



أعمال مجموعة الأبحاث في التاريخ الديني

- 1 -

محطات في تاريخ المغرب الفكري والديني



رقم الإيبداع القانوني : 879/96
ر د م ك : 0 - 002 - 52 - 9981

مطبعة فضالة - المحمدية

محطات في تاريخ المغرب
الفكري والديني

جامعة الحسن الثاني - عين الشق الدار البيضاء
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
سلسلة ندوات ومناظرات 8

أعمال مجموعة الأبحاث
في التاريخ الديني
- 1 -

محطات في تاريخ المغرب الفكري والديني

تنسيق وتقديم محمد العيادي

المحتويات

تقديم

7 ذ. محمد العيادي

المحور الأول :

جامع القرويين وتاريخ المغرب الفكري

دور جامع القرويين في تكوين الشخصية الثقافية المغربية التقليدية

15 ذ. محمد العيادي

المرينيون وجامع القرويين

25 ذ. مصطفى نشاط

تجديد الدراسة بالقرويين أيام السعديين

39 د. محمد حجي

صورة عالم من القرن 10هـ / 16م، رضوان الجنوي من خلال

«تحفة الإخوان ومواهب الامتنان في مناقب سيدي رضوان»

45 ذ. لطفي بوشنتوف

القرويين وأصول السلفية المغربية

71 ذ. محمد فلاح العلوي

القرويين والصراعات السياسية في مغرب الحماية

91 ذ. محمد المعروف الدفالي

المحور الثاني :

مصادر التاريخ الديني المغربي : مؤلفات ذات قضية.

1- التصوف والشرف :

قضية الأمغاريين كمتصرفة وأشرف من خلال كتاب بهجة الناظرين

لابن عبد العظيم الأزموري

131 ذ محمد المازوزي

بهجة الناظرين ومسألة شرف الأمغاريين، أو «هامش سيرة آل أمغار»

151 ذ. أحمد الوارث

أنس الفقير لابن قنفذ أو الانتصار لزواوية ملارة

163 ذ. محمد فتحة

الانتصار للتصوف ولمتصوفة الشمال من خلال كتاب دوحة الناشر

لمحمد بن عسكر

171 ذ. عثمان المنصوري

2- الموقف من الآخر :

«مصباح الأرواح في أصول الفلاح» لمحمد بن عبد الكريم المغيلي. ملاحظات أولية

189 ذة. بهيجة الشاذلي

قضية الإسلاميين في كتاب نصيحة المغترين، لمحمد ميارة : الانتصار لفئة وانتماء

201 ذ. لطفي بوشنتوف

«أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر، وما يترتب

عليه من العقوبات والزواج» - دراسة تحليلية -

219 د. محمد رزوق

الحجري : اتصالات وسجلات مع مؤسسي الاستشراق

في مطلع القرن السابع عشر

225 ذ. عبد المجيد القدوري

رفعة الإسلام وسلوك الفقيه السياسي من خلال نموذج نصيحة أهل الإسلام

للشيخ محمد بن جعفر الكتاني.

237 ذ. محمد العيادي

تقديم

د. محمد العيادي

يضم الكتاب بين دفتيه حصيلة أعمال ندوتين تم تنظيمهما في إطار برنامج عمل مجموعة الأبحاث حول التاريخ الديني المغربي . الندوة الأولى عقدت سنة 1991 تحت عنوان: جامع القرويين وتاريخ المغرب الفكري. والندوة الثانية تم تنظيمها سنة 1995 حول موضوع: مصادر التاريخ الديني المغربي: مؤلفات ذات قضية. وقد دفعنا التكامل بين موضوعي الندوتين إلى جمع أعمالهما في كتاب واحد تحت عنوان مشترك هو: محطات في تاريخ المغرب الفكري والديني. يتناول الجزء الأول من الكتاب بالدراسة ، المحطات الأساسية في تاريخ مؤسسة القرويين باعتبارها أهم مؤسسة فكرية في تاريخ المغرب. أما الجزء الثاني: فهو يقدم قراءات لبعض مصادر التاريخ الديني المغربي على أنها مؤلفات يدور محتوى كل واحد منها حول قضية خاصة شكلت هي الأخرى قضية هامة في هذه المحطة أو تلك من تاريخ المغرب الفكري والاجتماعي. إن المؤسسة والمصدر من هذا المنظور معطيان أساسيان لمقاربة مواضيع تاريخ المغرب الفكري والديني لا بحكم الارتباط العضوي بين المؤسسة والمصدر فحسب ، بل وكذلك لكون هذين العنصرين يمثلان في نفس الوقت أساسا ومظهرا لاستمرار بنية فكرية مغربية عميقة لا زال فعلها باديا حتى اليوم رغم كل مظاهر التغيير التي عرفتھا البنيات المغربية الأخرى إن على المستوى السياسي أو على المستويين الاقتصادي والاجتماعي.

وفي هذا الإطار كانت الندوتان مناسبة لمقارنة البنية الفكرية المغربية العميقة وطرح بعض إشكالاتها سواء من باب تاريخ مؤسسة القرويين أو عن طريق إخضاع

بعض المصادر لمقاربات جادة وأحيانا جديدة تتجاوز محدودية المقاربة الانطباعية المسجونة في نطاق النظرة إلى المصدر كوعاء تتحدد قيمته في ما يحتويه من أخبار ومعلومات قيمة من منظور اهتمام الباحث أو القارئ.

ليس في نيتنا في هذا التقديم القيام بمجرد لما جاءت به المداخلات من معلومات وآراء حول مواضيع التاريخ الفكري والديني التي تم التطرق إليها، كما أنه ليس في نيتنا إعطاء تقييم لمحتوى هذه الأعمال، فتلك مهام نتركها للقارئ المختص الذي لا نريد إعفاءه من مشاق قراءة محتوى الكتاب وبالتالي من ممارسة حقه في التقييم المفيد له ولأصحاب الأعمال المنشورة بين دفتي هذا الكتاب، غير أن حصيلة الندوات والموائد المستديرة كما يعرف الجميع، خاصة عندما تجمع المتخصصين لا تنحصر في مضمون المداخلات بل تشمل كذلك ما تثيره من أفكار ونظريات خلال المناقشات، ومع الأسف لم يكن في الإمكان إضافة مضمون هذه المناقشات إلى متن الكتاب، لذا يكون من المفيد إعطاء القارئ لمحة ولو موجزة عن أهم القضايا والإشكاليات التي كانت محور المناظرة بين المحاضرين والمناقشين.

قضية بنية المنظومة الفكرية المغربية العتيقة ومكوناتها الأساسية كانت من جملة تلك القضايا التي اهتم بها المتناظرون، وقد بدا من الواضح أن الثقافة «العالمية» في شكلها الفقهي كما عبرت عنه مؤسسة القرويين ثقافة عامة وشاملة لم يكن نشرها وإشعاعها محصورين داخل ذلك الحيز المكاني للجامع أو المناطق التابعة لنفوذه الفكري، بل كانا يشملان مجالا واسعا يضم إلي جانب الحواضر ومؤسساتها المعروفة، مناطق ومؤسسات أخرى درجت العادة على تصنيفها ضمن خانة ثقافة توصف عادة بأنها ثقافة مناقضة لثقافة علماء القرويين. وبارتباط مع هذا الطرح كان من اللازم التوقف عند النظرية التي تقيم تعارضا بين الفقه والتصوف إذ اتضح من خلال نماذج بعض الفقهاء المتصوفة أن المسألة عند العالم في المغرب العتيق لم تكن بتلك البساطة كما اتضح أن بعض العلماء بقدر ما كانوا أساتذة في ميدان المعرفة كانوا كذلك أقطابا في ميدان الذوق والطريقة (مثال الفقيه رضوان الجنوي) مما يطرح من جديد مسألة إعادة كتابة التاريخ الفكري المغربي من منظور جديد متحرر من ثقل «البديهيات» والنظريات الجاهزة. وهي نظريات لا تتعلق فقط بالعلاقة بين الفقه والتصوف في ثقافة النخبة في المغرب العتيق بل تشمل كذلك ما كتب عن تاريخ

الزوايا والطرق خاصة في فترة الحماية وكذا ما كتب عن التأثيرات الثقافية الخارجية في الثقافة المغربية كما هو الحال مثلا بالنسبة للحركة السلفية في المغرب (عرض ذ. فلاح العلوي) سواء من منظور بعض اتجاهات الكتابة التاريخية التقليدية أو تحت تأثير بعض الاختيارات الإيديولوجية.

إن كتابة تاريخ المغرب الفكري تحتاج، من جملة ما تحتاج إليه، إلى تجديد إشكاليات قراءة هذا التاريخ بشكل يسمح بفهم مساره لأعلى أساس إعادة سرد أحداثه بل بإلقاء الضوء على المعطيات التي تفسر هذه الأحداث ذاتها دون تردد في طرح الأسئلة الجريئة أو رهبة من إعادة النظر في الروايات الجاهزة. في هذا السياق، تم التوقف عند إشكالية الحداثة في تاريخ المغرب الفكري أو بالأحرى عند انعدام مظاهر الحداثة أو إجهاض بعض مظاهرها (ذ. محمد حجي) وهي قضية لا يكفي لدراستها وفك ألغازها مجهود باحث واحد مهما كانت قوة فطنته وعبقريته كما لا يغني في توضيح جوانبها الخفية الإكتفاء بالتركيز على التاريخ السياسي دون إعطاء نفس الاهتمام للتاريخ الاقتصادي والاجتماعي والذهني، بل وللتاريخ البيئي - الأيكولوجي كذلك، فهل يكفي التركيز على دور القوى الأجنبية في إجهاض إمكانية التحديث الذاتي في المغرب أم لا بد من القول بأن فعل القوى الأجنبية لم يكن في الإمكان أن يفعل ما فعل لو لم تكن هناك عناصر بنيوية داخلية (لم تكن البنية الفكرية أقلها تأثيرا) كانت هي السبب الرئيسي في ذلك الانحسار الشامل الذي عرفه المغرب العتيق في الوقت الذي كانت فيه بلدان عدوة البحر الأبيض المتوسط الأخرى تعرف بوادر مسار جديد نجم عنه انقلاب جذري لميزان القوى بين الضفتين لم تر النخبة المغربية منه إلا الجانب العسكري. وهو الجانب الذي يتوقف عنده كثير من الدارسين عندما يفسرون أزمة المغرب وتراجع الحضاري بالضغط والعدوان الأجبيين والحالة أن هذا المعطى الأساسي لم يكن يمثل إلا ذلك الجزء المرئي من كتلة الجليد الضخمة والعميقة.

إن طرح إشكالية الحداثة في تاريخ المغرب في هذا الإطار يقتضي التوقف عند المفاهيم لتحديد معناها وضبط مضمونها. ومن جملة هذه المفاهيم مفهوما التجديد والتقليد في الثقافة المغربية العتيقة، إذ يحق التوقف عند مشروعية إطلاق مفهوم التجديد على تلك المحاولات التي قامت بالدعوة إلى نبذ «التقليد» والعودة إلى الأصول

وبصفة عامة إلى نموذج السلف الأول، إذ التجديد في هذا المعنى كان دعوة إلى الرجوع إلى الأصل ونظرة إلى الوراء لا تقدما إلى الأمام. إنه في النهاية تجاوز للحاضر بالرجوع إلى الماضي لا بالإنفتاح على المستقبل، إنه يمثل ثقل النموذج الأصل. فهل هذا علامة على سلطة الماضي أم دليل على وجود بوادر الحداثة والتجديد ؟

في هذا السياق يمكن طرح العديد من الإشكاليات التي تتعلق بعضها بمضمون الثقافة المغربية العتيقة ذاتها كمسألة استعمال المختصرات عوض المتون الأصلية وقضية تركيز هيمنة بعض مكونات الثقافة الاسلامية خاصة منها المكونات الفقهية ذات الصلة بالبنية الاجتماعية العتيقة على حساب المكونات المعرفية ذات الطبيعة العقلية المجردة أو المرتبطة بثقافة بعض الفئات المتنورة من حكماء ومتكلمين وأدباء وعلماء والتي لم يحتفظ منها إلا ببعض العناصر الضرورية لتوازن البنية الفكرية العميقة المرتبطة بالبنى الاجتماعية والذهنية العتيقة. وفي هذا الإطار يمكن كذلك تحليل بنية نصوص بعض نماذج الثقافة المغربية التي تقوم على تأليف الحواشي والشروح على هامش المتون الأصلية محددة قمة إبداع العالم في حدود الأمانة لمضمون المتن المركزي والارتباط بمعناه الأصلي دون أدنى تصرف إبداعي أو محاولة للتححرر من سلطة النموذج المقدس (عرض ذ. عبد الغني مغنية). ما يمكن قوله حول هذه النصوص يمكن تعميمه على مجموع مصادر تاريخ المغرب الفكري إذ أن إخضاع قراءتها لمقاربات جديدة تستلهم التقنيات والمناهج الحديثة في ميدان قراءة النصوص، وهي متعددة ومتنوعة كتقنيات تحليل الخطاب ومناهج تحليل المضمون ومفاهيم التحليل اللساني للنصوص على الخصوص لا بد وأن تؤدي إلى توضيح نقط ظلت إلى حد الآن غامضة في تاريخ المغرب الفكري كما أنها ولا شك قادرة على تجديد دراسة مواضيع هذا التاريخ وإعادة النظر في التصنيفات لهذه المصادر. ولقد قدمت بعض القراءات الموجودة ضمن الكتاب لبعض مصادر تاريخ المغرب الفكري أمثلة عن بعض المحاولات التجديدية في قراءة المصادر، وما يمكن أن يترتب عنها من إشكالات وقضايا لا يمكن إدراكها بالاعتماد فقط على القراءة الانطباعية السطحية (محمد فتحة، عثمان المنصوري، عبد المجيد القدوري، محمد العيادي، عبد الغني مغنية).

إن الكلام عن المنظومة الثقافية المغربية العتيقة ومختلف مكوناتها وقضاياها وإشكالياتها لابد وأن يوازيه حديث آخر لا يقل أهمية عن الأول حول الفئات الاجتماعية صاحبة هذه الثقافة من علماء وشيوخ تصوف وأدباء وكتاب الدواوين ومؤرخي السلالات والعائلات وغيرهم من منتجي ومروجي الثقافة السائدة الذين صنفهم القدماء ضمن فئة الخاصة. وفي هذا السياق برزت على الخصوص قضية مكانة النخبة في المجتمع المغربي التقليدي ودورها السياسي كقضية جديرة بالبحث سواء من منظور سياسة الحكام إزاء هذه الفئات أو من منظور موقف هذه الفئات من الحكام (عروض ذ. مصطفى نشاط ومحمد حجي ومعروف الدفالي). غير أن دراسة مكانة النخبة الفكرية كفئة أو البحث في الدور السياسي لإحدى مكوناتها في هذه الحقبة أو تلك من تاريخ المغرب البعيد أو القريب لا ينبغي لا تحليل التناقضات الداخلية لمكونات هذه النخبة (عرضي ذ. مصطفى نشاط وذ. معروف الدفالي) ولا إمكانية دراسة دور أحد أفرادها إما كنموذج لسلوك فئوي عام أو كتعبير عن استقلال متميز كثيرا ما نفق على كثير من النماذج منه في ثنايا الحوليات التاريخية. وهي نماذج إذا ما وضعت في إطار أشمل يمكن أن تكون منطلقا للتفكير في وضعية المثقف في المغرب وما لحق مكانته واستقلاله ودوره السياسي وعلاقته بالسلطة من تغيير في سياق مقارنة بين الحاضر المعاش والماضي القريب ضمن مقارنة تسعى لاستجلاء الأسباب العميقة للتحول الذي طرأ على دور المثقف في المجتمع المغربي وهي مسألة تقتضي النظر إلى التاريخ لا على أنه ماضٍ انقضى واندرست مستحضره لمجرد الاستمتاع بالحكايات والأخبار أو بحثا عن العظة والعبرة بل باعتباره جزءا من الحاضر ومفتاحا لفهمه والتحكم فيه. وهنا وانطلاقا من هذا الفهم للتاريخ تبرز الأهمية القصوى التي يمكن أن تكتسبها قراءة المتون الأساسية للثقافة المغربية مثل فتاوي الونشريسي والمغيلي ونصوص ميارة ونصيحة الكتاني التي كانت موضوع مداخلات بعض الأساتذة لا باعتبار طابعها التاريخي لقضايا فكرية واجتماعية وسياسية خاصة بالمجتمعات والحقب التي عايشها هؤلاء الأعلام فحسب بل باعتبارها كذلك مستودعا أميناً لثقافة النخبة المغربية التقليدية، وهي ثقافة لا زالت تكون أحد العناصر الأساسية الفعالة في مخيال شريحة ليست بالهينة من النخبة المغربية المعاصرة. ويكفي القارئ الرجوع في هذا الصدد إلى أدبيات بعض أعلام الحركات الإسلامية في المغرب

المعاصر ليلاحظ عن كثب مدى حضور وثقل تلك المرجعيات النظرية سواء في صياغة نموذج المجتمع المغربي الاسلامي ونظامه السياسي والأخلاقي أو من خلال التصورات المنتجة حول الآخر وثقافته.

تلك نماذج من محاور المناظرة التي رافقت انعقاد ندوتي مجموعة الأبحاث حول التاريخ الديني المغربي، وقد أردنا من خلال تقديم موجز عنها إطلاع القارىء على أهم القضايا التي هيمنت على أعمال اللقائين، وهي كما نلاحظ عبارة عن تساؤلات تحفز على المزيد من البحث والدراسة أكثر مما تقدم الحلول والإجابات النهائية. وقد كان ذلك هو الهدف من إقامة الندوتين. وللقارىء الذي نضع اليوم بين يديه مداخلات اللقائين أن يحكم على مدى استجابتها لما كنا نتوخاه.

المحور الأول

جامع القرويين

وتاريخ المغرب الفكري

دور جامع القرويين في تكوين الشخصية الثقافية المغربية التقليدية

ذ. محمد العيادي

كلية الآداب - عين الشق - الدار البيضاء

العرض الذي سأقوم بتقديمه كتنقير تمهيدي لأعمال هذه الندوة هو في واقع الأمر ورقة عامة وإطار لهذه الأعمال وليس بحثا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة.

موضوع الندوة هو جامع القرويين، تلك المدرسة الفكرية العتيقة التي تعتبر في الوعي الشعبي وعند بعض المثقفين المغاربة أقدم جامعة في العالم الإسلامي، بل وفي العالم قاطبة. شيد هذا الجامع كما يعرف الجميع من طرف سيدة تدعى فاطمة الفهرية في نفس الوقت الذي قامت فيه أخت لها تدعى مريم ببناء جامع آخر بعدوة الأندلس بفاس. فعملية بناء القرويين إذن تدخل في إطار ذلك التقليد الإسلامي الأصيل الذي كان مترفو وأولو الأمر في المجتمع الإسلامي بمقتضاه يقومون ببناء كثير من المرافق ذات المصلحة العمومية ومن ضمنها المساجد والمدارس والبرستانات وغيرها من المرافق ذات النفع العام.

بدأت عملية بناء مسجد القرويين سنة 245هـ الموافق لسنة 859م وتم الانتهاء منها سنة 306هـ الموافق لسنة 918م. وبعد هذا التأسيس خضعت القرويين كما هو معلوم إلى توسيع وإضافات وإلى تجميل وتجهيز قامت به الأسر المتعاقبة على الحكم التي جعلت من هذا الجامع المركز الأساسي للحياة العلمية في المغرب مما جعل القرويين تلعب دورا كبيرا في تاريخ هذا البلد لا الفكري فحسب بل والسياسي كذلك

وإذا أردنا أن نقترّب أكثر من دور القرويين التاريخي هذا، نلاحظ أنه يرتبط بمعطيين أساسيين:

المعطى الأول هو الارتباط والتلازم بين القرويين كمؤسسة علمية ومدينة فاس كمركز للثقافة الحضرية.

المعطى الثاني يخص تمتع جامع القرويين بعناية واهتمام الحكام في جميع مراحل تاريخه الطويل مما جعل مسيرته تخضع لسياسة هؤلاء الملوك والأمراء.

في الحالة الأولى يظهر جامع القرويين كمركز للثقافة الحضرية وكمعقل أساسي للمذهب المالكي. وفي الحالة الثانية نجده يحتل مكانة متميزة في المنظومة السياسية العامة حيث كان علماءه يتدخلون في المجال السياسي بطرق مختلفة أهمها البيعة حيث يكون موقف العلماء حاسما بين طالبي الحكم كما أن السلطان من جهته باعتباره أمير المؤمنين وأكبر العلماء كان هو كذلك يهتم بشؤون القرويين.

وهكذا نرى أن القرويين العتيقة لم تكن مجرد مؤسسة تعليمية، بل كانت فوق ذلك مؤسسة ثقافية تختزل جزءا كبيرا من تاريخ المغرب. وإذا أردنا في عجالة تتبع تاريخ هذه المؤسسة يمكننا أن نميز فيه بين أربعة مراحل أساسية:

المرحلة الأولى تمتد من القرن العاشر الميلادي إلى القرن الثالث عشر منه. في هذه المرحلة لم تكن « القرويين » قد اكتسبت بعد شخصيتها الثقافية المتميزة. إذ أن ثقافتها في هذه المرحلة كانت جزءا من الثقافة الإسلامية العربية السائدة آنذاك في الشرق وفي الأندلس.

المرحلة الثانية يمكن حصرها بين فترة القرن الثالث عشر وفترة القرن الخامس عشر الميلاديين. وفي هذه المرحلة يمكن القول بأن القرويين قد اكتسبت شخصيتها العلمية المتميزة، فاستحقت بذلك أن يطلق عليها إسم مدرسة فاس تميزا لها عن غيرها من المراكز العلمية الإسلامية في الشرق وأفريقيا وفي الأندلس.

المرحلة الثالثة، وهي تمتد من القرن الخامس عشر إلى بداية القرن العشرين. في هذه المرحلة عرفت « القرويين » تدعيم شخصيتها العلمية وذلك ببناء مرجعياتها النظرية وتأسيس مبادئها المنهجية. غير أنها في نفس الوقت عرفت توقف الإبداع النظري والاجتهاد الفكري وغلب التقليد على البحث والتجديد رغم بعض محاولات الإصلاح سواء في العهد السعدي أو من طرف بعض سلاطين الدولة العلوية.

المرحلة الرابعة، هي مرحلة ما سمي بالتنظيم أي هيكلة نظام الدراسة بالقرويين في بداية القرن العشرين.

سأعود الآن بشيء من التفصيل إلى هذه المراحل الأربع:

المرحلة الأولى : ذكرنا أن القرويين في هذه المرحلة لم تكن لها شخصية ثقافية خاصة. هذه المرحلة هي مرحلة نشأة القرويين، وهي نشأة مرتبطة إلى حد كبير بالتطور الاجتماعي لمدينة فاس. مدينة فاس كانت كما هو معروف منذ تأسيسها مركزا حضاريا داخل محيط بدوي. وقد ساعدت الهجرة الخارجية إلى هذه المدينة، خاصة من القيروان سنة 1057م ومن قرطبة بالأندلس سنة 1236م، على إبراز هذا الطابع وعلى إعطاء فاس صبغة المدينة الإسلامية الكلاسيكية التي حدد بعض الباحثين، ومن جملتهم لويس ماسينيون، مميزاتها في ازدهار التجارة وانتشار المقاولات الحرفية والاهتمام بالعلوم.

وبتوفر فاس على هذه العناصر الثلاث ستصبح مركزا ثقافيا حضاريا مرتبطا بصفة عامة بالثقافة السائدة في الأندلس وفي الشرق العربي، وعن طريق هذا الارتباط دخل المذهب المالكي إلى المغرب وساهم في ذلك نخبة من العلماء الذين رحلوا إلى المشرق وعادوا يعلمون أمثال أبي هارون البصري وأحمد بن الفتح المليبي ودراس بن اسماعيل الذي يقول عنه الرواة أنه أدخل مدونة سحنون إلى المغرب وأنه بواسطته انتشر المذهب المالكي في هذا البلد وابن العجوز وأبي جيدة وأبي محمد الأصيلي وعيسى بن سعادة وغيرهم، يضاف إلى ذلك أثر فقهاء الأندلس الذين بدأت أصداء أسمائهم تتردد على ألسنة العلماء المغاربة كما هو الحال بالنسبة لابن مجشون وابن الأصبع في القرن التاسع الميلادي وابن زمين وابن الخطاب والقاضي أبي الوليد الباجي في القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين.

غير أن دور العلماء في تركيز المذهب المالكي في المغرب يجب أن لا يجعلنا ننسى دور الدولة الأساسي في هذا الباب والناس - كما قيل - على دين ملوكهم.

تواكب المرحلة التي نحن بصدد الكلام عليها في تاريخ القرويين ظهور الدولة المرابطية في القرن الحادي عشر الميلادي، ونحن نعرف الدور الذي لعبه المرابطون في نشر ودعم المذهب المالكي. ورغم الصعوبات التي عرفها المذهب في بداية العصر الموحي فإن ذلك لم يمنعه من الانتشار والاستمرار في دعم مواقعه خاصة بعد قيام

الدولة المرينية التي عملت على تثبيت ركائز هذا المذهب في المغرب. كانت القرويين بالطبع هي معقل الفقه المالكي غير أن طابع القرويين الفقهي هذا لم يمنع هذه المؤسسة أن تكون كذلك في هذه المرحلة مجالا لتداول عناصر أخرى من الثقافة الإسلامية حيث عرفت رحابها زيارة بعض أعلام التصوف مثل ابن عربي الحاتمي الذي زارها سنة 1066م وأبو الحسن ابن حرزهم الذي درس بها كتب الغزالي في أواسط القرن الثاني عشر الميلادي، حيث كان الولي الشهير أبو مدين من بين تلامذته. كما أن الولي مولاي عبدالسلام بن مشيش قطب الحركة الشاذلية بالمغرب كان من رواد القرويين في هذه المرحلة.

ثقافة القرويين في هذه المرحلة رغم طابعها الفقهي كانت ثقافة موسوعية تجمع بين الفقه والأدب والتصوف... الخ على غرار ما كان معروفا في أهم مراكز هذه الثقافة في الشرق الإسلامي. غير أن هناك من الباحثين من يرى مثل جاك بيرك أن بداية تكون شخصية القرويين الثقافية تعود إلى هذه الفترة. وفي هذا الإطار تتم الإشارة بصفة خاصة إلى مساهمة أبي الحجاج المطيطي في ميدان صياغة العقود باعتباره أحد المؤسسين لفقه العمل والنوازل.

المرحلة الثانية: تمتد من القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر، وهي مرحلة تصادف فترة حكم بني مرين. في هذه الفترة أصبح جامع القرويين أحد المعامل الأساسية للمذهب المالكي في العالم الإسلامي. كما أن التعليم في القرويين تدعم في هذه المرحلة بمجموعة من المؤسسات الأخرى التي أنشأها المرينيون تحت اسم المدارس ومن جملتها: مدرسة الصفارين التي أسسها أبو يوسف يعقوب سنة 1285م ومدرسة الصهريج التي أسسها أبو الحسن سنة 1321م ومدرسة العطارين التي أسسها أبو سعيد سنة 1325م والمدرسة المصباحية التي أسسها أبو الحسن سنة 1346م والمدرسة البوعنانية التي أسسها أبو عنان سنة 1385م. كل هذه المؤسسات ساهمت إلى جانب القرويين في إعطاء مدينة فاس طابعها الثقافي المتميز. وبغض النظر عن الأسباب التي دفعت المرينيين إلى تأسيس هذه المدارس وبغض النظر كذلك عن طبيعة العلاقة بين حكام بني مرين وعلماء مدينة فاس عامة وعلماء القرويين خاصة، فإن الملاحظ هو أن المنافسة بين الطرفين وكذلك رغبة المرينيين في اكتساب الشرعية عن طريق اتباع سياسة دينية فعالة، كان تشييد

المدارس أحد مظاهرها، قد ساهم إلى حد كبير في تدعيم ثقافة القرويين الفقهية. في نفس الإطار تجب الإشارة إلى أن العمل بنظام الصلة، وهو نوع من الرعاية المادية للعلماء من طرف الدولة، هو من أعمال الأمراء المرينيين، وهو بالتالي تقليد يعود إلى المرحلة التي نحن بصدها. ما يجب التنبيه إليه بصدد تقليد الصلة هذا، الذي سيصبح أحد الأعمدة الأساسية لسياسة الحكام إزاء العلماء هو أنه لم يترتب عليه أي تغيير في علاقة القرويين بالسلطة السياسية إذ حافظ علماء القرويين للمؤسسة على استقلالها خاصة على مستوى التحكم في محتوى التعليم.

محتوى التعليم في القرويين في هذه المرحلة، وقد أصبحت معقلا هاما من معاقل المذهب المالكي، كان يعتمد على مصدرين أساسيين من مصادر المذهب وهما: المدونة والرسالة. أما منهج الدراسة فقد كان يعتمد على الحفظ، إذ أن قيمة العالم ومركزه كانا يقومان على قوة ذاكرته وحجم محفوظاته. ومن النتائج المترتبة عن منهجية الحفظ هذه اللجوء إلى المختصرات. وهكذا إلى جانب المدونة والرسالة تم إدخال مختصر خليل بن اسحاق المتوفى سنة 1373م وتحفة ابن عاصم المتوفى سنة 1426. وكلا المختصرين تم ادخالهما إلى المغرب في نهاية القرن الرابع عشر الميلادي. ومع انتشار استعمال هذه المختصرات ازدادت هيمنة الفقه على الدراسة وتأكد تهميش غيره من ميادين المعرفة الاسلامية. غير أن المهم هنا على مستوى تحديد الشخصية الثقافية للقرويين، هو أنه مع هذه المختصرات بدأ اهتمام الفقهاء يتحول من الاعتناء بفقه الأصول إلى الاشتغال بفقه النوازل. وفي ميدان فقه النوازل هذا برز إبداع علماء القرويين وتأكدت ملامح ما سمي بمدرسة فاس الفقهية.

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة طويلة تمتد من القرن الخامس عشر إلى بداية القرن العشرين. ثقافة القرويين طيلة هذه المدة تتميز بهيمنة الفقه وباهتمام الفقهاء الكبير بفقه العمل والنوازل على حساب فقه الأصول وعلى حساب الثقافة الموسوعية عامة. ويرجع بعض الباحثين هذا التحول في ثقافة علماء فاس إلى وضعية المغرب خلال فترة القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، وما عرفته من أزمة اقتصادية وتراجع في العلاقات التجارية الخارجية. ثقافة فاس قبل هذه المرحلة كانت ثقافة موسوعية تجمع بين الفقه والأدب والمنطق والتصوف والعلوم المختلفة وعلماء القرويين كانوا أقرب ثقافيا إلى ثقافة مدن تونس أو مدن الأندلس منهم إلى ثقافة المحيط

البدوي لمدينة فاس. غير أن تلك الأزمة الاقتصادية، كما يرى عبدالله العروي في كتاب أزمة المثقفين العرب (ص:48)، أرغمت النخبة المثقفة إلى التحول إلى هيئة تعليمية في خدمة مجتمع بدوي غير قادر على استيعاب جميع عناصر الثقافة الحضرية. وهكذا حل نوع من « التضامن العمودي » بين مثقفي حاضرة فاس ومحيطهم الاجتماعي البدوي محل ذلك « التضامن الأفقي » الذي يجمع بين مثقفي فاس ومثقفي حواضر العالم الاسلامي الأخرى. وكانت نتيجة ذلك حسب تحليل عبدالله العروي هو تراجع عناصر الثقافة «الدنيوية» في مقابل تركيز الجانب الفقهي الاجتماعي الممثل في أدب النوازل

في هذا السياق يمكن إدراك أهمية كتابين أساسيين في هذا الباب هما معيار الونشريسي المتوفى سنة 914هـ/1508م، ولامية علي الزقاق المتوفى سنة 912هـ/1506م.

إن كثيرا من الباحثين يتفقون على أن بداية تقهقر القرويين تعود إلى القرن الخامس عشر الميلادي ومؤشرات هذا التقهقر حسب هؤلاء الباحثين هي:
أولا: التقلص المتزايد لمحتوى ومضمون ثقافة علماء القرويين.
ثانيا: سد باب الاجتهاد وبروز ما يعرف بالتقليد القائم على تقديس آراء القدماء.

ثالثا: ندرة متزايدة في ظهور كبار العلماء ذوي السلطة الفكرية المتميزة.
تراجع القرويين وغلبة عقلية التقليد على منطق التجديد والاجتهاد لم يمنع من ظهور المحاولات المختلفة لإعادة الروح للتعليم سواء في مدينة فاس أو في غيرها من المدن الأخرى، بل وحتى في بعض المراكز البدوية أو النائية مثل منطقة سوس خاصة على عهد بعض السلاطين المصلحين سواء في العهد السعدي أو العهد العلوي، إلا أن هذه المحاولات وإن كانت قد أعادت بعض الحيوية إلى نظام التعليم إلا أنها لم تستطع إيقاف مسلسل تراجع القرويين التي أصبحت بعض مؤسسات الأطراف مثل زاوية الدلاء وزاوية تامغروت تفوقها إشعاعا لا في العلم ولا في النفوذ. بل وإن بعض العلوم وبعض الكتب التي توقف تدريسها في القرويين لم تستطع الحفاظ على وجودها واستمرارها إلا بفضل علماء بعض الزوايا أو بفضل احتضانها من

طرف بعض العائلات الخاصة التي أصبح اسم بعضها مقترنا باحتكار بعض المعارف والعلوم عن طريق الوراثة داخل مدينة فاس نفسها لكن خارج حضيرة جامع القرويين.

المرحلة الرابعة: هي مرحلة ما يسمى بالتنظيم، أي المرحلة التي عرفت نهاية نظام القرويين التقليدي وقيام نظام جديد مستوحى من نظام الإصلاح الذي سبق أن عرفته الأزهر بمصر، وذلك بعد أن بلغ نظام التعليم في القرويين ذروة أزمته خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. الدراسة الفقهية في القرويين في هذه المرحلة تركزت على كتاب « مختصر سيدي خليل » ولم يعد هناك اهتمام بالأمهات مثل المدونة التي لم تعد تدرس في القرويين. نفس المصير عرفته كتب الحديث والتفسير والبلاغة التي أصابها التهميش من جراء هيمنة الفقه الذي كان تدريسه يشغل غالبية حصص التعليم داخل القرويين. في بداية القرن العشرين كان التعليم داخل جامع القرويين يتوزع تخصصان أساسيان هما الفقه الذي يتم تدريسه في الصباح والأدب الذي يتم تدريسه عادة خلال الظهر. هذان التخصصان كانا أهم عنصرين في ثقافة الخاصة الفاسية آنذاك. غير أن حظوتهما ترجع بالأساس إلى البنية الاجتماعية المغربية آنذاك وإلى حاجة هذه البنية إلى القضاة والكتاب وهما فئتان ضروريتان لسير نظام المجتمع والمخزن التقليديين. لذلك تركز تعليم القرويين على هذين التخصصين واستعمل في تعليمهما مجموعة من المختصرات كان أهمها على مستوى تعليم الفقه مختصر خليل مع تعليق الزرقاني ورسالة ابن أبي زيد القيرواني وتحفة ابن عاصم مع شروح التسولي والتاودي بن سودة ولامية علي الزقاق مع شرح هذا الأخير كذلك وعلى مستوى تعليم النحو كانت الدراسة تدور حول ألفية ابن مالك مع شروح المكودي وابن عقيل وابن هشام وأجرومية ابن أجروم مع شرح الأزهري.

هيمنة هذه المختصرات مع ما صاحبها من إفقار لمضمون ثقافة القرويين زيادة على سيطرة التقليد وأسلوب الحفظ، هو الذي أدى إلى الوعي بما يعرف بأزمة القرويين وبالتالي إلى إخضاع المؤسسة إلى التنظيم في بداية القرن العشرين.

قبل هذا التنظيم سبق للقرويين أن عرفت محاولات أخرى للإصلاح في مقدمتها محاولة السلطان سيدي محمد بن عبدالله الذي قام ضد دراسة المختصرات ومن

ضمنها مختصر خليل كما حاول أن يحيي تدريس الحديث وأجرى عدة لقاءات مع العلماء وألف بعض المؤلفات مثل كتاب مساند الأئمة الأربعة والفتوحات الإلاهية. وهناك منشور معروف لهذا السلطان أصدره سنة 1203هـ/1789م حاول فيه وضع برنامج للدراسة داخل جامع القرويين. بعد هذه المحاولة هناك كذلك محاولة السلطان مولاي عبدالرحمان الذي أصدر بدوره ظهيرا سنة 1261هـ/1845م يندد فيه بسلبيات التعليم بالقرويين وعقمه وطول مدته. فشل هذه المحاولات الإصلاحية بالإضافة إلى عجز نظام التعليم التقليدي عن تلبية حاجيات الدولة من المتعلمين في مختلف الميادين دفع بعض السلاطين إلى التفكير في تأسيس مراكز أخرى للتكوين وإرسال البعثات الطلابية إلى الخارج خاصة في عهد السلطانين محمد الرابع والحسن الأول. وبعد كل هذه المحاولات تأتي عملية تنظيم القرويين في بداية القرن العشرين. بدأت هذه العملية سنة 1913م في عهد السلطان مولاي يوسف وكلف بها الشيخ أحمد بلخياط الذي عين على رأس مجلس سمي بالمجلس التحسيني. وفي سنة 1919 قام الوزير الحجوي بمحاولة أخرى لإعادة تنظيم الدراسة بجامع القرويين، لكنها باءت هي الأخرى بالفشل نظرا لمعارضة فقهاء المؤسسة التقليديين. وفي 7 فبراير 1930 تكونت لجنة جديدة مهمتها وضع برنامج لإصلاح الدراسة بجامع القرويين برئاسة الصدر الأعظم وعضوية الوزير أبي شعيب الدكالي ورئيس محكمة الاستئناف الشرعي مولاي العربي العلوي وممثل الصدر الأعظم آنذاك محمد الحجوي وكذلك الفقيه المعمرى باعتباره ممثلا للإقامة العامة. وقد أثارت هذه المحاولة الإصلاحية انتقادات بعض العلماء الذين رفضوا تدخل المخزن في شؤون القرويين وقاموا ضد إسناد هذه المهمة إلى العلماء الموظفين. وعلى العموم فقد برز موقفان من هذا الإصلاح: موقف مساند يتزعمه الشيخ أبو شعيب الدكالي والفقيه محمد بن العربي العلوي، وموقف معارض يتزعمه أحمد بلخياط وأحمد بن الجيلالي والفاطمي الشراي وعبدالحى الكتاني. وفي وسط الطلبة كذلك كان طلبة فاس في أغلبهم بجانب دعاة إصلاح نظام التعليم بالقرويين بينما كان الطلبة « الأفاقيون » في مجملهم معارضين لهذا الإصلاح. إدارة الحماية بدورها ستعمل على إنجاح عملية إصلاح القرويين وبين يدي نص للقبطان « پول مارتى » مأخوذ من كتاب: (Le Maroc de demain , p 66) يشرح فيه الأسباب والدواعي السياسية

التي تفرض على الحماية أن تكون بجانب إصلاح القرويين وتحويلها إلى مركز علمي متميز يسمح باستقطاب أفراد النخبة المغربية عوض تركهم مشتتين في مراكز متعددة ومتباعدة تصعب مراقبتها أو السماح لهم بمغادرة المغرب إلى الشرق العربي لمتابعة التعليم في بلدان تروج فيها الأفكار المعادية للاستعمار الفرنسي. وعلى العموم فإن سعي المخزن لإصلاح نظام التعليم بالقرويين التقى برغبة إدارة الحماية في مراقبة هذه المؤسسة وتحديثها فكان نتيجة ذلك دخول نظام التعليم الجديد حيز التنفيذ تطبيقاً لتوجهات ومقررات لجنة الإصلاح التي أصبحت نافذة المفعول بمقتضى ظهائر 30 مارس 1931 و 31 مارس 1933.

حسب هذا التنظيم الجديد حددت مدة الدراسة داخل القرويين في اثني عشر سنة (12) موزعة بين أسلاك تعليمية ثلاثة، هي التعليم الابتدائي والتعليم الثانوي والتعليم العالي. كما حددت المقررات الدراسية ووزعت المواد بين شعبتين أساسيتين هما الشعبة الدينية والشعبة الأدبية. وبذلك تم إدخال مواد جديدة إلى القرويين، كما أصبح العمل النقوي يتم على أساس الامتحانات عوض نظام الإجازة التقليدي. غير أن أهم تغيير عرفته مؤسسة القرويين هو ذلك التغيير الذي لحق وضعية المدرسين. فالعالم الذي كان في نظام القرويين العتيقة يتمتع بالاستقلالية إزاء السلطة والذي كان راتبه يأتي عن طريق الأحماس أو بعض الهدايا والصلات أصبح في التنظيم الجديد مجرد موظف ينتظر راتبه الشهري كغيره من الموظفين الإداريين. وقد شغلت مسألة «العالم مول المائدة» هذه اهتمام العلماء لمدة طويلة، ولا زال الحديث عن أبعادها السياسية قائماً حتى اليوم خاصة في بعض الأوساط السياسية الدينية.

تغيير وضعية القرويين وتحويلها إلى مجرد مؤسسة تربوية خاضعة لمراقبة الإدارة كان عبارة عن تغيير جذري في تاريخ هذه المؤسسة لا على مستوى نظام تعليمها ومحتوى ثقافتها فحسب بل وأساساً على مستوى وزنها السياسي وعلاقة علمائها بالمخزن. قبل التنظيم كانت القرويين تتمتع بالاستقلال التربوي والمالي ولم يكن في استطاعة السلطان لا فرض تغيير محتوى التعليم ولا التدخل في أحكام القضاة. لأن العلماء، مدرسين وقضاة، كانوا يتمتعون باستقلالية مادية توفرها لهم مداخيل

الأحباس خلاف فئات الخدام الإداريين والعسكريين الذين كانوا يتقاضون الرواتب من بيت المال.

علاقة العلماء بالمخزن كانت إذن علاقة توازن وتكافؤ وتضامن كذلك لأنها تتعدى مستوى الخدمة إلى مستوى الإئتمان المشترك على حماية الشريعة. فالشريعة التي يمثلها العلماء كانت كذلك هي الأساس الذي تقوم عليه سلطة السلطان.

علاقة العلماء بالمخزن في إطار النظام القديم كانت إذن علاقة تضامن موضوعية تحكمها على المستوى التشريعي المبادئ المالكية فيما يخص دور الحاكم ووظيفة العلماء. العلماء كانوا كذلك جزءا من الخاصة كما كان كبارهم يعتبرون من أهل الحل والعقد يتدخلون في مسألة البيعة واختيار السلطان ويستشارون في قضايا السياسة وتدير شؤون الرعية. هذا على مستوى قمة هرم السلطة أما على مستوى قاعدتها فإن القاضي والقائد كانا يعملان معا على تدعيم وتوسيع مناطق نفوذ الشرع. دور العالم السياسي كان دورا كبيرا ومهما وأحيانا خطيرا يصل إلى حد إقالة ملك وتنصيب ملك آخر مكانه كما حدث في حالة عزل السلطان مولاي عبدالعزیز وتنصيب السلطان مولاي عبدالحيظ خلفا له. مع إصلاح القرويين فقد العالم هذا الدور وتم بناء نوع من العلاقة الجديدة بين العالم والسلطة في إطار التغيير العام للهياكل السياسية التي عرفها المغرب مع الحماية ثم أثناء فترة الاستقلال. وتلك قضية أخرى قد نعود إليها في إطار ندوة خاصة عن العالم والسلطة السياسية. نعود الآن بعد هذا التقديم العام لأهم مراحل تطور مؤسسة القرويين إلى التوقف بتفصيل وبدقة عند كل مرحلة مرحلة من هذا التاريخ الطويل. وهذه مهمة منوطة بالأساتذة المحاضرين الذين سيتعاقبون على دراسة تاريخ هذه المؤسسة طيلة هذين اليومين الدراسيين المخصصين لموضوع جامع القرويين وتاريخ المغرب الفكري.

المرينيون وجامع القرويين

ذ. نشاط مصطفى

كلية الآداب / وحدة

قد يلاحظ المتتبع لموقف السلطة المرينية من جامع القرويين أنه جاء في كثير من مظاهره انعكاسا لموقفها من أهل المدينة، وذلك لأن الجامع يشكل أحد الرموز الأساسية لمدينة فاس التي ظلت علاقة أهلها بالمرينيين متوترة منذ دخول هؤلاء إليها. لقد كانت السلطة المرينية واعية بأن ضبط مجتمع المدينة لن يتم إلا من خلال ضبط السير العام لجامع القرويين لما يحمله من دلالات دينية وسياسية في ذهنية وذاكرة مجتمع، ظل ماهو ديني وسياسي يعتملان ويتفاعلان به باستمرار. وقبل تتبع بعض الجوانب من الموقف الذي اتخذته السلطة المرينية من جامع القرويين، يستحسن من أجل تمثّل الشروط التاريخية التي دعت المرينيين إلى تبني ذلك الموقف، أن نبسط بعض المعطيات العامة المعروفة في التاريخ المريني. فمن المعلوم أن وصول المرينيين إلى الحكم يختلف في كثير من جوانبه عن وصول باقي العصابات المغربية الكبرى إليه، وتتجلى مظاهر هذا الاختلاف في المستويات الثلاثة التالية:

- لقد وصل المرينيون إلى الحكم في غياب أية دعوة خاصة بهم بالمفهوم الخلدوني للدعوة كمقوم أساسي لنجاح أية عصبية في الظفر بالحكم والاستمرار فيه.
- نظرا للغموض الذي يكتنف تاريخ القبيل المريني، والذي لا يرقى إلى ما قبل القرن السادس الهجري، فإن المرينيين قد عانوا منذ البداية من معضلة بنيوية في ممارسة الحكم، إنها معضلة الهوية التاريخية التي تمثل إحدى هواجس الحكم المريني خاصة وأنه اضطر إلى التعامل مع أطراف متجذرة في التاريخ.

- لقد اتسمت علاقة أهل فاس بالمرينيين بالنفور، وقد تم التعبير عن هذا الموقف منذ فترة مبكرة من استقرار الحكم المريني بالمدينة، لما ثار أهلها على عامل المرينيين عليها ضمن ما يعرف بالمصادر بثورة الأشياخ(1) ورغم أن المرينيين وضعوا حدا لهذه الثورة، فإن سمة النفور ظلت تطبع باستمرار علاقة أهل المدينة بالحكم المريني.

وتأجج هذا الصراع بين الطرفين بعد أن اتخذ المرينيون فاس حاضرة لدولتهم، وذلك بعد فترة ثلاثة قرون كانت مراكش طيلتها عاصمة للدولة المغربية، وظل أهل فاس إبانها يتمتعون بحرية كبيرة في تسيير شؤون مدينتهم بشكل يذكر إلى حد ما بنظام الدولة المدينة حسب أحد الدارسين (2)

لقد حمل الصراع بين المرينيين وأهل فاس صفة "الصراع الحضاري"، على اعتبار أن هؤلاء كانوا يرون في المرينيين سلطة غير مؤهلة لافتقارها إلى المشروعية، ومقابل ذلك عمد المرينيون من أجل إثبات أهليتهم في الحكم إلى تبني مجموعة من الإجراءات، والتي كان بعضها يصب في اتجاه ضبط السير العام لجامع القرويين باعتباره من أهم رموز ومؤسسات المدينة.

ويمكن أن نحدد تجليات الموقف الذي اتخذته المرينيون من جامع القرويين في ثلاثة عناصر:

١ - المرينيون والزيادات العمرانية بجامع القرويين:

تذهب إحدى الدراسات إلى أن اهتمام المرينيين بكل ما يتعلق بإضافة أو إصلاح المرافق بجامع القرويين كان ضعيفا. وهذا الإهمال الذي أبداه المرينيون كان بمثابة إنذار موجه منهم للعناصر الدينية التي كانت تعارضهم بالمدينة (3). ويتكئ هذا الرأي على إحدى الأبحاث الأركيولوجية القليلة التي أقيمت على الجامع، وانتهت إلى أن

(1) - انظر مثلا ابن عذاري (المراكشي)، البيان المغرب، قسم الموحدين، تحقيق مجموعة من الأساتذة، دار الثقافة، البيضاء 1985، ص ص: 396 - 397.

(2) - Shatzmiller (Maya) ,l'historiographie Mérinide, Leiden , 1982 , p : 145.

(3) Shatzmiller , Ibid , p : 32.

عملية الإصلاح والبناء بالجامع عرفت انتعاشا ملحوظا في العصرين المرابطي والموحدي، في حين كانت إضافات المرينيين به قليلة الأهمية(4).

الواقع أنه من الصعب الاستهانة بمجموعة الزيادات التي أضافها المرينيون إلى القرويين. فالمصادر تتحدث عن إضافة الساعة المائية والاسطرلاب والعنزة والثريات ومكتبة المصاحف ومكتبة السلطان أبي عنان، كما تتحدث عن ترميم الصومعة والحائط الشرقي من الجامع.

والظاهر أن الحاجة كانت ملحة بالنسبة للمرينيين ليساهموا بدورهم في معمار جامع القرويين لما لهذا الفعل من أهمية في تكريس مصداقية حكمهم الذي قام على حركة انتفت فيها أية دعوة دينية خاصة بهم. ولاغرو أن نلاحظ أن أحد السلاطين المرينيين لا يتردد في بذل ما هو أعز لديه لإصلاح حائط من حيطان جامع القرويين(5). وعلاوة على ذلك يبدو أن المرينيين لم يكونوا مجبرين على إضافة زيادات كبيرة للجامع بالشكل الذي حصل في العصرين المرابطي والموحدي نظرا لاستكمال له سائر المعالم التي جعلت منه الجامع الأعظم بالمدينة(6).

وكيفما كان الأمر، يظهر أن قلة اهتمام المرينيين بمعمار القرويين على الأقل في مرحلة حكم السلاطين الكبار مسألة غير واردة، ولم يسجل تراجع عمراني ملحوظ بالجامع إلا مع دخول الدولة في مرحلة التآكل عقب اغتيال أبي عنان، حيث غابت الشروط الأمنية المحفزة على البناء.

وحسب ما يبدو فإنه لا يجب أن ينظر إلى قلة الاهتمام العمراني الذي أبداه المرينيون تجاه الجامع باعتباره وجها من أوجه الصراع بين هؤلاء وأهل فاس، ولكن

(4) Terrasse (Henri) , la Mosqué Al quaraouiyn à Fès, Librairie C. Klincksieck, Paris. 1968 - 68. - pp 61.

(5) أعطى أبو يعقوب يوسف القاضي أبا غالب المغيلي خلخالين من الذهب زنتهما خمسمائة دينار وقال له أصرفه في بناء الحائط المذكور (الجوفي)، فإنها حلال محض، كان صنعهما والذي أمير المسلمين لوالدتي مما أفاء الله تعالى عليه من أخماس غنائم الروم من بلاد الأندلس فورئتهما عنها، فلم أر لتصريفهما موصعا أوجب من هذا. انظر: ابن أبي زرع، الأنيس المطرب بروض القرطاس... الرباط 1973 ص 69.

(6) التازي (عبد الهادي)، جامع القرويين، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1973، ج 2، ص 317.

يجب أن ينظر إليه من خلال موقف السلطة المرينية من الزيادات والإصلاحات التي كانت تمس هذا الجامع. ذلك أنه مع وصول المرينيين إلى الحكم طرأ تغيير ملموس على موقف السلطة من تلك الزيادات والإصلاحات.

من خلال تتبع نصوص المرحلة المرابطية والموحدية، يبدو أن السلطة لم تكن تعرقل أية مبادرة ترمي إلى إصلاح أو إضافة مرفق من المرافق إلى جامع القرويين، وكانت تكتفي في الغالب بالسماح بها ومباركتها، وكانت العملية تتم بأمر من والي المدينة بعد استشارته للقاضي أو الإمام. هكذا نلاحظ مثلاً أنه في العصر المرابطي رفع قاضي المدينة أبو محمد عبد الحق بن عبد الله بن معيشة إلى الأمير علي بن يوسف خبر رغبة فقهاء المدينة وأشياخها في توسيع فناء الجامع لترتفع طاقته الاستيعابية، فأذن له الأمير بذلك⁽⁷⁾. وفي العصر الموحي أراد موسى بن عبد الله بن سدان أحد أثرياء فاس أن يبني دار وضوء بقرب الجامع، فطالب الشيخ أبا محمد بن يسكر إمام القرويين بأن يشعر الخليفة الموحي بذلك، "فأجابه إلى ذلك وأعلم به الناصر فأسعفه بمطلبه"⁽⁸⁾. وعموماً لم يسجل تدخل للسلطة المرابطية والموحدية في الشؤون المتعلقة بالجانب العمراني للقرويين ما عدا في حالة عدم كفاية الأموال المخصصة بالأحباس لتغطية تكاليف الإصلاح⁽⁹⁾. بينما في المرحلة المرينية أصبحت السلطة تراقب مباشرة عملية الإصلاح والزيادات العمرانية بالجامع، وانتزعت من أشياخ فاس وفقهائها حرية المبادرة التي كانوا يتمتعون بها على هذا المستوى. ويؤكد هذا المنحى الجديد الذي طبع موقف السلطة المرينية من إصلاح القرويين ذلك الإجراء الذي اتخذته بعد إصلاح الباب القبلي من الجامع. فقد بادر والي المدينة أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم الحدودي بعد أن استشار القاضي إلى إصلاح هذا الباب، وصرف في ذلك أموالاً كثيرة، وبعد انتهاء الأشغال رفع الخبر إلى السلطان

(7) الجزنائي (علي) جنى زهرة الأس في بناء مدينة فاس، الرباط 1967. ص 67.

(8) - نفس المصدر، ص 71.

(9) Shatzmiller (Maya), Les premiers Mérinides et le milieu religieux de Fès, l'introduction 43, 1976, p. 114. °des Médersas, Studia Islamica, N

أبي يعقوب ليجعل ذلك خدمة له، غير أن النتيجة كانت عكسية لأن السلطان "أنكر ذلك عليه وقبح فعله ونكبه بسببه، إذ أحدث بالجامع المذكور ما لم تدع إليه ضرورة، ولم يستأذنه فيه، فأمر بالباب فسد" (10).

لقد انتقل موقف السلطة في العصر المريني من عملية إصلاح والزيادات في عمران القرويين من مستوى مباركة هذه العملية إلى مستوى احتكارها ومراقبتها عن قرب، ولعل في ذلك وجه من أوجه "الصراع الحضاري" الذي كان قائما بين السلطة المرينية وأهل فاس. ذلك أن انتزاع حرية اتخاذ مبادرة الفعل العمراني من أهل فاس كان يمثل بالنسبة للمرينيين أسلوبا ضمن الأساليب التي اعتمدتها السلطة لادماج مجتمع المدينة في منظومة الحكم المريني.

II - المدارس المرينية وجامع القرويين:

ضمن مقالته عن قضية المدارس المرينية، حدد الأستاذ القبلي ظرفية ظهور المدارس المرينية وفترة انطلاقها ووضعيتها، وخلص إلى أنها غذت مؤسسات رسمية تابعة كلها للدولة دون غيرها (11). فضلا عما أثاره الأستاذ من ملاحظات وتأملات بصدد دوافع دخول المرينيين في ذلك المشروع "الدرسي"، فإنه يبدو من الصعب عزل تلك الدوافع عن موقفهم من جامع القرويين.

لقد كانت السلطة المرينية واعية بأهمية الثقل الديني والتعليمي بل والسياسي الذي كان بإمكان جامع القرويين أن يلعبه من خلال احتضان بعض الفقهاء المعارضين للتوجه السياسي المريني. ولذلك باشرت نوعا من الرقابة على الحلقات التعليمية التي كانت تعقد بالقرويين. وقد دشّن المرينيون هذه الرقابة منذ السنوات الأولى لدخولهم وتحكمهم في فاس. فقد اجتمع في سنة 651 هـ الآلاف من الناس حول أحد القراء، وتخوفا مما كان يمكن أن ينتج عن ذلك من مضاعفات على وجود المرينيين بالمدينة - التي كانت لا تزال تعيش على أصداء ثورة أشياخها - بادرت السلطة المرينية إلى استقطاب ذلك القارئ بأن خصصت له جارية هامة (12).

(10) القرطاس، ص 66.

(11) القبلي (محمد)، مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط دار تويقال، 1987، ص 66 ومابعد.

(12) الجزنائي، جنى، ص 81.

ويظهر من خلال الإشارات التي أوردها الجزنائي عن هذه الحادثة أن إمام الجامع كان مكلفا بإشعار السلطة المرينية بطبيعة الحلقات التي كانت تتم بالقرويين، وخاصة تلك التي كانت تحتضن عددا مرتفعا من الحاضرين(13). ويبدو من هذه الحادثة أن استراتيجية المرينيين لاحتواء الحلقات التعليمية بالقرويين قد قامت على قواعد تكاد تكون ثابتة في موقفهم من الجامع. فمن جهة كانت تعمل على مراقبة تلك الحلقات، ومن جهة أخرى استقطبت رجالاتها بواسطة الجرايات المقدمة إليهم وتمتيعهم بامتيازات مادية أخرى(14).

لقد جاء بناء المدارس المرينية ليخفف من حدة تلك المعارضة التي كان يؤويها جامع القرويين خاصة إذا تذكرنا أن دخول المشروع "الدرسي" المريني حيز التنفيذ لم يقابل بالترحيب من جانب أحد أكبر فقهاء وأئمة القرويين، وهو أبو إسحاق بن مطهر الورياغلي الذي لم يتورع عن التمتع من لقاء السلطان أبي يوسف يعقوب كتعبير منه على ما يبدو لرفضه للمشروع «الدرسي» الجديد(15). ومما يؤشر على موقف فقهاء القرويين من ذلك المشروع "الدرسي" أنهم لم يساهموا في تدشينه أو الإشراف عليه، فقد أوكلت عملية بناء المدرسة اليعقوبية كأول مدرسة ضمن هذا المشروع إلى أحد فقهاء المرية، وهو أبو أمية الدلائي(16).

وعلاوة على باقي الابعاد الدينية والتعليمية التي كانت ترومها السلطة المرينية من وراء دخولها في ذلك المشروع، فالظاهر أنها كانت تهدف كذلك إلى تكوين نخبة جديدة من الفقهاء يأخذون على عاتقهم مسؤولية الدفاع عن مشروعية هذه السلطة التي لم تحظ بالتزكية من جانب بعض فقهاء القرويين. ويذهب البعض في هذا الصدد إلى الاعتقاد بأن المرينيين كانوا يهدفون من خلال بناء تلك المدارس إلى امتصاص المعارضة التي كانت تؤويها المساجد وخاصة تلك التي كانت تؤوي عددا مرتفعا من الحاضرين، وذلك بتحويل الأنظار إلى المدارس الجديدة(17).

(13) . Shatzmiller , les premiers ...op . cit . p : 112 .

Ibid . (14)

(15) البادسي (عبد الحق)، المقصد الشريف والمنزعة اللطيف في التعريف بصلحاء الرباط، 1982، ص 111.

(16) ابن أبي زرع ؟ الذخيرة السننية في تاريخ الدولة المرينية، الرباط، 1972، ص 162.

(17) Shatzmiller , les premiers...op.cit. 118.

ويمكن القول إن المدارس المرينية قد شكلت إحدى الأدوات الهامة التي عولت عليها السلطة المرينية في بناء توازناتها الداخلية بتخريجها "لأطر" مرتبطة مباشرة بالتوجه المريني(18).

وثمة حدث هام كاد أن يؤدي إلى الفتنة بفاس، تم مباشرة بعد دخول السلطة المرينية في مشروعها "المدرسي"، قد يؤثر على وجود نوع من الموقف المسبق تجاه جامع القرويين. فقد ادعى بعض الفقهاء الموالين للسلطة المرينية بعد إصدار أبي يوسف يعقوب أوامره لبناء المدرسة اليعقوبية (الصفارين) سنة 675هـ أن قبلة المدرسة صحيحة وأن قبلة جامع القرويين قد نصبت منحرفة عن سمت القبلة. وقد أدى هذا الحدث إلى ضجة فقهية دعت السلطة إلى تجميع الفقهاء للنظر فيها، وأدلى فقهاء القرويين بحججهم لتأكيد سلامة قبلة الجامع، واعتبروا هذه الضجة مجرد بدعة قبيحة حاولت أن تنال من رمزية الجامع(19). وقد أيقنت السلطة المرينية من عدم جدوائية تجاهل القرويين والطعن في سلامة قبلته تفاديا لكل ما من شأنه أن يؤثر على تواجدتها بمدينة فاس، ومن ثم بادرت بنفس السرعة التي أثارت بها مسألة انحراف قبلة القرويين إلى إقبارها بصفة نهائية. وقد صلى السلطان يوسف يعقوب في جامع القرويين يوم الجمعة بعد انتهاء الأعمال بالمدرسة اليعقوبية كتعبير منه على ما يبدو عن رغبة السلطة في تجاوز المسألة والتقرب من زعيم المعارضة بالقرويين إسحاق بن مطهر الوريغلي(20).

وتؤكد الأحداث أن المدرسة اليعقوبية وباقي المدارس المرينية قد تم تشييدها دون أن تكون لها شعبية كبيرة ولا تأثير قوي على الحياة الدينية بفاس(21)، وظلت المدارس مرتبطة بالمسجد، وتعيش من شهرته وخاصة جامع القرويين الذي استمر في احتضان الحركة العلمية والدينية باعتباره أهم مركز ثقافي بالمغرب(22).

(18) Khanboubi (Ahmed) , les premiers sultans Mérinides , Edition l'harmattan .

Paris 1987, p : 189.

(19) انظر القضية عند الجزنائي، جنى، ص ص 81 - 82.

(20) البادسي، المقصد... ص 111.

(21) Shatzmiller , les premiers...p : 117 .

(22) Khanboubi , les premiers sultans...p : 190

III - المرينيون والمناصب الدينية لجامع القرويين:

يشكل الصراع الذي دار بين السلطة المرينية وفقهاء فاس حول المناصب الدينية لجامع القرويين إحدى أهم مظاهر "الصراع الحضاري" الذي طبع علاقات الطرفين. فقد كانت السلطة ترى في تحديد فقهاء القرويين عن تسيير شؤون الجامع أسلوباً فعالاً لضبط مجتمع المدينة والتحكم في السياسة الدينية والتعليمية بالبلاد.

لقد سبقت الإشارة إلى أن أهل فاس خلال المرحلة المرابطية والموحدية كانوا يتمتعون بحرية كبيرة في تسيير شؤون الجامع وباقي مؤسسات المدينة. والظاهر أن البعد الجغرافي لحاضرة الدولتين المرابطية والموحدية عن فاس قد شكل إحدى الأسباب الأساسية التي دفعتهما إلى تفادي الدخول في صراع مع أهل فاس حول المناصب الدينية للجامع(23). فقد حرص المرابطون والموحدون على الإبقاء على الخطباء الذين عينهم أهل فاس على جامع القرويين، ولو مكثوا مدة طويلة بمناصبهم(24). وبفعل تلك الاستقلالية التي حظي بها فقهاء المدينة في تعيين القائمين بشؤون الجامع، تكونت شيئاً فشيئاً نخبة من العناصر يسميها صاحب القرطاس "بالفقهاء والأشياخ"، وهذه العناصر أصبحت مسؤولة مباشرة على تعيين الإمام والخطيب وناظر الأحباس بجامع القرويين(25). ومما يؤشر على حرية القرار التي تمتع بها فقهاء فاس في تنصيب القائمين على الجامع، أن الفقيه محمد بن يسكر الذي عين من طرفهم كإمام على القرويين، مكث بمنصبه أربعين سنة دون أن يسجل تدخل من السلطة الموحدية في شؤونه(26).

غير أنه بوصول المرينيين إلى السلطة، تغيرت هذه الوضعية، وخاصة بعد بناء فاس الجديد كحاضرة للدولة. فقد غدت السلطة المرينية معنية مباشرة بتعيين إمام وخطيب وناظر أحباس القرويين، وخصصت لهم المرتبات بشكل حولهم إلى مجرد

(23) . Shatzmiller , L'historiographie...p : 33

(24) من ذلك مثلاً أن الخليفة الموحي الناصر لما أتى إلى فاس أبقي على إمام وخطيب القرويين عبد الله بن موسى المعلم الذي عينه أهل المدينة.

(25) القرطاس ص 74 و ص 76.

(26) الجزنائي، جنى، ص 58.

مأجورين لدى السلطة (27). ولم تعد معايير تقلد هذه المناصب الدينية تخضع كثيرا للاستحقاق العلمي بقدر ما أصبحت ترتبط بمدى موالاته أصحابها للتوجه السياسي المريني. ويبدو أنه منذ بناء فاس الجديد لم تعد علاقة السلطة بفقهاء فاس قائمة على قوة السيف، إذ أصبحت تقوم أساسا على محاولة احتواء مؤسسات المدينة وخاصة منها رمزها جامع القرويين، وذلك من خلال تنصيب فئة جديدة من العناصر لتقوم بشؤون الجامع، والتي كان معظمها من أسر زناتية (28).

وقد بلغ الصراع بين المرينيين وأهل فاس حول المناصب الدينية لجامع القرويين صفة التحدي لما عين أهل فاس أو من يسميهم الجزنائي بوجوه المدينة أبا العباس أحمد بن أبي زرع إماما وأبا القاسم بن مسونة خطيبا بالجامع، لكنهما لم يمكثا بمنصبهما أكثر من سبعين يوما، إذ بادرت السلطة المرينية عن طريق ظهير إلى تنحيتهما وتعويضهما بأبي عبد الله محمد ابن أبي الصبر الجاناتي، وهو من قبيلة نفزة الزناتية (29).

صحيح أن السلطة المرينية لم تقم بإقصاء الأسر الفاسية كلية من المناصب الدينية بالمدينة، فقد نصب أبو يوسف يعقوب - بعد الانتهاء من بناء جامع فاس الجديد - الفقيه محمد ابن أبي زرع خطيبا بهذا الجامع (30)، كما نصب أبو يعقوب الفقيه أبا عبد الله بن مسونة خطيبا وإماما على جامع الأندلس (31)، لكن لا تتحدث المصادر على ما يبدو عن تبوء فقهاء أهل فاس لمناصب دينية بجامع القرويين منذ أن أصبح قرار التنصيب بيد السلطة المرينية. والغالب على الظن أن مثل هذا الإجراء يكشف عن نوع من الموقف المسبق الذي اتخذته السلطة المرينية لتحديد فقهاء فاس عن سياستها الدينية والتعليمية

(27) Kably (M) , Socipouvoir et religion au Marocla fin du mayen Age , Paris 1986, p. 265.

(28) Shatzmiller , les premiers ... p : 113.

(29) الجزنائي، جنى، ص: 60 - 61.

(30) ابن أبي زرع: الدخيرة السنية، ص 162.

(31) ابن أبي زرع، القرطاس. ص 77. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الفقيه ينتمي إلى نفس أسرة أبي القاسم بن مسونة المقصى من خطابة القرويين، كما أن الفقيه الذي نصب على خطابة جامع قاس الجديد ينتمي إلى نفس أسرة أبي العباس أحمد بن أبي زرع الذي أقصته السلطة المرينية من إمامة القرويين.

بالقرويين، كوسيلة لضبط هذه الفئة التي لم تخف تبرمها من المرينيين منذ دخولهم إلى المدينة.

ويبدو أن هذا الإجراء لاتبرره أبعاد سياسية فقط، بل تحكمت فيه كذلك اعتبارات اقتصادية ترتبط مباشرة بالسياسة الجبائية لبني مرين، وبطبيعة الموارد الاقتصادية التي بنوا على أساسها توازنات حكمهم بالبلاد.

لقد تأسست السلطة المرينية منذ بدايتها على أسلوب عقد التحالف والتعاقدات مع أطراف عديدة ساهمت في تعاضدها مقابل جملة من الامتيازات المادية الكبيرة والمتنوعة (32) ومن أجل ضمان استمرارية ولاء تلك الأطراف لجأت السلطة إلى احتكار تجارة بعض المواد المربحة مثل الحبوب والجلود، وإلى الإشراف بشكل مباشر على العائدات الجمركية، بالإضافة إلى سن سياسة ضرائبية على المستوى الداخلي استهجنها عدد من الفقهاء والمتصوفة (33). والأدهى من هذا أن المرينيين لم يلبثوا أن تطاولوا على الأوقاف ومردوداتها من خلال " الاستعانة بأموال محرمة لا ينبغي أن تصرف إلا في الوجهة التي هي موقوفة عليها " (34). وقد كانت أوقاف جامع القرويين من أهم أنواع الأوقاف التي أسالت لعاب المرينيين بحكم أهمية مردوداتها، فقد بلغ مبلغها في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري عشرة آلاف دينار فضية في بعض الأعوام (35).

وكان الوزن على تأخره النسبي قد أشار إلى أن ملوك فاس قد اعتادوا أن يقترضوا مبالغ ضخمة من إمام الجامع دون أن يردوها إطلاقاً (36).

على أنه تجدر الإشارة إلى أن ظاهرة التطاول على مردودات القرويين لم تسجل إلا مع مرحلة ما بعد اغتيال أبي عنان حينما تآكلت السلطة المرينية، وهو ما تؤكد

(32) - لأخذ فكرة عن الامتيازات التي حظي بها مثلاً الأشراف، انظر: المقرئ (التلمساني) أزهار الرياض في أخبار عياض، ج 1، القاهرة 1939، ص: 32.

(33) انظر جرداً لأهم الضرائب غير الشرعية التي سنّها المرينيون عند: ابن مرزوق (التلمساني)، المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، تحقيق ماريا خيسوس بيغيرا، الجزائر 1981، ص 282 وما بعدها.

(34) القبلي (محمد): مراجعات، ص: 110.

(35) المنوني (محمد) ورفات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين، الرباط، 1979، ص 93.

(36) الوزن (الحسن)، وصف افريقيا، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، الرباط 1980، ج 1 ص 178.

عدة نوازل تعود إلى هذه المرحلة (37)، وعلى العكس من ذلك أوقف سلاطين مرحلة القوة المرينية على جامع القرويين عددا كبيرا من المرافق (38).

ومع ذلك فإن تورط بعض رجالات الحكم المريني أثناء مرحلة قوته في مسألة التناول على أوقاف القرويين أمر لا يمكن إنكاره. ذلك أن بعض المصادر تتحدث عن حدوث تجاوزات في هذا الصدد. ولعل من أهم تلك التجاوزات ما قام به إمام القرويين أبو الفضل المزدي الذي تصرف في مردودات الأوقاف لحسابه الخاص، وبذرها "حتى غرقت ذمته وزاد الأمر إلى أن وقف وخاف على نفسه الافتضاح" (39) ونظرا لمضاعفات هذه "الفضيحة المالية" على مصداقية النظام المريني، خاصة وأن ظرفية حدوثها صادفت ضم أبي الحسن لتلمسان واستعداد المرينيين للدخول في تجربتهم الأولى لتوحيد بلاد المغرب، فإن السلطان المريني بادر إلى عزل الفقيه المزدي، وأمر بتعويض ما ترتب على ذمته (40).

وثمة وجه آخر قد يؤثر على تناول رجالات الحكم المريني على أوقاف القرويين ويتمثل في حرص بعضهم على البقاء طويلا كإمام للجامع للاستفادة على ما يبدو ماديا من ذلك المنصب، ولو بطرق ملتوية. فقد أصبحت الرشوة مسألة عادية في الوسط المريني، وأصبحت تقنع باسم "الهدية" وهذه الممارسة كانت موضع إدانة من جانب بعض الفقهاء الذين اعتبروا المخزن المريني مستغرق ذمة (41). وتتحدث بعض المصادر في هذا الشأن عن التجاوزات التي قام بها على عهد أبي الحسن إمام القرويين محمد بن علي عبد الرزاق. غير أنه بفضل "الهدايا" المقدمة حافظ الإمام المذكور على منصبه إلى حدود عهد أبي عنان (42).

(37) الونشريسي (أبو العباس)، المعيار المغرب... الرباط 1981 ج 7، ص 13، ص 308 - 309 - 310.

(38) Bel (Alfred), Inscriptions Arabes de Fès, Journal Asiatique , 1918 , pp : 197- 198

(39) انظر القضية عند ابن مرزوق، المسند... ص 230 والجزائري، جني، ص 61.

(40) Shatzmiller (Maya), Exraits relatifs aux institutions Mérinides, Revue des études Islamiques , Fas .1 , T2 , 1979 , p 311.

(41) Kably , Société... pp. 298-269.

(42) مجهول، كتاب ذكر مشاهير أعيان فاس في القديم، تحقيق عبد القادر زمامة، مجلة البحث العلمي، 1965، ص: 90.

ولعل تورط بعض أئمة القرويين في مثل هذه العمليات المشبوهة وجريهم وراء أعطيات السلطة هو الذي دفع متصوفا كابن عباد إلى التنديد بما آلت إليه الإمامة في عصره إذ أصبحت تسلم " لمن ليس لهم فطنة لمصالح الناس في دينهم " (43). كما يظهر أن هذه الظاهرة الأخيرة هي التي تفسر رفض بعض الفقهاء مسؤولية إمامة الجامع لتخوفهم من الوقوع في أي محذور. فالفقيه أبو الحجاج يوسف بن عمر الأنفاسي لم يقبل خطة الإمامة والخطابة بالقرويين إلا على مضض، " وأبدى لنفسه أعذارا " (44)، واستمر في انتحال الأعذار إلى أن تملص من الخطة، والفقيه أبو الربيع سليمان غادر نفس الخطة " لأمر ظهر له في ذلك " (45)، ورفض مقابلة السلطان عبد العزيز ابن أبي الحسن المريني رغم محاولة السلطان زيارته (46). وأخيرا فإن تناول المرينيين على أوقاف القرويين قد شكل على ما يبدو إحدى الدوافع التي دعت الفقيه الشهير راشد بن راشد الوليدي إلى الدعوة ولو بطريقة غير مباشرة إلى اتخاذ الحذر من التعامل مع مالية الدولة المرينية، وذلك بأن خصص جزءا هاما من كتابه الحلال والحرام - الذي لا يخلو عنوانه من بعض الدلالات - لمسألة مالية الدولة، ومن ضمنها تحويل المال من وضعيته العامة إلى مال خاص (47) وقد خلف لنا العصر المريني في مرحلة ضعفه مجموعة من النوازل أفتى فيها بعض الفقهاء حول تحويل المال من وضعيته العامة إلى وضعيته الخاصة، وحول التحبيسات التي قام بها السلاطين المرينيون، وقد صبت أجوبتهم في اتجاه واحد تقريبا، إذ أنها على استغراق ذمتهم (48).

هكذا يمكن القول بأن سياسة المرينيين تجاه جامع القرويين قد انبنت في كثير من مراحلها على أسلوب " الاحتواء "، فقد احتوت السلطة المرينية المناصب الدينية

(43) ابن عباد (الرندي) الرسائل الكبرى، مطبعة المعلم الأزرق (الحجرية) 1320هـ، ص 232.

(44) الجزنائي، جنى، ص 63.

(45) الجزنائي، جنى، ص 64.

(46) ابن قنفذ (القسطيني)، أنس الفقير وعز الحقيير، تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، الرباط 1965. ص 74.

(47) راشد بن راشد الوليدي، الحلال والحرام، مخطوط الخزنة العامة بالرباط، ك 600 ص 41.

(48) جاء بنزلة أفتى فيها الفقيه أبو العباس أحمد بن محمد بن عيسى البجائي أن " الشهرة في استغراق ذمة أمراء زماننا كافية لاتحتاج إلى إثبات لأن أحوالهم الموجبة لاستغراق ذمتهم لاتخفى على أحد، وتعود النازلة إلى سنة 788هـ، انظر المعيار ج 7 ص 305. وأفتى الفقيه العبدوسي في نفس المسألة بأن " المال للمسلمين والوقف للمسلمين، أما إن المال لهم (السلاطين المرينيون) فلا ". نفس المصدر ص 308.

للجامع وحصرتها في نخبة من الفقهاء الموالين لتوجهها، واحتوت كذلك مردودات أوقاف القرويين لما كانت توفره لها من إمكانيات مالية هامة ما أوج ما كان النظام المريني إليها لبناء توازناته، خاصة وأن تلك التوازنات كانت تقوم على أسلوب "التعاقد" مع عدة أطراف، كان ولاؤها للنظام مرتبطا بشكل جدلي بإمكانياته المادية. وعلى هذا الأساس يبدو أن السلاطين المرينيين قد ضربوا بعرض الحائط وصية أوصاهم بها جدهم عبد الحق تهم توزيع المناصب الدينية والدنيوية، والتي تقول: "ثلاثة من الولاة لادمخل للرعية فيهم مع السلطنة، وهم صاحب القصبه وصاحب الشرطة والوالي، وثلاثة المرجع فيها للرعية، وهم إمام الصلاة والخطبة، والقاضي والمحاسب" (49).

الواقع أنه منذ تعيين أبي الصبر أيوب إماما وخطيبا على القرويين وإقصاء أبي العباس أحمد بن أبي زرع وأبي القاسم بن مسونة، تدشنت مرحلة جديدة في موقف السلطة المرينية من الوسط الديني بفاس، فقد أصبحت تتدخل في كل المناصب بما فيها المناصب الدينية (50)، وتحكمت في سير المؤسسات الدينية لمدينة فاس، وخاصة منها القرويين جامعها / الرمز. وتم لها ذلك من خلال تكوين بنية فوقية جديدة تتألف من نخبة فقهية مخصصة لها من نموذج الفقيه عبد العزيز الملزوزي (51)، للاحلال محل النخبة الفقهية المحلية التي رفضت منذ البداية الحكم المريني، وتلونت علاقاتها معه بصراع اتخذ في نهاية المطاف صفة "الصراع الحضاري". ولم يكن جامع القرويين سوى فضاء ضمن الفضاءات الأخرى التي احتضنها ذلك الصراع.

(49) ابن مرزوق، المسند، ص: 233.

(50) Khanboubi , Les premiers sultans ... p 101 .

(51) Shatzmiller , L'histoire...p : 34.

تجديد الدراسة بالقرويين أيام السعديين

د. محمد حجي

كلية الآداب - الرباط -

أود في البداية أن أحدد موضوع هذا العرض المترامي الأطراف حتى نبقي في الإطار النموذج الذي تخيلته له، فتجديد الدراسة لايعني قيام دراسة جديدة في هذا العصر مكان القديمة، وإنما هو تطوير في نطاق الاستمرارية، لكن بشكل آخر، طعم بعناصر متعددة سواء من حيث المادة المدروسة أو من حيث العناصر البشرية القائمة على التلقين، والطرق المتبعة في ذلك. ولا يقتصر مدلول القرويين في هذا العرض على الجامع المعروف بفاس، وإنما يشمل سائر الجوامع والمدارس والزوايا في فاس وخارج فاس، في الحواضر والبوادي. لأن القرويين - منذ تأسيسها وبداية التعليم فيها - كانت رمزا ونقطة ارتكاز يتمحور حولها عدد من المراكز التعليمية تستمد منها وتظل على صلة قريبة أو بعيدة بها. وما زالت جامعة القرويين حتى اليوم تعنى كل التعليم الأصيل في فاس وتطوان والجديدة ومراكش وأكادير الخ.

من المعلوم أن القرن التاسع (15م) في المغرب كان قرن ركود فيما يخص التعليم. فالمرينيون حماة العلم والعلماء انتهى دورهم مع أبي عنان. وهنا أفتح قوسا لأعلق على ما ذكره الزميل المتدخل قبلي من تعميم عملية انتهاب أموال أوقاف جامع القرويين والمدارس المتصلة به من طرف المرينيين، وهو تعميم قد يوحي به ظاهر نص الحسن الوزان، لكنه في الواقع لاينطبق إلا على المتأخرين منهم وبخاصة الوطاسيين الذين أمست خزينتهم فارغة تبعا لتقلص منطقة نفوذهم وضعف مواردهم فعوضوها

بمداخل الأوقاف تحت غطاء الجهاد. أما المرينيون في عهد عزهم - من البداية إلى وفاة أبي عنان - فكانوا بالعكس معروفين بالإكثار من العقارات الوقفية وتوفير مداخيلها لتشجيع المعلمين والمتعلمين، حتى كادت معظم أسواق فاس وأجنتها تكون في عداد الأوقاف. ولم يقتصر ذلك على فاس بل عرفت نفس النشاط مختلف المدن التي أسسوا بها جوامع ومدارس، وهي تمتد من أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب. وأضرب مثلا بالجامع الأعظم بسلا والمدرسة المرينية المتصلة به من عمل أبي الحسن المريني والمارستان أو المدرسة العنانية الطبية المعروفة اليوم بفندق أسكور، كانت كلها تتمتع ببريع وفير تشهد به بقايا الحوالات الوقفية.

نسد القوس ونرجع للحديث عن كساد سوق العلم في بلاد المغرب طوال القرن التاسع وأوائل العاشر على نحو ما وصفه بحسرة الحسن الوزان، من خراب أملاك الأحباس وبساتينها والسطو على المُغَلِّ منها حتى قال: "ولعل هذا أحد الأسباب التي أدت إلى انخفاض القيمة الفكرية ليس في فاس وحدها ولكن في جميع مدن أفريقيا".

كان ذلك طبعا نتيجة الاضطرابات السياسية، وتفكك السلطة المركزية إلى إمارات إقليمية متناحرة، فلما تمكن السعديون من إعادة الوحدة للبلاد وإقامة حكومة قوية، انعكس ذلك على مختلف مظاهر الحياة الأمنية والمعاشية والفكرية. وقد يكون من حسن طالع التعليم في هذا العهد، أن السعديين أنفسهم كانوا - قبل خوضهم في السياسة - فقهاء أدباء مدرسين، فأولوا هذا الجانب عناية خاصة.

ففي أول مدينة شيدوها - وهي مدينة المحمدية أو تارودانت - جددوا بالخصوص مساجدها ومدرستها الكبرى، وشجعوا التعليم فيها. كما أنهم حينما وصلوا إلى مراكش، وهي خراب حسبما صورها الحسن الوزان، جددوها وأسسوا بها مساجد للدراسة: جامع المواسين أو جامع الشرفاء، وجامع باب دكالة، وجامع الحرم العباسي. وفي كل جامع أسسوا خزانة علمية، أوقفوا عليها عددا كثيرا من الكتب. كما جددوا مدرسة ابن يوسف التي أصبحت تضاهي أو تفوق أفخم المدارس القديمة.

إلى ذلك شغل السعديون بقضايا الزوايا. ومن المعلوم أنهم استغلوا سياسيا في البداية، فوصلوا بواسطتها إلى الحكم، ثم غدت بالنسبة إليهم مصدر تخوف بسبب

تجمع المريدين فيها، إضافة إلى الحرمه والمكانة التي لشييوخها عند عامة الناس. فكان السعديون يعملون جاهدين لصرف هؤلاء الشيوخ - ومعظمهم كان في نفس الوقت متصوفا وعالما - عن المشيخة إلى التعليم. أي تحويل الزوايا من مراكز صوفية محضة إلى مراكز علمية. وهذا نجد له أمثلة كثيرة خاصة في سوس.

وقد تدارك السعديون عددا من الأوقاف التي فوتت في أيام الوطاسيين وأمكنهم استرجاعها فردوها إلى أصلها. كما أنهم أوقفوا عقارات جديدة تغل غلات قيمة من شأنها أن تعمل على أن يعيش الأساتذة في ظروف مريحة، وأن يشتغلوا بمهمتهم التعليمية في راحة واطمئنان. كان عدد من العقارات الجديدة وقفا على كراسي علمية معينة، أمثال كرسي البخاري، وكرسي العقائد، وكرسي الفقه... الخ. كانت هذه الكراسي التي يتولاها أساتذة متخصصون طول حياتهم، تكفي مداخيلها ليعيشوا عيشة راضية.

ولنأخذ مثلا واحدا منهم هو أحمد المنجور، شيخ الجماعة بفاس، هذا الرجل الذي اشتغل بالتعليم منذ البداية حتى الممات فلم يتول أية خطة أخرى حتى الإمامة والخطابة والقضاء والشهادة والفتيا، وما ذلك إلا لكون كراسيه العلمية كانت تكفيه للعيش.

وإذا أردنا أن نضرب مثلا آخر خارج فاس فلننظر إلى الأوقاف الغنية التي رصدت للقائمين على التدريس بجامع باب دكالة من مدينة مراكش الذي شيدته مسعودة الوزكيتية أم أحمد المنصور، وأوقفت عليه قيسارية كاملة ومجموعة من الدكاكين التجارية خارجها وأجنة كثيرة وأرضا كبرى خارج المدينة تدر غلات وافرة. وتوجد نصوص هذه التحسيبات في كتب أحمد ابن القاضي، ولا سيما في المنتقى المقصور.

إضافة إلى ذلك كان الملوك السعديون يقدمون هبات سخية لشييوخ التعليم. وقولة أحمد المنجور في هذا المضمار مشهورة، - وقد عاش أيام الوطاسيين وأيام السعديين -: قال: ما عهدنا إعطاء المثين إلا في أيام الشرفاء السعديين، وما عهدنا إعطاء الألوفا إلا في أيام أحمد المنصور كانت هذه الصلات توزع على الفقهاء عند حلول الأعياد الدينية وبمناسبة ختم بعض الكتب التي يحتفل بها في مشاهد حافلة.

لا عجب إذا أن نجد، والحالة هذه، أفواج الطلبة تلتحق بمختلف المراكز العلمية الحضرية والقروية بأعداد قد تبدو مبالغاً فيها كثيراً فسعة مداخيل الأوقاف وعناية رجال الدولة كانتا توفران لهم ظروف عيش مواتية تدفع بهم إلى التفرغ لطلب العلم أما عن مظاهر تجديد التعليم في المادة المدروسة والطريقة المتبعة فنحن نعلم أن المادة التعليمية كانت فيما سبق، حسبما يؤخذ من الفهارس وكتب التراجم، تكاد تقتصر على النحو والفقه، يدرسان في مختصرات وشروح متأخرة أهمها مختصر الشيخ خليل. ونظراً للعوامل كثيرة لا يتسع المجال لبسطها، توسع نطاق المواد المدروسة بدخول المعقولات من حساب وهندسة ومنطق وكلام وبلاغة، بدأ ذلك بفاس مع العالمين الكبيرين محمد ابن غازي، ومحمد الياستيني اللذين اشتغلا بتلقي هذه المواد وتأليف كتب تعليمية فيها. وتعرّز هذا الاتجاه العقلي في الدراسة بالإقبال على العلوم التجريبية في مراكش، إذ كان أبو القاسم الوزير الغساني يدرس الأعشاب وتركيب الأدوية، وتكونت هناك مدرسة طبية على يده، فكان يجري امتحانات خاصة على الأطباء قبل أن يزاولوا أعمالهم..

ومن مظاهر تجديد التعليم في هذا العصر أيضاً اختيار الكتب الأصلية حتى في النحو والأدب والفقه، فلم يعد الناس يقتصرون على المختصرات الضعيفة، بل بدأوا يرجعون إلى الأمهات، مثل كتاب سيبويه الذي طال به العهد من أيام عبد الرحمان المكودي في أوائل الدولة المرينية، وانتشر هذا الكتاب حتى في بعض المراكز القروية مثل آيت الطالب في بعقيلة بسوس، والزاوية الدلائية بالأطلس المتوسط. وفي الفقه أخذ الناس يدرسون، إلي جانب مختصر خليل ومختصر ابن الحاجب، مدونة سحنون الكتاب الأصلي للمذهب المالكي. فآل ابن إبراهيم الدكاليون بفاس كانوا لا يدرسون بالقرويين غير المدونة ومهروا فيها.

وربما كان من أهم عوامل تجديد التعليم في هذا العصر دخول عناصر جديدة إلى المغرب، لاسيما من الأندلس بعد سقوط غرناطة ثم بعد عملية الطرد النهائي في أوائل القرن الحادي عشر (17م). وكذلك دخل إلى المغرب علماء من المغريين الأوسط والأدنى على إثر قدوم الأتراك وتحول هذه البلاد إلى إياالات عثمانية. جاء هؤلاء العلماء من تلمسان ووهران والجزائر وبجاية وقسنطينة وتونس، وأصبحوا يدرسون

في جامع القرويين وغيره بمختلف الأقاليم. حملت هذه العناصر إلى المغرب دما جديدا وعقلية متفتحة وأساليب تعليمية غير الأساليب المتعارفة من قبل، فتمخض عن ذلك ظهور عناصر مغربية صميمة برزت في ميادين خاصة، مثل الإمام محمد الهبطي السماتي صاحب وقف القرآن المشهور الذي ما زال معمولا به حتى اليوم في أقطار المغرب كلها وعبد الرحمن سقين شيخ المحدثين.

ولا ينبغي أن نغفل في باب مظاهر تجديد التعليم في العهد السعودي شموله للحواضر والبوادي بعد أن كان قاصرا على كبريات المدن فيما سبق. وإذا كانت قرى سوس نالت قصب السبق في انتشار التعليم باعتبارها البلد المفضل لدى السعوديين فإن المناطق الأخرى لم تقل عنها أهمية كالمراكز الشمالية التي نزل بها الأندلسيون مثل تازغدر الشهيرة بعالمها الحاج الشطيبي الذي كان في نفس الوقت عالما مشاركا يشتغل بالتدريس والتأليف، عارفا بالفلاحة يعمل فيها بيده، وله فيها رسالة مفيدة هكذا نجد إشعاع القرويين خلال القرنين العاشر والحادي عشر (16م / 17م) قد عم أرجاء البلاد سهلا وجبلا، واتسم التعليم بطابع التجديد والتنوع في مختلف الميادين الدينية والأدبية والفكرية.

صورة عالم من القرن 9 هـ / 16م رضوان الجنوي من خلال : « نحنة الإخوان ومواهب الإمتنان في مناقب سيدي رضوان »

ذ. لطفي بوشنتوف

كلية الآداب / عين الشق - الدار البيضاء.

عند اعتماد الباحث نصا مصدريا بغية توظيفه تاريخيا، تنتهي به القراءة بنوعيتها إلى مساءلته انطلاقا من هموم عصره من جهة ومن الفراغات التي غالبا ما تقطع معرفته بالفترة المعاصرة للنص أو المؤرخ لها من جهة ثانية.

ومن ضمن هذه الأسئلة - على سبيل المثال لا الحصر - التتقيب عن جذور الشعور الوطني، عن إمكانيات تحديد المواقف السياسية والاجتماعية، عن تلمس أشكال المعارضة أو المعارضات... الخ، ويبحث لها ولغيرها عن إجابات عبر فترات تاريخ المغرب، وخصوصا ما قدم منها.

وإذا وقفنا عند مؤسسة القرويين، نجد مثيلات لهذه الأسئلة تفرض نفسها - منطقيا - بنفس الاغراء والالاحاح. ومن ضمنها:

- هل القرويين مجرد مؤسسة دينية - تعليمية، أم أنها - أيضا - مكونة لطاقات اشتغلت واهتمت بما وراء ممارسة العبادات والتعليم؟.

- هل حين نتحدث عن أهل العقد والحل، وعن فئة العلماء بالضبط، نشير إلى فئة متجانسة في مواقفها وردود فعلها وانشغالاتها...؟

- هل ينتمي الى هذه الفئة من العلماء من موقع نفسه اجتماعيا وسياسيا؟

وإذا كان الجواب بالإيجاب، فهل يمكن أن يتبنى هذا العالم أو هؤلاء العلماء مواقف غير متناقضة ودالة ومستمرة، تسمح بالحديث عن "الرأي" وعن صاحب أو أصحاب الرأي؟

من المعروف أن العديد من هذه التساؤلات لانجد لها جوابا شافيا في المصادر التاريخية المعروفة. ومن هنا كان اللجوء إلى مصادر من أنواع مغايرة... ومن المعروف - أيضا - أن تلمس الإجابة من هذه الأنواع من المصادر يفرض قراءة مختلفة وتعاملا متميزا مع المادة الاخبارية الخام، وبما أن الوقوف عند نص معين - خصوصا من هذه الأنواع - مجرد محطة - فإن الجزم بخلاصات عامة يعد من المجازفات، وبالتالي يكون من الأولى المساهمة في الكشف عن النص ومقاربة بعض إشاراته الهادفة، في انتظار تراكم من نفس المعين.

وفي هذا الإطار، نساهم - في هذا الجمع الموقر - بتقديم صورة عالم من القرن كما تتيحها قراءة نص "تحفة الاخوان ومواهب الامتنان في مناقب سيدي رضوان" للمرابي.

لم يكن جامع القرويين - عبر تاريخ المغرب - مجرد محراب للصلاة ومجلس للعلم، بل كان - أيضا - معقلا لقادة الفكر وحصنا لزعماء الرأي ورياطا للدفاع عن أرض الاسلام.

ولم يكن جامع القرويين حبيس جدران وأعمدة، بل منارة أضاءت العالم الإسلامي... فكل من تلقى العلم بفاس فهو من القرويين، وكل من قدم المغرب قصد التعلم عد من أهل القرويين... ومن هذا الصرح، ومن هذا الفضاء، تخرج علماء حفظ التاريخ مواقفهم، ليس لكونها ذاتية، بل لأنها نابعة من ثقافة معينة ومن مكونات خاصة للشخصية. ومن هؤلاء إمام الحديث في وقته، أبو النعيم رضوان الجنوي، المترجم له في "تحفة" المرابي.

I - "التحفة": المؤلف والمخطوط:

1 - المؤلف:

لم تسعفنا المصادر - المكونة أساسا من كتب التراجم والمناقب - إلا بالنزر القليل من المعلومات عن مؤلف "التحفة" خصوصا وأن النسخة المتوفرة لدينا من هذا

المخطوط مبتورة الاول والآخر والوسط. وهو بتر قد يتضمن الصفحات التي تشير عادة إلى ذلك القليل والمحدود من الافادات حول المؤلف وتاريخ ودواعي التأليف... الخ.

ومن هذا القليل نعرف أن اسمه الكامل هو أبو العباس أحمد بن موسى ابن عبد الله بن محمد المرابي الوراق (1)، ويظهر أن "الوراق" لقب أضيف لاسمه لما اشتهر به من عناية بالتأليف. وقد لازم المؤلف رضوان الجنوي منذ سنة 977 هـ إلى غاية وفاته سنة 991 هـ ثم انتقل لخدمة أبي المحاسن الفاسي (2). وقد تخرج من هذه الملازمة والخدمة فقيها صالحا (3) إلى أن توفي سنة 1034 هـ (4) عن خمس وثمانين سنة (5).

