

الأصول الفكرية لحركة المرابطين مساهمة في تجديد تاريخ الحركات الإصلاحية

حماد الله ولد السليم
جامعة القادشوط
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
قسم التاريخ

تقديم

يسمى هذا العرض إلى استبيان ملامح القاعدة الفكرية التي على أساس منها قامت دعوة المرابطين في صحراء صنهاجة خلال خمس القرون للهجرية (11م). وذلك فإن هذه المحاولة تندرج في سياق المساهمة في (إحياء) التاريخ الفكري للحقبة المرابطية، وهو تاريخ لا يزال بحاجة إلى دراسات وصيغة تقدم معطياته برؤى جديداً، خصوصاً وأن بعض الدارسين قد حاولوا إبقاء هذه المعطيات غريبة لو فيها ابتداءً وذلك بزعمهم أن العامل الديني كان ضئيل التأثير في تبعث الحركة المرابطية بين صنهاجة الصحراء، وأن هؤلاء البدو الرحل قد (قضوا) على رونق الحضارة الزاهية في الأندلس و(أعدموا) الغناء الباقي من الثقافة في المغرب (1). أما الأصول الجذابة التي أخرجت حول المرابطين، فرغم ما تتمتع به هذه معرفة، إلا أنها لم تتناول بشمولية دور العامل الفكري في تاريخ الحركة وقد يكون هذا (النقص) راجعاً إلى اعتبارات منهجية بحثية فرضت نفسها على أولئك الباحثين، كضرورة تركيزهم على قضايا معينة (2)، أو لاندراج مساهماتهم ضمن حقول أخرى غير تاريخ الأفكار (3).

ورغم ذلك فإن هناك قراءات وصيغة حاولت وضع الحركة في سياقها الفكري - الإصلاحي حيث ألفت الانتباه إلى منزلة الحركة من المد الإسلامي الأشعري الذي ساد في المشرق إبان صعود الحركة، كما أكدت على دور قيادة هذا المد في التهيئة للدعوة المرابطية، معتبرة بذلك عبد الله بن ياسين وأسلافه من الفقهاء، جزءاً من شبكة الدعاة السنيين الذين حاولوا الالتفاف حول الحركة الباطنية وذلك بتطويعها من الشرق والغرب الإسلاميين.

ونحن نقبل هذا الطرح في خطوطه العريضة لكنه يظل مثغوراً ما لم يلهم الدور الذي قامت به الأشعرية في التمهيد لعملية توحيدية حاسمة كذلك التي قام بها ابن ياسين وأمددها ومهد لها فقهاء المالكية بالغرب الإسلامي.

لقد نشر المرابطون الإسلام السني في الصحراء والمناطق التي (انفتحوا) لكن المتخصص لهذه الوحدة العقيدة يلاحظ غياب دور واضح فيها للأشعرية، رغم أن

هذه الأخيرة كانت من مشمولات الخطاب الفكري المراهطي وذلك بالنظر إلى مقتضيات الطرف التاريخي التي جعلت الحركة المراهطية جزءا من حركة المد السني المعنوية.

ومن هنا ينبغي التساؤل عما إذا كان المحمول السياسي للأشعرية ممثلا في التشريعية العباسية هو وحده الذي انتقل إلى القضاء الفكري الممهد للحركة وماهي الظرفية المركبة التي اكتنفت علاقة الأشعرية بالفتهاء في المغرب الإسلامي ثم بالإسلام المراهطي؟

وهل يتعلق الأمر بكون الدعوة المراهطية لم تكن أبدا إلا مشروعا ملكيا خاصا بهجوم الفتهاء في المغرب الأقصى؟ أم أن حقل الدعوة المراهطية وخصوصيته كانت هي العوامل الحاسمة في عملية الاختيارات الفكرية الكبرى للحركة المراهطية؟

إنه للإجابة عن مختلف هذه الأسئلة، يقتضي الأمر الحديث عن طبيعة الإسلام الصنهاجي بوصفه للمجال الذي غيرت فيه "دعوة الحق" ومنه انطلقت فاتحة وموحدة.

