سلسلة الدراسات التاريخية (38)

ثلاثة ورقات عن الحضارة الإسلامية المغاربية

جامعة القرويين في عصر توتّر فكري
العصر الموحدي نموذجًا

أ. د. عزالدين عمر موسى

الطبعة الأولى
2025م

سلسلة الدراسات التاريخية (39)

ثلاثة ورقات عن الحضارة الإسلامية المغاربية

جامعة القرويين في عصر توتّر فكري
العصر الموحدي نموذجًا

أ. د. عزالدين عمر موسى

الطبعة الأولى
2025م

جامعة القرويين في عصر توتّر فكري
العصر الموحدي نموذجاً

أ.د. عزالدين عسر موسى

الإيداع القانوني

...../2025م

الناشر
دار آريثيريا للنشر والتوزيع – الخرطوم – السـودان
جوال: 121566207 - 00249122094856
البريد لإلكتروني: arithriaforpublishing@gmail.com

تاريخ النشر:
الطبعة الأولى – 2025م
جميع حقوق الطبع محفوظة للناشر والمؤلف

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه كنسخة إلكترونية أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من المؤلف والناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

الموضوع	الصفحة
تقديم	7
تمهيد	11
(أ) وقفة مع التوتر الفكري في عصر الموحدين	13
(ب) أصناف توتره الفكري	19
(ج) جامعة القرويين ومحيطها الفاسي وإفراز التوافق الحضاري	29
الهوامش والتعليقات	53

تقديم

منذ أن شغلت بالحضارة الإسلامية المغاربية في عدوتيها الأندلسية والمغربية، قارئاً وباحثاً، وجدت الناس مختلفة في أمرها بين الأصالة والتقليد، وخضت مع الخائضين. بيد أنه لما اطلعت على كتاب العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين للفقيه المنوني في مطلع السبعينيات من القرن العشرين، انتابني شعور عميق بأن القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، هو عهد التكميل الحضاري المغاربي للمشرق، بل والتمايز عنه بعد أن عاش المشرق أزمته الكبرى في منتصف القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي ذات الجذور منذ خلافة عثمان (ر) وعجز عن استبصارها وانطفأت جذوة الإبداع، فهل كانت البيئة المغاربية البديل؟

لقد طفقت أبحث في جزئيات هذا الموضوع كلما تيسر البحث فيه وبأسلوب مغاير للكتابة التاريخية المألوفة، متخذاً من التراجم ومصنفاتها مادة وقراءتها بأسلوب إحصائي طريقة. وتوصل البحث في ثلاث مقالات منفصلة إلى معاني حضارية متصلة، هي جوهر الحضارة الإسلامية المغاربية في مراحلها الثلاث، في تكوينها، في نضجها، في انتشارها.

وهنا لابد من وقفة يسيرة عند هذا الأمر إذ يلاحظ أن المغاربة استفادوا أكثر من أهل الشرق من انتصار "السنة" في منتصف القرن الخامس الهجري، وحولوا الفكرة الى حركة تغييري مع أبي عمران الفاسي ثم المربطين. ومن ثم انفتح الباب واسعا في مطلع القرن الساس مع الرحلات المغاربية لأن أهل الشرق درجوا على الإقامة في مهاجرهم الجديدة، بينما عرف المغاربة بالعودة الى ديارهم ولهذا تخطوا السكون الذي خيم وأبدعوا.

وتبين لي في العائدين في هذا القرن السادس تياران متشابهان في منطلق العلم، متعارضان في منهجهما وطريقتهما. يمثل الأول ابن تومرت وخلفاؤه والثاني القاضي أبوبكر ابن العربي (ت 543) والفقهاء والعلماء.

وقد سبق ان وقفت مع الأول في كتابي «الموحدون في الغرب الاسلامي1991م". ووقفت مع الثاني في ورقة "الرحلات الأندلسية: أبو بكر ابن العربي نموذجا" (ت 543) التي قدمتها من قبل في ندوة الحضارة الاسلامية في الاندلس ومظاهر التسامح التي نظمها مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات في الرباط عام 2003م. مما يسر فهم ورقة التكوين.

وعلى الرغم من المرتكز العلمي للتيارين فإن التيار التومرتى أحيانا يلجأ الى العنف لأنه ممثل بالمؤسسة الحاكمة، مثل الموقف من القاضي ابن العربي وابن رشد الحفيد وحرق كتب الفروع. الا ان عبد المؤمن بن على من بداية تأسيس دولته استبصر ضرورة استيعاب روح التوافق في البيئة المغربية، وغير مفهوم "التوحيد" العقدي الى مفهوم سياسي ومن ثم شمل الناس كلهم في دولته، ومن ثم ظهرت الحضارة الاسلامية بعلومها في أبهى صورها أيام ابنه يوسف، فكان ابن رشد الحفيد وابن الطفيل وابن زهر والحكماء الفلاسفة.

إن هذه الروح التوافقية هي جوهر الحضارة المغاربية التي سمت وتألقت وتميزت في هذا القرن وبعده. وتبلورت في التوفيق بين العقيدة السلفية والأشعرية، والفقه والحديث، والعلم والتصوف، والحكمة والشريعة، وازدهرت العلوم التطبيقية والتاريخ والجغرافية. وتجسد كل هذا خارج الإطار الموحدي الرسمي لا سيما في فاس الموحدية وبخاصة في جامعها العتيق، جامع القرويين.

وهذا ما يكشف عنه التأمل في تراجم العلماء وقراءتها باستخدام الاسلوب الاحصائي الذي سعيت إلى تطبيقه فى هذه الورقة الثانية "جامعة القروبين فى عصر توتر فكري: العصر الموحدي نموذجا"، وأصله قدم فى ندوة علمية حول جامعة القرويين وحوار الحضارات، فاس، 2007 م.

واللافت للنظر أن هذه الحضارة امتازت بسرعة الانتشار في المكان البعيد والزمن القريب أو البعيد زمانا ومكانا، وحسبك من الأخير تأثيرها فى الحضارة الأوروبية القروسطية ويكفيك ابن رشد الجد وارسطو والقديس توما الأوكويني والمدرسية الفلسفية. أما البعيد مكانا والمعاصر زمانا فحسبك التراجم المغاربية في معجم السفر لأبي الطاهر السلفى الاسكندري استقرارا (ت 567) المتفرد بالعودة الى الشمولية التي فارقتها كتب التراجم المشرقية لقرون. والمتميز باشتراط المعاصرة فى من أخذ منه أو أخذ عنه على ان يكون مبرزا في فنه. ولهذا تراجمه منتقاة ودلالتها الحضارية عظيمة. ومما يشير إلى ظهور أهمية الحضارة المغاربية أنه لأول مرة يزيد عدد المترجم لهم عن المائة في مصنف واحد وهذه غريبة في كتب التراجم المشرقية السابقة. وعند ما نظرت إليها بالاسلوب الاحصائي تبين تألق الحضارة المغاربية في الفترة المبحوثة.

هذا كله واضح في الورقة الثالثة بعنوان "السلفي وتراجمه المغربية المستخرجة من معجم السفر". وأصلها قدم في ندوة أبي الطاهرة السلفي التي نظمتها الاسيسكو في الاسكندرية عام 2008م.

إن هذه البحوث التي يبدو أنها متناثرة وكتبت متباعدة إلا أنها عندما جمعت في مصفوفة واحدة دلت على ثلاث مرحل مفصلية في تاريخ الحضارة المغاربية؛ التكوين والخصوصية والانتشار.

وتسهيلا للمراجعة جاء الكتاب في ثلاثة ورقات أو أجزاء، والشكر أجزله الى د عبد المنعم المكي لقراءة المخطوط في شكله الأول وللأستاذ علاء عمر على طباعته والى د مدثر طيب الاسماء على قراءة المقدمة والى البروفسور حاتم الصديق على حرصه على نشره في مركز بحوث ودارسات دول حوض البحر الاحمر، ودار آريثيريا دار نشرهم التي أصبحت للنشر عنوانا.

والحمد لله أولا وآخرا على ما يسر ونسأله أن يتقبل. وسبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

عزالدين عمر موسى

انديانا – أميركا

10 ابريل 2025م

تمهيد

إن هامش الحرية من أهم ما يميز الحضارة الإسلامية في عصور ازدهارها. ومن أروع منتجات ذلك الهامش الحوارات التي شهدتها مناطق متعددة، وأزمان مختلفة، بين المسلمين وغيرهم من أصحاب الملل المتباينة والآراء المغايرة، بصورة لم تعرفها الحضارات المعاصرة لهم، ولا السابقة عليهم. وحسبك دليلاً على ذلك أن أولئك المخالفين ظلوا إلى يوم الناس هذا في المجتمع الإسلامي حضوراً ووجوداً، ويكفي أن نعلم أن فرقة الناصرة النصرانية لم تعرف ازدهاراً ولا انتشاراً كالذي شهدته في ظل الخلافة الإسلامية. وقل مثل هذا من اليهود وممارساتهم الدينية، ونشاطاتهم الاقتصادية، ومساهماتهم الفكرية والثقافية.

ولكن هناك فترات أو حالات وقع فيها حجر وتضييق على غير المسلمين لدوافع سياسية واقتصادية تسربلا بثوب الدين. وكذلك وقع شيء مماثل على المسلمين لأسباب عقدية أو مذهبية أو فكرية ودوافع سياسية واجتماعية بصورة رئيسة. إن مثل هذه الحالات والفترات تمثل شاذ القاعدة، وكثير ما دلت الدراسة المعمقة لكل حالة أو فترة أن باطن الأمر خلاف ظاهره. وأحسب أن فترة الموحدين في الغرب الإسلامي (541–667/1147–1269) من تلك الفترات، ذلك لأن ظاهرها فترة توتر فكري، وتأزم عقدي، يستحقان النظرة الفاحصة المتأنية المستبصرة ليستبين باطنها ومدى توافقه أو مخالفته لظاهرها.

«أ»

وقفة مع التوتر الفكري في عصر الموحدين

لقد بدأت الثورة الموحدية بتوتر فكري عظيم، ومفاصلة مع غيرهم كبيرة. وبلورت عقيدة ابن تومرت «التوحيدية» عزلة شعورية بين الموحد ومجتمعه بكافة أفراده، على خلاف مذاهبهم ونحلهم وأعمارهم وأجناسهم وأوضاعهم، لأن ابن تومرت كفّر كل من لا يؤمن بعقيدته، كبيراً أو صغيراً، حراً أو عبداً، ذكراً أو انثى [1]. ويقول صاحب روض القرطاس: «من لم يحفظ هذا التوحيد فليس بموحد، وإنما كافر لا تجوز إمامته ولا تؤكل ذبيحته» [2]. فانقسم المجتمع إلى مؤمنين وكافرين أو موحدين ومجسمين، متقاتلين، يقول ابن عذاري: «وكان الرجل يقاتل... أباه وأخاه في داره إذا تخلف عن اتباع المهدي، ويكفر بعضهم بعضا»[3]. فهل استمر هذا الموقف طوال فترة الدولة الموحدية؟

يبدو أن الموقف من أهل الذمة، يهوداً ونصارى، اختلف عن الموقف من المسلمين غير «الموحدين». لقد واجه أهل الذمة عنتاً شديداً وضيقاً عظيماً، ولم تنعقد لهم ذمة عند الموحدين، فاضطروا إلى إظهار الإسلام. ولم يُجد اليهود ذلك إذ يُروى أن المنصور كان شاكاً في إسلامهم، فميزهم

بلباس خاص، عدله ابن الناصر ولم يلغه [4]. وظلت الأسباب قائمة طوال الفترة، وهي في أغلب الظن، ليست دينية، وإنما سياسية اقتصادية، وترجع إلى الفترة السابقة للعصر الموحدي.

لقد ساند معاهدة الأندلس؛ من نصارى ويهود، مسيحيي إسبانيا في حروبهم ضد المرابطين، واتخذت مساندتهم شكلاً جماعياً في حملة ابن رذمير (ألفونس الأول ملك أرغون) سنة 1125/519 التي شق فيها الأندلس من الشمال إلى الجنوب، وجاس في أقطاره. ولما استرد المرابطون أنفاسهم، وهَمَّ الأمير أبو طاهر، والى المرابطين على غرناطة، بثقافهم أعياه ذلك لكثرتهم وبعد أقطارهم[5]. وغربهم المرابطون وأجلوهم إلى مدن المغرب الأقصى[6].

وعلاوة على الدافع السياسي والعسكري بالنسبة للنصارى في الأندلس فهناك دافع اقتصادي بالنسبة لليهود. وهذا دافع ضارب الجذور في القرن الخامس/الحادي عشر، ويشمل يهود المغرب بأسره.

كانت سيطرة اليهود الاقتصادية لاسيما في الإدارة المالية في الأندلس والمغرب عاملاً رئيساً في بغضهم والثورة عليهم في عهد الطوائف، خاصة في غرناطة[7]. كما أن تميماً اليفرني، فيما يروي، ذبح منهم في فاس في سنة 1033/424 نحو ستة آلاف يهودي[8]. وعندما فتح المرابطون المغرب ضيقوا على اليهود ضيقاً شديداً من بداية الأمر، ففرض يوسف بن تاشفين سنة 1071/464–1072 ضريبة ثقيلة على يهودها بلغت مائة ألف دينار وثلاثة عشر ألف دينار[9]. ولما فتحوا الأندلس اتبعوا سياسة التضيق ذاتها[10]، بالغين بهذه السياسة مدى بعيداً، فلم يسمحوا لليهود بالسكن في المدن التي استحدثوها، مثل مراكش[11].