وقد اشتهر للمرابي العديد من المقطوعات الشعرية، غالبيتها على شكل موشحات وأزجال في التشويق ومدح أقطاب الصوفية، وأساسا شيوخه رضوان الجنوي وأبي المحاسن الفاسي (6) وتكلم - في بعضها - على لسان شيخه

(1) الفاسي (أبو زيد عبد الرحمان بن عبد القادر)، ت: 1685/1096، ابتهاج القلوب بخبر الشيخ أبي المحاسن وشيخه المجدوب، مخ رقم ك 326، خ.ع. الرباط، ص 116 - القادري (محمد بن الطيب الحسني) ت: 1773/1187 الاكليل والتاج في تذييل كفاية المحتاج، مخ، رقم 1897، خ.ع. ح، القصر الملكي، الرباط، ص 18 - نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، تحقيق حجي والتوفيق، ج 1، الرباط، 1978، ص 263 - الافراني (محمد الصغير بن عبدالله المراكشي) ت: 1728-27/1140، صفوة من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر، طبعة حجرية، بدون تاريخ، ص 125.

(2) المرابي (أبو العباس أحمد بن موسى الاندلسي) ت: 1625 - 4 / 1043، تحفة الاخوان ومواهب الامتنان في مناقب سيدي رضوان، مخ، رقم ك 154، خ.ع. الرباط، ص 260-261 - القادري، النقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من أخبار أعيان المائة الحادية والثانية عشر، مخ، رقم د 676، خ.ع. الرباط، ص 15 - الاكليل، ص 18 - نشر ... ص 263 - الفاسي، ابتهاج ... ص 116 - الافراني، صفوة ... ص 125.

(3) من الألقاب الواردة في حقه: الفقيه، الصالح، الولي، المعبر، ذو النفحات الربانية، من المحبين في الطريق، من السالكين المحبين، من الجادين في سبيل الدين، من المفتوح عليهم في عبارات القوم، الفاسي، ابتهاج ... ص 116 - القادري، النقاط ...، ص 15 - الاكليل ... ص 18 - نشر ... ص 263، الافراني، صفوة ... ص 125.

(4) الموافق 4-1625م.

(5) الفاسي، ابتهاج ... ص 116، القادري، الاكليل ... ص 18 - النقاط ... ص 15 - الافراني، صفوة ... ص 125

(6) أبو المحاسن يوسف بن محمد الفاسي المتوفى سنة 1013 هـ / 1604 م. من القصر الكبير، ومن المشاركين في معركة وادي المخازن، ومن المستوطنين لفاس منذ 988 هـ / 1580 م. وهو عالم مشارك وصوفي صالح، أسس زاويتين لتدريس العلم وقراءة الأوراد. وقد خلف عددا من الأبناء والتلامذة العلماء. كما اهتمت به كتب المناقب والتراجم المعاصرة له واللاحقة. غير أن أولاده وأحفاده يعدون من أهم المترجمين له، ونذكر =

رضوان(7). كما عرف ب"تولي سرد كتب السير والتصوف بفاس"(8) وانه "عني بكلام الصوفية"(9) وقارئ الكتب صباحا بالقرويين"(10).

وإضافة "للتحفة" خلف المرابي من التأليف:

- "المسك المختوم فيما للشيخ أبي النعيم من المنظوم" وهو تأليف ختم به "التحفة"(11).

- تأليف في ذم الغيبة، أورد فيه مختلف كلام العلماء فيها(12).

وأخيرا، وإن اتفقت المصادر على أهمية كتابات المرابي النثرية والشعرية، فإنها اختلفت في تقويمها من الناحية اللغوية(13).

2 - المخطوط :

ذكرت "تحفة الاخوان ومواهب الامتنان في مناقب سيدي رضوان" في مجموعة من كتب التراجم والمناقب. فقد ذكرها القادري في "نشر المثاني" مرتين: الأولى أخبرنا فيها أنها في سفرين وتسع واحدا ضخما وأنها في حوزة بعض ذرية رضوان

= من بينهم: الفاسي (محمد العربي ابن أبي المحاسن يوسف) ت: 1642/1052، في مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن، طبعة حجرية، فاس 1324 هـ، وأخوه محمد المهدي ت: 1698 / 1109، في الجواهر الصافية من المحاسن اليوسفية، مخ، رقم د 471، خ.ع. الرباط، وروضة المحاسن الزاهية بمآثر الشيخ أبي المحاسن، مخ، رقم ج، 976، خ.ع. الرباط، والفاسي، ابتهاج ...

(7) نفس مصادر الهامش 3.

(8) القادري، الاكليل...، ص 18.

(9) الافراني، صفوة...، ص 125.

(10) القادري، التقاط...، ص 15.

(11) قال عنه: « شعر... أفردت له كتابا في أيام حياته، مستقلا بنفسه، وسألحقه بآخر هذا الديوان »، المرابي، تحفة ... ص 32 - ابن ابراهيم (العباس) ت: 1378 / 1959، الاعلام بمن حل مراکش وأغمات من الاعلام، ج 3، الرباط، 1975، ص 274.

(12) نفسه.

(13) مثلا القادري يؤكد في التقاط الدرر ... ص 15، أنه فصيح - وفي الاكليل ... ص 18 يقول: « إنه كان آية في إبداع القول والتعبير عن المراد دون تعلم العربية » ثم يعود هو نفسه في نشر المثاني، ص 263، ليؤكد أن كتاباته «بعضها يوافق العربية وبعضها فيه لحن»، ونشير هنا أيضا إلى أن صفحات « التحفة » تتضمن العديد من الألفاظ والكلمات العامية.

الجنوبي(14) والثانية يذكر أنها توجد بالزاوية التي تنسب لرضوان الجنوبي(15). أما الافراني، فصرح بفائدتها، وأنه وقف عليها في سفرين(16).

والمؤلف - كما وصلنا نحن في نسخة مخطوطة ذكر الاستاذ محمد المنوني انها بخط المؤلف(17) - يوجد بقسم المخطوطات في الخزانة العامة بالرباط، تحت رقم ك.154، في 468 صفحة، من قياس 200 x 160 مم، تتضمن كل واحدة 18 سطرا، زيادة على بعض الإضافات - بنفس الخط- في الهوامش، متممة لمضامين الصفحات. وقد كتب المخطوط بخط مقروء، لكن الأرضة والرطوبة أتلفتا الكثير من أسطره وصفحاته. إضافة إلى كون النسخة مبتورة الأول والآخر وبعض الاسطر والصفحات في الوسط(18).

والأصل في التأليف - كما يذكر المرابي - بطائق كثيرة كان الجنوبي يثبت فيها نظمه ونثره، ويحتفظ بها، الى أن أكلها إليه قصد جمعها(19). فأغلب محتوياته من هذه البطائق أو من مشاهدات المؤلف أو من مرويات زملائه خلال ملازمتهم للشيخ. ويتضمن المخطوط المترجم لرضوان الجنوبي أحد عشر بابا سطرها المرابي في البداية(20) كما يلي:

- الأول: "في التعريف به ومولده وطريقته وعمن أخذ هذا الشأن من مشيخته وذكر من لقي من الاكابر وأيام حياته".
- الثاني: "في بدايته ومجاهدته".

(14) نفسه.

(15) نفسه، ص 90.

(16) الافراني، صفوة... ص 125.

(17) المنوني (محمد) معاصر، المصادر العربية لتاريخ المغرب: القسم الثاني، مجلة كلية الآداب، الرباط، العدد 8، 1982، ص 121-230، رقم 335، ص 219.

(18) أوله: « لما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم بكت الارض ... » وآخره: « ... ثم قال خطابه بحق لم يكن عندك ».

(19) المرابي، تحفة...، ص 32-33.

(20) نفسه، ص 30-32، وقد أتممنا بعض ما هو مبيض أو غير واضح أو مبتور بما ورد عند ابن ابراهيم، الاعلام، ص 233-234.

- الثالث: "في خوفه وزهده وورعه".
- الرابع: "في كراماته ومكاشفته وما اتفق لبعض أصحابه معه".
- الخامس: "في سيرته وآدابه ومكاتبته وحسن معاملاته مع إخوانه وأهل مودته".
- السادس: "في كلامه وحكمه وبعض نظمه يستشهد بها على علو همته وقدره ... وفخره".
- السابع: "في ترتيب أوراده وأفكاره".
- الثامن: "في أدعيته التي أجراها الله على لسانه وكان يدعو بها في أوقاته وأحيانه كما هي عادته الكريمة في إجرائها على قلوب أهل عرفانه".
- التاسع: "فيما قيل فيه من الشعر في أيام حياته وفضل مجلسه وأوقاته".
- العاشر: "في وفاته وبيع تركته ومارثاه به أحبابه من أهل مودته".
- الحادي عشر: "فيما رآه من السرائر في حياته وبعد مماته" (21).
- أما موضوع الكتاب فهو ترجمة شخصية مرموقة اعتنت بها كتب التراجم والمناقب. وسبق أن وضع فيها تلميذه الفقيه محمد ابن السائح ترجمة خاصة (22) .. هذه الشخصية هي "أبو النعيم رضوان بن عبد الله الجنوي المزداد سنة 912 هـ (23) والمتوفي في 14 ربيع النبوي 991 هـ (24). وهو إمام الحديث في وقته وأحد مدرسي الفقه والحديث والقراءات وقواعد اللغة. كما أنه أحد الصلحاء المشهورين بالزهد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- ويمكن أن نسطر تقديم "التحفة" لهذه الشخصية من خلال قضايا متنوعة تبرز مختلف مكوناتها العلمية ومواقفها السياسية والاجتماعية.

(21) البتر حذف الكثير من هذه الأبواب، فلم تسطر فعلا غير التالية: الأول: ص 7-114. والثاني، ص 114-160، والثالث، ص 161-262، والخامس، ص 263-384، والرابع، ص 384-440، والسادس، ص 440-468، وهي آخر المخطوط. ويلاحظ أيضا تسبيقة الباب الخامس على الرابع، وإدراج المكاتبات والمراسلات ضمن باب الكرامات والمكاشفات، وعدم تكملة بعض المراسلات أو مضامين بعض الصفحات، وربما يعود كل هذا ليس فقط إلى البتر بفعل الرطوبة والأرضة، بل وأيضا إلى خطأ في الجمع عند تجليد أوراق المخطوط.

(22) المرابي، تحفة ... ص 160، ابن ابراهيم، الاعلام ... ص 233.

(23) الموافق ل 1507/6 م.

(24) الموافق ل 6 أبريل 1584 م.

II - رضوان الجنوي بين العلم والتصوف:

تقدم لنا "تحفة" شخصية أبي النعيم رضوان الجنوي من زاويتين: العلمية والصوفية.

1 - الجنوي العالم:

تلقى الجنوي تعليمه الأول في الكتاب بفاس (26) ثم في مجالس العلم بمراكش بعيد وفاة شيخه الغزواني (27) وبفاس على يد أستاذه عبد الرحمان سقين (28) وفي مجالس أخرى (29). وقد أدرك الجنوي جل علوم عصره الدينية والادبية (30). وعرف عنه نبوغه في الدراسة والحفظ وحسن الخط (31) وملكية خزانة كتب شخصية (32) وارتداد مسجد الأندلس الذي كان يحتوي على خزانة كتب أيضا (33) وقد ولع رضوان الجنوي بالعلم، فكان "يقول ما جلست مجلسا من مجالس العلم إلا وأكتب شيئا وأحفظه". وقد رأى له المؤلف المرابي "من البطايق ما لا يحصى عدا، كلها في المسائل، في الفقه والنحو واللغة والحديث والتفسير والتصوف" (34).

(25) انظر على سبيل المثال لا الحصر، المرابي، تحفة... ص 38 - 67، وابن القاضي (أحمد)، ت: 1616/1025، المنتقى المقصور على مآثر الخليفة المنصور، دراسة وتحقيق محمد رزوق، ج 1، الرباط، 1986، ص 533 535.

(26) المرابي، تحفة...، ص 67.

(27) عبدالله الغزواني المتوفى بمراكش سنة 935هـ/1529م، من أقطاب صوفية عصره، ومن أكبر رجال الطريقة الجزولية - الشاذلية أيضا. من أهم تلامذته عبدالله بن محمد الهبطي وعبدالوارث الياصلوتي، وقد لازمه رضوان الجنوي بفاس ثم لحق به إلى مراكش إلى أن توفي.

(28) عبدالرحمان بن علي سقين السفيناني المتوفى سنة 956هـ/1549م، إمام الحديث في عصره، أقام بالحرمين ومصر والسودان في سبيل طلب وتلقين العلم، ثم عاد إلى المغرب ليصبح من المدرسين المرموقين المجددين خصوصا في علم الحديث.

(29) المرابي، تحفة...، ص 114 - 160.

(30) انظر جردا بهذه العلوم وإجازاتها، نفسه ص 128-129.

(31) نفسه، ص 127، وصفحات أخرى.

(32) نفسه، ص 381.

(33) نفسه، ص 329 و449...

(34) نفسه، ص 128.

وقد رفعه مستواه العلمي إلى إفتاء الناس في أمور دينهم ودنياهم (35) وإلى التربع لتدريس علوم وقته، خصوصا الحديث والفقه (36). فتخرج عليه عدد من فطاحل عصره، ذكرت "التحفة" منهم العشرات من أمثال المفتي والخطيب والمدرس محمد بن قاسم القصار (37) والمفتي عبد الواحد ابن أحمد الحسني السجلماسي (38) وقاضي شفشاون أحمد بن الحسن بن عرضون (39) وآخرون (40).

ومن الذين تتلمذوا عليه - أيضا - الخليفة أحمد المنصور السعدي (41) الذي أخذ عنه الفقه وأجاز له كتب الحديث الخمس (42) والمؤلف المرابي - نفسه - الذي يقول واصفا طريقة تدريسه "كان يعاملني بالرفق، ويأخذني شيئا فشيئا حتى تمكن ذلك من قلبي، ويحضني على القراءة، ويدربني لتعليم النسخ والبحث على العلم ويرغبني في حضوره" (43).

وقد خصص له تلامذته، من أمثال القصار (44) والمنجور (45) وعبد الواحد السجلماسي (46)، مكانا مرموقا في فهارسهم.

وكان رضوان الجنوي متمسكا بفضائه العلمي، فلم يستطع البقاء بجبل ابن بكار، الذي فر إليه من فوضى الصراع الوطاسي - السعدي، أكثر من أربعة أشهر،

(35) مثلا: نفسه، ص 466.

(36) مثلا: نفسه، ص 158 - 159.

(37) خلف السراج في خطط الافتاء والخطابة والتدريس إلى أن توفي سنة 1604/1012.

(38) تولى الافتاء بمراكش والتدريس بجامع الأشراف في عهد أحمد المنصور، وتوفي سنة 1595/1003.

(39) عالم مشارك، زاول التدريس إلى جانب القضاء، وتوفي سنة 1584/992.

(40) على سبيل المثال لا الحصر، تورد « التحفة » في الصفحات 156-159 فقط، العشرات من أسماء تلامذة رضوان الجنوي.

(41) 986-1012 هـ / 1578-1603 م.

(42) ابن القاضي، المنتقى... ص 533-535 - درة الحجال في أسماء الرجال، تحقيق محمد الأحمد أبو النور ج 1، القاهرة، 1970، رقم 148، ص 107 - الفشتالي (عبد العزيز بن محمد) ت: 1622/ 1031، مناهل الصفا في أخبار الملوك الشرفاء، تحقيق عبدالله غنون، تطوان، 1964، ص 190 - الحضيكي (أبو عبدالله محمد بن أحمد السوسي) ت: 1189 / 1775، مناقب، ج 1، الدار البيضاء، 5-1357، ص 220.

(43) المرابي، تحفة ... ص 260.

(44) القصار (محمد بن قاسم الغرناطي الفاسي) ت: 1603/ 1012، فهرس، مخ رقم 3730، خ. ح. ص 1-3.

(45) المنجور (أحمد) ت: 1587/ 995، فهرس، تحقيق محمد حجي، الرباط، 1976، ص 80.

(46) أثبت عبد الواحد السجلماسي في فهرسته التي كتبها بمراكش سنة 982 هـ/ 1575 م، والتي أسماها: « الإلام ببعض من لقبت من علماء الإسلام »، نص إجازة الجنوي له وسنده في الحديث: حجي . محمد)، معاصر الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، ج 1، 6-1977، ص 23-24.

عاد بعدها إلى فاس قائلا "لم أر أحدا سألني عن مسألة من العلم. هذا موضع يموت فيه الدين لموت العلم" (47).

2 - الجنوي المتصوف:

تلقى الجنوي تصوفه (48) عن الشيخ الغزواني في فاس ومراكش، وعن تلميذه محمد الطالب (49) بفاس، وعن الخروبي (50) والشطبي (51) وآخرون (52). كما تتلمذ عليه العديد من زهاد عصره (53). وتصور لنا "التحفة" هذا التصوف من حيث الممارسة والكرامة.

فمن حيث الممارسة نسجل: شدة البكاء (54)، كثرة الصيام (55)، الزهد، كثرة التعبد، قراءة الورد ووضع آخر خاص به (56)، زيارة الزوايا وأضرحة الأولياء (57)، الاتصال بالفقراء (58)، إلى غير ذلك من أشكال الممارسات التي تحفل بها "التحفة" (59).

(47) لمرابي، تحفة ... ص 175-176.

(48) كثيرا ما يتحدث عن « طريقته »، مثلا انظر: نفسه، ص 37 و 76 وغيرهما.

(49) محمد الطالب من أبرز تلامذة عبد الله الغزواني، وقد جلس في زاوية هذا الأخير بفاس بعد وفاته، وتجمع حوله أتباع شيوخه، ومن ضمنهم رضوان الجنوي بعد عودته من مراكش.

(50) أبو عبد الله محمد بن علي الخروبي الجزائري المتوفى سنة 963هـ/1556م. دخل المغرب في سفارتين للعثمانيين، كانت له فيهما نشاطات علمية وصوفية مع علمائه ومتصوفته، سجلتها العديد من رسائله، وقد تبادل مجموعة من الرسائل مع رضوان الجنوي.

(51) محمد بن علي الحاج الشطبي الزروالي المتوفى سنة 963هـ/1556م. إمام وعالم ومؤلف ومدرس، احترف الفلاحة والصيد، أخذ عنه رضوان الجنوي العلوم الشرعية، وأساسا التفسير والحديث. ولكن تطبع أيضا به في ورعه عن أخذ الرواتب والتقرب من ذوي المال والسلطة.

(52) تتردد أسماء شيوخه في صفحات متعددة من الكتاب.

(53) تتردد أسماء أتباعه وتلامذته في صفحات متعددة، منها ص 156-159.

(54) كان أستاذه عبد الرحمن سقين يلقبه برضوان البكاء لشدة وكثرة بكائه، وقد شهد القصار وغيره من ملازميه حالات من تخشعه وبكائه.

(55) تردت حالات صيامه في صفحات الكتاب، بما في ذلك يوم غزوة وادي المخازن.

(56) تردت حالات قراءة الأوراد - جماعيا - في بيته، وكذلك قراءة البردة وحزب الشاذلي، في الكتاب. كما تردت حالات قراءة أتباعه لأوراد من وضعه.

(57) مثلا ك زاوية بني بكار وضريح أبي يعزى وضريح عبد السلام بن مشيش ... الخ.

(58) تردت حالات اتصال رضوان بالفقراء - منذ صغره وإلى وفاته - في صفحات الكتاب.

(59) انظر عن ممارسات رضوان الجنوي التصوفية - على سبيل المثال لا الحصر - المرابي، تحفة ... ص 37، 76،

114، وما بعدها: 115، 130-137، 156-159، 161 وما بعدها، 237، 384 وما بعدها، 437، 440 وما بعدها
... الخ

ومن حيث الكرامة يحفل الكتاب - أيضا - بكرامات الشيخ رضوان الجنوي التي تتميز بخاصيتين:

- الأولى: التأكيد على كرامة - الأصل - التي كان لها أثرها في تحديد مستقبله، وأضفت عليه حالة خاصة عند معاصريه واللاحقين به، والمتعلقة بإسلام والديه وقدمهما إلى المغرب. فالأب من جنوة، كان مسيحيا متدينا ذا مكانة في وسطه قبل أن يتعرض لتجربة أبدت له فساد اعتقاد المسيحيين. وذلك أنه عاين روث وتبول فرس في الكنيسة الكبرى ليلا، واعتقاد القساوسة أن مصدرها فرس المسيح وبيعهما غاليا صباحا، فهاجر إلى المغرب حوالي سنة 890 هـ، حيث أعلن إسلامه وحسن تدينه، قبل أن يغيب خبره في المشرق عند أدائه فريضة الحج. أما الأم فكانت يهودية، تعرضت لتجربة مماثلة، وعرفت أيضا بحسن إسلامها (60).

- الثانية: تلمس نوع من الاعتدال في باقي الكرامات، التي لا تخرج عن حصول البركة بشخصه للمرضى وللأسرى وللباحثين عن الأشياء الضائعة والمسرودة والعبيد الهاربين وللمهددين بمخاطر الحيوانات والفيضانات والحرائق والدور الداعية للسقوط... إلخ (61).

3- الجنوي بين العلم والتصوف:

لاحظنا أن كرامات الجنوي - عموما - لا تخرج عن المعتاد ولا تندرج ضمن الخوارق والإعجاز. وإذا أضفنا إلى هذه الملاحظة كثرة الشهادات والروايات - في "التحفة" وغيرها - التي تؤكد تشبثه بالسنة والشرعية والعلم، نخلص إلى ذلك النوع من الصراع الخفي في شخص رضوان الجنوي بين الميول العلمية والميول الصوفية. ومن الإفادات التي تمدنا بها "التحفة" في هذا السياق:

أ - أن "بشريته" لم تكن تتغير بفعل الوجد الذي كان يعتريه - أحيانا - والمقتصر في صيحة على شكل "آه" لا تخرجه عن المعتاد وعن اتزان العقل (62). وقد

(60) نفسه، ص 38 وما بعدها.

(61) يمكن تتبع هذه الكرامات في كل صفحات الكتاب، ومنها ك ص 161 وما بعدها، 219-220، 263 وما بعدها، 392-393، ... إلخ.

(62) نفسه، ص 161 وما بعدها.

كان يرفض ادعاء المشيخة وتقيل اليد(63). كما رفض اتخاذ زاوية خاصة به، والتي تنسب إليه في فاس لم تشتت إلا بعد وفاته، من ثمن خيط كان يشمر به أكامه وسجادة بيعا بثمن باهظ بغية التبرك ورفضت ابنته إرثه (64).

ب - رفضه تضحية تلامذته بأموالهم وممتلكاتهم في سبيل الزهد والتصوف(65) وتأكيده لهم أن السعي الدنيوي البعيد عن المفاخرة والمباهاة "سعيًا متوسطًا موافقًا للشريعة"(66).

ج - محاولات تخلصه وتخليصه من تصوفه ورفقة الفقراء في بداياته. فقد تعاطى لدراسة العلم بمراكش بين التتلمذ لشيخين صوفيين: الغزواني ومحمد الطالب(67)، كما أن أستاذه - في علوم عصره وخصوصا الحديث - عبد الرحمان سقين "كان... لما شم فيه رائحة الطلب يزهد في صحبة الفقراء ليشغل بتحصيل العلم، ويسرقه شيئًا فشيئًا، حتى تمكن منه حب القراءة... فصار يلزمه ولا يفارقه..."(68). وكان - أيضا - نفس الاستاذ حين أراد أن يلقيه أول درس في "الرسالة"، رفض نسخة منها أتاه بها من الزاوية، و"بعثه إلى رجل على خزانة القرويين" ليعيره نسخة "عتيقة" هي التي اعتمدها (69).

لهذه الإفادات - التي تحفل بها "التحفة" وغيرها - دلالة على تلك الحيرة المعرفية والاختيارية التي نصادفها عند رضوان الجنوي. غير أننا نشير - رغم ما تنم عنه - أنه لا يمكن الجزم بخلاف معرفي فاصل وحاسم بين العلم والتصوف أي بين العالم والمتصوف. ويكفي دليلا على ذلك أن التصوف كان علما يدرس في مجالس العلماء وبالمقابل كان العلم ثقافة متوفرة عند العديد من المتصوفة. بل إن التصوف - نفسه - أصبح من علامات الوقت، فكثير من علماء القرنين العاشر والحادي عشر

63 نفسه، ص 364 و 425.

64 القادري، الاكليل ص 46، نشر ص 90.

65 المرابي، تحفة ... ص 438-439.

66 نفسه، ص 446.

67 نفسه، ص 115-125.

68 نفسه، ص 127.

69 نفسه، ص 126.

الهجري (17/16م) كانوا أيضا متصوفة. ومراجعة "الدو" (70) وغيرها من كتب التراجم والمناقب (71) أبلغ وأوضح. كما أن التصوف - نفسه لا يجب أن يقتصر دائما بالفقر والجذب... الخ من الممارسات المبالغ، إذ يمكن أن يرادف - فقط الزهد والعبادة والورع... الخ، كما عاينا ذلك عند رضوان الجنوي. وفي هذا السياق نذكر أن ممن لبس "خرقة التصوف" الخليفة أحمد المنصور، ألبسه إياها أحمد المنجور (72).

III - مواقف الجنوي السياسية والاجتماعية :

تميزت ترجمة رضوان الجنوي في "تحفة" المرابي بتبني صاحبها مواقف معارضة على الصعيدين السياسي والاجتماعي.

1 - الموقف من السلطة (73):

قبل تلمس هذا الموقف لابد من الإشارة إلى بعض المعطيات:

- أولا: أن رضوان الجنوي التزم الحياد خلال الصراع الوطاسي - السعدي (74) فقد غادر فارس مدة أربعة أشهر لما "كثر الكلام بين الفريقين، واشتغل الناس بسبب الشرفاء... بأهله إلى جبل بني بكار، ليلا يسمع شيئا من ذلك ولينفرد لعبادة ربه" (75).

(70) ابن عسكر (محمد الحسني الشفشاوني) ت: 1578/986، دوحة الناشر لحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، تحقيق محمد جحي، الطبعة الثانية، الرباط، 1977.

(71) المعنية بالفرد أو الجماعة ...

(72) ابن القاضي، المنتقى ... ص 535.

(73) نقصد بالسلطة ما يشير إليه المرابي والجنوي نفسيهما في صفحات التحفة ب « المخزن » أو ما يمثله: من السلطان إلى خليفته بفاس إلى الأمراء إلى أصحاب القصبات إلى حكام المدن إلى أعوان السلطة المنفذين لأحكامها وانتهاء بشيوخ « الحومات » وهي نظرة لا يمكن إلا الاعتراف بسلامتها ونفاذها. وأحيانا كثيرة تتضمن السلطة في نظر المؤلف والمترجم له أصحاب الخطط، خصوصا ذوي المسؤوليات الحساسة لكونها مصدر الأحكام مثل القضاء أو المتصرف في مال المسلمين مثل نظارة الأحباس ...

(74) بعد ظهور المطالب السعدية السلطوية المناهضة لدولة الوطاسيين ظهر اتجاه داخل العلماء رافض لبيعة الشرفاء لعدم وجود مبرر شرعي يدفعهم للتخلي عنبيعة الوطاسيين، وللتخوف من أي تغيير يطرأ على مكانتهم العلمية والاجتماعية المحققة خلال العهدين المريني والوطاسي، خصوصا من طرف قوة أقرب إلى البداوة ومدفوعة من طرف الزوايا ... وقد دفع جمع من علماء هذا الاتجاه حياتهم ثمنا لموقفهم الرافض، ومن ضمنهم عبدالواحد الونشريسي وعبدالوهاب الزقاق وأحمد ومحمد الطرون الأموي بفاس وأبو علي حرزوز وابنه بمكناس (75) المرابي، تحفة ... ص 175-176.

- ثانيا: أنه كان أستاذا لأحمد المنصور السعدي وعاش الفترة الاولى من خلافته(76).

- ثالثا: أنه كان مستقلا في معاشه(77) يمتن تعليم الصبيان في كتابه(78) وينسخ الكتب(79). ورغم اعترافه بقلّة المردود، رفض مجموعة من الخطط التي اقترحت عليه ورشح لها من طرف السلطة أو العلماء أو كبار البلد، وذلك لأسباب سياسية واجتماعية ودينية سنتعرض لها. ولكن - ربما - أيضا لسبب مبدئي نلمسه من جوانبه للولي يحيى بن بكار - عندما قدمه للإمامة في زاويته - قائلا: "إن الإمام له شروط، ومن شروط كماله أن يكون قديما في الاسلام. وأما أنا فإني لست أهلا لها، فإن أبي حديث عهد بالاسلام، وأمي كذلك. ولكن إذا صليت بكم في بعض الاحيان، فاحسبوني كالميتة وأنتم كالمضطرين لأكلها. ثم قال: ولا بأس للمضطر بأكل الميتة ويتزود بها، وإن استغنى عنها طرحها"(80).

- رابعا: أن مواقفه اتجه السلطة توزعتها رغبة في "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" وبديل النصيحة بغية حماية البلاد والعباد والدين من موقعه كعالم مسؤول.

وانطلاقا من هذه المعطيات تتأتى مواقفه منسجمة ومستمرة وغير متناقضة ومكاملة بعضها البعض، وكأنها تكشف عن "رأي" وعن قناعات ثابتة وإن تغيرت الأحداث والمناسبات والشخصيات... ونلخص هذه المواقف فيما يلي:

(76) انظر الهامش 42.

(77) يعود استقلاله في المعيشة واحترافه المهن للعيش، ليس - فقط - إلى موقفه من السلطة والحبس الذي سنورده، ولا - فقط - إلى زهده، بل - محتملا - إلى تأثره بأستاذه في العلوم الشرعية وخاصة الحديث والتفسير، محمد بن علي الحاج الشطبي الذي لم يكن عالما فقط، بل كان أيضا ناسخا لأمّهات الكتب ومحترفا للقلعة والصيد...

(78) المرابي، تحفة... ص 37 وما بعدها، 172، 175، 189 وما بعدها، 264، 325 وما بعدها، 330، 387، 440 وما بعدها.
(79) « كان حسن الخط ... نسخ الكثير له ولغيره، وكان جل معاشه منه، وقد سمعته يقول: كان لي كتب كثيرة بخطي بعثتها عند شراء المنزل »، نفسه ص 127 - ومن الكتب التي نسخها بإتقان وحذر بغية البيع، المصحف الكريم، نفسه، ص 337.
(80) نفسه، ص 176.

– أولاً: معارضته للفساد والظلم بجميع أشكالهما في مجتمعه (81). ولم تكن نظرة رضوان الجنوي للمسؤولين عن الفساد والظلم نظرة ضيقة تنحصر في قمة هرم السلطة. ففي رسالة وجهها إلى عبد الملك السعدي (82) حثه فيها على الاستقامة والعدل وعدم الطغيان، وفي نفس الوقت قال: "مرض الدين وأشرف على الهلاك، لمرض أهله وحملته والقائمين به. فقد كثر الفساد وأهله وضعف الدين وأهله..." (83). وهنا تحميل واضح المسؤولية للعلماء إضافة للسلطة. وكان رضوان الجنوي أوضح وأشمل – في تحديد المسؤوليات – في رسالة له لحاكم المدينة في أمر امرأة رميت بعيب فغضب مالها وملكها، إذ اتهم السلطة وأصحاب الخطط (84) بالتحامل على الضعفاء والنساء وتجاهل أصحاب المعصيات (85).

– ثانياً: اتهامه السلطة في قمة هرمها بعدم الاكتراث بهموم ومشاكل الرعية وما تتعرض له من ظلم وغضب للممتلكات والأموال... مع إقفال الأبواب دون شكاياتها واحتجاجاتها وتظلمها. فعندما حضر مجلس الأمير خليفة السلطان بفاس – في أمر من هذه الأمور – لم يتردد في مخاطبته بعد أن تأخر في مقابلته قائلاً: "كيف يكون حال المومن المسكين الذي لم يجد إليكم سبيلاً، فكل واحد منكم جعل على نفسه أبواباً وحجاباً، واللص أو السياب يعمل بمقتضى مادعته إليه نفسه. ما هذا إلا من عدم الالتفات إلى الرعية المسكينة..." (86) وفي هذا الإطار تندرج مختلف تدخلاته ومكاتباته لدى الملوك (87) والأمراء (88) والقواد (89) والقضاة (90) وكبراء البلد (91)... الخ.

(81) يمكن تتبع هذه المعارضة عبر صفحات المخطوط.

(82) أبو مروان عبد الملك المعتصم 983-986هـ/1575-1578 م.

(83) نفسه، ص 429-433.

(84) أصحاب الخطط المعنيين في الرسالة هم احتمالاً من الإفتاء أو القضاء أو الشهادة ...

(85) نفسه، ص 433-436.

(86) نفسه، ص 371-373.

(87) نفسه، ص 337-339، 371-373، 422-424، 427-433.

(88) نفسه، حاشية الصفحة 268، 295.

(89) مثلاً، تدخل رضوان الجنوي – مراراً – لصالح أبي العباس أحمد بن الشيخ العالم عبد الرحمن سقين – أستاذه – عندما غصبه قائد قواد الأمير بستانا كان يتعيش منه، ص 219-220، وانظر أيضاً ص 392-393، 433-437.

(90) نفسه، ص 242-243، 425-426.

(91) كان كبراء البلد يترددون على مجالس رضوان الجنوي، نفسه، ص 376-377 – انظر أيضاً ص 275.

- ثالثاً: اتهامه لأجهزة المخزن بالتجاوزات وسوء السياسة - وأساساً - الإنتماء إلى وسط عسكري لا علمي. ففي رسالة إلى الخليفة عبد الملك السعدي شاكياً تجاوزات الرماة الذين يرتكبون المناكر من شرب الخمر والظلم وغصب الممتلكات، ندد رضوان الجنوي بردود فعل الجهاز الحاكم من شيوخ الأزقة (92) وحكام القصبات إلى غيرهم من أولى الأمر القاضية بأن "هؤلاء خدام السلطان لانحكم فيهم ولانتعرض لهم" (93). وحين حاول أولاد القائد علي بن شقره (94) التوسط له لدى الأمير، رفض قائلاً لصاحبه: "لا تعرفون الأجناد ولا تعرفوا من يعرفهم... إن هم غضبوا جاروا... وإن أرضيتهم ملوا". (95). وأخيراً، حين مر بحاكم فاس وهو يفصل بين الناس سأله: "أتعرف ابن الحاجب؟ فقال: لا. فقال: أتعرف خليلاً؟ فقال لا. فقال أتعرف الرسالة؟ فقال: لا، إنما أنا الحاكم فقال له: وبأي شيء تحكم بين الناس؟ لا والله لا يحل السكوت على هذا" ثم سعى لدى السلطان في عزله (96).

ولم يكنف رضوان الجنوي بالمعارضة والانتقاد، بل قاوم وواجه - أيضاً - كل محاولات الاستقطاب التي جعلت من عديد علماء عصره مجرد خدام وأدوات البلاط السعدي... وفي هذا السياق نكتفي بتقديم ثلاث حالات لهذه المقاومة والمواجهة.

- الأولى، رفض الاعطيات: فقد رفض الدراهم التي كان يفرقها السلطان محمد الشيخ (97) على طلبية وعلماء عصره (98). كما رفض - رفضاً باتاً - الانسياق وراء تلك الهجرة الموسمية الضخمة لعلماء فاس إلى حضرة المنصور السعدي بمراكش، في رمضان والمولد النبوي، لقاء الخلع والأعطيات والمناصب..... إلخ (99) فرفض

(92) ما عبر عنه بـ «شيخ الحومة».

(93) نفسه، ص 429-433.

(94) علي بن مسعود بن شقرة المتوفى سنة 984هـ / 1575 م: قائد قواد السلطان السعدي عبدالله الغالب (964-981

هـ/ 1556 - 1573 م).

(95) نفسه، ص 361.

(96) يقصد بابن الحاجب مختصره، وبخليل مختصره، وبالرسالة القيروانية، الافراني، صفوة ... ص 7، الحضيكي،

مناقب ... ص 220.

(97) محمد الشيخ المهدي (946-949هـ/ 1539-1556م).

(98) المرابي، تحفة ... ص 336.

(99) تحفل كتب التاريخ بذكر أهمية قيمة الصلات والهبات الملكية للعلماء في مثل هذه المواسم. وشهادة شيخ الجماعة بفاس أحمد المنجور، العالم المخضرم الوطاسي - السعدي، أكبر دليل على ذلك حين يقول « ما عهدنا بئل المثين في الصلات إلا في أيام الشرفاء، ولا عهدنا بئل الألوفاً إلا في أيام أمير المؤمنين المنصور أيده الله »، الفشتالي،

دعوة هذا السلطان لقراءة "صحيح البخاري" بين يديه، مقابل مسكن وجراية شهرية من دراهم العشر. لكنه لم يتردد في تلقين نفس السلطان علوم الفقه والحديث وإجازته - كل ذلك - على ظهر نسخ "صحيح البخاري، ولكن كما قال "على صفة أخرى" ويعني غير الصفة الاحتفالية(100). وقد بلغ به الحرص على مقاطعة هذا الارتزاق مبلغا رفض معه حتى الزبيب الذي أهدها له أحد العائدين من هذه المواسم قائلا له: "كيف يولدي أنهاك عن دراهم المخزن وأكل ما تشتريه بها؟(101). ولم يكن هذا الموقف متولدا عن شك في مصادر مال أصحاب السلطة فقط(102) بل وأيضا عن اعتقاده بوجود من هم أحوج من العلماء إليه. فحين طرق مجلس الأمير في مظلمة وقدم الطعام بين يديه، اجتمع عليه قاضي الجماعة عبد الواحد الحميدي، ومفتي الجماعة أبو زكرياء السراج(104) وغيرهما وامتنع هو قائلا: "رأيت أن يحمل إلى باب

=مناهل ...، ص 155 - انظر أيضا ص 243 منه، ومن شهادة ابن = القاضي، المنتقى ... ص 375-376، حول صلات المنصور في احتفالاته بالمولد النبوي قوله: « ومن دأبه - أيده الله تعالى - في يوم الميلاد النبوي جزل البذل لاهل القصائد حتى إنه ينفق في ذلك اليوم من الاموال ما لا يحصى كثرة، ويعطي كلا على قدره من ثلاثمائة إلى خمس آلاف أوقية ذهبا، وقد أنال الفقيه النحوي أبا العباس أحمد الزموري ذات سنة نحو من خمس آلاف أوقية ذهبا، أناله جنانا بمرakash وأرض حرث وغير ذلك ... » أما العلماء الذين يفدون على المنصور بغية مدحه وتنشيط مجالسه العلمية في مثل هذه المجالس فكثيرون، ومن بينهم أصحاب الخط من المفتين والقضاة والأئمة والخطباء ... بل وحتى المؤننين.

(100) المرابي، تحفة ... ص 378.

(101) نفسه، ص 330-331.

(102) طرق رضوان الجنوي باب الخليفة في قضية تتعلق بالذود عن الدين ورفع مالحق به من الشوائب وتغيير النكر، فقدم له الخليفة وسادة فرفضها « ... فقال له: ألم تعلم أن الشرع نهى عن ردها ؟ فقال: نعم ولاكن لم تكن كهذه ! » وعلق الراوي وتلميذ الجنوي والمصاحب له في الحادث على السبب قائلا: « مال هؤلاء كلهم من دار الملكة ومن مالها ! ». وقد رفض الجنوي - أيضا - في مناسبة مغايرة الجلوس على بساط الأمير لفخامته: نفسه، ص 337-339.

(103) عبد الواحد بن أحمد الحميدي المتوفى سنة 1003هـ/ 1595 م. من علماء المذهب المالكي المدرسين للفقه والتفسير والنحو بالقرويين والمدرسة المصباحية، واحتل خطة قاضي الجماعة بفاس زهاء ثلث قرن

(104) يحيى بن محمد السراج المتوفى سنة 1007هـ / 1598 م. عالم مدرّس للفقه والتفسير في القرويين وجامع الاندلس ومدرستي الحلفاويين والعطارين. تولى خطط الافتاء ومشیخة الجماعة بفاس وخطابة القرويين.

كذا ويعطى للفقراء والمساكين وأصحاب الحاجة..."(105). ولما وصله الخليفة عبد الملك السعدي بمال "ليستعين به على بعض ما يحتاج إليه" رده غاضبا "قل له يتصدق بها على من هو أحوج مني"(106). وبالمقابل، كان الناس يحملون له زكاة كل حول يجمعها ويوزعها على المحتاجين، دون أن يبقى لنفسه شيئا(107).

- الثانية: رفض التقرب من السلطة: فمثلا رفض الوساطة التي قام بها - مرارا - فقيه البلاط محمد بن يحيى بن بكار، إلى أن أرسل له أخوه منكرا "أنشبت نفسك وتريد أن تنشب معك سيدي رضوان مالك وإياه ؟"(108)...

- الثالثة: رفض المناصب: إذ رفض رضوان الجنوبي - مثلا - إمامة مسجد تنازع عليها جمع من العلماء، ورشحه السلطان ورجل من البلاط لها(109). كما رفض الإشراف على العدول، وهو منصب اقترحه عليه السلطان وقاضي الجماعة أبو الحسن علي الزقاق(110) والعالم أبو عبد الله اليسيتني(111) وعلماء آخرون(112). وأمام هذه المواقف حين قيل لرضوان الجنوبي: "لاتنزع يدك من ذي سلطان فتحتقرك العامة" أجاب: "فيؤول الحال إلى ذل"(113).

(105) « فضحك القاضي وقال: نحن أحق به »، المرابي، تحفة ... ص 371-373.

(106) نفسه، ص 327-329.

(107) نفسه، ص 278.

(108) نفسه، ص 359-360، وانظر حول وساطة ابن بكار أيضا، ص 335-336.

(109) نفسه، ص 360-361.

(110) يظهر أن الأمر اختلط على المؤلف أو الراوي الذي ذكر له الحادث، إذ أن أبا الحسن على الزقاق المذكور أي أب الحسن علي بن قاسم الزقاق مؤلف « لامية القضاء » و « المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب » هو جد آل الزقاق وتوفي في 912 هـ / 1506 م، أي في سنة ولادة رضوان الجنوبي. والمحتمل القريب من الصحة أن المعني بالامر هو أبو محمد عبد الوهاب الزقاق الذي تولى القضاء والفتيا في فاس وقتل بأمر السلطان محمد الشيخ المهدي عند فتح فاس للمرة الثانية سنة 961 هـ / 1553 م، والذي يوجب هذا الاحتمال وترجيحه معاصرة عبد الوهاب الزقاق لليسيتني الذي شارك معه في صنع الحادث.

(111) محمد بن أحمد اليسيتني المتوفى سنة 959 هـ / 1551 م. عالم مخضرم، درس بالقرويين التفسير والإلهيات.

(112) وقد أجاب رضوان الجنوبي أبا عبد الله اليسيتني والاعوان الذين حملوا كتاب السلطان وألحوا في قبوله الإشراف على خطة العدول والشهادة: « رضوان لا يكون على أحد، ولا يليق به ذالك، رضوان مسكين ... إن أمرتم في شيء فافعلوا ما بدا لكم أو اجعلوا حبلا في عنقي، واحملوني إليه » أي إلى السلطان، المرابي، تحفة ... ص 358-359.

(113) نفسه، ص 361-362.

2 - الموقف من سياسة رسمية للجهاد:

مارس رضوان الجنوبي الجهاد واهتم بالسياسة الرسمية اتجاهه.

فمن حيث الممارسة، شارك مع أتباعه في غزوة القصر المعروفة بمعركة وادي المخازن (115) والتي استشهد فيها أحد تلامذته من الفقهاء (116). كما كان الجنوبي يسعى إلى فك أسر المسلمين من الكفرة محتلي الثغور، ويدفع ممثلي السلطة إلى نفس المسعى (117). وكان له تصوره الخاص في الجهاد. فالجهاد - عنده - ليس من يضحي بنفسه وماله حرصا على ثواب ودرجات الآخرة، بل هو من يجاهد عبودية لله تعالى وغضبا له ولرسوله - صلعم - وحمية للإسلام وأنفة له وبغضا لأعدائه (118).

ومن حيث الاهتمام بالسياسة الرسمية في هذا الجانب، نلمسها من خلال معارضته لاختيارين تبناهما الخليفة أحمد المنصور السعدي بعيد معركة وادي المخازن.

- الأول، عدم اعتماد سياسة الجهاد (119): ففي رسالة وجهها إليه، ثمن رضوان الجنوبي نصر وادي المخازن، ثم حث المنصور على الجهاد وعدم التأخل، ودعاه إلى انتهاز فرصة "دهش وحزن وخذلان" الكفار لاسترجاع الثغور المختلفة، طنجة وأصيلا وسبتة، مبينا له استعداد المتخلفين عن وادي المخازن للجهاد معه... (120).

(114) نعني بها خصوصا سياسة أحمد المنصور بعيد معركة وادي المخازن.

(115) معركة وادي المخازن التي تحمل عدة أسماء وقعت في 986 هـ / 1578 م.

(116) المرابي، تحفة...، ص 130، 136، 158، 352، 353.

(117) مثلا سعيه لدى قائد القصر من أجل فك أسر مسلمة كانت بيد الكفرة بطنجة، وذلك بالالاحاح والحث والمكاتبة

المستمرة، إلى أن تكلل سعيه بالنجاح، نفسه، ص 392 - 393.

(118) نفسه، ص 461-462.

(119) قد لا يختلف مع الجنوبي في جانب عدم التأكيد والإلحاح - في مواجهة الأجنبي - على تحرير الثغور المحتلة في عهد المنصور السعدي. ولكن قد ينظر - أيضا - إلى أعمال مغايرة قام بها هذا الأخير، وتدخل في إطار الجهاد عامة، مثل تحصين الثغور، وتقوية الجيش، وضم السودان، والحيلولة دون تطويق المغرب عسكريا وسياسيا... الخ فالرؤى قد تختلف ...

(120) المرابي، تحفة... ص 422-424.

إضافة إلى هذه الرسالة نشعر بخيبة أمل الجنوي من عدم لجوء المنصور للجهاد وتحرير الثغور في حادثة هامشية. فقد أوقف عليه ابن العالم الحميدي - وكان ذا مال وضياح - اثنتين من الحوانيت لينتفع بربع كرائهما الشهري. فلما علم أن مشغلها يصنع السهام ردهما إلى مالكما قائلاً: "إن السهام لا تصنع إلا للجهاد، وأنا لم أر جهاداً منذ سنين. فهي لا تصنع إلا لغيره" (121).

- الثاني، تفضيل المنصور الفدية المالية على فك أسرى المسلمين (122). ففي رسالة وجهها إليه - أيضاً - يثمن مرة أخرى نصر وادي الخازن ثم يعترض على سياسة قبول الفدية المالية لفك أسرى المعركة دون أن يشترط كمقابل إطلاق سراح أسرى المسلمين. وذلك رغم توفر القدرة على ذلك (يعني ضغط المنتصر)، ورغم وجود شخصيات كافرة مهمة في الأسر (يورد الجنوي مثال أحد الدوقات الذي كان مأسوراً من طرف المغاربة، والذي كان من الممكن استبداله - حسب رأيه - بما لا يحصى من أسرى المسلمين) وفي الأخير يحمل الجنوي مسؤولية الأمر كله لكل من له القدرة من الراعي المشرف على بيت مال المسلمين (أي المنصور) إلى ذوي القدرة من الرعية (123).

(121) نفسه، ص 323 - 364.

(122) يذكر ابن القاضي، المنتقى... ص 245، حول عدد المشاركين والأسرى من الجانب في معركة وادي الخازن: « وكان عدد الكفرة فيما تواتر وشاع، وامتألت به الأذان والأسماع، مائة ألف وخمسة وعشرين ألفاً، الخمس والعشرون بقيت في سفائنهم في البحر، والمائة ألف أسر جلها، وقتل سائرهم ». وإذا كانت المصادر تجمع على قبول المنصور الفدية المالية من الكفار لقاء فك أسرى المعركة منهم، فإنها أيضاً - وابتداءً من المصدر السابق ص 251 - تؤكد على أنه « أخرج من بلاد الكفرة من الأسارى ما لا يحصى كثرة بالأموال الطائلة التي لم يسبق إلى بذل مثلها ملك من قبل، وقد افتكني بما يعادل عشرين ألف أوقية ذهباً، وقام بمسألتني معهم أتم قيام ». فالرؤى كما أسلفنا قد تختلف... ولعل السر في ذلك أن رضوان الجنوي كان يبحث عن الموقف الصارم، المبدئي، المستمر، الذي لا يساوم ولا يتنازل عنه... إلخ. ومن المعروف أن السياسة تشترط - أحياناً - نوعاً من المرونة والتخلي عن كثير أو بعض مما كان يبحث عنه الجنوي كعالم مسؤول.

(123) المرابي، تحفة... ص 427-429.

3 - الموقف من الحبس:

لرضوان الجنوي - أيضا - موقف من الحبس ومن يستفيد منه من العلماء، ذكره هذه المرة - البوسعيدي (125) في «بذل المناصحة في فعل المصافحة» (126) نقلا عن تقييد لرضوان الجنوي يقول فيه: «إن ما عمت به المصيبة في اختلاط الحبس، وينفق حق هذا فيما يليق بهذا، وذلك تبديل الحبس ولفظه كالشارع، وهي داهية عظيمة، عم الحرام بها أهل الصلاح، ممن يأخذ من الأحباس، فيأكل مال الغير ويحسبونه عينا ... والصواب الاستعفاف عن أخذ الأرزاق من الحبس لأجل ذلك هـ» (127).

ولم يكن مشكل الحبس - في عصر الجنوي - مقتصرا على الخلط وصرفه في غير محله، بل تجاوزه إلى تفويته والاستيلاء على ريعه. فمثلا اتهم ناظر الأحباس بمراكش محمد بن عبدالرحمن سقين (128) بإضاعة مال الأحباس وتبديده في غير وجه. وحصر قاضي الجماعة الشاطبي (129) ما ترتب في ذمة هذا الناظر من أموال الحبس في «ما ينيف على الخمسين ألفا». ولم يعاقبه المنصور احتراماً لرضوان الجنوي - العالم وأستاذه - واحتراما للعلاقة العلمية بين هذا الأخير وأب الناظر عبدالرحمن سقين، واكتفى بإعفائه من النظارة مع إبقائه مشرفا على ديوان الرماة (130).

124) يشترك الجنوي في هذا الموقف مع بعض العلماء الذين رفضوا مال الحبس لأسباب قد تتشابه وقد تختلف، وفضلوا احترام مهن حرة لسد تكاليف حاجياتهم، والأمثلة كثيرة ...

125) أحمد بن علي البوسعيدي السوسي، المتوفى سنة 1045هـ / 1637 م. عالم مشارك وصوفي من سوس. رحل إلى فاس حيث درس علوم القرآن والفقه والحديث والسير بالقرويين والمدرسة المصباحية. وخلف في هذه التخصصات عدة تآليف.

126) انظر حول هذا الكتاب، حجي، الحركة ... ص 264-265.

127) القادري، الاكليل ...، ص 45-46.

128) هو أبو عبدالله محمد بن أبي زيد عبدالرحمن سقين، ابن أهم وأعلم أساتذة رضوان الجنوي. ونشير هنا إلى أن ابنا آخر لسقين هو أبو العباس أحمد كان يزور رضوان الجنوي، المرابي، تحفة ... ص 338-339.

129) أبو القاسم بن علي الشاطبي المتوفى سنة 1002هـ / 1594 م، خطيب ومدرس في جامع المنصور بالقصبة، دأب على قراءة «صحيح البخاري» في مجلس أحمد المنصور أيام رمضان. وقد تولى خطة قاضي الجماعة بمراكش عشرات السنين.

130) ابن القاضي، المنتقى ...، ص 570.

وقد ترجم الجنوي موقفه من سياسة تدبير وتسيير الحبس في عصره بفرضه ما فرضه له الخليفة من شهرية من بيت المال لاعتبار « أن الحبس دخله الخل ». ولما أجاز له مفتي الجماعة محمد بن جلال (131) هذا المال قائلا: « كله على رقبتني »، أجابه: « رضوان لا يأكل برقبة أحد » (132). كما ترجم موقفه - مرة ثانية - برفض سكنى دار قرب القرويين، اقترحها عليه قاضي الجماعة الحميدي، لأن ذلك من شأنه طرد ساكنها السابق بدون مبرر، وإن كان رضوان « مشتاقا إلى سكنى دار بجوار القرويين » (133) بل أكثر من ذلك، رفض إيقاد مصباح منزله من المصباح المضيء بالمسجد المجاور « لأنها حبس، يعني النار، والحبس لا يغير ولو شيئا ما ... حتى النار ! » (134).

IV- تعليق ومقارنة:

هكذا تصور لنا « تحفة » المرابي الامام العالم الزاهد أبا النعيم رضوان بن عبدالله الجنوي بطلا، معارضا، منتقدا، أمرا بالمعروف وناهيا عن المنكر ... لا يتردد في طرق الأبواب لرفع المظالم ولا في المكاتب لردع المتخاذل ولا في المواجهة لتقويم الإعوجاج ولا في الرفض للإثارة ... تصوره لنا صاحب رأي ومبدأ لا يغيرهما زمن ولا حدث ولا أسماء ...

لكن هل هذه هي صورة الرجل حقا؟ أم أن الوصف أقيم على المبالغة والتضخيم؟ مصادر « التحفة » - كما تطرقنا إليها - تبعث على الثقة، وتوحي بمصداقيتها، ليس فقط لملازمة المؤلف والرواة للمترجم له، ولا فقط لتضمنها أسماء وأعلام ومعالم وتواريخ ومواقع لا يقربها الشك، وإنما - أيضا - لكون المؤلف نفسه ينتمي لنفس العصر، وروايته - نفسها - شهادة عن ماله وما عليه.

(131) محمد بن عبدالرحمن ابن جلال التلمساني المتوفى سنة 981 هـ / 1574 م. من علماء عصره والمقربين للبلاط السعدي، خصوصا في عهد عبدالله الغالب، تولى خطة مفتي الجماعة بفاس كما تولى خطط الامامة والخطابة والتدريس بالقرويين.

(132) المرابي، تحفة ... ص 335-336.

(133) نفسه، ص 425-426.

(134) نفسه، ص 330.

من شروط البحث - أيضا - أن نقارن النصوص، ورغم أن العملية تتطلب جهدا ووقتا ليسا باليسيرين، يمكننا - انطلاقا من مقارنات أولية - أن نخرج بالخلاصات التالية:

- الأولى: أننا نجد آثارا وانعكاسا ومشابها ومثيلا لمحتويات التحفة في كل مناقب وتراجم وتواريخ القرن 10 هـ وما بعده. فكلها تبنت نفس الوصف وأضفت نفس الهالة على المترجم له، إما اعتمادا على «التحفة» أو على غيرها من المصادر المتنوعة أو انطلاقا من المعاصرة للمترجم له وصنع أحداث معه ورواية شهادات مباشرة عنه (135).

- الثانية: أن الرؤى حول الفترة التي ينتقد جوانب منها رضوان الجنوبي قد تختلف من مفكر لآخر. وهي بالمناسبة فترة مديدة تمتد من بدايات السعديين، وأساسا منذ سيطرتهم على فاس سنة 956 هـ ثم سنة 961 هـ وإلى حدود وفاة الجنوبي سنة 991 هـ، مروراً بعهدين بارزين في «التحفة»: عهد عبد الملك وأحمد المنصور. مع العلم أن الأحداث تدور في الغالب بفاس، عدا عند لجوء الجنوبي إلى جبل بني بكار أو تحركه لوادي المخازن ... ومن المعروف أن صورة عهد أحمد المنصور - خصوصا - تبدو أكثر لمعانا وإشراقا عند تصفح مصنفات ابن القاضي وبالأخص منها «المنتقى»

(135) بالإضافة لما ورد من المصادر من بداية إلى آخر هذه المساهمة نصا وهامشا، نشير إلى ما يلي:

الفاسي (عبدالرحمان بن عبدالقادر) ت: 1685/1096، أزهار البستان في مناقب الشيخ أبي محمد عبدالرحمان، مخ، رقم 583، خ.ج.، الرباط، ص 14، 62 و - القادري (محمد العربي) ت: 1695/1106، كناشة، مخ، رقم 2389، خ.ج.، الرباط، ص 104 - الفاسي (محمد المهدي) ت: 1698 / 1109، تحفة أهل الصديقية بأسانيد الطائفة الجزولية والزروقية، مخ، رقم ج 76، خ.ع. الرباط ص 39 - نفسه، ممتع الأسماع في ذكر الجزولي والتباع وما لهما من الاتباع، طبعة ح، فاتح شعبان 1313 هـ، ص 89 - 90 - الناصري (أحمد بن خالد) ت: 1897/1315، الاستقصا، ج 5، الدار البيضاء، 1955، ص 65 و 191 - ابن القاضي (أحمد المكناسي) جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الاعلام مدينة فاس، الرباط، 1973، ج 1، رقم 157، ص 197 - نفسه، لقط الفرائد من لفاظة حقق الفوائد، تحقيق حجي، الرباط، 1976، ص 318-319 - الكتاني (عبدالحى الحسني الفاسي) ت: 1962/1382، فهرس الفهارس والاثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، ج 1، فاس، 1346، ص 325 - 326 - مخلوف (محمد بن محمد) ت: 1936/1355، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، طبعة جديدة بدون تاريخ، رقم 1092، ص 286 - الأزهرى (محمد البشير ظافر) ت: 1907/1325، اليواقيت الثمينة في أعيان مذهب عالم المدينة، مطبعة الملاجئ العباسية، 1324 هـ، ص 151 - 152 - بروقتصال (ليقي)، مؤرخو الشرفاء، تعريب عبدالقادر الخلافي، الرباط، 1977، ص 166، و 179.

أو عند تصفح «مناهل» الفشتالي ... مع العلم أن هولاء يعدون من خدام البلاط. لكن - وبالمقابل - نجد إشارات ناقدة تلتقي مع تلك التي تتضمنها التحفة في بعض الكتابات من أمثال «ابتهاج القلوب» للفاسي، و «تاريخ الدولة السعودية التاكامدارتية» لمؤلف مجهول ... بل ونجدها - كما سبق وأشرنا إليه في وقته - حتى في «المنتقى» ...

- الثالثة: حين ننقب في إفادات «التحفة» عن المؤثرات الفاعلة في شخص رضوان الجنوبي ومواقفه نقف عند مجموعة من الإشارات. ومنها أنه إمام الحديث والمتخصص فيه. والذي نعرفه عن عصره أن الفقه كان سائدا ومدعما من طرف المحافظين من العلماء إلى أن عرف الحديث صحوة هبت نفحاتها من المشرق على يد علماء رحالة من أمثال شيخه عبد الرحمن سقين. ومن المحتمل أن تجديد دراسة الحديث بفاس وتخصص رضوان فيها جعلته يتأثر بما يتضمنه هذا العلم من إشارات إصلاحية - سياسية، مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحكم العادل ... إلخ، في حين كان الفقه - على عكس ذلك - غارقا في مختصرات العبادات والمعاملات ... وقد تكون - أيضا - نفحات "إحياء" الغزالي المتشددة والمتردة كثيرا في مجالس رضوان الجنوبي (136) من صانعي شخصيته. وقد تكون المؤثرات صوفية لما هو مشهور عند سابقيه ومعاصريه من الزهاد من البعد عن الدنيا وأنهم لا يخافون في الله لومة لائم ... وأخيرا، قد تكون هذه العوامل أقرب إذا عدنا - مرة ثانية - لتفحص سيرة أبويه الملتزمة والزاهدة والبعيدة عن المغريات الدنيوية ...

أيا كانت المعطيات، كيف نلمس تأثير هذه الشخصية - بالصورة التي عايناها - في محيطها المعاصر واللاحق، مستقلين عن "تحفة" المرابي؟.

نكتفي (137) - حتى لانزلق خارج موضوعنا - بمقاربة مقارنتين مقتضبتين ومعبرتين.

- الأولى مع أبي المحاسن الفاسي (138): إضافة لما أوردناه من الأمثلة، من رفض رضوان الجنوبي قبول هدايا المخزن، ان السلطان أحمد المنصور السعدي بعث له

(136) المرابي، تحفة ...، ص 161 وما بعدها، 267، ... الخ.

(137) هذه المساهمة حلقة لم تكتمل بعد من بحث نعهه حاليا والذي نتمنى أن يعمق أكثر الموضوع والفضاء العام الذي ينتمي إليه.

(138) انظر الهامش 6.

قمحا ففرغ في غيابه بمنزله. فلما علم به رده إليه وكنس موضعه "بوسوسة" مثيرة، حتى أنه كان يتبع النقب في الحائط ليخرج بقايا الحبوب ولا يبقى منها شيئاً بمنزله لشدة حذره وخوفه (139). ومن المعلوم - كما عاينا ذلك - أن أتباع رضوان الجنوبي بعد موته أصبحوا ملازمين لأبي المحاسن الفاسي بما في ذلك المرابي. فصادفوا - منكرين - قبول شيخهم الجديد لهدية قمح من نفس السلطان. فكان رد أبي المحاسن مبرراً الاختلاف "أن هذا المال جهلت أصحابه وتعذر رده إليهم. فان رددته إليهم لم يردوه إلى أربابه قطعاً، بل استعانوا به على فجورهم وطغيانهم وإقامة أهوائهم. وأنه قد مكنتني الله منه، وقدرت على استخلاصه من أيديهم، فتعين علي أخذه ليلاً أعينهم على صرفه فيما لا يجوز، وأدفعه للمساكين المحتاجين الذي هو مباح لهم" (140). وواضح هنا أن القصد واحد والوسائل تختلف.

- الثانية: مع تلميذه القصار (141): أوردنا من بين مواقف رضوان الجنوبي رفضه قصد أحمد المنصور السعدي مع العلماء في مواسم الهجرة للحضرة المراكشية، أيام المولد النبوي ورمضان، لقاء الاستفادة من الهبات والخلع والمناصب... الخ. أما تلميذه القصار - الذي لازمه طويلاً - « فلما كبر سنه واحتاج إلى تجهيز بنات له » أراد الذهاب إلى حضرة المنصور بمراكش للاستفادة مادياً، فأنكر عليه تلميذه عبد الرحمان الفاسي (142) ذلك قائلاً: "ياسيدي ذهب جل عمرك في صحبة سيدي رضوان وخدمة العلم والآن تدنس في مصاحبة الملوك وأبناء الدنيا وترقيع الحلة بالتليس، انظر إلى حالة شيخك سيدي رضوان وفراره من ملابسهم ومداخلتهم "فأجاب القصار تلميذه: "إني لست مثل سيدي رضوان، فإنه لا يرى السلطان الطرفة والفاكهة الجديدة حتى تسبق منه. بمعنى أن الناس يتحببون إليه ويتقربون إليه بكل طرفة إكراماً". ولما رفع الأمر إلى الشيخ أبي المحاسن الفاسي، أنكر معارضة

(139) ابن عجيبة (أحمد بن محمد) ت: 1224/9-1810، أزهار البستان في طبقات الاعيان، مخ، رقم ز 11481، خ.ح. الرباط، ص 203 - 204 - الحضيكي، مناقب ... ص 220.

(140) الفاسي، ابتهاج... ص 90-91.

(141) انظر الهامش 37.

(142) أبو محمد عبدالرحمن بن محمد الفاسي، الملقب بـ « العارف » والمتوفى سنة 1036 هـ/1626 م. أخ الشيخ أبي المحاسن ومنشئ الزاوية الفاسية الجديدة التي خصصها لمجالس علمه اليومية. وقد كان عبدالرحمن هذا عالماً إماماً مجتهداً في علوم عصره من النحو واللغة والأصول والكلام والمنطق والبيان... الخ.

عبد الرحمان بن محمد الفاسي، قائلا: "أما أنا فأمره بالمشي، فإن هذا الذي حملته حمل الفقير لأحمل الفقيه" ولم يبتغ أبو المحاسن من هذه الموافقة حصول القصار على بغيته من المعونة المادية فقط بل سعى - أيضا - في حصول القصار على خطة من الخطط الشرعية تمكن الناس من اكتشاف علمه ومواهبه، إذ عقب على نصيحته للقصار بالمشي إلى الحضرة بمراكش قائلا: ان الناس محتاجين لعلمه، فإذا لم يظهر الآن فاي وقت يظهر؟...وبالفعل طرق القصار - مع علماء المغرب - أبواب الحضرة السلطانية بمراكش، وعاد من الموسم بالمال "يستعين به على إصلاح حاله" وولاية الفتيا والخطابة بجامع القرويين وتفارقة صدقة المساكين "و" انتصب للقراءة والتعليم والفتيا، فنفع الله به مع ديانته وغازاة علمه وجريه على النهج المستقيم والدين القويم" (143).

والمقارنتان لاتحتاجان إلى تعليق، وتكشفان عن حجج ومبررات إن قارنا النصوص وتلمسنا الاختلاف...

ونقف بالكلام عن الإمام العالم أبي النعيم رضوان بن عبد الله الجنوي... ذلك الذي اعترف الخليفة أحمد المنصور السعدي بهيبته وحضوره لأنه "لاتأخذه في الله لومة لائم" (144)، ذلك الذي حضر جنازته كل أهل فاس بمختلف فئاتهم، بما في ذلك ممثلو المخزن، وصلي عليه الظهر ودفن بعد العصر، وفرغ من تشييعه بعد المغيب لشدة الإزدحام ومشقة اليوم (145).

(143) الفاسي، ابتهاج...، ص 83.

(144) « سمع من السلطان ... أحمد المنصور الشريف أنه كان يوما جالسا ببساطه مع خواص أصحابه، فذكر بين يديه الأولياء، فقال السلطان: أنا لم أر وليا منذ توليت الأمر، لأنني جزمت أن كل من انتسب إلى ذلك ... إلا أراه يطلب مني شيئا أو يشير إلى ذلك. ومع هذا فإنني أقصده في المصافحة، فإذا صافحته أجد يده في يدي ترعد فيمجه قلبي وأعلم أنه ليس كما يزعم الناس، إلا الشيخ سيدي رضوان رحمه الله فإنني كلما لاقاني الله معه، فإذا سلم مد يده إلي يصافحني، قبض على يدي، فأجد يدي ترعد تحت يده. إذ كان بالله، لا شيء يصحبه مع الله، لا تأخذه في الله لومة لائم. هـ، المرابي، تحفة... حاشية ص 427.

(145) ابن عيشون (محمد بن محمد الملقب بالشرائط) ت: 1697/1109، الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس، مخ، رقم د. 1246، خ.ع. الرباط، ص 95 - الكتاني (محمد بن جعفر بن إدريس) ت: 1926/1345، سلوة الأنفاس ومحاذئة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، ج 2، طبعة ح، فاس 1318 هـ، ص 261.

القرويين وأصول السلفية بالمغرب محمد كنون نموذجا

ذ. محمد الفلاح العلوي

كلية الآداب: بن امسيك - الدار البيضاء

أود الإشارة في بداية هذا العرض إلى أن ظهور حركات الإصلاح الديني لم يكن حكرا على بلاد المشرق لوحدها بل إن الغرب الإسلامي بدوره قد ساهم على امتداد تاريخه الطويل بنماذج لهذه الحركات الإصلاحية التي تنادي بالعودة إلى الأصول الإسلامية الأولى، وغالبا ما كانت هذه الحركات تظهر كرد فعل على وضعيات أزمة وتدهور في محاولة منها لتجاوز هذه الأزمات بحثا عن أسبابها ومحاولة لإيجاد الحلول لها.

في هذا الإطار أذكر بموقف فقهاء الموحدين في المغرب ودعوتهم لإحياء السنة والعمل بالحديث بعدما رافق المرحلة المرابطية من تشدد وارتباط بكتب الفروع دون الأصول، وفي عهد المرينيين كذلك اشتهر مصلح مغربي كبير هو الشيخ أبو عبد الله محمد بن الحاج (ت 737 هـ) الذي كان يهدف إلى تصحيح أعمال الناس بعرضها على مقاصد الشريعة الإسلامية في أصولها الكبرى: القرآن والسنة النبوية وقد ألف في هذا الاتجاه كتابه الشهير بالمدخل.

أما في القرن 9 هـ / 15 م فقد اشتهر بهذا الاتجاه أبو العباس أحمد بن أحمد الشهير بالشيخ زروق الذي ركز حملته الإصلاحية بالخصوص على مآل التصوف وفساد الطريقة فشملت دعوته العلماء والصوفية فأطلق عليه لقب محتسب العلماء

والأولياء لاستنكاره ما كان يرتكبه رجال العلم والدين من مخالفات للشرع وبدع في الشعائر.

في القرن 8 هـ / 16 م برز مصلح آخر هو الشيخ عبد الله الهبطي الذي اعتبر مجددا بفضل الجهود التي قام بها لإصلاح المجتمع وقمع البدع. وفي بداية العصر العلوي انتصر لمذهب السلف الشيخ أبو عبد الله محمد بن أحمد المناوي الدلائي الذي دافع عن العقيدة الحنبلية في كتابه "جهد المقل القاصر في نصرة الشيخ عبد القادر".

وإذا ما أضفنا إلى هذه الدعوات المحاولات الرسمية التي قام بها عدد من السلاطين العلويين في محاولة للإصلاح الديني بدءا بالسلطان سيدي محمد بن عبد الله وانتهاء بالسلطان مولاي عبد الحفيظ في إطار ما يمكن وصفه بالسياسة الدينية للمخزن، ندرك بالتالي تعدد المحاولات المغربية الصميمة التي يمكن أن يستمد منها الفكر السلفي المغربي أصوله ومنطلقاته إضافة إلى تأثير المشرق العربي. وإن الوقوف عند تاريخ جامع القرويين الفكري في نهاية القرن التاسع عشر يبرز أن هناك من علماء هذا الجامع من ساهم في إحياء الفكر الإصلاحية بالاعتماد على تأثير التجارب السالفة الذكر وذلك من أجل كسر موجة الفكر التقليدي الذي اتصفت به ثقافة علماء القرويين بصورة عامة ويمكن توضيح ذلك من خلال الاتجاه الذي اشتهر به الشيخ محمد گنون⁽¹⁾ باعتباره نموذجا مبكرا للعلماء المغاربة الذين ساهموا في بناء صرح الفكر السلفي في المغرب قبل انتشار التأثير المشرقي لنفس التيار. فمن هو الشيخ محمد گنون ، وما هي مميزاته وخصوصيات اتجاهه الفكري؟.

أولاً: محمد گنون بين علماء عصره:

1 - مكانته في المحافل العلمية:

يمثل محمد گنون نموذج الفقيه العلامة في نهاية القرن التاسع عشر فكل المصادر التي تتحدث عن حياته، تشير إلى المكانة العالية التي وصل إليها من الناحية الفقهية. يصفه صاحب سلوة الأنفاس بأنه "(مهر في علم الفقه فكان ممن انتهت إليهم

(1) محمد بن المدني گنون (1240 - 1302) موافق 1825 - 1885.

رياسته "). ويصفه الحجوي بأنه (" شيخ شيوخ جل المغرب ورأس علمائه في القرن الثالث عشر بلا منازع").

هذه الأوصاف وغيرها مما يذكره كل الذين تحدثوا عنه لا شك لها دلالتها، فهي تعني أننا بصدد الحديث عن عالم فقيه اشتهر بعلمه الغزير، فضلاً عن اتصافه بالأوصاف الحميدة المستحبة في العلماء، والتي أهمها قول الحق مهما كانت الأحوال والمواقف: (لا يخشى في قول الحق ظلم ظالم، ولا سطوة جائر بل يصرح بقول الحق على رؤوس الأشهاد)(2).

بمثل هذه الصفات اشتهر محمد گنون بين علماء عصره حيث جمع بين العلم الغزير، والتفقه في الدين والأخلاق الحميدة، هذه الصفات تبقى كإطار عام لشهرته، ولا شك أن له بالإضافة إليها ما يميزه عن غيره مما استدعى هذه الشهرة الواسعة.

2- محمد كنون والثقافة الفقهية :

قبل الحديث عن خصوصيات محمد گنون، لا بد لنا من توضيح مكانته ضمن الإطار العام للثقافة الفقهية. في هذا الصدد نلاحظ أن گنون لم يخالف عموم فقهاء المغرب في تشبثهم بالمذهب المالكي، وهذا شيء بديهي لأنه تشبع بالثقافة المالكية التي تعلم في إطارها، وبدأ هو بدوره يدلي بذلوه فيها سواء من خلال التدريس، أو التأليف أو الإفتاء. فكل إجاباته عن النوازل المعروضة عليه تكون موضحة ضمن آراء ومقتضيات المذهب المالكي، وأمثلتها مأخوذة من أنه يقارن ويرجح بين الأقوال داخل حدود المذهب ومن أجل ذلك اشتهر الفقيه في كل البلاد المتمذهبة بمذهب مالك(3).

أما عن تأليفه فمنها ما يخدم الفقه المالكي بصورة مباشرة كاختصاره لحاشية الرهوني الكبرى الموضوعة على حاشية بناني على الزرقاني لمختصر خليل(4).

(2) محمد المنوني - السلفية المغربية في أعمال الشيخ محمد بن المنني كنون وهي العرض الذي قدمه في حفل تكريم العلامة عبد الله كنون والقولة السابقة أخذها عن اللؤلؤ المكنون في اختصار بن عيشون مخطوط خزائن خاصة 3 عبد الله گنون - مقال جريدة الميثاق، حول محمد بن المنني گنون من العدد 411 (6 دجنبر 1982 الى العدد 419 - 24 فبراير 1989).

(4) الرهوني أبو عبد الله محمد بن أحمد الحاج (1159 - 1239 هـ) - الزرقاني عبد الباقي بن يوسف (1020 - 1099 هـ).

ففي هذا الكتاب حاول الفقيه تصحيح الأخطاء الواقعة في شرح فقهاء سابقين في نفس المذهب لمختصر خليل، حيث قام هؤلاء بحذف النصوص والاستشهادات فنتج عن ذلك الحذف أن يفهم القارئ من هذا الشرح أحكاما غير صحيحة ليست هي المقصودة في الكتاب المشروح، فجاء عمله هذا لتصحيح تلك الأخطاء، والتحذير مما يقع في مثل هذه الكتب من المخالفات الشرعية، وبذلك خدم المذهب الذي ينتمي إليه خدمة جليلة.

ومن الواضح كذلك أن طبيعة مؤلفاته لم تكن تختلف عن مؤلفات غيره من الفقهاء، حسب ما كان معروفا عن الجميع، فهي عبارة عن مجموعة من النصوص والنقول عن غيره من العلماء السابقين، يتتبع فيها الأثر والرواية، فقلما نجده يعطي رأيه الشخصي إلا من خلال ما يمكن استنتاجه من تعدد الآراء والنصوص وتكاملها حسب الموضوع المتحدث عنه، وموقفه لا يستنتج إلا من خلالها، وهذه ظاهرة بارزة عند فقهاء المالكية، لأن المذهب المالكي لا يعتمد على الرأي والقياس بقدر ما يعتمد على النص والنقل وعلى الأثر والرواية(5).

على العموم نجد أن كتابات كنون تتبع طريقة الفقهاء التقليدية ففيها الإختصار وفيها الشرح والحاشية بالإضافة الى التقايد والرسائل، لذلك فهو لا يخرج عن طريقة الفقهاء العامة في التأليف.

أما بالنسبة للتدريس فقد خصص كنون درسه الرئيسي وهو درس الصباح في القرويين للفقه يسلك فيه طريقة المقارنة بين الأقوال والترجيح والاستشهاد بالكتاب والسنة، وهذا مجال يجعله يولي أهمية كبرى للتعريف بشيوخ المذهب وآرائهم المختلفة.

بانتقالنا إلى التصوف وهو يعتبر جانبا مهما من الثقافة الفقهية نظرا لتأثيره على عقلية الفقهاء ومنهج تفكيرهم، فالملاحظ أن كنون لم يفلت من هذا التأثير رغم خصوصياته. وعلى العموم فإن موقف كنون من هذا الجانب واضح لانه لم ينكر التصوف جملة وتفصيلا بل اتخذ فيه طريقة خاصة أخذها عن أحد العلماء السابقين في المذهب(6) الذي يعتبر أن للفقهاء تصوفا خاصا بهم يتميز بأنه شرعي يرتبط بمنابع الشريعة الاسلامية من كتاب وسنة.

(5) عباس الجارري - وحدة المغرب المذهبية خلال التاريخ ص 29 - 30.

(6) يتعلق الأمر بالشيخ زروق، ويمكن التعرف عليه في مدخل هذا البحث.

وما يؤكد هذا الرأي هو أن المشرفي في حديثه عن كنون يذكر لنا أنه ((كان ينكر أقوال جهلة المتصوفين)) (7) دون أن يقول إنه كان ينكر أقوال المتصوفين والفرق واضح بين العبارتين فكأنه يرمز لنا للتمييز بين التصوف الحقيقي والتصوف المزيف، من وجهة نظر الفقيه كنون.

إضافة الى ذلك فإن كنون نفسه يتحدث عن الشيخ زروق وهو من المعجبين به بقوله: « قال الإمام الصوفي المرضي أعني زروق ... ».

يمكن أن نستنتج إذن أن كنون لم يرفض التصوف كفكر عام كما كان معروفا لدى المتصوفة السابقين لعصره، وإنما رفض - كما سيتضح ذلك - ما ترتب عن التصوف من ظهور وتطور ما عرف بالطريقة.

ثانيا - الفكر الإسلامي عند كنون:

1 - النصيحة هم فكره العام:

إن المتتبع لآثار الفقيه محمد بن المدي كنون ومواقفه المختلفة من خلال التعرف على جوانب حياته، يخرج بانطباع عام وهو أن النصيحة كان الهم الذي سيطر على كنون والذي تدخل ضمنه كل آثاره، فكان هذا كذلك سبب التميز الذي عرف به بين أقرانه من العلماء.

النصيحة عند كنون يغلب عليها الطابع الديني وتوجهها عقلية الفقيه، فالملاحظ أنه أكثر من الكتابة في مواضيع النصيحة المختلفة عملا بالمأثور عن السلف حول الأمور المعروفة والنهي عن المنكر، وهذا ما جعله يشتهر بلقب ناصر السنة وقامع البدعة ما يؤكد ذلك أن هذا الطابع الوعظي يتجلى حتى من خلال العناوين التي اختارها لبعض مؤلفاته حيث تتصدرها كلمة نصيحة (8).

لقد وجه كنون النصيحة الى عامة الناس، وعلى الرغم من أن هذا النصيحة العام يتخلل كل إنتاجاته المكتوبة على اختلاف مواضيعها فإنه قد خصص له تقايد بعينها،

(7) محمد بن المصطفى المشرفي - الدر المنكون في التعريف بالشيخ كنون ملزمة 27 - ص 3.

(8) من بين مؤلفات كنون المبتدأة بكلمة نصيحة نجد:

نصيحة النذير العريان في التحذير من أهل الغيبة والنميمة والبهتان.

نصيحة ذوي الهمم الأكياس فيما يتعلق بخطة الناس.

نصيحة المحب الناصح السائس في وجوب عزل الأمل الغبي مثل الرايس.

يحث فيها على الاخلاق الحميدة بالاضافة الى أن خطبه العامة سواء ماتعلق منها بخطب أيام الجمعة أو غيرها قد اهتم فيها بالنصح للأمة عموما وللфئات الشعبية منها خاصة، فمن خلال الرجوع الى الكثير منها نجد أن معظمها يرغب في حفظ اللسان من قول ماقد يؤدي الى المعصية كقول الزور والكذب والنميمة وغيرها، بالإضافة الى تخصيص بعضها للحديث عن المحرمات ومايمكن أن يسقط فيه المرء من أخطاء ومخالفات دينية دون أن يقصد ذلك(9).

لقد خص كنون كذلك فئة الفقهاء والعلماء، بالنصح الموجه الى كل من له تحت هذه الصفة اختصاصات معينة كالقضاة والمفتين وغيرهم، وفي هذا الاتجاه وجه النصح كذلك إلى أفراد من المخزن منكرًا عليهم مايرتكبونه من مخالفات شرعية، لقد كان « ينكر جهارا على الظلمة من الولاة أعمالهم وينكر حتى على من يعينهم »(10).

وعلى العموم لم يكن يترك أية مناسبة تمر دون أن يستغلها للحث على تغيير المنكر والامر بالمعروف، خصوصا في المناسبات الدينية التي تكثر فيها المحدثات والبدع كليلة السابع وعشرين من رمضان وغيرها.

إذا كانت النصيحة هي مايميز انشغالات كنون الفكرية، فلا شك أن النصح يقتضي النقد، وتمكن روح النقد عند كنون جاء نتيجة تأثره بشيخة زروق وبأحد كبار المهتمين بالسنة كنسق فكرى وهو ابن الحاج صاحب المدخل(11) فبالاضافة الى اعتماده على ما جاء في هذا الكتاب الشهير من أقوال وآراء نجده يتأثر به فيكتسب الطابع النقدي في كتاباته وتناوله للمواضيع، فقلما تحدث كنون في موضوع معين ولم يذكر ابن الحاج.

في نهاية هذه الملاحظات العامة يجد ربنا أن نذكر بأن نصائحه وانتقاداته المختلفة لغيره تدخل في اطار هدف عام وهو محاولة إشاعة السنة والدعوة الى اتباعها، والتذكير بما كان للسلف الصالح من مواقف في مجمل القضايا التي تعرض لها.

(9) خطب كنون موجودة ضمن مجموع حجرى بقسم المطبوعات بالخزانة العامة تحت رقم 23187.

(10) محمد بن المصطفى المشرقي - الدر المكنون في التعريف بالشيخ كنون، م - خ - خزانة الوثائق بتطوان - ص 8 ملزمة 32.

(11) يمكن التعرف أكثر على ابن الحاج في مدخل هذا البحث.

فالمطالع لكتاباتة يحس هذا ويلمسه ولو من خلال تتابع وتوالي أقوال السابقين من السلف الصالح، وكذلك من خلال حرصه الشديد على ذكر موقف القرآن والحديث من المسائل المتحدث عنها من خلال الاستشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

2 - في الإصلاح التعليمي والديني:

ضمن هذا الهمم الفكري لدى كنون نلاحظ أنه قام بمحاولاته العملية في سبيل التفسير الدقيق للمواضيع التي تعرض لها وبذلك كان له مايميزه عن غيره في مجال التعليم.

إن معظم الفقهاء تبنا طريقة تستعصي على الفهم وذلك بتوضيح غامض بغامض، وشرح مستعص بما هو أشد منه استعصاء وذلك بذكر الشروح من النصوص دون محاولة لتوضيحها. بالمقابل نجد أن كنون حاول استخدام منهج التوضيح والتبسيط في المسائل الفقهية، فهو يقدم - مثلاً - في شرحه على المختصر توضيحات عن معنى وغاية المسألة أو الفريضة قبل الحديث عنها، وعمله هذا لا يقتصر على شرحه للمختصر بل يعم سائر المواضيع التي كتب فيها، ففي تقييده الخاص بالنصح للعلماء يحاول أن يبين لنا أهمية الاستشهاد بأقوال السابقين وضرورة أن يكون الاستشهاد في محله بقوله:

« انما المقبول المنقول بشرط أن يكون في محله غير محرف عن موضعه، وغيره محض فضول وتضييع للقاتل والمقول... » (12) في هذا الاتجاه الاصلاحى هناك جانب آخر برزت فيه خصوصية كنون، وهو النصح للعلماء ويمكن أن أشير هنا الى نصيحة في تقييده ((إيقاظ المفتون...)) حيث يقرر كنون أن العلم بدون العمل به يحط من قيمة صاحبه، ومن ثم يؤكد أن معرفة الفقه دون تدبر فيه وفي غاياته تجعل الفقيه لا يختلف عن أى صانع أو حرفي يتقن صنعه فقط ومن ذلك نستنتج حكماً مهما في هذا الصدد باعتبار أن الدين والعلم صنوان متكاملان، فيعتبر أن من أوجب واجبات الفقيه ابداء النصيحة لغيره، فيرى أن العلم النصيحة باعتبار أن الدين النصيحة (13) فكيف نصح كنون علماء عصره.

(12) محمد كنون - إيقاظ المفتون المغرور مما تدم عواقبه يوم النشور ضمن مجموع - ط / ح بدون تاريخ - ص 1.

(13) محمد كنون - إيقاظ المفتون... وتستنتج هذه الفكرة من خلال مجموعة من الأقوال للسلف الصالح نكرها كنون في هذا التقييد.

لنأخذ كمثال على ذلك نموذجاً تحليلياً لتقييد جد مهم عند كنون بخصوص هذا الموضوع، وهو يهتم بالنصح للفقهاء انطلاقاً من المهام والوظائف التي تناط بهم بسبب معرفتهم بالشرع والدين، مثل مهمة القضاء والافتاء وغيرها (14).

أول ما يثير الانتباه في هذا التقييد تأكيد صاحبه على خطورة منصب القضاء والفتوى وصعوبة التصدي لذلك دون علم راسخ باعتبار أن الفتوى تتضمن الاجتهاد وأن الاجتهاد مرتبة لا يبلغها إلا الراسخون في العلم، يقول: (ولم يزل العلماء رضي الله عنهم يستعظمون أمر الفتوى، ويهربون منها هروبهم من الأسد وأشد، ويحتاطون فيما يجيبون به غاية الجهد...) (15)

ثم يحاول بعد ذلك من خلال تعريفه لمهمة الافتاء أن يبرز حدود تصرف المفتي والامور التي عليه أن يتجنبها، أو التي عليه أن يعمل بها:

« يعلم مما تقدم أن الافتاء عند العلماء إنما هو بيان حكم الله في النازلة المسؤول عنها من غير زيادة فيها ولا نقصان عليها، ولا تدعيمها بشفشفات اللسان ولا سفسطات بهتان، ولا شعوذة هذيان، كما هو شأن مفتي هذا الزمان، لكنهم خبئوا أنوفهم في لفظة الافتاء ليوهموا أنهم من أهل العلم والعرفان، أو ما دروا أنه عند الامتحان يعز المرء أو يهان... » (16).

والملاحظ من خلال هذا النص، أن كنون لا يكتفي فقط بالنصح بل يتعداه إلى الانتقاد المباشر، حينما يعرض بالذين تصدوا لهذه الخطة في زمانه، ولم يكونوا أكفاء لها. بل إن درجة الانتقاد قد تصل به إلى حد القنوط، فهو حينما يعدد مناقب المفتي المثالي يعلق على ذلك بقوله:

« وهيهات أن يسمح زماننا بمن له تلك الفواضل، وما أشقاه وما أخسه إن كان من ذلك عاطل » (17).

(14) محمد كنون - نصيحة أهل العلم، كفيل في الامور التي تتعلق بالفتوى والشهادة وما يتعلق بذلك من الامور التي تلزم القاضي في مسائل القضاء نسخة مبتورة - خزانة كلية الاداب بالرباط 218 / م خ ح / كنون.

(15) محمد كنون - نصيحة أهل العلم ص 12-13.

(16) المصدر نفسه.

(17) محمد كنون - المصدر السالف الذكر.

بعد ذلك يتعرض گنون لواقع الفتوى والمفتين في زمانه مبرزاً سوء استعمال هذه الخطة، حيث أنهم يعتبرون العلم بالشرع كالمنطق، وسيلة لتلقين الحجج للمرء حسب ما يريد من نتائج :

«أما إذا كان المفتي نصيراً... ساعياً في حظ نفسه باحثاً عن غرض المستفتي وبذله ملقناً له الحجج، وما فيه سخط ربه غير مبال بذلك ولا بخراب ديانته ومروءته، كما هو بديهي هذا الزمان وطلبته، فمعاذ الله أن يقول مسلم بإباحته لغير أهل القضاء... فضلاً عن أن يتسع فيلج فيه كل متتبع لهواه وشهوته مقتدياً بعضهم ببعض في ضلالاته مسولة لهم أنفسهم أنهم على هدى السلف وطريقته، كلا والله لا تلحق غبارهم ولا تشم رائحته»(18) .

وبعد التعرض لواقع الفتوى في العصور السالفة، وما كان عليه السلف الصالح من استقامة في هذا المجال، يعود ليذكر بواقع زمانه قائلاً: « فانظر كيف انعكس الحال حتى صار الرجل لا تعجزه نازلة بحال... »(19). ثم يواصل انتقاداته للمفتين بتعرية ما يقومون به من عمل ووصفه على حقيقته فيقول:

« ولذلك تجدهم إذا جاءهم المستفتي برسم سألوه عن غرضه فيه وهواه، هل صحيحه أو ابطاله مناه، فأيهما كان مراده ومأموله مهدوا له زخرفاً من القول وباطله - الباطل كما لا يخفى بحر زاهر لا ساحل له - ثم بعد ذلك حرقوا كلام الأئمة ووضعوه غير محله حتى صيروا الفتوى علماً بالغلبة على تلقين الفجور للخصوم الفجرة، ولم يبقوا لها مصرفاً لمعناها الشرعي البتة... »(20).

ثم يذكر لنا واقع تصرف عامة الناس حينما يفتنون لمثل هذه التصرفات، من خلال قوله:

“ ولقد سمعت بعض العوام يقول: أنا بالله وبالمخزن وأما الشرع فإنما هو تلاوى، وهذه مغالاة شنيعة جداً إن لم تكن قريبة من الكفر كانت عينه... ”(21).

ثم يعلق على رسوخ هذه الفكرة عند العامة بانتقاد عكسها حينما يتطرق لعلاقة المفتي بالطالبيين للفتوى. ويظهر ذلك في هذا النص: “ ولذلك تجد الخصوم يتسابقون

(18) نفس المصدر.

(19) نفس المصدر.

(20) نفس المصدر.

(21) نفس المصدر.

الى المفتين تسابق الكلاب الى الجيف، ليقترسوا ما عندهم من الباطل المتعسف، خشية أن يسبقهم خصومهم الى ذلك فيعسر عليه افتاء المفتين ثانياً الا بالبذل الكثير على ذلك. وذلك لما رسخ في ذهن الخصوم الفواسد من صنع هؤلاء المفتين أن الفتوى تابعة لهوى السابق، وأن الشرع دوماً يوافق النفس وما تهواه حتى اذا سمعت بعضهم يقول: أنا بالله والشرع فإنما يقصد ذلك ويراه...”(22).

وعلى العموم فإن انتقادات كنون للمفتين في زمانه متعددة، وإبرازه للوضع الذي يجب أن يتم عليه الافتاء، نابع من استقرار حالة السلف الصالح في هذا المجال: “إن العلماء كانوا يحتاطون صورة النازلة غاية، ويتشبثون في تصويرها وطلب تفسير مجملها وإثبات ما يحتاج الى إثبات من فضولها، الى غير ذلك فوق النهاية. ثم بعد ذلك يتمهلون في الجواب ولا يستعجلون خشية عدم مصادفة الصواب...”(23).

وعلى العموم يخرج كنون في مجمل هذا التقيد بمجموعة من الآراء الانتقادية يمكن توضيح بعضها كالتالي:

1 - يحرص بكثير من التوضيح والأمثلة على التنديد بمن يفتي قصد التحايل، ويعتبر أن ذلك كان شائعاً في عصره: « ينبغي لمن احتاط على دينه أن لا يفتي لمن قصده التحيل... وكلهم اليوم ذلك الرجل » (24).

2 - يؤكد أن المفتي يجب أن يعينه أهل الحل والربط، ويعتبر أن هذا هو الأصوب والأصلح لأن الفتوى كالقضاء من المناصب الدينية فلا يجب أن تترك لكل من شاء القيام بها.

3 - من اجتهاداته في هذا الموضوع، أن لا يأخذ المفتي عن عمله أي مقابل مادي، من طرف عموم الناس، إلا إذا كان ذلك من بيت مال مستقيم ، أو من حبس. وذلك حتى لا تتحول الفتوى إلى محاولات للارتشاء من أجل الحصول على حكم يوافق الغرض المطلوب.

(22) نفس المصدر.

(23) نفس المصدر.

(24) نفس المصدر.

4 - يعتبر أن المتصدي للفتوى يجب أن تتوفر فيه صفات: حسن التدين - التقوى - التفقه - الذكاء. ويذكر هنا أقوالاً متعددة منها قول القرافي: (ما أفتى مالك حتى أجازته أربعون محنكا).

لقد ركز كنون على خطة الفتوى كنموذج لباقي الخطط المرتبطة بها حيث أشار إلى غيرها مثل الوكالة والاشهاد:

« مما يندرج في السلك المذكور الاشهاد بجامع تلقين الفجور للخصوم، وغيره من أنواع الفساد، كقبض الأجرة على الأداء وتناسي الشهادة لجزيل العطاء، وعدم التحاشي عما يخل بالمروءة والديانة والجهل المفرط البالغ الغاية. وقد شهدنا من ذلك كله وغيره ما الله أعلم به، مع العلم بأن علم الوثائق كما في الفائق من أجل العلوم قدرا وأعلاها نهاية وخطرا، إذ بها تثبت الحقوق... ويلجأ إليها الملوك والفقهاء وكل ذي ولاية خصوصا ولاية القضاء...» (25).

أخيرا يستنتج كنون نتيجة جد متشائمة بخصوص الخطط الشرعية حيث يقول:

« حاصل الخطط الشرعية في زماننا أسماء شريفة على مسميات خسيصة » (26).

من الجوانب الأخرى لحملة كنون الإصلاحية في المجال الديني ما يرتبط بواقع التصوف في نهاية القرن التاسع عشر، وما وصلت إليه الطرق الصوفية المتأخرة من بدع وابتعاد عن الروح الأولى للتصوف. حملة كنون هذه تظهر من خلال غالبية إنتاجه المكتوب، حيث لا يترك أية فرصة سنحت له للإشارة إلى ما أحدثه الطرقيون في زواياهم من بدع، ويأتي في ذلك بأقوال من سبقوه في انتقاد أمر الطرق كابن الحاج في المدخل:

«...والا فبعض هؤلاء يدعون الأحوال ويزعمون أنه يفتح عليهم في حال رقصهم، وتأخذهم الأحوال إذ ذاك ويخبرون بأشياء من أمر الغيب، ولو وقع ذلك في بعض الأحيان لكان مصادفة، ثم إنهم يولون ويعزلون في تلك الحال، ويخبرون

(25) نفس المصدر.

(26) نفس المصدر.

بمنازل أصحابهم فيقولون مثلاً فلان أحد السبعة، فلان أحد العشرة، فلان أحد السبعين، وفلان أحد الثلاثمائة إلى غير ذلك. ولا شك أنها أحوال نفسانية أو شيطانية لأن الفتح من الله تعالى لا يكون مع ارتكاب المكروهات أو المحرمات...» (27).

الملاحظ إذن من خلال هذا النص أن كنون يبرز جانباً مزريراً من سلوك الطريقين ليبين من خلاله انتقاده لهم، ولما يزعمون من الأحوال التي قد تعتري المريدين وهم يؤدون طقوسهم التنسكية في اجتماعاتهم الخاصة داخل زواياهم، أو في غيرها من الأماكن التي يقيمون فيها (حضراتهم). ثم يزيد في توضيح البدع المحدثّة من طرف هؤلاء:

«... ثم مع ارتكاب بعضهم ما ذكر يدعون الأحوال الرفيعة ويشيرون إلى مقامات ومنازل تستعظم في الغالب على من هو متصف بالافتداء والاتباع فكيف تحصل لأهل التخليط وارتكاب ما لا ينبغي، ذلك محال، ومن أشد مافيه من القبح ما أحدثوه من السجود للشيخ عند قيام الفقير للرقص وبعده...» (28). هذه إذن نماذج من حملة كنون الإصلاحية على الطرق الصوفية تبين لنا نوعية انتقاداته ودلالاتها. وهي حملة شكلت الجانب الأكبر من اهتماماته وانتقاداته للأوساط الدينية.