أ- خصوصية حقل الدعوة المراهطية:

يبدو أن صنهاجة الصحراء قد تعرفوا على الإسلام لأول مرة بعد استئذانهم بحملات الفتح العربي، وهو الاستئذان الذي مس بشكل خاص المجموعات الصنهاجية الأكثر تغلغلا في السوس الأقصى⁽⁴⁾ إلا أن هذه العملية لم تؤد إلى أسلمة المغزوين (بالكسر) لأن المصادر تحدثت بعد ذلك عن سرايا عربية ظلت تنطلق من السوس في اتجاه الصحراء ويفترض أنها وصلت إلى حدود نهر السنغال⁽⁵⁾. والمفهوم أن هذه العمليات العربية الخاطفة كانت موجهة ضد الاتحاد الصنهاجي الذي يقوده نبلاء "الأبيية" [الأنباط] اللمتونيون، والذي استمر مسيطرا على "أود اغست" حتى سنة (306 هـ/918 م)⁽⁶⁾ حيث إنه بعد انفراط هذا التحالف لم تشر المصادر إلى حملات أخرى على المنطقة. فهل يتعلق الأمر بحصول سكان الصحراء نذاك على درجة من الأسلمة كالقوة حمايتهم من بطش الفاتحين؟

نحسب أن الأمر كان كذلك وإلا لما ذكر الإخباريون أن صنهاجة في تلك الفترة، كانوا "على السنة مجاهدون للسودان"، وأن رئيس حلفهم عبد الله بن تفلوت كان "من أهل الفضل والدين والحج والجهاد"⁽⁷⁾. إلا أن هذا الإسلام "السني" و"الجهاد" ضد مشركي السودان قد لا يعني تعمق الأسلمة بين الصنهاجيين بدليل سطحية إسلامهم التي كشف عنها بسو أمر

المرابطين. بل إن نصارى ما يمكن فهمه من تلك "السنية" هو تمييز الإسلام الصنهاجي على ما يجاوره من الدوائر الدونية والمذهبية المنتشرة آنذاك حول الصحراء، ومن هنا لم ينسب الصنهاجيون إلى أي من تلك الفرق والمذاهب، وبذلك صنفوا ضمن الكتابات التي أشارت إليهم (إلا في عدد أهل السنة⁽⁸⁾).

ولكن هل كانت هذه الخصوصية التي اتسم بها إسلام صنهاجة الأول، عاملا حاسما من بين المؤثرات الهامة الأخرى، في الاختيارات الفكرية للحركة المرابطية؟ أو بتعبير آخر هل إن سنية المرابطين كانت مرتبطة بحقل الدعوة الأول؟ بحيث ما كان لهذا الحقل أن يتقبل أسامة لاستجوب لخصوصيته التاريخية "العقدية" التي ميزته عن الدوائر المذهبية المحيطة به⁽⁹⁾.

إن الباحثين⁽¹⁰⁾ يربطون بين المشروع المرابطي وعملية المد السني التي بدأها الأساعرة على مستوى المشرق، أي أنهم يعتبرون الحركة المرابطية عملية تطوير من الغرب للمذهب الإسماعيلي استكمالا للدور الذي قام به السلاجقة شرقا. ويتلخص فإن رحلة زعيم صنهاجة الصحراء يحيى بن إبراهيم الكدالي إلى الحج ربما كانت قد تأثرت بهذا المد السني، خصوصا وأن موسم الحج غالبا ما يكون مرتعا خصبا للفرق الإسلامية التي تتلقف فيه حجاج الألقا لتتشر بينهم مبادئها وآراءها⁽¹¹⁾. فمن غير المستبعد أن يكون الدعاة السنيون (في مكة؟ في المدينة؟ في القيروان؟) هم الذين باءوا بالاتصال يحيى بن إبراهيم وعرضوا عليه مرشدا ومرشدا ليعرف قومه على شؤون الإسلام وأحكامه⁽¹²⁾، أو لعلمهم أحالوا الأمير الصنهاجي إلى قادة المالكية في القيروان لتقريبهم من بلاده نسيبا، ولدرابتهم بشؤون الغرب الإسلامي⁽¹³⁾، ومن هنا يصبح داعية المرابطين الأول عبد الله بن ياسين وخلفاؤه وأشباخهم مندرجين في سلسلة من الدعاة السنيين المبشرين⁽¹⁴⁾.

