دراسات تاريخية

دورية محكمة تصدر عن مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعلمية- الجزائر

العدد الثالث(03) شوال 1435هـ / أوت 2014م

المجال الحرفي بالمغرب خلال العصر المرابطي

د/ إبراهيم القادري بوتشيش

جهود أمراء الدولة الأموية في نشر المذهب المالكي في الأندلس (138-317هـ/756-929م)

د/ متعب حسين القثامي

الصحة العقلية والنفسية بالمغرب والأندلس خلال العصر الوسيط

د/ سعيد بنحمادة

النساء في كتاب عقلاء المجانين صفحة من التاريخ الاجتماعي للمسلمين

د/ أحمد علي حيدر السري

القاضي عياض وثورة السبتيين على الموحدين محاولة في التفسير

د/ عبد الحق الطاهري

أسماء السفن في بعض المصادر العربية

د/ مصطفى غطيس

قراءة في مخطوط "الجامع الكبير" للعلامة أبي زيد عبد الرّحمن الثعالبي (ت 875هـ/1470م

أ. أمينة سليمة صاري

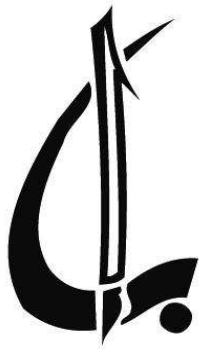
الرقم الدولي ISSN 1112 - 2008

بسم الله الرحمن الرحيم

دراسات تاريخية

دورية فصلية محكمة تصدر عن:

مركز البصيرة



للبحوث والاستشارات
والخدمات التعلمية

- العدد الثالث -

(03)

رئيس التحرير:

الدكتور: الحاج عيفه

elhadjaifa@yahoo.fr

نائب رئيس التحرير:

الأستاذ: نوار نسيم

noor_histoire@yahoo.fr

المراسلات باسم مدير مركز البصيرة
46 تعاونية الرشد القبة القديمة - الجزائر
الهاتف: 21.28.97.78(00213)
الفاكس: 21.28.36.48(00213)

البريد الإلكتروني:
markaz_bassira@yahoo.fr

الموقع الإلكتروني:
www.baseeracenter.com

حقوق الطبع محفوظة

رقم الإيداع القانوني: 6056-2013
ردمد (ISSN): 9741-2352

التوزيع

دار الخلدونية للنشر والتوزيع
05 شارع محمد مسعودي القبة الجزائر
ها/فا: 021.68.86.48
ها: 021.68.86.49

قواعد النشر

دراسات تاريخية دورية فصلية محكمة تعنى بنشر المواضيع العلمية المبتكرة والمقالات الأكاديمية الجديدة، وترحب بإسهامات الأساتذة الأفاضل والباحثين الأكارم في المواضيع ذات الصلة بمجال الدراسات التاريخية أو العلوم المساعدة لها ذات العلاقة، على أن يراعي في تلك الأعمال قواعد النشر التالية:

1)- أن يكون الموضوع المطروق متميزا بالجدة والأصالة والموضوعية والإثراء المعرفي.

2)- تقبل المقالات باللغة العربية والفرنسية والإنجليزية، على أن لا يقل عدد صفحات المقال عن 15 صفحة ولا يزيد عن 25 صفحة، وأن لا يزيد عدد الأشكال والملاحق عن 15 بالمائة من حجم المقال.

3)- أن يكتب المقال ببرنامج (Word) مع مراعاة التقيد بنوع الخط والحجم، فالمقالات المكتوبة باللغة العربية يجب أن تكتب بخط: (Arabic Transparent) حجم 14 بالنسبة للمتن وحجم 10 بالنسبة للهامش؛ أما المقالات المكتوبة باللغة الأجنبية فيجب أن تكتب بخط: (Times New Roman) حجم 12 بالنسبة للمتن وحجم 10 بالنسبة للهامش.

4)- يجب أن يلتزم أصحاب المقالات المقدمة للنشر بالأمانة العلمية من حيث نقل المعلومات، واقتباس النصوص والأفكار وعزوها لأصحابها، وتوثيقها بالطرق العلمية المتعارف عليها منهجيا.

5)- ضرورة اتباع القواعد العلمية المتعارف عليها في الإحالة والتوثيق والاعتماد على المصادر والمراجع (لقب واسم المؤلف، عنوان المصدر أو المرجع، دار النشر، مكان النشر، سنة النشر، الطبعة، الجزء، الصفحة).

6)- يجب إدراج الهوامش على شكل أرقام متسلسلة بصيغة أوتوماتيكية في نهاية المقال.

7)- تخضع المقالات المقدمة للنشر للتقييم من قبل الأساتذة الخبراء، في حين يحتفظ القائمون على الدورية بحق نشر الأعمال المقبولة حسب التوقيت الذي يرونه مناسبا ووفق المعايير العلمية، وعلى هذا الأساس تقوم الدورية بإخطار الباحثين بالقرار النهائي المتعلق بالقبول أو التعديل، كما تمنح الدورية كل باحث إفادة بقبول بحثه، على أن الدورية غير ملزمة بإبداء الأسباب حول الرفض وعدم النشر.

8)- لا تتحمل الهيئة العلمية أية مسؤولية عن الموضوعات التي يتم نشرها في الدورية ويتحمل بالتالي صاحب المقال كامل المسؤولية عن كتاباته التي تنتهك حقوق الملكية الفكرية أو حقوق الأخرين.

9)- لا تتبنى الدورية اتجاها إيديولوجيا معينا، ولا تخضع لقيود غير العلمية منها والمعايير الأخلاقية، لذلك فالمقالات المنشورة في الدورية لا تعبر إلا عن آراء أصحابها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي الدورية أو مركز البصيرة ولا تلزم القائمين عليها.

الهيئة العلمية

أ.د/ بشاري لطيفة بن عميرة.....جامعة الجزائر 2
أ.د/ بشاري محمد الحبيب.....جامعة الجزائر 2
أ.د/ بوعزة بوضرساية.....جامعة الجزائر 2
أ.د/ عبد القادر أيت الغازي.....جامعة السلطان مولاي سليمان - المغرب
أ.د/ عبد القادر بوباية.....جامعة وهران
أ.د/ علاوة عمارة.....جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة
أ.د/ مبارك بوطارن.....المدرسة العليا للأساتذة - بوزريعة
أ.د/ محمد الأمين بلغيث.....جامعة الجزائر 1
أ.د/ محمد بلقاسم.....جامعة الجزائر 2
أ.د/ مختار حساني.....جامعة الجزائر 2
أ.د/ مولود عويمر.....جامعة الجزائر 2
د/ توفيق مزاري عبد الصمد.....جامعة الدكتور يحي فارس - المدية
د/ الحاج عيفه.....جامعة الجزائر 2
د/ حاجي فريد.....جامعة الجزائر 2
د/ سعيدي مزيان.....المدرسة العليا للأساتذة - بوزريعة
د/ الطاهر بونابي.....جامعة المسيلة
د/ لزهر بديدة.....جامعة الجزائر 2
د/ متعب القثامي.....جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية
د/ محمد دراج.....جامعة الجزائر 2
د/ محمد المختار ولد السعد.....جامعة نواكشوط - موريطانيا
د/ موسى هيصام.....جامعة الدكتور يحي فارس - المدية
أة/ دلال لواتي.....جامعة الجزائر 2
أ/ عبد القادر بوعقادة.....جامعة البليدة
أ/ علي نجم.....جامعة المدينة العالمية - المغرب
أ/ لخضر بولطيف.....جامعة المسيلة
أة/ لطيفة حمصي.....جامعة الدكتور يحي فارس - المدية
أ/ مدني بشير.....جامعة الدكتور يحي فارس - المدية
أ/ نوار نسيم.....المدرسة العليا للأساتذة - بوزريعة

ترسل المقالات مرفقة بملخص بلغة غير لغة نص المقال (فرنسية-إنجليزية) في حدود (150-200 كلمة) بالإضافة إلى نبذة مختصرة عن السيرة الذاتية للباحث على بريد الدورية الإلكتروني: m_bassira.histoire@yahoo.fr

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ سورة يوسف: 111

أمة تتعلم، أمة تتقدم

دورية دراسات تاريخية / العدد الثالث
شوال 1435هـ / أوت 2014م

محتويات

الافتتاحية	د/ الحاج عيفه رئيس التحرير	07
المجال الحربي بالمغرب خلال العصر المرابطي	د/ إبراهيم القادري بوتشيش جامعة مولاي إسماعيل مكناس - المغرب	11
جهود أمراء الدولة الأموية في نشر المذهب المالكي في الأندلس (138- 317هـ/756- 929م)	د/ متعب حسين القثامي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى - مكة المكرمة	25
الصحة العقلية والنفسية بالمغرب والأندلس خلال العصر الوسيط	د/ سعيد بنحمادة المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين مكناس - المغرب	59
النساء في كتاب عقلاء المجانين صفحة من التاريخ الاجتماعي للمسلمين	د/ أحمد علي حيدر السري قسم التاريخ والآثار جامعة الإمارات العربية المتحدة	81

القاضي عياض وثورة السبتيين على الموحدين محاولة في التفسير	د/ عبد الحق الطاهري المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين مكناس - المغرب	97
أسماء السفن في بعض المصادر العربية	د/ مصطفى غطيس كلية الآداب تطوان - المغرب	113
قراءة في مخطوط "الجامع الكبير" للعلامة أبي زيد عبد الرّحمن الثعالبي (ت 875هـ/1470م)	أة/ أمينة سليمة صاري قسم التاريخ جامعة الجزائر 2 - الجزائر	133

الافتتاحية

غزة الصمود... كلمة واجبة ووقفة صادقة

غـزة المحاصـرة بـرا وبحـرا وجـوا، غـزة الغارقـة في دمـاء أبنائهـا وأطفالها، غـزة المنكوبـة التي تنـزف من جروحها التي لم تجد من يداويها، غزة المعزولة عن العالم لا تتوقف عن الحياة، غزة التي لا تقبل بالخضوع والخنوع وتأبى الاستسلام، غزة تعلمنا كل يوم ما لم نتعلمه في المدارس والجامعات، وما لم نقرأ له مثيل في الكتب والمصنفات، رجال غزة ونساؤها حتى شيوخها الركع وأطفالها الرضع ما انفكوا يلقنونا الدروس والعبر، وهم الذين أثبتوا لنا أن الضعف يمكن تحويله إلى قوة، كل ذلك بما أظهروه من الصبر والبطولة وبما أبدوه من الهمة والعزم الذي فاق الخيال.

من الشجاعية إلى خزاعة ورفح تعددت الأحزان والمآسي، لكن صمود غزة وتصميمها على النصر كان أقوى من العدوان الصهيوني، وفوق كل الحسابات السياسية الإقليمية والدولية، هذه هي:

غـزة المجـد الـذي فـاق المحـال غـزة العـزم الـذي دك الجبـال
غـزة الطفـل الـذي أمسـى خيـالا قـد رماهـا بالجفـاء الآثمـون

رغم ما يعانيه أهل غزة من تقتيل وتدمير، ورغم الحصار المضروب عليهم والتقتير، فهم لا يزالون قابضين على الجمر، يحفرون في الصخر، ويسبحون ضد الموج، ويعاكسون التيار، ويظهرون للعالم كله أنهم دوما سيكونون هم المنتصرين.

إذا كان البعض يظن أن الحصار مع الدمار الذي يمارسه الكيان الصهيوني على غزة لعزلها عن العالم وجعل أهله يعيشون في سجن كبير، إذا ظنوا أنه سينال من عزيمة أهل غزة فهم واهمون، فالقوم مستمسكون بخيار المقاومة، فعلى الرغم من الثمن الباهظ الذي يدفعونه من الدماء، ويقدمونه ضمن قوافل الشهداء، فهم لم يستسلموا ولم يرفعوا الرايات البيضاء، بل لسان حالهم ينادي في وجه الأعادي والعوادي:

لـن ينـال حصـاركم مـن كبريـائي لـي بربـي معـبرا نحـو السـماء
مصـحفي زادي ومسـكي مـن دمـائي

فلـــــــيكن مـــــــن بعـــــــد مـــــــوتي مـــــــا يكـــــــون
غـــــزة فـــــداء غـــــزة وفـــــاء غـــــزة شمـــــوخ غـــــزة ضـــــياء

إن في التاريخ للعبرة والعظة، والأيام حبلى وعودتنا أن تلد الأمور العظام، والليالي لا تخطئ فيها السهام، والدهر والزمان متقلبان لا يثبتان، والأيام دول يوم لك ويوم عليك، لقد عرفنا من التاريخ فرعون ذي الأوتاد الذي طغى في البلاد فأكثر فيها الفساد، وقتل أبناء المؤمنين واستحيا نسائهم، فصب عليه ربك سوط عذاب، وصار ذكره آية للعالمين، هكذا يمر الظالمون على مر الأيام ولا يثبتون، وإن شئت فسأل التاريخ ينبئك عن مصارع الظالمون وهلاك المعتدين، ينبئك عن قوم نوح وأصحاب الرس وثمود وعاد وإخوان لوط وأصحاب الأيكة وقوم تبع، يقول الله تعالى: ﴿ فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنۢبِهِۦ فَمِنْهُم مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُم مَّنْ أَخَذَتْهُ ٱلصَّيْحَةُ وَمِنْهُم مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ وَمِنْهُم مَّنْ أَغْرَقْنَا ۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٤٠﴾ ﴾ سورة العنكبوت.

نحن على يقين بأن أرض فلسطين ستعود لحوزة المسلمين، وأن الأيام القادمة لن تكون إلا لعباده الله المتقين وإن كانوا اليوم مستضعفين، لن نيأس أبدا وسنعيش على هذا الأمل ونحيا على هذا اليقين، ولن نعترف بالكيان الصهيوني الغاصب لأرضنا في فلسطين، يقول الله تعالى: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٥٥﴾ ﴾ سورة النور.

لقد باتت غزة عاصمة الشرف والكرامة، وكعبة المجاهدين والمناضلين، مثلما كانت على مر العصور وستظل، إن ما يملكه أهل غزة وما يفتقد اليه الآخرون هو العزيمة والإرادة، والإيمان بعدالة القضية، ورفض كل أنواع المساومة على حقوقهم في تحرير فلسطين كاملة من البحر الى النهر وعدم المساومة على أي شبر من ترابها.

أما الداعون لليأس المنادون للإحباط والقنوط، دعاة الاستسلام لمّا يسمونه "بالسلام"، فهؤلاء لن يصنعوا بإحباطهم الحياة ولن يعمروا بيأسهم وقنوطهم الدنيا، بل سيذكر لهم التاريخ مواقفهم المتخاذلة من نصرة غزة وأهلها، أمامنا اليوم منعطف مصيري في تاريخنا فالمرحلة التي ندخلها اليوم هي التي ستقرر مصير غزة والقدس وكل فلسطين للأجيال القادمة، كما ستقرر مصيرنا إذا كنا سنستعيد فعلا مكانتنا تحت الشمس كأمة جديرة بالحياة، وأننا نستطيع تحقيق سيادتنا واستقلال إرادتنا، وأن نمسك بزمام أمورنا بأنفسنا، فنحقق بذلك تحررنا، وهو ما يتيح لنا تحقيق وحدتنا وتحرير ما اغتصب من أرضنا.

إن العالم اليوم بأسره يكتب تاريخه الجديد، فعلينا أن نصنع تاريخنا بأنفسنا، وإنها لمسؤوليتنا أمام الأجيال العربية القادمة من المحيط إلى الخليج.

نقول لأهلنا في غزة شكرا فقد رفعتم رؤوسنا، واعذرونا فإننا لا نستطيع تقبيل رؤوسكم لأنكم أعلى منا وأطول، فأنتم عمالقة في صمودكم، شامخون بصبركم وثباتكم، واعلموا أن الملايين من الشرفاء في العالم يقفون إلى جانب قضيتكم العادلة، ويؤمنون بحتمية انتصاركم؛ للصابر المصابر المرابط في غزة من أرض فلسطين نقول:

أخي أنت حر وراء السدود أخي أنت حر بتلك القيود

إذا كنت بالله مستعصما فماذا يضيرك كيد العبيد

أخي ستبيد جيوش الظلام ويشرق في الكون فجر جديد

فأطلق لروحك إشراقها ترى الفجر يرمقنا من بعيد

أخي قد سرت من يديك الدماء أبت أن تشل بقيد الإماء

سترفع قربانها... للسماء مخضبة بدماء الخلود

أخي هل تراك سئمت الكفاح وألقيت عن كاهليك السلاح

فمن للضحايا يواسي الجراح ويرفع راياتها من جديد

أخي إنني اليوم صلب المراس أدك صخور الجبال الرواس

غدا سأشيح بفأس الخلاص رؤوس الأفاعي إلى أن تبيد

سأثار لكن لرب وديني وأمضي على سنتي في يقين

فإما إلى النصر فوق الأنام وإما إلى الله في الخالدين

أخي إنني ما سئمت الكفاح ولا أنا ألقيت عني السلاح

فإن أنا مت فإني شهيد وأنت ستمضي بنصر مجيد

أخي فامض لا تلتفت للوراء طريقك قد خضبته الدماء

ولا تلتفـــــت ههنـــــا أو هنـــــاك ولا تتطلـــــع لغـــــير الســـــماء

فلســـنا بطـــير مهـــيض الجنـــاح ولـــن نســـتذل... ولـــن نســـتباح

وإنـــي لأسمـــع صـــوت الـــدماء قويـــا ينـــادي الكفـــاح الكفـــاح

أخـــي إن ذرفـــت علـــي الـــدموع وبللـــت قـــبري بهـــا في خشـــوع

فأوقـــد لهـــم مـــن رفـــاتي الشـــموع وســـيروا بهـــا نحـــو مجـــد تليـــد

أخـــي إن نمُـــت نلـــق أحبابنـــا فروضـــات ربـــي أعـــدت لنـــا

وأطيارهـــا رفرفـــت حولنـــا فطـــوبى لنـــا في ديـــار الخلـــود

رئيس التحرير الدكتور الحاج عيفه

المجال الحرفي بالمغرب خلال العصر المرابطي

د/ ابراهيم القادري بوتشيش
جامعة مولاي إسماعيل بمكناس - المغرب

عند تناول موضوع الحرف في تاريخ المغرب الوسيط، يصطدم الباحث بندرة المعلومات الواردة في الحوليات التاريخية التي لم تول هذا القطاع ما يستحق من الاهتمام، رغم أنه شكل قطاعا أساسيا في الخارطة الاقتصادية والتنموية لمغرب العصر الوسيط. فمعظم المؤرخين أحجموا عن ذكر الحرفيين واعتبروهم من "حثالة" المجتمع التي تصنف في خانة الجهل والتفكير الساذج والقدرات العقلية المحدودة[1]، وبالتالي لم يكن لها أي وزن سياسي أو اجتماعي يفرض نحتها في ذاكرة التاريخ. وقد تكون كراهية هذه الفئة الاجتماعية وموقفها المتشنج من السلطة التي نهجت سياسة جبائية متعسفة كما سيتبين من خلال البحث ما جعل المؤرخ يقف هذا الموقف السلبي تجاهها.

وما على الباحث الذي يتوخى انصاف هذه الفئة الاجتماعية والكشف عن "ابداعاتها" الحرفية سوى الرجوع الى مصادر أخرى تتجاوز دائرة التهميش التي فرضتها عليهم الحوليات التاريخية مثل كتب الرحالة والجغرافيين وكتب الطبقات والتراجم والنوازل الفقهية والأمثال الشعبية والدواوين الشعرية التي تتضمن شذرات متناثرة، ولكنها في غاية الأهمية لقدرتها في اختراق أسوار التاريخ المغيب وملئ البياضات التي تركتها أقلام المؤرخين، مع امكانية استثمار ما صدر بكيفية عفوية من كتابات المؤرخين أنفسهم.

أولا: "الصنعة" في المخيال المغربي الوسيط:

لعل أول تساؤل يراود الباحث بخصوص المجال الذي يهمنا في هذه الدراسة هو: كيف كان المغاربة ينظرون الى الحرفة أو "الصنعة" اليدوية خلال العصر الوسيط عامة والعصر المرابطي بصفة خاصة؟

ذكر المقري[2] أن ((الجاهل الذي لم يوفقه الله للعلم يجهد أن يتميز بصنعة)). لكن يجب أن لا يفهم من كلام هذا المؤرخ أن المجتمع نظر إلى الحرف الصناعية نظرة احتقار وازدراء،

وكأنها "حل" لمستقبل عيش الفئات غير المثقفة، بل على العكس، حثت أمثال العامة على السعي والكدح كمنهج حياتي يكسب الانسان به كرامته، بينما ذمت الكسل والبطالة[3]، وبلغ من تبجيل المجتمع للحرف ما جعل النخبة المثقفة نفسها تعتبر الصنعة ((أول ما ينبغي للإنسان أن يتعلمه بعد معرفته بدينه))[4]. ولم يفت أحد شعراء الحقبة المرابطية التنويه بأهمية الصنائع والحرف، واعتبارها مصدرا دائما للكسب والرزق[5]. لذلك لا غرابة أن يحث أهل السوس ((نساءهم وصبيانهم التحرف والتكسب))[6]. بل إن بعض الفقهاء التقاة آثروا الابتعاد عن السلطة والأكل من كد أيديهم وعملهم[7]. وليس من الغريب في سياق هذا الاتجاه أيضا أن تشترط النساء في عقود نكاحهن ألا يمنعهن أزواجهن من الاستمرار في ممارسة صنائعهن[8] لمغالبة الدهر وتحسبا لمفاجئات الزمن. بل ان الحرفة وصلت الى مستوى "المقدس" في المخيال الاجتماعي لدرجة أن بعض الأولياء رغم زهدهم وخشونة حياتهم لم يتخلوا عن ممارسة بعض الحرف واعتبار هذه الممارسة نوعا من طقوس العبادة والتقرب الى الله ورمزا للتواضع والزهد[9].

ومن انصاف الحقيقة القول أن الدولة المرابطية نفسها سعت الى توفير مناخ ملائم للصناع والحرفيين بفضل ما قامت به من جهد وسعي حثيث لإقرار الأمن، وهو الشرط الأساسي في عالم الحرف. كما لم تألل جهدا في تشجيع مجال البناء والهندسة والتعمير واستقدام الخبراء الذين ساهموا في تطوير حركة البناء من أمثال يحي العتاد وصخر بن مسعود وأبو عبد الله محمد الخولاني وغيرهم[10]. ويعزى ذلك الى حاجاتها الى الصناعات الحربية والمعمارية بعد أن غزتها مدنيّة الأندلس، وكل ذلك زاد من تلميع صورة الحرف والحرفيين في مخيال المجتمع المغربي.

ومما زاد من تألق مجال الحرف اليدوية بالمغرب والأندلس في عقلية المجتمع خلال عصر المرابطين، المكانة والقدرة الابداعية التي اشتهر بها صناع العدوتين معا. فأهل الأندلس كما وصفهم الجغرافي ابن غالب ((صينيون في اتقان الصنائع العملية وإحكام المهن))[11]، كما أن لأهل فاس حسب ما يذكره العمري ((اليد الطولى في صناعة المخروطات من الخشب والنحاس))[12]. وقد أثبتت الأبحاث الأثرية جهد الصانع المغربي المشتغل في المناجم، إذ تمكن من الوصول إلى عمق 74,5م من مركز المعادن[13].

يتضح من حصاد ما سبق أن "الصنعة" احتلت مكانة محترمة في عقلية المجتمع المغربي، وأن الدولة نفسها اعتبرت الصنائع جزءا من مشاريعها الخاصة "بالسوق الأعظم" حسب التعبير الخلدوني.

ثانيا: أصناف الأنشطة الحرفية:

لا شك أن بناء مدينة مراكش وحاجة الدولة الى الصناعات الحرفية من جهة، والصناعات الترفية خاصة بعد دخول المرابطين الى الأندلس من جهة أخرى، جلب العديد من الحرفيين من مختلف المناطق المغربية، وصناع أغمات على الخصوص[14]. وقد وجد هؤلاء منافذ عديدة بفضل هذا المشاريع العمرانية الذي اضطلع به المرابطون. وهنا تصدق مقولة ابن خلدون[15] في الربط بين الصنائع واستبحار العمران.

وتشير المصادر إلى تنوع أنشطة الحرفيين في هذه الحقبة. فقد تعرض ابن الزيات في ترجمة احد الأولياء الى ذكر صنعتي الحدادة[16] والخياطة[17]. في حين أشاد ياقوت الحموي بحرفة دباغة الجلود لدى حرفيي اغمات[18]. ويستطيع الباحث استنادا على مصادر أخرى تصنيف صنائع أخرى مثل الحياكة[19]، والخرازة[20]، والنجارة[21]، والصيقلة[22]، وصناعة أغمدة السيوف والسكاكين[23]، والصياغة[24] والحلاجة[25]، وصناعة الأثواب التي اشتهر بها سكان وجدة[25 مكرر]، وصناعة قصب السكر والرق اللمطية التي كانت سائدة في جنوب المغرب[25 مث]، فضلا عن صناعة اللباد والسجاج والأقراق والقوادم وصباغة الثياب، وغير ذلك من الحرف التي ذكرها كل من ابن عبدون والسقطي بكثير من التفصيل[26]، وكلها تدخل في ما يسميه ابن خلدون[27] بـ "المعاش الضروري".

ولم تستثن المرأة من دائرة الحرف حيث عرفت صناعة النسيج والغزل انتشارا كبيرا في أوساط النساء على الخصوص؛ ولا غرو فقد عبّر الجغرافيون[28] عن اعجابهم الشديد بمهارة المرأة في منطقة سوس، فأكدوا أن ((لنسائها يد في غزل الصوف يعمل منه كل عجيب حسن بديع))، وتقدم بنات المعتمد بن عباد في منفاهن بأغمات نموذجا على شيوع هذه الحرفة لدى النساء[29]. كما ساهمت بعض ربات البيوت في تربية دود الحرير[29 مكرر].

وفي قطاع البناء والتجهيز، لعب البناؤون دورا أساسيا في بناء العاصمة مراكش[30] بما حوته من مساجد وحصون[31]، كما ساهموا في بناء مدن وقلاع أخرى في مختلف نواحي المغرب والأندلس. وهذا ما جعل الونشريسي يتعرض في نوازله ((لصنعة الجص والآجر)). وجرت العادة أن يتجمع البناؤون في "الموقف" وهو المكان المخصص لتجمعهم انتظارا للراغبين في استئجارهم للعمل[32]. وكان البناؤون يبدؤون العمل من بزوغ الشمس إلى نصف المدة الزمنية بين العصر والمغرب[33]، وإذا أخطأوا في البناء ألزموا بهدم ما بنوه وتعويض قيمة ما أتلفوه من جير وغيره من مواد البناء[34].

يتضح مما سبق أن الأنشطة الحرفية بالمغرب المرابطي كانت تتسم بالتنوع في جميع القطاعات، وأن حاجة الدولة الى الترف زاد من تفعيلها. فما هي الظروف التي كانت تؤطر الفعالية الحرفية ؟

ثالثا: أوضاع الحرفيين:

يستشف من بعض النصوص أن وضعية الحرفيين كانت أحسن حالا في المرحلة الأولى من الحكم المرابطي بفضل الأمن الذي عم المغرب الأقصى، وحاجة الدولة إلى الصناعات الحربية. لكن ذلك لا يعني أنهم لاقوا التشجيع والحماية من طرف الأمراء المرابطين كما ذهب إلى ذلك بعض الدارسين[35]. وحسبنا أن نوازل الفترة لم تبخل عن ذكر المضايقات التي تعرضوا لها من قبل المحتسب[36]، حتى أن بعض الحرفيين أظهروا لصاحب الأحكام ((عقدا بأذاه لهم وإضراره بهم وتسلطه عليهم))[37].

ومن البديهي أن تزداد وضعيتهم سوءا خلال المرحلة الثانية من الحكم المرابطي، فالأمير علي بن يوسف في السنوات الأخيرة من حكمه ((أهمل الرعية غاية الاهمال))[38]، لذلك بات طبيعيا أن ينحط مستواهم المعيشي ويخيم الفقر عليهم حتى أصبح الحصول على ((وثائق العدم)) من الأمور المألوفة في تلك الفترة، وهو ما جعل المحتسب ابن عبدون يسعى الى تقنينها ويطالب بأن لا تسلم الا لمن يستحقها[39].

مع ذلك من الإنصاف القول إن السلطة المرابطية خصصت لأصحاب الصنعة الواحدة حيا خاصا[40]، فضلا عن "أمين" جعلته على رأس كل حرفة حددت مهمته في السهر على مصلحة الحرفيين، والحسم في الخلافات الواقعة بينهم[41]. وكان يتم تعيينه من قبل القاضي أو المحتسب. وتجلت مهمته في حل المشاكل الطارئة بين الحرفيين واكتشاف من تسول له نفسه القيام بعمليات الغش والتدليس في الصنائع[42]. بيد ان مثل هذه التنظيمات لا تعني وجود النقابات بمفهومها المعاصر لأنها لم تكن قائمة على تكتل مطلبي أو حقوقي[43].

ورغم أن الحرفيين عاشوا تحت رحمة أرباب المهن المالكين لوسائل الإنتاج من أرحاء ومعادن ومعاصر، فإنهم لم يتعرضوا لاستغلال بشع بحكم الوضع الطبقي لرب المصنع، إذ ظل الطرفان معا يتعرضان لجشع السلطة التي أثقلتهم بالضرائب. لذلك غالبا ما ظلت العلاقة بين رب الحرفة والأجير علاقة تعاضد وتماسك أكثر مما هي علاقة استغلال، باستثناء بعض الحالات[44].

وجرت العادة احيانا أن يمضي الجانبان عقدا يذكر فيه العمل الذي يقوم به المستأجر لصالح رب الصنعة، والآلة التي يستخدمها ، مع الواجب الذي يؤديه له . وفيه يتعهد بالاجتهاد فيما تولاه، وأداء الأمانة، وإن مرض المتعلم لم تنفسخ إجارته إلا إذا كانا قد اتفقا على ذلك في العقد[45].

وعلى العموم، كان هناك ثلاثة أنواع من الحرفيين: الحرفي الخاص الذي يعمل بمفرده ويقدم انتاجه للسوق، وغالبا ما تكون آلة الصناعة في ملكيته أو يقوم بتأجيرها لشخص آخر[46]. وهناك الحرفي المشترك الذي يجلس للعمل ويخدم كل من يقدم اليه حاجته[47]؛ بالإضافة الى الصانع المتجول مثل صانع الأواني والأطباق والسكاكين الخ، وعادة ما يتنقل هذا الصانع من مكان لآخر حسب العرض والطلب[48].

واعتمادا على نوازل الفترة المرابطية أمكن لأحد الباحثين[49] حصر ثلاثة أنواع من كراء الآلة التي كان يجتاج اليها أحيانا الصانع أو الحرفي: الأول أن يكون الأجر معلوما والأجل معلوما كذلك. والثاني أن يفرض رب الآلة على الحرفي مبلغا معينا من المال على كل قطعة تنسج أو كمية تعصر أو تطحن. أما النوع الثالث فيتمثل في أن تكون أجرة الكراء تتناسب مع نصف المدخول أو ثلثه أو ربعه.

وكان الحرفي " المتعلم " يبدأ في تعلم الصنعة منذ الصغر . فأبو العباس السبتي أخذته أمه وهو لا يزال صبيا إلى معلم الحياكة لتعليمه الحرفة ، وذلك في السنين الأخيرة من العصر المرابطي[50]. كما شهد السقطي[51] بأم عينه الأطفال الصغار وهم يشتغلون في الأراحي. وكان أطفال مكناسة يتعلمون الحياكة داخل منازلهم[52].

ويلاحظ من خلال كتب السير والتراجم ظاهرة توريث الحرفة من الآباء للأبناء ونسوق بعض النماذج التي أفادتنا بها المادة المصدرية في هذا الصدد، فمحمد بن سيدراي (ت538هـ) ورث عن أبيه حرفة الوراقة[53]. كما ورث الشاعر الرصافي عن أبيه صناعة الرفو التي كان قد دربه عليها إبان حياته[54]. وقد عكست أمثال العامة هذه الظاهرة ، فحضّت على التمسك بحرفة الآباء ولو كانت متواضعة[55]. لذلك لا عجب أن سمي بعض الأشخاص بأسماء الحرف التي زاولوها أو مارسها آباؤهم. فمحمد بن ابراهيم بن خيرة (ت564هـ) ((عرف بابن المواعيني حرفة أبيه))[56]. كما ورد في ترجمة عتيق بن محمد بن علي الغساني الجنان أنها ((حرفته التي كان يتلبس بها ويتعيش منها))[57]، بينما سمي أحدهم بأبي جعدون الحناوي لأنه ((كان ينخل الحناء بالأجرة))[58].

ويبدو أن أجور الحرفيين لم تكن كافية لسد نفقات لزوميات المعيشة، لذلك اضطروا إلى الغش والتماطل في إنجاز ما وعدوا بصناعته[59]، أو الجمع بين مهنتين[60] بل ثمة من الحرفيين من مارسوا أكثر من حرفتين لتعويض قلة المدخول[61]. ومما ينهض دليلا على وضعيتهم المزرية أن بعضهم عجز عن كراء الحوانيت لمزاولة حرفهم، مما اضطر البعض إلى ممارسة صنائعهم داخل المنازل[62].

وازدادت وضعية الحرفيين سوءا في المرحلة الأخيرة من العصر المرابطي حيث لم تتح لهم الاضطرابات السياسية والفتن التي ذرت بقرنها في المغرب والأندلس ظروف السلم الملائمة للإنتاج. وهو ما يؤكد مقولة ابن خلدون[63] التي تربط بين ضعف أحوال المصر ودخوله مرحلة الهرم، وانتقاص عمرانه. وانعكس ذلك على الأعراف الخاصة بالحرفيين، فأصبح الصانع المشترك الذي نصب نفسه لخدمة الناس يجبر على ضمان ما تلف من السلع[64]. لكن الخليفة الموحدي عبد المومن بن علي، فطن إلى أهمية هذا القطاع البشري المنتج، فأمر بالحفاظ على أرواحهم أثناء فتحه مراكش[65].

بقيت الاشارة - ونحن بصدد معالجة أوضاع الحرفيين - الى ذكر الاستغلال الجبائي الذي تعرضوا له دون رحمة.

لقد بات بديهيا أن يتعرض الصناع لابتزاز ضرائبي في ظل دولة بنت اقتصادها على الضرائب والموارد الحربية، وهو ما سبق أن أسميناه بنمط "اقتصاد المغازي" فما هي أنواع الضرائب التي فرضت على الرعية بما فيهم الحرفيون ؟

ذكر ابن أبي زرع[66] أن المرابطين لم يفرضوا أي ضريبة حاشا الزكاة والعشر. غير أن هذا المؤرخ ابتعد عن جادة الصواب بتعميمه لهذا الحكم؛ وحسبنا أنه ذكر في موضع آخر ما يكشف أن حكمه هذا لا ينطبق إلا على عهد يوسف بن تاشفين[67] الذي تجمع معظم الروايات أنه لم يفرض سوى الضرائب الشرعية مما ((أوجبه حكم الكتاب والسنة من الزكوات والأعشار وجزية أهل الذمة وأخماس الغنائم))[68]. وانساق وراء هذا الحكم معظم الدارسين المحدثين[69].

ويخيل إلينا أن العمل الجهادي ليوسف بن تاشفين أعمى المؤرخين، فخلطوا بين إلغائه بعض المغارم الجائرة التي سادت في عصر الطوائف والمرحلة الزناتية، وما قام به من محاولات لإرجاع تلك المغارم نفسها، وإن لم تكن بالحجم نفسه الذي ساد سابقا، فرغم ما وصف به من ورع وتقوى، ثمة نصوص تؤكد أنه فرض مكوسا جديدة غير شرعية[70]، وما محاولته إجبار الرعية على أداء ضريبة المعونة إلا دليل على ما نذهب إليه[71].

وعلى كل حال، فإن هذه المحاولة كانت من قبيل الابتزاز الاقتصادي لأن بيت المال لم يعرف آنذاك أي عجز[72] بفضل استمرار تدفق الغنائم والجزية حين كانت الدولة لا تزال في عنفوان انطلاقتها، الشيء الذي جعل السياسة الضرائبية التي سلكها يوسف ابن تاشفين تجاه العامة تبدو معتدلة وغير مجحفة مقارنة مع عهد ابنه علي.

ففي عهد هذا الأمير، اشتطت السلطة في فرض أصناف من الضرائب على الصناع وصغار التجار. وقد ربط ابن خلدون[73] بين قلة المجابي في المرحلة الأخيرة من عمر الدول وحاجة الحاكم إلى الزيادة في الضرائب لتحقيق التوازن ومستلزمات الملك من أبهة وترف وإنفاق على الجند.

ويخيل إلينا أن الرؤية انبثقت من التجربة المرابطية نفسها، إذ أن الدولة بدأت منذ العقد الثاني من القرن السادس الهجري تقل مداخيلها من غنائم وخراج وجزية، في الوقت الذي وصلت فيه إلى مرحلة البذخ والترف، لذلك احتاجت إلى المزيد من المداخيل، فلم تجد وسيلة لتنفيذ خطتها سوى إثقال الرعية بالضرائب والمكوس، فضلا عما دهمها في هذه المرحلة من أخطار داخلية وخارجية. ولم تعد الحروب مربحة كما كانت من قبل، بل أصبحت دفاعية تستلزم الأموال[74]، وهو ما جعل المرابطين يتفننون في ابتكار كل الوسائل لامتصاص الضرائب من عامة المدن والبوادي على السواء، حتى أن هؤلاء صاروا يسمونها "حق السلطان"[75]. وللعبارة مغزى ودلالة تعكس أنها كانت تذهب لحساب الأمراء.

أما داخل الأسواق ، فقد تعرض الحرفيون لأبشع أشكال الاستغلال الجبائي إذ فرض على جميع الصنائع والسلع المعروضة للبيع صغيرة كانت أم كبيرة ضريبة القبالة [76]. وفي هذا الصدد يقول الحميري[77] عن صناع مراكش: ((وكانت أكثر الصنائع بمراكش متقبلة عليها حال لازم سوق الدخان والصابون وغيرهما. وكانت القبالة على كل شيء يباع . فلما صار الأمر للموحدين، قطعوا تلك القبالات وأراحوا منها)).

أما ضريبة المعونة فهي غنية عن البيان، وقد حاول يوسف بن تاشفين إجبار العامة وضمنهم الصناع والحرفيون على أدائها، غير أن أحد الفقهاء تجرأ على معارضته، وكتب له رسالته الشهيرة التي طلب منه فيها أن يقسم في الجامع بحضرة أهل العلم بأن ليس له درهم واحد في بيت المال ، فلم تجب هذه الضريبة في تلك السنة[78]، لكنها أقرت في عهد ابنه علي[79]. كما فرضت ضرائب على دواب النقل، بل حتى على أضحية العيد[80].

ومن المكوس الغريبة التي فرضت كذلك على الرعية بما فيهم المشتغلون في الصنائع ما يمكن تسميته بضريبة المرور على الأنهار. فحينما أراد ابن تومرت وأصحابه المرور عبر نهر أم

الربيع، طلب منهم أداء ضريبة تدعى المكري وهي تفرض عادة على كل رأس، ويترك تقديرها حسب اجتهادات الجباة[81] ولا شك أن الحرفيين كانوا يخضعون لها ابان نقل سلعهم للبيع في الأسواق.

وبديهي أن تمعن السلطة المرابطية إبان هذه الفترات الحرجة التي صاحبت مرحلة انهيارها في فرض المزيد من الضرائب لملئ خزائنها الفارغة، وهذا ما يفسر قول ابن عذاري[82] ((وقلت المجابي بهذه الفتن، وكثرت اللوازم على الرعايا بالعدوتين)).

ولا شك أن تعدد الضرائب أثر سلبيا على الطاقة الانتاجية للحرفيين، وساهم في تعطيل مشاريعهم، ومن ثم تبرز العلاقة بين تدهور وضعية الحرفيين ومرحلة الهرم التي تصيب الدولة فتضطر معها الى الإجحاف في الجبايات.

قصارى القول أن المجال الحرفي بالمغرب خلال عصر المرابطين عرف مكانة متميزة كما تعكس ذلك عقلية المجتمع التي عبرت عن تبجيلها للحرف، فضلا عن تنوع الأنشطة الحرفية وثرائها. ولكن النشاط الحرفي ظل مرتبطا بالقطاع المحلي وانحصر هدفه في اشباع الحاجات الذاتية وليس توجيه الانتاج للسوق الخارجية. وكان بالإمكان أن يحقق المغرب ذلك لو أن المرابطين سلكوا سياسة جبائية معتدلة تجاه الحرفيين.

- ملحق رقم 1 : نموذج عقد استئجار صانع لنسج الكتان

(استأجر فلان النساج لنسج الكتان أو القطن أو الحرير في طرازه على آلته لحاضرته مدينة كذا بسوق كذا بحومة مسجد كذا لمدة كذا أولها شهر كذا وكذا دفع المستأجر منها كذا وقبضها الأجير ويدفع إليه باقيها عند انقضاء كذا إجارة صحيحة، عرفا قدرها وتواصفا العمل صفة تحققاها وعرفا مبلغها ومنتهاها لكونهما من أهل البصر بها. وشرع الأجير في العمل لأول مرة الاستئجار، وعليه الاجتهاد فيما تولاه من ذلك وبذل النصيحة وأداء الأمانة في سر أمره وجهره بأبلغ طاقته وأقصى مجهوده بلا شرط ولا منتوية ولا خيار على سنة المسلمين في استئجارهم الجائز بينهم ومرجع دركهم...).

المصدر: الجزيري: م. س. ص 122- 124.

- ملحق رقم 2 : مكانة الحرف في عقلية المجتمع

فأول ما ينبغي للإنسان أن يتعلمه بعد معرفته بدينه صنعة تكون عنده، فإنه قد قيل لا حرز كالطلعة ولا كنز كالصنعة. وإذا لم يكن للإنسان فائدة من علم أو أدب فلا فرق بينه

وبين العامة. وإذا كان من العامة ولم تكن عنده فائدة من صنعة يلجأ إليه في بعض الخاصة فلا فرق بينه وبين الحيوان الذي لا ينطق[83].

- ملحق رقم 3 : أهمية اكتساب الصنعة حتى بالنسبة للأمراء

وحكى بعض المعتنين بأخبارهم - يقصد بني عباد - أن فخر الدولة بن المعتمد على الله مرّ يوما في بعض شوارع مدينة إشبيلية، فطمحت عينه إلى روشن فرأى وجها حسنا فتعلق قلبه به، ولم يمكنه الوصول فخامره الهوى ومرض من ذلك. فاتصل خبره بأبيه فسأل عن المرأة فقيل إنها ابنة رجل خباز، فأمر الوزير أن ينفذ إلى أبيها ويخطبها منه، فأرسل إليه الوزير فعلم ما يراد به. فامتنع من الوصول إليه وقال: هو أحق بالوصول إلي في هذه الحالة فأعلم بذلك فقال: تصل إليه وتخطبها، فلما وصل إليه وخطبها قال الخباز للوزير: أله صنعة؟ فقال الوزير: ابن المعتمد يطلب منه صنعة وهو سلطان الأندلس؟ فقال له: أمها طالق إن زوجتها إلا من له صناعة يستر حاله وحالها بها إن احتاج إليها. فأعلم الوزير المعتمد فقال: هذا رجل غافل فأمر بإحضار الصناعة إلى القصر وعلّم فخر الدولة الصاغة وحذق فيها، فلما جرى عليهم ما جرى دخل حوانيت الصاغة وصاغ بالأجرة. ج

المصدر: النويري: نهاية الأرب، ج ج 23، ص 464.

الهوامش:

---

(1) ابن بلكين: كتاب التبيان، تحقيق بروفنسال، القاهرة 1955 دار المعارف، ص15.

(2) نفح الطيب. تحقيق احسان عباس، بيروت 1966، ج3، ص106.

(3) ابن عاصم: أمثال العامة وحكمها في الأندلس من كتاب "حدائق الأزاهر" لابن عاصم الأندلسي الغرناطي، مجلة التراث الشعبي، صيف 1988، مثل رقم 172 وتقول فيه العامة: "الجلوس بلا شغل يحمق"، وأنظر كذلك الزجالي: ري الأوام. تحقيق د. بنشريفة، فاس 1975، ج1، ص 266، مثل رقم 1719: "غبار العمل، أخير من زعفران العطلة". وقالوا: "أخدم باطل ولا تجلس عاطل"، مثل رقم 220 من نفس المرجع.

(4) الإشبيلي: "كتاب التيسير في صناعة التسفير"، نشره عبد الله كنون، مدريد، مجلة المعهد المصري للدراسات الاسلامية، المجلدان 7و8، سنة 1959 –1960، ص 41.

[5] هو الشاعر أبو بكر البكي (ت 560هـ)، وقد قال في شأن الحرف والصنائع:

قـــالوا الكتابـــة أعلـــى خطـــة رفعـــت قلـــت الحجامـــة أعلـــى عنـــد أقـــوام
لا تحســـــبوا المجـــــد في طـــــرس ولا قلـــم المجـــد في صـــوفة أو مبضـــع دام

أنظـر الأصـفهاني: خريـدة القصـر وجريـدة العصـر. تحقيـق الدسـوقي وعبـد العظـيم، القـاهرة 1964، ق4، ج2 ، ص669.

[6] البكري: المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب. نشره دي سلان، الجزائر 1911، ص 163.

[7] أنظر ما ذكره ابن القاضي عن الفقيه عبد الرحمن بن محمد بن صقر الأنصاري الذي اشتغل بالوراقة: جذوة الاقتباس. الرباط 1973، ق 2، ص 409.

[8] الونشريسي: كتاب المعيار، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية بالمغرب، بيروت دار الغرب الاسلامي 1981، ج6، ص 212.

[9] يسرد ابن الزيات عددا من نماذج الزهاد الذين كانوا يمارسون الحرف، أنظر: كتاب التشوف، تحقيق أحمد التوفيق، البيضاء 1985 منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، ص 257- 268- 294- 295- 319- 330- 414. وانظر الجدول الذي أدرجناه في كتابنا: المغرب والأندلس في عصر المرابطين: المجتمع- الذهنيات- الأولياء. بيروت 1993، دار الطليعة، ص 134، وفيه أحصينا تسعة من المتصوفة الذين كانوا حرفيين.

[10] ابن أبي زرع: روض القرطاس، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط 1973، ص 35- 36.

[11] ابن غالب: فرحة الأنفس من تاريخ الأندلس، القاهرة، مجلة معهد المخطوطات العربية 1955، ص 282 - ياقوت الحموي: معجم البلدان. نشر دار الكتاب العربي، ج1، ص 264 - المقري: م.س. ج3، ص151.

[12] كتاب مسالك الأبصار (القسم المخطوط)، ورقة 105 - وانظر كذلك وصف ياقوت الحموي لإتقان صناع أغمات دباغة الجلود: م.س. ج1، ص 225 .

[13] العجلاوي: من أودغشت إلى مراكش. بحث نشر ضمن ندوة "مراكش من التأسيس الى أواخر عصر الموحدين. طبعة المحمدية - فضالة، 1989 (نشر مركز الدراسات والأبحاث بمراكش)، ص 100.

[14] Deverdun: Marrakech dés origines à 1912, T1, Rabat 1959 , p: 134 .

[15] المقدمة، تحقيق عبد الواحد وافي، طبعة 1952، مطبعة لجنة البيان العربي، ج3، ص 924- 925.

[16] ابن الزيات: م. س. ص 197 - ابن الخطيب: الإحاطة، م. س. ج1، ص 414.

[17] نفسه، ص 316.

[18] معجم البلدان، ج1 ص 225.

[19] مؤلف مجهول: "مناقب الشيخ أبي العباس السبتي"، (مخطوط) ورقة 98 ظهر.

[20] ابن القاضي: م.س، ق1، ص 102.

[21] الرصافي: ديوان الرصافي، تحقيق إحسان عباس، بيروت 1960، ص 45.

[22] ابن عبد الملك: الذيل والتكملة. تحقيق احسان عباس، بيروت (دون تاريخ)، السفر5، ق1، ص 229.

[23] السلفي: أخبار وتراجم أندلسية مستخرجة من معجم السلفي. تحقيق احسان عباس، بيروت 1963، دار الثقافة، ص 21.

[24] المراكشي: م.س. ص 237.

[25] ابن الزيات: م.س. ص 331.

(25 مكرر) مجهول: كتاب الاستبصار، تحقيق سعد زغلول، البيضاء 1985، دار النشر المغربية، ص 177.

(25 مث) عن الأولى انظر: العمري: مسالك الأبصار (مخطوط)، ورقة 107 ظهر. وعن الثانية انظر: ابو حامد الغرناطي: كتاب تحفة الألباب، ص 43.

[26] ابن عبدون: رسالة في القضاء والحسبة. نشرها بروفنسال ضمن مطبوعات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة 1955، ص 48 وما بعدها - السقطي: رسالة في آداب الحسبة. نشرها بروفنسال، باريس 1931، ص 62 وما بعدها.

[27] المقدمة، ج3، ص 924.

[28] الادريسي: وصف افريقيا الشمالية والصحراوية، قطعة منتقاة من كتاب نزهة المشتاق - نشره هنري بيريس - الجزائر 1957 ص 62 - القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد، بيروت 1960، دار صادر، ص 42 - ياقوت الحموي: م.س. ج3، ص 192.

[29] ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، بيروت (دون تاريخ) دار صادر ج5، ص 35.

[29 مكرر] ابن الحاج: نوازل ابن الحاج (مخطوط)، ص 106.

[30] ابن عذاري: البيان المغرب. تحقيق بروفنسال وكولان، بيروت 1980، ج4، ص 20 - ابن أبي زرع: م.س. ص 138.

[31] المتيجي: "رسالة في تحقيق اتجاه قبلة الصلاة" (مخطوط)، ورقة 35 وجه.

[32] مؤلف مجهول: مناقب... م.س. ورقة 156ظهر.

[33] السقطي: م.س، ص 65.

[34] مؤلف مجهول: "كتاب في الفقه" (مخطوط)، ص 161.

[35] دندش: دور المرابطين في نشر الاسلام في غرب افريقيا، بيروت، دار الغرب الاسلامي 1988، ص 147 - حمدي عبد المنعم حسين: تاريخ المغرب والأندلس في عصر المرابطين: دولة علي بن يوسف المرابطي. الاسكندرية 1986، مؤسسة شباب الجامعة، ص 339.

[36] أنظر مظاهر التشدد التي أبداها كل من ابن عبدون والسقطي في رسائلهما عن الحسبة تجاه الصناع.

[37] ابن سهل: "نوازل ابن سهل"، (مخطوط)، ص 22.

[38] المراكشي: م.س. ص 261.

[39] ابن عبدون: م.س. ص 13.

[40] نفسه، ص 43.

[41] نفسه، ص 24- 53.

[42] أنظر رسالة ابن عبدون والسقطي اللذان يذكران نماذج متعددة من عمليات الغش والتدليس.

[43] عز الدين أحمد موسى: النشاط الاقتصادي في المغرب الاسلامي، دار الشروق. بيروت 1983، ص 217.

[44] ذكر السقطي أنه إذا اكتشف المحتسب غشا في سلعة أرباب الصنائع ، فإن هؤلاء يزعمون أنها من فعل مستخدميهم، أنظر: م.س. ص 62.

[45] الجزيري: المقصد المحمود في تلخيص الوثائق والعقود (مخطوط) (انظر الملحق رقم 1).

[46] المعيار: ج5، ص 22- ج10- ص 66.

[47] عز الدين أحمد موسى: م.س. ص 215.

[48] أنظر بعض الأمثلة في التشوف.

[49] عز الدين أحمد موسى: م.س. ص 214.

[50] ابن المؤقت المراكشي: تعطير الأنفاس في التعريف بالشيخ أبي العباس، طبعة حجرية (دون تاريخ)، ص 10.

[51] رسالة في الحسبة، ص 22.

[52] مؤلف مجهول: كتاب الاستبصار، ص 188.

(53) ابن عبد الملك: م.س. ج6، ص 219 - ابن الأبار: التكملة ، م.س. ج2، ص 481.

(54) إحسان عباس: "مقدمة" تحقيق ديوان الرصافي، م.س. ص 9.

(55) قالوا: "صنعة ولدك ولو كان حشاش" - أنظر: الزجالي: م.س. ج1، ص 248، رقم 1582.

(56) ابن عبد الملك: م.س. تحقيق احسان عباس، بيروت 1973، السفر6، ص 91.

(57) ابن عبد الملك: م.س، السفر 5، ق1، ص 130. وانظر ما ذكره السلفي حول اسم ابن العنان الأندلسي من أنه منسوب إلى عمل الأعنة، وأن ابن الرسان منسوب إلى عمل الأرسان: أخبار وتراجم أندلسية، ص 120.

(58) ابن عربي: رسالة القدس، نشرة آسين بلاثيوس، مدريد / غرناطة، 1939، ص 44.

(59) السقطي: م.س. ص 62.

(60) ابن عبد الملك:م.س. ج5، ص 221.

(61) ابن عبد الملك: م.س، تحقيق محمد بنشريفة ، الرباط 1984، السفر8، ق 2، ص 372، ترجمة مروان بن عبد الملك بن سمحون اللواتي.

(62) مؤلف مجهول: الاستبصار، م.س. ص 188.

(63) المقدمة، ج3، ص 928.

(64) ابن رحال: م.س. ورقة 231 وجه.

(65) النويري: م.س. ج24، ص 298.

(66) الأنيس المطرب: م.س. ص 167.

(67) نفس المصدر والصفحة.

(68) ابن الخطيب: أعمال الأعلام، تحقيق أحمد المختار العبادي ومحمد الكتاني، البيضاء 1964، دار الكتاب ج3، ص 234 - ابن خلدون: المقدمة ، ج2، ص 671 - ابن القاضي: م.س. ق2، ص 545.

(69) أنظر الجنحاني : السياسة المالية للدولة المرابطية ، مجلة المؤرخ العربي ، عدد 13- 1980، ص15 – دندش: م. س. ص 221- 222 – شعيرة: المرابطون: تاريخهم السياسي. القاهرة 1969. ص 82 – سامي النشار: مقدمة كتاب الإشارة في تدبير الإمارة، ص 26 – حركات : المغرب عبر التاريخ. البيضاء 1965 ، دار السلمي ،ص ، ج1 ، ص 184- 299 – عباس نصر الله: م.س. ص 179 Laroui: Histoire du Maghreb T.1 , Paris 1975 p: 151 ومن المستشرقين : أشباخ : تاريخ الأندلس على عهد المرابطين والموحدين. ترجمة عبد الله عنان، القاهرة 1958 (ط2)، ص 110. Dozy : L´histoire de l´Islamisme , Leyde 1879 , op , cit p: 361

(70) ابن العربي: دراسة حول رسائل ابن العربي ، نشرتها دندش في مجلة المناهل ، عدد 9، سنة 1979. ص 184 - مارمول: افريقيا. ج1، الترجمة العربية، الرباط 1984، ص 329، ويقول: ((ظل يتعاطى لملذاته ويستغل شعبه بالضرائب لإرضاء خلاعته)).

(71) ابن خلكان: م.س. ج7، ص 118، ص 45 . وانظر نص الرسالة التي كتبها قاضي المرية إلى يوسف بن تاشفين حول عدم شرعية ضريبة المعونة عند الزياتي: الجواهر المختارة، (مخطوط). ص 66 - اللجائي: مقمع الكفرة (مخطوط)، ص 344- 345. الناصري: م.س. ص 59. وقد نشرها الأستاذ أعراب من مخطوط ((الجواهر المختارة)) في بحثه الموسوم ب: ((من الرسائل المرابطية: رسالتان لم تنشرا بعد))، مجلة دعوة الحق، عدد 245، سنة 1985، ص 34- 35.

(72) ابن القاضي: م.س. ق2، ص 545. ويذكر أنه بعد وفاة يوسف بن تاشفين وجد في بيته 13 ألف ربع من الورق و 45 ألف ربع من الذهب، أنظر الرواية نفسها عند ابن أبي زرع: م.س. ص 137.

(73) المقدمة: ج2، ص 667- 669- 670.

(74) Laroui : op, cit , p : 154 .

(75) الزياتي: الجواهر المختارة (مخطوط) ، م، س ، ص 66.

(76) الادريسي: م.س. ص 70.

(77) الروض المعطار، م.س. ص 541.

(78) المقري، م.س، ج3، ص 386.

(79) ابن القطان: نظم الجمان. تحقيق محمود علي مكي. طبعة تطوان، مطبعة المهدية، ص 191.

(80) ابن عبدون: م.س. ص 131.

(81) البيدق: أخبار المهدي بن تومرت. تحقيق بن منصور، الرباط 1973، دار المنصور للطباعة، ص 26.