3 : الإصلاح الاجتماعي:

لقد كان السماع (29) أبرز جانب ركز فيه كنون حملته على الطرق والزوايا إلا أن هذا الانتقاد كان لا يخص الطريقين فحسب بل يعم سائر الفئات الاجتماعية فمثل بذلك جانباً أساسياً من حملاته الإصلاحية الموجهة عموماً إلى المجتمع :

«... لما رأيت كثيراً ممن ينسب للعلم والفضل يحضر آلات اللهو التي هي من شأن ذوي الفسق والجهل، أما جهلاً وعمها، وأما لبساً للحق بالباطل خفة وسفها

(27) محمد كنون: الزجر والاقامع بزواج الشرع المطاع لمن كان يؤمن بالله ورسوله ويوم الاجتماع عن آلات اللهو والسماع - ط / ح ملزمة 3، ص 7.

(28) محمد كنون: الزجر والاقامع... ملزمة 3 ص 8.

(29) - المقصود بالسماع الغناء وما يرتبط به من عزف على الآلات المختلفة، وقد كان معناه سابقاً ترديد الأشعار دون آلات.

أردت أن أجمع في ذلك ما وقفت عليه من الأحاديث وكلام الأئمة عسى أن ينتفع بذلك من أراد الله به خيرا وللرشد ألهمه...» (30).

ولتوضيح هذا القول لابد لنا من الإشارة إلى الظروف التي واكبت حملته هذه حتى تتوضح لنا أبعاد هذا الانتقاد:

1 - لاشك أن حافزا كبيرا لهذا الانتقاد كان مرتبطا بالقضية الأساسية التي تصدى لها كـنـون، ألا وهي انتقاد حال الزوايا والطرق، وما تقوم به من أعمال منافية لروح الشريعة الإسلامية والتدين الصحيح.

2 - لا يجب أن يغيب عن بالنا كذلك أن الفترة التي عاصرها كنون في عهد السلطانين محمد بن عبد الرحمان ومولاي الحسن يعتبرها رواد الملحون من المراحل التي ازدهر فيها هذا الفن خصوصا في فاس حيث كانت تقام في دور عليه القوم، وحتى في قصر السلطان. ومن المعلوم أن محمد بن عبد الرحمان كان مولعا بالملحون فكان الفقيه ينهاه عن ذلك، ومن المرجح أنه كان يعنيه حينما ألف كتابه: (الزجر والاقمع عن حضور آلات اللهو والسماع) (31).

3 - باعتبار أن ما كان يوازي هذه الصورة عن المجتمع: الجانب السياسي والعسكري الذي ارتبط بالانهزامات التي مني بها المغرب منذ حرب إسلي وتبعاتها المختلفة. فهل يمكن القول بأن حملة كنون كان القصد منها التلميح إلى أن ما أصبح عليه المجتمع من عادات الترف واللهو كان سببا من ضمن الأسباب التي كانت من وراء الانهزامات أمام العدو وما ترتب عنها من نتائج سلبية، على اعتبار أن كنون يرى أن علة تحريم السماع هي فرط الاطراب والالهاء الذي قد يترتب عنه التفريط في المصالح وما يناط بالمرء من مهام.

إلا أن هذه الملاحظات، لا يجب أن تباعد بنا عن النظرة الفقهية الضيقة التي ارتبط بها موقف كنون من السماع والتي يلخصها قوله:

(30) محمد كنون: الزجر والاقمع - ملزمة 1 ص 1.

(31) من تقرير جلسة شفوية مع الأستاذ عبد الله كنون بمنزله بطنجة يوم 24 / 5 / 1985. حيث ركز على هذا التفسير بالنسبة لسبب تأليفه هذا الكتاب بخلاف ما يراه أهل تطوان الذين يعتبرون الكتاب كرد على الشيخ عبد السلام بن ريسون.

« يتحصل من جميع ما تقدم أن الصوت المسموع اما سماع أو غناء، وكل منهما إما بآلة أو بغيرها، والآلة اما من ذوات الأوتار أم لا، منفردة أو مجتمعة فالمراتب عشر وقد عرفت أحكامها، وإن أخفها السماع أعني سماع مجرد الاشعار... وإن أشدها سماع ذوات الأوتار المجتمعة بها سيما إن انضم له الغناء، إذ الإجماع منعقد على منعه كما تقدم...» (32).

من القضايا الاجتماعية الأخرى التي أبدى فيها كنون رأيه بالنقد والنصيحة، قضية التسري بالجواري، منطلقا من فهم بعيد لرامي النظرة الاسلامية وربطها بمعطيات العصر، فبمناقشته للموضوع بالارتباط مع موقف الاسلام من الرق استطاع أن يثبت خطأ الممارسين لهذا السلوك. سيما وأن عهود التملك وعبودية الإنسان قد قلت وهي إلى زوال، وباعتبار أن النظرة الاسلامية إلى الرق كانت تهدف إلى التقليل من انتشاره بعثت الرقاب كفارة عن الآثام، وتقربا إلى الله. وباعتبار أن الاسترقاق مرتبط بحالات الحرب مع الكفار، وما يترتب عنها من السبايا، وبما أن هذه الحالات قد قلت في مرحلته التاريخية، بالنظر إلى واقع المجتمع المغربي، فإن كنون كان ينادي بضرورة التخلي عن التسري، الذي ليست منطلقاته سليمة. لهذا كان يعتبر أن ظاهرة امتلاك الجواري والتسري بهن، وهي شائعة في أوساط الأغنياء. حيث لا يخلو بيت وجيه من سرية تلذله، ظاهرة غير سليمة وليست منسجمة مع روح الآية الكريمة (أو ما ملكت أيمانكم) التي يستدل بها القائلون بشرعية هذه النازلة. لكل هذا اعتبر كنون أن كل عملية تسري تعتبر زنى واضحا لا غبار عليه. رسميا اعتبر رأي كنون غير صحيح فاستدعاه الباشا (33) وناقشه في الأمر، إلا أن كنون واجه هذا الموقف بشجاعة، مما أدى إلى سجنه. لقد كانت ردود الفعل تجاه سجن كنون واسعة النطاق، مما أرغم السلطان على الأمر بإطلاق سراحه بعد خروج أهل الحرف المختلفة في فاس للمطالبة بذلك، فكان هذا بمثابة أول مظاهرة تقع في فاس ضدا على قمع حرية الفكر واضطهاد العلماء (34).

(32) محمد كنون: الزجر والاقاماع: نهاية الفصل الأول في بيان حقيقة السماع وحكمه.

(33) المقصود: الباشا إدريس السراج، باشا فاس على عهد السلطان مولاي الحسن.

(34) من حديث مع الأستاذ عبد الله كنون، مذكور سابقا.

4 - مواقفه السياسية:

المثال السابق حول التسري يجعلنا نستنتج أن كنون لم يكن في اصطدامه بأعوان المخزن ورجال السياسة حينما تتناقض مواقفه مع مواقف المخزن بالمداهن أو المذعن، فيمكننا أن نضيف إلى المثال السابق حول التسري موقفه من تصرفات الحاجب عبد الله بن أحمد فقد جهر برأيه فيه حينما لقبه بعبد ضل، محرفاً بذلك اسمه عبد الله إمعاناً في إظهار رأيه فيه (35).

وفي هذا الصدد يقول عنه المشرفي:

« كان... صلباً في دين الله لا يخاف أميراً ولا مأموراً ذا سطوة وجاه »

وكذلك قوله:

« كان قدس سره ينكر على ظلمة الولاة ومن يعينهم... » (36).

هذه إذن خصوصية لكون تبرز موقفه من المخزن المتمثل في إشهار آرائه الشخصية دون خوف أو وجل من رجاله وأعوانه.

هذه الصفة تتجلى لنا كذلك حينما نعلم ما قام به من أجل إخلاء سبيل بعض تلاميذه الذين أخذوا ليجندوا من طرف أحد أعوان المخزن المدعو الرايس، فألف في هذا الأخير تأليفاً يحث فيه السلطان على ضرورة عزل هذا الشخص لسوء تصرفه (37).

الأكثر مما سبق أن كنون يواجه المستجدات السياسية في عهده بالجهر برأيه. فبخصوص علاقة المسلمين بالأوربيين أو بالبلاد التي احتلها الأجانب نجده لا يرى مبرراً لسكنى المسلمين بأرض يسكنها الأوربيون، وفي هذا الصدد يمكن التذكير برسالته التي من المرجح أنه أرسلها إلى أكثر من شخص على اعتبار صيغتها التي وجدت بها مخطوطة وهي:

« من عبد الله محمد بن المدني كنون إلى فلان السلام عليكم وعلى من اتبع الهدى ورحمة الله وبركاته وبعد: فإن الدين النصيحة كما في الصحيح، ومن أعظم

(35) نفس الحديث المذكور.

(36) محمد بن المصطفى المشرفي - الدر المكنون في التعريف بالشيخ كنون (كلا القولين واردين في هذا الكتاب).

(37) عنوان هذا التقييد: (نصيحة الحب الناصح السائس في وجوب عزل الأمي الغبي مثل الراس).

النصيحة لكم تحذيركم من الإقامة بأرض العدو، قال تعالى: ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار... الآية.

ومن المقرر المعلوم أنه لا ظلم ولا بدعة أعظم من الكفر وأن من رضي بفعل قوم فهو منهم فكيف بمن يساكنهم، ويأوى إليهم ويطعمهم ويحن إليهم ويواسيهم (38).

ثالثاً: الصفة السلفية في فكر كنون:

إن محاولة استخلاصنا لنتائج ما ذكرناه آنفاً عن محمد كنون، يجرنا إلى التساؤل عن علاقة فكره وسلوكه الإصلاحية بظاهرة السلفية.

لاشك أن هناك العديد من العوامل الكامنة في فكر كنون التي يمكن اعتبارها بصورة واضحة عوامل أساسية تمكنا من نعت فكر الرجل بأنه فكر سلفي.

1 - العوامل الموضحة لسلفية كنون:

العامل الأساسي الأول هو ارتباط فكره بمبدأ الرجوع إلى الأصول الإسلامية: الكتاب والسنة، وهذا يتجلى بصورة واضحة في كل كتاباته حيث لا تخلو من الآيات القرآنية كأدلة قطعية والأحاديث النبوية كبراهين مكملة.

الأكثر من ذلك أن الهدف المتوخى من كل ما كتبه كنون كان يلح على تبليغ فكرة العودة إلى الأصول الإسلامية من كتاب وسنة عند مناقشة أي مشكلة فكرية أو اجتماعية، فضلاً عن القضايا المرتبطة أساساً بالدين كعبادات ومعاملات. إذن يمكن اعتبار مبدأ الرجوع إلى الأصول الإسلامية من أهم المبادئ التي دافع عنها كنون وجعلها من بين الأهداف الأساسية التي شكلت هما من هموم رسالته العلمية.

وعملًا بما جاء في الكتاب والسنة دافع كنون باستماتة عن المبدأ الشرعي القائل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويعتبر هذا بمثابة العنصر الثاني الذي يظهر سلفيته. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يكن فقط مبدأ من المبادئ التي دعا الناس إلى اعتناقها واحترامها فقط. وإنما كان سلوكاً آمناً به وطبقه تطبيقاً تاماً عرضه للاضطهاد من جهة، وجعله يشتهر بتميزه بالتشدد في تطبيق تعاليم الشرع

(38) رسالة ضمن مجموع حجري - خ/ع قسم المطبوعات مجموع رقم 23187.

مما كان يجعل غيره يصفه بالتطرف والمغالاة، أو اتهامه بالفهم السيء لبعض القضايا كقضية التسري مثلا أو موقفه من الطريقة.

ومن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ينبثق عنصر ثالث كان له دور أساسي في مسيرة كنون الفكرية. إنه عامل محاربة البدع المضلة وفي هذا الصدد يقول عنه المشرفي :

« متى أحدث في الدين حادث بدعة شمر على ساعد الجد وقصد بسيف الشريعة ردعه... » (39).

الروح الكامنة في هذا العامل الأساسي في تفكير كنون هي التي جعلته يندد بترك الاستعداد للجهاد، ويندد بإهمال الثغور، ومصالح المسلمين. ويندد بالتجارة مع أوروبا وبفساد المخزن، إلى غير ذلك من الحوادث التي اعتبرها بدعا أحدثت في سلوك المسلمين، رغم أن الاسلام له فيها رأي صريح (40).

علينا أن نعتبر كذلك أن حملة كنون على الطرق المتأخرة - كما وصفها سابقا - بمثابة عنصر رابع من عوامل سلفيته. وأخصها بالذكر هنا مرة أخرى باعتبار ما آلت إليه وضعية التصوف في نهاية القرن التاسع عشر من مآل طرقي. وبذلك فهذا الجانب لا يكون فقط عنصرا من العناصر التي اهتم بها كنون في إطار النصيحة فحسب، بل تمثل جانبا أساسيا من الجوانب التي تصدى لمكافحتها وإبداء رأيه في طريقة تقويمها.

من خلال هذه العوامل الأربعة، ومن خلال تعريفنا السابق للسلفية في الفكر الاسلامي نستخلص نتيجة أساسية وهي:

اعتبار الصفة السلفية غالبية وأساسية في فكر كنون، من تم يمكن القول كخلاصة بأن محمد بن المدني كنون يعتبر من الرواد الأوائل للفكر السلفي في بلادنا في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر.

لكن أية سلفية هذه التي نتحدث عنها ماهي مميزاتها وخصوصياتها عند كنون و بماذا يمكننا أن نصفها ؟

(39) محمد بن المصطفى المشرفي - المصدر السالف الذكر.

(40) محمد المنوني: السلفية المغربية في أعمال الشيخ محمد بن المدني كنون - نسخة خاصة بخط المؤلف

2 - مميزات الفكر السلفي عند كنون:

على اعتبار المنطلقات الدينية لفكر كنون المتمثلة في الرجوع إلى الأصول من كتاب وسنة، ومحاولة تصحيح السلوك لدى المسلمين، وذلك بالرجوع إلى سيرة السلف الصالح، أي بالرجوع إلى الماضي المضيء لتطبيق الشريعة الإسلامية. من هذا الاعتبار يمكن نعت سلفية الفقيه كنون بأنها سلفية دينية محضة، لا تعبر اعتباراً للعامل السياسي أو لعامل الخصوصية الوطنية، وغيرهما مما سيجد فيما بعد، فحينما ينتقد كنون سياسة المخزن فإنه ينتقدها انطلاقاً من تفتنه إلى أنها خالفت الشرع الإسلامي تجاه قضية من القضايا، وحينما ينتقد كذلك السلوك الاجتماعي للعامة أو الخاصة. فهو لا يتحدث كمصلح اجتماعي بقدر ما يتحدث كمُدافع عن الدين وعن روحه الأساسية، في الميدان الاجتماعي. نفس الحكم يمكن أن نصدره على مواقف كنون من الطرقية أو من تصرفات الفقهاء كما سبقت الإشارة إليه.

الهم إذن كان دينياً ولا يدرك سوى حقيقة واحدة وهي الدفاع عن الإسلام، ومحاولة المقارنة بين ما كان عليه هذا الدين قديماً في عهد السلف الصالح، وما أصبح عليه تطبيقه في عهده المتأخر.

ومن نتيجة المقارنة السلبية يتجه كنون إلى الانتقاد وإلى محاولات الإصلاح، التي لا يمكن تحقيقها إلا بالرجوع إلى الأصول الدينية، وفهمها فهماً حقيقياً. وهكذا يمكننا أن نجزم بأن سلفية كنون تعتبر سلفية دينية خالصة تحاول تحقيق غاية راودت كل المصلحين الدينيين، ألا وهي محاولات الوصول لتطبيق الإسلام الصحيح وذلك بواسطة الرجوع إلى الأصول وإلى سيرة السلف الصالح.

من جهة أخرى لا يمكننا أن نفصل هذه المحاولة عن غيرها من المحاولات السالفة في التاريخ المغربي، خصوصاً وأنها هي نفسها تأثرت واعتمدت على نموذجين من هذا التفكير السابق هما ما عبر عنه الفقيهان زروق وابن الحاج. في أكثر من جانب من جوانب تفكيرهما، وأبرزها جانب الروح النقدية للمجتمع وجانب الدفاع عن الإسلام لتوافق نظريته مجال تطبيقه.

عموما يمكن اعتبار سلفية كنون مطابقة لسالفاتها في ثلاثة عناصر :

- مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

- مبدأ مقاومة البدع.

- مبدأ ضرورة العودة إلى الإسلام الصحيح.

هذا بالنسبة للإطار العام لهذه السلفية. أما بالنسبة لخصوصياتها فلا شك أن هناك اختلافات متعددة، بين طريقة كنون السلفية وما سبقها من محاولات مشابهة فإذا أخذنا الوهابية مثلا نجد أن كنون يتفق مع أفكارها في الإطار العام، لكنه يتميز بخصوصياتها تجعل الاتجاهين مختلفين من ذلك :

- أن دعوة كنون وإن حملت على الطرقية وفكرة المشيخة إلا أنها لم تأمر كالوهابية بهدم القباب المبنية على القبور.

- إن دعوة كنون، وإن حاولت توضيح فكرة التوجه إلى الله وحده بالدعاء والطلب، إلا أنها لم تصل إلى حد منع التوسل بالمخلوق في هذا الطلب مثل الرسول «ص» الشيء الذي نادى به الوهابية (41).

مصير اتجاه كنون :

الملاحظ أن هذا الاتجاه لم يتطور بصورة فعالة، وإن كان قد بقي له أثر في ثلة من تلاميذ الشيخ مثل قريبه امحمد بن محمد بن عبد السلام كنون الذي كان يدرس الحديث والتفسير بشرح البيضاوي، وإن ظهرت محاولات لعرقلة عمله هذا بتوجيهه إلى ولاية القضاء بأسفي، إلا أنه لم يلبث في هذا المنصب سوى سنة واحدة، طلب بعدها إقالته فأقيل من منصبه وعاد إلى التدريس (42).

أما بالنسبة لمواقفه الإصلاحية الخاصة التي انفرد بها هذا العالم فلا تذكر المصادر أن هناك من قام باتتباعها وإحيائها، وكدليل على ذلك نجد أن داعية آخر من دعاة

(41) محمد المنوني - المرجع السالف الذكر.

(42) بخصوص أحمد بن عبد السلام كنون انظر : الحجوي : الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ج. 2، ص. 311.

الفكر السلفي فيما بعد وهو الشيخ عبد الله السنوسي، الذي تعلم الكثير في المشرق كان لا يرى مانعا من التسري بالجواري بدليل أنه حين عودته من المشرق إلى المغرب أهدى للسلطان مولاي الحسن، جارية أصبحت فيما بعد أم ولد. كما أن واحدا من أخص تلاميذ كنون وهو الشيخ أحمد بن الخياط الزكاري، كان له ابن من جارية عن طريق التسري(43).

أما بالنسبة للاتجاه العام الداعي إلى الإصلاح الديني والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد استمر في جملة من تلاميذ الشيخ، وساهم في المساعدة على بلورة الفكر السلفي في بداية القرن العشرين.

(43) من حديث مع عبد الله كنون مذكورا سابقا.

القرويين والصراعات السياسية في مغرب الحماية

محمد المعروف الدفالي

كلية الآداب / عين الشق - الدار البيضاء

ارتبط العلماء الفقهاء في تاريخ المغرب، بحكم موقعهم في المجتمع، بالمسألة السياسية، بأشكال مختلفة، وتحدثت كتابات كثيرة عن مواقفهم المتباينة من مجموعة من القضايا، وعن توزيعهم بين إمعان ساروا في ركب السلطة السياسية لتبرير مواقفها كيفما كانت، ومعارضين لآرائها ومواقفها غير المنسجمة مع مصلحة الأمة، ولو عرضهم ذلك إلى المحنة.

وقد اختص علماء القرويين في سياق المعارضة من أجل المصلحة العامة بحصة الأسد من المواقف المضادة تجاه السلطة (1) بحكم ما تمتعوا به من سلطة دينية وسياسية، جعلت السلاطين دائما يختارون بين تفادي معارضتهم أو القضاء عليها (2). وإذا كان تدخل أهل العلم في السياسة قبل القرن التاسع عشر، رهين نوازل، وقضايا شبه معدودة، فإن استفحال أزمة اصطدام المغرب بأوروبا مع النصف الثاني من نفس القرن وما تلاه، دفعت بهم إلى أتون التسييس الذي حتمه موقعهم ومسؤولياتهم في المجتمع، وضرورة الدفاع عن حرمة البلاد، فنتابع تصديهم لمحاولات الغزو الأوربي، ولكل ما من شأنه أن يساعد على ترسيخ نفوذ الأجانب بالمغرب ويمكنهم منه، وتصاعدت صلابة مواقفهم مع تصاعد حدة أطماع الأوربيين، لتصل

(1) إبراهيم حركات، التيارات السياسية والفكرية بالمغرب خلال قرنين ونصف قبل الحماية، الدار البيضاء، 1985، ص 102 .

(2) محمد عمراني، جامعة القرويين فيما بين 1914-1934، رسالة جامعية غير منشورة، كلية الآداب، الرباط، 1988، ص 73-74 .

مع مطلع القرن العشرين إلى الوضوح شبه التام، خصوصا ضد التدخل الفرنسي (3) فواجهوا على سبيل المثال مقررات مؤتمر الجزيرة الخضراء، ولعبوا أدوارا واضحة في الإطاحة بالسلطان عبد العزيز، وتعويضه بأخيه عبد الحفيظ، ثم في تأزيم وضعية هذا الأخير لما عجز عن الإلتزام بشروط بيعته، ودعوا علانية إلى الجهاد، ومواجهة الإحتلال في أكثر من مناسبة واشتهر محمد بن عبد الكبير الكتاني في هذا الباب أكثر من غيره، حماسا واهتماما، فدعا على سبيل المثال في شهر فبراير من سنة 1907 في تجمع كبير بالقرويين إلى القبض على بعض الجزائريين المتهمين بالعمالة للفرنسيين ، وحمل اليهود مسؤولية إدخال الأجانب إلى البلاد، وطالب بأخذ أموالهم للإستعانة بها على الجهاد (4) كما ارتبط اسمه بمعظم الأحداث الكبرى في مطلع هذا القرن.

ومع توقيع معاهدة الحماية سنة 1912، تزايد اهتمام رجال القرويين بالسياسة، وتطورت بالتدريج مواقفهم من السلطات الدخيلة إلى أن وصلت مستوى المواجهة العلنية.

وسنحاول في هذا العرض الأولي تتبع بعض مراحل الصراع السياسي لهذه المؤسسة في وجهين، أولهما بين رجال هذه المؤسسة وسلطات الحماية من خلال المحطات الكبرى لتطور الحركة الوطنية المغربية، والثاني بين رجال هذه المؤسسة وبعضهم من خلال بعض الخلافات الحزبية الوطنية.

1- سلطات الحماية و"قضية القرويين":

عندما شاع نبا فرض معاهدة الحماية على المغرب في مدينة فاس، أجمع أهلها خاصة منهم العلماء على مواجهة الأمر واندلعت انتفاضة شارك فيها بعض الجنود المغاربة إلى جانب السكان، في مهاجمة الفرنسيين مدنيين وعسكريين. وقد عرفت

(3) إدموند بورك، العلماء المغاربة في 1860-1912، مجلة البحث العلمي، عدد 31، 1980 .

(4) الباقر الكتاني، ترجمة الشيخ محمد الكتاني، عن حركات، م.س.ص 118 .

انتفاضة منتصف أبريل في بعض الأدبيات الفرنسية، باسم "الأيام الحمراء" (5) تارة، وباسم "أيام فاس الدموية" أخرى (6)، وأطلق الجنرال مواني على مدينة المولى إدريس بسبب هذه الانتفاضة إسم "المدينة المجرمة" (7): كما نعت أحد الصحفيين الفرنسيين أهل فاس "بالقتلة الفجرة" (8). وأثبتت التقارير السرية للحماية، أن علماء القرويين، كانوا من وراء تمرد الجيش المغربي على ضباطه، ومن وراء تأجيج الانتفاضة، وربما كان هذا الحدث إلى جانب الصور المسبقة والقصدية للفرنسيين عن الاسلام -فيما كانوا يسمونه التعصب الإسلامي-، من وراء المواقف التي اتخذتها سلطات الحماية منذ البداية من القرويين، لتجعل منها "قضية دينية مثملا هي قضية جامعية، بل ربما... دينية أكثر منها جامعية" (9) وجعلت "ليوطي" أول مقيم عام بالمغرب، ينعت هذه المؤسسة "بالبيت المظلم" عاجزا عن إخفاء حقه على رجالها الذين أقضوا مضجعه، ودفعوا به إلى إعلان خوفه من مقدرتهم على تحطيم نفوذ فرنسا بالمغرب بقوله "لا أخاف على وضعيتنا إلا من أصحاب هذه الجلايب والبرانس، الذين يترددون على القرويين ليتحلق الطلبة حولهم فيبثوا فيهم من روحهم الإسلامية «المتعصبة» قبل أن يلقنهم دروسا في الشريعة الإسلامية» (10). هكذا طرحت القرويين للحماية الفرنسية مشكلا عويضا، تجلت بعض صوره في محاولات الاقدام والاحجام، على التعامل مع رجالها، وعلى إصلاحها وتباين وجهات النظر بين موقفين، دعا أحدهما إلى ترك القرويين تسير في طريق التلاشي والفناء مع الزمان (11) انطلاقا من حكمة "لا يمس المريض الذي يعاني السكرات، أو بالأحرى

(5) هذا النعت استعمله مارتان في كتابه «تاريخ المغرب طيلة أربعة قرون» انظر: عبد الهادي التازي: الحماية

الفرنسية بدؤها - نهايتها حسب إفادات معاصرة، الدار البيضاء، دار الرشاد الحديثة، 1980، ص 12.

(6) أصدر الصحفي الفرنسي جاك هبير سنة 1913، كتابا بهذا العنوان، انظر تعريبا له بكتاب عبد الهادي السابق

الذكر، ص 13 وما بعدها.

(7) المرجع نفسه ص 23.

(8) المرجع نفسه ص 24.

(9) محمد حسن الوزاني، مذكرات حياة وجهاد، التاريخ السياسي للحركة الوطنية التحريرية المغربية، ج 1، طور

الماض والنشوء، بيروت، مؤسسة محمد حسن الوزاني، 1982، ص 262.

(10) قدور الورتاسي، ذكريات الدراسة في فاس، البيضاء، دار الطباعة الحديثة، بدون تاريخ، ص 50.

(11) م.ح. الوزاني، مذكرات ...، م.س. ص 257.

يترك للموت الذي ينتظره"، مع الحفاظ على المظهر الخارجي للمؤسسة، في انتظار أن تسلم الروح من تلقائها (12)، وكان أنصار هذا الموقف في الغالب من المبشرين، ومن غلاة المستعمرين (13).

أما الموقف الثاني فقد تبين من منطلق سياسي مصلحي ضيق ضرورة إصلاح القرويين وعصرنتها جزئياً، لقطع الطريق أمام أي إصلاح حقيقي قد ينطلق من داخل المؤسسة، نتاجاً لدعوات رجالاتها ومجهوداتهم من أجل ذلك. وردد أصحاب هذا الموقف باستمرار شعار: "إذا لم نعمل على تطويرها (القرويين)، فإن ذلك التطور سيتم بدوننا وضدنا" (14). وصاحب هذا التخوف لدى هؤلاء، تكهنات حول ما يمكن أن يسفر عليه ترك القرويين للتلاشي من اتهام للحماية بالرغبة في تدمير الإسلام، ومن دفع ببعض الطلبة نحو الهجرة إلى الشرق للدراسة، واحتكاكهم بالتيارات الفكرية هناك، وربما حتى بالنفوذ الانجليزي (15).

هكذا دوخت "قضية القرويين" سلطات الحماية، بشكل جعلها، رغم التحكم في مصير البلاد والعباد، تلجأ إلى ادعاءات واهية من باب أن أمر القرويين لا يعنيها بقدر ما يعني المغاربة المسلمين. (16)

وبعد التفكير في طريقة لوضع اليد على هذه المؤسسة، وتوجيه طلابها حسب مصلحة السياسة الفرنسية، تبنت سلطات الحماية فكرة إصلاح بشكل محدود ومتواضع يمكن من التدخل في شؤونها، ويغلق الطريق دون أي توجه مخالف لمصالح فرنسا، واستعمل المقيم العام ليوطي إلى جانب تبني هذا النوع من الإصلاح مجموعة وسائل للتحكم في القرويين وأهلها من بينها :

1- إلحاق التعليم العالي الإسلامي بوزارة الأوقاف، ومراقبته عن طريقها بشكل خفي (17).

(12) عبد الهادي التازي، جامع القرويين المسجد والجامعة بمدينة فاس، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط 1، 1972، ص 743.

(13) م.ح. الوزاني، مذكرات ...، م.س. ص 258.

(14) ع. التازي، جامع القرويين ... م.س. ص 743.

(15) م.ح. الوزاني، مذكرات ... ج 1، م.س. ص 259.

(16) المرجع نفسه ص 258.

(17) Piquet . V : Le Maroc ,Paris , Armand Colin , 1917, p :304.

2 - فتح مجال "التعاون"، مع العلماء الذين لم يكونوا رافضين للتعامل مع سلطات الحماية مثل أبي شعيب الدكالي، ومحمد بن الحسن الحجوي.

3 - الإكثار من الصلات لاستمالة العلماء والطلبة

4 - التنسيق مع المخزن من خلال شخصية محمد بن الحسن الحجوي (18) وضمن المحاولات الإصلاحية في هذا السياق، نذكر أن ليوطي، كلف في ماي سنة 1914 "مرسيي" رئيس قسم الداخلية العامة للحماية بدراسة ملف القرويين غير أن المشروع التنظيمي الذي أعده هذا الأخير متوخيا من ورائه تحسين حالة العلماء المادية، وانتخاب مجلس يتولى إدارة شؤون هذه المؤسسة، لم يتجاوز حيز الأوراق بأمر من الداعي إلى إعداده بدعوى ضعف الموارد ومعاكسة الظروف (19).

ولم يكن مشروع النظام الأساسي الذي وضعه محمد بن الحسن الحجوي في نفس السنة - والذي كان يتكون من عشرة أقسام، مست مختلف شؤون القرويين تنظيما وتدريسا - (20) أوفر حظا من مشروع "مرسيي"، فقد انتهى بتوقيف الاجتماعات الخاصة به واستدعاء الحجوي من فاس إلى الرباط. وإذا كان المكلف بإعداد المشروع قد اتهم "ذوي الأغراض الشخصية"، بنسف مجهوده (21) فهناك من ربط إحباط مشروع الحجوي، بتوقيف مشروع "مرسيي" من طرف ليوطي (22).

ويتضح بشكل ملموس من خلال توقيف مشروع "مرسيي"، والحجوي أن سلطات الحماية كانت ترفض أي إصلاح يمس هيكلة القرويين من قريب ولذلك أوحث في سنة 1916 بمحاولة جديدة، تكلف على إثرها الجزائري محمد نهليل مدير المدرسة العليا للغة العربية واللهجات البربرية بإعداد ملف هذه المؤسسة خرج على إثره دعوة إلى عدم مس أمور التعليم بها والاقتصار على "رتوشات" شكلية تمس جزءا من المظهر ليس إلا، حيث لا حظ أن من الحكمة السياسية أن لا تقدم الحماية

18 (م. عمراني، جامعة القرويين ...، م.س. ص 143 .

19 (حول مشروع مرسيي، أنظر م. عمراني، م.س. ص 143 - 146 .

20 (أنظر نص مشروع الحجوي بنفس المرجع الملحق، رقم 6 ص 369-392 .

21 (محمد بن الحسن الحجوي، الفكر السامي ...، ج 2 ص 197، عن محمد عمراني، م.س. ص 160 .

22 (المرجع نفسه ص 162 .

على تغيير التعليم التقليدي بالقرويين مقدر العواقب التي قد تنجم على ذلك، مقترحا اقتصار الجهود على تحسين رواتب الأساتذة من الأعباس بعد إصلاحها (23) وبحكم اتفاق آراء نهليل مع مبيئات سلطات الحماية، فقد وقع تبني هذه الآراء "الإصلاحية" بشكل مطلق، جعل دعوة المخزن المحتشمة سنة 1918 إلى تنظيم الدروس والخزانة والامتحانات بالقرويين دون أثر يذكر، وإمعانا في التهميش تم الاقتصار على محاولات استمالة العلماء بواسطة الصلات والرواتب - رغم هزالتها - ومع بداية العشرينات تبلورت محاولة جديدة للتحكم في مسار القرويين بإيعاز وتنفيذ مدير التعليم بفاس، بمعينة مدير ثانوية مولاي إدريس عن طريق تدريس بعض العلوم العقلية واللغة الفرنسية لطلبة القرويين، وتوظيف بعض علماء القرويين بثانوية مولاي إدريس وأحد منظري المسألة التعليمية في عهد الحماية "بول مارتي" ارتكزت على فرض نوع من الاندماج الثقافي في أفق واضح بين القرويين وثانوية مولاي إدريس عن طريق تدريس بعض العلوم العقلية واللغة الفرنسية لطلبة القرويين، وتوظيف بعض علماء القرويين بثانوية مولاي إدريس، غير أن هذه المحاولة التي استغرقت تجربتها حوالي ثلاث سنوات (1923 - 1926) توقفت العمل بها (24). ربما لعدم لمس فائدة حقيقية من ورائها. عن سبق إصرار وترصد إذن تم إهمال القرويين، للحيلولة دون استعادة نشاطها وحيويتها القديمة (25) لذلك بدت سياسة ذر الرماد على العيون جد تافهة، وانتهت مدة صلاحية عمل لجان "الإصلاح" التي تشكلت تباعا بانتهاء وقت تعيينها، وبشكل جسد باللموس ارتباك سلطات الحماية في التعامل مع "قضية" القرويين. فهل رضخ رجال هذه المؤسسة - علماء وطلبة - لهذا النوع من السياسة؟ وكيف كانت مستويات ردود فعلهم؟

2- بعض إرهابات تسييس القرويين:

إن الحديث عن ردود الفعل الأولى في العشرينات ضد سلطات الحماية، يجر إلى الحديث عن إرهابات تسييس القرويين، والدور الذي لعبته الحركة السلفية في ذلك.

(23) المرجع نفسه ص 164 .

(24) انظر م. عمران، م.س. ص 169 .

(25) ODINOT . P: Le monde marocain, Paris, Marcel - Rivière , 1962, p : 152 .

فالسلفية كتيار ارتبط بروزه بأزمات الهوية وتحقيق الذات إزاء الآخر أساسا، تبلورت معالمة الخاصة في المغرب بالقرويين على يد مجموعة من شيوخ العلم (26) وتحول من حركة دينية تدريسية ثقافية إلى حركة اجتماعية، ثم سياسية بواسطة مجموعة من الأقطاب وتلامذتهم . ولم تكن سلطات الحماية في غفلة عن هذا التيار- كما أسلفنا- وما يمكن أن يحدثه من زعزعة في مسار مهمتها، لهذا كان المقيم العام ليوطي يطمح إلى توجيه السلفيين وفق طموحه وهواه، واستخدمهم ورقة يركز بها شيئا من نفوذه، ولا شك أنه كان يستحضر في ذلك شخصية اللورد كرومر وشخصية بلنت في تعاملهما مع الشيخ الإمام محمد عبده واستقطابه لتأييد جزء من السياسة البريطانية في مصر، يدل على ذلك اهتمامه باستعمال إحدى الشخصيات السلفية الكبرى واسطة بينه وبين المخزن، وبينه وبين المثقفين وعامة الناس، وما إسناد بعض المناصب الحساسة لبعض أقطاب السلفية إلا دليلا على ذلك . وإذا كان محمد بن الحسن الحجوي قد أبدى استعدادا كبيرا لنوع من التعامل النفعي مع سلطات الحماية لمصلحة البلاد، أملا في تمرير نوع من الإصلاح التربوي والاجتماعي، فإن بعض الكتابات ذهبت إلى أن ليوطي كان يطمح إلى إناطة محمد بن العربي العلوي بهذا الدور، ربما للموقع الذي كان يحتله هذا الأخير داخل القرويين، وفي أوساط المخزن، وأوساط المثقفين الشباب أساسا. واستنادا إلى بعض التباين في الموقف السلفي بين هذين القطبين، قسم بعض المهتمين بتاريخ القرويين التيار السلفي بهذه المؤسسة إلى اتجاهين قبل أحدهما - ممثلا في محمد بن الحسن الحجوي وأنصاره - مبدأ التعامل النفعي مع الحماية، وفضل الآخر - ممثلا في محمد بن العربي العلوي وتلاميذه وأتباعه - مبدأ منازلة الحماية في شخص أنصارها (27) فقد كان الحجوي مثقفا قروينيا جمع بين العلوم الفقهية وبعض العلوم العقلية، مارس التعليم بالقرويين وتدرج في مناصب مخزنية هامة في عهد المولى عبد العزيز، كما تم اختياره عضوا في وفد تمثيل المغرب بمؤتمر الجزيرة الخضراء، إلا أنه أعفي برغبة منه (28) وتقلد في

(26) حول القرويين والسلفية انظر محمد الفلاح العلوي، جامع القرويين والفكر السلفي 1873-1914، منشورات جلة

أمل للتاريخ والثقافة والمجتمع، الدار البيضاء، 1994 .

(27) انظر م. عمران، م. س. ص 252 وما بعدها .

(28) المرجع نفسه ص 134 .

سنة 1912 منصب وزير المعارف فاستغله لتطبيق فكره الإصلاحى في ميدان التعليم عامة والقرويين على وجه الخصوص(29). أما سلفيته فتميزت بالإختلاف مع غيره في الموقف من الطرق والطرقية ومن سلطات الحماية. فرغم انتقاده خروج الطرقيين عن مقصد التصوف، لم يذهب بانتقاداته حد الجفاء معهم، وإنما نادى بمعاملتهم معاملة حسنة تلافياً للإنقسام والتجزئة(30) وهو موقف التقى معه فيه - مع اختلاف في الأسباب الأمير شكيب أرسلان عندما نصح الحركة الوطنية في الثلاثينات بالتخفيف من حدة مناهضة الزوايا والطرق اتقاء خلق جبهات متعددة في الواجهة(31).

ويتجسد موقف الحجوي من الحماية في موقفه من السياسة بشكل عام، ذلك أنه ركز على ضرورة، التفريق بين السياسة والشريعة، فالتقى كثيراً مع المواقف التي انتهى إليها أستاذه «محمد عبده» بالإقتصار على الدعوة إلى العقيدة، والإصلاح، وترك على غرار (أمر الحكومة والمحكوم... للقدر يقدره، وليد الله بعد ذلك تدبره)(32). كما اقتفى أثره في البحث عن إمكانية التعامل ثم التعاون مع سلطات الإحتلال من منطق الأمر الواقع، ومحاولة الاستفادة منه تحت شعار الإصلاح واتباع سبيله، ولم يأل جهداً في هذا الباب كما ورد أعلاه من خلال محاولاته المساهمة في إصلاح التعليم أساساً.

ولعل قبوله لنهج نوع من السياسة النفعية مع الفرنسيين، واعتقاده بوجوب تحديث البلاد على يد الحماية ودفاعه عن هذه الأخيرة في مناسبات شتى وكذا إعجابه بفرنسا العلمانية وإمكاناتها المختلفة، وبمقيمها العام "ليوطي"(33) يستمد بعض جذوره هو الآخر من المواقف الأخيرة للشيخ محمد عبده الذي صرح قائلاً في إحدى المناسبات «نحن لا نفهم كون الإنجليز يبقون لعام أو عامين أو حتى خمسة أعوام أو لمدة أطول، فسوف يكون شيئاً مفيداً لبلداننا لو منحتهم الوقت الكافي حتى ينمو حزب الفلاحين» (34).

(29) المرجع نفسه ص 135-136.

(30) المرجع نفسه ص 261.

(31) عبدالله غنون، التقليد والتجديد، الكرمل، عدد 11، 1984، ص ص 132-151.

(32) أنظر أحمد زكرياء الشلق، حزب الأمة ودوره في السياسة المصرية، القاهرة، دار المعارف، 1979، ص 37.

(33) م. عمراني، م.س. صص 262-263.

(34) أ.ز. الشلق، حزب الأمة ... م.س. ص 27.

وباختلاف مع الحجوي تميزت سلفية محمد ابن العربي العلوي بعدم الفصل بين ما هو اجتماعي اصلاحي، وما هو سياسي، وما هو ديني، حيث كان الباعث الديني من وراء جميع أعماله، بل إن أعماله كلها ونشاطه و تحركاته كانت في عقيدته من صميم الدين (35) هكذا أطر دروسه الفقهية والأدبية بالتوجه السلفي، وبالسخرية من الطرقية، خاصة منها طوائف التيجانية والعيساوية، والدرقاوية (36) إضافة إلى التعريض بالحماية ونظامها واعتبار ذلك من مهام العلماء لدرجة كان يرى معها علم العالم وعلم الشيطان سواء إذا لم يرفض العالم مسايرة الإستعمار ضد أمته. (37)

وبمواقفه تلك كان ابن العربي العلوي ينشر السلفية التي كان إلى جانب أبي شعيب الدكالي أحد الذين انتصرت على يدهما بالقرويين (38) وينشر في نفس الوقت مبادئه الاجتماعية والسياسية، بطريقة جمع فيها بين صفات العالم وصفات الداعية، حيث توفرت لديه الشجاعة، وقوة الشخصية، ونصاعة الحجة وحضور البديهة وطلاقة اللسان، واستحضار الأمثلة والشواهد في وقتها وحينها (39) فكانت هذه الصفات جميعها من وراء قدرته على استقطاب الأنصار، وعلى خوض المواجهة على جبهتين، ضد الطرقية، وضد الإستعمار في آن وبطريقة خاصة في أوساط التلامذة والأنصار استطاع أن يوقظ شعلة الوطنية، وأن يدفع بجيل من الشباب إلى العمل السياسي مضيفا إلى الحركة السلفية شحنة سياسية ربطت بينها وبين الوطنية دعوة وعملا برز فيهما إلى جانب الشيخ الأستاذ مجموعة من الأقطاب الوطنيين من التلامذة والأنصار منهم علال الفاسي ومحمد القري، وعبد الهادي الشرايبي، وعبد

(35) عبد القادر الصحراوي، شيخ الاسلام محمد بن العربي العلوي، ادار البيضاء، دار النشر المغربية، 1965، ص 34 .

(36) محمد بن هاشم العلوي، من وراء السدود أو الحركة الوطنية بفاس سنة 1937 وسنة 1944، الطبعة الثانية، القاهرة، دار الثقافة، 1980، ص 85 .

(37) المرجع نفسه ص 88.

(38) علال الفاسي، المغرب العربي منذ الحرب العالمية الأولى، الطبعة الثانية، طنجة، عبدالسلام جسوس، ب ت ص 133 .

(39) أنظر عبد القادر الصحراوي، م.س. صص 42-43 .

العزیز بن ادريس... وغيرهم ولما كانت منازل سلطات الحماية بشكل مكشوف وعلمي في غير متناول هذه الجماعة فإنها لجأت إلى نوع من المواجهة غير المباشرة من خلال ميداني التعليم، ومحاربة الطرقية، فصد السياسة التعليمية الرسمية بوجه عام، وجمود التعليم بالقرويين والكتاتيب القرآنية بوجه خاص فكرت جماعة الشيخ محمد ابن العربي العلوي في ضرورة إنشاء مدارس حرة بفاس، وتجسيدا للفكرة انبرت مجموعة من أهل القرويين علماء وطلبة لتأسيس هذه المدارس، وتأطيرها داخل أهداف محددة منها الآني مثل الإهتمام بدرس اللغة العربية، ودرس الدين الإسلامي، ومنها المستقبلي: لتنشئة الطفل على حب الوطن، وكرهية الطرقية والاستعمار وتحرير الفكر من الخرافة والبدع(40). فأصبحت المدرسة الحرة من خلال مجهودات المؤطرين، وتوجيهاتهم، بمثابة أمكنة لإجتماعات خلایا تنظيم غير معطن عنه، وثكنات عسكرية لتنشئة أجيال الكفاح(41) أنجبت الكثير من الذين حملوا لواء الوطنية فيما بعد. وفي سبيل تنقية عقول عامة الناس، وتهذيبهم للتعامل مع الواقع بنوع من العقلانية الدينية خاضت هذه الجماعة حربا عقائدية المظهر، سياسية الجوهر ضد بعض العوائد والبدع، وضد الطرق الصوفية. تحت شعار الدفاع، عن السنة والانتصار لها عن طريق إلغاء كثير من العوائد والتقاليد بصفتها بدعا مخالفة للدين عقيدة وشريعة، ولروح العصر ومتطلبات التطور(42). وبنوع من القصدية الواضحة ركزت جماعة "السلفيين المتنورين"، في عملها ابتداء من أواسط العشرينات على محاربة بعض مشايخ الزوايا والطرق، حتى أضحت الهم الأساس في كفاحهم، مبررين موقفهم بكون الزوايا والطرق "تشغل العامة بالسفاسف والترهات، وتحشوا أدمغتهم بالخرافات والأساطير كما أن الإستعمار وجد في مشايخها وطرقها ضالته المنشودة كأدوات تخدير للعقول وطمس للبصائر، وتثبيط للهمم، واستسلام للغالب الدخيل"(43). فالإستعمار إذن هو المقصود من خلال مواجهة الطرق والطرقية، خاصة بعد تعاقد عدد من المشايخ في سبيل

(40) عمراني محمد، م.س. ص 269 .

(41) امحمد بن هاشم العلوي، شاهد عيان، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 1989، ص 54 .

(42) م.ح. الوزاني، م.س. ص 330 .

(43) المرجع نفسه ص 328 .

مصالحهم الخاصة مع سلطات الحماية، مقابل مصالحها وتسهيل مأموريتها(44).

هكذا كان واقع تحالف الطريقة مع الإستعمار، وواقع عداء السلفية للطريقة من وراء تطور الحركة السلفية إلى حركة وطنية، في إطار رد فعل ضد التحالف الضمني بين سلطات الحماية والزوايا(45)، ولم يغيب قط عن إدارة الحماية ومنظريها كون مواجهة الطريقة حرب ضد عملائها وأعوانها، وبالتالي فهي حرب ضد الإستعمار، فقد كتب "أودينو" - على سبيل المثال - : "إننا نعلم أنهم لا يقاومون عبد الحى الكتاني، وعبد الرحمان الدرقاوي وأمثالهما من المشايخ إلا لأنهم أحبابنا، وقد علموا أنهم تحالفوا معنا في أخرج المواقف ضد ابن عبد الكريم وأمثاله من الثوار." (46)

وتجدر الإشارة إلى أن حركة الريف التي قادها محمد بن عبد الكريم الخطابي تزامنت مع تعميق البعد السياسي لدى الجماعة المتنورة من علماء وطلبة القرويين، الذين كانوا بحاجة إلى شحنة معنوية تذكى حماسهم، فقدمها إليهم أبطال الريف فمئذ قيام هذه الحركة، وأساسا منذ دخول فرنسا الحرب ضدها إلى جانب الإسبان، تميز بالقرويين موقفان من ثورة الريف طغت السلبية على أحدهما بينما تميز الثاني بالتهليل للحركة، والدعوة لها سرا. لقد سبق لمحمد ابن عبد الكريم الخطابي أن كان طالبا بالقرويين خلال سنوات 1904 - 1906 وظل حتى بعد مغادرته لها على اتصال بعدد من شيوخه فلما تقوت حركته، راسل بعضهم - مثل عبد العزيز بناني - وأحمد ابن الجيلالي - والقاضي العراقي - وعبد الرحمان بن القرشي... في موضوع الجهاد وضرورة الدعوة له، ومساندة حركة الريف من أجل طرد الفرنسيين والاسبان من البلاد (47) غير أن دعوته لم تجد صدى فعليا لدى هؤلاء، بل إن أحدهم وهو أحمد بن الجيلالي سلم الرسالة التي توصل بها من ابن عبد الكريم إلى ممثل المقيم العام ليوطي بفاس. (48). وإذا كانت مراسلات الخطابي لشيوخه بالقرويين دون جدوى، فإن

(44) م. عمراني، م.س. ص 279 .

(45) John waterbury , Le commandeur des croyants , la monarchie marocaine et son elite, Paris , P:U:F , 1975 ; p. 64 .

(46) أنظر غلال الفاسي، حديث المغرب في المشرق، ص 12، عن م. عمراني، م.س. ص 28 .

(47) حول هذه المراسلات انظر، م.ح. الوزاني، مذكرات ... ج 2 حرب الريف، بيروت، مؤسسة م.ح. الوزاني، 1982، صص 438-439 .

(48) م. عمراني، م.س. ص 248 .

مراسلات أخرى، وأخبار معارك أبطال الريف، بعثت في النفوس روحا ويقظة، ونهضة وزرعت فيها بذور الأمل والتفاؤل بالمستقبل(49) وكانت شبيبة القرويين المتنورة ضمن الزمرة التي حيت جهاد الريفيين، ودعت سرا لمساندتهم، وبقدرا ما عزز ابن عبد الكريم موقف شباب القرويين من الطرقية، بقدر ما أذكى حماسهم أكثر ضد المشايخ والزوايا، بسبب مواقف أصحابها الخيانية لثورة الريف. ويمكن القول إن حرب الريف أثرت بشكل واضح في هذه الشريحة من شباب القرويين، فأذكت الحماس الوطني لديها، وعجلت بنقلة نوعية في أوساطها ساهمت في تطوير مسارها نحو الوعي أكثر بقضيتها، وضرورة تنظيم نفسها، وهكذا ففي سنة 1925، ساهمت هذه الجماعة مساهمة فعالة - إلى جانب أهل فاس - في احتجاجات أحداث «ماء وادي فاس» ومظاهراتها، وقدمت مذكرة لحاكم الناحية ذكرت فيها بحق أهل فاس في مائهم كما عقدت عدة تجمعات بالضريح الإدريسي وبالقرويين، ألقى فيها خطب توعية من طرف بعض الشباب القرويين من بينهم علال الفاسي والحسن بوعياذ(50). وبذلك كانت الحركة تسير قدما نحو الجهر بموقفها الوطني، فكان حفل تأبين الشيخ أبي شعيب الدكالي فرصة وجه فيها شباب القرويين انتقادات علنية لنظام الحماية مؤكدين على الربط بين أهداف الإصلاح الديني، والدعوة إلى طرد الغزاة الأجانب(51) وفي نفس السنة - سنة 1926 - ظهرت الإرهاصات الأولى للعمل الجماعي السري، بتأسيس جمعيات، ضمت بين ظهرانيها خيرة شباب القرويين، اهتمت بالتقافة ظاهرا، وبالسياسة عمقا، أصدر بعضها صحفا ونشرات سرية مثل: أم البنين - والقمر - والسيف القاطع ... «كانت توزع على الراغبين في الاستفادة و الاطلاع على الشؤون السياسية والأدبية والعلمية»(52) وبتوالي الأيام والمناوشات، اتسع حجم الجماعة رويدا، حتى بلغ عدد أعضائها سنة 1927، مائة عالم وطالب(53) انفتح وعيهم بالتدريج - إضافة إلى قضايا الوطن - على قضايا قومية

(49) الوزاني، حرب الريف، م.س. ص 438 .

(50) م. عمراني، م.س. ص 286 .

(51) J. Waterbury , Le commandeur , p 65

(52) زين العابدين الكتاني، الصحافة المغربية، نشأتها وتطورها، الرباط، ب ت ص 213 .

(53) م. عمراني، م.س. ص 285 .

وإسلامية . فعلى سبيل المثال في شهر شتبر من سنة 1929، إثر وصول أصداء أحداث دموية تسبب فيها اليهود وحلفاؤهم الانجليز بفلسطين، شارك الشباب القرويني في التضامن مع إخوانه الفلسطينيين، وفي الإمضاء على عريضة استنكار وجهت إلى رئيس الحكومة الانجليزية، أثارت حفيظة الصحافة الفرنسية الصادرة بباريس وبفاس، بمضمونها، وبالوشاية التي أبلغها أحد مشايخ الطرق المعادين للشبيبة المتنورة، بعض المخبرين بأن وراء عريضة فاس برقية وردت من سوريا (54) الأمر الذي تولد عليه أكثر من شكل للمواجهة، وجعل معركة الحدث تحمل أكثر من معنى، بالتقاء الوطني بالقومي، والعداء للاحتلال والاستعمار بكافة أنواعه وأشكاله، وللمتضامين معه، وأعوانه.

هكذا مع نهاية عشرينات القرن، كان شباب القرويين قد ساهم في حفر أساس عمل سياسي وطني، أزمع على المساهمة كذلك في بنائه متحفزا، فكان مستهل سنوات الثلاثين فرصة لتحقيق الرغبة، إثر صدور ما اصطلح على تسميته ب: «الظهير البربري».

3- القرويين وتصعيد المواجهة مع الحماية :

في إطار السياسة البربرية التي نهجتها فرنسا، منذ وطأت أقدامها المغرب رسميا - مستعينة بتجربتها في هذا الحقل بالجزائر - أصدرت سنة 1930 ظهيرا اشتهر كثيرا مقارنة بما سبق في نفس السياق، بحكم ما أثاره من ردود فعل، أكسبته هالة التعريف، حيث عرف في الأدبيات التاريخية باسم «الظهير البربري» وتعود شهرة هذا الظهير إلى الطريقة التي وظفه بها الوطنيون المغاربة، بتحويله إلى سلاح ممتاز بين أيديهم (55) فقد وقع تسريب هذه الحلقة من السياسة البربرية (ظهير 16 ماي 1930) على يد أحد وطنيي مدينة سلا «عبد اللطيف الصبيحي» الذي أتيحت له فرصة الاطلاع عليه بحكم وظيفته، ومن هذه المدينة انطلقت حركة الاحتجاج بقراءة

(54) حول تفاصيل العريضة وما أحاط بها أنظر، ج 1 من مذكرات الوزاني، م.س. صص 469-478 .

(55) J. Waterbury , Le commandeur , p 65

اللطيف في المساجد، قبل أن تتسرب إلى مدينة الرباط، ثم مدينة فاس، ومجموعة مدن أخرى . على أنه في خضم حركة الاحتجاج هاته، تميزت مدينة فاس، عن غيرها بما سلكت، وما تمخض عن ذلك من نتائج متتالية، بلورت الميلاد الرسمي للحركة الوطنية السياسية المنظمة، بمساهمة مجموعة من شباب القرويين - إلى جانب غيرهم من الوطنيين - .

لقد كان صدور الظهير البربري صدمة قوية على أهل القرويين، جعلت ملهم الجناح السلفي الوطني بهذه المؤسسة «محمد ابن العربي العلوي» يردد أمام تلامذته بحكم هول الصدمة : «إنهم عبثا يضيعون الوقت في تحصيل علوم القرويين من لغة عربية أو شريعة إسلامية، فالاستعمار قد أعلن الحرب ضدّهما بهذا الظهير، وإذا أتيح له أن ينجح، فإنها لن تكون إلا البداية، أما النهاية فهي القضاء النهائي على اللغة العربية، وعلى الشريعة الإسلامية في هذه البلاد» (56). ولم يكن موقف الحسرة والخوف على هوية البلاد ليخلق مواقف شدوه أو حالات سلب إلا في أوساط قروينية معدودة، إذ مع شيوع خبر الظهير بدأت التجمعات بمسجد القرويين، وافتتح الحاج العربي بوعياذ قراءة اللطيف به (57) لتمتد - مع بعض التقطعات - من رابع يوليوز 1930، إلى 2 شتنبر الذي لم يحضر فيه إلى الجامع سوى خمسة أفراد (58) وليتميز من بين أيام هذه المدة يوم 18 يوليوز بالحدث الذي أعلن رسميا عن بداية ميلاد الحركة الوطنية السياسية الحضرية، بمساهمة شباب القرويين، وعن انتقال المبادرة فيما يخص تحركات هذه المؤسسة من يد الشيوخ إلى هؤلاء الشباب . فمنذ رابع يوليوز - كما أسلفنا - انطلقت قراءة اللطيف بالقرويين، وبعض مساجد فاس، واستمرت بوتيرة واحدة كاد تكرارها شكلا ومضمونا أن يفقدها أية حرارة وأية أهمية مع مرور الأيام، فحدا ذلك ببعض الخلايا المسؤولة عن تنظيم اللطيف، من شباب القرويين، وبعض الشباب المثقف ثقافة عصرية أن تفكر في ضرورة إنقاذ الحركة بتطويرها إلى ما هو أرقى وأنفع . وفي

56 (ع. الصحراوي، شيخ الاسلام -، م.س. ص 46 .

57) الحاج الحسن بوعياذ، الحركة الوطنية والظهير البربري، لون آخر من نشاط الحركة الوطنية في الخارج، الدار البيضاء، دار الطباعة الحديثة، 1979، ص 14 .

58) المرجع نفسه ص 21 .

اجتماع مصغر لهذه الخلية استطاع محمد حسن الوزاني - العائد حديثاً من فرنسا - أن يرفع درجة حقد الحاضرين على السياسة البربرية، بسرد معلومات حول مراميها سبق أن استقاها - وهو بباريس - من مراجع متنوعة (59) جعلت الخلية تجتهد في صياغة خطبة تحريضية متماسكة قادرة - أكثر من سابقتها - على شحذ همم المصلين بالقرويين يوم الجمعة 18 يوليوز. وهكذا لم يكد الفقيه يختم صلاة الجمعة في المكان والموعود المحدد - حسب التحضير - حتى جهر مجموعة من الشباب بقراءة اللطيف، بطريقة ألهمت حماس المصلين، ألقى على إثرها أحد عناصر الخلية " عبد السلام بن ابراهيم الوزاني " الخطبة المحضرة، بين فيها بعض مخاطر السياسة البربرية، داعياً الحاضرين إلى الدفاع عن الدين والشرعية، والتصريح برفض الظهير البربري عن طريق الانتقال إلى مواقف عملية والخروج جماعة من القرويين نحو الضريح الإدريسي للتوسل، وطلب اللطيف (60) مذكياً حمية الجميع بشكل ما كاد ينتهي معه من الخطبة، حتى اندفع محمد حسن الوزاني، بمجموعة المصلين، في أول مظاهرة ضد السياسة البربرية (61)، دامت من الظهر إلى الغروب، من القرويين إلى الضريح الإدريسي، إلى مسجد الرصيف، ومنه إلى مجموعة من الطرق والأزقة والشوارع، نحو منزل رئيس المجلس العلمي، الفقيه أحمد بن الجيلالي، لاستنكار الموقف المتخاذل للعلماء من الظهير البربري.

وقد خلقت الحمية الدينية والوطنية لدى المتظاهرين، الذين تزايدت أعدادهم مع مرور المظاهرة بمختلف الأمكنة، متاعب تنظيمية وانضباطية لقيادتها عندما حاول المتظاهرون، مهاجمة منزل رئيس المجلس العلمي، وكذا منزل راهب أوربي، ومنزل حاكم مدينة فاس، واسقاط العلم الفرنسي منه وتمزيقه، وما شابه ذلك من ممارسات اندفاعية، فرضت ضرورة التفكير في طريقة للتخفيف من حدة حمية المتظاهرين للحيلولة دون تدخل قمعي - من جانب الفرنسيين - كان وقوعه شديد الإحتمال.

(59) م.ح. الوزاني، مذكرات، ج 3 مرحلة الانطلاق والكفاح، 1930-1934، بيروت، م. الحسن الوزاني، 1984، ص 82.

(60) أنظر نص الخطبة عند م. عمراني، م.س. ملحق رقم 9، صص 399-402.

(61) الوزاني، مذكرات ... ج 3، م.س. ص 84.

وقبل الحديث عن وجوه إستمرار هذه الحركة، وعن بعض نتائج المظاهرة التي كان ضمن قيادتها مجموعة من العلماء الشباب والطلبة، لا بد من الإشارة إلى تخلف مثير لبعض زعماء السلفية الشباب عن السير في ركبها، مثل الحسن بوعبيد، أحد خطباء أحداث وادي فاس المشار إليها آنفاً، ومحمد إبراهيم الكتاني، وأساساً علال الفاسي، الذي كان قد بدأ ييؤ نفسه في هذه الفترة مكانة متميزة بين أقرانه في القرويين. ويبدو التبرير الذي قدمه أحد المتغيبين عن عدم مشاركة هؤلاء الأفراد غير كاف، ولا شاف، لأن عدم المشاركة في مظاهرة عامة بسبب عدم الإتفاق حولها في اجتماعات لجنة تنسيق وضع برامج الإحتجاج ضد الظهير (62)، مسألة تطرح أكثر من تساؤل. ومهما يكن الأمر فالمظاهرة حملت ضمن ما حملت من نتائج، فتح صفحة أخرى في ميدان المواجهة المكشوفة بين الحماية والقرويين في مجمل الأحداث التي تعاقبت بعد حادث المظاهرة وتخصيص سلطات الحماية جانباً اهتماماتها القمعية للقرويين ففي أعقاب هذه الحركة ساهم شباب وحتى بعض شيوخ القرويين في التجمعات، وتكوين وفود الإحتجاج لدى الهيئات العليا، وحركة توزيع المناشير المنددة بالسياسة البربرية التي كاد على إثرها أحد شباب القرويين وهو "إبراهيم الوزاني"، أن يسلم الروح من جراء التعذيب الذي لقيه من طرف السلطة في هذا السبيل (63) كما ركب المخاطر، في نفس سياق الفضح - قرويني آخر هو "الحسن بوعبيد" الذي جازف في ظروف صعبة بالفرار إلى مصر (64) للتنديد بالسياسة البربرية من هناك والاستعانة بصحف وجمعيات، وشخصيات إسلامية لتوسيع دائرة الكفاح الإعلامي. وإلى جانب هذه التحركات، لم يغفل شباب القرويين، ومعه أهل فاس التنديد بمواقف المتعاونين مع الحماية في سياستها البربرية، مثل الباشا ابن البغدادي، والمتخاذلين في مواقفهم من العلماء أساساً، مثل رئيس المجلس العلمي "الشيخ أحمد بن الجيلالي". الذي أطلق عليه الناس إسم "الكومندان أحمد"، بعد توشيعه من طرف رئيس الجمهورية الفرنسية - أثناء زيارته للمغرب بوسام "ليجيون دونور" (65) ومقابل

(62) انظر الحاج حسن بوعبيد، م.س. ص 15 .

(63) أنظر م.ح. الوزاني، مذكرات ؛ ج 3 م.س. صص 168-169 .

(64) ح. بوعبيد، م.س. ص 21 .

(65) المرجع نفسه ص ص 293-294 .

التنديد بالتعاونين والمتخاذلين، جعل شباب القرويين من فرص متعددة مناسبة للقيام، بتظاهرات ثقافية، وظفوها مجالا، لإثبات الهوية العربية للمغرب، والإفصاح عن الهموم الوطنية، واستقطاب عناصر جديدة لصفوف الحركة ومن أمثلة هذه التظاهرات نذكر: الإحتفال بمناسبة زيارة فاطمة رشدي لفاس، وإقامة الذكرى الأربعينية لوفاة الشاعر أحمد شوقي، وكذا ذكرى السيد رشيد رضا، وإحياء الذكرى الألفية للشاعر المتنبي... ولإظهار المقصود من هذه التظاهرات - كما تمثله شباب القرويين - نسوق بعض ما جاء في رسالة من علال الفاسي - بإسم اللجنة المنظمة ليوم شوقي -: "إذ في ذلك (يعني الذكرى) برهان ساطع على أن الأمة العربية قد دخلت في طور الشعور والإحساس بعظمتها، وما بعد ذلك إلا العمل على استرجاعها وبما أن المغرب عضو من أعضاء تلك الأمة الحية فيجب أن يقوم هو بدوره بالمشاركة في هذه الذكرى، ويظهر للعالم بمظهره اللائق به من الناحية الأدبية" (66) وفي إطار ضرورة استعمال كل الوسائل الممكنة في الصراع مع الإستعمار، ومناصريه حول الشباب دروسهم بالقرويين، إلى لقاءات للتوعية، لعب خلالها كل من علال الفاسي، وعبد الهادي الشرايبي، ومحمد بن عبد الله وغيرهم دورا كبيرا في الإهتمام ببيان الإسلام الصحيح، والطعن في أهل البدع والضلال، وكذا فصح أساليب الإستعمار وخططه وأهدافه (67)، كما شكلت مسألة إصلاح القرويين في ظل هذا الغليان السياسي الموجه ضد سلطات الحماية وسياستها، إحدى حلقات الصراع بشكل مباشر أو ضمني، حاول الإستعمار استغلالها باستمرار لتوسيع هوة الخلاف بين أنصار ومناوئي الإصلاح من الطلبة والعلماء عن طريق الدعايات المغرضة (68) وإذا كان إصلاح سنة 1931 قد أحرز تعاطف عدد مهم من العلماء والطلبة فإنه حمل معه بعض أسباب الخلاف والنزاع داخل القرويين، ففي أعقابه - على سبيل المثال - تمت إزاحة مولاي عبد الله الفضيلي، والعربي الحريشي من رئاسة المجلس العلمي، ليعوضا بعالمين من مراكش هما مولاي مبارك العلوي الذي شغل منصب الرئيس،

(66) أنظر نص الرسالة بمجلة دار النيابة، السنة 2 عدد 7 صيف 1985، ص 9 .

(67) عبد الهادي الشرايبي، ثمن الحرية، الرباط، 1978، ص 50 .

(68) عبد الهادي بوطالب، ذكريات وشهادات ووجوه، الحلقة 69، الشرق الأوسط، عدد 23-8-1989 .

ومساعدته الحاج أحمد بوسنة، الذي شغل منصب مراقب الجامعة، فخلق هذا التغيير مشكلاً، رغم كفاءة المسؤولين الجديدين، ونزعتهما الإصلاحية المتفتحة، والدور الكبير الذي لعباه في تحقيق جوانب مهمة من الإصلاح، وفي كسر طوق الجمود، وإجبار الطلاب والعلماء المتعصبين على الخضوع لمقتضيات نظامه. (69) ذلك أن رئاسة جامعة القرويين كانت مقصورة على علماء فاس، وبعض طلابها الذين استنكروا المسألة بطريقة لم تخل من نزعة إقليمية، ثم الإنتباه من طرف البعض إلى عدم منطقيتها، وبالتالي البحث عن تخریجة تبريرية، أعطت "النازلة" بعداً سياسياً بتصنيف عملية التغيير بدعة غير واضحة المرامي، وطرح مجموعة من التساؤلات حول الإدارة الجديدة، باعتبارها "دخيلة" اختلفت الاجابة عنها باختلاف المشارب، وفي سياق هذا التحفظ من الإدارة الجديدة وللرفع من معنويات المعارضة وتقويتها، أشيع أن إدارة الحماية، والباشا الكلاوي من وراء التغيير، بهدف تليين النزعة الثورية لدى طلبة القرويين و"ترويض" مدينة فاس، من خلال عناصر "مروضة" بمدينة مراكش الخاضعة لسلطة الباشا الكلاوي. ويبدو أن المسحة السياسية التي أصيغت على الحادث لم تعط أية نتيجة فطغى تأجيج النزعة الجهوية تحت شعار أن أهل فاس "ليسوا في حاجة إلى تدخل مراكش لتسيير جامعتهم"، وانتشر استعمال أسلوب الهجاء شعراً، والقذف في الإدارة الجديدة، وتوزيع المناشير المنددة بها، فبدأ بوضوح أن هدف المعارضة هو عودة الإدارة المبعدة، أكثر مما هو رفض للإدارة الجديدة وأن الإصلاح مطلب الأغلبية في حالة اقتصاره على البرامج والمناهج وليس كذلك في حالة مس الإدارة بشكل لا يتفق مع التيار العام داخل فاس. وكيفما كان الأمر، فضغط طلبة وعلماء القرويين، ومعهم بعض أهل فاس، حمل ما كان منتظراً منه، بإبعاد "الإدارة المراكشية" وإرجاع "الإدارة الفاسية" التي كانت قبلها، لكن مع تغيير جديد استحدث بموجبه منصب لم تعهده القرويين من قبل هو منصب "مدير الجامعة" الذي أسند إلى شخص جمع بين التحديث والأصالة هو محمد الفاسي (70).

(69) المرجع نفسه .

(70) حول تفاصيل المسألة انظر، عبد الهادي بوطالب، ذكريات، الحلقة 68، الشرق الأوسط، عدد 16-8-1989 .

هذه إذن نماذج للحركة السياسية للقرويين وهي حركية لم تقف عند مستوى الوقوف بالمرصاد لمخططات الحماية، يفسر ذلك التداخل الواضح بين هذه المؤسسة وتأسيس التنظيمات الوطنية السياسية الأولى. بمشاركة عدد من المنتمين لها والقياديين في تحركاتها، واعتماد بعض القيادات الوطنية التي لم تكن إليها، عليها، بجعلها مجالا للحركة والتوسع، ومعينا لتوسيع قاعدة الوطنية، ويظهر ذلك باللموس إذا رجعنا إلى العناصر القروينية المساهمة في التأسيس، فحسب رواية علال الفاسي يوجد بين الثلاثة المسؤولين عن فكرة إنشاء "الزاوية" شخص من هذه المؤسسة هو علال الفاسي (71)، وضمن مؤسسيها ثلاثة عناصر هم: الحاج العربي بوعلياد والحاج الحسن بوعلياد وعلال الفاسي (72) كما ضم التنظيم الموسع للزاوية، وهو تنظيم "الطائفة" عناصر قروينية، وضمن الوفد الذي قدم دفتر "مطالب الشعب المغربي" بإسم "كتلة العمل الوطني" ثلاثة أشخاص هم: عبد العزيز بن إدريس، ومحمد غازي وعلال الفاسي. ولعل اهتمام الطالب بإصلاح القرويين والمدارس التابعة لها يوضح حضورها القوي في برنامج الحركة الوطنية.

من خلال هذا الجرد تظهر الفترة الفاصلة بين صدور الظهير البربري وسنة 1936 حافلة بمختلف أوجه النشاط السياسي داخل القرويين وخارجها بواسطة طلبتها وعلمائها، وكما أسلفنا كان رد فعل الحماية مواكبا للفعل القرويني وعاملا باستمرار على قمعه، وإحباط طموحاته بشكل ممنهج. فقد أثارت مظاهرة 18 يوليوز 1930 حنق سلطات الحماية، وأحييت لديها ذكرى "أيام فاس الدموية" فعاد دهاقنتها مرة أخرى للقدح في القرويين وتحميلها مسؤولية الحدث، ناعتين إياها بـ "عش الاضطراب، وبؤرة الفتنة". ولجأت قوات القمع خوفا من عواقب أنكى إلى اعتقال قيادة المظاهرة، وجلدها بالسياط، واعتقال أفرادها حوالي أسبوعين، بموازاة الشروع في إجراءات تمويهية هدفت إلى توقيف حركة اللطيف. وفي هذا السياق تمت قراءة رسالة سلطانية بمختلف المساجد، دافع محتواها عن السياسة البربرية، ناعتا مناوئتها بأنهم "شرذمة من الصبيان الذين يكادون لم يبلغوا الحلم"، مستنكرا "دعايتهم حول تنصير البربر" وتحويل المساجد إلى "دور للتحزب والتمرد" وإلى "محلات

(71) علال الفاسي، عقيدة وجهاد، ط 2، الرباط، 1981، ص 9.

(72) المرجع نفسه.

اجتماعية سياسية تروج فيها الأغراض والشهوات"، خاتماً بأمر "لزوم السكينة والوقار" (73). كما تم السماح - إلى جانب القمع والترهيب - لوفد برئاسة الفقيه عبد الرحمان بن القرشي ضم من القرويين إلى جانب الرئيسين كلا من عبد الواحد الفاسي، وعبد الهادي ابن المواز، وعلال الفاسي - بالتوجه إلى الرباط، وتقديم مذكرة للسلطان، في موضوع السياسة البربرية، غير أن السلطات منعت علال الفاسي من مصاحبته، كما منعت محمد حسن الوزاني بدعوى اعتقالهما في القضية البربرية (74). وكانت النتائج السلبية التي عاد بها الوفد من الرباط، وراء تجدد المظاهرات واعتقال مجموعة من الوطنيين، بينهم من القرويين عناصر مثل علال الفاسي، وعبد العزيز بوطالب ومحمد الدرقاوي... ومن جملة الإجراءات الأخرى التي نهجتها سلطات الحماية لإسكات حركة الإحتجاج إصدار ظهير سلطاني في الذكرى الأولى للظهير البربري، قصد إبعاد علماء وطلبة القرويين عن كل ما يمت إلى السياسة والوطنية بصلة، وإقفال الطريق أمام أي تحرك خارج إطار التعليم الصريف. فقد نص هذا الظهير الصادر في 10 ماي 1931 (75) على تأديب المدرسين والموظفين بمسجد القرويين أو خارجه، والطلبة، في حالة إلقاء دروس أو خطب أو تحرير مقالات أو منشورات من شأنها تهيج أفكار الطلبة، أو تمس بحرمة المساجد، وبتهمة الإنخراط في حزب سياسي، بعقوبات تتراوح بين الإنذار والفصل النهائي وبين المنع من الحقوق العلمية، والمنع من الوظيفة. وبذلك جاء هذا الظهير لتسهيل مأمورية "المجلس التحسيني" وليد إصلاح سنة 1931 ومنحه مصداقية دور "المخبر" و"المراقب" في ذات الآن. وكان من نتائج ذلك حرمان بعض الطلبة من شهادة العالمية رغم اجتيازهم الامتحان بنجاح، وربط التراجع عن هذا القرار بإعلان الطلبة توبتهم عن المشاركة في السياسة والاحتجاج ضد الظهير البربري (76) كما منعت بنفس القوانين دروس التوعية التي كان الشباب يلقيها بالقرويين بدعوى خوضها في

(73) انظر نص الرسالة بكتاب : عبد الله الجباري : شذرات تاريخية من ص 190 الى ص 195، الدار البيضاء مطبعة النجاح الجديدة 1976 صص 6364/.

(74) بوعياذ : تم س ص ص 20

(75) انظر نصه بكتاب عبد الرحمان ابن زيدان : الدرر الفاخرة بمآثر ملوك العلويين بفاس الزاهرة الرباط - المطبعة الاقتصادية 1937 ص ص : 159 - 164.

(76) عبد الهادي التازي س ص 759.

السياسة، وكما حارب شباب القرويين "الظهير التأديبي" كأداة معرقة لتطور القرويين، حاربوا كذلك ظهيرا صدر سنة 1932 يقضي بفرض الخدمة العسكرية على الشباب المغربي باعتبار ذلك مسا بالشرع الاسلامي الذي يحرم تقديم خدمة عسكرية للنصارى (77) إلى جانب "معركة الظهائر" :- الظهير البربري - الظهير التأديبي - ظهير التجنيد الاجباري - لم ينس المتعاونون لشباب القرويين أدواره في فضح مواقفهم، فكانوا ينتقمون لأنفسهم كلما سنحت الفرصة . هكذا على سبيل المثال لما توجه وفد الى رئيس المجلس العلمي أحمد بن الجيلالي، في أعقاب اعتقالات الاحتجاج ضد الظهير البربري، كي يتوسط لاطلاق سراحهم امتنع عن ذلك واصفا المعتقلين بأنهم : «... يسعون في الارض فسادا، فجزاؤهم أن يقتلوا أو يصلبوا، أو تقطع أيديهم وأرجلهم، أو ينفوا من الارض» (78). ونفس الموقف أبداه الكتاني إثر كل سانحة، ومن ذلك أن أحد شباب القرويين، وهو عبد الهادي الشرايبي كتب مقالا في "مجلة السلام (79) عنوانه ب"جاذبية الوطن" أفرغ فيه مكنونات نفسه حول بلاده، وشعوره نحوها، قامت على إثره ضجة سيسها بعض شيوخ العلماء بزعامه الكتاني الذي اعتبر المقال "تهجما على الدين وتجروا كبيرا بنسبة العبادة الى غير الله" كما حرر عريضة استنكار أمضى عليها بعض الشيوخ، واستصدرت على إثرها إدارة الاستعلامات، فتوى اقترحت توقيف صاحب المقال من تدريس علوم الدين في المدارس الحرة، والقرويين، ورفعت القضية الي وزارة العدل -التي كانت مشرفة على التعليم الديني- فأقرته. وكان الحادث وما أحاط به من صراع، من المعارك البارزة التي خاضها شباب القرويين، ضد شيوخها المنقادين لإدارة الاستعلامات، من أجل الانتصار لرفيقهم بالتأكيد علي جواز لفظ العبادة تجاه الوطن (80).

إن خاتمة سلسلة مواجهات الثلاثينات بين الحماية والقرويين، سجلتها أحداث مستهل سنة 1937. إثر الخلاف بين حزب علال الفاسي الحزب الوطني وإدارة

(77) أنظر محمد عمراني م س : ص 317

(78) المرجع نفسه ص 311.

(79) انظر نصه بكتاب عبد الهادي الشرايبي ثمن الحرية س ص 21/20

(80) انظر ملاحظات الحادث بكتاب عبد الهادي الشرايبي ص ص 23/22

الحماية، وتبادل التهم بينهما، وتبني الحزب الوطني سياسة المواجهة في اجتماع عقده تحت رئاسة ثلاثة من شباب القرويين: علال الفاسي وعبدالعزیز بن إدريس، والهاشمي الفيلالي، وباعتقال قيادة هذا التنظيم تفاقم الوضع واندلعت المظاهرات كما تجددت قراءة اللطيف بالقرويين ومساجد أخرى (81) بشكل زاده حماسا، مساندة تنظيم محمد حسن الوزاني الحركة القومية للحزب الوطني، معيدا بذلك إلى الأذهان ذكريات أيام وحدة الحركة الوطنية، وداخل هذا التأزر، برع العلماء الشباب في إلقاء الخطب وتحريض الناس ولعب كل من عبدالعزیز بن إدريس والهاشمي الفيلالي من الحزب الوطني وعبد الهادي الشرايبي ومحمد القري من الحركة القومية، أدوارا طلائعية، قبل أن يعتقل خطباء الحزب الوطني، ويتحمل خطباء الحركة القومية وحدهم مسؤولية إلقاء الخطب، وقيادة المظاهرات إلى حين وقوعهم صحبة زعيم الحركة محمد حسن الوزاني -في الأسر. وقد قدمت القرويين في هذه الأحداث مجموعة ضحايا: قتلى وجرحى، وبلغ عدد الأسرى من طلبتها وعلمائها حوالي واحد وثلاثين فردا (82) تنقلوا بين مختلف السجون، واستشهد من بينهم بمعتقل كوليمان الرهيب (83) الشهيد محمد القري عضو المكتب السياسي للحركة القومية، وكان فقيها متنورا، خطيبا وشاعرا، ولغويا، كتب الشعر والناشيد الوطنية، كما كتب المسرح وتحدى الفقهاء المتزمتين بصعوده الخشبة وأدائه أدوارا مسرحية..... وإلى جانب هذا وذاك كان القري نموذج الطالب الأفاقي الذي استطاع أن يصل مستوى القيادة السياسية في الحركة الوطنية، فرفع بذلك من معنويات الأفارقة باعتزاز ترجمه في الركن الذي كان يحرره حول البادية على أعمدة جريدة الدفاع ويمضيه باسم "بدوي".

كان حادث بداية سنة 1937 آخر شوط في المواجهة بين القرويين والحماية في بداية الثلاثينيات، ذلك أن اعتقال القيادات الوطنية، وأبرز العاملين والمسييسين بالقرويين، وكذا حالة الحصار التي فرضت على البلاد بسبب الحرب العالمية، عملت

81 (انظر محمد بن هاشم العلوي: من وراء السدود ... م س ص ص 13/12

82 (انظر فهرس اعتقال سنة 1937 بكتاب امحمد بن هاشم العلوي :من وراء السدود م س ص ص 159.162

83) حول معتقل كوليمان انظر محمد بن ابراهيم الكتاني : من ذكريات سجين مكافح في عهد الحماية الفرنسي البغيض أو أيام كوليمان، الرباط - دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر 1977 .

على ترسيخ قلة الحركية بهذه المؤسسة، رغم المحاولات التي تزعمها الجيل الموالي للجيل الذي التهمته المعتقلات . فبعد الحوادث التي أسلفنا جدد طلبة القرويين طلب تأسيس جمعية ناطقة بإسمهم تحت إسم "جمعية أبناء القرويين" دون جدوى مما دفع بعضهم الى تأسيس تنظيم بديل، تحت اسم "جمعية الرابطة القروية" رفعوا تحت لوائه شعارات إصلاحية دخلوا على إثر رفضها أول إضراب في تاريخ القرويين على عهد الحماية نظموا خلاله تجمعات احتجاجية داخل الجامعة، وبالمدارس التي كانت مسكنا للطلاب الافاقيين ولاشك أن الحركة كانت في عمقها تضامنية مع معتقلي يناير، وفي نفس الوقت محاولة لخلق جو جديد بالقرويين واستلام زمام المبادرة بعدهم. وقد برزت في هذه الحركة أسماء جديدة من شباب القرويين، عن طريق القاء الخطب والقصائد الشعرية التحريضية، مثل عبد الكريم غلاب وعبد الوهاب القباج، وأحمد بن سودة، وإدريس الجاي الذي ألهم حماس الطلاب بقصيدة تحريضية ميمية استحق على أثرها من رفاقه لقب "عنتر القرويين" (84) إلا أنه كان من الاستحالة استمرار مثل هذه الحركة، بعد أن قررت سلطات الحماية إسكات كل الاصوات، حيث تم إلحاق أحمد بن سودة وإدريس الجاي بمعتقلي يناير، كما اضطر بعض الطلبة أمام تأزم الاوضاع الى التوجه نحو القاهرة وإتمام الدراسة هناك (85) وساد القرويين نوع من الجمود والفراغ، مع هيمنة ظروف الحرب، لم يبدأ في الانقشاع إلا مع مستهل الاربعينات، بعد عودة بعض المعتقلين وبداية التفكير في ضرورة كسر الصمت، ولو بعمل ثقافي، فأصدر علال الجامعي، وعبد الهادي الشرايبي في نهاية صيف سنة 1942 مجلة تعنى بالشؤون الثقافية تحت اسم "الثقافة المغربية" سدت جزءا من الفراغ الثقافي الذي كان يهيمن على المثقفين (86) ونشرت بها مجموعة مقالات اهتمت بالقرويين وتاريخها ومكانتها العلمية. ولعل هذه المجلة قد ساهمت - الى جانب أنشطة أخرى - في تحريك همم بعض شباب القرويين الذي سعى الى تحريك هذه المؤسسة من جديد، عن طريق إحياء حلقات الدروس لمواجهة أنصار الحماية الذين خلا لهم الجو بردهاات الجامعة. ونذكر من بين الشباب الذين

(84) انظر عبد الهادي بوطالب : تذكيات ... الحلقة 69 م س

(85) انظر عبد الهادي التازي : جامعة القرويين ... م س ص 783

(86) عبد الهادي الشرايبي : ثمن الحرية ... م س ص 139

انتدبوا لهذه المهمة في شهر رمضان، الذي وافق فصل الصيف لسنة 1943، عضو الحركة القومية "عبد الهادي بوطالب" فقد استطاع هذا العالم الحديث التخرج أن يجذب الى دروسه، أفواجا من الذين حنوا لدروس علال الفاسي، وعبد الهادي الشرايبي وأمثالهم، خصوصا أن المحاضر كان يتمثل دروس هؤلاء، ويحاول جهد الامكان تقليد منهجيتهم بطرح القضية الوطنية في مواجهة القضية الاستعمارية من خلال مواقف الرسول، وجهاد الصحابة وكافة المسلمين . وكان صدى هذه الدروس من وراء خوف سلطات الحماية من هيجان القرويين مرة أخرى فاستدعى مكتب الاستعلامات بفاس المعني بالامر وطلب منه توقيف دروسه، بتهمة الطابع التحريضي لها، في ظل فترات الحرب والاحكام العرفية، التي تمنع التحريض(87). ولا نستبعد أن يكون استدعاء عبد الهادي بوطالب-بعد شهر رمضان مباشرة- إلى القصر وتقليده مهمة أستاذ بالمعهد الملكي، نوعا من التخالص الذكي منه ومن دروسه وقطعا للطريق أمام إمكانية خلق "علال جديد" بجامعة القرويين. وكلما كان الوطنيون بالقرويين يبحثون عن إمكانيات لتكسير الطوق، كانت الحماية بالمرصاد لاحكام تطويقه، لكنها مع ذلك لم تنجح إلا نسبيا، في عملها القمعي، حيث استمرت القرويين بالنسبة لها مكانا يلزم الاحتياط منه ومن أهله بكل الوسائل الممكنة. ورغم كل أصناف الحذر والاحتياط ، جاءت سنة 1944 تحمل معها تحركا قروينيا جديدا، أشبه مايكون بهزة سنة 1930. ففي الحادي عشرة من يناير هذه السنة(1944) قدم حزب الاستقلال للهيئات العليا، والدولية عريضة تطالب باستقلال المغرب، كما قدمت الحركة القومية عريضة مشابهة في الثالث عشرة من نفس الشهر. وعلي غرار العادة واكبت القرويين الحدث بكل التزام. فإذا تصفحنا أسماء الموقعين علي العريضتين من المنتمين للقرويين، نجد عددهم خمسة وعشرين فردا، خمسة عشر منهم بالعريضة الاولى، وعشرة أفراد بالعريضة الثانية. وأعاد الحدث مرة أخرى الشيخ محمد بن العربي العلوي إلى الواجهة، بعد غياب طويل فرضصته ظروف العمل والمسؤولية، فقد ناصر هذا الشيخ مطلب الاستقلال بشكل مطلق، بلغ حد التضحية بالمنصب والاستقالة من وزارة العدل(88) ورفض علماء وطلبة القرويين مرة أخرى، اعتقال

(87) انظر عبد الهادي بوطالب: ذكريات.... الحلقة 83. الشرق الاوسط عدد 11/29/1989

(88) عبد القادر الصحرابي: م.س.ص: 61.

بعض قيادات الحركة الوطنية مثلما فعلوا سنة 1937، وانطلقت مجددا حركة اللطيف بالقرويين تطلب الاستقلال وتندد بسلوك الفرنسيين في هذه البلاد، ومن القرويين ونحوها توجهت المظاهرات إلى مختلف الجهات كضريح المولى إدريس، ومسجد الرصيف بشعارات مختلفة، جهر الجدید منها بترديد: "مولانا ياذا الجلال، سألناك الاستقلال" (89)، فما كان للمواجهة والاصطدام إلا أن يتجدد مع قوات الاستعمار بوحشية ضارية، أزھقت خلالها أرواح بعض أهل القرويين، وفتحت أبواب السجون والمنافي على مصراعيها، لتأوي من علماء وطلبة هذه المؤسسة مايربو على الاربعين فردا (90) دون أن يجدي ذلك شيئا أو يوقف التحدي، يؤكد ذلك زيارة المقيم العام "بيو" لفاس، صحبة مدير الشؤون السياسية "بونيفاس" واستقباله وفدا من علماء القرويين، طلب منه مساعدة سلطات الحماية في العمل على تهدئة الاوضاع، بتوجيه نداءات في هذا الشأن (91)، ولما لم تجد المبادرة نفعا، فقدت سلطات الاستعمار مرة أخرى "صوابها" وزمجرت في وجه محتوى المناشير التي وزعت تندد بالسياسة الفرنسية، ولم تقف هذه السلطات عند اعتقال مجموعة جديدة من طلبة وعلماء القرويين، بل دفع بها مستوى الحقد على هذه المؤسسة إلى إغلاقها مدة من الزمن (92). ويمكن القول إن المعركة التي خاضتها القرويين ضد سلطات الحماية إثر حوادث "المطالبة بالاستقلال" كانت آخر المعارك الكبرى، لهذه المؤسسة ضد الاستعمار، ذلك أن التحولات التي وقعت بعد الحرب العالمية الثانية حولت مركز الثقل في الحركة الوطنية والعمل السياسي عموما، نحو جهات أخرى خاصة مدينة الدار البيضاء، كما جعلت السياق الوطني الحزبي في المواجهة فتماهى وطنيو القرويين فيه، وأصبحت مبادراتهم الوطنية محسوبة على انتمائهم الحزبي قبل كل شيء، بل إن القرويين نفسها أصبحت مجالا للمنافسات والصراعات الحزبية والسياسية. ولا يمكن أن نسجل خلال ماتبقى من سنوات الاربعينات، وبداية

(89) امحمد بن هاشم العلوي: من وراء السدود.... م س ص: 111

(90) المرجع نفسه ص ص 163-166

(91) انظر محمد حسن الوزاني: مذكرات... الجزء 6 القسم 2 ظهور الاحزاب والمطالبة بالاستقلال ببيروت مؤسسة

محمد حسن الوزاني 1986 ص ص 144-145.

(92) المرجع نفسه ص 150

الخمسينات سوى مساهمات معدودة رغم عودة المنفيين والمعتقلين من أبناء القرويين. ففي مستهل الخمسينيات - على سبيل المثال - عاد الشيخ محمد العربي العلوي إلى فاس واستأنف دروسه من جديد بالقرويين، فتهافت الناس على مجلسه بشكل مثير، ضايق الجنرال حاكم ناحية فاس، الذي نعت تلك الدروس بأنها "من نار" (93)، وبذل جهده لاتقاء لهيبها بإبعاد الشيخ نحو إيموزار، ثم إرجاعه إلى فاس، وفرض الإقامة الاجبارية عليه (94). وقبل نفي السلطان محمد بن يوسف استدعت سلطات الحماية ابن العربي العلوي لجس نبضه، فكان موقفه قطعياً، بالافتاء بقتل ابن عرفة شرعاً (95) تلك الفتوى التي استفزت محاوريه، وجعلتهم يعملون من أجل رفع التحدي بمحاولة توريط الشيخ بالامضاء على رأس قائمة المبايعين لابن عرفة فلما فشلوا نفوا ابن العربي إلى تيزنيت (96) وفي نفس سياق رفض ابن عرفة احتج بعض علماء القرويين في شهر غشت من سنة 1954 واعتصموا بالضريح الادريسي، بعد أن قدموا لسلطات الحماية عريضة بأربعة مطالب هي :

1- إرجاع ابن يوسف

2- عزل ابن عرفة

3- الاعتراف باستقلال المغرب

4- إطلاق سراح المسجونين المنفيين (97)

فكان رد فعل سلطات القمع اعتقال عدد من المعتصمين، وتهديدهم بالاعدام إذا لم يبايعوا ابن عرفة (98). ولما تصاعدت عمليات حركة المقاومة المسلحة بمختلف الجهات، بدأ بعض العلماء والطلبة يبحثون عن مكان لاهل القرويين خصوصاً، ومدينة فاس عموماً وسط الحركة، انطلاقاً من أن تنفيذ بعض العمليات بهذه المدينة لا بد وأن يعطي لحركة الفداء أبعاداً جديدة، بحكم الموقع والاهمية، وتم السعي

(93) عبد القادر الصحراري م س ص 67

(94) المرجع نفسه صص 6869/

(95) المرجع نفسه ص 73

(96) نفسه ص 78.

(97) امحمد هاشم العلوي : شاهد عيان م س ص 41

(98) المرجع نفسه ص 49

للتنسيق مع بعض خلايا المقاومة بالدار البيضاء، بواسطة عالم قرويني هو "أحمد بن هاشم العلوي" الذي نظم للزرقطوني لقاء مع عبدالله الشفشاوني وعبد اللطيف بن غانم بالقرويين، حيث تم التخطيط لمحاولات اغتيال الكتاني والطيب البغدادي (99). لكن عمليات الفداء بهذه المدينة لم تعط المرجو منها، نظرا لوضعها المثقلة بالحراسة، ونظرا لعدم تحمس أهلها علماء وغيرهم لهذا النوع من الكفاح (100) مما اضطر بعض العلماء المتحمسين إلى القيام ببعض الاعمال لهز نفسية المتعاونين مع الحماية، وحرمانهم من التمتع بالراحة والطمأنينة فكونوا خلية صبت عملها في كتابة رسائل تهديد ووعيد للموقعين على بيعة ابن عرفة والمتعاطفين مع الاستعمار، من أمناء حرف، ونقباء وخطباء المساجد (101).

4 - بعض أوجه الخلاف الحزبي ال طن بالقرويين:

صنف الفقيه مولاي امبارك العلمي، ورئيس المجلس العلمي للقرويين شيوخ هذه المؤسسة بعد تعيينه على رأسها إلى ثلاثة أصناف، الصنف الاول "شباب موزعون بين الحزب الوطني والحزب القومي، وهم على أبواب تحصيل العالمية والصنف الثاني، وهم من الشيوخ يتأرجحون بين المد الوطني والمد الاستعماري الذي يتزعمه الكتاني، والصنف الثالث سلفي على مذهب ابن العربي، وهو يعد على رؤوس الاصابع... (102) فقد انعكس انشقاق كتلة العمل الوطني، على نفسها سنة 1937 داخل القرويين وتوزع علماءها وطلبتها بين الحزب الوطني والحركة القومية، بشكل أثار استغراب الذين مروا في كتاباتهم على حدث الانشقاق، وطرح أمامهم نقط استفهام حول انضمام عدد مهم من ذوي الثقافة التقليدية، إلى صف محمد حسن الوزاني المصنف في خانة المشبعين بالثقافة العصرية (103)، لكن المتتبع لشهادات بعض المعنيين بالامر يجد بعض الاجابات لذلك الاستفهام فإبراهيم الوزاني - على

(99) نفسه ص ص 138139/

(100) نفسه ص 140-141 .

(101) نفسه ص ص 141142/

(102) نفسه ص 19 .

(103) Robert Rezette :Les parties politiques marocains , Paris , Armand Colin , 1955 : 103

سبيل المثال - وهو قرويني من خيرة المناضلين الذين لعبوا أدوارا طلائعية في حركة مناهضة الظهير البريري - كما أسلفنا - كان مقتنعا بأن الوزاني وحده القادر على تطويرها والسير بها على الطريق الصحيح (104) لان الظروف، وحاضر الحركة الوطنية ومستقبلها "يفرضان أن يكون على رأسها قائد سياسي محنك، ومحمد الوزاني درس علم السياسة في فرنسا، ويملك لغة التفاوض والحوار مع سياسة فرنسا الذين يعرفونه، فهو أحق بتولي منصب القيادة، من علال الفاسي العالم الذي لا يحسن إلا العربية، والذي لم يتلق ثقافته بغير القرويين (105). وكانت هذه القناعة من وراء الابتعاد عن أي تردد "لدى ابراهيم الوزاني" في الانضمام لصفوف الحركة القومية.