ووجدت مواقف المرابطين من أهل الذمة جميعاً تأييداً واضحاً من الفقهاء، وعبَّر عن ذلك فيما كتبوه في مصنفات الحسبة، داعين للتشديد على اليهود والنصارى[12]، ولهذا فإن الموقف منهم في العصر الموحدي ما هو إلا امتداد لهذا الخط الذي بدأ من قبل لدوافع اقتصادية وأسباب سياسية، وما الثوب الديني إلا دثار للأسباب الاقتصادية والسياسية.

أما الموقف من خصومهم من المسلمين فقد شابه عداء عظيم وحرب شعواء طوال أيام الثورة. ولما قامت الدولة استوعبوا من لم يقاوم من الحكام السابقين، ومن لم يعارض من أصحاب الخبرات الإدارية والعسكرية والمالية في نظم دولتهم تألفاً حيناً واستفادةً من خبراتهم حيناً آخر [13]. واستوعبوا أيضاً العلماء الذين لم يعارضوا الأفكار التومرتية في نظم الدولة في المبتدأ، ثم استُحدث لهم تنظيم خاص بهم، وهو تنظيم «طلبة الحضر» الذي ضم العلماء والفقهاء والشعراء والفلاسفة والخطباء الذين استدعاهم عبد المؤمن من جميع أنحاء دولته الوسيعة. وسار خلفاؤه على نهجه، وكان ابن الطفيل يجلب العلماء ليوسف بن عبد المؤمن، منهم ابن رشد الحفيد[14]. واحتل شيخ طلبة الحضر منزلة رفيعة عندهم، وحسبك أبو الحسن الإشبيلي الذي اختص بمذاكرة يوسف بن عبد المؤمن [15]. وكان أبو محمد عبد الله المالقي ذا خطوة عند عبد المؤمن وأصبح عند ابنه يوسف «في مسلاخ وزير وأمين» [16].

وهذه الهيئة تمثل أحسن تمثيل محاولة الموحدين لتغيير تنظيماتهم لتتلاءم من الظروف المتجددة المتغيرة لأن مرحلة الثورة غير مرحلة الدولة. ومن ثم عدَّل الموحدون تنظيماتهم في هيكلها ومهام مؤسساتها بعد إعلان الوراثة في الحكم أو تمهيداً له. ويلاحظ هذا في تكوين هيئتي أشياخ الموحدين والحفاظ وتغيير ترتيب طبقات الموحدين [17].

وساعد تغيير مفهوم «التوحيد» بعد فتح مراكش من ديني إلى سياسي في ذلك، وعبَّد طريق قبوله وتطبيقه، وذلك لأن الخلفاء من عهد عبد المؤمن عدّوا الخضوع لسلطة الدولة هو التوحيد [18] والخروج على الخلفاء مروق منه [19]. وقد شرح عبد المؤمن هذا المفهوم الجديد للتوحيد فور استتباب أمره في رسالة عرفت برسالة العدل بعث بها إلى كل الولايات في سنة 1148/543. وفيها خاطب الطلبة والأشياخ قائلاً: «ولتعلموا – رعاكم الله – أن من شملته كلمة التوحيد في العهد القريب أو البعيد، في مضمار واحد من العدل محمولون، وأنكم عن كل من هناك مسؤولون، ولفظ الموحدين بيننا وبينهم جميعاً» [20]. وبعث ابنه وخليفته يوسف برسالة مماثلة مؤكداً مذهب أبيه هذا [21].

ويبدو أن هذه السياسة وجدت معارضة من بعض الموحدين مثل الشيخ إسماعيل بن محمد بن أيوب المصالي [22] وابن رزين الجزيري الذي قاد ثورة لإحياء تعاليم المهدي وذلك في خلافة المنصور الموحدي [23]. ولا يحملنَّ هذا وذاك أحداً على الظن بأن الدولة قد شاحت بوجهها عن الفكر التومرتي فذبل أو وهن. لقد ظل هذا الفكر المحرك للدولة ونظمها وتنظيماتها، وفي سياساتها وإداراتها. وكان الخلفاء مبرزين فيه، يملونه ويدرسونه ويشرحون غوامضه ويفصلون مجمله. يقول ابن القطان إن عبد المؤمن كان يملي «علوم المهدي.. وقراءة العقائد والموطأ»، ويجالس الطلبة [24]. والموطأ هو موطأ مالك برواية يحي بن عبد الله بن بكير، حذف ابن تومرت منه الأسانيد. أما العقائد فقد يكون كتاب المرشدة [25]. ويذكر البيدق أنه ألزم الناس كافة بقراءة العقيدة (أي المرشدة)[26]. ويقول ابن صاحب الصلاة أنَّ يوسف بن عبد المؤمن «كان ... مستظهراً للقرآن ... بشرحه في ناسخه ومنسوخه، قارئاً لنصه، حافظاً له على وقفه وإبتدائه، عالماً بحديث رسول الله صلى

الله عليه وسلم بصحيحه ومختله وحسنه وغريبه وبإسناده، متقناً في العلوم الشرعية والأصولية، متقدماً في علم الامام المهدي.. محكماً لأفانين علمه الذي أملاه وأخذ منه، محباً لأهله» [27].

وأصبح من تقاليد الخلفاء في عصر الازدهار مجالسة طلبة الحضر، ومذاكرتهم في قضايا الدين، ويلقون عليهم العلم بأنفسهم، ويصنفون لهم الكتب أو تُصنَّف بأمرهم [28]، ويسبرون غور المفاهيم الدينية، ويجتهدون في المسائل المستجدة ويبعثون بها إلى سائر ولاياتهم في رسائل رسمية [29].

وجعلوا إذاعة هذا العلم في الناس ونشره من أهم واجبات هيئة الحفاظ التي أنشأها عبد المؤمن من الصبيان الصغار من المصامدة وأبناء من فتحت مدنهم مثل إشبيلية وقرطبة وتلمسان، فرباهم تربية خاصة، ونشأهم تنشئة فكرية متميزة، قائمة على الفكر التومرتي، فأحفظهم كتب التوحيد وموطأ المهدي وصحيح مسلم [30]. وظل الفكر التومرتي حاضراً حضوراً بارزاً في رسومهم وتقاليدهم، ممثلاً في الترضي على المهدي في الخطبة، وحمل مصحفه مع مصحف عثمان في سفرهم [31]، وزياراتهم المستمرة لقبر الأمام المهدي في تينمل في كثير من مناسباتهم. ولهم هيئة سموها «أهل الحزب»، يلازمون قراءة حزب من القرآن وشيئاً من الحديث وعقائد ابن تومرت بالغدو والعشى في حالتي الإقامة والسفر [32]، واستمر هذا إلى أن أسقط الخليفة المأمون رسوم المهدية [33].

لهذا كله ما تبوأ طلبة الحضر منزلتهم الرفيعة إلا بانتخابهم للتوحيد التومرتي مذهباً، ولو ظاهرياً. وصاروا جلساء الخلفاء في مجالسهم العلمية، ويذاكر شيخهم الخليفة والحرب حام وطيسها، وهم المشرفون على تدريس ذلك العلم ونشره، فهم يذاكرون الخليفة فيه ثم يلقنونه على طلبة الحضر.

وقد حضر ابن صاحب الصلاة، مؤرخهم المشهور، ذلك، وأخذ عن ابن الحسن الإشبيلي «عقيدة التوحيد» والعقيدة المسماة بالطهارة، وكتاب أعز مايطلب [34].

وأوكلت إلى طلبة الحضر مهمة الدفاع عن مذهب ابن تومرت التوحيدي، فهم الذين وجهوا التهم إلى ابن رشد الحفيد وأشهدوا الملا على مروقه من الدين [35]. كما كانوا مشاركين مع أشياخ الموحدين والقاضي في خلافة عبد المؤمن في سماع أقوال عمال عبد السلام ومحاكمتهم [36].

إن هذا الحضور الكثيف للفكر التومرتي في مغرب القرن السادس الهجري/ الحادي عشر الميلادي أثر تأثيرات متفاوتة كماً ونوعاً على قضايا الحقبة الفكرية الدينية وتوتراتها في أربعة مجالات: أولاً، الخلاف بين الفقهاء والمحدثين، أي مسألة فقه الفروع. ثانياً، النزاع بين العقيدة السلفية التقليدية والمذهب الأشعري. ثالثاً، التصادم بين الفلسفة وعلم الكلام. رابعاً، الصراع بين الفقهاء والمتصوفة الذي وجد تعبيراً سياسياً في ثورة المريدين في غرب الأندلس.

« ب »

أصناف توتره الفكري

إن الخلاف بين الفقهاء والمحدثين قديم، سيما في الأندلس. وجوهره انتصار المحدثين للحديث النبوي وتعييبهم على الفقهاء تقوقعهم في مسائل الفروع. وهذا حراك ربما بدأ خافتاً في القرن الثالث / التاسع في القيروان مع العباس الفارسي القيرواني [37] ثم سافراً مع سعيد بن الحداد (ت 330هـ) في القرن الرابع / العاشر [38] وتصاعد ذلك فيما بعد مروراً بابن عبد البر النمري (ت 463هـ)[39]، واصلاً ذروته مع القاضي أبي بكر بن العربي (ت 543هـ)، معاصر ابن تومرت، والساعي إلى التغيير المجتمعي مثله، مشابهاً له في مرتكزة الفكري ومخالفاً له في وسائله، الأول بالتعليم والثاني بالثورة الشاملة، ولكن كليهما دعوا إلى الرجوع إلى مصادر التشريع الأصلية، القرآن والسنة [40].

لقد حصر المهدي منابع تلقي العلم في القرآن والسنة، والإمام فيهما وسواهما من أمور الدين هو المرجوع إليه في القليل والكثير، الحقير والجليل، لأنه الإمام المعصوم، فكفر من ينكر ذلك، ونهى عن التقليد وقراءة كتب الرأي [41]. ولا يعرف أنه انتقد المذهب المالكي، ولكن بتجريده لموطأ مالك من الأسانيد، وإلزام الموحدين قراءته، كأنه أراد أن يرد المذهب إلى

أصوله الحديثية [42]. وبهذا ميز ابن تومرت بين عقيدة المالكية ومذهبهم الفقهي، فعارض الأولى، ثم ميز في المذهب بين أصوله وفروعه، فأخذ بالأول وعارض الثاني.

ويلاحظ أن عبد المؤمن في مرحلة الدولة لم يصادم أهل الفروع مباشرة، ويبدو أنه جس نبضهم فخشي من ردة فعلهم [43]، ومن ثمَّ أكد على تدريس الحديث ولزوم أحكامه[44]، متعايشاً مع فقهاء المالكية ممن قبلوا بالعقيدة التومرتية أو لم يعارضوا الدولة، وما تنظيم طلبة الحضر إلا عنوان ذلك. وبادله المالكية قبولاً بالتعايش لأنهم يرون أن الشرعية تقوم على الأمر الواقع، عملاً بالقاعدة: «من قويت شوكته وجبت طاعته». وعلاوة على ذلك فإن الأندلسيين منهم فضلوا الوحدة تحت راية الموحدين للجهاد ضد النصارى المتربصين، ويكفيك شاهداً وفد إشبيلية الذي بايع الموحدين عام 541 / 1148 والأندلس لم يفتحوها بعد [45]، أو قدوم وفود أهل الأندلس مبايعين للخليفة في أول عبور له [46]. وربما حرك بعضهم شبيه قول القاضي أبي بكر بن العربي: «ونعم العون على العلم الرئاسة بالأمن والاستيطان»[47]. لهذا كله يصح القول بضعف الرواية القائلة بأن عبد المؤمن أحرق كتب الفروع في سنة 550 / 1155 [48].

واقتفى يوسف سياسة أبيه الاستيعابية والتعايشية مع المالكية مع أنه كان يميل إلى العمل بالكتاب والسنة وحدهما ولو اقتضى الأمر فرضه بالسيف، مدفوعاً إلى ذلك بتشعب الآراء في المسألة الواحدة ولكنه لم يفعل [49]. ثمَّ نفَّذَ هذا المقصد أبنه المنصور بعد بضع سنين من توليه الخلافة، فقطع علم الفروع وأحرق كتبه، وشاهد المؤرخ عبد الواحد المراكشي الأحمال يؤتى بها في فاس، وتضرم فيها النار. وأمر المنصور جماعة من العلماء

المحدثين بجمع أحاديث الصلاة من المصنفات الحديثية العشرة في مصنف واحد، وانتشر مصنفه في أرجاء المغرب، وحفظه الناس، عامةً وخاصةً. ويقول المراكشي أنه قصد إلى «محو مذهب مالك وإزالته من المغرب... وحمله الناس على الظاهر من القرآن والحديث»[50].

رب قائل إن المنصور بلور المذهب الظاهري في الفقه الذي بدأت بواكيره عند ابن تومرت وطبقه عملياً عبد المؤمن دون إعلان له، لا سيما أن عند المنصور ميلاً وتقديراً لابن حزم [51]، فولى فقهاء من أهل الظاهر القضاء، وامتحن من انتقد ابن حزم، ومال بعض الطامعين في تقلد الخطط الكبرى إلى ابن حزم. ولكن العنف الذي واجه به المنصور بعض المالكية لا يفسر إلا سياسياً، لان هذا النهج طبق بعد تعاون مالكية بجاية مع بني غانية، وهم امتداد لدولة المرابطين. وتوقفت هذه السياسة بعد المنصور، وظل علماء المالكية طوال العصر الموحدي يتولون القضاء في عواصم الولايات وخطة الشورى والإمامة والخطابة. وتعاقب على منصب قاضي الجماعة بعد خلافة عبد المؤمن عدد كبير من كبار المالكية [52]. وما إحراق أحمال من كتب الفروع في فاس وحدها إلا دليل على عظيم انتشار هذا العلم بين الناس.