(82) البيان المغرب - القسم الموحدي. تحقيق مجموعة من الباحثين، الدار البيضاء 1985، بيروت - دار الغرب الاسلامي - الدار البيضاء - دار الثقافة، ص 16.

جهود أمراء الدولة الأموية في نشر المذهب المالكي في الأندلس (138-317هـ/756-929م)

د/ متعب حسين القثامي
قسم التاريخ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة أم القرى - مكة المكرمة

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى من استن بسنته، واقتفى أثره إلى يوم الدين. وبعد:

يُعد العصر الإسلامي في الأندلس من أروع عصور التاريخ الإسلامي، إذ احتضن حضارة عربية إسلامية عريقة، شكلت معيناً نهل منه الغرب حضارته، وطورها حتى غدا مسيطراً بها على العالم بأسره في زمننا الحاضر.

تمهيد:

المذهب المالكي، أحد مذاهب أهل السنة والجماعة المشهورة، يُنسب إلى الإمام مالك بن أنس الأصبحي - رحمه الله - عاش في المدينة المنورة، في الفترة بين عامي (93-179هـ/712- 797م)، لذلك لُقب بإمام دار الهجرة، ومذهبه هو الثاني من حيث الظهور بعد المذهب الحنفي، ويعتمد على الحديث النبوي، ولا يميل إلى الأخذ بالرأي[1].

وسنلقي - في هذا البحث إن شاء الله - الضوء على جهود أمراء الدولة الأموية في الأندلس في نشر المذهب المالكي في بلاد الأندلس.

أولاً: الدولة الأموية في الأندلس:

أقام الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان الدولة الأموية في المشرق، سنة 41هـ /660م، وتوارثها بنو أمية، حتى تمكن العباسيون من إسقاطها، وإقامة دولتهم على أنقاضها، سنة 132هـ/750م، لكن أميراً أموياً، وصقراً قرشياً، استطاع أن يبعث دولة بني أمية في الأندلس،

وأن يستقل بها، ويورثها لأبنائه، منذ سنة 138هـ/756م، ذلك هو: عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان، وبقيت الأندلس مستقلةً بأيديهم حتى أوائل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. ومرت تلك الدولة بمرحلتين: الإمارة، ثم الخلافة، وسيقتصر بحثنا على عصر الإمارة، الذي امتد بين عامي (138- 317هـ / 756- 929م)

ثانياً: أمراء الدولة الأموية في الأندلس[2]:

1- عبد الرحمن بن معاوية بن هشام، المعروف بالداخل، وبالأول، أسس الدولة الأموية في الأندلس، سنة 138هـ/756م، واستمر يحكمها حتى توفي سنة 172هـ/788م.

2- هشام بن عبد الرحمن، الملقب بالرضي (172- 180هـ/788- 796م) خلف والده في الحكم إثر وفاته، استمر حكمه ثمان سنوات تقريباً.

3- الحكم بن هشام، الملقب بالربضي (180- 206هـ/796- 822م) بويع يوم وفاة أبيه هشام، وزاد عهده على ربع قرن.

4- عبد الرحمن بن الحكم، المعروف بعبد الرحمن الأوسط (206- 238هـ/822- 852م) خلف والده على العرش، استمر حكمه أكثر من اثنين وثلاثين عاماً.

5- محمد بن عبد الرحمن بن الحكم (238- 273هـ/ 852- 886م) بويع خلفاً لوالده، وطالت أيامه، وبلغت خمسةً وثلاثين عاماً.

6- لمنذر بن محمد بن عبد الرحمن (273- 275هـ/886- 888م) خلف والده وحكم سنتين ونيفاً.

7- عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن (275- 300هـ/888- 912م)، اعتلى العرش بعد أخيه المنذر، وامتد عهده ربع قرن من الزمن.

8- عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله، المعرف بالناصر (300- 350هـ/912- 961م) أول من تلقب بأمير المؤمنين من أمويّ الأندلس، بويع إثر وفاة جده عبد الله بن محمد، وامتدت أيامه نحو خمسين سنة، وبويع بالخلافة سنة 317هـ/929م، وكانت وفاته سنة 350هـ/ 961م.

ثالثاً: تعريف ببعض مصطلحات وردت في البحث:

أجد من المناسب هنا، أن أعرّف ببعض الوظائف المؤثرة في حياة المجتمع الأندلسي، والتي من خلالها عمل أمراء بني أمية على ترسيخ قواعد المذهب المالكي، والمحافظة عليه، حتى اصطبغت به دولتهم، وأكسبوه زخماً قوياً، مما جعله يبقى حتى بعد سقوط دولتهم، بل حتى بعد مأساة ضياع الأندلس، وتنصير أهلها، يدل على ذلك بعض الوثائق التي وصلت إلينا من القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي.[3] ومن المعروف أن أهل الأندلس، يضيفون كلمة "**خطة**" على المنصب أو الوظيفة، فتميزوا بتلك المصطلحات عن إخوانهم في المشرق. كما تميزوا بنظام حكم إداري متطور مقارنة بمن حولهم من الشعوب[4].

والجدير بالذكر، أنّ "الخطط" تنقسم إلى قسمين: دينية(منها: الحجابة، والوزارة، والكتابة، وما تفرع منها) وسلطانيّة (منها: الصلاة، والفتيا، والقضاء، والرد، والسوق، والشرطة، ونحوها)، وهذه يُشترط فيها العلم، والفقه. لذلك كان الأمراء يسندونها إلى الفقهاء، خشية أن تسند إلى غير أهلها، ولأهميتها كان تعيين من يشغلها في يد الأمير دون غيره[5].

وإفرادها في فقرة خاصة بها، القصد منه التوضيح وعدم الإخلال بالمعنى وسياق الحديث، وتشتيت ذهن القارئ الكريم.

= **الوزارة:** اتخذ حكام الأندلس معاونين لهم في شئون الحكم، وسموهم الوزراء، وكان الغالبية منهم قضاة وفقهاء، والوزير من أكثر المقربين للحاكم، يحضر مجالسه، ويطّلع على كل كبيرة وصغيرة، كما كان الوزير بمثابة حلقة الوصل بين الحاكم والمحكومين، وتمتد سلطته إلى الإشراف على الموظفين وتحديد مهامهم[6]. ومن أعلى مراتب الوزارة **"الحجابة"**، ومتوليها يعادل في وقتنا الحاضر مرتبة "رئيس الوزراء"[7]. وكثيراً ما كانت هذه الخطط، مقصورة على أُسر بعينها، خاصة من طائفة الموالي[8].

= **القضاء**: وهي وظيفة من أخطر الوظائف في أي حكومة إسلامية، حتى قيل عنها: إنها أشرف المناصب بعد الخلافة، ولاسيما في المجتمع الأندلسي المسلم. حيث يعرف العامة والخاصة قدرها، ولا ريب، إذ هي مرتبطة بأمور الدين والدنيا معاً[9]. ومصير الأمة مرتبط بها، فإذا صلح صلحت، وإذا فسد فسدت. وأورد النباهي في كتابه " قضاة الأندلس"، الشروط الواجب توفرها في صاحب خطة القضاء[10]. وذكر ابن بشكوال، أنّ من مهام القاضي "إعزاز الحكومة[11]". أما ابن خلدون، فيرى أنها من الوظائف الداخلة تحت الخلافة، بل هي مندرجة في عمومها[12]. واختيار القضاة منوط بالأمير نفسه، وجرت العادة أن يستشير

كبار الفقهاء والعلماء فيمن يصلح للقضاء، وبما أن أولئك الكبار على مذهب الإمام مالك، فأنهم لا يشيرون إلا بمن هو على مذهبهم، ويشترطون عليه أن يحكم بقضاء مالك وفقهه[13].

وكان للقضاة في الأندلس مراتب عدة، أعلاها " **قاضي الجماعة**[14]"، ومن صلاحياته تعيين القضاة وعزلهم، في سائر أنحاء البلاد، وتعيين قاضي الجماعة من شئون الأمير الأموي[15].

ولم يقتصر عمل القضاة على المهام الشرعية فحسب، بل كان بعضهم يمارس - إلى جانب القضاء - مهمات وخططاً أخرى، منها: النظر في أحوال الأحباس، والفصل في المواريث، والإشراف على خطط: الشورى والفتيا، والأحكام والصلاة، والخطبة، وغيرها[16].

ذكر صاحب " نفح الطيب"، أنّ خارج قرطبة، ثلاثة آلاف قرية، في كل واحدة منبرٌ وفقيه، تكون الأحكام في الشرائع له، ولا يختارون قاضياً إلا أن يكون حافظاً للموطأ[17].

ومن الوظائف التابعة للقضاء"**العدالة أو العدول**" وهم علماء مشهور لهم بالعدل البيّن، يقومون - بإذن القاضي - بالشهادة بين الناس فيما لهم أو عليهم، حفظاً لحقوق الناس وأملاكهم وسائر معاملاتهم[18].

ومن أخطر مراتب القضاء، مرتبة "قاضي المظالم"وحسب المصطلح الأندلسي "**خطة المظالم**"، وصاحبها أعلى سلطة من أي قاضٍ آخر، إذ هي "... وظيفة ممتزجة من سطوة السلطة ونصفة القضاء... [19]". واستحدثت في عهد الأمير الحكم الربضي، وخول لصاحبها جميع اختصاصاته[20]. ويرى "بروفنسال" أن نظام المظالم قضاءً عالياً وغير عادي، ويتمتع بسلطات مطلقه[21].

ومما يتعلق بالقضاء أيضاً، وظيفة "**الكاتب**" ولها شروط وآداب، من أهمها معرفته صاحبها بالفقه وأحكام الشرع[22].

= **خطة الرد**: وهي من الخطط القضائية، ومن الخطط الست[23] التي تخول لمتقلدها إنفاذ الأقضية[24]. وهي مرتبطة بالشرطة، وتسمى أحياناً شرطة الرد[25]. ولم تحدد المصادر مهمة صاحبها بدقة، لكن من مهامه، البتّ فيما رُدّ إليه من القضاء[26]. ويرى أحد الباحثين أنها تشبه "محكمة النقض" في الأنظمة المعاصرة[27].

= **الفتيا**: ومكانتها وتأثيرها غير خافيين، فعليها المدار في أمور الحلال والحرام، والجائز، والممنوع، كل ذلك في مجتمع عرف بتدينه. وهي من الخطط التي يختار

الأمير – أو الخليفة – من يتولاها، فلا يعهد بها إلا لمن هو أهل لها، وينهى من لا تتوفر فيه شروطها عن ممارستها[28].

= **خطة الصلاة**: والمقصود بها إمامة المسلمين في الصلوات الخمس في الجامع الأكبر في قرطبة أو غيرها من المدن والولايات الأندلسية. ولأهميتها، فإنها مما يختص بتعيينه الأمير أو الخليفة[29]. وإذا اجتمعت هي والقضاء، أضحى القضاء "من أعظم الخطط قدراً، وأجلها خطراً[30]". لذلك كان معظم القضاة يتولون الصلاة، لأن شروط من يتولاها، تتوفر في القاضي غالباً[31]. ويعتبرها ابن خلدون، أرفع الخطط كلها، "وأرفع من الملك بخصوصه المندرج معها تحت الخلافة... "[32].

= **صاحب الشرطة**: وهي من الخطط المدنية والدينية في آن واحد، وصاحبها هو الذي ينظر ويفصل في "الجرائم السياسية "، والمدنية، وكل ما يتعلق بحفظ الأمن، فهو بمثابة قاضي الجنايات والمخالفات التي لا تدخل في اختصاص القاضي، لأنها غير مقيدة بأحكام الشرع تماماً، لذلك" رؤي - من باب السياسة - تنزيه القاضي عن هذه السلطة المدنية، ووضعها في يد شخص أخر، يكون عادةً من كبار القادة، وعظماء الخاصة"[33]. وصاحبها يسميه العامة: (صاحب المدينة، وصاحب الليل)، وإذا كان مقرباً عند الأمير، فمن حقه تنفيذ أحكام القصاص والقتل فيمن صدرت بحقهم أحكام شرعية بذلك دون استئذان الأمير[34].

وتطورت خطة الشرطة، حتى أصبحت على ثلاثة أقسام: شرطة عليا(أو كبرى)، تنظر في المخالفات التي يرتكبها علية القوم، وشرطة دنيا (أو صغرى)، تنظر في المخالفات التي يرتكبها عامة الناس، وثالثة وسطى[35].

= **الخازن**: (الخزن والخزانة) وهي وظيفة إدارية مالية، تتعلق ببيت مال المسلمين، وهي تشبه إلى حد بعيد وزارة المالية في عصرنا الحديث[36].

= **صاحب السوق**: ومهمته الإشراف على السوق، وعمليات البيع والشراء، وعرف في الحضارة العربية الإسلامية، بالمحتسب. ويُشترط فيه العلم بالفقه والأحكام الشرعية، وذكرت المصادر من كان مختصاً بفتوى السوق، واعتمد أهل الأندلس - بخصوص البيوع ومسائل السوق - على ما جاء في موطأ مالك[37]. بل لهم"... في الاحتساب أوضاع وقوانين يتداولونها ويتدارسونها كما تتدارس أحكام الفقه، لأنه عندهم تدخل في جميع المتاعات[38]". وتظهر أهميته "صاحب السوق" بوضوح، إذا علمنا أنّ "ثورة الربض" ضد الأمير

الحكم الربضي، بدأت بعصيان بعض التجار على رئيس شرطة الأسواق، وتظاهروا بأسلحتهم في الطرقات[39].

وأحياناً تختلط – هذه الخطة - بخطط أخرى شبيهة بها، خاصة من تلك المناط بصاحبها تنفيذ أحكام شرعية[40]. أو المحافظة على الأمن والانضباط، وكانت منصباً مهماً في عصر الإمارة الأموية في الأندلس، ومرت بتطورات عديدة[41].

= **صاحب المدينة**: (خطة المدينة) وهي مما تميزت به الإدارة الأموية في الأندلس، وقد تختلط مهامه – أحياناً – بالوظائف الأخرى، كصاحب الشرطة، وصاحب السوق[42]. وكلها من الخطط التي يتولى صاحبها تنفيذ بعض الأحكام الشرعية[43].

= **خطة الشورى:** ويبدو أنها على نوعين: الأول الشورى العامة، خاصة بأهل الحل والعقد، وتتخذ فيها القرارات الهامة في الدولة، والنوع الأخر، شورى الأحكام الشرعية، وهي واضحة في خطة الفتيا[44].

ناهيك عن وظائف أخرى، تولاها - في بعض الفترات - وجهاء وزعماء تتلمذوا على أصحاب الإمام مالك في الأندلس، كالوزارة، والقيادة العسكرية، والحجابة، والكتابة.

= **مكانة الفقهاء:** حظي الفقهاء في الأندلس بمكانة مرموقة جداً، وذلك لتمسك الأندلسيين بالدين، واحترامهم للشعائر الدينة[45]، بل كان الأندلسيون يعبرون عن إعجابهم الأدبي بالفقهاء، بأن كانوا يسمون الأمير العظيم منهم الذي يريدون التنويه بفضله بـ "الفقيه"، وكذلك يفعلون مع الكاتب، والنحوي، واللغوي، لأن لقب فقيه عندهم، من أسمى الألقاب، وأكثرها جاذبية وأهمية[46]. وكان الفقهاء والعلماء، يقفون إلى جانب الحكام ويشاركونهم في الحكم بصورة فعالة وواضحة[47]. وتُبيّن تراجم كبار المالكية في هذه الفترة، أنهم نجحوا في بناء "سلطان روحي ونفسي وسياسي" لأنفسهم، دون أن يثيروا كثيراً مخاوف السلطة الحاكمة[48]. وكانوا مبجلين حتى من الطوائف غير المسلمة في المجتمع[49].

وإذا علمنا أن بني أمية في الأندلس، كانوا في نهاية الانقياد إلى الحق لهم أو عليهم، وأن هذا من أسباب تمكنهم وإطالة عمر دولتهم، وبابتعادهم عنه اضمحل شأنهم[50]، أدركنا خطورة دور الفقهاء في المجتمع الأندلسي. بل إن هناك من يرى، أن فقهاء المالكية الأوائل في الأندلس، قاموا بدور هامٍ في بناء الدولة الأموية في الأندلس، وأضفوا على تصرفاتها- في نظر الرعية - تأييداً حقيقياً، كان له أثره البالغ في تثبيت دعائم أركانها، وتمكينها من

السيطرة الفعلية على بلادها، وتمتع البيت الأموي بثقة الشعب الذي يحكمه، وهي ثقة لم يظفر بمثلها الأمويون في المشرق، ولا العباسيون خلال عصرهم الذهبي[51].

رابعاً: الأسباب العامة لانتشار المذهب المالكي في الأندلس[52]:

أ- **أسباب طبيعية وبيئية:** يعتقد بعض الباحثين أنّ من أسباب إقبال الأندلسيين على اعتناق مذهب الإمام مالك، هو تشابه الطبيعة بين الحجاز – مكان إقامة الإمام مالك – والأندلس وبلاد المغرب أيضاً، إذ كانت البساطة والبداوة قاسماً مشتركاً بين الأقاليم الثلاثة، فأهل تلك الأقاليم، لم يتلوثوا بالحضارة التي كانت في المنطقة قبلهم، كما حصل في العراق مثلاً، ومن سمات المذهب المالكي، البساطة والوضوح، والبعد عن التعقيد والرأي، حيث تميز مذهب أبي حنيفة - رحمه الله - وانتشر في العراق[53]. كما أن الأندلسيين وجدوا في قواعد ومبادئ ذلك المذهب، ما يشبع رغباتهم، ويلبي حاجاتهم، وينسجم مع عقلياتهم[54].

ب- **أسباب سياسية:** لا يمكن إغفال الجانب السياسي في هذه المسألة، فعندما نجح العباسيون في إسقاط الدولة الأموية، اتخذوا العراق قاعدة لهم، بينما نجح عبد الرحمن الداخل الأموي في إحياء دولة الأمويين في الأندلس، وتفاقم النزاع والتنافس بين الأسرتين القرشيتين، حتى بلغ درجة العداوة اللدودة، وبما أن العباسيين مالوا إلى مذهب أبي حنيفة لأسباب - ليس هنا مجال سردها- منها أنّ أبا حنيفة من أهل العراق، فكان مناسباً أن يتخذ الأمويون في الأندلس مذهباً مغايراً لخصومهم، ووافق ذلك عودة بعض طلبة العلم الأندلسيين من الحجاز، حيث التقوا الإمام مالك، وأعجبوا بطريقته، وحسن خلقه، وغزارة علمه. كما أن العلاقات المتوترة بين الإمام مالك في المدينة والخلافة العباسية في بغداد أسهمت في تقارب وجهتي النظر، بين الإمام من جهة، وأمراء الأندلس من جهة أخرى، وكان كل من الطرفين معجباً بالأخر، وأصبحت النكاية بالعباسيين سبباً أخر يشجع الأمويين على اعتماد مذهب مالك ومناصرته[55].

وتتضح أهمية الدور الذي قام به حكام الأندلس الأمويين، في التمكين للمذهب المالكي في بلادهم، من خلال مقولة مشهورة عند ابن حزم، مضمونها أن مذهبين انتشرا بقوة السلطان في العالم الإسلامي، هما: مذهب أبي حنيفة في العراق، ومذهب مالك في الأندلس[56]. ويمكن قبول هذه المقولة لكن بحذر، ومع الأخذ بالاعتبار أنّ ابن حزم كان ظاهري المذهب، والمجتمع الأندلسي شديد الحساسية تجاه أي مذهب مخالف للمذهب المالكي، كما أن ابن حزم نفسه، شرح ما يعنيه بهذه المقولة، وحمّل يحيى بن يحيى

الليثي[57] مسئولية نشر المذهب، بحكم قربه من الأمير الأموي، وعدم استطاعت الأمير مخالفته فيما يشير به، وكان يحيى حريصاً على إسناد الوظائف – الخطط – المهمة لأصحابه، من أتباع الإمام مالك[58].

وحفظت لنا بعض المصادر حادثة طريفة، أقدم فيها أمير أموي، على عزل قاضي الجماعة في قرطبة، بسبب أن أحدهم خاطب القاضي قائلا: "... يا بن الخلائف "، وكان القاضي من ذرية مروان بن الحكم الأموي[59]. ويبدو أن الأمير خشي من منافسة ابن عمه القاضي له.

وأسهم علماء وفقهاء المالكية الأندلسيين بدور مهم للغاية في جميع مناحي الحياة الأندلسية[60]، وارتبط المذهب المالكي بالأرض الأندلسية ارتباطاً لا تنفك وشائجه، بحيث أنه من الصعب تفسير أي ظاهرة تاريخية في ذلك القطر، دون أن نضع في اعتبارنا، فقهاء المالكية، ودورهم في تلك الظاهرة، ولعل التاريخ الإسلامي لم يعرف بلداً كانت المالكية فيه عصب الحياة كما عرف ذلك في المغرب والأندلس[61]. كما أنهم حرضوا - أحياناً - على الثورات المناهضة لبعض أمراء الأمويين في الأندلس، ومع كل ذلك ما استطاع أولئك الحكام أن يعطلوا المذهب المالكي، أو يسمحوا بظهور مذهب منافس له، وسألقي الضوء أكثر في صفحات تالية على هذه المسألة.

جـ - القوة الذاتية للمذهب المالكي، وشخصية مؤسسه: ليس خافياً أن المذاهب الفقهية لم تنتشر وتستمر إلا بجهود الأتباع، فأتباع كل إمام وتلاميذه، وقع عليهم عبء نشر مذهب شيخهم وتجديده، وهذا ما فعله تلاميذ الإمام مالك من أهل المغرب والأندلس، إذ عادوا بعد رحلاتهم إلى الشرق، وهم يلهجون بالثناء على الإمام وعلمه، وأطنبوا في ذكر محاسنه وشمائله، وكان الإمام مهيباً، جليل السمت، يجلس لتلاميذه وكأنه سلطان عظيم بين رعيته، حتى لقب بأمير المؤمنين في الحديث، والجدير بالذكر، أن المذهب المالكي، لم يكن مذهباً فقهياً فحسب، بل مذهباً سلوكياً أيضاً، فأخذ تلاميذه عنه(علمه، وذكاءه، وكياسته)[62]، وهيئوا أرضية خصبة لانتشار مذهبه في بلادهم[63].

خامساً: جهود أمراء الدولة الأموية من أجل نشر مذهب الإمام مالك والتمكين له في الأندلس:

1) الأمير هشام بن عبد الرحمن ودخول المذهب إلى الأندلس:

يكاد ينعقد الإجماع على أن مذهب الإمام مالك دخل أرض الأندلس زمن أميرها الأموي الثاني(هشام بن عبد الرحمن الداخل)[64]، وبفضل هذا الأمير، تعمقت جذور المذهب، وبسقت أغصانه، إذ عاد بعض طلبة العلم والحجاج من المدينة المنورة، وهم يحملون معهم

أصول المذهب، ونقلوا إلى الأمير إعجاب الإمام مالك به، وتمنّيه لو كان أميراً في المدينة، ليشمل الناس بعدله وحسن سياسته مع الرعية[65]. ولما بلغ الأميرُ إطراء الإمام له، مال إليه، وشجع الناس على إتباع مذهبه، بل يعتقد البعض أنه حمل الناس على ذلك[66]. ويرى بعض الباحثين، أن الأمير هشام، تنبه لأهمية توحيد المذهب، وعدم إفساح المجال لاعتماد أكثر من مذهب، درأً للمخاطر المترتبة على ذلك، وهي سياسة - ولا شك - حفظت للبلد وحدته وتماسكه، ومنعت ظهور التنافس بين أتباع المذاهب، الذي أدى في بعض الأقاليم، إلى الجدل والخصومة والنزاع، وأوصدت بذلك باباً من أبواب الفتنة[67]، ولكنها في الوقت نفسه، مكنت للمذهب المالكي، وجعلته متفرداً في المنطقة، حتى انتشرت مقولة: "إن أهل الأندلس لا يعرفون إلا القرآن وموطأ مالك"[68]. وفي هذا السياق، أوردت المصادر، حكاية المناظرة التي عُقدت في مجلس الأمير هشام، بين أتباع المذهبين الحنفي والمالكي، وسأل الأمير عن الإمامين أبي حنيفة ومالك؟ فأخبروه أن أبا حنيفة من أهل العراق، والإمام مالك من أهل المدينة المنورة، فقال: "عالم دار الهجرة يكفينا، وأمر بإخراج أصحاب أبي حنيفة - رحمه الله - وقال: لا أحب أن يكون في عملي مذهبان"[69]. وهنا يبدو البعد السياسي جلياً، فالأمير رغب في جانب الإمام مالك، لأسباب أوضحها أنه من أهل المدينة، وأن منافسهُ الإمام أبو حنيفة من العراق!. كما أن توحيد المذهب وأهميته ظاهرة في هذه الحكاية.

والحقيقة، أنّ هشاماً كان في أمسّ الحاجة إلى تأييد الفقهاء، فإن الأمارة التي أنشأها أبوه، ينقصها السند الشرعي، فدولة المسلمين الكبرى، والخليفة الوحيد المعترف به في بغداد. لكن الأمويين في الأندلس لا يحظون بمثل ذلك، حتى أنّ أباه – عبد الرحمن الداخل – كان يدعو للخليفة أبي جعفر المنصور ويخطب له، وسكّ العملة باسمه، لكنه بعد أن اطمأن إلى قوته، قطع الخطبة للعباسيين. وعندما آلت الإمارة إلى ابنه وخليفته هشام، بدأت تظهر جماعات الفقهاء المالكية، وتأثر بهم الأمير كما أسلفنا، فقربهم واختص بهم، وهم بدورهم ساندوه ودعموه، حتى في خلافه مع أخيه (سليمان) الأكبر منه سناً، حتى انتصر على خصومه، واعترف له أخوته بالإمارة[70]. بل أضفوا على تصرفاته تأييداً شرعياً، كان له أبعد الأثر في تثبيت دعائم ملكه، وتمكينه من السيطرة الفعلية على بلاده، وتمتعه بثقة شعبه، ورضاه عنه، حتى غلب عليه لقب " الرضي"[71].

ويرى أحد الباحثين، أنّ الأمويين - المتصفين بالدهاء - وعن طريق الأمير هشام بن عبد الرحمن، تبين لهم أهمية الجانب الديني في تفكير شعبهم، وهذا من " أكبر الاكتشافات

التي مكنت لدولتهم من الاستمرار.... وتم هذا الاكتشاف أثناء السنوات القليلة التي حكمها هشام.... وهي سنوات سبقها تمهيد طويل في أثناء حياة أبيه عبد الرحمن"[72].

ولعل من المناسب هنا أن نستطرد في كيفية دخول المذهب المالكي إلى الأندلس. إذ ذكرت بعض المصادر أن أول من نقل علم الإمام مالك إلى الأندلس، زياد بن عبد الرحمن اللخمي[73]، الشهير بـ" شبطون"، وهو يأتي على رأس الجيل الأول[74]، من طلبة الإمام مالك، الذين رحلوا إليه في الشرق، ودرسوا على يديه في المدينة المنورة، ثم عادوا إلى بلادهم، حاملين معهم طريقة الإمام ومذهبه، وكانوا كثيري الثناء عليه، والإشادة بفضله وعلمه، وعلى أيدي هؤلاء نما المذهب وترعرع، ونافس مذهب الإمام الأوزاعي، الذي كان سابقاً للظهور في الأندلس، حتى أخرجه من دائرة المنافسة، وتربع مذهب مالك مكانه، ومن أعلام الجيل الأول المشار إليه، عدد من العلماء والفقهاء المشهورين، نذكر منهم: الغازي بن قيس[75]، وسعيد بن أبي هند[76]، وقرعوس بن العباس[77]، وعيسى بن دينار[78]، وهؤلاء أصبحوا شيوخ العلم في الأندلس، وتتلمذ على أيديهم أعدادُ غفيرة من طلبة العلم، شكلوا عماد الحياة العلمية في الأندلس فيما بعد. ولم يأل الأمير هشام جهداً في التمكين للمذهب المالكي في بلاده، وحث الرعية على تعلمه، وقرب أصحابه، حتى اتهمه البعض بأنه " حمل الناس بالسيف عليه!! "[79]. وهذه مسألة فيها نظر، إذ إنّ إكراه الناس على مذهب معين دون رغبة منهم أمر بعيد المنال، وثبت بالوقائع التاريخية، أن دولاً حاولت فرض مذهبها على كل رعيتها، لكن محاولاتها لم تنجح، فهذه الدولة الفاطمية، قامت في المغرب ومصر، وحكامها على مذهب الشيعة، لكن رعيتها لم يعتنقوا ذلك المذهب[80]. لكن الأندلسيين التفوا حول مذهب مالك اقتناعاً به[81]، "... وحموه بالسيف عن غيرة... "[82]. بينما أتباع المذاهب الأخرى، لم يتمكنوا من نشر مذاهبهم، فماتت بموتهم، على اختلاف أزمانهم، إلا من تدين في نفسه ممن لا يؤبه به، كما ذكر صاحب ترتيب المدارك[83].

ودأب فقهاء المالكية على معارضة كل من يحاول الخروج على مذهبهم، واعتبروه مذهباً رسمياً وحيداً في بلاد الأندلس[84]، وذكر المقري، أنهم كانوا يشترطون على من يتولى إصدار الأحكام فيه أن لا يخرج على مذهب مالك. [85]. "... فإن ظهروا على حنفي أو شافعي نفوه، وإن عثروا على معتزلي أو شيعي ربما قتلوه"[86]. بل إن انتقادهم وصل إلى لوم من يبتع رأي الأوزاعي، مخالفاً لأهل البلد الذين هم على المذهب المالكي، علماً بأن مذهب الأوزاعي هو الذي كان سائداً قبل دخول مذهب مالك[87]. وهنا نرى أن الأمر تجاوز مرحلة الإقناع بإتباع المذهب إلى الإلزام الذي لا خيار فيه لأحد[88].

ومن جهود الأمير هشام في نشر المذهب المالكي، إسناد كثير من الخطط – خاصة الدينية منها - إلى فقهاء المالكية، وهي خطط لها أثر بالغ في حياة الناس اليومية، وهو بذلك يرسم الخطوط العريضة، لسياسة سار عليها خلفاؤه من بعده، ولم يحيدوا عنها إلا في أضيق نطاق، واستطاع بواسطتها فقهاء المالكية، أن يبسطوا نفوذهم، وينشروا علمهم، وحملوا الناس على إتباع مذهب إمامهم مالك بن أنس، ولقد استمرت سيطرت أولئك الفقهاء على تلك الخطط قروناً من الزمن، خاصة في الفترة التي تتناولها هذه الدراسة، وهي القرنين الثاني والثالث الهجريين، (السابع والثامن الميلاديين)[89]. بل إن توريث تلك الوظائف من السلف إلى الخلف، وجعلها مقصورة على أسر بعينها، ميّزت الإدارة الأموية، حتى أنّ الأمير محمد بن عبد الرحمن الأوسط، خاطب أحد المسئولين قائلاً: "... وإذا كنا آباءكم بكم، ولا نخلفكم بأبنائكم، فعند من نصنع إحساننا، ونرب أيادينا؟! "[90]. ولا شك في أن توارث الوظائف في أسر عرف أبناؤها باعتناق المذهب المالكي، فيه تمكين لذلك المذهب، وتكريس له، حتى أصبح معايشاً للناس في حياتهم اليومية، مما جعله مسيطراً في البلاد سيطرة تامة، وضمن له البقاء والاستمرار.

ولا يمكن اغفال الرأي القائل، بأنّ الأمير هشام تأثر بنشأته الأندلسية، فكان ميالاً إلى التدين والعلم، فاجتذب إليه الفقهاء منذ عهد أبيه، فأحبوه وناصروه، وكان بين الطرفين قاسم مشرك، وهو التقوى والذكاء والحرص، وقدم كل طرف للأخر خدمة كان بحاجة إليها، والمستفيد الأكبر من كل ذلك، هو المذهب المالكي[91].

وإذا استعرضنا قائمة مستشاري وموظفي الأمير هشام الرضي، وجدنا أنها لا تخرج عن نطاق السياسة التي رسمها لنفسه، بل ولمن أتى بعده من خلفائه، فأكثر المحيطين به، من أتباع مذهب الإمام مالك. "وصير القضاء والفتيا عليه "[92] فقاضيه- **قاضي الجماعة**[93] - المصعب بن عمران بن شفي الهمداني، من عرب الشام، دخل الأندلس قبل عبد الرحمن الداخل، ومع أنه لم يكن يقلد مذهباً معيناً[94]، إلا أنه ممن أخذ عن مالك، وهو ممن رفض منصب القضاء، لكن الأمير ألزمه به[95] بل إنه اتخذه وزيراً ونديماً[96]، وكان الأمير هشام يقول: "و اللّه لو سجل عليّ القاضي في مقعدي هذا لخرجت عنه[97]". انقياداً منه للحق، واعترافاً بخطورة منصب القضاء. بل أبعد من ذلك، أنه قال لقاضيه (مصعب)و هو يحاول إقناعه لتولي المنصب، : "... ولو وضعت المنشار على رأسي لم أعترضك[98] ". وتوفي الأمير هشام، واستمر مصعبٌ قاضياً في عهد خليفته الحكم بن هشام، بل أضاف إليها الصلاة[99]. وصاحب شرطته: عبد الغافر ابن أبي عبدة[100]، وكتاّبه: فطيس بن عيسى، وخطاب بن زيد[101].

ومن الملفت للنظر، أنّ الأمير هشام - وهو يُسند المناصب الكبرى في دولته لفقهاء المالكية – كان حريصاً على تقديم الصف الثاني - إن صح التعبير- من فقهاء المالكية، متجاهلاً الصف الأول، وهم كبار القوم وشيوخهم. دون أن يبعدهم عنه، لكنه - ربما - لمح منهم طموحاً خاف منه على عرشه[102].

2) الأمير الحكم بن هشام:

أقرّ معظم أصحاب أبيه على مناصبهم، حتى إذا توفي أحدهم استبدله بأخر من أصحابه، وحكاية القلق الذي انتابه عند سماعه باحتضار القاضي مصعب بن عمران مشهورة؛ إذ كان مدركاً تماماً لخطورة منصب القضاء، ويخشى ألاّ يجد من يسد الفراغ الذي سيتركه مصعب بن عمران[103]. لذلك وقع اختياره على القاضي محمد بن بشير[104]، الذي كان كاتباً للقاضي مصعب الأنف الذكر، وهذا من أكد الأسباب التي جعلت الأمير يختاره لهذا المنصب.[105] وعندما أراد الأميرُ أن يعين قاضياً في (استجة)[106]، كلّف قاضي الجماعة بأن يختار لها قاضياً، فاختار لها ابنه (سعيد بن محمد بن بشير)[107]، وباشر عمله بها[108]. وخلفه في منصبه (الفرج بن كنانة الكناني)[109] سنة 198هـ/813م، واستمر قاضياً حتى سنة 200هـ /815م، حيث خرج مع قادة عسكريين إلى الثغر الأقصى[110]، وهنا نلاحظ أن القاضي لم يكتفِ بوظيفته الرسمية، بل شارك القادة العسكريين في مهامهم، إضافة إلى أنه من علماء المالكية المعروفين[111]. ثم "... لم يزل القضاء متردداً في ولده بشذونة في أيام الخلفاء[112]". وتولى القضاء بعده، عبيد الله بن موسى الغافقي (سنة 201هـ/816م)[113]. قال عنه صاحب قضاة قرطبة: "ولم تحفظ له الرواة خبراً". وكذلك خليفته، في منصب قضاء الجماعة(حامد - وقيل محمد - بن عبد اللطيف الرعيني) "ولم يحفظ له أهل العلم شيئاً يحكونه عنه"[114]. وجاء بعده قاضياً، (قطن بن جزء)[115]، ثم (بشر بن قطن)[116]، ثم (محمد بن تليدة)[117]. أما وزيره وحاجبه، فهو عبد الكريم بن عبد الواحد بن مغيث[118].

ولا بد من الإشارة هنا، إلى أنّ الأميرَ الحكم بن هشام، من أكثر أمراء الأمويين في الأندلس اصطداماً بالفقهاء والعلماء، فحاد عن طريق أسلافه، إذ سعى إلى تثبيت حكمه على أساس سياسي وليس دينياً[119]. فأخذ في محاولة تحجيم دور الفقهاء في الحياة العامة، فأعرض عنهم، وقرب إليه ندماء من غيرهم، فاتهموه بالفسق، وبفرض الضرائب الجائرة، واستخدموا المنابر والخُطب في تحريض الناس عليه، وشجعوهم على الخروج على حكمه[120]، فاندلعت بسبب ذلك ثورتين عارمتين، الأولى في طليطلة[121]. والأخرى - وهي الأشد - في ربض قرطبة (189- 202هـ /804 - 817م)، وقمعتا بصورة عنيفة من قبل الأمير الحكم، حتى لُقب بـ"الحكم الربضي"،

وأشتهر بذلك[122]. ويرى أحد الباحثين، أنّ ثورة الربض المشار إليها، كانت حداً فاصلاً بين عهدين؛ الأول: عهد السيوف والقوة وإبراز الكيان السياسي، أمام طغيان نفوذ فقهاء المالكية الروحي على المجتمع، كما أن الفقهاء أنفسهم تخطوا فترة الانتقال المذهبي ونشره، وبحثوا عن دور آخر، وهو العمل في وظائف الدولة، وهو الدور الذي فرضته عليهم الطبيعة الأندلسية، والحوادث السياسية، ومع أن الأمير الحكم - بعد أن ضمن النصر- أصدر عفواً عن أعلام الفقهاء الذين اتهموا بأن لهم يد في إشعال الثورة[123]، فإنه بادر إلى تغيير سياسته، وأدرك خطورة الدور الذي يمكن أن يقوم به فقهاء المالكية، حتى حُفظ عنه قول: " ما أشقاهُ من لَطَمَهُ قلمُ القاضي[124]". لذلك أخذ يتقرب إليهم، وكرس تفرد المذهب المالكي في الأندلس، إذ قصر القضاء والفتيا وغيرها من الوظائف الكبرى- سواءً في قرطبة أو غيرها- على من يحكمون بالمذهب المالكي لا غير، وهذا هو العهد الثاني والأخير، الذي برز بعد ثورة الربض[125]. ولا شك أنّ تلك الثورة، كانت حداً فاصلاً، ونقطة تحول كبرى، في تاريخ البيت الأموي في الأندلس من جهة، وأتباع المذهب المالكي من جهة أخرى[126]. وعلى الرغم من الخسارة الفادحة التي مُني بها الطرفان (البيت الأموي، وشيوخ المالكية) إلاّ أنّ تلك الثورة زادتهما قوة وترسخاً، فأمن الأمويون المنافسة فترة ليست بالقصيرة، كما تفرد المذهب المالكي وسيطر على نواحي الحياة الأندلسية.

3) الأمير عبد الرحمن - الأوسط - بن الحكم:

وفي عهده، تبلورت الحياة العلمية في الأندلس، وأضحت قرطبة مقصد العلماء وطلبة العلم من كل الأصقاع[127]، وأخذ المذهب المالكي يسيطر سيطرةً تامة على أوجه الحياة[128]. وفي عهده استحدثت مناصب جديدة، وقُسّمت الشرطة إلى قسمين (عُليا وسفلى)، وسار على نهج والده، في إسناد الوظائف المهمة إلى المالكية، وبلغ عدد قضاته أحد عشر[129]، وسبب تعددهم بهذه الكمية، سيطرت يحيى بن يحيى الليثي عليه، وهو علم من أعلام المالكية[130]، عداده في الجيل الثاني منهم في الأندلس، وله رحلة إلى الحجاز، حيث التقى الإمام مالك وأخذ عنه، وأسهم بدور فعال في نشر المذهب المالكي في الأندلس، وألزمه الأمير عبد الرحمن الأوسط بالقضاء، بعد أن مكث منصب القضاء شاغراً مدة ستة أشهر، بعد وفاة القاضي (يحيى بن معمرالألهاني)[131]، حتى اعترى الناسَ القلقُ، لتأخر الأمير في تعيين قاض جديد، فكان رد الأمير: "... ما يمنعني من التعجيل إلا النظر لهم، فإني لا أجد رجلاً أرضاه غير واحد، وهو لا يجيبني، فقال له أحد جلسائه: فإذا رضيته للقضاء وأباه، فألزمه أن يدلك على سواه، فأحضر يحيى بن يحيى وألزمه أن يشير عليه... فامتنع من الوجهين.... فألزمه... فتولاها ثلاثة أيام، ثم أشار بإبراهيم بن العباس، فقلده"[132]، ولم يكتف بذلك، بل

أختار للقاضي كاتبا[133]. أما يحيى بن يحيى، فقد تتلمذ على يديه "خلق لا يحصون"، وكان الأمير عبد الرحمن يستشيره في كثير من الأمور، وينفذ مشورته، ولم يعين قاضياً أو يعزله إلا بأمره[134]. فكان يحيى "... لا يلي قاض في أقطارنا إلا بمشورته، واختياره، ولا يشير إلا بأصحابه، ومن كان على مذهبه، والناس سراع إلى الدنيا والرئاسة، فأقبلوا على ما يرجون بلوغ أغراضهم به"[135]. وهذا نص صريح، ونقد لاذع، يدل على أن بعض من رغب في تولي منصب القضاء، أقبل على تعلم مذهب الإمام مالك، من أجل هذه الغاية، والله أعلم.

ولعل من المناسب أن نشير هنا، إلى أنّ الأندلس تميزت دون غيرها من أقطار الإسلام، بكثرة الطامحين فيها إلى تولي المسئولية من طبقة الفقهاء[136]. كما عُرف عن الأندلسيين حرصهم على التميّز، فالعامي يجتهد في صنعته ليتميز بها، والعالم عندهم معظّم من الخاصة والعامة، يُشار إليه بالبنان، وينبه قدره عند الناس ويكرم في كل مكان[137]. مع ملاحظة أنّ الناس أقبلوا - بشكل متزايد - على طلب العلم، في ظل رعاية وتشجيع من الأمراء، حتى وصلت الأندلس إلى مكانة علمية عظيمة[138].

ومما أثر عن يحيى، أنه إذا أنكر على القاضي شيئاً طلب منه أن يستعفي وإلا فإنه سيشير على الأمير بعزله، لذلك علق أحد المصادر على وفاته بقول: "... مات واستراح القضاة من همه!! "[139]. لكنه أوصى قبل وفاته بمشاورة قاضي الجماعة إذ ذاك، وهو (محمد بن زياد بن عبد الرحمن)[140] وكان من تلاميذه، فأصبح وصياً على تركته!! [141].

ومع أن للفقهاء المالكية دور بارز في "ثورة الربض"، إلا أن الأمير لم يلغ نفوذ الفقهاء المالكية، بل بقي واثقاً بهم، مستعيناً بهم في المناصب الرئيسية، وربما لضعف نفوذ أتباع المذاهب الأخرى، بل لانعدامهم أصلاً نصيب في بقاء الأمير محتاجاً لأتباع المذهب المالكي، بعد كل ما حصل منهم[142]. أما أصحاب بقية الوظائف في عهد الأمير عبد الرحمن، فهم على النحو التالي: فمن حجابه: سفيان بن عبد ربه، وعيسى بن شهيد[143]. وصاحب السوق، (إبراهيم بن حسين بن خالد) وكان صاحب نظر، وخالف بعض فقهاء زمانه[144]، وأشرف على أحكام الشرطة مدة من الزمن[145]. ومن أصحاب شرطته، سعيد بن عياض القيسي[146]. كما كان حارث بن أبي سعيد[147]، صاحب خطة الرد (شرطة الرد)، في زمانه[148].

4) الأمير محمد بن عبد الرحمن:

أيضاً واصل سياسة إسناد الوظائف (الخطط) المهمة لأتباع مذهب مالك، فقضاته هم: أحمد بن زياد، ثم عمرو ابن عبد الله المعروف بالقبعة[149]، ثم سليمان بن أسود الغافقي[150]. وكتّابه: عبد الملك بن عبد الله بن أمية بن شهيد، وحامد بن محمد الزجالي، وموسى بن أبان[151].

5) الأمير المنذر بن محمد:

وأختار لخطة قضائه، أبو معاوية عامر بن معاوية اللخمي. وكتّابه: سعيد بن مبشر، وعبد الملك بن عبد الله بن شهيد، وحاجبه: عبد الرحمن بن أمية بن شهيد[152].

6) الأمير عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن:

خلف أخاه المنذر السالف الذكر، وأيضاً لم يحد عن سياسة تقريب شيوخ المالكية، والاعتماد عليهم في تسيير أمور الدولة. وقضاته هم: موسى بن زياد، والنضر بن سلمة القيسي، وكانا يتعاقبان على خطة القضاء، عاماً بعد عام، ثم استقضى محمد بن سلمة - أخا النضر الأنف الذكر- ثم بعده أحمد بن محمد بن زياد اللخمي[153]، وحتى انقضى عهد الأمير، وأحمد هذا هو حفيد زياد "شبطون" أول من أدخل مذهب الإمام مالك إلى الأندلس، وسبقت الإشارة إليه في بحثنا هذا، وهنا تتضح جلياً سياسة توريث الوظائف، وجعلها مقصورة على أسرة بعينها، كأسرة زياد هذا، وأسرة ابن شهيد، وأسرة سلمة القيسي، وهي سياسة حرص عليها أمراء الأندلس.

أما كُتّاب الأمير عبد الله، فمنهم: عبد الله بن محمد الزجالي، وعبد الله بن محمد ابن أبي عبيدة، وموسى بن زياد، وسعيد بن عبد الرحيم الشذوني[154].

أما خطة المدينة؛ فكانت من نصيب محمد بن عبد الله بن أبي عثمان، واستعفى فأعفي، وتولاها علي بن محمد المعروف بالباسة، لمدة وجيزة ثم عُزل، وأسندت إلى محمد بن أمية بن عيسى بن شهيد، ثم اختير للوزارة، واستمر عليها حتى وفاته سنة 298هـ/911م، فيما أعيدت - خطة المدينة- إلى موسى بن حيدر، الذي شغلها حتى وفاة الأمير، ويبدو من السياق، أنه تولاها قبل هذه المرة[155].

كما أن بعض الوزراء جمعوا إلى منصبهم هذا منصب صاحب المدينة، منهم: محمد بن وليد بن غانم، وأصبغ بن عيسى بن فطيس[156]. فيما جمع نضر بن سلمة بين ثلاثة مناصب، هي: خطة المدينة والشرطة، والكتابة[157]. أما خطة السوق، فاختار لها الأمير عبد الله:

محمداً بن يحيى بن أبي غسان، وظل يمارسها حتى وافاه الأجل سنة 295هـ/908م، فخلفه في عمله يحيى بن سعيد بن حسان[158]. وأختار الأميرُ عبد الله لتولي خطة الخزانة: موسى بن محمد بن موسى، الذي توفي سنة 295هـ /908م، فتولاها بعده، أبو يحيى يزيد بن محمد بن التجيبي، والذي توفي قبيل وفاة الأمير بسنة تقريباً، وتحديداً في سنة 299هـ /912م[159]. ومن حجّاب الأمير: عبد الرحمن بن أمية بن شهيد - حاجب أبيه قبله - وبعد عزله، تولاها سعيد بن محمد بن السليم، ثم عُزل عنها، ثم لم يتخذ الأمير لها حاجباً[160]. وممن تولى الوزارة في هذا العهد: براء بن مالك القرشي، وعباس بن عبد العزيز القرشي، وسعيد بن محمد السليم، وعبد الملك بن عبد العزيز بن أمية بن شهيد، وعبد الله بن محمد الزجالي، وسليمان بن محمد بن وانسوس[161].

أما أصحاب شرطة الأمير عبد الله، فمنهم: موسى بن زياد، الذي أصبح قاضياً فيما بعد، فخلفه فيها عمه يحيى، ثم وليها القاسم بن وليد الكلبي، واستمر حتى وفاة الأمير[162]. أما خطة الرد، فتولاها الفقيه: محمد بن سعيد الموثق، المعروف بابن الملون[163]. ومن خلال التنقيب في المصادر، نجد أن من القضاة - زمن الأمير عبد الله - محمد بن سليمان المعافري، وهو في مدينة وشقة[164]، وتوفي بها سنة 295هـ /908م[165].

7) الأمير عبد الرحمن الناصر بن محمد بن عبد الله:

وما يدخل في نطاق بحثنا هذا من عهده الطويل (نصف قرن)، نحو سبعة عشر عاماً (300- 317هـ /912- 929م). وأيضاً ظل متمسكاً بسياسة أسلافه، في تقريب شيوخ المالكية، وإسناد الوظائف المهمة لهم. وكان فقهاء المالكية قد رسخت أقدامهم، وعرفوا مقدار ما يتمتعون به من سلطة ونفوذ، يدل على ذلك، قول أحدهم - معلقاً على اتهام أحد وزراء الناصر لبعض الفقهاء بالسوء- "... لو كنا بهذا السوء، لبطل على أمير المؤمنين (يقصد الناصر بعد تسميّه بالخلافة) كل ما صنعه، وعقده وحلّه، من أول خلافته إلى هذا الوقت، فما ثبت له كتاب حرب ولا سلم، ولا بيع ولا شراء، ولا صدقة ولا حبس، ولا هبة ولا عتق، ولا غير ذلك إلا بشهادتنا..."[166]. وهذا النص - ولا شك - يوضح أن أمراء وخلفاء بني أمية، اعتمدوا على فقهاء المالكية في اضفاء الشرعية المطلوبة على دولتهم في الأندلس. فيما أدرك الفقهاء أهمية الدور الموكل بهم، وقاموا به على الوجه المطلوب، وكان من ثماره، سيطرة المذهب المالكي على الحياة في الأندلس، قروناً من الزمان.

وإذا أردنا مزيداً من التفصيل، عن استمرار الناصر في الاعتماد على شيوخ المالكية في زمانه، فنقول أن قضاته كانوا على النحو التالي: أحمد ابن محمد بن زياد، قاضي الجماعة في قرطبة، وصاحب الصلاة فيها، ولم يلبث أن عُزل سنة 300هـ/912م، وخَلَفَهُ عليها أسلم[167] بن عبد العزيز بن هاشم قاضياً للجماعة، ومحمد بن عمر بن لبابة[168] إماماً للصلاة، ثم أعيد أحمد بن محمد بن زياد، ثم أحمد بن بقي بن مخلد، ثم المنذر بن سعيد البلوطي، الذي أستقدم من اشبيلية[169]، ليصبح قاضي الجماعة بالعاصمة [170]. فيما تولى قضاء اشبيلية، عبد الله بن محمد بن عبد الخالق. الغساني[171].

وممن شغل خطة المدينة في هذه الفترة، موسى بن محمد - إضافة إلى الوزارة - وأقر قاسم بن وليد الكلبي على الشرطة العليا، وكان مع ذلك خازناً، وتولى الخزانة أيضاً: سعيد بن سعيد بن حدير، وابن ونسوس، والزجالي، المذكورين آنفاً. واختار لخطة العرض (المدينة)، عمر بن غانم، وتولى الشرطة العليا لفترة من الزمن، عيسى بن أحمد بن أبي عبيدة. فيما كان فطيس بن أصبغ متوليا لخطة البيازرة. أما أحمد بن محمد بن حدير، فكان على الشرطة الصغرى، ثم تولى القيادة، وأخيراً تسنم سدة الوزارة. وممن تولى الشرطة: محمد بن أحمد بن يزيد[172]. وخارج العاصمة، وبالتحديد في "كورة البيرة[173]"، أسند القضاء لعبد الله بن محمد بن عبد الخالق بن سوادة. وكان صاحب السوق في عهد الناصر: عمر بن أحمد بن فرج، وعُزل سنة 301هـ /913م، وخلفه محمد بن عبد الله الخروبي. فيما تولى الخزانة: موسى بن سليمان الخولاني، المعروف بأبي الكوثر، وذلك سنة 302هـ/ 914، ثم جاء بعده، أحمد بن حبيب بن بهلول[174].

ومن الجدير بالذكر؛ أن بعض المسئولين جمعوا بين أكثر من وظيفة، أو تنقلوا بين الوظائف المختلفة، كما أن أجيالاً من أُسر بعينها توارثت المناصب والوظائف المهمة، لكن القاسم المشترك بينهم، أنهم كانوا من أتباع المذهب المالكي، أو تعلموا على أيدي شيوخ المذهب، كما أن معظمهم أبلى بلاءً حسناً من خلال وظيفته، وسجلت المصادر لبعضهم عدم الحرص على الوظيفة، وامتناع بعضهم عن مباشرة العمل، أو طلب الإعفاء بعد فترة قصيرة من المباشرة، خاصة خطة القضاء.

الخاتمة:

خلص البحث إلى أن أمراء الدولة الأموية في الأندلس، كانوا سبباً ضمن عدة أسباب مكنت للمذهب المالكي أن يتأصل وينتشر في بلاد الأندلس، حتى غدا بلا منافس تقريباً،

وعاش في تلك الأرض ردحاً من الزمن، بل بقي حتى بعد أن دالت دولة المسلمين في الأندلس، وغربت شمسها. وقد أسهم كل أمير بنصيب في هذا الأمر، حتى أن الحكومة التي تدير شئون البلاد كانت كلها - تقريباً - على المذهب المالكي، لذلك فلا غرو أن وصفت الأندلس بأنها معقل المذهب المالكي.

ومن الملاحظ، أنّ المذهب المالكي، الذي دخل الأندلس منذ عهد الأمير الثاني: هشام بن عبد الرحمن، قد بلغ الذروة في عهد الخلافة الأموية، خاصة في عهد ثاني خلفاء الأمويين الحكم المستنصر (350- 366هـ /961- 976م)، الذي حُفظ عنه قوله - في خطاب كتبه لأحد الفقهاء في عهده -: "... وكل من زاغ عن مذهب مالك فأنه ممن رين على قلبه، وزُين له سوء عمله، وقد نظرنا طويلاً في أخبار الفقهاء، وقرأنا ما صُنف في أخبارهم إلى يومنا هذا، فلم نر مذهباً من المذاهب غيره أسلم منه... "[175]. وجاء في منشور أخر للخليفة نفسه: "... ومن خالف مذهب مالك في الفتوى، وبلغنا خبره، أنزلنا به من النكال ما يستحقه، وجعلناه عبرةً لغيره، فقد اختبرت فوجدت مذهب مالك وأصحابه، أفضل المذاهب، ولم أر في غير أصحابه وتقليد مذهبه غير معتقد السنة والجماعة، فلمسك الناس بهذا، ولينهوا الناس أشد النهي عن تركه، ففي العمل بمذهبه جميع النجاة "[176].

الهوامش:

[1] أحمد تيمور: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الأربعة: الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي، وانتشارها. ط 2، 1351هـ /1932م، ص 60- 69.

[2] أنظر: مؤلف مجهول: أخبار مجموعة. تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، 1981م؛ ابن القوطية: تاريخ افتتاح الأندلس. تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دار؛ ابن عبد ربه(أبو عمر، ابن عبد البر، ت 328هـ)العقد الفريد. دار الكتاب العربي، بيروت؛ ابن عذارى(أبو العباس، أحمد بن محمد المراكشي كان حياً سنة 712هـ/1312م): البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: ج. س. كولان؛ ليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، لبنان. (د. ت).

[3] الجيدي، عمر: الأندلسيون واستحداث تشريعي جديد، بحث منشور في ندوة" الأندلس قرون من التقلبات والعطاء" القسم الخامس: العلوم الشرعية.

[4] موقع " رواق المذهب المالكي" على الشبكة العنكبوتية.

[5] ابن خلدون: مقدمة تاريخ ابن خلدون، المسمى: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، مكتب التوثيق والدراسات في دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1424هـ/2004. ص 211- 214؛ الهروس، مصطفى: المدرسة المالكية الأندلسية إلى نهاية القرن الثالث الهجري نشأة وخصائص. نشر: ش

[6] ابن عبدون (محمد بن أحمد التجيبي، ت ق 6هـ/12م) رسالة ابن عبدون في القضاء والحسبة، تحقيق: بروفنسال، ليفي، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، 1955م، ص14 - 15؛ ابن بشكوال (أبو القاسم، خلف بن عبد الملك): كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم. تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتاب المصري، ودار الكتاب اللبناني، القاهرة، بيروت، 1410هـ/1989م. العمر، حصة بنت عبد الله: مصادر ابن بشكوال في كتابة "الصلة"، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية للبنات، الرياض، 1424هـ/2003م. ص136.

[7] شكيب أرسلان: الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية، الناشر: محمد المهدي الحبابي، المطبعة الرحمانية، مصر، 1355هـ /1936م.، ج1، ص 250؛ موقع رواق المذهب المالكي إلكتروني،

[8] المقري (أبو العباس، أحمد بن محمد التلمساني، ت 1041هـ/ 1631م) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وأخبار وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر بيروت، 1388هـ. ج1، ص 204؛ الهروس: المرجع السابق، ص 202.