وكان عدد من العلماء قد رفض انقسام الصف داخل الحركة الوطنية الفتية فقاموا بمحاولات لرأب الصدع، قامت بها وفود مختلفة، ضمنها وفد تزعمه الشيخ محمد العربي العلوي (106) وقد بدا لجل الذين تدخلوا في سبيل إعادة الامور لسابق عهدها أن الحق الى جانب الوزاني، لذلك انضموا إلى حركته بعد أن يئسوا من أية إمكانية للمصالحة، ونسوق بهذا الصدد ما كتبه في الامر، أحد وطنيي القرويين البارزين، ممن تصدوا للحماية والكتاني، وهو عبد الهادي الشرايبي الذي كتب في مذكراته يقول: "واستفدنا كل قوانا لرأب الصدع، ولكن جهودنا كلها ذهبت سدى، ولم يبق أمامنا إلا الانتماء الى أحد الفريقين، واختار بعضنا العمل في إطار "الحركة القومية" مع السيد محمد بن الحسن الوزاني. وانتمى البعض الاخر الى الحركة الوطنية مع السيد علال الفاسي، وكان انتماؤنا الى الحركة القومية، لاننا تلمسنا في برنامجها نوعا من الديمقراطية" (107)، وفي نفس السياق - تقريبا - انضم الى الحركة القومية كل من محمد القري ورشيد الدرقاوي، وإبراهيم الكتاني، وعلي العراقي ... وغيرهم من شباب القرويين النشيط وتكميلا للأسباب التي ذكرت، قدم الوزاني تفسيراً آخر لانضمام عدد من علماء الشباب للحركة القومية، مفاده أن العلاقة التي كانت تربط العلماء ببعضهم داخل كتلة العمل الوطني، لم تكن ديمقراطية ولا نزهاء،

(104) انظر عبد الهادي بوطالب ذكريات الحلقة 49 عدد 3/29/1989.

(105) المرجع نفسه.

(106) عبدالله غنون، التقليد والتجديد، م.س.

(107) عبد الهادي الشرايبي : ثمن الحرية م.س ص 6

حيث كانت حفنة قليلة منهم مثل علال الفاسي، وعبد العزيز بن إدريس، والهاشمي الفيلاي تحتكر كل مبادرة حاكمة على الاغلبية بالتهميش والاستمرار في الظل، فكانت " الحركة القومية " بالنسبة للمهمشين، حركة إنقاذ وتحرير، فانخرطوا في صفوفها (108) .

ومهما كانت الامور، فإن تدخلات الامير شكيب أرسلان، لما أصبح الانقسام واقعا ملموسا، حالت دون تصعيد الخلافات، وجعلتها تبقى في درجات دنيا، بدا معها أن نقط الالتقاء بين الفريقين تفوق بكثير نقط الخلاف، وتجلّى ذلك أكثر ما تجلّى في العمل التضامني الكبير الذي أبدته الحركة القومية إلى جانب الحزب الوطني عندما تعرض هذا الاخير إلى القمع من طرف سلطات الحماية في مستهل سنة 1937 - كما أسلفنا - وفي مواقف سابقة، كالحملة الاعلامية التي قادتها صحافة القوميين من أجل الافراج عن " محمد المختار السوسي " عضو الحزب الوطني ... إلا أن العلاقة بين التنظيمين - مع ذلك - لم تخل من خلافات ومزايدات، كانت القرويين إحدى مجالاتها، فغداة تعيين " محمد الفاسي " مديرا لهذه المؤسسة، عبر الطلبة المنضوون تحت لواء " الحركة القومية " عن عدم رضاهم على تسميته . نظرا لعضوية بالحزب الوطني وطالبوا بإسناد المنصب إلى شخصية محايدة حزبيا، مهية للحصول على إجماع التيارات السياسية بشكل يمكنها من القيام بدورها، والمضي قدما في السياسة الاصلاحية (109) . ولعل هذا الموقف السياسي كان وراء عدم حصول محمد الفاسي - رغم برنامج الاصلاح - على رضى غير " الحزبيين " خاصة " القوميين " الذين صوروه دائما رجلا ميالا الى المحافظة أكثر من التجديد رغم ثقافته العصرية، ملتقيا مع محافظي علماء القرويين في عدد من ممارسات الحياة اليومية والسلوك والتصورات (110) وإذا كان جل الذين أشاروا في كتاباتهم الى المرحلة، أجمعوا تقريبا على حسن نية الرجل ورغبته في الاصلاح فإن تحمس بعض الشباب اليه، قاد الي نوع من المناداة " بوطنية عارمة، ولكنها متحيزة، وهذا التحزب

(108) انظر محمد حسن الوزاني : مذكرات ... الجزء 5 القسم 1، ظهور الاحزاب والمطالبة بالاستقلال ببيروت

مؤسسة محمد حسن الوزاني 1986 ص 79.

(109) عبد الهادي بوطالب : ذكريات ... الحلقة 69 م س.

(110) المرجع نفسه.

كانت تنصب ويلاته على الاحرار التقدميين والقوميين " (111) بمعنى أن ما تخوف منه " القوميون " هو ما حصل، حيث استغل " الحزبيون " انتماء مدير الجامعة لحزبهم ليعلموها حربا ضد خصومهم السياسيين، وإذا كانت ظروف الحرب والاحكام العرفية قد خففت من حدة الخلاف الحزبي الوطني داخل القرويين من نهاية الثلاثينيات حتى أواسط الاربعينيات فإن انفراج ما بعد الحرب وتجديد تأسيس الاحزاب الوطنية، وما ترتب عن تطور مسارها، أجج الخلاف بين الطلبة تبعا لتصعيد الخلاف في التكتيك السياسي بين حزب الاستقلال وحزب الشورى والاستقلال فالاستراتيجية التي وظفتها سلطات الحماية الفرنسية بالمغرب بعد الحرب العالمية الثانية ألجمت بشكل أو بآخر طريق الوصول الي مواجهة فعلية، وحقيقية بين الحركة الوطنية والحماية، حيث نجحت سياسة الوعود والتسويات والمراهنات علي إصلاحات مستقبلية جذرية، في التخفيف من حدة العمل الوطني الذي استمر من سنة 1946 الي سنة 1951 يجري وراء سراب خادع . ولا شك أن الفراغ الذي أحدثه ضعف حدة المواجهة مع الاستعمار انعكس على علاقات الاحزاب الوطنية فيما بينها بشكل يمكن معه القول إنها حولت فوهات مدافعها نحو بعضها البعض ، عن طريق التهم والتهم المضادة، شكلت القرويين ضمنها إحدى مجالات تصريف الخلاف، خصوصا بين حزب الاستقلال وحزب الشورى والاستقلال . فقد كان طلبة حزب الاستقلال بحكم زعامة حزبهم المنيقة أصلا من القرويين وبحكم تقلد منصب مدير الجامعة من طرف أحد المنتمين لهم، يشعرون بنوع من " حق الهيمنة " على توجيه المؤسسة وتحويلها الي مكان للاستقطاب، وتوسيع قاعدة الحزب بمختلف الطرق، الامر الذي استفز الطلبة الشوريين - ومن ورائهم حزب الشورى والاستقلال - فحاضوا " حربا " ضد أوضاع هذه المؤسسة جملة وتفصيلا، أطلقوا عليها في أدبياتهم اسم " معركة القرويين " (112) التي تجذرت خلالها " الرابطة القروية الشورية " وأقلام مناضلي الحزب للمناداة بعصرنة هذه المؤسسة، والتصدي لممارسات حزب الاستقلال في شخص مديرها،

(111) امحمد بن هاشم العلوي : من وراء السواد ... م س ص 120

(112) عبد الحي حسن العمراني الزعيم الوطني الكبير محمد بن الحسن الوزاني في سطور فاس م السلام ب ت

الذي اتهموه ب"التحزب الاعمى" (113) والعمل على "بث الحزبية داخل الجامعة، ومقاومة معارضيها" (114) منددين بمواقفه من الطلبة والاساتذة غير المشايعين لتوجهاته. فعلى مستوى المناداة بعصرنة القرويين، سجل الشوريون ضعف نظام هذه المؤسسة، وضعف مجلسها العلمي، الذي وصفوه بالخمول، وعدم القيام بأية مبادرة تستحق الذكر للنهوض والسير بها نحو الكمال (115) راهنين إمكانية تجاوز الاوضاع بانقلاب فكري يشمل "المناهج والاساليب، والاشخاص، وحتى المكان" (116) فطالبوا بتغيير شروط الدراسة شكلا ومضمونا بدءا بضرورة "إنقاذ التلاميذ من حياة اللبدة والحصر والبق الى مكان صالح ... مجهز بالكراسي وكل الادوات اللازمة للدراسة في مختلف المواد (117) وكذا تغيير النظام بتحويل القرويين الى جامعة تشمل كليتين أو ثلاثا، بعد إسقاط الابتدائي منها، واستقلال القسم الثانوي في مدرسة خاصة (118) وتشجيع الشباب على إدخال المناهج الحديثة، وتأليف كتب عصرية (119) تسائر التقدم العلمي والمعرفي ونبذ علوم الأقدميين، وكتب الأقدمين وأساليب الأقدميين" (120). ويرر الشوريون مناداتهم ومطالبهم حول هذا التجديد بضرورة مسايرة تطور الانسانية، واجتهاداتها المعرفية من أجل خلق "جامعة مغربية قوية، بلغة العصر" (121) تهيب البلاد للمستقبل، وتعمل على إنشاء جيل مغربي يحيا في حاضره بماضيه، ويعمل لمستقبله بحاضره" (122) ولم تكن هذه الانتقادات، والمناداة بالاصلاح، تقصد الوضع فقط، بل كانت تعني كذلك في جملة ما تعني عدم الاقتناع بالاصلاحات التي عرفتها القرويين وعدم الرضى على مجهودات القائمين على هذه

(113) المرجع نفسه نفس الصفحة.

(114) أبو الفداء : من مشاكل القرويين : حزبية الادارة القرويةالرأي العام عدد 23 دجنبر 1949 .

(115) فتور الحركة العلمية بالمغرب . هل سيصبح عزما على مواصلة الكفاح الرأي العام عدد 23 غشت 1949

(116) - عبد العادي الشرايبي : حاجة القرويين الى إنقلاب فكري الرأي العام عدد 28 أبريل 1950

(117) المرجع نفسه .

(118) الكتاني إدريس : يجب أن تصبح كلية القرويين جامعة مغربية،الرأي العام، عدد 30، غشت 1949 .

(119) ع. الشرايبي،حاجة القرويين ... م.س .

(120) الكتاني إدريس، م.س.

(121) نفسه .

(122) نفسه .

المؤسسة خصوصا المدير محمد الفاسي الذي طالما اتهمه الشوريون بعدم أهليته للمنصب (123) ووصفوا الادارة القروينية - في شخصه - بالخروج عن الجادة والقيام بتصرفات منافيه للواجب الوطني والخلقي (124) ناجمة بالاساس عن تحزبه وانعدام الموضوعية والحياد في نظام تسييره (125) وطريقة تعامله مع مختلف الطلبة والاساتذة. وقد انفجرت حدة العداوة بين الشوريين وإدارة القرويين، مع سنة 1946 إثر مباراة، نظمت لاختيار سبعة من الاساتذة في سلك التدريس، تقدمت لها عناصر من مختلف الاتجاهات، ضمت ستة شوريين هم: عيد الواحد العراقي وحمام العراقي وعبد القادر بن شقرون، والهادي ابن المامون العراقي والوافي ابن عبد العزيز العراقي، وامحمد بن هاشم العلوي، وعددا من الاستقلاليين، وصفهم بعض من تقدموا للمباراة بأنهم كانوا "من المتحزبين انتمائيا لا التزاميا، وكانوا ضعفاء علميا" (126) وأثناء أيام المباراة راجت إشاعة مفادها أن مدير القرويين أقسم أن لا ينجح أحد من الشوريين، حتى لا يغزون القرويين بشوريتهم (127) وصاحب الاشاعة حملة ترجمتها عبارة "يسقط علماء حزب الشورى" التي ملأت أبواب القرويين وبعض جدران فاس (128) الامر الذي اضطر العلماء الشوريين المتقدمين الى المباراة الى الانسحاب مما تبقى من موادها، معززين ذلك ببعث رسالة الى السلطان محمد بن يوسف، بينوا فيها دواعي الانسحاب، مطالبين بإعادة المباراة دون تدخل المدير فيها، نظرا لحزبيته من جهة ولعدم إلمامه بعلوم القرويين من جهة أخرى (129).

لم ينس المدير للشوريين هذا الانسحاب، فرفض قبول ترشيحهم، لمباراة شبيهة سنة 1948، بدعوى سقوط حقهم في الدخول الى القرويين لانسحابهم من مباراة سنة 1946 (130) ولم يتراجع عن قراره الا بعد تدخل إدارة المخزن في الامر (131)، يضاف

(123) أبو الفداء من مشاكل القرويين ... م . س

(124) المرجع نفسه .

(125) نفسه

(126) امحمد بن هاشم العلوي : شاهد عيان م س ص 20.

(127) المرجع نفسه : ص 21

(128) أبو الفداء : م س

(129) نفسه

(130) أبو الفداء : م س

(131) نفسه

إلى هذه المواجهة المباشرة التي جرت بين حزب الاستقلال، في شخص مدير القرويين محمد الفاسي، وحزب الشورى والاستقلال، مواجهات متعددة بين طلبة التنظيمين، يصعب تبريرها في غالب الأحيان، إلا أن انتماء المدير شكل حلقة أساسية في الخلاف، إذ بقدر ما حاول الاستقلاليون استغلال هذا الانتماء لمصلحتهم، بقدر ما وقف الشوريون في وجه ذلك، مشكلين داخل القرويين "معارضة"، أحصت أنفاس المدير وحاسبتة باللسان والقلم علي كل شاذة وتتبع بالفضح كل ما اعتبرته مأخذا على تصرفاته. ومن بين المآخذ والالتهامات التي ركز الشوريون على توجيهها له :

- التدخل في مباراة إدراج الاساتيز في سلك التدريس عن طريق الاستبداد بجمع النقط والتحكم في إعطائها لمن لا يشايعه .

- توجيه أعضاء لجنة المباريات حسب مبتغاه .

- الزبونية والمحسوبية، بتعيين اشخاص في سلك التدريس دون مباراة لانهم من الاشياخ، وفي مناصب إدارية لانهم من أبناء العمومة.

- تطبيق مقاييس غير علمية، ولا موضوعية في الترقيات (132)

وقد أجمل "أحمد بن سودة" ضمن الركن الذي كان يحرره بجريدة "الرأي العام" بأسلوب ساخر، مأخذ الشوريين على المدير محمد الفاسي بقوله: «... وقلت ياليتني كنت للكلية مديرا، وعلى علمائها رئيسا كبيرا، وجاء الليل وأخذني المنام، وغرقت في عالم الاحلام، فرأيت نفسي فوق منبر وأنا أقول الله أعظم وأكبر لقد حفت بي التهاني، وبلغني الله الاماني، فقربت الاصدقاء وشرفت الاقرباء، وانتقمت من الاعداء، وأقمت عليهم حربا شعواء، وصيرت العزيز حقيرا، والعظيم صغيرا، واشتريت اللبد ووزعتها على العلماء، وجلبت "طابة الكتامية" وحككتها للاوفياء ... لقد أحطت نفسي بالاصدقاء، وعبأت جميع الاقرباء والافياء، فجعلت المقدم من أسرتي، وصاحب التموين ابن عمتي، والحارس ابن خالتي، والكتبة من أسرتي، والحفظة من اسرتي والحملة من أسرتي، فمن يستطيع الوصول لعظمتي ..» (133)

(132) أنظر حول هذه المآخذ مقال أبو الفداء.

(133) انظر . أحمد بنسودة : بعوضة قتلت بني كنعان الرأي العام عدد 29 أكتوبر 1949

وعلى العموم، فقد كان الشوريون مندفعين في هذا الصراع بحكم المضايقات التي لاقوها داخل القرويين من طرف طلبة حزب الاستقلال، لهذا كانوا يعتبرون معركتهم معركة وجود، كما أنها دفاع عن كرامة القرويين على طريق الانتصار للعلم والنظام. أما الاستقلاليون فقد كانوا يرون في مواقف طلبة حزب الشورى والاستقلال نوعا من الانسياق وراء عوامل حزبية ليس الا.

خاتمة :

شاركت القرويين إذن في مختلف أشكال الصراع، والخلاف السياسي في مغرب الحماية، وشكلت معينا أساسيا مد الحركة الوطنية بعناصر وتوجيهات كثيرة ومختلفة، تراجع تأثيرها بعد الحرب العالمية الثانية ولكنها استمرت في الوجود ومع بداية الاستقلال اهتمت بها الاحزاب المتنافسة من جديد مركزة على الطالب الافاقي ليكون حلقة وصل بين حزبه والبادية، مسقط رأسه وينشر المبادئ لاجل الاستقطاب غير أن هذا الاهتمام سرعان ما تراجع أمام تطور السياسة الحزبية، وتطور أوضاع البلاد عامة وبدت القرويين وكأن دورها العلمي السياسي قد انتهى ولم يبق بجانب هذه المؤسسة الا بعض من يرسلون أهات الحسرة علي ماضيها، من باب «... وهاهم قتلوها بدل أن ينعشوها» (134) . ورغم أن بعض الغيورين حاولوا إحياء بعض أمجادها، فقد كان ذلك بدون جدوى، واقتنعوا أنفسهم بذلك عندما نعتوا رابطة العلماء - التي تأسست سنة 1960 لاغراض منها إحياء القرويين - باسم "الهابطة" (135) . وسنختتم هذا العرض بمقابلات تخص القرويين بين عهد الحماية وعهد الاستقلال لا تخلو من دلالة .

1- سبقت الإشارة الى ان المقيم العام ليوطي كان يتخوف من علماء القرويين ومن الدروس التي يلقونها وطريقة إلقاءها. وبعد الحصول على الاستقلال، وصف بعض الذين كان من المفروض فيهم الدفاع عن القرويين علماءها بأنهم (صنادق فارغة مكتوب عليها قنابل ذرية) (136) .

(134) امحمد بن هاشم العلوي : شاهد عيان م . س ص 104

(135) المرجع نفسه : ص 69.

(136) نفسه ص 62

2- في فترة الحماية، وبعد دخول العلماء سلك النظام، أصبح الراتب هما أساسيا لدى عدد من العلماء ألهاهم عن مهمتهم الحقيقية، كما أقر بذلك بعضهم بقوله : «لقد كنا أحرارا لانخاف في الصدع بالحق لومة لائم حتى حلت الحماية وصارت تمنحنا في كل شهر حزمة من الدراهم، فإذا نزلت نازلة استحيينا من هذه الحزمة، وخفنا من إنفلاتها من أيدينا، فنسكت أونفتي تبعا لمصلحة الدرهم ...» (137). وفي عهد الاستقلال، تحدث عبد الله كنون، الأمين العام لرابطة العلماء في إحدى المناسبات عن الرابطة قائلا : «مذ ست سنوات ما حضر عندي عالم أو منتسب للعلم الا وهو يشتكني من رقمه الاستدلالي، وأن الادارة لم تؤد له وجيبة أطفاله الخ... ولم يحضر عندي ولا واحد يتحدث عن المشاكل الدينية أو الثقافية أو الاجتماعية التي يتخبط فيها المغرب» (138) .

3- في سنة 1944 - كما أسلفنا- استقال الشيخ محمد ابن العربي العلوي من منصب الوزارة، احتجاجا على موقف سلطات الحماية من المطالبة بالاستقلال، وموقف بعض وزراء حكومة المخزن من نفس المطلب . وفي سنة 1960 قدم نفس العالم استقالته من الوزارة و احتجاجا على الاعتقالات التعسفية التي تعرض لها بعض رجال المقاومة وجيش التحرير من طرف السلطات (139) .

(137) نفسه : ص 42

(138) نفسه : ص 69

(139) عبد القادر الصحراوي، شيخ الاسلام محمد بن العربي العلوي م س ص 105 .

المحور الثاني

مصادر التاريخ الديني المغربي
مؤلفات ذات قضية

١ - التصوف والشرف

قضية الأمازيغيين كمتصوفة وأشراف من خلال كتاب بهجة الناظرين للأزموري

د. محمد المازوني
كلية الآداب - أكادير

I - تقديم المؤلف والمؤلف :

ينسب مؤلف «بهجة الناظرين وأنس الحاضرين ووسيلة العالمين في مناقب رجال أمغار الصالحين» في أغلب النسخ المخطوطة (1) إلى أبي عبدالله محمد بن أبي عبد العظيم الأزموري، ولا يخالف ذلك إلا بعض النسخ التي نسبته إلى محمد بن محمد بن عبد العظيم الأزموري (2) وقد وقع مؤلف «دليل مؤرخ المغرب الأقصى» في خلط واضح حينما أشار إلى أن هناك ثلاثة أشخاص كلهم يحملون نفس اللقب ولهم علاقة بالمؤلف : أولهم وأقدمهم هو الأزموري الأكبر، وإليه ينسب كتاب «الآخبار في

(1) بقطع النظر عن نسخ الخزانات الرسمية توجد لدى الخواص أعداد كبيرة يصعب ضبطها، بل إن الكثير منها أصبح بمثابة سجل عائلي تضاف إليه الرسوم والنظائر الحديثة وأحيانا بعض المعلومات المتعلقة بحياة بعض الأمازيغيين المتأخرين، ويمكن أن نحصر مختلف النسخ المخطوطة في : - مجموعة الخزانة العامة بالرباط، وتشمل قرابة عشر نسخ، أحسنها سبع هي المرتبة تحت الأرقام التالية : ج 377 وج 896/د 1343 ود 1501/ك 2725 وك 2877 وك 334، - مجموعة الخزانة الحسنية بالرباط : نسخة تحت رقم 1358، ونسخة ثانية بعنوان مغاير هو : «كتاب الأخبار في كرامات الشرفاء بني أمغار» تحت رقم 1622 - نسخة القرويين بفاس تحت رقم 871، أما نسخ الخواص (الأسر الأمازيغية القاطنة بمراكش) فهي كثيرة، أقدمها تعود إلى العهد السعودي، لكنها مضطربة وكثيرة الخروم، مما حال دون اعتمادها في هذا البحث .

(2) نسخة خ.ع، تحت رقم د 1343 .

كرامات الشرفاء بني أمغار» (3) ويستند لتأكيد ذلك إلى إشارة وردت في «البهجة» لأبي عبد الله الذي جعله الجد الأعلى (4)، تبين اعتماد هذا الأخير على مؤلف «الاخبار» السالف الذكر، أما ثالث الأزمويين فهو محمد بن محمد ابن عبد العظيم الانف الذكر، وقد جعله حيا بعد التسعمائة (5) .

نستبعد أن يكون هناك أكثر من مؤلف لـ«بهجة الناظرين»، والاختلاف الحاصل ناتج عن كثرة النسخ وتداولها في نطاق واسع، مع أن أغلبها متطابق من حيث الاخبار المتعلقة بكرامات الامغاريين وشرفهم، ولا تباين إلا في المقدمات وتقديم أو تأخير الرسوم التي تقرر شرف الامغاريين : فبعض النسخ ختمت المؤلف بتراجم متأخرة لبعض الأمغاريين الذين عاشوا في القرنين X وXI كعبدالله بن حساين (مؤسس زاوية تامصلوحت بحوز مراكش في الثلاثينيات من القرن X) ، أو حفيده المولى إبراهيم (مؤسس زاوية كيك ببلاد سجستانة في بداية القرن XI هـ)، ولم تبدل معلومات الكتاب الجوهرية . كما صادفنا في نسخة عتيقة رسوما هي عبارة عن عقود تقرر حماية الامغاريين (6). وهو ما جعلنا في النهاية نقتنع بأن الأصل المستنسخ منه ظل واحدا ولم تصبه إلا زوائد شكلية، كما أن المؤلف ظل بالنسبة للجميع هو الفقيه ابن عبد العظيم الأزموري .

لقد حصل هذا التباين في النسخ نتيجة تفرع الأسرة الأمغارية في أعقاب رحيلها عن تيط بين أواسط القرن IX وبداية X (تخريب تيط من طرف السلطان الوطاسي) ومحاولات الفروع الجديدة الحفاظ على مرابط فيما بينها، ورغبتها في انتزاع اعتراف مجتمعاتها الجديدة بشرفها، لذا وجدنا رسوما تحمل شهادات غير الدكاليين (في اسول، بزو، أفوغال، تامصلوحت، كيك ...) مع أن الموضع الأصلي الذي ألفت فيه «بهجة الناظرين» ظل إما تيط أو أزموور.

لقد تحولت «البهجة» بحكم ضياع الامتيازات السابقة وتراجع نشاط الامغاريين العلمي والصوفي إلى وسيلة للدفاع وإثبات الشرف والصلاح، كما استعملت كسلاح

(3) الحقيقة أن هذا المؤلف هو نفسه «بهجة الناظرين» والاختلاف الحاصل لم يتجاوز العنوان وتنظيم المعلومات، كتأخير رسوم إثبات الشرف، وبعضها مؤرخ في سنة 1123 هـ .

(4) ابن سودة (عبد السلام)، الدليل، ج 1، ص 78 . سيلحق البحث بلانحة المصادر والمراجع الكاملة

(5) ابن سودة، الدليل، ج 1، ص 77.

(6) توجد هذه النسخة في ملكية عائلة أمغارية تقطن بمراكش .

ضد كل معترض أو متشكك في نسبهم . وأضحت بالنسبة للأحفاد تاريخا حافلا
بمناقب وكرامات الأجداد، فكلما سألت أمغاريا (سواء في مولاي عبد الله
أو تامصلوحت أو بزو ...) عن تاريخ أجداده يرد عليك بدون أدنى تفكير أو تردد :
«طالع كتاب بن عبد العظيم، ففيه كل شيء، هو عمدتنا وبه عرفنا
أجدادنا» (7) .

من يكون إذن عبد العظيم الأزموري ؟

بعد استطلاع أغلب كتب التراجم لم نهتد إلى ترجمة لهذا المؤلف المغمور، كما أنه
لم يضمن مؤلفه أية إشارة تفيد التعريف به أو حتى للتقريب من العصر الذي عاش فيه
. فأصبح باب الاحتمال والتكهن مفتوحا . من ذلك ما قام به صاحب «فهرس
المخطوطات العربية» الذي جعله معاصرا للسلطان المريني أبي سعيد الثاني (ت، في
سنة 731هـ) استثناسا بقصة واردة في الورقة 33 من نسخة خ.ع د 1343 (8) أو كما
توهم الزركلي في «الاعلام» من أن الأزموري كان من رجالات القرن الرابع عشر
الهجري (9) . وكلا المؤلفين أخفق في التقريب لحياة المؤلف، ونفس الشيء بالنسبة
لمؤلف «الدليل» .

لقد تحدث الأزموري عن حوادث متأخرة تهم ولاية أبي عنان (749-759هـ)،
أهمها رسالة إلى مخدمه أبي العلاء والي صنهاجة دكالة، ومؤرخة في عام 755هـ .
لكن الأزموري خلال تدوينه لأخبار الأمغاريين توقف عند هذا الملك، وهو آخر
الملوك المرينيين المعننين بالأشراف، مما يدفع إلى الاعتقاد بأن الأزموري توقف
بسبب الإهمال الذي لحق بالأشراف بعد أبي عنان . وفي هذه الحالة يكون
مؤلفه بمثابة استعطاف ووسيلة للتأثير على الحكام الجدد قصد الإبقاء على ما كان
أسلافهم يقرونه للأمغاريين . وهذا الامر واضح في أسلوبه المليء بوجوب
التذكير برعاية الأسلاف (تجديد الظهائر) ومن خلال محاولاته إثارة همم الناس

(7) نفس الجواب تلقاه ميشو بيلير Michaux - Belaire من أكثر من ستين أثناء قيامه ببحث ميداني في مولاي
عبد الله أمغار . وعن هذا البحث أنظر قائمة المصادر في نهاية البحث .

(8) علوش والرجراجي، الفهرست، ج 2، ص 150 . والواقع أن المعنى بالقصة شخص آخر وليس المؤلف .

(9) الزركلي، الاعلام، ج 4، ص 29 .

لجلب عطفهم لصالح الامغاريين، وهو نفس أسلوب ابن السكاك في «النصح» وقد تبين بمقارنة مضمون «البهجة» ونظيره «النصح» أنهما يتقاطعان في الكثير من الأفكار والمواظع والهموم (ضرورة الاعتناء بآل البيت) . وإن كان مؤلف الأزموري أقل وقعا لانحصاره في حالة أسرة، وكذا لضعف حجته ووضاعة أسلوب إقناعه (10) وقد تكون دوافع التأليف بالنسبة للرجلين واحدة (وضع الأشراف بعد أبي عنان) .

ونرجح (بناء على ما قلناه آنفا) أن يكون الأزموري معاصرا لابن السكاك، أي من رجال القرن الثامن وبداية التاسع، عاصر مظاهر الاعتناء التي حظي بها الأشراف وفترة الحرمان التي أعقبتها . وندعم احتمالنا بملاحظة أساسية : لم يذكر الأزموري ضمن تراجمه ولو إشارة واحدة لأبي عبدالله محمد أمغار الصغير شيخ الامام محمد بن سليمان الجزولي، الذي (أمغار) عاش بين نهاية القرن الثامن ومنتصف التاسع (هـ) . فمن غير المقبول ولا المعقول أن يصمت عن أخبار من جدد الرباط (تيط) وأعطاه مكانة متميزة، حتي قيل في حقه إنه كان «أوحد وقته» . (11)

- مصادر بهجة الناظرين :

أوضح الأزموري أنه دون مناقب وكرامات الأمغاريين بالاعتماد على مؤلفات، وعلى ما نقله الاشياخ الثقات وما سمعه ..

1- المصادر المكتوبة :

شملت العديد من المؤلفات التي صنفت للتعريف بآل أمغار وكراماتهم، لكن أغلبها، إن لم نقل كلها ضاعت ولم يصلنا منها إلا ما نقله الأزموري عنها . وهي بحسب الأهمية :

- «تنقيح الأخبار في كرامات الصالحين بني أمغار» مجهول المؤلف، عمدة الأزموري في القسم الأول .

- «أنس العارفين في بني أمغار الصالحين» مجهول المؤلف .

- «التشوف» لابن الزيات، اعتمده في تراجم ثلاثة أمغاريين .

(10) لربما لعدم انتسابه لآل البيت كابن السكاك، أو لثقافته المتواضعة، وقد ظهرت بادية أثناء حديثه الخاص

(11) بابا (أحمد)، نبيل الابتهاج، ص 317 .

- «الوسائل والزلفى» لأبي عمران موسى الزناتي .

- «مطالع الأنوار في كرامات أسلاف بني أمغار»، و«تحفة الأصفياء في تعريف الأولياء» وكلاهما لأبي علي عمر بن عيسى الهنائي .

- «تنقيح الاخبار في كرامات الفاتحين بني أمغار» و«أنس العارفين في بني أمغار الصالحين» و«مناقب البدلاء العشرة» وهي لمؤلفين مجهولين .

ونستطيع أن نوكد أن قرابة 80% من معلومات «البهجة» منقول عن هذه المصنفات، فكل المؤلف مثقل بالاقتباسات والاستشهادات، حتى ليخيل للقارئ أن الأزموري لم يقم إلا بتجميع ما تناثر من أخبار وكرامات الأمغاريين بين المؤلفات وبين ما كان يروى عنهم، وهو ما بينه بصيغ مختلفة : حدثونا / ذكر غير واحد من الشيوخ / أو من أدركنا من المشايخ / من أهل الفضل والدين من أحفادهم وغيرهم ممن صحح جميع ذلك عن نجلهم الطاهر الشريف (12) .

- محتوى البهجة :

ينقسم المؤلف إلى مقدمة مقتضبة للغاية وثلاثة أقسام متفاوتة الأهمية .

1- المقدمة :

عبارة عن إشادة بالشرف وأهله والدعوة إلى محبة آل البيت . ثم استعراض للأشياخ المترجم لهم (9 أشياخ) وصفهم جميعا بالقطبانية والصلاح والولاية .

2 - القسم الأول :

ضمنه المؤلف إثباتات عن صحة نسب الأمغاريين الشريف، اعتمادا على رسم عدلي تم توثيقه من طرف القاضي والعدول والشهود، سوف يلحق بأشهادات متعاقبة . وأثناء إثباته لهذا الرسم رد الأزموري على كل متشكك في شرف الأمغاريين أو في من كان يطعن في مجموع الظواهر المخزنية القديمة (ظهير تميم بالخصوص والذي أسقط عنهم الكلف المخزنية وأنابهم في صرف الزكوات والأعشار) التي كانوا

(12) الأزموري ، البهجة، ورقة 14و، نسخة د 377 .

يتمسكون بها . كما شمل هذا القسم إشادة بعض العلماء والمتصوفة بببيت آل أمغار، وهي إشادة لها أهمية خاصة وتعتبر من أفيد مواد هذا المصنف، ونجملها فيما يلي :

- أحاديث مأثورة في بيتهم، ككلام الصوفي الشهير أبي العباس المري (13) .

- مصنفات ألقت تبركا بهم : ك «عقيدة الصالحين» لأبي الطيب سعيد الاسفاقي التونسي الأصل، الاغماتي القرار (14) . وكتاب «سراج المريدين في آداب الصالحين» لأبي بكر بن العربي المعافري (15)، وكتاب «الاسلام» للقاضي عياض (16).

- مصنفات ألقت للتعريف بهم، وتعتبر اليوم في عداد المصادر المفقودة (17)

3- القسم الثالث :

استعرض فيه المؤلف مواقف الملوك من آل أمغار والمكانة التي خصوهم بها :
ظواهر، رسوم، مكاتبات مخزنية، وقائع جمعت بين الأمغاريين وبعض الملوك ...

أ- الظواهر الواردة بنصها :

- ظهير لتميم بن زيري اليفرني .

- ظهير لأبي دبوس الموحي .

- ظهير لأبي يوسف يعقوب المريني .

ب - أمر سلطاني، صادر عن أبي عنان (755هـ) .

ج - مكاتبات مخزنية تهم قضايا مختلفة :

- رسالة من علي بن يوسف المرابطي إلى أبي عبدالله محمد أمغار

- كتاب من يعقوب المنصور الموحي يبشر شيخ رباط تيط بالنصر على

المسيحيين .

(13) من أشهر متصوفة العهد الموحي، عاش بين سنة 552 و 627هـ، راجع الذيل والتكملة، السفر 1، رقم 34، ص 46-57.

(14) راجع ترجمته في التشوف لابن الزيات، رقم الترجمة 45، ص 161-162 .

(15) محمد بن عبدالله المعافري الاشبيلي (468-543هـ) .

(16) أكد الأستاذ الفاضل محمد المنوني أنه صادف بطرة شرح على «كتاب الاسلام» إشارة تفيد أن القاضي عياض ألف هذا الكتاب تبركا بأبي محمد عبدالسلام الأمغاري، ويحتمل أن يكون مضمونه الأصلي موجها إليه .

(17) أوردها الأزموري في متن البهجة .

كما شمل هذا القسم إفادات سياسية تهم الصراع الموحدى - المرينى . ويمكن الجزم أن هذا القسم أفيد ما فى البهجة بالنسبة للمؤرخ لاحتوائه على وثائق ومعلومات بعضها دقيق للغاية.

4- القسم الثالث :

يمثل الحيز الأكبر من المؤلف، ويمكن اعتباره الهدف الأساسى من تأليفه إلى جانب إثبات شرف الأمغارىين والرد على المتشككىين فىه . ونكاد نعتبر الأقسام السابقة مجرد مقدمات تمهيدية لهذا القسم .
جاء هذا الجزء متضمنا لمناقب وكرامات تسعة من أشياخ رباط تيط، تناوبوا عليه فى نهاية القرن الرابع هـ إلى بلوغه مكانة متميزة فى العهدىين الموحدى والمرينى .
وقد بين الأزموورى فى هذا القسم سبب استقرار جد الأمغارىين (اسماعيل) بساحل تيط ومختلف الأعمال والأدوار التى قام بها الأشياخ بين صنهاجة أزموور، وكذا نشاطهم العلمى والصوفى .

- أهمية البهجة :

يكتسب هذا المؤلف فى نظرنا أهمية خاصة، نبينها فى جانبىين :
- كونه جمع أخبار أسرة صوفية كان لها نشاط علمى وصوفى على مدى قرون ثلاث، كما ألقى الضوء على علاقاتها بالدول المتعاقبة منذ عهد بنى يفرن إلى العهد المرينى .

- تخللت محتويات المؤلف إشارات تاريخية قد تفيد المؤرخ فى معرفة بعض مظاهر الحياة الاقتصادية والاجتماعية فى دكالة قبل الاستقرار العربى الأخير، كما يمكن اعتماده لمعرفة المناخ الثقافى لمجموعة قبلية، شاءت الظروف أن تجعلها منعزلة ضمن محيط مصمود الشاسع، وأعنى بها صنهاجة أزموور . كما بين المؤلف بجلاء مدى ولاء هذه المجموعة لأسرة الامغارىين، فكانت بحق عصبيتها.

- ملاحظات عن المؤلف :

رغم هذه الاهمية فإن المؤلف تشوبه مجموعة من النواقص، منها اختصارا :
1- من حيث الشكل تعترض الدارس له مشكلة اللغة التى كانت فى كثير من الأحيان ساقطة وزاد من هزالها أسلوب المؤلف الركيك والمكثر من الاطناب والزوائد العديمة القيمة وتكرار الفقرات ..

2- من حيث الموضوع، شكلت الكرامة والخرافة أساس المؤلف، فجل مجهود الأزموري تركّز على سرد الخوارق والمغالاة في إثبات حدوثها ومدى تعلق الناس بها. ورغم دأبه هذا فإنه لم يرق في سرد معلومات تراجمه إلى دقة ابن الزيات وتماسك أسلوبه .

3- من أهم الهفوات البارزة في المؤلف غياب عمود نسب خاص بالامغاريين، وهو الذي دافع عن نسبهم .

4- يلاحظ أن الأزموري أثناء استعراضه لتراجمه لم يشر ولو مرة واحدة لحادثة لها صلة بالشرف، وهي نقطة غامضة . مع علمنا أنه كان حريصا في القسم الأول والثاني على إثبات شرف الأشيياخ التسعة المترجم لهم في القسم الثالث .

5- بالنسبة للرسم المعتمد كدليل على صحة نسب الامغاريين والمذيل بتصحيحات متوالية، يلاحظ عليه الاضطراب في الصياغة، وعدم التناسق بين أجزائه، بل يبدو أنه مجرد حوادث وثقت وليس وثيقة حجية قاطعة .

6- لم يبين الأزموري - كعادة مؤلفي التراجم والمناقب (التادلي نموذجاً) - الدافع من تأليف البهجة، كما لم يتضمن أية خطبة أو مقدمة . لذلك انعدم بسبب ذلك التأليف الحقيقي وبالتالي الدوافع الشخصية لذلك . وهي في المقابل متوفرة، وبكل وضوح، في مؤلف مماثل : نصح ابن السكاك .

II- الأمازيغيون (المتصوفة الأشراف) وعلاقتهم بالسلطة من خلال «بهجة الناظرين» (18) .

نسجل في البداية ثلاث ملاحظات :

- سننطلق لإبراز هذه العلاقة من نماذج لوثائق وردت بنصها في «البهجة» وكذا بعض المعطيات التاريخية .

(18) باعتبار أن السلطة هي التي أعطت التركيبة الفعلية لما كان يتمسك به الامغاريون من اثباتات .

- لقد تم فحص محتوى هذه الوثائق وتحليله وتبين أنها تتوافق من حيث المضمون وكذلك شكلها، مع المعطيات التاريخية المحققة الواردة في المصادر الاخبارية والاطباء التي صادفناها لم تكن إلا من قبيل أخطاء النساخ، الامر الذي يجعلنا نطمئن إلى محتواها .

- نأمل من خلال هذه الوثائق رصد -ولو بصورة جزئية (باعتبار طبيعة مصدرنا) - مواقف السلطة الحاكمة تجاه هذه الاسرة الصوفية، التي قال في ترجمتها ابن قنفذ
«أكبر بيت في المغرب في الصلاح لأنهم يتوارثونه كما يتوارث الناس المال» (19) .

1- علاقة الامغارين بالسلطة قبل العهد المريني .

- أولا : ظهور تميم بن زيري اليفرني (424-448هـ) .

جاء متضمنا لاشادة بأبي جعفر وببيته «ذي المآثر الشريفة والمراتب الدينية المنيرة ... المنتمي بالنبوة إلى مراتب النبوة...»، وبمسلكه الديني القويم، كما أوكل إليه صرف الزكاة والاعشار وتفريقها على المستحقين من الفقراء، إلى أن يقول : «... والمفسدون فلا حرج عليهم ولا تثريب على أحد منهم فيما تقدم ... وفيهم رغبة الاتصال بكم والتكفل بخدمتكم ... التماسا لحرمتكم وبركاتكم ...» .

مدلول هذا الظهير وأبعاده السياسية :

- أول اعتراف رسمي بنسب الامغارين . لم يكن أبو جعفر اسحاق مستقرا في تيط زمن الظهير (429هـ) بل كان بأيير (وسط دكالة) . عرف عن تميم جهاده المتواصل ضد برغواطة .

واضح من نص الظهير أن المفسدين لم يكونوا غير البرغواطيين، مادام هؤلاء هم النواة السياسية الوحيدة التي كان بمقدورها منازعة بني يفرن في الساحل . وهكذا سيوكل إلى أبي جعفر مهمة إعادة هؤلاء «المفسدين» إلى جادة الهداية بتصحيح

(19) ابن قنفذ، الانس، ص 22 .

عقيدة الموالين لهم وغرس مبادئ السنة، التي شكلت إحدى دعائم ركائز دولة تميم . وربما سينشر دعوته السياسية بينهم، بل في مجال تجاوز نطاقه السياسي (وسط دكالة) . وما تنازله عن حق من حقوقه الشرعية (صرف الزكوات والاعشار) والاشادة بهم إلا دليل على المرامي السياسية الخفية لهذا الظهير .

- ثانيا : رسالة علي بن يوسف المرابطي (527 هـ) :

جاءت بعد فترة من التباعد بين أبي عبدالله أمغار وعلي بن يوسف بعد حادثة إحراق كتاب الامام الغزالي «إحياء علوم الدين» .
نسجل في البداية أن دكالة حظيت بعناية الدولة المرابطية منذ بدايتها، بسبب تأثيرها بالانحرافات البرغواطية وما أعقبها من إفساد لعقيدة المصامدة . وهكذا ركز المرابطون مجهودهم على اجتثاث تلك المخلفات وإزالة كل المظاهر الاعتقادية الموروثة وذلك بتشجيع الحركة السنية واستقدام عناصر جديدة تستطيع احتواء المنطقة بشريا (صنهاجة) وعقائديا (انتشار المساجد ومراكز العلم والربط) .
وخلال هذه الحركة سيعود أبو إسحاق إلى رباط أبيه، ومنذئذ أصبح يحمل صفة الصنهاجي .

- نص الرسالة : «-من أمير المسلمين وناصر الدين علي بن يوسف - إلى أبي عبدالله محمد بن الشيخ الشريف امغار ... باسم الله الرحمن الرحيم ... وقد علمنا ما أنت عليه من الخير والدين والجري في أحوالك على نهج الصلاح المستبين، فاعتقدناك من الأولياء ... وخاطبناك نادبين لك إلى اختصاصنا بخالص الدعاء ...»

نشير إلى أن صاحب «مفاخر البربر» ذكر أنه رأى كتابا من علي بن يوسف إلى بني امغار يلتمس منهم الدعاء (20)، وهو ما يجعل ثبوته أمرا لا جدال فيه .

- مغزى الرسالة :

بالانطلاق من تاريخ كتابتها (ربيع الثاني سنة 527 هـ) نجد أن المرابطين خسروا أول مواجهة لهم مع الموحدين (524 هـ) وأصبح من الواضح أن قدرتهم العسكرية لم تعد كافية لتحسين دولتهم، لذا تم توجيه الاهتمام إلى المتصوفة لتعبئة السكان ضد

(20) مجهول، مفاخر البربر، ص 75 .

الدعوة الجديدة . ونظرا لمكانة آل أمغار داخل الوسط الدكالي فإننا نقدر التفاتة علي بن يوسف الحارة نحوهم .(21)

ثالثا: ظهير أبي دبوس (665هـ).

- المضمون : وسم الامغاريين ب «الشرفاء الساكنين برباط عين الفطر» ويحملهم على المبرة والحماية ويرفع عنهم الكلف والوظائف السلطانية، وأن يصدقوا أعشارهم على المساكين «رعيا لما اشتبهوا به من الصلاحية» مؤرخ في ربيع الأول سنة 665، أي ثلاثة أشهر بعد تولية أبي دبوس الحكم.

لا نستبعد هذه الوثيقة / الظهير(22) نظرا لدقة منطقة نفوذ الامغاريين بالنسبة لأبي دبوس (665-668هـ)، فالأحداث التي واكبت سقوط المرتضي (665/646هـ) أظهرت انحياز صنهاجة أزموور وناحيتها (مجال نفوذ الامغاريين) لطرف بني مرين (تمرد عزوز بن يبورك، كبير صنهاجة عن سلطة المرتضى والتجائه لرباط تيط قصد الاحتماء بصاحبه، وما صاحب ذلك من اختراق لسور الرباط وحرمة شيخه من طرف الموحدين) كما أن هذه الجهة أضحت مجال تماس حساس بين الموحدين وبني مرين، وما السرعة التي تم بها إرسال الظهير إلى الأمغاريين إلا دليل على رغبة أبي دبوس اكتساح دكالة والاطمئنان إلى أنصاره من الصنهاجيين، الذين أظهروا له منذ البداية ولاء ومساندة غير مشروطين (مناصرة والى المرتضى لابن عطوش) . لهذه الأسباب سيخص الامغاريين بامتيازات جديدة لم نعهدها فيما سبق : إسقاط الكلف، الاعتراف بالولاية المعنوية على صنهاجة أزموور.

2- علاقة الأمغاريين بالمخزن المريني .

نشير في البداية إلى اهتمام الدولة المرينية، منذ بداية أمرها بالأشراف، حيث رفعت من مكانتهم الاجتماعية، وخصتهم بامتيازات مادية، وكان ذلك الاهتمام نابعا من ضرورات سياسية داخلية وخارجية بالدرجة الأولى (23).

(21) نشير إلى أن دكالة ظلت من أكثر المناطق المعارضة للدعوة الموحدية، كما نسجل (انطلاقا دائما من البهجة) تراجعا واضحا لنشاط الأمغاريين بين صنهاجة أزموور في بداية الدعوة الموحدية .

(22) سيكون هذا الظهير هو الأساس الذي اعتمدته المرينيون فيما بعد لتزكية الامغاريين، كما أنه كان المدخل الحقيقي لسلسلة من الإجراءات المخزنية المرينية .

(23) نحيل هنا إلى دراسة محمد القبلي :مساهمة في تاريخ التمهد لظهور السعديين، انظرها في المصادر.

لقد بادرت الدولة المرينية منذ أول عهدها بالسلطة إلى الاعتراف بالأمغاريين، فأقرت لهم نفس الامتيازات التي خصهم بها ظهير أبي دبوس، إضافة إلى إعفائهم من الضرائب، وخصت شيخ رباطهم موسى بن أبي الحسن بقضاء تيط، وهو أول من قلد من الأمغاريين بهذا المنصب الرسمي .

وبالانطلاق من رسم عدلي موثق يعترف للأمغاريين بشرفهم ويزكيه بشرعية مخزنية، تبيننا إشارة إلى الوضع السابق عن العهد المريني حيث كان بنو امغار يحظون بعناية المخزن(24) وامتيازات عديدة، سوف تعزز منذ عهد أبي يعقوب يوسف (685-708هـ) المريني بامتيازات جديدة، كان أهمها ما خصهم به من مرتب سنوي «يأخذونه في كل عام من مال المخزن المستفاد ... على الوجه المرضي شرعا مرتبا، الذي هو مائة دينار من الذهب العين المنعم به عليهم من الجانب الملوي اليوسفي العبدالحقي ...» (25)

لماذا اهتم المرينيون بالامغاريين منذ أول عهد لهم بالسلطة ؟

خلال منتصف القرن السابع هـ ثار الوالي الموحي عزوز بن يبورك ضد المرتضى الموحي وانحرف إلى يعقوب بن عبدالحق، ونعلم أن هذا التأثير كان قد التجأ إلى حرم رباط تيط، وقد بين الأزموري في البهجة بوضوح بالغ كيف أن شيخ الرباط أظهر معارضة لقائد المرتضى أبي القاسم الهنائي المكلف بتعقب التأثير بن يبورك(26) إلا أننا سنفاجأ، بعد هذه الحادثة - بصدر ظهير أبي دبوس - المشار إليه آنفا - إلى الامغاريين، ومباشرة بعد استقرار الأمير الموحي بمراكش (محرم 665)، لكن سياق الاحداث التي واكبت دخوله إلى مراكش كفيل بإزالة كل لبس أو غموض في موقف الامغاريين تجاه القوة المرينية الجديدة، إذ لا تناقض بين تأييدهم للتأثير الموحي (بن يبورك) وتمسكهم بالحديث بظهير الامير الموحي الجديد أبي دبوس، فالمرينيون - الذين ساند دعوتهم بن يبورك - سيدعمون أبا دبوس في ثورته على المرتضى بأن أمدوه بالجيش وأعطوه عشرين ألف دينار برسم النفقة وكتبوا له إلى

(24) الإشارة هنا إلى الظواهر التي تقرر لهم مجموعة من الحقوق والامتيازات، بدءا بظهير تميم ونهاية بظهير أبي دبوس .

(25) الأزموري ، البهجة، ورقة 9.

(26) نفسه، نفس الورقة .

عرب جشم أن يكونوا «معه يدا واحدة» واشترطوا عليه أن يتنازل لهم عن «نصف ما يغلب عليه من البلاد» (27)

غير أن أبا دبوس سيخل بهذا الشرط وسينكت بكل وعوده لبني مرين . ونعتقد أن هذه الوضعية هي التي تفسر السرعة التي أرسل بها ظهير أبي دبوس إلى الأمغاريين، لاعتقاده التام في مكانتهم وأملا في استجلاب عطفهم لحركته، إلا أن هؤلاء كانوا قد أظهروا فيما سبق موقفا يفهم منه تأييدهم للحركة المرينية .

فكان طبيعيا أن يسرع إلى تعزيز علاقته بنطاق أسهم بنصيب وافر في انتصاره على المرتضى، فحاكم أزموار ابن عطوش كان وراء اعتقال المرتضى وهو الذي سيبعث به إلى أبي دبوس ليعلمه بذلك .

ورغم مجهود أبي دبوس لاستجماع قوته إلا أن المرينين فضلوا خطة بطيئة لمواجهة، ويحتمل أن يكون قد حصل لدى الامغاريين في هذه الأثناء شبه اقتناع بعدم فعالية سلطة الموحدين على دكالة وبالأخص عند أطرافها الشمالية، لأن المرينين سينقضون عليها في أول رد فعل لهم ضد الموحدين .

وعليه يكون ظهير أبي دبوس، رغم ما يحمله من امتيازات ومعاني تأييد، دون جدوى أمام انتصارات المرينين المتلاحقة، وهي الحقيقة التي كشفت الأحداث أنها كانت وراء اعتراف الامغاريين بسلطة بني مرين، والذين لم يترددوا في إقرار ما بظهير أبي دبوس، بل أضافوا إليه امتيازات مادية وبادروا إلى إكساب دورهم شرعية رسمية واعترافا مبكرا بشرف الامغاريين، بل قدموهم على رأس الركب الرسمي للحج في سنة 703 هـ (28) . ويتوافق هذا الاختيار مع ما كان ينشده المرينيون من رغبة لانتزاع بيعة أشراف مكة (29) .

وضمن نفس الاهتمام يحتفظ لنا صاحب كتاب «تنقيح الاخبار» (من أهم مصادر الأزموري) أمرا مقتضبا صادرا عن أبي يعقوب يوسف يقر فيه تعظيمه لبني امغار

(27) ابن أبي زرع، الأنيس، ص 260 .

(28) رسالة من أبي يعقوب يوسف إلى الامغاريين يطلب منهم تعيين ثلاثة رجال من بيتهم لحمل الرتبة وكسوة البيت الكريم . انظر الرسالة في البهجة، ورقة 32 .

(29) سيتأكد فعلا أن هذا الركب سيققق ما خطط له، بحيث أتت بيعة الاشراف في السنة الموالية مع الركب العائد . راجع : النونى، ورقات، ص 132 .

ومحبته لهم(30) . كما سجلنا في بداية ولاية هذا الملك أول اتصال للامغاريين بالمخزن المريني بورود بعض أحفاد أبي عبدالله امغار على حضرة السلطان بفاس (31) .

ومن مظاهر اهتمام المخزن المريني بالامغاريين ما رواه قاضي تيط عيسى بن أبي الحسن، من أنه دخل مرة على الملك أبي يوسف يعقوب، فقال له : «الحمد له الذي جمع عندنا ذرية الصالحين من أحفاد رسول رب العالمين نتبرك بهم» (32) .

ويظهر من كلام الأزموري أن هذه العناية بالامغاريين ستختفي في عهد أبي الربيع سليمان، الذي سعى إلى ضبط شعب الأشراف للتقليل من مصاريف الدولة، فلم يرد ذكرهم ضمن المحصين من الأشراف(33) لذلك نتساءل هل إقصاؤهم يعني الطعن فيما كانوا يتمسكون به ؟ أم أن حجية إثبات شرفهم (الرسم الموثق في سنة 676هـ) كانت ضعيفة في منظور من كلف بالإحصاء ؟ لا نستطيع التأكد من ذلك لأن الأزموري نفسه أبدى صمتا عن هذا الاجراء . لكن المؤكد أن الامغاريين سيسترجعون مكانتهم في عهد خلف أبي الربيع سليمان، وإن كان ذلك في صورة رمزية (34) .

أما في عهد أبي عنان (749-759 هـ)، الذي أظهر تشيعا كبيرا لآل البيت، فقد تقرر للامغاريين ما كانوا يحصلون عليه من مستفاد صنهاجة (المائة دينار ذهب سنويا)، وجدد لهم الخطط القديمة (القضاء والامامة والفتوى) التي أصبحت متوارثة في عقبهم . بل سنجده يشدد على مخدمه ابن حسون، على تنفيذ ما لبني امغار من حقوق عند المخزن، وهو ما يوحى إما بتوقفها أو نقصان مقدار الحصاة المعلومة لهم، وهكذا أشار عليه ب«الخلاص في الحين والوقت من غير تراخ ولا توان ...ولا يبقى

(30) مما جاء فيه «...وليقرر عندكم مالكم لدينا من تعظيم قدركم، محبة في كمال شرعكم ...ومحافظتكم على سنة جدكم» البهجة، و 32 .

(31) راجع البهجة، ورقة 32 .

(32) أثناء هذا اللقاء أخرج السلطان المريني كتابا في الأنساب يقر اشتراك الامغاريين والشبوكيين والزكراويين في جد واحد، وموثق من طرف القاضي أحمد بن عبدالرحمان ابن مखा اللخمي قاضي مراكش وفاس بين سنتي 578 و582 . البهجة، و 16 .

(33) تم هذا الاحصاء في سنة 709 هـ .

(34) تتمثل في اعتراف أبي سعيد الثاني (710-731 هـ) بصلاح بيت الامغاريين ونسبهم، البهجة، و 21 .

عندكم من ذلك درهم واحد ... واعلموا بحسب التأكيد الشديد عليهم ... وكتب في الثالث عشر من محرم فاتح عام 755هـ» (35).

سيكون من المفيد لو تمكنا من تتبع أخبار الامغاريين بعد ولاية أبي عنان لنتلمس وضعهم ما بعد العهد العناني، لكن الأزموري في تدوينه لاخبارهم وكراماتهم توقف عند هذا السلطان . وقد لاحظنا تغييرا في النبرة الخطابية عنده (الأزموري) مما ينم على أن شيئا قد حصل بعد ذلك في علاقة الامغاريين بالسلطة المرينية بعد أبي عنان . ولن يخرج الامغاريون عن مضاعفات التعديل الذي حصل في السياسة المرينية تجاه الأشراف(36)، ولنا في تحول زعامة الرباط عن الامغاريين إلى شيوخ عرب قبيلة بني ذريب تأكيد على أقول نجمهم واضمحلال امتيازاتهم وبالطبع دعم المخزن لهم.

وأملنا في الإبقاء على مكانتهم وسمعتهم المكتسبة لدى المخزن المريني، حاول بعض الحفدة تحويل مؤلف «بهجة الناظرين» إلى شهادة تاريخية تثبت نسبهم وتقر بأحقيتهم في الامتيازات رغم تقلب الزمن . وأضافوا رسوم إشهاد جديدة إلى الرسم الاصيلي المؤرخ في سنة 676هـ [696هـ/729هـ/821هـ / وآخر إشهاد كان في سنة 850 هـ] تقر صحته . وهذا الموقف الجديد ينم عن حالة الضعف التي لحقت بالرباط وبشيوخه من جراء أزمات الدولة المرينية وتخليها عن دعمهم، ومن جراء التحول البشري الذي عرفته منطقة استقرارهم الاصلية (دكالة).

لهذه الأسباب، وربما غيرها خفي، ستحصل هجرة أمغارية خلال منتصف القرن التاسع الهجري، وربما بإشارة صريحة من أبي عبدالله محمد امغار الصغير، نحو مناطق بربرية(37).

(35) الأزموري ، البهجة، ورقة 21 .

(36) حين وضع ابن السكاك مختصر (النصح الصغير) كان ذلك بتكليف من بعض الأشراف المتضررين من سياسة التضييق الذي لحق بهم في عهد الملوك المتأخرين، وآخرهم كان أبو سعيد الثالث (800-823 هـ) .

(37) يشير محمد بن محمد الأزموري في تقييده إلى أن أبناء أبي عبدالله أمغار الصغير السنة رحلوا عن تيط دفعة واحدة، ويحتمل أن يكون رحيلهم موازيا لخروج الامام الجزولي لأعلان أمره بإشارة من شيخه امغار الصغير .

III - شرف الأمغاريين (38) : ملاحظات أولية.

أثار موضوع شرف الأمغاريين تساؤلات وشكوك بعض المهتمين المغاربة، وهي نفس الشكوك التي أثارها ميشو بيلير منذ أكثر من ستين سنة . وتصنف هذه الشكوك بين تلك المرتبطة بصمت المصادر عن ترتيبهم بين فئات الأشراف (39) وبين تلك التي ترى أن هناك تناقضا بين الشرف والبيئة البربرية (40) وأخيرا تلك المتعلقة بالتأخر التاريخي لدعوى شرف الأمغاريين، وهو ما جعلها ظاهرة مستحدثة (41).

بالنسبة لصمت المصادر :

وهي في الغالب ثلاث : «التشوف» لابن الزيات، و«أنس الفقير» لابن قنفذ، و«نصح ملوك الاسلام» لابن السكاك .

بنتبع كل تراجع ابن الزيات لا نصادف أي ذكر لنسب المترجم لهم، وهو دليل على عدم ورود ظاهرة إثارة النسب بشكل صريح، على الأقل زمن تأليف الكتاب (617 هـ) . كما تجلى بوضوح أن المؤلف لم يكن يعتني إلا بالجانب الصوفي والكرامي في حياة المترجم لهم .

وعلى النقيض من ذلك جاء «نصح» ابن السكاك عاما ولم يخص جماعة شريفة بعينها، كما أنه كان خطابا موجها إلى «ملوك المشرق والمغرب والصين والهند وكل من بلغ إليه هذا التأليف» (42) بضرورة الاعتناء بآل البيت . وعند تصنيفه للأشراف لم يحدد إلا مرتبة واحدة، وهي المقطوع في ثبوت شرفها والمحصورة في الجوطيين

(38) استأثر موضوع الأشراف باهتمام المؤرخين الغربيين، ونظرا لدور الأشراف في تاريخ المغرب، استخلص أولئك المؤرخون وجود وثيق صلة - دائما - بين الشرف والولاء السياسي، بدء بالتجربة الادريسية، وانتهاء بقيام دولة العلوية . راجع في هذا الصدد : Esquisse, 1951 Drague .

(39) القبلي، مساهمة، ص23 (هامش 44)، مفتاح، التيار الصوفي، ج 1، ص 170 .
(40) بوشرب، دكالة، ص 72 .

(41) القبلي، مساهمة، ص 18، (هامش 20) .

(42) ابن السكاك، النصح، ص 27 .

والصقليين، وقد عقب على هذا الحصر العديد من العلماء والنقباء والنسابة، بل ورد
اعتراض صريح عند السلطان محمد بن عبدالله (43) .

أما بالنسبة للعامل البيئي :

فليس غريبا أن يدعي بربري الشرف، فالأداسة وأعقابهم اضطروا تحت تهديد
القمع والتشرد زمن موسى بن أبي العافية الكناسي إلى الدخول في غمار العامة
لتغطية أنسابهم، مما نتج عنه اندماجهم في الأوساط البربرية، واكتسابهم
لأنساب بربرية مستحدثة، أو كما قال ابن خلدون «انسلخوا من نسبهم ولبسوا جلدة
بربرية» .

وأخيرا العامل التاريخي :

لا ننكر ما لبني مرين من دور في إثارة مشكلة الشرف على نطاق واسع، وبغض
النظر عن المقاصد السياسية المرجوة، فإن النتائج التي آلت إليها الوضعية الاجتماعية
جعلت من الممكن الشك في شرف الجميع، وهذا أمر غير مقبول، ومع ذلك يبدو أن
المرينيين الأوائل سعوا إلى تيسير اندماج بعض «الوافدين عليهم لأجل إثبات نسبهم»
بسبل ووسائل لم تكن مقنعة عقلا ولكنها لم تكن عشوائية بالمرّة . وكل المستفيدين
اعتمدوا شهادة الثقات من قضاة وعدول وعلماء، وضمن هؤلاء وجدنا الامغاريين
برسومهم ومكاتبات المخزن إليهم، وقبل هذا وذاك بشهادات عامة الناس من تجار
وحرفيين وعلماء (44) أي ما كان ضروريا آنذاك لإثبات نسبهم.

لا يجب أن يفهم من هذا أننا ندافع عن شرف الامغاريين بالقوة، بل نأمل فقط
الوقوف عند بعض المعطيات التي غابت عن أذهان المتشككين في نسبهم الشريف،
وهي حالة لم نصادفها عند النسابة أو المؤرخين القدامى، الذين أجمعوا على إقرار
صحة نسب الامغاريين والقطع في انتسابهم لعبدالله بن إدريس .

(43) من بين المعترضين كذلك احمد بن يحيى العلمي جد الشرفاء الشفشاونيين والشيخ العربي الفاسي وعبدالله القصار
والشيخ محمد بن أحمد المسناوي . وقد جاء في تعقيب السلطان سيدي محمد بن عبدالله أن «إن السكاك لم
يتعرض إلا لثلاث شعب كانوا وقت زمانه بفاس للملوك بينهم ما يناسبهم في حق جميعهم» راجع نص الظهير في
العز والصولة لابن زيدان، ج2، ص 108 .

إن الدافع لاختصار النص، على ما يبدو، راجع لحالته الصحية فقد بين أنه كان عازما على أن «أسبغ القول هنا
في الكلام على آل البيت (...) لكن عاق مرض عن ذلك فخفت اخترام النية قبل تمام هذه النبذة فملت إلى
الاختصار رجاء التمام وأملت هذا وأنا بحال مرض» النص، ص 12 .

(44) راجع رسم إثبات شرف الامغاريين ولائحة الشهود الطويلة، الأزموري ، البهجة، و 2 .

بالرغم من قطعية النسابة هاته، نتساءل مع ذلك عن مرتبة شرف الامغاريين، في الزمن الذي كانت فيه للأشراف مكانة متميزة وحظوة اجتماعية، وسننطلق من ترتيب ابن السكاك للأشراف - رغم مزالقه - .

رتب ابن السكاك طبقات الأشراف إلى أربع: الأولى أعلى الطبقات وأرفعها والمقطوع بها، بحيث إذا «رأيت واحدا من أفرادها فلا يتخالجك ريب ولا شك في كونك رأيت ذاتا مكرمة من آل البيت الكريم» (45) والثانية، بيوتات مشاهير الشرف، غير أنهم ليسوا في القطع مثل الأولى، بل لهؤلاء «غلبة الظن» (46) أما المرتبة الثالثة فهم الواردون من بلدان نائية، فهؤلاء يصدقون على أنسابهم (47) وأخيرا المرتبة الرابعة، قوم غلب الظن عدم شرفهم «لضعف شبهتهم لكنهم استعانوا على ذلك إما بموالة سلطنة أو ضخامة جاه أو فرط خدمة لأهل الحل والعقد من ولاة الأمر» (48). لقد أبدى ابن السكاك حرصا شديدا على عدم التسرع في إصدار الادعاءات المعارضة المسقطة للشرف «مخافة أن يكونوا على بصيرة فتقع في آل البيت» (49) .

ما هي إذن المرتبة الملائمة للأمازيغيين ضمن هذه الطبقات ؟ قطعاً، فهم ليسوا من أهل المرتبة الأولى لوضوح عناصرها ولا الثانية، بل نرجح أن يكونوا من أهل الثالثة، معتمدنا في ذلك حالة ورود جد الامغاريين • (اسماعيل) من بلاد «نائية» على قبيلة بربرية، وهي حالة العديد من الأشراف الذين وجدوا في القبائل البربرية ملجأ لإخفائهم وإخفاء نسبهم، كما أن الكثير من القبائل تنافست في التقرب منهم واستدعائهم ومصاهرتهم . ونظرا لدورهم الصوفي والعلمي داخل الوسط الصنهاجي واندماجهم، انصهرت أصولهم وغلب على نسبهم الطابع المحلي (الصنهاجي) . وما دام الانتساب لآل البيت لم يكن ليكسب صاحبه أي امتياز مادي قبل العهد المريني، فإن إشهار شرف الامغاريين آنذاك لم يحتج إلى دعم رسمي، لكن بمجرد ما اعتنت

(45) ابن السكاك، النصح، ص 14 .

(46) نفسه، ص 19 .

(47) يقر الشرع الاسلامي على أن الناس مصدقون في أنسابهم وما يمدونه منها لاعتقائهم، وهو الجاري على المذهب المالكي : «الناس في أنسابهم على ما حازوا وعرفوا به كحيازة الاملاك، ومن ادعى عليهم خلاف ذلك كلف إقامة البينة والآحاد»

(48) ابن السكاك، النصح، ص 20 .

(49) نفسه، نفس الصفحة .

دولة المرينيين بالأشراف سارع الامغاريون إليها لتأكيد شرفهم، وسنجد أن الأزموري يولي عناية خاصة لهذا الأمر بأن طالب بضرورة تجديد الظواهر القديمة التي ظل الامغاريون يتمسكون بها .

فإن لو كان الامغاريون من أهل المراتب الأولى لما احتاجوا إلى ذلك، لأن البيوت المشهورة وجدت زمن المرينيين، بحاضرة ملكهم فاس ومراكش وشمال المغرب ولم يحدث أن ظهرت حالات مماثلة بين صنهاجة . وهنا يكمن في اعتقادنا مبعث الخلاف في التأويل مع المتشككين في نسب الامغاريين .

لقد تعززت شهرة هؤلاء منذئذ، ليس فقط على المستوى الشعبي فحسب، بل من طرف المخزن الذي عزز اعترافه بامتيازات إضافية .

وفي تقديرنا لا يجب أن تكون المغالاة في إثبات نسبهم وكراماتهم التي طبعت محتويات مؤلف «بهجة الناظرين» مدعاة إلى النفي بانتسابهم لآل البيت .

- المصادر المعتمدة في الدراسة :

- 1- ابن السكاك (محمد بن أبي غالب الكناسي)، «نصح ملوك الإسلام»، طبعة حجرية، ب . د .
- 2- تقييد حول الأشراف، م . خ . ح، رقم 3122 .
- 3- الأزموري (عبدالعظيم)، «تقييد في ذكر شرفاء المغرب وصلحائه وقبائله» مخ . خ . ع . د 1512
- 4- الزياتي (أبو القاسم)، «تحفة الحادي المطرب في رفع نسب شرفاء المغرب» مخ . خ . ح . رقم 2471 .
- 5- المسناوي (محمد بن أحمد) «تقييد في الأشراف الذين لهم شهرة بفاس» مخ . خ . ع . د 487 (ضمن مجموع) .
- 6- الصومعي (عبدالرحمان) «التشوف في رجال سادات التصوف» مخ . خ . ع . رقم د 1103 .
- 7- الفضيلي (أبو العلاء إدريس)، س الدرر البهية والجواهر النبوية»، مخ . خ . ع رقم د 1049 .

- 8- السيوطي (محمد المكناسي)، «ذكر نسب بعض الصحابة» مخ . خ . ع . د 1103 (ضمن مجموع)
- 9- ابن أبي زرع (الفاسي)، «الأنيس المطرب بروض القرطاس»، الرباط، مطبعة المنصور، 1973
- 10- ابن الزيات (يوسف) «التشوف إلى رجال التصوف»، الرباط، منشورات كلية الآداب بالرباط، 1984 .
- 11- ابن أبي زيدان (عبدالرحمان) «العز والصولة» الرباط، المطبعة الملكية، 1961 .
- 12- ابن عذاري (المراكشي) «البيان المغرب ش دار النجاح الجديدة» 1985 .
- 13- ابن قنفذ (أحمد) «أنس الفقير وعز الحقيير»، الرباط، 1965 .
- 14- ابن سودة . عبدالسلام)، «دليل مؤرخ المغرب الأقصى»، دار الكتاب، 1965
- 15- بوشرب (أحمد)، دكالة والاستعمار البرتغالي ش، دار الثقافة، 1984 .
- 16- الزركلي (خير الدين)، «الاعلام»، ط . بيروت 1980 .
- 17- المنوني (محمد) «ورقات عن الحضارة المغربية ش، الرباط، 1979 .
- 18- مفتاح (محمد)، «التيار الصوفي والمجتمع في الأندلس والمغرب»، أطروحة دولة، 1981 .
- 19- علوش والركراكي، «فهرس المخطوطات العربية» 1958 .
- 20- الجراري (عبدالله)، «ظهير فريد في دولة مغراوة» دعوة الحق، ع 2، 1965
- 21- صدقي (علي)، «النسب والتاريخ» مجلة كلية الآداب بالرباط، ع 11، 1985 .
- 22- القبلي . محمد)، «مساهمة في تاريخ التمهيد لظهور دولة السعديين»، مجلة كلية الآداب، ع 3-4، 1978 .

23- Drague , Esouisse sur l'histoire religieuse du Maroc , Paris , 1951

24- Michaux - Belaire , " Les confreries religieuses , in Ar . M , vol 26 . 1924

بهجة الناظرين... و مسألة شرف الأمازيغيين أو « هامش سيرة آل أمغار »

د. أحمد الوارث

كلية الآداب - الجديدة

لست أريد الوقوف في هذا العرض عند « بهجة الناظرين... » للتعريف بها أو بصاحبها، كما لا أريد المشاركة في ذلك الجدل الطويل والعقيم حول « نفي » أو « إثبات » مسألة الشرف الأمازيغي، لأن الأمرين معا أصبحا من النوافل المعتادة والمكررة لدى الباحثين في هذا الموضوع (1). وإنما أود - بقدر الإمكان - تسجيل بعض الآراء - في شكل مقدمات، قد تساعد في « قراءة بهجة الناظرين... » وهي مقدمات تنطلق من النص المقصود ثم تتجاوزه بهدف رصد العوالم التي تحكمت في إنتاجه... ولذلك سميناه هذه المحاولة : « على هامش سيرة آل أمغار... » قياسا على عناوين من سبقنا.

ولعل أول وأهم ما نستهل به هذا الهامش هو محاولة توطئ مجموع النص كحدث تاريخي. وفي هذا الإطار، هنالك ملاحظة يبدو أنها لم تعر الاهتمام الكافي

(1) اهتم بهذا الموضوع كثير من الباحثين، أشهرهم :

- محمد مفتاح، التيار الصوفي والمجتمع في المغرب والأندلس أثناء القرن 8هـ / 14م. أطروحة دولة في اللغة العربية وآدابها، 1980 - 1981، مرقونة، خزانة كلية الآداب بالرباط، ج 1، ص 170 وما بعدها.

- أحمد بوشرب : دكالة والاستعمار البرتغالي إلى سنة إخلاء أسفي وأزمور، دار الثقافة، البيضاء 1984 ص 72

- محمد القبلي، : « مساهمة في تاريخ التمهيد لظهور دولة السعديين »، ضمن : مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، توبقال، البيضاء، 1987، ص 79 وما بعدها.

- محمد المازوني : آل أمغار في تيط وتمصلوحت، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، 1986-1987 مرقونة، خزانة كلية الآداب بالرباط، ص 102 وما بعدها.

رغم أهميتها، ويتعلق الأمر بخصوصية « بهجة الناظرين... » عما هو مألوف لدينا من كتب الأنساب، من جهة، وخصوصية الزمن الذي أبدع فيه محمد بن عبد العظيم الأزموري (2) « سيرة آل أمغار »: المعروفة بعنوان: بهجة الناظرين وآنس الحاضرين ووسيلة رب العالمين في مناقب آل أمغار الصالحين، إيماننا منا بأن هناك ارتباطا ضمنيا وقويا بين خصوصية هذا النص بكل مضامينه وطبيعة الفترة التي ظهر فيها « فالبهجة » - حسب تقديرنا - ظهرت أيام المرينيين، في عصرهم الثالث والأخير، الذي يبتدىء بوفاة أبي عنان سنة 759 هـ / 1358 م (3). ومعلوم أن من أهم خصائص هذا العهد، من الجانب الذي يهمنا، هو الإهمال الذي لحق بالشرفاء من لدن أمراء بني مرين، بعد مدة مديدة من الجاه، وما ارتبط به من نفوذ وإعفاءات من الكلف المخزنية وهبات تضمنتها ظواهر التوقير والاحترام والإنعام زمن أمراء العهدين الأول والثاني من تاريخ حكم الأسرة المذكورة (4).

وقد بدأت بوادر هذا الإهمال في الظهور مع نهاية القرن 8 هـ / 14 م وبداية المائة الموالية أيام خلفاء أبي عنان المباشرين، توجهها أبو سعيد الثالث الذي حكم بين 800 - 823 هـ / 1398 - 1420 م - مستغلا، ولاشك، تراجع نفوذ الشرفاء قبيل عهده زمن إخوانه وأبيه - بتعديله رسميا لسياسة أجداده الأولين إزاء الأشراف، عندما أعلن

(2) حول مؤلف الكتاب راجع :

- عبد السلام بن سودة، دليل مؤرخ المغرب الأقصى، معهد مولاي الحسن، دون تاريخ، ص 92، رقم 180 وقد ميز بين محمد بن عبد العظيم الأكبر والأصغر، ونسب « بهجة الناظرين... » للأصغر منهما، بينما نسب كتابا آخر بعنوان « الأخبار » للأزموري الأكبر. وقد اعتبر محمد المازوني هذا خلطا. [راجع : محمد المازوني، آل أمغار... مرجع سابق، ص 243].

لكن الظاهر أن صاحب « بهجة الناظرين... » ينقل فعلا عن كتاب سماه : كتاب الأخبار في كرامات الشرفاء بني أمغار...، ونسبه لـ محمد بن عبد العظيم الأزموري [بهجة الناظرين، نسخة تيط، ص 65] على غرار ما فعل ابن سودة. مما يعني أن هناك فعلا نسبة اسمه محمد بن عبد العظيم الأزموري مثل سميحه صاحب بهجة الناظرين. ومن ثم ميز ابن سودة بينهما فسمى صاحب الأخبار بالأزموري الأكبر وصاحب بهجة الناظرين بالأزموري الأصغر.

وإذا كان ثمة خلط فهو نسبة صاحب الدليل لبهجة الناظرين، مرة، لـ محمد بن عبد العظيم الأزموري، ومرة أخرى، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الأزموري [دليل... مصدر سابق، ص 92 - 93، رقم 180 وص 97].

(3) ذهب البعض إلى القول بأن المؤلف عاصر السلطان المريني أبا سعيد الثاني (709 - 731 هـ / 1310 - 1331 م). وجعله البعض من أهل القرن 8 هـ / 14 م. بينما نعتقد أنه عاش بعد أبي عنان وقبل أبي سعيد الثالث تأكيدا لرؤية المازوني في هذا الصدد. (راجع دلائل مهمة في : آل أمغار... مرجع سابق، ص 245 - 246)

(4) محمد القبلي، مساهمة... مرجع سابق، ص 105 - 108.

إلغاء مختلف المراسيم التقليدية المتعلقة بتبجيل الشرف والشرفاء مثل عادة الاحتفال بعيد المولد النبوي وكذا عادة تجديد الظهائر وما ارتبط بها من امتيازات مادية (5).

وأخرى شيء يلاحظ في هذا الصدد أن أبا سعيد المريني الثالث ومن سبقه تبناوا هذا الاختيار الجديد تحت ضغط ظروف المغرب المتأزمة - وهم على رأس الدولة. لكنهم برروا اختياراتهم بالاستناد إلى نظرية « ضعف شرف » المنتسبين لآل البيت» (6).

وإذا أدركنا ذلك علمنا سبب تميز العصر المريني الثالث بكثرة الكتب التي ألفت خلاله في موضوع الأنساب الشريفة، عن غيره من العصور السابقة (7)، والتي جاءت ولاشك، كرد فعل ضد الموقف الرسمي الذي تبناه أولي الأمر بفاس بعد أبي عنان. وكان أهم ما يميزها ارتباط أخبارها بمواطن ظلت إلى هذا العهد تابعة سياسيا لمملكة الشمال في أعقاب انفصال مملكة الجنوب عنها. نذكر منها على الخصوص: « التحقيق والاعلام في تحقيق شرفاء جبل أهل الاعلام» لنسابة مجهول (8) وكتاب « نصح ملوك الإسلام بما يجب عليهم من حقوق آل البيت الكرام » لأبي عبد الله محمد بن أبي غالب المشهور بابن السكاك المكناسي القبيل قاضي الجماعة بفاس ودفن فيها سنة 818 هـ / 16- 1515 م» (9) ذكر فيه مراتب آل البيت وبعض أعيانهم وملامح احترام الملوك لهم وميزة فاس في هذا الصدد. وكتاب « تقييد يشتمل على أجداد مولانا إدريس الأكبر وأولاد ولده مولانا إدريس الأصغر إلى أن تفرقوا في البلدان... » لأبي الحسن علي بن فتحون، وكان معاصرا لابن السكاك (10)،

(5) نفس المرجع.

(6) نفسه.

(7) راجع : - ابن سودة، دليل... مصدر سابق، القسم الخاص بكتب الأنساب.

- محمد المنوني : المصادر العربية لتاريخ المغرب، من الفتح الاسلامي إلى نهاية العصر الحديث، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1404 هـ / 1983 م، ج 1، ص 90. وفيه يلاحظ الباحث غياب خانة مخصصة للأنساب في العصور السابقة وحضورها في العصر المريني الثالث.

(8) ع. ابن سودة، دليل... مصدر سابق، ص 102، رقم 216.

ويسمى أيضا : « التحقيق واليقين في ذكر شرفاء أهل الاعلام » (نفس المصدر، ص 102، رقم 217)

(9) مطبعة حجرية، بفاس، دون تاريخ، ضمن مجموع في 33 صفحة. راجع أيضا :

- محمد المنوني ، المصادر العربية... مرجع سابق، ج 1، ص 107.

(10) ع. ابن سودة، دليل... مصدر سابق، ص 104، رقم 225.

ثم « كتاب بهجة الناظرين... » لمحمد بن عبد العظيم الأزموري، وغيرها ما في ذلك أدنى شك.

ويخيل إلينا أن وضع هذا الأخير كان أصعب من نظرائه في هذا الصدد، بحكم أن ابن فتحون وابن السكاك والمجهول كانوا يدافعون عن شرف فروع معترف بها رسميا، ونعني بذلك فرع فاس، وهو فرع الجوطيين، وفرع عمارة من أولاد الشيخ مولاي عبد السلام بن مشيش، وهي الفروع التي اعتنى بها من قبل الإحصاء الرسمي للشرفاء الأدارسة سنة 709 هـ / 1310 م زمن الأمير أبي الربيع سليمان المريني (707 - 709 / 1308 - 1310 م) والجرد الثاني لمختلف الشرفاء بالمغرب سنة 731 هـ / 1331 م زمن أبي الحسن المريني، في وقت لم يشر ذلك الإحصاء الأول ولا هذا الجرد الثاني إلى شرفاء تيط. دون أن ننسى أن بعضا من خلفاء أبي عنان قبل أبي سعيد الثالث، ونعني بهم عبد العزيز وأبا العباس أحمد، كانوا يضطرون مؤقتا إلى إعادة الاعتبار ولكن دون آل أمغار (11). بل مما زاد من صعوبة موقف الأزموري أن ابن السكاك الذي نصب نفسه ظاهريا ناطقا بلسان حال شرفاء المغرب عموما، وفي دفاعه عنهم جعلهم طبقات بلغت أربعاء، ثم وضع الجوطيين الحسينيين والصقليين والحسينيين المستقرين بفاس في الطبقة الأولى على اعتبار أن شرفهم موثوق به، ووضع غيرهم دون ذلك مرتبة. بل ووضع للطبقة الرابعة والأخيرة حدودا تجعل اللبيب يصنف الأمغاريين ضمنها، على غرار ما فعل محمد مفتاح، استنادا إلى قول ابن السكاك في حق أهلها : « قوم غلب الظن على عدم شرفهم لضعف شبهتهم لكنهم استعانوا على إثباته بموالاته السلطنة، أو بضخامة الجاه أو سابق خدمة لأهل الحل والعقد » (12). وهذا أهم ما اشتهر به آل أمغار، كما سنرى مع الأزموري.

وبناء عليه ، كان على الأزموري وهو يجمع جذاداته ويصنفها أن يأخذ بعين الاعتبار جميع هذه الحثيات الرسمية منها وغير الرسمية، وكلها ترمي، كما يلاحظ إلى إبعاد آل أمغار من دائرة الشرف.

(11) محمد القبلي، مساهمة... مرجع سابق، ص 89، ولذلك لم يشر الأزموري إلى أي سلطان بعد أبي عنان، عكس ابن السكاك. راجع : محمد القبلي، مساهمة... نفس المرجع ، ص 102.
(12) راجع : محمد مفتاح، التيار الصوفي... مرجع سابق، ص 170. وهو خلاف ما رجحه المازوني الذي صنفهم ضمن الطبقة الثالثة. راجع :
-م. المازوني، آل أمغار... مرجع سابق، ص 110 - 111.

ومن جانب آخر، كان على الأزموري أن يأخذ بعين الاعتبار أيضا حيثيات أخرى محلية تتعلق بأحوال رباط تيط في عهده وأحوال آل أمغار كذلك، والتي ما انفكت جميعها في تراجع وتدهور مستمرين، منذ وفاة الشيخ أبي إسحاق إبراهيم أمغار، المعاصر لأبي عنان المريني، نقطة نهاية آخر مرحلة من مراحل الجاه في تاريخ رباط آل أمغار كما قلنا، وكما أرخ لذلك صاحب « بهجة الناظرين » نفسه. وهو التراجع الذي يرتبط، كما هو معلوم، بالمستجدات التي طرأت على الحياة السياسية والصوفية بالمغرب عموما وبدكالة خصوصا، والمرتبطة أساسا باكتساح العنصر العربي لبلاد دكالة، من جهة، ثم طغيان الطريقة الصوفية الشاذلية، على سائر الطوائف والطرق الأخرى بالمغرب، الأمر الذي جعل نشاط ما يعرف بالطوائف أو الطائفات البربرية، أمغارية وغير أمغارية، ظاهرة صوفية محدودة ومتجاوزة.

وبناء على هذه الحيثيات العامة والخاصة، ليس من الخطإ إذا قلنا، منذ البدء، بأن الأزموري في « بهجة الناظرين... » اختار أن يؤرخ « للماضي الأمغاري »، قبل أبي عنان كسلطان، وقبل أبي إسحاق أمغار كزعيم للرباط، لا « الحاضر » الذي عايشه، لسبب بسيط، على ما يبدو، وهو أن ذلك مجيد، وهذا ضعيف. ومن ثم، ليس من الخطإ إذا قلنا أيضا إن الأزموري لا يعاصر أحداث مؤلفه، أو أن « البهجة » وأحداثها لا تعاصر الأزموري. فالبهجة ماض، بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى، لا يتجاوز فيها قط عصر أبي عنان إلى ما بعده إلا لما وما بكلمات خفيفة جدا. لذا يلاحظ بوضوح طغيان ضمير الغائب على أسلوبها، مثل : (حدثنا فلان... ووقف على الظهير الفلاني...، وقال أحد العلماء...)، بل حتى عندما ينسب الأزموري الكلام لنفسه يستعمل الماضي وضمير الغائب بقوله : قال المؤلف. ولذلك أيضا اختلفت الآراء وتعددت حول عصر الأزموري، فمن قائل إنه عاش خلال القرن 8هـ / 14م ، ومن قائل إنه من أهل القرن 10هـ / 16م، ومن قائل غير ذلك، وقلنا نحن إنه من أهل أواخر القرن 8هـ / 14م، وأوائل القرن الموالي.

أريد أن أقول إن الأزموري في دفاعه عن قضيته، أعني قضية شرف آل أمغار استحضر الماضي « المجيد » للأسرة، مركزا فيه بالخصوص على أهم مظاهر ذلك « المجد » الغابر، وهي الجاه أو الارتباط بالسلطة، العلم والعلماء ثم الولاية والصلاح. وهي الأسس التي ضمنها جملة، نعتبرها الجملة المحور في الكتاب، والتي تقول :

لولا الصالحون لفسدت الأرض، ولولا العلماء لكان الناس مثل البهائم ولولا السلاطين لأكل الناس بعضهم بعضا» (13) وتنسب للحسين بن علي بن أبي طالب، وهو اختيار له ما يبرره، ولا شك.

وهكذا وبخصوص السند الأول (الجاه أو الارتباط بالسلطة) الذي لجأ إليه الأمغاري للبرهنة على شرف آل أمغار، فقد خصص له جزء مهما من كتابه - وهو القسم الثاني - استعرض فيه الظهائر والأوامر التي خص بها أولي الأمر في المغرب عائلة آل أمغار، زمن بني يفرن والمرابطين ثم الموحدين والمرينيين إلى حدود عهد أبي عنان (14). مما يعني أن الخطاب موجه إلى السلطة الحاكمة المعاصرة للأزموري بالذات وكأنه يقدم كتابه للملكها - على عادة كثير من المؤرخين.

وقد استخدم الأزموري في صياغة هذا الخطاب مختلف أساليب الإقناع، وخصوصا التكرار البليغ أو الخادع ولا سيما لظهير تميم بن زيري، الذي يشكل الظهير المحور (15) والتعميم البليغ والخادع أيضا عندما تنعدم لديه المادة الكافية، كقوله مثلا بعد أن ذكر الامتيازات التي خص بها آل أمغار ظهير تميم بن زيري: «... فاستمر ذلك إلى إيالة الملوك المرابطين رحمهم الله ثم إلى إيالة الملوك الموحدين أولاد عبد المومن بن علي، ثم إلى... إيالة الملوك المقدسين العبد الحقيين أبقاهم الله... حتى الآن» (16).

وإذا علمنا أن الظهير الأم المشار إليه لم يجدد طيلة أيام المرابطين ولا أيام الموحدين باستثناء آخر ملوكهم الأمير إدريس المدعو أبو دبوس (17) يمكن القول إن التعميم كان مقصودا، على نقيض الأسلوب الانتقائي الذي تبناه ابن السكاك مثلا عندما ذكر

(13) ابن العظيم الأزموري، بهجة الناظرين... مصدر سابق، نسخة تيط، ص 33.

(14) نفس المرجع، القسم الثاني من المخطوط. وهو القسم الذي حققه م. المازوني وذيل به بحثه: آل أمغار... مرجع سابق، ص 256 - 284.

(15) بهجة، ص 76 - 77، ونص الظهير في ص: 153 - 154.

(16) - (بهجة... ص 157.

(17) كل ما ذكر عن المرابطين هو استشارة علي بن يوسف لأبي عبد الله أمغار الكبير في بناء سور مراكش، أشار فيها إلى شرفهم (بهجة، ص 80) م. المازوني، آل أمغار... مرجع سابق، ص 147 - 145، أما عن العهد الموحي فقد أشار الأزموري إلى أن ملكا موحديا خص أبا عبد الخالق أمغار بظهير يعفيه وأهل الرباط من الكلف المخزنية، مرتين، لكنه لم يحدد اسمه (بهجة 118، 141، 143). هذا قبل أن يذكر ظهير أبي دبوس الذي استهل به هذا القسم. (بهجة، ص 72 - 74).

- عن أخبار آل أمغار مع الموحدين راجع: - بهجة... ص: 27 - 74 - 105 - 118 - 124 - 126 - 130 - 133 - 141 - 143. م. المازوني، آل أمغار... مرجع سابق، ص 151 - 158.

الأمراء الذين اعتنوا بشرفاء فاس بعد أبي عنان ليس إلا (18). ولعل أهم ما تعكسه هذه النظرة الشمولية، أعني حرص الأزموري، وكما قلنا، على ذكر جميع الدول واعتناء أولي أمرها بآل أمغار، وهو يخاطب أمراء بني مرين في عصره، إبراز موقف هذه العائلة الإيجابي السني الدائم من السلطة المركزية الذي يرى أن الخلافة واجبة (19)، من المنطلق السابق ذكره : « لولا السلاطين لأكل الناس بعضهم بعضا ». كما يبدو أنه استغل نفس النظرة الشمولية في سرده لتلك الدول وتعاقبها، أي قيامها ثم سقوطها، ليثير انتباه أولي الأمر في عصره - والدولة متصدعة متأزمة - إلى أن شرعية السلطة ودوامها رهين باعتراف أولي أمرها بمكانة خاصة الخاصة فيها وهم الشرفاء، وعلى رأسهم آل أمغار وإحلالهم المكانة المناسبة التي خولها لهم الماضي. بل لقد عبر الأزموري على ذلك بوضوح عندما كتب مستندا إلى قول بعض العلماء في السلطان «... إنه إذا لم يأخذ بتجديد تلك الظواهر والعمل بها والزيادة على مقتضائيتها، فضلا على تقدير ما وجد فيها، فذلك أسرع لهدم مملكته وقطع أثره وتمزقه. والأمر بالمعروف واجب على من استطاع... وإذا كان الأمر بالمعروف واجبا في حق النبي (ص) فمن باب أخرى أن يكون واجبا في حق الملوك والسلاطين. وهذا بين والحمد لله، وقال بعض العلماء يراعي في الأحفاد السلف الصالح...» (20). وعلى كل حال فالتعميم واضح ومقصود في هذه النقطة.

والإلى جانب الاستعانة بتاريخ دعم السلطة المركزية لآل أمغار ، وهو تاريخ مجيد وقديم طبعاً، كما قلنا، اعتمد الأزموري أيضاً للبرهنة على شرعية قضيته على آراء العلماء. والمفيد للتسجيل في هذا الصدد انسجام الأزموري مع نفسه واحترامه الدقيق للمنهجية الشمولية المحددة في الزمان الماضي، رغم عدم إفصاحه عن ذلك. فقد حرص الأزموري على أن تكون مصادره متنوعة من حيث شكلها ومضمونها ومن حيث مكانها. وهكذا استعان بكتب التراجم والأنساب، وبكتب الأدب والتصوف،

(18) راجع محمد القبلي، مساهمة... مرجع سابق، ص 102.

(19) عبد اللطيف الشاذلي ، التصوف والمجتمع نماذج من القرن العاشر، منشورات جامعة الحسن الثاني /مطابع سلا 1989، ص 210، 306 - 307.

(20) الأزموري، بهجة... ص 94 - 95.

وبكتب الفقه والنحو بل وكتب الأغذية والحكمة و«غيرها» (21)، كما استفاد مما ألفه الدكاليون وغير الدكاليين في هذا المجال أو ذاك، من علماء مراکش وفاس وسبتة، والأندلس، بل وتونس أيضا (22). حتى ليخال المرء أن شرف الأمغاريين شائع في دكالة وخارجها بشتى الأمكنة ومختلف الأزمنة. لكن الواقع أن الأمر يقوم على انتقاء بديع جدا، ومنهجية مضبوطة للغاية. فجميع المؤلفين ينتمون إلى ذلك العهد الذي سميناه «بالماضي الأمغاري المجيد»، سواء تعلق الأمر بالدكاليين أو بغيرهم، هذا أولا. كما أنهم جميعا ممن ارتبطوا بصلات مختلفة غلبت عليها صلات التصوف بأقطاب ذلك البيت الأمغاري (23)، رغم البعد الذي توحى به مواضيع الكتب المذكورة عن هذا المجال. ومن ثم، أليس من تحصيل الحاصل القول بأن إشادة من ذكروا في « بهجة الناظرين » بشرف الأمغاريين هو من قبيل الإشادة بصلاحهم ! سيما وأن الشرف لم يكن ذا جاه قبل العهد المريني ولا كان الأمغاريون قبل العهد نفسه يحفلون بغير الولاية والصلاح. وأنه لذلك غاب ابن قنفذ مثلا من « بهجة الناظرين »، ولغيابه مبرر واضح، رغم أنه عاش بدكالة (24). وعلى كل حال،

(21) فيما يلي لائحة بأهم المصادر التي اعتمد عليها الأزموري :

- الوسائل والزلفى لأبي عمران موسى الزياني الأزموري دفين مراکش (ت 708 هـ) (بهجة، 64 - 65 دليل رقم 359، ص 145).

- تحفة الأصفاء في تعريف الأولياء، لأبي علي عمر بن عيسى النهائي الدكالي (بهجة 65، دليل، رقم 214، ص 101).

- مطالع الأنوار في ذكر كرامات أسلاف بني أمغار، لنفس المؤلف (بهجة 65، رقم 296، ص 128).

- كتاب الأخبار في كرامات الشرفاء بني أمغار لأبي عبد الله محمد بن عبد العظيم الأزموري (بهجة 65، دليل، رقم 289، ص 126).

- تنقيح الأخبار في ذكر كرامات الصالحين بني أمغار، لمجهول (بهجة 65، دليل رقم 220، ص 103).

- الدخيرة والأسرار في مناقب بني أمغار، لمجهول (بهجة 123، دليل، رقم 266، ص 119).

- مناقب البدلاء العشرة من بني أمغار، لمجهول (بهجة 115، دليل، رقم 299، ص 128).

- انس العلماء العارفين في بني أمغار الصالحين، لمجهول (بهجة 65، دليل، رقم 167، ص 88).