ويبدو أن هذه الإجراءات لم توقف ظاهرة تعليم المذهب والتأليف فيه، خاصة المدونة. ولعل هذا يفسر ما يرويه المؤرخ ابن الأحمر عن إحراق لكتب الفروع في خلافة الناصر بن المنصور [53]. وأغلب الظن ان فاساً وسبتة أصبحتا أهم مركزين للحراك المالكي ولا أدل على هذا الصمود الفقهي المالكي من أن ابن رشد صنف كتابه بداية المجتهد ووعد بكتابة آخر في أصول المذهب ومسائله [54]، مع أنه منتقد لأهل الفروع، ويريد أن يرجع بهم إلى الأصول.

ولقد رافق هذا كله نهضة حديثية لم يشهد الغرب الإسلامي لها نظيراً من قبل جعلت الفقهاء ظاهرية بلا حزمية، ومالكية بلا مذهبية. وتتداخل الظاهرتان عند الفقيه الواحد مما يعني أن البيئة الموحدية ساعدت على حسم ذلكم الخلاف القديم بتزاوج الفقه والحديث لا صراعهما [55]، على الرغم من تخندق الفقهاء في فروعهم وابتلاءاتهم من قبل الدولة كالذي وقع مع الحسن بن زرقون (ت621/1224) وأبي بكر خلف التجيبي الإشبيلي (ت 596/1200) وابن عيسى الغافقي (ت 617/1220) على سبيل التمثيل لا الحصر [56]. ولكن هذا التوفيق بين المتضادين وقع خارج الإطار الرسمي الذي تشدد في المسألة الحديثية. وهذا أمر يحتاج إلى فضل بيان لاحقاً.

ويلاحظ المرء تطوراً مشابهاً في مسالة النزاع بين العقيدة السلفية والأشعرية. لقد قامت العقيدة السلفية، بعد انتصار المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، على مقولة الإمام مالك القائمة على الإيمان بالنصوص دون تأويل، فهو يقول في الصفات: «الإستواء منه معلوم، والكيف منه غير معقول، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب» [57]. بيد أن مالكية إفريقية وجدوا في منهج الأشعرية الباقلانية سنداً وعضداً في السد الذي أقاموه حائلين دون انتشار المذهب الفاطمي الباطني فيها، فهرعوا إلى ذلك المنهج مستخدمين له. إلا أن التجديد السني المرابطي في المغرب قصر باعه عن مواكبة تلك الأشعرية، وكان عن استيعابها في طورها الغزالي أعجز، ذلك لأن على بن يوسف قرَّب ومكّنَ فقهاء المالكية الذين برعوا في علم فروع مذهب مالك، وكفروا كل من يخوض في علم الكلام [58]. وكان موقفهم هذا من أسباب إحراق كتاب أحياء علوم الدين للغزالي في سنة 503هـ [59].

ثم جاء فكر ابن تومرت التوحيدي ثورة على هذه العقيدة السلفية، وفتحت دولة الموحدين طريقاً سالكاً لانتشاره بين النخب المالكية العالمة المتعاونة مع الدولة. وتمهّد الطريق لانتشار المذهب الأشعري بين غيرهم من الفقهاء يوم لقي فكر الغزالي قبولاً. ولئن استنكف الفقهاء عن قبول فكرتي المهدية والعصمة في العقيدة التومرتية، فقاوموها مقاومة سلبية صامتة في أغلب الأحيان، وسافرة في أحيان قليلة جداً [60]. غير أن أثر ذلك خفَّ كثيراً فيما بعد نتيجة لتغيير مفهوم التوحيد من عقدي إلى مضمون سياسي، ونتيجة لمرونة الخلفاء فيما يتعلق بالمهدية التي اتخذوها رسوماً للدولة وأبهة لها لا أكثر، لأن من خلفاء عصر الازدهار من أبدى شكه وفيها ولم يعلنه، ومنهم من أسقط رسومها في عصر الضعف [61]. ومن فقهاء الموحدين من نقم عليهم تفريطهم في تعاليم المهدي مثل ابن أيوب المصالي أو استغلالها في الثورة عليهم مثل الجزيري، وسبقت الإشارة إلى الموقفين [62].

ومما ساعد في انتشار الأشعرية أن فكر ابن تومرت نفسه لم يجعل الإمامة من أركان العقيدة، كما هو حال الشيعة، علاوة على أن كتاب المرشدة، مصنفه الرئيس في العقيدة، كُتب مختصراً وبسيطاً، فتلقاه الموحدون وغيرهم، دون سائر مصنفاته، بالرضى والقبول، فذاع في الناس، كل الناس، وانتشر [63].

لهذا كله يبدو أن التوفيق بين الفقهاء المالكية والأشعرية في المغرب لم يجد معارضة عنيفة، متجاهلين رسائل ابن تومرت في التوحيد فلا تجد لها ذكراً فيما يدرسونه، منكبين على الإرشاد والبرهان للجويني درساً وشرحاً، وكذلك البرهانية للسلالجي.

وبرز للأشعرية أعلام ينقسمون إلى صنفين: الأول كان ذا علاقة بالموحدين، منهم من برَّز خارج حضرتهم ثم التحق بهم نجماً ثاقباً فيها، مثل أبي العباس أحمد ابن الصقر الخزرجي (ت 559/1163)[64]، وأبي الحسن بن الإشبيلي (ت 567/1171)[65]. ومحمد بن إبراهيم الفهري الاصولي (ت 612[66]. ومنهم من برَّز في حضرتهم ثم رحل عنها ناشراً علمه في غيرها، مثل أبي عمرو السلالجي (ت 574هـ)[67].

أما الصنف الثاني، وهم الذين برزوا في الأشعرية خارج حضرة الموحدين، وهم فقهاء مالكية عرفوا باعتنائهم بالأشعرية تدريساً وشرحاً وتصنيفاً، منهم عبد الحق بن خليل السكوني (ت 580هـ)[68] وأبو الحسن ابن البقري الغرناطي (ت 557هـ)[69]. وأبو الحسن ابن مؤمن (ت 600هـ)[70]، وابن الفندلاوي (ت 595هـ)[71]، وأبو خيار (ت 601هـ) وابن نموي [72]، ومحمد بن يوسف المزدغي [73]، والفازازي (ت 624هـ)[74]، وأبو عامر ربيع الأشعري (ت 639هـ)[75]، وانكبوا على الإرشاد شرحاً وعلى البرهان تنقيحاً [76].

أن هذا الجم الغفير من فقهاء المالكية الذين اعتنوا بالمذهب الأشعري وبرزوا فيه يدعو إلى القول إن التوفيق بين المالكية والأشعرية تمَّ خارج الإطار الرسمي بصورة رئيسة. ويسرت هذا المناخ التوفيقي أيضاً خصوصية الفكر التومرتي التوحيدي، وهو التوليف من مصادر تلَقّ متعددة متنوعة، فيها حضور أشعري، وهو الغالب، وتأثير حزمي واضح في الرجوع إلى مصادر الحقيقة الموحاة، وأثر شيعي جاء خافتاً [77]. ولكن الفكر التومرتي هذا تشدَّد في مسألة الفروع، وبهذا لم يكن مهيئاً للقيام بالدور التوفيقي ذاته، وما فضل التجربة التومرتية إلا في تجسير الفجوة بين الأشعرية والعقيدة السلفية في تجلياتها المغربية.

وكذلك لقي موقف الموحدين من فقه الفروع والعقيدة السلفية دعماً فكرياً من الفلسفة والفلاسفة، بخاصة ابن رشد الحفيد الذي انسجم موقفه الناقد للأمرين مع مبتغى الموحدين، إلا أنه لم يذهب معهم إلى نهاية الشوط، إذ تطابقت رؤاه معهم في مسألة الفروع، واختلفت معهم في مرتكز العقيدة الأشعرية. وما وافقهم فيه توصل إليه من منطلق مغاير يقوم على تحليل أصول الاستدلال والاجتهاد عند أهل الفروع [78].

وربما وجد الموحدون في هذا الفكر عضداً لدعوتهم المخاصمة لعلم الفروع، ولعل هذا يفسر حشد يوسف بن عبد المؤمن لأعلام الفلسفة في حضرته ومجالسه، واختصاص بعضهم به، لا سيما أن الفلسفة والطب متلازمان. فزها عصره وعصر ابنه المنصور وازدانا بكوكبة منهم، مثل ابن الطفيل وابن زهر وابن رشد. ويقول المراكشي إن يوسف جمع كتب أنواع الفلسفة المتعددة، فاجتمع «له منها قريب مما اجتمع للحكم المستنصر بالله الأموي» فازدهرت الفلسفة في تلك الفترة ازدهاراً لم يعرفه الغرب الإسلامي من قبل [79].

بيد أن الفكر الفلسفي تصادم مع الفكر الأشعري في البيئة المغربية تصادماً شديداً، عبَّر عنه ابن رشد، ناقداً طرقهم ومناهجهم، واصفاً لها بأنها لا نظرية يقينية، ولا شرعية يقينية، مصنفاً لهم مع المعتزلة والباطنية والحشرية [80]، مصنّفاً أصول معارفهم سوفسطائية [81].

لم تكن مشكلة ابن رشد مع الموحدين بسبب الأشعرية وحدها، وإنما أيضاً بتقاطعه وتعارضه مع أفكار الغزالي ومناهجه، وقد صنف كتابه تهافت التهافت رداً عليه ونقداً لأقواله. ومن هنا قد لا تكون محنة ابن رشد إلا تجسيداً لهذا التصادم بين الفكر الفلسفي والفكر التومرتي الموحدي. وربَّ

قائل إن دوافعها غير فكرية، ولكنها ألبست ثوب الاختلاف العقدي، سيما أن أحداً من الفلاسفة غيره لم يمتحن امتحانه، ولم يلق مصيره. ولكن من منهم كان له هذا الحضور الفكري المتعدد المتنوع، والإسهام المبدع المتدفق، لهذا تعرض لما تعرض إليه. ولم يُجدِهِ محاولته التوفيقية بين الحكمة والشريعة ولا إسهامه في الفقه بمصنفه بداية المجتهد، فذهب ضحية، وأصبح عنواناً لعدم حسم توتر الفلسفة والتوحيد الأشعري في ثوبه المالكي المغربي الذي تبلور في هذا العصر، ولكنه توتر ظل بين الخواص وحدهم.

أما التوتر الرابع فهو شبيه بالتوتر الفلسفي من جهة، ومختلف عنه من جهة أخرى، لأنه كان في مستويين متباينين، خاص وعام. أما الخاص فهو التصوف الفكري ذو التأويل الباطني القائم على التفسير الإرشادي [82]. وخير ممثل له في الفترة الموحدية هذه محي الدين بن عربي الذي انتقد منهم علماء الكلام عامة، والأشاعرة خاصة، ويصفهم بأنهم «مستريحون بجهلهم، قد يئسنا من فلاحهم» [83]. وهذا ضرب من التصوف لم يتصالح مع الفكر التومرتي، ومحصور، وأهله قليل.

أما الضرب الثاني فهو تصوف زهدي عملي، التصق أهله بعامة الناس وقضاياهم، ومثَّل تحدياً عظيماً للفئات النافذة في المجتمع المرابطي، سيما الفقهاء، فقاوموه لأنه تمثل في حركة تغييرية شاملة، تجلَّت في حركة المريدين التي هي إفراز الحركة الصوفية الزهدية الملتفة حول ابن العريف وابن برجان والميورقي. ويرتبط إحراق الأحياء للغزالي بحرب الفقهاء لهذه الحركة. ولما إنتصر الموحدون وردوا الاعتبار للغزالي وفكره، شكل ذلك أرضية خصبة لقبول التصوف المتسنن. ولأبي بكر ابن العربي دور في تأصيل هذا التصوف المغربي المتسنن، وتتلمذ عليه أقطابه مثل أبي الحسن

بـن حرزهـم وأبـي يعـزى يلنـور وغيرهمـا في سلسـلة تنتهـي إلـى الغزالـي عـن طريـق مصافحـة ابـن العربـي لـه. وسـواء صحـت هـذه المصافحـة أم لـم تصـح فـإن التصـوف المتسـنن أصبـح ظاهـرة إليهـا يشـار، ويحلـى بهـا المترجـم لـه تـاج فخـار [84]. وعندمـا فشـل الموحـدون في تحقيـق آمـال العامـة، واسـتمر التبايـن الاجتماعـي انتشـر هـذا التصـوف المتسـنن، وسـعى الثائـرون علـى الموحديـن في عصـر المنصـور والناصـر لاسـتثماره، فتقـرب المنصـور مـن المتصوفـة كسـباً للعامـة. ويقـول المراكشـي: «وانتشـر في أيامـه للصالحـين والمتبتلـين وأهـل علـم الحديـث صيـت، وقامـت لهـم سـوق، وعظمـت مكانتهـم منـه ومـن النـاس، ولـم يـزل يسـتدعي الصالحـين مـن البـلاد ويكتـب لهـم يسـألهم الدعـاء ويصـل مـن يقبـل صلتـه منهـم بالصـلات الجزيلـة»[85].

وشـكل العصـر الموحـدي محضنـة لهـذا التوفيـق بـين التصـوف المتسـنن مـن جهـة وكل مـن الفكـر التوحيـدي التومرتـي والمذهـب الأشـعري مـن جهـة والمذهـب المالكـي مـن جهـة أخـرى. وتكامـل هـذه المفـردات عنـد العالـم الواحـد هـي ظاهـرة العالـم الشـامل مثـل ابـن ربيـع الأشـعري (ت 660هـ)؛ أشـعري المعتقـد ومالكـي المذهـب وسـني التصـوف، ولـه أشـباه ونظائـر قبلـه وبعـده. وسـيصبح هـذا التوفيـق في العصـر المرينـي حقيقـة فاشـية وظاهـرة عامـة، يصورهـا قـول عبـد الواحـد بـن عاشـر:

في عقيدة الأشعري وفقه مالك * وفي طريقة الجنيد السالك** [86].