[9] الخشني (محمد بن حارث، ت 316هـ /917)قضاة قرطبة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966م، ص29؛ الحايك، سيمون: عبد الرحمن الأوسط، الطبعة البوليسية، جونيه – لبنان.

[10] النباهي (أبو الحسن علي بن عبد الله بن الحسن المالقي، ت 793هـ/977م): تاريخ قضاة الأندلس المسمى "المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا". قدم له وضبطه وشرحه ووضع فهارسه: صلاح الدين الهواري. المكتبة العصرية، بيروت، 1426 هـ /2006 م.

[11] ابن بشكوال: المصدر السابق، ترجمة القاضي " عبد الرحمن بن محمد بن فطيس" رقم الترجمة (989).

[12] مقدمة ابن خلدون، ص 234.

[13] المقري: المصدر السابق، ج1، ص204؛ الهروس: المرجع السابق، ص 213.

[14] ظهر هذا المصطلح لأول مرة في بلا الأندلس، زمن عبد الرحمن الداخل، أنظر: الخشني: قضاة قرطبة، ص 48- 49؛ النباهي: المصدر السابق 21؛ الهروس: المرجع السابق، ص 206

(15) ابن بشكوال: المصدر السابق، ج2، ص 321؛ حصة العمر: المرجع السابق، ص 139. ولمزيد من التفصيل بشأن مراتب القضاة في الأندلس، أنظر: خلاف، محمد عبد الوهاب: تاريخ القضاء في الأندلس من الفتح الإسلامي حتى نهاية القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1413هـ /1992م.

(16) النباهي: المصدر السابق، ص 5- 6؛ ابن بشكوال: المصدر السابق، ج2، ص 381؛ حصة العمر: مرجع سابق، ص 142

(17) المقري: المصدر السابق، ج1، ص 458؛ السحيباني، حمد بن صالح: عصر الازدهار العلمي في الأندلس، بحث منشور ضمن ندوة " الأندلس الدرس والتاريخ"، ص 183- ، ص 189.

(18) ابن خلدون: المقدمة، ص 238؛ العمر: مرجع سابق، ص 143.

(19) ابن خلدون: المقدمة، ص 245؛ وأنظر أيضاً: الماوردي (أبو الحسن، علي بن محمد، ت 450هـ/ 1069 م): الأحكام السلطانية والولايات الدينية. دار الفكر، بيروت.. ص 7، 67، 104.

(20) خلاف: المرجع السابق، 524؛ الهروس: المرجع السابق، ص 210.

(21) بروفنسال، ليفي: تاريخ إسبانيا الإسلامية، من الفتح إلى السقوط. ترجمة: علي عبد الرءوف البمبي، على إبراهيم المنوفى، السيد عبد الظاهر عبد الله. مراجعة: صلاح فضل. المجلس الأعلى للثقافة، 2000م، ج3، ص 149؛ الهروس: المرجع السابق، ص 210.

(22) البراك، أحمد صالح: أحكام وآداب كاتب القاضي في الفقه الإسلامي، بحث منشور في: مجلة العدل، ع41، السنة 11، محرم 1430هـ، ص 213- 230. وعن دور خطة القضاء في نشر المذهب المالكي في الأندلس، أنظر: الهروس: المرجع السابق، ص205- 229.

(23) الخطط الست التي يخول لأصحابها تنفيذ الأحكام القضائية، هي: القضاء، والشرطة، والمظالم، والرد، والمدينة، والسوق. ابن ابن حيان (أبو مروان، حيان بن خلف، ت 469هـ/1079م): المقتبس من أنباء أهل الأندلس. تحقيق: محمود علي مكي، قطعة منه خاصة بعهد عبد الرحمن الأوسط، طبعة القاهرة 1971م؛ الحميدي (أبو النصر، محمد الأزدي، ت 488هـ/1095م) جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، القاهرة، 1966م.؛ النباهي: المصدر السابق، ص5؛ الونشريسي (أحمد بن يحيى، ت914هـ/1508م) المعيار المعرب والجامع المغرب في فتاوى علما أفريقية والأندلس والمغرب. نشر وتحقيق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981م، ج10، ص 77؛ الهروس: المرجع السابق، ص 204.

(24) ابن حيان: المصدر السابق، ص 234.

(25) ابن حيان: المصدر السابق، ص 123؛ الهروس: المرجع السابق، ص 213. وجعل من فوائد الجمع بين الرد والشرطة، سرعة تنفيذ الأحكام.

(26) ابن سهل (أبو الأصبغ، عيسى بن سهل الأسدي، ت 486هـ/1093 م) الأحكام الكبرى المعروف بالإعلام بنوازل الأحكام. تحقيق: نورة التويجري، ط1، الرياض، 1415هـ/1995م؛ خلاف: المرجع السابق، ص 518؛ الهروس: المرجع السابق، ص 212.

(27) الفاسي، علال: الخطط الشرعية، بحث منشور في مجلة "البينة"، عدد6، أكتوبر 1962م، الرباط، ص 90؛ الهروس: المرجع السابق، ص 213.

(28) ابن خلدون: المقدمة، ص234. ولإلقاء نظرة على دورها في التمكين للمذهب المالكي، أنظر: الهروس: المرجع السابق، ص230- 250.

(29) ابن سهل: المصدر السابق، ص 28؛ ابن خلدون: المقدمة، ص 245؛

(30) النباهي: المصدر السابق، ص 6.

(31) ابن بشكوال: المصدر السابق، العمر: مرجع سابق، ص 150. وأنظر أيضاً: الماوردي: المصدر السابق، ص 129.

(32) ابن خلدون: المقدمة، ص 232.

(33) ابن خلدون: المقدمة، ص 247؛ موقع " رواق المذهب المالكي"الإلكتروني،

(34) شكيب أرسلان: الحلل السندسية، ج1، ص 254.

(35) ابن خلدون: المقدمة، ص 238. وعن أثرها في ترسيخ قواعد المذهب المالكي في الأندلس؛ الهروس: المرجع السابق، ص 265- 276.

(36) الهروس: المرجع السابق ص 267.

(37) ابن الفرضي (عبد الله بن محمد بن يوسف، ت 403هـ): تاريخ علماء الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966م. "ترجمة رقم 1217"، يحيى بن عمر (أبو عبد الله بن سليم بن شبل الأفريقي، ت 307هـ /919م): كتاب أحكام السوق. تحقيق: محمود علي مكي، طبع مع صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، المجلد الرابع، العدد تحقيق: محمود علي مكي، طبع مع صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، المجلد الرابع، العدد 1- 1956. مدريد، ص 94.

(38) شكيب أرسلان: الحلل السندسية، ج1، ص252- 253. ولمعرفة أثرها في التمكين للمذهب المالكي، أنظر: الهروس: المرجع السابق، ص 251- 264.

(39) بروفنسال: تاريخ اسبانيا، ج3، ص 142، رية، عطا علي محمد: بحث "دور الفقهاء المالكية في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في عهد الحكم الربضي" بحث مشارك به في ندوة المدرسة الفقهية المالكية الأندلسية المغربية " طنجة، 2012م. ص 28.

(40) ابن حيان: المصدر السابق، ص 231.

(41) شكيب أرسلان: الحلل، ج1، ص 255.

(42) المرجع السابق، ج1، ص260.

(43) ابن حيان: المصدر السابق، ص 233.

(44) ابن خلدون: المقدمة، ص 247؛ العمر: مرجع سابق، ص 145.

(45) تميز المجتمع الأندلسي بتدينه، وحرص أفراده على إقامة الحدود، وإنكار التهاون بها أو تعطيلها، بل إن العامة يتولوه القيام بذلك إن لمسوا من أصحاب السلطة تهاون في هذه المسألة. شكيب أرسلان: الحلل السندسية، ج1، ص 252.

(46) المقري: المصدر السابق، ج4، ص 201؛ شكيب أرسلان: الحلل السندسية، ج1، ص 257؛ الدغلي، محمد سعيد: الحياة الاجتماعية في الأندلس وأثرها في الأدب العربي وفي الأدب الأندلسي. دار أسامة، بيروت، ط1، 1404هـ /1984م، ص 35.

(47) مؤنس:، حسين: شيوخ العصر في الأندلس، دار الرشاد، القاهرة، ط2، 1417هـ/1997م، ص 7.

(48) مؤنس: المرجع السابق، ص 21.

(49) تثبت قصة اليهودي، الذي خبأ طالوت بن عبد الجبار المعافري في بيته حوالي سنة كاملة، مع أنه مطلوب للأمير الحكم، لاشتراكه مع الفقهاء في ثورة الربض ضد الأمير مكانة الفقهاء في المجتمع الأندلسي حتى عند غير المسلمين. ابن القوطية: المصدر السابق، ص 70؛ النباهي: المصدر السابق، ص 231؛ بروفنسال: تاريخ اسبانيا ج3، ص340.

(50) شكيب أرسلان: الحلل السندسية، ج1، ص 272.

(51) مؤنس: شيوخ العصر، ص 7- 8.

(52) أنظر: الجراري، عباس: أسباب انتشار المذهب المالكي، بحث منشور في " ندوة القاضي عياض"، ج1، ص 180.

(53) ابن خلدون: المقدمة، ص 243؛ أحمد تيمور: مرجع سابق، ص 67؛ موقع طارق السويدان الإلكتروني قد فنّد أبو زهرة إدعاءات ابن خلدون، ووصفه أهل المغرب بالبداوة. أنظر: أبو زهرة: المرجع السابق، ص 360- 363؛ الهروس: المرجع السابق، ص 77.

(54) الجيدي: " الأندلسيون واستحداث تشريع جديد "، ص 87.

(55) أحمد تيمور: مرجع سابق، ص 67؛ موقع طارق السويدان الإلكتروني. العبادي (أحمد): في تاريخ المغرب والأندلس، ص115- 117.

(56) ابن حزم (علي بن حزم، ت 456هـ/1603م): مجموع رسائل ابن حزم، ملحق 2، 3، تحقيق: إحسان عباس، ص 229.؛ موقع " رواق المذهب المالكي" الإلكتروني.

(57) يحيى بن يحيى بن كثير (152- 234هـ /555 - 848 م) من مصمودة طنجة، وينتمي إلى بني ليث، تعرف على زياد بن عبد الرحمن ـ شبطون – الذي اجتهد في تعليمه واقترض له مالاً سافر به إلى المدينة المنورة، حيث لقي الإمام مالكاً سنة 179هـ/795م، وعمره إذ ذاك ثمانية وعشرون عاماً، وهو أخر من أخذ عن الإمام مالك من الأندلسيين، وعاد إلى الأندلس، ثم حجّ ولقي جملة من أصحاب الإمام مالك، ثم انصرف عائداً إلى بلده بعلم غزير، وهو رأس الجيل الثاني من تلاميذ الإمام في الأندلس، وأصبح إمام بلده، والمقتدى به، والمنظور إليه، والمعول عليه. ابن عذارى: المصدر السابق، 259. ابن الفرضي: المصدر السابق، ص179، ترجمة رقم(1556)؛ القاضي عياض(أبو الفضل، موسى اليحصبي، ت544هـ/1194م): ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك. تحقيق: أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، دار مكتبة الفكر، بيروت، طرابلس، لبنان (د. ت)، ج2، ص534- 547؛ ابن فرحون (إبراهيم بن محمد، ت 799هـ/1297م): الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب. تحقيق: محمد أبو النور، دار التراث، القاهرة، 1974م، ج2، ص352؛ موقع "رواق المذهب المالكي".

(58) ابن حزم: مجموع رسائله، ملحق2، 3، ص 229. ولمزيد من التفصيل عن دور يحيى الليثي في نشر المذهب المالكي، أنظر فقرة "رابعا: جهود أمراء الدولة الأموية من أجل نشر مذهب مالك والتمكين له في الأندلس: 1- هشام بن عبد الرحمن".

(59) النباهي: المصدر السابق، ص 124. وأنظر ترجمته في الحاشية رقم (132).

(60) عن دورهم في عهد الأمير الحكم بن هشام (الحكم الربضي) أنظر: رية: المرجع السابق.

(61) يحيى بن عمر: المصدر السابق، ص 61- 62.

(62) مؤنس: شيوخ العصر، ص 19؛ هذا وقد وصف ابن عبد البر (يحيى بي يحيى الليثي) بأنه " يشبه سمته سمة شيخه مالك".؛ موقع رواق المذهب المالكي على الشبكة العنكبوتية.

(63) النباهي:: المصدر السابق، ص 231؛ الخشني: قضاة قرطبة، ص 342؛ ص 33؛ القاضي عياض: المصدر السابق، ج1، ص26. مؤنس: شيوخ العصر، ص 19- 20. ولمزي من التفاصيل، أنظر: الهروس: المرجع السابق، ص63- 76.

(64) تحديد دخول مذهب الإمام مالك إلى الأندلس، مسألة فيها خلاف معروف بين المصادر، فهناك من يرى أنه كان زمن عبد الرحمن الداخل، وفريق ثانٍ يجعله أيام هشام بن عبد الرحمن، وذهبت طائفة ثالثة إلى أنه في زمن الحكم بن هشام. أنظر: الحميدي: المصدر السابق، ج1، ص338؛ الناصري (أبو العباس أحمد بن خالد) الاستقصاء لأخبار المغرب الأقصى. تحقيق وتعليق: جعفر ومحمد الناصري، دار الكتاب، 1954م. ج1، ص138؛ الخشني (محمد بن حارث، ت 361هـ /971م)/: أخبار الفقهاء والمحدثين، دراسة وتحقيق: ماريا لويسا أبيلا، ولويس موليتا، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية. معهد التعاون مع العالم العربي، مدريد، 1991م. ص 449؛ تاريخ علماء الأندلس، ج 2، ص578؛ مؤلف مجهول: ذكر بلاد الأندلس، تحقيق وترجمة: لويس مولينا، ج1، 125؛ وعن دخول المذهب المالكي إلى الأندلس، أنظر الدراسة القيمة، بهذا العنوان:

J. Lopez: Recepcion ،de Lasecuela malequi ،P 73 ،N. 305□

ويرى بعض الباحثين، أنه من الصعب تحديد هذه المسألة. أنظر: جنثالث، آنخيل: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة: حسين مؤنس، 1374هـ / 1955م، ص 17؛ عباس، إحسان: تاريخ الأدب الأندلسي: عصر سيادة قرطبة، ط 7، 1405 هـ / 1985م. ص 28؛ الجيدي: محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، ص21؛ أما الهروس، فيقول أنه لا تعارض بين هذه الروايات، وأن علم مالك دخل الأندلس زمن عبد الرحمن الداخل، وبدأ ينتشر في عهد هشام، وأصبح رسمياً زمن الحكم. المرجع السابق، ص 36. وأنظر أيضاً: يحيى بن عمر: المصدر السابق، ص75- 76.

(65) مؤلف مجول: أخبار مجموعة، ص 109؛ ابن القوطية: المصدر السابق، ص 62؛ الضبي (أحمد بن يحيى القرطبي، ت 599هـ /1203م) بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، المكتبة الأندلسية، مدريد.، ص 432، المقري: المصدر السابق، ج3، ص239؛ (الناصري في كتاب الاستقصاء)إلا أنه شذ عن الإجماع، وذكر أن صاحب القصة، هو الأمير عبد الرحمن الداخل. أنظر أيضاً: أحمد تيمور: مرجع سابق، ص67؛

(66) القاضي عياض: المصدر السابق، ج1، ص 26.

[67] ويُسجّل للأمير هشام أيضاً، اتخاذ العربية لغة رسمية في البلاد، حتى اعتمدها اليهود والنصارى في معاهدهم ومعاملاتهم، وهذا "توحيد لغوي"، أسهم في تقوية وحدة الأندلس، وسيطرة السلطة الأموية عليه. عنان، عبد الله: دولة الإسلام في الأندلس، القاهرة، 1969م.

، ج1، ص 229؛ الهروس: المرجع السابق، ص 43.

[68] المقدسي (أبو عبد الله شمس الدين، ت 387هـ/ 1390م) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ليدن بريل، 1906م، ص 177؛ العبادي،

أحمد مختار: الصفحات الأولى من تاريخ المرابطين، بحث منشور في: مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، 1966م. ص 118.

[69] المقدسي: المصدر السابق، ص 177؛ العبادي، : الصفحات الأولى من تاريخ المرابطين، ص 118.

[70] ابن الأبار(أبو عبد الله، محمد بن محمد، ت 658هـ/1260م): الحلة السيراء؛ مؤنس: شيوخ العصر، ص 17- 19.

[71] الهروس: المرجع السابق، ص 50؛ وذكر ابن الأبار، أن هشاماً لُقب بالرضى لعدله وفضله. الحلة السيراء، ج1، ص 42. هذا رغم أننا نجد في المصادر، تباين في ذكر سيرة الأمير هشام، فبعضهم يتهمه بالقسوة، وشدة البطش، والإستهتار بالدماء، بينما يصفه الآخرون بأنه عادل، عاقل، يشبه عصره عصر الخليفة الراشدي الخامس، عمر بن عبد العزيز، رحمه الله. لمزيد من التفاصيل، أنظر: أخبار مجموعة، ص 99؛ ابن عذارى: المصدر السابق، ج2، ص 65- 66؛ بروفنسال: تاريخ إسبانيا ج1، ص285؛ مؤنس: شيوخ العصر، ص 78.

[72] مؤنس: شيوخ العصر، ص 8- 9.

[73] زياد بن عبد الرحمن اللخمي، الشهير بلقبه " شبطون"، فقيه الأندلس، رحل إلى الشرق، ولقي الإمام مالك، وأخذ عنه، وهو أول من أدخل مذهب مالك إلى الأندلس، عرض عليه الأمير هشام بن عبد الرحمن القضاء، فأبى، وهرب من قرطبة، مات سنة 204هـ/819م، على الأرجح. أنظر: النباهي: المصدر السابق، ص58، ابن حيان: المصدر السابق، ج2، ص 133؛ القاضي عياض: المصدر السابق، ج1، ص349- 355.

[74] الطبقة الأولى من تلاميذ الإمام مالك في الأندلس (زياد بن عبد الرحمن " شبطون"، وقرعوس بن العباس، والغازي بن قيس، وسترد إن شاء الله تراجم مختصرة لهم في حواشي صفحات قادمة). وانظر: القاضي عياض: ترتيب المدارك، ج1، ص26. ابن فرحون: الديباج المذهب، المقريزي (تقي الدين، أحمد بن علي، ت 845 هـ /1441 م) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقريزية، ط 2، 1407 هـ /1987 م، ج2،

ص 234؛ المقري: نفح الطيب، ج1، ص34و أنظر أيضاً مناقشة المسألة الخلافية فيمن له الأسبقية في إدخال علم الإمام مالك وفقه إلى الأندلس، في الحاشية رقم (64) من هذا البحث.

(75) الغازي بن قيس، أصله من الموالي، وكنيته أبو محمد، أندلسي قرطبي جليل، روى عن الإمام مالك، وكان عنده نسخة من كتابه " الموطأ"، وقيل إنه أول من تتلمذ على يد الإمام مالك من الأندلسيين، وعاد بموطأ مالك، وشجع زياد بن عبد الرحمن – شبطون- على الرحلة إلى المدينة، ففعل ذلك. وكان يحفظ المؤطأ، توفي سنة 199هـ/815م. الخشني: أخبار الفقهاء، ص 469؛ ابن حيان: المصدر السابق، ج2(ترجمة 748)؛ القاضي عياض: المصدر السابق، ج3، ص114؛ الحميدي: المصدر السابق، (ترجمة 1272)؛ ابن فرحون: المصدر السابق، ص 136.

(76) سعيد بن أبي هند، من الأوائل الذين رحلوا إلى المشرق، والتقوا الإمام مالك، وأخذوا عنه، وذلك زمن عبد الرحمن الداخل. أنظر ترجمته في: الخشني (محمد بن حارث، ت 361هـ /971م)/: المصدر السابق، ص 506؛ النباهي: المصدر السابق، ج1، ص283؛ الحميدي: المصدر السابق، ج1، ص366.

(77) قرعوس بن العباس الثقفي، أحد أعلام المالكية في الأندلس، رحل إلى المشرق، وألتقى الإمام مالك وأخذ عنه. توفي سنة 220هـ /835 م. الخشني (محمد بن حارث، ت 361هـ /971م)/: المصدر السابق، ص 500؛ ابن الفرضي: المصدر السابق. ج2، ص621الحميدي: المصدر السابق، (ترجمة 780)؛ القاضي عياض: المصدر السابق، ج3، ص326.

(78) عيسى بن دينار بن واقد الغافقي، من طليطلة وسكن قرطبة، صحب عبد الرحمن بن القاسم – صاحب مالك- وتفقه عليه، كان إماماً في الفقه، على المذهب المالكي، عمل مستشاراً لقضاة الأندلس، وتولى قضاء طليطلة، له كتاب "البيوع"، توفي سنة 212هـ/827م. الحميدي: المصدر السابق، ص؛ ابن الفرضي: المصدر السابق، ص 313؛ القاضي عياض: المصدر السابق، ج 3، ص 16- 20؛ الحميدي: المصدر السابق، ج2، ص186- 187.

(79) الضبي: المصدر السابق، ص 342؛ المقري: المصدر السابق، ج2، ص213؛ التنبكتي (أحمد بابا بن أحمد، ت 1036هـ) أحمد بابا: كتاب نيل الإبتهاج بتطريز الديباج، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس الغرب.؛ أحمد تيمور: مرجع سابق، ص 67. أبو زهرة: المرجع السابق، ص 94- 96.

(80) الجيدي: الأندلسيون واستحداث مصدر تشريعي، ص 87

(81) الهروس: المرجع السابق، ص 47.

(82) القاضي عياض: المصدر السابق، ج1، ص 26- 27.

(83) المصدر السابق، ج1، ص 27.

(84) حميّو، عبد الهادي: قراءة الإمام نافع عند المغاربة، ج1، ص 162؛ موقع "خزانة المذهب المالكي" على الشبكة العنكبوتية.

(85) المقري: المصدر السابق، ج4، ص202.

(86) شكيب أرسلان: الحلل السندسية، ج1، ص 272؛ وأنظر أيضاً: يحيى بن عمر: المصدر السابق، ص 78-79؛ وعن علاقة الأندلس بالمذهب الشيعي، أنظر:، مكي، محمود علي: " التشيع في الأندلس"، بحث منشور في صحيفة المعهد المصري للدراسات الاسلامية، مدريد، المجلد الثاني، سنة 1954م، ص 122- 123.

(87) ابن الفرضي: المصدر السابق، ج1، ص 181؛ بوتشيش، إبراهيم القادري: التاريخ الأندلسي من خلال النصوص. القسم الأول:: عصر الولاة والإمارة، الدار البيضاء، ط1، 1412هـ/1991م.، ص 38. وأورد صاحب "تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص201" قصة فقيه شافعي، أُضطر إلى لزوم بيته، عندما رأى سيطرة فقهاء المالكية على مناحي الحياة في البلد. وأنظر: الهروس: المرجع السابق، ص82. بينما ذكر ابن فرحون، أن " عبد الملك بن حسين، المعروف بزونان" كان أوزاعياً فتحول إلى مالكي. الديباج المذهب، ج2، ص 19.

(88) حميو: المرجع السابق، ج1، ص 162؛ موقع " خزانة المذهب المالكي " على الشبكة العنكبوتية.

(89) الهروس: المرجع السابق، ص 204.

(90) ابن حيان: المصدر السابق، ص 143؛ وأنظر أيضاً: ابن عذارى: المصدر السابق، ص 272. الهروس: المرجع السابق، ص 203.

(91) مؤنس: شيوخ العصر، ص 10- 11.

(92) القاضي عياض: المصدر السابق ج1، ص 26.

(93) القاضي في العاصمة قرطبة، يُطلق عليه " قاضي الجماعة"، وعن صلاحياته، أنظر ما سبق من هذا البحث، في فقرة: مصطلحات وردت في البحث".

(94) ابن الفرضي: المصدر السابق ج2، ص 120.

(95) النباهي: المصدر السابق، ص 31.

(96) الخشني: قضاة قرطبة، ص 69- 71.

(97) ابن عذارى: المصدر السابق، ص 244.

(98) ابن القوطية: المصدر السابق، ص 44؛ الخشني: قضاة قرطبة، ص 44؛ مؤنس: شيوخ العصر، ص 21.

(99) النباهي: المصدر السابق، ص61؛ الخشني: قضاة قرطبة، ص72؛ ابن الفرضي: المصدر السابق، ج2، ص 119- 120.

(100) النباهي: المصدر السابق، ص61

(101) المصدر نفسه، ص 342.

(102) مؤنس: شيوخ العصر، ص 14- 15. وذكر أن د- محمود علي مكي، أثبت في بحث له عن أصول الثقافة المشرقية، أن هشاماً لم يعهد لأحد من كبار المالكية بمنصب كبير. أنظر:

Cf: M. A. MAKKI ،Ensuyo sobre apotaciones Orientales en La Espana Muslmana (R. I. E. 1M)Vols SIX PP. 1-167) .

(103) كان الأمير الحكم، يعرف صلابة قاضيه مصعب، ونزاهته، فصار يؤيده، ولا يسمع فيه مقالة طاعن، ويجيز أفعاله، وينفذ أحكامه، أنظر:... قضاة قرطبة، ص31؛ ابن عذارى: البيان المغرب، ص 252؛ النباهي: المصدر السابق، ص25- 26.

(104) محمد بن – سعيد – بن بشير بن شراحيل المعافري، من عرب مصر، وكان ممن لقي الإمام مالك في الحجاز، توفي سنة 198هـ. الحشني: قضاة قرطبة، ص 73. القاضي عياض: المصدر السابق، ج3، ص327؛ النباهي: المصدر السابق، ص 48.

(105) الخشني: قضاة قرطبة، 78

(106) استجة: يقال إن العرب اشتقوا هذا الاسم، من اسم روماني قديم لها (Astigis). ومعناها" جمعت الفوائد"، وهي من كور الأندلس المتصلة بأعمال (رية)، تقع على الضفة اليسرى لنهر (شنيل)، أحد روافد نهر (الوادي الكبير)، تبعد عن قرطبة مسافة، 60كم، وعن إشبيلية 80 كم. ياقوت الحموي (أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي، ت 626هـ /1229م)معجم البلدان. دار بيروت، 1407 هـ /1987م. ج 1، ص 134، الحميري (محمد بن عبد المنعم، ت أواخر القرن9هـ /15م) الروض المعطار في خبر الأقطار. تحقيق: حسين مؤنس، بيروت، 1984م.، ص 16، الدليمي، انتصار محمد صالح: التحديات الداخلية والخارجية التي واجهت الأندلس خلال الفترة (300- 366هـ /912- 976م)، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الموصل، 1426هـ / 2005م. ص 16

(107) سعيد بن محمد بن بشير: سليل عائلة أشتهر أفرادها بالعلم وتولي القضاء وغيره من المناصب المهمة، لبعضهم تراجم في النباهي: المصدر السابق.

(108) الخشني: قضاة قرطبة، ص 95.

[109] الفرج بن كنانة الكناني، رحل إلى المشرق، وبعد عودته استخلصه الأمير الحكم بن هشام لقضائه، فأصبح قاضي الجماعة في قرطبة، وفي زمنه وقعت ثورة الربض، شفع في أحد جيرانه المتهمين بمناصرة الثورة، وقبل الأمير شفاعته، وكان الفرج فارساً شجاعاً، يقود الخيل، توفي وهو مع المجاهدين المحاصرين للنصارى في سرقوسة، سنة 213هـ. الضبي: المصدر السابق، ص 444؛ النباهي: المصدر السابق، ص 68- 69.

[110] الثغر الأقصى: قسم الجغرافيون بلاد الأندلس إلى ثلاثة يغور، الأعلى – الأقصى – والأوسط، والأدنى؛ وهي على النحو التالي:

= الثغر الأعلى: وهو المقابل لمملكتي (برشلونة) و(نافار) النصرانيتين، وعاصمته (سرقسطة)، ومن مدنه وكوره: لاردة، وتطيلة، ووشقة، وطرطوشة، وعيرها

= الثغر الأوسط: وهو المواجه لمملكتي (ليون) و(قشتالة)، وعاصمته (طليطلة).

= الثغر الأدنى: وهو الإقليم الواقع بين نهري (دويرة) و(تاجة)، ومن مدنه: قورية، وقلمرية، وشنترين، وماردة.

أنظر: البكري (أبو عبد الله بن عبد العزيز، ت 487هـ /): جغرافية الأندلس وأوربا. تحقيق: عبد الرحمن الحجي، بيروت، 19668م. ص 95؛ ياقوت: معجم البلدان، ج2، ص 121؛ ابن حيان: المصدر السابق، ص 69؛ ابن غالب (محمد بن أيوب الغرناطي، ت القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي): فرحة الأنفس في تاريخ الأندلس، تحقيق: لطفي عبد البديع، القاهر، 1955م، ص 290؛ شكيب أرسلان: الحلل السندسية، ، ج1، ص 206؛ الدليمي: المرجع السابق، ص 15- 16.

[111] ابن الفرضي: المصدر السابق، ج1، ص306؛ النباهي: المصدر السابق، ج1، ص31.

[112] الخشني: قضاة قرطبة، ص 97؛ وشذونة:

[113] عبيد الله بن موسى الغافقي، أصله من عرب الشام، أنظر: النباهي: المصدر السابق، ص105؛ ابن الفرضي: المصدر السابق، ج1، ص230.

[114] النباهي: المصدر السابق ص 105.

[115] قطن بن جزء التميمي، من أهل جيان، طلبه الحكم إلى قرطبة، حيث ولاه قضاء الجماعة. النباهي: المصدر السابق، ص 103.

[116] ابن عذارى: المصدر السابق، ص 245. الخشني: قضاة قرطبة، ص 103.

[117] ابن عذارى: المصدر السابق، ص 245.

(118) ابن عذارى: المصدر نفسه، ص 245.

(119) رية: المرجع السابق، ص 29.

(120) المراكشي(محيي الدين عبد الواحد، ت647هـ/1250م): المعجب في تلخيص أخبار المغرب. تقديم وتحقيق وتعليق: محمد زينهم عزب، 1414 هـ / 1944 م، ص 44؛ عنان: المرجع السابق، ص 236؛ بروفنسال: المرجع السابق، ص 142 رية: المرجع السابق، ص 26. شقندة: قرية بعدوة نهر قرطبة، قبالة قصره. الحميري: المصدر السابق، ص 349.

(121) عن ثورة أهالي طليطلة على الحكم بن هشام، أنظر: المصادر السابقة الواردة في الحاشية رقم (2) وطليطلة من أعظم قواعد المسلمين في الأندلس، كانت عاصمة القوط قبل الفتح الإسلامي، بينها وبين قرطبة تسع مراحل. ياقوت: معجم البلدان، ج 4، ص 39- 40؛ الحميري: المصدر السابق، ص 293؛ الدليمي: المرجع السابق، ص 16.

(122) كثيرة هي المصادر التي تحدثت عن هذه الثورة؛ والربض: هو الضاحية الواقعة خارج مركز المدينة السكني، وحول قرطبة أكثر من ربض، الجنوبي منهم يفصله عن المدينة النهر الكبير، ويصل بينهما جسر على النهر، والغربي يسمى "ربض البلاط المجيد"، وهو في الحقيقة عدة أرباض متجاورة محاط كل منها بسور مستقل، كما أن كل ربض منها مستقل بسوقه ومتاجره، وهي (منية عبد الله، ومنية المغيرة، ومنية عجب) وهو على الضفة اليسرى لنهر الوادي الكبير. ابن الأثير: الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، 1963 م. ج6، ص 119؛ العبادي: في تاريخ المغرب والأندلس، ص 130؛ ليول بولود تورس: المدن الإسبانية الإسلامية، ترجمة عن الإسبانية اليودور وردي لابينا، مراجعة: نادية محمد جمال الدين، وعبد الله إبراهيم العمير. مركز الملك فيصل، الرياض 1423هـ، ص 257، 270، 274؛ رية: المرجع السابق، ص 27، حاشية 117.

(123) أنظر مثالاً على ذلك: النصين (11- 12) الأول خاص بالعفو عن يحيى بن يحيى الليثي، والأخير عفوٌ عن عيسى بن دينار. التاريخ الأندلسي من خلال النصوص، القسم الأول، عصر الولاة والإمارة، إبراهيم القادري بوتشيش، ص 24- 25؛ نقلاً عن: الخشني: أخبار الفقهاء والمحدثين.

(124) الخشني: قضاة قرطبة، ص 26؛ ريه: المرجع السابق، ص 7.

(125) مؤنس: شيوخ العصر، ص 15- 16؛ رية: البحث السابق، ص 30- 31.

CF: M. A. MAKKI ، Ensuto sobre… P. 93-94 .

(126) الهروس: المرج السابق، ص 56.

(127) السحيباني: المرجع السابق، ص 183- 205.

[128] يحيى بن عمر: أحكام السوق، ص 65.

[129] منهم: 1- معاذ بن عثمان الشعباني؛ النباهي: المصدر السابق، ص 70.

2- ومنهم: مسرور بن محمد بن سعيد بن بشير بين شراحيل المعافري، مرّ ذكر أبيه من قبل، وكذلك أخيه سعيد، وصف بالصلاح والعدل. النباهي، ص 106.

وممن تولى قضاء الجماعة في عهد الأمير عبد الرحمن الأوسط، القاضي (أبو عقبة الأسود – وقيل الأسوار- بن عقبة بن حسان النصري)، ثم عزل، وطُلب للقضاء مرة أخرى، لكنه أبى، وتحجج بالضعف وكبر أولاده. النباهي: المصدر السابق، ص 114.

ومن قضاة الأمير عبد الرحمن الأوسط: سعيد بن سليمان: تولى قضاء قرطبة في حدود سنة 234هـ، واستمر في منصبه في عهد الأمير محمد بن عبد الرحمن، الذي خلف والده في الإمارة، ومات في حدود سنة 240هـ. ابن حيان: المقتبس، قطعة منه خاصة بعهد عبد الرحمن الأوسط، ط: القاهرة، 1971م، ص 189؛ التاريخ الأندلسي من خلال النصوص، القسم الأول، ص 32.

ويخامر بن عثمان الشعباني، ولي القضاء سنة 220هـ، وخلفه في منصبه، علي بن أبي بكر الكلابي- الملقب يوانش (ابن حيان: المقتبس، ص66- 67). ومنهم: معاذ ابن عثمان الشعباني، واستمر في منصبه سبعة عشر شهراً، ومحمد بن زياد بن عبد الرحمن، والد القاضي الحبيب بن زياد. النباهي: المصدر السابق، ص 70- 71.

[130] في بعض المصادر، أن يحيى الليثي هو الذي نشر مذهب الإمام مالك وعلمه في الأندلس، وسبقت الإشارة إلى أن الجيل الأول من تلاميذ مالك – وعلى رأسهم – زياد بن عبد الرحمن "شبطون"، هم الذين نقلوا المذهب المالكي إلى الأندلس، ولعله هو الصحيح. الحميدي: المصدر السابق، ص 345؛ أنظر: الضبي: المصدر السابق، ص234.

[131] يحيى بن معمر الألهاني (نسبةُ إلى ألهان بن مالك، بفتح الألف وسكون اللام، أخي همدان)، فقيه إشبيلية وفرضيّها. عُيّن قاضياً ثم عُزل، ثم أعيد ثانية، واختلف في أمره، هل مات وهو في منصبه، أم عزل قبيل وفاته؟، على أن رواية شغور المنصب ستة أشهر بعد وفاته، تدل على أنه مات وهو قاضي الجماعة. أنظر: النباهي: المصدر السابق، ص 109.

[132] إبراهيم بن العباس بن عيسى بن عبد الملك بن مروان الأموي القرشي، تولى القضاء سنة 214أو 215هـ /، ثم عزل، وأعيد في سنة 223هـ. النباهي: المصدر السابق، ص60؛ الخشني: قضاة قرطبة، ص 34.

[133] والكاتب المعني هنا هو " زونان". أنظر: النباهي: المصدر السابق، ص 120.

(134) ابن القوطية: المصدر السابق، ص 79- 82؛ ويرى ابن عذارى أن كثرة القضاة في عهد الأمير عبد الرحمن بن الحكم، مردها لما كان يُشير به يحيى بن يحيى الليثي، فيوصي بعزل وتعيين من يريد. البيان المغرب، ص 254.

(135) الحميدي: المصدر السابق، ج 1، ص 238. وأنظر أيضا: ابن عذارى: المصدر السابق، ص 254.

(136) حركات، إبراهيم: الثقافة وتبليغها في الأندلس في عصر الريادة (من القرن الثاني إلى القرن الرابع الهجري /الثامن إلى العاشر الميلادي) بحث منشور في مجلة التاريخ العربي، ع 6، ربيع 1998م، ص 117- 146.

(137) المقري: المصدر السابق، ج4، ص 201؛ شكيب أرسلان: الحلل السندسية، ج1، ص 257؛ الدغلي: المرجع السابق، ص 35.

(138) المقري: المصدر السابق، ج1، ص333- 334؛ الحميدي: المصدر السابق، ص 233؛ البشري، سعد بن عبد الله: الحياة العلمية في عصر ملوك الطوائف بالأندلس، نشر مؤسسة الملك فيصل بالرياض، 1414هـ. ص 111؛ الحجي، عبد الرحمن بن علي: التاريخ الأندلسي من الفتح العربي حتى سقوط غرناطة"95- 897هـ / "نشر دار القلم، دمشق وبيروت، 1402هـ.، ص 411؛ عيسى، محمد عبد الحميد: تاريخ التعليم في الأندلس، ص128- 130؛ السحيباني: المرجع السابق، ص 188، 190.

(139) ابن عذارى: المصدر السابق، ص 259.

(140) محمد بن زياد بن عبد الرحمن اللخمي، والده القاضي زياد " شبطون" أول من أدخل علم الإمام مالك إلى الأندلس، تفقه محمد على أبيه وعيره، ولي قضاء الجماعة في عهد عبد الرحمن – الأوسط- ابن الحكم، وضمت إليه الصلاة في عهد الأمي محمد بن عبد الرحمن، مات بعد الأربعين ومائتين للهجرة. الحميدي: المصدر السابق، ج2، ص34.

(141) النباهي: المصدر السابق، ص 70 - 71. ومحمد بن زياد بن عبد الرحمن، هو حفيد الفقيه المشهور – زياد "شبطون" _ الذي سبقت الإشارة إليه،

(142) رية: المرجع السابق، ص 12- 14.

(143) ابن عذارى: المصدر السابق 295. وعيسى بن شهيد، من موالي معاوية بن مروان بن الحكم، عهد به الحكم بن هشام إلى ابنه عبد الرحمن، ولما تولى الأخير الإمارة، تقدم عنده عيسى، وتولى عدداً من الخطط، منها: خطة الخيل، ثم الوزارة، ثم النظر في المظالم، وتنفيذ الأحكام على طبقات المملكة كلها، ثم الحجابة، وكان من أعيان رجال الموالي، تميز بالحلم والعلم والحزم، وقاد الصوائف. ابن حيان: المصدر السابق، ص 166؛ بوتشيش: المرجع السابق، ص 31- 32.

(144) النباهي: المصدر السابق ص 131. وهو: إبراهيم بن حسين بن خالد، أبو اسحاق، من أهل قرطبة، له رحلة إلى المشرق، لقي فيها بعض أصحاب مالك، منهم: مطرف بن عبد الله، وضع كتاباً في تفسير القرآن، أخذ عنه العلم جماعة، توفي سنة 249 هـ. ابن الفرضي: المصدر السابق، ص 8؛ بوتشيش: المرجع السابق، ص 34.

(145) ابن الفرضي: المصدر السابق، والصفحة.

(146) لعله أبو عثمان، سعيد بن عياض الطليطلي، رحل إلى المشرق، فسمع في افريقيا من ابن سحنون المالكي المشهور، وكان من أهل المسائل والفتيا. ابن الفرضي: المصدر السابق، ص 321.

(147) حارث بن أبي سعيد. أنظر ترجمته في: ابن حيان: المصدر السابق، ص 21، 80؛ ابن الفرضي: المصدر السابق، (ترجمة 326).

(148) ابن حيان: المصدر السابق، ص 321.

(149) ابن القوطية: المصدر السابق، ص 88.

(150) ابن القوطية: المصدر السابق، ص 88، 113؛ ابن عذارى: المصدر السابق، ص 259؛ النباهي: المصدر السابق، ج1، ص 34.

(151) ابن عذارى: المصدر السابق، ص 295.

(152) ابن عذارى البيان المغرب، ص، 295.

(153) ابن القوطية: المصدر السابق، ص 115.

(154) ابن عذارى: المصدر السابق، ص 295- 296؛ وسعيد بن عبد الرحيم الشذوني توفي سنة 298هـ/911م.

(155) ابن عذارى: المصدر السابق، ص 295- 296.

(156) ابن عذارى: نفسه، ص 297.

(157) ابن عذارى: نفسه، ص 296.

(158) نفسه، ص 296.

(159) ابن عذارى: المصدر السابق، ص 296.

(160) ابن عذارى: نفسه، ص 296.

(161) ابن القوطية: المصدر السابق، ص 115؛ ابن عذارى: المصدر السابق، ص 296، 317. وسليمان بن محمد بن وانسوس، ت 307هـ /919م.

(162) ابن عذارى: المصدر السابق، ص 297.

(163) محمد بن سعيد الموثق، الشهير بابن الملون، فقيه مالكي، حافظ لمسائل المنهج، وكان أيضاً عالما بكتابة الوثائق. القاضي عياض: المصدر السابق، ج 4، ص 452؛ الخشني: أخبار الفقهاء، ص 235؛ الهروس: المرجع السابق، ص 213- 214.

(164) وشقة: قال ياقوت: بليدة بالأندلس ينسب لها بعض الأدباء. معجم البلدان، ج 5، ص 122.

(165) ابن عذارى: المصدر السابق، ص 303- 304.

(166) القاضي عياض: المصدر السابق، ج6، ص 89؛ الهروس: المرجع السابق، ص 84.

(167) القاضي أسلم بن عبد العزيز، من قضاة قرطبة في عهد الناصر، وكان يستخلفه في سطح قصره إذا خرج للغزو. ثقة منه في علمه ودينه وحزمه. الضبي: المصدر السابق، ص 239؛ النباهي: المصدر السابق، ص 78.

(168) محمد بن عمر بن لبابة القرطبي، من أئمة الفتيا في الأندلس، على مذهب مالك، توفي سنة 314هـ /936م. ابن فرحون: المصدر السابق. ص 319

(169) إشبيلية: مدينة ذات أثار قديمة، يجري في غربيها نهر (الوادي الكبير)، يقال إن أصل تسميتها بالإسبانية معنا: (المدينة المنبسطة)، بينها وبين قرطبة مسافة 160كم. البكري: المصدر السابق، ص 107؛ القزويني: المصدر السابق، ص 497؛ الحميري: المصدر السابق، ص58؛ الدليمي: المرجع السابق، ص 20.

(170) ابن عذارى: المصدر السابق، ص 304.

(171) ابن عذارى: نفسه، ص 311. وفيه وفاة عبد الله بن محمد بن عبد الخالق الغساني سنة 302هـ/914م.

(172) نفسه، ص 306.

(173) كورة البيرة: كورة كبيرة، جليلة القدر، أسسها الأمير عبد الرحمن الداخل، وسكنها مواليه وجند الشام، واختلطت معهم بقية قبائل العرب، تبعد عن غرناطة 12كم، وعن قرطبة 180كم. الحموي: معجم البلدان، ج1، ص24؛ القزويني: المصدر السابق، ص 502؛ الحميري: المصدر السابق، ص 28- 29؛ ابن غالب: المصدر السابق، ص 283- 284؛ الدليمي: المرجع السابق، ص 17.

(174) ابن عذارى: المصدر السابق، ص 306- 316.

(175) موقع "خزانة المذهب المالكي" على الشبكة العنكبوتية؛ حميو: المرجع السابق، ج1، ص 179.

(176) الونشريسي: المصدر السابق، ج 12، ص 26.

الصحة العقلية والنفسية بالمغرب والأندلس
خلال العصر الوسيط

د/ سعيد بنحمادة
المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين مكناس، المغرب

إذا كانت الصحة العقلية والنفسية لم تنل ما تستحقه من الاهتمام من قبل البحث التاريخي المعاصر بالغرب الإسلامي، بدعوى قلة المادة المصدرية؛ فإن تناولها وقف مقاربة مفهومية، وربطها بالبعد الحقوقي من خلال كتب الأحكام والفقه، وتعزيزها بما أمكننا الوقوف عليه في غيرها من المتون المصدرية؛ فإن من شأن ذلك أن يسعفنا في الوقوف على الوضعية الاجتماعية لذوي الإعاقات الذهنية والنفسية بالعدوتين في المرحلة المذكورة.

ومن ثم، فإن الإعاقة النفسية والذهنية، وقف ذلك المنظور، يقصد بها التفاعل المتبادل بين الحالة الصحية والعوامل الظرفية - الشخصية أو البيئية- المرتبطة بمحيط الشخص. وبناء على ذلك؛ فإن تحليل تاريخ الإعاقة على أساس النموذج المفهومي، من شأنه أن يسهم في معرفة الحواجز الثقافية والاجتماعية والاقتصادية التي حالت دون تحقيق المشاركة الاجتماعية للأشخاص في وضعية إعاقة.

كما أن تلك الرؤية تساعد على الإجابة عن عدة تساؤلات إشكالية متعلقة بموضوع تاريخ الصحة النفسية والعقلية؛ ومنها طبيعة التمثلات الذهنية، والمواقف الاجتماعية المتعلقة بمفهوم الإعاقة ووضعية المعوق؛ ونوع التدابير المتخذة من قبل المجتمع والدولة للحد مما يكون قد تعرض له المعوقون من تمييز أو سخرية أو تجريح أو غيرها من المعاملات القاسية وغير الإنسانية أو المهينة، أو كل ما من شأنه أن يمس بكرامتهم؛ وما تم القيام به لمحاربة الصور النمطية. يقتضي الأمر إذن الانتباه إلى مدى استفادة هذه الشريحة من الخدمات الاجتماعية، وغيرها من القضايا والمجالات المتعلقة بـ"سوسيولوجيا الحمق والجنون"، وما إذا كان هناك تنبه للظاهرة في المرحلة الوسيطية.

ومرة أخرى يتضح التفاوت بين الكتابات العربية والأوربية في مثل هذه الموضوعات الجديدة عن البحث التاريخي؛ حيث تبرز أهمية "الأرشيف الكنسي" في تقديم معلومات وإحصائيات دقيقة

للمؤرخ الغربي حول ظاهرة الحمق والجنون، على خلاف الدارس للظاهرة في المصادر الإسلامية، والتي لا تحضر إلا عرَضا[1].

وإذا كانت الصحة تعني سلامة الجسد والنفس وتوازنهما؛ فإن ((حد المرض مفهوم من حد الصحة، إذ كان مقابله. ولما كانت الصحة هي حال في العضو بها يفعل الفعل الذي له بالطبع، أو ينفعل الانفعال الذي له؛ لزم ضرورة أن يكون المرض حالة في العضو بها يفعل على غير المجرى الطبيعي أو ينفعل))[2].

ولذلك نبّهت المصادر على من توفّر على حالة نفسية سوية، تمييزا له عمن كان يعاني من خلل عقلي أو نفسي، من قبيل من كان ((ثابت الذهن))[3]. أما العقل؛ فهو ((غريزة يضعها الله تعالى حيث شاء، وهو نور يقذفه الله تعالى في القلوب الفاضلة، وهو ينقسم قسمين: غريزي ومكتسب؛ فالغريزي ما يقع به التمييز بين الصور المختلفة والحقائق، والتفريق بين أخلاق الخلائق. والمكتسب هو نتيجته، وهو إصابة الفكرة، وثقافة المعرفة، وليس له حد ينتهي إليه؛ لأنه لا يتناهى إن أعمل، وينقص إن استهمل، وزيادته تكون بأحد وجهين: أحدهما أن يقارنه من مبدأ النشأة ذكاء وحسن فطنة، ... الوجه الثاني ما يحصل لدى التجارب من صحة الروية بطول ممارسته للأمور، وتصاريف الدهر))[4].

إن هذه الإشارات حول العقل، تدل على أهمية الصحة العقلية والنفسية في العصر الوسيط، وما اعتراها من خلل نجمت عنه إعاقات ذهنية واضطراب نفسي، وجعلت الحمقى والمجانين يومئذ يشكلون فئة اجتماعية بالمغرب والأندلس.

وقد جمعت المصادر الوسيطية المغربية والأندلسية، في تناولها للظاهرة، بين الاستفادة من الكتب المشرقية، والرصد الواقعي، مما جعلها تستند إلى ما جاء من أخبار عن الإعاقة والمعوقين في تلك الكتب، التي كان لها قصب السبق في ذلك؛ منها كتاب "أخبار الحمقى والمغفلين" لابن الجوزي (ت. 597هـ/1201م)، الذي تطرق فيه إلى الحمقى والمغفلين، وذكر أسماءهم، وصفاتهم، وحذّر من صحبتهم، وأشار إلى من ضُرب المثل في حمقه وتغفيله، وذكر جماعة من العقلاء صدرت عنهم أفعال الحمقى، فأصروا عليها مستصوبين لها، فصاروا بذلك الإصرار حمقى ومغفلين. كما تحدث عن المغفلين من القرّاء، والمصحفيين، ورواة الحديث، والأمراء، والولاة، والقضاة، والكتّاب، والحجّاب، والمؤذنين، والأئمة، والأعراب، والمتحذلقين، والقُصّاص، والوعاظ، والزهاد، والمعلمين، والحاكة. وأورد ما قاله المغفلون من شعر، وأنهى الكتاب بالحديث عن أخبار المغفلين على الإطلاق، وهو باب جامع لأصناف كثيرة من هؤلاء؛ مبررا دواعي

تأليفه بالوقاية والإمتاع والمؤانسة؛ إذ يقول: ((إني لما شرعت في جمع "أخبار الأذكياء"، وذكرت بعض المنقول عنهم ليكون مثالا يحتذى، ... آثرت أن أجمع أخبار الحمقى والمغفلين، لثلاثة أشياء: الأول: أن العاقل إذا سمع أخبارهم عرف قدر ما وهب له مما حرموه؛ فحثه ذلك على الشكر... والثاني: أن ذكر المغفلين يحثّ المتيقظ على اتقاء أسباب الغفلة؛ إذا كان ذلك داخلا تحت الكسب وعامله فيه الرياضة؛ وأما إذا كانت الغفلة مجبولة في الطباع، فإنها لا تكاد تقبل التغيير. والثالث: أن يروّح الإنسان قلبه بالنظر في سيَر هؤلاء المبخوسين حظوظا يوم القسمة))[5].

ولذلك تضمن الكتاب معلومات عن بعض الحمقى؛ مثل هبنقة يزيد بن ثروان القيسي، المعروف بـ"ذي الودعات"، الذي يعد علامة على الحمق والجهل؛ فقيل فيه: "أحمق وأجهل من ابن ثروان"[6]؛ ومن شهرته أن ذلك المثل تردد صداه في تراث الغرب الإسلامي[7].

كما حظيت الظاهرة باهتمام الباحثين المعاصرين؛ منهم مصطفى بن حمزة في كتابه "حقوق المعوقين في الإسلام"، الذي تناول فيه مظاهر عناية الإسلام بالمعوقين، من خلال استعراضه لبعض الجوانب الفقهية المؤسسة لحقوق المعوقين ذهنيا، وإبراز أنماط تعامل المجتمعات الإسلامية معهم، ومدى تقبلها لهم، وتعاونها معهم، ومستويات الارتقاء الاجتماعي الذي بلغه بعض المعوقين[8]. إضافة إلى "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" لميشيل فوكو، الذي تتبع المفهوم الثقافي والاجتماعي للجنون أو "اللاعقل"، الذي أحدث الرعب بأوربا، كما يظهر من خلال حالات العزل والإقصاء والتطهير التي لازمت وجود المجانين، قبل أن تفرز الظاهرة عدة طقوس في "الحقل المخيالي لعصر النهضة"، انتهت بالاعتراف بالحمق كحالة مَرَضية تستوجب العلاج الطبي، بعدما كان المجانين يعيشون "حياة التيه"، بسبب طردهم من المدن، وفي حالات أخرى كانوا يبعدون عن المدن بشحنهم مع السلع وقوافل التجار، أو يتعرضون للحجز في السجون[9].

مفهوم الإعاقة العقلية والنفسية وأنواعهما:

يعبر عن الإعاقة العقلية بـ"الحماقة"؛ وهي، من حيث الدلالة اللغوية، ((مأخوذة من "حمقت السوق": إذا كسدت؛ فكأنه كاسد العقل والرأي؛ فلا يشاور، ولا يُلتفت إليه في أمر حرب))[10]. في حين يفسر الحمق والتغفيل من الناحية الاصطلاحية بكونه ((الغلط في الوسيلة، والطريق إلى المطلوب مع صحة المقصود))[11].

أما الجنون والتخبّل فيكونان ((بسبب سوء مزاج الدماغ من أبخرة تصعد إليه، وإما من سبب بارد؛ فإن كان حارا كان مع تهور وإقدام وخاصة إن كان مجامعا لليبس. فإن كان سوء المزاج

قد عم البدن كله بإفراط، وليس يعمّه حتى يكون سوء المزاج المذكور قد تمكّن في جوهر القلب وصار دمه في حد الغليان؛ فإنما يكون جنونه نوعا من السّعار))[12].

وبذلك يختلف الحمق عن الجنون؛ فهذا الأخير يعني ((الخلل في الوسيلة والمقصود جميعا؛ فالأحمق مقصوده صحيح، ولكن سلوكه الطريق فاسد، ورويته في الطريق الوصال إلى الغرض غير صحيحة. والمجنون أصل إشارته فاسد؛ فهو يختار ما لا يُختار))[13].

أما الحد الفقهي والشرعي للحمق فهو كل ما يناقض العدالة؛ التي هي ((الاستواء والاستقامة على الجملة، وفي الشرع الاستقامة في الأحوال الدينية والدنيوية؛ ففي الدينية هي التقوى بحسب الاستطاعة في مجاري العادات، والدنيوية هي المروءة وهي التلبس بالخصال التي تليق بمحاسن العادات واجتناب ما لا يليق، وبذلك سمي الإنسان مَرْءاً أو امرءاً أي عاقلا، وخلافها لا يتصف بها إلا الحمقى))[14]، وهو ما تترتب عليه تكاليف شرعية؛ فالعدل ((لا يكون إلا مسلما مكلفا جاريا على مقتضى السنة؛ فالكافر والصبي والمجنون لا يتصفون بعدالة))[15].

أما السفه المرتبط بالإعاقة؛ فهو السفه في ((العقل من طيش واختلال في الذهن))[16]، وهو ما يؤدي إلى إسقاط التكليف، لأن ((التكليف مشروط بالإمكان))[17]، وهو ما يستوجب تدخل القضاء للحجر على حقوق السفهاء[18].

ويختلف الحمق بين الغريزي والمكتسب؛ فـ((ما كان موضوعا في أصل الجوهر، فهو غريزة لا ينفعها التأديب، وإنما ينتفع بالرياضة والتأديب من أصل جوهره، فتدفع الرياضة العوارض المفسدة. وبعد؛ فإن الناس يتفاوتون في العقل وجوهره، ومقدار ما أعطوه منه، فلهذا يتفاوت الحمق))[19].

كما أن البنية الجسدية للإنسان، حسب الأطباء، تخفي من ورائها حالته العقلية؛ فـ((إذا كان الرأس صغيرا رديء الشكل؛ دلّ على رداءة في هيئة الدماغ، ... وإذا قصرت الرقبة دلت على ضعف الدماغ وقلته. ومن كانت بنيته غير متناسبة، كان رديئا حتى في همته وعقله، مثل الرجل العظيم البطل، القصير الأصابع، المستدير الوجه، العظيم القامة، الصغير الهامة، اللحيم الجبهة والوجه والعنق والرجلين))[20]. وكذلك شكل العين؛ فـ((العين المشبهة لأعين البقر تدل على الحمق. وإذا كانت العين كأنها ناتئة، وسائر الجفن لاطئ؛ فصاحبها أحمق. وإذا كان الجفن من العين منكسرا أو متلوّنا من غير علة؛ فصاحبها... أحمق. والشعر على الكتفين والعنق يدل على الحمق والجرأة، ... ومن طالت عنقه ورقّت؛ فهو صياح أحمق جبان. ومن كان أنفه غليظا ممتلئا؛ فهو قليل الفهم. ومن كان غليظ الشفة؛ فهو أحمق غليظ الطبع، ... وحسن الصوت دليل على الحمق وقلة

الفطنة، ... والغباوة والجهل في الطول أكثر. ومن العلامات التي لا تخطئ طول اللحية؛ فإن صاحبها لا يخلو من الحمق))[21].