راجع أيضا باقي المصادر عند :

- الأزموري، بهجة... ص 36، 60، 61، 62، 63، 64، 76، 81، 89، 99.

- م. المازوني، آل أمغار... مرجع سابق، ص 91، ص 247، ص 258، ص 22، ص 260، ص 34، ص 263.

48، ص 267، 75، ص 277، 128.

(22) نفس المراجع.

(23) نفس المراجع.

(24) قال ابن قنفذ في حق أبي زكرياء الحاحي، وهو من عائلة الأمغاريين : «...إن شرفه غير ظاهر بين الناس»،

راجع : محمد مفتاح، التيار... مرجع سابق، ص 170.

فالماضي في هذه النقطة حاضر أيضا بكل ثقله، كما أن تعتمد الشمولية واضح جدا.

هذا المنهج الشمولي المحدد بإطار زمني مضبوط نقف عليه بوضوح أيضا في القسم الثالث من « بهجة الناظرين » - والذي خصصه الأزموري للحديث وبشكل موسع ومكثف عن الصلحاء الكبار في البيت الأمغاري بدءا بشيخهم الأول وانتهاء بالشيخ أبي إبراهيم إسحاق بن أبي الحسن علي بن أبي عبد الخالق بن أمغار (25) المعاصر لأبي عنان المريني. فذكر كراماتهم وأحوالهم، وأشاد - اعتمادا على شهادات المعاصرين لهم - بعلو مقاماتهم في طريق القوم، وكأن الذين تولوا المشيخة بعد أبي إسحاق، يعني بعد عصر أبي عنان لم يكونوا كذلك.

وبعد هل تتوقف « بهجة الناظرين... » عند تمجيد الماضي... ؟

يبدو أن الأمر ليس كذلك، ويخيل إلينا تبعا للحديث التي أملت على الأزموري كي يكتب الكتاب، وبالمنهجية المشار إليها، أن هذا الكتاب خطاب ذو مغزى وهدف، تجاوز من خلالها ماضيه إلى حاضره. بمعنى أن « بهجة الناظرين... » لا تنتهي بانتهاء التعريف برجال آل أمغار، ولا كان ذلك هدفا في حد ذاته، بقدر ما هي خطاب صريح موجه بالأساس لأولي الأمر بفاس ولمن شاركهم في الغلبة بها وبمملكتها للتعبير عن قضية جوهرية معينة، يبدو أنها تتمثل في التعبير باسم آل أمغار عن رفضهم للتهميش الذي تعرضوا له كشرفاء دون غيرهم من الأدارسة ، بعد أبي عنان مباشرة وقبل أبي سعيد الثالث، الذي عمم التهميش على الشرفاء أجمعين. وللتذكير بالتالي بأن هذا التهميش لا يوافق « الجاه » الذي « اشتهر به » آل أمغار في ماضيهم. وبمعنى آخر « ان بهجة الناظرين » رسالة رافضة لأسلوب الاستثناء الذي تبناه شرفاء المركز وطبقة أولي الأمر إزاء آل أمغار على أساس أن « شرفهم ضعيف ».

لذا ليس عجيبا إذا وجدنا الأزموري يتحدث في أكثر من مرة عن الطعن في الشرف، وبأسلوب يبدو آل أمغار من خلاله ، مقصودين بالذات، كقوله مثلا «... فمن طعن فيهم أو في أمر رجالاتهم من جزيل انسابهم. وتحريفهم وعدم توقييرهم

(25) الأزموري، بهجة... ص 538.

وتعظيمهم وتحسينهم، وكتب لهم نسبهم الرفيع وأعرض عنه فالله
حسبهم » (26).

ويؤكد هذا عدم إشارة الأزموري لشرفاء فاس وأخواتها، من جهة، وإلحاحه
الشديد في المقابل على إثبات شرف من هم على شاكلة آل أمغار من المهمشين. بل لم
يتورع في أن يرفعهم وأولئك إلي المستوى الأول في الشرف كما فعل ابن السكاك مع
شرفاء فاس. ولنقرأ هذين النصين، فهما وافيان بالمرام. الأول منهما
أورده الأزموري بمناسبة حديثه عن زيارة الشيخ أبي موسى عيسى بن عبد الخالق
الأمغاري للأمير أبي يوسف يعقوب بن عبد الحق المريني في فاس، حيث يقول على
لسانه: «...سلمت عليه فأجلسني قريبا منه فقال : الحمد لله الذي جمع عندنا ذرية
الصالحين من أحفاد رسول رب العالمين نتبرك بهم، فأشار لوزيريه ولم أدر ما قال له،
فخرج الوزير، فإذا هو مع رجلين عليهما ثياب بيض رفيعة، فأشار لهما الملك نحوي
فسلما علي، فقال لي الملك هذان الرجلان من أولاد أعمامك، وعرفني أن أحدهما من
أولاد الشيخ الصالح الشريف أبي يعقوب الشبوكي والآخر من أولاد الشيخ أبي
زكرياء الحاحي، فأملى علينا هذه النسبة، ثم دخل الملك داره ونحن جالسون إلى أن
خرج بكتاب فيه الأنساب وذكر اشتراك جدنا مع جد أولاد أبي زكرياء وجد أولاد أبي
يعقوب في هذه النسبة المذكورة الشريفة، وقد صح ذلك عند كل واحد في الحضر
والبدو على قديم الزمان إلي الآن » (27).

ويقول الأزموري في النص الثاني : قال بعض الشيوخ كنت ممن حضر رباط
الفتح في مدينة سلا حرسها الله تعالى عام أربعة وخمسين وسبعمئة والملك أبو عنان
فارس حينئذ نازل بالقصر بدار العادل هناك فأمر أن تجتمع عنده هنالك جميع
البيئات من الشرفاء والصالحين، فأخذوا يتكلمون فيمن صح شرفه من بيئات المغرب
فأجمعوا على أن بيته بني أمغار جمعت الشرف والصلاح، هم من الشرف
العلوي الحسن بن الفاطمي الحمدي مع أولاد أبي زكرياء الحاحي الموطن وأولاد أبي
يعقوب الشبوكي الموطن، وهم مقدمون على غيرهم ممن ينتمي إلى الشرف بالمغرب
حسبما نصت عليه الأوامر الكريمة » (28).

(26) - نفس المصدر، ص 34.

(27) نفسه، ص 74.

(28) نفسه، ص 151 - 152.

فهل يكفي ما قلناه للدلالة على أن « بهجة الناظرين » هي وثيقة لرد الاعتبار لشرفاء الطبقات الدنيا، الذين طالهم التهميش في الفترة ما بين وفاة أبي عنان وعهد أبي سعيد الثالث؟ ثم هل أفلح الأزموري بمنهجيته المذكورة القائمة، كما قلنا على « الماضي المجيد لآل أمغار » في إقناع المغاربة وأولي الأمر منهم والعلماء وباقي الشرفاء خصوصا بأن شرف الأمغاريين وأقربائهم « ليس ضعيفا »؟.

من الصعب الإجابة على ذلك، لكن يبدو أن تاريخ كتابة بهجة الناظرين أعقبته ظروف غير ملائمة عندما أقدم أبو سعيد الثالث على تهميش جميع الأشراف بصفة إجمالية.

ويخيل إلينا أخيرا، أن فشل هذه التجربة كانت وراء تبني آل أمغار لأسلوب جديد يسترجعون من خلاله جاههم ونفوذهم. ونقصد بذلك تجربة شيوخ الرباط الأمغاري، وعلى رأسهم أبو عبد الله محمد أمغار الصغير، عندما انضموا تحت لواء الطريقة الشاذلية. ومعلوم أن أبا عبد الله هذا هو شيخ مؤسس الطريقة الجزولية الشاذلية الشهير محمد بن سليمان الجزولي. مما يعني أن رباط آل أمغار أصبح يعد « بهجة الناظرين » من أهم المراكز الصوفية الشاذلية، كما كان قبلها من أهم رباطات الطوائف الصوفية المغربية خلال ما يعرف بالعصور الوسطى في تاريخ المغرب. ويعني هذا أيضا أن التصوف في هذا البيت الأمغاري ظل قادرا على الدفاع عن نفسه دائما أكثر من قدرة شرفهم على ذلك، في انتظار «العهد العلوي» حيث سيعاد لآل أمغار اعتبارهم كشرفاء من جديد. وذلك ملف آخر لايسمح لنا المجال بفتحه.

أنس الفقير لابن قنفذ أو الانتصار لزاوية ملارة

ذ. محمد فتحة

كلية الآداب / عين الشق - الدار البيضاء

إن هذا الكتاب معروف ومستعمل من قبل الباحثين في تاريخ التصوف بالمغرب منذ عهد غير يسير. ومع أن الكتاب له أبعاد مختلفة فقد تم الاهتمام به في الغالب من زاوية المعلومات والإفادات التي يختزنها، ولم تتم مساءلته من زوايا أخرى قد تكشف عن مقاصد ربما كانت الهدف الأساسي من وراء تأليفه. وهذا ما سنعمل على توضيحه من خلال هذه الدراسة.

لكن قبل ذلك من هو ابن قنفذ، وما هي محتويات كتاب أنس الفقير وعز الحقيير؟ لقد تعرض محققا الكتاب، محمد الفاسي وأدولف فور لهذا الجانب في مقدمة الكتاب الذي نشر برعايتهما سنة 1965، ولهذا فسوف نقتصر في هذا الموضوع على ما ورد في هذه المقدمة.

فالمؤلف هو أبو العباس أحمد ابن الخطيب القسطنطيني، المشهور بابن قنفذ، ولد في الغالب بمدينة قسنطينة سنة 740هـ/1340م في بيت علم وصلاح. بدأ دراسته على يد والده وعلى جده لأمه يوسف الملاري الذي كان في نفس الوقت شيخا من شيوخ التصوف. ثم شد الرحال بعد ذلك إلى المغرب سنة 759هـ وعمره لا يتجاوز عشرين سنة فاستقر بفاس وتلقى عن علمائها أمثال أحمد القباب وموسى العبدوسي والشريف الغرناطي وعبد الله الوانفيلي وابن مرزوق الخطيب وابن عباد وكان لتلمذته على هؤلاء العلماء أثره في تكوينه ومشاركته في عدة علوم كالفقه والحديث

والنحو والتاريخ والمنطق والرياضيات والفلك والطب زيادة على مطلبه الأصلي أي التصوف.

لقد قضى ابن قنفذ بالمغرب زهاء عشرين سنة ويمكن تتبع بعض جوانبها من خلال كتابه. فبعد أن قضى عدة سنوات في طلب العلم، عين قاضيا بدكالة في حدود سنة 769هـ. وقد أمضى وقتا محترما في السياحة في ربوع البلاد من أجل الاتصال بالأولياء والصالحين وزيارة أضرحة كبار صوفية المغرب أمثال أبي يعزى الذي لم يصل إلى ضريحه وإنما اكتفى بالاتصال المباشر بشيخ من أحفاده سنة 761هـ وأبي محمد صالح الماجري دفين آسفي وقد زاره سنة 763هـ. واتصل ببعض رموز التصوف بالمغرب وكانوا أحياء في هذا العهد أمثال الشيخ أحمد بن عاشر بسلا وتلميذه ابن عباد الرندي صاحب الرسائل المشهورة في التصوف وفي النصيح. وقد تتلمذ عليهما معا ومعلوم أن ابن عباد قد لعب دورا كبيرا في إشاعة الطريقة الشاذلية بالمغرب وأن الشيخ ابن عاشر وتلميذه ابن عباد يمثلان طريقة وسطا في التصوف هي أقرب إلى روح السنة.

ولا شك أن لهذا التكوين العلمي والصوفي بالإضافة إلى الخطط التي تولاهما ابن قنفذ كالقضاء والخطبة والفتوى وما شاهده عن قرب بالمغرب من أحوال وأوضاع المتصوفة وعلاقاته بالسلطة المرينية، لا شك أن لكل هذا أثر في بعض اختياراته التي نعتقد أنها متضمنة في كتاب أنس الفقير.

يمكن اعتبار هذا الكتاب من ضمن المؤلفات المتصلة بأدب التصوف بشكل عام. فقد صنفه الأستاذ محمد الفاسي ضمن كتب الرحلات مع بعض التحفظ. لكن من الصعب الحسم في هذا الباب لأننا نجد فيه عموما خاصيات كتب المناقب وبرنامج سابقه في هذا المجال. يبتدئ الكتاب بمقدمة في صفة الولاية ومعنى الكرامة ويخلص فيها إلى أن الكرامة لا تنقطع بموت صاحبها، وأن من كرامات الأولياء حفظ حفتهم وقهر مرید الشر بهم (1). وهذه مسألة على قدر من الأهمية سنعود إليها لاحقا. ثم يتطرق لشخصية أبي مدين شعيب بن حسين الانصاري الاندلسي، وكان قد بلغ مقاما عاليا في التصوف فتطرق إلى تربيته بفاس على يد أبي الحسن علي بن حرزهم وأبي

(1) ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، الرباط، 1965، ص 10 .

الحسن بن غالب وأبي يعزى، ثم يسترسل في ذكر جماعة من الصوفية الذين تتلمذوا على يد شيخ، أبي يعزى أبي شعيب أزموور ومنهم أبو محمد يسكر بن موسى شيخ شيوخ ابن قنفذ وهم على التابع راشد بن أبي راشد الوليدي أبو الحسن الصغير عبدالعزيز القروي وأبو عمران موسى العبدوسي والمعروف من تراجعهم أنهم كلهم فقهاء مفتون اشتبهوا بالعلم والعمل.

فإذا استحضرنا أن أبا مدين قد تتلمذ على أبي يعزى وأن ابن قنفذ يرقى في سنده إلى شيخ أبي يعزى، فمن الممكن القول إن مؤلفنا إن لم يبحث عن صلة مباشرة بأبي مدين فهو يؤكد انتماءه إلى نفس الشبكة التي ينتمي إليها هذا القطب، علما بأنه ستكون له فرصة أخرى لربط زاوية ملارة وهي الزاوية التي ينتمي إليها جده لأمه، بأبي مدين، وذلك بمناسبة حديثه عن الشيخ أبي مسعود أحد أصحاب أبي مدين وشيخ والد جد ابن قنفذ يعقوب بن عمران البويوسي مؤسس زاوية ملارة بالقرب من قسنطينة (2). وقد توسع هنا في ذكر هذه الزاوية وإشعاعها المحلي وكثرة مريديها وعلاقتها بأقطاب التصوف بإفريقية أمثال سيدي بوهادي الذي قضى وقتا في زاوية ملارة وتتلمذ على شيخها، والشيخ العالم محمد بن يحيى الباهلي المسفر. أما بقية الكتاب فقد تناول فيها أخبار سياحته بالمغرب وزياراته لمقامات الأولياء كما يتضمن أخبارا تفيد مجال التصوف ورجالاته وطوائفه المعروفة بالمغرب الأقصى فتتعرف منه على أنها تجتمع في ست فرق :

لشعبيون نسبة لأبي شعيب السارية دفين أزموور.

الصنهاجيون بنو أمغار بتيط بالقرب من أزموور.

الماجريون وهم طائفة أبي محمد صالح.

طائفة الحجاج.

الحاحيون المنتسبون لأبي زكرياء الحاحي دفين حاحا ومنهم جملة بالأطلس الكبير.

الغماتيون طائفة الشيخ عبدالرحمان الهزميري دفين فاس، وشيخ ابن البنا.

وأن صوفية المغرب كانوا زمان قضائه بدكالة يجتمعون في شبه مؤتمر سنوي على ساحل دكالة خلال شهر ربيع الأول.

(2) نفس المصدر، ص 40 .

وينتهي كتاب أنس الفقير بما ابتدأ به، أي الحديث عن أبي مدين وعن أصحابه وكانت مناسبة إضافية لإيصال سنده بأبي مدين (3). ويتضح من كلامه أن السند هنا هو سند كلام الشيخ ثم سند لبس الخرقه.

إن قراءة متأنية لكتاب أنس الفقير تسمح بالخروج ببعض الأفكار التي تفيد بأن المؤلف وإن كتب على إثر كتابي التشوف والمقصد الشريف وسار على منوالهما عموماً، وأنه وإن أشار إلى أن التأليف أتى استجابة لطلب بعض أصحابه بتقييد شيء من كلام الشيخ أبي مدين وذلك في شهر رمضان سنة 787هـ، فإنه يمكن القول إن مشروع الكتاب كان مختمراً في ذهن المؤلف وربما كانت مسودته جاهزة لديه قبل هذا التاريخ بفعل احتكاك المؤلف بتيارات التصوف بالمغرب الأقصى وإطلاعه على سيرورة التصوف به وتفاعلاته المختلفة مع الجهاز الحاكم. وذلك أن ابن قنفذ كان له هدف وسنرى ما هو، وأنه استغل علمه ومعرفته فألف في مستوى أول كتاب أنس الفقير، وأن تطلعاته ربما كانت أكبر فألف مرة أخرى كتاباً في التاريخ سماه الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية وأهداه لسلطان وقته أبي فارس عبدالعزيز الذي كان يرجى منه كل خير.

إن ابن قنفذ سليل أسرة العلماء والصلحاء لم يكن غريباً عن ثقافة وقته ولا غافلاً عن تطلعات أمثاله ولهذا نراه يراكم التأليف التي قد تسعف أغراضه.

وإذا كانت المؤلفات مثل المسند لابن مرزوق، وقبله الذخيرة السننية وروض القرطاس قد حظيت بدراسة أصبحت الآن مرجعاً فيما يخص التعامل مع الاسطغرافيا والتعرف على آليات الخطاب. فإنه يمكن أن نعتبر انطلاقاً من العديد من القرائن أنه يمكن التعامل مع العديد من كتب المناقب من هذا المنطلق وأن نعتبرها رسائل موجهة للمخزن من جهة، وللفعاليات المتصلة بالتصوف من جهة ثانية على اعتبار أن هذه الفترة المتأخرة من العصر الوسيط تكرر سيرورة موحدة بأقطار الغرب الاسلامي يبدو من خلالها أن ورثة الشيوخ الكبار وأحفادهم أصبحوا يعملون بكل الوسائل، بما فيها سلطة المكتوب على جذب الاهتمام لما لزواياهم من صدارة وصيت وأدوار في الحياة العامة، خصوصاً وأن هذه الزوايا أصبحت بفعل الأموال

(3) المصدر، ص 92-93.

التي تتوصل بها من كافة العصبية الحاكمة تتوق إلى الشفوف على غيرها بل وإقصائها كلية حتى أننا نرى المنافسات تظهر داخل الزاوية الواحدة ما بين أحفاد الولي الصالح.

حينما نقرأ كتب المناقب نجد أن مؤلفيها قد استعملوا وسائل احتجاج وبرهان

مثل :

- استغلال حوادث التاريخ

- الاستشهاد بالسلطة الحاكمة

- إضافة ضمانات العلماء على السرد المناقبي.

والغرض من ذلك واضح وهو الرغبة في الاقناع بما ينسب للولي الصالح من كرامات وقدرة على التأثير على الأحداث، كما أنها تسمح بترهيب المتلقي وتؤدي إلى توبته حسب ما انتهت إليه بعض هذه المؤلفات : بهجة الناظرين لابن عبد العظيم الأزموري و البستان لابن مريم ... هل بالامكان الكشف عن مثل هذا في كتاب أنس الفقير ؟ وهل كل هذه الأدوات متوفرة فيه ؟.

أشرنا سابقا إلى أن هذا المؤلف هو عبارة عن رحلة من أجل الاحتكاك بصوفية المغرب، وأن أبا مدين يحتل فيه مكانة هامة. لكن بالرغم من ذلك فالملاحظ أنه لم يقصد تقديم ترجمة مفصلة عن أبي مدين. فهو لم يأت في ترجمته بشيء غير معروف في كتاب التشوف، بالمقابل نجده يسعى إلى التعريف بكل التيارات الصوفية والزوايا المعروفة بصلاتها بالشيخ أبي مدين ومنها بطبيعة الحال زاوية ملارة. كما لو كان غرضه هو وضع هذه الزاوية ضمن شبكة أوسع يتصل سندها بأبي مدين. هذا على مستوى أصول هذه الزاوية. فهاهي الآن تساوي من حيث القيمة والجذور أكبر الطوائف المعروفة بأرض المغرب. لكن هذا وحده غير كاف لأنه من الضروري مخاطبة السلطة السياسية القائمة وتأكيد عطفها واعتنائها بزاوية ملارة.

إن علاقات الزاوية بالدولة الحفصية طيبة باستمرار، وغالب الظن أن استطرادات المؤلف عن هذه العلاقات تهدف إلى تنبيه سلطان الوقت إلى ريادة الزاوية بإفريقية وإلى مكانتها عند كل السلاطين السابقين، بل يذهب أبعد من هذا حينما يؤكد سماعه للسلطان أبي العباس II وهو يقول عن الشيخ يوسف بن يعقوب

الملاي أنه لم ير لشفوفه مثلاً (4) بقوله : « ما رأيت بعد سيدي يوسف أحدا » وأن هذا الشيخ « وضع الله له القبول عند الأمراء الراشدين وأعانهم على ما يرضاه منهم وعند ولاتهم في قضاء الحاجات وقبول الشفاعات » وقوله أيضا « وكان ببركة أبي مدين ... تكرمه العلماء والصلحاء والسلطين. ما يكتب إلى أحد من الأمراء الراشدين إلا ويخصه بالسيادة ... ».

كما أنه حين كان يتعرض لذكر كبار مشايخ وقته فقد كان حريصا على إظهار صلاتهم بهذه الزاوية سواء عن طريق التلمذة أو بالأخوة أمثال حسن بن الخطيب وعلي بن اللمعة وعلي بن يوسف الانصاري وغيرهم ممن أشرنا إليهم سابقا. وهي كلها عناصر تهدف على ما يبدو إلى إبراز مدى تأصل هذه الزاوية بإفريقية والدور المتميز الذي كان لها. في حرص تام على أن تستمر صلاتها بسلطين هذه الدولة الذين كانوا لا يخلون في المقابل بالاعتناء بأشياخها وقضاء حاجاتهم وإعانتهم بالمال على تدبير أمورهم والإحسان إلى الناس ومواساتهم.

وفي نفس السياق دائما يطرح ابن قنفذ مسألة الكرامة ويصدر بها كتابه، وما يهمننا هنا هو ما يتصل بانقطاع الكرامة بعد موت صاحبها. لقد تعرض ابن قنفذ لهذا الموضوع بالاعتماد على جواب شيخه ابن عاشر الذي قال إن الكرامة لا تنقطع بموت صاحبها بل تستمر بعده مستشهدا بأبي العباس السبتي الذي ظهرت بركاته عند قبره عقب الصدقات (5) وبما أن الأمر حساس لدى ابن قنفذ فإننا نراه يوسع نطاق الكرامة لتشمل ذرية الولي الصالح وأحفاده : « ومن كرامات الأولياء حفظ حفدتهم وقهر مرید الشر بهم وهو أمر معروف لا يفتقر إلى بيان ... » (6).

إن هذا الرأي يؤهل الزاوية لتوارث الولاية والنفوذ والامتيازات وهو كلام يزكي ما قلناه بشأن دواعي التأليف، وتتمثل في الغالب في حرص ابن قنفذ على وضع زاوية ملارة في سياق التطور الذي تعرفه الزوايا المشهورة خلال القرن الرابع عشر مع بروز نظام الطوائف والطرقية وتبلور اتجاهات صوفية متميزة.

(4) المصدر، ص 44 .

(5) المصدر، ص 7 .

(6) المصدر، ص 10 .

إن المتمعن في هذا الكتاب يجد فيما ذكره المؤلف عن زاويته ما يفيد بأولوية هذا الموضوع لديه وبالخلفيات التي تحرك ابن قنفذ بالضرورة. وقد أثار ذلك في أكثر من مناسبة عمل فيها على إضافة ضمانات السلطة الحفصية لأقواله، فسلطينهم على حد قوله « هم الحجة في مثل ذلك » ولعل ما يؤكد مسعاه هذا هو تأكيد به أن السلطان أبا بكر كتب إلى جد المؤلف سيدي يعقوب بعد وفاة والده الشيخ يوسف البويوسف يريغه في الدعاء له عند قبره، وأنه لا زال يتوفر على رسالة السلطان، ألا يعني هذا تأكيدا ضمنيا من المؤلف على توارث الولاية وكل ما يلحق بها من تسيير أمور الزاوية وتدبير حيث رؤية كل واحد من الطرفين لتوجهات الصوفية آنذاك. فبعد أن وظف كل ما في وسعه من أجل إبراز دور زاوية ملارة على صعيد إفريقية، نراه يترجم لعدد من العلماء أموالها وبشهادة السلطان الذي ترقى رسالته هنا إلى معنى الظهير.

يلتقي ابن قنفذ مع السلطة السياسية القائمة في وقته من حيث الاهداف ومن الصالحين مؤكدا مدى صلتهم وارتباطهم بزاويته ولعل الشيء المثير في هذا الكتاب هو خلوه من الكرامات المذهلة باستثناء ما أخذه من كتاب التشوف، إلا أن هذا لا يعني إنكار المؤلف للكرامة لكنه يعتقد أنها ليست شرطا لحصول الولاية، وإن وقعت لولي فهي دالة على صدق عبادته وعلو مكانته بشرط اتباع السنة (7). وفي مستوى آخر نراه ينظم في معنى الفقر كلاما يتضح فيه موقفه من التصوف فهو يراه تصوفا سنيا معتدلا بعيدا عن البدع التي لحقت وأقرب إلى تصوف العلماء :

الفقر إن فكرت فيه رأيته قد دار بين قواعد متتاليه
فاطلبه في القرآن أو في السنة واعضده بالإجماع واترك تاليه

وإذا حاولنا مقارنة هذه الافكار بما كان يروج بالمغرب الاقصى في نفس الوقت من تشجيع ظاهر للطريقة الشاذلية من جهة السلاطين المرينيين ومن نقاش عام حول ضرورة السلوك على يد شيخ، نجد أن المخاض واحد أواخر القرن الرابع عشر، وأن الغرض على المستوى الرسمي يبقى هو احتواء تيارات التصوف وتلجيم هذا القطاع الذي يباشر جمهورا عريضا ويتصدى لأنواع التجاوزات والمناكر التي تقترب قبل كل شيء من قبل أجهزة المخزن.

(7) المصدر، ص 3.

ويبرز هذا الدور الموالي لسلاطين الحفصيين في خاتمة الكتاب، حينما ينصب ابن قنفذ نفسه واعظاً لأقرانه بشأن كيفية معاملة «جبابرة الدنيا»: فهو يدعو إلى اعتزالهم «وإذا وقع اللقاء فالسكوت أسلم وإن طلب في دعاء، دعا بصلاح الحال وطول العمر في الطاعة» كما فعل ابن عاشر مع أبي عنان. وهو يميز وسط فئة الجبابرة بين العمال والسلطين، «فلا بأس بالدعاء على العمال الفجار سرا وجهرا. وإن كان السلطان هو الجائر فلا يدعو عليه الفقير والمظلوم لقوله عليه السلام «من دعى على السلطان سلطه الله عليه». ولقول بعض الصالحين عن سلطان جائر: أخاف أن تفقدوه ويأتي من هو أشد منه في الجور فيصرف الأمر لله تعالى».

يظهر مما سبق إذن أن للكتاب غايات وظف من أجلها. وهو في هذا لا يختلف عن غيره من كتب المناقب التي ألقت لهذا الغرض. وأنه في مسعاه هذا يلتقي مع مصالح الدولة الحفصية وينصب نفسه أحيانا معبرا عن وجهات نظر سلاطينها. ومن هنا نجد أنفسنا موضوعيا بإزاء اختيارات تؤطر التصوف وتطور في فلك الدولة، ومن جهة أخرى نلاحظ أن أنماط الاستدلال والاحتجاج التي أشرنا إليها سابقا على أنها أدوات مشتركة بين عدد من كتب المناقب، متوفرة في هذا الكتاب بالرغم من أن توظيف أحداث التاريخ غير ظاهر في هذا النص ربما لأن ابن قنفذ كان مؤرخا في نفس الوقت وأكثر احتراما من غيره لأصول الاستشهاد بأحداث التاريخ.

الإنتصار للتصوف ولمتصوفة الشمال من خلال دوحة الناشر لابن عسكر

ذ. عثمان المنصوري

كلية الآداب / عين الشق / الدار البيضاء

عندما شرع محمد بن عسكر الشفشوني في تأليف كتابه الذي أسماه : «دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر»، حدد في المقدمة الأهداف التي دفعته إلى هذا التأليف (1) .

وحسب هذه المقدمة، فقد صنف هذا الكتاب ليكون بمثابة فهرسة يذكر فيها جميع من لقيه بالمغرب من مشايخ، وأخذ عنه رواية أو قرأ عليه علما أو استفاد منه بركة، وكذلك للتعريف بالمشاهير من مشايخ القرن العاشر بالمغرب، حتي وإن لم يدرك بعضهم ولم يعاصرهم.

وقد برر اقتصاره على المغرب لكونه وطنه ومغرس شبابه: «...ومن ذا الذي لا تهزه عصبية وطنه؟» (2). كما برر ابتداءه بالتعريف بمشايخ غمارة والهبط بما أنجبته هذه المنطقة من أعلام في التصوف والفقه مثل أبي الحسن الشاذلي وعبد السلام بن مشيش وغيرهم. كما بين في الأخير أن هدفه أيضا، التبرك والتوسل إلى الله بذكر أخبار الصالحين.

ثم شرع بعد ذلك في الكتابة مبتدئا بالتعريف بمشاهير منطقته وأشياخه بدون اعتماد أي ترتيب أبجدي أو تاريخي. وقد بلغ عدد المترجم لهم في هذا الكتاب 153 شخصا (3).

(1) عن المؤلف والمؤلف، انظر مقدمة محقق الكتاب الأستاذ محمد حجي، الطبعة الثانية، الرباط، سنة 1977 مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر.

(2) الدوحة، ص : 2.

(3) يضاف إليهم محمد بن عسكر الذي نجد ترجمته في سياق ترجمة عدد من المشاهير الذين تحدث عنهم .

إلا أن ابن عسكر لم يحترم الهدف الذي حدده لنفسه في المقدمة، لأننا نجد أنه لم يبدأ فقط بمشاهير الشمال، ولكنه أعطى لهم نصيب الأسد، على حساب مشاهير الجنوب (4). كما أن نصيب الصلحاء يطغى في ترجمته على نصيب العلماء بشكل لافت للنظر. ويمكن أن نتبين ذلك من الجدولين الإحصائيين التاليين :

الجدول الأول : انتماء المترجم لهم

المنطقة	العدد	النسبة
فاس ومكناس	44	29%
باقي الشمال	50	32%
الجزائر وتونس	29	19%
الجنوب	31	20%

الجدول الثاني : صفة المترجم لهم

الصفة	الإنتماء	العدد	النسبة
الصلحاء غير العلماء	المغاربية	63	
	الأجانب	1	
	المجموع	64	41%
الصلحاء / العلماء	المغاربية	27	
	الأجانب	5	
	المجموع	32	21%
العلماء	المغاربية	36	
	الأجانب	23	
	المجموع	59	38%
المجموع العام		154	

(4) نقصد بالشمال مفهومه العام الذي تدخل فيه فاس ومكناس، أو ما كان يعبر عنه بمملكة فاس .

ومن خلال الجدولين السابقين، يتضح لنا أن ابن عسكر في الجدول الأول ركز على مشاهير الشمال، فإذا استثنينا المترجم لهم من خارج المغرب فإن نصيب الشماليين يتجاوز 75٪، وفي الجدول الثاني نجد سيطرة للصلحاء على العلماء، بحيث إننا إذا استثنينا العلماء الأجانب نجده يترجم فقط لـ 36 من العلماء (4، 27٪)، بينما بلغ عدد الصلحاء العلماء وغير العلماء 96 صالِحاً منهم 90 من المغاربة، مما يعطي نسبة 72٪.

وهذا التركيز على الصلحاء، وعلى مشاهير الشمال، يتعارض مع ما ذكره المؤلف في مقدمة كتابه، ويدفعنا إلى التساؤل عن الدوافع الحقيقية التي تحكمته في هذا التركيز.

هل تنحصر المسألة في العدد فقط، أم أنها تتعداه إلى المضمون؟ وهل يهدف ابن عسكر من ذلك إلى الدفاع عن قضية ما؟

إن الدوحة، ليست كباقي الكتب التي تعلن بوضوح عن القضية التي نذر المؤلف نفسه للدفاع عنها. ولكن القراءة المتأنية لها، ستفصح بدون شك عما جعلناه عنواناً لهذه المداخلة، وهو تحيز أو انتصار ابن عسكر للتصوف بصفة عامة، ولتصوفة الشمال. ولفهم ذلك لابد من العودة إلى أصل المسألة.

الأصول التاريخية للقضية :

عندما وصل الوطاسيون إلى السلطة، حافظوا على العلاقات التي كانت بين المرينيين، وبين الفئات النافذة في المجتمع، وخاصة بالمدن مثل العلماء والأعيان الذين ورثوا عن الحكم السابق عدداً من المكتسبات. ولكنهم على عكس المرينيين ربطوا علاقات أمتن مع الصلحاء الذين كان نفوذهم أقوى في البوادي عنه في المدن. وساهم في تقوية هذه العلاقات، كون الوطاسيين ظهرُوا أساساً كمجاهدين، وخصصوا جانباً كبيراً من وقتهم وجهدهم للجهاد ضد النصارى المحتلين لعدد من الثغور الشمالية. وقد التقى هذا الإهتمام مع تركيز الصلحاء أيضاً على الجهاد ضد النصارى باعتبارهم العدو الرئيسي للمسلمين، مما أدى إلى قيام نوع من التحالف الناتج عن وحدة المصالح والأهداف بين الطرفين(5).

(5) في ترجمة البهلولي، يذكر ابن عسكر أن محمد البرتغالي كان يساعده بما يطلبه منه من أجل الغزو، وعين له قسماً من جزية أهل الذمة بفاس. الدوحة، ص: 59، 60. .

إلا أن ظهور السعديين، وتطلعهم إلى حكم المغرب، ومزاحمتهم للوطاسيين، دفع بهؤلاء إلى عقد الهدنة مع البرتغال، من أجل التركيز على خصومهم الداخليين، وبالتالي تجميد الجهاد، أو على الأقل وضعه في مرتبة أقل من حيث الأهمية، الشيء الذي أدى تدريجياً إلى تراجع صلحاء الشمال عن تحالفهم مع الوطاسيين(6). وانضمامهم شيئاً فشيئاً إلى صف السعديين، خاصة أن هؤلاء الآخرين أظهروا بعض النجاح في سياسة الجهاد، واستندوا في قيامهم على دعم واضح من صلحاء الجنوب.

ولا شك أن تحول موقف صلحاء الشمال، كان مرتبطاً بما كانوا يتوخون الحصول عليه من مكانة وامتيازات في ظل الدولة الجديدة، التي تقدر التصوف والمتصوفة الذين ساندوها في الجنوب، وتعطي للجهاد أهمية أكبر من الدولة الوطاسية.

لكن الدولة الجديدة، لم تحقق لصلحاء الشمال ما كانوا يتوخونه، فالشماليون وخاصة منهم سكان المدن المهمة مثل فاس ومكناس، رفضوا هذه الدولة بقوة، ورأوا في قيامها فقداناً للمكتسبات والامتيازات التي كانت لهم، ولم يستسغ العلماء مثلاً الرضوخ لسلطة الصلحاء الجنوبيين، أو الحكام السعديين الذين لم يتخلصوا بعد من بداوتهم، ولذلك دافعوا دفاعاً مستميتاً عن السلطة الوطاسية، وقدموا حياتهم ثمناً لهذا الموقف، فاكتمسبوا لذلك تعاطف الناس معهم، مع ما يسببه هذا التعاطف من إحراج لصلحاء الشمال المؤيدين للسعديين. ثم إن السلطة الجديدة حين وطدت أقدامها لم

(6) يظهر هذا التحول من خلال عدد من المواقف والإشارات، أولها انتقال عبدالله الغزواني من فاس إلى مراكش، بعد أن عانى من مضايقة الوطاسيين وسجنهم له بعد أن تخوفوا منه على حكمهم. وعند مغادرته لفاس، أشار بشكل رمزي إلى انتقال السلطنة معه، حيث أخذ برنوسه في يده وقال سيرى معي يا سلطنة فاس إلى مراكش (الإفراني، النزهة، 19-20، والدوحة ص: 97). وثانيها ما أشار إليه ابن عسكر من قطيعة بين البهلولي والسلطان أحمد الوطاسي الذي هادن البرتغاليين: (الدوحة، ص: 60)، وثالثها وفاة الشيخ عمر الخطاب الذي سبق له أن أقسم على الأميرين السعديين أحمد ومحمد بأن لا يدخل فاس ما دام على وجه الأرض، والمهم في المسألة فقدان الوطاسيين لأحد مؤيديهم الأقوياء (الإفراني، نزهة، ص: 20)، ورابعها ما ذكره الإفراني عن الشيخ علي الصنهاجي الذي كان ينادي بقتل الصباغين بفاس: «أخرجوا يا بني مرين، والله ما نترككم ببلدنا أبداً» (النزهة، ص: 29)، وآخرها تحول موقف الشيخ المحبوب المعروف بأبي الروين، الذي كان في البداية ضمن وفد الصلح بين الطرفين، ثم تحول إلى صف السعديين، فكان ينادي: جئ يا حران فقد أعطيتك الغرب، وعند محاصرة محمد الشيخ لفاس طلب منه مبلغ 500 دينار ليسمح له بدخولها، وسعى لدى أحد الصلحاء المساندين للوطاسيين ليرفع يده عن بني مرين (النزهة، نفس الصفحة).

تستمر في نهج سياسة الجهاد في الشمال، بل وجهت اهتمامها إلى الشرق، نحو تلمسان، ونهجت سياسة التضيق على الصلحاء، لكسر شوكتهم.

طبيعي بعد كل هذا أن يحس صلحاء الشمال بالخيبة، لعدم استفادتهم من تأييدهم للسلطة الجديدة، وأن يحاولوا بعد ذلك إرجاع الاعتبار لأنفسهم، بإظهار عدم اكتراثهم بالحكم، وزهدهم فيه، وحاجته هو إليهم، وقدرتهم على مواجهته دون خوف .

ومن جهة ثانية، فإن العصر الذي عاش فيه ابن عسكر، يتميز بحضور قوي للأولياء والمتصوفة، وبتنامي ظاهرة التصوف، بسبب ما كانت تعرفه البلاد من ضعف لسلطة المخزن، ومن تكالب مسيحي على الثغور المغربية، فتصدى الصلحاء للملء هذا الفراغ، وخاصة في البوادي، لأن المدن كانت مجال نفوذ فئة ثانية هي فئة العلماء الذين كان لهم اتصال دائم بالناس في المساجد والمدارس وحلقات العلم وعن طريق الفصل في منازلهم والإفتاء، وعن طريق الوظائف المخزنية، مما أهلهم للتوسط بين الناس والمخزن، إضافة إلى حاجة المخزن الوطاسي إليهم لتدعيم شرعيته.

في البوادي إذن، قام الصلحاء مقام المخزن والعلماء، لأنهم تصدوا لحل مشاكل الناس، فاعتنوا بالتدريس وتكوين الأتباع، وإطعام المحتاجين ومواجهة الأزمات (7) وإحلال الأمن، وفوق ذلك قادوا الناس للمرابطة والجهاد أمام الثغور المحتلة، فاكتمسبوا شعبية لديهم، وجذروا الفكر والممارسة الصوفية في المجتمع، ولم يقتصر ذلك على البوادي ولكن امتد إلى المدن نفسها.

وأدت هذه الوضعية إلى نشوء منافسة بين فئتي العلماء والصلحاء، ظهرت في أن عددا مهما من العلماء لم يهضموا تصدي الصلحاء لمسائل العلم، وادعاءهم بحصول الكرامات والخوارق، والهالة التي اصطنعوها لأنفسهم، وغيرها من البدع التي كانوا يرون أن لا محل لها في الكتاب والسنة (8). أما الصوفية فكانوا يردون أحيانا بأنهم ليسوا في حاجة إلى تلقي العلم لأن الله شرح صدرهم لعلم الظاهر والباطن من دون حاجة إلى تعليم، إضافة إلى أنهم يقرنون العلم بالعمل، وخاصة قيامهم بفريضة الجهاد. وفوق هذا فإن عددا من هؤلاء المتصوفة جمعوا بين العلم والتصوف.

(7) حول أدوار الصلحاء في فترات الأزمات، انظر، بوشرب، أزمة ضمير المغربي خلال القرنين 16 و17 م . مجلة كلية الآداب، فاس، عدد خاص، 1985، ص: 67 .

(8) في جواب محمد الشيخ أبي الرويان عند مطالبته له ب500 دينار مقابل دخول فاس، نجد شيئا من موقف العلماء، حيث يقول له : « .. ما أنزل الله بهذا من سلطان، هذا شيء لم تأت به الشريعة ... » (الدوحة ص: 79) .

وعزز من هذه المنافسة وقوف الطرفين في موقفين متناقضين من الصراع الوطاسي السعدي، ففي الوقت الذي أيد العلماء الوطاسيين للاعتبارات السالفة الذكر أيد الصلحاء السعديين، وساعدوهم.

وواضح أن ابن عسكر وهو يكتب كتابه هذا كان يستحضر كل هذا، ولذلك سيحاول جاهداً أن يرجح كفة المتصوفة على كفة العلماء، وأن يغلب كفة صلحاء الشمال على أمثالهم من الجنوب، ليثبت أنهم لم يرتموا في أحضان المخزن. وسنتبين ذلك من العنوانين التاليين :

I - الانتصار للتصوف :

نستطيع أن نتبين موقف ابن عسكر المرجح لكفة الصلحاء على العلماء من خلال عدد كبير من الأمثلة، ولعل أهم مثال نبدأ به هو الصراع الذي نشب بين الشيخ عبدالله الهبطي أستاذ ابن عسكر، والإمام محمد اليسيتي. هذا الصراع الذي بدأ بخلاف بين الرجلين حول مدلول كلمة الشهادة، وتطور إلى أن عقدت مناظرة بين الرجلين في حضور محمد الشيخ السعدي (9).

ورغم أن الهبطي كان عالماً متضلعا في علوم الفقه، فإن صفة الصوفي كانت أطغى على شخصيته من صفة العالم. وقد أخذ ابن عسكر موقفاً مسانداً لشيخه. ويتجلى ذلك من السياق والطريقة التي يعرض بها القضية، فهو يبدأ بإبراز صواب رأي أستاذه من الناحية العلمية بمناقشة رأي اليسيتي وتخطئته، ويؤكد ذلك بآراء بعض العلماء المعاصرين في اليسيتي الذي كان يعاند ويصر على الخطأ، ورفضهم حضور المناظرة، ويبرز فشل مساعي اليسيتي للإيقاع بالشيخ، ويتحدث عن إقرار اليسيتي فيما بعد بخطأه وطلبه من الشيخ محمد بن علي المعروف بالطالب أن يتوسط له لدى الهبطي ليعفو عنه (10)، ثم يتحدث عن سوء المصير الذي تعرض له اليسيتي حيث أصابته أكلة في ظهره بعد أسبوع فقط من الحادثة، ومات في أقل من شهر وانقطع عقبه. وعند ترجمته لليسييتي، يخصص له بضعة أسطر، ويصفه بأنه بعيد

(9) انظر تفاصيل القضية في الدوحة، ص 9-13.

(10) الدوحة، ص 11.

الإنصاف، معقبا على ذلك بعبارة : ومن ذا الذي ترضى سجاياه كلها (11). وقد انعكس موقف ابن عسكر من اليسيتني على تلاميذه أيضا، فعند ترجمته للعالم المنجور، نجده يختصر كثيرا، بحيث لا تتجاوز الترجمة خمسة أسطر، يختمها في الأخير بعبارة : والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم (12).

وهذا التغليب لجانب التصوف نجده في مناسبات أخرى، عند الترجمة لعدد من العلماء، ولكنه يتخذ شكلا جديدا، حيث يجتهد ابن عسكر في أن يظهر عددا من العلماء، وخاصة علماء فاس، بمظهر المعتقدين للتصوف، الذين لا ينكرون على المتصوفة شيئا من كراماتهم وادعاءاتهم، فهو مثلا حين يترجم لعبد الواحد الونشريسي، يذكر أنه كان له اعتقاد في كرامات الأولياء، لدرجة أنه جرى ذكر الأولياء في محضره فقال : «.. لا ينكر كرامات الأولياء إلا ملحد» وذكر للحضور أنه توسل إلى الله في ضريح الشيخ أبي يعزى أن يعطيه العلم والمال والشهادة، فحصل على الأوليين، وهو في انتظار الثالثة ، ويضيف ابن عسكر وقد حصل عليها (13).

وعندما ترجم لابن غازي، أكد على اعتقاده في التصوف، حيث يذكر أنه طلب من الله أن يريه وليا من أوليائه قبل أن يموت، وحدث أن التقى بالشيخ الغزواني وهو في طريقه إلى السجن، فأخبر أصحابه بقرب موته لتحقق أمنيته (14)، وفي صفحة أخرى من الكتاب، يذكر أن ابن غازي تحدث عن معانيته لكرامة من كرامات الشيخ أحمد زروق البرنسي الفاسي (15).

وعند ترجمته لابن حرزوز، يذكر أنه كانت له نية صالحة في طريق القوم، ويورد قصته مع أبي الرواين، الذي بعث إليه يطلب منه أن يشتري نفسه فلم يكثر لذلك، فأمر الرسول أن يعود إليه ويقول له إنه سيموت ذبيحا هو وولده، وعندما

(11) نفسه، ص 58-59 .

(12) نفسه، ص 59 .

(13) نفسه، ص 53 .

(14) نفسه، ص: 46 . ويظهر في هذه الرواية أن ابن عسكر أسبغ على ابن غازي نفسه هالة صوفية، عندما يقول : «.. إن الله وعدني أن لا يقبض روحي حتى يريني وليا من أوليائه، وقد أراني إياه الساعة .. فدلني ذلك على انقضاء الأجل ...» .

(15) انظرها في الدوحة، ص : 50-51.

سمع ابن حرزوز ذلك ذهب إليه واستعطفه وعرض أن يفعل ما يأمر به فرفض (16).

وإذا كان ابن عسكر لم يتحدث عن اعتقاد الزقاق في التصوف، فإن وقوفه إلى جانب الهبطي ضد اليسيتي له دلالاته، إضافة إلى أنه كان يثني كثيرا على الشيخ الهبطي، فهو لا يمثل شخصية العالم المعارض للتصوف بل إن طريقة موته توحى بإضفاء هالة «كراماتية» على شخصيته (17).

وباستثناء ابن غازي فإن الثلاثة الآخرين يمثلون النخبة التي عارضت الحكم السعدي ودفعت حياتها ثمنا له. وإظهارها بمظهر المعتقد في التصوف، يخفف قليلا عن الحرج الذي خلفه المصير الذي أصابهم، للمؤيدين للحكم السعدي، ومنهم ابن عسكر نفسه الذي تولى القضاء في ظل السعديين، ولهذا نجده يتغاضى عن الدخول في التفاصيل المتعلقة بموت هؤلاء الثلاثة (18)، بدون أن يخفي تعاطفه معهم، حيث وصف موتهم جميعا بالشهادة، وهم الذين قتلوا على يد محمد الشيخ السعدي، مما يعني إدانة ضمنية لهذا الأخير.

ومن الوسائل التي استعملها ابن عسكر لتغليب جانب التصوف إيراد أمثلة لعلماء تحولوا إلى الاعتقاد بالتصوف وأهله بعد أن كانوا من أشد المعارضين له، ومن هؤلاء، الشيخ أحمد العبادي الأكبر، حيث يذكر أنه «.. كان شديد الشكيمة

(16) الدوحة، ص: 80، 82. والمهم في الرواية دلالاتها، لأننا لو انسقنا مع الكرامات، سنستغرب من منطقها، خصوصا حين نجد أحد الأولياء (المصباحي أو الزعري) يغير موقفه لصالح السعديين من أجل بغلة أهداها أبو الرواين لابنه، أو عندما تفسر الكرامة مقتل ابن حرزوز بسبب أن ابنه طلب من أبي الرواين أن يتمرغ في التراب أو لأن أباه لم يشتر نفسه من أبي الرواين، وغيرها من الروايات. لكن الاستنتاج الذي يبقى هو أن ابن حرزوز العالم مثله مثل غيره ممن سبق الحديث عنهم، له اعتقاد في التصوف.

(17) لا يفصل ابن عسكر في موت الزقاق، ويشير فقط إلى أنه لم يخنع عند موته بكلمة، بينما نجد في مصادر أخرى، وخاصة عند الجهول، تفصيلا يتبين منه أن الزقاق ضرب بالسياط ولم يتألم، ثم أمر محمد الشيخ بقطع رأسه بشاقور فقال له وأنت أيضا سيقطع رأسك ولا يدفن معك. انظر، مجهول، تاريخ الدولة السعدية الدرعية التاكدارية، ص: 23.

(18) فهو مثلا ينفي عن محمد الشيخ نية قتل الونشريسي، ذاكرا أنه أمر المتلصصة بإحضاره فقط دون قتله، وأنه عندما وصله نبأ قتله ساء ذلك (الدوحة، ص: 53-54) وعند حديثه عن الزقاق لا يتعرض للحوار الذي دار بينه وبين محمد الشيخ وطريقة قتله (انظر الهامش السابق) وعند حديثه عن سبب قتل ابن حرزوز، يذكر أن ذلك تم لكلام بلغه عنه، بدون الحديث عن هذا الكلام الذي شبهه محمد الشيخ بتقطيع الأمعاء، حيث خطب ابن حرزوز مرة قائلا: «فوالله ما شرف ولا ساد، ولا تبع طريق الرشاد، قطع الحرث والتسل والله لا يحب الفساد وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبس المهاد» (مجهول، 6-7).

في الإنكار على الفقراء وطريق الصوفية، حتى لقيه الشيخ الهبطي في حياة شيخه عبدالله الغزواني، فاعترف له بالفضل والتقدم في طريق القوم، واتخذة شيخا وقودة في ذلك..»(19).

ويظهر تغليب جانب المتصوفة بوضوح في ترجمة الشيخ محمد البهلولي، حيث يذكر ابن عسكر أن الرجل عاد مرة من إحدى غزواته فوجد امرأته ماتت والناس يستعدون لمواراتها فسي قبرها بعد أن صلى عليها الشيخ غازي بن محمد بن غازي، فأعاد الصلاة عليها مع أصحابه، وحين أنكر الناس عليه ذلك، برر عمله بأن صلاتهم الأولى غير جائزة لأنها بدون إمام إذ من شروط الإمام الذكورية وهي مفقودة فيه بسبب أنه لا يجاهد ولا يحارب مثل ما كان الرسول (ص) يعمل (20). ولم يعلق ابن عسكر على هذه الحكاية مما يعني موافقته ضمناً لرأي البهلولي.

إن تغليب جانب التصوف يظهر أيضاً في اختيار المترجم لهم، وقد رأينا كيف أن عدد العلماء المغاربة لا يتجاوز 36 شخصاً، بينما وصل عدد الصلحاء إلى 90 شخصاً، وضمن هؤلاء العلماء السنة والثلاثين، نجد عدداً من الأعلام الذين كانت لهم علاقة حسنة مع الشيخ الهبطي أو كانت بهم بعض الصفات التي تقربهم من الصوفية(21).

وما دمننا بصدد الحديث عن الاختيار، يمكن أن نتساءل عن الدوافع التي جعلت ابن عسكر لا يختار الترجمة لعدد من العلماء والمتصوفة المعاصرين له من أمثال : الشيخ أبي المحاسن الفاسي، والشيخ رضوان الجنوي. إن البحث في أسباب تغيب هذه الأسماء، يفيد أن هذا التغيب كان مقصوداً، خصوصاً بالنسبة لأبي المحاسن الفاسي، ورضوان الجنوي، اللذين كانا شماليين، ولم يكونا مجهولين من المؤلف، كما سنرى. فرضوان الجنوي، تتلمذ على الشيخ عبدالله الغزواني، مثل

(19) الدوحة، ص: 8.

(20) نفسه، ص: 61.

(21) فالشيخ أبو القاسم الشريف الحسني، كان «..من عباد الله الصالحين .. وكان له في محاسن الأخلاق والنسك مقام لا يشارك فيه ..» (الدوحة، ص: 19-20). وعبد الله القسطلي، «شيخ عارف زاهد ورع، وكان الشيخ الهبطي كثيراً ما يعظمه ويقتني عليه» (الدوحة، ص: 27). وموسى بن علي الوزاني «.. فقيه صالح، وكان الشيخ الهبطي كثيراً ما يقتدي به في مسائل الفروع.. وكان زاهداً في صحبة أهل الدنيا ومنزويًا عنهم ..» (الدوحة، ص: 41).

الهبطي، ولازمه بفاس، وحين انتقل إلى مراكش، لحق به إلى أن مات، وبعد ذلك التحق بتلميذه بفاس محمد الطالب، ولم يلتحق بالهبطي. وكانت طريقة الجنوي في التصوف، تعتمد على البساطة وعدم التكلف، فقد رفض تقبيل اليد وادعاء المشيخة واتخاذ زاوية، ولم يقبل التبرعات التي كان تلامذته يقدمونها. (22).

ونحن نعرف من الدوحة أن ابن عسكر كان يقد كثيرا إلى محمد الطالب، وأن الهبطي كانت له معه مراجعات في مسألة رؤية الله (23)، فلماذا لم يترجم لتلميذه رضوان الجنوي؟ قد يكون السبب راجعا إلى موقف شخصي من ابن عسكر أو من شيخه الهبطي ناتج عن المنافسة، بسبب أن الجنوي تتلمذ بدوره على الغزواني، ثم فيما بعد علي تلميذه الطالب، وقد يكون السبب عائدا إلى فترة تأليف ابن عسكر للدوحة، حيث كان الصراع في أوجه بين عبدالمالك وابن أخيه، ونحن نعرف أن ابن عسكر اختار الانضمام إلي المتوكل ومات معه في معركة وادي المخازن، بينما اختار الجنوي جانب عبدالمالك وشارك في نفس المعركة إلى جانبه. وقد يكون السبب راجعا إلى طريقة الجنوي في التصوف التي ذكرنا أنفا ابتعادها عن المظاهر التي يضيفها المتصوفة الآخرون على شيوخهم، حيث إن صفة العالم لديه تكاد تغطي على شخصية الصوفي. وقد تكون نفس الأسباب وراء تغيب اسم أبي المحاسن الفاسي من لائحة المترجم لهم، فهو أيضا انضم إلى جانب عبدالمالك، وكان له اتجاه خاص في التصوف، حيث يشترك مع رضوان الجنوي في أخذه عن محمد الطالب، ولكنه أخذ أيضا عن الهبطي. وكما سكت ابن عسكر عن أبي المحاسن، سكت أيضا عن شيخه عبدالرحمان المجذوب (24).

وبدون الاستطراد الممل، يمكن أن نخلص إلى أن ابن عسكر مارس التغيب لبعض الأسماء من العلماء والمتصوفة، بسبب موقفها من التصوف أو اختلاف

(22) استفدنا فيما يخص المعلومات المتعلقة بالشيخ رضوان الجنوي من مقال الأستاذ لطفي بوشنتوف، صورة عالم من القرن 10هـ/16م: رضوان الجنوي من خلال: «تحفة الإخوان ومواهب الامتتان في مناقب سيدي رضوان». مجلة أمل، العدد 4، سنة 1993، ص: 29-52.

(23) الدوحة، ص: 61.

(24) هناك لائحة تضم عددا من الذين سكت عنهم ابن عسكر، وتحتاج لدراسة خاصة، مثل شيوخ أبي المحاسن الفاسي: كانون المطاعي، وأحمد بن منصور الحيجي، ومحمد بن مخلوف الضريسي وأبي سالم العماري وغيرهم (مرآة المحاسن، ص: 189).

طريقتها عن طريقة شيخه الهبطي، أو لاختلاف في الموقف من الصراع بين عبدالمالك وابن أخيه المتوكل.

2 - الانتصار لمتصوفة الشمال :

إذا عدنا إلى الجدول الأول أعلاه، نجد أن أغلب المترجم لهم ينتمون إلى الشمال مما يعني تغليب جانب الشماليين في هذه الترجمة، ويظهر هذا التغليب حتى بالنسبة للجدول التالي، فإذا كان عدد العلماء في هذا الجدول لا يتعدى 59 عالماً، منهم 23 من خارج المغرب، فإن الباقيين وعددهم 36، يتشكلون في غالبيتهم من العلماء الشماليين الذين بلغ عددهم : 29، مقابل سبعة علماء جنوبيين.

هذا التركيز على متصوفة وأعلام الشمال له ما يبرره عند ابن عسكر إذا استحضرنما ما ذكرناه سابقاً من ظروف تاريخية. وهذا التغليب /الانتصار لمتصوفة الشمال، يمكن أن يفهم كنوع من إعادة الاعتبار لهؤلاء المتصوفة، الذين جاءت الدولة الجديدة لتعصف بعدد من الامتيازات التي اكتسبوها قبل مجيئها، والذين ساندوها بدون أن يجنوا ثمار هذه المساندة - مثل أمثالهم من صلحاء الجنوب - . وعلى هذا الأساس سيسعى ابن عسكر إلى إبراز متصوفة الشمال في صورة الذين لا يهمهم الحكم ولا النفوذ ولا يحرصون على رضى المخزن، بل إن المخزن هو الذي يسعى إليهم ويسترضيهم، وأن قيام الحكم الجديد ارتكز أيضاً على دعمهم ومساندتهم اللذين كانا أكثر فعالية من دعم صلحاء الجنوب.

وقد سعي ابن عسكر لتحقيق ذلك من خلال عدد من الأمثلة.

1- لتأكيد أن متصوفة الشمال لا حاجة لهم إلى التقرب من المخزن أو الاتصال به، يقدم بعض الأمثلة مثل الشيخ عبدالوارث بن عبدالله اليصلوتي الغماري، الذي رفض لقاء محمد الشيخ، وكان يرى أن الفساد في لقاء الحكام أكثر من الصلاح (25)، ومثل الشيخ موسى بن علي الوزاني الأنفي الذكر (26)، ومثل الشيخ الحسن بن عيسى المصباحي، الذي لم يجترئ أحد على جانبه (27)، ومثل الشيخ ابن خجو، الذي

(25) الدوحة، ص: 6.

(26) انظر الهامش رقم : 21.

(27) الدوحة، ص: 85، جاء في ترجمته : «.. ولما امتحن .. محمد الشيخ زوايا المغرب قيل له : أما تخشى من هذا السلطان ؟ فقال : إنما الخشية من الله ! ومع هذا فالماء والقبلة لا يقدر أحد على نزعها، والباقي متروك لمن طلبه » .

استدعاه السلطان، ولم يذهب إليه إلا لأنه كان يسأل الله أن تكون وفاته بفاس، وتيقن إجابة دعائه، فسافر إليها ومعه كفته، ومات بها بعد أيام من لقاء محمد الشيخ. وقد أعجب به هذا الأخير وأثنى على علمه وصلاحه.(28)، ومثل الشيخ محمد بن علي الشطبي الذي كان زاهدا في الدنيا وأهلها «..وجه إليه السلطان، غير ما مرة في شأن الحضور عنده فلم يجبه إلى ذلك، ويقول أنا مسكين لا حاجة له بي»(29).

ب- تأكيد حاجة المخزن إلى الصلحاء، وحفاوة السلطان بهم عند حضورهم إليه، وخدمتهم للصلالح العام وتقديمه على مصلحة أنفسهم. ففي ترجمة الشيخ علي الحاج ابن البقال الاغصاوي، يذكر أنه وفد على الغالب مرتين «..فقام بحقه أحسن قيام وخرج إلى لقائه بظاهر فاس، وقضى حوائج الناس على يده ووفى له بكل ما سأل في قضائه»(30)، وكذلك كان شأن علي بن أحمد الدوار الصنهاجي، الذي كان : «يدخل ديار ملوك بني مرين فيتلقاه النساء والأولاد فيقبلون يديه وقدميه فلا يلتفت إلى أحد، ويدفعون إليه الحوائج الرفيعة والذخائر النفيسة، ويلبسه السلطان من أشرف لباسه، فإذا خرج تصدق بجميع ذلك»(31). ومثل محمد بن عيسى بن بكار الذي «عظمته وأطاعته ملوك عصره ، وأخذ بمجمع قلوبهم بحسن لينه وسياسته، فأقاموه واسطة بينهم وبين الرعايا في المهمات من المسائل الدينية والدينيوية وله في ذلك العجب المبين..»(32). ومثل الشيخ المصمودي الذي كان السلطان محمد الشيخ يبجله ويعظم قدره كثيرا (33). وفي نفس الإطار يذكر ابن عسكر أن محمد الشيخ بعد أن تغلب على كرسي الملك بفاس، بعث إلى الشيخ الهبطي ليقاوضه في أمر الدين والدنيا، وأنه كان يجل قدره ويمتثل أمره.(34).

(28) الدوحة، ص 15 .

(29) نفسه، ص 16 .

(30) نفسه، ص 40 :

(31) نفسه، ص 81 .

(32) نفسه، ص 65 .

(33) نفسه، ص 45 .

(34) نفسه، ص 9 .

ج- إبراز دور صلحاء الشمال في انتصار السعديين على الوطاسيين ودخولهم لفاس. فالغزواني عندما انتقل إلى مراكش، عبر عن تحول موقف صلحاء الشمال لصالح الدولة الجديدة حينما ربط بين انتقاله وانتقال السلطنة من فاس إلى مراكش ولا شك أن انتقاله شكل دعماً قوياً للسعديين، خاصة أنه عاش في الشمال وله فيه تلامذة، بعضهم ظل في الشمال مثل الشيخ الهبطي، ومحمد بن يوسف الفاسي، ومحمد الطالب، وبعضهم رافقه إلى مراكش مثل رضوان الجنوي، وبالتالي فإن انتقاله سيحدث شرخاً في علاقة المتصوفة الشماليين بالوطاسيين.

وعند ترجمة الشيخ أبي الرواين، نجد تركيزاً على الدور الذي لعبه في فتح فاس، فقد استعصت المدينة على محمد الشيخ، فقدم إليه الشيخ أبو الرواين وطلب منه أن يشتري فاس منه بخمسمائة دينار، فرفض، ثم قبل بعد تدخل ابنه، وعندما تسلم أبو الرواين المال، فرقه على الفقراء، ووعد به بدخولها عند متم السنة (35)، والمهم من هذه الرواية، هو الدور الذي لعبه أبو الرواين، والذي عمل في نفس الوقت على استقطاب عناصر صوفية أخرى إلى جانب السعديين (36)، مما يعني أن صوفية الشمال هم الذين ساعدوا على فتح فاس وليس متصوفة الجنوب.

د- إظهار الخلاف بين صلحاء الشمال وبين المخزن الوطاسي أو السعدي كشكل من أشكال الاستقلال عن المخزن، وكدليل على عدم الارتباط به. فالبهلولي مثلاً، كانت له علاقات حسنة بالوطاسيين، عندما كانوا يشاركون في الجهاد، ويمدونه بالمال اللازم لذلك، لكنه عندما تأكد من مهادنتهم للبرتغال، من أجل التفرغ لخصومهم السعديين قطع كل اتصال بهم ورفض ما كانوا يقدمونه له من دعم مالي. وقد مر بنا كيف أن الوطاسيين تضايقوا من الغزواني وخشوا منه على الملك، وسجنوه ثم أطلقوا سراحه فاضطر إلى مغادرة فاس إلى مراكش. وعند ما قدم محمد الشيخ لفاس، واستتب له الأمور شرع في التضييق على الصلحاء، وخاصة صلحاء الشمال الذين

(35) نفسه، ص: 79-80. وطبعاً فالتصدق بالمال ينفي عن أبي الرواين أي مصلحة شخصية. وقد جرت العادة عند الصوفية أنهم حين يطلب منهم الملوك الدعاء من أجل الاستسقاء، يأمرهم بالتصدق بكل ما في خزائهم، وكذلك يتصدقون هم أيضاً بما لديهم، حتى يطهروا ويقبل دعاؤهم. ولا شك أن المال الذي دفعه محمد الشيخ سيعطي عن السعديين صورة إيجابية لدى الناس تسهل مأمورية أبي الرواين.

(36) انظر الهامش رقم: 6.

كانوا في البداية مع الوطاسين، والذين بدأت آمالهم تخبب في الدولة الجديدة كما رأينا أعلاه. وأخذ يطالبهم بودائع بني مرين (37). ويمكن أن ندخل الهبطي في لائحة الذين تعرضوا للتضييق من الحكم السعدي، فهو من أكبر تلامذة الشيخ الغزواني، وله مكانة كبيرة في الشمال وخاصة ببلاد الهبط وغمارة، وله الكثير من الأتباع والمريدين. وإذا عدنا إلى واقعة المناظرة بينه وبين اليسيتني، يصعب علينا أن نهضم أن هذه المناظرة كانت بريئة، وأن السعديين لم يكن لهم دور في تحريكها. يدل على ذلك أن الخلاف كان في البداية بين الرجلين، وأن محمد الشيخ هو الذي : «.. بعث يبحث على ظهور الحق في هذه المسألة، وكتب للشيخ وطلب منه الحضور..» (38). وواضح أن هدف محمد الشيخ من هذا الاستدعاء سياسي أكثر منه علمي، ونستدل على ذلك من عدد من القرائن :

1- الذين وقفوا ضد الهبطي كانوا من بلاط السعديين، مثل ابن راشد، والكاتب ابن عيسى، وحتى اليسيتني الذي يمكن اعتباره من العلماء الموالين للسعديين.

2- يتأكد ذلك من تصريح اليسيتني الذي حث الفقهاء على معارضة الهبطي قائلاً لهم : «.. إن السلطان مراده أن يهلك هذا الرجل فلا تصوبوا كلامه ولا تنصروه بوافق.» (39)، مع محاولة إظهاره بصورة الطامع في السلطان الذي يخشى منه على الملك.

3- تحريض اليسيتني للسلطان على قتل الهبطي وتكفيره (40)، وما كان له أن يصل إلى هذا الحد من التحامل لو لم يكن مأذوناً له في ذلك من السلطان.

4- موقف الهبطي نفسه الذي فطن إلى دور محمد الشيخ في المسألة، بدليل أنه حين حمل إليه ابن راشد رسماً ليضع عليه خطه كتب عليه : «.. قلدت في ذلك السلطان واليسيتني» (41)، فوضع السلطان في نفس الكفة، وقدمه على اليسيتني، مبيناً

(37) من الذين تعرضوا للتضييق في هذه الفترة : الشيخ عدالله الكوش، وأبناء الشيخ خالد بن يحي المصمودي، والشيخ سعيد بن أبي بكر المشتراي دفين مكناسة (انظر الافراني، النزهة، ص: 41، والدوحة، ص: 77 و 115).

(38) الدوحة، ص: 10.

(39) نفسه، نفس الصفحة .

(40) نفسه، ص: 11. لقد وصل الحد باليسيتني إلى أن قال : «.. يامولاي، إن هذا المبتدع دمه حلال، اقتله على رقبتي ..» .

(41) الدوحة، ص: 11.

له أنه فهم المقصود من هذه المناظرة / المناورة، فلم يبق أمام محمد الشيخ إلا الحسم. إما الذهاب بعيدا وتحقيق ما طلبه اليسيتني، أو التراجع. ويظهر أن محمد الشيخ لم تكن لديه رغبة في تصعيد المشكلة، فهو يريد أن يوجه للهبطي باعتباره من أكبر الصوفية في الشمال، خطابا مفاده أن السلطة السعدية قادرة إذا شئت، وبدعم من العلماء أن تبطش بخصومها دون مراعاة لأي اعتبار، وبما أن المناظرة أدت الدور الذي أقيمت من أجله فقد تراجع محمد الشيخ وتنصل من كل ما فعله اليسيتني وأخذ بيد الشيخ وأدخله داره، وسار يعتذر له ويستعطفه ثم ودعه الشيخ وانصرف (42).

لكن هذه الحادثة مع ذلك حققت الهدف المرجو منها، فقد أدت إلى حدوث قطيعة بين الهبطي والسعديين، حيث انقطع بعدها نهائيا عن الذهاب إلى الملوك. وكيفما كانت النتيجة فإن هذه الحادثة تنفي عن الهبطي أي اتهام بالتقرب من المخزن.

هـ- اللجوء إلى تقنية التغييب أو التجاهل لأدوار بعض الصلحاء في الشمال أو الجنوب. فابن عسكر مثلا لا يتحدث عن أحد صلحاء الشمال المسمي محمد الجزنائي، الذي قام سنة 1563، بمحاولة فاشلة لاسترجاع مليلية، حيث ادعى أمام أتباعه بأنه استطاع أن يسحر أسلحة الإسبان وأنها لم تعد قادرة على إطلاق نيرانها، وكذلك السفن التي لم تعد قادرة على الإقلاع، وانتهت محاولته بكارثة تحدثت عنها المصادر الأوربية المعاصرة (43). كما أنه عند ما يتحدث عن الشيخ أحمد بن موسى الذي يعتبر أحد أقطاب التصوف في عصره، لا يتجاوز في ترجمته بضعة أسطر، ورغم تفرّظه له، فقد استعمل عبارة برر بها هذا الإيجاز قائلا: «وهو أشهر من أن يذكر، ومناقبه كثيرة وكراماته شهيرة...» (44). وأغفل تماما الحديث عن علاقته بالسلطان الغالب، حيث قصده وطلب منه تأمين البلاد له، ثم قام الشيخ بزيارة للسلطان، وقد ربط المؤرخون المعاصرون بين دعوة الشيخ أحمد بن موسى والهدوء النسبي الذي عرفه عهد السلطان الغالب. ومن خلال هذين المثالين يمكن أن نقول إن سكوت ابن عسكر عن الصوفي الشمالي راجع إلى أنه لا يمثل نموذجا مشرفا

(42) نفسه، ص: 11.

(43) انظر: المجموعة الاسبانية من المصادر الغميسة : S.I.H.M.، وثائق سنة 1563.

(44) الدوحة، ص: 1

لصلحاء الشمال، أما اختصاره في ترجمة الثاني، فيعود ربما إلى أنه من صلحاء الجنوب.

وهناك أسماء أخرى، غيبها ابن عسكر سواء من الشمال أو من الجنوب، وتتبع الأسباب التي دفعته إلى ذلك يبعدنا عن صلب موضوعنا.

وهكذا يتضح أن هذا الكتاب الصغير الحجم، والذي أراد مؤلفه أن يجعله فهرسة تضم أسماء شيوخه، وترجمة لشايخ المغرب في القرن العاشر، كان في نفس الوقت محاولة للدفاع عن التصوف وعن متصوفة الشمال.

II - الموقف من الآخر

« مصباح الأرواح في أصول الفلاح » لمحمد بن عبد الكريم المغيلي: ملاحظات أولية

د. بهيجة الشاذلي

كلية الآداب عين شق - الدار البيضاء

مؤلفات ذات قضية أو قضايا أفرزت مؤلفات، في هذا الإطار نحاول تحليل مؤلف المغيلي مصباح الأرواح في أصول الفلاح (1) متسائلين عن سبب تأليف هذا الكتاب، هل لمعالجة قضية دينية؟، أو لمعالجة قضية سياسية؟ أم أنه كان يهدف إلى أبعد من ذلك؟! هذا ما سنحاول الكشف عنه من خلال هذا البحث المتواضع.

فقد طرح وجود اليهود داخل المجتمعات الإسلامية مشكلا أساسيا منذ العصور الأولى للإسلام، و تطرق إليه عدد من الفقهاء تميز من بينهم المغيلي الذي ألف مؤلفات كثيرة حول تغنت اليهود و تمردهم على الأحكام الشرعية، و منها هذا المؤلف

(1) نرى أنه من الضروري إزالة لبس يتعلق بمؤلف المغيلي، فقد ذكر الأستاذ حجي في الحركة الفكرية أن المغيلي ألف «كتاب ما يجب على المسلمين من اجتناب الكفار شرح في الفصل الأول منه ما يجب على كل مسلم و مسلمة من مجافات اليهود» وأشار إلى أنه طبع على الحجر بفاس مرتين بدون تاريخ. في حين نلاحظ أن العنوان المذكور ما هو إلا الفصل الأول من مؤلف المغيلي والذي أطلق عليه أحد الفقهاء و هو الشيخ المكي الحاج أحمد الإدريسي عنوان مصباح الأرواح في أصول الفلاح الذي حققه و قدم له رابح بونار. يقول أنه اعتمد في تحقيقه على نسختين، إحداهما تحت عنوان مصباح الأرواح في أصول الفلاح، تم الفراغ من نسخها سنة 1911هـ، و ورد في آخرها اسم ناسخه هو محمد بن محمد بن عبد العزيز الحسني. أما الثانية، فلا تحمل اسم الناسخ ولا تاريخ نسخها، كما أنها لا تحمل أي عنوان. أنظر محمد حجي، الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، منشورات دار المغرب للتأليف و الترجمة و النشر، الرباط 1976، ج.1، ص.26.

الذي بين أيدينا. وقد لقيت موافقه هذه ردود مختلفة سواء من طرف المسلمين أو الأجانب، وعالجته كل واحدة منها من وجهة نظرها الخاصة.

فقد حاول الأجانب الذين تناولوها بالدراسة أن يصلوا الحاضر بالماضي ويؤكدوا على أن المسلمين قد اضطهدوا اليهود عبر العصور، وبرزوا دور اليهود في الحياة السياسية للمسلمين (2). أما المسلمون فقد انقسموا إلى شطرين : منهم من عارضوا آراءه، وتميزت ردودهم بالعنف والتجريح (3) ومنهم من أيده واعتبر رأيه صائبا.

وسنحاول في هذا البحث المتواضع تحليل آراء المغيلي والأصداء التي تركتها، محاولين كشف النقاب عن الأهداف الحقيقية التي حاول تحقيقها. وقبل أن نوغل في هذا الموضوع، من المفيد أن نقوم بالتعريف بالمؤلف في عجالة، وهو يحتوي على ثلاث فصول:

- الفصل الأول: فيما يجب على المسلمين من اجتناب الكفار.

- الفصل الثاني: فيما يلزم أهل الذمة من الجزية والصغار.

- الفصل الثالث: فيما عليه يهود هذا الزمان في أكثر الأوطان من الجراءة والطغيان والتمرد على الأحكام الشرعية بتولية أرباب الشوكة وخدمة السلطان. هذا بالإضافة إلى مقدمة يستهلها بالعبارات التالية: « الحمد لله الذي أنزل الكتاب تبيانا وهدي ورحمة وبشرى للمسلمين، ونصر الحق على الباطل، وأظهر دين الإسلام على كل دين... هذا كتاب من عبد الله تعالى محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني إلى كل مسلم ومسلمة، سلام عليكم ورحمة الله وبركاته. فقد سألتني بعض الأخيار عما يجب من الجزية والصغار، وما عليه أكثر يهود هذا الزمان من التعدي والطغيان والتمرد على الأحكام الشرعية، بتولية أرباب الشوكة، أو خدمة

(2) انظر أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري (16 - 20م)، الجزائر، 1981، ص. 42.

(3) انظر أحمد بابا، نيل الإبتهاج بتطريز الديباج، طرابلس، 1989، ص. 576. وكذلك أحمد الونشريسي. المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه محمد حجي وآخرون، الرباط، 1981، ج. 2، ص. 214.

السلطان، فأقول و الله المستعان:»(4) ثم بدأ مباشرة بالفصل الأول تحت عنوان فيما يجب على المسلمين من اجتناب الكفار.

ويشن المغيلي في هذا الفصل حملة ضد الذين يقرّبون لهم الكفار فيقول إنه لا يقرب أحد من نفسه أو عياله كافرا إلا من لا دين له ولا عقل ولا مروءة(5). و يبين كون من فعل ذلك لا دين له بأدلة من القرآن كقوله تعالى: «لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم»(6) ويقول إن أصحاب النبي قد قتلوا أحبّاءهم وقتلوا آباءهم وأبناءهم في مرضاته«ص»، وقال عبد الله بن أبي سلول(7): للرسول«ص»: «لو شئت لأتيتك برأسه» يعني أباه. ويضيف مستدلا بآيات قرآنية نذكر منها قوله تعالى: «بشر المنافقين بأن لهم عذابا أليما، الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين أيتنّون عندهم العزة فإن العزة لله جميعا»(8) وقوله تعالى: « ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا لبئس ما قدمت لهم أنفسهم أن سخط الله عليهم وفي العذاب هم خالدون ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء ولكن كثيرا منهم فاسقون»(9).

أما في بيان أن من يتقرب من الكفار لا عقل له فيقول إن على كل عاقل أن: «يبعد عن أعدائه بقدر طاقته ويبعد بنفسه وأهله وماله، ومن خفي هذا عنه فالحمار أعقل منه. وإذا علمت ذلك فمن لا يبعد بنفسه وأهله وماله وجميع أعماله عن الكفار، فهو أجهل من حمار، لأن لا عدو لنا مثل أعداء نبينا وسيدنا ومولانا و شفيعنا محمد«ص» لا سيما إخوان القردة، فإنهم أشد الناس عداوة لنا.»(10)

(4) أنظر محمد بن عبد الكريم المغيلي، مصباح الأرواح في أصول الفلاح، تقديم وتحقيق رابح بونار، الجزائر، 1968، ص. 16. وتوجد منها نسخة مخطوطة بخ. ع. بالرباط تحت رقم ك 1131. كما يذكر محمد بن شقرون في مؤلفه:

La vie intellectuelle Marocaine sous les Merinides: et les Wattasides, Rabat, 1974, p.532..

أنه اعتمد على نسخة مخطوطة لمصباح الأرواح تحت رقم 2031 ms D

(5) عبد الكريم المغيلي، المصدر السابق، ص. 27.

(6) سورة المجادلة، الآية 22.

(7) أبو سلول هو أحد المنافقين المعروفين بالمدينة، وكان ولده عبد الله مسلما.

(8) سورة المائدة: الآية 138 - 139

(9) سورة المائدة: الآية 81 - 80

(10) عبد الكريم المغيلي، مصباح الأرواح، ص. 37.

و يستشهد بقوله تعالى: «لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود و الذين أشركوا» (11). وقال تعالى: «وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ» (12) إلا أننا نلاحظ هنا أن المغيلي لم يتمم الآية ووقف عند قوله تعالى: «فاعفو و اصفحوا حتى يأتي الله بأمره إن الله على كل شيء قدير» كمن قال لا تقربوا الصلاة و لم يتمم الآية.

أما في بيان أن من يقرب الكفار لا مروءة له فيقول المغيلي: «قد علمنا طعن الكفار علينا في الدين و تقولهم في ديننا، لا سيما إخوان القردة فإنهم أشد الناس عداوة لنا... فما أقل همة من لا ينفر عنهم بطبعه و جوارحه و قلبه، و ما أخس و ما أخزى من يسمح لهم بقربه.» (13) ثم يستشهد بقوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي و عدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة و قد كفروا بما جاءكم من الحق» (14).

فقد كتب المغيلي هذا المؤلف بعد ما لاحظ ما وصل إليه تسلط اليهود، في فترة تميزت بالضعف السياسي و الإقتصادي، و حاول أن يلفت الأنظار إلى هذه المسألة لمعالجتها، لأن يهود توات خاصة تجاوزوا الحدود الشرعية في نظره، و تمكنوا من الإستعلاء على المسلمين، و «التعدي و الطغيان و التمرد على الأحكام بتولية أرباب الشوكة و خدمة السلطان» (15) كما أنه رأى تساهلا من طرف المسلمين إزاء اليهود و نشاط هؤلاء في بناء البيع و استعلائهم بذلك على المسلمين. فأثار ذلك غيظه مما جعله يهجم بأصحابه على بيعهم و يهدمها. و لن نطيل في الحديث عن المؤلف، بل هدفنا من هذه الدراسة هو الكشف عن الأسباب الحقيقية من تأليفه.

يرى أحد الباحثين (16) أن المسألة ليست دينية، كما فهمها من أراد المس بالدين الإسلامي و بأهله، لرميهم بالتعصب و ضيق الأفق، ولكنها مسألة سياسية بالدرجة الأولى، ذلك لأن اليهود اغتتموا فرصة الضعف السياسي و الإقتصادي للدولة، و أصبحوا يستعملون نفوذهم للتدخل في شؤون المسلمين. فألف المغيلي هذه الرسالة

(11) سورة المائدة: الآية 82.

(12) سورة البقرة: الآية 109

(13) عبد الكريم المغيلي، المصدر السابق، ص، 37-40

(14) سورة الممتحنة: الآية الأولى.

(15) المغيلي، المصدر السابق، ص. 50.

(16) أبو قاسم سعد الله، ص. 42.

لأنه كان من الصعب عليه أن يقود ثورة ضد الحكام الفاسدين، الذين وضعوا أمور الأمة بين أيدي غير المسلمين، فافتتحت بضرورة توجيه جهده نحو أهل الذمة ناقما عليهم، مستنجدا بالعلماء باسم فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. إلا أن تتبعنا لأهم المراحل التي ميزت حياة المغيلي يجعلنا نعتقد عكس ذلك.

عاش المغيلي في تلمسان (17) التي ولد بها سنة 830هـ/1388م (18) إلا أنه تركها عندما تعرض حاكمها المتوكل على الله (19) لمؤامرة اتهم فيها بعض علماء البلاد ومن بينهم الونشريسسي صاحب المعيار والذي كان صديقا للمغيلي مما اضطره للخروج من تلمسان والاستقرار بتوات التي كانت تعتبر ملجأ للمضطهدين يقصدها الكثير من ضحايا القمع السياسي والديني. وقد أمضى شبابه بها واشتهر سريعا بمقدرته على الوعظ والإرشاد، عرف بكونه من العلماء الذين أوتوا بسطة في الفهم والتقدم (20)، وكان علامة في الفقه والتفسير والحديث والمنطق (21). فقد نشأ المغيلي في وسط علم ودين ونبغ في قبيلته وأخذ العلم عن أهله وعن علماء شتى نذكر منهم محمد ابن أحمد بن عيسى المغيلي المشهور بالجلاب (ت. 875هـ) وكذلك موسى بن يحيى بن عيسى المغيلي المازوني، كما أخذ أيضا عن أعلام كثيرين من المغرب كالشيخ عبد الرحمان الثعالبي و يحيى بن بدير، وعاصر محمد بن يوسف السنوسي والشيخ الحافظ التنسي والإمام السيوطي وغيرهم اعترف الجميع بعلمه وفضله وأمانته و غيرته على الإسلام (22)، أخذ أيضا عن أعلام سودانيين كالفقيه ايد أحمد التادلي، تولى القضاء بمدينة كاشنة Kashina

(17) مبروك مقدم، محمد بن عبد الكريم المغيلي من خلال المصادر والمخطوطات التواتية، مداخلة في اليوم الدراسي حول أهمية الوثائق العائلية والخاصة في كتابة التاريخ، 16 - 11 - 1988، جامعة وهران، ص. 8. ويذكر صاحب البحث أن المغيلي قد حدد تاريخ ولادته لبعض تلاميذه. إلا أنه يظهر أن صاحب البحث قد أخطأ في تسجيله فكتب 830 بدل 730. وإذا قمنا بعملية حسابية بين هذا التاريخ والتواريخ الذي يعطيها ذ.م. حجي لوفاته وهي 909 أو 910 أو 930 هـ نلاحظ أنه عمر ما بين 80 سنة و 100 سنة تقريبا.

(18) عادل أبو نهض، معجم أعلام الجزائر، بيروت، 1971 ط. 2، ص. 157.

(19) مبروك مقدم، ص. 9

(20) ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، الجزائر (د.ت)، ص. 253 وكذلك احمد بابا، نيل

الإنتهاج بطريرز الديباج، طرابلس، 1989، ص. 576.

(21) رابح بونار، مقدمة تحقيق مصباح الأرواح في أصول الفلاح، ص. 9.

(22) آدم الأتوري، الإمام المغيلي وأثاره في الحكومة الإسلامية في القرون الوسطى في نيجيريا.

، ص. 1974، ط. 1، ص. 12.

(ت. 936) وكذلك الشيخ العاقب الأنصماني السوفي. كان المغيلي عالما صوفيا على الطريقة القادرية ، ويعتبر أول من نشر هذه الطريقة في غرب إفريقيا. عرف بكونه نزيها مقداما على الأمور، جسورا فصيح اللسان، جدليا نظارا محققا، ترك مؤلفات عديدة في الفقه و اللغة تقدر بأربعة عشر مؤلفا(23) بالإضافة إلى الرسائل التي كتبها في مواضيع متعددة. ويبدو أن المغيلي حاول الإستقرار في منطقة توات إلا أنه صادم ضيقا في العيش و أمورا لم يكن من السهل عليه استساغتها وهو العالم المتضلع الورع الغيور على دينه كما يبدو ذلك، فاليهود كانوا يسيطرون في أهم المدن على مصادر التجارة والمال(24) كما كانوا يشاركون بنشاط في حركة القوافل التجارية مع السودان مما أكسبهم مكانة خاصة في المجتمع إلى درجة أنهم تجرأوا على بناء بيعة في قرية من قرى المسلمين (25) في توات فثارت حمية المغيلي غيرة منه على بلاد الإسلام، فكتب إلى علماء فاس وتونس وتلمسان(26) وجمع آراء الفقهاء المشهود لهم بالفضل في زمانه، للدعوة إلى الإصلاح . فأجابوه بتأييد رأيه مما شجعه وجعله يحرض أصحابه على الجهاد لإعلاء كلمة الحق، فهدموا البيعة وقتلوا من عارضهم وألزموا اليهود الذل والهوان، وكسروا شوكتهم بعد أن كانوا قد أكثروا من الطغيان والتحدي، وأبرز الفتاوى التي كان يعتمد عليها المغيلي هي فتوى الحافظ التنسي والفقهاء السنوسي، وقد توصل الأول في فتواه إلى أن ما أحدثه اليهود هو خروج عن الأحكام الإسلامية. إلا أن المصادر تسكت عما وقع بتوات بعد ذلك الحادث، وكل ما تذكره هو رحيل المغيلي بعد ذلك إلى بلاد آهير. والسؤال المطروح هنا هو : ما هي الأسباب التي دفعت بالمغيلي إلى الهجرة من بلاد توات خاصة إذا علمنا أنه تمكن من تنفيذ خطته في إبعاد اليهود؟ بالإضافة إلى حصوله على تأييد من علماء فاس وتونس وتلمسان، فقد كتب السنوسي قائلا : « فقد بلغنا أيها السيد ما حملتكم عليه الغيرة الإيمانية والشجاعة العلمية من تغييركم إحداث اليهود أذلهم الله تعالى وأخذ كفرهم، كنيسة في بلاد

(23) عبد القادر زبادية، مقدمة تحقيق أسئلة الأسقيا وأجوبة المغيلي، ص. 9

(24) نفسه، ص. 8.

(25) آدم اللوري، ص. 13.

(26) أنظر نص الرسائل عند أحمد بابا، ص. 576. وكذلك عند الونشريسي، المعيار، ج. 2، ص. 214 والردود المختلفة التي أثارها مؤلف المغيلي.

المسلمين.» (27). وقد أيدته في ذلك أيضا أبو عبد الله التنيسي الذي وصفه السنوسي بأنه «بذل وسعه في تحقيق الحق وشفاء غليل أهل الإيمان في المسألة، ولم يلتفت لأجل قوة إيمانه لما يشير إليه الوهم الشيطاني من مdahنة بعض من تتقى شوكرته ويخشى وقوع الضرر فيه» (28).

وليس هناك مجال للشك في أن المغيلي كان على علم بالأوضاع السائدة بتواتر آنذاك خاصة وأنه كان قد قدم إليها منذ سنة 1399م/ 902هـ (29) وكان على علم بنمط الحياة السائدة بها وكثرة القصور التي كان حكمها في يد زعماء طوائفها، فقد ساد في تلك الفترة البؤس الإجتماعي بسبب اتفاق رؤساء القبائل مع اليهود، وانفرادهم بمصادر العيش، فلاحظ المغيلي تلك الأوضاع وتطلعه إلى تغييرها. وكان قد صادف خلال زيارته الأولى لتواتر قاضيها عبد الله العصنوني إلا أنه لم يتمكن من مصارحته بما يدور في نفسه. وعندما عاد إليها للمرة الثانية، عرض رأيه على العصنوني وقد وجده قاضيا على تمنطيط، إلا أن الخلاف بينهما بلغ أشده فكتب عند ذلك المغيلي رسالة بعث بها إلى العالم الإسلامي استهلها بقوله: «من عبد الله تعالى محمد بن عبد الكريم بن محمد إلى جميع المسلمين... إن المسلمين إخوة كالبنيان المرصوص، يشد بعضهم بعضا. وقد علمتم ما كنت فيه من الجهاد في الكفرة وأهل الفساد، حتى توليت بالولاية الشرعية على جميع ناحية توات، وغيرت بحمد الله ما لا يحصى من المنكرات.» (30).

أول ما يثير الانتباه في هذه الرسالة هو قوله بشرعية ولايته على توات فهو يقول «حتى توليت بالولاية الشرعية على جميع ناحية توات»!!!؟. فلا مجال للشك هنا في أن المغيلي كان يطمح في بداية تحركاته للحصول على مركز سياسي بطريقة شرعية، ليتسنى له من خلاله بث مبادئه وتطبيق مشروعه في الإصلاح ونحن لا نتفق مع باحث يرى بأن دور المغيلي كان يقتصر على النصح

(27) ابن مريم، ص. 654.

(28) أحمد باب، ص. 577.

(29) مبروك مقدم، ص. 15. ورغم أنه ذكر سنة 802 نرى أن القريب إلى الصواب هو 902 وتجدر الإشارة هنا إلى أن الباحث لم يذكر المصدر الذي استقى منه معلوماته.

(30) مبروك مقدم، ص. 15.

و الإصلاح و «دفع من بيده السلطة إلى تطبيق قواعد الشريعة، فليس بالمهم أن يكون مجاهدا ولا أن يمتد حكمه إلى سائر بلاد الإسلام، بل فقط أن يحضر المقدس في رقعة حكمه و أن يفي بواجب الرعاية التي من المفروض أنه موجود من أجلها.» (31)، بل نعتقد أن المغيلي قد سعى جادا في بداية أمره لتغيير الوضع السائد بتوات. إلا أن تغنت العلماء ومواقفهم المعادية لأفكاره الإصلاحية، جعلته يقرر الذهاب إلى فاس سنة 891 هـ لأجل المناظرة بحضرة الشيخ أبي زكرياء الوطاسي (32) (876-910) إلا أنه سيخيب أمله عندما دبر فقهاء فاس مكيدة عند السلطان وأفهموه أن الرجل مراده الملك، وليس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (33) مما جعل السلطان يتهمه فعلا بسعيه وراء الملك، فقلق المغيلي لذلك، و خرج و هو يعاهد الله ألا يلقي سلطانا أبدا.

ويظهر أن المغيلي رحل مباشرة بعد هذه الحادثة إلى بلاد السودان الغربي، و بقي ينتقل فيها فذهب إلى بلدة آهير و دخل تكدة، و اجتمع بسلطانها، وقرأ عليه أهلها و انتفعوا به، ثم دخل إلى بلاد كاشنة، و اجتمع بسلطان كنو، و استفاد منه، و كتب له رسالة في أمور السلطنة يحضه فيها على اتباع الشرع، و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر (34). و أوضح له قواعده في كل ما يهم السلطان (35). و يبدو أن المغيلي فتحت له أبواب ملوك و أمراء السودان في تلك الفترة، و أحاطوه بعناية فائقة، و هنا سؤال يطرح نفسه وهو: ما هو السبب الذي جعل المغيلي يلتجأ إلى السلاطين بعد أن قطع على نفسه عهدا بأن لا يقصدهم أبدا؟! هذا ما سنحاول كشف النقاب عنه بالإعتماد على بعض مواقفه تجاه سياسة الحكام السودانيين، خاصة الأسكيا محمد.

(31) أحمد العلمي حمدان، استنصاح السودان أحد فقهاء توات و تلمسان، تحقيق رسالة للمغيلي في أمور السلطنة مع التقديم لها و القول في غرضها و غرض ما كتبه من جنسها، مجلة كلية الآداب و العلوم الإنسانية بفاس، عدد خاص، رقم 5 سنة 1989، ص. 90.

(32) رايح يونار، تقديم مصباح الأرواح، ص. 18.

(33) المرجع السابق، ص. 19.

(34) أحمد باب، ص. 577 و كذلك ابن مريم ص. 254 - 255.

(35) مبروك مقدم، ص. 18 و كذلك أحمد باب، ص. 577.

يبدو أن فشل المغيلي في الوصول إلى ما كان يهدف إليه في توات كان من الدوافع الأساسية لهجرته إلى بلاد السودان، بالإضافة إلى أن الإهتمام الذي كان الأسكيا الحاج محمد (1493-1528م) يخصص به الفقهاء والعلماء قد يكون وراء رحلته تلك، كما أن الطريقة التي وصل بها الأسكيا إلى الحكم، وهي الانقلاب الذي قام به ضد سلفه سني علي كانت تدفع به للبحث على من يضيفي على أعماله طابع المشروعية (36) فكان المغيلي ممن حظوا باهتمامه ورضاه، وذلك لحاجته الماسة لفقيه وعالم يستشيريه في أمور حكمه ليثبت للعامة أن حكمه منبثق من تعاليم الدين الإسلامي كقاعدة أساسية.

أما من جهة المغيلي فنلاحظ أنه بعد عودته من فاس، وبعد تنقلاته في بعض مناطق السودان، نفاجاً بذهابه لكنو واتصاله بسطانها ونقضه العهد الذي قطعه على نفسه، فمكث بجانبه مدة طويلة للإفتاء والتدريس، وكتب له رسالة في أمور السلطنة (37) ويذكر المغيلي أن البادرة كانت من سلطان كنو الذي طلب منه أن يكتب له « جملة مختصرة فيما يجوز للحكام من ردع الناس عن الحرام » (38) وكأنه بذلك يبرر ذهابه للسلطان وأن ما فعله لم يكن إلا نزولاً عند رغبة السلطان. وتذكر بعض المصادر السودانية أن العلماء قد حظوا بامتيازات كثيرة مقابل تأييدهم لسياسة الأسكيا، فأضفوا على حكمه أوصافاً حميدة، وجعلوا من عصره عصر انتصار للإسلام (39). ذلك أنه كان ضروريا بالنسبة للأسكيا الاعتماد على الفقهاء المحليين لمساعدته على تنفيذ نصائح المغيلي، وأصبحت هذه الفئة من العلماء (40) قابلة لتغض الطرف على عدد من التجاوزات التي كان يقوم بها الحاكم السوداني كفرضه مثلاً عدة ضرائب لم يدع لها الإسلام.