وحـدث هـذا أيضـاً خـارج الإطـار الرسـمي، ومـا كان للموحديـن إلا فضـل توفيـر المنـاخ الـذي يسـره. ولا أدل علـى ذلـك مـن ان أعـلام المالكيـة الأشـعرية حَلَّتهـم كتـب التراجـم بأنهـم مـن أعـلام رجـال التصـوف، سـواء خدمـوا الموحديـن أو نـأوا عنهـم مثـل أبـي الحسـن بـن حرزهـم (ت 559هـ)[87]، وأبـي عمـرو

السلاجي (ت 592هـ)[88]، وابن الحداد [89]، ويحي التادلي (ت 576هـ)[90]، وابن سلامة السوسي (ت 589 أو 590هـ)[91]، وابن الجبَّاب الصناجيا (ت 592هـ)[92]، وأبي الصبر أيوب السبتي (ت 609هـ)[93]، وغيرهم كثر. ومن هنا لم يكن من مكان خارج مراكش أنسب لنمو هذه الظاهرة غير فاس لعوامل متعددة ومتداخلة.

«ج»

جامعة القرويين ومحيطها الفاسي وإفراز التوافق الحضاري

منذ أن تأسست فاس بعدوتيها؛ عدوة الأندلسيين (192/808) وعدوة القرويين (193/809) تلازمت فيها ظاهرتان لافتتان متداخلتان: الأولى أنها تأثرت بروافد ثقافية وحضارية متعددة؛ محلية وقروية وأندلسية، صيغت في توليف حضاري، هو لفاس مميز، وبه متفردة. وقد ساعد على ذلك طبيعة التكوين الأول من جهة، ثمَّ عوامل طارئة فيما بعد، وكلها للظاهرة مرسخة. أهمها خراب القيروان بفتنة العرب الهلالية بها في منتصف القرن الخامس/الحادي عشر، والفتنة القرطبية التي أعقبت ضعف الدولة الأموية القرطبية ثمَّ سقوطها في الفترة ذاتها.

وقد تنبه عبد الواحد المراكشي الذي صنف كتابه في سنة 621هـ إلى ذلك فقال عن فاس: إنها «حاضرة المغرب في وقتنا هذا، وموضع العلم منه، اجتمع فيها علم القيروان وعلم قرطبة حاضرة الأندلس، لما كانت القيروان حاضرة الغرب، فلما اضطرب أمر القيروان... بعيث العرب فيها، واضطرب أمر قرطبة باختلاف بني أمية بعد موت أبي عامر محمد بن

عامـر وابنـه، رحـل مـن هـذه وهـذه مـن كان فيهمـا مـن العلمـاء والفضـلاء مـن كل طبقـة، فـراراً مـن الفتنـة، فنـزل أكثرهـم مدينـة فـاس»[94]. ويلمّـح إلـى التوفيـق والتوليـف الحضـاري بقولـه: «فهـي اليـوم علـى غايـة الحضـارة، وأهلهـا في غايـة الكيـس ونهايـة الظـرف... ومـا زلـت أسـمع المشـايخ يدعونهـا بغـداد المغـرب وبحـق مـا قالـوا.. لا يدفـع هـذا القـول أحـد مـن أهـل المغـرب»[95].

ويشـي إلـى الشـيء نفسـه ابـن أبـي زرع حيـث قـرر: «ومدينـة فـاس لـم تـزل أم بـلاد المغـرب في القـديم والجديـد»[96]. ويسـتطرد في موضـع أخـر قائـلاً: «ومدينـة فـاس لـم تـزل مـن يـوم أسسـت مـأوى الغربـاء، مـن دخلهـا اسـتوطنها وصلـح حالـه بهـا. وقـد نزلهـا كثيـر مـن العلمـاء والفقهـاء والصلحـاء، والأدبـاء والشـعراء والأطبـاء وغيرهـم. فهـي في القـديم دار علـم وفقـه وحديـث وعربيـة. وفقهاؤهـا الفقهـاء الذيـن يقتـدى بهـم جميـع فقهـاء المغـرب، ولـم يـزل ذلـك علـى مـر الزمـان»[97].

وتتمثـل الظاهـرة الأخـرى في ازدهـار الاقتصـاد والعلـم فيهـا، واسـتمراره عندمـا لا تكـون فـاس عاصمـة للدولـة الغالبـة كمـا هـو الحـال في فترتـي المرابطـين والموحديـن. ولاحـظ عبـد الواحـد المراكشـي هـذه الظاهـرة أيضـاً وبـيَّن أن المرابطـين والموحديـن لـم يتخذوهـا عاصمـة لسـبب غيـر العلـم والاقتصـاد، فقـال: «ولـم يتخـذ لمتونـة والصامـدة مدينـة مراكش وطنـاً لهـم، ولا جعلوهـا دار مملكـة لأنهـا خيـر مـن فـاس في شـيء مـن الأشـياء، ولكـن لقـرب مراكـش مـن جبـال المصامـدة وصحـراء لمتونـة... وإلا فمدينـة فـاس أحـق بذلـك منهـا، ومـا أظـن في الدنيـا مدينـة كمدينـة فـاس»[98].

وذهـب ابـن أبـي زرع إلـى هـذا الـرأي بصـورة واضحـة جليـة مفصلـة، فاسـتمع إليـه يقـول: «ولـم تـزل مدينـة فـاس مـن حـين أسسـت دار فقـه وعلـم وصـلاح

ودين، وهي قاعدة بلاد المغرب وقطرها، ومركز قطبها، وهي كانت دار مملكة الأدارسة الحسنيين الذين اختطوها، ودار مملكة زناتة من بني يفرن ومغراوة وغيرهم من ملوك المغرب في الإسلام، ونزلها لمتونة في أول ظهورهم على المغرب، ثَّم بنوا مدينة مراكش فانتقلوا إليها لقربها من بلادهم، وكونها مبنية في جوارهم وبين قبائلهم»[99].

ويصور الإدريسي عمران فاس المرابطية وازدهار اقتصادها قائلاً: «ومدينة فاس قطب ومداد لمدن المغرب الأقصى... إليها تقصد القوافل، ويجلب إلى حضارتها كل غربية من الثياب والبضائع والأمتعة الحسنة، وأهلها مياسير، ولها من كل شيء حسن أكبر نصيب، وأوفر حظ»[100]. وكذلك كان حالها في العصر الموحدي، ويؤكد ذلك صاحب الاستبصار، وهو معاصر، بأنها «قصبة بلاد المغرب، بل وبلاد المشرق والاندلس، لا سيما في هذا الامر العزيز] أي الموحدين [ومنها يتجهز إلى بلاد السودان وإلى بلاد المشرق»[101]. ويبيِّن أنها بلغت في سنة 587 / 1191 «نهاية العمارة والصلاح، قد بنيت أكثر جنانها الملاصقة لها دوراً، وأضيفت إليها»[102]. ويذهب عبد الواحد المراكشي إلى أنه لا يعلم «بالمغرب مدينة لا تحتاج إلى شيء يُجلب إليها من غيرها إلا ما كان من العطر الهندي سوى مدينة فاس هذه، فإنها لا تحتاج إلى مدينة في شيء مما تدعو إليه الضرورة، بل هي توسع البلاد مرافق، وتملأها خيراً»[103].

ولعل أدق تصور لازدهار فاس المرابطية الموحدية ما يقوله ابن أبي زرع من أنها «بلغت من العمارة والغبطة والرفاهية والدعة ما لم تبلغه مدينة من مدن المغرب». ويورد إحصاء بمرافقها نقلاً عن زمام بخط مشرفها القويقي في خلافة الناصر الموحدي، وحسبك أن المساجد وحدها كانت

سبعمائة واثنين وثمانين مسجداً، مما يدل على اتساع عمرانها، وعظيم عدد سكانها»[104].

ولا غرو أن يتزامن مع هذا الازدهار الاقتصادي والتوسع العمراني انتشار للعلم عظيم، متنوع في فنونه، كثير رجاله، ويسر لهم الرخاء الاقتصادي قدراً من الاستقلال العلمي والفكري فهيأت فاساً الموحدية لأن تكون البوتقة التي يتم فيها التوفيق بين مفردات التوتر الفكري التي شهدته فترة الموحدين، وعجز إطارهم الرسمي عن إحداثه وإن وفر الظروف الملائمة له.. فمن ثمَّ حدث في ذلك التوقيف في بيئة غير رسمية، هي فاس.

وهذا ما يستخلصه الناظر المحصي لعلماء فاس الموحدية الذين ولدوا فيها وأقاموا أو خرجوا منها، أو أولئك الذين دخلوها واستقروا فيها أو جاءوها مجتازين غير مقيمين إقامة دائمة، سيما إذا كان أولئك العلماء من قامات سامقة لهم وتبريز واضح في علوم العصر التي جرى بينها التوفيق والتوافق والتوليف في مجالات العقيدة الأشعرية واستيعابها، وفي الفقه وأصوله وفروعه وعلاقته بالحديث، وفي التصوف وتراوحه بين السنة والبدعة.

إن هذه البيئة الفاسية الموحدية ظلت صامدة في تمسكها بالمذهب المالكي، وخير دليل على ذلك الإنتاج الغزير من كتب الفروع التي أحرقت في خلافة المنصور، وما يذكر في تراجم رجال الفترة من استظهار للمدونة وتدريسها والتأليف فيها، وسيأتي بيانه. ثم إن أولئك العلماء، هم أنفسهم الذين استوعبوا تدريجياً عناصر التوتر الفكرية المتصادمة المتقاطعة فألفوا بينها، وأعادوا إنتاجها تدريساً أو تأليفاً أو الأمرين معاً. وأصبح كثيرون منهم مالكية في المذهب، أشعرية في العقيدة، سالكين في طريق القوم أو على الأقل يوصفون بالزهد والورع والإقلال من الدنيا.

وليس أدل من الزخم العلمي الذي عرفته فاس الموحدية من ظهور مصنفات في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي عن فاس وفقهائها وصلحائها، صنيع من فعل كل من أبي القاسم بن جنون في تاريخه، وعبد الملك الوراق في مقباسة، ومحمد بن حمادو البرنسي في مقتبسه، وابن عبد الكريم المعروف بابن الكتاني في مستفاده.

ولعله من المفيد استخدام الأسلوب الإحصائي البياني لتستبين الحركة العلمية في فاس من خلال أعداد علمائها. وأحسب أن كتاب **جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس** لابن القاضي المكناسي (ت 1025هـ) خير مصنف يفيد في الجهد الإحصائي المراد لأنه صنف بعد فترة الدراسة بأمد بعيد، فتيسر له إحصاء الأعلام من مظانها المفقودة والموجودة الان وفقاً لشرطيه، وهما الترجمة لمن كانوا من فاس أو دخلوها[105]. علاوة على كلف المؤلف بذكر علوم المترجم له وشيوخه، ومن أخذ عنه من معاصريه أو من جاء بعده، مع حرص واضح على ذكر سنوات الوفيات وأحياناً المولد ما تيسر له ذلك.

وهذا لا يعني أن العمل الإحصائي كان سهلاً، ولا طريقه ميسراً، فقد برزت معضلتان تؤثران على الإحصاء تأثيراً متفاوتاً؛ الأولى من لم يذكر لهم تاريخ وفاة، والثانية من دخلوا فاساً واستقروا او لم يستقروا فيها. وهنا ينبغي الإشارة إلى أن الرجوع إلى المصادر الأخرى لم يكن مجدياً لأن ابن القاضي، فيما يبدو، استقصاها استقصاء طيباً.

والمسألة الأولى أيسر من أختها، لأنه درج على وضع ترجمة من لم يقف له على تاريخ وفاة بعد من يرجح أنه معاصره أو جاء بعده. غير أن هذه

الطريقة أثارت، في حالات قليلة، غموضاً عندما لا توجد قرينة دالة على التتابع الزمني القريب أو البعيد.

أما المسألة الثانية فهي أكثر تعقيداً لأن ابن القاضي يستخدم مصطلحات تفيد دخول فاس والاستقرار فيها، مثل «استوطن» و «انتقل» و «استقر». غير أنه في حالات أخرى قد يستخدم مصطلحات ربما تعني الاستقرار الدائم أو الدخول لأمد يقصر أو يطول. فجاء عنده لفظ «نزل» بالمعنيين وكذلك «سكن»[106]، وقل مثل هذا عن «توفى بها» أي بفاس، وهنا يشكل الأمر أحياناً عندما لا تكون هناك قرينة دالة على أن المتوفى أقام بها أو دخلها مجتازاً لمدة تطول أو تقصر. وهذه الحالات القليلة أثبتها في جدول الإحصاء، وبينت ترجيحي وأسبابه في متن التحليل.