كما اتخذ الحمق مفهوما اجتماعيا، من حيث ارتباطه بأنواع من السلوك؛ فقد اعتبر أحد الأولياء ((الصبا شعبة من الجنون))، لكون جماعة من الصبيان قذفوه بالحجارة[22]. وكذلك الأمر في طلب ولاية القضاء من غير استدعاء؛ لأن ((القضاء محنة وبلية، ومن دخل فيه فقد عرض نفسه للهلاك، لأن التخلص منه عسير، والهروب منه واجب لا سيما في هذا الوقت، وطلبه حمق))[23]. كما أن الإقلاع عن السكر والمجون، في تقدير ابن قزمان (ت. 555هـ/1160م)، ضرب من الحمق[24]. في حين عد أحد المتصوفة ارتكابه للمعاصي، قبل توبته، نوعا من الجنون[25]. كما أن محاولة العزلة عن الناس من قبل صوفي آخر بإحدى جزر الريف، شمالي المغرب، اعتبرت حمقا، بفعل خطورة المنطقة[26]، وأن عدم الاكتراث بالأمور العظيمة يدخل أيضا في دائرة الجنون[27].

أما المفهوم السياسي والعسكري للحمق؛ فنمثّل له بالحادثة التي حصلت بين الولي أبي هادي مصباح بن سعيد الصنهاجي (ت. 748هـ/1374م) والسلطان أبي الحسن المريني (731-752هـ/1330- 1351م)؛ إذ أراد الصوفي أن يثني أبا الحسن عن الحملة العسكرية ضد إفريقية؛ فاعترض عليه السلطان، وقال بعد انصرافه: ((هذا أحمق، مثلي يُصَدّ وطريقتي كذا، وشأني كذا، ولي من القوة كذا))[28].

وارتباطا بذلك شكل الصرع حالة صحية مختلة، يفقد بسببها الإنسان توازنه العقلي والنفسي؛ فهو ((سقوط الإنسان بغتة مع تشنج يعتريه في جميع بدنه، فيتحرك بذلك حركة منكرة إلى أن يزيد))[29]؛ فيصيب صاحبه غشيان، أو اختناق متكرر، أو تخبط[30]. في حين تنتج المالخوليا عن ((فساد الذكر، وذهاب العقل))[31].

ولذلك تندرج الإعاقة العقلية والنفسية ضمن الأمراض المزمنة[32]، وهو ما له آثار بالعقود والالتزامات[33]، القائمة على الإدراك والتعلم في عقدها، واللذين يمكنان من الإدلاء بالشهادة أمام القضاة والمفتين والموثقين؛ فكل ((من علم شيئا بوجه من الوجوه التي يقع بها العلم، وجب عليه الشهادة إذا دعي إليها؛ والعلم يدرك بأربعة أشياء، فلا يصح لشاهد شهادة بشيء حتى يقع له العلم ويحصل عنده بأحدها، إذ لا تصح الشهادة إلا بما يعلم ويقطع على معرفته، لا بما يشك فيه، ولا بما يغلب على الظن معرفته. فأحد الوجوه التي يدرك بها العلم العقل بانفراده، فإنه يدرك به بعض العلوم الضرورية))[34].

وعليه؛ فإن الأسرة هي أولى المؤسسات الاجتماعية التي تأثرت باختلال الصحة العقلية والنفسية للأفراد بالعدوتين خلال العصر الوسيط؛ إذ عد الجنون من العيوب التي يرد بها الزوجان بعد النكاح، وهو من العيوب التي يتساوى فيها الرجل والمرأة[35]، ما لم يكن من الأمراض الوراثية؛ فإذا ((جنّت المرأة قبل النكاح، ثم نكحت فوجدت مجنونة فأنكرت على بعلها؛ فإن الحاكم يجعلها في يد أمين حتى يظهر أمرها؛ فإن ظهر بأنها مجنونة بعد أن رضي بها زوجها؛ فإنه يؤدي لها صداقها ثم يرجع به على الأب، لأنه هو الغارّ؛ فإن لم يكن لها أب رجع عليها ويترك لها قيمة البضع، وهو ربع دينار ما يستحل به الفرج؛ فإن كان أبواها أو أحدهما مجنونا فله أن يردها، لأن ذلك طبيعة؛ فلا بد أن يأخذها))[36]. ويختلف الحكم ما إذا طرأ الجنون قبل العقد أو بعده؛ فما كان قبل النكاح يؤجله القاضي سنة للتداوي. أما ما حدث بعد الزواج فلا اعتراض على الداء[37].

ومن ثم وجب الأخذ بعين الاعتبار الإعاقة في إبرام عقود الزواج، وما إذا كانت قد حدثت قبل العقد أو بعده، تحت طائلة الخيار؛ ((فإن عثر على القديمة قبل البناء وجب الخيار للصحيح، ولا صداق إن رد. فإن وقع طلاق أو خلع قبل العلم ثم علم فلا رجوع للصحيح؛... إذ قد فات موضع الرد كالموت، ... وهو أحسن من أجل الغرور. وإن دخل في ذلك والعيب به فلها الرد، ولا شيء لها إلا أن يطول مكثها معه، وتَخْلَق شَوْرَتَها فلها الصداق. وقيل: تعوض بقدر تلذذه معها كالنكاح الفاسد إذا دخل وتصادقا... وإن كان بها فله الرد، ويرجع على من غرَّه من ولي قريب أو بعيد عالم أو عليها إن كانت هي الغارة، ويترك لها ربع دينار. فإن حدث ذلك بعد العقد وعلم قبل البناء فإن رد الزوج لزمه نصف الصداق، وإن ردت هي لم يكن لها شيء. وإن حدث بعد البناء لزم الزوج جميع الصداق. وإن كان بالزوج، ضرب له أجل سنة في الجنون والجذام إن رجي علاجه، وعزل عنها في الجنون.، ... واختلف في... الجنون الخفيف الذي لا يرهقها فيه بسوء))[38].

كما ترتبط الإعاقة بالحضانة؛ إذ ((تسقط الحضانة بأربعة أشياء: بسفر الحاضن إلى مكان بعيد، وبضرر يكون في بدنه من جنون أو جذام أو برص، وبالسفه))[39].

والأمر نفسه في العبيد؛ الذين كانوا يردون بعيوب ذات صلة بحالتهم العقلية والنفسية المرضية؛ ومنها الجنون والفالج[40].

وبذلك فقد كان الجنون من مظاهر العيوب التي طالما اشتكى منها الأزواج؛ فقد سئل الفقيه أبو بكر بن محمد بن يبقى ابن زرب (ت. 381هـ/991م) عن ((الرجل يزوج ابنته البكر، فيدخل بها زوجها، ثم تقر الجارية أن بها جنونا وأنها غير عذراء))[41]. مما كان يفضي في مثل هذه الحالات إلى الطلاق، ولذلك ميز الفقهاء بيت أنواع الطلاق بالنظر لأسبابه؛ فـ((كل طلقة يطلقها السلطان

على الرجل، فهي طلقة بائنة، كالمطلق عليه بالضرر له أو بالجنون أو بالجذام أو بالبرص، ... وإنما كان الطلاق بائنا... لأن العلل التي أوجبت الطلاق موجودة، أن ترى أن الضرر موجود، وكذلك الجنون والجذام والبرص، كل ذلك ظاهر بارز))[42].

أما في البيوع؛ فالضرورة والاحتراز يوجبان أن تتضمن العقود شرط السلامة العقلية للمتعاقدين تفاديا لأي تدليس؛ كأن يقال مثلا عن المرأة التي تكون طرفا في العقد: ((وهي مضجعة الفراش، صحيحة من عقلها وثبات ذهنها))[43]. وتتضح الالتزامات الناجمة عن ذلك من خلال الوقوف على بعض الجوانب المتعلقة بفقه "بيع المريض"؛ إذ إن ((مراعاة فعل المريض في ماله يوم البيع لا يوم الحكم؛ فإن كان فيه محاباة، روعي في ذلك ثلث ماله، ثم إن حالت أسواق المبيع بعد ذلك في أيام النظر لم يضر ذلك، وكذلك إن زادته، ولو اختلفت الحال في المحاباة نظر في ذلك إلى الأقل، فجعل الثلث فيه. وإن كان مرضه من الأمراض المزمنة؛ مثل الجذام، والفالج، ... والجنون، ... كان فعله في ماله في رأس المال))[44]. وتماشيا ذلك مع سئل أحد الفقهاء عن ((امرأة وصي على ابن لها بالإيصاء من قبل أبيه، وهذا الابن يعتريه جنون وصرع في أكثر أوقاته؛ فهو غير قادر على التكسب، وليس له مال إلا ما استقر بيد الوصي المذكورة من ميراثه في أبيه))[45].

أما عن أنواع الأمراض النفسية والعقلية بالمغرب والأندلس؛ فالملاحظ أن هذه الإعاقات مست كل الفئات الاجتماعية من رجال ونساء وأطفال، وتتعلق بداء الصرع، والجنون[46]، والنسيان[47]، والهذيان وذهاب العقل[48]، والروعنة، والكوابيس[49]، والوسواس، والتخييل[50]، والخَرَف[51]، والمالخوليا[52]، والغباء، والغفلة، وقلة الفهم[53]، والتخليط[54]، والبله[55].

أسباب الإعاقة الذهنية والنفسية:

اختلفت أسباب الجنون والاضطرابات النفسية باختلاف أنواعها، ويمكن تصنيف تلك الأسباب إلى أسباب خِلقية، وأخرى مكتسبة، لكونها ناجمة عن حوادث محددة. أما الأسباب الخلقية فتمثلها معظم الحالات، التي ولد عليها بعض المعوقين، لاعتبارات وراثية، بسبب جنون أحد الوالدين مثلا[56]. وأما الأسباب المكتسبة، فهي متعددة، وهي إما طبيعية، أو مرضية، أو نتيجة بعض الحوادث؛ لأن ((المرض الطارئ... إنما يكون... إما من قبل الطبيعة، وإما من قبل الأشياء التي من خارج، ... وقد يكون ذلك من قبل المعالجة الرديئة))[57].

ويأتي التقدم في السن على رأس الأسباب الطبيعية؛ إذ شكل العامل الأساس للاختلالات العقلية والنفسية، كالوسواس والتخيل، وهي أمراض عادة ما تصيب من ((تناهى في طول العمر، ... فالشيخ إذا أصابه نقصان جوهر الدماغ، وعرضه بسببه التخيل، فهو أمر برؤه

ممتنع))[58]. وتداعياته أنه ((متى اعتل مقدم الدماغ اعتل التخيل، ومتى اعتل وسطه اعتل الفكر، ومتى اعتل مؤخره اعتل الذكر والحفظ))[59].

ومما يمكن ذكره في هذا الصدر أن أحد العلماء ((اختلط آخر عمره وحدث بما ليس من روايته))[60]. وأن أبا عبد الله مخلد بن عبد الرحمن بن بقي، من أهل قرطبة (ت. 408هـ/1017م)، ((كان قد اختلط قبل موته بمدة، فترك الأخذ عنه))[61]. وأبا الحسن يحيى بن إبراهيم بن أبي زيد اللواتي المعروف بابن البيان، من أهل مرسية (ت. 496هـ/1102م)، الذي ((عمر وأسن، ... بعضهم ضعفه وينسبه إلى الكذب وادعاء الرواية عن أقوام لم يلقهم ولا كاتبوه، ويشبه أن يكون ذلك في وقت اختلاطه، ... لأنه اختلط في آخر عمره))[62]. وأبا بكر محمد بن سليمان الكلاعي (ت. 508هـ/1114م)، الذي ((توفي... عن سن عالية، وخرف أصابه قبيل موته عطله بحضرة مراكش))[63]. وأبا الحسن شريح بن محمد بن شريح بن أحمد بن شريح الرعيني، القاضي المقرئ (ت.539هـ/1144م)، الذي ((أخذ الناس عنه إلى أن أعطله الكبر والخرف))[64].

وأما الأسباب المتعقلة ببعض الحوادث، فمنها مثلا تعرّض الرأس للضرب؛ فقد ضرب رجل ((على رأسه وعلى حقويه؛ فذهب أم رأسه، وزال عقله))[65].

كما أسهمت المشاركة في الحروب في تعريض البعض إلى اختلال نفسي؛ فالسلطان المريني أبو عمر تاشفين (762- 763هـ/1360- 1361م)، عرف بـ"المسوس"[66]؛ إذ ((كان نقصان عقله] من أجل الأسْر الذي أصابه يوم وقعة طريف أيام والده أبي الحسن، إلى أن افتدى، وبقي ناقص العقل، مختل المزاج))[67].

وبالمثل كان لدعاء المتصوفة على الغير نصيب في تعرض هؤلاء للجنون؛ فأبو إسحاق إبراهيم، المعروف بأصاصاي (ت. هي حدود 615هـ/1218م)؛ ((دعا على عيسى بن داود الفقيه، وقد أنكر عليه كرامات الأولياء، أن يختل عقله الذي يؤديه إلى أنكار الكرامات؛ فحمق عيسى بن داود))[68]

الإعاقة النفسية والذهنية والمجتمع:

الظاهر أن المعوقين ذهنيا وذوي الاضطرابات النفسية طبعوا الحياة الاجتماعية اليومية بالمغرب والأندلس خلال العصر الوسيط، وهو ما استلزم تنبه المجتمع والدولة لهم، من خلال الحرص على حقوقهم، وإن لم تتخذ منهم كل الفئات موقفا إيجابيا.

أما فيما يخص حقوق المعوقين، فقد أوكل للقضاة حمايتهم؛ إذ اعتبر ذلك من اختصاصات القاضي، الذي من مهامه ((استيفاء الحق لمن طلبه، ... وإلزام الولاية للسفهاء والمجانين))[69]. وهو ما كان ييسر لهذه الفئة الاندماجَ الاجتماعي.

غير أن تدخل القضاة، لم يكن ليسلم من بعض المشاكل لما يكون أحد المتقاضين معوقا إعاقة ذهنية؛ فقد قال معتوه أمام قاضي قرطبة أحمد بن بقي بن مخلد (ت. 324هـ/935م): ((أريد أن تأمر وكيلي فلان أن يزرع لي بقريتي بنانيس فتنبت لي خوابي))[70]. بل إن الساهرين على حماية الحمقى والمجانين، لم ينج بعضهم من خلل عقلي، مما أثر سلبا على حقوق المتقاضين؛ فأبو العاص أمية بن أحمد بن حمزة القرشي الأموي، من أهل قرطبة (ت. 393هـ/1002م)، ((شاوره محمد بن يبقى بن زرب، وولي أحكام الشرطة، وكان متأخرا في علمه وعقله))[71]. أما بتاهرت بالمغرب الأوسط؛ فإن حمق أحد قضاتها، أدى ثمنه أحد المتقاضين؛ إذ ((كان فيها قاض من أهلها، وقد أتى رجل جنى جناية ليس لها في كتاب الله حد منصوص ولا في السنّة؛ فأحضر الفقهاء، فقال: إن هذا الرجل جنى جناية وليس في كتاب الله حكم معروف، فما ترون؟ فقالوا بأجمعهم: الأمر لك، قال: فإني رأيت أن أضرب المصحف بعضه ببعض ثلاث مرات، ثم أفتحه فما خرج من شيء عملت به، قالوا: وفقت؛ ففعل بالمصحف ما ذكره، ثم فتح فخرج قوله تعالى: ﴿سَنَسِمُهُۥ عَلَى ٱلْخُرْطُومِ﴾ [القلم: 16]؛ فقطع أنف الرجل وخلى سبيله))[72].

وبذلك تتبادر إلى الذهن أهمية السلامة العقلية، باعتبارها من الشروط المفروض تحققها لتولي المناصب والمسؤولية في تدبير الخطط الدينية والإدارية؛ فهي من الخصال التي ((لا يجوز أن يولى القضاء إلا من اجتمعت فيه؛ فإن ولي من لم تجتمع فيه، وجب أن يعزل متى عثر عليه، ويكون ما مضى من أحكامه جائزة))[73]. كما أنه ((لا خلاف بين المسلمين أن من هو في محل الغباوة... لا ينبغي أن يتقلد شيئا من أمور المسلمين لعدم الخطاب، والوقوف على مراسيم الكتاب))[74]. وبذلك تتدرج الفطنة والكياسة في شروط القضاء؛ كأن يكون القاضي، علاوة على العقل التكليفي، ((فطنا غير مخدوع لغفلة))[75].

ومما يعطي لمثل هذه الشروط وجاهتها، أن بعض القضاة والفقهاء أصيبوا بمثل ذلك؛ منهم أحمد بن علي بن هاشم المقرئ (ت. 445هـ/1053م)، وهو أحد المصريين الذين استقروا بسرقسطة، ((كان... فيه بعض الغفلة))[76].

واللافت للانتباه أن من المعوقين من تعدى الوظائف الإدارية إلى السلطة، مستفيدا من الاضطرابات السياسية؛ فالصراعات بين أعيان مدينة باجة بالأندلس خلال فترة حكم الموحدين، انتهت بتولية ((طالب بربري سخيف العقل، اسمه عمر بن سحنون، ... لا يفهم ولا يُفهم))[77].

أما عن وقف الدولة والمجتمع من المعوقين، فقد اعتنت السلطة المركزية بالحمقى والمجانين ضمن سياستها الصحية؛ فأقامت المستشفيات، وتكلفت بالإنفاق عليها من بيت المال؛ إذ كانت تخصص لمثل هؤلاء المرضى مارستانات خاصة خارج المدن، كما هو الحال بمراكش المرابطية والموحدية[78]. كما أقدم السلطان المريني يعقوب بن عبد الحق (656- 685هـ/1258- 1286م) عند توليته بفاس على ((صنع المارستان للمرضى والمجانين، وأجرى عليهم النفقات وجميع ما يحتاجون إليه من الأغذية والأشربة، وأمر الأطباء بتفقد أحوالهم كل يوم غدوة وعشية، وأجرى على الكل الإنفاق من بيت المال، وأجرى على الجذمى والعميان والفقراء مالا معلوما يأخذونه في كل شهر من جزية اليهود))[79].

غير أن السلاطين لم يتساهلوا مع الجنون المرتبط بسيادة الدولة ومشروعيتها؛ فتصدوا للحمقى المروّجين لدول أخرى؛ فببلاد الريف شمالي المغرب، وفي نهاية عام 685هـ/1286م، وبداية سنة 686هـ/1287م، قدم ((رجل أحمق من قبيل بني جميل من صنهاجة باديس، اسمه الحاج العباس بن صالح، ادعى أنه رسول الفاطمي، وأنه قد قرب وقته، فدس في بعض الناس)). غير أن الأمر، انتهى به إلى أن ((دخل بادس عنوة وسبى وقتل، وتمادى إلى المزمة، فقتل بها، ... وصلبت جثته على باب المزمة، وحمل رأسه فطيف به في بلاد المغرب، وعلى باب الكحل بمراكش مع رأس أبي عامر عبد الله بن محمد بن علي بن محمد البطوي، صاحب مراكش))، على عهد السلطان المريني أبي يعقوب يوسف (685- 706هـ/1286- 1306م)[80].

وقد ازداد حرص الدولة على الحذر من الاختلال الذهني، وخاصة بالنسبة لأولياء العهد، لذلك شدد السلاطين على السلامة الذهنية والتوازن النفسي للأمراء، ومروءة شخصيتهم؛ ملحين على صحة العقل في وصاياهم لهم في تدبير شؤون الدولة؛ فمما جاء في وصية أبي حمو الزياني (760- 791هـ/1358- 1388م) لولي عهده: ((أن العقل راحة النقل؛ فاجعل عقلك راحة نفسك، وجالب أنسك، واجعل العقل ميزان رأيك، والفكرة مرآة عقلك))[81]. مضيفا في نصحه إياه أن ((أربعة من علامات العقل: اتباع المكارم، واجتناب المحارم، وملازمة التقوى، ومخالفة الهوى؛ وأربعة تدل على عقلك، وتجب المحبة لك: تأخير العقاب، وتعجيل الثواب، والنطق بالصواب، والصدق في الخطاب))[82]. وأن ((الأمير العاقل لا ينفذ فيه قدح أهل البغي؛ فمَن انقطع إليه ولازمه، كالجوهر المضيء بنوره، لا تطفئه عواصف الرياح، ولا ينبغي للعاقل أن يجالس الأحمق؛ فإن مجالسته غرر،

وإبعاده عنك حذر))[83]. وأن ((العقل شجرة من أشجار الأنس؛ فمَن استظل بها ولازمها اجتنى منها ثمرة المحبة))[84]. مردفا: ((وليكن ركوبك بسكون وسيرك بتؤدة، ولا تلتفت في ركوبك يمينا ولا شمالا؛ لأن الالتفات يمينا وشمالا دال على ضعف العقل، وكذلك التقلب في سرجك، والهمز الكثير في سيرك))[85].

كما ارتفعت الدعوات، وخاصة من كبار رموز المجتمعين المغربي والأندلسي، إلى الرفق بذوي الإعاقات العقلية؛ فقد كان الشيخ الصوفي أبو العباس بن مرزوق يبرّ بشيخ أحمق، ويحسن إليه، ويعامله بكل جميل، رغم إذاية هذا الأخير له؛ ولما سئل عن ذلك، كشف عن مقدم رأسه، وقال: ((هذا الجرح الذي في رأسي، وكان أثرا فاحشا، من يد هذا الشيخ؛ أراد أن يضرب غيري فأخطأ، فوقعت الضربة في رأسي، فشجني، ومهما رأيته، أتوقع أن يكون قد ذكر هذا))[86]. كما أوصى لسان الدين بن الخطيب (ت. 776هـ/1374م) - وهو من خَدَمَة الدولة- أولاده بذلك، مخاطبا إياهم: ((ورقّوا على ذوي الزمانات والعاهات))[87].

أما نظرة المجتمع للمعوقين نفسيا وذهنيا فكانت متباينة؛ فهناك المواقف الإيجابية المتمثلة في مراعاة ظروفهم والإحسان إليهم. وفي المقابل لم يسلم المعوقون من التمثلات السلبية لبعض الشرائح الاجتماعية حولهم.

وقد كانت إذاية الحمقى للغير بالضرب والجرح من دواعي المواقف السلبية للمجتمع[88]؛ فأبو محمد عبد الحق المغيطي (من أواخر القرن 6هـ/12م)، ((المعروف بأمسطوط، ومعناه المجنون؛ لفلكان ((يركب قصبة فيجري بها؛ فسموه بالمحنون لذلك))[89].

كما اتُهم البعض بالوسواس، حيث أسقط عليه المجتمع هذه الصفة لشدة زهده وانقباضه عن الناس وعدم الاختلاط بهم؛ فقد كان يُمن بن رزق الزاهد، من أهل تطيلة، ملازما لـ((بيته النهار كله))، لذلك نهى البعض عن قراءة كتبه، لأنه في نظره ((كان صاحب وساوس))[90].

وتعد الأمثال الشعبية خير من يكشف عن حضور الجنون في الحياة اليومية؛ فالمنافرة بين المغاربة والأندلسيين جعلت هؤلاء ينسبون الحمق إلى بعض سكان مدن المغرب؛ فقالوا: "إذا ريْت هلاوي، ادر أنه سلاوي"؛ وهلاوي تطلق على الشخص الأحمق[91]. وتقول العامة أيضا: "اش تنفع الوصيَّ، فالدَمْغة الردّ"، ومعنى المثل أنه لا فائدة من نصح البليد وتوصية الغبي[92].

الإعاقة بين الطب والتصوف:

مثلما كان الأطباء ملجأ للمعوقين لطلب العلاج؛ فقد شكل الأولياء مقصدا لأولئك المرضى، من خلال الرغبة في أن تعممهم الكرامات الصوفية، ومن ثم شكلت الإعاقة الذهنية والاضطرابات النفسية موضوع نزاع بين الأطباء والأولياء؛ فإذا كان من اختصاص الممارسة الطبية والصيدلية تشخيص ما اعترى العقل والنفس من اختلال والتدخل لمعالجته، فإن تلك الأمراض كانت ضمن المجال الحيوي للأولياء أيضا؛ والملاحظ في معظم من استفادوا من كرامات الأولياء في مداواة إعاقاتهم، أن حالاتهم تكشف فشل الطب في معالجة تلك الإعاقات، كما في غيرها من الأمراض، مقابل نجاح المتصوفة في ذلك[93].

ومن ثم تتعدد الأمراض التي قد تؤدي إلى الإعاقة الذهنية والنفسية، ولذلك لجأ الأطباء إلى التشخيص، ثم تحديد طرق العلاج، حيث برز دور الصيدلة. فبخصوص التشخيص، نذكر أن سوء مزاج الجزء المقدم من الدماغ بسبب الحرارة أو البرودة أو الرطوبة أو اليبوسة، قد يؤدي إلى الهذيان وفساد في التخيل؛ ((حتى يتخيل الشيء في الوهم على غير ما هو في الحقيقة))[94]. وخطورة ذلك تكمن فيما يترتب عنه من أمراض؛ إذ إن ((آفات اختلال مزاج الدماغ، ... كلها تُخلّ بالأفعال السياسية والمدبرة، وعن اختلال مزاجه يكون الصرع))[95]، والوسواس، والجنون[96]. أما النسيان؛ فيكون من ((أحد ثلاثة أسباب؛ إما من رطوبة مفردة، أو من برودة ورطوبة، أو من مِرّة سوداء))[97]. في حين أن الكوابيس تنجم عن ((كثرة الأطعمة الغليظة والأشربة التي لا تنهضم؛ فتصعد أبخرتها إلى الدماغ فتمنتع القوى النفسانية عن الفعل))[98].

وإذا كان الأطباء قد نصحوا المعوقين بالمداواة، فإنهم حذروا في الوقت نفسه من بعض الأدوية، لكونها مسببة لبعض الإعاقات؛ داعين إلى احترام القواعد الطبية التجريبية في العلاج؛ ((فمدار الأمر في ذلك على التحفظ في الأغذية، وكذلك في سائر الآفات العارضة للبدنه))[99].

أما علاقة الإعاقة العقلية والنفسية بالمتصوفة، فالملاحظ أن الأولياء لم يسلم بعضهم منها؛ فمنهم من كان من البلهاء[100]، وإن أن كان أن ارتباط الإعاقة بالكرامة يدخل ضمن المعراج الصوفي؛ إذ تقترن في الخطاب الصوفي بـ"المكاشفة"، التي تحقق للولي القدرة على إبراء العاهات[101].

أما أبو لقمان بن يعقوب الأسود (ت. 570هـ/1174م)، فعالج مصابين بالصرع، وكان قد تردد في مداواة الثاني بعد أن قالت له والدته: ((يا أبا لقمان، هذا الولد يعتريه الصرع، فقال لها: لست بطبيب فاحمليه إلى الأطباء، فقال... له [الولد المصروع]: أما الأطباء فقد عجزوا ولم يبق إلا طب الله تعالى))[102]. كما قام بالأمر نفسه أبو يعزى يلنور (ت. 572هـ/1176م) قرب أحد الجوامع؛ إذ

شاهد ((امرأة بإزاء باب المسجد قد صرعها الجن، وهي تتخبط، ... ثم تكلم عليها، فقامت وليس بها ألم))[103]. أما أبو علي عمر الهزرجي (ت. 592هـ/1195)، أحد صلحاء مراكش؛ فكان ((لا يكتب مكتوبه لمصروع إلا برئ))[104]. في حين كان أبو يعقوب بن الشفاف، أحد متصوفة بلاد الريف خلال القرن 7هـ/13م، معروفا عنه أنه ((جابر كل مفجوع ومصروع))[105]. أما الولي أبو محمد حسين الأبله (ت. 765هـ/1363م)، من سلا؛ فكان ((لا يشك من رآه أن به مسا من الجن أو خالط عقله فساد، ... يبدو عليه من الصياح والزعقات والذكر بجهارة الصوت، ... وكان لا يقر له قرار، ... كان له حظ من استجابة الدعوة والاطلاع على شيء من الخفيات، إذا لمس بيده مريضا شفي، وإذا قرأ في أذن مصروع أفاق))[106]. في حين كانت لأبي عبد الله السيد محمد العربي، (من أهل القرن 8هـ/14م)، ((بركة معروفة في بقية وضوئه يستشفى به المرضى، وينال بركته المصروعون من مس الجن))[107]. كما أن الولي أبا العباس بن مرزوق كان أكثر رفقا بأحد الحمقى رغم إذايته - خطأ - بجرح في مقدم الرأس[108].

وللشرفاء الأمغاريين بركة استفاد منها المرضى عموما بمن فيهم المعوقين؛ فأبو عبد الحق بن أبي عبد الله أمغار منعه حاجب القاضي من الدخول على هذا الأخير؛ فدعا عليه، وإذا به ((قد وقع على الأرض مصروعا))[109]. وأن أبا جعفر يعقوب بن أبي عبد الله قال لما حضرته الوفاة: ((من به علة ولم يجد شفاء لها فتراب قبري شفاء لها))[110].

واللافت أن علاقة الأولياء بالحمقى والمجانين تعكس جانبين هامين؛ الأول يرتبط بما كان يسببه أولئك المعوقون من أذى للمارة في الطرقات، والثاني يكشف اختلاف التعامل معهم في المدينة الإسلامية مقارنة مع ساد بأوربا في العصر الوسيط.

أما بخصوص إذاية المجانين للغير، فقد جاء على لسان أحد شيوخ القاضي عياض، قال: ((وقف عليّ مجنون وأنا في دكّان عطار بمصر وبيدي سكين أحك بها خشبة، فقال: يا شيخ لا تتحرك حركة تفسد بها شيئين، فقلت: ما هما؟ قال: السكين والخشبة، فقلت: صدقت فمضى))[111]. كما ضرب أحد الحمقى غيره، فجرحه على مستوى مقدم الرأس[112].

وأما مظاهر التباين في التعامل مع هذه الفئة بين الغرب الإسلامي وأوربا الوسيطية، فيعكسه تهجير البلديات الأوروبية للحمقى خارج المدن لدواعي مختلفة، ومنها الحفاظ على سلامة الأهالي. ولذلك تمت عملية "الإقصاء" لهم، والزج بهم بعيدا عن الحواضر[113].

ويحمل الأمر دلالة ثقافية تجاوزت الإبعاد الاجتماعي لهم خارج أسوار المدن عبر البحر والأنهار؛ لأن الماء يُكسِب العملية قيمة رمزية، ذات بعدين: وجودي وروحي؛ فهو ((قد يكتسح كل شيء،

إلا أنه يفعل أكثر من ذلك، إنه يطهر. وبالإضافة إلى ذلك فالإبحار يسلم الإنسان إلى قدر غير محدد، كل إنسان يسلم نفسه إلى قدره. وكل رحيل هو بالقوة آخر رحلة. ففي اتجاه العالَم الآخر، يسير المجنون على ظهر زورق أحمق، ومن العالم الآخر يأتي عندما يحط الرحال. إن إبحار المجنون هذا، هو في الوقت ذاته تمييز صارم، وانتقال مطلق. إنه يقوم، بمعنى من المعاني، سوى بتطوير الوضعية الاستهلالية للمجنون، ضمن جغرافية شبه واقعية وشبه متخيلة، عند إنسان القرون الوسطى. إنها وضعية رمزية تحققت من خلال الامتياز الذي يحظى به المجنون باعتباره محجوزا على أبواب المدينة: إقصاؤه هو الذي يقوده إلى الحجز؛ فإذا كان لا يستطيع، ولا يريد سوى سجن آخر غير العتبة ذاتها، فإنه يبقى في حدود فضاء المرور... ولقد لعب الإبحار والماء هذا الدور؛ فالمجنون المحتجز داخل مركب لا يستطيع فكاكا منه، قد أسلم أمره للنهر ذي الأذرع المتعددة، وإلى الماء ذي السبل المتعددة. إنه يسلم نفسه إلى عالم اللايقين الرهيب الموجود خارج كل شيء. إنه مسجون ضمن السبل الأكثر حرية والأكثر انفتاحا: إنه موثق بشدة إلى الملتقيات اللانهائية. إنه بؤرة المرور بامتياز، أي أسير العبور. والأرض التي سيحط فيها تجهل عنه كل شيء، تماما كما لا تعرف اليابسة التي تطؤها أرجله من أي أرض هو آت؛ فلا حقيقة له ولا وطن له إلا في ذلك الامتداد الخصب بين البراري التي لا يمكن الانتماء إليها. فهل يشكل هذا الطقس، من خلال هذه القيم، أصل ذلك الترابط المخيالي الذي يمكن تتبعه في الثقافة الغربية كلها؟ أم إن العكس هو الصحيح؟ هل هذا الترابط هو الذي استدعى طقس الرحيل ورسخه منذ زمن بعيد؟ هناك شيء ثابت على الأقل: ترابط الماء والجنون في ذاكرة الإنسان الأوربي))[114].

والخلاصة أن موضوع الصحة النفسية والعقلية يعتبر من القضايا البكر في التاريخ الاجتماعي والذهني للمغرب والأندلس خلال العصر الوسيط؛ لكونه قمينا بإعادة النظر في مجموع المفهومات المتعلقة بآليات عمل المؤرخ، في أفق تجديد الكتابة التاريخية، وتجاوز "أوثان قبيلة المؤرخين"، بعدما كانت الكتابة التاريخية تقدس البطل وقيام الدول وسقوطها. ومن ثم لا بد من الانتقال، عبر مثل هذه الموضوعات، من كتابة الماضي إلى إعادة بنائه، وفق رؤية إشكالية ومدمجة للتاريخ في باقي الحقول الإبيستيمولوجية الأخرى، حتى يتم تفادي لازمة قلة المادة المصدرية.

الهوامش:

[1] أورد ميشيل فوكو العديد من الأرقام حول نسب الحمقى بأوربا؛ فقد تم إحصاء 62 مجنونا بنورنبوغ بألمانيا في النصف الأول من القرن 15م، تم طرد 31 منهم من المدينة. وفي النصف الثاني من هذا القرن، سجلت 21 حالة تهجير قسري من قبل السلطات البلدية. ميشيل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط1، 2006م، ص: 29 وما بعدها.

[2] ابن رشد: الكليات في الطب، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2008م، ص: 219.

[3] ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 1429هـ/2008م، ج1، ص: 396.

[4] أبو حمو الزياني: واسطة السلوك في سياسة الملوك، مخطوط بجامعة الملك سعود، قسم المخطوطات، رقم: 63 ق: ص: 22.

[5] ابن الجوزي: أخبار الحمقى والمغفلين، شرح: عبد الأمير مهنا، دار الفكر اللبنانين بيروت، 1410هـ/1990م، ص: 13، 14.

[6] انظر قصة حمقه لدى: ابن حبيب النيسابوري: عقلاء المجانين، تحقيق: عمر الأسعد، دار النفائس، بيروت، ط1، 1407هـ/1987م، ص: 277. ابن الجوزي: أخبار الحمقى والمغفلين، ص: 41، 43.

[7] المقري: أزهار الرياض في أخبار عياض، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة فضالة، المحمدية، 1978م، ج1، ص: 85.

[8] مصطفى بن حمزة: حقوق المعوقين في الإسلام، طوب بريس، الرباط، ط2، 1431هـ/2010م، ص: 13- 96.

[9] ميشيل فوكو: تاريخ الجنون، ص: 28، 29. راجع كذلك:

Encyclopedia Universalis, Paris 1980, Vol 7, (article: folie), p: 92, 93. Vol. 8, (article: handicapés), p: 232.

[10] ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، (مادة: حمق)، م10، ص: 68. كما تتعدد أسماء الحمقى؛ فالواحد يسمى: الأحمق، الرفيع، والمائق، والأزبق، والهجهاجة، والخطل، والخرف، والملغ، والماج، والمسلوس، والمأفون، والمأفوك، والأعفك، والفقاقة، والهجأة، والألق، والخوعم، والألفت، والرطيء، والباحر، والهجرع، والمجع، والأنوك، والهينك، والأهوج، والهينق، والأخرق، والهداك، والهينقع، والمدله، والذهول، والجعبس، والأوره، والهوف، والمعضل، والفدم، والهتور، وعياياء، وطباقاء. ولذلك قيل: ((لو لم يكن من فضيلة الأحمق إلا كثرة أسمائه لكفى)). ابن الجوزي: أخبار الحمقى والمغفلين، ص: 28، 29.

[11] ابن الجوزي: أخبار الحمقى والمغفلين، ص: 23.

(12) ابن زهر: التيسير في المداواة والتدبير، تحقيق: ميشيل الخوري، منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، دار الفكر، دمشق، ط1، 1402هـ/1983م، ج1، ص: 111.

(13) ابن الجوزي: أخبار الحمقى والمغفلين، ص: 23.

(14) الونشريسي: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق: جماعي تحت إشراف محمد حجي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1401هـ/1981م، ج10، ص: 202، 203.

(15) الونشريسي: المعيار، ج10، ص: 203.

(16) الجزيري: المقصد المحمود في تلخيص الوثائق والعقود، جامعة هارفاد.Manuscript, 1704. MS Arab 183، ورقة: 15ب.

(17) الحطاب: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ/1995م، ج8، ص: 70.

(18) الونشريسي: كتاب الولايات ومناصب الحكومة الإسلامية والخطط الشرعية، نشر وتعليق: محمد الأمين بلغيث، منشورات لافوميك، الجزائر، 1985م، ص: 56.

(19) ابن الجوزي: أخبار الحمقى والمغفلين، ص: 26.

(20) ابن الجوزي: أخبار الحمقى والمغفلين، ص: 30.

(21) ابن الجوزي: أخبار الحمقى والمغفلين، ص: 30، 31.

(22) البادسي: المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق: سعيد أعراب، المطبعة الملكية، الرباط، ط2، 1414هـ/1993م، ص: 121.

(23) النباهي: المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا (تاريخ قضاة الأندلس)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط5، 1403هـ/1983م، ص: 10. الحطاب: مواهب الجليل، ج8، ص: 85.

(24) ومما قاله في هذا الشأن:

إنمـــا أَنْ نتـــوب أنـــا فمـــحال

وبقـــايَ بـــلا شُـــرَيْبَ ضـــلال

بِفْـــنِ عمـــري ودعـــنِ ممـــا يقـــال

إنَّ تـــرك الخـــلاعَ عنـــدي جنـــون

ابن سعيد: المغرب في حلى المغرب، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ط4، ج1، ص: 175.

(25) ابن الزيات: التشوف إلى رجال التشوف، تحقيق: أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط2، 1997م، ص: 175.

(26) البادسي: المقصد الشريف، ص: 65.

(27) البادسي: المقصد الشريف، ص: 75.

(28) ابن قنفذ: أنس الفقير وعز الحقير، تحقيق: محمد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، مطبعة أكدال، الرباط، 1965م، ص: 51.

(29) ابن رشد: الكليات في الطب، ص: 279. ابن زهر: التيسير، ج1، ص: 82، 85. الزهراوي: التصريف لمن عجز عن التأليف، مخطوط بجامعة الملك سعود، رقم: 4720، ورقة: 31ب.

(30) ابن الزيات: التشوف، ص: 233، 289. التميمي: المستفاد في مناقب العبَّاد، بمدينة فاس وما يليها من البلاد، تحقيق: محمد الشريف، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الملك السعدي بتطوان، مطبعة طوب بريس، الرباط، ط1، 2002م، ق2، ص: 37.

(31) الزهراوي: التصريف، ورقة: 27أ.

(32) بن قنفذ: أنس الفقير، ص: 71.

(33)- ابن مغيث الطليطلي: المقنع في علم الشروط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ/2000م، ص: 103، 104.

(34) ابن رشد: المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1408هـ/1988م، ج2، ص: 271، 272.

(35) ابن عبد الرفيع: معين الحكام على القضايا والأحكام، ج1، ص: 223، 228، 229. يقول ابن عاصم في تحفة الحكام:

من الجنون والجذام والبرص والداء في الفرْج الخيارُ يُقتنصْ

بعد ثبوت العيب أو إقرار به ورفع الأمر في المختار

ابن عاصم: تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام، تحقيق: محمد عبد السلام محمد، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 1432هـ/2011م، ص: 46.

(36) الجزيري: أجوبة ابن القاسم، تحقيق، مصطفى باحو، طوب بريس، الرباط، ط1، 2010م، ص: 28.

(37) التسولي: البهجة في شرح التحفة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ/1998م، ج1، ص: 500، 501.

(38) الجزيري، المقصد، ورقة: 11أ. والعيوب الموجبة للخيار أربعة: الجنون والجذام والبرص وداء الفرج.

(39) الجزيري، المقصد المحمود، ورقة: 15ب.

(40) الغرناطي: الوثائق المختصرة، أعدها: مصطفى ناجي، منشورات مركز إحياء التراث المغربي، الرباط، ط1، 1408هـ/1988م، ص: 48. الجزيري: أجوبة ابن القاسم، ص: 87، 88. الونشريسي: المعيار، ج6، ص: 48. لمزيد من التفاصيل، راجع: عبد الإله بنلمليح: الرق في بلاد المغرب والأندلس، الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2004م، صص: 290- 299.

(41) ابن الحاج: فتاوى ابن الحاج، مخطوط خاص (من إهداء الأستاذ الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش)، ص: 132.

(42) ابن الحاج: فتاوى ابن الحاج، 139.

(43) ابن الحاج: فتاوى ابن الحاج، 112.

(44) ابن مغيث الطليطلي: المقنع، ص: 103، 104.

(45) الونشريسي: المعيار، ج3، ص: 342.

(46) الزهراوي: التصريف، ورقة: 31ب. ابن زهر: التيسير، ج1، ص: 82، 90، 111. ابن الزيات: التشوف، ص: 233، 289، 304. التميمي: المستفاد، ق2، ص: 37، 143. ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، تحقيق: سلوى الزاهري، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1429هـ/2008م، ص: 147، 151، 169. الحضرمي: السلسل العذب والمنهل الأحلى، تحقيق: محمد الفاسي، مجلة المخطوطات العربية، القاهرة، المجلد 10، ج1، 1964م، ص: 83، 55، 89. الونشريسي: المعيار، ج3، ص: 342.

(47) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص: 469. الزهراوي: التصريف، ورقة: 22أ.

(48) الزهراوي: التصريف، ورقة: 30أ.

(49) الزهراوي: التصريف، ورقة: 31أ، 31ب.

(50) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ج2، ص: 95. ابن زهر: التيسير، ج1، ص: 90. الناصري: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1955م، ج4، ص: 41.

(51) القاضي عياض: الغنية (فهرست شيوخ القاضي عياض)، تحقيق: ماهر زهير جرار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1402هـ/1982م، ص: 213. ابن بشكوال" الصلة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1429هـ/2008م، ج 2، ص:208.

(52) الزهراوي: التصريف، ورقة: 27أ.

(53) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ج2، ص: 95. القاضي عياض: الغنية، ص: 213. ابن بشكوال: الصلة، ج1، ص: 134. ج2، ص: 177، 258.

(54) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص: 133، 236. ابن بشكوال: الصلة، ج1، ص: 205. ج2، 258، 305. ابن عطية: فهرس ابن عطية، تحقيق: محمد أبو الأجفان ومحمد الزاهي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1983م، ص: 111.

(55) ابن قنفذ: أنس الفقير، ص: 53.

(56) الجزيري: أجوبة ابن القاسم، ص: 28.

(57) ابن رشد: الكليات في الطب، ص: 237، 238.

(58) ابن زهر: التيسير، ج1، ص: 112، 113.

(59) ابن رشد: الكليات في الطب، ص: 276.

(60) ابن عطية: فهرس ابن عطية، ص: 111.

(61) ابن بشكوال: الصلة، ج2، ص: 258.

(62) ابن بشكوال: الصلة، ج2، ص: 305. ابن عطية: فهرس ابن عطية، ص: 111.

(63) ابن بشكوال: الصلة، ج2، ص: 208.

(64) القاضي عياض: الغنية، ص: 213.

(65) القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة اعلام مذهب مالك، تحقيق: عبد القادر الصحراوي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، مطبعة فضالة، المحمدية، 1982م،ج3، ص: 105.

(66) ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، 1421هـ/2000م، ج7، ص: 415.

(67) الناصري: الاستقصا، ج4، ص: 43.

(68) ابن الزيات: التشوف، ص: 421.

(69) النباهي: المرقبة العليا، ص: 5، 6.

(70) القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة اعلام مذهب مالك، تحقيق: محمد بن شريفة، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، مطبعة فضالة، المحمدية، ط2، 1982م ج5، ص: 208. والبنانيس، جمع بنيس، وهو إناء صغير من الفخار، وقد ورد ذكر في أمثال العوام بالأندلس بهذا المعنى: "إذا هبّت الريح، فالبنانيس تدخل". الزجالي: ري الأوام ومرعى السوام في نكت الخواص والعوام (أمثال العوام في الأندلس)، تحقيق: محمد بن شريفة، منشورات وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصيل، فاس، 1971م، مثل رقم: 6، ق2، ص: 3. ابن عاصم: حدائق الأزاهر، طبعة حجرية، فاس، مثل رقم: 45، بصيغة: "إذا بار الريح فالبنيس يدخل". وقد ورد ضمن كرامة أحد الأولياء المغاربة لما حل بالأندلس؛ ويقصد به في الرواية، إناء يكون فيه زيت الإضاءة بالمسجد. البادسي: المقصد الشريف، ص: 100.

(71) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ج1، ص: 137.

(72) ابن الجوزي: أخبار الحمقى والمغفلين، ص: 111.

(73) ابن رشد: المقدمات الممهدات، ج2، ص: 259. الرجراجي: مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، تحقيق: أبو الفضل الدمياطي، مركز التراث الثقافي المغربي/الدار البيضاء، دار ابن حزم/بيروت، ط1، 1426هـ/2007م، ج8، ص: 60- 63. ابن فرحون: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، تحقيق: جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ/1995م، ج1، ص: 21- 23. الحطاب: مواهب الجليل، ج8، ص: 81، 82. الونشريسي: كتاب الولايات، ص: 42.

(74) الرجراجي: مناهج التحصيل، ج8، ص: 60. وهو ما يفهم من نظم ابن عاصم:

وَأَنْ يَكُونَ ذَكَراً حُرّاً سَلِمْ مِنْ فَقْدِ رُؤْيَةٍ وَسَمْعٍ وَكَلِمْ

ابن عاصم: تحفة الحكام، ص: 18. ابن عاصم الابن: شرح تحفة ابن عاصم، مخطوط بخزانة الجامع الكبير، مكناس، رقم: 278، ص: 16.

(75) ابن رشد: المقدمات الممهدات، ج2، ص: 259. الحطاب: مواهب الجليل، ج8، ص: 85.

(76) ابن بشكوال، الصلة، ج1، ص: 105.

(77) ابن عذاري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، (ق. موح)، تحقيق جماعي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، دار الثقافة/الدار البيضاء، ط1، 1406هـ/1985م، ص: 128.

(78) كانت "حارة الجذماء" من جملة ما أقيم جنوبي مدينة مراكش خارج باب أغمات. ابن الزيات: التشوف، ص: 312، 348.

(79) ابن أبي زرع: الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1972م، ص: 298. الناصري: الاستقصا، ج3، ص: 65.

(80) البادسي: المقصد الشريف، ص: 115. وعن مقتل عامل مراكش راجع: الناصري: الاستقصا، ج3، ص: 67.

(81) أبو حمو الزياني: واسطة السلوك، ص: 7.

(82) نفسه، ص: 7.

(83) نفسه، ص: 7.

(84) نفسه، ص: 7.

(85) نفسه، ص: 19.

(86) ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 248.

(87) ابن الخطيب: وصية ابن الخطيب إلى أولاده، مخطوط بخزانة القرويين، فاس، رقم: 627/40،ص:151. المقري: أزهار الرياض، ج1، ص: 320- 336.

(88) ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 248.

(89) ابن الزيات: التشوف، ص: 432.

(90) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، ج2، ص: 248.

(91) الزجالي ري الأوام، مثل رقم: 20، ق2، ص: 8.

(92) الزجالي:ري الأوام، مثل رقم: 112، ق2، ص: 30.

(93) التميمي: المستفاد، ق2، ص: 74. ابن قنفذ: أنس الفقير، ص: 31.

(94) ابن زهر: التيسير، ج1، ص: 78.

(95) ابن زهر: التيسير، ج1، ص: 82.

(96) ابن زهر: التيسير، ج1، ص: 90، 91.

(97) الزهراوي: التصريف، ورقة: 22أ.

(98) الزهراوي: التصريف، ورقة: 31ب.

(99) ابن زهر: التيسير، ج1، ص: 69.

(100) ابن قنفذ: أنس الفقير، ص: 53.

(101) ابن قنفذ: أنس الفقير، ص: 10.

(102) ابن الزيات: التشوف، ص: 233.

(103) التميمي: المستفاد، ق2، ص: 37.

(104) ابن الزيات: التشوف، ص: 304. العباس بن إبراهيم: الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، مراجعة: عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الرباط، ط2، 1413هـ/1993م، ج9، ص: 270.

(105) البادسي: المقصد الشريف، ص: 94.

(106) التميمي: المستفاد، ق2، ص: 143. ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 147، 151، 169. الحضرمي: السلسل العذب، ص: 55، 89.

(107) الحضرمي: السلسل العذب، ص: 83.

(108) ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 248.

[109] الزموري: بهجة الناظرين وأنس الحاضرين، تحقيق: علي الجاوي، رسالة لنيل شهادة الدراسات الجامعية العليا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1985/1986م، (مرقونة)، ص: 101.

[110] الزموري: بهجة الناظرين، ص: 116.

[111] القاضي عياض: الغنية، ص: 85.

[112] ابن مرزوق: المناقب المرزوقية، ص: 248.

[113] ميشيل فوكو: تاريخ الجنون، ص: 32، 33، 34.

[114] نفسه، ص: 32، 33، 34. وعن رمزية الماء في الأساطير والكتب المقدسة، راجع: سعيد بنحمادة: الماء والإنسان بالأندلس خلال القرنين 7 و8هـ/13 و14م "مساهمة في دراسة المجال والمجتمع والذهنيات"، أطروحة لنيل الدكتوراه في التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة المولى إسماعيل، مكناس، السنة الجامعية: 1426- 1427هـ/2005- 2006م، (مرقونة)، صص: 21- 31.

النساء في كتاب عقلاء المجانين
صفحة من التاريخ الاجتماعي للمسلمين

أ.د/ أحمد علي حيدر السري
قسم التاريخ والآثار
جامعة الإمارات العربية المتحدة

مدخل:

من الظواهر الاجتماعية التي برزت في القرن الثاني الهجري من تاريخ المسلمين، ظاهرة الزهد وما رافقها من ألوان التعبد الفردي، ومنه التعبد الذي عرف بالحب الإلهي أو العشق الإلهي واشتهرت به إحدى أبرز نساء ذلك العصر، رابعة العدوية (ت 185هـ/800م). وتعد حالات "المجانين العقلاء"، إحدى مخرجات ظاهرة الزهد وألوان التعبد الفردي. وقد وردت أخبار المجانين العقلاء في كتب متفرقة، لكن أحد علماء القرن الرابع الهجري الحسن بن محمد بن حبيب النيسابوري (ت 406هـ/1015م)[1]، أفرد لهذه الظاهرة كتابا سماه "عقلاء المجانين" رصد فيه مسالك وأقوال جماعة من الناس عرفوا في المجتمع بأنهم مجانين عقلاء، أو هم عقلاء المجانين تمييزا لهم عن غيرهم ممن فقد عقله بالجملة وسلك في زمرة المجانين، وقد بلغ عدد من رصدهم الكتاب ثلاث وخمسون حالة من الرجال، وعشر حالات من النساء. وسيحاول هذا البحث التعرف على حالات الجنون العاقلة المرتبطة بالنساء، لأن حديث عقلاء المجانين من الرجال شائع هنا وهناك، لكن رصد حالات مجانين النساء ودراستها يبدو مغريا في سياق الاهتمامات المعاصرة بأخبار النساء في التاريخ. ويؤمل من هذه الدراسة أن توقفنا على السياق التاريخي الذي أنتج تلك الحالات وعلى البيئة الاجتماعية التي عاشت فيها، كما سيوقفنا على سر التلازم بين العقل والجنون، لتوصيف تلك الحالات التي كان لها حضورها الاجتماعي اللافت استحقت على أساسه التدوين.

مجانين النساء:

عدد النساء اللاتي ورد ذكرهن في الكتاب عشر نساء، ثمان منهن وردت لهن أسماء واثنتان بلا أسماء، ومن الأسماء الثماني المذكورة تذكر واحدة فقط باسمها كاملا فيعرف

أبوها وجدها وهي ريطة بنت عمير بن كعب بن سعد، وباقي النساء لا يذكرن إلا بأسمائهن الأول ولا يعرف لهن أب أو جد، لكن يشار إلى مواطنهن وإلى لون البشرة وإن كانت المذكورة جارية أولا. وهؤلاء النسوة هن كما يلي: ريحانة الأبلية، آسية البغدادية، حيونة الأهوازية، ميمونة الحمصية، بُخَّة الكوفية، سلمونة العبادانية، عوسجة الواسطية، مجهولة شامية ومجهولة أخرى أنطاكية. ومن بين هؤلاء يشار إلى لون اثنتين منهن وأنهن من الجواري السود هما ريحانة وميمونة.

والمرجح أن غالبية هؤلاء النسوة عشن في القرن الثاني الهجري، لاتصال مروياتهن وأخبارهن بعُباد وزهاد مشهورين تعرف سيرهم أمثال إبراهيم بن أدهم (ت 160هـ/777م)، وسفيان الثوري (ت 161هـ/778م)، وعبد الواحد بن زيد (ت 177هـ/793م)، وبعضهن عشن في القرن الثالث الهجري لاتصال أخبارهن بالزاهد المشهور ذي النون المصري (ت 245هـ/859م) وبأمير خراسان عبد الله بن طاهر (ت 230هـ/844م)، وهما من رجال القرن الثالث الهجري.

ولابد من الإشارة إلى تفرق الأمكنة فلم تؤلف هؤلاء النسوة مجموعة مميزة في زمان ومكان معين، بل عشن متفرقات في مدن مختلفة اتصلت بأسمائهن وإن حصل اتصال بين بعضهن في حالة واحدة سنشير إليها. وهذا يعني أن بيئة الجنون العاقل لم تكن منحصرة في مكان وزمان بل شاعت في مدن العراق والشام وأنطاكية.

وقبل المضي في التعرف على أحوالهن نشير إلى أن المصادر التاريخية وكتب الأولياء خاصة لا تحفل بسير هؤلاء النسوة، باستثناء بعضهن أورد لهن ابن الجوزي في "صفة الصفوة" سيرا مقتضبة، هن ريحانة وميمونة السوداء وبُخَّة[2]، ورغم أنه سلكهن أولا بين المصطفيات من عابدات الأبلُّة، (وهي مدينة في ضواحي البصرة، ما تزال قائمة)[3]، إلا أنه خص إحداهن هي ريحانة بعنوان لها وحدها هو ومن عقلاء المجانين بالأبلة، ريحانة ثم أورد بعض الشعر، لكن معظم الحديث بين عابدات الأبلة ذهب إلى شعوانة، وهي من العابدات المشهورات، وكانت أمة سوداء أيضا، واشتهرت بكثرة التعبد والبكاء[4]. وقد أشبهت في سلوكها التعبدي ونجواها الإلهية مجانين النساء، لكنها لم توصم بالجنون رغم وجود صلات بينها وبين ريحانة. ولعل كونها متزوجة وتعيش مع زوجها في بيت مستقر هو السبب في بقاء صفة العابدة وانتفاء صفة الجنون عنها، فقد روي ابن الجوزي أن شعوانة قدمت مكة حاجة مع زوجها[5]. وبالعودة إلى سير أشهر العباد الزهاد الذين اتصلت أخبارهم بأخبار مجانين النساء وهم إبراهيم بن أدهم، وسفيان الثوري، وعبد الواحد بن زيد، ورابعة العدوية، لم نجد في سيرهم المفصلة ما يؤيد تلك الصلاة المذكورة في سيرهن في كتاب "العقلاء المجانين"، باستثناء ما ورد في سيرة

العابد الزاهد عبد الواحد بن زيد مع ميمونة السوداء[6]، وهو متطابق مع ما ورد في كتاب ابن حبيب "عقلاء المجانين".

ولا مفر والحال هذه من الاعتماد على كتاب عقلاء المجانين لعرض أخبار النسوة، ثم تحليل تلك الأخبار في السياق التاريخي العام للخروج بخلاصة مفيدة حول حالات " عقلاء المجانين"، ومن النساء خاصة.