(36) يبدو أن الأسكيا تمكن في تلك الفترة من الحصول على تأييد أشهر علماء عصره كالسيوطي والمغيلي كما أن رحلته إلى الحج ليس من المستبعد أن تكون من إحيائهما، هذا بالإضافة إلى أن شريف مكة قلده شارات الخلافة حيث ظهر بعد رجوعه إلى البلاد بمظهر الحاكم الشرعي، كما حصل من خلال أسئلته للمغيلي على شرعية التصرف في كل ما ورثه عن سني علي من أموال وخدام وأراضي وغير ذلك. انظر المغيلي، أسئلة السقيا، ص. 43 - 45. وكذلك كعت التمكني، ص. 55.

(37) عبد الكريم المغيلي، مصباح الأرواح، ص. 73، وبآخره النص الكامل لرسالة المغيلي لأمير كنو.

(38) نفس المصدر والصفحة.

(39) سامي سعيد، مساهمة في دراسة تاريخ الحياة الدينية في السودان الغربي خلال العصر الوسيط، الدين والعلم في عصر الأسكيين (1493 - 1591) رسالة لنيل

دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس 1991، ص. 197.

(40) أنظر كعت التمكني، تاريخ الفتاوى، ص. 34 - 35.

ورغم ما عرف عن المغيلي من صرامة وتصلب في أمور الدين، فقد تمكن الحاكم السوداني من استغلال فتاويه للوصول إلى أهدافه، وإضفاء الشرعية على أعماله، فنجد المغيلي مثلاً يجيب على المسألة الأولى قائلاً: «إن سني علي وجميع أعوانه وأتباعه وأنصاره لا شك أنهم أظلم الظالمين الفاسقين الذين يقطعون ما أمر الله به أن يوصل، ويفسدون في الأرض. فجهاد الأسكيا فيهم وأخذة السلطنة منهم من أفضل الجهاد وأهمه» (41).

ويقول المغيلي أيضاً في جوابه على المسألة الثالثة من أسئلة الأسكيا : «ومن ادعى أن سني علي أخذ له مائة مثقال مثلاً وأثبت ذلك بينة عادلة فليس عليك أن تعطيه ذلك من الأموال التي ترك سني علي لأن مال هذا المدعي لم يعرف بعينه.» (42) وفي هذا الجواب ما فيه من تمويه عن الحق، ومن خلال هذا، نلاحظ أن المغيلي كان يجازف أحياناً في أحكامه نزولاً عند رغبة الحاكم السوداني، ولا نعلم كنه آراء المغيلي وفتاويه للأسكيا، هل كانت صادرة عن قناعات ذاتية لعالم توات أم أنها حورت لخدمة مصالح الأسكيا لأسباب معينة ؟!!، خاصة إذا علمنا أن المغيلي عرف بكونه أحد أقطاب الطريقة القادرية، وكان قد التقى بشيخها عمر البكاي و عملاً معاً على نشرها في السودان الغربي (43)، فيكون هنا يحاول النزول عند رغبات الأسكيا ليحصل في المقابل على امتياز هام بالنسبة له، وهو التمكن من نشر مبادئه وآرائه خاصة وأنه فشل في القيام بذلك بتوات أولاً ثم في كنو ثانياً، فلم يبق أمامه إلا الحل واحد وهو مسايرة الحاكم السوداني للتمكن من تحقيق أهدافه خاصة إذا علمنا أن العلاقة بين العلماء والحكام كانت تكتسي طابعاً خاصاً في السودان الغربي، (44) حيث كانت تقوم على تبادل المصالح بين الطرفين. ففي الوقت الذي كان فيه السلاطين يحصلون على المشروعية لأعمالهم والنصح

(41) المغيلي، أسئلة الأسكيا، ص. 39.

(42) المصدر السابق، ص. 45.

(43) سامي سعيد، مرجع سابق، ص. 198 - 199.

(44) وذكّرنا هذا بالعلاقة التي كانت تربط الكهنة بالحكام في إفريقيا قبل دخول الإسلام إليها والتي بقي تأثيرها على المؤسسات السياسية قائماً إلى زمن متأخر، فأصبحنا نجد العالم يحل محل الكاهن، والتوسع يأخذ اسم الجهاد، والحاكم يلقب بالخليفة أو الأمير، وكل هذا يدخل في إطار إضفاء الصيغة الدينية الإسلامية على سياسة الحكام السودانيين. أنظر خالد الشكراوي، الدين والسلطة في إفريقيا الغربية، مساهمة في دراسة بعض البنيات السياسية بالسودان الغربي 1230 - 1591، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب الرباط، 1990 - 1991، ص. 193 - 194.

والإرشاد، كان الفقهاء والعلماء بالمقابل يتمتعون بالعطاء والتوقير من طرف الحكام، وكانت هذه العلاقة تضمن للطرفين نوعاً من الترف والعلو الاجتماعي.

وتبعاً لهذا نعتقد أن المغيلي حاول أن يستفيد من الوضع الذي كان سائداً في توات وعندما عجز عن تحقيق أهدافه سافر إلى السودان الغربي وحاول استغلال حاجة الأسكيا الماسة لآراءه، ليحقق ما فشل في تحقيقه في توات، هذا ما يكشفه لنا النص التالي: «و الإسلام في بلادهم غض، وشعائره مستجدة، وملكهم على غاية في تعظيم العلم والعلماء والعلماء... واليهود لا يدخلون بلادهم... بناء على مذهب الشيخ ووصيته.» (45) فمن خلال هذا النص نلاحظ أن آراء المغيلي تحترم من طرف السلطان فاليهود لا يدخلون تلك البلاد نزولاً عند رغبته. ونفس الشيء نستقيه من النص التالي :

« وبلغه هناك قتل ولده بتوات من جهة اليهود، فانزعج لذلك، وطلب من السلطان قبض أهل توات الذين كانوا بكاغو حينئذ، فقبض عليهم...» (46) فلا يمكن أن تلبى رغبته بهذا الشكل الذي يدعو للإستغراب، إلا إذا كان فعلاً يحتل مكانة لا يستهان بها عند الحكام السودانيين.

فمن خلال تتبعنا للمراحل المهمة التي ميزت حياة المغيلي، يمكننا التوصل للأسباب الحقيقية التي تكمن وراء تأليفه لهذا الكتاب، فقد حاول إثارة مشكل اليهود وتواجدهم داخل المجتمع التواتي خاصة ما وصلوا إليه من تسلط، بالإضافة إلى الضعف السياسي الذي تميزت به الفترة، فحاول تحقيق أهداف ذاتية عن طريق الدعوة إلى تغيير المنكر فألف كتاب مصباح الأرواح الذي أثار من خلاله قضية اليهود طمعاً منه في إثارة آراء العلماء إلى صفة لتحقيق أهدافه. إلا أن فشله في ذلك جعله ينسحب نحو الجنوب محاولاً الاستفادة من الوضع هناك.

(45) ابن عسكر، ص. 132

(46) أحمد بابا، ص. 331

قضية «الإسلاميين» في كتاب «نصيحة المغتربين» لمحمد ميارة الإلتصار لفئة و انتماء

د. لطفي بو شنتوف

كلية الآداب / عين الشق / الدار البيضاء

أطلق لفظ " الإسلاميين " منذ تاريخ بعيد، وكذلك لفظ « المهاجرين » منذ العهد المريني ، ولفظ " البلديين " منذ فترة المولى إسماعيل العلوي على الأقل ؛ على تلك الفئة الاجتماعية التي انتقلت -بطرق و دوافع و أحجام متعددة وفي فترات مختلفة - من دين اليهودية إلى دين الإسلام، في المغرب عامة وفي مدينة فاس خاصة. وقد أصبحت أوضاع هذه الفئة تشكل قضية مستعصية، منذ وقت بعيد (1)، وذلك بسبب مواقف « أهل فاس » على الخصوص: حكاما و علماء و شرفاء و تجارا، من حق هؤلاء في تعمير أسواق مدينة فاس بما فيها القيسارية الكبرى، و من حقهم في احترام مهن بعينها. وقد أسالت القضية خلال تاريخها الطويل، وفي محطات متوالية و متعددة، الكثير من حبر العلماء و الحكام ، مما أثمر عددا لا يستهان به من الفتاوى و البيّنات و البراءات السلطانية (2)

(1) تعتبر هذه المداخلة جزء من عمل مفصل نعدّه حاليا، واكتفينا هنا بما يستدعيه موضوع اليوم الدراسي، بدون استحضار القضية في تطورها التاريخي.

(2) حصلنا منها بشكل تام على عدد لا بأس به، و عرفنا منها عددا آخر على شكل مقتطفات استشهادية مبعثرة في عدد من المصادر المتنوعة، أما العدد الضخم و الإقتراضي الذي تقدمه لنا منها مصادرنا في شكل إحصاءات فهو وإن لم نصادفه في بحثنا فير الاندهاش بكثرتة.

أما كتاب " النصيحة " الذي اخترناه لهذه المداخلة، فهو يكتسي أهمية خاصة في معالته لقضية " الإسلاميين "(3)، وذلك للإعتبارات التالية :
- أولا : لكونه واسطة عقد المحطات التاريخية التي مرت منها القضية. فقد ألف الكتاب في منتصف القرن 11 هـ بالضبط ، وتاريخ القضية، -كما لمسناه إلى حدود هذه الأسطر على الأقل- يتراوح بين القرن 7 هـ. الذي يصادف حكم الدولة المرسية وما بعد القرن 12 هـ في العهد العلوي.

-ثانيا : لكونه -حسب حصيلة بحثنا الآنية دائما - أول ما ألف حول القضية. إذ أن ما سبقه من تأليف كانت عبارة عن شذرات إخبارية ونوازل وفتاوى وبيانات وبراءات سلطانية (4).

-ثالثا : لكونه جمع بين دفتيه - ولو بانتقاء - مجموعة لا يستهان بها من الأخبار والنوازل والفتاوى والبيانات والبراءات السلطانية، التي خلفتها القضية في مختلف أطوارها التاريخية.

-رابعا : لكونه صادرا عن عالم ليس كالعلماء الذين تناولوا القضية سابقا بالإفتاء أو الإخبار، إذ أن ميارة ينتمي إلى فئة " الإسلاميين " ذاتها. وهو لذلك يدافع عن أقلية، ليس من منطلق الإقتناع بأحقية مطالبها فقط، بل وأيضا كشخص منتم لها ومتضرر بما لحقها من الحيف الإجتماعي والإقتصادي والسياسي، والمتمثل في الشعور بالدونية والمنع من اعتمار أسواق فاس " المقدسة " واحتراف المهن " الشريفة " والإبعاد عن تولي الخطط الشرعية من إفتاء وقضاء وخطابة وإمامة. فالكتاب - إذن - موقف من قضية ، يدافع عنه شخص يعاني من تبعاتها.

-خامسا : لكونه وسع النقاش حول القضية من جهة، ورفعته إلى المستوى الفكري -الجدالي من جهة ثانية. و دفع بالذين جاؤوا بعد صدوره الى التعقيب عليه وقد وقفنا فعلا على عدد مهم من المعقبين خلفوا تأليف تؤيد أو ترفض ما جاء في نصيحة ميارة (5).

(3) اخترنا استعمال لفظ الإسلاميين خلال هذا العمل.

(4) هذا إذا تجاوزنا أن الكتاب في الأصل فتوى مطولة جامعة لما سبق أن أشرنا إليه من أنواع التأليف.

(5) تغطي هذه التأليف المؤيدة للإسلاميين أو المعارضة لهم فترة مديدة تمتد إلى حدود القرن 19.

-سادسا : لأنه خلف آثارا متنوعة و استجابات مختلفة ليس فقط عند " أهل فاس " حكاما وشرفاء و تجارا و عامة، ولكن - وهذا مهم أيضا - عند مؤلفه ميارة الذي هُدد في شخصه و لحقت به أضرار لإصداره له و إبدائه لهذا الموقف /الرأي من القضية وكانت كل هذه الأسباب وراء اختيارنا لهذه القضية كموضوع لمداخلتنا، من خلال الكتاب ومؤلفه. وقبل التطرق إلى النهج الذي سلكه ميارة في الدفاع عن قضية الإسلاميين، من المفيد جدا أن نتعرف على المؤلف وصاحبه.

I- ميارة ونصيحة المغتربين :

1- المؤلف :

هو محمد بن أحمد بن محمد بن ميارة ، وبهذه النسبة أمضى مختلف كتبه. وقد اختلف في تحديد تاريخ ولادته بين سنة 1002هـ و ليلة النصف من رمضان سنة 999هـ، وإن كان التاريخ الأخير الموافق ل 7 يونيو 1591م هو الأكثر تداولاً (6). كما اختلف في تحديد شهور وفاته سنة 1072 وإن كان تاريخ 3 جمادى الثانية منها الموافق ل 24 يناير 1662 هو الأكثر تداولاً.(7)

و عرف عنه " الشغف " و "الحرص " في تحصيل العلم على كبار علماء فاس و الزاوية الدلائية. وقد استعرض - هو نفسه - جماعة من أساتذته والعلوم التي أخذها عنهم في فهرسته التي ضمنها مؤلفه " نظم اللآلي والدرر... " (8) و في الإفادات التي ضمنها باقي مؤلفاته. كما أشار إلى تتلمذه و طلبه للعلم، من تناول شخصه بالترجمة أو عرض له في سياق آخر. ونجد ضمن أساتذته علماء كبارا وأصحاب خطط من أمثال : عبد الواحد بن أحمد بن عاشر و علي بن محمد البطيوي و أحمد بن القاضي و أبي القاسم بن أبي النعيم الغساني و عبد الرحمان الفاسي و أحمد المقرئ و محمد بن عبد الوهاب الدكالي و محمد بن أبي بكر الدلائي(9).

(6) الكتاني (محمد) سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، فاس، طبعة حجرية، الجزء الأول، ص : 167 .

(7) القادري (محمد) نشر المئاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، تحقيق، محمد حجي وأحمد التوفيق، الرباط، الجزء الثاني، 1982، ص 121 .

(8) ميارة (محمد) نظم اللآلي والدرر في اختصار مقدمة ابن حجر، مخطوط خ. ع. بالرباط رقم ك 931 .

(9) نفسه، والقادري، نشر المئاني ...، م.س، ج.1، 1978 ص.356 ...

كما عرف عن ميارة، أنه تعاطى -مثل علماء عصره - للصلاح و التصوف. وممن أخذ عنه ذلك، الصالح محمد بن عبد الله معن الذي كان يصدر رسائله له بقوله «مقبل تراب نعلكم» (10).

وتخرج صاحب " النصيحة " من هذا الطلب عالما مشاركا تعاطى للتدريس ف « انتفع به خلق كثير » (11) وأفتى في مختلف نوازل عصره، فتناثرت فتاويه في مجاميع مختلفة في عصره وبعد وفاته (12) كما ناظر معاصريه من العلماء في بعض القضايا المطروحة للنقاش في وقته (13).

وأثر تكوين ميارة ونشاطه العلميان إنتاجا مكتوبا غزيرا، وقد عرف عنه أنه « لا تكاد تراه في غير أوقات الدروس إلا وهو يطالع أويقيد » (14). و انتاج ميارة العلمي موزع بين مؤلفات مستقلة ومختلفة المواضيع وبين فتاوى وإفادات تحتضنها مظان عديدة ومتنوعة (15) وتؤكد شهادات متعددة تقدير معاصريه لهذه المؤلفات وانتشارها، وكنموذج على ذلك ما جاء عند محمد بن الطيب القادري في : «نشر المثاني ... » حيث يقول :«...شاعت كل هذه التواليف وانتشرت، وقد خلا الزمان من مثلها، واعترف أهل هذه الأعصار بفضلها» (16) كما أضيفت إلى عدد منها شروح و حواشي تبين اهتمام العلماء بها (17).

وقد عرف عن العالم ميارة -إضافة إلى الجانب العلمي -اهتمامه بالجانب السياسي، وحساسيته اتجاه التقلبات التي عرفها المغرب بعد موت السلطان أحمد المنصور السعدي وضعف السلطة المركزية في عهد أعقابها، كما عهد فيه مشاركة

(10) الفاسي (عبدالرحمان)، التعريف بالشيخ العارف بالله محمد بن محمد بن عبد الله، مخ خ ح، رقم د 2047، ص 130.

(11) القادري، نشر المثاني، م.س، ج، II، ص. 120 - 121.

(12) على سبيل المثال لا الحصر : الفاسي (عبدالله)، الاعلام بمن مضى وغير من الاعلام، مخ خ ح، رقم 11329، 79 و - 79 ظ.

(13) على سبيل المثال لا الحصر : الافراني (محمد)، صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر، 204، طبعة حجرية، ص، 140.

(14) الفاسي، الاعلام، م.س. 79 ظ .

(15) امتدت فترة الكتابة عند ميارة ما يناهز ثلاثة عقود من الزمن. وقد اعتمدنا في دراسة أوسع على ما يفوق اثني عشر مؤلفا مستقلا له ...

(16) القادري، نشر المثاني، م.س، ج II، ص. 120

(17) مثلا، شرحت خطبة كتابه الذي صنفه في شرح نظم المرشد المعين ...، مخ خ ع، رقم د. 74.

علماء عصره هموم الأزمة ومحاولات إيجاد مخرج منها (18) وفوق كل هذا، كان العالم ميارة - حسب مصادرنا - حسن الحال، وكريما ومجيد الاخلاق، على قدر كبير من التقوى، متواضعا، ورعا، « حلو المنظر، بعيدا من التصنع والرياء »(19).

2- الكتاب / القضية :

عنوان الكتاب الكامل هو : « نصيحة المغترين وكفاية المضطرين في التفريق بين المسلمين بما لم ينزله رب العالمين ولا أخبر به الصادق الأمين ولا ثبت عن الخلفاء المهديين »، مع اختلاف بسيط في العنوان من نسخة لأخرى (20)، وقد أتمه ميارة في أواخر جمادى الثانية 1051هـ، ثم فرغ من نسخة أخرى منه في 8 ربيع الثاني 1052هـ.

ولرفع كل إلتباس في فهم صيغة هذا العنوان يوضح أحد نساخه المتأخرين بناءه اللغوي قائلا : « فالنصيحة والكفاية ما اشتمل عليه الكتاب من العلم المستفاد من الكتاب والسنة وأقوال العلماء وفتاويهم. والمغترون الذين فرقوا بين المسلمين وفضلوا بعضهم على بعض اغترارا بالعوائد المخالفة للشرعية. والمضطرون المحتاجون لمن يوقف حقهم ويبين أن لا نقص بالشرعية يلحقهم. ولا إشكال بعد في مناسبة بذل النصيحة للمغتر ودفع الكفاية للمضطر » (21).

وإذا كنا قد اعتمدنا في بحثنا على نسخة للناسخ عبدالعزيز الدكالي، المؤرخة في 15 شوال 1274 هـ. (22) فإن للمخطوط أكثر من نسخة إطلعنا عليها بقصد المقارنة والمطابقة (23).

3- دواعي التأليف :

تعددت الأسباب التي يمكن أن ينسب لها تأليف ميارة لهذا الكتاب - القضية. فمن جهة أولى ، يندرج الكتاب كما يتضح من عنوانه نفسه، ضمن «كتب النصيحة» التي اعتاد العلماء التأليف في موضوعها إمتثالا لما هم مسؤولون عنه من

(18) سنتناول مواقف ميارة السياسية في دراسة أوسع مستقبلا.

(19) (الفاسي، الاعلام، ...، م.س. 79-و-79ظ

(20) مخطوط خ.ح. رقم 7248.

(21) مخطوطة خ.ع. ك، 923، ص.ب.

(22) مخطوطة خ.ح. رقم 7248.

(23) مخطوطة خ.ح. رقم 7248 - ومخطوطة خ.ع. ك 923.

«الحسبة» الاجتماعية والسياسية القائمة على أساس « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ». فقد أوضح ميارة أنه أراد من كتابه أن يكون «... عدة لرفع الالتباس وتذكير لجميع الناس... قاصدا بذلك إظهار الحق والشرعية وإبطال الباطل والبدع الشنيعة » (24) كما اعتبر مساهمته التأليفية في موضوع هذه القضية من جملة « أداء ما أوجبه الله سبحانه على العلماء من بيان الحق ونشره، سيما عند كثرة الجهل وقلة العلم ونزره، حتى صار المعروف منكرا أو المنكر معروفا وغير ذلك مما هو من أشراط الساعة » (25).

ومن جهة ثانية، للكتاب أيضا سياق خاص يكمن في كونه - في شكل من الأشكال - فتوى مطولة في نازلة. وفي هذا الإطار يروي المؤلف بداية أنه سئل قبل تأليفه الكتاب بمدة عن حكم رجل « طلع حانوتا في القبة الكبرى من قيسارية فاس ... فاجتمع سكانها على منعه ... محتجين بكونه من جنس اصطلاح من لا مروءة له ولا حياء ولا دين على شتمهم بالمهاجرين من غير أن يجعلوا لاصطلاحهم قاعدة ... مع أن البعض من هذا الجنس فيها من قديم إلى الآن لم يمنعه من طلوعها أمير أو سلطان. وألح علي السائل في تقييد ... ليستفتي عن ذلك أعيان الوقت والمكان، ويعرف بجوابهم الحق بالبرهان ويبقى بيده على ممر الدهور والأزمان، فقيدت له ما حضرني » (26). كما أن معاصرا لميارة حين قرظ تأليفه بعيد صدوره قال عنه : « سئل عن مسألة في الوقت ... فانتدب لذلك وأجاب ... وألف فيها تأليفا... » (27).

ومن جهة ثالثة دفع المؤلف للكتابة حصوله - فيما بعد - على فتاوى العلماء السابقين له في النازلة، مما كون لديه مجموعا يحفز على النشر والاستدلال به، خصوصا وأنه كان يبحث عن سند لموقفه. وقد عبر عن ذلك صراحة بقوله : « ولم أزل أطلب نصا في ذلك لمن مضى، وبيان الحكم في ذلك بفتوى أو قضاء، وإن كان حكمها فجراً أضاء... » ثم سنحت له الفرصة فقال : « إلى أن أوقفني بعض الإخوان والاصحاب على فتاوى في عين النازلة لعلماء صلحاء وأقطاب ممن يجب بهم

(24) مخطوطة خ.ح، رقم 7248، م.س. 72.ظ.

(25) نفسه، 85-ظ-86 و .

(26) نفسه، 72.ظ.

(27) مخ خ.ع، رقم ك. 923، ص. 119.

الاقتداء ويعتقد أن إجماعهم شفاء لكل داء لم يخافوا في الله لومة لائم ولا صدهم عن الصدع بالحق عزم عازم، فأردت جمعها ... في هذا الكراس ...» (28).
ومن جهة رابعة وأخيرة، إذا كان باستطاعتنا أن نقدم - ترجيحاً - فرضية أن المؤلف قصد بكتابه الانتصار لفئة وانتفاء، فإن مصدراً معاصراً لفئة ما بعد المولى إسماعيل العلوي يجعل من هذا الانتصار الخفي الدافع الأساسي للتأليف. إذ يؤكد أن كتابة «النصيحة» جاءت بعيد نكبة قاضي فاس العالم المري لكونه أفتى بإباحة تعمير أسواق فاس من طرف «الإسلاميين»، مما ترتب عنه استمرارية العمل بحكم المنع، ف«استغاثوا بالفقيه محمد بن أحمد ميارة منهم، وشكوا له أمرهم، فانتصر لذلك، وألف فيه تأليفاً» (29).

4 - تصميم الكتاب

أول ما يثير انتباه القارئ لكتاب «النصيحة»، هو إحكام مؤلفه ميارة لتصميمه وتعمده إيراد أكبر عدد من أدوات الإثبات المتوفرة وبكثافة. بحيث يعد هذان العاملان نفسيهما وجهاً من أوجه دفاعه عن الفئة ورأيه من قضيتها.
فلاحظ أولاً أنه قسم كتابه إلى خمسة أجزاء :
أ- الجزء الأول : ويشتمل على العنوان والحمدلة والتصلية ثم دواعي التأليف وقد استغل ميارة كل مكونات هذا الجزء ليمرر موقفه من القضية.
ب- الجزء الثاني : ويتكون من اثنين وعشرين رسماً سابقاً لعصر المؤلف، وهي التالية (1-22/22) :

* نازلتان ($22/3 + 2-1/1$).

* بينة لفيفية (22/16).

* سبعة عشر فتوى ($22/20 - 17$ و $15 - 4 + 2-1/2$).

* براءتان سلطانيتان ($22/22 - 21$).

ج - الجزء الثالث ويتكون من أربعة رسوم معاصرة للمؤلف ($4/4 - 1$).

(28) مخ خ.ع، رقم ك. 923، ص. 119.

(29) مجهول، ذكر قضية المهاجرين...، مخ خ.ع، رقم ك. 270، ص. 481.

د - الجزء الرابع ويتكون من اثنين وثلاثين مسألة، وهي المشكلة في العمق لفتوى ميارة. (1-32/32).

هـ - الجزء الخامس المتكون من ثلاث تنبيهات هي خاتمة الكتاب . (1-3/3).
ونلاحظ ثانيا، أن ميارة حين يدلي بدلوه بالإفتاء في القضية وأساسا في مسأله الإثنين والثلاثين، يؤكد بدقة على مرجعيتها، وذلك ليس فقط بالاستشهاد الكثيف بنصوص القرآن الكريم والحديث الشريف والسنة وخبر السلف الصالح من خلفاء وأئمة وبآراء العلماء وسلوكاتهم ... الخ، بل يعمد - أيضا - وبشكل مثير ومتعمد إلى إحالة كل مسألة إلى مرجعية تتمثل في الاستناد * بشكل من الأشكال - إلى موقف مقارب لأحد علماء فاس في القرنين 10 و 11 هـ. الذين خصهم مجتمعهم بتقدير خاص وحفظت لهم الذاكرة بمكانة مرموقة. ويتضح ذلك من الجدول التالي :

المسائل	السند/المرجعية	الإحالة
من 1 إلى 8	العالم محمد الخروجي	(30)
9	العالم محمد الحباك	(31)
10	العالمان عبد الواحد الونشريسي وعلي بن هارون	(32)
11	العالمان أحمد بن يحيى وعبد الرحمان الوقاد	(33)
من 12 إلى 29	العالم أبو علي الحسن بن حرزوز	(34)

هذا مع الإشارة إلى كون ميارة لم يسند المسائل رقم 30 و 31 و 32، والتنبيهات الثلاثة إلى أي مرجعية من هذا القبيل.

II- أسلوب ميارة في الدفاع عن قضية الإسلاميين :

نهج ميارة أسلوبيا خاصا في الدفاع عن القضية، يتجلى في اعتماد خطابات متعددة، حسب الأشخاص الذين وجه إليهم انتقاداته، مبتدئا بعرض القضية كما

(30) مخطوطة خ. ح. 7248، م. س. 91 و - 98 ظ.

(31) نفسه 98 ظ.

(32) نفسه

(33) نفسه، 99 و.

(34) نفسه، 99 و - 99 ظ، 100 ظ.

طرحها الخصوم ثم استعراض بعض أطوارها التاريخية، قبل أن ينتقل إلى نقض ادعاءاتهم وتقنيدها واحدة واحدة، ويمكن أن نتبين ذلك من خلال فصل هذه الخطابات عن بعضها، وتسليط الأضواء عليها وإبراز النهج الذي سلكه ميارة في الدفاع عن قضيته والانتصار لها.

1- خطاب ميارة إلى العلماء :

بما أن القضية أثارت - منذ زمن بعيد - اهتمام العلماء من مفتين وقضاة وعدول وغيرهم، وبما أن هذا الإهتمام لم يبق عند مستوى الإفتاء في النازلة / القضية فقط، بل تجاوز ذلك إلى الاختلاف والتعصب لمواقفهم منها ، مع دفع السلطة والمجتمع إلى تبنيها، فإن ميارة خصص خطابا خاصا لعلماء عصره الذين تورطوا أكثر في القضية وكان لهم دور في تسييسها.

ويتكون خطاب ميارة للعلماء من أربعة وجوه :

1- تحديد مسؤولية العلماء الدينية والاجتماعية :

وميارة بهذا التحديد يلمح بذكاء إلى كون مسؤولية العلماء الدينية والاجتماعية فوق كل مراعاة لأهواء المجتمع ورغبات الحكام، مشيرا بذلك إلى تصرفات بعض علماء عصره بخصوص قضية « الاسلاميين ».

ويبرز ميارة مسؤولية العلماء في فقرات متعددة من الكتاب، من « التصلية » إلى آخر « تنبيه » فيه، ومن ذلك قوله حين تعرض إلى « باب النصيحة الواجبة على أئمة المسلمين لعامتهم » : « فقد أوجب الله تعالى على العلماء أن يبينوا لهم الشريعة ويوضحوا الحق ويصدعوا ويجهروا به في المجالس والمحافل والمنابر والكراسي، ويذكروه في التأليف لبصل ذلك إلى من بعدهم كما فعل ذلك من قبلهم، ويشيخوا ذلك ويذيعوه عند الأمراء والعامة وجميع الناس، ويردوا على من خالفه كذلك جهارا ليحذر من مقالته ولا يغتر بها، ولا يخافوا في الله لومة لائم » (35).

2- تنويه بالعلماء المفتين بالإباحة :

حين يعرض ميارة للعلماء المفتين لصالح حكم «الإباحة»-منذ بداية المشكلة إلى عصره - ينوه بهم، فهم في نظره « فقهاء مغربنا الأعلام وكواكبه النيرات ومصابيح

(35) نفسه، 96ظ-97و.

الظلام» (36)، وهم الذين «بينوا للناس المناهج وأوضحوا المسالك...» (37)، وشهادتهم هي «الحجة» (38)، و«الحق المعلوم» (39). وأخيراً هم الذين لم يرضخوا لأي ضغط كان فأفتوا «بما فيه صلاح ومرضاة المسلمين» قاصدين لأنفسهم - فقط - «وقاية وجنة» (40).

3- مؤاخضة العلماء الممتنعين عن الإفتاء :

وجه ميارة في «النصيحة» مؤاخذاته لمجموعة من العلماء فضلوا الامتناع عن الإفتاء في قضية «الاسلاميين». ورغم كونه بحث عن مبررات لبعض هؤلاء ممن «... كان له في ترك الجواب مقصد صالح ورأي سديد ناجح كما إذا كان قد خاف وأسر من التفاقم لما هو أدهى وأمر» (41)، فإنه لم يخف في لحظات من كتابه تذرره لسكوت علماء آخرين، ومن هذه اللحظات تلك التي أحصى فيها النتائج السلبية لهذا السكوت / الامتناع : «على أن هذا الممتنع من الجواب لو صدع أولاً بالصواب وبين الحق لسائر الخلق فكانت كلمة العلماء واحدة والشرعية لهم قاعدة، لانهدت بذلك قوائم الخصوم ورجعوا رغم أنفهم للحق المعلوم، ولم يتفاقم ذلك الأمر وسقط النزاع على الفور، إذ ليس إلا همج العوام ممن يتفاخر بكونه ألد الخصام...» (42).

4- نقد العلماء المفتين بالمنع :

وجه ميارة نقداً جارحاً إلى العلماء الذين أفتوا بالمنع، وحملهم مسؤولية ما عرفته قضية «الاسلاميين» من انزلاقات نحو إرضاء السلطة وامتثال رغبات «أهل فاس»، وأكد - إلى جانب ذلك - على المسؤولية الخطيرة التي يتحملونها كموجهين ومرشدين لاجتماعهم وسلطتهم. ومما أورده في هذا السياق قوله : «إن من أفتى من الفقهاء بمنع الرجال مما ذكر أخطأ المصواب وجار وظلم في الجواب، وعليه يتعين

(36) نفسه، 74ظ.

(37) نفسه، 74ظ.

(38) نفسه، 97ظ، 104ظ.

(39) نفسه، 73و.

(40) نفسه، 75و.

(41) نفسه، 83و.

(42) نفسه، 83و.

اللوم والعتاب، لا على العوام الجاهلين بعقائدهم فضلا عن غيرها من الأبواب» (43).

ويحصى ميارة الأخطاء التي وقع فيها هذا الصنف من العلماء المفتين كما يعدد النتائج السلبية المترتبة - في رأيه عنها. فمن الأخطاء التي ارتكبوها أنهم خضعوا « لأهل الأهواء ... والتسويل والإغواء » (44) وهوروا فتاويهم لتناسب رغبات العامة ... ويشير بهذه المناسبة إلى أن هذا الخطأ يعد خروجاً عن ضوابط وشروط خطة الإفتاء كما سطرها وأحكمها الشارع. ومن النتائج الخطيرة التي أسفر عنها إفتاء بعض العلماء بـ « المنع » إعتقاد العامة أن لذلك « أصلاً ما في الشرع، فيزدادون إغراء بسبب ذلك » (45)، وخصوصاً وأن العلماء في المجتمع يشكلون الفئة الواجب الإقتداء بها ويؤكد ميارة على أن هذه الأخطاء والنتائج تزداد خطورة في الظرفية التي كان يعاصرها، والتي عرف فيها المغرب اضطراباً كبيراً بعد موت أحمد المنصور السعدي والعجز عن إيجاد بديل سياسي يعيد للسلطة المركزية قوتها، فإثارة هذه القضية في هذه الظرفية - حسب ميارة - ستؤدي بالبلاد والعباد إلى الفتنة (46).

5- تجريح حجج العلماء المفتين بالمنع :

في سياق نقده للعلماء المفتين بمنع « الاسلاميين » من تعمير أسواق فاس وامتهان حرفة بعينها يعمد العالم ميارة في « نصيحة المغترين » إلى تجريح الحجج التي اعتمدت كدليل لترجيح الإفتاء والمنع.

وفي هذا الإطار يعبر عن رفضه قبول « الفتوى » مطلقاً ويرى ضرورة عرضها على أصول الأحكام التي تتلقى منها حتى تتبنى إن وافقتها أو ترفض إن عارضتها. ومن هذا المنطلق يعتقد ميارة أن المفتي بالمنع خالف الصواب وفتواه ترد عليه. كما أنه يرد على ادعاء « قداسة » فتاوى السلف من العلماء، بأنها مثل غيرها تمتحن

(43) نفسه، 94ظ-95و.

(44) نفسه، 99و.

(45) نفسه، 94ظ.

(46) نفسه، 95و-96ظ.

بالعرض على أصول الشرع، فتقبل أو ترفض، معتبرا أن ذلك ليس طعنا في السلف الصالح بقدر ما هو ممارسة مطلوبة لأصل الاجتهاد (47).

كما أن ميارة ينتقد بقوة وعنف التأويل المتعمد والخطي لمجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية قصد الاستدلال بها في الإفتاء بالمنع. ويعتقد أن مرتكب هذا « المحدث » يستحق العقاب وإن كان من جملة العلماء (48).

ويخصص ميارة حيزا كبيرا لتجريح بيئة لفيفية نص شهرتها على المنع. ومن المساحة المخصصة لها في الكتاب، والمجهود الذي بذله ميارة لتحليلها وتفنيد محتواها، يتضح أنها كانت من أهم الحجج التي استدل بها المفتون بالمنع.

ومجهود ميارة يبدأ بتقديم النص الكامل لهذه البيئة، ثم بسط ردود علماء العصر الوطاسي الرافضة لها، ثم يمدنا بقراءته الخاصة لمحتواها، ويختتم بإبداء موقفه منها. وبخصوص هذا الجانب الأخير يحكم عليها بالبطلان للأسباب التالية :

أ- لكونها شهادة سماع لم تحترم فيها الضوابط والشروط التي نص عليها الشارع لإثبات صحتها. فمضمونها مخالف للشرع وشهودها لم تتحقق فيهم شروط العدالة... الخ.

ب- لكونها تستند على « العادة » المخالفة للشرع، وهو ما اعتبره ميارة تعصبا للباطل. ومن جملة تعليقاته الكثيرة بهذا الخصوص قوله : « وكم من منكر مجمع عليه وبدعة قبيحة جرت بهما العادة وظلم يقع بالناس، ولم يتعرض لتغييرها ملك ولا عالم ... وسكوت الملوك وعلماء وقتنا وما يقرب منه وتقريرهم ليس حجة فيعتمد عليه ولا من أصول الأحكام فيستند إليه »

ج- لكون هدفها التمييز بين المسلمين فتبيح للبعض وتمنع الآخر ... وهو محرم في الإسلام (49).

2- خطاب ميارة إلى المجتمع الفاسي « اهل فاس » :

يقول ميارة في ختام إحدى الفقرات التي انتقد فيها العلماء المفتين بالمنع : « وإذا رد الناس على العلماء، ونسبوا من أفتى العامة بما يوافق شهوتهم للجور ... فما

(47) نفسه، 95 ظ - 97 و.

(48) نفسه، 97 و - 120 ظ.

(49) نفسه، 72 ظ - 110 ظ.

بالك بالجهلة الأغبياء الذين لو سألت أحدهم عن وجه ما يقول به من المنع لقال : سمعت الناس يقولون شيئا فقلته أو هذا أمر قديم لا نتركه. والكلام مع مثل هذا من تضبيع العمر في غير فائدة » (50). هؤلاء العامة أو مطلق « أهل فاس » خصهم ميارة بانتقادات متعددة، ومن جملتها:

1- انتقاد اعتقادهم بالنسب :

ففي فقرات متعددة من الكتاب يكشف ميارة عن تعصب « أهل فاس » لنسبهم العربي والأندلسي والشريف، ويبرز كيف أنهم « ترفعوا » و « تميزوا » مقارنة ب : « الاسلاميين » بناء على هذا النسب. ويقول في هذا السياق : « وقد رأينا ذلك عيانا من الكبير والصغير والشريف والحقير والحر والمملوك والطائع والعاصي، أعني في خصوص أهل فاس وما والاها. بل قد تجد من يُظن به منهم الدين منطويا على أضعاف ما انطوى عليه من يعتد قلة دينه من الكبر والتفاخر بالآباء في محل ذلك وفي غير محله ... ولو كان هذا التفاخر لا يصدر إلا ممن له سبب لذلك كأن يكون من بيت علم أو صلاح أو يكون لأبائه دنيا عريضة لسهل على النفس شيئا ما، لأن العلماء نصوا على أن للكبر أسبابا يدخل منها الشيطان على الانسان ... وإنما الذي يصعب على النفس، بل إنما يعلم من حمق مرتكبه لا غير، صدور ذلك ممن لا شبهة له بشيء مما ذكرنا » (51).

ويفند ميارة تلك الإدعاءات « العنصرية » التي ردها « أهل فاس » لتبرير منع « الاسلاميين » مما أباحوه لأنفسهم، ومن جملتها قولهم إن « مما يستأنس به في اغتباط سكنى مدينة فاس، كون المهاجر بها محقورا أكثر من غيرها والشرفاء معظمون بها أكثر من غيرها من البلدان » (52).

2- انتقاد موقفهم من « الاسلاميين » :

لم يتردد ميارة في نعت « أهل فاس » الذين آثروا المنع على الإباحة بأوصاف قذحية. فمما قاله في حقهم : « لا يتعرض لذلك وما أشبهه وينتصب له جهازا إلا من

(50) نفسه، 98 و - 98 ظ.

(51) نفسه، 103 ظ - 104 ظ.

(52) نفسه، 111 و.

لا خير فيه ممن عُلِمَ منه قلة الدين والحياء والخير. وكيف يتصف بالخير من هو أبغض الناس إلى الله تعالى لأنه مبتغ في الإسلام سنة الجاهلية». ومن جملة الأسباب التي دفعته إلى مثل هذا الحكم : اعتبار أن منع « الإسلاميين » من تعمير أسواق فاس عمل مخالف للشرع من جهة أولى ويؤدي « إلى العداوة والبغضاء والحدق والحسد والتنافر » من جهة ثانية، وقد ينتج عنه فتنة تذهب بالأنفس والممتلكات من جهة ثالثة.

3- انتقاد موقف شرفاء فاس من « الإسلاميين ».

كان لميارة - كجل علماء المغرب - تقدير خاص للشرف والشرفاء. ويكفي هنا أن نذكر أنه صاحب رسم إشهاد بثبوت شرف العالم محمد البوعناني، وأنه عقب على تدخل نقيب الشرفاء بفاس لإرجاع أحد « الإسلاميين » إلى حانوته بقيسارية فاس بقوله : « وقد عدل وما حاف » (53).

لكنه رفض أن يتخذ « بعض أهل البيت الشريف » موقفا مؤيدا للمنع. ورغم أنه علل ذلك بكون هؤلاء الشرفاء كانوا مدفوعين إلى هذا الموقف من طرف غيرهم، فإنه انتقد بشدة صدور مثل هذا الموقف منهم. ومن ضمن ما قاله في هذا الشأن : « ومع ذلك فما كان ينبغي لهم - رزقنا الله محبتهم ورضاهم - أن ينصتوا لذلك ولا أن يخوضوا في تلك المسالك، إذ ليس من شأن السيد الرشيد امتثال أمر سفيه العبيد، ولا أن يدنس وضاعة وجهه بمخالفة أمر ربه. بل هو أولى الناس باتباع شريعة جده والوقوف في الشرع على حده، وأن يتشبه بالمصطفى الكريم في الرأفة والرحمة والخلق العظيم، ولا يتعرض لمخالفة الشريعة باتباع الشهوة البشعة المودية للفرقة والقطيعة، وهو أولى الناس باتباع الحق والتسبب في هداية الخلق ... » (54).

وبعد أن أظهر ميارة مكانة الشرفاء الاجتماعية، أبدى لهم النصيحة بامتثال الشرع ونبذ البدعة بخصوص نازلة « الإسلاميين ». كما ذكرهم بوظائفهم الاجتماعية المتمثلة في إحياء السنة وقضاء حوائج الناس وجلب الناس إلى الإسلام... وهي وظائف - حسب رأيه - تدفعهم إلى تبني موقف الإباحة لا المنع.

(53) نفسه، 111 و.

(54) نفسه، 87 و.

وفي إشارة دالة وذكىة، يختم ميارة خطابه إلى شرفاء فاس بالتذكير بأن الإلتزام بالإسلام هو مقياس « الرفعة » و « الخمول » في القدر لا شرف النسب والمكانة الاجتماعية ...

4- نقد قضية المكان :

في إطار تجريحه لادعاءات « أهل فاس » ومبررات تمسكهم بموقف المنع، تعرض ميارة لصفة « القداسة » التي أضفوها على « القبة الكبرى من قيسارية فاس » بمنع تعميرها على كل « إسلامي » وكان ميارة قد لاحظ كيف أن الأخبار والنوازل والفتاوى والأحكام حين تتطرق لقضية منع « الاسلاميين » من تعمير أسواق فاس وامتهان حرف بعينها ،تميز بالتخصيص هذه « القبة الكبرى من القيسارية ».

ويتساءل ميارة عن وجه هذا التخصيص ومدى موافقته لأحكام الشرع، فيقول : «إن كان هذا المنع موافقا للشرعية فما وجه اختصاص القبة الكبرى بهذا الحكم، وهل ورد نص من كتاب أو سنة، ويقال لهذا المانع هذا المنع خاص بفاس دون غيرها من سائر البلاد وخاص بالقبة المذكورة دون سائر أسواق فاس. ومعلوم بالضرورة أنه لم يرد نص عن الشارع في إباحة القبة المذكورة لبعض ومنعها من بعض » (55).

ويعرض لمختلف المبررات التي روجها « أهل فاس » لإضفاء الشرعية على هذا التخصيص والتي من بينها كون «القبة سوق المولى إدريس ومن بنائه فلا يصح أن يعمرها حديث عهد بالإسلام» ويعقب على ذلك بمنطق المبرر نفسه، متسائلا عن مدى صحة صدور مثل هذا الحكم عن شخصية جاهدت من أجل تعميم الإسلام بالمغرب ويستبعد أن تهين معتنقيه من اليهود أو غيرهم ... هذا إن صح - حسب شك ميارة - كون القبة وباقي أسواق فاس من بناء المولى إدريس ! (56)

5- الدفاع عن «الإسلاميين» :

كتب ميارة « نصيحته » للدفاع عن « الاسلاميين » ... وكان متوقعا أن يخصص حيزا منها للحديث عن الفئة نفسها، وخصوصا وهو مؤهل لذلك بحكم انتمائه إليها وتلمس هذا الجانب من دفاعه عن « الإسلاميين » كفئة في مستويين :

(55) نفسه، 91 و - 91 ط.

(56) نفسه، 91 ط.

(57) نفسه، 112 ط - 115 و.

أولاً، رفضه تعيير «الاسلاميين» بلفظ «المهاجرين»، وما ارتبط بهذا التعيير من «شتم» و «سب». ويعيب ميارة على «أهل فاس» تداولهم لهذا اللفظ وسكوت العلماء والحكام منهم عن إنكار ذلك، ويذكر أن أصل اللفظ، يرجع إلى اليهود الذين ظلوا على ديانتهم وأطلقوه على من أسلم منهم. وهي «تذكرة» لا تخلو من معنى، وحين يفتي ميارة بتحريم القذف بمثل هذا اللفظ يخبرنا بأنه لم يكن الوحيد الذي أطلقه «أهل فاس» على «الإسلاميين»، فهناك «الشتم ببني إسرائيل» و «كذا السب ببني قريظة» وغير ذلك (57).

ثانياً، تنويهه بفئة «الاسلاميين» مع التذكير بأن الشارع حث على إدخال الدور على حديث العهد بالإسلام حتى يتمسك بدينه الجديد ولا ينفر منه، وحتى يشجع باقي الكفار على اعتناقه (58) ثم يعرض سيلاً من الخصال الحميدة التي كان عليها «الاسلاميون» وشهد لهم بها العلماء وغيرهم، وتتوزع بين الامتثال الصحيح والشديد لتعاليم الدين الاسلامي، والجهاد في سبيله بالمال والنفس، وهي من أعلى مراتب الإسلام وتجعل أصحابها مساوين لغيرهم إن لم يفوقهم في الحقوق (59).

IV - الفتوى وردود القعل :

كان من المنطقي بعد نقده للعلماء ول«أهل فاس» والحكم بالمنع ... أن يفتي ميارة بدوره في قضية «الاسلاميين» وقبل أن نعرض لفتواه المنتظرة نلاحظ أنه حاول الكشف عن خلفية النزاع حول هذه القضية، فيقول مثلاً «إن الغالب على الظن أن فاعل ذلك إنما فعله حسداً أو مكراً وخوفاً أن يشارك في دنياه الخسيسة» ويردد كثيراً ألفاظاً مثل الحسد والمشاركة ليبين أن المنافسة الاقتصادية وراء كل إقصاء لفئة «الاسلاميين» من تعمير أسواق فاس واحتراف مهن بعينها (60).

أما فتوى ميارة فهي - كما هو متوقع - اعتبار «المنع» غير شرعي وبدعة. ويقول في هذا الصدد : «إن هذا المنع بدعة محرمة، و... من أعان صاحب بدعة فقد أعان على هدم الإسلام ومن انتهر صاحب بدعة ملأ الله قلبه أمناً وإيماناً». وهي أيضاً الدعوة إلى المساواة بين كل المسلمين «إسلاميين» وغيرهم امتثالاً لما جاء به

(58) نفسه، 90 و.

(59) نفسه، 104 ط.

(60) نفسه، 93 ط - 94 و.

(61) نفسه، 90 ط - 98 ط، 116 ط .

الدين الإسلامي، وهي أيضا الرد على متهمي «الاسلاميين» بالخداع والمكر في الأسواق والمهن بالمطالبة بالمساواة بين كل المسلمين في الحقوق والحدود أي تعمير الأسواق واحتراف المهن من جهة، وتحمل العقاب في حالة الغش... الخ (61).

ويذكر ميارة كل «أهل فاس» بأن الشارع لم يمنع هؤلاء «الاسلاميين» -الذين يمنعونهم من تعمير الأسواق الدنيوية- من تعمير المساجد والروضة النبوية والكعبة المشرفة، رغم قداسة وأهمية هذه الأمكنة التي تتضاءل دونها باقي الأمكنة في العالم. كما يذكرهم أنهم أنفسهم قد يكون لهم مثل «الاسلاميين» أسلاف لم يكونوا على دين الإسلام (62).

ويختم فتواه بإلغاء حكم المنع وإمضاء حكم الإباحة (63). لكن هذه الفتوى لم تمر بدون عواقب وردود فعل، وخلال قراءتنا لمؤلف ميارة «النصيحة» نشعر مرارا أن صاحبه كان واعيا بخطر القضية وخرج موقفه كإسلامي - عالم، في الدفاع عنها. كما أنه تلمس عند متابعته للتطور التاريخي للنزاع بين «أهل فاس» و «الاسلاميين» صعوبة حسم القضية بفتوى عالم أو حاكم سلطان. وأكثر من ذلك شاهد عيانا خصومات وعنفا بين المتنازعين لم تسفر فقط عن تخريب متتال لقيسارية فاس، والإلتجاء إلى ذوي السلطة والاحتكام للسلاح، بل أدت - أيضا - إلى تهديد قاضي فاس وأستاذه ومقاطعته لكونه مال إلى الإفتاء بالإباحة.

وإضافة إلى كل هذا عبر ميارة بوضوح في كتابه عن يأس مسبق من إقناع أهل فاس بفتواه، يتجلى ذلك في قوله: «وإن كنت أتأكد أن النفوس لا ترجع عما ألفت ولا تترك ما عهدت ولو علمت الحق في غيره وتحققت» (64).

وقد كان محقا ... إذ استمرت القضية / النزاع حول «الاسلاميين» مطروحة قرونا بعد ذلك، أما هو فقد كان متجاوزا لحدود مسكوت عنها وملتزم بها بين «أهل فاس» ومتحكم بها داخل مجتمعهم، ف «طعن وسب ولعن...» وأدهى من ذلك تواطأ الكثير من «أهل فاس» ضده، ف «تمالأوا على عداوته وتواطأوا على إهانته وإضراره وإذايته». وأقل ذلك أنهم يأخذون تأليفه ويطوفون به في الأسواق، ويتضاحك

(62) نفسه، 93 ظ، و. 91.

(63) نفسه، 116 ظ.

(64) نفسه، 72 ظ.

به السفهاء من جملة سخفهم وملاهيهم التي لا تقوم على ساق، زعما أن ذلك يبخس قدره ويخف أمره، وما دروا أنهم بأنفسهم يبخسون وبهتك حرمان الله يعلنون».

وهدد ميارة - إضافة إلى ذلك - في شخصه، فلجأ إلى زاوية الدلاء يطلب الحماية ... فبسطتها عليه ... لكنها لم تمنع الأصدقاء السلبية والتعقيبات الجارحة التي خلفها الكتاب وموقف صاحبه في أدبيات متعددة ومتنوعة ومتتالية إلى غاية القرن 19 م (65).

ذاك كان ثمن حمل مسؤولية قضية والدفاع عنها في كتاب ... وكذلك كان جزاء من تصدى لانتقاد ثوابت مجتمع « شبه مقدسة » وقائمة على سلطة الجاه والنسب والمال، ومتحكمة في التراتبية الاجتماعية

(65) الحوات (سليمان)، الدور الضاوية في التعريف بالسادات أهل الزاوية الدلائية، مخطوطة خ.ع. رقم 261، ص. 352 - 354.

«أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر، وما يترتب عليه من العقوبات والزواج» -دراسة تحليلية-

د. محمد رزوق

كلية الآداب / عين الشق / الدار البيضاء

توجد هذه الفتوى مخطوطة بالاسكوريال (اسبانيا) تحت رقم 1758، وقد نشرها الباحث المصري المعروف حسين مؤنس سنة 1957 (1) كما أوردها صاحبها أحمد الونشريسي في المعيار (2).

وقد كتبت هذه الفتوى في شأن أندلسيين هاجروا إلى المغرب لكن ظروف العيش لم ترق لهم، ذلك أنهم « ... ندموا على الهجرة بعد حلولهم بدار الاسلام وسخطوا وزعموا أنهم وجدوا الحال عليهم ضيقة، وأنهم لم يجدوا بدار الاسلام التي هي دار المغرب ... بالسنة إلى التسبب في طلب أنواع المعاش على الجملة رققا ولا يسرا ولا مرتقفا، ولا إلى التصرف في الأقطار أمنا لائقا ... » (3) وذهبوا إلى أبعد من هذا عندما صرح بعضهم أنه : « إن جاء صاحب قشتالة إلي هذه النواحي نسير إليه، فنطلب منه أن يردنا إلى هناك ... » (4).

وقد كان جواب الونشريسي عن ذلك « ... وما ذكرت (السائل) عن هؤلاء المهاجرين من قبيح الكلام وسب دار الإسلام، وتمني الرجوع إلى دار الشرك

(1) صحيفة معهد الدراسات الإسلامية بمدريد، المجلد الخامس، العدد II-I، 1957، ص 129-147.

(2) المعيار، 2، 119-133.

(3) المصدر السابق، 2 : 119.

(4) المصدر السابق، 2 : 120.

و الأصنام، و غير ذلك من الفواحش المنكرة التي لا تصدر إلا من اللئام، يوجب لهم خزي الدنيا و الآخرة و ينزلهم أسوأ المنازل. و الواجب على من مكنه الله في الأرض و يسره لليسرى أن يقبض على هؤلاء و أن يرهقهم العقوبة الشديدة و التنكيل المبرح ضربا و سجنا حتى لا يتعدوا حدود الله، لأن فتنة هؤلاء أشد ضررا من فتنة الجوع و الخوف و نهب الأنفس و الأموال ... العزم على رفض الهجرة و الركون إلى الكفار و الرضي بدفع الجزية إليهم و نبذ العزة الإسلامية و الطاعة الإمامية و البيعة السلطانية، و ظهور السلطان النصراني عليها و إذلاله إياها فواحش عظيمة مهلكة قاصمة للظهر يكاد أن تكون كفرا و العياذ بالله ... » (5) و قد كتبت هذه الفتوى في سنة 890 هـ / 1484 قبل سقوط غرناطة، أي قبل أن يعرف ما سيكون مصير المسلمين بعد هذا السقوط.

عناصر الفتوى :

أولا : وجوب الهجرة :

يؤكد الونشريسي : « ... أن الهجرة من أرض الكفر إلى أرض الإسلام فريضة إلى يوم القيامة، وكذلك الهجرة من أرض الحرام و الباطل بظلم أو فتنة ... » (6).

فوجوب الهجرة هنا إذن دائم، وهناك هجرة أخرى مؤقتة كالهجرة من مكة في زمن الرسول -ص-، إذ يمكن الرجوع إليها بعد فتحها(7) ويعتمد في تأكيد رأيه على مجموعة من الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية وكذلك على ابن رشد في المقدمات، وابن العربي في الأحكام. يقول في هذا الصدد : « ... و تكرار الآيات في هذا المعنى وجريها على نسق و تيرة واحدة مؤكد للتحريم و رافع للاحتمال المتطرق إليه، بل إن المعنى إذا نص عليه وأكد بالتكرار فقد ارتفع الاحتمال لا شك، فتتعاضد هذه النصوص القرآنية و الأحاديث النبوية و الاجماع القطعية على هذا النهي، فلا تجد في تحريم هذه الإقامة و هذه الموالاة الكفرانية مخالفا من أهل القبلية المتمسكين بالكتاب

(5) المصدر السابق، 2 : 132.

(6) المصدر السابق، 2 : 121.

(7) المصدر السابق، 2 : 126.

العزیز ... « فهو تحريم مقطوع به من الدين كتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير وقتل النفس بغير حق » (8).

ثانيا : التمييز بين فئات المهاجرين

يستثنى الونشريسي فئة العاجزين عن الهجرة من ترك أوطانهم : « ... ولا يسقط هذه الهجرة الواجبة على هؤلاء الذين استولى الطاغية لعنه الله على معاقلهم وبلادهم إلا تصور العجز عنها بكل وجه وحال، لا الوطن والمال ... » (9). إذن فالتعلق بالوطن، أو الخوف من ضياع الأموال ليس مبررا لعدم الهجرة، لأنها فوق هذا كله.

يبقى السؤال مطروحا : من هو العاجز في نظر الونشريسي ؟ يقال في هذا الصدد : «... المستضعف المغفوع عنه في عجزها هو العاجز من كل وجه، فإذا عجز المبطل بهذه الإقامة عن الفرار بدينه ولم يستطع إليه ولا ظهرت له حيلة ولا قدر عليها بوجه ولا حال، أو كان بمثابة المقعد أو المأسور أو كان مريضا جدا أو ضعيفا جدا فحينئذ يرجى له العفو ويصير بمثابة المكره على التلفظ بالكفر، ومع هذا لا بد أن تكون له نية قائمة أنه لو قدر وتمكن لهاجر ... » (10).

ثالثا : التخوف من أن يؤثر المسيحيون في المسلمين

يقول في هذا الصدد : «... فظلمهم أنفسهم إنما كان بتركها (الهجرة) وهي الإقامة مع الكفار وتكثير سوادهم ...» (11). يحاول الونشريسي أن يعطي مبررا آخر لوجوب المهجرة، ألا وهو الخوف من فساد الإيمان، والخوف من تأثر المسلمين بالمسيحيين، وكذلك عدم ممارسة المسلمين للشعائر الإسلامية بصورة كاملة تحت ضغط الأسباب.

وعلى كل فإن المشكل المطروح ليس مشكل هجرة فحسب بل هو مشكل الدجن والدجنين، فمع أن الونشريسي لم يتعرف إلا على البعد الديني للمشكل، لكن هناك

(8) المصدر السابق، 2: 123.

(9) المصدر السابق، 2: 121.

(10) المصدر السابق، 2: 121-122.

(11) المصدر السابق، 2: 123.

أبعاد أخرى سياسية اجتماعية واقتصادية لا يجب إغفالها حتى نستطيع أن نقاربه بشكل أدق.

كيف نظر الباحثون اليوم إلى هذه الفتوى ؟

انتقد حسين مؤنس هذه الفتوى قائلا : « ... فهذا الشيخ الذي تصدى لإبداء الرأي في مصير المسلمين المتخلفين في الأندلس لم يكلف نفسه، عندما جلس يكتب هذه الفتوى، عناء البحث عن أحوال من يفتي فيهم ويتقصى أخبارهم ويعرف الأسباب التي تضطرهم إلى البقاء في الأندلس، وتحول بينهم وبين الهجرة إلى المغرب، ولم يذكر أنهم أولا وقبل كل شيء بشر ضعفاء عسر عليهم مغادرة الأوطان ومعاهد الحياة الطويلة التي تقلب فيها الآباء والأجداد قرونا متطاولة ... » (12).

ويقول في مكان آخر : « ... وقد فاتته أن ضعفاء الناس أكثر من الأقوياء وأن العاجزين عن الرحلة والهجرة هم الغالبية العظمى، وأن الهجرة لم تكن إذ ذاك رحلة هينة تتوقف على رغبة المسلم الذي وقع في ذلك المأزق، بل كان أمرا عسيرا كل العسر حافلا بالصعوبات والمخاطر والمكاره وإذا كان لا بد للعازم عليها أن يؤدي قدرا من المال ذهبيا حتى تأذن له السلطات في الانتقال ... » (13).

وختم كلامه قائلا : « ... لقد كان لفتوى الونشريسي وأمثالها أسوأ الأثر على مصير الجماعات الإسلامية الباقية في الأندلس فقد حكم عليها بالكفر وهي مقيمة في الجحيم الذي كانت تعانيه، وما دام فقهاء الإسلام قد حكموا بكفرها فأى شيء أهون عليها من عذاب الأرض الذي كانت تعانيه ... » (14).

كما قامت بدراسة هذه الفتوى الباحثة السورية ليلى الصباغ (15).

فتوى معاكسة : فتوى أحمد بن أبي جمعة المغربي الوهراني. (16)

وجهت هذه الفتوى من مفتي وهران إلى مسلمي غرناطة الذين أجبروا على اعتناق المسيحية.

(12) حسين مؤنس، المقال السابق، ص 133-134.

(13) نفسه، ص 144-145.

(14) نفسه، ص 146.

(15) Leila Sabbagh , La religion des Moriscos entre deux Fatwas , in Les Moriscos et leur temps. p.p . 45 - 56 : Paris , 1983

(16) انظر عن نسخ هذه الفتوى واختلافاتها : محمد رزوق، الأندلسيون وهجراتهم إلى المغرب خلال القرنين 16 و 17 ص 150، هامش 51. وسنعمد النص الموجود عند محمد عبدالله عنان في كتابه نهاية الأندلس، ص 342 - 344.

يلاحظ في البداية أنها تتكون من مقدمة تشجع فيها الأندلسيين على التشبث بدينهم « ... إخواننا القابضين على دينهم، كالقابض على الجمر، من أجل الله ثوابهم فيما لقوا في ذاته، وصيروا النفوس والأولاد في مرضاته ... وارثوا السلف الصالح في تحمل المشاق، إن بلغت النفوس إلى التراق ... » (17)، ويدعوهم إلى التزام التقية (18) لأن الإسلام سيصح لهم بذلك (19) وأعطاهم حلولا لما يمكن أن يتعرضوا له أثناء ممارستهم لعبادتهم : « ... وإن أكرهوكم في وقت صلاة إلى السجود للأصنام أو حضور صلاتهم فأحرموا بالنية، وانووا صلاتكم المشروعة، وأشيروا لما يشيرون إليه من صنم، ومقصودكم الله ؛ وإن أجبروكم على شرب الخمر فاشربوه لا بنية استعماله، وإن كلفوا عليكم خنزيرا فكلوه ناكرين إياه بقلوبكم، ومعتقدين تحريمه، وكذا إن أكرهوكم على محرم ... وكذا إن أكرهوكم على ربا أو حرام فافعلوا منكرين بقلوبكم ... » (20).

وينتقل بعد ذلك إلى الحل : « ... أنا أسأل الله أن يدل الكرة للإسلام حتى تعبوا الله ظاهرا بحول الله من غير محنة ولا وجلة، بل بصدمة الأتراك الكرام ... » (21).

هكذا نرى أن فتوى المغراوي لا تطرح فكرة الهجرة، بل على العكس من ذلك تدعوهم إلى البقاء والتمسك بدينهم على « الطريقة المورسكية » أي اعتناق المسيحية ظاهرا والتمسك بالدين الاسلامي باطنا. وهناك من يرى أنه ليس هناك أي تعارض بين فتوى الونشريسي وفتوى المغراوي، وفتوى هذا الأخير ليست إلا تنمة لفتوى الأول، ذلك أن فتوى الونشريسي تبيح للمستضعفين أن يبقوا في إسبانيا وفتوى المغراوي أنت لتعطي حلولا لهذا البقاء، أي كيفية التلاؤم مع الأوضاع الجديدة (22).

(17) محمد عبدالله عنان، المصدر السابق، ص 343.

(18) عن التزام المورسكين بالتقية، انظر : L.Cardillac, Moriscos et Chr: tiens, p.p 87-101.

(19) م.ع.عنان، مصدر سابق.

(20) طبقا للآية الكريمة : « ... من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم » سورة النحل، الآية 106.

(21) م.ع.عنان، المصدر السابق، ص 343.

(22) ليلي الصباغ، مصدر مذكور أعلاه، ص : 53.

إننا لا نتفق مع هذا الرأي فالذين ظلوا في الأندلس ليسوا مستضعفين بل ربما العكس هو الصحيح !

إن المورسكيين ظلوا في الأندلس أقوياء منظمين داخل الجماعات Al Jamas تحت زعامة فقهاءهم الذين كانوا يؤطرونهم، ودخلوا في اتصالات عديدة مع شمال إفريقيا وتركيا ودول أوربية متعاطفة معهم وكانوا عازمين بالفعل على استرجاع مجدهم بالأندلس، ويكفي أن نلقي نظرة على وثائق محاكم التفتيش نفسها لنتبين ذلك (23).

(23) انظر محمد رزوق، المصدر السابق، ص 89 - 109.

أبو القاسم الحجري : اتصالات وسجلات مع مؤسسي الاستشراق في مطلع القرن السابع عشر

ذ. عبد المجيد القدوري
كلية الآداب - الرباط

اعتدنا أو عودونا على اعتبار الاستشراق إرادة ومبادرة أوربية ليس إلا، اعتمده الغرب ليكشف عيوب وضعف «الآخر» ليسيطر عليه. لهذا أو من أجل هذا همّشت الدراسات المساهمات غير الأوربية في تأسيس وبناء الإستشراق.

ويطمح هذا العرض المتواضع إلى إثارة الانتباه لهذا التهميش، واخترنا أبا القاسم الحجري نموذجا لذلك ؛ لا سيما وأن كتابه ناصر الدين على القوم الكافرين يسمح لنا بالبقاء داخل المحور الذي اختارته مجموعة الأبحاث في التاريخ الديني، وهو المؤلفات ذات القضية. وقضية الحجري هي المحنة المورسكية في أبعادها المختلفة وتشعباتها الدولية.

لقد أعطت اتصالات ومناظرات الحجري لعلماء أوربا في مطلع القرن السابع عشر ميزة خاصة لهذا الكتاب، بسبب مكانة المؤلف ووقوفه على ثقافتين. فلا عجب إذن أن يحظى الحجري باهتمام علماء أوربا الذين خصوه بدراسات وأدخلوه في مقررات الدراسات الدينية. (1)

(1) أتساءل بهذا الصدد ، لماذا لم تهتم المجموعة به ، ولم تعمل على ترجمته إلى لغات أخرى ، فلربما أدى قيامها بذلك إلى دخولها فضاءات غير إسلامية .

ناصر الدين على القوم الكافرين : كتاب القضية أو قضية الكتاب :

لقد هيمنت على الكتاب المعاناة المورسكية وتناولها الحجري في بعدها الحضاري حيث عالجها كمورسكي جريح ودرسها من الداخل فاستطاع بذلك أن يقرب قارءه من الظاهرة. وهكذا قدم تاريخ الأندلس وذكر الأجناس القديمة التي سكنتها قبل المسلمين ثم أطل الكلام عن المرحلة التي كانت فيها الأندلس خاضعة لهؤلاء إلى أن أخرجهم النصارى منها « ثم ذكرت كيف كان حال المسلمين بين النصارى بعد أن أدخلوهم جميعا كرها في دينهم وكانوا يعبدون دينين : دين النصارى جهرا ودين المسلمين في خفاء من الناس » (2). فقبل بالوجود الاسلامي واعتبره أمرا عاديا وتاريخيا ولم يقبل بالطرد المسيحي للمسلمين فتحدث عنه كشاهد عيان عن الممارسات والتصرفات البشعة التي لجأ إليها المسيحيون لملاحقة المسلمين وأشار إلى أنواع التعذيب والإهانة التي مورست على الطائفة المورسكية.

لقد أشعلت إسبانيا الحرب ضد هذه الأقلية لتبني كيائها وتؤكد حصانته من الداخل. وقد وجدت في الظاهرة المورسكية ما كان يجسد صراعا ضد الأتراك ويظهر ذلك الموقف من خلال المراسلات الرسمية التي كانت تصدر عن البلاط الاسباني في مطلع القرن السابع عشر حيث أورد الحجري رسالة بعث بها فليپ الثالث إلى نائبه في مدينة فلنسيا، فذكر له فيها المحاولات الفاشلة التي قام بها أسلافه من أجل إدماج المورسكيين في المجتمع الإسباني عن طريق تنصيرهم وكتب يقول : « ولا نفع معهم قليلا ولا كثيرا لأنه لم يوجد فيهم واحد من هونصراني حقيقة » (3)، وأضاف فليپ الثالث بأنه تقرب من هؤلاء المسلمين وحثهم على التخلي عن دينهم وفعل ذلك تقريبا من الله. ولما فشل مسعاه استفتى علماء في الأمر فنصحوه بمعاينة هذه الطائفة المنشقة والعاصية وأباحوا له التصرف في حياة وأموال أفرادها. فممارسات وأفعال المسلمين في نظر علماء إسبانيا - حسب رسالة فليپ الثالث - تؤكد على أنهم مجرد منافقين لأنهم كانوا يتنصرون ظاهريا. وبالرغم من مواقف المسلمين المتشددة فقد أشار فليپ الثالث في رسالته أنه عاملهم كأقلية بالحلم واللين

(2) أبو القاسم الحجري ، ناصر الدين على القوم الكافرين ، تحقيق محمد رزوق ، البيضاء 1987 ، ص 18 .
(3) المرجع نفسه ، ص 111 .
(3) المصدر نفسه ، ص 112

وحاول أن يجد السبل الملائمة ليجنب طردهم من الأندلس « تحققنا - يقول الملك - وصح من وجوه، أنهم بعثوا للتركي الكبير باصطنبول، ومولاي زيدان بمراكش رسلهم يطلبون منهم أن ينجدوهم ... وأيضاً بعثوا لأعدائنا البحرية بالجهة الشمالية ... وأنعموا أنهم يعينهم بسفونهم ... » (4) ولاحظ فليپ الثالث أن الظروف ملائمة لتحقيق هذه الأقلية مشروعاتها.

لقد عقد الأتراك الصلح مع الفرس، وعزم السلطان زيدان على تهدئة الوضع بالمغرب فإذا حصل الاتفاق فيما بين هذه الأطراف فإن إسبانيا ستكون في خطر « وللقيام بما لزمنا - يقول فليپ الثالث - من حفظ مملكتنا، ودفع ما يعرض لها اتفق نظرنا ... على إخراج جميع الأندلس الذين هم في تلك السلطنة لأنهم أقرب للغدر ولإنجاز ذلك أمرنا بإشهار هذا الأمر وينادى به » (5) وهكذا صدر الأمر السلطاني القاضي بطرد المسلمين من الأندلس في 22 شتنبر 1609. وحدد لهم هذا الأمر، ثلاثة أيام للخروج من إسبانيا مع السماح لهم بأخذ كل ما يستطيعون حمله، وهدد بقتل كل من لم يغادر البلاد أو يحاول دفن الأمتعة التي لم يستطع حملها، وأوكل القرار لعامة الإشبانيين للسهر على تنفيذ الأمر السلطاني، فحصلت بسبب ذلك تجاوزات وانتقامات نعتتها دراسات جديدة بعنصرية الدولة، لأن هذه الأخيرة هي التي فكرت في القرار وأشرفت على تنفيذه.

وكان لهذا الطرد أثر بليغ على حياة المورسكيين وجاءت رحلة الحجري إلى أوربا دفاعاً وانتصاراً لهذه العناصر المنكوبة وكان سفره مناسبة لمناقشة قضايا كثيرة. وتكمن أهمية هذا النقاش في الموقع الذي كان يحتله الحجري الذي كان صلة وصل حضاري فيما بين « الأنا » المسلمة والتي كانت تشكل طاقة ومصدر اعتزازه وافتخاره والآخر ونعني به الذات المسيحية لأنه نشأ وكبر وتكون في فضائها فتمكن بفضل ذلك أن بدرس ويتعمق في مقوماتها الحضارية. ومن هذه الزاوية نستطيع أن ندرك ونقارن هذه الشخصية الواقعة على ثقافتين مع تحيز واضح للذات المسلمة. وكان الحجري يلجأ إلى المؤلفات المسيحية لمتابعة علمائها، « ووقع لي كثير مع

(4) المصدر نفسه، ص 112

(5) المصدر نفسه، ص 112

علمائهم ... واحتجت أن أقرأ الانجيل ... ومن غيره من كتبهم وجدت ما نرد عليهم ونبطل حججهم ونصرني الله عليهم مرارا عديدة» (6).

لقد اعتمد الحجري على الذاكرة ليستحضر الأحداث التي عاشها في أوربا خلال رحلته. لأجل هذا أو بسببه نسج خطابا أحادي النظر فجاءت مناظراته في شكل مسرحيات ركز فيها على «الأنا» التي شخصت بطل المسرحية وهمش وشوه منافسيه /محاوريه الذين كانوا يجسدون الآخر، الأوربي فجاءت الرحلة مملوءة بحوارات ومناقشات كان ينتهي الانتصار دائما فيها لأحمد بن قاسم الحجري. كان يبدأ النقاش ويظهر الغلبة في الأول للخصم، لكن سرعان ما يستعيد المبادرة ليوجه النقاش إلى ما يريد وينهيه بالتفوق، بل -وهذا هو الأهم - باعتراف الخصم له بذلك فعندما التقى بقاضي مدينة برضيوش أجرى معه حوارا أنهاه القاضي المذكور بالتساؤل التالي: «ولما التقيت بالقاضي كان يشكر لي دينه، حتى قال لي مرارا : يا فلان رأيت أنه يليق بك أن ترجع نصرانيا، قلت له : على أي مذهب من مذاهب النصراني ؟ قال : ليس لنا إلا مذهبا واحدا. قلت له : لو كان الله تعالى يحيي نصرانيا من زمن سيدنا عيسى عليه السلام، ثم يحيي نصرانيا من كل قرن من القرون الماضية، وجميعها ستة عشر قرنا، فكل واحد يقول لغيره إنهم كفار لما يرى من الزيادة والنقصان. والعقل السالم يحكم بحكم قطعي أن دين الله تعالى لا فيه زيادة ولا نقصان، كما هو ديننا. قال القاضي : ديننا كذلك، قلت : دينكم مفتوح للزيادة والنقصان» (7).

لقد استمر الحجري في مناظرة القاضي إلى أن خلص إلى ما يريد، أي أن يعترف له القاضي ويقتنع بحججه ويتبنى مقولاته، وهكذا قال له القاضي « صدقت » ثم يوقف الحوار لينطلق إلى معالجة موضوع آخر (8).

وتوجد أمثلة كثيرة في هذا الشأن داخل الرحلة، وقد حاول المؤلف أن يشرك القارئ ويجعله متبنيا لأقواله، لا سيما وأن الرحلة كتبت بطلب من العلماء المسلمين فلا شك أن الحجري كان مستحضرا لذهنية هؤلاء عندما كان يقوم بالحكي، بل كان

(6) نفسه، ص 18 .
(7) الحجري ، ناصر الدين ، ص 55 - 56 .
(8) نفسه ،

يعتبر نفسه في جهاد دائم. « ولما رأيت ذلك وتحققت وفهمت أن الله سبحانه أراد مني أن نجاهد معهم بقوة، فكنت أقول لهم ما لا سمعوه من مسلم قط، وينصروني الله عليهم » (9).

فبسبب الجدل والمناظرة جاءت الجمل في كتاب « ناصر الدين على القوم الكافرين » متقطعة وقصيرة، وأكثر المؤلف فيها من استعماله لكلمتي قلت وقال، وكأنه كان يسعى من وراء ذلك إلى إقحام القارئ في المناظرات والمناقشات التي كان يجريها مع محاوريه. وهكذا قدمت رحلة الحجري صورا ومشاهد من المناظرات والمواجهات التي خاضها هذا السفير مع من كان يجادله وينظره، وغالبا ما كان ينهي النقاش لصالحه.

لقد انطلق الحجري في النموذج التالي بتقديمه المنظر العام للمشهد الذي سيدور فيه النقاش فيما بينه وبين إحدى كبيرات الفرنج :

« وقد جاءت بنت من أكابر الفرنج من مدينة فنتني إلى زيارة صنم بقرب المنزل الذي كنا فيه ... وبعد الطعام نادوني، وأعطوني كرسيًا وجلست زوجة القائد عن يميني والبنات قبالي، والتي جاءت إلى الزيارة كانت أجمل وأزين من التي كانت في الدار، وفي حال لباسها ظاهرة أنها من الأكابر، ومعه بنتان تخدمانها، وقبل أن نادوني أعلموها بي ... » (10).

وبعد تقديم الحجري لهذا المشهد العام يهيئ القارئ للعراك الكلامي فيقوم بوصف ملامح العدوان عند خصمه : « ولما جلست نظرتني شزرا، وأظهرت في وجهها الغضب » وبعد هذا التقديم المسرحي يفتح الحجري النقاش :

وقالت لي : أنت تركي ؟

قلت لها : مسلم والحمد لله.

قالت : كيف بكم لم تعرفوا الله ؟

قلت لها : المسلمون يعرفون الله خيرا منكم.

قالت : خير منا !

(9) نفسه ، ص 52 .
(10) نفسه ، ص 71 .

قلت لها : نعم.

قالت لي : بما تثبت ذلك ؟ (11)

يتوقف الحجري عند هذه الجملة قليلا، ليبرز للقارئ أن النجاح على الخصم يقتضي منه استعمال الحجج المستنبطة من داخل المنظومة المسيحية نفسها. فانتهبه إلى كتاب كانت تحمله المرأة تحت إبطها هو كتاب يحتوي على الأوامر العشر الربانية فطلب منها فتحه وقراءة الأمر الأول الذي يقول « لا تعمل صورا، ولا تعبدوها، واعبد الله ». بعدما قرأت المرأة هذا الأمر، ينتقل الحجري إلى مرحلة الهجوم في مناقشته لها :

قلت لها : المسلمون لا يعملون صورا ولا يعبدونها، ويتحفظون من ذلك.

قالت : ليست عبادتنا للأصنام لذاتها، إنما ذلك للمشبه به.

قلت لها : كان لي كلام أقوله لك في الشبيه والمشبه، ولكن أتركه (وكأنه يريد أن يبين للقارئ أن هذه المرأة لن تستطيع مناقشة هذا الموضوع)

قلت لها : الأمر الرباني بالنص، قال لا تعملوا صورا، ولا تعبدوها.

قالت : نعم.

قلت لها : تعملون أصناما أم لا ؟

هنا يقع التحول في النقاش، حيث يتم له الانتصار على الخصم فتتحول العملية كلها لصالحه ويصبح من خلالها نجما. ويستأنف كلامه : « فكان لها إنصاف للحق والعقل، ونظرت إلى النساء وقالت لهن بلسانهن : غلبنني وما وجدت بما نجأوبه به. فنظرت إليها، ونزل بها فرح وانسراح، كأن زال من قلبها غشاء » (12).

من خلال هذا الحوار تتبين لنا الطريقة التي كان يكتب بها الحجري، حيث يكثر من فعل قال، فقد استعمله 18 مرة في الصفحة 44، و 13 مرة في الصفحة 45 (13). ولا شك أن اختيار المؤلف لهذا الأسلوب لم يكن صدفة، ولكن كان يهدف من ورائه إلى إثارة انتباه علماء الإسلام إلى المناخ الثقافي الذي كان سائدا وقتها في أوروبا. فقد كان علماء هذه الأخيرة متعطشين لمعرفة كل شيء عن المجتمعات الإسلامية.

(11) الحجري ، ناصر الدين ، ص 71-72.

(12) نفسه .

(13) للمزيد ، انظر صفحات 50،53،70،71،80،81،82... الخ .

وتكفي الإشارة هنا إلى المواضيع التي ناقشها الحجري مع هؤلاء العلماء والتي تطرقت لأكبر القضايا التي كانت تشغل بال أوروبا، وربما لا زالت تشغلها إلى اليوم (14).

ولنعطي فكرة عن تعطش علماء أوروبا لمعرفة العالم الإسلامي، نعطي كمثال على ذلك مساهمة أبي القاسم الحجري نفسه في تقوية الدراسات العربية في هذه القارة، حيث يمكن اعتباره من مدعي الاستشراق فيها. فكيف حصل ذلك ؟ لقد ازداد اهتمام رجالات النهضة بالعربية، لأنهم كانوا يعتبرونها أساس ومفتاح العلوم اليونانية. وهكذا نجد رابلي قد ألح على دراسة لغات كثيرة، كالإيونانية واللاتينية والعبرية والعربية (15).

لقد أثار انتشار تعلم اللغة العربية في أوروبا نقاشا بين المستشرقين، وسوف نقف هنا عند الجدل الذي دار حول هذا الموضوع في هولندا، نظرا للارتباط الحاصل فيما بين نشأة الدراسات العربية بجامعة ليدن وأبي قاسم الحجري. لقد تساءل يان بروخمان عن أسباب نمو وانتشار دراسة العربية في العمالات المتحدة في نهاية القرن السادس عشر ومطلع القرن السابع عشر، مع العلم أن هذا البلد لم يكن ذا أطماع تجارية. فكيف أصبحت هولندا رائدة الاستشراق الأوربي ؟ ربط بروخمان الاهتمام الهولندي بدراسة العربية « بتأسيس الجامعة بهذا البلد سنة 1574 » (16)، والملاحظ أن الاهتمام الهولندي بالعربية قد تزامن مع زيارة أبي القاسم الحجري لهذا البلد واتصالات هذا الأخير ومعاشرته لمؤسس الاستشراق الهولندي إربنيوس (17) غير أن يان بروخمان يرى أن اهتمام الجامعة الجديدة باللغات كان يدخل في سياسة الصراع الذي خاضه دعاة الإصلاح ضد الكنيسة : « لقد سيطر اللاهوتيون البروتستانت في ليدن مما مكنهم منذ البداية من أن يلعبوا دورا مهما في التركيز على البحث المستقل

(14) مسألة التثليث عند المسيحيين ، ص 46-53 ، واللواط عند المسلمين والمسيحيين ، ص 50 ، والرهبان والرهبة ، والصيام ، ووضع المرأة ، والحنة المورسكية ، والصراع العثماني الإسباني .

15) "J'entends et je veux que tu apprennes les langues parfaitement, premièrement le grecque..., secondement le latin... arabe pareillement" Rabelais, Lettre de Gargoutua à Panta Gruel.

16) J . Brujmann , les etudes arabes aux Pays- Bas , in Le Maroc et la Hollande , Publication de la faculté des lettres et des sciences Humaines ; Rabat , 1988 , p 323 .

17) أول أستاذ متخصص شغل منصب أستاذ كرسي اللغة العربية فان اربين إير اربنيوس باللاتينية عين سنة 1613 ، بدأ اهتمامه بالعربية سنة 1608 باريس وتوفي متأثرا بمرض الطاعون سنة 1624 .

في التوراة والانجيل، وبطبيعة الحال الاهتمام باللغات التي كان الكتاب المقدس مكتوباً بها. وبما أن العهد القديم قد كتب باللغة العبرية وبالآرامية فلا عجب إن ازدهرت هاتان اللغتان منذ البداية في ليدن وبشكل منطقي وأتوماتيكي أدت هذه الدراسة إلى دراسة اللغة العربية (18).

لقد نفى بروخمان أن يكون الاهتمام باللغة العربية راجعاً لكونها كانت لغة التجارة، مع العلم أن الاحتياج إلى العربية من أجل المتاجرة مع المناطق الإسلامية في هذه المرحلة بالذات كان واضحاً. ولجأ هذا المستشرق المنغمس في أحداث نهاية القرن العشرين، والخاضع لمؤثرات الهجرة المغربية الراهنة إلى هولندا، لينفي الحجج التي دونها معاصرو أبي القاسم الحجري، ومؤسسوا الاستشراق أنفسهم. وهكذا كتب بروخمان نابذاً ما دونه إيرينيوس نفسه في الموضوع: « ولم يكن السبب الأول في الاهتمام الذي أبداه المستعربون الهولنديون باللغة العربية كونها لغة التجارة والدبلوماسية، وذلك بالرغم من إشارة إيرينيوس ... إلى أهمية اللغة العربية كلفة التجارة في منطقة البحر المتوسط » (19).

لقد دار النقاش ولا زال حول علاقة أبي القاسم الحجري بإيرينيوس، وعن الدور الذي لعبه هذا السفير المغربي في تجذر الاستشراق الأوربي عموماً وخاصة الاستشراق الهولندي. لقد اعتمد الدارسون الأوربيون رسالة بعث بها إيرينيوس من باريس في 28 شتنبر 1611 إلى المستشرق كازابون حيث قال له فيها: « ... ووراء كل ما كنت أتوقع فقد وصل إلى زيارتي تاجر مغربي مسلم اسمه أحمد وهو رجل متحضر وذكي، وقد كان قد درس الأدب في شبابه ويتكلم العربية الفصحى بصورة جيدة ولكن متواضعة ... لقد كنا نتكلم بالعربية لأنه كان يتكلم الإسبانية إضافة إلى العربية، لكن كنت لا أتكلم بها وقد كنا نتناقش دائماً في أمور الدين » (20).

(18) يان بروخمان، الدراسات العربية في هولندا، في: هولندا والعالم العربي منذ القرون الوسطى حتى القرن العشرين: العلوم - اللغة - التجارة - الثقافة والفن. تعريب أسعد جابر. لوكسيم - 1987، ص 10.

(19) نفسه، ص 13

A. Weigers, A. Learned Muslim, Acquaintance of Erpenius and Golins : Ahmed b. (20) Kasim al- Andalus and Arabic Studies in the Netherland - Leiden , 1988

وقد أشار أحمد بن قاسم الحجري إلى تعرفه على إيرينيوس في رسالة بعث بها إلى هذا الأخير وقيد فيها المراحل التي مرت منها صداقتهما : « الكتاب من عند صاحبك الذي عرفت في بريش ».

ثم لجأ الحجري إلى التذكير بالمهمة التي سافر من أجلها إلى فرنسا والتي كانت تدور حول محاولة إرجاع « شيء مما كان قد أخذ على وجه النهب والتعديّة للأندلس الذين وكلوني على مسائلهم ». ثم تابع الحجري رسالته مخاطباً إيرينيوس :

« وسألت عليكم ... ثم جئت إلى مدينة رُوان وركبت البحر وجئت لهذه المدينة الظريفة المعروفة بمسترضام، فلقيت هنا أصحابا تجارا نعرفهم من مراكش وكذلك في لاهاية، وأيضا لقيت رجلين ذكرا لي أنكم في ليذا مجتهد في القرابة العربية وفرحت» (21).

ولقد أشار الحجري من جديد إلى لقائه بإيرينيوس في رحلته ناصر الدين على القوم الكافرين (22)، وأظهر فيها أن إيرينيوس لم يكن متمكنا من اللغة العربية بل كان « يعرب الأسماء ويصرف الأفعال ». رغم هذا حاول يان بروخمان أن يشكك في الدور الذي لعبه الحجري في مساعدة إيرينيوس على دراسة العربية. وحاول أن يظهر أن هذا الأخير قد اعتمد على نفسه من أجل اكتساب هذه اللغة الصعبة، مع العلم أن لقاء الرجلين كان في باريز عند صديق مشترك كما وضع ذلك الحجري « وكنت قد عرفته (إيرينيوس) بفرنجة، وحملني إلى داره » (23)، وقد تعرف عليه عن طريق « الطبيب المعظم السيد هبرت » الذي تعرف عليه عندما كان هذا الأخير بمراكش، وقد أشار الحجري إلى هذا العالم بقوله : « والتقيت في تلك المدينة (باريز) برجل من علمائهم كان يقرأ بالعربية، وبعض النصارى يقرؤون عليه، كان يسمى بأبرت، وقال لي : أنا أخدمك فيما تحتاجني ... وما نحب منك إلا نقرأ عليك في الكتب التي عندي بالعربية » (24).

(21) رسالة من أبي القاسم الحجري إلى إيرينيوس ، مؤرخة ب 25 ربيع الثاني 1022 ، الموافق 10 يونيو 1613 ، محفوظة في الخزانة الجامعية بليدن تحت رقم O R 1228 .

(22) الحجري ، ناصر الدين ، ص 106 .

(23) نفسه ، ص 106 .

(24) نفسه ، ص 50 .

(25) William Bedwell had every reason for going to Leiden . His two friends Casaubon and

كان اهتمام المستشرقين الأوروبيين كبيرا بزيارة الحجري لأنهم أخذوا عنه الكثير، وقد ساهم الحجري في تعليم علماء أوروبا العربية كما أشار إلى ذلك في رحلته أو في الرسائل التي تبادلها مع البعض منهم. وكانت دائرة المستشرقين محدودة، وقد كانوا يتعارفون فيما بينهم، كما أشار إلى ذلك بروخمان، وألح عليه الباحث الانجليزي هملتون الذي قال وهو يتكلم عن المستشرق بدويل : « لقد كانت لبديول بواعث كثيرة كانت تدفعه للذهاب إلى ليدن، لعل أهمها وجود صديقيه كازابون وإيربنيوس » (25). ولا شك أن للحجري دور في صدور كتاب النحو العربي الذي ألفه إيربنيوس سنة 1613. ويعتبر هذا المؤلف أول كتاب في النحو العربي، ومرجعا أساسيا لكل من أراد أن يتعلم العربية لمدة تزيد على قرنين (26). وقد شارك الحجري من جهة أخرى، بعد عودته من هولندا في إغناء خزانة ليدن الجامعية بمخطوطات كان يكتنيها من المغرب ويبعث بها لأصدقائه هناك كما تثبت ذلك رسائله التي لا زالت محفوظة في هذه الخزنة :

الحمد لله والصلاة والسلام على رسوله

أما بعد ...، فإني قبلت كتابك وفرحت بها ... أما ما ذكرت من كتاب مرجع الذهب أنه لم يبلغ إليك وأنه نهبه العرب من أيدي حامله فتلك هي عادتهم في هذه البلاد وفي هذا الزمان وفرحت إذ جاء على عرضك الكتاب المسى في صناعة الطب ما زلت نكتب لك في شأنه شيئا لأن في غالب ظني أن النسخة التي بيد صاحبنا الطبيب ظهر لي أنها مكتوبة نحو الأربع مائة سنة وهو هذا الكتاب مقبول عند المسلمين (27)

لعل أهم الخلاصات التي توحى بها دراسة أبي القاسم الحجري تكمن في :

أولا : ضرورة اهتمام المجموعات في تاريخ الدين، ولم لا نقول الأديان، بمثل هذه المؤلفات لما تمكنه من مقارنات ونقاشات.

Erpinus .

للمزيد أنظر : Alstair Hamilton , William Bedwell the arabist 1563-1632 , Ed . Bille / Leiden: 1985 , pp 37-38.

26) Gramatica Arabia . Thoma Erpenio , Leiden , 1613 .

(27) رسالة من أبي القاسم الحجري لجوليوس ، مؤرخة ب 10 جمادى الأولى عام 1033 الموافق 2 مارس 1624 ، محفوظة بجامعة ليدن ، عدد O R 1288 ، رقمها 32a

ثانيا : نسج الحجري خطابا أحادي النظرة والطرح وإن اعتمد استراتيجيات الحوار والمناظرة، فإنه كان منغمسا في التمجيد والمفاضلة وفي التعصب للإسلام.

ثالثا : المحنة المورسكية، وما ترتب عن طرد هذه الطائفة المسلمة سواء تعلق الأمر بإسبانيا أو بالمجتمعات التي حلت فيها. مع القول بأننا لا زلنا نجهل الكثير عن هذه الانعكاسات، وهل باستطاعتنا تجاوز ما قاله عبدالله العروي عن هذه العناصر منذ ما يزيد على ربع قرن عندما أشار إلى أن هؤلاء اللاجئين (وهل هم كذلك ؟) الذين استقروا عبر المدن المغاربية لم يجدوا في الدول التي كانت تعاني من التفتت الإطار الملائم لاستقبالهم وللإستفادة من كفاءاتهم الكثيرة.

وهكذا عمل المورسكيون على تطوير صناعة هامشية وغير مراقبة من طرف السلطة المركزية، بل ساهم ضعف هذه الأخيرة في أن يخلق لديهم شعورا بالحسرة وبالتمرد، بل حتى بالاحتقار وإرادة الاستقلال.

رفعة الإسلام وسلوك الفقيه السياسي من خلال نهوذج نصيحة أهل الإسلام للشيخ محمد بن جعفر الكتاني

ذ، محمد العيادي

كلية الآداب / عين الشق / الدار البيضاء

موضوع مداخلتنا كتاب عنوانه الكامل هو : نصيحة أهل الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها الخاص منهم والعالم.

مؤلف الكتاب هو الشيخ محمد بن جعفر الكتاني، ولد هذا الشيخ بمدينة فاس سنة 1275هـ/1858-1859 م، وتوفي بها سنة 1345هـ / 1927 م (1).

محمد بن جعفر الكتاني عالم وفقه أصولي ومحدث وصوفي مشهور، له مؤلفات كثيرة في معظم تخصصات الفكر الإسلامي (2)، إلا أنه اشتهر لدى المؤرخين المغاربة المحدثين وكذا لدى الأجانب بصفة خاصة بكتابه « سلوة الأنفاس ومحادثه الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس » (3).

طبع كتاب النصيحة مرتين ؛ المرة الأولى بالمطبعة الحجرية الفاسية عام 1326هـ/1908م في 115 صفحة من الحجم المتوسط، والمرة الثانية تحت عنوان « نصيحة أهل الإسلام : تحليل إسلامي علمي لعوامل سقوط الدولة الإسلامية

(1) توجد ترجمة الشيخ محمد بن جعفر الكتاني في كثير من المؤلفات نذكر منها : معجم الشيوخ للقاضي عبدالحفيظ الفاسي، فهرس الفهارس ومعجم المعاجم للشيخ عبدالحكي الكتاني، الدرر البهية للشيخ مولاي ادريس الفضيلى، مقدمة كتابه « الرسالة المستطرفة » بقلم حفيده المنتصر الكتاني، مظاهر يقظة المغرب الحديث (ج 2) للفقيه المؤرخ محمد المنوني، وعند المستشرق ليثي بروقتصال في كتاب «مؤرخو الشرفاء».

(2) انظر الملحق الخاص بمؤلفاته في الطبعة الحديثة لكتاب النصيحة، ص 271-274،

(3) طبعة حجرية في ثلاثة مجلدات،

وعوامل نهوضها » من طرف ابن المؤلف إدريس الكتاني بمطبعة النجاح الجديدة عام 1409هـ/1989م في مجلد واحد من حجم 287 صفحة من الحجم المتوسط يحتوي زيادة على النص الأصلي الذي يشغل 196 صفحة، تقديما في 15 صفحة بقلم ابن أخ المؤلف محمد بن إبراهيم الكتاني ومدخلا في 60 صفحة من إنجاز ابن المؤلف إدريس الكتاني إضافة إلى بعض الفهارس والملاحق.

I- كتاب النصيحة : الموضوع والبنية :

كتاب النصيحة كتاب ذو أهمية خاصة في تاريخ المغرب الديني والسياسي، لا بالنسبة للفترة التي صدر فيها فحسب بل كذلك بالنسبة للفترات التي تلتها وهذه بعض الآراء في أهمية هذا الكتاب، وهي آراء تتعلق بحقب مختلفة.

يذكر الفقيه عبدالله الجراري في كتابه « الحافظ الواعية محمد المدني ابن الحسني » (4) أن شيخه هذا، وهو من كبار علماء مدينة الرباط، كان قد ألف شرحا مطولا لكتاب النصيحة بدأ إلقاءه في 15 محرم عام 1327هـ وأتمه في صفر 1328هـ وأنهى تحريره عام 1330هـ فجاء في أربع مجلدات تحت عنوان « منح النصيحة في شرح النصيحة ». وهذا يدل على الصدى الواسع الذي تركته النصيحة وسط علماء المغرب قبل الحماية في بداية هذا القرن، وقد أشار كل الذين تكلموا عن الكتاب إلى هذا الصدى وإلى الإهتمام الذي لقيه المؤلف في هذه المرحلة الدقيقة من تاريخ المغرب.

وعن صدى الكتاب ودوره في مرحلة الحماية يقول العلامة محمد إبراهيم الكتاني : « أخبرني خطيب الثورة الريفية وأحمدسيرها الفقيه محمد بن علي الريفى المعروف ببو لحية رحمه الله -وهو من تلامذة المؤلف - عندما اجتمعت به في منفاه بأسفي أنه كان يستعمل في توجيه الجماهير الريفية كتابين : نصيحة أهل الإسلام ومجموعة العروة الوثقى لجمال الدين الأفغانى حيث كان يقرأ فصولا منها في التجمعات الشعبية » (5).