ولم يقصر الإحصاء على فاس الموحدية وحدها، وإنما قدّم بين يدي ذلك إحصاء لأعلام فاس المرابطية من 500هـ إلى 540هـ وهي السنة التي دخل فيها الموحدون مدينة فاس، وذلك بهدف استبصار العلاقة بين الفترتين وما بينهما من اتصال أو انقطاع، ومدى الاستمرارية الفكرية بينهما. وأمكن تفريغ المعلومات عن الفترة المرابطية من سنة 500هـ في الجدول الإحصائي الآتي:

من أهلها			من دخلها			
مقيم	له رحلة داخلية	له رحلة خارجية	توفى بها	استقر فيها	له رحلة داخلية	له رحلة خارجية
4	3	ــ	6	6	11	2
7			25			

أن تحليل هذا الجدول يشير إلى مؤشرات مهمة، ذات دلالات عظيمة عن الحياة الفكرية في فاس المرابطية في الفترة المحددة منها:

أولا: إن اثنين ممن توفيا في فاس قتلاً يوم دخول الموحدين، هما هاربان مستخفيان منهم، هما ابن عطية القضاعي وابن السقاط، فلا يدخلان فما من استقر ولا دخل إذ لا توجد قرينة دالة على أي من الأمرين. ونسبتهم 6،25 % من العدد الكلي، ولهذا لا تدخل في الإحصاء العام. أما الأربعة الآخرون فهم، ابن الصيقل (ت بعد 500هـ) وابن خلف الصنهاجي (ت 525هـ) وأبو بكر بن الصائغ (ت 533هـ) وأبو بكر بن العربي (ت 543هـ) فقد دخلوا فاساً ولم يستقروا فيها.. وعلى هذا فإنَّ نسبة الداخلين تصبح 71،86 % من العدد الكلي، ونسبة أهل فاس 22 %. وهذا يشير إشارة جلية إلى أن مدينة فاس المرابطية كانت مركزاً علمياً جاذباً.

ثانياً: إن إضافة المستقرين في فاس من الداخلين إلى أهلها ترفع نسبة علماء فاس في هذه الفترة إلى 41 %، وتنخفض نسبة الداخلين إلى 53،61 %. وهذا يدعم رواية صاحب الاستبصار القائلة بأنه كان في فاس «في الدولة اللمتونية رجال فضلاء عقلاء علماء حكماء وشهرتهم أغنت عن ذكرهم»[107].

ثالثاً: إن هذه الملحوظة الأخيرة تنبئ عن أن النوع كماً وعدداً كان مبعث الدور العلمي لفاس. لقد كان بين الصنفين، مستقرين وداخلين، علماء وصلحاء من أهل التميز والبروز؛ فمن أهل فاس حسبك يعلي أبو جبل وإبراهيم بن فرتون السلمي وعبد الرحمن بن يوسف الملجوم؛ ومن الداخلين المستوطنين عبد الرحمن بن محمد الصقر، ومن الداخلين ابن الصيقل وابن العجوز الكتامي ومحمد بن عيسى – شيخ القاضي عياض – وابن

رشد الجد وابن باق الجذامي وابن الصائغ ومحمد بن الدقاق السجلماسي وأبو بكر بن العربي.

رابعاً: ظهرت مع هذا التميز العددي والكمي بواكير تيارات فكرية ستمهد الطريق للعملية التوفيقية الفكرية في فاس الموحدية. فإذا كان هناك علماء فروع بارزين مشهورين مثل ابن الجد ومحمد بن عيسى وابن العجوز الذي يروى أنه «حافظ للمذهب»[108]، فهناك أيضاً تأثير حديثي من ابن الصيقل الشاطبي [109]، وفلسفي مع ابن الصائغ، وكلامي وأصولي فقهي مع ابن باق[110]، وتيار صوفي واسع الانتشار، يجسده محمد بن الدقاق السجلماسي – أحد شيوخ أبي مدين – ومحمد بن عمر السجلماسي [111]. علاوة على بواكير منهج توفيقي تلقاه عند أبي بكر بن العربي وعبد الرحمن بن الصقر الذي كان «معتنياً بالحديث وروايته... ذاكراً للفقه ومسائله، مائلاً إلى التصوف وقراءة كتب الزهد والرقائق.. متقللاً من الدنيا زاهداً فيها»[112].

إن هذه التوجهات ستغدو في فاس الموحدية متداخلة وموفقة بين تناقضات توترات الفترة الموحدية.. ويوصف بها العالم الواحد لتكاملها عنده حتى يصدق فيه القول بأنه عالم شامل. وهذا ما يستخلص من الجداول الآتية عن علماء وصلحاء فاس الموحدية، وقد جرى التمييز بين المقيمين فيها والداخلين إليها، علاوة على تصنيف العلماء وفقاً لمن ذُكِر التصوف واحداً من مكوناتهم الفكرية، لأنه بدا وكأنه البوتقة التي انصهرت فيها وتوافقت التيارات المتضادة في فاس الموحدية.

(2) المقيمون فيها

	مقيم لا رحلة له	له رحلة داخلية	له رحلة خارجية	خرج منها	المجموع
لم يذكر التصوف معه	13	9	1	6	29
ذكر التصوف معه	24	2	1	5	32
المجموع	37	11	2	11	61

(3) الداخلون إليها

	توفى بها	استقر فيها	له رحلة داخلية	سكن فيها	المجموع
لم يذكر التصوف معه	9	22	39	8	78
ذكر التصوف معه	1	9	10	1	21
المجموع	10	31	49	9	99

بلغت جملة تراجم الفترة الموحدية في جذوة الاقتباس 166 ترجمة، تكرر منها ترجمتان، وتبقى 164 ترجمة 113؛ حظ المقيمين فيها 61 ترجمة، بنسبة 37،2 % وللداخلين 103 ترجمة؛ بنسبة 62،8 %، مما يعني أن فاساً ظلت جاذبة للعلماء والصلحاء بجلاء ووضوح. ولكن من اللافت للنظر الارتفاع الكبير في نسبة العلماء المقيمين فيها في الفترة الموحدية (37،2 %) مقارنة بالفترة المرابطية (22 %)، ما يشير إلى أن المدينة ازدهرت علمياً ازدهاراً أكبر في ظل الموحدين.

وتؤكد هذه الظاهرة أعداد الذين استقروا في فاس من الداخلين إليها. ويلاحظ أن ابن القاضي يستخدم مصطلح نزل بصورة مضطردة ليعني دخل، ولكنه يستخدم مصطلح «استقر» و «نزيل» و «استوطن» غالباً لمن استقر فيها، وفي أحيانٍ قليلة يذكر «رحل إلى»[114]. أو «خرج إلى»[115] و«انتقل»[116]، وبهذا بلغ عدد المستقرين من الداخلين 31 شخصاً، بنسبة 18،9 % من العدد الكلي. ولا يمكن إلحاق من توفوا فيها بهم لأن استخدامه لتوفى بها جاء إما مبهماً وغير واضح [117]، أو لا يوحي بالاستقرار فيها [118]. هذا بينما يختلف استخدامه لمصطلح «سكن» الذي جاء غامضاً في حالتين [119]، وبمعنى دخل في موضعين [120]، وبما يفيد الاستقرار فيها في أربعة حالات[121]، وبه يصبح عدد المستقرين من الداخلين 35 شخصاً، بنسبة 21،3 %. وإذا أضيف هذا العدد إلى عدد المقيمين يبلغ عدد علماء فاس مقيمين أصلاً ومستقرين طارئين في العصر الموحدي من خلال كتاب الجذوة 96 شخصاً، نسبتهم من العدد الكلي 58،5 % وه نسبة عالية جداً مقارنة مع الفترة المرابطية المبحوثة (41 %) ما يصور الازدهار العلمي المحلي الكبير الذي عرفته فاس الموحدية التي لم يخرج منها ويستقر في غيرها سوى 11 شخصاً، يمثلون 6،3 % من العدد الكلي.

لقد قام هذا الازدهار على جهود علماء فاس أنفسهم، ومن جاءهم مستقراً عندهم، أو داخلاً إليهم وأرفدهم من علمه واستقى من علمهم، ما يسر التوفيق الفكري بين عناصر التضاد والتوتر الذي عرفه العصر الموحدي، وأصبحت مدينة فاس الموحدية بوتقته التي صهرت عناصر التضاد ويسرت التوفيق بينهما، وهذا واضح في التحول الكبير نحو التصوف عند الفقهاء في فاس الموحدية، ومن ثمَّ ظهور عدد كبير من الصلحاء والعبَّاد.

إن من ذكر التصوف أحد مكوناتهم الفكرية بين المقيمين 32 شخصاً، وبين الداخلين 24 شخصاً، أي نسبة 57 % إلى 43 %، وتزيد نسبة المقيمين إذا ما أضيف من استقروا في فاس من الداخلين إلى المقيمين، وعددهم 9، فيبلغ العدد 41 من العدد الكلي البالغ 56 شخصاً، فترتفع النسبة إلى 73 %. وهذه علامة دالة على المناخ الصوفي المتسنن المسيطر على الحياة العلمية في فاس وقتئذ. فلا عجب أن يضع محمد بن عبد الكريم الفندلاوي الكتاني (595/1164) شاهداً على العصر كتابه **المستفاد في مناقب الصالحين والعباد من أهل فاس وما والاها من البلاد**.. ألم يكن جل الفقهاء في الفترة صلحاء وعباداً؟.

وأثَّر هذا التصوف الواسع الانتشار في اعتقاد الناس في بعض الصالحين بأن دعاءهم مستجاب [122]، واتخذوا قبور بعضهم مزاراً، مثل أبي يعزى[123]. وسرى مثل هذا الاعتقاد عن بعضهم إلى المشرق البعيد من ابن الحطيئة ويعلى أبي يد وابن عبد الله النميري الششتري الذي يرجحه أكثر الناس على شيخه ابن سبعين، وابن علي العمراني وابن الحداد تلميذ ابن حزرهم وخليفته [124]. وتأثير التصوف المغربي الفلسفي في الشرق لا ينكر، خاصة مع ابن عربي الحاتمي الذي أخذ في فاس عن ابن حزرهم وجماعة كثيرة[125].

وقد تلازم هذا التصوف في فاس مع العلم. وهذا متوافق مع ما يرويه أبو مدين الغوث: «إن الله تعالى لا يعبد إلا بالعلم»[126]. وتحلي كتب التراجم أرباب ذلك بأنهم «من أهل العلم والعمل»[127]. ووصف ابن قطرال بأنه «كان من رجال الكمال علماً وعملاً»[128]. ولهذا لا يستغرب أن يطلق على الكثيرين منهم أنهم أهل «الفضل والعلم»، أو «الفقيه الصالح»، ويضاف

إليها أحياناً «العالم»، أو يطلق على أحدهم «الزاهد العالم» أو «الفقيه العابد» أو «الفقيه الصوفي»[129].

وتزامن مع هذا التلازم بين التصوف والعلم تلازم آخر في العلم نفسه بين الكلام والفقه. وأمثلة هذا مستفيضة [130].

وهناك تلازم ثالث بين المذهب المالكي والحديث. وهذا لا يعني أن كل المالكية تحولوا إلى الحديث، فظل تفضيل القديم مع بعضهم منهجاً، مثل اليزناسي الفاسي سكناً، المحصل لمذهب مالك وظل على طريقة الأقدمين في أصول الفقه [131]. إلا أن هناك بدايات اهتمام حديثي مع ختام الفترة المرابطية، كما هو الحال مع القاضي عياض، وهو من الداخلين إلى فاس[132]، إلا أن فاساً الموحدية أصبحت متوجهة نحو الحديث، حتى إذا جاء ختام القرن السادس الهجري أصبح فيها التلازم بين الفقه والحديث ظاهرة لافتة. فانظر مثلاً على الصدفي وعبد الرحمن ابن الملجوم وابن زانيف الذي «كانت تشد إليه الرحال في مذهب مالك» وله حظ من علم الحديث، وأيضاً ابن عمران المزدغي وعيسى بن يوسف الملجوم [133]. علاوةً على من عنو بالحديث من أصحاب العلم الشامل الذين سيرد ذكرهم لاحقاً. ولا ريب أن هذه العناية المالكية بالحديث تمت في فاس خارج الإطار الموحدي الرسمي، ولكن بعضهم استفاد منه في خدمة السلطان الموحدي لأن سوق الحديث كانت عندهم نافقة، من هؤلاء ابن الصيقل الفاسي (ت 609 هـ) وابن القطان الفاسي [134].

بيد أن ظاهرة التلازم هذه لا تعني أن بعضهم لم يبرز في علم واحد ويختص به، مثاله القفال في التصوف، وابن دهاق المعروف بابن المرأة في علم الكلام، ويسكر الجورائي، إمام عالم في الفقه المالكي، ابن الرمامة الذي كان الناس

يرحلون إليه، وابن إبراهيم الجابري السعيدي الذي «كان قائماً على المدونة يستظهرها... عن ظهر قلب»، وابن عكيس، واليزناسي في مذهب مالك وعلي بن عشرين الذي كان يحفظ المدونة، وعندما أحرقها الموحدون كُتبت من حفظه، وعبد الرحيم بن الملجوم والمؤمناني ابن حوط الله وابن الفخار وذو النون الحجري وابن القطان في الحديث، والزقاق الأموي وابن مسعود البسطي وموسى بن قاسم الشلبي وابن الشلبون وابن مزاحم في القراءات، والحدب الأنصاري وابن خروف وابن الشلبون في العربية [135].

إن هذا التميز في الفن الواحد لم يمنع تلازم الثنائيات؛ التصوف والعلم، والكلام والفقه، والفقه والحديث، من أن تتكامل جميعها عند العالم الواحد مما أفضى إلى التوفيق بينها بدلاً من تضادها، فأسفر عنه ما يمكن تسميته بالعالم الشامل. وهناك أمثلة عديدة في فاس الموحدية. لقد كان على ابن حرزهم (ت559 هـ) « معظماً للعلم موفيه حقه وفقيهاً عارفاً بالمسائل والفقه والحديث ومعرفة التفسير... ويتكلم عن رعاية المحاسبي... عارفاً بالكلام... ويُقصد من البلدان للقراءة عليه، وكان ممن قدر على الدنيا وتنزه عنها... من أهل المكاشفات»[136]. وخلفه تلميذه عيسى ابن الحداد في مكانه بعد وفاته إلى أن رحل إلى المشرق حيث توفى [137].