حالات العقل والجنون عند هؤلاء النسوة:

قدم مؤلف الكتاب تعريفات متنوعة للجنون لغوية واجتماعية، وذكر أسماء الجنون الأخرى وهي الحمق والعته والموسوس، وخلص إلى أن الجنون هو استتار العقل، ومعناه غياب العقل عن الفعل الاجتماعي الذي يصير بموجبه الإنسان عاقلا أو مجنونا، لكن المؤلف أشار أيضا إلى الأحكام الاجتماعية التي تطلق على شخص شذ عن مألوف قومه في الفعل والقول واستشهد بما قالته قريش عن النبي محمد ﷺ حين بدأ دعوته إلى ترك عبادة الأصنام وعبادة الله الواحد القهار، وقد وثق القرآن الكريم هذا الحكم في سورة التكوير آية 22، فقال: "وما صاحبكم بمجنون". وسنحاول فيما يلي فرز أحوال هؤلاء النسوة لنرى ما هو الجنون وما هو العقل، وهو فرز يقوم على خبرة المجتمعات التاريخية وثقافتها في التمييز بين العقل والجنون. ونود أن نخرج من هذا السياق المرأة التي ذكرت بالاسم كاملا وهي "ريطة بنت عمير بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة"، فقد وصفت بالحمقاء وسبب ذلك أنها كانت تأمر جواريها بغزل الصوف من الصبح إلى العصر ثم تأمرهن بنقض ما غزلن إلى المساء، وهو عمل عبثي كما نرى، ووصف صاحبته بالحمق أو البله أو الجنون يتسق مع خبرة المجتمعات مع ألوان الحمق والجنون. لكن ما يرد من أخبار لباقي النسوة لا يشبه أخبار ريطة ولا يدخل ضمن خبرة المجتمعات مع ألوان الحمق والجنون، ولذلك يمكن إخراج ريطة من سياق هذا البحث، وبإخراجها نقف مع تسع نساء تتشابه أحوال بعضهن ورؤاهن لطبيعة العلاقة بالله، وبعضهن ترد أخبارهن مقتضبة، ولكنها تبقى مهمة في مجرى هذه الدراسة.

ورغم وجود طائفة كبيرة من العباد والعابدات حفلت بهم المؤلفات الخاصة بالأولياء والصالحين، إلا أن نعت الجنون لم يلصق إلا بقلة من الرجال والنساء شملهم كتاب النيسابوري هذا. وهناك حالات جنون عاقلة لم يشملها كتاب النيسابوري، فقد أورد الشيخ الحريفيش في كتاب الروض الفائق، قصص عابدات زاهدات تتشابه مروياتهن مع ما ورد في كتاب النيسابوري، وواحدة منهن جارية اسمها تُحفة اتهمها مولاها بالجنون من فرط تعبدها

وحبها لله، فقيدها وحبسها في بيمارستان المجانين، ثم اتفق أن دخل السري السقطي، (ت 253هـ/849م) وهو من عباد وزهاد القرن الثاني والثالث الهجريين[7]، فسمع منها أقوالا في الزهد والحب الإلهي أقنعته بسلامة عقلها فأراد شراءها من مولاها وإخراجها من السجن، ثم تعرض باقي الحكاية لكرامات هذه الجارية[8]، وتعد حكاية هذه الجارية استثناء لافتا لأنها وضعت فعلا في مشفى المجانين، بينما عاشت باقي النسوة في المجتمع وإن انعزلن عنه. ثم إن عدم اشتمال كتاب النيسابوري على هذه الحكاية رغم حصولها في زمن أقدم من زمنه يفيد أن حالات الجنون العاقلة بين النساء تتجاوز العدد المرصود في كتاب النيسابوري، لكنهن يتشابهن في المحصلة ولذلك فإن حالات النساء في كتاب النيسابوري تكفي لإعطاء صورة عن طبيعة التعبد الفردي والحب الإلهي الذي شاع يومئذ بين بعض العابدات الزاهدات.

فما هي الأحوال التي كانت عليها هؤلاء النسوة ليجمعن بين صفتي العقل والجنون؟

ونبدأ بريحانة التي روي عنها أنها كانت تسكن الخرابات المهجورة، وتبقى هناك وحيدة، وأنها كانت تكثر من البكاء، وترتدي جبة كتبت على جانبيها الأمامي والخلفي وعلى الأكمام أيضا أبيات شعر في العشق الإلهي، ولا يفعل هذا إلا مجنون وفقا لخبرة المجتمع مع العقل والجنون. أما حيُّونة فقد كانت تسكن المقابر والخرابات وتقوم الليل فتسمع ابتهالاتها وتهرول أحيانا في الشوارع إن صادفت ما يذكرها بأهوال جهنم كأن تقف على حانوت حداد مثلا، وأما سلمونة من عبادان فقد اشتهرت بالجنون أيضا، وكل ما ذكر عن جنونها أنها كانت تختفي في النهار وتظهر في الليل في بعض أسطح البيوت ثم تأخذ في مناجاة ربها حتى الصباح وفي مناجاتها تقول: "سيدى ومولاي، جننتني عن عقلي وأوحشتني عن خلقك وآنستني بذكرك، وقد نفيت عن خلقك فواسوأتاه إن نفيت عنك"[9]. وهذا هو كل ما يرد عن سلمونة من عقل وجنون. أما ما يرد بشأن جنون ميمونة الحمصية، وقد ذكر أنها سوداء، فهو أنها كانت لا تألف أحدا، ومع ذلك كانت تستأمن من أهل حمص على رعاية الأغنام في خلوات حمص. وأما بُخَّة الكوفية فقد شهد أخوها أنها جنت وأنهم أفردوا لها غرفة في أقصى سطح منزلهم، وأنها مع اختلاط عقلها كانت حريصة على الطهارة والصلاة، وأنها مكثت على هذه الحال بضع عشرة سنة، وأنها ثابت إلى رشدها من خلال منام سمعت فيه مناديا يقول لها إن الله قد غفر لجدها وحفظها بتقوى أبيها وأنها خيرت بين الصبر على حالها والجنة أو تدعو لنفسها بالشفاء فطلبت الاثنين معا فاستجاب الله لها وعادت إلى كامل عقلها، وهذا كل ما يروى عن بُخَّة الكوفية، وليس فيه سوى أنها كانت مع اختلاط عقلها تحافظ على الصلوات في أوقاتها، وليس لها مواقف وأقوال كما لحيونة وريحانة مثلا. أما عن عوسجة

الواسطية، وهي جارية سوداء، فيرد عنها الترنم بأشعار الوجد الإلهي والمناجاة الليلية وتنسب إليها كرامات معرفة الناس دون سابق لقاء بهم،وهو ما يشهد لها بحب الله وبأحوال العشق الإلهي، وكذلك كان حال آسية البغدادية، فيروى عنها أنها لزمت الصمت خمسة أيام حين أدخلت على أمير خراسان، ثم نطقت شعرا حكيما. أما المرأتان المجهولتان اللتان لا يرد لهن اسم فلا يرد ما يفيد جنونهن سوى شهادة بعض القوم على واحدة منهن بأنها "جارية مصابة بعقلها مدهوشة"، وأنها لاقت معاملة سيئة من سيدها فمنعت الطعام والشراب فمرضت وأنها كانت تعرض على أطباء الشام فكانت تقول: "خلوا بيني وبين طبيبي أشكو إليه بعض ما أجد من بلائي، فلعله يكون عنده شفائي"[10]، وسنأتي بعد على ما يدل على عقلها. أما آخر النساء المذكورات فترد أيضا بلا اسم، ويرد الخبر عنها منسوبا إلى ذي النون المصري، وهو من كبار الزهاد المشهورين، وعنه ينقل أنه بينما كان يسير في أنطاكية لقي "جارية مجنونة" عليها جبة صوف، وقد وصفها بالجنون لهيئتها أو طريقتها في الكلام ربما أو لآرائها الغريبة في طبيعة العلاقة بالله، لكن باقي الحوار يشهد لها بالعقل وبالتعلق في أهداب الحب الإلهي.

كانت تلك الروايات هي ما أمكن استخلاصه من سير مجانين النساء العاقلات، وإن كان الفرز الخالص غير ممكن أصلا، فقد تداخلت حياة هؤلاء النسوة المادية برؤاهن الفكرية وألوان عبادتهن وهو أصلا مبرر وصف هؤلاء النسوة بالجنون والعقل معا، ومع ذلك فإن أكثر الأخبار إيضاحا لحياة هؤلاء النسوة لا تتصل إلا باثنتين هما ريحانة وحيونة، أما باقي النسوة فأخبارهن قليلة وسنحاول فيما يلي استعراض أبرز الأفكار التي شهدت لهن بالعقل رغم غرابتها على المجتمع يومئذ تحت عنوان:

ألوان التعبد وتجليات الحب الإلهي عند مجانين النساء:

مع أن الروايات تتفاوت كثرة وقلة من شخصية إلى أخرى إلا أن هناك قاسما مشتركا بين الروايات يمكن من خلاله إجمال ألوان التعبد الفردي والمواقف والأفكار التي شاعت عند مجانين النساء، وفيما يلي استعراض لأبرز الأفكار والسلوكات المروية عن مجانين النساء.

ونبدأ بريحانة[11] التي عاشت في أبُلّة قريبا من البصرة، وهي مدينة تقع عند مدخل الخليج الذي يدخل البصرة، نسب إليها كثرة البكاء وشدته، قيام الليل للتهجد والعبادة ومناجاة الله، تتفيه الدنيا وكبح جماح اللذات والصبر عنها وتربية النفس على الزهد والقناعة بالقليل، وكانت تقول في ذلك الشعر ومنه: وما النفس إلا حيث يجعلها الفتى، فإن طمعت تاقت وإلا تسلت. وكانت توبخ العاشق للدنيا وتذكره بحتمية الهلاك، وتفننت في التعبير عن

حب الله بأشكال شتى مبتكرة، أو المجاهرة بأحوال العشق الإلهي، تمجيدا لله وتعظيما لهيبته، وقد ذكر أنها كانت تلبس جلبابا مكتوبا على جوانبه وأكمامه أبيات شعر في تمجيد الله والرغبة في قربه وأنها لا ترغب في الجنة إلا للفوز بقربه. وكان الخوف من النار دافعا قويا لزيادة التعبد والتهجد. ولا بد من تأكيد ثنائية الخوف والرجاء هنا وأنها كانت وما تزال المدخل لفهم ألوان السلوك الفردي عند المسلمين. ثنائية الخوف والرجاء ثنائية مركزية في وجدان المسلم وهي المحرك لسلوكه ولكل أشكال العبادة الفردية وإن تسترت بتنويعات الحب الإلهي، تشهد بذلك أدعية متنوعة ابتكرت وأشعارا كثيرة ألفت لمواجهة متطلبات تلك الثنائية الملهمة أو المدمرة أحيانا، ومنها بيت الشعر التالي رددته ريحانة: بوجهك لا تعذبني فإني، أؤمل أن أفوز بخير دار. ثم تذكر الجنة ونعيمها وتقول: منجدة مزخرفة العلالي، بها المأوى ونعم هي القرار.. ورغم دافع الحصول على الجنة الواضح والمشترك بين العباد والزهاد، فقد تخلق في سياق التجربة الروحية للعباد من الرجال والنساء ما يمكن أن نسميه "شهامة التعبد"، وهي الحياء من انتظار الأجر على شدة التعبد أو الحب واستهجان فكرة انتظار الثواب، وقد صادفتنا هذه الفكرة في سيرة المجنون بهلول في الكتاب قيد الدرس[12]، وسنجدها تتكرر هنا وهناك مما يشر إلى أنها من ثمار الحب الإلهي الذي يتنزه عن انتظار الأجر، فتم التعبير أحيانا عن تطهير النفس من آمال الجنة وطرد الخوف من النار لتصفو فكرة حب الله لذاته منزها عن كل أمل حسي سوى القرب والجوار والمشاهدة، كما يشي هذا البيت: وأنت مجاور الأبرار فيها، ولولا أنت ما طاب المزار... وكانت ريحانة تبتكر أدعية تتقرب بها إلى الله وفيها تنتقد النفاق الاجتماعي وزيف التدين عند آخرين، مثل " أعوذ بك من بدن لا ينصب بين يديك، وعميت عينان لا تبكيان شوقا إليك وجفت أكف لا تبتهل بالتضرع إليك". وفيما يشير إلى عادة قيام الليل والدعاء جهرا عند بعض العباد يروى أن أحد العباد قام ذات ليلة وقال في دعائه: "اللهم اكس وجهي الحياء منك" فسمعته ريحانة فصرخت به وقالت: ادع بإسقاط الرياء، الورع أولى بك من ذا". وفي مجتمع لا يقر للنساء الخوض في شؤون الرجال أو الاعتراض على سلوكهم، تبدو ريحانة هنا في غاية الجرأة (= الجنون)، لأنها تجرؤ على الاعتراض وتكشف الزيف والنفاق في المجتمع.

أما حيُّونة[13] التي عاصرت رابعة العدوية، وكانت كما تفيد إحدى الدراسات، أسبق من رابعة في التعبد والعشق الإلهي بل أنها كانت أستاذتها[14]، فقد ذكر عنها أنها عاشت في المقابر والخرائب، وأنها كانت تقوم الليل وتتهجد فيه وتنبذ النهار لأنه يقطعها عن التواصل مع الله، وكانت تتجمل بالزهد وكانت جريئة في نقدها النفاق الاجتماعي، وكانت تتمنى

الموت للخروج من دنيا البطّالين والعيش في الجنة، كما اشتهر عنها الخوف الشديد من النار لاسيما إن مرت على دكان حداد ورأت النار مسجورة عنده، وروي أنها كانت في بعض الأحايين تشهق شهقات تخرج من مناخرها الدم وحين تسأل تقول: " ذِكْر النار ورب الكعبة"، شدة الصيام (صامت حتى اسودت)، وإهلاك الجسد بالصوم الطويل الخارج عن الحد، بل والامتناع عن الأكل أحيانا لأنه سيشغلها عن الاتصال بالله، وفي إحدى الروايات نقف على أثر ثنائية الخوف والرجاء في حياة حيُّونة، وفيها أن فلانا دخل الأهواز فسأل عن حيّونة، فقيل له إنها في الخرابات، فذهب إليها وقال: "فإذا أنا بامرأة قد تولهت من خوف الله، قد قتلها الحب وأضناها، روحانية الظاهر سماوية الباطن". هذا الخوف الموصوفة به حيونة تكاد تحسه، وهو الذي قاد إلى ابتكار أدعية عميقة تكشف أشواق العابدات لمعبودهن "اللهم هب لي سكون قلبي بعقد الثقة بك، واجعل جميع خواطري واثقة برضاك، ولا تجعل حظي الحرمان منك يا أمل الآملين". ويبقى الإعراب الصريح عن العشق الإلهي من خلال الشعر ومخاطبة الله بوصفه الحبيب المرتجى أبرز ألوان التعبد عند هؤلاء العابدات الزاهدات، لذلك تغنت حيُّونة: يا ذا الذي وعد الرضى لحبيبه، أنت الذي ما إن سواك أريد. وزيادة في إيضاح الرغبة في القرب من الله بوصفه الملاذ الآمن والأمين عدَّت هؤلاء العابدات أنفسهن عرائس ليل يزينهن لعريسهن نور التهجد، وهو معنى ورد في رواية تفيد أن رابعة العدوية المشهورة بالعشق الإلهي زارت حيونة فلما كان جوف الليل حمل رابعة النوم فقامت إليها حيونة فركلتها برجلها وهي تقول: " قومي قد جاء عرس المهتدين، يا من زين عرائس الليل بنور التهجد"، وقد رأى بدوي، الذي قدم دراسة قيمة عن العشق الإلهي عند رابعة، رأى هذه الفكرة على درجة عالية من الخطورة لأنها تفيد فكرة الزواج من الله[15]، واعتبار العابدات أنفسهن زوجات لله. وقد استفزت هذه الفكرة غير واحد من الدارسين، لاسيما وأن بدوي ربط بين فكرة الزواج من الله وعزوف رابعة تحديدا عن الزواج[16]. ومن جهتي أرى أن بدوي قد بالغ في الاستخلاص لأن مفردة "زواج" المستعملة من قبل بدوي في هذا السياق جارحة لحالة السمو الروحي واستثنائية النشوة المحصلة بالمناجاة والتهجد، فليس للعاشقات من معنى العرس هنا إلا بعده المجازي الذي يفيد الأنس والاستبشار والإحساس باللذة بقرب من يهوين، وهو قرب روحي من الله سبحانه يجاهدن بالتهجد والعبادات لتحصيله دون أن يجاوز ذلك قطعا إلى أي معنى حسي من معاني الزواج ولو بالتخيل، ففي حضرة التهجد والانغماس بعمق في تجربة روحية للحصول على أعلى درجات النشوة والوجد في حضرته لا يبقى ثمة مكان لغير هذا الوجد الروحي. ولقد قبلن كل أشكال المعاناة في حب الله وقبلن تهالك الجسد ونحول العظم وهي من خصائص الأنوثة ومثيرات الشهوة في النساء، لكن لم يقبلن قط تهالك الوجد وقدمه لذلك رددت حيونة هذا

البيت الشعري الآسر، وهو لا شك من مفردات ثقافة الحب الألهي المتشكلة: خوالصُ أسرارِ ضوامرُ أعظمٍ، بَلِيْنَ وباقي وجدهن جديدُ. ومثل هذه الأبيات تجعل حالة العشق الإلهي، بل وحالة الاقتران بالله أيضا، منزهة عن أحوال العشق البشري وأمنياته وإن استعيرت أشكاله ونبضاته للتعبير، إذ لا سبيل إلى تشكيل علاقة النسبي والمحدود البشري بالمطلق الإلهي، إلا بأدوات هذا النسبي المحدود الحواس، طالما تخلقت أشواق الوجد الإلهي فيه وهو من يشكل هذه العلاقة صعدا نحو السماء، ومن يقف على دقائق العلاقة بين البشري النسبي والمطلق الإلهي، يستشعر دقة الإحساس وعمق العلاقة بين العاشق والمعشوق ويكف يقينا عن تحكيم المألوف وجعله معيارا للحكم على حالات السمو الروحي وتجلياتها الجمالية في التعبير شعرا ونثرا، وهو ما يجعل كل تهم الشطط والتجسيم أو التبديع باهتة أمام تجربة الحب الإلهي العميق المختلط بالخشية والرجاء والشوق المضني للقرب من الله لاسيما وهن من أجل ذلك يتخلين طواعية عن طيبات الدنيا والآخرة معا[17]، رغم مشروعيتها بحكم الاحتياج الطبيعي لها في الإنسان. ثم إن أثر العشق الإلهي على نفس العاشق يختلف عن أثر العشق الأرضي ولا يتماهى مع هذا الوصف في حب الله، تقول حيونة: "من أحب الله أنس، ومن أنس طرب، ومن طرب اشتاق، ومن اشتاق ولِه، ومن ولِه خدم، ومن خدم وصل، ومن وصل اتصل، ومن اتصل عرف، ومن عرف قرب، ومن قرب لم يرقد، وتسورت عله بوارق الأحزان". هذا الحب الإلهي لا تعكره عاديات الحوادث ولا تقلبات أمزجة الهوى البشري وأطماعه، بل هو عشق لله المستحق الحب بلا حدود ولا شروط، والقابل للتشكيل وفق هوى العاشق دون مراجعة أو حوار أو عوائق وصل أو اتصال، لأن الاستسلام المطلق للمعشوق حاصل، والطريق إليه أفانين من عبودية مشتهاة والهدف الأسمى المتواضع هو حصول الرضى. ومن كانت هذه حاله، عشق وتوله كيف شاء.

وبالعودة إلى حيونة نراها جعلت من جنونها سبيلا لممارسة نقد اجتماعي حاد، فانتقدت بصراحة فساد النفس البشرية وزيف التقوى ووصمت هؤلاء "بالبطالين"، وهي تراهم يراعون البشر في سلوكياتهم وليس الله، وهي اتهامات لا يجرؤ عليها إلا من حكم عليه المجتمع بالجنون. رويت في هذا السياق قصة لها في مجلس عبد الواحد بن زيد، وهو من كبار وعاظ ومتصوفة وقته[18]، وكان يتكلم فخاطبته " يامتكلم تكلم عن نفسك، والله لو مُتَّ ما تبعت جنازتك، قال ولم؟ قالت تتكلم عن الخليقة وتتزين لهم (...)، إذهب فاضرب نفسك بدرة الأدب وتزود زاد القناعة، واجعل حظك مما أنت فيه الكلام على نفسك ثم تكلم على الخليقة"، وكانت تتهم البطال مباشرة وتقول له ذلك في وجهه، ولم تسلم من لسانها حتى

رفيقتها في الجنون والعقل وحب الله، ففي خبر أن ريحانة زارت حيونة، في ليلة اشتد مطرها وريحها "ففزعت ريحانة فضجت حيونة وقالت لها: ياقذرة العمل! لو علمت أن في قلبي محبة غيره أو خوف سواه لوجأته بالسكين"، وفي هذه الرواية يتم تصوير مشهد من مشاهد التنافس على تشكيل العلاقة بالله وعمق الصلة به وأن امتلاء القلب بحب الله يجعل كل ظواهر الطبيعة المخيفة ومنها الريح والمطر غير ذات موضوع.

أما سلمونة[19] فلا يرد عنها إلا أنها كانت تُغَيِّب شخصها في النهار، ثم تصعد ليلا على الأسطح وتدعو بدعاء تقر فيه بالجنون، وهو إقرار لا يصدر إلا عن عاقل إلا إن كانت صيغة مبالغة لعمق المحبة وهو استعمال لغوي شائع قديما وحديثا. قول سلمونة" سيدي ومولاي، جننتني عن عقلي وأوحشتني عن خلقك وآنستني بذكرك، وقد نفيت عن خلقك فواسوأتاه إن نُفِيت عنك".

أما ميمونة السوداء[20] فتنسب إليها كرامات وتتصل أخبارها بزاهد مشهور من زهاد القرن الثاني الهجري، هو إبراهيم بن أدهم، وقد مر بنا أنه زار ريحانة أيضا ووجدها في الخرائب. روي النيسابوري عن إبراهيم بن أدهم أنه رأى في المنام كأن قائلا يقول له: ميمونة السوداء زوجتك"، وتفيد باقي الرواية أنه لا يعرفها أصلا فلما أخذ بالبحث عنها وقيل له أنها بحمص وأنها مجنونة لا تألف أحدا، وأنها ترعى أغنام القوم في ظاهر البلد. فلما خرج إليها وجدها قائمة تصلي ووجد الغنم والذئاب في مكان واحد لا الذئب يأكل الغنم ولا الغنم تجفل من الذئب، ثم روي أنها ما أن قضت صلاتها حتى بادرت إبراهيم بن أدهم بالقول " يا إبراهيم الوعد في الجنة لا هاهنا"، أي أن زواجهما سيكون في الجنة، ثم رأى أن يستفسرها عن سر التعايش بين الذئب والغنم فأجابت " ارتفعت الوحشة بيني وبين من أنا قائمة بين يديه فهو الذي رفع الوحشة بين الشاء والذئاب". وما يرويه ابن حبيب هنا عن علاقة إبراهيم بن أدهم بميمونة السوداء، يرد بتمامه عند أبي نعيم الأصفهاني في الحلية منسوبا للزاهد الباكي عبد الواحد بن زيد[21]، وأنه بحث عن ميمونة في الكوفة لا في حمص، ولا حاجة لتقصي الشخصية التي ارتبطت بها الحكاية فأيا كان إبراهيم بن أدهم أو عبد الواحد فكلاهما زاهد عابد، ويبقى جوهر الحكاية واحدا، وهو الإخبار عن حالة امرأة تجمع بين الجنون والعقل من فرط تعبدها. وتبدو هذه الرواية كلها مصنوعة غير قابلة للتصديق، لاسيما وابن الجوزي يورد قصة مماثلة ويربطها بشخص آخر هو الربيع بن خثيم،[22] وهي لذلك جزء من النص الاجتماعي العام المتصل بحياة زهاد العصر وصلتهم بهؤلاء النسوة اللاتي يشبهنهم في التعبد والزهد والبكاء، أما نسبة علم الغيب لميمونة وتفسيرها للمنام ووجود الذئب والغنم في صعيد واحد

فمن مخرجات الذهنية العامة الميالة لتأليف الخوارق وجعلها كرامات لبعض الخلق ممن يشتهر بالصلاح والقرب من الله.

وما يرد عن عوسجة الواسطية السوداء[23] فشبيه بما يرد عن الباقيات من قيام الليل والتهجد فيه ومناجاة الله كمعبود محبوب، وإنشاد الشعر المعبر عن هذه الصلاة، وأنها تعرف الخلق عن غير سابق لقاء وتقول في ذلك " أضاءت مصابيح الآمال في قلوب العمال وتزعزعت جوارحي بنور الصفاء فعرفتك بمعرفة من على العرش استوى"، وكانت تحاور رجلا من صور اسمه محمد بن المبارك وقد التقيا في طريقهما إلى الحج، وكانت تسير بلا زاد ولا راحلة فأشفق عليها من ذلك فوبخته قائلة " يا أعمى: لو أن أحدكم استزار أخا إلى منزله أيجمل أن يحمل معه زادا؟ وبهذا التصوير الحي تريد أن تقول أنها في ضيافة الله وأنه لا يجمل بها أن تحمل زادا إلى مضيفها. وهذه الروايات وأشباهها إنما تقتنص لحظة أو فكرة لبيان عمق العلاقة بالله وحسن التوكل عليه وكفى. لذلك يُحْتفي بهذه الروايات ويتم تزويقها وزخرفتها للإدهاش بفكرة حب الله وعمق التوكل عليه، ثم لا يشغل الرواة أنفسهم بعد ذلك بسؤال كيف كانت هؤلاء النسوة وغيرهن يبقين على قيد الحياة، وانه في الخلاصة لابد من أكل وشرب وإن قل. وقد وصلت عوسجة إلى مكة وشوهدت تطوف حول البيت وتنشد الشعر الدال على الوله بالمعبود.

أما ما يرد عن المرأتين المجهولتي[24] الاسم فقليل أيضا لكنه ينطوي على دلالات اجتماعية تعين على كشف غوامض السلوك والأفكار، فهذه واحدة من المجهولات، وكانت جارية تعامل معاملة سيئة، وكانت تمنع من الطعام والشراب فتنحل وتمرض وكانت تعرض على أطباء الشام فتقول في شوق واضح للخلاص من عذابات الدنيا " خلوا بيني وبين طبيبي أشكو إليه بعض ما أجد من بلائي، فلعله يكون عنده شفائي"، وهناك حكاية أخرى تظهر فيه المجنونة متصلة بغيرها من الناس عبر القلوب والأرواح فتخاطب الناس بأسمائهم بناء على هذا التواصل الروحي، وأنها كانت ترى نفسها امرأة ضالة تبحث عن طريق الخلاص ويعمر قلبها يقين بعفو الله ورحمته. إن حكاية هذه المجهولة " المصابة بعقلها والمدهوشة" توقفنا وجها لوجه أمام بيئة اجتماعية قاسية تعاني فيها المسكينة معاملة اجتماعية سيئة اضطرتها للبحث عن خلاص، وليس سوى الله الرحيم القادر من يمكن أن يستنصر به ولابد من تشكيل علاقة خاصة به تتطابق مع عمق الألم وعمق الرغبة في الخلاص من ضنك الدنيا. هذه الحكاية تعطينا مدخلا اجتماعيا لتفسير دوافع بعض ألوان التعبد الفردي سنعود إليه. أما المجهولة الأخرى فتتصل أخبارها بأخبار الزاهد المشهور ذي النون المصري المتوفى في القرن الثالث

الهجري، وأبرز الأفكار المنسوبة إليها هي تنزيه الحب الإلهي عن كل أشكال الرجاء البشري المرتبطة بالحب عادة، أي قطع الارتباط الشرطي بين طاعة الله والأجر المنتظر، رغم أن هذا الارتباط قائم في كثير من آيات القرآن ومشروع، إلا أن ثقافة الزهد والحب الإلهي وما شهر عن رابعة العدوية في تخليص حبها من شائبة الأجر المنتظر، صيرت فكرة انتظار نعيم الآخرة أجرا للطاعة فكرة جارحة لصفاء الحب الإلهي وعظمة الإله. وقد دار حوار بين ذي النون المصري وهذه المجهولة التي صادفته وعرفته ونادته باسمه عن غير سابق معرفة، وفي هذا تكرار لفكرة تواصل الأرواح الشائعة في الأدب الصوفي وأنها من كرامات العباد بين بعضهم. وقد دار الحوار حول طاعة الله وما ينتظره المرء من طاعته لربه، فلما أجاب ذو النون، بأنه ينتظر على فعل الخير عشرة أمثاله وهو ما ينص عليه القرآن صراحة أجابته المجهولة " مُرَّ يابطال، هذا في الدين قبيح وإنما المسارعة في الطاعة أن يطلع المولى على قلبك وأنت لا تريد منه بدلا، ثم قالت: إني أريد أن أقسم عليه منذ عشرين سنة في طلب شهوة فاستحيي منه مخافة أن أكون كأجير السوء، يعمل لطلب الأجر، ولكني أعمل تعظيما لهيبته".

تحليل وتقييم لحالات عقلاء المجانين من النساء:

نود هنا أن نقترب من هذا النص التاريخي وبيان أحوال هؤلاء النسوة اجتماعيا، ثم مناقشة طبيعة النص التاريخي وسؤال الأصالة ونختم بعرض التحولات الاجتماعية التي أصابت مجتمعات المسلمين وأثمرت فيما أثمرت حالات الجنون العاقلة التي مرت بنا.

وفيما يتعلق بأحوال النساء المذكورات هنا فأول ما يلفت الانتباه هو أن معظم هؤلاء النسوة لا تواريخ ولادة لهن أو وفاة، كما لا يعرف لهن أب أو أخ أو أسرة أو عشيرة أو قبيلة، وهو ما يرجح كون معظمهن من الجواري المعتقات، أي اللاتي حررن من مواليهن، لكن لا ذكر حتى لمواليهن. ولعل بعضهن من حرائر النساء اللاتي فقدن الصلة بأسرهن بسبب حالات الجنون الموصوفة تلك، لكن الأكثر رجحانا أنهن من الجواري، فقيم المجتمع القبلي العربي يومئذ ما كانت لتسمح بتشرد بناتها أو عيشهن في الخرائب وإن جُنَّ، كما كان حال واحدة منهن هي بُخَّة الكوفية كما رأينا. كما أن اللاتي ترددن على الخرائب أو عشن بها كن بعضهن فقط. ونخلص إلى أن معظم مجانين النساء المذكورات كن كائنات فردية واجهن الحياة بأسمائهن في مجتمع قبلي وعشائري، ووحدهن الجواري اللاتي انقطعت بهن سبل الحياة الأسرية الكريمة وعشن في تلك المجتمعات إماء لا سند لهن سوى الأسرة المالكة، فإن حررت الجارية من سيدها بقيت جارية في عرف المجتمع وعرفت باسمها فقط وكابدت وحيدة سبل العيش والبقاء. وهذا ما نرجح أنه كان حال مجانين النساء المذكورات هنا، حتى

أسماؤهن ريحانة وسلمونة وحيونة، وبُخَّة ليست من مألوفات الأسماء التي تطلق على حرائر النساء في أسر المجتمع العربي يومئذ، بل من الأسماء الدالة على الجواري اللاتي تضعهن قيم التراتب الاجتماعي يومئذ في أسفل السلم الاجتماعي.

أما السؤال عن تاريخية النص فسؤال جوهري للباحث، وهو هل هذا النص الذي بين أيدينا ينتمي إلى القرنين الثاني والثالث الهجريين أم جرت عليه زيادات وصار نصا يعبر عن زمن المؤلف أكثر مما يعبر عن الزمن الذي عاشت فيه الشخصيات المقدمة، ومما يحمل على ترجيح صلة جوهر المادة التاريخية بزمنها شخصية المؤلف العلمية وإثباته السند لرواته وأخذه عمن سبقة. فابن حبيب النيسابوري عالم مشهور وواعظ بارز تحتفي به وبعلمه ومصنفاته كتب التراجم[25]، كما أنه تقلب في دنيا الفكر بين المذهب الكرامي والشافعي ومال إلى التصوف، وهو المدخل الذي ربما ألهمه البحث عن سير الزاهدات باعتبارهن من أوائل العابدات المدنفات بحب الله، رغم تباعد مواطنهن بين البصرة والكوفة والأهواز وحمص وواسط وجبال الشام. لقد عد الأمر كما يبدو بحثا عن جذور تراث التعبد والحب الإلهي بدأه أناس خرجوا من فرط تألههم عن المقياس المألوف للعقل فسلكوا في زمرة المجانين، مع الإقرار لهم بالعقل لأن مادة جنونهم هي فرط العبادة والحب الإلهي والجهر بأشكال من النقد الاجتماعي الحاد. ومع ذلك فإن شخصية المؤلف وحدها لا تكفي دليلا قاطعا على صلة المادة التاريخية بزمنها، لكن الترجيح يقوى حين نعلم أن ابن حبيب النيسابوري لم يكن أول من اهتم بهذا النوع من الأخبار، فقد ذكر انه استفاد مما كتبه قبله الجاحظ وابن أبي الدنيا وهما من مؤلفي القرن الثالث الهجري، وهذا يجعل مادة الكتاب أكثر قربا من زمن الشخصيات. لكن هذا القرب وإن شهد لصلة المادة التاريخية بزمنها إلا أنه لا يشفع لنسبة المادة التاريخية لمن نسبت إليهم من النساء والرجال، وآية ذلك أن الكلام المنسوب لهؤلاء النسوة ينطوي على فصاحة عالية وبلاغة آسرة وفيه الشعر والنثر والدعاء المميز، وهذا حال للنصوص يخلق تساؤلات مبررة عن صحة نسبتها لمجانين النساء، إذ كل تلك البلاغة غير متوقعة من جوار مسكينات لاحظ لهن من علم وهن في أسفل السلم الاجتماعي، والمرجح المقبول هو أن الروايات الشعبية المتعلقة بأقوال المجانين ومنهن مجانين النساء قد فصحت لغويا بالتداول الشفهي حتى صارت " **نصا اجتماعيا**" شاع وترسخ ثم ثبت بالتدوين وظهر بتوالي الرواية والكتابة على النحو الوارد في كتاب النيسابوري. إن اعتبار النصوص الواردة في كتاب النيسابوري " نصا اجتماعيا" وان اتصلت بذوره بأولئك النسوة، هو المخرج العلمي الممكن للخروج من إشكالية نسبة النص لآحاد الناس لاسيما حين يكون بليغا وعميقا،

وهذا الرأي يحافظ بقدر ما على علاقة الفكرة بزمنها وان تهذبت بالرواية والتدوين بعدئذ، فبساطة البدايات المروية وانتفاء الأفكار المنظمة والمقعدة تقنع بانتماء أصل الفكرة إلى زمنها وإن حملها نص لاحق زاد فيها وفصح عباراتها.

ثم إن اعتبار النصوص كلها نصا اجتماعيا عاما لا يقلل من قيمته العلمية ولا يجعله زيفا محضا، بل العكس هو الصواب، فالنص يحتفظ بقيمته التاريخية وأهميته العلمية من خلال وجوده وتداوله ثم تدوينه، وباعتباره نصا اجتماعيا عاما تتكشف للباحث من خلاله صورة أعم من مجرد تقييد نص لصالح شخص يتعذر التدليل عليه. لكن بذور النص أو معانية تبقى ممكنة النسبة للشخصيات المروية بحكم استثنائية السلوك الحادث وحاجة هذا السلوك الاستثنائي إلى منطق اجتماعي يدعمه.

وبما أن مؤلف كتاب عقلاء المجانين قد أشار إلى أنه استفاد من نصوص القرن الثالث قبله، فإن النصوص التي بين أيدينا هي الصورة النهائية المؤلفة من بذور النص بصيغته الأولى الغامضة مختلطا بقدر أو بآخر بتصورات زمن التدوين عن عباد وزهاد ومجانين القرن الثاني والثالث الهجريين. وهذا هو المقصود بالنص الاجتماعي في صيغته النهائية المدونة.

ثم نأتي أخيرا إلى الإطار الاجتماعي الذي تخلقت فيه ظواهر اجتماعية كثيرة منها ظاهرة الزهد وحالات الحب الإلهي أو العشق الإلهي المتولدة عنها، ويرتبط هذا الإطار بالتغيرات الاجتماعية الكبرى التي عرفتها المجتمعات الإسلامية لاسيما في العراق، فقد أدى نمو المدن ونمو التجارة وكثرة الأموال إلى إرساء نمط جديد من العيش مفارق لحياة البداوة لزمن الراشدين، فتأنق الناس في الملبس والمسكن وإشباع الحاجات وظهرت أشكال من الغنى وإشباع اللذات وتكالب الناس على المال واتسع الفقر. وتفيد الدراسات الاجتماعية التي أنجزت في هذا الصدد أن مجتمع المدينة الجديد ونمو التجارة والمال زاد من حدة التدافع الاجتماعي والتكالب على المال وكان من أبرز نتائجه اهتزاز القواعد الاجتماعية القديمة وتفكك أواصر التضامن الاجتماعي ونمو الروح الفردية والإقبال على الدنيا بكل زينتها [26]. ومثل هذه التحولات تصطحب معها ردود فعل مختلفة أبرزها الاتجاه ضد تيار الإقبال على الدنيا بالإقبال على الآخرة، من خلال الزهد وأشكال التعبد المختلفة، وتعد ظاهرة الزهد في جوهرها رفضا للتطورات الاجتماعية التي صاحبت نمو التجارة والمال وغيرت طبيعة العلاقات الاجتماعية وصورة الدولة في أذهان الأتقياء من المسلمين، أو في أذهان من لم يستطع التكيف مع التطورات الحادثة التي بدت مفارقة لصورة التقوى المتواترة من زمن الرسول ﷺ وزمن الخلفاء الراشدين[27].

وتعد ظاهرة المجانين العقلاء كما تبين سيرهم ورؤاهم للعالم من حولهم واحدة من مخرجات ثقافة الزهد التي تعد هي الأخرى ردة فعل على التغيرات الاجتماعية التي برزت بقوة ابتداء من النصف الثاني للقرن الثاني الهجري.

وعليه يمكن القول أن مادة كتاب " عقلاء المجانين" تعد كلها موقفا اجتماعيا ناقدا لطبيعة التطور الحاصل في المجتمع الإسلامي الجديد المفارق لصورة البداوة الأولى.

لكن أبرز الظواهر التي تسجلها سير هؤلاء النسوة هو مفارقة الصورة المثلى للإيمان وشيوع النفاق الاجتماعي والإقبال على الدنيا بشره، وتعد ظاهرة الزهد في أحد جوانبها هي الإجابة التقية على بذخ الحياة التي تذمه ظاهرة الزهد وتراه مفارقا لما كان عليه السلف من زهد وتقشف. والأبرز في هذا التطور كما تشير إليه حياة هؤلاء النسوة هو شيوع القسوة الاجتماعية مع شيوع الغنى وغياب التكافل الاجتماعي. لقد ظهرت هؤلاء النسوة بوصفهن ضحايا لمجتمع الثروة وضعف التكافل الاجتماعي في المجتمع الإسلامي الجديد.

وحين لا يجد المرء من المجتمع الجديد المتحول سندا ورعاية، فإنه لا يبقى له إلا التوجه بكليته إلى قاض مطلق العدل وهو الرقيب المحاسب والرحيم، وذلك هو الله سبحانه وتعالى. تدلنا سيرة رابعة العدوية على مستويات القسوة الاجتماعية التي عانتها، ويمكن ببساطة تخيل أن مجانين النساء هنا عانين منها فأين الملاذ وأين الخلاص، ولا يمكن لملاذ بشري أن يكون مكينا وأمينا بإطلاق. مثل هذا الملاذ لا يتوفر للمخلوقات الضعيفة والمهانة إلا عند الله العلي الرحيم العادل فتم التوجه إليه للشكوى والاحتماء وللإحساس بالأمن الشخصي في مجتمع بدا للنسوة قاس ومنافق. إن الرغبة في البقاء بين يدي الله كملاذ أمين من نفاق المجتمع وقسوته لنساء لا حول لهن ولا قوة خلق فيهن قوة روحية جابهن بها المجتمع ونقدنه بل واستعلين عليه بالتنزه عن طيبات الحياة الدنيا ونعيم الآخرة، وهذا ما يشرح شدة التعلق بالله وشدة حبه والهيام به للإحساس بالأمن والسلام، وهن في حضرة خالقهن العادل الرحيم، ولقد ذهبن بعيدا في تعلقهن به إلى الحد الذي بدين فيه للمجتمع مجانين لكن لأن مادة هذا الجنون هو التعلق بالله والتفنن في عبادته فكان لابد من استبقاء العقل فاعلا في هذا السلوك التعبدي فاجتمع فيهن وفي غيرهن من الرجال الوصفان معا "عقلاء المجانين".

الهوامش:

[1] عرض محقق الكتاب سيرة مختصرة للمؤلف اعتمد فيها على المصادر المشهورة، ويستفاد من هذه السيرة أن مؤلف الكتاب كان ضليعا في علوم عدة منها القراءات وعلوم القرآن والأدب والنحو والمغازي والقصص والسير، وعده السيوطي أشهر مفسري خراسان، وقد تقلب بين المذاهب فكان كراميا ثم صار شافعيا متصوفا. انظر مقدمة المحقق، الأسعد، عمر، في: عقلاء المجانين، لأبي القاسم بن حبيب، دار النفائس، بيروت، 1987. ص 5- 7.

[2] ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج، صفة الصفوة، ج4، ط 3، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1985 ص، 195 – 197

[3] الأبُلّة، بلدة على شاطئ دجلة البصرة العظمى، في زاوية الخليج الذي يدخل إلى مدينة البصرة. ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج1، ص 77

[4] صفة الصفوة، ص 53- 56

[5] صفة الصفوة، ص 54

[6] أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج6، دار الفكر، بيروت، 1996، ص 158- 59.

[7] أنظر سيرته في: ابن الملقن، سراج الدينن أبو حفص عمر بن علي المصري، طبقات الأولياء، تحقيق نور الدين شريبة، ط2، مكتبة الخانجي، القاهرة، 19994. ص 160- 165.

[8] الحريفيش، أبو مدين شعيب، الروض الفائق في المواعظ والرقائق، (بلا دار نشر ولا تاريخ) ص 231- 234

[9] عقلاء المجانين، ص 291

[10] عقلاء المجانين، ص 297

[11] عقلاء المجانين، ص 297- 284

[12] عقلاء المجانين، ص 145

[13] عقلاء المجانين، ص 286- 290

[14] عبد الرازق، سعاد: رابعة العدوية بين الغناء والبكاء، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1982، ص 27

[15] بدوي، عبد الرحمن، شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية، ط4، وكالة المطبوعات، الكويت، 1978، ص 42

[16] في كتابها رابعة العدوية بين الغناء والبكاء، ذكرت سعاد عبد الرازق، رجحت سعاد عبد الرازق بقرائن قوية أن رابعة العدوية كانت متزوجة من رياح القيسي، وأن لاصحة لما افترضه بدوي عن عدم زواجها: رابعة

العدوية بين الغناء والبكاء، ص 43- 62. وفي كتابه بعنوان: رابعة العدوية إمامة العاشقين والمحزونين، ناقش الدكتور عبد المنعم الحفني فكرة زواج رابعة كما ناقش علاقة فكرة العزوبية عند متصوفة الإسلام وعلاقتها بفكرة العزوبية عند المسيحين، ولم يوافق بدوي فيما ذهب إليه: انظر: الحفني، عبد المنعم، رابعة العدوية إمامة العاشقين والمحزونين، دار الرشاد، القاهرة، 1991، ص 131 - 141

(17) درس أحد الباحثين أحوال رابعة العدوية في العشق الإلهي وحاول أن يفرز بين ما هو شرعي وما فيه وشطط وتجسيم، وقد استخدم لذلك المقياس الشرعي المألوف، فنقد واتهم، ولو كان جرب تمثل حالات الزاهدات العاشقات لأدرك أنهن أبعد عن كل تشبيه، لكنها الأدوات البشرية المحدودة في علاقتها بالمطلق الإلهي، انظر، الزين، سميح عاطف، رابعة العدوية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت1988. ص 83 وما بعدها

(18) ابن العماد، شهاب الدين عبد الحي بن أحمد الحنبلي الدمشقي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج2، دار ابن كثير بيروت/ دمشق، ص 346

(19) عقلاء المجانين، ص 291

(20) عقلاء المجانين، ص 292- 293

(21) أبو نعيم الأصفهاني، أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج6، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1996، ص 185- 189

(22) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج3، ص 191- 192

(23) عقلاء المجانين، ص 300 - 302

(24) عقلاء المجانين، ص 296 - 298

(25) للمزيد عن سيرته انظر سيرته مثلا في كتاب الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، كتاب الوافي بالوفيات، ج12، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2000، ص 150.

(26) الجويلي، محمد، نحو دراسة في سوسيولوجية البخل: الصراع الاجتماعي في عصر الجاحظ من خلال كتاب البخلاء. الدار العربية للكتاب، تونس، 1990، ص 28 وما بعدها.

(27) السري، أحمد، صورة الزهد والموقف من الدنيا في القرنين الأول والثاني الهجريين، مجلة كان التاريخية الإلكترونية، العدد 19، مارس، 2013، ص 169- 185.

القاضي عياض وثورة السبتيين
على الموحدين محاولة في التفسير

د/ عبد الحق الطاهري
المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين مكناس - المغرب

مقدمة:

يعتبر التفسير أحد أركان المنهج التاريخي، ويهتم بالجواب عن سؤال لماذا؟ ويعنى بالبحث في أسباب الأحداث والوقائع. وهو على ضربين: تفسير بالنسق، وتفسير بالقاعدة المطردة. والتفسير بالنسق يقوم على ربط الحدث بسوابقه ولواحقه، فتكون الأولى أسباب الفعل، والثانية نتائجه[1]، لأن دراسة التاريخ تتطلب ربط الأحداث ببعضها للتوصل إلى إبراز المنطق المتضمن في الأخبار والوقائع في إطار نظام من السببية[2]. والتفسير بالنسق هو المعتمد في هذا البحث.

ويكتسي الإشكال المراد تفسيره أهميته من خطورة الفعل الذي أقدم عليه السبتيون، ذلك أن الامتناع والخروج على الدولة لم يكن بالأمر الذي تسلم عواقبه، خاصة إذا كانا ضد دولة من أقوى وأكبر دول العالم الإسلامي عبر التاريخ. وتكتسي ثورة سبتة أهميتها وخطورتها من ارتباطها بالقاضي عياض ذائع الصيت (476- 544هـ)، حيث ظهر الدور الاجتماعي والسياسي للعالم، إضافة إلى مهام التدريس والإفتاء والقضاء... كما تكتسيها من أهمية المجال الذي انطلقت منه، سبتة: الثغر الأعلى والبوابة الرئيسة للمغرب، ومنطلق تجهز الجيوش إلى الأندلس، وإحدى كبريات حواضر المغرب، بل حواضر بلاد الإسلام[3]، كما قال مالك بن المرحل:

سلام على سبتة المغرب أخية مكة أو يثرب.

ولفهم مدافعة سبتة الموحدين وثورة أهلها عليهم، لابد من وضعها في سياق الثورات والتمردات التي عرفها العصر الموحدي، سواء في طور الدعوة أو طور الدولة، في البوادي أو في المدن، بالمغرب أو بالأندلس، والتي بلغ عددها ما بين سنتي(542 و610هـ) زهاء خمسة وأربعين ثورة[4]، حتى إنه يمكن وصف عصر الموحدين بعصر الثورات. وبالرغم من أن الثوار، في نظر

الموحدين، كما مؤرخيهم الرسميين، ليسوا سوى كفارا أو مرتدين، ينبغي قطع دابرهم، واستئصال شأفتهم، فإن بين ثوراتهم اختلافا في الأسباب والأهداف والخطورة والمآلات.

فما الذي حمل السبتيين على مدافعة الموحدين؟ ومالذي دفعهم إلى البيعة بعد ذلك، ثم نقضها والثورة عليهم؟ وما دور القاضي عياض في الامتناع والخروج؟ وكيف تناولت المصادر التاريخية المسألة؟ وكيف فسرها بعض المؤرخين؟ تلك أهم الأسئلة التي يحاول البحث دراستها دراسة مقارنة.

وقبل محاولة الإجابة وجب التنبيه على أن البحث يهم قضايا بينها صلة وثيقة: مدافعة الموحدين ورفض الخضوع لهم (التوحيد بالمفهوم الموحدي) أولا سنة537هـ/1142م، ثم بيعة طوعية بعد ثلاث سنوات 540هـ/1145م، ثم نقض للبيعة وثورة بعد أقل من سنتين 542هـ/1147م، ورغم ذلك سوف نعمد إلى الفصل بينها في الدراسة لأن ذلك يساعد على الفهم والتفسير.

امتناع سبتة عن الموحدين (537 هـ/1142م) الأسباب والتأويلات:

لما انهزم الموحدون أمام المرابطين في معركة البحيرة، ومات المهدي عام 524هـ/1139م اضطرب أمر الموحدين، فقام عبد المومن بن علي بإعادة بناء الحركة الموحدية تنظيميا وسياسيا. وبعد ذلك قاد حملته لتطويق المرابطين وعزلهم عن أطراف المغرب ومحاصرتهم في مراكش وأحوازها، قبل أن ينقل الموحدون الصراع إلى قلب الدولة المرابطية لضربها في الصميم، والقضاء عليها القضاء الأخير. وظل عبد المومن يحشد الأنصار لحركته يرسل الرسائل والدعاة للقبائل فإن أجابت وإلا فالغزو[5]. وأخذ ينتقل من الأطلس الكبير ثم المتوسط ثم الريف، فجبال جنوب تلمسان[6]، فبقي" متعلقا بالجبال وأمره في غاية الاستفحال"[7]. وفي الوقت نفسه كان أمر المرابطين في تدهور، " بسبب الإدبار وانقطاع الدولة والأنصار"[8]. وفي هذه الظروف امتنعت سبتة عن الموحدين، ورفض أهلها الخضوع لهم والدخول في دعوتهم، فحمل عليها عبد المومن حملة عسكرية ونازلها في عساكره سنة537هـ/1142م،ولم يستطع دخولها فانصرف عنها إلى تلمسان[9].

يجب الإلماح أولا إلى أن مؤرخي الموحدين، وعلى رأسهم البيدق والمراكشي، أعرضوا عن ذكر هذا الامتناع. وقد يكون سبب سكوتهم راجع إلى كونهم لا يريدون تعكير صفو الانتصارات التي كانوا يحققونها، سواء من الناحية العسكرية، حيث كانوا ينتصرون على القبائل والمدن التي تعترض حركتهم، أو من الناحية السياسة حيث كانت القبائل والمدن تدخل

تترى في حزب الموحدين، إعمالا لقاعدة" كم حاجة قضيناها بتركها". وهو نوع من التعتيم على الأخبار غير السارة، التي لم يكن الموحدون يريدون لها أن تذاع وتنتشر، عكس الانتصارات.

لكن ما يلفت الانتباه هو أن بعض المصادر المرينية، مثل البيان المغرب، والقرطاس حذت حذو المصادر الموحدية، وسكتت هي الأخرى عن هذا الامتناع. فابن عذراي المراكشي (كان حيا 712هـ) يروي عن ابن حمادة أنه في سنة 536هـ" وصل الموحدون إلى ريف سبتة، ثم إلى تيطاون، ثم رجعوا إلى غمارة"، ولم يذكر أسباب هذا الرجوع، كما أنه لم يذكر شيئا عن هذا الامتناع ضمن أحداث سنة 537هـ[10]. أما ابن أبي زرع (ت 741هـ) فقد أورد بعض أحداث سنة 537هـ، دون أن يكون من بينها امتناع أهل سبتة عن بيعة الموحدين[11]. فماهي دواعي هذا الإهمال والإغفال من مؤرخين لم يعيشوا تحت سلطة ولا إكراه الدولة الموحدية؟

ويرجع الفضل في إيراد هذه النازلة إلى ابن خلدون الذي ذكر أن عبد المومن: "نازل سبتة وامتنعت عليه، وتولى كبر **دفاعه** عنها القاضي عياض، الشهير الذكر، وكان رئيسها يومئذ بدينه وأبوته ومنصبه"[12]. وعنه وبلفظه نقل الناصري في الاستقصا"[13].

غير أن أبا عبد الله محمد بن عياض في ترجمته لوالده يذكر أن أباه "بادر بالمسابقة إلى الدخول في نظام الموحدين، والاعتصام بحبلهم المتين، فأقره أمير المؤمنين، أدام الله نصره على ما كان عليه أمر بلده إليه، وخاطبه بالتنويه، وحظي عنده وشكر بداره وسبقه، ثم رحل إليه فاجتمع به بمدينة سلا عند توجهه، ودام تأييده إلى محاصرة مراكش، فأوسع نزله وأجزل صلته ولقي منه برا تاما، وإكراما عاما وانصرف على أحسن حال"[14]. لكن نص ابن عياض، كما وصلنا، لم يذكر هل هذه المبادرة والإسراع كانا بعد المدافعة، أم من غير مدافعة أصلا؟

يبدو أن غموض نص ابن عياض وسكوته عن امتناع سبتة ومدافعة القاضي عياض للموحدين مقصود، لأن ابن عياض ذكر قبل النص السالف أن أباه"ولى قضاء سبتة في آخر عام 539هـ، قدمه إبراهيم بن تاشفين بن علي بن يوسف، وابتهج أهل بلده، وسار فيهم السيرة التي عهدوا منه"[15]، ومعناه أنه تولى قضاء سبتة باسم المرابطين بعد عامين من تمنعها على الموحدين، وبعد وفاة تاشفين بن علي، أي أن القاضي ظل مواليا للمرابطين إلى تاريخ بيعته عبد المومن540هـ. وقصد ابن عياض من هذا السكوت هو تبرئة أبيه مما نسب إليه. وكيف لا يفعل وهو يعيش ويقضي بين الناس في ظل الدولة التي اتهم أبوه بامتناعه عن بيعتها، ثم الخروج عليها بعد ذلك.

قد تكون مدافعة السبتيين للموحدين قريبة المنال في التفسير إذا فصلت عن ثورة 542هـ/1147م. ذلك أنه قد كانت في عنق أهل سبتة، كما باقي مناطق المغرب، بيعة للمرابطين، ودولتهم مازلت قائمة، وتحتفظ بكل عناصر المشروعية، اللهم ما كان من ثورة عارمة قادها الموحدون ضدهم. ولما كان الموحدون إلى ذلك العهد ليسوا في عرف المرابطين وفقهائهم سوى ثوار خارجين عن الدولة[16]، فإن القاضي عياض لم ير موجبا للخروج على المرابطين. وبذلك يكون موقف أهل سبتة صادرا عن رأي فقهي، يحترم قواعد البيعة وشروطها. وإلى ذلك ذهب الناصري حيث يرى أن الامتناع يرجع إلى كون الموحدين متغلبين "لا حق لهم في الأمر والإمامة، ولما كانت شوكة عبد المومن مازالت ضعيفة، وتاشفين بن علي، أمير الوقت، لازال قائم العين، امتنع القاضي عياض رحمه الله من مبايعة عبد المومن، ودافعه عن سبتة، إذ لا موجب لذلك، لأن بيعة تاشفين في أعناقهم، وهو لازال حيا، فلا يعدل عن بيعته إلى غيره بلا موجب"[17].

ويرى أحد الباحثين أن القاضي عياض دافع الموحدين من منطلق قتال أهل البغي، باعتبارهم خارجين عن الحكم الشرعي المرابطي، والقاضي عياض قاوم البغاة وحاربهم[18].وبالرغم من أن هناك فرقا بين الحكم على الموحدين بالبغي من منظور فقهي، وبين تطبيق مقتضيات الحكم، الذي هو القتال. إذ قتال البغاة من صلاحيات الإمام أو مفوضيه[19]، فإن القاضي عياض لما كان مقتنعا بشرعية الحكم المرابطي، ورأى الأمير تاشفين يقاتل الموحدين، بادر إلى قتالهم، وإن لم يفوض لذلك، كما أنه لم يصرح بأن قتاله الموحدين اتخذ صبغة قتال أهل البغي.

ومما ينبغي الإلماح إليه أنه ليست سبتة وحدها دافعت الموحدين، فقد امتنعت قبائل ومدن أخرى غير أن بعضها خضع بالسيف، والبعض الأخر، ومنه سبتة، لم يستطيعوا إخضاعه فانصرفوا عنه مؤجلين غزوه. ولم يقف المؤرخون عند هذه المدافعة مثلما فعلوا مع خروج سبتة على الموحدين ونقض بيعتهم عام542هـ/1147م، لأن الأمر ربما كان واضحا لديهم. ويظهر ذلك من العبارة التي استعملها ابن خلدون وتبعه الناصري "**المدافعة**"، بما تحمل من دلالة على مشروعية الدفاع، ولم يستعملوا عبارة **الامتناع عن البيعة**، لأنهم كانوا يعتقدون أن البيعة لم تجب للموحدين. وإن كان يظهر من نص ابن خلدون نوعا من الاتهام بقوله" وتولى كبر دفاعه عنها القاضي عياض".