إننا نقبل مثل هذه الطروحات لكنها مع ذلك تظل غائمة ما لم يفهم الدور الذي لعبته الأشعرية في التمهيد للحركة المرابطية أو بمعنى آخر ما لم تفهم صلة الأساعرة بالمشرق بشبكة الفقهاء المالكيين التي نظرت لحركة المرابطين. أو بمعنى آخر أي بكلمة واحدة قبل من منزلة العقد الأشعري من المشروع الفكري المرابطي عموما.

ب- العقد الأشعري للحركة المرابطية:

لولا يجب التذكير بموقف المالكية عموما من علم الكلام ومن العقائد التي تستخدمه لإكمال "معتوية" أساقها الفكرية.

لقد كانت العقيدة المالكية التي يرأس للفقهاء بها الإمام مالك وباقي الأئمة الأربعة "عقيدة خالية من أساليب علم الكلام وأهله، تقرر العقائد بدما ولا تعالجها عقلا"⁽¹⁵⁾ أما بناء الخطاب "الكلامي" الأشعري من عقيدة أهل السنة، التي أصبحت

تجمع بين عقيدة أهل السلف وأراء الأشاعرة، فقد تم مع أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري الذي كان متكلماً معتزلاً ثم تحول إلى عقيدة السلف ولكنه حمل معه أراءه الكلامية لحلول بناء عقد سني وسطي بين رأي أهل الحديث والأثر "السلف" الداعية إلى التزام حرفية النصوص وتعميم استعمال العقل، وموقف الاعتزال الداعي إلى جعل العقل رائداً مما جعل مذهب الأشعري على حد رأي بعض الباحثين⁽¹⁵⁾ يعكس تيارين فكريين متعارضين ظاهراً متماثلين في مذهب. ومن هنا إيهامية المذهب الشعري ولزودولوجيته، ومن هنا أيضاً ذلك الموقف الحذر إن لم نقل المعارض الذي جوبه به هذا العقد في الأوساط السنية فابن الجوزي، وهو من الحنابلة المتأخرين ذهب إلى اعتبار الأشعري أحد المسؤولين عن تلييس العقائد حيث يقول: "إن الأشعري ظل على مذهب المعتزلة زمناً طويلاً ثم تركه، وأتى بمقالة خبط بها عقائد الناس"⁽¹⁶⁾ وهذا ما يفسر الخصومة الشهيرة بين الحنابلة والأشاعرة في بغداد.

لما المالكون فقد كان موقفهم متشدداً في رفض علم الكلام أسوة بالإمام مالك الذي حارب علم الكلام بشدة، خصوصاً في مسألة الصفات وعلاقتها بالذات. كما كان يرفض الرد العقلي على البدع، لأنه في رأيه رد بدعة ببدعة. وتظهر سلفية عقيدة مالك في أنه كان⁽¹⁷⁾ يطلب التنزيه في الصفات، ويأمر بأن تفهم الآيات المتحدثة عن الصفات (كما جاءت) لاي معنى إيجرائها على ظاهر النص فحسب، بل ويشترط أن لا يؤدي ذلك إلى مشابهة الله بالمخلوقين⁽¹⁸⁾ إلا أن النفس الأشعري مع ذلك قد تسرب إلى أراء وكتابات فقهاء المالكية بالقيرون خصوصاً إبان ظهور شيخ الأشاعرة ببغداد أبي بكر الباقلائي (ت: 404هـ/1013م)⁽¹⁹⁾ الذي انتشرت لرواه وكتبه وتوزع أتباعه في أوصال الإسلام، وكان من أعظم المتصلين به من بين المالكيين في القيرون المنظر الأول للمشروع المرابطي التقية أبو عمران القاسي (ت: 430هـ/1038م) فهل انتقلت الأشعرية عبر هذا التقية إلى فقهاء المشروع المرابطي؟ أم إن هناك خصوصية في مستوى التلقي المعرفي بين المعنيين إلى جانب عوامل خاصة بحقل الدعوة الأول حالت دون حضور قوي للأشعرية في الإسلام المرابطي في الصحراء والمغرب؟