وممن عاصر ابن حزرهم وأخذ عنه وعن على الإشبيلي علم الكلام وأصول الفقه أبو عمر عثمان بن عبد الله السلاجي (ت 564 هـ)، وأخذ عن الإشبيلي بوجه خاص كتاب الإرشاد، وبرع فيه حتى قيل إن رتبته كرتبة أبي المعالي في العلم. وغدا أبوعمرو «إمام أهل المغرب في علوم الاعتقادات». وقالوا إنه «منقذ أهل فاس من التجسيم». وقال ابن الزبير عن أستاذه الإشبيلي: «وهو الذي قرر علم الأصول وعلم الكلام بمدينة

فاس»[138]. وأخذ ابن خليل السكوني «لم يتخرج على أبي عمرو مثله مثل ابن الكتاني»[139].

ويدعى محمد المومناني «بالإمام بسة علومه العقلية». وكان «عارفاً بالفقه وبأصوله وفروع وبالحديث»[140]. وذكر عن ابن عبد الكريم الفندلاوي الكتاني (ت 595 هـ). أنه كان «من أئمة المغرب في العلم، مقدماً في فنون العلم، زاهداً في الدنيا»[141]. وأخذ عنه ابن نموي (ت 614 هـ)، فأصبح أصولياً ذا صيت بالمغرب والأندلس [142]. وذكر أن ابن خيار البلنسي الفاسي استقراراً (ت 601 هـ) ترك التقليد، ومال إلى النظر، وشارك في العربية وعلم الكلام وأصول الفقه والتصوف [143]. وقيل عن ابن العطار (ت 604 هـ) أنه عارف بأصول الدين، منقطع إلى طريق التصوف [144]. وتقدم أبو الفرج ابن المهاجر (ت 630 هـ) في الأصول والكلام والفقه والنحو [145].

وهذا الجمع بين تلك الفنون ليس وقفاً على المقيمين والمستقرين في فاس سيما وأن الداخلين كثيرون، ومنهم أهل تبريز وعلو كعب في فنون متعددة، وتصدروا للإقراء في فاس عندما نزلوها [146]. وبعضهم أخذ عن الفاسيين ثم تصدر للإقراء [147]. والحالة هذه فإن شمولية العلم تتلقاك أيضاً عند جماعة من الداخلين، مثل أبي الصبر السبتي (ت 609 هـ) المحدث الرواية الشاعر الصوفي الذي يوصف بالجلالة «ومن بقايا شيوخ الصوفية السنية»، وقد علا صيته وأُخذ عنه كثيراً [148]. وقيل مثل هذا عن معاصره وبلديه علي الخزرجي (ت 610 هـ) الفاسي المولد، السبتي السكن. وله تآليف في أصول الفقه والناسخ والمنسوخ، وله عقيدة أصول الدين شرحها في أربعة مجلدات [149].

إن هذا التوفيق بين مفردات توترات العصر في فاس هو نتيجة وجود أعلام عديدة شامخة من أهلها، وممن أستقر فيها أو دخلها، وفيهم نساء أيضاً، مثل ورقاء بنت ينتان الطليطلية الفاسية سكناً توفيت في بداية الفترة الموحدية، وسيدة بنت عبد الغني العبدية الغرناطية التي دخلت فاساً في نهاية الفترة [150].

وليستبين دور أولئك الأعلام في ازدهار فاس الموحدية العلمي إليك على سبيل التمثيل لا الحصر باقات منهم. كان من المقيمين شموس يستضاء بها في حلكة ليله العلمي، منهم ابن حرزهم (ت 559 هـ) وعثمان السلاجي (ت 564 هـ) وعيسى بن الحداد وأبو يعزى (ت 572 هـ) وابن عكيس (ت 580 هـ) وابن مدين الغوث (ت 594 هـ) وابن يعلى التاودي (ت 580 هـ) وابن عيسى المومناني ويسكر الجورائي (ت 598 هـ) وعبد الرحيم ابن الملجوم (ت 604 هـ) وابن العطار (ت 604 هـ) وابن زانيف (ت 612 هـ) وابن المهاجر (ت 630 هـ) وابن عمران المزدغي (ت 655 هـ).

ومن المستقرين أقمار علم منيرة مثل ابن مسعود البسطي (ت 554 هـ)، وابن الإشبيلي (ت 567 هـ) – شيخ السلاجي – ويحي التادلي (ت 576 هـ)، وأحمد الأنصاري الطليطي (كان حياً سنة 582 هـ)، وعبد الرحيم اليزناسي (ت 580 هـ)، والحدب الأنصاري (ت 595هـ)، وابن الجد الفهري (ت 586 هـ)، وابن إبراهيم الفهري الأصولي (ت 595 هـ)، والمواق (ت 599 هـ)، وابن خيار البلنسي (ت 601 هـ)، وابن خليل السكوني اللبلي، وابن كبير الإشبيلي (ت بعد 601 هـ)، وابن القديم (ت 626 هـ).

أما الداخلون فقد كانوا كواكب علم ثاقبة، منهم القاضي عياض (ت 544 هـ)، والزقاق الأموي (ت 559 هـ)، ويوسف العشاب (ت 562 هـ)، وابن

رشد الجد (ت 563 هـ)، وابن خليل القيسي (ت 570 هـ)، وابن ذي النون الحجري (ت 591 هـ)، وابن مضا اللخمي (ت 592 هـ)، وابن رشد الحفيد (ت 595 هـ)، وأبو الصبر أيوب الفهري (ت 609 هـ)، وابن خروف الإشبيلي (ت 609هـ).

ثم إن بحر العلم الثبج هذا غرف منه أعلام وفاض، ونشره آخرون في الآفاق. وبلا ريب في أن كثيراً من الداخلين أخذوا عن أهل فاس ولم تحفل المصادر بذكرهم. ولكن ممن جاء فاساً وأخذ من علمائها وصلحائها ذُكر منهم ابن خليل السكوني، أخذ النحو عن أبي طاهر الحدب وعلم الكلام وأصول الفقه عن السلالجي [151]، وأخذ ابن السكني عن الكلام عن ابن باق [152]، ودرس ابن سلامة السوسي الفقه عن محمد التادلي وابن الرمامة[153]، وأخذ ابن أبي الحجاج اللبلي العربية بفاس [154].

ودرس ابن هاني اللخمي الغرناطي عند فرتون [155]. وأخذ ابن باديس اليحصبي عن ابن نموي وطبقته [156]. وأخذ الطراز عن جماعة، خاصة علمي الكلام والأصول [157].. ولقى علي الشاري السبتي بفاس جماعة [158].

ولا شك أيضاً في أن كل عالم فاسي مبرز وكانت له رحلة داخلية أو خارجية نقل علمه إلى حيث حلَّ. لقد روى ابن النعمان في مراكش حيث سكن عن الفاسيين، خاصة علم الكلام عن السلالجي [159]، ودرَّس ابن نموي الأصولي في مراكش وإشبيلية [160]. وأقرأ وأسمع ابن السراج المغيلي بغرناطة [161]، وكذلك درَّس ابن كبير الإشبيلي في غير مكان [162]. وتفقه جماعة في إشبيلية على ابن المهاجر [163]، وكان لابن عمران المزدغي رحلة داخلية [164]. وغيرهم كثر.

ومن الأمور التي لها دلالة خاصة وتشي إلى شيء من تقدير المشارقة لعلم المغاربة وقتذاك أن ابن حمود المكناسي (ت 577 هـ) كانت له رحلتان، وأمَّ في الثانية بالحرم الشريف. ولابن الحصار (ت 610 هـ) صيت وشهرة في المدينة المنورة التي فيها توفي، وفيها أخذ عنه العلم.

إن هذا الحراك العلمي الكبير الواسع المتنوع، والقاصد إلى غاية واضحة هي هذا التوفيق بين العقيدة السلفية والأشعرية، والفقه والحديث؛ والعلم والتصوف، الذي وُجد في فاس وخارج الإطار الموحدي الرسمي، يوضح أن مدينة فاس كانت قاعدة هذا العلم ومرتكزه. وهذا يتوافق مع قصة أبي مدين الغوث الذي وجد نفسه إلى التعبد تواقة، وإلى المعرفة مشتاقة، فظن في البادية بغيته ولكن وجِّه بالانصراف إلى الحاضرة ليكون طلب العلم طلبيه، لان الله تعالى لا يعبد إلا بالعلم. فقصد مراكش فقيل له: «عليك بمدينة فاس»[166]. والسؤال الذي يفرض نفسه أين مركز هذه العلم في تلك المدينة؟

« د »

من المعلوم أن العلم يتحصل في المدن الإسلامية في مساجدها، ولمدينة فاس 783 مسجداً في خلافة الناصر الموحدي، ولكن المصادر فقيرة جداً في المعلومات عن التدريس في هذا العدد الضخم من المساجد. ويجوز القول بأن المعلومات عزيزة نادرة، من هذا ما ذكر أن علي بن هراوة علَّم بمسجد الرواحة [167]، وأن ابن نموي أقرأ بمسجد زقاق الرواح ثمَّ شرقي جامع القرويين [168]، أو ما يذكره الجزنائي من أن جملة من العلماء كانوا يدرسون العلم في مواضع من جامع الأندلسيين، والتزم الصلحاء والعباد له متفرغين للعبادة بعد تحصيل العلم، ويقصدهم الناس للفتاوي وطلب العلم والأدب والتماس الدعاء [169].

إن هذه المعلومات نزرة قليلة لا تشفي غليلاً ولا تصور حال تلك الحركة العلمية الزاهرة في مدينة ينبغي أن يطلق عليها مدينة العلم. والحالة هذه، ليس أمام المرء إلا الافتراض، سيما أن هناك قرائن دالة على أن جامع القرويين كان مركز هذا الزخم العلمي أكثر من غيره أو قل إنه الرئيس.

أولاً: منذ أن بنيت فاس بعدوتيها وجامعيها، جامع الشرفاء في عدوة القرويين وجامع الأشياخ في عدوة الأندلسيين، ظلت الخطبة تقام في الإثنين طوال فترة الأدارسة [170]. وعندما اتسع عمران فاس؛ وتزايد سكانها في

أيام يحي بن محمد الإدريسي (234 – 239هـ)، بنت أم البنين فاطمة بنت محمد بنت عبد الله الفهري الذي قدم من القيروان واستقر في فاس من ميراثها جامع القرويين في سنة (245 / 859 هـ)، وبنت أختها مريم جامع الأندلسيين[171]. ولما ضاق جامعا الشرفاء والأشياخ بالناس لصغرهما نقلت الخطبة إلى القرويين والأندلسيين في النصف الأول من القرن الرابع لاتساعهما وكبرهما، على اختلاف في تواريخ ذلك، ومن قام به [172].

غير أن جامع القرويين منذئذ احتل مكانة خاصة في نفوس الحكام أو الأمراء المتعاقبين على حكم فاس أو إدراتها، ولم يحظ جامع الأندلسيين بمثلها. يقول ابن أبي زرع: «ولم تزل الامراء والملوك يهتمون بالزيادة في الجامع المكرم وإصلاح ما تهدم منه، تبريكاً به، وابتغاء ثواب الله تعالى»[173]. هكذا كان اهتمام الفاطميين والزناتيين ورعايتهم له. ثمَّ ان عبد الرحمن الناصر في (344 – 345 / 955 – 956)، ومن بعده المنصور بن أبي عامر وابنه المظفر عبد الله في سنة (395 هـ) تولوا أمره وحفلوا به وزيادة. وجاء المرابطون واعتنوا بفاس ومرافقها والزيادة فيها، لا سيما مساجدها، وبجامع القرويين بصورة أكبر وأعظم، خاصة ما يلحق به من مرافق خدمية، وزينوه بالنقوش والزخرفة [174]. ووصف صاحب الاستبصار وهو شاهد عيان، زيادات الموحدين وما أدخلوه أو أصلحوه من المنافع الخدمية في خلافة المنصور الموحدي [175]. ثمَّ جددوا القبة بعد احراقها سنة 600 هـ في أيام ابنه الناصر.

ولوحظ ابن أبي زرع أن جامع الاندلسيين لم يلق مثل هذه العناية والرعاية، وبقي على ما كان عليه على توالي العصور منذ إنشائه إلى أن زاد فيه الناصر الموحدي عام 600 هـ، ثمَّ أصلح بعد قرن من المرينيين [177]. وهذا

لا يعني ان الناصر جعل الجامعين في منزلة واحدة، فأغلب الظن أنه كان يميز القرويين، ويروى أنه أراد ان يجمع الناس على مصلى واحد في عدوة القرويين ثمَّ رجع عن ذلك بعد ثلاث سنين [178].

ثانياً: إن هذا الكلف المستمر بجامع القرويين؛ زيادات فيه، وتحسينات خدمية، ورعاية دائمة، تزامن مع تكريم خُصَّ به، وتعظيم منزلته، وتشريف لذكره، فلم يصرف على أشغاله إلا من طيب المال منذ تأسيسه. وحرص المرابطون والموحدون على ذلك حرصاً عظيماً، فصرفوا عليه من الأحباس وبإشراف قاضي فاس [178]. ولئن تصدق بعض الخيرين الصالحين من مالهم الخاص لبناء أو إصلاح بعض أشغاله، فإن ذلك المال لا يستخدم إلا بعد ان يتأكد القاضي من طيبه، ومن أمثلة ذلك الإنفاق على صنع الساقية الكبرى سنة 576 هـ من مال موسى بن عبد الله بن سداب البازغي، أو على الخصة والبيلة بالصحون سنة 599 هـ من مال أبي الحسن السجلماسي[180].