أما ابن المؤلف، وهو اليوم رئيس نادي الفكر الإسلامي، وأحد أقطاب الاسلام السياسي في المغرب المعاصر، فيقول عن كتاب النصيحة ما يلي : « على خلاف

(4) سلسلة شخصيات مغربية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1977، ص 68،

(5) مقدمة طبعة كتاب النصيحة الحديثة، ص 13،

أغلب العلماء المعاصرين لمؤلف النصيحة في المغرب والمشرق، أو الذين جاؤوا من بعده، ممن قاموا بالدعوة السلفية، واهتموا بالتركيز على مقاومة البدع والشعوذة والطوائف الضالة، أو الطرق الصوفية المنحرفة، وعلى خلاف بعض الحركات الإسلامية المعاصرة لنا، التي اهتمت بالتركيز على العبادات والعقائد والفروع الفقهية الهامشية، وتغافلت عن موقف الإسلام من الأنظمة الاقتصادية والمالية والتعليمية والتشريعية والإعلامية القائمة، حتى لا تصطدم مع سياسات حكوماتها، على خلاف أغلب هؤلاء العلماء السابقين واللاحقين، نجد النظرة الإصلاحية لمؤلف النصيحة اتجهت بالدرجة الأولى إلى تشخيص «عوامل الخل والانحلال ومناطق العطب والانهيال» في «جسم الدولة الإسلامية» و«الأمة الإسلامية» (6).

«النصيحة إذن - يضيف إدريس الكتاني - كانت خطابا إسلاميا سياسيا جامعا طالما أن الإسلام لا يفرق بين الدين والدنيا ولا بين الدين والدولة موجهها لعموم المسلمين، شعوبا وحكومات لتحذيرهم من «عوامل سقوط» دولهم الإسلامية في قبضة الكفر، شارحا بعملية مسح إحصائي - لهذه الأسباب والعوامل، في أحد عشر عاملا أو سببا للسقوط، يمكن أن نقدمها بتعريف اجتماعي مجمل يشرح وظيفة كل منها ودوره الاجتماعي في بناء الأمة والدولة الإسلامية» (7).

هذا الرأي الأخير يوضح أهمية كتاب النصيحة في مغرب اليوم حيث إن نشره وقراءته على ضوء قضايا الساعة يحملان دلالة خاصة بالنسبة للتيارات السياسية الدينية المغربية المعاصرة التي تقوم بالتنقيب في تاريخ المغرب الديني عن نماذج فكرية ذات سلطة دينية مرجعية، ولا يخفى ما لهذا التداخل بين الحاضر والماضي من أهمية بالنسبة للمؤرخ الذي يهتم بتاريخ الفكر وبتاريخ الإيديولوجيات حيث يتضح من خلال نموذج النصيحة وقراءته المعاصرة من طرف تيار مهم من حركة الإسلام السياسي المغربية المعاصرة صحة المقولة التي ترى أن «الماضي يفسر الحاضر» وأن «الحاضر يفسر الماضي».

كتاب النصيحة كان موضوع عدة قراءات، بعضها كما رأينا كان معاصرا لطبعته الأولى في بداية هذا القرن، وبعضها الآخر حديث، ومن الطبيعي أن تختلف

(6) نفس المرجع، ص، 53،

(7) نفس المرجع، ص. 53-54.

هذه القراءات في خلاصاتها وتأويلها لمضمون المؤلف لأن دوافع القراءة ومناهجها تختلف باختلاف القراء، وقبل التوقف عند نتائج هذه القراءات وتقديم قراءتنا الخاصة لكتاب النصيحة نقوم في البداية بإعطاء تقديم أولي للكتاب.

1- مسألة تصنيف كتاب النصيحة :

نصيحة أهل الإسلام كتاب متميز في مضمونه، وكذا في نوعية خطابه فهو عبارة عن رسالة تعبر عن موقف الفقيه إزاء القضايا السياسية لأتمته في إحدى المراحل العصبية من تاريخها، وفي حديث الفقيه هذا يوظف جميع معارفه ومحفوظاته الدينية من آيات قرآنية وأحاديث نبوية وسيرة وأخبار مأثورة دون أن يترتب على ذلك ترتيب الكتاب ضمن أي باب من الأبواب المتعارف عليها في تصنيف العلوم الإسلامية، وهذا جعل البعض إما يتجاهله عند الكلام عن مؤلفات محمد بن جعفر الكتاني أو يصنفه ضمن خانة « كتب في موضوعات مختلفة ».

فالمستشرق ليقي بروقنصال الذي يخصص حوالي ست صفحات لمحمد بن جعفر الكتاني ضمن الباب الخاص بالمؤرخين وأصحاب التراجم المعاصرين في «مؤرخو الشرفاء» لا يذكر إطلاقاً كتاب النصيحة في الوقت الذي يبدي فيه اهتماماً شديداً بمؤلفات المترجم الأخرى وفي مقدمتها سلوة الأنفاس (8).

كما أن الأستاذ محمد المنوني من جهته لا يشير إلى النصيحة في كتابه عن المصادر العربية لتاريخ المغرب الخاصة بالفترة المعاصرة بالرغم من أنه يتوقف عند مؤلفات الشيخ في خمسة مواضيع من الكتاب (9). غير أنه في كتاب « مظاهر يقظة المغرب الحديث » يخصص ما يقرب من عشر صفحات لهذا المؤلف الذي يقدمه على أساس أنه يمثل إحدى مؤلفات التيار السلفي الأولى في المغرب (ص 375-385).

أما ابن المؤلف الذي وضع ملحقا خاصا بمؤلفات الشيخ محمد بن جعفر الكتاني ضمن الطبعة الحديثة لكتاب النصيحة فهو يصنف هذه المؤلفات حسب الأبواب

(8) مؤرخو الشرفاء، تعريب عبد القادر الخلافي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، سلسلة التاريخ (5)، 1977، ص 270-276.

(9) المصادر العربية لتاريخ المغرب، الفترة المعاصرة (1790-1930)، ج2، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1989، أرقام المصادر المذكورة : 1059، 1262، 1296، 1356، 1483.

المعروفة من تاريخ وسيرة وحديث وتفسير وفقه وتصوف واضعا كتاب النصيحة ضمن خانة خاصة سماها كتب في موضوعات مختلفة، بجانب خطب وأدعية ومؤلفات حول آداب الدخول بالزوجة وغيرها من الأغراض الأخرى.

نعم إن كتاب النصيحة ليس كتابا في الفقه أو التفسير ولا هو بكتاب في الحديث أو السيرة بالرغم من توظيف كل هذه الأغراض في محتواه وبالرغم من أن كاتبه اشتهر بكونه عالما مشاركا في كل هذه العلوم. إن كتاب النصيحة كتاب في السياسة بالمعنى الذي نعطيه لهذا المصطلح اليوم، لأنه يدخل في باب الحسبة بمعناها العام ولأنه يوظف مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للتوجه إلى أولي الأمر في أمور السياسة والحكم وربما كان عدم الانتباه إلى هذا الأمر هو السبب في الاضطراب الذي لاحظناه فيما يخص تصنيف هذا الكتاب. إن الطابع السياسي يظهر من عنوان المؤلف ذاته : نصيحة أهل الاسلام. ومفهوم النصيحة هذا عند الفقهاء المسلمين غالبا ما يوظف في هذا الغرض. يتضح هذا عندما نقرأ كتاب الشيخ محمد بن جعفر الكتاني حيث نلاحظ أنه يخصص فصلين مهمين لهذه القضية وهما المقدمة وفيها يشرح معنى النصيحة ومكانتها في الاسلام ودور العلماء في هذا الميدان والبحث الحادي عشر وفيه يفصل القول عن عواقب التخلي عن القيام بشعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في دولة الإسلام.

إن أدب النصيحة أدب سياسي في المقام الأول ومحمد بن جعفر الكتاني ليس مجددا في هذا الباب، بل إنه على العكس من ذلك تابع يحيي تقليدا معروفا عند العلماء المسلمين الذين ألفوا قبله في هذا الباب مؤلفات تتفاوت من حيث الحجم بين الرسائل القصيرة والمؤلفات الطويلة. وإذا ما اقتصرنا على مثال المغرب فإننا نلاحظ أن كثيرا من العلماء تركوا آثارا في هذا الباب (مثال رسالة الشيخ اليوسي إلى السلطان مولاي إسماعيل ومؤلفات الشيخ محمد المدني گنون في النصيحة ونصائح الفقيه أحمد بن محمد التيمگيدشتي الموجهة إلى قبائل منطقة سوس ... الخ) بل ونجد حتى بعض سلاطين المغرب قد تركوا رسائل مشهورة في ميدان النصيحة (نصائح السلطان مولاي عبدالرحمان والسلطان مولاي الحسن مثلا).

هذه الآثار والرسائل كلها تحث على التشبث بالاسلام وتدعو إلى الالتزام بتعاليمه في الأحكام والعبادات ونصيحة الشيخ محمد بن جعفر الكتاني تدخل في

هذا الباب. غير أن ما يميز هذه النصيحة عن غيرها من النصائح الأخرى هو أنها ألقت في وقت أصبحت فيه أرض الإسلام معرضة لخطر الاحتلال الأوربي كما أصبحت فيه أسس المجتمع الإسلامي نفسه مهددة من الداخل نتيجة الاختلاط بالاجناس الأجنبية واتباع بعض عادات الأجانب وأحيانا الاحتكام إلى قوانينهم حتى داخل بعض البلاد الإسلامية. نصيحة محمد بن جعفر الكتاني جاءت إذن كرد فعل إزاء هذا الوضع فكانت خطابا جامعا وظف فيه الكاتب جميع ما ألف حول هذا الموضوع سواء في المغرب خلال فترة القرن التاسع عشر أو ما كتب سابقا من طرف العلماء في وضعيات مشابهة مثل تلك التي عرفها المسلمون بعد فقدان الأندلس.

كتاب النصيحة نداء وجهه الشيخ محمد بن جعفر الكتاني من المدينة المنورة أثناء إقامته الثانية بها. وهذا النداء يتزامن مع فترة الاضطرابات التي عرفها المغرب خلال نهاية عهد السلطان المخلوع مولاي عبدالعزیز وبداية عهد السلطان الثائر مولاي عبدالحفيظ في أواسط سنة 1325هـ/1908م التي عرفت كذلك تزايد الضغط الأجنبي حول المغرب وعجز السلطانين المذكورين عن القيام بفريضة الجهاد. في هذه الظروف كتب محمد بن جعفر الكتاني كتاب النصيحة وقصد به كما قال : « الخروج من الكتمان، وإبداء عدم الرضى بما حل في الزمان » (10).

2- بنية نص النصيحة :

أشرنا آنفا إلى أن كتاب النصيحة في طبعته الأولى يحتوي 115 صفحة، غير أن أول ما يثير اهتمام القارئ هو أن كلام المؤلف لا يشغل إلا حيزا ضئيلا من هذه الصفحات، أما الباقي، وهو الجزء الأعظم من حجم النصيحة، فهو عبارة عن نصوص منقولة مرتبة بشكل تنازلي يخضع لمنطق تراتب النصوص في الخطاب الإسلامي الكلاسيكي.

يبدأ الشيخ محمد بن جعفر الكتاني كل باب من أبواب كتاب النصيحة بعرض موضوعه وتوضيح رأيه في بضعة سطور لا تأخذ عادة إلا حيزا بسيطا من مساحة النص ثم ينتقل بعد ذلك إلى استعراض مسهب للنصوص المنقولة المؤيدة لرأيه.

(10) نصيحة، 1989، ص 270،

يبدأ أولاً بالآيات القرآنية ثم يليها بشروحاتها المأخوذة من كتب التفسير ثم ينتقل إلى استعراض الأحاديث النبوية منسوبة إلى مخرجيها من أئمة الحديث، ويتبع ذلك بالأحكام الفقهية وما قاله شراحها على تعاقب العصور كما ينقل من كتب التاريخ والأدب والمناقب ويعقب في النهاية بما يراه صالحاً من المواعظ والتحذير في قالب يجعل من كتاب النصيحة خطاباً تتفاعل داخله عدة نصوص. هذا التداخل بين النصوص يعطي لكتاب النصيحة منطقاً الخاص وهو منطق الفقيه الذي يتظاهر بالخضوع إلى حكم النصوص المقدسة في الوقت الذي يوظف فيه بدقة وحكمة معرفته الواسعة بالنقول في عملية الانتقاء والترتيب التي تتحكم في معنى الخطاب النهائي. وهو المعنى الذي يعمل الفقيه على بنائه اعتماداً على سلطة النصوص المنقولة والانتقاء بدقة حسب الغرض والموضوع. وتلك بنية خاصة تفرض على الباحث الاهتمام بجميع مكونات النص وانتظامها عوض الاهتمام ببعض الأجزاء على حساب البعض الآخر.

3- موضوع النصيحة :

يحدد المؤلف موضوع النصيحة في مقدمة الكتاب فيقول : « أما بعد، فهذه إن شاء الله تعالى نصيحة أهل الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها الخاص منهم والعام، فيما يعرض لهم في هذا الوقت من داء الكفرة اللئام، أعداء الله تعالى وأعداء رسوله عليه الصلاة والسلام، نصيحة مختصرة جامعة، موفية بالمقصود نافعة، مؤدية للحق المفترض، قائمة ببيان السبب في البلاء الذي عرض، معلنة بما فيه الشفاء والعلاج، مظهرة لما يحصل به السرور والابتهاج، راجية من الله تعالى جزيل الأجر والثواب، طالبا منه سبحانه أن يحصل إليه الرجوع والإياب، فإنه على ذلك قدير وبالإجابة له حقيق وجدير » (11).

يتعلق الأمر إذن بدراسة « داء الكفرة » و « بيان السبب في البلاء » وتحديد طريق « الشفاء والعلاج »، حول هذا الموضوع يدور مؤلف النصيحة وهو يتكون من مقدمة وأحد عشر مبحثاً وخاتمة.

المقدمة، وهي مخصصة لشرح مكانة النصيحة باعتبارها « رأس الدين وأساس الإسلام » وبيان دور العلماء في هذا الباب، وفي هذه المقدمة يتناول محمد بن جعفر

(11) نفس المرجع، ص 83،

الكتاني الموضوعات التالية مستغلا كل ما استطاع جمعه من المنقولات حول الموضوع :

- العلماء الأتقياء حراس الشريعة.
- وجوب النصيحة على المسلمين.
- هجوم الاستعمار على الأقطار الإسلامية.
- التحذير من احتلال المغرب الأقصى.
- توقع الحوادث قبل وقوعها.
- الدين أحد الكليات الخمس.

أما الخاتمة فيذكر فيها بأسباب « العطب والخلل » في « الحال والماضي والاستقبال » مؤكدا على إجبارية القيام بفريضة الجهاد وعلى واجب الحكام والعلماء والشرفاء في إعلاء كلمة الاسلام والجهرب بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والخاتمة تتضمن بدورها قضايا متعددة تمت عنونتها في الطبعة الثانية لكتاب النصيحة على الشكل التالي :

- خطاب جامع للأمة الإسلامية.
 - أعظم تجارة تنجي من عذاب الله، الإيمان بالله، والجهاد في سبيل الله.
 - موقف ساعة في سبيل الله خير من قيام ليلة القدر عند الحجر الأسود.
 - دعوة كل قارئ وسامع لهذه النصائح للعمل بها.
 - أولى الناس للعمل بهذه النصائح الأمراء والعلماء وآل البيت الشرفاء.
- يتوسط المقدمة والخاتمة أحد عشر مبحثا كلها مخصصة لخطر « مواد العطب والاختلال » في أسلوب سردي يسير على نفس المنوال بدءا من المبحث الأول وانتهاء بالمبحث الحادي عشر. وهذا باختصار مضمون المباحث الاثنى عشر دون التوقف عند تفاصيلها :

المبحث الأول : اختلاف كلمة أهل الإسلام :

يقول الشيخ محمد بن جعفر الكتاني في مطلع هذا الباب : « وليعلم أن مواد العطب والاختلال لدينا كثيرة، وأسباب الشر وتبديل الأحوال بنا لدينا جمة شهيرة، منها وهو المبحث الأول من أبحاث هذه النصيحة (...) اختلاف كلمة أهل الإسلام ».

وفي هذا المبحث يتناول بالدراسة مواضيع عدة يمكن جمعها تحت العناوين التالية :

- الأخوة الدينية.
- دور انصارى في تحريك أسباب الخلاف بين المسلمين.
- شروط معاهدة تسليم أهل الأندلس للإسبان.
- غدر الإسبان وخيانتهم لشروط المعاهدة.
- وجوب نصره المسلمين في كل مكان.
- التنديد بخذلان المسلم.
- إذا نزل العدو بأرض الإسلام وجب الجهاد.
- وجوب نصره المستضعفين على جميع المسلمين.
- أسباب التخلي عن نصره المسلمين.
- من عادة الأعداء رشوة أهل الشوكة من الرؤساء.
- فساد الدين الطمع وقبول الهدايا.
- وحدة الكلمة هدف العبادات والأخلاق الإسلامية.
- التنديد بمن يقاطع أخاه أو يهاجره.

المبحث الثاني : ترك الاستعداد الحربي :

ويحدده قائلا : « ومنها وهو المبحث الثاني، ترك الإستعداد أو عدم النهوض على قدم الجد والاجتهاد فيما يعين على محاربة الكفرة الأندال، وما يغيظهم من السلاح والكراع والعدة والمدافع والمهاريز والأبطال، مع قيامهم هم بذلك أتم قيام، وإحداثهم في كل عصر ما يظنون أنه يكمل لهم به النظام، ينتهزون بذلك الفرصة على الإسلام ويموهون على أهله به وبغيره من التموهيات العظام مع أنا يا عباد الله أحق بذلك، وأولى بالقيام بالمستطاع مما هنالك لأحقية ديننا وأشرفيته على سائر الأديان، وخوضهم في الزور والباطل والكفر والبهتان ». وفي هذا الباب كسابقه يقوم الكاتب بدراسة مواضيع فرعية تصب في محتوى المبحث الأصلي :

- الاستعداد للجهاد من فروض الكفاية.
- إنذار المسلمين بالذل إذا تركوا الاستعداد للجهاد.
- مسؤولية الإمام في تنظيم الإستعداد للجهاد.

- أهل الأندلس تركوا الاستعداد واشتغلوا بالطرب والفساد.
- يجب تدريب الشعب كله وعدم الإكتفاء بعسكر السلطان.
- انحطاطنا وسوء أحوالنا المعاصرة.
- اختبار المؤمنين وامتحانهم قانون إلهي دائم.

المبحث الثالث : ترك الجهاد:

وعن هذا المبحث يقول الشيخ محمد بن جعفر الكتاني في مقدمة العرض :

« ومنها وهو المبحث الثالث ترك جهاد أعداء الدين، وعدم النهوض لمحاربتهم على مر الأزمان والسنين، كأن قتالهم صار شرعا منسوخا منقوضا، وإرسال البعوث إليهم عاد أمرا منبوذا مرفوضا، ولذلك ترى المسلمين أدلة بعد أن كانوا أعزة، وفقراء بعد أن كانوا أغنياء، ومتحاربين إثر ما كانوا لقتال الكفرة متحيزين، ومفترقين بعيد ما كانوا مجتمعين، وقلت البركات، وارتفعت الخيرات، وزال الحياء، وكثر الرياء، وجار الحكام، وساد اللئام، وحل البلاء، وعظمت المصيبة والرزء والشقاء، وتطاولت الأعداء وكثر منهم للمسلمين السباء ...». وتحت هذا المبحث يتعرض الشيخ إلى موضوعات فرعية نلخصها في :

- إنذار تاركي فريضة الجهاد بالعذاب الشديد.
- استمرار فريضة الجهاد إلى يوم الدين.
- للمسلمين طاقة قتال لا يملكها الكفار.
- حالة المسلمين اليوم كما وصفها الرسول.
- يحرم فرار المسلمين إذا بلغ عددهم 12000.
- وما النصر إلا من عند الله.
- الصحابة فتحوا الممالك شرقا وغربا رغم قلة عددهم.
- من قواعد الحرب.
- أسباب هزائنا.
- العدو لا يندفع بالمداراة والمصابغة.
- تأخر النصر سببه انحراف المسلمين.

- المخاطب بالتنفيذ خطاباً أولياً أصحاب الأمر.
- لا تجوز مهادنة العدو ومصالحته إجماعاً.
- لا عهد ولا ميثاق للنصارى واليهود.
- دور المنافقين في استيلاء الكفرة على أراضي المسلمين.
- وجوب استشارة أهل العلم والدين في الجهاد وغيره.

المبحث الرابع : إسناد أمور الدين إلى غير أهلها:

يقول : « ومنها وهو المبحث الرابع إسناد أمور الدين من جهاد وغيره إلى غير أهلها، وتفويضها إلى من لا خبرة له بفروعها وأصلها، ولا عنده علم ولا رأي ولا سياسة ولا تدبير، ولا معرفة بالجهات التي بها يتيسر العسير، أو لا شجاعة فيه ولا قوة ولا عزم، ولا نهضة ولا إقدام ولا حزم، أو لا دين له ولا مروءة ولا حياء، ولا له عن محارم الله عز وجل انكفاف ولا ارعواء، أو لا إسلام له بالكلية، في ظاهر الأمر أو باطن القضية، وهذا أيضاً من أكبر أنواع الفساد وأعظم أسباب المهايو والتلف والنكاد...».

المبحث الخامس : مصافاة الكفار واتخاذهم أصدقاء :

وعن هذا الموضوع يقول الشيخ محمد بن جعفر الكتاني : « ومنها وهو المبحث الخامس، مصافاة الكفار، واتخاذهم أصدقاء وأولياء من دون المومنين الأبرار، ومودتهم والركون إليهم، والتعويل في أمور المسلمين عليهم، وهذه هي الداهية الكبرى والمصيبة التي أبادت الاسلام وأهلكته دنيا وأخرى إذ فيها بلايا لا تنحصر، ورزايا لا يحيط بها مستكثر » وعن هذا الموضوع يورد المؤلف عدداً كبيراً من النصوص المنقولة التي تدور حول القضايا التالية :

- الحب في الله والبغض في الله.
- من مشى مع ظالم فقد أجرم.
- من تشبه بقوم فهو منهم.
- منع استشارة المشركين في أمور المسلمين.
- منع الاستعانة بالمشركين في القتال.

- فتوى العلماء في الاستنصار بالنصارى على المسلمين.
- حرمة استخدام الكافر في خدمة عمالة على المسلمين.
- التحذير من تعليم أطفال المسلمين في مدارس النصارى.
- رأي الإمام مالك في تعليم المسلم عند النصراني.
- مفاصد التطبيب عند النصارى واليهود.
- حكم الدعاء للظالم بالبقاء.

المبحث السادس : اتباع عوائد الكفار والتمذهب بمذاهبهم والعمل بقوانينهم:

قول : « ومنها، وهو المبحث السادس، اتباع عوائدهم الرديّة ، والتمذهب بمذاهبهم المردية، والأخذ بقوانينهم الفاسدة، والاستحسان لآرائهم الضالة الكاسدة، وهذه أدهى وأمر، وأشد وأعظم وأكبر، إذ لا شك أن في ذلك نبذ للشرعية الغراء، وما جاء به خير أهل الدنيا والأخرى، سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وأن ذلك يؤول إلى الكفر الصريح، أو قل هو عينه لدى كل قلب قريح ».

وفي هذا الباب يتعرض للمواضيع التالية :

- التسوية بين المسلمين وغير المسلمين في جميع الأحكام.
- الوظائف المالية المفروضة على الأشخاص.
- الحكم بغير ما أنزل الله.
- ليس منا من عمل بسنة غيرنا.
- الحكم حكمان : حكم الله وحكم الجاهلية.
- رأي الإمام مالك في تجاوز حدود القوانين الإسلامية.

المبحث السابع : الإضرار بالمسلمين بالتسلط والظلم والافساد:

يشرح الشيخ محمد بن جعفر الكتاني هذا العامل فيقول : « ومنها، أعني مواد العطب والاختلال، وأسباب الشر وتبدل الأحوال، وهو المبحث السابع، الإضرار بالمسلمين، والسبب في الإذاية العظيمة للمؤمنين، بالتسلط عليهم بالجور والظلم والإفساد، والبغي والعتو وغير ذلك من العناد، وتسليط قساة القلوب ومن لا يكاد يعرف الله عليهم، وتوجيه الوجوه التي لا ترجو لقاءه إليهم، وهذا أيضا من أعظم

أسباب الوبال، والأمور المؤذنة بالهلاك والعذاب والنكال، إذ الظلم دمار، والعدل عمار، ودار الظلم خراب ولو بعد حين، والعدل عامرة بيقين».

المبحث الثامن : الاشتغال باللهو:

يقول محمد بن جعفر الكتاني : « ومنها وهو المبحث الثامن اشتغالنا باللهو والطرف والهزء والباطل، وإنفاقنا للأموال العظيمة في انتخاب المناكح والمراكب والمشارب والمآكل وتشبيدنا للأبنية والدور وإعلاؤنا للغرف والمساكن والقصور » وهكذا يتوجه بالنقد إلى كل مظاهر الترف في أسلوب لاذع يوحي بأن خطابه موجه لفئة الحكام والتجار ولنمط عيشهم مذكرا بتجربة الأندلس ودور هذه العلة في ضياعها ومقدما نماذج من زهد رجال السلف وانعكاس سلوكها في إعلاء كلمة الإسلام.

المبحث التاسع : الإعراض عن العمل بالكتاب والسنة:

يحدد محمد بن جعفر الكتاني مضمون هذا المبحث في مقدمة العرض فيقول : «ومنها، وهو المبحث التاسع، إعراضنا عن طريق العمل بالكتاب والسنة، وإهمالنا لما شرعه لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنه، واتباعنا لعوائدنا الرديئة، وأهوائنا الذميمة، جهلا منا بشؤم ذلك وما ينشأ عنه من البلايا والمحن والمهلك، وما علمنا أن طاعة الله وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم أصل جميع الخيرات، وسبب في نيل كل المبرات، ومخالفة أمرهما أصل كل فتنة ووبال، ومصيبة ومحنة وبلية ونكال ...» وبعد استعراض الآيات والأحاديث المشهورة يختم كلامه في الموضوع فيقول : « قلت وقد جرت عادة الله تعالى، خصوصا في مغربنا الأقصى المؤسسة قواعده، من يوم افتتحه الأدارسة على الكتاب والسنة، أن الناس لا يزالون بخير، وأحوالهم مستقيمة، وبلادهم آمنة ما داموا متظاهرين بالكتاب والسنة، فإذا خرجوا عنهما انعكست أحوالهم، واضطربت نيران الفتن بينهم، وغلت أسعارهم، وكثرت أكدارهم، وتشوف العدو إليهم، ولا يرتفع ذلك عنهم إلا إذا رجعوا إلى الدين، والتظاهر بما كانوا عليه من سنن المهتدين، فلينتبه الموفق لذلك، وليعمل عليه، فقد حكم بصحة التجربة قديما وحديثا »

المبحث العاشر : التجاهر بالمنكرات :

وفي هذا الموضوع يقول الشيخ محمد بن جعفر الكتاني :

« ومنها، وهو المبحث العاشر، تجاهرنا بالمنكرات ورفعنا لأستار المعاصي والمحرمات، من قتل وجرح وغصب ونهب وفجور وغيبة ونميمة وبهتان وكذب وزور، وزنى وربا وغش ومكر وخداع، وبيع فاسد وتناول حرام وشبهة من غير ارتداع، وعقوق الدين وسحر وكهانة واسترقاق محرر وتضييع للأمانة ورياء وسمعة وكبر وحسد وعجب ومباهاة، وحب مدح وتكاثر بالأموال والبنين والغراسات والبناءات، ولعب صبيان في المساجد وإساءة للصلوات، واختلاط نساء ورجال وتضييع للزكوات إلى غير ذلك مما لا يحصى ولا يحصر، وهو أعرف من أن يعرف أو يذكر، بل ارتكبنا جميع المنهيات، وأتينا بما لم تات به أمة من أنواع المعاصي والمخالفات، حتى انتكست الأمور الدينية انتكاسا وتحول الحال فيها تحولا وانعكس انعكاسا، وصار المعروف فينا منكرا والمنكر معروفا، والطاعة معصية، والمعصية أمرا مألوفا، بل والإيمان كفرا والكفر إيمانا، بضرب من التهور والخذلان، وذلك أيضا من أعظم أسباب البلايا وأكبر موجبات العقوبات والرزايا ». : وبعد التقديم لعله « التجاهر بالمنكرات » يأتي المؤلف بالسور والأحاديث والمأثور من كلام وسلوك السلف في عرض مسهب طويل يجعل من هذه العلة سببا لكل « البلايا والعقوبات » وفي مقدمتها قيام الحكام الظالمين على رقاب المسلمين كعلامة من علامات سخط الله على خلقه بحيث يصبح النقد الاجتماعي اللاذع الذي يمارسه الشيخ نوعا من التبرير « الديني » لوجود الحاكم الظالم.

المبحث الحادي عشر : ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

وعن هذا الموضوع يقول الشيخ : « ومنها، وهو المبحث الحادي عشر، وهو آخر المباحث، ترك الأمر بالمعروف، وعدم النهي عن المنكر المألوف، بالنسبة لمن له مقدرة، ووجدت فيه الشروط المعتبرة، وهو أيضا من أعظم الكبائر والمحظورات، وأكبر موجبات الفسق والهلاك وحلول العقوبات، لما فيه من نبذ الدين، وترك القيام بما هو من أعظم قواعده بيقين، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الواجبان كفاية، كتابا وسنة واجماعا عند وجود الشرط المقرر، وقد كثر التساهل فيهما منذ أزمان، تعللا

بعدم توفر الشروط والأركان مع أنها كثيرا ما تتوفر، وتوجد في بعض الأماكن بالنسبة لبعض الناس الوجود المعتبر، سيما من بسطت يده في الأرض، وملكه الله التصرف في طولها والعرض، ولكن داهن بعضنا بعضا، حتي انحلت من الدين عراه وضاع نفلا وفرضا، فلا حول ولا قوة إلا بالله ...».

بعد هذا التقديم يسهب الشيخ في استعراض الآيات والأحاديث التي تحت على القيام بهذا الفرض مؤكدا بصفة خاصة على العواقب المترتبة عن ترك هذا الأمر وحكم الإسلام في ذلك.

II- دلالة كتاب النصيحة التاريخية :

بعد هذا العرض لمضمون أبواب كتاب النصيحة بقلم مؤلفها، يحق لنا الآن أن نتساءل عن القضية التي انتصب الشيخ محمد بن جعفر الكتاني للدفاع عنها، ولكن قبل ذلك ينبغي كذلك التساؤل عن دلالة كتاب النصيحة التاريخية والسياسية.

أشرت في بداية هذا العرض إلى كون مؤلف النصيحة كان موضوع شروح وقراءات متعددة بعضها قديم وبعضها معاصر حديث، لن أخوض في القراءات القديمة وهي تدخل في باب الشروح التقليدية التي لا تدخل في إطار اهتمامنا في هذا العرض. بالعكس من ذلك سوف أتوقف عند القراءات الحديثة لكتاب النصيحة، وهي حسب علمنا أربع قراءات تتفاوت بين التقديم الموجز والقراءة المعمقة قام بها على التوالي : الفقيه المؤرخ محمد المنوني، الباحث عبدالله العروي، المجاهد محمد ابراهيم الكتاني والداعية ادريس الكتاني.

1- كتاب النصيحة وقضية الإصلاح والتحريض:

تعرض الفقيه محمد المنوني لكتاب النصيحة في كتاب « مظاهر يقظة المغرب الحديث » حيث قام بتقديم محتوى مؤلف الشيخ الكتاني في الباب الثامن أثناء استعراضه لدور العلماء في التوعية الوطنية خلال مطلع القرن العشرين. يأخذ محمد المنوني كتاب النصيحة هذا كنموذج للمؤلفات السلفية في المغرب في هذه الفترة إذ يعتبر مؤلفه الشيخ محمد بن جعفر الكتاني وابن خاله الشيخ محمد بن عبدالكبير الكتاني ممثلين للدعوة السلفية المغربية الأولى. وهو بهذا يعتبر فكرهما امتدادا لفكر

رواد هذه الحركة السابقين في المغرب أمثال الحاج محمد بن المدني گنون شيخ القرويين في عصره والشيخ الحاج علي بن سليمان الدمنتي من مدينة مراكش والشيخ عبدالله بن ادريس السنوسي من مدينة طنجة والشيخ المفضل بن الهادي ابن عزوز من مدينة مكناس، هؤلاء الأعلام يمثلون حسب الأستاذ المنوني اتجاه الإصلاحية المغربية مع « استقلالهم - نسبيًا - عن السلفية الشرقية » (12). ولقد عمق الأستاذ عبدالله العروي هذه الفكرة في أطروحته عن الأصول الاجتماعية والثقافية للنزعة الوطنية المغربية عند حديثه عن أصول السلفية في المغرب (13).

كتاب النصيحة إذن حسب الأستاذ محمد المنوني يدخل في سياق حركة فكرية إصلاحية تمثل إحدى مظاهر الفكر السلفي في المغرب. وهكذا يقدم الأستاذ محمد المنوني مؤلف النصيحة على أساس أنه علم من أعلام السلفية المغربية و« داعية للرجوع إلى الاسلام أينما حل وارتحل » (14). وفي نفس السياق يقدم الأستاذ محمد المنوني كتاب النصيحة على أساس أنه مؤلف جاء لخدمة الفكرة الإصلاحية السلفية، فيقول عنه : « جاءت هذه الرسالة تهدف إلى النقد الذاتي لواقع عموم المسلمين، مع عرض الحلول التي يستردون بها عزتهم وهيبتهم » (15) ويختتم الأستاذ محمد المنوني عرضه لكتاب النصيحة بالتأكيد على الدور الذي لعبته هذه الرسالة في إذكاء حمية المقاومة الوطنية ضد الإحتلال الفرنسي في المناطق الجبلية، فعن منطقة الريف يقول محمد المنوني : « كان المجاهد المغربي الكبير الأمير محمد بن عبدالكريم الخطابي ومعه قادة الحرب الريفية يجعلون من هذه النصيحة دليلهم الذي يسيرون على هديه في كفاحهم ضد الإستعمار » (16). ونفس الشيء يؤكد الفقيه محمد المنوني عن دور النصيحة في مقاومة جبال الأطلس، يقول : « صارت [النصيحة] المصدر المهم للتوجهات التي كان فقهاء الأطلس المتوسط يؤلفونها في غمرة كفاح الأطلسيين ضد الإحتلال... » (17) .

(12) (مظاهر يقظة المغرب الحديث، ج 2، ص 371،

(13) Abdellah Laroui , Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830- 1912) ed, Maspero , 1977 , p / 305-336.

(14) مظاهر، ج 2، ص 376،

(15) نفس المرجع، ص، 276،

(16) نفس المرجع، ص 385،

(17) نفسه، نفس الصفحة،

خلاصة هذه القراءة إذن هي أن محمد المنوني يقدم كتاب النصيحة على أنه مؤلف في السلفية المغربية لعب دورا مهما في خدمة قضية التحرير الوطنية.

2- النصيحة : إيديولوجية العالم التقليدي ضد طبقة التجار وإيديولوجيتها الضمنية :

النصيحة أو الإسلام عندما أصبح يتيما، تحت هذا العنوان يقوم الباحث عبدالله العروي بتحليل الدلالة التاريخية لكتاب النصيحة. وفي قراءته هذه يهتم بعنصرين اثنين هما :

1- الدلالة الإيديولوجية لكتاب النصيحة،

2- السلوك السياسي للعالم التقليدي ممثلا في مؤلف كتاب النصيحة.

قراءة عبدالله العروي تضع كتاب النصيحة في إطار محدداته التاريخية والسياسية والاجتماعية والفكرية. وفي هذا السياق يضع عبدالله العروي كتاب النصيحة ضمن كتابات الاحتجاج السياسي والديني التي بدأ العلماء تأليفها في المغرب بعد هزيمة تطوان سنة 1860م. حسب التصنيف الذي يقدمه عبدالله العروي لهذه الكتابات، فهي عبارة عن خطاب احتجاجي عرف تطورا جعله يتغير بتغير الأوضاع السياسية في المغرب ما بين سنة 1860م وبداية القرن العشرين. ويلخص عبدالله العروي مراحل هذا الخطاب الاحتجاجي في ثلاث مراحل كان لكل واحدة منها دلالة على مستوى خطاب العالم السياسي.

في المرحلة الأولى كانت مسألة الجهاد ضد الأجنبي لازالت واردة فكان الحث على الجهاد ضد الأجنبي لازالت واردة فكان الحث على الجهاد وتحديد ما ينبغي على الدولة القيام به في كتابات العلماء يتوجه مباشرة إلى السلطان لتذكيره بواجب الجهاد ضد الكافر.

في المرحلة الثانية أصبحت هذه الكتابات تتوجه مباشرة إلى الأمة من أجل دعوتها للتصدي للذين يريدون التخلي عن السيادة الإسلامية.

في المرحلة الثالثة، وهي المرحلة التي بلغت فيها الأزمة أوجها ولم يعد هناك أمل في علاجها. فقد أصبحت كتابات العلماء تتوجه إلى الأفراد لحث كل مسلم على التشبث بتعاليم الإسلام في حياته اليومية.

كتاب النصيحة حسب عبدالله العروي نموذج للكتابات الإحتجاجية المؤلفة في المرحلة الثالثة من مراحل الخطاب الديني الإحتجاجي، موقف مؤلف النصيحة،

يقول عبدالله العروي « لم يتغير على امتداد طول هذا النداء، إذ ظل موقفه باستمرار هو موقف ذلك العالم الرقيق الذي يذكر إخوانه في الدين بأن مصدر جميع مصائبهم سببه تخليهم عن أحكام الشريعة » (18).

المسائل الأساسية التي يتعرض لها كتاب النصيحة هي في رأي عبدالله العروي

ثلاث مسائل :

- مسألة الجهاد، وهي موضوع الأبواب رقم 2 و3 و4.
- مسألة الحماية الفردية وهي موضوع الأبواب رقم 5 و6 و7.
- مسألة الأخلاق الاجتماعية في الأبواب رقم 8 و9 و10.

خصص محمد بن جعفر الكتاني كما نرى ثلاثة أبواب لكل مسألة من هذه المسائل، وأثناء حديثه في كل باب من هذه الأبواب يقوم بتلخيص الانتاج المكتوب حول كل مسألة منذ سنة 1860 معتمدا في ذلك على مؤلفات محمد بن المدني جنون ووالده جعفر الكتاني وعن طريق هذين العالمين المعاصرين يقوم بتوظيف مؤلفات العلماء القدماء مثل الونشويسسي والمغيلي وابن الحاج في الموضوع.

أهم أبواب كتاب النصيحة حسب قراءة عبدالله العروي هي الباب الخامس والباب السادس والباب السابع نظرا لما تحمله من دلالة تاريخية واجتماعية وإيديولوجية لأنها تتعرض لجميع أنواع التأثير الأوربي على المسلمين ولأخطر أنواع هذا التأثير على الإطلاق وهو الإعتقاد الذي بدأ يتسرب إلى نفوس بعض المسلمين بأفضلية القوانين الوضعية على الشريعة الإسلامية. موقف محمد بن جعفر الكتاني من هذه القضية يدل، حسب عبدالله العروي، دلالة واضحة ليس فقط على قيام الشيخ الكتاني ضد ظاهرة الإحتماء بالأجانب التي بدأت تظهر وسط المترفين المغاربة ولكنها تدل كذلك على معارضة العالم التقليدي لسياسة الإصلاحات المسماة بالتنظيمات على الرغم من أن مؤلف النصيحة لا يتعرض صراحة لهذا الموضوع وإن كان يتوقف كثيرا عند التنديد بأنواع التأثير الأوربي على المسلمين وعند نقد بعض مفاهيم الفكر الغربي مثل مفهوم الحرية ومفهوم المساواة. نقد محمد بن جعفر الكتاني يتوجه كذلك في المباحث 8 و9 و10 للأخلاق السائدة داخل المجتمع والتي يعتبرها مناقضة لأخلاق

(18) المرجع السابق ذكره، ص 329،

الإسلام المبنية على الزهد والتقشف. هذا النقد الاجتماعي الذي يقوم به الشيخ محمد ابن جعفر الكتاني ضد مظاهر الترف والبلذخ يفسره عبدالله العروي على أنه تعبير عن إيديولوجية العالم التقليدي الموجهة ضد طبقة التجار وإيديولوجيتها الضمنية باعتبار أن التاجر يمثل العدو الأساسي للعالم التقليدي في هذه المرحلة من مراحل تاريخ المغرب يقول عبدالله العروي : « إذا أردنا أن نعطي دلالة تاريخية دقيقة لكتاب النصيحة، فيجب أن نرى فيه بالأساس نقداً لموقف طبقة التجار وإيديولوجيتها الضمنية » (19).

كتاب النصيحة من جهة أخرى هو حسب تحليل عبدالله العروي تعبير عن إيديولوجية العالم التقليدي الذي جعلته الظروف السياسية يصبح معارضا. ومعارضة العالم التقليدي السياسية هذه موجهة ضد كل مكونات المجتمع الإسلامي، فهو ينتقد الأمة على تمزقها والامام على عدم احترام شروط بيعته في إقامة الجهاد والعالم لغفلته عن الحفاظ على استمرار السنة والشريف لنسيانه أن أعظم جاه هو جاه القدوة في الورع والأمانة. إلا أن العروي يرى أن النقد عند هذا العالم ليس نقداً واحداً بل هو نقد تختلف حدته باختلاف أهدافه، فإذا كان نقد هذا العالم صارماً عندما يتعلق الأمر بالتشهير بكل مظاهر إيديولوجية التجار، فإن حدة هذا النقد تخف عندما يكون موضوعه العالم أو الحاكم، وهذا ينم حسب عبدالله العروي عن السلوك السياسي للعالم التقليدي المعارض الذي يجمع بين الصرامة في العقيدة والانتهازية في الممارسة (20). نصيحة أهل الإسلام في نهاية الأمر، حسب قراءة عبدالله العروي، هي تعبير عن إيديولوجية العالم التقليدي المعارض في مواجهته لعدو أساسي هو طبقة التجار وما تمثله إيديولوجيتها من قيم تتنافى مع مبدأ سيادة تعاليم الإسلام.

3- النصيحة وقضية بناء الدولة الإسلامية :

القراءة الثالثة لكتاب النصيحة هي قراءة ادريس الكتاني، وهو ابن المؤلف وأحد منسطي أندية حلقات الدعوة الإسلامية القريبة من الحركات الأصولية المغربية المعاصرة، تختلف هذه القراءة عن القراءة السابقة لكونها لا تتوقف عند محاولة تفسير

(19) الكتاب المذكور سابقاً، ص 333،

(20) نفس المرجع، ص 333.

مضمون النصيحة بل تتعدى ذلك إلى العمل على توظيفها كمرجعية فكرية لتفسير إشكالات المجتمع الإسلامي الحالي. من الطبيعي في هذه الحالة أن لا تتفق مقاربة إدريس الكتاني لكتاب النصيحة مع تلك القراءة التي قدمها عبدالله العروي لنفس الكتاب، قراءة هذا الأخير بالنسبة لإدريس الكتاني هي قراءة « باحث ماركسي علماني » لم يفهم المعنى الحقيقي للنصيحة. يقول إدريس الكتاني : « كما أن الدكتور عبدالله العروي خصص أحد الفصول من أطروحته باللغة الفرنسية (...) لتقديم عرض عن المباحث الإحدى عشرة للنصيحة بطريقة مخالفة لادراكنا وإحساسنا نحن قرائها بلغتنا العربية ومتجاوبين معها كمسلمين، العروي كان يفهمها ويعبر عنها بفكر ومنطق اللغة الأجنبية التي كان يترجمها إليها، أو بعبارة أوضح، كان يقرأ نصوصاً كلغة أجنبية عن فكره، ويستهلك معانيها وأفكارها مثلما يستهلك فاقد حاسة الشم والذوق الطعام، يؤدي به الوظيفة الحياتية (البيولوجية) للأكل، لكنه يفتقد متعة التذوق الإنسانية ... » (21).

إدريس الكتاني يرفض أن ينظر إلى كتاب النصيحة على أنه تعبير عن إيديولوجية العالم التقليدي كما ينفي أن الكتاب موجه ضد طبقة التجار. كتاب النصيحة في منظور إدريس الكتاني هو « مشروع كامل لبناء الدولة الإسلامية ». وعلى هذا الأساس فإن أهميته أهمية قصوى بالنسبة للمسلمين اليوم.

محمد بن جعفر الكتاني حسب هذه القراءة ترك لنا في الرسالة نظرية شاملة تسمح بتفسير أسباب سقوط الدولة الإسلامية كما تحدد في مقابل ذلك المبادئ الضرورية لإعادة بناء هذه الدولة. ودون الدخول في تفاصيل تأويل إدريس الكتاني لأبواب كتاب النصيحة نكتفي بتقديم بعض النماذج من قراءته لهذا النص. وهي نماذج يتداخل فيها نص المتن الأصلي مع نص التعليق الشخصي في إطار قراءة تسعى إلى جعل محتوى كتاب النصيحة يعبر عن موقف القارئ من قضايا العالم الإسلامي اليوم.

النموذج الأول : شرح المبحث السادس الخاص ب « اتباع عوائد الكفار » يقول إدريس الكتاني : « يعبر هذا العامل عما نسميه اليوم بالغزو الفكري (...) ولا شك أن

(21) مقدمة كتاب النصيحة، ط 2، ص 23،

المؤلف شاهد أثره وخطورته في أقطار الشرق الأوسط أكثر مما كان عليه في المغرب قبيل الغزو الفرنسي، ولو شاهد وضعنا اليوم لكان حكمه الذي هو حكم الإسلام أشد وأقسى، ومع ذلك والفكر التقدمي الماركسي لا يقنع بهذا الغزو، وإنما يطالبنا بأن نتخلى عن إيماننا بالوحي والدين واللغة العربية، ونندمج في حضارة الغرب إذا شئنا أن نتقدم وننهض، ونحن فعلا نسير في هذا الاتجاه، باسم الثقافة الجديدة، والتفتح على الثقافات العالمية، كل قيمنا الأخلاقية ومبادئنا الإسلامية، تراجعت وانكشبت تحت كابوس الأنظمة التربوية والثقافية والإعلامية الغربية التي سيطرت على حياتنا الفكرية ومحيطنا الثقافي» (ص 58-59) .

النموذج الثاني : شرح المبحث التاسع الخاص ب «الإعراض عن العمل بالكتاب والسنة» .

يقول إدريس الكتاني : « هذا العامل يشكل جذور ظاهرة التخلف في المجتمع الإسلامي (...) خطورته تتمثل في أن المسافة بين الاسلام وأغلب المسلمين تزداد بعدا وعمقا، ويتجلى أثرها في ضعف وانهيار الحس الديني، فهذا العالم العربي يشاهد يوميا على الشاشة كيف يقتل أطفال فلسطين المغتصبين اليهود بالحجارة (...) بينما يقتلهم عدوهم بالرصاص وبالغازات السامة ...) مشاهد لم يتقدم لها نظير في تاريخ البشرية قاطبة، تمر كل يوم أمام 150 مليون من العرب، وبعدها مباشرة تأتي مشاهد الرقص والخلاعة لتأكيد غيبة الحس الديني بل الحس الإنساني (...) ويمثل هذا العامل ضعف وانهيار الشخصية الإسلامية » (ص 60).

النموذجان مأخوذان من المدخل الذي وضعه إدريس الكتاني لكتاب النصيحة، وفيه يتحدث عن جميع مباحث الكتاب في نفس الأسلوب وب نفس المنطق. غير أن التعبير عن رأي القارئ المؤول لا يأتي فقط في المدخل بل يظهر كذلك داخل المتن عن طريق الإحالة على الهامش. وهنا كذلك يحاول القارئ أن يطابق بين مضمون النصيحة ومواقفه.

نموذج : يقول محمد بن جعفر الكتاني في المبحث الثالث الخاص بالجهاد : « ... ما أشرنا إليه من أن الجهاد اليوم فرض على الأعيان هو ما تدل عليه نصوص العلماء وأقاويل المحدثين والفقهاء (...) » (ص 153) .

يقول ادريس الكتاني في الهامش : « يوم المؤلف 1326 ويومنا 1408 هـ (1908-1988م)، بعد مرور ثمانين عاما هل توقف احتلال أراضي المسلمين ؟ وهل تغير حكم الجهاد الإسلامي لتحريرها من حكم الطواغيت المفسدين ؟ » (ص 153، هـ، 1) .

من الخطأ اعتبار تقديم ادريس الكتاني لمحتويات كتاب النصيحة مجرد شرح لمبادئها. إن قراءة ادريس الكتاني تتعدى مجرد الشرح إلى محاولة التأويل والتوظيف السياسيين لمعطيات نص كتب في بداية القرن العشرين لتفسير الوضع التاريخي للبلدان الإسلامية وهي على أبواب القرن الواحد والعشرين. قراءة ادريس الكتاني لكتاب النصيحة قراءة لا تاريخية لا لأنها تنفي العلاقة الموجودة بين محتوى النصيحة وقضايا المغرب وقت كتابة النص، بل لأنها تسعى باستمرار إلى تحرير هذه الرسالة من ذلك الارتباط التاريخي لجعلها نصا فوق التاريخ. كتاب النصيحة عند ادريس الكتاني هو كتاب كتب في الماضي لكنه في نفس الوقت هو الكتاب الوحيد الصالح لتفسير الحاضر ولبناء المستقبل. يقول ادريس الكتاني وهو يقدم كتاب النصيحة : « هنا نجد أنفسنا أمام « مشروع كامل » لبناء الدولة الإسلامية على المدى البعيد، لكنه سيكون بناء راسخا مضمون النتائج، يحدد خطوطها السياسية، والعسكرية والإدارية والثقافية والدينية والقانونية والشورية الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية » (22).

لا قياس مع وجود الفارق، يقول الأصوليون. لكن الفارق في قراءة إدريس الكتاني لكتاب النصيحة غير موجود وبالتالي فإن القياس ممكن والأحكام عامة سواء تعلق الأمر بوضعية الأندلس في القرن الخامس عشر أو بحالة المغرب في القرن التاسع عشر أو بمشاكل العالم الإسلامي في القرن العشرين. القضية واحدة في جميع الحالات وحلها اليوم هو اتباع ما سبق أن أوصى به الفقيه في الماضي دون أن يلتفت إلى ندائه. ادريس الكتاني يدعو إلى إعادة الاعتبار إلى خطاب هذا الفقيه عن طريق الدعوة إلى تبني نداء النصيحة على أنه نداء الخلاص من الأزمة بالنسبة لكافة المسلمين. يقول ادريس الكتاني : « وحتى نتجنب، نحن العرب المسلمين، المزيد

(22) نفس المصدر، ص، 62،

من سقوط أوطاننا المهددة، ونحرر ما سقط منها، هاهي نصيحة أهل الإسلام (...) تقدم لنا (...) المنهج العلمي لإحياء المؤسسات والمبادئ العليا للحضارة الإسلامية التي أقامها الإسلام والتي ارتبط وجودها بقوة الدولة الإسلامية وعظمتها، كما ارتبطت غيبتها بانحيار الدولة وانحطاطها» (23).

قراءة ادريس الكتاني لكتاب النصيحة قراءة ذات دلالة تاريخية وسياسية هامة وهي دلالة ترتبط بما سبق أن قلناه عندما كنا نتحدث عن إعادة نشر الكتاب من طرف ابن المؤلف وأهمية ذلك بالنسبة للتيارات الأصولية المغربية التي تنقب في ماضي المغرب بحثا عن المعالم النظرية والبشرية من أجل استلهاهم نموذجها أثناء عملية بنائها لمشروعها السياسي. في هذا الإطار يصبح كتاب النصيحة كتابا معاصرا والفقيه المعارض التقليدي صاحبه نموذجا سياسيا للفقيه المعارض الجديد. ولإدراك هذه الدلالة التاريخية والسياسية لكتاب النصيحة يكفي استحضار موقع ادريس الكتاني في الخريطة السياسية المغربية اليوم وسلوكه في إطار هذا الموقع ثم مقارنة كل ذلك بموقع وسلوك الشيخ الوالد في معمرة أحداث المغرب خلال بداية القرن العشرين. عند ذلك من المؤكد أننا سنخرج من هذه المقارنة بفكرة واضحة عن خصائص أحد أنماط السلوك السياسي التي مثلها الفقيه المعارض القديم والتي يحاول إحياءها الداعي الجديد.

سبق أن أشرنا إلى أن عبدالله العروي في قراءته لكتاب النصيحة يصف سلوك هذا الفقيه بأنه سلوك يتسم بالصرامة على مستوى العقيدة وبالانتهازية على مستوى الممارسة. هذا صحيح فعلا، ولكن بالنسبة لهذا النمط فقط وهناك أنماط أخرى للسلوك السياسي للفقيه، يمكن العثور عليها في الماضي كما يمكن التعرف بسهولة على ممثليها اليوم، لها خصائص تختلف عن خصائص سلوك صاحب كتاب النصيحة.

4 - كتاب النصيحة وقضية العزة الإسلامية :

تتضمن الطبعة الثانية لكتاب النصيحة إلى جانب المدخل الذي كتبه ابن المؤلف، تقديمًا أخريقلم المجاهد العلامة محمد ابراهيم الكتاني وهو ابن أخ المؤلف. في هذا

(23) نفس المصدر، ص 78،

التقديم لا يقوم ابراهيم الكتاني بتفسير محتوى كتاب النصيحة ولا بشرح مختلف أبوابه. ولكنه في المقابل يحاول استخراج الفكرة الأساسية التي يرى أنها تعبر عن مضمون هذا الكتاب، بهذا الأسلوب يتجنب صاحب التقديم الخوض في بعض القضايا التي يظهر أنها كانت موضوع اختلاف مع الشيخ صاحب الكتاب، غير أن التلميحات المثبتة في ثنايا التقديم كافية لتحديد بعض هذه العناصر.

يقول ابراهيم الكتاني : « إن شخصية الإمام محمد بن جعفر الكتاني مؤلف نصيحة أهل الاسلام شخصية متعددة الجوانب، فهو -من الناحية العلمية - فقيه، وأصولي، ومحدث، ومؤرخ، وصوفي، وهو مدرس، ومؤلف، وخطيب، ومنشئ لنصوص تعتبر من أدب الوطنية المغربية الأصيلة، وله في بعض المسائل آراء يوافقه فيها قوم ويخالفه آخرون» (24). ابراهيم الكتاني لا يذكر الآراء موضوع الاختلاف بين الشيخ محمد بن جعفر الكتاني وعلماء عصره. غير أنه يعطينا مؤشرا على أن أحد مواضيع هذا الاختلاف يدور حول مسألة الجهاد. محمد بن جعفر الكتاني كان من العلماء الأكثر تشددا في النداء إلى إحياء هذه الشعيرة والإلتزام برأي أئمة الفقهاء في الموضوع كما هو واضح في عرضه للمسألة في كتاب النصيحة. ونحن نعرف أن بعض علماء المغرب المعاصرين لمؤلف النصيحة، كانوا يخالفون العلماء المتشددون في رأيهم ويقولون بأن الدعوة إلى الجهاد في ظروف ينعدم فيها التكافؤ في القوة بين المسلمين وأعدائهم هو نوع من الانسياق إلى التهلكة وهو ما لا يبيحه الشرع. في هذا السياق يورد ابراهيم الكتاني رأي أحد العلماء المغاربة في موقف الشيخ محمد بن جعفر الكتاني من قضية الجهاد. يقول ابراهيم الكتاني : « وحدث أنه لما مر (يقصد الشيخ محمد بن جعفر الكتاني) بطنجة في طريقه إلى الحجاز في رحلته الثانية، زاره القاضي أحمد سكيرج الفاسي - الداعية التجاني المشهور - وذكر له القوة التي شاهدها في إحدى البواخر الحربية الأجنبية، فأشار عليه المؤلف أن لا يحدث أحدا بذلك خشية دخول الفشل في القلوب، وعندما أورد ذلك سكيرج أثناء ترجمته للمؤلف في فهرسته (...) عقب عليه بقوله : « وفاته رضي الله عنه، أن المدافعة بغير المقابلة بما هو أعظم من قبيل إلقاء الناس أنفسهم إلى التهلكة » (25).

(24) نفس المرجع، ص 10،

(25) نفس الكتاب، ص، 11،

من جملة المسائل الخلافية التي يشير إليها ابراهيم الكتاني في تقديمه لكتاب النصيحة هنالك كذلك مسألة الهجرة من أرض الإسلام المهددة بالسقوط تحت حكم الكفار، وهو يتكلم عنها أثناء حديثه عن هجرات الشيخ محمد بن جعفر الكتاني لكنه لا يعرض للخلاف بين مؤلف النصيحة وغيره من العلماء حول الموضوع. ونحن نعرف تباين آراء الفقهاء في هذا الموضوع الذي تراكت حوله كثير من الفتاوى والاجتهادات منذ نكبة المسلمين في الأندلس، كما نعرف أن الشيخ محمد بن جعفر الكتاني كان من القائلين بالهجرة من أرض الإسلام المعرضة للاحتلال، يقول ابراهيم الكتاني: «فما أن هاجت عواصف فاجعة الاحتلال حتى نادى في القادرين على الهجرة بمغادرة البلاد فرارا بدينهم وحریتهم، فهاجر الناس أفواجا حتى أصبحت المدينة المنورة صورة من مدينة فاس من كثرة من هاجر إليها من أصحاب الصنائع» (26).

هجرة الشيخ محمد بن جعفر الكتاني الأولى من المغرب إلى الحجاز كانت سنة 1325هـ/1907م. وهذه الهجرة لم تستمر طويلا إذ أن الشيخ عاد إلى مدينة فاس سنة 1326هـ/1908م. الملاحظ بالنسبة لهذه الهجرة هو أن فترة غياب محمد بن جعفر الكتاني تصادف فترة الاضطرابات في المغرب وقيام العلماء بعزل السلطان مولاي عبدالعزيز وتنصيب السلطان مولاي عبدالحفيظ مكانه مما يوحي بأن السبب في الهجرة هو العمل على تجنب الخوض في هذه الصراعات السياسية.

هجرة الشيخ الثانية بدأت سنة 1328هـ/1910م واستمرت حتى سنة 1345هـ/1926م.

تبرير الشيخ للهجرة في الحالتين يقوم على الرأي الفقهي القائل بوجوب الهجرة على المسلمين الذين احتل العدو أرضهم وعجزوا عن الدفاع عنها. غير أننا نلاحظ أن الشيخ محمد بن جعفر الكتاني عاد إلى المغرب كما ذكرنا سنة 1345هـ/1926م. وهو آنذاك خاضع للاحتلال الفرنسي. كما نلاحظ أن الشيخ محمد بن جعفر الكتاني أثناء فترة هجرته الثانية غادر المدينة المنورة سنة 1338هـ إلى دمشق حيث أقام حتى

(26) نفس الكتاب، ص.10،

سنة 1345هـ. والشام كما نعرف كانت هي الأخرى في هذه الفترة تحت حكم الاحتلال الفرنسي. إذا أضفنا هذه المعطيات إلى ما سبق أن قلناه عن مصادفة هجرة محمد بن جعفر الكتاني الأولى للأحداث التي أدت إلى عزل السلطان مولاي عبدالعزيز واحتمال أن يكون سبب هذه الهجرة هو الرغبة في عدم الاشتراك في هذه الأحداث، اتضح لنا بعض ملامح السلوك السياسي لهذا العالم، وهو السلوك الذي سبق أن وصفناه بالسلوك الانتهازي، وتلك كانت بعض الأمثلة على مظاهره.

نعود الآن إلى مضمون كتاب النصيحة ودلالاته الأساسية بالنسبة للعلامة ابراهيم الكتاني، حول هذا الموضوع يقول :

« إن الفكرة المسيطرة على النصيحة هي أن الإسلام يقرر « أن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين » ولذلك فهو لا يسمح للمسلمين - أفرادا أو جماعات - أن يخضعوا لحاكم غير مسلم، أو لحكم غير إسلامي، ويقسم الأرض إلى دار إسلام، ودار كفر، ولكل واحدة منهما أحكامها الشرعية الخاصة، ومن جملة أحكام دار الإسلام أنها يجب على جميع المسلمين حمايتها والدفاع عنها بالنفس فما دونها حتى لا يستولي عليها غير المسلمين فتصبح دار كفر بعد أن كانت دار إسلام » (27). ويضيف ابراهيم الكتاني فيما يخص صاحب النصيحة : « لقد كانت روح الاعتزاز بالاسلام تغمر قلب المؤلف، وتملاً جوانب نفسه » (28).

فكرة العزة الاسلامية إذن هي الفكرة الأساسية في كتاب النصيحة حسب المجاهد ابراهيم الكتاني. وهو يعطي أهمية قصوى لهذه الفكرة في عقيدة الحركة الوطنية ويجعلها محور جهاد المقاومة المغربية من أجل الاستقلال. ومن ثمة فهو يعتبر كتاب النصيحة أحد الروافد الأساسية لفكر حركة المقاومة المغربية أثناء فترة الحماية. يقول ابراهيم الكتاني :

« إذا كانت النصيحة - في عمقها - تهدف - كما قدمنا - إلى الحفاظ على العزة الاسلامية، ومحاولة الحيلولة دون وقوع الفاجعة التي وقعت يوم 30 مارس 1912 المشؤوم بتوقيع المعاهدة اللعينة، التي كانت انتصارا للصليب ضد الإسلام، فإن إعلان بطل التحرير محمد الخامس رحمه الله يوم 18 نونبر 1955 عند عودته من منفاه

(27) نفس المصدر، ص 4،

(28) نفس المصدر، ص 4،

منتصرا مظفرا بانتهاء عهد الحجر والحماية، وبزوغ عهد الحرية والاستقلال، كان انتصارا للعزة الاسلامية ضد الصليبية الطاغية، ذلك الاعلان، الذي كان في الواقع تنويجا للمسيرة البطولية التي سارتهما الحركة الوطنية المغربية السرية التي أسسناها سنة 1925 ، حيث عاهدنا الله أمام المصحف على أن نوقف حياتنا على العمل لاستقلال بلادنا، والتضحية في هذا السبيل (...) لقد ظلت جذوة الجهاد والمقاومة التي أوجتها النصيحة وعمقت أثرها في فكر علماء وجامعة القرويين، وفقهاء المغرب ورجاله المخلصين يومئذ مشعلا وهاجا أضاء طريق الكفاح الوطني، كأسلوب جديد للمقاومة، بعد ثلاثين عاما من الجهاد المسلح الاسلامي، ليعلن في النهاية انتصاره على قوى الاستعمار الصليبي، ويحقق للمغرب السيادة والوحدة والاستقلال « (29).

III- كتاب النصيحة كنموذج للعقيدة الأصولية

قلنا إن كتاب النصيحة خطاب سياسي، وهذا ما أكدته القراءات التي قدمناها أعلاه. فرغم اختلاف أصحاب هذه القراءات في تأويل دلالة الرسالة إلا أنهم يتفقون على أن النصيحة تعبير سياسي عن موقف الفقيه التقليدي إزاء أوضاع المغرب في إحدى مراحل مسيرته التاريخية. كما أنهم يتفقون على أن قضية صاحب الكتاب هي الدفاع عن رفعة الاسلام وسيادة شريعته على غيرها من الشرائع. وهذا بالفعل هو هدف النصيحة وحوله تدور كل مباحثها، ودون الرجوع إلى كل مبحث من هذه المباحث على حدة يكفي هنا إيراد بعض أقوال المؤلف الصريحة في هذا الباب.

يقول الشيخ محمد بن جعفر الكتاني أثناء دفاعه عن فريضة الجهاد وعن ضرورة القيام بها مهما كانت الأحوال : « وما ورد في الجهاد (...) أكثر من أن يحصر (...) وهو صحيح من حيث أن به تطوراية الاسلام، وتكون العزة لأهله على الدوام، وكلمة الذين كفروا سفلى وكلمة الله عليا، سيما في وقت وجوبه على الأعيان كما هو في هذا الزمان » (30).

كما يقول وهو يتحدث عن دور العلماء في حراسة الشريعة : « وقد جعل الله تعالى العلماء الأبرار والأتقياء، حراسا لشريعة سيد الرسل وخاتم الأنبياء، حافظين

(29) ضمن التقديم لكتاب النصيحة في طبعته الحديثة، ص، 14-15،

(30) نفس المصدر، ص 257،

لها من التبديل والتغير، قائمين على من يريد شينها بالتهويل والتنفير، فهم حماة هذا الدين والسلاح على أعداء الله المعتدين» (31).

دور العلماء إذن هو الدفاع عن رفعة الشريعة وذلك هو موضوع خطاب النصيحة. لنعد الآن إلى خطاب النصيحة هذا لنوضح طبيعة هذا الخطاب السياسي الديني. حسب ما رأيناه أنفا كتاب النصيحة نموذج للخطاب الاصلاحى وقد وضع عبدالله العروى أن مضمون هذه الاصلاحية مضمون احتجاجى يمثل إيديولوجية الفقيه المعارض لكل مظاهر التأثير الأوربي في واقع المجتمع المغربى. النصيحة من هذا المنظور تعبير عن مواجهة بين مرجعيتين إيديولوجيتين : المرجعية الاسلامى والمرجعية الغربىة. في إطار هذه الإشكالية يمكن القول إن الخطاب السياسى الدينى يحتل على الأقل موقفين مختلفين وإن كانا غير متعارضين باعتبار أن كليهما يسعى إلى إحقاق سيادة الشريعة. الموقف الأول تمثله الاصلاحية السلفية التى لا ترى أن هناك تعارضا بين تعاليم الاسلام وبعض القيم التى تقوم عليها الحضارة الغربىة الحديثة. بل على العكس من ذلك ترى أن الاسلام هو مصدر تلك القيم وأن إحياءها هو رجوع إلى الأصل وليس تقليدا ولا خضوعا لحضارة الغرب الموقف الثانى، وهو عكس الموقف الأول يرى أن هناك تعارضا جذريا بين الاسلام وقيم الحضارة الغربىة، هذا الموقف الأخير يعبر عنه اليوم مفكرو الإيديولوجية الأصولية الذين يرون في هذا التعارض تعارضا بين الاسلام والجاهلية، كتاب النصيحة في اعتقادنا يمكن تصنيفه ضمن مصادر هذه العقيدة الأصولية في المغرب. وما رأيناه عند حديثنا عن رأي الداعية ادريس الكتانى في هذا الكتاب يدعم هذا الاعتقاد.

إذا ربطنا مسألة الدفاع عن رفعة الشريعة الاسلامى وسيادتها وهي موضوع كتاب النصيحة بما سبق أن قلناه عن الطابع السياسى للكتاب فإن مسألة إعادة طبع النصيحة اليوم تصبح ذات مغزى أساسى ويمكن أن تصبح لها دلالة تاريخية مهمة إذا اعتمدنا منهج «التاريخ التراجي» في قراءتنا للنص الأصلي في علاقته مع «الشروح» التى يؤلفها البعض اليوم حول هذا الكتاب أو في فهم دلالة توظيف بعض

بنود الكتاب في صياغة فتاوى خاصة ببعض القضايا السياسية الآنية (32). في هذا الإطار يبدو لنا أن مؤلف النصيحة وسلوك صاحبه يمثلان نموذجاً خاصاً للسلوك السياسي للفقهاء. وبالمناسبة نشير إلى أن الممارسة السياسية للفقهاء متعددة يمكن تحديد خصائص كل واحدة منها بتحليل بعض النماذج التاريخية المعروفة محمد بن جعفر الكتاني يمثل نموذجاً من هذه النماذج. وسنحاول الآن استخراج بعض العناصر المميزة للسلوك السياسي لهذا النموذج.

أعود في البداية إلى شخصية محمد بن جعفر الكتاني لأضيف بعض المعلومات الخاصة بالرجل، وهي معلومات ستساعدنا على إلقاء الضوء على ممارسة هذا الفقيه السياسية. في هذا السياق نلاحظ أن محمد بن جعفر الكتاني هو شخصية تنتمي إلى عصبية مهمة من عصبيات مدينة فاس في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. بل إنه ينتمي إلى عدة عصبيات قوية جمعتها عدة روابط تضامنية في هذه الفترة. هذا الانتماء الاجتماعي هو الذي يفسر ذلك الوزن السياسي الذي كان لهذا العالم في تلك الفترة من تاريخ المغرب. فبالإضافة إلى المكانة التي كانت لمحمد بن جعفر الكتاني وسط العلماء باعتباره أحد أفراد هذه الفئة المتميزين فإنه كان كذلك من جملة شخصيات العائلة الكتانية المهاجرين عند العامة ولدى الخاصة. محمد بن جعفر الكتاني كان إذن ينتمي إلى عصبية قوية ذات جاه في الوسط الفاسي باعتبار كونها أسرة تجمع بين الشرف والعلم والصلاح. ولقد احتفظت كتب التراجم بأسماء كثير من أفراد هذه العائلة. ويكفي هنا ذكر بعض الشخصيات الكتانية لإدراك الدور الهام الذي لعبته هذه الأسرة في تاريخ المغرب. من جملة هذه الشخصيات نجد جد محمد بن جعفر الكتاني، ويدعى الطائع الكتاني الذي تقول عنه كتب التراجم أنه كان أحد أسرى حرب تطوان، وكذلك الفقيه النوازلي المعروف جعفر الكتاني أب مؤلف النصيحة الذي اشتهر بمؤلفاته الكثيرة وكذا بمساهمته في صياغة العديد من الفتاوى التي كان العلماء يحثونها إجابة على استشارة السلاطين لهم في بعض القضايا الوقتية، وخاله عبدالكبير الكتاني شيخ الزاوية الكتانية المحمدية، وابن خاله محمد بن عبدالكبير الكتاني مؤسس الطريقة الكتانية الأحمدية الذي لعب دوراً مهماً

(32) أنكر بالمناسبة تلك الفتوى التي أصدرها ثلة من علماء المغرب بمناسبة حرب الخليج الثانية في موضوع حكم الاستعانة بالأجنبي والتي ردوا فيها ما سبق لمحمد بن جعفر الكتاني أن كتبه حول الموضوع في كتاب النصيحة، انظر بصفة خاصة المبحث الخامس من كتاب النصيحة،

في خلع السلطان مولاي عبدالعزیز والذي أُملى شروط بيعة السلطان مولاي عبدالحفيظ، والشيخ عبدالحی الكتاني، وهو كذلك ابن خال محمد بن جعفر الكتاني، وقد لعب دورا هاما خلال فترة الاستعمار إلى جانب إدارة الحماية. وهكذا نلاحظ أن مؤلف كتاب النصيحة كان ينتمي إلى أسرة ذات نفوذ قوي، وهو نفوذ لم يكن علميا فقط بل كان نفوذا سياسيا كذلك. وهذا ما جعل الباحثين الكولونيا ليين يهتمون بتاريخ هذه العائلة وبتجميع الأخبار حولها كما هو الحال مثلا بالنسبة لميشو بلير الذي كتب مقالا عن الموضوع معززا برسم بياني حول شجرة نسب العائلة في مجلة العالم الاسلامي سنة 1908، أي أربع سنوات قبل فرض الحماية على المغرب. أما بعد فرض الحماية فقد نجحت الإدارة الاستعمارية في تسخير أحد أفراد هذه الأسرة، وهو الشيخ عبدالحی الكتاني، لخدمة سياستها.

محمد بن جعفر الكتاني إذن ليس فقط ذلك العالم مؤلف تلك الكتب الكثيرة بل هو كذلك ذلك الفرد الذي ينتمي إلى أحد العصبية القوية في مغرب ما قبل الحماية. بعد التعرف على كاتب النصيحة وانتمائه الاجتماعي ننقل الآن إلى التعرف على المخاطب بها لأن تحديد هذا المخاطب سيساعدنا على ضبط طبيعة السلوك السياسي الذي اتبعه هذا الفقيه المعارض.

عندما نقرأ النصيحة، نلاحظ أن الكاتب لم يحدد شخصا بعينه يوجه له خطابه. ومن عنوان النصيحة ذاته نرى أن الكاتب اختار أن يكون المخاطب برسالته هو كافة المسلمين، محمد بن جعفر الكتاني يؤكد هذا التعميم في خاتمة الكتاب عندما يقول : « فدونك أيها السامع والناظر لهذه النصائح في كل قطر، وكل بلد، وكل إقليم، فاقبلها قبول إذعان واعمل بها فإن ذلك من علامات الإيمان » (33). الكاتب إذن اختار أسلوب التعميم عوض التخصيص فيما يتعلق بالمخاطب بالنصيحة وحتى عندما يتخلى عن هذا التعميم فإنه لا يتجاوز الإشارة إلى بعض الفئات باعتبار أحقيتها في اتباع أحكام هذه النصيحة. يقول محمد بن جعفر الكتاني : « وليعلم أن أولى الناس وأحقهم بما ذكرناه وطرناه في هذه المقالة وأصلناه : الأمراء والعلماء وآل بيته عليه الصلاة والسلام الشرفاء » (34). ودعما لهذا التحديد يأتي الكاتب بما اجتمع لديه من

33 (النصيحة، ص 259،
34 نفس المصدر، ص 260.

النصوص المنقولة ليبين مسؤولية هذه الفئات الثلاث في حماية الشريعة وإعلاء كلمة الإسلام. وبعد هذا التخصيص الذي هو في الواقع نوع من التعميم يعود الكاتب إلى أسلوبه الأول ليؤكد من جديد في خاتمة كتاب النصيحة أن المخاطب هو كافة المسلمين. يقول محمد بن جعفر الكتاني : « وقد كتبت هذه النصيحة قاصدا بها جميع أهل الآفاق، من كل المسلمين على الإطلاق، وخصوصا أهل مغربي، لكونهم جوار مكسبي، وأنا أعلم أن الوقت ولا بد غير مساعد ولا راض، وأن الزمان زمن الإمارات المؤذنة بالانقراض، ولكن رجوت النفع بها ولو لبعض الناس ممن أراد الله تطهيرهم من الأرجاس، ولم آيس من حصوله للجم الغفير، أو القطر الكبير، وربنا على كل شيء قدير » (35).

تلك هي المعلومات المتوفرة في كتاب النصيحة حول المخاطب من طرف الشيخ محمد بن جعفر الكتاني. وهي معلومات كما رأينا توحى بأن المخاطب بكتاب النصيحة هو كافة المسلمين. غير أننا عندما نترك الكتاب ونقوم بالتنقيب في الظروف المحيطة بتأليف النصيحة نلاحظ أن تلك الرسالة التي تم توجيهها من طرف المؤلف سنة 1326هـ/1908م من المدينة المنورة بالحجاز والتي تم نسخها وطبعها في نفس السنة في مدينة فاس من طرف بعض أتباع الشيخ هي في الواقع مؤلف تم تحريره في المغرب سنة قبل هذا التاريخ، وكانت في الأصل موجهة للسلطان مولاي عبدالعزيز. يقول الفقيه المنوني : « وبين مؤلفاته (يقصد مؤلفات محمد بن جعفر الكتاني) الكثيرة والمتعددة الأوضاع، كتب للسلطان العزيز - في أخريات دولته - نصيحة مطولة شرحت أسباب ضعف المسلمين أمام قوة أوربا، حتى استولت هذه على معظم أقطار العالم الإسلامي، وبذلك جاءت هذه الرسالة تهدف إلى النقد الذاتي لواقع عموم المسلمين، مع عرض الحلول التي يستردون بها عزتهم وهيبتهم » (36). وفي رواية لأطوار مقابلة تمت بين الشيخ محمد بن جعفر الكتاني والسلطان مولاي عبدالعزيز يقول الشيخ محمد الزمزمي الكتاني، وهو ابن مؤلف النصيحة، حول الموضوع ما يلي : « وأخيرا قال الوالد للسلطان : إنني كتبت لكم نصيحة هامة، إن عملتم بها أغنتكم، يعني بها كتابه المسمى « نصيحة أهل الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها

(35) نفس المصدر، ص 269-270،
(36) مظاهر يقظة المغرب الحديث، ج 2، ص 376،

الخاص منهم والعام» (...) فقال السلطان : اجعلها في ظرف واطبع عليها باسمي طابعك الخاص لكي لا تفتح، ففعل، وأرسل منها نسخة له (...) ففرح السلطان بذلك» (37).

المخاطب بالنصيحة إذن هو السلطان لكن الشيخ اختار أسلوب التعميم حتى يتجنب المواجهة المباشرة مع الحاكم أو كما يقول الفقيه المنوني، محمد بن جعفر الكتاني « استغل التعميم لإفساح ميدان القول أمامه، فيجهر بنقد الجميع دون أن يبدو أنه يشير إلى جهة معينة » (38). في هذا الأسلوب تتجلى خاصية أساسية في السلوك السياسي لهذا الفقيه فهو يتجنب المعارضة المباشرة للحكام ويتعمد التعميم عوض التخصيص حتى لا يضع نفسه في موضع الخصم للحاكم أو المعارض المباشر لسياسته. هذا السلوك يمثل نموذجا لمعارضة الفقيه وهو يختلف عن نموذج آخر يتسم بالراديكالية وقد مثله أثناء فترة محمد بن جعفر الكتاني ابن خاله محمد بن عبدالكبير الكتاني الذي دخل في مواجهة صارمة مع السلطان مولاي عبدالحفيظ انتهت باعتقاله وبجلده ثم بوفاته متأثرا بعملية التعذيب.

العنصر الثاني المميز للسلوك السياسي لهذا الفقيه يتمثل في طريقة تعامله مع الحكام. فالأخبار المتوفرة عن هذه الشخصية توضح أن علاقته الودية مع الحكام لم تنقطع قط في نفس الوقت الذي كان فيه يسعى دائما إلى الحفاظ على استقلاله. ذلك أنه كثيرا ما كان يستجيب لطلبات خاصة من الحكام في نفس الوقت الذي كان فيه يعتذر عن حضور بعض الجلسات الخاصة بالسلطان التي كان يستدعي لها. وعندما عزم على الهجرة من المغرب احتجاجا على ما آلت إليه الأوضاع انتظر طويلا إذن السلطان له بذلك. كذلك أثناء إقامته بالمغرب أثناء فترة اشتداد المعارضة على السلطان مولاي عبدالعزيز اختار الشيخ محمد بن جعفر الكتاني الصمت عوض الإفصاح عن معارضته لسياسة الحكم قبل أن يهاجر هجرته الأولى إلى الحجاز متجنباً الخوض في مسألة تعويض السلطان القائم بسلطان جديد. وعندما ازدادت ضغوط المعارضة عليه باعتباره عالما على عاتقه واجبات إزاء الأمة في ظل هذه الأوضاع أعلن اختلافه مع أسلوب هذه المعارضة وأجاب القائمين بها قائلا :

(37) مدخل طبعة النصيحة الحديثة، ص 28-29،
(38) مظاهر، ج2، ص 367،

« نحن العلماء سيوفنا ألسنتنا فإن شئتم قصدت السلطان وقابلته وذكرته له انتقاداتكم عليه » (39). وفي مقابلة الشيخ محمد بن جعفر الكتاني مع السلطان مولاي عبدالعزيز كما يرويها ابنه الشيخ الزمزمي دليل على هذا السلوك السياسي الذي ميز حياة هذا الفقيه، تقول رواية الإبن عن لقاء والده مع السلطان : « ثم إن الوالد استأذن السلطان في الدخول عليه وإبداء النصائح إليه على شرط أن لا يستعمل معه شيئا من الرسوم المخزنية المعتادة، فقبل منه السلطان ذلك مغتبطا وعقد له موعدا، وهو صبيحة يوم الخميس حيث لا مخزنية ولا حكام، فذهب الوالد في الموعد المحدد، ودخل عليه السلطان مولاي عبدالعزيز المذكور فاقتبله خير اقتبال وهش وبش، وعامله بكل حفاوة وإكرام واحترمه غاية الاحترام، واهتبل به أي اهتبال، وظل معه اليوم كله (...) وبدأ الوالد حديثه مع السلطان بعد أن تبادل معه التحية والسلام كالعادة قائلا جئتك لثلاثة أمور .

الأول : لزيارتك والتبرك بك، وإظهار الطاعة لك والمحبة (...)

ثانيها : أداء أمر قلدنا الله إياه، وجعله في عنقنا، ولم يقبل منا فيه عذرا، وهو النصيحة لله ولرسوله ولكم (...)،

ثالثها : اخباركم بما هو واقع مما قد يكون مكتوما وغائبا عنكم (...) واستغرق مع السلطان سائر النهار يأكل معه ويشرب ويصلى، وقد أخبره بجميع ما هو واقع في المملكة وما الأمة عازمة عليه إذا ظل الحال على ما هو عليه » (40).

النص أعلاه يوضح بجلاء أسلوب الفقيه التقليدي في ممارسة السياسة فهو ليس خصما للسلطة لكنه كذلك ليس أحد أفرادها، إنه في منزلة بين المنزلتين يريد أن يحافظ على استقلاله دون أن يؤدي ذلك إلى القطيعة مع الحاكم، بل أكثر من ذلك فهو يتشبث بموقعه كعالم ولا يريد أن يصبح من الحكام ولا يرغب في أن يؤول سلوكه على أن له أطماعا في هذا الميدان. لهذا فهو يذكر بأن عمله يتوقف عند ما تفرضه الشريعة على العالم ألا وهو القيام بواجب النصيحة إزاء السلطان.

العنصر الثالث في سلوك هذا الشيخ هو عنصر مرتبط بمسألة الهجرة التي سبق أن أشرنا إليها. ذلك أن الهجرة بغض النظر عن إطارها الفقهي تظهر لنا بالنسبة لهذه

(39) مذكرات الشيخ الزمزمي المذكورة ضمن طبعة النصيحة الحديثة، ص 25،
(40) نفس المصدر، ص، 26-27،

الشخصية سلوكا ذا دلالة سياسية واضحة في ظروف أصبح فيها موقف الحياد شبه مستحيل في وقت فرضت فيه الأحداث على العلماء أن يكونوا إما بجانب السلطان أو ضده أو أن يلودوا بالصمت والعزلة في انتظار تحسن الأحوال مع كل ما يترتب عن كل موقف من انعكاسات على مكانة الفقيه وسمعته وحياته. في ظروف سياسية كهذه يختار محمد بن جعفر الكتاني الهجرة. وقد رأينا ظروف هجرته في المرتين اللتين غادر فيهما المغرب إلى المشرق. وفي كلا الحالتين مكنته الهجرة من عدم اتخاذ موقف سياسي واضح في عين المكان. فكانت النصيحة التي وجهها من المدينة أثناء هجرته الثانية نوعا من الإستدراك وجهه من مكان آمن بعيد عن صخب الأحداث « حسب الطاقة والإمكان » كما يقول هو نفسه في خاتمة الكتاب يقول محمد بن جعفر الكتاني أثناء جرده لأسباب توجيهه هذا النداء : « وقصدت أيضا إظهار العلم، والخروج عن الكتمان، وإبداء عدم الرضا بما حل في الزمان والإدلاء لبعض ما يجب من الإنكار والتغيير والإنذار، على حسب الطاقة والإمكان، وهل يلام إذا أدى بعض ما عليه الإنسان »(41).

العنصر الرابع والأخير في سلوك هذا العالم السياسي هو خطابه نفسه، أي الخطاب الذي ينتجه العالم التقليدي حول الحاكم والسلطة. وكتاب النصيحة في هذا الباب يقدم لنا نظرية واضحة حول السلطة وموقف العالم المالكي منها. ودون الرجوع إلى النظرية المالكية الكلاسيكية حول طاعة السلطان وإلي كل ما يردده محمد بن جعفر الكتاني حول الموضوع في كتاب النصيحة، نكتفي ببعض ما جاء في هذا الكتاب حول بعض جوانب هذه القضية. عندما يتكلم محمد بن جعفر الكتاني عن الحاكم الظالم مثلا فإنه يفسر وجود هذا النمط من الحكام لا على أنه مسؤولية خاصة بالحاكم ذاته مما يفسح المجال إلى تغييره من طرف المتعرضين لظلمه واستبداده بل يحمل مسؤولية الظلم والطغيان إلى الحكوميين أنفسهم على اعتبار أن وجود الحاكم الطاغية بلاء من الله لعباده وإنذار لهم على سلوكهم المخل بأحكام الشريعة فيكون ارتفاع الظلم في نهاية الأمر مرتبطا بتغيير سلوك الحكوميين وعودتهم إلى التشبث بأحكام الدين. وعندما يتكلم الشيخ محمد بن جعفر الكتاني عن السلطان ومسؤولية

(41) نفس المصدر، ص 270،

العالم إزاءه فإنه يحدد ذلك بوضوح عندما يردد الحديث الذي يقول : « إن السلطان ظل الله ورمحه في الأرض فمن نصحه ودعا له اهتدى ومن دعا عليه ولم ينصحه ضل » (42) واجب العالم إذن هو تقديم النصيحة للسلطان دون تجاوز ذلك وهي مسؤولية تجعله في نهاية الأمر هو المسؤول عن فساد أو ضاع الأمة عوض السلطان وهذا ما توحى به قوله أبي حامد الغزالي التي يستشهد بها محمد بن جعفر الكتاني في كتاب النصيحة : « فساد الرعايا بفساد الملوك وفساد الملوك بفساد العلماء وفساد العلماء باستيلاء حب المال والجاه ومن استولى عليه حب الدنيا، لم يقدر على الأراذل فكيف على الملوك والأكابر » (43) وبالإضافة إلى هذا الخطاب عن السلطة وهو كما نرى خطاب واضح فيما يخص موقف العالم من السلطان، هناك عنصر آخر يتعلق بكيفية ممارسة هذا العالم لواجب النصيحة ذاتها، إذ يلجأ إلى الحيلة واستعمال بعض العبارات الجاهزة الدالة على المرونة والرغبة في عدم إغضاب صاحب السلطة خاصة عندما يطلب منه هذا الأخير رأيه في بعض الأمور الشائكة فيجيب : « عقول الملوك، ملوك العقول ».

اعتمادا على كل ما سبق، يمكن القول بأن كتاب النصيحة وسلوك صاحبه السياسي يشكلان نموذجا لممارسة سياسية خاصة بالعالم وهي كما رأينا في حالة محمد بن جعفر الكتاني ممارسة يمكن وصفها بالمعارضة الإصلاحية التي يلجأ لها العالم الفقيه في ظروف خاصة تفرض عليه أن يتبع سلوكا خاصا وأن ينتج خطابا ملائما يشكلان في نظرنا نموذجا للمعارضة الدينية السياسية التي يقف العالم فيها عند حدود إبداء الرأي وأداء النصيحة دون أن يتعدى ذلك إلى القيام على السلطان وهو سلوك يعبر عنه نموذج آخر في ممارسة العلماء السياسية والنموذجان وجدا في الماضي كما أنهما موجودان اليوم في سلوك بعض الدعاة المشتغلين بالسياسة سواء في المغرب أو في الدول الإسلامية الأخرى.

(42) نفس المصدر، ص 87،
(43) نفس المصدر، ص 262،

DES REPERES
dans l'histoire culturelle
et religieuse du Maroc

Université Hassan II . Aïn Chock - Casablanca
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

Série Colloque et Séminaire ⑧

Travaux du Groupe d'études
pluridisciplinaire sur l'histoire
religieuse (GEPHİR)

- 1 -

DES REPERES
dans l'histoire culturelle
et religieuse du Maroc

COORDINATION ET PRÉSENTATION
AYADI MOHAMED

Sommaire

Articles en langue française :

- * Un Cours sur le Jam' al Jawami' d'A(l) Subky à la Qarawîyîn vers le milieu du 19^e siècle , d'après un « Kurrâs « de l'époque .

Abdelghani Maghnia 7

- * L 'enseignement Des Sciences Dans La Qarawîyîn : XI^e- XV^e siècle .

Al Motamassik Ahmed 47

UN COURS SUR LE :
" **JAM'ALJAWAMI'D'A(L) SUBKY** "
A LA QARAWIYIN VERS LE MILIEUX
DU 19° SIECLE
D'APRES UN "**Kurrâs** " DE L'EPOQUE (1)

Abdelghani MAGHNIA

Le document constituant ce cours traite d'une référence essentielle en matière de 'ilm al 'uṣūl (ou méthodologie du fiqh) : il s'agit du fameux **Jam'al Jawami' d'A(l) Subky**, tel qu'il se trouve présenté et commenté par **Al Mahally** (2). Le "**kurrâs**", genre universitaire à usage didactique, n'en donne ici qu'une première partie - limitée, en vingt pages manuscrites de petit format, à la préface (**khutbat al kitâb**) et le début de l'introduction (**al kalâm fî al muqaddimât**). Nous n'avons donc là que le début d'un cycle de formation sur cette discipline, consacré à cette référence. Mais même pris isolément de la suite possible qu'on aurait pu lui donner, le **kurrâs** n'en constitue pas moins, nous, semble-t-il, l'exemple d'un cours véritable tel qu'on pouvait en donner à l'époque, en la matière à la **Qarawîyîn** (3).

Le choix d'une telle référence est lui même significatif au plan du contenu explicite de l'oeuvre où préside essentiellement une intention d'édification didactique. Et une telle intention devient manifeste au plan formel de la structure du **kurrâs** où l'on ne manque pas de voir à l'oeuvre la volonté de respecter certaines normes de clarté d'exposition formelle, d'application graphique ou d'élaboration esthétique. Ainsi le document ne manque-t-il pas de refléter sous l'un ou l'autre aspect, l'ambiance où baigne la didactique des études traditionnelles à l'époque.

L'intérêt du document est ainsi d'ordre pédagogique essentiellement, mais il s'avère, comme écrit d'époque, autant porteur d'une valeur réelle sur le plan historique, il fournit de précieuses indications sur la conception de la discipline et de son enseignement alors, comme il présente en outre, quelques précisions originales quant à la représentation du sens revêtu là par certaines notions fondamentales dont celles de **taqlîd**, de **salaf** et de **d'ijtihâd** -

lesquelles apparaissent sous une lumière assez nouvelle : en articulant ces notions par ailleurs à la problématique des réformes où se trouve impliquée à l'époque l'élite traditionnelle, on ne peut manquer de saisir le caractère très sensible de leur intérêt, accentué par les écarts pouvant apparaître entre les auteurs **A(L)Subky** et **Al Mahally** et les glossateurs (**Al Bannany**, **Al Marnîsy**...), tout autant que par une certaine continuité entre **Shafi'isme** et **malékisme**, entre **Al Azhar** du 9^e / 15^e siècle et **Al Qarawiyîn** du 13^e/19^e siècle.

Un intérêt aussi considérable nous a ainsi déterminé à en proposer une approche attentive donnant un aperçu analytique du document avec ses principales articulations. Notre premier souci a été donc d'établir la datation historique et la situation chronologique du document.

I - PRÉSENTATION ANALYTIQUE DU KURRÂS:

Situation chronologique et principales articulations du document :

1) - une hypothèse de travail.

Notons au départ une certaine difficulté constituée par l'absence d'éléments positifs de datation historique de l'opuscule : aucune indication explicite donnant par exemple avec le nom du copiste et la date d'achèvement de la rédaction de l'ouvrage; la possibilité de situer chronologiquement le document selon la règle d'usage pour les manuscrits similaires. Celui-ci se donne par son caractère inachevé comme un fragment d'un travail plus développé. La place où devait être porté le titre de l'ouvrage a été laissée en blanc ainsi que celle où devait être porté un sous-titre du commentaire. En plus ; le déchiffrement, du reste assez malaisé ; du système des abréviations et des signes diacritiques en usage à l'époque ne s'avère pas d'un grand secours.... Tout cela fait naître chez le chercheur le souci de tenter de répondre à la question de la datation historique, et ainsi, la situation chronologique de document, même de manière approximative, s'avère t-elle à l'évidence aussi nécessaire que décisive.

Or, une lecture attentive des notes portées en marge du texte du commentaire allait permettre d'élaborer une hypothèses de travail tout à fait éclairante : parmi les références citées là, figure au premier plan le nom du Shaykh Sayyidy Ahmad Al Marnîsy comme référence vivante et comme source directe de l'enseignement de **Jam ' al Jawâmi**. Malheureusement le nom de ce docteur n'est nulle part retenu comme spécialiste en matière de méthodologie de la jurisprudence, n'ayant laissé aucune postériorité scientifique notoire et on ne connaît de lui aucune glose sur cet ouvrage

célèbre. Il est néanmoins considéré comme une figure marquante de l'enseignement à l'université où il était considéré comme une autorité scientifique. Il aurait eu notamment une notoriété particulière et un ascendant remarquable dans la recherche d'une certaine pratique récréative; dirions-nous, de la fonction académique, comme il semble avoir traité d'une glose sur le fameux Al Makkudy (4) .

Un tel docteur n'aurait -il pas un moment enseigné la méthodologie de la jurisprudence ? Cité en haut lieu comme jurisconsulte, parmi les plus grandes autorités en la matière au Maroc, n'était-il pas en mesure de traiter en cours une oeuvre aussi classique dans cette discipline ?

Si l'on s'entient à notre document, son nom figure de manière formelle comme source directe de l'enseignement du commentaire d'**Al Mahally** et cela nous semble justifier ce fait de considérer l'opuscule comme un témoignage formel dans ce sens. D'où cette hypothèse de travail comprenant l'élément d'identification du document comme **kurrâs** d'une part, et d'autre part l'élément de la situation chronologique de l'opuscule par rapport à la période d'activité de notre **Shaykh**.

L'élément d'identification du document comme **kurrâs** consiste à voir, selon cette hypothèse, dans l'opuscule, le contenu d'un enseignement de type universitaire - précisément un cours de méthodologie de la jurisprudence à partir de **Jam'al Jawâmi'**, resté peut être inachevé, le cours est constitué là, dans cette identification par la récitation littérale du texte enseigné, lequel tient pratiquement tout l'espace du document. Il représente le propos magistral et constitue l'essentiel d'un champ du savoir. Les notes de marge constituent quant à elles l'élément d'articulation de la parole du maître Ahmad Al Marnîsy lui - même, à une tradition d'enseignement de l'oeuvre : c'est là où l'on peut voir dans quel sens ce maître entendait reproduire, selon certaines orientations et conceptions spécifiques, l'enseignement d'al subky et d'**al Mahally**.