أ- خصوصية التلقي المعرفي

لقد اعتمدت الدعاية السنية على الأشعرية كخطاب سني وسطي، إذ لم يكن لعقيدة السلف أن تقاوم، في نظر أصحاب هذا المشروع، الحركات الباطنية وخرق الزندقة المتشعبة بالموروث العقلاني الفلسفي والأراء والأفكار الغامضة لحضارة ما قبل الإسلام. غير أن الأشاعرة قد عرفوا نهضتهم البارزة بشكل خاص على يد

القاضي البقالاني الذي كان ظهوره بالغ الأهمية لأصحاب هذه العقيدة لأنه من الموصل الحقيقي للمذهب الأشعري حيث أخذ عن تلاميذ أبي الحسن الأشعري كقصد للإمامة في طريقته لها بها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الألفاظ والأشكال... (20) فضلا عن أنه كان ملكي المذهب بل إنه قد انتهت إليه ولما المالكية في وقته (21).

وقد نشر البقالاني تلاميذه في مختلف الأقطار من أجل الدعاية عن الأشعرية (22)، وبسط أركانها بين الناس وهو بذلك كان يدافع عن الشرعية السنن التي يمثلها العباسيون، ومن هنا ميول البقالاني السياسة الواضحة التي لم يكن من نفسه يسعى إلى إخفائها (23).

فهل انتقلت الأشعرية ومحمولها السياسي إلى فكر الفاسي فنقلها هو بدوره إلى أتباعه؟ إن الفاسي كان يعلن التزامه بالشرعية العباسية ويدافع عنها (24)، ولعل ما هو ما فنقل إليه من المحمول السياسي لذلك التأثير الأشعري، أما عن علاقته بالأشعرية فإن الفاسي كان أولا قد شد الرحل من بلاد فارس إلى القيروان وبها أقام بابي الحسن القاسمي (25) ورغم أن القاسمي لم يكن تلميذا للبقالاني لكنه من طلبة حيث تولوا في نفس السنة (3-404) واشتركا في بعض التلاميذ. لكن للذي لا شك فيه هو أن القاسمي قد اطلع على أشعرية البقالاني وأخذ منها، فقد كانت له رحلة إلى المشرق (26)، غير أنه من الواضح أن القاسمي لم يكن يتبع تلاميذه غير أراء مالك في العقيدة والتي هي في الأساس "عقيدة أهل السلف" (27) كما لم يؤثر عن صله بالصحراء أنهم اتصلوا بهذا الفقيه عبر استفتاءات وأسئلة موجهة إليه تماثل تلك التي كانت تصله من تجار القيروان والغرب الإسلامي ممن كانوا ينتسبون في الصحراء، خصوصا في مدن تلمك ولوداغست... (28).