وتوخوا سلامة هذا الجامع من البدع القبيحة [181]، ولهذا لا ينعت إلا «بالجامع المكرم» [182]. ويقول صاحب الاستبصار عن الزيارات الموحدية: «فكملت منافع هذا الجامع المكرم، وشرفت حرمته بما شرفه الله تعالى به» [183]، ولعل خير ما يصور هذا التشريف والتكريم أن أبي الصبر كره الخراب بقربه بسبب فندق الشماعين لأن القرويين «عين فاس» [184]. وما ترتيب عبد المؤمن صلاة الجمعة فيه دون غيره يوم دخوله مدينة فاس فاتحاً إلا آية على منزلته عن الموحدين [185].

لهذا ليس بمستغرب أن يتفرد جامع القرويين بمكانة عالية ومنزلة سامقة ليس في فاس وحدها، وإنما في المغرب كله، وعندما يقال «المسجد الجامع»[186]، أو «لازم مسجدها»، أو «جامعها» [187]، أو « جامع فاس» [188]، لا

يعنون غير جامع القرويين. ولهذا ليس بغريب أن يكون مركز العلم الرئيس في فاس الموحدية.

ثالثاً: لا ريب أن جامعاً له تلك الرعاية، ومتميزاً بهذا التشريف، تشرئب إليه نفوس العلماء للتدريس فيه، والجلوس فيه معلمين ومتعلمين، مع أن بعضهم قد يؤثر الخلوة أو المساجد قليلة الصخب، فيدرسون في مساجد المدينة الأخرى، وما اكثرها. وربما كان من هؤلاء العازفين، إذا جاز التعبير، ابن حرزهم وأضرابه [189]. إلا ان المصادر لا تذكر شيئاً من ذلك، مع أنهم كانوا من رجال «العلم الشامل «الذي سبق توضيح معالمه وخصائصه.

لقد صار ابن النقرات الجياني (ت 593 هـ) للقراء في فاس، وهو خطيب القرويين، ولا يذكر أين كان يلقي درسه [190]. ويطلق على الفقيه يسكر بن موسى الجورائي (ت 598 هـ)، الذي تولى الإمامة فيه أربعين سنة، «فقيه مدينة فاس»، ويضيفون أنه «كان آية في الفقه» [191]، ولا يذكر مكان تعليمه الناس، وهل يعقل أن يكون في غير جامع هو أمامه!؟ وقل مثل هذا عن ابن عمران المزدغي (ت 655 هـ)، خطيب القرويين، وهو من رجال «العلم الشامل» الذي وصفناه، لأنه «كان عالماً بأصول الفقه والدين ... متصرفاً في جميع العلوم العقلية والنقلية، محدثاً حافظاً» [192]، وأيضاً لا يذكر مكان تدريسه.

أحسب أن القاعدة ان يدرّس هؤلاء وطبقتهم في جامع مثل القرويين، والشاذ ألا يفعلوا، والعام لا يذكر إلا إذا احتاج ضوء الشمس الى دليل. ولعل مثل هذا الاستنتاج يسعف في تفسير صمت المصادر عن ذكر أماكن تدريس أولئك الأعلام.

رابعاً: إن المصادر لا تعطي قائمة كاملة إلا بخطباء القرويين، وتغفل جامع الأندلسيين، وتنبه الجزنائي لهذا ولكنه لم يذكر سوى أربعة، وكلهم قبل فترة الموحدين [193]. وهذا ما يؤكد تميز القرويين وتفرده. ويُحلَّى جميع خطباء القرويين ابتداء من هذا القرن، بألقاب ثلاثة مقترنة، هي «الفقيه الصالح الورع»، وقد يضيفوا إليها «الزاهد» أو «المبارك» أو الاثنين معاً [194]. وهذا التلازم بين العلم (بشقيه العقدي والفقهي) والعمل (لتصوف)، وهو ما سبقت الإشارة إلى انه جوهر التوفيق بين العناصر الفكرية المتضادة التي شهدها العصر الموحدي، يتمثل في أئمة جامع القرويين وخطبائه جميعهم، وبلا استثناء، فأصبح لهم خصلة مميزة، وعلامة دالة، مما يبعث على القول بأن هذا الجامع كان مركز ذلك الحراك العلمي الذي نتج عنه التوفيق افكري خارج الإطار الموحدي الرسمي؛ المتمثل في التوفيق بين العقيدة السلفية والأشعرية، والفقه والحديث، والعلم والتصوف، فتتكامل الثنائيات في وحدة جامعة شاملة.

لعل من المفيد في المختتم إثارة تساؤل مهم، ألا وهو لماذا أصبح هؤلاء المالكية حملة الظاهرة التوفيقية القائمة على العقيدة الأشعرية والتصوف المتسنن بعد أن كانوا في بداية القرن السادس الهجري حرباً على الأمرين؟! أحسب أن المسألة تتعلق بالقضية الاجتماعية الاقتصادية وتجلياتها السياسية، فقد كان التصوف المدعوم بفكر أبي حامد الغزالي يمثل الحراك المعارض للسلطة وحلفائها من الفقهاء المالكية، ووضح ذلك جلياً في حركة المرابطين ومحنة ابن العريف ورفاقه.

واستثمر الموحدون التصوف الثائر، ولكن لما تبدل الحال، وخابت آمال العامة في الموحدين، التصق فقهاء المالكية الجديدة بالعامة، وتحولوا من

المعارضة السلبية إلى معارضة فاعلة في ثوب صوفي متسنن، فما من فقيه مالكي فارسي معرض إلا اتخذ الزهد دثاراً والورع لباساً، فعف عن مال السلطان، وتقلل من الدنيا، وتوجه نحو الآخرة، وكان التصدق عند أكثرهم صفة ملازمة. انظر مثلاً ما يروى من أخبار عن ابن العجوز وأبي يعزى ويحي التادلي ومحمد التاودي وليلى أبي يد وأبي الحسن السجلماسي وابن إبراهيم المهدوي واليصولتي وابن حسن القروي، وغيرهم كثير [195]. ثم أنك تجد من توجه منهم نحو السلطان وخدمه نال دنيا عريضة. فمثلاً حظي المواق (ت 599 هـ) «بخدمة السلطان بمراكش فنال دنيا عريضة واعتقل أموالاً جليلة» [196]، وكذلك ابن القطان (ت 628 هـ) الذي «رأس طلبة العلم بمراكش، ونال بخدمة السلطان دنيا عريضة».

إن تلازم العلم والعمل مما يميز التصوف الفاسي المتسنن، وفيه ومعه وبه جرى التوفيق بين مفردات توترات العصر الموحدي في فاس أكثر من غيرها، وفي مسجدها الجامع على الأرجح، حتى ليصبح القول إن مدينة فاس وجامع القرويين عينها غدت مركز المالكية الجديدة المعارضة المتسربلة ثوب تصوف علمي، مالكي المذهب، أشعري المعتقد. وهذا من عوامل أخرى، ربما يسعف على فهم اتخاذ فاس عاصمة من المرينين الذين أسقطوا دولة الموحدين، وهجروا عاصمتهم مراكش. وأحسب أن قيام الدولة المرينية يرمز إلى ذلك الحراك التوفيقي لعناصر التوتر الفكري في الفترة الموحدية، وأصبحت فاس ميدانه، وجامع القرويين قطب الدائرة فيه وفيها.

الهوامش والتعليقات

* ملهم هذا البحث تأمل قديم فيما أثاره أستاذنا عبد الهادي التازي في سفره القيم عن القرويين من افتراض حول دوره أيام المرابطين الموحدين (انظر عبد الهادي التازي، **جامع القرويين، المسجد الجامعة بمدينة فاس**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1972، 1: 110 – 113.

(1) ابن تومرت، أعز ما يطلب، ضمن تعاليق ابن تومرت، تحقيق جولد تسهير، الجزائر، 1930م، 245.

(2) ابن أبي زرع الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس، الرباط، دار المنصور – 1972م، 177. فيما بعد يشار إليه بـ «روض القرطاس».

(3) ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في اخبار الأندلس والمغرب، بيروت، دار الثقافة، 1967م 4:58.

(4) عبد الواحد المراكشي؛ المعجب في تلخيص أحبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان، القاهرة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1963م، 383؛ النويري، أبو العباس احمد؛ نهاية الأرب (القسم المتعلق بشمال أفريقيا)، طبعة جسبار ريميرو غراندا،1919م؛ 217؛ ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب، تحقيق هويسى ميراندا، تطوان، 1960م، 3:205.

(5) البيان المغرب، 4:70.

(6) انظر موسى، عز الدين، النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط2، 2003م، 107.

(7) موسى، النشاط الاقتصادي، 112.

(8) روض القرطاس، 110.

(9) البيان المغرب، 4:27، مؤلف مجهول، الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق علوش، الرباط، 1936م 14.

(10) الحلل الموشية، 65.

(11) الشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، نشره بيريس، الجزائر، 1957م،45.

(12) موسى، النشاط الاقتصادي، ص 112.

(13) عز الدين موسى، الموحدون في المغرب الإسلامي: تنظيماتهم ونظمهم، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1991م، 104. فيما بعد يشار إليه بـ «الموحدون».

(14) المعجب، 314.

(15) ابن صاحب الصلاة، عبد الملك، المن بالإمامة، تحقيق عبد الهادي التازي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط 3، 1987م، 210.

(16) المن بالامامة، 71، 324.

(17) انظر عز الدين موسى، الموحدون، 89 – 94، 98 – 101، 105.

(18) هناك أمثلة كثيرة، راجع المرجع نفسه، 104 والمصادر المذكورة خاصة رسائل موحدية من إنشاء الدولة المؤمنية، تحقيق ليفي بروفنسال، الرباط، المطبعة الاقتصادية، 1941م، 152.

(19) رسائل موحدية، ص 44.

(20) ابن قطان المراكشي نظم الجمان، تحقيق محمود علي مكي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990م، 201.

(21) المن بالإمامة، ص 229.

(22) ابن غازي، الروت الهتون في أخبار مكانسة الزيتون، تحقيق ابن منصور، الرباط، المطبعة الملكية، 1988م، ط 2، 33.

(23) الصفدي، الوافي بالوفيات، 3:350 – 351. وابتلى فيها ابن الفخار(انظر ابن الزبير، صلة الصلة، تحقيق الهراس واعراب، الرباط، 1994م، 4:224).

(24) نظم الجمان، 173.

(25) يرى محمود مكي أنه كتاب أعز ما يطلب أو القواعد الذي ذكره صاحب الحلل الموشية وحرفت الكلمة إلى العقائد (نظم الجمان، صص173، ح 4).

(26) البيذق، أبو بكر اخبار المهدي ابن تومرت، تحقيق ليفي بروفنسال، باريس، 1928م، 139.

(27) المن بالإمامة، 165.

(28) المعجب، ص 255، 279؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت دار صادر ودار بيروت، 1967م، 11:292، نهاية الأرب، 215.

(29) عز الدين موسى، الموحدون، 139.

(30) الحلل الموشية، 125؛ نظم الجمان، 178 – 179.

(31) المعجب، 226.

(32) المعجب، 342.

(33) البيان المغرب، 3:287؛ الحلل الموشية، 137.

(34) المن بالإمامة، 161 – 162، 406،210.

(35) البيان المغرب، 3:202.

(36) المن بالإمامة، 116 – 117.

(37) القاضي عياض، ترتيب المدارك، تحقيق عبد القادر الصحراوي، الرباط، وزارة الأوقاف، 3:300 – 301.

(38) المصدر نفسه، تحقيق محمد بن شريفة، الرباط، 1982م، 5:78 – 79؛ المالكي، رياض النفوس، تحقيق بشير البكوش، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2:64.

(39) انظر جامع بيان العلم وفضله، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، 2:207.

(40) انظر لاراء ابي بكر بن العربي، العواصم من القواسم، وهو الجزء الثاني من كتاب اراء ابي بكر العربي الكلامية لعمار الطالبي، الجزائر، الشركة الوطنية للتوزيع، لا.ت، 2:489 – 494 خاصة 490 – 491؛ أيضاً عز الدين موسى، «الرحلات الأندلسية والتواصل الحضاري: القاضي أبو بكر بن العربي نموذجاً»؛ ضمن الحضارة الإسلامية في الاندلس ومظاهر التسامح، الرباط، منشورات مركز دراسات الاندلس وحوار الحضارات، الرباط، 2003م، 344، 348.

(41) اعز ما يطلب، 245، 247، 253 – 254، نظم الجمان، 38.

(42) عز الدين موسى، الموحدون، 195 – 196.

(43) انظر سعيد اعراب «موقف الموحدين من فقه الفروع»، دعوة الحق، العدد 249، يونيو 1985م ص 29.

(44) روض القرطاس، 195.

(45) الكامل، 11:115.

(46) انظر المن بالإمامة، 90 – 95.

(47) المن بالإمامة، 186.

(48) روض القرطاس، 195.

(49) المعجب 355 – 356. انظر ايضا، اراء عبد الهادي احمد الحسين حول هذه المسالة، وبخاصة الاختلاف حول رواية المراكشي وقراءة الدارسين للنص (مظاهر النهضة الحديثة في عهد يعقوب المنصور الموحدي)، الرباط، 1:210 – 214.

(50) المعجب، 355. ايضاً المرجع السابق، 1:90 وما بعده.

(51) نفح الطيب، (ط. احسان) 3:238.

(52) انظر الموحدون، 194 – 197.

(53) ابن الأحمر، إسماعيل (؟)، بيوتات فاس الكبرى، الرباط، دار المنصور، 1972م، 19.