ويمكن استجلاء الأمر في سياق آخر، ذلك أن كثيرا من القبائل، ومنها قبائل مصمودية، تنتمي إلى عصبية الموحدين، مثل هزرجة وهيلانة، كانت قد خضعت للموحدين

في بداية أمرهم، ووحدت على حد تعبيرهم، لكن سرعان ما خرجت عنهم بعد فشل الموحدين في دخول مراكش، وموت المهدي في 524هـ/1130م[20]، ومعه بعض الأماني التي مناهم بها، من كونه "الإمام المعصوم والمهدي المعلوم"، الذي سوف يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا، وأنه سوف" يفتح الدنيا شرقها وغربها"، وأنه مهدي آخر الزمان الذي يقاتل الدجال[21]. وداخل الشك في أمر المهدي وصحة دعوته أقرب المقربين إليه وأحد العشرة، الذي لازم المهدي أزيد من عشر سنوات، وهو عبد الله بن ملوية الذي قتله الموحدون وصلبوه بتينمل بعد اتهامه بالردة[22]. وحاول بعض أشياخ هرغة - قبيلة المهدي- اغتيال عبد المومن رفضا لبيعته[23].

وإذا كان الشك قد داخل المقربين من المهدي فكيف لا يكون الأمر كذلك لفقيه عاش في كنف دولة المرابطين، وكان من أهل الحظوة، حيث راسل بشأنه علي بن يوسف قاضي الجماعة بقرطبة ابن حمدين يوصيه به خيرا، لما قصده للأخذ عنه. قال في حقه الأمير:"وله عندنا مكانة حفية تقتضي مخاطبتك بخبره، وتقرب أمله، وتصل أسباب العون له إن شاء الله"[24]، وتولى القضاء باسمها في كبريات حواضر الأندلس والمغرب[25].

وإذا كان لفقهاء المرابطين نظر في دعوة المهدي بسبب بعض المبادئ التي دعا إليها، فإن القاضي لم يشذ عنهم، وإن لم يكن الأمر واضحا لديه كما هو بالنسبة لمالك بن وهيب بمراكش، وابن حمدين بقرطبة[26]. فقد كانت معارضة القاضي عياض للموحدين معارضة علمية، حيث ألف كتاب" الشفا بتعريف حقوق المصطفى" بمرجعية سنية سلفية[27]، وضمنه التعريف بقدر المصطفى، وما يجب له من توقير وإكرام، والذي اعتبره البعض ردا على ادعاء ابن تومرت المهدية والعصمة، وتطاوله على المقام النبوي[28]. قال الناصري:"هذا مع ما كان ينقل عن المهدي من أنه غلبت عليه نزعة خارجية، وأنه يقول بعصمة الإمام، وذلك بدعة كما لا يخفى، فتكون إمامته وإمامة أتباعه مقدوحا فيها من هذه الحيثية"[29].كما أن بعض الدارسين اعتبروا معارضته دفاعا عن المذهب المالكي الذي نسبت إلى الموحدين محاربته، ومحاولة القضاء عليه[30]، ومعارضة لعبد المومن الذي اتخذ لنفسه ألقابا مثل "أمير المؤمنين" و"الخليفة"و" القائم بأمر الله" منذ توليه قيادة الحركة الموحدية عام 527هـ، وكتبها على عملته، فكان تسوره على هذه الألقاب سببا في نكير العلماء عليه، وعلى رأسهم القاضي عياض وأبو بكر بن العربي المعافري[31].

غير أن ما يشوش قليلا على موقف أهل سبتة من الموحدين، إذا لم يتم تأويله، هو مبادرتهم إلى بيعة الموحدين طوعا (540هـ/1145م)، وكان الذي حمل بيعتهم قاضيهم عياض. إذ لما "عظم أمر عبد المومن بايعه أهل سبتة، وبادر القاضي عياض للقائه، وهو بسلا ذاهبا إلى

مراكش ليفتحها، فولى على سبتة يوسف بن مخلوف التنمليلي، وساكن الموحدون أهل سبتة في ديارهم واطمأنوا إليها"[32]. وكان ذلك بعدما أخضع الموحدون تلمسان، وفاس وسلا، ولم يكونوا بعد قد دخلوا مراكش، وقضوا على دولة المرابطين. فكيف يمكن تفسير ذلك؟

حاول الفقيه المؤرخ الناصري أن يجد تكييفا فقهيا لبيعة أهل سبتة، حيث يرى أنه:"لما قتل تاشفين، وقويت شوكة عبد المومن، بايعه القاضي عياض حينئذ، وقبل صلته، لأن من قويت شوكته وجبت طاعته"[33]. ولم ينتظر أهل سبتة حتى ينتهي أمر المرابطين كليا، ويطلب الموحدون البيعة بالطوع أو بالإكراه. ربما لأن دولة المرابطين بلغت طور الهرم، وخشوا أن تتأخر سبتة عن البيعة، فيكون هذا التأخر سببا في انتقام الموحدين من أهلها، خاصة وأنهم عرفوا بالانتقام ممن خالفهم ونبذ أمرهم، حرقا وإغراقا، وإسرافا في سفك الدماء، كما فعلوا في وهران وتاكرارت تلمسان وفاس، قبل غزو مراكش، ومكناسة بعد فتحها[34].

وقريبا من هذا نحا بعضهم حين رأى أن سبتة اضطرت إلى أن تقدم الطاعة للموحدين وهي تعلم أنهم سيحدثون فجوة في العقيدة، وسيقضون على فقهاء المالكية، وفي طليعتهم القاضي عياض، ذلك أنهم يمثلون خطرا عليها. واعتبر ذلك من قبيل الضرر العام الذي ستتحمله الأمة وليست سبتة وحدها[35]. أما بعضهم فقد حاول تفسير بيعة القاضي عياض الموحدين بنقمته على المرابطين وتذمره "مما انزلقوا إليه من ابتعاد عن السنة، ومن إغراق في البدع"[36]. غير أن اتهام المرابطين بالابتعاد عن السنة والابتداع هي دعاية موحدية بالدرجة الأولى، روج لها ابن تومرت، وسارت على نهجه الاستوغرافيا الموحدية لتبرير قيام دولة الموحدين[37].

ثورة سبتة (542هـ/1147م) دواعيها ودور القاضي عياض فيها:

لم يستقر الموحدون بمراكش أكثر من شهرين عام 541هـ/1146م حتى ثار عليهم من رباط ماسة محمد بن هود الماسي الملقب بالهادي، وقد ادعى الهداية مثل ابن تومرت. واستطاع أن يستقطب لدعوته قبائل ومدن كثيرة، مثل سجلماسة ودرعة ودكالة وركراكة، وتامسنا وهوارة وحاحة وهزميرة وهسكورة...، وكادت دعوته تشمل المغرب كله، وهزم الموحدين لما قاموا لإخماد ثورته. ولم يتم القضاء عليه إلا بعد تجهيز جيش عظيم بقيادة أبي حفص عمر الهنتاتي[38].

وفي هذه الظروف انتفض أهل طنجة وأهل أليرية، "وفي أثناء هذه الفتن قام من أهل سبتة قوم على من بالقصبة حتى غلبوهم، وأوقدوا النار على من بالبرج الذي تحصنوا فيه حتى قتلوهم وصلبوهم، وجاوز البحر عياض القاضي إلى يحيى بن علي بن غانية(الذي كان

معتصما بقرطبة متمسكا بدعوة المرابطين) وهو بالخضراء، وطلب منه واليا، فأرسل معه يحيى بن أبي بكر الصحراوي (حفيد يوسف بن تاشفين، ووالي المرابطين على فاس قبل سقوطها في يد الموحدين)، وأجازه البحر إلى سبتة، فاستولى عليها، وخلعوا طاعة عبد المومن. وقام أهل سبتة على الموحدين فيها وقتلوا الحافظ بها (الوالي) يوسف بن مخلوف (التنمللي)، وكان قد غزا مع القاضي عياض الروم في البحر"[39].

وفي هذه الظروف جددت برغواطة ثورتها، وانضموا إلى الصحراوي والي سبتة وبايعوه، وقاتلوا عبد المومن وهزموه، ثم كانت الكرة عليهم فهزمهم، واستأصل شأفتهم، فأطاعوه وتبرأوا من يحيي الصحراوي وبقية المرابطين. إلا أن الصحراوي تشفع إلى عبد المومن بأشياخ القبائل وطلب منه الأمان وبايعه عام 542هـ/1147م. ولما رأى أهل سبتة ذلك كله، أسقط في أيديهم وندموا على صنيعهم. وجاء أشياخ سبتة وطلبتها ببيعتهم إلى عبد المومن عام 543هـ/1148م، فعفا عنهم وعن القاضي عياض، وولاه القضاء بتادلا. وأمر عبد المومن بهدم سور سبتة كما فاس وسلا[40].

ورغم معرفة السياق العام لخروج أهل سبتة على الموحدين فإن ذلك لا يلغي جدوى السؤال عن دوافع نقض البيعة، خاصة وأن الأمر يخص قاض وفقيه يرى مثل كثير من فقهاء السنة أن الإمام "لا ينعزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق، ولا يخلع، ولا يجوز الخروج عليه بذلك. بل يجب وعظه وتخويفه للأحاديث الواردة في ذلك"[41].

وتجدر الإشارة إلى أن القاضي عياض لم يفصح عن دوافعه، كما أن المصادر التي ترجمت له لم تحتفظ بتفاصيل عن دوره وخلفياته في انتفاضة سبتة. أما المصادر الموحدية فقد ذكرت أخبار القاضي عياض بنوع من الحذر والاحتياط والتخوف، وربما بكثير من التلبيس والتعتيم[42].

ويمكن تصنيف المصادر التي تناولت هذه الثورة إلى ثلاثة نماذج:

- نموذج يقدم وجهة نظر موحدية ممثلة في كتاب "أخبار المهدي" للبيدق.
- نموذج يقدم وجهة نظر أهل سبته، ويمثله كتاب"التعريف بالقاضي عياض" لابنه محمد.
- نموذج ثالث تمثله المصادر المرينية[43].

أما رواية البيدق فلا تجلي الغموض الذي يكتنف أسباب ودواعي هذه الثورة. وأما محمد بن عياض فقد اجتهد في دفع تهمة الثورة عن أبيه، كما دفع عنه الامتناع عن البيعة، للأسباب

نفسها، حيث كان يسعى إلى تبرئة أبيه مما نسب إليه، وتبرئة الموحدين من إذايته[44]. قال:"إلى أن ثارت **الفتنة** وقام البلد، والله يعلم أن ذلك كان من غير رضى منه، كراهة في **الفتنة** الدنيوية والأخروية، وبقي يدبر أمره، ويسوس أهله، دون تعاط إلى الإمرة في قول أو فعل، إلى أن دخل الصحراوي البلد، وهو حينئذ بخارج الجزيرة الخضراء، زائرا **ومدافعا** ليحيى بن غانية. ثم انصرف وأقام على تولي الأحكامبين الناس، وهو مع ذلك يسمع حديث رسول الله، ويدرس الفقه.واشتد الحصار بالبلد. فسعى في استعطاف الموحدين- أدام الله نصرهم- وتلطف في استلطافهم، والاعتذار عن الكائنة إلى أن عفوا عما كان، وأخذوا بالصفح والغفران، فملكوا البلد"[45]. فسمى الثورة التي نسبت لأبيه **فتنة**، وسمى خروج أبيه إلى الأندلس لملاقاة ابن غانية، حيث طلب منه تعيين والي مرابطي على سبتة **مدافعة** لابن غانية. لكن ما معنى من غير رضى منه؟ هل معناه أن القاضي قام على الموحدين مكرها تحت تأثير عامة سبتة؟ أم أنه لا علم له بالثورة؟ ولماذا يدافع ابن غانية؟ ولماذا يذكر ابن عياض أن أباه نهض إلى مراكش "في يوم 25 جمادى الآخرة عام 543هـ صحبة الشيخ أبي يحيى بن الجبر، وتحت بره إلى أن وصل ظاهر مكناسة، وبه الشيخ أبو حفص عمر الهنتاتي، فلقي منه من البر ما استغربه كل من شاهده، واستبعده كل من سمعه. وأصحبه كتبا إلى الحضرة، فوصلها والحال متغيرة عليه، فأقام بها تحت رقبة، إلى أن اجتمع بسيدنا أمير المؤمنين...، وكان منه - رحمة الله عليه- من الكلام المنظوم والمنثور ما ستعطفه به حتى رق له، وعفا عنه على أبر وجه وأجمله، وأمره بلزم مجلسه"[46]. فما الذي اضطر القاضي عياض إلى فعل هذا كله إذا لم تكن له صلة بالثورة وأهلها؟ وما الذي حمل عبد المومن على تغريب القاضي وأمره بسكنى مراكش تحت رقابة الموحدين لو لم يكونوا قد اتهموه بالخروج عليهم؟

كل هذه الأسئلة فرضها غموض نص محمد بن عياض، ودفاعه المستميت عن أبيه، مخالفا الروايات التاريخية التي تثبت ضلوع أبيه في الثورة.

إن ابن عذاري، وهو مؤرخ مشهود له بالنزاهة، ذكر أنه قبل ثورة سبتة كان القائد الموحدي ابن الجبر الصنهاجي قد قتل قاضي طنجة، لأسباب ظلت غير معروفة، وشاع أنذاك أن والي سبتة عازم على قتل قاضيها عياض، فقام أهل سبتة على الموحدين وقتلوا واليهم[47].

فهل الأمر يتعلق فقط بإفشال خطة اغتيال كان الموحدون ينوون تنفيذه، في حق القاضي؟ وهل كانت الثورة وقتل والي الموحدين كافيان لثنيهم عن عزمهم؟ أم أنهما سوف يؤججان غضبهم، ويعجلان بتنفيذ عزمهم؟ أم هي ردة فعل غير محسوبة العواقب؟

أما الناصري فقد حاول مرة أخرى أن يجد تكييفا فقهيا لهذا الخروج، فهو يرى أن السبب راجع إلى ضعف دولة الموحدين، بسبب كثرة الثوار عليها بعد ثورة الماسي، وخروج معظم قبائل المغرب عن طاعتهم حتى لم يبق تحت حكمهم غير مراكش وفاس. إذ ذاك "رجع القاضي بأهل سبتة عن البيعة إلى طاعة المرابطين الذين لهم الحق في الإمامة بطريق **الأصالة**، ولم يأخذ بدعوة الماسي لأنه ثائر أيضا"[48]. فالناصري يذهب إلى أن بيعة أهل سبتة كانت **بيعة اضطرار، لا بيعة اختيار**، وأما البيعة بالأصالة فهي للمرابطين. وحيث إن شوكة الموحدين ضعفت فقد وجب خلعهم، ومبايعة المرابطين، لأن "من قويت شوكته وجبت طاعته"؟ وأما قتل وحرق أنصار الموحدين بسبتة، فيعتقد الناصري أنه من باب تسرع العامة ومجاوزتهم الحدود أيام الفتن[49].

وبالرغم من أن الناصري مجرد ناقل في هذه المسألة، وهو يشير إلى مصادره، فإن قيمة نصوصه تكمن في التفسير والتأويل الفقهي لخلفيات خروج القاضي عياض على الموحدبن. وربما وافقت تأويلات الناصري ترجيحات القاضي الفقهية، الذي كان في سلوكه السياسي يستند إلى الدين، وكان منزعه في الدين منزعا فقهيا عمليا[50]. وإن بدا الناصري مسلما للقاضي في سلوكه السياسي مبررا له، يظهر ذلك من قوله:" والحاصل أن ما فعله القاضي عياض أولا وثانيا وثالثا كله صواب موافق للحكم الشرعي، فهكذا ينبغي أن تفهم أحوال أئمة الدين وأعلام المسلمين رضي الله عنهم ونفعنا بعلومهم"[51].مع العلم أن المجتمع كله، حكاما ومحكومين، وعلماء وعامة، كان يتحرى الإلتزام بالأحكام الشرعية، ويجعل من الدين مرجعه الأعلى، ويتنافس حول من يكون الأكثر امتثالا لتعاليمه، والصراع الموحدي المرابطي يندرج في هذا السياق.

ولبعض المحدثين تفسير مخالف للمسألة، فقد حاول بعضهم ربط تردد أهل سبتة بين البيعة والخروج بطموحات أبي الفضل السياسية. فالأمر في نظر بعضهم لم يكن" يتعلق فقط بمناصرة مذهب ومعاداة آخر، ولكنه يتعلق أيضا بطموح القاضي إلى أخذ نصيبه من الحكم..وعدم تردده في تحقيق ذلك". كما يرى أن" تردده في مواقفه لم يكن ناشئا عن امتعاض من دعاوي المهدي ابن تومرت فيما يتعلق بالعصمة". واتهمه بالتعاون مع جهات بعيدة عن بلاده لتحقيق مطامحه، في إشارة إلى رحلته إلى ابن غانية. واعتبر هذا من مظاهر انخداع القاضي" أمام عفريت السياسة الذي لا يحسب للمواقف حسابا، ولا يتوفر في تقدير الأمور على مقاييس" لأن تقديرات القاضي هي" تقديرات الفقهاء وليست تقديرات رجال السياسة"[52]. هذا مع أن ابنه يؤكد أن أثناء ثورة سبتة "بقي يدبر أمره ويسوس أهله، دون تعاط إلى الإمرة

في قول أو فعل"[53]. ويرى بعضهم أن القاضي ناوأ "الموحدين انزلاقا مع الأطماع السياسية التي قد يحققها له القضاء عليهم، ما دامت غايته هي الإبقاء على ما كان يعتقده ومعه أهله ومواطنوه أنه الحق والدين".وكان دافعه إلى ذلك الحرص على ما تتمتع به سبتة من مركز مرموق، والحفاظ على مكانته كمرشح دائم لتحمل المسؤولية ولو أدبيا عن مصير المدينة[54].

لا غرو أن للباحث الحق في مخالفة السابقين، وفي طرح الأسئلة، بل بالأسئلة يتقدم البحث التاريخي، غير أن السؤال العلمي المؤسس هو الذي يفرضه سياق النصوص. وبعض الباحثين لم تقنعهم تأويلات الناصري ومن حذا حذوه، فعمدوا إلى تأويلاتهم الخاصة، غير أنها تأويلات تثير بدورها تساؤلات يفرضها السياق التاريخي. فإذا كانت ثورة سبتة مرتبطة بطموح القاضي عياض السياسي، فلماذا لم يدعو عياض إلى نفسه، وظل يبحث عمن له صلة بالمرابطين؟ ولماذا لم يتحالف مع ابن هود الماسي الذي كاد يقضي على دولة الموحدين من أجل تحقيق طموحه؟ وإذا كانت الثورة مرتبطة فقط بالقاضي عياض، فلماذا تجددت ثورات سبتة على الموحدين بعد موته؟

لقد ثار أهل سبتة على الموحدين مرات بعد موت القاضي عياض، ومن هذه الثورات:

- **ثورة أبي العباس اليانشي:** التي اندلعت بعد وفاة الخليفة إدريس المأمون، واضطراب أمر الدولة، وتدهور أوضاع سبتة. حيث دخلت في طاعة ابن هود الخارج على الموحدين بالأندلس، ثم نبذت أمره بعد ذلك[55]، وولى أهلها عليهم أبا العباس أحمد اليانشي عام 630هـ/1232م، الذي خلع طاعة الموحدين ونصب نفسه ملكا، واستمر حكمه مدة ست سنوات على 636هـ/1238م[56]. والراجح أن نخبة سبتة وأعيانها لم يكونوا مجمعين على اليانشي، لذلك خلعوه وسلموه للموحدين مخافة انتقامهم منهم. فكان أن انتقم الموحدون من اليانشي وأسرته[57]، ثم عادت المدينة من جديد إلى حكم الموحدين على عهد عبد الواحد الرشيد.

- **ثورة ابن خلاص البلنسي:** لقد عين الرشيد الموحدي أبا علي الحسين بن خلاص البلنسي واليا على سبتة عام 636هـ/1238م بعد استردادها من اليانشي[58]. وظل ابن خلاص وفيا للموحدين حتى موت الرشيد سنة 640هـ/1242م، وبعدها بسنة (641هـ) خلع طاعة الموحدين وانفصل عنهم، وأخذ بيعة أهل سبتة وطنجة، وبايع أبا زكرياء الحفصي حاكم إفريقية، المنفصل بدوره عن الموحدين[59].وظل تابعا له إلى وفاته سنة 646هـ/1248م، وحينئذ عين أبو زكرياء ابن عمه ابن الشهيد الهنتاتي واليا على سبتة، لكنه لم يستطع التحكم في الأمور خاصة بعد وفاة أبي زكرياء

647هـ/1249م، فثار أهل سبتة عليه وبايعوا أبا القاسم العزفي أحد أعيان وعلماء مدينتهم[60]. وبذلك عادت المدينة إلى طاعة الموحدين في ظل العزفيين.

إن ثورات سبتة على الموحدين بعد القاضي عياض تدفع إلى القول بنسبية ارتباط ثورة سبة بالقاضي عياض وطموحه السياسي، وتؤكد أن الثورة ارتبطت بالمجتمع السبتي أكثر من ارتباطها بقادتها. فقد كانت سبتة تبحث عن الاستقرار، وكان أهلها يحتمون بأعيان المدينة وعلمائها في مراحل التحول الصعبة. وذلك لملئ الفراغ في السلطة الذي أحدثه اضطراب أمر الموحدين[61].

ولا يستبعد أن يكون لموقف السبتيين من الموحدين علاقة بالعامل الاقتصادي، ذلك أن اقتصاد المدينة يعتمد على البحر وعلى التجارة، والخارجية منها خاصة. ولما كانت علاقة الموحدين مع أغلب الدول المعاصرة لهم يشوبها التوتر، فإن ذلك انعكس على التجارة الخارجية التي عرفت تراجعا، وبالتالي تضرر اقتصاد سبتة[62].

الخاتمة:

لقد استطاع الموحدون السيطرة على مجال الغرب الإسلامي بشكل لم يتح لدولة قبلهم ولا بعدهم، بيد أن تجدد الثورات عليهم كلما سنحت الفرصة، وأحس السكان بضعف السلطة المركزية يؤكد أن هذه السيطرة كانت سياسية وعسكرية، وليست روحية أو معنوية[63]. وتجلى ذلك في كثرة الثورات عليهم في البوادي والمدن، وفي المغرب والأندلس.

وشكلت سبتة استثناء دون باقي مدن الغرب الإسلامي بثوراتها المتكررة على الموحدين، وذلك بسبب موقعها الذي جعلها شديدة التأثر بما يقع في الأندلس، إضافة إلى سيطرة النخب الأندلسية التي كانت تقيم بها[64]. غير أن ثورة القاضي عياض حظيت باهتمام كبير، نظرا لمكانة القاضي وللموقف المتردد بين البيعة والخروج الذي عبر عنه أهل سبتة.

إن تردد أهل سبتة بين بيعة الموحدين والخروج عليهم تظهر نسبية الفعل السياسي، والاختلاف بين الأحكام الفقهية والأحكام السياسية، حيث تقوم هذه الأخيرة على اعتبارات المصلحة العامة في إطار المقاصد الإسلامية الكلية، ودون معارضة نصوص الشرع، كما أنها تعتمد على آليات الشورى لا على آليات الإجماع الفقهي[65]. وتختلف التقديرات السياسية بحسب المستوى الفكري والتجربة السياسية للزعماء، ومستوى تعبئة وجاهزية الثوار والأتباع، وبحسب قدرة الخصم على رد الفعل. وثورة سبتة على الموحدين زمن القاضي عياض هي من السلوكات السياسية التي خضعت لتقديرات المصلحة، وكانت تأخذ بعين الاعتبار مصلحة المدينة، والظروف السياسية وموازين القوى، وإمكانية النجاح أو الفشل.

لقد كانت لثورة السبتيين على الموحدين انعكاسات وخيمة على المدينة وقاضيها عياض. فبخصوص القاضي، فقد سخطته الدولة آخر الأيام، فامتحن وفتن، وولي القضاء بتادلا، وأحس بالغربة، فكتب في شوقه إلى موطنه وبلده سبتة شعرا ونثرا. ومات بمراكش، قيل دخلها مريضا مرض موته، وقيل مات في الطريق[66].و ذكر ابنه أنه" خرج إلى غزوة دكالة مع عبد المومن فمرض بعد مسير مرحلة، فأذن له في الرجوع، فرجع إلى الحضرة، فأقام بها مريضا نحوا من ثمانية أيام، ثم ما ت- عفا الله عنه- "[67]. والخلاصة أنه مات"مغربا عن أوطانه، محمولا عليه من سلطانه، ونقل ابن فرحون أنه مات مخنوقا، لذلك ظل الناس يرددون" سم ابن العربي وخنق اليحصبي"[68]، لأن الأول كان وراء تأخر بيعة أهل اشبيلية، والثاني كان زعيم ثورة سبتة. أما المدينة سبتة فقد كانت سياسة الموحدين شديدة الحذر منها، ويظهر ذلك من خلال هدم سورها بعد بيعة أهلها كرد فعل على تمنعها ومدافعتها، وكذلك فعل الموحدون بفاس وسلا[69].غير أن هدم السور لم يمنع أهل سبتة من معاودة الخروج على الموحدين والبحث عن بديل يوالونه غيرهم.

الهوامش:

(1) العروي عبد الله، مفهوم التاريخ، الألفاظ والمذاهب، المفاهيم والأصول، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط4، 2005، ج2، ص295- 296.

(2) واهمي خديجة، محاولة وضع نموذج ديداكتيكي في التاريخ، الدار البيضاء، دار القرويين، ط1، 2002، ص 43.

(3) أنظر وصفها عند ابن الخطيب لسان الدين، معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار، نشر المعهد الجامعي للبحث العلمي بالمغرب، 1977، ص71- 72. الأنصاري محمد بن القاسم، اختصار الأخبار عما كان بثغر سبتة من سني الآثار، تحقيق عبد الوهاب بنمنصور، الدار البيضاء، ط2، 1983، ص27 وما بعدها.

Benramdane Zoulikha ; Ceuta au 13 et 14ém siecles: Essai de la reconstitution de la civilisation ;Thése de doctorat de 3ém sycle ;Université de Provence ; (aix- Marseille) ; Faculté des Lettres et Sciences Humaines ; 1987 ; p 72-75.

(4) البيدق أبو بكر بن علي الصنهاجي، أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، الرباط، تحقيق عبد الوهاب بنمنصور دار المنصور، 1971، ص 82- 89. العروي عبد الله، مجمل تاريخ المغرب، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1994، ج2، ص 168.العمراني محمد، الثورات والتمردات بالمغرب الأقصى والأندلس خلال العصر الموحدي، دار نشر المعرفة، الرباط، 2005. المغراوي محمد، الموحدون وأزمات المجتمع، الرباط، نشر جذور، ط1، 2006، صص 33- 70. الطاهري عبد الحق، بنية الحكم الموحدي ووسائله، دكتوراه في التاريخ، كلية الآداب بالرباط، 2004- 2005، ص264- 265.

(5) ابن تومرت محمد، أعز ما يطلب، تحقيق عمار الطالبي، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985، ص 255. عزاوي أحمد، رسائل موحدية، منشورات نيت المغرب، الرباط 2006، ج2، ص12.

(6) عنان محمد عبد الله، عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط1، 1964، ج1، ص134. لوتورنو روجي، حركة الموحدين في القرنين12و13، ترجمة أمين الطيبي، ليبيا، الدار العربية للكتاب، 1982، ص 61.

(7) ابن القطان المراكشي حسن بن علي، نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، تحقيق محمد علي مكي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1990، ص251. مجهول، الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة، الدار البيضاء، دار الرشاد الحديثة، ط1، 1979، ص130. ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، قسم الموحدين، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني وآخرون، بيروت، دار الغرب الإسلامي- البيضاء، دار الثقافة، ط1، 1985، ص16.

(8) مجهول، الحلل الموشية، ص130.

(9) ابن خلدون عبد الرحمن، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1992، ج6، ص 271. الناصري أحمد بن خالد، كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق وتعليق أحمد الناصري، أشرف على النشر محمد حجي وإبراهيم بوطالب وأحمد توفيق أحمد، منشورات وزارة الثقافة والاتصال 2001 ج3، ص45.

(10) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، ج4، مراجعة د إحسان عباس، دار الثقافة، 1980، ص187- 188.

(11) ابن أبي زرع الفاسي علي، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، الرباط، تحقيق عبد الوهاب بنمنصور، دار المنصور للطباعة والوراقة، ص187- 188.

(12) ابن خلدون، العبر، ج6، ص 271.

(13) الناصري، الاستقصا، ج3، ص45.

(14) محمد بن عياض أبو عبد الله، التعريف بالقاضي عياض، تحقيق محمد بنشريفة، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط2، 1982، ص11- 12.

(15) نفسه، ص11.

(16) ابن تومرت، أعز ما يطلب، ص 261. البيدق، أخبار المهدي، ص38.

(17) الناصري، الاستقصا، ج3، 60.

(18) عزيوي أحمد، الاجتهاد في تحقيق المناط عند علماء الغرب الإسلامي، نوازل السياسة الشرعية نموذجا، رسالة دكتوراه في الدراسات الإسلامية، كلية الآداب القنيطرة، 2006- 2007، ص251- 254.

(19) أنظر أحكام قتال أهل البغي عند: الماوردي أبو الحسن علي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق سمير مصطفى رباب، بيروت، المكتبة العصرية، ط1، 2000 ص73- 77.

(20) ابن القطان، نظم الجمان، ص 163 و226.

(21) أعز مايطلب، ص254. وابن القطان، نظم الجمان، ص89.

(22) البيدق، أخبار المهدي، ص46.

(23) المراكشي عبد الواحد، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، ، الدار البيضاء، دار الكتاب، ط7، 1987، ص340. نظم الجمان، ص240.

(24) الفتح ابن خاقان أبو النصر(ت 529هـ)، قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، تحقيق الدكتور حسين يوسف خريوش، مكتبة المنار، الأردن، ط1، 1989، ج، ص. كنون عبد الله، النبوغ المغربي في الأدب العربي، دار الثقافة، ط2، ص88.

(25) المقري التلمساني، أزهار الرياض في أخبار عياض، القاهرة 1983، لجنة التأليف والترجمة، ج3، ص10- 12. النباهي أبو الحسن، تاريخ قضاة الأندلس(المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا،بيروت، دار الأفاق الجديدة،ط5، 1983، ص 101.

(26) البيدق، أخبار المهدي، ص30. المراكشي، المعجب، ص 185. ابن خلدون، العبر،ج6، 268.

(27) بغداد أحمد، عياض من خلال حياته الطلابية ومحنته السياسية، ضمن ندوة الإمام مالك إمام دار الهجرة، دورة القاضي عياض، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1981، ج3، ص 171.

(28) انظر سبب تأليف كتاب الشفا عند: القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، بيروت، دار الكتب العلمية، د ت، ج1، ص4. والكتاني محمد، مقدمة معاصرة لكتاب الشفا للقاضي عياض، مجلة المناهل، ع19 خاص بالقاضي عياض، دجنبر1980، ص377 وما بعدها. كنون عبد الله، النبوغ المغربي، ص88.

(29) الناصري، الاستقصا، ج3، ص60.

(30) زنيبر محمد، اتجاه عياض الفكري بين واقع ومذهب، مجلة المناهل، ع19، دجنبر1980، ص 404.

(31) الناصري، الاستقصا، ج3، ص53، في هامش للمحقق.

(32) ابن أبي زرع، روض القرطاس، ص191. ابن خلدون، العبر،ج6، ص274.

(33) الناصري، الاستقصا، ج3، ص 60.

(34) ابن عذاري، البيان المغرب، قسم الموحدين، ص 68. ابن خلدون، العبر، ج6، ص273. وابن غازي أبو عبد الله محمد، الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون، الرباط، المطبعة الملكية، 1964، ص15- 23.

(35) الإدغيري عبد السلام، موقف عياض من المرابطين والموحدين، ندوة الإمام مالك، دورة القاضي عياض، ج2، ص212- 213.

(36) التواتي عبد الكريم، صفحات من تاريخ أبي الفضل عياض، ندوة الإمام مالك، دورة القاضي عياض، ج1، ص285.

(37) ابن تومرت، أعز ما يطلب، ص 244- 249.

(38) عزاوي أحمد، رسائل موحدية مجموعة جديدة، منشورات كلية الآداب القنيطرة، ط1، 1995، ج1، رسالة5، ص56- 60.

(39) ابن عذاري، البيان المغرب، قسم الموحدين، ص32.

(40) البيدق، أخبار المهدي، ص67- 68. ابن خلدون، العبر،ج6، ص 274- 275. ابن أبي زرع، القرطاس، ص191. ابن عذاري، البيان المغرب، قسم الموحدين، ص32- 33. الناصري، الاستقصا، ج3، ص59.العمراني محمد، الثورات والتمرداتبالمغرب الأقصى.

(41) قال أهل السنة:" الصبر على طاعة الجائر أولى، والأصول تشهد على أن أعظم المكروهين أولاهما بالترك، قال عياض: وأحاديث مسلم كلها حجة على هذا، كقوله صلى الله عليه وسلم: أطعهم وإن أخذوا مالك وضربوا ظهرك". الونشريسي أبو العباس أحمد بن يحي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1981، ج5، ص34- 35. النووي، شرح صحيح مسلم، بيروت، دار الكتب العلمية، ج12،ص229.

(42) التازي عبد الهادي، القاضي عياض بين العلم والسياسة، مجلة المناهل، ع19، 1980، ص478. وانظر مثلا البيدق أو ابن القطان أو المراكشي.

(43) العمراني محمد، الثورات والتمردات بالمغرب الأقصى، ص61.

(44) المغراوي محمد، الموحدون وأزمات المجتمع، ص37.

(45) ابن عياض، التعريف بالقاضي عياض، ص 12.

(46) ابن عياض، التعريف، ص12- 13.

(47) ابن عذاري، البيان المغرب، قسم لموحدين، ص26.

(48) الناصري، الاستقصا، ج3، ص 60.

(49) الناصري، الاستقصا، ج3، ص60.

(50) بغداد أحمد، عياض من خلال حياته الطلابية ومحنته السياسية، ندوة الإمام مالك، دورة القاضي عياض، ج3، ص 171.

(51) الناصري، الاستقصا، ج3، ص 60.

(52) التازي عبد الهادي، القاضي عياض بين العلم والسياسة، مجلة المناهل، ع19، 1980، ص479- 481.

(53) ابن عياض، التعريف،ص، ص12.

(54) التواتي عبد الكريم، صفحات من تاريخ أبي الفضل عياض، ندوة الإمام مالك، دورة القاضي عياض،ج1، ص 273 و285.

(55) ابن عذاري، البيان المغرب، قسم الموحدين، ص277- 278. ابن أبي زرع، روض القرطاس، ص275.

(56) ابن عذاري، البيان المغرب قسم الموحدين، ص350. ابن أبي زرع، روض القرطاس، ص 276.الصفدي صلاح الدين خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، 1969، ج7، ص390.

(57) ابن عذاري، البيان المغرب، ص345. المغراوي، الموحدون وازمات المجتمع، ص48.

(58) ابن أبي زرع، روض القرطاس، ص 276.

(59) ابن ابي زرع الفاسي علي، الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية، الرباط،تحقيق عبد الوهاب بن منصور، دار المنصور، 1972، ص61.

(60) مجهول، الحلل الموشية، ص 168. المغراوي، الموحدون وأزمات المجتمع، ص49.

(61) المغراوي، الموحدون وأزمات المجتمع، ص46.

(62) عز الدين أحمد موسى، النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، بيروت، دار الشروق، ط1، 1983، ص270. وتفصيل ذلك بشكل أكبر ص 273- 278.

(63) القبلي محمد، الدولة والولاية والمجال في المغرب الوسيط علائق وتفاعلات، البيضاء، دار توبقال، ط1، 1997،ص62. فتحة محمد، النوازل الفقهية والمجتمع أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي من ق6 إلى9هـ/12- 15م، الدار البيضاء، منشورات كلية الآداب عين الشق، 1999، ص136.

(64) المغراوي، الموحدون وأزمات المجتمع، ص51.

(65) صافي لؤي، العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، المعهد العامي للفكر الإسلامي،ط1، 1996، ص163- 169.

(66) ابن خلدون، العبر، ج6، ص 271. ابن أبي زرع، القرطاس، ص191. الناصري، الاستقصا، ج3، ص59- 60.

(67) ابن عياض، التعريف ص13.

(68) ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، طبعة مصر، ص172. النباهي، تاريخ قضاة الأندلس، ص 95.

(69) ابن أبي زرع، القرطاس، ص 191. الناصري، الاستقصا، ج3، 60.

أسماء السفن في بعض المصادر العربية

د/ مصطفى غطيس
شعبة التاريخ كلية الآداب، تطوان - المغرب

دفعني اهتمامي بالمغاربة والبحر خلال العصور القديمة من خلال اطلاعي على المصادر الإغريقية واللاتينية المتعلقة بالمغرب القديم، إلى توسيع مجال هذا الاهتمام بعض الشيء، بالرجوع إلى بعض المصادر العربية، لأقف على مدى تأثير البحر في حياة سكان عدوتي بحر الزقاق خلال العصر الوسيط، وعلى مدى اهتمامهم بالبحرية، من خلال أسماء السفن الواردة خاصة في المصادر الأندلسية التي أتيحت لي قراءتها.

ولقد وردت في هذه المصادر عدة مصطلحات لتسمية السفن، أورد بعضها الباحث الفرنسي بيكار (Ch. Picard) في مؤلفه "المحيط الأطلنطي الإسلامي. من الفتح العربي إلى العصر الموحدي" الصادر في باريز عام 1997. واعتبر هذا المؤرخ ابن حيان «الكاتب العربي الأكثر دقة في اختيار المصطلحات لتسمية السفن»[1].

وهو ما وقفت عليه فعلا لما رجعت لقراءة الجزء الخامس من **المقتبس**، حيث يقف المرء على تميّز ابن حيان عن سواه من الأندلسيين، بغنى المصطلحات التي انتخبها لتسمية السفن في مؤلفاته. فالرجل "صاحب أسلوب متفرد، وكتابته تعد طرازا من النثر الفني يلحقه بأعظم كتاب النثر العربي؛ فهو يعتمد في كتابته على ذخيرة من الثروة اللغوية الطائلة"[2]، جعلت منه "شيخ الأدب والمؤرخين" بالأندلس، على حد تعبير أبي الوليد بن جهور[3].

ويبدو ذلك جليا إذا ما قارناه بغيره من المؤلفين العرب، والأندلسيين منهم بصفة خاصة. فهذا ابن سعيد[4] على سبيل المثال، الذي اقتصر على تكرار مصطلح "المراكب" باستمرار (ص. 116، 137، 138، 139، 142؛ 181- 182)؛ ولا يميز بينها إلا بوصفها بالمراكب الصغار (ص. 99؛ 120؛ 143) أو المراكب المتوسطة (ص. 137، 144)، أو المراكب الكبار (ص. 100؛ 111؛121؛ 143- 144)، أو المراكب الكبيرة (ص. 201)؛ أو مراكب عدوانية (ص. 108). بينما لم يلجأ "جاحظ الأندلس" (ابن حيان[5]) إلى هذه النعوت العامة (صغار، متوسطة،

كبار)، بل كان أكثر دقة في اختيار مصطلحاته، فذكر في حديثه عن السفن: "الجارية، والمراكب البحرية، والمراكب الغربية، والمراكب الخفائف المقواة، وقطع الأسطول الحمالة والفتّاشة والشواني وقوارب الخدمة والحرّاقات"...

وخلال مطالعتي للمصادر المذكورة في نهاية هذه الدراسة، لم أهتم بالمصطلحات العامة من قبيل المراكب والسفن والقوارب والزوارق والفُلك، واقتصرت على ذكر المصطلحات الخاصة، بعضها اختصت به الأندلس عن سواها من البلاد العربية، كجفن على سبيل المثال، أورد أسماءها دوزي في "**ملحق المعاجم العربية**"، ولم تُذكر في القواميس العربية، والبعض الآخر عربي أو من أصل لاتيني... ولقد رتبت هذه الأسماء ترتيبا أبجديا، واقتصرت على ذكر أهمها، مع الرجوع إلى تعريف بعضها حسب قواميس اللغة، أو بعض الدراسات التي ركزت على أسماء السفن في اللغة العربية.

وفيما يخص المغرب، كان عز الدين عمر أحمد موسى، قد ذكر أن لا تفاصيل وافية لنا بخصوص أنواع السفن في العصر المرابطي، و"أن الموحدين استخدموا الشيني، والشلندي، والغراب، والشخاتير، والمراكب، والمسطحات، والحراريق والزوارق"[6]. وكانت أكثر سفن الأسطول المريني من الغربان. ولقد شمل هذا الأسطول أيضا "الطريدة، والشيطي، والشيني، والقارب، والقرقورة"[7].

وربما تفرد ابن عذاري بالشلالير، كما تفرد صاحب **المقصد الشريف**[8]، بالنسبة للمصادر المُطلع عليها في هذا البحث، بذكر السلورة (ص. 52، 61) والشطية (134)، علاوة على ذكره للأجفان (ص ص. 52، 98، 118)، والشيطي (ص. 75).

ولم ترد في هذه المصادر بعض أنواع السفن الأخرى التي كانت مستعملة في الشرق خلال العصر العباسي، كالزلال[9]، وهو نوع من السفن الصغيرة والسريعة، أو الطيّار[10]، وهو أيضا قارب سريع، أو الجوانحيات[11]، والشّذوات، والسميريات، والزبازب[12] مثلا. كما لم ترد فيها أسماء بعض أجزاء السفن أو معداتها، كسكّان السفينة[13]، وطَلَلها[14]، وقَلْسها[15]، ومُرديّها وكوْثلها[16]، ...

- **أنواع السفن:**

البطيرة:

- **ابن عذاري المراكشي، "البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب":**

ص ص. 368- 369: "(...) ثم إن ابن وانودين بلغه أن أبا الحسن يعلو يصل إلى أزمور فخاف أن يكون وصوله برسم قتله أو حمله فأعطى لابن المعلمة خمسين دينارا عشرية فأعطى منها لصاحب له خمسها برسم أن ييسر له في الوادي **لبطيرة** ينتظره بها (...). وانصرف فلحق بابن وانودين فأطلعه **للبطيرة** وأجاز به الوادي صاحبه المتقدم ذكره (...)".

ولقد أشار محققو الكتاب (محمد إبراهيم الكتاني ومحمد بن تاويت ومحمد زنيبر وعبد القادر زمامة) في الهامش رقم 18: "لبطيرة: كلمة لم نهتد إلى معناها". وأعتقد أن الكلمة من أصل إسباني (patera)، وتعني مركبا صغيرا مسطح القعر وبدون صالب (عارضة رئيسة تمتد على طول قعر المركب). وهي المراكب التي تناسب الملاحة النهرية.

وقد تكون كلمة "بطيرة" هاته قد دخلت إلى العربية شأنها شأن العديد من الكلمات ذات أصل إغريقي أو لاتيني، لها علاقة بعالم البحر، نذكر من بينها على سبيل المثال: كلمة أسطول[17] المشتقة من (Ωκεανός) [Okeanos]، أو أوقيانوس المشتقة من (□ολότσ)، أو فُلك[18] المشتقة من (καρα□ος) [karabos]، أو نوتي المشتقة من (ναυτικός [nautikos])، أو أفروطة، الخ.

وكان هرمان ملفل قد أورد في قصته "**موبي ديك**" فصلا في اشتقاق اسم "الحوت" في مختلف لغات العالم، كالإغريقية التي يسمى الحوت فيها (κήτος) ويقابلها في اللاتينية (cētus) التي اشتقت منها كلمة (cétacé) الفرنسية. و«دخلت كلمة "القاطوس" في اللغة العربية، إلا أن بعض المصادر أوردتها خطأ بالفاء. يقول الدميري مثلا في **حياة الحيوان الكبرى:** "الفاطوس: سمكة عظيمة تكسر السفن، والملاحون يعرفونها، فيتخذون خرق الحيض ويعلقونها على السفينة، فإنها تهرب منهم .قال القزويني: ولعل هذا هو حوت الحيض، وقد تقدم ذكره في باب الحاء المهملة"[19]. وكذلك كلمة "**البلينة**" عرفها الأندلسيون، فلقد لقب سعيد بن عثمان بن مروان القرشي بالبلينة[20]. وقال ابن سعيد: **البلينة** حوت كبير يعرف بدابة البحر **(المغرب** 1: 193)...»[21].

جفن (ج) أجفان :

كلمة أندلسية، بمعنى السفينة المسطحة القعر، ذكرها دوزي في ملحق معاجمه.

- **ابن عذاري المراكشي، "البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب":**

ص. 61: "(...) فأمر بالكتب إلى قبائل الموحدين بالنفر للجهاد والاستعداد في الزاد وأمر أهل البلاد البحرية بإنشاء الأساطيل و**الأجفان** لحمل جميع (...)".

ص. 159: "(...) وتلاحقت هذه الأيام عساكر أهل الأندلس من أقطارهم وأمصارهم وأتى القائد أبو العباس الصقلي بـ**أجفان غزوانيات** وآلات للحرب معدات".

ص. 203: "(...) وفي أثناء هذا بدر من بواكر الفتوحات تعكيس **أجفان** الروم فقتل منهم خلق وأسر آخرون (...)".

ص. 210: "(...) إلى أن وصلت **الأجفان البحرية** بالعُدد الحربية وقد تسابقت لدخول الوادي (...)".

ص. 257: "(...) وفيها تحرك السيد أبو العلاء الكبير قائد أساطيل البرّين إلى بلاد برشلونة بجميع **أجفان** العدوة والأندلس على معاندة ومنافسة من أهل البلاد في الاحتفال وتمكن من العدد الوافرة والأموال فكانت أحسن حركة للمسلمين وأوحش فجيعة وأعم وقيعة جرت على الغزاة البحريين (...)".

ص. 291: "(...) فلما وصل إلى تونس في **الأجفان** (...)".

ص. 344: "(...) لما أحسوا بوصول **الأجفان**... وكان وصول الوفد من إشبيلية إلى مرسى مازيغان في **جفنين** كبيرين من أسطول إشبيلية (...)".

ص ص. 344- 345: "(...) وطلب منه إعانته بـ**جفنين** // معدين ليدخل بهما وادي سلا (...)".

ص. 348: "(...) ثم وصلت **الأجفان** من تونس بالإغاثة لأهل بلنسية (...)".

ص. 350: "(...) وذلك أنهم [روم جنوة] لما وصلوا إلى سبتة في مراكبهم (...) ومن سلم من القتل رمى بنفسه عائما إلى **الأجفان** في البحر، (...).

ص. 378: "(...) وفي سنة أربع وأربعين وستمائة وصلت الأجفان التونسية إلى سبتة وإشبيلية (...)".

ص. 380: "(...) وفي سنة خمس وأربعين وستمائة أحدقت النصارى بمدينة إشبيلية وحاصروهم برا وبحرا (...) وأخذوا خلقا كثيرا من أهلها واختطفوا في الأجفان بعض أطفالها (...)".

ص. 384: "(...) ووجه له [صاحب صقلية] السعيد أيضا هدية من عنده مع إرساله وطلب منه الإعانة ب**الأجفان** الصقلية (...)".

ص. 397: "(...) فاستعمل القائد المذكور طعاما في داره وعرضه على بعض **عمائر الأجفان** من الرؤساء والقواد والرماة والغزاة (...)".

ص. 398: "(...) ورجع القائد إلى داره والعمائر بها يشطحون ويفرحون ولا يعرفون ما وقع (...)، فاجتمع من **عمائر الأجفان** الكبير والصغير (...) وأخرج ابن الشهيد المذكور ونفي إلى الأندلس في زورق (...)".

ص. 417: "(...) وخرج ابن أبي يعلى في **جفن** صغير من القصبة إلى أزمور (...)".

ص. 418: "(...) ولما وصل إلى ملك قشتالة أهلكه الله كتاب يعقوب بن عبد الله أدركه الطمع في دخول كفرته إليها [سلا] واستيلائهم عليها فاشتغل بتعمير **الأجفان** في وادي إشبيلية، (...) فلما كان في آخر شهر رمضان المعظم من هذه السنة ظهرت في البحر قرقورة بعد قرقورة فظن أهل سلا أنهم تجار إلى أن وصلوا شيئا بعد شيء مرارا، واجتمعت من القراقر اثنى عشر ومركبان اثنان وأساطيل وشلاليز إلى أن انتهى عدد **الأجفان** سبعة وثلاثين وكلهم مملوء من الكفرة النصارى، (...) فدخلت **الأجفان الغزوانيات** إلى الوادي، (...) فهبط الكفرة من أجفانهم والمسلمون يعاينونهم بأعينهم و**أجفانهم**، (...)".

ص. 421: "(...) كان الطغاة الكفرة يطلعون المسلمين ل**أجفانهم**، (...)".

ص. 422: "(...) ولقد وصلت منهم قرقورة إلى جهة العرائش (...)، فاتصل ذلك بجوان المذكور ففر في ثلاثة قراقر إلى الإشبونة فبقي مقيما بها ولم يرجع إلى قادس حيث كانت تتجهز **الأجفان** المذكورة إلا نحو خمسة وعشرين جفنا وسائرها تفرق أي تفريق، (...)".

ص. 425: "(...) وفي هذه السنة كان بين الفقيه أبي القاسم العزفي وبين الأمير عبد الله بن الأحمر شنآن وفتنة وعداوة في القلوب متمكنة فأمر صاحب الأندلس القائد ظافر أن يخرج ب**الأجفان الغزوانية** فيضيق على سبتة ويحاصرها فاجتمعت ونزلت بالجزيرة الخضراء (...) فأمر الفقيه العزفي القائد أبا العباس الرنداحي أن يعمر جميع **أجفان** سبتة كبارا وصغارا فعمرها وخرج بها إليهم (...)".

- **ابن أبي زرع، "روض القرطاس":**

ص ص. 304؛ 313- 314؛ 329- 334: **أجفان**.

ص. 332:" وصعد قائدهم الملند الأكبر على ظهر قرقورة ليعد **أجفان** المسلمين".

ص. 332: " وأكبر **جفن** من **أجفان** المسلمين وهو الغراب ترتفع عليه القرقورة ارتفاع الجبل الشاهق وإذا نشرت شراعها صيرته لها أرضا وجرت عليه جري الجواد السابق، (...)".

ص ص. 357؛ 359: **جفنا** غزوية.

ص ص. 360؛ 380: **أجفان** حربية.

ص.357: "وأمر بعمارة **الأجفان**، فعمرت في الحين بسبتة وطنجة ورباط الفتح وبلاد الريف (...)".

ص. 358:" عمارة **أجفان** المسلمين".

ص. 382:"عمَّر **الأجفان**".

ص. 398: "إنشاء **الأجفان**".

ص ص. 400؛ 403: **"أجفان** الروم".

- **المقري، " أزهار الرياض"، ج 1:**

ص. 70: "(...) وأذن [طاغية النصارى] في السفر في البحر للأبعاض، ولم يُحضر من **الأجفان** إلا القليل، (...)".

- **لسان الدين ابن الخطيب، "اللمحة البدرية في الدولة النصرية":**

ص. 105: "(...) وأولا بفاس – دار الملك بالمغرب -: السلطان المتناهي الجلالة أبو الحسن علي بن عثمان بن يعقوب بن عبد الحق، وجاز على عهده إلى الأندلس إثر صلاة يوم الجمعة تاسع شهر صفر من عام أحد وأربعين وسبعمائة، بعد أن أوقع بأسطول الروم المستدعى من أقطارهم وقيعة كبيرة شهيرة استولى فيها من المتاع والسلاح و**الأجفان** على ما بَعُد به العهد واستقر بالخضراء في جيش وافر، وكان جوازه في مائة وأربعين **جفنا غزويا**."

- **ابن الخطيب، "نفاضة الجراب":**

ص. 36: "**جفن** غزوي".

ص. 92: "وجهز له **جفنا** من أساطيله سُكَّيتا من عَرَضها (...)."

ص. 117: "فأركبهم **جفنا** غزويا".

ص. 124: "وأركب **أجفانهم** طائفة من كبار قرابته".

- **ابن الخطيب، "أعمال الأعلام، فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام وما يتعلق بذلك من الكلام" ج 2:**

ص. 42: "وأنشأ [الحكم بن عبد الرحمن] الأسطول لغزوهم فكان عدده ستمائة **جفن** بين غزوي وغيره".

ص. 255: "وأقبلت **أجفان** العدو لسد بحر الزقاق (...)".

- **الحميري، "الروض المعطار":**

ص. 567: "(...) وكان الأسطول ثلثمائة **جفن** منها سبعون غرابا وثلاثون طريدة وخمسون مركبا كبارا وسائرها قوارب منوعة، (...)".

- **الزهري، "كتاب الجغرافية":**

ص. 101: " (...) وهذه المدينة [ألمرية] لم يكن في بلاد الأندلس أعظم منها **أجفانا** وحركة في البحر، وقد انتهت **أجفانها** وبلغت المائة (100)".

جليبة (ج) جلائب:

رمث نهري كان يستعمل لنقل الخشب المستعمل في البناء في ناحية مرسية بالأندلس.

- **الزهري، "كتاب الجغرافية":**

ص. 100: "(...) وعلى هذا المضيق تدخل **جلائب** الخشب الهابط في هذا النهر [قشلياره] إلى مدينة مرسية وذواتها (...)".

جارية؛ الجواري المنشآت:

- **ابن حيان القرطبي، " المقتبس" (الجزء الخامس):**

ص. 88: "(...) وألاّ تجري في البحر **جارية** إلاّ لأهل الطاعة فقط، (...)".

- **ابن عذاري المراكشي، "البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب":**

ص ص. 210- 211: "(...) وهبطوا من البلد صاغرين، وانسلخوا عنه أجمعين// فأودعوا بطون **الجوار المنشآت**، (...)".

ولقد أورد الجاحظ بخصوص **المنشآت** ما نصه[22]: "(...) وأولاد الملاحين الذين وُلدوا في السفن الكبار، و**المنشآت**[23] العظام لا يخاف الآباء والأمهات عليهم إذا درجوا ومشَوا أن يقعوا في الماء. ولو أن أولاد سكان القصور والدّور صاروا مكان أولاد أرباب السفن لتهافتوا. (...)".

الشلاليز:

- **ابن عذاري المراكشي، "البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب":**

ص. 418: "(...) فلما كان في آخر شهر رمضان المعظم من هذه السنة ظهرت في البحر قرقورة بعد قرقورة فظن أهل سلا أنهم تجار إلى أن وصلوا شيئا بعد شيء مرارا، واجتمعت من القراقر اثنى عشر ومركبان اثنان وأساطيل و**شلاليز** إلى أن انتهى عدد الأجفان سبعة وثلاثين وكلهم مملوء من الكفرة النصارى، (...)".

الشلندي (ج) الشلندية والشّلنديات:

يرجع أصل هذا الاسم إلى اللغة اللاتينية خلال العصر الوسيط في أوربا الغربية، ويتعلق الأمر ب (chelandium) أو (scelandrium) المشتق من الكلمة الإغريقية البيزنطية (χελάνδιον)، وتعني قادسا بيزنطيا معدا لحمل المقاتلة والسلاح. ولقد اشتقت هذه الكلمة من (κέλη)، وتعني "عدّاء"، وظهرت في بداية القرن الثامن.

- **ابن حوقل، "صورة الأرض":**

ص. 179: "ومن أعظم جباياتهم وأكثر وجوه أموالهم ضريبة بلد اطرابزنده وأنطاكيا المرسومة من أخذ ما يرد من بلد الإسلام، لما يؤخذ من سواحل الشام ومراكبهم ويُغنم ب**الشّلنديات** والمراكب الحربيات **و**الشّينيات وما يحصل من أثمان المسلمين، ويقام من أثمان

مراكبهم والأمتعة التي فيها ضريبة الملك ويستأثر القيّم على ذلك بما يزيد على مال الملك من أثمان الأمتعة والمراكب والمسلمين."

ص. 180: "(...) وسبيلهم فيما يقيمونه من غزو المسلمين في البحر بالمراكب الحربية **والشلندية** والشينية أن يأتوا إلى كل ضيعة تقارب البحر، فيأخذوا من كل دخان أي من كل بيت دينارين (...)".

الشَّوْنَة أو الشّينية أو الشيني أو الشاني (ج) شواني:

"المَرْأةُ الحَمْقَاءُ، ومَخْزِنُ الغَلَّةِ، مِصْرِيَّةٌ، والمَرْكَبُ المُعَدُّ للجِهادِ في البحرِ". (**القاموس المحيط**).