Le second élément de cette hypothèse tente de situer chronologiquement le document en le rapportant, notamment à partir de certaines indications mentionnées en note, par rapport à la période active de ce **Shaykh** : celui - ci, devenu un jurisconsulte de premier ordre, a vécu jusqu'en Août 1860 où il s'est éteint brusquement alors qu'il continuait de remplir encore de ses fonctions religieuses. Or le manuscrit s'y réfère comme un maître encore vivant de manière élogieuse dans deux endroits précis : dans les notes de la page 2 et de la page 20 - lesquelles représentent justement, comme seconde et dernière page du document, ce qui correspond au lieu et place des pages de garde d'un manuscrit où l'on mentionne l'identité de l'ouvrage et celle de son auteur. D'où notre conclusion que celui-ci est rédigé antérieurement à la date

de la disparition du maître, et que le **kurrâs** se trouve ainsi élaboré vers le milieu du siècle quelques années au moins avant cette date. Une telle situation reste évidemment assez approximative, mais elle a l'intérêt de permettre, compte tenu de la période d'activité de l'homme, une clarté non négligeable pour la compréhension de **kurrâs**.

2) - Articulations du kurrâs.

On peut en dénombrer quatre principales:

1- Une présentation d'ensemble : elle comprend en première page, prise comme page de couverture du **kurrâs** deux notices biographiques réservées au commentateur et à l'auteur de l'ouvrage.

2- Un fragment du commentaire de **Jam'al Jawâmi'**, comprenant (entre les pages 2 et 20) l'avant-propos et le début de l'introduction de cet ouvrage avec le commentaire que lui réservait **Al Mahally**, cela constitue pratiquement la quasi - totalité du manuscrit.

3- Des notes de marge, données ici et là (en pages 1, 2, 11, 12, 13, 15, 19 et 20) à un niveau ou à un autre les notices biographiques ou du texte étudié **a(l)ta'liqât**, reprises du maître **Al Marnîsy**.

4- Une dernière articulation concerne enfin la formule de sa lutation de mémoire du Prophète (**al taçaliya**), un mode particulier de cette salutation attire l'attention : il s'agit de la formule appelé **çalât al Fâtih**.

II - STRUCTURE FORMELLE DU KURRÂS:

Sur un plan formel, le document, se présente, comme **kurrâs**, avec autant d'éléments structurels, propres à le constituer dans le cadre d'une pratique pédagogique et universitaire. La forme de composition et l'élaboration qui en est faite le définissent ici comme écrit d'un genre particulier ayant une fonction assez précise.

1) Une structure fonctionnelle.

On sait généralement que le **kurrâs** se présente comme section ou fragment d'ouvrage dont la fonction est de servir à l'usage de l'étudiant ; ouvrage pédagogique, il contient un texte étudié, une référence de base et comme tel, il semble devoir être appris par coeur. Son format relativement

réduit le destine aussi bien à une circulation aisée qu'à une rapide mémorisation. Dans le prolongement de la planche coranique de l'école de base, il joue le rôle d'un instrument d'initiation universitaire et sur le modèle de l'apprentissage de base, il se propose une maîtrise aussi systématique des textes classiques et de leurs références : il semble ainsi que l'on procède non seulement à la lecture rigoureuse de ces textes mais, pour la mémorisation intégrale de leur contenu, à leur apprentissage pur et simple, **al hifdh**. On apprend ici même, dans la notice biographique d'introduction à l'oeuvre du commentateur, qu'étudiant, **Al Mahally** s'était donné beaucoup de mal à apprendre par coeur un **kurrâs**. Au 19 siècle, "l'hégémonisme du **hifdh**", dont parle J. Berque, semble donc continuer de caractériser comme par le passé, le domaine de la formation classique à l'Ecole de Fès (5). Et à l'époque, le milieu universitaire devait être plus que rompu à ce genre de procédé mnémotéchnique. L'introduction de l'imprimerie lithographique dans les années 1860 n'allait pas nécessairement bouleverser une telle méthode d'enseignement. Le regretté Titus Burkhardt devait relater en 1972 que pour l'essentiel l'enseignement traditionnel de la **Qarawiyîn** allait préserver, dans les années 1930, en pleine période du Protectorat, la même direction classique(6).

2) Elaboration et composition du document.

Sur un plan strictement formel, on doit relever en outre un certain nombre de traits caractéristiques, concernant notamment l'élaboration technique et la composition de l'ouvrage représentant notre document.

1- Le **kurrâs** comprend ici, comme nous le signalons plus haut 20 pages manuscrites (220 X 163 mm). Celles - ci se trouvent constituées de 5 feuillets dépliés (326 X 220) de manière à former 4 pages par feuillet. Le papier, de couleur blanc-crème (avec une légère tendance au jaune- crème un peu sombre sur les bords, à cause du dépôt de poussière) est assez épais, doux et de bonne qualité. Les feuillets sont disposés, sans colle et sans attache, un pli a malheureusement cédé et s'est trouvé déchiré tout au long de la ligne médiane du premier feuillet (comprenant les pages 1-2 et 19 - 20) Un terme de jonction figurant, en bas et en retrait, dans les pages de droite, sert à compenser le défaut habituel de pagination numérique : **a (l) raqqâs**.

2- L'encre utilisée est d'une parfaite couleur noire. Il s'agit de la fameuse encre de fabrication artisanale courante (**al çmagh**) qui cède la place à des encres de couleur ici ou là. Le rouge est notamment utilisé pour les passages cités d'**AlSubky** alors que le vert ou le bleu marine pour mettre en évidence certains termes particuliers (des noms propres, des termes de

coordinations etc.) Le texte est ainsi en majorité écrit en noir, avec la même encre.

3 - Sur le plan strictement graphique, la lettre et le système diacritique s'inscrivent dans la pureté du genre : **al khatt al maghriby** excellent ici en régularité en netteté et en finesse. La culture citadine juridique se définit au gré de la rhétorique de cet art constituant le signe de la bonne tradition lettrée de Fès. Gravée là avec une sensibilité à fleur de peau, la lettre révèle au-de là de son contenu graphique (et aussi celui non moins grave du verbe lui-même), La finesse du sens implicite attendu : la marque indélébile d'une conscience d'élite, la grave distinction du **faqîh**.

4 - La mise en page ne manque pas de laisser, là aussi, l'impression d'un soin pédagogique tout particulier pour soigner la forme du **kurrâs** autant que le fond lui-même l'exige, trois traits de couleur (bleu et rouge) délimitent l'espace (118 X 80mm) où tient le texte du commentaire de base (**Al Mahally**). Là tiennent généralement 18 lignes de texte : seule la première page fait exception, avec 29 lignes, à cette règle. On peut noter en pages 2 et 9 des espaces laissés en blanc où devaient tenir les titres et sous-titres de l'ouvrage, l'avant - propos et l'introduction qui n'avaient pu être portés à temps. On peut également observer que l'encadrement s'était réalisé dans la recherche d'un effet de mise en relief du texte du commentaire (**Al Mahally**) par l'emplacement décentré ou l'espace encadré réservé à ce texte : celui-ci est porté à gauche pour les pages de droite ou, inversement, à droite pour les pages de gauche.

5 - Un espace relativement important est laissé ainsi aux marges latérales, vers la gauche (ou la droite) et vers le haut et le bas du texte encadré; celui-ci est situé à chaque fois à près de 20 ou 67 mm vers la gauche (ou la droite) et à 30 et 73 mm des bords supérieur du document. C'est là où tiennent généralement les notes de **hâshiya** dans le **kurrâs a(l) "ta liqât**.

6 - Les notes critiques se trouvent ainsi portées en marge de l'encadrement au niveau précis où le texte suscite l'intérêt d'un nouveau commentaire : celles-ci se trouvent portées là en petits caractères et disposées dans l'un ou l'autre sens, horizontalement, verticalement ou même en diagonale. Figurant en particulier dans les pages 1,2,11,12,13,15,19 et 20 ces notes concernent pour la plupart la seconde partie de l'opuscule, le propos d'introduction, **al kalâm fî (a)l muqaddimât**.

7 - Sur le bord supérieur des pages 2-3-4-5-6 et 7, comme sur celui des pages 15 et 20, on peut lire la formule de la **taçlîya** selon trois modèles

différents : celui appelé **çaalât Al Fâtih** est reproduit à 3 reprises dans les pages 2-3 et 20. Les deux autres font référence dans la **taçliya**, plus brièvement formulée, respectivement aux proches du Prophète ('**âlih**) - en pages 4-7-10 et 15, et aux compagnons (**çahbih**) en pages 5 et 6 .

8 - Le système des abréviations présente une certaine difficulté pour le lecteur peu familier de ce type d'écrit. Trois abréviations se trouvent utilisées notamment dans les marges : un '**alif - lâm - çâd**' (pour le terme "**al muçannaf**" /al muçannif) et un '**alif - lâm - shîn**' (pour le terme "**al sharh**" "**al shârih**") désignent respectivement le texte original / l'auteur du texte original. On peut y ajouter deux autres (avec un **alif - hâ** " ou tout simplement un **hâ** pour le verbe **intahâ** désignant une fin de citation, un point final.

Notons que le texte cité d'**Al Subky** est écrit en rouge et mis entre **hilâlayn** en guise de guillemets : la parenthèse est utilisée ici pour bien délimiter les deux plans de discours, le signe **bayna hilâlayn** continue encore à être utilisé dans ce mode de signification qui est certes autre chose que celui implicite connoté par la parenthèse de la culture occidentale moderne. Le texte cité est essentiel mais on ne le retrouve que nécessairement accompagné du commentaire et, à son tour, le commentaire de ce texte de base ne se retrouve forcément qu'accompagnant la glose de tel maître. Nous pouvons ainsi observer que le texte étudié offre ainsi avec plusieurs plans de signification, une marge essentielle pour son approche comme référence classique.

III - NIVEAUX ET MARGE D'UNE RÉFÉRENCE DE BASE.

Nous avons pu circonscrire là, avec les articulations principales du document, plusieurs niveaux de signification, en effet, ainsi qu'une marge d'une importance déterminante pour sa compréhension. A côté du texte même d'**Al Subky** largement commenté par **Al Mahally**, le manuscrit offre le champ d'une approche globale de cette double textualité : celle-ci se propose de situer le lecteur par rapport à l'oeuvre étudiée quant à son Contexte historique et intellectuel ; deux notices biographiques (empruntées à un représentant de la même école, **Al jalâl Al Suyûty**) définissent l'orientation même du cours.

A - Approche globale de Jam'al Jawâmi

Il semble que la démarche ainsi élaborée s'inscrive dans le sens d'une réactualisation de l'enseignement d'al Subky et de sa reprise par **Al**

Mahally. S'inspirant de la technique de l'**isnâd** (la chaîne de transmission de l'enseignement du prophète), cultivée par les spécialistes de la science du **Hadîth**, l'approche se propose de fixer le profil des maîtres étudiés tels qu'ils ont été dépeints par un de leurs plus brillants disciples dans une oeuvre remarquable.

1) c'est au **Shârih**, le commentateur, que se trouve consacrée la première notice empruntée à cet ouvrage. **Al Suyûty** l'annonce avec plusieurs titres d'honneur : **Al Shaykh, al imâm, al mudhaffar, al humâm** (le Maître, le Modèle, l'Auguste, le Sublime). Quelques traits esquissent ensuite le profil singulier de l'homme et de son oeuvre. L'on apprend ainsi qu'il s'agit de **Jalâl Al Dîn Mohammad B.Ahmed B.Ibrahîm B.Ahmed Al Mahally**. Né en Egypte en 771h, il reçoit une formation des plus classiques : Jurisprudence (**fiqh**), **kalâm** (théologie), méthodologie (**uḥul**) etc..... en retient les noms de ses maîtres les plus importants : **Al Badr Mahmûd Al Aqḡarâ'iy, Al s'hams Al Baḡcaty, Al Alâ' Al Bukkâry**.

Son intelligence (**dhakâ**) est remarquable tout comme son jugement : De la première, l'on rapporte qu'elle perce le diamant "**yatqubu al mâs**", du second la notice reprend ce propos d'**Al Mahally** lui-même disant que son entendement n'admet point l'erreur : "**Anâ fahmî lâ yaqbalu al khata**". Et l'auteur de la notice confirme cette déclaration : **wa huwa maqbûl fimâ qâlahu' an nafsih**". Se trouve évoqué là, un trait des plus pittoresque du personnage : sa mauvaise mémoire compulsive, le jour, dit-on, où il voulut apprendre par coeur un **kurrâs** "son corps s'en emplit de fièvre "imtala'a badanuhu harâatan".

c'est, apprend-on encore un homme d'une parfaite probité morale et spirituelle. Il s'astreint à la trace des meilleurs représentants de la **Sunna : AlSalaf**. C'est chez lui une attitude aussi déterminée que conséquent. Il est précisé qu'il était devenu lui-même un représentant exemplaire de ce modèle à l'époque : "**Wa kanâ ghurrata tariq hadha al 'aḡr**". Il fait preuve des meilleurs qualités de **Wara'** (circonspection) de **ḡalâh** (bonté vertueuse), de **ma'rûf** (charité) et de **nahy'an al munkar** (mise en garde contre le répréhensible) ; la notice ajoute que notre homme n'hésite pas à affronter (**yuwâjih**) les hommes injustes et aussi ceux qui gouvernent (**al dhalama wa (a)l hukkâm**) - allant jusqu'à décliner l'offre d'une charge de haute magistrature (**al qadâ al akbar**) - ne prêtant pas plus d'attention aux représentants du pouvoir qu'il ne leur accorde d'audience auprès de lui : **lâ yaltafitu ilayhim wa lâ ya'dhanu lahum bi-(al) dukhûl ' alayh**. Le personnage est tenu en haute estime (**kâna'adhim al hidda jiddan**) pour

sa fermeté et son franc-parler (**lâ yurâ'i ahadan fi (a(l) qawl)** arrivant à rassembler pour leur conseil les plus hautes autorités juridiques (**qudât al qudât**) qui le respectent et le redoutent (**yakhda una lahu wa yahabûnah**). **Jala Al din Al Mahally** en est venu à accepter néanmoins la charge d'enseignement à la **Madrassa Al Mu'ayyadîya** et à la **Barqûqîya** mais, s'il arrive à former un groupe de disciples (**qara'a alayh Jama'^a**); il enseigne peu (**qalil al iqra**) sans doute que la **madrassa** le déçoit; on nous dit qu'il est marqué par l'ennui et le dégoût (**yaghlibu 'alayh al malal wa a (l) sa'âma**). Il devait enseigner le **hadîth** selon l'école d'Ibn Al Kuwayr (il s'agit de **sharaf Al Din Ibn Al Kuwayr**)

c'est en tant qu'écrivain, dit encore la notice, que se fait la renommée d'**Al Mahally** - et ce, grâce à une importante production intellectuelle. Celle-ci est immédiatement célébrée par la notice comme étant une oeuvre du valeur (**tushaddu'ilayhâ al rihâl**, littéralement pour laquelle on se déplacerait en caravane)... Certains traits de la production d'**Al Mahally** sont ainsi évoqués comme la concision (**al'ikhtiçâr**) la clarté de la dissertation (**al tahrîr**), la pureté (**al tanqîh**), etc., avec le succès qu'elle a pu avoir : les gens s'y intéressent, l'apprécient et se l'échangent (**aqbala'alayhâ a(l) nâs wa talaqqawha bi(a) l qabûl wa tada walûha**), en donne ainsi quelques titres d'ouvrages composés par le commentateur dont notamment **sharh Jam'al Jawami** 'ici étudié en '**uçul** (**hâdhâ** - précision importante où la notice définit son articulation au texte ici présent) -un autre **sharh** sur la **Burda**, **Manâsik** et un livre sur la guerre sainte (**Kitâb fi al jihâd**) la notice signale dans le même ordre d'idées un certain nombre de travaux laissés inachevés : un **Sharh al qawa id** (d'**Ibn Hishâm**), un **Sharh al tashîl**, etc... le travail le plus imposant parmi ses oeuvres inachevées (**wa'ajallu kutubih llaty lam tukmal**) reste son contre - prise d'exégèse du Coran (**Tafsir al qur'ân**) : l'auteur de la notice ajoute qu'un tel travail comprenant 14 opuscules (**kurrâs**) concerne l'exégèse de la **surate "Al Kahf"** jusqu'à la fin du texte avec celle de la **fâtiha** et quelques versets du début de la **Surate "Al Baqara"**; cette dernière entreprise est, apprend-on enfin, ce qui a servi de modèle (**namat**) à la suite que l'auteur de la notice a lui-même donnée à ce travail d'exégèse.

Comme nous l'avons signalé, la notice est, précise -t-on extraite de l'ouvrage du **Jalâl Al Dîn a'(l) Suyuty** intitulé **Husn al Muhâdara fî akhbâr Miçr wa Al Qâhira** (ici transcrit **husn al Munadara** où cette notice donne enfin la date du décès de **J.A.D Al Mahally**, survenu le 1ér jour de l'année 864 (1459).

2- La seconde notice, également extraite de cet ouvrage d'**A(l) Suyûty**, concerne **Taj Al Dîn Ibn A(l) Subky**, l'auteur de **Jam'Al**

Jawâmi'. son nom complet est **Taj A (I) Din Abû (Al) Naçr abd Al wahhab b. Taqiy A(I) Din b. Alîy b.abd al kafy b. Tammâm Al 'ançary**. Il est né en Egypte en 729 (1326) et c'est de son père qu'il reçoit l'essentiel de sa formation classique, le célèbre chef de file de l'Ecole **Shafi'ite** de l'époque en Egypte. Très jeune, il s'illustre (**bahara wa huwa shâbb**) par l'écriture de nombreux ouvrages de valeur (**kataba kutaban kathiratan nafisa**) devenus célèbres de son vivant même (**ishtaharat fî hayâtihi** alors qu'il ne dépassait pas encore la vingtaine (**wa huwa fî hudud al ishrin**) c'est alors sans doute qu'il écrit ce feuillet (**kataba marra waraqa**) au Gouverneur de syrie (**Nâ'ib a (I) Shâm**). Un feuillet qui devait faire date.

Signalons qu'**ibn kathir** fait allusion (dans le 13 é tome de son livre **AlBidâyâ wa al nihâyâ** à l'événement : un procès a été intenté à **Ibn Al Subky** à Damas. Mais le parti du savant a pu lui faire emporter, après l'arbitrage du caire, une brillante victoire et un retour triomphal à **Dar Al Nadwa** de la capitale syrienne.

La notice donne le fin mot de l'histoire : **Al Subky** écrit dans ce feuillet : "Je suis à présent incontestablement **le mujtahid** unique de ce monde et personne ne saurait infirmer un tel propos"(**wa anâ a (I) yawma mujtahid a(I) dunyâ alâ itlâq, wa lâ yakdiru ahadun 'an yarudda 'alayya hâdihi (a) l kalima)**

Et la notice reprend le commentaire d'**A(I) suyûty** lui-même là-dessous : "**Wa huwa maqbûl fîmâ qâlahu an nafsih** " - qui trouve qu'**Al Subky** était tout à fait fondé dans cette auto consécration, et les oeuvres signalées ici comprennent effectivement une série d'ouvrages dont la réputation n'est plus à faire. On cite d'abord **hâdhâ al kitâb**, le présent livre (**Jam'al Jawami'**), avec **Man' Al Mawâni'**, **sharh Mukhtaçar Ibn Al Hâjib**, **Sharh Minhâj Al Baydâwy**, **Al Tawashih wa Al Tarshih**, **Al Tabaqat**, **Mufid al Ni'am** etc...

Le décès de **Taj A(I) Din** est survenu un mardi soit **7 Dh. al hijja 771/1370**

Deux extraits poétiques, pièces de vers figurent en marge des deux notices. On peut y voir condensée l'idée qui préside à cette première partie du **kurrâs**. La première fait l'éloge du **mujtahid** qui ne peut manquer son but et dont la cible ne peut qu'atteindre le cœur.

"**Ramâ fa-açaba qalbî bi - ('j) jitihâdin** رمى فأصاب قلبي باجتهد
çadaqtum kullu mujtahidin muçîbu صدقتم كل مجتهد مصيب
est le dernier vers de ce anonyme pour lequel en demande à son poète la
miséricorde divine (**liba'd al shu' arâ' rahimahu (A) llah**). On peut
facilement l'attribuer à l'auteur du cours ici donné.

Le second extrait poétique est attribué quant à lui à **Ibn A(l) Subky**
lui-même, marquant sur son lit de mort, un mépris supérieur pour toute
gloire après lui.

Ya dahru bi' rutaba al ma' âli bâ' danâ يا دهر بع رتب المعالي بعدنا
Bay'a (a)l hawani rabihta am lam tarbahi بيع الهوان ربحت أم لم تربح

(1^{er} vers)

qaddim wa 'akh-khir mâ tashâ 'u mina قدم وأخر ما تشاء من الوري
al warâ مات الذي كنت منه تستح
Mâta (a)l ladhî kunta minhu tastahî

(2^e vers)

Dans le premier vers **Ibn A(l) Subky** s'adressant au temps (**a(l) dahr**) lui commande de vendre (**bi'**) après lui les titres de gloire- aux
enchères(**bay' al hawân**) ; combien même serait - il gagnant, la faillite est
sûre semble dire le poète amèrement : sa mort les rendra inutiles.

C'est égal pour lui à présent qu'il soit désigné tel ou tel à la première ou
à la dernière place (2^e vers) : s'adressant au temps, il lui commande de faire
bon ce qu'il lui plaît désormais puisqu'est mort celui que tu ne pouvais
regarder en face.

4 - On doit noter à propos de cette première partie du **kurrâs** que le
propos de l'approche semble d'abord préoccupé par le but d'une transmission
d'un certain héritage . Celui - ci concerne l'homme présenté comme un
modèle d'action et de pensée active, comme il concerne l'oeuvre présentée
telle une création digne d'intérêt, et un héritage de valeur ; on précise enfin
une direction de recherche : les titres données en références s'articulent à une
approche de méthode, on définit ainsi une voie de recherche - une perspective
de réflexion : est-ce une option pour une élaboration nouvelle de cet
héritage ?

Il semble que c'est moins circonscrire une approche définissant un horizon culturel et idéologique particulier que donner un élan psychologique motivant pour approfondir l'enseignement transmis. La référence à **Jalâl Al dîn A(l) Suyuty** qui constitue lui-même une figure attachante de cette école est significative dans ce sens : c'est un chaînon-clé du processus de transmission de l'enseignement laissé par **A(l) Subky** ; c'est lui-même un théoricien et un défenseur du renouvellement de la pensée juridique musulmane, un exemple pour le parfait **mujtahid** : on le cite textuellement dès l'avant propos - un peu comme pour marquer la tendance du cours envisagé..

A la Qarawîyîn, une telle approche doit être significative à l'époque de notre document. Elle doit présenter une grande valeur symbolique : n'est-ce pas la preuve ici de l'existence au-delà du contenu strictement didactique, du **kurrâs** d'un véritable engouement pour le renouvellement de la recherche juridique ? Or ne peut-on conclure par là l'existence implicite d'une contestation du **taqlîd** et d'un mouvement prônant l'**ijtihâd** et le renouveau, un "**salafisme**" avant la lettre ?

- Cette question semble tout à fait justifiée ici et on doit essayer de lui donner une réponse élaborée.

Nous pouvons nous-même ici proposer quelques éléments d'observation dans ce sens. Mais essayons d'abord de présenter la seconde articulation du document : qu'en est-il du contenu même de notre opuscule ?

Observons qu'il traite d'un commentaire essentiel, émanant de représentants authentiques du **salaf**.

B - Le commentaire d'un texte de base : Jam'al Jawami' selon Al Mahally.

C'est à un véritable traité en matière d'**uṣūl al fiqh** que le lecteur a affaire ici. L'oeuvre se propose de circonscrire le champ de la méthodologie de la jurisprudence et en localise certains plans définis où les travaux sont en cours : avec les thèmes abordés par l'auteur, le commentateur n'hésite pas à souligner les éléments d'interrogation ou de discussion- les polémiques ou les débats entamés.

Par rapport à l'ouvrage existant actuellement en édition courante (**Dar al fikr**, 1402/ 1982), le **kurrâs** ne constitue comme nous le mentionnons plus haut qu'un fragment restreint à une partie du premier volume (comprise

entre les pages 2 et 79) où l'auteur traite l'avant-propos et une partie de l'introduction de l'ouvrage- ce qui doit correspondre au syllabes d'une session annuelle. On peut y circonscrire 2 points essentiels : discours préliminaires et un propos d'introduction.

1 - Un discours préliminaire : **khutbat al kitâb**. Premier intervenant dans cet espace : **Al Mahally, a(l) Shârih**. Et c'est là l'avant - propos où le commentateur prend la parole en premier lieu pour présenter son travail sur l'oeuvre d'**A(l) Subky**. Ce discours s'annonce avec un double protocole didactique puisque la parole ne tarde pas à être donnée à Taj A(l) Dîn Ibn A(l) **Subky** lui-même, la célébration d'un passage, une initiation.

a) - La présentation : un rite de passage.

Le rite comprend un double protocole de présentation : s'articulant au propos du **Shârih**, l'auteur intervient pour définir l'objet de son travail. Les deux propos sont frappants, chacun à son niveau, par leur intention, édifiante.

b) - Une première intention édifiante.

L'intention annoncée la première est celle du commentateur, **a(l) Shârih**. Celui-ci se propose de répondre à une certaine demande pour éclairer l'opinion sur cet ouvrage fondamental. C'est alors que le commentateur initie son lecteur aux règles du genre : nom seulement expliquer la terminologie de cet ouvrage, mais en éclairer l'objet et en redéfinir la problématique- "**yahullu al fâdhahu wa yubayyinu murâdah wa yuhaqqiqu masâ 'ilah**" (littéralement en résout les termes, en montre le but, enquête sur ses problèmes). Un élément important apparaît avec cette règle - clé du commentaire : en développer l'argumentation ("**yuharriru 'adillatah**").

L'intention manifeste, ainsi déclarée, en articule une autre, implicite, non moins importante: préserver la relation à un enseignement fondamental - n'est - ce point là, déclarée de manière non moins formelle, l'adhésion au-delà d'un texte de base, à un représentant du **Salaf** authentique ?

c- Une seconde intention défiante :

C'est celle manifestée par l'auteur, **al muçannif** dont le texte apparaît nettement sur le plan formel, mais en relief, il constitue la charpente du texte

d'Al Mahally. Nous pouvons y prêter une certaine attention, Taj Al Dîn Ibn A(l) Subky écrit là:

1.1.1. - باسم الله الرحمان الرحيم نحمدك اللهم
- Bismi (A)llâh (AL)Rahmân (Al) Rahim / Nahmaduka
Allahumma.
:Au Nom de Dieu.Tout-clément-Tout Miséricordieux puissions-nous Te
louer, ô Dieu,

1.1.2.- ' a l â n i ' a m i n
: pour des bienfaits على نعم -

1.1.3. - yu'dhanu (a) l hamdu bi(i)z diyadihâ يؤذن الحمد بازديادها
:dont l'augmentation autorise la louange divine ;

1.2.1 - Wa nuçallî 'alâ nabîyyika Muhammad- ونصلي على نبيك محمد
:et nous prions de répandre Ta Grâce sur Ton Prophète Muhammad.

1.2.2 - Hâdi (a) l 'umma هادي الأمة
:Le Guide de la Communauté.

1.2.3.- li - rashâdiha - لرشادها
: vers son accomplissement

1.2.4. - Wa 'alâ 'alihi - وعلى آله
ainsi que sur ses proches

1.2.5 - Wa çahbih - وصحبه
: et Ses Compagnons,

1.2.6.- mâ - ما
: tout le temps que

1.2.7.- qâmat (a) l- turûs - قامت التروس
dureront les écrits

1.2.8.- Wa (a) l- sutûr - والسطور
et les lignes

1.2.9.- maqâma bayâdihâ - مقام بياضها
au lieu de leur blancheur

1.2.10.- Wa sawadihâ - وسوادها
et leur noirceur

1.3.1.- Wa nadra'u - ونضرع
et nous te supplions

- 1.3.2.- **fî man'al mawâni'** - في منع الموانع
: d'empêcher tout empêchement
- 1.3.3.- **'an ikmâl** - عن إكمال
: pouvant faire obstacle y à l'achèvement
- 1.3.4.- **Jam'al Jawami'** - جمع الجوامع
: de Jam'al Jawami'
- 1.3.5.- **al' âti min al 'uṣul** - الآتي من الأصول
ouvrage digne des Sources d'où il tire origine
- 1.3.6.- **bi-a(l) qawâ'id al qawâti'** - بالقواعد القواطع
: selon les règles les plus fermes.
- 1.4.1.- **al bâligh min al ihâta bi (al)l 'aṣlayn** - البالغ من الإحاطة بالأصلين
Atteignant dans la maîtrise des deux sources (religion et droit).
- 1.4.2.- **mablagha dhawî al jidd** - مبلغ ذوي الجد
: au degré des (auteurs) plus sérieux
- 1.4.3.- **Wa (a)l tashmîr** - والتشمير
: et les plus énergiques :
- 1.4.4.- **al wârid** - الوارد
: provenant de la consultation
- 1.4.5.- **min z uhâ'mi' at muṣannaf** - من زهاء مائة مُصَنَّف
: d'une bonne centaine d'ouvrages originaux
- 1.4.6.- **manhalan** - منهلا
: telle une source
- 1.4.7.- **yarwi** - يروي
: qui étanche
- 1.4.8.- **wa yamîr** - ويمير
: et apaise à la fois,
- 1.5.1.- **al_muhîṭ** - المحيط
: regroupant.
- 1.5.2.- **bi - zubdat** - بذبذة
: l'essentiel
- 1.5.3.- **mâ fî sharhayya ' alâ al Mukhtaṣar** - ما في شرحيَّ على المختصر
: du contenu de mes deux commentaires sur le Mukhtaṣar " (d'ibn al hâjib)

- 1.5.4.- **wa al Minhaj** - والمنهاج
: et sur le Minhaj d'al baydaoui
- 1.5.5.- **ma'a mazîd** - مع مزيد
: avec des compléments
- 1.5.6.- **Kathîr** - كثير
: nombreux
- 1.6.1.- **wa yanhaçîr** - وينحصر
: il comprend essentiellement
- 1.6.2.- **fî muqaddimât** - في مقدمات
: une série d'introductions
- 1.6.3.- **wa sab'at kutub** - وسبعة كتب
: et sept livres."

d) l'articulation du commentaire :

Le commentaire, **a(l) sharh**, constitue comme genre littéraire un élément essentiel de la culture de l'époque de nos auteurs (7-8e/14-15e siècles) - **Al Subky** avant de faire oeuvre originale, s'est d'abord lui-même essayé à l'art du **sharh**. Or en quoi consiste ici le commentaire ? Comment s'articule - t-il par rapport à l'oeuvre originale ?

Al Mahally développe ici, avec l'oeuvre du maître, non seulement la thématique et la problématique de cette oeuvre, mais redéfinit, avec les connotations implicites de son discours, un modèle du genre,

La fonction du **sharh** s'articule elle-même au **tafsîr** avec le modèle du **tafsîr** du Coran précisément. Et l'exégèse coranique, cet élément essentiel de la culture musulmane, semble se constituer dans le but d'explicitier et d'éclaircir le lecteur du Texte sur la signification des termes en usages, tout en donnant les indications nécessaires pour la compréhension des tournures syntaxiques ou des formes de style, etc...quelquefois le "**mufasssir**" peut fournir certaines indications complémentaires. Mais sa tâche ne peut aller au-delà puisqu'il s'efforce de rester le plus près possible et le plus respectueux de la littéralité même du message coranique. C'est dans cette école, le cas du **Tafsîr al Jalâlayn**, notamment où le travail de l'exigète s'en tient à la formulation explicite de la manière la plus rigoureuse. Dans le **sharh**, où on peut facilement retrouver une démarche au départ identique, jusque dans son instrumentation technique, l'oeuvre du commentateur s'articule autrement au texte original. Si le même souci de traduire le texte existe dans les deux cas;

les deux approches sont différentes : au moment où le **mufassir** s'en tient à une traduction littérale de la langue sacrée dans la langue profane, nous avons sur le même modèle une approche différente, un propos plus libre et beaucoup plus élaboré par rapport à l'oeuvre originale. Le passage se fait dans ce système de décodage d'une langue technique à une langue d'initiation - de la langue d'une époque aussi sans doute, à celle d'une nouvelle autre, même si le texte doit rester toujours en vue pour le commentateur et son lecteur.

Avec ces deux modèles de textualités (du **muçannaf** et du **sharh** on peut assez facilement voir s'opposer, en fait, deux modèles rhétoriques, basé chacun sur une logique particulière: si le premier fonde sa production sémantique sur un principe d'économie lexicale, l'autre semble rechercher un effet inverse, autant le premier texte est bref, concis et net, autant l'autre est étendu, large et à la limite, redondant.

Autant Al Subky cultive le sens de la sobriété du discours autant **alMahally** développe un message didactique, si l'un se fonde sur une logique de la concision, l'auteur s'élabore selon une logique de la dissertation.

Au moment, ainsi, où l'auteur nous donne en deux mots la structure de l'ouvrage constitué nous dit-il d'une série introductive et d'un ensemble de 7 sections (**kutub**, livres), le commentateur prend soin de préciser et d'expliciter le contenu de l'ouvrage en donnant le plan détaillé (avec deux groupes respectifs de 5 et de 2 livres). Les cinq livres du premier groupe traitent ainsi du Coran (1er livre), de la "**Sunna**" (2e livre), de "**Ijmâ'**" (3e livre), du "**qiyâs**" (4e livre) de "**l'istidlal**" (5e livre) ; les 2 livres du second groupe traitent du "**ta'âdul**" et des "**tarâjih**" (6e livre) d'une part, et d'autre part de "**l'ijtihâd**" (7e livre).

Le commentateur signale également dans ce sens un certain nombre de thèmes traités dans le 7e livre : **taqlid**, **fatwâ**, '**ilm al kalâm**, **taçawwuf**.

Ainsi annonce - t-il les questions qui doivent certainement constituer l'essentiel de la recherche, puisqu'elles se présentent avec l'**ijtihâd** comme le couronnement et l'achèvement de l'oeuvre étudiée.

L'articulation du commentaire apparaît donc liée intimement à l'approche didactique et à la logique discursive de la dissertation.

2) Un propos d'introduction : "**al kalam fî al muqaddimât**".

c'est là "un discours sur les principes "comme on peut comprendre la formule où l'auteur prend soin, comme le commentateur dans son sillage de définir les éléments de son lexique de base et partant, la perspective théorique et doctrinale où il entend présenter son travail.

Le commentateur en relève et commente les passages suivants :

- 2.1.1.- **"uṣūl al fiqh"** - أصول الفقه
: la méthodologie de la jurisprudence (littéralement les sources de la jurisprudence)
- 2.1.2.- **dala ' ilu al fiqh alijmalīyya** - دلائل الفقه الإجمالية
: c'est (la discipline traitant) des principes généraux de la jurisprudence.
- 2.1.3.- **wa qīla** - وقيل
: et comme on a pu le dire
- 2.1.4.- **ma'rifatuhâ** - معرفتها
: la connaissance de ces principes.
- 2.2.1.- **"wa al 'uūlīy** - والأصولي
: et l'ûṣūlī (le spécialiste de cette discipline).
- 2.2.2.- **al'arif (bihâ)** - العارف بها
: c'est celui qui connaît ces principes
- 2.2.3.- **wa bi-turuqi ('i) stifâdatihâ** - وبطرق استفادتها
: et autant les méthodes intéressantes(de mise en pratique de ces principes).
- 2.2.4.- **wa** - و
: et assurément
- 2.2.5.- **mustafīdihâ** - مستفيدها
: à qui (parmi les hommes de loi) elles sont profitables."

Ces deux passages, traitant de la seule définition de la discipline des "uṣūl", suscitent un important commentaire de la part du "sharih". Deux bonnes pages lui sont consacrées dans l'opuscule. Or, si aucune allusion ne figure, à ce niveau, à la question de l'**ijtihād** dans le texte même du **Jam'al Jawami' d'Al Subky**, le commentateur aborde immédiatement l'interrogation concernant ce concept. Il évoque tout de suite la question de fond qui préoccupe les chercheurs-qualités requises chez le légiste qui pratique l'**ijtihād** (**ṣifât al mujtahid**) et condition mêmes de cette pratique (**shurûṭ al ijtihād**). Si une telle problématique attend le 7^e livre du **muṣannaf** pour être étudiée par l'auteur, le commentateur en donne déjà le

ton ici même, et, comme il se doit, dès l'introduction. On se trouve fixé quant à l'ambiance du cours où, abordant cette notion dès la présentation des auteurs, l'enseignant la souligne dans les notes critiques comme une notion clé de cette discipline où elle constitue une préoccupations cardinale.

l'auteur passe ensuite à d'autre définitions fondamentales, celle du **fiqh**, celle du jugement légal, **al hukm**, pour aborder ensuite la problématique soulevée avec la notion de '**aql**', l'intellect, avant de reprendre le débat avec l'Ecole rationaliste de l'**I'tizâl**.

- 2.3.1.- **wa (a)l fiqh al 'ilm bi al ahkâm** - والفقه العلم بالأحكام
: or, la jurisprudence est la connaissance des jugements (ou propositions)
- 2.3.2.- **al shar'iiyya** - الشرعية
: légaux (du droit)
- 2.3.3.- **al 'amaliyya** - العملية
: pratiques,
- 2.3.4.- **al muktasab** - المكتسب
: acquise
- 2.3.5.- **min 'adillatihâ al tafçîliyya** - من أدلتها التفصيلية
: des principes complémentaires (de méthodologie)
- 2.4.1.- **wa(a)l hukmu** - والحكم
: Ainsi le jugement (ou proposition du droit)
- 2.4.2.- **khitâb Allah** - خطاب الله
: et un commandement de Dieu (littér, un discours de Dieu)
- 2.4.3.- **al muta'alliq bi fi'l (a)l mukallaf** - المتعلق بفعل المكلف
: se rapportant à l'acte d'un (être) responsable
- 2.4.4.- **min haytu 'annahu mukallaf** - من حيث أنه مكلف
: en tant qu'il est responsable.
- 2.5.1.- **wa min thamma** - ومن ثم
: et partant
- 2.5.2.- **lâ hukma illa li - (A)llah ta'âlâ** - لا حكم إلا لله تعالى
: il n'y a de jugement qu'appartenant à Dieu Elevé soit- Il
- 2.6.1.- **wa (a) l husna wa qubhu** - والحسن والقبح
: et le bon et le mauvais littéralement (le bien et la mal)

- 2.6.2.- - بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته
bi-ma 'na mulâ'amatuh (al) tab'i wa munâ faratuh.
: c'est à-dire ce qui correspond ou, au contraire, s'oppose à la nature.
- 2.6.3.- - وصفة الكمال والنقص **wa çifatu al kamâl wa al naqç**
: comme la qualité de la perfection (et celle de la médiocrité).
- 2.6.4.- - عقلي **'aqlîya**
: (tout cela) est d'ordre rationnel ;
- 2.6.5.- - وبمعنى ترتب **wa bi ma'nâ tarattubi**
: mais au sens où cela entraîne
- 2.6.6.- - الذم عاجلا **al dhamm 'âjilan**
: une réprobation immédiate
- 2.6.7.- - والعقاب آجلا **wa (a) l 'iqâb 'âjilan**
: et une damnation future,
- 2.6.8.- - شرعي **shar'îy,**
: cela est, au contraire, d'ordre légal,
- 2.6.9.- - خلافا للمعتزلة **khilâfan li (a) l Mu ' tazila**
: contrairement à ce que disent les Mu 'tazila-s
- 2.7.1.- - وشكر المنعم **wa shukru (a)l Mun'im**
: or ; le fait de rendre grâce au Bienfaiteur
- 2.7.2.- - وجوب بالشرع لا بالعقل **wujubun bi (a) l shar'i lâ bi-(a) l'aql**
: fait l'objet d'une obligation de la loi et non de l'intellect.
- 2.8.1.- - ولا حكم **wa lâ ukm**
: puisqu'il ne saurait y avoir de jugement
- 2.8.2.- - قبل الشرع **qabla (a)l -shar'**
: sans la loi préalable
- 2.8.3.- - بل الأمر **bal (a) l'amr**
: et tout commandement impératif
- 2.8.4.- - موقوف إلى وروده **mawqûf ilâ wurudih**
: se trouve suspendu a priori, si la loi ne l'affirme explicitement.
- 2.9.1.- - وحكمت المعتزلة العقل **wa hakkamat al Mu'atazila (a)l aql**
: les Mutazila ont eu recours à l'arbitrage de l'intellect.
- 2.9.2.- - فإن لم يقض **fa-'in lam yaqdi**
: mais si l'intellect ne peut établir de jugement,
- 2.9.3.- - فثالثها لهم الوقف عن الحظر والإباحة

fathalithuha lahum al waqf 'an (a)l hadr wa (a)l 'ibaha

: cela entraine chez eux, l'exclusion de l'interdit et partant de la permission.

2.10.1.- **والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ**

wa (a) l çawab (i) mtina' taklîf (a) l ghâfil wa (a) l mulja '

: alors qu'il s'agit en vérité d'exclure simplement la responsabilité d'une personne inconsciente ou d'un individu en situation d'azile.

2.10.2.- **wa kadha al mukrah**

- وكذا المكره

il en est de même du "mukrah" (le contraint)

2.10.3.- **'alâ al çahih**

- على الصحيح

: à admettre, fût-elle juste, une opinion.

2.10.4.- **wa law**

- ولو

: a fortiori s'il l'était

2.10.5.- **'ala al qatl**

- على القتل

: à commettre un meurtre

2.11.1.- **wa ithmu (a) l qâtil**

- وإثم القاتل

: or, la faute du meurtrier, en ce cas

2.11.2.- **li ' îthârihi nafsah**

- لإيثاره نفسه

: est de s'être préféré soi-même

2.12.1.- **ويتعلق الأمر بالمعدوم تعلقا معنويا**

wa yata ' allaqu (a)lamr bi(a)l ma 'dûmi ta 'alluqan ma'nawiyân

: et le rapport à l'inexistant est un rapport purement intellectuel

2.12.2.- **fa'in (i) qtadâ (a)l khitâb**

- فإن اقتضى الخطاب

: ainsi donc lorsque le commandement désigne

2.12.3.- **al fi'l**

- الفعل

: l'action,"

Là prend fin, comme nous le signalons plus haut, le propos de l'introduction laissé inachevé dans le **kurrâs**. Une articulation importante se trouve abordée là néanmoins par le texte même d'**Al Subky** qui reprend à la base la problématique constituée autour de la question de la valeur de l'intellect (ou de la raison) aux yeux de la loi la réfutation de la perspective rationaliste de l'**i'tizâl** dans le cadre du vieux débat opposant les intellectualistes aux partisans de la pure tradition du prophète (**Ahl a(l) Sunna**), se trouve ainsi comprise non pas dans le plan de l'élaboration de la loi qui pour être

transcendante échappe à l'intellect humain, mais dans la seule perspective où la raison humaine est exigée pour l'acte responsable en tant qu'émanant d'une personne douée de raison, consciente d'où la référence aux cas problématiques du distrait **alghâfil**, de celui du **muljâ**, l'homme en situation d'azile, ou de celui du **mukrah**, l'homme contraint par force à commettre un acte illégal ou criminel.

Ce sont d'ailleurs, ces cas problématiques qui font l'objet de commentaires élaborés, tant de la part du commentateur que de l'auteur du cours. Et c'est cela qui fait justement l'intérêt du champ de la glose élaborée en marge du commentaire.

Celle - ci semble se constituer dans le champ d'une intervention spécifique, avec le propos de l'enseignant, sur le message reçu de la part du commentateur.

IV - UN LIEU D'INTERVENTION SPÉCIFIQUE :HÂSHIYA ET TA 'LIQÂT. (L'ESPACE DE LA GLOSE UNIVERSITAIRE.)

On peut comprendre assez difficilement, au départ, telle logique didactique et l'on doit se poser notamment la question concernant l'apport du cours même ou le propos véritable de l'enseignant : à quel lieu et place doit-on les situer ? Comment en apprécier l'intérêt et en mesurer l'importance par rapport au texte du commentaire ?

Le cours, à proprement parler, ne doit pas être, en fait, dissocié du commentaire, pas plus que celui - ci ne peut l'être du texte original de **Jam'al Jawami'**. Une unité dynamique constitue ces trois niveaux de signification d'un même message de base. Le cours réside d'abord et avant tout dans la récitation de mémoire du texte littéral du commentaire ; c'est par là qu'il est en mesure de revêtir le caractère d'un savoir de maître, une parole magistrale ; le maître s'en tient d'abord au texte littéral dont il convient de préserver l'intégralité, le plus fidèlement possible.

Si l'enseignant intervient lui-même, ou rappelle d'autres interventions de même type, c'est dans le cadre d'une marge plutôt modeste la simple ; "**hâshiya**".(La glose universitaire), reproduisant le cours sous forme de notes critiques : les "**ta'liqat**".

Même si l'étudiant qui reproduit le cours ici prend bien soin de définir cet espace de la glose universitaire, nous ne manquerons pas de voir là un lieu

d'intervention spécifique : quelques notes discrètes le plus souvent rappellent une leçon de modestie et d'humilité vis-à-vis des grands maîtres, ici attesté par les docteurs d'enseignement.

C'est pourtant là où l'on peut voir l'intérêt topique du **kurrâs**. Et c'est à ce niveau précis sans doute que l'on peut retrouver les éléments spécifiques de ce champ de la glose universitaire de la **Qarawiyyin** à l'époque : si une vieille tradition remontant au 13^e siècle avec Abu al hasan Al Matit'y, définit comme le montre J.Berque, la forte personnalité juridique de l'Ecole de Fès, en matière de droit pragmatique (on cite toute une série de grands noms avec les Al wansharîsy, Al Zaqqâq, abd Al Rahmân Al Fâsy Miyyâra, Al 'Araby Al Fasy, Ibn Al Qâdî, etc...), en revanche, la méthodologie de la jurisprudence reste dans un rang secondaire et connaît peu d'intérêt.

Il ya quelques travaux et même quelques essais sur l'oeuvre, ici traitée, d'Al Subky, telle cette **hâshiya 'alâ Jam'al Jawâmi'** écrite par Abû Abbas Ahmed b.Al Mubarak Al Lamty (1090- 1156/1679-1743) ; mais notre **kurrâs** ne fait surtout appel qu'à des auteurs orientaux : Al Bonnâny, Al Abbâdy, Ibn Abi Al Sharîf. On peut facilement voir l'importance revêtue dans la culture universitaire de l'époque par les gloses et les abrégés (**hâshiya** et **mukhtaçar**). Au 13^e/ 19^e siècle un tel intérêt, émergeant au dépens des oeuvres élaborées de la période classique, ne peut être circonscrit pour cette culture de la **hâshiya** que dans le cercle d'un "âge d'or décadent".

Le cours s'inscrit là dans cette lignée d'une ébauche de **hâshiya** sur le modèle d'Al Bannâny qu'entreprend le **shaykh** Ahmad Al Marnîsy : or, qu'apporte l'auteur de la glose, ici entreprise, aux auteurs étudiés ? Comment conçoit-il les thèmes abordés par **Jam'al Hawami'** selon **Al Mahally** ? Le caractère fragmentaire et limité du document autoriserait mal une réponse exhaustive à ce questionnement - à propos de la problématique de l'**ijtihad** par exemple, comme on peut le comprendre, on peut se limiter à quelques éléments de réponse fondés sur les notes de l'ébauche de **hâshiya** que semble entreprendre Al Marnîsy ici : c'est dans ces limites que le document offre son intérêt réel. Mais observons surtout que le seul choix de l'oeuvre en question est tout à fait significatif, tout autant que l'intérêt pour une discipline comme la méthodologie de la jurisprudence dont l'étude est le plus souvent négligée.

Dans cette optique on peut définir 7 séries d'interventions formant une quarantaine de notes constituant cette ébauche de **hâshiya** (par Al Marnîsy) que l'on peut rapidement évoquer comme suit :

1) La série comprise en page 2.

Formant une ensemble de 8 notes traitant de l'avant propos, cette série s'articule aux formules et expressions suivantes :

- 1.2.1.- **al hamdu li (A) ilah** الحمد لله -
: louange à Dieu... (hamdala)
- 1.2.2.- **hâdha** هذا -
: ceci (le démonstratif se rapportant au travail du commentaire).
- 1.2.3.- **wa (al) çalât...** والصلاة -
: et la prière... (taçlîya).
- 1.2.4.- **wa 'âlih...** وءاله -
: et sur les siens (il s'agit des Proches, Ahl Al Bayt, du prophète)...
- 1.2.5.- **al mutafahhimîn** المتفهمين -
: ceux qui réfléchissent (et veulent comprendre l'oeuvre d'Al Subky)...
- 1.2.6.- **yahullu alfâdhah,** يحل ألفاظه -
: délie ses termes, (les explique)
- 1.2.7.- **murâdah** مراده -
: son objet
- 1.2.8.- **yuhaqqiqu masâ' ilah** يحقق مسأله -
: en précise la problématique.

Cette série comprend avec quelques explications littérales, des allusions très claires aux débats soulevés (notamment à propos de la **hamadala** et de la **taçlîya**) vis-à vis du mouvement intellectualiste. Toute la série est entièrement rattachée au docteur Al Marnîsy, selon le rituel de référence à un personnage faisant alors autorité.

Trois formules rituelles se trouvent utilisées à cet effet, notamment en fin des notes 1,2 et 8 (1.2.1.; 1.2.2. et 1.2.8) On peut les évoquer en passage

1- Il s'agit d'abord de la formule clôturant la première note "**min khatti shaykhi nâ Sayyidi Ahmed Al Marnîsy 'ammanahu (A) ilahu bi-mannih** ", que l'on peut rendre littéralement : "transcrit de notre maître Monsieur Ahmed Al Marnîsy, puisse Dieu lui accorder la bienveillance de Ses Bien faits "2- Il s'agit ensuite de celle figurant à la fin de la seconde note (portée perpendiculairement au texte) : "**aydan min khattih** " que l'on peut rendre "également transcrit de lui ".

3- Il s'agit, enfin, de cette autre : "**min khatti shaykhinâ (a)l madhkûr 'aydan**", que l'on peut traduire "également transcrit de notre maître susmentionné".

On peut voir là l'expression de la référence du **kurrâs** selon le rituel en usage dans une transmission et ce, en hommage déférant à l'égard d'un maître qui fait alors autorité.

L'on se demande toutefois s'il s'agit d'une référence à un écrit (la formule utilise le terme **khatt**, écrit) ou tout simplement à un magistral écrit et donné par ce maître à la même époque : en fait et dans les deux cas, nous restons dans le même champ de la glose universitaire et cela nous fonde de parler d'une ébauche de **hâshiya** entreprise par ce maître.

Le rôle de la mention de la référence semble assez crucial. Il réside sur le plan de l'affirmation doctrinale, comme **sanad**, dans la nécessité d'afficher haut son identité d'école : ainsi donne-t-on, avec la référence de précieuses indications sur l'optique du cours fait par notre **shaykh**. Dès les premières notes, le ton est donné au débat opposant notre **shaykh** à la théologie rationaliste et au courant des Mu'tazila pour l'affirmation du bien-fondé de la position sunnite Al Marnîsy définit ainsi à propos de la "**hamdala**" et de la "**taçliya**, le modèle des Ahl Al Sunna pour réfuter la thèse intellectualiste de l'**I'tizal**. Débat formel, semble-t-il au départ, mais l'on se demande si, à l'époque de la rédaction de notre **kurrâs**, un tel débat ne connaissait pas une certaine renaissance : la polémique contre les Mu'tazila(et les 'Ashâ'ira-même), faite de manière aussi véhémence, ne doit-elle pas être l'indice d'une certaine recherche en leur direction ? Articulée à la question de l'**Ijtihad** une telle problématique n'est-elle pas l'expression d'un certain bouillonnement d'idées sur le fond du renouvellement des études et des conceptions de la méthodologie de la jurisprudence ?

La question semble mériter d'être posée.

2°)- La série contenue dans la page 11.

Elle comprend deux groupes de notes : celles, plutôt succinctes de la marge droite - relevant et explicitant rapidement le sens d'un terme ou complétant une allusion du texte - et celles, relativement plus développées ; portées à gauche. Les unes et les autres relèvent dans le texte du commentaire les termes et expression suivantes :

2.11.1.- Le terme "**biḥâ**" (voir 2.2.2.). Il se rapporte à la définition du spécialiste de la méthodologie du **fiqh**, sous-entendue par **biḥâ** : il s'agit de la connaissance des principes généraux de la jurisprudence (**dalâ il al fiqh al 'ijmâlîya**).

2.11.2.- Le terme "**fiqh**" intervient, également sous-entendu dans la répétition, dans la distinction entre principes généraux et principes classificatoires (**dalâ'il al fiqh al ijmâlîya** et **dalâ 'il al fiqh al tafcîliya**).

2.11.3. - Au niveau des expressions '**murajjihât**' (les pondérabilités) et "**çifât al mujtahid**" (les qualités du **mujtahid**) : on précise qu'il s'agit de comprendre ces notions dans le cadre de la définition de la méthodologie de la jurisprudence : "**fî ta'rif 'uçul al fiqh**"

2.11.4.- cette note intervient au niveau du terme "**kutubih**" dans le membre de phrase "**kamâ dhakarahu fî kutubih**" (comme il le mentionne dans ses livres : on précise le titre d'un autre ouvrage d'**Al Subky**, "**Man'al Mawani**" (l'empêchement des empêchements)

2.11.5.- cette note relève la notion de "**daraja al wustâ**" (littéralement, le degré intermédiaire) où l'on situe le praticien de l'**ijtihâd**. On précise qu'il n'atteint pas la fin limite de ces sciences : "**lâ yablughu al nihâya fî hâdhihi al 'ulûm**".

2.11.6.- cette note fait partie du second groupe de cette série et se réfère à **Ibn Abî Al Sharîf**. Elle concerne le texte du commentaire au niveau de l'expression "**mustafidhihâ**" (voir 2.2.3) et propose une correction de pure forme dans un souci de clarté (**bi-mustafidihâ**)

2.11.7.- Comme la précédente, cette note relève de la remarque de pure forme. Citant le glossateur **Al Bannâny**, elle précise la nécessité de l'usage d'une conjonction "**bi**" vis-à-vis du terme "**murajjihât**" tout en précisant l'existence d'un sous-entendu "**ma'rifa**" (connaissance).

2.11.8. - Comme les deux autres, elle relève de l'usage de style. Se référant à deux autres glossateurs (**Al Qâdiry** et **Al 'Abbady**) elle précise à propos du terme "**mustafidihâ**" (voir 2.2.3.) qu'il s'agit de la connaissance des méthodes intéressantes et non celle de la personne pour qui de telles méthodes ont de l'intérêt (voir 2.2.5).

2.11.9.- Cette note traite de la question de limiter le **fiqh** au plan des principes généraux pour précéder que la méthodologie s'articule quant à elle au plan des principes classificatoires.

2.11.10.- Une nouvelle précision est apportée à cette observation : il s'agit de bien définir l'objet de la méthodologie du **fiqh** par rapport au droit même, le propos vise à mieux délimiter le domaine de l'**ijtihād**".

Celui-ci est considéré dans le sens où il intervient au niveau de ce qu'on appelle ici les principes classificatoires (**al dalâ'il al tafçîliyya**) et des jugements préférentiels (**al murrajjihât**), ou des pondérabilités.

Cette série ne semble pas manquer d'intérêt au regard de la question fondamentale d'une délimitation sinon d'une restriction du champ de l'**ijtihād**. Elle nous semble revêtir un intérêt considérable pour la problématique d'une "clôture" de l'**ijtihād**: elle a ici un caractère essentiel en tout cas, dans le domaine des études traditionnelles à la **qarawîyn**, elle trouve là le lieu d'une préoccupation majeure quant à la représentation de l'**ijtihād** et sa codification.

3) - Une note principale en page 12 .

L'auteur du **kurrâs** ne manque pas là encore de relever sur le texte des moments d'intervention possible - et ce, dans le but de clarifier le sens du commentaire par rapport au lecteur : on retrouve là plusieurs petites notes portées rapidement à tel niveau du texte d'**Al Mahally** où on relève telle ou telle expression à clarifier. C'est le cas notamment de la mention une fois encore du titre de cet ouvrage d'**A(I) subky, Man 'al mawâni'**, porté au niveau de la 2^e ligne du texte en cette page.

Mais l'on observe une note principale portée au milieu de cette marge, à droite de l'encadrement réservé au texte du commentaire et consacrée à la question de la restriction de l'**ijtihād** au niveau des "classificatoires" (**altafçîliyya**) et non des "généraux". Cette note est assez imprécise elle-même dans sa formulation ; il semble que l'auteur du **kurrâs** est en désaccord avec le commentateur **Al Mahally** ; la note précise en tous cas que les principes classificatoires relèvent de l'ordre des choses partielles (**juz'iyât**) par rapport aux principes généraux. D'où cette réfutation (ainsi exprimée par ce "**lâ yacihh**" - cela ne convient pas, dit-on) - de l'idée de restreindre les principes généraux (**alijmâliyya**) par rapport aux principes classificatoires

(**al tafçilliya**). Le propos de la note met ainsi en évidence l'intérêt de conjurer le spécialiste de la méthodologie du droit (**al ' uçul**) tout en l'opposant au praticien de l'**ijtihâd** (**alfaqlh al mujtahid**) : où l'intérêt souligné avec force de poser le problème de la connaissance (**ma'rifa**) disposant ce dernier à faire preuve de praticien de l'**ijtihâd** justement . Il semble ainsi que les qualités (**çifat**) du mujtahid impliquent l'existence de règles (**qawâ'id**) devant mettre à profit ces qualités elles-même (**al mufîda li-tilka (a) l çîfat**). Et au terme de cette note, dont on ne discerne pas facilement l'enjeu réel ; à ce niveau, le **mujtahid** apparaît comme étant l'homme (**al mar'**) qui se trouve désigné non seulement par ses qualités personnelles de **mujtahid** mais par sa maîtrise des principes généraux à pouvoir user de la méthodologiste n'est pas nécessairement tenu de connaître a priori . La note s'achève par l'expression à la fois évasive finalement et ambiguë qui clôt certains débats savants, comme certaines notes ici-même, où l'on sent que le débat est en réalité loin de l'être : **fa-fham wa (Al) llah 'a'lam**, sache - le donc et Dieu est plus scient).

4) La série comprise en page 13.

Elle comporte 3 notes principales portant sur le commentaire de la définition du fiqh donnée par **Al Subky**. Selon l'auteur du **Jam'al Jawami'** la jurisprudence (**al fiqh**) est la science des jugements pratiques (**al 'ilm bi - (a) l ahkâm al shar' iyya al 'amaliyya**) acquise à partir des principes classificatoires des jugements (**al muktasab min ' adillatihâ al tafçiliyya**). **Al Mahally** prend soin de faire lui-même toute la clarté nécessaire sur chacune des notions engagées dans cette définition. Et c'est dans le sens de la même préoccupation didactique que l'auteur du **kurrâs** relève certains termes et expressions pour les préciser davantage, c'est le cas notamment :

4.13.1. - pour le terme **kayfiyya** (manière) figurant dans le membre de phrase explicitant la notion de **'amaliyya** (pratiques) comprise dans la définition d'**Al Subky**. L'auteur du commentaire précise que le caractère pratique des jugements légaux du fiqh se rapporte précisément à la manière, **al kayfiyya** d'une action. Celle - ci concerne l'acte, comme c'est le cas par exemple du jugement stipulant que l'intention (**al niyya**) est obligatoire (**wâjiba**) dans les ablutions (**al wudu'**), au niveau de la manière de son exécution qu'il ait ou non l'adhésion du coeur (**al mutta'alliqa bi'amal qalbiy wa ghayrih**).

Néanmoins, et c'est à ce niveau que la note devient critique, certains jugements tels que ceux engageant, dans la théologie rationnelle, du **kalâm** certains attributs divins (Dieu est omnipotent, **Allahu qadîr** ou "Dieu est Omniscient", **Allahu 'âlîm**, par exemple,) peuvent présenter deux plans de considération que l'auteur du **kurrâs** s'efforce de bien faire distinguer: un plan rationnel (**'aqlîy**) et un plan d'ordre légal ou jurisprudentiel (**shar'îy**). Si le second est de l'ordre des obligations (**wâjib**), il relève de la jurisprudence (du **fiqh**) et non plus seulement de la seule spéculation rationnelle précisément au niveau où la croyance (**'î'tiqâd**) en ces attributs est justement requise du point de vue légal. On précise que la jurisprudence s'articule exactement au niveau des relations (**(a)l nissab**) de la manière (**al kayfiyya**) et de l'action à son exécution, au sens où cette action engage une adhésion du cœur (**'amal qalbîy**). Une autre manière de s'inscrire en faux contre l'intellectualisme sans doute et affirmer la spécificité de l'approche sunnite pour laquelle aucune raison pure ne saurait fonder la pratique de la loi.

4.13.2. - la note suivante précise que le **fiqh** - c'est le cas de ce jugement selon lequel **al çalat wâjiba** (la prière est obligatoire) - relève de la connaissance, **al'ilm** (le savoir) concernant le caractère de la relation d'obligation (**nisbat al wujûb**) à la prière en état de pureté (**(li-(al) çalât wa huwa tâhir**). Articulée à la notion de **dhawât** pluriel de **dhât** (sujet), cette note relève l'intérêt de définir l'ordre du jurisprudentiel non dans la connaissance des sujets et des attributs (**al dhawât wa al çifât**) ou des objets et des qualités qu'ils revêtent (**al mawdû'ât wa (a)l mahmûlat**) : **"laysa al 'ilm bi (a)l mawdû' wa bi-(a)l mahmul**). Ce qui nous ramène aux spéculations de l'ancienne mode péripatéticienne.

4.13.3.- La troisième note concerne la notion de **tafçîliyya** et la problématique signalée au sujet de cette notion quant à l'existence du jugement, **wujûd al hukm**, en fonction du décisoire (**al muqtadâ**) - et son absence ou sa négation (**'ntifâ 'ih**) en cas d'interdit (**al mâni'**) ou en cas de perte ou de défaut de la condition (**faqd (a)l shart**). La problématique concerne précisément le fait qu'une telle assertion est considérée par le commentateur (**kitâb al istidlâl**) comme recueillant l'adhésion de majorité (**al'akthar**) des juristes et des chercheurs en ce domaine : l'on précise néanmoins que le commentateur ne considère pas-lui même la majorité comme une preuve en soi (**laysa bi-dalîl**) et affirme qu'elle ne constitue qu'une prétention de preuve (**da'wâ dalîl**) ainsi la valeur du jugement (**thubût al hukm**) est - elle essentiellement liée, dit-on ici, comme c'est le cas dans un différent entre deux parties adverses (engageant l'opposition de

deux compétences de juristes attitrés), à l'établissement de preuve irréfutables.

5) - La série comprise en page 15.

Cette série concerne le commentaire du passage définissant le jugement (**al hukm khitâb (A)llah (a) l muta'lliq bi -fi'l al mukallaf min haytthu 'annahu mukallaf**) comme étant un discours(de recommandation) émanant de Dieu et se rapportant à l'acte (d'une personne) responsable en tant que responsable.

5.15.1 - La première note de cette série se rapporte ainsi au passage précis commençant dans le commentaire par cette expression : "**wa lâ khitâb yat'allaqu bi fi'l ghayr (a)l bâligh al 'âqil**" que l'on peut rendre par ce membre de phrase " et point de recommandement pour l'acte d'un mineur ou d'un inconscient"-où se trouve écartée la responsabilité du mineur, l'enfant impubère, et du dément, l'inconscient.

La note discute au plan formel cette assertion comme n'entrant pas dans le cadre de la définition du **fiqh (lam yadkhul fi (al) ta'rîf)**. Et l'on précise le caractère, réfutable du point de vue critique, (**muntaqad**), d'une assertion qui entre dans le cadre de l'attachement du commentateur au **bayân** (à la rhétorique) et non de celui de l'**ihtirâz** (-?-la maîtrise prudente).

Si La note peut paraître curieuse ou obscure à ce niveau, elle semble apporter néanmoins un élément critique par rapport au commentaire : elle précise que le discours de recommandation met en jeu la responsabilité de l'enfant et du dément (**fa'inna(a) l - khitâb yata'allaqu bi-fi'l ghayr al mukallaf ka-(a)l çabiyy wa (a) l majnûn**); non au point de vue de la responsabilité même (**lâ min haythu al taklîf**) mais au point de vue et la négation de toute responsabilité possible les concernant (**bal min haytu nafyi ta'al-luqi (al)l taklîf bih**). A l'appui de cette assertion ou se fonde sur le propos du Prophète (**rufi'a al qalam an thalath**) selon lequel le calame est levé littéralement au dessus de ces trois (**'an(a)lnâ' im hattâ yastayqidh, wa 'alâ (a)l çabiyy hattâ yahtalim wa 'alâ al majnûn hattâ yufiq**) : "le dormeur jusqu'à ce qu'il réveille, l'enfant jusqu'à ce qu'il atteigne la puberté et le dément jusqu'à ce qu'il retrouve ses esprits ". La responsabilité concerne ici les **sayyi 'ât**, les péchés religieux... mais on peut y voir l'exclusion des torts causés à destriers où la responsabilité légale de l'enfant ou du dément par exemple reste engagée et astreint à la charge de la tutelle de garantie (**(a)l damân**). Gestion du social oblige : l'auteur de la note

semble donc fort préoccupé de considération d'ordre quotidien et profane, autant que celles relevant de sacré ou du salut du croyant.

5.15.2. - La note suivante s'articule à ce passage.

"wa lâ yata 'allaqu al khitâb bi fi'il kulli baligh 'âqil..."

- selon lequel le discours ne concerne pas nécessairement tout adulte conscient:

on précise que le distrait (**al ghâfil**) et le réfugié (**al mulja**) doivent faire exception.

5.15.3.- La troisième note est attribuée à **Ibn Abî Al Shârif**, un autre glossateur de cette oeuvre.

Celle - ci reprend la question de la tutelle de l'enfant mineur et aussi celle du dément. Le passage souligné ici est le suivant :

"wa wâlî (al) çabîy " (et le tuteur de l'enfant). On observe que c'est une allusion (**ishâra**) pour lever l'objection (**liraf'l (i) i'tirâd**) sur la définition du jugement (**'alâ ta 'rîf al hukm**) : celui - ci ne doit pas avoir d'effet rétroactif (**bi-'annahu ghayr mun 'akis**) et ne doit pas concerner les actes de l'enfant ou du dément. On précise une nuance importante entre "jugements de responsabilité" (**al 'ahkâm al taklîfiya**) et le "constat de fait" (**khitâb al wad'**) concernant les cas de tutelle pour l'annonce légale (**al zakât**) et le dédommagement (**badl al mutlaf**) à la place de l'enfant et de l'aliéné

6) - La série comprise en page 19.

Elle comprend cinq notes traitant du passage **"wa (al) çawâb (i) mtina' taklîf al ghâfil wa al muljâ "** (et le plus correct est d'interdire la responsabilité du distrait et du réfugié).

6.19.1. - Attribuée à **Al Bannâny**, cette note souligne la difficulté posée dans le même sens chez le commentateur qui admet la possibilité de charger une personne au - delà de ses possibilités (**jawâz al taklîf bi al muhâl**).

6.19.2. - la seconde note concerne la question de la garantie de dédommagement (**damân al'itlâf**). L'on précise qu'elle entre dans le cadre du constat de fait (**khitâb al wad'**). Un renvoi est fait par ailleurs à ce niveau, concernant le cas du dormeur pendant l'heure de la prière, à un chapitre ultérieur traitant de ce qui est appelé **qawâ'id al 'illa** (les règles d'inaptitude)

6.19.3.- la troisième note s'articule à la notion du **wâjib al wuqû'**, liée au passage "**wa lâ qudra**" (et point de pouvoir), et qui se trouve distinguée justement de celle de "**mumtani' al wuqû'**"; si la première relève du droit comme étant ce qui doit être, l'autre s'y trouve opposée dans le cadre de ce qui appartient à l'ordre des faits (l'impossible, l'irréalisable).

6.19.4.- la note suivante traite de la notion de **fa'idat (al) taklîf** (l'intérêt de la responsabilité). On précise qu'une telle notion est liée aux conceptions des **Mu'tazila-s** et qu'elle n'est guère chez **Ahl al Sunna**.

- La dernière note est relative au débat soulevé autour de la notion de **mukrah** et où l'on voit opposer l'auteur du **kurrâs** une ferme fin de non - recevoir aux assertions du commentateur à propos du "**mukrah**" (le contraint), la personne forcée à enfreindre la loi. Bien que l'on enregistre que **Mu'tazila - s et Ahl al Sunna**, sont pour l'essentiel d'accord (les uns et les autres admettent qu'en droit une telle personne reste responsable et qu'elle ne doit point faire ce qu'elle est contrainte de faire) on n'en réfute pas moins de thèse des **Mu'tazila** à ce propos. Ceux - ci croient devoir envisager non seulement le cas de ce lui que se trouve contraint par force à commettre lui-même un acte criminel, mais encore celui contraint par la force à l'accomplissement d'une action en principe légale comme la **zakât** par exemple . Selon le courant des **Mu'tazila** ce dernier cas soulève la question relative à ce qu'ils appellent **fâ'idat al taklîf** (littéralement le bénéfice ou l'intérêt de la responsabilité) dans la mesure où la personne sujette à une telle contrainte accomplit l'action légale sans l'intention intime de vouloir en recueillir le **thawâb**, l'absolution retributive. L'auteur du **kurrâs**, se fondant sur la Sunna et sur l'**Imâm** des Lieux saints de la Mekke et de Médine (**Imâm al Haramayn**), réfute de telles assertions comme irrecevables et critique le commentateur pour accorder autant de crédit à la thèse du courant rationaliste sur ce point.

7) La série comprise en page 20.

Cette série, articulée sur le propos du commentateur et reprenant certains éléments du débat opposant le courant traditionaliste au courant rationaliste, se propose d'approfondir la réflexion sur le thème de l'**ikrah**, la contrainte par force. On peut y dénombrer principalement 8 notes critiques que nous résumerons brièvement comme suit :

7.20.1.- La première se rapporte au passage "**fa'inna al fi'l li-(a)l ikrah**"(l'acte accompli par la force).

L'auteur de la note précise qu'une telle affirmation reconnaît un certain pouvoir à la personne contrainte, chez laquelle il n'existe pas une incapacité intrinsèque : ce n'est pas la preuve de l'inexistence de tout pouvoir chez elle (**lâ yadullu'alâ 'adami (al) qudra**). Et l'on affirme que c'est lors de l'exécution de l'acte, **hâla al mubâshara**, que la responsabilité est requise : or c'est là qu'elle est engagée justement : une telle note rapportée à la **hâshiya** d'**Al Bannâny**, exclut ainsi tout recours aux circonstances atténuante.

7.20.2. - La seconde également attribuée au **Shaykh Al Bannâny**, énonce le principe du moindre mal (**akhaffu al dararayn**) comme un élément susceptible de nuancer le jugement d'incapacité chez la personne contrainte par force.

7.20.3.- La troisième est relative au passage "**wa ithmu al qâtil** " (et la faute du meurtrier) : c'est une critique directe du propos du commentateur qui ne situe pas le problème au plan de moment de l'exécution (**hâla (a)l mubâshara**) - le propos de commentateur écrit - on, reste inopérant (**wâ kalâm al shârih lâ yufid**) pour la compréhension du problème.

7.20.4.- La quatrième reprend le passage du commentaire (**mujma' alayh**- sur lequel l'accord est établi): l'auteur de la note ironise à propos de la notion d'accord, entendue explicitement par **Al Mahally** dans le sens de l'accord des docteurs qui discutent de ce problème; la note précise qu'il voudrait mieux ne point entendre celui des parties adverses (**yahsunu 'alla yurâd idhâ kâna al 'ithmu al madhkûr mutafaq an 'alayh bayna al khaçmayn** - il serait bon de ne point entendre que le crime en question ne fasse pas l'objet de l'accord entre les deux parties adverses), en d'autres termes l'accord de la victime est du bourreau !

7.20.5.- la cinquième , sur un ton plus ferme, réfute l'accord considéré par le commentateur : l'auteur du cours note ainsi que si les deux écoles théologiques, s'accordent sur le principe de la responsabilité de droit de toute personne contrainte par force (**mukrah**), on ne peut admettre avec le commentateur que ce soit le courant de **l'i'tizal** qui l'emporte, puisque c'est lors de l'accomplissement de l'acte que la responsabilité est requise et non avant.

Aucune circonstance atténuante pour le **mukrah** donc.

7.20.6._ la sixième note réfute le point de vue des **Mu'tazila** qui recourent à la notion de **taklif al'âjiz**, par laquelle ceux - ci posent la question des

limites de la responsabilité d'un incompetent ; la note rejette une telle sortie par l'argument du " **hâl (a)l mubâshara** ", une nouvelle fois.

7.20.7.- La septième note inspirée d'**Al Bannâny** confronte les points de vue de l'auteur et du commentateur, concernant la divergence entre **Mu'tazila** et partisans d'**Al 'Ash'ary** ; au moment où le commentateur penche à concilier les points de vue des uns et des autres (**lâ khilâf bayna al farîqayn**), la note souligne l'écart existant entre les partisans de l'une et de l'autre école.

V - UNE ARTICULATION NOUVELLE DE L'IJTIHAD ?

la lecture un tant soit peu attentive des **ta'liqât** afférant à cette partie décisive de l'ouvrage (**al kalâm fi (a) l muqaddimât**) - laquelle le constitue, en effet, comme propos sur les principes, un véritable discours sur son orientation théorique - nous met d'emblée sur la trace du contenu des préoccupations de la recherche en cette discipline à l'époque. L'opuscule présente un témoignage formel dans ce sens. Le concept de **l'ijtihâd** apparaît à l'évidence comme l'élément essentiel de l'interrogation suscitée par l'enseignement de cette oeuvre. De la part d'un éminent représentant de la **qarawîyîn** , c'est l'expression d'un essai de redéfinition et de reformulation de la théorie de **l'ijtihâd** à partir de sa conception classique chez d'authentiques représentants de l'école shafi'ite d'**Al 'Azhar**.

Pour reprendre, dès lors, la question posée plus haut (III,A) à propos de l'existence d'un mouvement de contestation du **taqlîd**, parmi les '**ulama**' de l'Ecole de Fès, à l'époque (vers le milieu du siècle), on réalise facilement que non seulement un tel mouvement existait mais que sa recherche d'une reformulation de cette théorie semble, pour l'essentiel (et malgré des réserves relativement importantes), assez avancée en direction de l'Ecole du Caire. Non seulement les auteurs shafi'ites gardent alors une audience privilégiée parmi les docteurs malékites de Fès, mais que le concept de **l'ijtihâd** qui conserve toute sa prégnance, revêt là une signification élaborée : or, comment interpréter un tel engouement pour ce concept et quel contenu peut -on objectivement y déceler ?

Notons d'abord une difficulté, liée au caractère fragmentaire du document - lequel caractère autoriserait mal, sans doute, d'aborder une problématique qui dépasse de loin les limites de cette étude. Une prudence

prospective s'impose et les éléments de réponse que l'on peut donner doivent nécessairement s'inscrire dans le cadre d'une approche de type archéologique. Nous essaierons d'abord de situer le document par rapport à l'homme auquel il se réfère, le **shaykh Al Marnîsy**, et aussi par rapport à l'époque qui fut la sienne

A - Un shaykh, une époque.

Esquissant le profil du maître, on peut voir sa silhouette se détacher sur le fond d'une certaine époque. Celle-ci se présente aux yeux de l'historien du Maghreb comme une période des plus mouvementée où une crise des plus graves ne cesse de se développer (1830_1860). La situation offre le tableau d'une série d'événements dont l'ampleur dramatique est incontestable : marquée par la prise d'Alger, les fait d'armes d'**Abd El Kader**, avec les débats des '**ulama**' sur la **fatwâ** demandée par l'Emir, l'épisode tlemcénien et la question de l'intervention du **Makhzen** dans la prime résistance à la pression des puissances, le désastre d'Isly, la crise économique et l'inflation monétaire, l'incroyable revers de Tétouan devant les Espagnoles - la période déroule, d'année en année, un tableau des plus sombres pour les institutions, l'économie et les finances du pays. Or, si notre connaissance est relativement avancée aujourd'hui pour ce qui concerne l'époque, l'on reste en revanche plutôt mal informé sur le personnage qui nous concerne. Certaines sources (**Al Manûny, madhâhir...**(1985) P. 335, tome 1) rapportent qu'il s'agit d'une figure marquante de l'époque : son nom, **Al Shaykh Ahmed Al Marnîsy Al Fâsy**, est cité en tête de liste des 10 plus grandes personnalités consultées en 1860 par le nouveau monarque **Muhamad B. Abd Al Rahmân** au sujet de la réorganisation moderne des corps d'armées (**nidhâm al 'askar**). Il semble que la **fatwâ** rendue par notre juris - consulte, s'était montré favorable au principe de la légitimité de la réforme (7).

Le jeune Abû Al 'Abbas Ahmed b. muhammed Al Marnîsy avait suivi l'enseignement de **Ahmed b.M.A(I) Tawdy Bansûda, A(I) T-tayyib Bankirân** (mort en 1227 /1812), **Hamdûn ban Al Hâj** (m. en 1232/1817) et de **Muhammad b. Amr A(I) Zarwaly** (m. en 1230 /1815). Devenu titulaire d'une chaire d'enseignement à son tour, il enseigne notamment la jurisprudence et la grammaire : il avait acquis une parfaite maîtrise dans l'enseignement de certaines références (**alKhulâṣa**) et s'était illustré par la composition d'une glose sur **AlMakkûdy**. N'hésitant pas à plaisanter, lors même des séances de cours, avec les étudiants, il leur apportait, avec son sens

spirituel de l'anecdote et de l'humour, joie et réconfort, tellement ses propos d'un goût appréciable, semblaient attrayants (**Al Salwa**,1,P.259-60).

L'auteur de ce nécrologe, **m.b. J. Al Kattâny** ne manque pas de saluer en lui un homme de bien, un homme "d'itinéraire " (**al sayr**), faisant allusion à sa démarche soufie. Il rapporte que c'est peu après avoir présidé, un vendredi la prière du aṣr à la mosquée Al'abbarîn qu'il s'éteint brusquement (13 ṣafar 1277/31 Août 1860).Il est inhumé le lendemain dans la **zâwiya** de sidi 'Abd Al Wâhid A(l)D-dabbagh (**Salwat al Anfâs**, 1, 259- 60).

La période active de notre **shaykh** doit donc se situer vers la fin du règne de **Mulay Slimân** qui vit notamment, en 1817, la disparition du dernier de ses maîtres (**Hamdoun ban Al Hâj**). Elle est grossièrement contemporaine du règne de **Mawlây Abd-Al Rahmân** pour s'achever dans l'année qui suit l'intronisation de son successeur

Notons que c'est pendant le règne de **M.Abd Al Rahmân** que la **Qarawîyîn** connaît, avec les débats suscités autour de la **fatwâ** demandée par l'Emir Abd El Kader, l'édition d'un dahir célèbre promulgué au lendemain d'Isly, le 12 Muharram 1261/10 janvier 1845. Ce texte est véhément. Il critique les méthodes d'enseignement : "Les **Fuqaha'** ", écrit notamment ce dahir n'ont pas suivi la méthode des maîtres dans leur enseignement. Le professeur consacre, en effet, une dizaine d'années à l'explication de **S.Khalil** et deux ou trois ans à celle de l'**Alfiya**, tellement il emploie un langage étrange, exprime des idées bizarres, fait des digressions et ergote sur le sens des termes. il embrouille l'étudiant tant et si bien que celui -ci finit par ne plus distinguer le vrais du faux, l'utile du superflu. C'est là une perte de vies qui sont les plus précieuses marchandises mais qui demeurent sans intérêt et un remplissage de temps que l'on voudrait voir en vain consacré à des actions profitables..."(8)

Emanant d'une aussi haute autorité et surtout en des circonstances aussi graves, une telle critique ne pouvait manquer de produire son effet.

Observons qu'au niveau de notre **Kurrâs**, le cours s'en tient à l'essentiel - sa rédaction semble en tout cas, loin de tout développement prenant une liberté quelconque sur les questions abordées, attester de l'efficiencia de ce genre de critique.

Dans cette optique, on peut se demander si l'acceptation première de l'**ijtihâd** ne devait pas revêtir une connotation purement universitaire et

académique : le succès et l'efficacité d'un modèle didactique. On sait en effet que l'idéologie scolaire moderne s'est emparée de cette acception première du concept et que par l'effet d'un certain glissement de sens, un tel concept s'est à la limite trouvé vidé de son sens classique. Or si, au niveau de notre opuscule le concept se trouve articulé dans le cadre du lexique de base de la jurisprudence, et si le sens qu'on peut y trouver semble effectivement des plus élaborés quel contenu précis en donne - t - on ici et comment l'interpréter par rapport aux préoccupations de l'heure ?

B - Un sens élaboré de l'ijtihâd .

Le cours traite dans cette oeuvre d'un certain nombre de questions qui se recoupent toutes sur ce point d'intersection que constitue le thème de **l'ijtihâd** , ou y convergent.

Ces questions s'énoncent ici, dans le cadre du programme de l'oeuvre d'**a(l) Subky**. C'est d'abord et essentiellement des questions classiques de la méthodologie mais aussi de la théologie rationnelle du **Kalâm**, très présente ici. Le thème de **l'ijtihâd** n'apparaît, au sens strict comme on peut le lire ici, que dans le cadre du 7^e livre. Notons toutefois que les notions de **qiyâs** et d'**istidlâl** (analogie et déduction) s'articulent intimement à **l'ijtihâd** tout comme celles de **ta'âdul** et **tarâjih** (équivalence et pondération). En fait, le thème de **l'ijtihâd** est présent dès le départ et traverse l'oeuvre, comme il l'est dans l'opuscule, de part en part et dès l'introduction. C'est une notion - clé qui ne se trouve énoncée et célébrée dans le cours, avec notamment le premier extrait de poème saluant la mémoire des auteurs, dès son propos d'articulation globale. Autant dire que c'est un concept élaboré, ayant une valeur cardinale ici ; il constitue en dernière analyse l'essentiel de la problématique entamée par les auteurs étudiés-lesquels sont présentés eux - mêmes comme **mujtahidîn**, des théoriciens de **l'ijtihâd** - et par là, comme des contestataires du pur et simple **taqlîd**, des rénovateurs et des chercheurs ennemis du pur conformisme. L'engouement de l'auteur du cours est complet pour l'option rénovatrice. A Fès, le problème de repenser un lourd conformisme juridique et social se fait certainement sentir à l'époque avec acuité.

L'articulation par le biais du **Kalâm** à l'attitude de **l'I'tizal** est de ce point de vue compréhensible : le débat avec le courant intellectualiste n'est pas purement formel, malgré tout, puisqu'il s'agit, avec le renvoi dos à dos des **Mu'tazila** et des **Ashâ'ira**, d'un dépassement, beaucoup plus que d'une rupture radicale avec le courant formaliste discursif de la théologie rationnelle :

une certaine correction semble être apportée ici à la théorie **shafi'ite** d' **A(l)Subky** et **Al Mahally** , dans le sens où une restriction formelle apparaît au niveau de la codification même de **l'ijtihâd** pour le raisonnement discrétionnaire. Si la porte de **l'ijtihâd** doit rester ouverte, elle n'en doit pas moins exiger un code ou quelques clés pour y avoir accès : ce qu'on appelle **l'ijtihâd al fatwâ** semble ainsi l'emporter sur le "**mutlaq**" (la consultation sur la rénovation absolue). C'est l'élaboration d'une pensée légiste en fonction de situations inédites, mais inscrite essentiellement comme on peut le deviner dans la bonne tradition sunnite et malékite de Fès. Ainsi, combien même on condamne implicitement le lourd conformisme de cette tradition, on n'envisage point de renouveau en dehors de son enseignement de base : les notions de **juhd** et de **jihâd** connotées dans le concept, avec son sens étymologique où l'idée d'effort (physique / moral) apparaît nettement, semblent inscrire sa signification dans toute optique de changement. Et avec la référence investie dans la taçlîya , notamment dans son articulation **tijânie** de la **çalat al Fâtih** , une dimension spirituelle de **l'ijtihâd** , où l'adhésion du coeur l'emporte largement sur la pensée pure de l'intellect, semble inscrire ce concept dans l'optique où le changement - lié à la démarche soufie sur la voie de la perfection de l'homme même, dans sa quête de l'absolu et du divin, investie dans le modèle prophétique - interroge l'esprit des hommes, leur capacité à l'intégrer réellement. L' affaire de leur conscience aussi.

L'intention édifiante du cours est, de ce point de vue, et dans le cadre des préoccupations de l'heure, tout à fait éloquente.

Notes

(1) Le document était en possession de la famille El Ouazzani de Derb El Horra à Fès. Mon ancien élève Azzel Arab et son frère sidi Mohammed El Ouazzani ont bien voulu le mettre à ma disposition, qu'ils veuillent bien trouver ici un hommage sincère à leur hospitalité et à leur précieuse amitié.

(2) Voir en arabe, la **hashiya** d'al Bannâny... Matbaat Muctafâ Mohammad bi Miçr, ainsi que la **Hâshya** d'al Attâr publiée chez le même, sans date au Caire.

(3) Il s'agit de la partie traitée dans la **Hâshiya** d'al Bannany entre les pages 2 et 79 (tome 1).

(4) Voir M.B.J. al kattâny, *Salwat al Anfäs...*, tome 1, p.259 Imprimerie lithographique Fès, sans date.

(5) c.f. Jacques Berque, "Ville et Université, aperçu sur l'Ecole de Fès ", in *Revue historique de droit français et étranger* n° 26, 1949, pp. 64-117.

(6) c.f. Titres Burkhardt, *symboles*, Arché, Milano 1980.

(7) c.f. Mohammed al Manûny, *Madhir yaqdhat al Maghrib al had`th*, al Madaris, casablanca 1405 / 1985 p.

(8) Cité par Mohammed Lakhdar, *la vie littéraire au Maroc sous la dynastie alawide (1075 - 1311/1664- 1894)*, préface de S.E. Mohammzd El Fasi, Edit techniques Nord-africaines, Rabat 1971, p, 312.

L'ENSEIGNEMENT DES SCIENCES DANS LA QUARAWWINE XIe -XVe SIECLE

AL MOTAMMASSIK Ahmed
E.N.S.Casablanca

L'histoire de l'enseignement des sciences dans la civilisation arabo-musulmane est à faire : les études dans ce domaine sont quasi-inexistantes.

Dans cette communication, je vais essayer de poser quelques jalons et explorer un certain nombre de pistes à travers le cas de la Quarawwine.

La première question qui se pose, à partir du titre, concerne le vocable " Quarawwine ". Faut-il considérer le lieu même : " la mosquée " ou l'espace culturel symbolisé par l'université ?

Pour ma part, j'adopte le deuxième point de vue : La Quarawwine comme paradigme et configuration culturels, lieu de production et de transmission d'un savoir, d'un savoir-faire et d'un savoir être.

La deuxième question concerne le mot " science ". Quel est son contenu sémantique ? La réponse à cette question appelle une démarcation de la représentation positiviste des sciences pour éviter de projeter sur une période historique des catégories inadéquates. Pour mieux situer les formations culturelles, il est préférable de restituer l'univers mentale de l'époque.

La Science signifiait, dans la civilisation pensée arabo-musulmane, la connaissance en général et, en fonction de la source du savoir l'ordre, la hiérarchie et les fonctions des " Sciences " sont établis.

La classification des Sciences depuis Ibn Sina jusqu'à Ibn Khaldoun, en passant par al-Farabi et al-Amiri, nous permet de mieux cerner la question.

I - LA CLASSIFICATION DES SCIENCES DANS LA CIVILISATION ARABO-MUSULMANE :

Les savants musulmans divisaient les " Sciences " en deux grandes catégories

A- Les Sciences religieuses العلوم المالية qui ont pour source la révélation. Elles comprennent :

- l'exégèse du Coran,
- Les lectures coraniques,
- Les sciences de la tradition,
- La science des fondements du droit,
- La science du droit à laquelle se rattache la science des successions,
- La théologie dogmatique
- La mystique,
- Les sciences linguistiques qui sont considérées comme des disciplines instrumentales et auxiliaires pour l'étude des Sciences religieuses.

B- Les " Sciences " philosophiques العلوم الحكيمة appelées aussi " Sciences rationnelles ", ou " Sciences séculaires علوم القدماء qui ont pour source la Raison . Elles comprennent :

- La métaphysique,
- La logique (considérée comme instrument et outil).
 - Les "Sciences mathématiquesqui se divisent en différentes branches :
- + Les Sciences du nombre :
 - l'arithmétique,
 - Les sciences du calcul,
 - l'algèbre,
- + Les Sciences géométriques :
 - la géométrie sphérique et conique,
 - l'arpentage,
 - l'optique,
- + l'astronomie :

- les tables astronomiques
- l'astrologie,
- + la musique.

Elles comprennent également l'ingénierie et les domaines technologiques : l'arpentage, la mécanique, l'art de la pesée, la perspective, la science des miroirs et celle de l'équilibre des liquides.

- Les Sciences de la nature :

La zoologie, la botanique, la minéralogie et la météorologie.

Elles englobent aussi les Sciences appliquées : la médecine, l'agriculture, la magie, les talismans, la prestidigitatation et l'alchimie.

De ce tableau classificatoire des connaissances de l'époque, nous tirons deux conclusions. La première concerne l'ordre de la classification des connaissances qui traduit socialement et culturellement un ordre de préférence. si on examine les chaires d'enseignement et leur Waqf, à la Quarawwine, nous constatons que leur quasi-totalité est consacrée aux disciplines de l'exégèse coranique et aux " Sciences " de la Tradition.

La trajectoire de la formation (priorité et succession des disciplines) va suivre la même hiérarchie : les sciences religieuses d'abord, plus tard, les autres sciences " parallèlement à l'approfondissement des premières. Ibn Arabi inverse cet ordre en prônant une autre succession : l'éducation doit débiter par les " sciences " du langage et l'arithmétique, les disciplines religieuses seront abordées plus tard.

Notre deuxième conclusion est liée au statut épistémologique des "sciences du langage, de la logique et de la "science" du nombre. Par leur portée pratique dans la vie sociale et dans les autres "Sciences" ils sont considérées, par la plupart des auteurs comme des disciplines "instrumentales" ou auxiliaires. Elles vont être privilégiées dans l'enseignement des universités musulmanes ce qui explique leur continuité et le fait qu'elles n'ont pas partagé le sort malheureux de la philosophie.

Mais le statut épistémologique de ces disciplines n'explique pas tout ; la demande sociale va définir et renforcer le positionnement des différentes hiérarchie du savoir dans le cursus des enseignements.

II - LES SCIENCES ET LA SOCIETE :

Toute production et reproduction du savoir scientifique trouve sa justification dans la demande sociale . Ainsi, la médecine est liée socialement aux problèmes de la santé. L'astronomie permet la détermination du temps de la prière, des fêtes, du jeûne, des semences... Les sciences du nombre servent à calculer l'impôt, la gestion des waqf, au calcul des successions et aux transactions commerciales. La géométrie permet l'arpentage et le calcul des volumes.

A cette demande sociale se joint une demande intellectuelle des autres disciplines :

- Les mathématiques sont nécessaires pour l'astronomie dans son calcul du mouvement des astres.

- Elles sont utilisées dans le fiqh pour déterminer les parts dans les successions.

L'analyse combinatoire est née en liaison avec les besoins des linguistes, essentiellement en lexicographie.

La logique est très utile en médecine pour classer les maladies, en théologies pour mieux organiser l'argumentation et défendre la foi .

Pour mieux cerner cette question, les historiens des sciences ont forgé le concept de domaine d'exercice :

" Un terrain d'exemple (...) où l'instrument mathématique est suscité pour rationaliser une pratique empirique , donc résoudre théoriquement des problèmes pratiques ".(1).

Les traités d'algèbre et de mathématiques soit par leurs titres soit par les exemples d'illustration exprimaient cette dimension.

Al-Buzjani intitule son traité de mathématiques : " traité des besoins en science arithmétique des "Kuttab et " Ummal " et autres ". le traité lui-même est présenté comme : " un livre comprenant l'ensemble de ce dont ont besoin l'accompli et le débutant, le subordonné et le chef en arithmétique, art du fonctionnaire, pratique de l'impôt foncier et toutes les sortes de pratiques utilisées par les différentes catégories des hommes pour traiter entre eux de leurs affaires et dont ils ont besoin dans leurs moyens de vivre "(2).

Al-Khawarizmi exprime ces fonctions de l'algèbre en des termes plus concis: " fournir aux gens un manuel concis, dont ils puissent se servir pour leurs problèmes de calcul, pour leurs échanges commerciaux, pour leurs successions et pour l'arpentage de leurs terres ".(1)

III- L'ENSEIGNEMENT DES SCIENCES DANS LA QUARAWWINE :

La périodisation de cette enseignement pose un problème épineux. Pour la commodité de l'analyse nous allons prendre deux célèbres mathématiciens comme repères :

al-Maghriti (907 -1007) mathématicien et astronome andalou et al-Qalsadi (1412-1486).

Il faut remarquer que l'enseignement des " Sciences " proprement dit se faisait dans les hôpitaux, dans les observatoires, les bibliothèques, les Maisons privés et dans quelques Médersas. Ibn al-Banna enseignait à la Médersa des Attarines.

Dans la Qarawwine, les "Sciences instrumentales, dans leur partie appliquée étaient privilégiées. En premier lieu - si on écarte la linguistique - nous trouvons les " Sciences de la détermination du temps. Elles avaient une chaire avec un Waqf : La Chaire d'ibn Abbad كرسي مستودع ابن عباد. Le savant dans ce domaine avait un logement de fonction.

L'importance accordée à cette discipline est attestée par l'existence d'un certain nombre d'horloges hydrauliques :

- Horloge d'ibn al-Habbak (1286),

- Horloge d'Es-Sanhaji (1317°), réparée et améliorée par Ibn al-Arabi(1346).

Enseignées dans des "Majalis ", les Mathématiques n'avaient ni Waqf ni Chaire. liées au calcul des parts dans les successions, et l'héritage, elles sont devenues autonomes dans leur domaine pratique et fonctionnel et enseignées par des Cadis et des Fuqahas.

Quant à la logique, elle était transmise comme discipline auxiliaire de la théologie.

La médecine était enseignée, dans sa partie théorique (par le biais des livres) à la Qarawwine ; le côté pratique se faisait dans les Hôpitaux et par l'accompagnement الملازمة des grands médecins.

L'enseignement de ces disciplines se faisaient le soir des jours non fériés, le jeudi et le vendredi et souvent durant la saison d'été.
La pharmacologie était une discipline familiale qui se transmettait de père en fils.

notes :

(1) Rushdi Rashed: entre arithmétique et Algèbre, les belles lettres, Paris 1984 ,p.63

(2) IBID. P.63 - 64.

(3) الخوارزمي: كتاب الجبر والمقابلة - ص 16



Travaux du Groupe d'études
pluridisciplinaire sur l'histoire
religieuse (GEPHİR)

-1-

DES REPERES dans l'histoire culturelle et religieuse du Maroc