(54) ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، القاهرة، البابي الحبلي، 1960م، 2:443.

(55) هناك جماعة كبيرة عرفت بالفنين معاً (انظر مثلاً صلة الصلة، 3:135 – 137؛ 4:49، 100، 144)؛ انظر عن النهضة الحديثية الواسعة ما كتبه عبد الهادي (أعلاه الهامش 49) واقفاً عند أسبابها ورجالها والكتب التي درسوها أو صنفوها وأثرها بعد خلافة المنصور.

(56) درس محمد المغراوي هذه المسألة، ورجح أن سبب ابتلاءات أولئك الفقهاء يرجع لموقفهم من المنصور وقضية الفروع (انظر الفصل الخامس من أطروحته التي نوقشت عام 2001م في جامعة محمد الخامس في الرباط).

(57) ترتيب المدارك، تحقيق الصحراوي، 2:39.

(58) المعجب، 236 – 237.

(59) ابن القطان، نظم الجمان، 70 – 71؛ حسين مؤنس، «نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين» صحيفة معهد الدراسات الإسلامية بمدريد، 1950م، م3، 107 – 113، والمصادر المذكورة هناك.

(60) كتب محمد المغراوي في أطروحته للدكتوراه جزءاً مهماً في الفصل الخامس عن هذا الموضوع، مصنفاً لمواقف الفقهاء، مبيناً أنواعها، وذكر الإعلان عن الرفض في موقفين معزولين في صلاة الجمعة، ووجد الموحدون لصاحبيهما عذراً، وهما ابن ذمام المالقي وولد ابن صقر. أما ثورة القاضي عياض ففي أمرها نظر، في الأسباب والظروف والنهاية.

(61) المعجب، 369، عز الدين موسى، الموحدون، 126.

(62) انظر أعلاه هامش 23، أيضاً الروض الهتون، 33.

(63) النجار، عبد الحميد، المهدي ابن تومرت، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1982م، 446. وقد حظيت «المرشدة» بشروح كثيرة. انظر مقدمة يوسف احنانا لشرح مرشدة بن تومرت، لخليل السكوني، بيروت، دار الغرب الإسلامي 1993م.

(64) ابن الخطيب لسان الدين، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، القاهرة، دار المعارف، 1955م، 1:182 – 184.

(65) ابن صاحب الصلاة، 160 – 161؛ ابن الابار، التكملة، ط. كوديرا، ترجمة 1862؛ ابن الزبير، صلة الصلة، 4:106.

(66) الغبريني أبو العباس، عنوانه الدراية، تحقيق عادل النويهض، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1979م، 208 – 211.

(67) ابن الزيات، التشوف، 198 – 201، ابن القاضي، جذوة، 2:458. وفيه رواية يضعفها، وتجعل الوفاة سنة 594 هـ. وما يرجحه ابن القاضي يرد في بيوتات فاس الكبرى أيضاً (ص 45).

(68) السيوطي، بغية الدعاة، بيروت، دار المعرفة،245.

(69) صلة الصلة، 4:101.

(70) صلة الصلة، 4:121.

(71) جذوة 1:220.

(72) المصدر نفسه، 1:183؛ 2:550.

(73) نيل الابتهاج، 380؛ الجذوة، 1:22.

(74) صلة الصلة، 3:223.

(75) صلة الصلة، 3:150.

(76) انظر مثلاً ابن الضحاك، الفزازي (557 هـ) وابن الحصار (606 هـ)، (صلة الصلة، 4:101، 124).

(77) انظر عز الدين موسى، الموحدون، 82.

(78) ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1994م، 144.

(79) انظر المعجب، 311، 314.

(80) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، بيروت، 1978م، 59 وما بعدها.

(81) ابن رشد، فصل المقال، 55 – 56.

(82) عز الدين موسى، «الرحلات الاندلسية والتواص الحضاري: القاضي أبو بكر بن العربي نموذجاً»، 346 – 347.

(83) ابن العربي الحاتمي، الفتوحات المكية، 513، 706.

(84) انظر الاختلاف حول المصافحة، عز الدين موسى، «الرحلات الاندلسية» 348. وعن التصوف المتسنن انظر ما يوصف به ابن عبد الجليل الانصاري (ت 608 هـ) (صلة الصلة)، 4:32)، وابن غالب الانصاري (حياً 565) «شيخ الصوفية في وقته». ويعتبر «من سنية المتصوفة» (صلة الصلة، 4:104).

(85) المعجب، 354. ولمناقشة المسألة انظر عز الدين موسى، النشاط الاقتصادي، 349 – 350.

(86) ابن عاشر، المرشد المعين، الدار البيضاء، لا. ت، ص 2. وعن ابن ربيع انظر صلة الصلة، 3:150.

(87) جذوة، 2:464 – 466.

(88) التشوف، 198 – 201؛ جذوة، 2:458.

(89) جذوة، 2:502.

(90) جذوة، 2:542.

(91) التشوف، 283؛ جذوة، 2:521.

(92) التشوف، 314 – 316، 245 – 246؛ الاعلام، 1:89.

(93) التشوف، 415 – 416؛ جذوة، 1:168.

(94) المعجب، ص 443، وانظر عز الدين موسى، النشاط الاقتصادي، 75.

(95) المعجب، 443.

(96) روض القرطاس، 32.

(97) روض القرطاس، 36.

(98) المعجب، 444.

(99) روض القرطاس، 32.

(100) الشريف الادريسي، أبو عبد الله محمد بن محمد، كتاب نزهة المشتاق في اختراق الافاق، بيروت، عالم الكتب، 1409 / 1989، 246.

(101) مؤلف مجهول، الاستبصار، تحقيق سعد زغلول عبد الحميد، الإسكندرية، مطبعة جامعة الإسكندرية، 1958، 181.

(102) المصدر ذاته، 181.

(103) المعجب،444.

(104) انظر روض القرطاس، 47 – 49.

(105) جذور الاقتباس، 2:565.

(106) انظر الجذوة حيث ترد «سكن» بمعنى استقر(مثال جذوة 1:90، 144 – 145؛ 2:481، 496، 533)، وبمعنى دخل (1:106؛ 2:386، 483)، واحياناً المراد غير

واضح (مثاله 1:141؛ 2:444)، اما نزل فتستخدم باضطراد بمعنى دخل وفي أحيان قليلة جداً بمعنى استقر (مثاله 2:387، 481).

(107) الاستبصار، 183.

(108) صلة الصلة، 1:218؛ جذوة، 1:252.

(109) صلة الصلة، 4:93؛ جذوة،1:251.

(110) انظر جذوة، 1:255 – 257.

(111) المصدر نفسه، 1:259 – 260.

(112) جذوة الإقتباس، 2:409.

(113) جذوة الإقتباس، 1:107 مع 1:193؛ 2:395 مع 2:410.

(114) المصدر ذاته، 2:389.

(115) المصدر ذاته، 1:141.

(116) المصدر ذاته، 1:144، 177.

(117) انظر مثلاً 1:89، 139؛ 2:444، 485.

(118) انظر 1:138، 141، 180، 336؛ 2:4798.

(119) راجع جذوة، 1:141، 2:444.

(120) انظر مثلاً جذوة، 1:106؛ 2:386.

(121) راجع جذوة، 1:144 – 145؛ 2:481، 496، 533.

(122) انظر مثلاً الجذوة، 1:106؛ 2:420، 422، 428، 542، 458، 468.

(123) الجذوة 1:281.

(124) انظر عنوان الدراية، 239؛ الجذوة، 1:116؛ 276.

(125) الجذوة، 1:281.

(126) الجذوة، 2:531.

(127) انظر مثلاً الجذوة، 1:90؛ 168، 201؛ 2:393 – 394، 466.

(128) الجذوة، 2:487؛ انظر صلة الصلة، 4:142.

(129) انظر امثله في الجذوة، 1:201، 273، 334؛ 2:393، 487.

(130) انظر صلة الصلة، 1:193؛ 4:4، 121، 124، الجذوة، 1:108، 222، 283؛ 2:429، 431، 358، 470، 482، 483، 532، 554.

(131) جذوة، 2:415.

(132) المصدر نفسه، 2:499.

(133) انظر جذوة، 1:222؛ 2:396، 416، 469.

(134) صلة الصلة، 3:25؛ جذوة، 2:471.

(135) انظر صلة الصلة، 3:22، 45، 74، 135 – 136، 182؛ 2:75 – 76، 97، 127، 137 – 138، 191؛ الجذوة، 1:90، 165، 141، 271؛ 2:414، 415، 416، 471، 479، 484، 513، 562؛ بيوتات فاس الكبرى، 19؛ ابن خميس، مطلع الأنوار، تحقيق صلاح جرار، عمان، دار البشير ومؤسسة الرسالة 1999م، 92 – 93، 184، 233.

(136) جذوة، 464:.

(137) جذوة، 2:502.

(138) التشوف، 335؛ جذوة، 2:458؛ بيوتات فاس الكبرى، 8، 15. وانظر عن الاشبيلي صلة الصلة، 4:160.

(139) جذوة، 2:389.

(140) جذوة، 1:215.

(141) جذوة، 1:220.

(142) جذوة، 2:550.

(143) جذوة، 483.

(144) التشويف، 435؛ جذوة، 469.

(145) جذوة، 1:108.

(146) انظر مثلا الجذوة،1:272؛ 2:430، 431، 479، 481، 482، 484، 511، 541.

(147) جذوة، 2:458ن 483.

(148) جذوة، 1:168.

(149) جذوة، 2:470.

(150) انظر الجذوة، 2:521 – 522، 533.

(151) جذوة، 2:389.

(152) جذوة، 1:359.

(153) جذوة، 2:521.

(154) جذوة، 2:537.

(155) جذوة، 2:533.

(156) جذوة، 2:429.

(157) جذوة، 1:283.

(158) جذوة، 2:486.

(159) جذوة، 2:515.

(160) جذوة، 2:550.

(161) جذوة، 2:397.

(162) جذوة، 2:430.

(163) جذوة، 1:108.

(164) جذوة، 1:222.

(165) صلة الصلة، 4:157؛ جذوة، 2:467، 470.

(166) الجذوة، 1:530 / 531.

(167) الجذوة، 2:468.

(168) الجذوة، 2:531.

(169) الجزنائي، جنى زهرة الأس في بناء مدينة فاس، الرباط، المطبعة الملكية، 1387 / 1967، 94 – 95.

(170) روض القرطاس، 43.

(171) المصدر ذاته، 54؛ الجذوة، 1:52، 213.

(172) راجع حول ذلك روض القرطاس، 55؛ الجذوة، 1:52 – 53؛ جنى زهرة الأس.

(173) روض القرطاس، 59.

(174) روض القرطاس، 54، 56 – 59.

(175) الاستبصار، 181.

(176) روض القرطاس، 61 – 68.

(177) روض القرطاس، 76 – 77؛ انظر جذوة، 1:78 – 79؛ جنى زهرة الأس، 92 – 93.

(178) روض القرطاس، 233.

(179) انظر روض القرطاس، 95، 61، 67، 69.

(180) المصدر نفسه، 64، 69.

(181) جنى زهرة الأس، 82.

(182) انظر مثلاً روض القرطاس، 58 – 59.

(183) الاستبصار، 181.

(184) نفح الطيب (تحقيق احسان عباس) 5:265.

(185) روض القرطاس، 62.

(186) جذوة، 1:202، 2:422، 562.

(187) المصدر نفسه، 2:531.

(188) جذوة، 1:107، 193؛ 2:564.

(189) انظر الجذوة، 2:205.

(190) جذوة، 1:481.

(191) جذوة، 2:562.

(192) جذوة، 1:222، بيوتات فاس الكبرى، 8.

(193) جنى زهرة الأس، 96 – 97.

(194) انظر قائمتهم في روض القرطاس، ص 71 – 77؛ جذوة 1:56 – 61.

(195) انظر مثلاً التشوف، 245 – 246، 332 – 333؛ جذوة، 2:392، 420، 542، 562.

(196) جذوة، 1:106.

(197) المصدر نفسه، 2:471.

دار آريثيريا للنشر والتوزيع
Arrythria for Publishing and Distribuation

الناشر
دار آريثيريا للنشر والتوزيع – الخرطوم – السـودان
جوال: 00249122094856 - 121566207
البريد إلكتروني: arithriaforpublishing@gmail.com

منذ أن شغلت بالحضارة الإسلامية المغاربية في عدوتيها الأندلسية والمغربية، قارئاً وباحثاً، وجدت الناس مختلفة في أمرها بين الأصالة والتقليد، وخضت مع الخائضين. بيد أنه لما اطلعت على كتاب العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين للفقيه المنوني في مطلع السبعينيات من القرن العشرين، انتابني شعور عميق بأن القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، هو عهد التكميل الحضاري المغاربي للمشرق، بل والتمايز عنه بعد أن عاش المشرق أزمته الكبرى في منتصف القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي ذات الجذور منذ خلافة عثمان (ر) وعجز عن استبصارها وانطفأت جذوة الإبداع، فهل كانت البيئة المغاربية البديل؟

لقد طفقت أبحث في جزئيات هذا الموضوع كلما تيسر البحث فيه وبأسلوب مغاير للكتابة التاريخية المألوفة، متخذاً من التراجم ومصنفاتها مادة وقراءتها بأسلوب إحصائي طريقة. وتوصل البحث في ثلاث مقالات منفصلة إلى معاني حضارية متصلة، هي جوهر الحضارة الإسلامية المغاربية في مراحلها الثلاث، في تكوينها، في نضجها، في انتشارها.

APD
دار آريثيريا للنشر والتوزيع
Arrythria for Publishing and Distribuation