وهي مراكب حربية كبيرة كانت تقام فيها أبراج وقلاع للدفاع والهجوم وشن الغارات. وهي أهم القطع التي كان يتكون منها الأسطول في الدول الإسلامية. وقال الزبيدي[24] بأنها من أصل مصري، وذكر ابن مماتي[25] إن الشيني كانت تسير "بمائة وأربعين مجدافا، وفيها المقاتلة والجدافون". وفي ابن واصل[26] نص يحدد حمولة الشيني في العادة بمائة وخمسين جنديا. ولقد جاء ذكرها ووصفها في قصيدة للشاعر الأندلسي ابن حمديس، يمدح فيها أبا يحيى الحسن بن علي بن يحيى، (من بحر الخبب):

أنشأتَ شوانيَ طائرة ... وبنيتَ على ماءٍ مُدُنا
ببروج قتالٍ تحسبها ... في شُمّ شواهقها قُنَنَا
ترمي ببروجٍ، إنْ ظهرتْ ... لعدوٍّ محرقة، بَطَنَا
وبنفطٍ أبيضَ تحسَبُهُ ... ماءً وبه تذكي السّكنَا
ضَمِنَ التوفيقُ لها ظفراً ... من هُلكِ عداتك ما ضمنا

والشيني أيضا مركب حربي لنقل المقاتلة للجهاد. وكان متوسط ما يحمله الشيني الواحد من الرجال يقرب من مائة وخمسين رجلا. وذكر كاترمير[27] (Quatremère)، نقلا عن مخطوط عربي في مكتبة الفاتيكان[28] ما نصه: "أما الشيني، ويسمى الغراب، فإنه يجذف بمائة وأربعين مجذافا، وفيه المقاتلة والجذافون". وظل اسم الشيني معروفا حتى أيام الدولة العثمانية، فكان يطلق فيها على نوع من أهم السفن الحربية[29].

- **ابن حيان القرطبي، " المقتبس" (الجزء الخامس):**

ص. 323: "(...) فعَطِب من مراكبه **شيني** واحد وقارب، (...)".

" (...) فأما ابن يونس فركب منه في عشرة مراكب غربية وخمسة **شواني** تامّة الشحنة والعدة، (...)".

ص.324: "(...) وأما عمرو بن مسلمة الباجي، فإنه ركب البحر بعد سعيد بن يونس في عشرة مراكب غربية وثلاثة **شواني**، "(...).

ص. 414: "(...) ثم أخرجنا **شواني** من الأسطول الميمون، "(...).

ص. 414: "(...) صيّرنا في **الشواني** رجالا من قِبَلِنا، (...)".

- **ابن حوقل، "صورة الأرض":**

ص. 179: "ومن أعظم جباياتهم وأكثر وجوه أموالهم ضريبة بلد اطرابزنده وأنطاكيا المرسومة من أخذ ما يرد من بلد الإسلام، لما يؤخذ من سواحل الشام ومراكبهم ويُغنم بالشَّلنديات والمراكب الحربيات **والشِّينيات** وما يحصل من أثمان المسلمين، ويقام من أثمان مراكبهم والأمتعة التي فيها ضريبة الملك ويستأثر القيّم على ذلك بما يزيد على مال الملك من أثمان الأمتعة والمراكب والمسلمين."

- ص. 180: "(...) وسبيلهم فيما يقيمونه من غزو المسلمين في البحر بالمراكب الحربية والشلندية و**الشينية** أن يأتوا إلى كل ضيعة تقارب البحر، فيأخذوا من كل دخان أي من كل بيت دينارين (...)".

شيطان (ج) شياطين:

وهي سفن مدينة بيجة (Pise) الإيطالية، وهي تعادل الغربان والقطائع، وكلها سفن تسير بالأشرعة والمجاذيف، وكانت تستعمل في القرصنة.

- **الزهري، "كتاب الجغرافية":**

ص. 78: " (...) ومن عندهم [أهل بيجة] خرجت **الشّياطين** المسماة بالغُرْبان والقَطائع، وهم أول من استنبطها في البحر. (...)".

طريدة (ج) طرائد:

الطريدة: ويقال الطراد أو الطرادة أو التطريدة، والجمع طرائد. وهي سفينة استعملت في البحر المتوسط منذ القرن الثاني عشر لنقل الفرسان وحمل الخيل. قال ابن مماتي في **قوانين**

الدواوين ص. 339 [30]، عند التعريف بها: " هي سفينة برسم حمل الخيل، وأكثر ما يحمل فيها أربعون فرسا". ولقد ورد في مخطوط الفاتيكان بخصوصها الكلام نفسه[31]. وقال صاحب **تاج العروس**:" الطراد – ككتان – سفينة صغيرة سريعة السير والجري، والعامة تقول تطريدة". وجاء في تعريف طرّاد في ملحق المعاجم العربية لدوزي[32]:" هي نوع من المراكب الحربية أشبه بالبرميل الهائل منها بالسفينة، لا طلل لها، ولا يستعمل في بنائها إلا القليل من المسامير، بحيث تبدو ألواحها الرقيقة وكأنها ألصقت ببعضها البعض (...)". وفي **مفرج الكروب** لابن واصل، المخطوطة، حوادث سنة 660 ه ما يثبت أن الطريدة كانت تستعمل أحيانا لركوب الناس، فقد ذكر أن بيبرس أرسل في تلك السنة سفارة إلى ملك التتار بركة خان عن طريق البحر المتوسط والإمبراطورية البيزنطية: " وركبهم في الطرايد، وأعطاهم زوادة شهور كثيرة". ولقد استعمل الأوربيون في العصور الوسطى هذا النوع من السفن، واشتقوا اسمه من العربية، فسموه في الإسبانية[33] tarida، وفي الإيطالية tartana، وفي الفرنسية tartane، وفي الإنجليزية[34]tartan.

- **ابن عذاري المراكشي، "البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب":**

ص. 240: "(...) وظفر ابن ميمون له بـ**طريدتين** فأضرمهما نارا (...)".

- **الحميري، "الروض المعطار":**

ص. 567: "(...) وكان الأسطول ثلثمائة جفن منها سبعون غرابا وثلاثون **طريدة** وخمسون مركبا كبارا وسائرها قوارب منوعة، (...)".

غراب (ج) غربان (galère):

يشبه اسم هذه السفينة (غراب) الاسم الذي أطلقه أمازيغ سوس على مراكبهم (**أغرابو**) التي وصفها مونطاني(R. Montagne) في دراسته، والتي يبلغ طولها ثمانية أمتار، وعرضها 1.60م[35]. ويعتقد الباحث الإسباني أونروبيا بينطادو (J. Onrubia Pintado) أن هناك دلائل تثبت اهتمام القدامى في جهة سوس بالملاحة البحرية، ويرى أن هذه السفينة التي يسميها الأهالي أغرّابو (agherrabo)، كان الصيادون الأمازيغ يستعملونها خلال العصر القديم، وكانت قادرة تقنيا على قطع المسافة التي تفصل بين أرخبيل الكناري وشاطئ سوس[36].

- **ابن عذاري المراكشي، "البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب":**

ص. 35: "(...) أجازه في **غراب** هو وأصحابه المختصون به من مرتلة إلى سبتة (...)".

ص. 378: "وفي هذه السنة بايع أهل إشبيلية وأهل سبتة للأمير أبي زكرياء وبعث ابن خلاص صاحب سبتة هدية إليه مع ولده في **غراب** جديد فغرق **الغراب** بها وبالولد، ولم يخرج منه أحد (...)".

- **ابن أبي زرع، "روض القرطاس":**

ص. 332: "وأكبر جفن من أجفان المسلمين وهو **الغراب** ترتفع عليه القرقورة ارتفاع الجبل الشاهق وإذا نشرت شراعها صيرته لها أرضا وجرت عليه جري الجواد السابق، (...).

ص. 373: "**غراب** القائد".

- **الزهري، "كتاب الجغرافية":**

ص. 78: "(...) ومن عندهم [أهل بيجة] خرجت الشّياطين المسماة ب**الغُرْبان** والقَطائع، وهم أول من استنبطها في البحر. (...)".

- **ابن الخطيب، "نفاضة الجراب":**

ص. 100: "(...) وصل سبتة **الغراب** الموجه إلى الأسكندرية (...)".

- **الحميري، "الروض المعطار":**

ص. 567: "(...) وكان الأسطول ثلثمائة جفن منها سبعون **غرابا** وثلاثون طريدة وخمسون مركبا كبارا وسائرها قوارب منوعة، (...)".

قرقورة (ج) قراقر وقراقير:

"والقُرْقُورُ ضرب من السفن، وقيل: هي السفينة العظيمة أَو الطويلة، والقُرْقُورُ من أَطول السفن، وجمعه قَراقير؛ ومنه قول النابغة: قَراقِيرُ النَّبيطِ على التِّلالِ وفي حديث صاحب الأُخْدُودِ: اذْهَبُوا فاحْمِلُوه في قُرْقُورٍ؛ قال: هو السفينة العظيمة.

وفي الحديث: فإِذا دَخَلَ أَهل الجنةِ الجنةَ ركب شهداءُ البحر في **قَراقيرَ** من دُرّ. وفي حديث موسى، عليه السلام: رَكِبُوا القَراقِيرَ حتى أَتوا آسِيَةَ امرأَة فرعون بتابُوتِ موسى". **(لسان العرب)**.

"القُرْقورُ: السفينة الطويلة". **(الصحاح في اللغة)**.

وذكرها حسين بن الضحاك في وصفه لسفينة[37] جاء فيها:

إلى خـــازن الله في خلقـــه سـراج النهـار وبـدر الظُّلـمْ

رحلنـــا غرابيـــب زفّافـــة بدجلـة في موجهـا الملـتطِمْ

إذا مـا قصـدنا لقـا طولهـا ودُهْمُ قراقيرها تصطدم (...)

- **ابن عذاري المراكشي، "البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب":**

ص. 201: "(...) والعدو بالأندلس في أثناء ذلك يشن الغارات، ويبالغ في النكايات، حتى أخذ بمخنق غرب الأندلس برا وبحرا، واستعان بـ**قراقير** الإفرنج فأذاق المسلمين ضرّا."

"(...) وكان من موافقة قدر الله وصول جملة من **القراقير** الرومية مجتازين على عادتهم إلى بيت المقدس (...)".

ص. 202: "(...) فعلقت الأنواء **القراقير** المذكورة بجهة إشبونة (...)".

ص. 418: "(...) ولما وصل إلى ملك قشتالة أهلكه الله كتاب يعقوب بن عبد الله أدركه الطمع في دخول كفرته إليها [سلا] واستيلائهم عليها فاشتغل بتعمير الأجفان في وادي إشبيلية، (...) فلما كان في آخر شهر رمضان المعظم من هذه السنة ظهرت في البحر **قرقورة** بعد **قرقورة** فظن أهل سلا أنهم تجار إلى أن وصلوا شيئا بعد شيء مرارا، واجتمعت من **القراقر** اثنى عشر ومركبان اثنان وأساطيل وشلاليز إلى أن انتهى عدد الأجفان سبعة وثلاثين وكلهم مملوء من الكفرة النصارى (...)".

ص. 422: "(...) ولقد وصلت منهم **قرقورة** إلى جهة العرائش (...)، فاتصل ذلك بجوان المذكور ففر في ثلاثة **قراقر** إلى الإشبونة فبقي مقيما بها ولم يرجع إلى قادس حيث كانت تتجهز الأجفان المذكورة إلا نحو خمسة وعشرين جفنا وسائرها تفرق أي تفريق، (...)".

- **ابن أبي زرع، "روض القرطاس":**

ص. 330؛ 332: **قراقر**.

ص. 332:"وصعد قائدهم الملند الأكبر على ظهر **قرقورة** ليعد أجفان المسلمين".

ص. 332: "وأكبر جفن من أجفان المسلمين وهو الغراب ترتفع عليه **القرقورة** ارتفاع الجبل الشاهق وإذا نشرت شراعها صيرته لها أرضا وجرت عليه جري الجواد السابق، (...).

- **الزهري، "كتاب الجغرافية":**

ص.92: "(...) وذلك أنه كانت تخرج من هذا البحر مراكب عظام كان أهل الأندلس يسمونها **القراقير**، وهي مراكب كبار بقلوع مربعة، تجري إلى أمامها وإلى خلفها."

"(...) ومنذ هدمت هذه المنارة [منارة قادس] لم يخرج من تلك **القراقير** إلا اثنتان انكسرت إحداهما على مرسى المجوس وانكسرت الأخرى على طرف الأغر، وكان ذلك سنة خمس وأربعين وخمسمائة".

ص. 106: "ومن مدينة غليسية تخرج هذه **القراقر البيونيات** [نسبة لمدينة بيونة (Bayonne) الفرنسية] – وفيها أنشئت- من البحر الأعظم في المغرب وتشقّ على جزيرة طريف على الزقاق الذي تقدم ذكره".

- **ابن سعيد، "الجغرافيا":**

ص. 180: "(...) مدينة بيونة، وهي فرضة مملكة النبري ومنها تخرج **القراقر**(...)".

ص. 192: "(...) مدينة شنترين. وهي من قرى غليسية المشهورة التي تخرج منها **القراقر**. (...)". وفي شرقيها لرمد، وهي من فرض قنساله التي تخرج منها **المراكب القراقر**، (...)".

ص. 193 "(...) مدينة سنسبين، وهي كثيرة **القراقر** في دخلة على البحر المحيط (...)".

- **ابن الخطيب، "نفاضة الجراب":**

ص. 36: **قرقورة.**

قطعة (ج) قطائع:

"القِطْعةُ من الشيء: الطائفةُ منه" (**لسان العرب**).

وقد ذكرها:

- **ابن حيان القرطبي، "المقتبس" (الجزء الخامس):**

ص ص. 312- 313: "(...) وكان أفخم أسطول أجراه ملك، وقرّ عليه نظره، ووكّل به عزمه، وتكاملت **قطعه** وتواترت عُدَدُه، وتكاثفت رُكّابه، "(...)// وانتهى عدد **قطعه** إلى

مائة وعشرين **قطعة**، مع **الحمّالة** و**الفتّاشة**، و**قوارب الخدمة**، وعِدّة من ركبه إلى سبعة آلاف رجل، "(...).

ص 324: "(...) فمضى [القائد سعيد بن يونس] نحوها [سبتة] وقد كان تقدم إليها قبله عبد الملك بن سعيد بن أبي حمامة بـ**قطعة** أخرى من الأسطول، (...)".

ص. 382: وفيها غزا الأسطول إلى العِدوة لنصر موسى بن أبي العافية، المقيم هناك بالدعوة، وكانت عِدّة مراكبه أربعين **قطعة**، وعدد ركابه ثلاثة آلاف رجل، "(...).

- **ابن عذاري المراكشي، "البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب":**

ص. 26: "(...) ثم إن قائد الأسطول علي بن عيسى وصل إلى طنجة بـ**القطائع** من بادس (...)".

ص. 39: "(...) ووصلهم في البحر بـ**القطائع** (...)".

ص. 46: "(...) وقد كان ابن حماد حين وصله مُستنابُه من الجزائر نظر في **قطعة** من **قطع** البحر وركبها لعبوره، ورآها مفزعة لذعره، وأضاف إلى **القطعة** المذكورة **قطعتين** اثنتين ملأهما بجميع ذخائره (...) ".

ص. 346: "(...) سيق ابن وقاريط من إشبيلية في **قطعة** (...) ووصلت **القطعة** بابن وقاريط إلى أزمور (...)".

ص. 380: "ولما قفل وفد إشبيلية من تونس بعدما بايعوا الأمير أبا زكرياء وجه معهم مشتغلا وعاملا وبعض رجاله فوصلوا بجملة من **القطائع** إلى مدينة إشبيلية (...)".

ص. 433: "(...) فخاطبوا صاحب سبتة أبا القاسم العزفي وبعث إليهم **القطائع الغزوانية** (...)".

- **ابن أبي زرع، "روض القرطاس":**

ص ص. 200- 201: "(...) ودخلت سنة سبع وخمسين وخمسمائة، وفيها أمر أمير المومنين// عبد المومن بإنشاء الأساطيل في جميع سواحل بلاده، وعزم على غزو بلاد الروم في البر والبحر، فأنشأ منها أربعمئة **قطعة**، منها في حلق المعمورة ومرساها مئة وعشرون **قطعة**، ومنها في طنجة وسبتة وبادس ومراسي الريف مئة **قطعة**، (...)".

ص. 331: **قطعة**.

ص. 330: **قطائع**. ص. 332: **مقاطع**. ص.333: **قِطع**. ص. 355: **القطائع**. ص. 380: **قطائع** المسلمين.

- **الزهري، "كتاب الجغرافية":**

ص. 78: "(...) ومن عندهم [أهل بيجة] خرجت الشّياطين المسماة بالغُرْبان و**القَطائع**، وهم أول من استنبطها في البحر. (...)".

- **ابن الخطيب، "نفاضة الجراب":**

ص. 134: **القطعة**؛ **قطعة** مختصرة.

ابن سعيد، "كتاب الجغرافيا":

ص. 184: "(...) جزيرة النغريب، (...) وهي مشهورة بخروج السفن و**القطائع** منها (...)".

لطيف (قارب):

- **الونشريسي، "المعيار المعرب" ج 8:**

ص. 207: **قارب لطيف.**

اللطاف (السفن)

- **البكري، "المسالك والممالك":**

ص. 109: **السفن اللطاف.**

اللطاف (المراكب)

- **البكري، "المسالك والممالك"، ج 2:**

ص. 784: **"(...)** وهذا النهر يتسع هناك وتدخله **المراكب اللطاف** من البحر إلى أن تصل تيطاون."

لوح

- **الونشريسي، "المعيار المعرب"، ج 8:**

ص. 307: "(...) قوم أشحنوا طعاما في **لوح** كل واحد فيه حصته (...).

- **الونشريسي، "المعيار المعرب"، ج 9:**

ص ص. 114- 117: صاحب اللوح.

ص. 114: رب اللوح.

هذه أسماء السفن التي وقفت عليها خلال مطالعتي للمصادر المذكورة؛ فيها العربي الأصل، وفيها الأعجمي. وكان بودي أن أختم هذا البحث بملاحظات عن بعض الأوصاف التي تخللت ذكرها، فيما يخص أعدادها التي ذُكرت في بعض النصوص، أو مقارنة بعضها بالبعض في نصوص أخرى، كما ورد ذلك في نص أجاد فيه ابن أبي زرع لما قال:" (...) وأكبر جفن من أجفان المسلمين وهو الغراب، ترتفع عليه القرقورة ارتفاع الجبل الشاهق، وإذا نشرت شراعها، صيرته لها أرضا وجرت عليه جري الجواد السابق، (...)". ثم الخروج ببعض المعطيات الإحصائية تتعلق بكل مؤلّف على حدة، لنرى حصة الأجفان والقراقر والغربان والقطائع... في أساطيل الدول التي أرخ لها أصحاب المؤلفات المدروسة، وهي أساطيل المسلمين أو قطائعهم، و"أسطول الأعادي" أو "أفروطة الروم"... غير أن ذلك سيتطلب صفحات أخرى ومجهودا ووقتا لن ينتظره صدور هذا العدد من مجلتنا الغراء...

الهوامش:

(1) PICARD (Ch.), L'océan Atlantique musulman. De la conquête arabe à l'époque almohade, Paris 1997, pp. 297-304.

(2) ابن حيان، السفر الثاني من كتاب المقتبس لابن حيان القرطبي، حققه وقدم له وعلق عليه محمود علي مكي، الطبعة الأولى، الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 2003، ص. 75.

(3) المصدر نفسه، ص. 44.

(4) ابن سعيد، "كتاب الجغرافيا"، حققه ووضع مقدمته وعلق عليه إسماعيل العربي، الطبعة 1، بيروت، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، 1970.

(5) راجع على سبيل المثال وصفه الدقيق للصلات التي خص بها الحَكم "أعالي رجال الحسنيين" (أحمد بن عيسى شيخ بني محمد المعروف بحنون وإخوته، فيما يتعلق بألوان الشُّقق وأوصاف الخيل التي وصلهم بها؛ راجع: ابن حيان، المقتبس في أخبار بلد الأندلس؛ تحقيق عبد الرحمن علي الحجي، بيروت، دار الثقافة، 1983.، ص ص. 132- 133.

(6) عز الدين عمر أحمد موسى، دراسات في تاريخ المغرب الإسلامي، 1983، ص ص. 56- 57.

(7) المرجع نفسه، ص. 57.

(8) عبد الحق بن إسماعيل البادسي، المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف؛ تحقيق سعيد أعراب، الرباط، المطبعة الملكية، 1982.

(9) انظر: الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، ج 10، شرحه وكتب هوامشه ذ. عبد أ. مخنّا، بيروت، دار الكتب العلمية، 1986، ص. 138:" كنا مع المعتصم بالقاطول، وكان إبراهيم بن المهدي في حراقته بالجانب الغربي وأبي وإسحاق الموصلي في حراقتيهما في الجانب الشرقي، فدعاهما يوم جمعة فعبرا إليه في زلال وأنا معهما (...)"؛ وانظر أيضا المجلد الحادي عشر من المصدر نفسه، ص. 350: " وقدم المأمون من خراسان وكان يخرج إلى الشمّاسية دائما يتنزه، فركبت في زَلاّل وجئت أتبعه، فرأيت حراقة علي بن هشام، فقلت للملاح: اطرح زلالي على الحراقة ففعل، واستؤذن لي فدخلت وهو يشرب مع الجواري (...)"

(10) انظر: الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، ج 18، ص. 369.

(11) المصدر نفسه، ص. 78:" (...) ثم نزل [المتوكل] في الماء فجلس فيه والجيش معه في الجوانحيّات وسائر السفن، (...)".

(12) انظر المسعودي، مروج الذهب، تحقيق شارل بلا، بيروت 1974أ ج 5، الباب الثالث والعشرون بعد المائة، ص. 231:" (...) وعظم جيشهم وكثرت رجالهم، وصار لهم جيشان: جيش في الماء في الشذوات والطيارات والسميريات والزبازب، وهذه أنواع من المراكب يقاتل فيها صغار وكبار، (...).

(13) أي دفّتها، انظر على سبيل المثال: الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، ج 18، بيروت، دار الكتب العلمية، 1986، ص. ص ص. 189- 190:" دار بين الخليل بن أحمد وبين ابن مناذر كلام، فقال له الخليل: إنما أنتم معشر الشعراء تَبَع لي، وأنا سكّان السفينة، إن قرّظتكم ورضيتُ قولكم نفقتم وإلا كسدتم، (...)"

(14) طلل السفينة: جِلالها، وهو غطاء تغشى به كالسقف للبيت؛ انظر: لسان العرب، مادة: طلل، وجِلال؛ و: الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، ج 9، شرحه وكتب هوامشه ذ. عبد أ. مخنّا، بيروت، دار الكتب العلمية، 1986، ص. 333:" اصطحب شيخ مع شباب في سفينة في الفرات ومعهم مغنية. فلما صاروا في بعض الطريق قالوا للشيخ: معنا جارية لبعضنا وهي مغنية، فأحببنا أن نسمع غناءها فهبناك، فإن أنت أذنت لنا فعلنا. قال: أنا أصعد إلى طَلَلِ السفينة، فاصنعوا أنتم ما شئتم."

(15) القَلْس: هو حبل غليظ من حِبال السفن (لسان العرب)؛ وانظر الجاحظ، الحيوان، ج 2، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط 3، بيروت، المجمع العلمي العربي الإسلامي، 1969، ص. 126.

(16) انظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، تحقيق عبد السلام محمد هارون، " والمردي، بضم الميم وتشديد الياء: خشبة يدفع بها الملاح السفينة. وقد قالوا إن المرد دفع الملاح السفينة بالمردي. والكوثل: مؤخر السفينة أو سكانها (ج سكانات)".

[17] وتطلق في المصادر العربية على السفن الحربية مجتمعة أو على السفينة الواحدة، ويقال للجندي الذي يعمل في الأسطول "أسطولي". انظر: شهاب الدين أحمد الخفاجي، شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل، ص. 38: " أسطول: السفن التي يسافر فيها للقتال، وقع في أشعار العرب بعد العصر الأول"؛ وص. 119: "والأسطول مركب تهيأ للقتال، ونحوه قال البحتري:

يسوقون أسطولا كأن سفينه سحائب صيف من جهام وممطر

وراجع على سبيل المثال: روض القرطاس: ص. 374؛ 400؛ 358؛" أساطيل المسلمين"؛ 368؛ "أسطول الأعادي"...؛ ابن حيان القرطبي، " المقتبس" (الجزء الخامس): ص ص. 312- 313؛ 323- 324؛ 366- 367؛ 382؛ 414؛ 454.

[18] وردت كلمة فُلك في القرآن الكريم 22 مرة، بينما لم ترد كلمة سفينة إلا ثلاث مرات.

[19] الدميري، حياة الحيوان الكبرى، ص. 795.

[20] جذوة المقتبس للحميدي، ص.142: "سعيد بن عثمان بن مروان القرشي المعروف بالبلينه، ويقال له: ابن عمرون أيضاً، وقد اختلف في نسبه، فقيل: سعيد بن محمد، وقيل: ابن مروان، وقيل: غير ذلك، والذي بدأنا به أصح عندنا والله أعلم؛ وهو شاعر من شعراء الدولة العامرية؛ وله من كلمة أولها:

ذكر العقيق ومنزلاً بالأبرق فكفاه ما يلقى الفؤاد وما لقى

ردت إليه صبابة ردته من فرط التوقد كالذبال المحرق

[21] راجع بخصوص أسماء:اللوياثان والحوت الآثين والعنبر... ملفل (هرمان)، "موبي ديك"، ترجمة إحسان عباس، بيروت،دار الكتاب العربي، 1965، ص ص. 10 - 28؛ والجاحظ، "الحيوان"، ج 5، ص. 362:"(...) والبال سمكة [ربما كان] طولها أكثر من خمسين ذراعا"؛ ج 7، ص. 106: «وأما السمك فلعمري إن السمكة التي يقال لها "البال" لفاحشة العظم.». والبال عند العرب: الحوت العظيم. قال الأزهري والجوهري: ليست بعربية. وحسب عبد السلام محمد هارون، محقق الحيوان، فإن أقرب مأخذ لكلمة بال هو الفارسية "وال". وراجع المقري، أزهار الرياض في أخبار عياض، ج1، ص. 32:" [وصف ابن الخطيب لسبتة] (...) الأمينة على الاختزان، القويمة المكيال والميزان، محشر أنواع الحيتان، ومحط قوافل العصير والحرير والكتان، (...)"؛ وبيض (عبد اللطيف)، هل تعرفون ثدييات المغرب البحرية؟ تعريب: ليلى أبو زيد، "المناهل"، العدد46، السنة العشرون، مارس 1995، ص ص.378 - 388.

[22] الجاحظ، "الحيوان"، الجزء السابع، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثالثة، 1969، ص. 25.

[23] المنشآت، بفتح الشين: السفن المرفوعة الشرع؛ وبكسرها: الرافعة الشرع. وبهما قُرئ قول الله عز وجل:« وله الجوار المنشآت في البحر كالأعلام » سورة الرحمن، الجزء 27، الآية 24؛ ووردت كلمة "الجوار" ثانية في سورة الشورى، الجزء 25، الآية 32: « ومن آياته الجوار في البحر كالأعلام».

[24] تاج العروس: "... والشين، المركب الطويل".

(25) قوانين الدواوين، ص. 340، حسب: بهاء الدين بن شداد، النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، أو سيرة صلاح الدين، تحقيق: د. جمال الدين الشيّال، الطبعة الثانية، القاهرة، مطبعة الخانجي، 1994، ص. 90، الحاشية: 1.

(26) مفرج الكروب، ج 2، ص. 13

(27) Histoire des sultans mamlouks, de l'Egypte, écrite en arabe par Taki-Eddin-Ahmad ibn Ali Maqrizi,Traduite en français par M. Quatremère, T. 1, Paris, 1873, pp. 142-143, note: 15:

" كلمة شاني أو شيني، ج شواني، تعني بالفرنسية: galère ".

(28)man. 267, fol. 82.

حسب: Histoire des sultans mamlouks, de l'Egypte, op. cit. , p. 144, n. 18.

(29) عبد الفتاح عبادة، كتاب سفن الأسطول الإسلامي وأنواعها ومعداتها في الإسلام، القاهرة، مطبعة الهلال، 1913، ص. 4- 5.

(30) حسب: بهاء الدين بن شداد، النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، أو سيرة صلاح الدين، ص. 90، الهامش:2.

(31) man. 267, fol. 82, d'après: Histoire des sultans mamlouks, de l'Egypte, op. cit. , p. 144, n. 18.

(32) DOZY, Supplément Aux Dictionnaires Arabes, vol. 2: « est un bâtiment qui n'a que 7 brasses de long sur 2 ½ de large, de sorte qu'il ressemble à un tonneau plutôt qu'à un navire ; il est sans pont, n'a presque pas de clous, et ses minces planches sont, pour ainsi dire, cousues ensemble, (…);

طرّادة: = طرّاد: اسم سفينة.

(33) Diccionario de la Real Academia Espanola: « Del ár. hisp. tarída, y este del ár. clás. tarīdah».

(34) راجع أيضا: الشيال، معجم السفن العربية، مخطوطة لم تنشر بعد، وابن واصل، مفرج الكروب، ج 2، ص ص. 12- 13؛ حسب: بهاء الدين بن شداد، النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، أو سيرة صلاح الدين، ص. 90، الهامش:2.

(35) MONTAGNE (R.), Les marins indigènes de la zone française du Maroc, Hespéris, III, 1923, pp. 190-192.

(36) ONRUBIA PINTADO (J.), Les relations entre les îles Canaries et l'Afrique du nord pendant les temps préhispaniques. Archéologie et ethnohistoire d'une aire marginale, LAPEMO, 1985, p. 10.

(37)انظر: الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، ج 7، شرحه وكتب هوامشه ذ. عبد أ. مختّا، بيروت، دار الكتب العلمية، 1986، ص. 213.

قراءة في مخطوط "الجامع الكبير"
للعلامة أبي زيد عبد الرّحمن الثعالبي (ت 875هـ/1470م) [1]

أة/ أمينة سليمة صاري
قسم التاريخ، جامعة الجزائر 2

يعتبر مخطوط "**الجامع الكبير**"، للشّيخ العلاّمة أبي زيد عبد الرّحمن الثعالبي، من بين المخطوطات القيّمة المحفوظة في المكتبة الوطنيّة بالجزائر، بسبب محتواه القيّم، إذ إنّ به أكثر من مائة ترجمة لفقهاء مالكيّة، إضافة رحلة التّعالبي العلميّة، والإجازات التي تحصّل عليها من شيوخه، أمّا باقيه فيتناول مواضيع دينيّة مختلفة. ولشهرة مُؤَلِّفِهِ وانتشار ذكره في بين العلماء، وتنوّع إنتاجه العلمي. ومن خلال هذا وجب علينا أولا إعطاء لمحة بسيطة عن حياة عبد الرّحمن التّعالبي، مع إبراز أهميّة دراسة هذا المخطوط، وتبيان محتواه وقيمته العلمية.

جوانب من الحياة العامة في عصر الثعالبي:

عاش الشّيخ عبد الرّحمن التّعالبي في أواخر القرن الثّامن الهجري (14م) إلى أواخر القرن التّاسع (15م)، وقد شهد المغرب الإسلامي في هذه الفترة من النّاحية السّياسيّة حكم ثلاث دول: الحفصيّة في تونس، الزّيانيّة في المغرب الأوسط، المرينيّة في المغرب الأقصى. تميّز الوضع العام بينها بالتّنافس لسيادة المغرب الإسلامي، وباعتبار أنّ الدّولة الزّيانيّة كانت تحتل موقع الوسط بين الدّولتين، فإنّها كانت عرضة للتّدخّل في أراضيها. كما ساد الانقسام الدّاخلي والتنافس بين أفراد الدولة الواحدة للفوز بالحكم، بالإضافة إلى ما عاشه المغرب الإسلامي من حروب وفتن بين كلّ دولة والقبائل المخالفة لها، فلطالما اشتغل السّلاطين بحروبهم الداخلية عوض مواجهة الخطر الخارجي الّذي بدأ يُهدّد السّواحل وهو الخطر الإسباني والبرتغالي.

كانت قبيلة التّعالبة التي ينتمي إليها المُؤَلِّف هي صاحبة الزّعامة في مدينة الجزائر وسهول متّيجة، وإمارة التّيطري، من أيّام الموحّدين، وكان يرأسها لهذا العهد سالم بن إبراهيم[2].

أما عن الحياة الثّقافيّة والعلميّة فقد عرفت البلاد ازدهارا كبيرا، فبرز عدد من العلماء كان لهم تأثير قوي في الحياة العامة، وكثر الإنتاج العلمي والتأليف في مختلف العلوم. كما

انتشرت مراكز العلم في أرجاء البلاد؛ من الكتاتيب، والمساجد، والمدارس والزوايا وتولّت مهمة التّدريس ونشر العلوم بالاعتماد على مجموعة من الكُتب، وقد تتّضح لنا معالم النّظام التّدريسي والكُتب المُبرمجة في كلّ علم من خلال برامج العلماء والإجازات العلميّة الّتي كانوا يتلقّونها من شيوخهم إذ كانوا يُضمّنونها مختلف المصنّفات الّتي تلقّوها وتدارسوها[3].

كلّ هذه العوامل والظّروف أدّت إلى ظهور إنتاج علمي وفير في مختلف العلوم النّقليّة منها والعقليّة، وإن كان أغلبه عبارة عن شروح أو اختصارات للمتون، فنجد أنّ لكل عالم مشهور في هذه الفترة مجموعة من المؤلّفات قد تتجاوز العشرين مؤلّفا في مختلف المجالات، وبالتّالي فقد مثّل علماء هذا العصر موسوعات علميّة مُتنقّلة. وبرز عدد كبير منهم.

لمحة عن حياة الثّعالبي ومشواره العلمي:

هو عبد الرّحمن بن محمّد بن مخلوف، أبو زيد[4]، ويكنّى أيضا بأبي يحيى وأبي محمّد[5]، **الثّعالبي**، نسبة إلى قبيلته "الثّعالبة"، **الجعفري**: نسبة إلى جعفر بن أبي طالب[6]، **الجزائري**: نسبة إلى مدينة الجزائر[7]، **المغربي**: نسبة إلى المغرب الإسلامي، **المالكي**: نسبة إلى مذهب الإمام مالك بن أنس. وقد أضاف ناسخ كتابه "حقائق التّوحيد" إليه نسبة "**الهواري**"[8].

ولد الثّعالبي في منطقة يَسِّر وهي بحسب تعبيره واد مشهور شرقي مدينة الجزائر[9] وهي الآن تابعة لولاية بومرداس. اختلف المؤرّخون في تحديد تاريخ ميلاده بين ثلاثة احتمالات هي: (785هـ/1383م)، (786هـ/1384م)، (787هـ/ 1385م)، وكان هذا نتيجة الخلاف الّذي وقع بين والده وعمّه على تحديد تاريخ ميلاده[10]. ومن خلال استنطاقي لبعض النّصوص الواردة في كتب الثّعالبي، توصّلت إلى نتيجة مفادها أنّه ولد في إحدى السنوات التالية: 784هـ، 785هـ، 786هـ، 787هـ[11].

نشأ الثّعالبي في مدينة الجزائر، ولمّا شبّ تاقت نفسه إلى الرّحلة في سبيل طلب العلم، فزار أماكن مختلفة، اقتبس العلم في كلّ منها من خيرة شيوخها. كانت بداية رحلته في أواخر القرن الثّامن الهجري، من منطقة يَسِّر شرقي مدينة الجزائر، دخل بجاية سنة (802هـ/1399م)، وبقي بها إلى سنة (809هـ/ 1406م)[12]. ثم قصد مدينة تونس في أواخر سنة (809هـ/1406م)، أو أوائل سنة (810هـ/1407م)[13]، ومنها اتجه إلى مصر ومكة. ويذهب الشيخ عبد الرحمن الجيلالي إلى أنّ الثعالبي زار مدينة بورصة بتركيا[14]. وبعد هذا رجع الثعالبي إلى مصر، ومنها إلى تونس[15].

بعد أن قضى أزيد من عشرين سنة متجوّلا بين مختلف الحواضر الإسلاميّة عاد إلى "مدينة الجزائر" في الفترة ما بين (820- 833هـ)[16]. ويقال إنّ سبب استقراره بها هو أنه لمّا دخلها مرّ بأحد الأزقّة فسمع ولدا في المدرسة القرآنيّة يقول: ﴿بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾[17]، فقرّر الإقامة بها[18].

تلقّى الثّعالبي خلال رحلته، العلم على عدد من الشّيوخ منهم: أبو الحسن علي المانجلاّتي، وأبو الحسن علي بن محمّد الليليتني، وأبو مهدي عيسى الغبريني، وأبو عبد الله محمّد بن خلفة التّونسي الوشتاني الشّهير بالأُبّي، وأبو القاسم بن أحمد البرزلي، وأبو زرعة ولي الدّين أحمد العراقي، وأبو عبد الله محمّد القلشاني، وابن مرزوق الحفيد التّلمساني، وأبو محمّد عبد الواحد الغرياني[19].

أمّا عن تلامذته، فمنهم: أبو إبراهيم إسماعيل بن إبراهيم بن الجليل السنجاسني[20]، وعبد الجليل بن محمّد بن عثمان الزّروالي، الرّاشدي[21]، أبو العبّاس أحمد بن عبد الله الزواوي الجزائري (صاحب القصيدة في رثاء شيخه الثّعالبي)، وعبد الرحمن الغبريني[22]، وأحمد زروق، وابن مرزوق الكفيف، ومحمد بن عبد الكريم المغيلي[23].

توفي الشّيخ عبد الرحمن الثعالبي رمز مدينة الجزاير عن عمر يناهز التسعين سنة: "... ضحوة يوم الجمعة 23 رمضان المعظم سنة 875هـ..."[24]. الموافق لـ 15 مارس 1470م[25]، ونُقِلَ جثمانه من منزله القريب من الجامع الكبير (المسجد)، ودفن في ربوة خارج باب الوادي تعرف بـ "جبّانة الطلبة"، أين يوجد ضريحه[26].

- مكانة الثّعالبي العلميّة:

تتجلّى لنا مكانة الثّعالبي العلميّة في ثلاثة نقاط أساسيّة هي:

أ. العلم الّذي حصّله: حرص الثّعالبي على تلقّي العلم من مختلف المشارب، فتلقى علوما جمّة من فقه وأصوله، تفسير للقرآن، ومختلف علوم القرآن، فرائض، تصوّف، علوم العربيّة، آداب ومواعظ، سيرة نبويّة، تراجم، وغيرها من العلوم، بالإضافة إلى اهتمامه بالطّبّ، لكنّه برع أكثر في علم الحديث فنجده يذكر براعته فيه عند عودته إلى تونس، وكيف أنّه فاق أقرانه في هذا العلم ومع ذلك يُحاول الاستزادة منه[27]. ومن جهة أخرى كان للثعالبي أسانيد عالية في رواية بعض الكتب العلميّة منها: كتاب "صحيح البخاري"، و"صحيح مسلم"، وموطّأ الإمام مالك بن أنس[28]. وقد يتجلّى العلم الّذي حصّله الرّجل من خلال الإجازات العلميّة الّتي أوردها في كتابه "الجامع الكبير"، وكذلك فيما أورده من أسانيد ومرويّات في فهرسته "غنيمة الوافد"[29].

ب. الوظائف الّتي شغلها: اشتغل بعدة مناصب مهمة، منها: **التّدريس**[30]. و"**الإمامة**" أولا في تونس[31]، وبعد ذلك في "الجامع الكبير" (المسجد) بمدينة الجزائر[32]. وتولّى **الفتوى والقضاء** بنفس المدينة، ثمّ تخلّى عنه مفضّلا التّفرّغ للعبادة والتّأليف[33].

ج. ثناء العلماء عليه: من خلال أقوال العلماء وثنائهم على الشّيخ عبد الرّحمن الثّعالبي تتجلّى لنا مكانته العلميّة الكبيرة، خصوصا ما قاله عنه مُعاصروه من العلماء، من شيوخه وتلامذته، وما نقله هو بقلمه مع تواضعه الشّديد وخشيته للّه في هذا الجانب، ومن خلال كلّ هذه النّصوص تتّضح لنا المكانة الّتي كان يحتلّها، فقد كان إماما، فقيها، حافظا، مفسّرا، يحظى باحترام وتقدير كبيرين من شيوخه وتلاميذه وكلّ من عرفوه، وكلّ من جاءوا بعده[34]. ومثال ذلك قول شيخه الأُبّي عنه: "... ما قاله الصاحب، الفقيه، المُجيد، الأكرم، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد... صحيح، وقد أذنت له في إقراء ما ذكر، وثوقا بجودة فهمه، وجودة قريحته..."[35].

- **مؤلّفات الثّعالبي:**

من أبرز مصنّفاته: روضة الأنوار ونزهة الأخيار، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، المختار من الجوامع في محاذاة الدّرر اللّوامع في أصل مقرأ الإمام نافع، شرح مختصر ابن الحاجب، الأنوار في آيات النّبي المختار، العلوم الفاخرة في النّظر في أمور الآخرة، جامع الفوائد، جامع الأمّهات في أحكام العبادات، غنيمة الوافد وبغية الطّالب الماجد، كتاب الرُّؤى والمنامات، إرشاد السّالك لما فيه من مصالح العباد، جامع الخيرات المُصنّف بقرب المَمات، جامع الهمم في أخبار الأمم، وغيرها من المؤلفات التي تزيد عن التسعين مؤلفا.

- **إثبات عنوان المخطوط:**

عند التّطرّق إلى مسألة عنوان المخطوط نجد أمامنا العديد من الاحتمالات والآراء، وسبب ذلك أنّ النّسخة الأصلية رقم 851 المتواجدة بالمكتبة الوطنيّة مبتورة الأوّل، ممّا يعني أنّ العنوان قد فُقد. وهذه الاحتمالات هي كونه: نسخة مسودّة من مخطوط "العلوم الفاخرة في النّظر في أمور الآخرة"[36]، أو أنّه "طبقات الفقهاء المالكيّين"[37]، أو "روضة الأنوار ونزهة الأخيار"[38]، أو "جامع الهمم في أخبار الأمم"[39]، أو "جامع الفوائد"[40].

وبعد الدراسة والبحث تمكّنت اعتمادا على مجموعة من الأدلّة؛ التّوصّل للعنوان الصّحيح وهو "**الجامع الكبير**" استنادا على ما يلي:

- يذكر الثعالبي عنوان المخطوط أي "**الجامع الكبير**" في العديد من مؤلّفاته الأخرى، مثل "غنيمة الوافد"، إذ قال: "... وشرحنا لابن الحاجب الفرعي والجامع الكبير الملحق به"[41]، فيما يذكر عنوان المخطوط، ومحتواه، وسبب تأليفه في كتابه: "جامع الأمّهات في أحكام العبادات"، عند حديثه عن مؤلّفاته، إذ يقول: "... وشرحنا لابن الحاجب الفرعي، والجامع الكبير الملحق به... "[42]، ثمّ يقول: "... وقد عرّفت برحلتي وبمشايخي في الجامع الملحق بشرح ابن الحاجب لمّا سألني ذلك بعض فضلاء أصحابي... "[43].

- ورد ذكر اسم "الجامع" في اللّوحة رقم 144 ظ من مخطوط "الجامع الكبير" في "باب جامع لجمل فوايد في الأذكار والدّعوات لم يتقدم ذكرها استدركناها في هذا الباب"، إذ قال الثعالبي: "... وقد تقدّم أنّ قصدي في الجامع، جمع الفوايد من غير التفات إلى ترتيب على عادة السلف... "[44].

- تحمل نسخة طولقا عنوان "الجامع"، إذ ورد في مقدّمتها ما يلي: "... هذا كتاب الجامع للشّيخ الثّعالبي، يقول العبد الفقير إلى الله، الغنيّ به عن ما سواه عبد الرّحمان بن محمّد الثّعالبي... لمّا يسّر الله سبحانه في إتمام هذا الشّرح سألني بعض الأصحاب تذييله بكتاب الجامع... "[45].

- تذكره بعض المصادر، مثل ما قاله الكتاني: "... ترجم الشّيخ نفسه في كتابه الجامع، فذكر أنّه رحل من الجزائر في طلب العلم... "[46]، ويذكره محمّد بن سعيد قدّورة في كتابه "جليس الزّائر وأنيس السّائر"، عند نقله لنص رحلة الثّعالبي وإجازاته العلميّة من "الجامع الكبير"، إذ يقول: "ومن كتاب الجامع لسيدي عبد الرّحمن الثّعالبي، ما نصّه. فصل: قال المسيلي: وُلد شيخنا أبو عبد الله محمد بن عرفة... "[47]. وهذا النص الذي اقتبسه محمد بن سعيد قدّورة هو نفس النص الموجود في المخطوط.

من خلال ما سبق نلاحظ أنّ العنوان يتمحور في ثلاثة أسماء "الجامع"، "الجامع الكبير"، و"الجامع الكبير الملحق بشرح ابن الحاجب"، فنستنتج أنّ عنوان المخطوط هو "الجامع الكبير"، ويختصره الثّعالبي بقوله "الجامع"، أمّا مسألة إلحاقه بشرح ابن الحاجب فلا تعتبر ضمن العنوان بالنّظر إلى أنّ الثّعالبي لم يذكرها في النّصوص الّتي أوردتها من مؤلّفاته باعتباره جزء من العنوان، وإنّما لأنّه صنّف "الجامع الكبير" ليكون ملحقا بهذا الشّرح. والله أعلم.

- **سنة التّأليف:**

من خلال تصفح المخطوط نجد تاريخين للتّأليف، الأوّل يرد في الورقة 47 وجها، وهو يُمثّل انتهائه من التّأليف إلى حد ذلك الموضع، وكان ذلك في أواخر شهر محرّم عام (847هـ/1443م) كما جاء في النّصّ التّالي: "... وقد بلغت في جمع هذا الكتاب إلى هذا المحلّ، في أواخر المحرّم من عام سبعة وأربعين وثماني ماية، وعمري يومئذ ستّون سنة، أو إحدى وستّون، جعله الله سبحانه عمرا في طاعته"[48].

التّاريخ الثّاني في الورقة 204 ظهرا، وهو يمثّل انتهاء الثّعالبي من التّأليف ككل، وكان ذلك في أواخر ذي القعدة من نفس السّنة إذ يقول: "... وقد آن لنا أن نختم كتابنا، أسئل الله سبحانه أن ينفعني وإيّاكم به، ووافق الفراغ من تأليفه يوم الخميس من أواخر صفر عام سبعة وأربعين وثماني ماية"[49].

- **أسباب التّأليف:**

يُمكن استنتاج الأسباب الّتي دفعت بالثّعالبي إلى تأليف هذا المخطوط من خلال عدد من النّصوص، منها ما سبق ذكره، ولا ضير في إعادته للضّرورة، إذ يقول في "الجامع الكبير":

"... وقد تقدّم أنّ قصدي في هذا الجامع، جمع الفوايد من غير التفات إلى ترتيب على عادة السّلف، وفيه زيادة نشاط النّفس، وبالجملة فقصدي نفع عباد الله سبحانه والحرص على ما يبلغهم إلى مرضات ربّهم سبحانه، والفوز بجنّته ودار نعيمه والنّجاة من عذابه وأليم عقابه. عاملنا الله وإيّاكم معاملة أوليائه وأعاننا وإياهم على سلوك سبيل مرضاته"[50].

ويقول في "جامع الأمّهات":

"... وينبغي لمن صنّف تصنيفا أن يعرّف به حتّى لا يكون تأليفه مجهولا، لأنّه إذا كان مجهولا سقطت الثّقة به، وقد قلّ الاعتناء في هذا الزّمان بالعلم، وكان العلماء فيما مضى يعتنون بتعريف العلماء، وبتصانيفهم وتاريخ وفاتهم، كما فعل عياض في مداركه وابن خلكان والقضاعي وغيرهم، وقد عرّفت برحلتي وبمشايخي في الجامع الملحق بشرح ابن الحاجب لمّا سألني ذلك بعض فضلاء أصحابي... "[51].

وفي قوله في "الجامع الكبير" عند ذكره سنة التّأليف: "... وينبغي لمن ألّف، أن يعرّف بزمانه، وبمن لقيه من أشياخه، ليكون من يقف على تأليفه على بصيرة من أمره، ويسلم من

الجهل به، وقد قلّ الاعتناء بهذا المعنى في هذا الزّمان، وكم من فاضل انتشرت عنه فضايل، جهل حاله بعد موته لعدم الاعتناء بهذا الشّأن"[52].

من خلال هذه النّصوص يمكن استنتاج أسباب التّأليف وهي:

- جمع فوائد مختلفة من غير الالتفات إلى ترتيبها وذلك لتكون فيها زيادة لنشاط النفس البشرية

- الحرص على نفع عباد الله بما يبلغهم مرضاته عزّ وجلّ ويجعلهم يفوزون بجنّته وينجون من عذابه وعقابه.

- الحثّ على الاعتناء بتعريف العالم بمؤلّفاته، وبزمانه، وشيوخه، لكي يكون من يطّلع على تآليفه على بصيرة، ولا يُعتبر مجهولا، فيبيّن أنّ هناك من الفضلاء انتشرت عنهم فضائلهم في حياتهم، لكنّ حالهم جُهِل بعد موتهم لعدم الاعتناء بهذا الشّأن.

- اهتمامه الخاص بالتّعريف بالعلماء اقتداء بما كان عليه العلماء الّذين سبقوه، أمثال القاضي عياض والقضاعي وابن خلكان وغيرهم، فنجده يعطي قيمة كبيرة للتّعريف بهم، وذكر سيرهم، فنجد النّص المنقول من الجامع، يتحدّث عن فضل الاعتناء بهذا الفنّ.

- قلّة الاعتناء في زمانه بهذا النّوع من العلوم.

- اعتنائه بالتّعريف بشيوخه ورحلاته كان من باب الخوف من أن يُجهل حاله بعد مماته، فلذا ترك لنا ما يُعرّف به وبطلبه للعلم.

- أنّ من بين الأسباب الّتي دفعته إلى تأليف "الجامع الكبير" كون بعض فضلاء أصحابه سأله ذلك فلبّى رغبته.

- **أسلوب التّأليف:**

أما عن الأسلوب المتّبع في "الجامع الكبير"، فباعتبار النّسخة رقم 851 بخط يد الثّعالبي فهي لا تُمثّل فقط أسلوبه في هذا المخطوط فحسب، وإنّما تُعطي لنا نظرة عامّة عن المنهج الذي يتّبعه في الكتابة.

أ. ملامح البناء العام للنّص: من خلال المخطوطة يمكن استخراج بعض ملامح البناء العام للنّص وطريقة رسم الكلمات، فيما يلي:

- يغلب على المخطوط تشكيل بعض الكلمات الصّعبة والمبهمة خاصّة عند ذكر الأشعار والحِكَم، مع وجود تشكيل لبعض الكلمات الأخرى.

- يستعمل بعض الرّموز والاختصارات التي يستخدمها المحدّثون، مثل: ثنا وأنا، بمعنى حدّثنا وأنبأنا. وهذه الظّاهرة ليست غريبة على الثّعالبي فنجده يستخدم الاختصار في كتاب " روضة الأنوار ونزهة الأخيار"، فيرمز للقاضي عياض بحرف "ض"، إذ يقول مشيرا إلى ذلك: "... وجعلت الضّاد هكذا ض علامة عليه طلبا للاختصار... "[53].

- يستخدم كثيرا حرف التّاء "تـ". وتفسير هذا نجده في مخطوطة: "روضة الأنوار"، إذ يقصد بها الحديث عن نفسه، فيكتبها كرمز من رموز الاختصار عوض كلمة " قُلْتُ"، إذ يقول: "... وجَعلتُ التّاءَ علامةً لنفْسي بَدَلاً من قُلتُ ومن شاء كتَبَها... "[54]، نلاحظ من هذه العبارة الأخيرة، أنّ الثّعالبي يستعمل هذا الاختصار، لكنّه يبيح لغيره – وربّما يقصد بهم النّسّاخ- كتابة كلمة "قُلتُ" عوض التّاء.

ب. منهج الثّعالبي في التّأليف:

- يغلب عليه منهج الاختصار خاصّة في تّراجم فقهائه، فهو يختصر قدر الإمكان، فينقل ما يحتاج إليه فقط دون إطالة مملّة، أو اختصار يفقد التّرجمة معناها وروحها، ونجده يشير إلى هذه النّقطة بقوله: " تـ وهذا القدر كاف، وقد تركت ذكر كثير من العلماء ممّن قرأت عليه، وكثيرًا من مروياتي خشية الإطالة"[55].

- سهولة التّعبير، واختيار الكلمات المناسبة والمعبّرة، الموصلة إلى المعنى، وقد نستشف هذه النّقطة خاصّة في نص الرّحلة، ونصوص الإجازات العلميّة، لأنّها تُعبّر عن أسلوبه الحقيقي، باعتبار أغلبيّة التّراجم عبارة عن اقتباسات من مصادر مختلفة، وبالتّالي فهي لا تعكس لنا أسلوبه في الكتابة، بالرّغم ممّا تُبيّنه لنا من طريقته في الاقتباس والتّركيب. وتتبيّن لنا سهولة تعبيره أيضا في الأبواب المتبقّية من المخطوط، إذ نجد أسلوبه سلسا، بسيطا، يوصل المعلومة بطريقة رائعة إلى القارئ، حتّى أنّه في بعض الأحيان يتوجّه بالحديث مباشرة إلى القارئ ويخاطبه بأسلوب راق للغاية، مثل قوله: "وأنت أيها المسكين، متى كانت لك أعمال صالحة فإذا سألك الدّهر بنكبة شهد الملائكة ببراءتك، متى قلت حسبي الله بلسان الحقيقة... متى أحسنت معاملة الله وصدقت في عبادتك، متى أكثرت طاعته فتربح بضاعتك، متى نبذت الدّنيا وراء ظهرك، فتأمن خسارتك يا مسكين... "[56].

- يتصرّف في التّراجم الّتي ينقلها، فيقدّم ويؤخر، ويختصر، وفي بعض الأحيان ينقل فقرات كاملة من المصادر، كما نجده لا يلتزم بالتّرتيب الّذي اعتمدت عليه مصادره في

ترتيب الأعلام، فيقدّم عَلَمًا على آخر، أو يمزج بين مصدرين أو أكثر في ترجمة واحدة خاصّة في التّراجم الأخيرة الّتي تخرج عن الفترة الزّمنيّة لمدارك القاضي عياض.

- الأمانة العلميّة: وتتمثّل في صدقه في نسبة النّصوص إلى أصحابها.

- يعتمد في التّراجم على ذكر اسم صاحب التّرجمة؛ بلده؛ شيوخه؛ تلامذته؛ تخصّصه مثل قوله: الحافظ، الفقيه، عالم بالنّوازل؛ بعض مراتب الجرح والتّعديل مثل قوله: ثقة، ضابط، متقن، صالح؛ بعض الأخبار والتّفاصيل عن حياة المترجم له مثل الكلام عن زهده، وعن ملبسه ومأكله، وحالته الاجتماعيّة؛ يذكر محطّات رحلة المترجم له؛ وفي الأخير يأتي بخبر وفاته وسنته؛ أمّا عن تواريخ الميلاد فلم يركّز الثّعالبي على ذكرها بقدر تركيزه على ذكر سنوات الوفاة.

- في بعض الأحيان نجده يتدخّل في النّصوص يبدي رأيا مُعَيَّنا، أو ليشرح مسألة ما، ونُميّز تدخّلاته هذه من خلال حرف التّاء " تـ " الذي يرمز به إلى نفسه، عِوض أن يقول: "قُلتُ"، وتكون مصادره في أغلب هذه التّدخّلات إمّا كتب مخصوصة مثل تفسير ابن أبي جمرة، وكتاب ابن الفاكهاني، أو نُقُول شفويّة عن شيوخه، ومثال ذلك عند حديثه عن مسألة وسائل التّخلّص من وساوس الشّيطان في الوضوء وفي الصّلاة[57]، ومسألة حياة الخضر عليه السّلام ورُؤْيَتِ الأشخاص له[58]، وهو يتبع نفس هذا المنهج فيما تبقى من أبواب في هذا الكتاب، لكنه في بعض المواضع يذكر كلمة "قلت" كتابة كاملة.

- بالنّسبة لمنهجه في ذكر رحلته، نجده يركّز على أهم المحطّات الّتي زارها، مثل مدينة الجزائر، بجاية، تونس، مصر؛ مع السّنة الّتي دخل فيها كل مدينة أو يضع سنوات تقريبيّة كقوله: "... وذلك في أواخر القرن الثّامن... "، بالإضافة إلى ذكره لشيوخه الّذين تلقّى عنهم في كل مدينة، وبعض الأخبار الأخرى التي تعبّر إمّا عن خصوصيّة من خصوصيّات المدينة، أو عن أحواله فيها.

- يتميّز أسلوبه في الإجازات العلميّة، بكونه يُبيّن طلبه للاستدعاء، ثمّ يذكر نصّ الإجازة وهو يحتوي على اسم شيخه، والبلد الذي كان فيه عندما طلب الإجازة، والغرض من طلبها مثل الإذن بالإقراء والتّحديث عن الشّيخ، كما تُبيّن نوع الإجازة، إن كانت إجازة مكتوبة، أو إجازة بحث وتحقيق، أو إجازة مُطلقة عامّة، ثمّ يذكر العلوم الّتي تلقّاها عن شيخه مبيّنا الكتب في كل فن. وبعد هذا يورد نص لجواب الشّيخ يحتوي على اسم الشّيخ، اسم التّلميذ الّذي طلب الإجازة (في أغلب الإجازات هو الثّعالبي نفسه)، ويبيّن موافقة الشّيخ على ما التمسه منه تلميذه، وفي

الأخير يرد تاريخ هذه الإجازة. وفي كلّ من الوثيقتين نجد عبارات المدح والثّناء والتّعظيم سواء على لسان التّلميذ – أي الثّعالبي- أو على لسان الشّيخ.

- يتميّز أسلوب الثعالبي في الأبواب المتبقيّة من الكتاب، بكونه لا يتّبع ترتيبا معيّنا في ذكره للمسائل المختلفة، وهو يقسمها إلى أبواب، يحتوي أغلبها على فصول يناقش فيها مسائل متعلّقة بالموضوع الرّئيسي، وهو في كل باب يذكر جملة من الأحاديث النّبوية والآيات القرآنية، ثمّ يشرع في المناقشة مستعينا بنصوص من كتب مختلفة وبأقوال بعض العلماء وآرائهم.

- **مصادر الثعالبي في الجامع الكبير:**

اعتمد الثعالبي في الباب الأوّل من كتابه المحتوي على تراجم فقهاء مالكية، رحلته والإجازات العلمية على جملة من المصادر منها:

"**ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**": للقاضي أبي الفضل عياض اليحصبي، اقتبس منه الثّعالبي في أغلبية التراجم ما عدا بعض التّراجم هنا وهناك والتّراجم الأخيرة التي تخرج عن المدّة الزّمنيّة التي يتناولها المدارك، إذ قام الثّعالبي بانتخابها من مجموعة من المصادر الأخرى. حتّى أنّ النّاظر في "الجامع الكبير" قد يعتبره اختصارا للمدارك، ونلاحظ أنّه في نقله من هذا الكتاب، ينتخب بعض التّراجم، ويقوم بتلخيصها مع التّقديم والتّأخير فيها تارة أخرى، كما أنّه لا يتّبع نفس التّرتيب الذي التزم به القاضي عياض، ما عدا في بعضها، ونجده في بعض الأحيان يذكر أنّه أخذ عنه في بداية التّرجمة، أو في وسطها، أو في نهايتها.

أما عن باقي المصادر في هذا القسم فمنها: "**عنوان الدّراية**"، للغبريني، "**التّشوّف إلى رجال التّصوّف**" للتادلي الشّهير بابن الزيّات، "**قلائد العقيان في مجالس الأعيان**"، للوزير الفتح بن خاقان، "**وفيات الأعيان**" لابن خلكان، "**رياض النّفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقيّة**" لأبي بكر المالكي، "**طبقات علماء إفريقيّة**" للخشني، "**تاريخ علماء الأندلس**" لأبي الوليد ابن الفرضي، "**كتاب أبي العبّاس أحمد بن محمّد بن أحمد المسيلي**"، نقل عنه الثّعالبي في ترجمة ابن عطيّة، "**الجواهر الحسان في تفسير القرآن**"، للثعالبي، أشار إليه عند حديثه عن رحلته العلميّة.

وكتاب "**إكمال الإكمال**"، لشيخه الأُبّي، و"**تفسير**" الشّيخ ابن أبي جمرة، وكتاب "**تاريخ الرّواة**" لشيخه عبد الواحد الغرياني، و"**كتاب ابن الفاكهاني**" هذه المصادر استخدمها في تعليقاته على بعض المسائل.

وأيضا: "**الدّيباج المذهّب في معرفة أعيان علماء المذهب**" للقاضي إبراهيم ابن فرحون المالكي[59]، "**اختصار المدارك**" لمحمّد بن حمادة البرنسي السّبتي تلميذ القاضي عياض، وقد نقل منه التّعالبي في ترجمة عياض.

بالإضافة إلى **شهادات شفويّة، ومعايشة للأحداث**: فهو يعتمد على بعض الشّهادات الشّفويّة الّتي حدّثه بها بعض مشايخه التّونسيّين، أو بعض فضلاء مصر، أو سماعا من شيخه الأبّي، نجد هذا في ترجمته للشّيخ ابن عرفة الورغمي، إذ يقول: " تـ حدّثنا بعض مشايخنا التّونسيّين..."، وقوله: " تـ وحدّثني غير واحد من مشايخنا التّونسيّين... حدّثني بعض فضلاء مصر... "، وقوله: "... سمعت شيخنا أبا عبد الله محمّد الأُبي، يقول... "[60].

أمّا عن معايشته للأحداث فتتمثّل في عدّة أشكال، منها خبر وفاة ابن عرفة فهو عبارة عن مُعايشة للحدث، حتّى وإن لم يكن في نفس مكان وقوعه[61]، كما أنّ ما أورده في نص رحلته يدخل أيضا في هذا الباب فهو من خلال تنقّلاته في مختلف المدن الّتي زارها يعايش الأحداث وينقل لنا أخباره، وأخبار من تتلمذ على أيديهم، وكذلك الأمر بالنّسبة للإجازات العلميّة التي تلقّاها على شيوخه، فهو ينقل لنا اتّصاله بشيوخه وطلبه منهم الاستدعاء، ويمكن القول أنّ هذه الأخيرة تُمثّل مادّة خام أتى فيها بالجديد من حيث النّقول، فأغلبها إمّا عبارة عن مصادر شفويّة تلقّاها من شيوخه، أو عبارة عن نصوص كتابيّة "وثائق" حدثت مُكاتبة بينه وبينهم.

أمّا عن مصادر الثعالبي فيما تبقى من أبواب في هذا المخطوط، فهي كثيرة ومتنوّعة من ناحية اختصاصاتها، والملاحظ أنّ أغلبها ورد ذكره في الإجازات العلمية، ومنها: "**موطأ** الإمام مالك"، "**صحيح**" البخاري، ومسلم، وابن حِبان، "**جامع**" الترمذي، "**مسند**" أحمد بن حنبل، "**رياض الصّالحين**" و"**السّنن**" و"**الحلية**" و"**الأذكار**" للنّووي، "**التذكرة**" للقرطبي، "**المنهاج**" وكتاب "**الجواهر**" للغزالي، "**المصابيح**" للبغوي، "**سلاح المؤمن**" لأبي الفتح محمد بن علي بن همام، "**الرسالة**" لأبي القاسم القشيري، "**شرح التسهيل**" لابن مالك، "**المدخل**" لأبي عبد الله محمد بن الحاج، كتاب "**فضل العلم**" وكتاب "**بهجة المَجالس وأنس المُجالس**" لأبي عمر بن عبد البر، "**سنن الصالحين**" لأبي الوليد الباجي، كتاب "**الحلية**" لابن أبي جمرة، "**التاريخ الكبير**" لابن عساكر الدّمشقي، "**رحلة**" القاضي أبي بكر بن العربي (و هي الآن في حكم المفقود)، "**الحصن الحصين من كلام سيّد المرسلين**" لأبي الخير محمد بن محمّد بن الجزري الشافعي، "**تاريخ** هشام بن عبد الله القرطبي المسمى **بهجة النفس**"، "**الاكتفا في أخبار الخلفاء**" لعبد الملك بن محمد بن أبي القاسم بن الكردبوس، "**سراج الملوك**" للطرطوشي،

"**فتوح مصر**" لعبد الرحمن بن عبد الله بن الحكم، "**تاريخ بغداد**" للخطيب البغدادي، "**التشوف**" للتادلي، كتاب "**التوحيد في فضلاء الصّعيد**" للشيخ عبد الغفار، "**ترتيب المدارك**" و"**الإكمال**" للقاضي عياض، نقول خطيّة عن بعض الشيوخ مثل الوغليسي، والشيخ عبد الرحمن القنائي، روايات عن بعض الثقاة. وغيرها من المصادر[62].

- **محتوى المخطوط وقيمته العلمية:**

يحتوي "الجامع الكبير" على دروب مختلفة من المسائل: تراجم، عقائد، أذكار، زهد. وبالتّالي فهو يضم العديد من الأبواب المختلفة، **الباب الأوّل** ينقسم إلى ثلاث محاور رئيسيّة، هي التّراجم، رحلة الثّعالبي، الإجازات العلميّة، وسأحاول إبراز محتويات كلّ منها، مع إعطاء القيمة العلميّة في نفس الوقت، فيما يلي:

-التّراجم:

به حوالي مائة ترجمة، تبدأ بترجمة أحمد بن المعدّل، وتنتهي بترجمة أبي عبد الله محمّد بن عرفة، والملاحظ أنّه عند نهاية ترجمته، وكأنّ الثّعالبي استرسل في الحديث عن رحلته العلميّة وإجازاته التي أوردها عند الحديث عن وفاة هذا العالِم. إلاّ إن اعتبرنا باب رحلته امتدادا من نوع آخر للتّراجم، باعتبار أنّه يُترجم فيه لنفسه، وأنّه بذكره لإجازاته وثنائه على شيوخه فيها وكأنّه نوع من التّرجمة لهم.

ويمكن لنا قراءة هذه التّراجم من عدَّة نّواحي وأبعاد تتمثّل فيما يلي:

أ. **البعد الزّمني**: فمن النّاحية الزّمنيّة، نجد أنّ أغلبيّتها تنتمي إلى القرن الرّابع الهجري/ 10م، ثمّ الخامس الهجري/ 11م، فالثّالث الهجري/ 9م، بينما نجد ترجمتين فقط ما بين القرن السّادس، السّابع هجري/ 12- 13م، وترجمة واحدة فقط من رجال القرن الثّامن، التّاسع هجري/ 14- 15م، وهي ترجمة ابن عرفة، ومن خلال هذا نستنتج أنّ الثّعالبي كلّما اقترب من الفترة الزّمنيّة الّتي عاش فيها، قلّ عدد العلماء الّذين ترجم لهم، وقد يرجع هذا في الأغلب إلى إعجابه الظّاهر بكتاب "ترتيب المدارك" فحرص على الاقتباس منه، وأغلبيّة تراجم القاضي عياض تنتمي إلى القرون الثّلاثة الأولى الّتي ذكرتها، وربّما استرسال الثّعالبي في ذكر رحلته وإجازاته العلميّة – كما أشرت سابقا- هو الّذي جعله يغفل عن ذكر علماء القرن الّذي عاش فيه.

ب. **البعد الجغرافي**: يتمثّل ذلك من خلال قراءتها من ناحية البلدان الّتي ينتمي إليها المترجَمُون، إذ أنّ أغلبيّتهم ينتمون للمغرب الإسلامي وخاصّة إفريقيّة وتمثّل 51 ترجمة، وتأتي الأندلس في المرتبة الثّانية بـ 29 ترجمة، فيما تتوزّع باقي التّراجم ما بين المشرق، مصر، بلاد

فارس، وصقلّية، نستنتج من خلال هذه الأرقام أنّ الثّعالبي يبدي اهتماما أكبر بعلماء المغرب والأندلس عن غيرهم من العلماء.

ج. **الرّحلة في طلب العلم**: نلاحظ اهتمام الثّعالبي بإعطاء أخبار عن الرّحلات الّتي يقوم بها العلماء، وذلك لِمَا تحتلّه الرّحلة من مكانة كبيرة، فمن خلالها يستطيع تلقّي العلم من مشارب مختلفة، ولقاء المشايخ والأخذ عنهم، فمن بين مائة ترجم ذكر المؤلّف أربعين رحلة انطلاقاتها مختلفة، ووجهاتها مختلفة، وقد يعود اهتمامه بذكر هذه المسألة إلى كونه هو نفسه كان رحّالة انتقل بين مختلف المدن والأماكن.

د. **البعد العلمي**: يتمثّل في الإنتاج الفكري الّذي نقله بذكره مؤلّفات المترجم لهم، فمن بين مائة ترجمة، ثلاثة وأربعون ذكر تآليفهم أو أخبارا عن اهتمامهم بالتّأليف أي حوالي سبعين كتاب، أغلبها تنتمي إلى العلوم الدّينيّة وخاصّة الفقه، والحديث، كما توجد بعض الكتب في مجالات أخرى مختلفة مثل: التّاريخ، التّراجم، السّيرة النّبويّة، الشّعر، والطّب، كما تدخل مسألة إيراده لمراتب الجرح والتّعديل في هذا البعد أيضا، فمن خلالها يُمكن معرفة عدالة المترجم لهم، ومراتبهم في هذا العلم.

هـ. **البعد الاجتماعي**: يتّضح هذا البعد من خلال ما يذكره من أخبار وتفاصيل عن حياة العلماء اليوميّة، مثل أخلاقهم، مأكلهم، ملبسهم، طريقة ونمط عيشهم، مثلما قال عن جبلة ابن حمّود: "... من أراد أن يدخل دار عمر ابن الخطّاب - رضي اللّه عنه- فليدخل دار جبلة... "، وقوله في نفس التّرجمة: " قال بن سعدون: رأيته حين صلى المغرب أخذ عجينة وذهب به إلى المستوقد، وقد طبخ فيه النّاس، وبقي الرّماد، فحفر فيه بعود، وجعل القرصة فيه، وغطّاها بالرّماد، وجلس في ذكر ودعاء، إلى أن أخذت قشرة، فأخرجها ونفضها... "[63]، وقوله عن حال ابن وضّاح في الصّيام: "... آخر العُبَّاد المجتهدين، يصوم حتّى يخضرَّ... "[64]، وغيرها من الأمثلة.

- **رحلة الثّعالبي في طلب العلم**: تحتوي الرّحلة على معلومات قيّمة يمكن استخلاصها فيما يلي:

أ. ابتدأ الثّعالبي رحلته في أواخر القرن الثّامن الهجري/ 14م، إلى غاية سنة 820ه/1417م، أي أنّه بقي مرتحلا من مدينة إلى أخرى أزيد من عشرين سنة.

ب. كانت "مدينة الجزاير" كما يُسمّيها هي نقطة انطلاقه، باعتبار أنّ بها مسقط رأسه وهي منطقة يَسِّر الوادي المشهور هناك، ومنها انطلق إلى عدد من المدن منها بجاية، تونس، مصر، مكّة المشرّفة، ثمّ بعد إنهائه لشعائر الحجّ وتحصيله العلمي، يعقد الثّعالبي العزم على

العودة، فيذكر لنا خبر عودته إلى مصر، ثمّ إلى تونس، وهنا يتوقّف نصّ الرّحلة فلا يكمل الحديث إلى أن يعود إلى مدينته الجزائر.

ج. من بين أهم المعلومات الّتي نستخرجها من الرّحلة هو احتوائها على أسماء شيوخ الثّعالبي في كلّ مدينة، وهذا يعطينا دلالة عن السّند العلمي الّذي تلقّاه، ولربّما يكون قصد هذه المدن عمدا للقاء هؤلاء الشّيوخ والأخذ عنهم، ما عدى من لقيهم صدفة أمثال الشّيخ ابن مرزوق الحفيد الّذي صادف وجوده في تونس ذهابه إلى البقاع المقدّسة.

د. تحتوي الرّحلة على بعض المعلومات الّتي ذكرها الثّعالبي في خضم حديثه عن شيوخه، أو دخوله لإحدى المدن الّتي زارها، مثل خبر وفاة الشّيخ ابن عرفة عندما دخل العلاّمة مدينة بجاية، وخبر وفاة الشّيخ أبي مهدي عيسى الغبريني وجلوس الشّيخ أبي عبد الله محمّد القلشاني موضعه في القضاء عند رجوع الثّعالبي إلى مدينة تونس، وخبر المنزلة الّتي وصل إليها في علم الحديث، وما فتحه الله عليه فيه.

- **الإجازات العلميّة**:

أورد الثّعالبي في هذا المخطوط مجموعة من الإجازات العلميّة، عددها عشرة إجازات، أغلبها عبارة عن نصوص طلب استدعاء موجّهة منه إلى شيوخه، وهي مرفقة بنصوص إجابات هؤلاء الشّيوخ، الأولى موجّهة إلى الشّيخ أبي عبد الله محمّد بن خلفة الأبّي، طلب منه الإجازة عند عودته إلى تونس.

أربعة منها موجّهة إلى الشّيخ ابن مرزوق الحفيد، الأولى سنة 819ه/1416م، والبقيّة في السّنوات الموالية، كما توجد واحدة موجّهة إلى الشّيخ أبي زرعة ولي الدّين العراقي، بتاريخ الأحد يوم عاشوراء 817ه/1414م بمصر، واستدعاءان موجّهان إلى الشّيخ أبي محمّد عبد الواحد بن محمّد بن إسماعيل الغرياني.

أمّا البقيّة، فمنها إجازة للشّيخ ابن مرزوق الحفيد من شيخه محمّد بن عبد اللّطيف بن الكويك، وإجازة له أيضا من شيخه عبد الرّحيم بن الحسين بن العراقي على شكل نظم.

ومن خلال هذه النّصوص يمكن استخراج العديد من المعطيات تتمثّل فيما يلي:

أ. **معرفة طريقة طلب الإجازة، والصّيغة الّتي كانت تكتب بها**: فمن خلالها نستنتج أنّ الطّالب يُحدّث شيخه بأن يمنحه الإجازة، فيطلب منه شيخه أن يكتب نصّ الاستدعاء، وهو يحتوي على اسم الطّالب، واسم شيخه مرفقا بالعديد من عبارات الاحترام والتّقدير، الشّكر والمدح، كما يحتوي على نوع الإجازة كأن يقول: "... إجازة تامّة، مطلقة، عامة..."[65]، كما

يمكن أن نحدّد نوع الإجازة بكونها كتابيّة، أو كتابيّة شفويّة في آن واحد، أو أن تكون عبارة عن إجازة منظومة، ويتضمّن الاستدعاء أيضا غرض الطّالب من طلبه مثل: الإذن بالإقراء عمّا حضره عند شيخه، أو لإرشاد غيره، ومع كلّ هذا تتضمّن هذه الإجازات أسماء الكتب الّتي حضرها الطّالب عند شيخه، ومن خلالها نستشف الأمانة العلميّة للثّعالبي، إذ أنّه يحدّد بالتّفصيل ما سمعه أو حضره، مثل قوله: "... حضرته عليه قراءة بحث... وحضرت كثيرا منه من كتاب الطّهارة، وأكثر كتاب الصّلاة أو كله... وكذلك كثيرا من المدوّنة، متوال وغير متوال، فمن المتوالي: من أول الزّكاة إلى أول النّكاح، وكثيرا من رزمة البيوع... "[66].

وبعد هذا يردّ الشّيخ بإجازة، غالبا ما يكتبها على ظهر الاستدعاء الّذي قدّمه له الطّالب، تحتوي على اسم الطّالب، واسم الشّيخ، والعبارات الدّالة على القبول مثل قوله: "... وقد أَذنت له في إقراء ما ذكر، وثوقا بجودة فهمه، وجودة قريحته... "[67]، وقوله: "... أجزت، سيّدي... أبا زيد، عبد الرّحمن ابن محمد بن مخلوف، الثّعالبي... جميع ما تجوز لي روايته، وما تصحّ نسبته... "[68]، وتحتوي أيضا على التاريخ الّذي حرّرت فيه الوثيقة.

ب. **جواز طلب أكثر من إجازة من شيخ واحد**: فالثّعالبي هنا تحصّل على أربع إجازات من شيخه ابن مرزوق الحفيد، وإجازتين من شيخه عبد الواحد الغرياني، بل وتحصّل على إجازة لكل ما أُجيز فيه شيخه ابن مرزوق في الإجازة المنظومة من الشّيخ عبد الرّحيم بن الحسين بن العراقي.

ج. **تواريخ الإجازات**: نستنتج أنّ كل الإجازات الّتي أوردها الثّعالبي تحصّل عليها في طريق العودة من رحلته في مدينتي مصر وتونس، في الفترة من سنة (817هـ/1414م) إلى سنة (820 هـ/1417م).

د. **المادّة العلميّة الّتي أجيز فيها الثّعالبي**: بالنّظر إلى الكتب الّتي تحتويها نجد أنّه أجيز في أكثر من مائة وخمسين كتابا في مختلف العلوم، يغلب عليها علم الحديث بـ 77 كتابا، وهذا قد يُفسّر تفوّقه في هذا العلم عندما عاد إلى تونس، وقد دَرَسَ حوالي 24 كتابا في الفقه وأصوله، و8 في علوم القرآن، و13 كتابا في السّيرة النّبويّة، فيما تتوزّع باقي الكتب بين الأذكار، علوم العربيّة، التّراجم، الآداب والمواعظ، التّصوّف، وغيرها من العلوم، ومن خلال هذا نستطيع معرفة أهم الكتب المدرّسة في وقته في كل ميدان.

كما أنّها تحتوي على المتون، وعلى الشّروح، والمختصرات، فمن المتون: صحيح مسلم، صحيح ابن حبان، الموطّأ، سنن التّرمذي، سنن الدّارقطني، ومن الشّروح: "شرح السنة" لأبي القاسم البغوي، "شرح معاني الآثار" لأحمد بن محمّد الطحاوي، "شرح الأربعين" لابن

الفاكهاني، ومن المختصرات: "مختصر الموطّأ" لأبي الحسن علي بن محمّد بن خلف القابسي، ومختصر مسلم لأبي محمّد عبد العظيم المنذري، وغيرها.

أغلب الكتب درسها عن الشّيخ ابن مرزوق الحفيد، وهذا يعود إلى عدد الإجازات الّتي تلقّاها عنه، كما نجد في بعض الأحيان دراسته لكتاب واحد عند أكثر من شيخ، مع عدم الجمود الفكري لذا الثّعالبي ويتمثّل ذلك في عدم اقتصاره على مذهبه المالكي فقط، وإنّما نجده يغترف من المذاهب الأخرى كالمذهب الحنفي، الشّافعي، الحنبلي.

هـ. **من ناحية مؤلّفي هذه الكتب**: نجد أنّهم ينتمون لفترات زمنيّة مختلفة ممتدّة من القرن الثّاني الهجري/8م، إلى غاية القرن التّاسع الهجري/ 15م، وأغالبيّة من ينتمون لهذا القرن هم شيوخ الثّعالبي، أو شيوخ شيوخه، كما أنّهم ينتمون إلى أماكن جغرافيّة مختلفة من المشرق والمغرب، وبلاد فارس، وفي بعض الأحيان يدرس عدد من الكتب لمؤلّف واحد، مثل: كتب النّووي، والنّسائي، والبخاري، والبيهقي، وأحمد بن حنبل، ولعلّ أكثر من درس كتبه هو شيخه ولي الدّين أحمد بن عبد الرّحيم العراقي، ووالده زين الدّين عبد الرّحيم بن العراقي، إذ بلغت كتب الأوّل 22 كتابا، وكتب الثّاني 5 كتب، وقد تلقّى الثّعالبي هذه الكتب الأخيرة عن شيخه نفسه.

هذا ما يتعلق بالباب الأوّل، أمّا **<u>باقي الأبواب</u>**، فهي متعدّدة ومختلفة المواضيع، وهي تشكّل أغلبيّة المخطوط، يقوم الثعالبي في كل باب منها بالتعريف به مستعينا بمجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وبعض الأشعار وأقوال العلماء فيناقش مختلف القضايا المطروحة. وتتمحور هذه الأبواب في المسائل التّالية:

-**العلم**: مثل: "باب في فضل العلم" ذكر فيه الثعالبي جملة من الأحاديث التي تبيّن فضل العلم، منها قوله ﷺ: " **مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَبْتَغِي فِيهِ عِلْمًا سَلَكَ اللَّهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الجَنَّةِ**"[69] إلى آخر الحديث. و"باب جامع في وعيد من لم يعمل بعلمه أو أراد به غير الله سبحانه".

-**فوائد مختلفة**: وهي أبواب محتوية على مجموعة من الفصول مختلفة المواضيع، مثل: "باب جامع لفصول محتوية على فوايد جمة": ناقش في هذا الباب عدد من المسائل منها: فصل في النوافل في الصلاة، فصل في ما يستحب أن يفطر الصائم به، فصل في ترقي الأرواح بما استجلبت، فصل في القرب والمشاهدة أي أن يعلم العبد أن الله قريب منه، فصل في الأنوار وأنّ الحسنة لها نور يورث انشراح الصدر، فصل في علم القلوب وغيرها من المسائل. و"باب جامع لكلمات حكيمة مشتملة على إشارات إلى مواهب ربّانية وألفاظ وجيزة جامعة لمعان كثيرة لطيفة نورانية"، و"باب جامع لفوائد شتى".

-**أذكار**: مثل: "باب جامع في فضل الدّعاء والأذكار"، و"باب جامع فوايد في الأذكار والدّعوات لم يتقدّم ذكرها استدركناها في هذا الباب".

-**الزهد والتهجد والمناجاة**: مثل: "باب في ما جاء في البكاء من خشية اللّه"، "باب ما جاء في فضل الزهد في الدّنيا والخوف من الرّكون إليها"، "باب ما جاء في التهجّد وفضل المتهجّدين والذّاكرين الحمد للّه"، "باب ومن كتاب وسائل الحاجات وآداب المناجاة للغزالي".

-**بعض الطاعات ومكارم الأخلاق**: مثل: "باب في الحض على الطاعات والمسارعة إلى الخيرات قبل هجوم صولة الممات"، "باب ما يجب في حفظ الجوارح"، "باب ما جاء في تحريم الغيبة والنّميمة والكذب وشهادة الزّور"، "باب في حفظ ساير الجوارح"،

-**الموت ويوم القيامة والحشر**: "باب في ذكر الموت وما بعده"، "باب منه في بيان حشر الخلق إلى الموقف"، "باب ما جاء في دنو الشّمس من الخلايق"، " باب في طول يوم القيامة وذكر الشفاعة"، "باب في ذكر ما ورد في الحساب والعرض"، "باب فيما جاء أنّ أمّة سيّدنا محمّد ﷺ أوّل من يحاسب وأوّل من يدخل الجنة"، "باب في ذكر أحاديث الحوض"، "باب فيما جاء في الميزان"، "باب ما جاء في الجواز على الصّراط ودرجات النّاس في المرور عليه".

-**جهنم**: "باب ما جاء في صفة جهنّم"، و"باب في الشفاعة في إخراج الموحّدين من النّار".

-**الجنّة ونعيمها**: "باب في ذكر من يدخل الجنة بغير حساب"، "باب في صفة الجنة وأصناف نعيمها"، "باب في نعم أهل الجنّة"، "باب منه في صفة الجنة وما أعدّ اللّه سبحانه من الخيرات لأهلها"، "باب في صفة أهل الجنّة وسنهم وثيابهم وصفة الحور وما هناك من الخير والسرور"، "باب ما جاء في ذكر طعام أهل الجنة"، "باب في شجر الجنة وثمارها وثيابها وخيلها ونجبها"، "باب ما يعطى لأدنى أهل الجنة"، "باب جامع لتفسيرات وردت في ذكر الجنة وأهلها"، "باب ما جاء أنّ في الجنّة سوقا وفي تعارف أهل الجنة وحديثهم ورؤيتهم لربهم سبحانه"، "باب في سلام اللّه تعالى على أهل الجنة"، وأخيرا "باب ما جاء أنّ رضوان اللّه سبحانه أفضل من الجنّة"[70].

من خلال ما سبق نستشف القيمة الكبيرة لمخطوط "الجامع الكبير" للشّيخ عبد الرّحمن الثّعالبي، وإن كان الباب الأوّل منه قد حضي بالدّراسة والتّحقيق، فلا تزال باقي الأبواب في حاجة إلى اهتمام الباحثين والدّارسين بدراستها وتحقيقها، ولذا أتمنّى أن تكون هذه الدّراسة فاتحة لغيرها من الدّراسات التي تهتم بهذا المخطوط وبغيره من مؤلفات الثعالبي ومؤلفات غيره من العلماء.

صورة للوحة الأولى من مخطوط "الجامع الكبير"، نسخة رقم 851

الهوامش:

[1] هذا الموضوع في الأصل هو عبارة عن تحقيق لقسم من مخطوط "الجامع الكبير" للشّيخ عبد الرحمن الثعالبي، وهو المتعلق بتراجم الفقهاء المالكية، رحلة الثعالبي، وإجازاته العلمية، في إطار مذكرة ماجستير، بإشراف الدّكتورة نبيلة عبد الشكور، نوقشت في 3 فيفري 2013 بالمدرسة العليا للأساتذة ببوزريعة. وقد اعتمدت على ثلاث نسخ في الدّراسة والتّحقيق هي: النسخة رقم 851 المحفوظة بالمكتبة الوطنية الجزائرية وهي نسخة أصليّة مكتوبة بخط يد المؤلف، وعلى النسخة رقم 2842 المحفوظة أيضا في المكتبة الوطنية، والنسخة المحفوظة في خزانة طولقا.

(2) أنظر عن هذا الموضوع: عبد الرّحمن بن خلدون المغربي: **تاريخ العلاّمة ابن خلدون كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السّلطان الأكبر**، مج6، دط، دار الكالب اللّبناني للطّباعة والنّشر، لبنان، 1978، ص ص 126- 131؛ مبارك بن محمّد الميلي: **تاريخ الجزائر في القديم والحديث**، تقديم وتصحيح: محمّد الميلي، ج2، دط، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، دار الغرب الإسلامي، الجزائر، لبنان، 1989، ص ص 370- 372.

(3) أنظر على سبيل المثال: أبو العبّاس أحمد بن أحمد الغبريني: **عنوان الدّراية فيمن عرف من العلماء في المائة السّابعة ببجاية**، تحقيق: محمّد بن أبي شنب، ط1، دار البصائر، الجزائر، 2007.، ص ص 172- 188؛ الثّعالبي: **الجامع الكبير**، مخطوط بالمكتبة الوطنية الجزائرية، رقم 581، ق 40- 45.

(4) عن الثّعالبي. أنظر أيضا: أحمد بابا التّنبكتي: **نيل الابتهاج بتطريز الدّيباج**، تحقيق: علي عمر، ط1، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة، 1423- 2004، ص ص 257- 260؛ محمد بن أبي القاسم الحفناوي: **تعريف الخلف برجال السلف**، ج1، ط1، مؤسسة الرسالة، المكتبة العتيقة، بيروت، تونس، 1402- 1982، ص ص 62- 68؛ محمّد بن محمّد مخلوف: **شجرة النّور الزّكيّة في طبقات المالكيّة**، ج1، ط 2، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، 1349، ص ص 264- 265؛ شمس الدّين محمّد بن عبد الرحمن السّخاوي: **الضوء اللاّمع لأهل القرن التّاسع**، ج4، ط1، دار الجيل، بيروت، 1412- 1992، ص ص 152- 153؛ إسماعيل باشا البغدادي: **هَديّة العارفين أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين**، ج1، ط2، دار إحياء التّراث العربي، بيروت- لبنان، دت، ص ص 532- 533؛ عادل نويهض: **معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتّى منتصف القرن العشرين**، ط3، مؤسّسة نويهض الثّقافيّة للتّأليف والتّرجمة والنّشر، بيروت- لبنان، 1403- 1982، ص ص 90- 91؛ يوسف اليان سركيس: **معجم المطبوعات العربيّة والمعرّبة**، وهو **شامل لأسماء الكتب المطبوعة في الأقطار الشرقية والغربية، مع ذكر أسماء مؤلفيها ولمعة من ترجمتهم وذلك من يوم ظهور الطباعة إلى نهاية السنة الهجرية 1339 الموافقة لسنة 1919 ميلادية**، ج1، دط، مكتبة يوسف اليان سركيس، القاهرة- مصر، 1928، ص 661؛ أبو القاسم سعد الله: **تاريخ الجزائر الثّقافي**، ج1، ط6، دار البصائر للنّشر والتّوزيع، حسين داي- الجزائر، 2009، ص ص 91- 93؛ أبو القاسم سعد الله، وآخرون: **موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين**، ج4، ط1، اعتنت بنشره المنظّمة العربيّة للتربية والثّقافة والعلوم، دار الجيل، بيروت- لبنان، 1425- 2005، ص ص 807- 811؛ مسعود كواتي، محمّد الشّريف سيدي موسى: **أعلام مدينة الجزائر ومنيّجة**، ط1، دار الحضارة، الجزائر، 2006، ص ص 94- 95.

(5) يذكر الأستاذ محمّد بن عبد الكريم أنّ تكنية الثّعالبي بأبي زيد إنّما هي تكنية اصطلاحيّة، مُتعارف عليها لذا العلماء، فهم يُكنّون كلّ من اسمه عبد الرّحمن بأبي زيد. وإنّما كنيته الحقيقيّة أبو يحيى نسبة لولده يحي، وأبو محمّد نسبة إلى أولاده الثّلاث المسمّين بمحمّد. أنظر: محمّد بن ميمون الجزائري: **التّحفة المرضية في الدّولة البكداشيّة**

في بلاد الجزائر المحميّة، تحقيق: محمّد بن عبد الكريم، ط1، الشّركة الوطنيّة للنّشر والتّوزيع، الجزائر، 1392- 1972، الملحق رقم 3، ص 344.

(6) ذكر أبو راس النّاصري نسب الثعالبي في سياق حديثه عن قبيلة النّعالبة، وأوصله إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ونقل صاحب "القول الأحوط" هذا النّسب وأوصله إلى هشام بن عبد مناف. انظر: محمّد بن أحمد أبو راس النّاصري: **عجائب الأسفار ولطائف الأخبار**، مخطوط بالمكتبة الوطنيّة الجزائريّة (الحامّة)، رقم 1633، ق 24 و؛ ابن خلدون: **العبر**، مج6، ص 121؛ مجهول: **القول الأحوط في بيان ما تداول من العلوم في المغربين الأقصى والأوسط**، مخطوط بالمكتبة الوطنيّة الجزائريّة (الحامّة)، رقم 3185، ق 7.

(7) أنظر: النّعالبي: **الجامع الكبير**، ق 39 ظ.

(8) عبد الرّحمن النّعالبي: **حقائق التّوحيد**، تحقيق: أبو بكر بلقاسم ضيف الجزائري، ط خاصّة، عالم المعرفة للنّشر والتّوزيع، الجزائر، 2011، ص 23.

(9) الثعالبي: **الجامع الكبير**، ق 39 ظ. ويسر الآن هي إحدى بلديات ولاية بومرداس، تقع شرق الجزائر العاصمة بحوالي 60 كلم.

(10) عبد الرحمن الثعالبي: **غنيمة الوافد وبغية الطّالب الماجد، فهرسة مرويّات ومؤلّفات فخر الجزائر الإمام المسند الشّيخ عبد الرحمن بن محمّد بن مخلوف الثعالبي المتوفّى سنة 875 هـ، ويليها رحلة عبد الرحمن الثعالبي**، تحقيق: محمّد شايب شريف، ط1، دار ابن حزم للطّباعة والنّشر والتّوزيع، 1426- 2005، ص 29.

(11) يذكر الثعالبي في النصوص التي استشهدت بها، السنة التي انتهى فيها من تأليف أحد كتبه مع سِنِّهِ حينها، ومن خلالها استطعت حساب سنة مولده. وللعلم أنّه لا يوجد توحيد في هذه السنوات. أنظر: أبو زيد عبد الرحمن الثعالبي: **تراجم الفقهاء المالكية من خلال مخطوط "الجامع الكبير" للشيخ عبد الرحمن الثعالبي (ت 875هـ/ 1470م)**، دراسة وتحقيق: أمينة سليمة صاري، إشراف الدّكتورة: نبيلة عبد الشكور، المدرسة العليا للأساتذة في الآداب والعلوم الإنسانية، بوزريعة- الجزائر، 1432- 1433هـ/ 2011- 2012م، ص ص 28- 31 (مقدمة التحقيق).

(12) وفي 24 جمادى الآخرة من سنة (803هـ/1400م) وصله خبر وفاة الشّيخ أبي عبد الله محمّد بن عرفة الورغمي. النّعالبي: **الجامع الكبير**، ق 39 ظ. **ملاحظة**: يذكر الأستاذ محمّد بن عبد الكريم أنّ النّعالبي دخل إلى بجاية مع أبيه، ولمّا مات أبوه الّذي دفن بها، عاد إلى مدينة الجزائر لتفقّد أقاربه، ثمّ رجع مجدّدا إليها، وما يؤكد قوله هذا، هو ما ذكره هو نفسه في "كتاب الرّؤى والمنامات"، إذ قال: " حدّثني أبي رحمه الله تعالى في عام ثلاثة وثمانمائة... وإنّما حدّثني والدي بهذا ببجاية... ثمّ مات والدي رحمه الله، وقدمتُ على قرابتي زائرا، فكان من كلام عمّي عمر بن

مخلوف... ". وهذا النّصّ يُبيّن صدق ما ذهب إليه محمّد بن عبد الكريم، وأنّه التقى في عودته إلى مدينته الأم بعمّه عمر. انظر: الثعالبي: **كتاب الرؤى والمنامات**، تحقيق: عبد الرحمن دوَيب، ط خاصة، عالم المعرفة للنشر والتّوزيع، الجزائر، 2011، ص 41؛ **التحفة المرضية**، الملحق رقم 3، ص 336.

(13) الثّعالبي: **الجامع الكبير**، ق 39.

(14) عبد الرحمن بن محمّد الجيلالي: **تاريخ الجزائر العام**، ج2، دط، دار الأمّة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، الجزائر، 2009، ص 360.

(15) من خلال دراستي استنتجت أنّ الثعالبي كان في مصر في ذي القعدة (816هـ/ 1413م)، وبقي بها إلى ما بعد سنة (817هـ/1414م)، وأنه رجع إلى تونس بعد هذه السنة، وبقي بها إلى أواخر سنة (820 هـ/ 1417م).

(16) أنظر عن رحلة الثعالبي: الجامع الكبير، ق 39- 40؛ وعن تواجد الثعالبي في مدينة الجزائر سنة (833هـ) أنظر: محمّد بن أحمد أبو راس النّاصري: **عجائب الأسفار**، ق 24 و. أنظر أيضا: مجهول: **القول الأحوط**، ق 8.

(17) الآية 15، سورة سبأ.

(18) الثّعالبي: **الأنوار في آيات النّبي المختار**، تحقيق: محمّد الشّريف قاهر، ج1، ط1، دار التّراث ناشرون- دار ابن حزم للطّباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 1426- 2005، ص 103- 104؛ نور الدّين عبد القادر: **صفحات في تاريخ مدينة الجزائر من أقدم عصورها إلى انتهاء العهد التركي**، ط2، نشر كلية الآداب الجزائريّة، قسنطينة- الجزائر، 1965..

(19) الثعالبي: **الجامع الكبير**، ق 39- 40، 43ظ، 45- 46 و.

(20) أحد تلاميذ الثّعالبي، نسخ السّفر الأوّل من "الجواهر الحسان" بخطّ يده، وفي نهاية هذا السفر توجد إجازة له بخط الثّعالبي، أجاز له فيها أن يروي عنه جميع هذا السّفر ورواية الّذي يليه، وجميع تصانيفه ومرويّاته، وذلك في أواخر ذي القعدة سنة (847هـ/1443م)، وقد وصفه شيخه في هذه الإجازة بـ: "... الفقيه الأنجب الفاضل.. "، وكان السنجاسني قد انتهى من النسخ بتاريخ يوم الثلاثاء 12 رمضان سنة (843هـ/1439م). كما تحتوي هذه المخطوطة في العديد من أوراقها على تعليقات أخرى في الهامش بخط الثّعالبي جاء في إحداها: "بلغ قراءة تفهم وكتب عبد الرحمن بن محمد الثعالبي لطف الله به أواخر رجب من عام سبعة وأربعين وثمان ماية والحمد لله". انظر: عبد الرّحمن بن مخلوف الثّعالبي: **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، مخطوط بوزارة الشّؤون الدّينيّة، الجزائر، رقم 26، السفر1، ق 40، 342؛ والأوراق التي بها تعليقات الثعالبي هي: 40، 56، 106، 125، 135، 154، 166، 201، 251، 262، كما يحتوي المخطوط على وقف مؤرّخ بتاريخ أواسط صفر عام 872هـ/ 1467م، في الورقة الأولى منه.

(21) قام بنسخ مخطوط "غنيمة الوافد وبغية الطّالب الماجد" في 3 ذي الحجّة من سنة (873هـ/ 1468م)، وبآخر هذه المخطوطة يوجد نص استدعاء التمس به الإجازة من شيخه الثّعالبي. انظر: **غنيمة الوافد**، ص ص 15، 79- 80.

(22) **معجم أعلام الجزائر**، ص 36؛ **تاريخ الجزائر الثّقافي**، ج1، ص ص 83- 84.

(23) عن تلامذة الثعالبي أنظر: المصادر التي ترجمت للثعالبي وذكرت بعضا منهم والتي أوردتها في الإحالة رقم (4).

(24) **تاريخ الجزائر العام**، ج2، ص 365.

(25) عن مناقشة مسألة سنة وفاة الثعالبي. أنظر: الثعالبي: **تراجم فقهاء مالكية من خلال مخطوط الجامع الكبير**، ص ص 51- 52 (مقدمة التحقيق).

(26) خلّف الثّعالبي أربعة من الأولاد: محمّد الكبير، ومحمّد الصّغير، ومحمّد المعروف بابن الصالحيت، ويحيى، توفّي محمّد الصّغير سنة (846هـ/ 1442م) بالطّاعون، وتوفّي أخوه محمّد بن الصّالحيت سنة (851هـ/ 1447م)، وخلّف من البنات أربعا كذلك، هنّ: فاطمة، رقيّة، محجوبة، وعائشة، توفّيت بناته الثّلاثة المذكورات أوّلا صغيرات في السّنّ سنة (841هـ/ 1437م)، فيما كانت ابنته عائشة حيّة في سنة وفاة أخيها ابن الصالحيت، وقد دفن الثعالبي في نفس مكان دفن أولاده، والملاحظ أنّ أولاده لم يتركوا عقبا إلاّ ولده محمّد الكبير فقد خلّف بنتا اسمها "كلّة". أمّا عن زوجة الثّعالبي فيذكر الأستاذ محمّد بن عبد الكريم نقلا عن مخطوط "**أنباء أبناء الزّمان**" للشّيخ علي بن الحاج موسى، أنّ اسمها مريم، وهي أمّ جميع أولاده، أمّا عن أبيها فيقول الشّيخ المذكور: "و لم أقف على اسم أبيها صهر الشّيخ (سيدي عبد الرّحمن)، وإنّما وقفت على تاريخ وفاته بالجزائر من غير وجود تصريح باسمه بأوائل ربيع الثّاني عام 841هـ، وأنّه دفن بمقبرة آل صهر الشّيخ المذكور الآتي ذكرها (مقبرة الطلبة)"، وقد ذكر الثّعالبي عن صهره مايلي: " وفي أوائل ربيع الثّاني من هذه السّنة 841هـ توفّي صهري أبو زوجتي وكان خيِّرًا...". انظر: الثّعالبي: **كتاب الرؤى والمنامات**، ص 62؛ **الجامع الكبير**، ق 47 و؛ **غنيمة الوافد**، ص 29؛ **تاريخ الجزائر العام**، ج2، ص ص 365- 366؛ **التحفة المرضية**، الملحق رقم 3، ص ص 343- 345.

(27) أنظر نصوص الإجازات العلميّة في مخطوط "الجامع الكبير"، ق 32، 40 و- 46.

(28) أورد الثّعالبي سنده في رواية الموطّأ في "الجامع الكبير"، ثمّ أعاد ذكره في "غنيمة الوافد. أنظر: **الجامع الكبير**، ق 45؛ **غنيمة الوافد**، ص ص 33- 40.

(29) الثعالبي: **الجامع الكبير**، ق 40- 46؛ **غنيمة الوافد**، ص ص 31- 78.

(30) نجده قبل أن يباشر هذه الوظيفة يطلب من شيخه ابن مرزوق الحفيد أن يأذن له في الإقراء، فكتب له استدعاء بذلك جاء في ختامة: "... وأرجوا من بركته، إذنا وإجازة بالتّحديث عنه، وإذنا بإذاعة علم ما تعلّمناه منه، ومن غيره

من مشايخنا – رحمهم الله- وإقراء من طلب ذلك، من أخ في الله مسترشدا، وجاهل يرغب في التّعليم من أهل، وولد، وقريب وصديق"، فأجابه شيخه بما نصّه: "... وأذنت له – حفظه الله- في التّحديث، والإقراء، وتعليم الجاهلين، وإرشاد المسترشدين، فهو أهل لذلك وسالك – إن شاء الله- أحسن المسالك، أعانني الله وإيّاه على طاعته... ". أنظر: التّعالبي: **الجامع الكبير**، ق 42 و.

(31) التّعالبي: **جامع الأمّهات في أحكام العبادات**، مخطوط بالمكتبة الوطنية الجزائرية (الحامة)، رقم 583، ق 75 و.

(32) منبر "الجامع الكبير" محفوظ الآن بمتحف الآثار القديمة والفنون الإسلاميّة، الكائن بشارع كريم بلقاسم، ساحة الحريّة، بمدينة الجزائر، ومن بين آثار التّعالبي مقبض عصا الخطيب، كانت متواجدة بالجامع الكبير، وقيل لي أنّها نُقلت إلى المُتحف مع المنبر، لكِنّي لم أجدها هناك.

(33) **تاريخ الجزائر العام**، ج2، ص 362.

(34) أنظر عن ثناء العلماء عليه: الثعالبي: **تراجم الفقهاء المالكية من خلال مخطوط الجامع الكبير**، ص ص 59- 63 (مقدمة التحقيق).

(35) الثعالبي: **الجامع الكبير**، ق 40 ظ.

(36) ذهب إلى هذا القول إدموند فانيان (Edmund Vanyan)، إذ اعتبر المخطوط رقم 851 نسخة أوّليّة من مخطوط "العلوم الفاخرة" رقم 850، هذا الاحتمال غير مقبول في نظري باعتبار أنّ التّعالبي انتهى من تأليف هذا المخطوط سنة (847هـ/1443م)، فيما ابتدأ جمع وتأليف كتابه "العلوم الفاخرة في النّظر في أمور الآخرة" سنة (849 هـ/ 1445م)، وانتهى من تأليفه ككل عام (850هـ/ 1446م). انظر: التّعالبي: **الجامع الكبير**، ق 47ظ، 204ظ؛ التّعالبي: **العلوم الفاخرة في النظر في أمور الآخرة**، مخطوط بالمكتبة الوطنية الجزائرية (الحامة)، رقم 850، ق 1 ظ، ق 631 و؛ عبد القادر أوقاسي: **مخطوطات المؤلّفين الجزائريين في المكتبة الوطنيّة الجزائريّة: فهرس فانيان – دراسة تحليليّة-** ، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، معهد علم المكتبات والتّوثيق، إشراف: الدّكتور عبّاس صالح طاشكندي، وبمشاركة: الدّكتور محمود بوعيّاد، السّنة الجامعيّة: 1996- 1997، ص 168، ه58، 59.

Edmund Vanyan: Bibliohgraphies et Catalogues -10- Catalogue General des Manusecrits, de la Bibliothèque Nationale d'Algérie (Première tranche: du n°1 au n° 1987), Pare, Fagnan, Bibliothèque Nationale d'Algerie. □

(37) اتخذ الأستاذ رابح بونار هذا العنوان كاسم للمخطوط، لكنّه علّق في الهامش بقوله: "و أطلقنا اسم "طبقات الفقهاء المالكيّين" للإمام التّعالبي على كتاب له في التّراجم والوعظ... وقد يكون للكتاب اسم آخر لم نهتد بعدُ إلى معرفته، خصوصا والكتاب مبتور الأوّل... "، نلاحظ أنّ هذا العنوان ليس هو العنوان الحقيقي وإنّما هو

يُمثّل محتوى المخطوط، وما يؤكّد ذلك هو وجود حوالي أربع مخطوطات في المكتبة الوطنيّة تحمل هذا العنوان، ومؤلّفوها مجهولون، عندما اطّلعت على أسماء هذه المخطوطات الأربع تبادر إلى ذهني الشّكّ في أن تكون إحداها نسخة من المخطوط المراد تحقيقه، وبعد أن تفحّصتها، تبيّن لي أنّ المخطوط رقم 2842 هو فعلا نسخة من "الجامع الكبير". انظر: رابح بونار: "عبد الرّحمن الثّعالبي دفين الجزائر"، **مجلّة الثّقافة**، تصدرها وزارة الإعلام والثّقافة بالجزائر، السّنة الثّانية، العدد7، محرم 1392هـ- مارس 1972م، ص 46.

(38) هذا الاسم هو لمخطوط آخر للثّعالبي، يتشابه نوعا ما من ناحية المحتوى مع "الجامع الكبير" وقد شككت أنا بدوري في أن تكون المخطوطتان عبارة عن كتاب واحد، وبعد اطّلاعي على "روضة الأنوار" ومقارنتها بـ "الجامع الكبير" تبيّن لي أنّ تمّت اختلافات كثيرة بينهما، من ناحية المحتوى ومن ناحية تاريخ تأليفهما فقد ألّف الرّوضة سنة (832هـ/1428م)، وألّف الجامع سنة (847هـ/1443م). انظر: عبد الرحمن الثّعالبي: **روضة الأنوار ونزهة الأخيار**، مخطوط بالمكتبة الوطنيّة الجزائريّة (الحامّة)، رقم 884، ق 2، 8 و؛ أوقاسي: المرجع السابق، ص 157.

(39) ذكر الدّكتور أبو القاسم سعد الله هذا الاحتمال لكنّه نفاه، وما يؤكّد أنّ الكتابين منفصلان أنّ الشّيخ عبد الرّحمن الجيلالي ذكرهما منفصلين، فقال أنّ "جامع الهمم في أخبار الأمم" عبارة عن سفرين ضخمين، وأشار إلى كتاب "الجامع الكبير" عندما تحدّث عن النّبذة الّتي نُشرت منه، وقال أنّ الثّعالبي وضعه ملحقا بشرحه على مختصر ابن الحاجب الفرعي، ولا يخفى على أحد أنّ الشّيخ الجيلالي من بين أكثر النّاس المُطّلعين على تراث الثّعالبي، وما أُلّف عنه، إذ تحتوي خزانته على نفائس كثيرة، كما أنّه الوحيد من ذكر هذا التّأليف، وكلّ من أتى بعده من الباحثين ينقل عنه في هذه النّقطة، ممّا يجعلنا نحتمل أنّ خزانته تحتوي على نسخة منه. ثمّ إنّ عنوان "جامع الهمم في أخبار الأمم" يدلّنا على أنّه قد يكون كتابا في التّراجم كما أشار الدّكتور سعد الله، أو يكون كتابا تاريخيا، وربّما تاريخ سياسي، مثلا أخبار الدّول. ومن خلال هذا نستنتج أنّ احتمال أن يكون هذا هو عنوان المخطوط مستبعد. انظر: الجيلالي: **تاريخ الجزائر العام**، ج2، ص 363؛ سعد الله: **تاريخ الجزائر الثّقافي**، ج1، ص ص 69- 70، هـ1.

(40) أشار عليّ بهذا الاحتمال الأستاذ محمّد شايب شريف، ولكن ما قد يجعل هذا الاحتمال مستبعدا هو أنّ الثّعالبي في "غنيمة الوافد" عندما عدّد مؤلّفاته ذكر الكتابين – أي الجامع الكبير، وجامع الفوائد- منفصلين، وكذلك الأمر بالنّسبة للشّيخ عبد الرّحمن الجيلالي. أنظر: **غنيمة الوافد**، ص ص 28- 29؛ الثّعالبي: **جامع الأمّهات في أحكام العبادات**، تحقيق: موسى اسماعيل، ج1، طبعة خاصّة، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011، ص 303؛ الجيلالي: **تاريخ الجزائر العام**، ج2، ص 363.

(41) **غنيمة الوافد**، ص 28.

(42) **جامع الأمّهات**، ج1، ص 303.

(43) المصدر نفسه، ج1، ص 304.

(44) الثعالبي: **الجامع الكبير**، ق 114 ظ.

(45) الثعالبي: **الجامع**، نسخة طولقا، ج1، ق 1 و.

(46) عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني: **فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات**، ج2، دط، المطبعة الجديدة الفاسية، الطالعة، 1347، ص 131.

(47) محمّد بن سعيد قدّورة: **جليس الزّائر وأنيس السّائر**، مخطوط بالمكتبة الوطنيّة الجزائريّة (الحامّة)، رقم 2600، ق 121.

(48) **الجامع الكبير**، ق 47 و.

(49) المصدر نفسه، ق 204 ظ.

(50) المصدر نفسه، ق 114 ظ.

(51) **جامع الأمّهات**، ج1، ص 304.

(52) **الجامع الكبير**، ق 47 و.

(53) **روضة الأنوار**، ق 8 و.

(54) المصدر نفسه، ق 2 و.

(55) **الجامع الكبير**، ق 47 و.

(56) المصدر نفسه، ق 131 ظ.

(57) المصدر نفسه، ق 15 ظ.

(58) حياة الخضر عليه السّلام مسألة خلافيّة، لكن الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِىۖ قَالُوٓاْ أَقْرَرْنَاۚ قَالَ فَٱشْهَدُواْ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴾ (الآية 81، سورة آل عمران)، تبين أنه لو كان حيّا لوجب عليه الإيمان به صلّى الله عليه وسلّم والحضور بين يديه، ونصرته، وأن يشهد معه غزواته. والله أعلم.

(59) يبدأ النّقل منه مباشرة بعد انتهاء التّراجم التّي نقلها من "ترتيب المدارك"، ولكنّه لا يُصرّح بنقله منه بأية إشارة، لا باسم مؤلّفه، ولا باسم الكتاب، ولكن من خلال المقارنة بينه وبين المخطوط، نستنتج ذلك، ويمكن لنا أن نحدّد التّراجم التي نقلها منه، وهي: ترجمة أبي الوليد ابن رشد، وأبي عبد الله المازري، وأبي بكر ابن العربي.

(60) **الجامع الكبير**، ق 39 و.

(61) المصدر نفسه، ق 39 و.

(62) المصدر نفسه، ابتداء من ق 47 ظ.

(63) المصدر نفسه، ق 8 ظ.

(64) المصدر نفسه، ق 10 ظ.

(65) المصدر نفسه، ق 42و.

(66) المصدر نفسه، ق 40.

(67) المصدر نفسه، ق 40 ظ.

(68) المصدر نفسه، ق 42.

(69) محمّد بن عيسى الترمذي: **سنن الترمذي**، ج5، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، ط2، شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي، مصر، 1395- 1975، ص ص 48- 49.

(70) المصدر نفسه، ق 47 ظ، وما بعدها. أنظر أيضا: أوقاسي: المرجع السّابق، ص ص 170- 171.

مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات العلمية

46، تعاونية الرشد القبة القديمة – الجزائر.

ها : 00.213.0550.54.83.05 - 00.213.21.28.97.78 فا : 021.28.36.48

البريد الالكتروني: markaz_bassira@yahoo.fr / الموقع الالكتروني: www. Bassiracenter.com

دفعا لعملية البحث على مستوى المركز والتواصل العلمي مع مختلف المؤسسات البحثية والباحثين، يفتح المركز فضاءه العلمي، أمام كل القدرات العلمية الجادة من خلال الاشتراك أو الكتابة في دورياته المتخصصة: دراسات اقتصادية، دراسات إستراتيجية، دراسات إسلامية ودراسات أدبية، ودراسات قانونية ودراسات اجتماعية ودراسات نفسية أو من خلال التواصل العلمي مع المركز .

- **تصدر الدوريات فصليا، أي أربع أعداد في السنة لكل دورية.**
- **الاشتراك السنوي في الدورية الواحدة للأفراد: 1000 دج لكل دورية، وخارج الوطن: 14 دولار. للمؤسسات في الجزائر: 1200دج و خارج الوطن: 15 دولار.**

قسيمة الاشتراك السنوي

دورية دراسات إسلامية ودراسات إستراتيجية ودراسات اقتصادية ودراسات قانونية ودراسات أدبية ودراسات اجتماعية ونفسية، تاريخية ، الطفولة والأرطفونية.

تصدر أربع مرات في السنة

الاسم واللقب أو المؤسسة.....الهاتف.....

العنوان.....

الاشتراك في الدوريات:

دراسات أدبية ☐	دراسات إستراتيجية ☐
دراسات إسلامية ☐	دراسات قانونية ☐
دراسات اقتصادية ☐	دراسات اجتماعية ☐
دراسات نفسية ☐	دراسات تاريخية ☐
دراسات الطفولة ☐	دراسات أرطفونية ☐

يُرسل الاشتراك إلى رقم الحساب الجاري : مؤسسة دار الخلدونية

Ccp : 7625589 clé 81

ملاحظة : ترسل قسيمة الاشتراك وصورة الحوالة البريدية يمكن تسديد المباشر **والاستلام** المباشر على مستوى المركز.

تكاليف البريد مقدرة ضمن سعر المجلة