ومن هنا لم يتعرف أبو عمران على الأشعرية من خلال القاسمي ولكنه إن كان قد عرفها فمن طريق شيخه البقالاني. فقد أصح أبو عمران الرحلة إلى المغرب وعندما وصل إلى بغداد اجتمعت حلقته فقيه المالكية وشيخ نظار أهل السنة أبو بكر الطيب البقالاني، فالتقى عصا التصول عنده ليتلقى عنه العلوم (29)، وللوهلة الأولى يجب التأكيد على أن الفاسي لم يدرس حسب رأي عياض السبتي على البقالاني غير علم الأصول (30) إلا أن عملية التلقي هذه قد تركت في نفس الفاسي أثرا عميقا جعله يتحدث عنها قائلا إن شيخه البقالاني "سوف أهل السنة في زمانه، وإمام متكلمي أهل الحق في وقتنا (...)" وقد رحلت إلى بغداد وكنت قد تفقت بالمغرب والأندلس عند أبي الحسن القاسمي وأبي محمد الأصولي وكنا عالمين بالأصول فلما حضرت

مجلس القاضي أبي بكر رأيت كلامه في الأصول والفقه والمزائف والمخالف حثرت نفسي وقلت: لا أعلم من العلم شيئا ورجعت هذه كالمبتدئ... (31).

إن القاضي هنا يتحدث عن آراء شيخه باعتبارها "طريقة أهل الحق" وهو مفهوم فضفاض لا يحرر عن تلقاه بأراء الأشعرية، وذلك لأنه لم يدرسها ابتداءً إلى جانب معارفه من الفقه والأصول التي رده البهائلي إليها "كالمبتدئ" ثم إنه من المألوف عن القاضي أنه وصل إلى بغداد وهو لا يحسن إقامة الدليل "الكلامي" على قضائيا الشريعة (32). اللهم إلا إذا كانت هويته إلى القهروان وما حسمه فيها من قضائيا كانت تشوش عقائد العامة (33) ولما يؤكد حصوله على زاد اشعري تلقاه في بغداد وأبقاه على الكتمان جريا على سنن اتخذه البهائلي لآراء علوم (34) "الأوائل". ومهما يكن الأمر فإن القاضي لم يعلن "آراءه" الأشعرية في القهروان بل بقي ينتشر موروث الأصول الذي تلقاه عن البهائلي، وعلوم الحديث التي درسها على أبي بكر الهروي في مكة (35). كما أنه لم يترك لصا ينفذ تأثره بالمقد الأشعري بل إن تأليفه قليلة نادرة أشهرها كتاب التعليل على المدونة وهو مزلف في فقه المالكية قليل التداول (36).

وحتى إذا كان القاضي قد تعمق في الفقه الأشعري وآراء أهل الكلام فإن هذا الجانب من زاده العلمي لم ينتشر بين تلاميذه خصوصا وجاج بن زلوه الذي درس عليه داعية المرابطين عبد الله ابن ياسين، والظاهر أن أبا عمران القاضي كان يؤثر في تلاميذه بكيهات مختلفة تبعاً لهمومهم الفكرية ومشاكلهم الخاصة لذا كان منهم من غلب عليه التأثير بالفقه ومنهم من تأثر بطمه في العقيدة إلى جانب علمه في الفقه وعلى حسب ذلك كانت آثارهم ونتائجهم (37). فعمل هذا التقليد وحده هو ما للتقل من القاضي إلى وجاج ثم إلى ابن ياسين ومن هنا حصل هذا الأخير على إشاعة العقد السلفي في الصحراء ولم يستطع أن يخرج على ذلك السنن المالكي الصارم رغم أنه كان قد دخل الأندلس ودرس بها علوماً كثيرة وصف معها أنه كان مشاركاً في بعض العلوم التي كنتكون زادا من "علوم الأوائل" (38). ورغم أهمية هذه العوامل في الحد من انتشار الأشعرية بين فقهاء المرابطين الأول إلا أنها عوامل تظل متصلة بتقاليد المعرفة أي بالنسق الفكري وقياته، وهي بذلك على أهميتها، تبقى غير حاسمة في الإجابة عن أسباب غياب الأشعرية في عملية الأسلمة المرابطية على مستوى صحراء "الملمين".

2- مستوى الحاجة الفكرية

إننا نحسب أن خصوصية العقل الذي نشطت فيه دعوة فقهاء المالكية بالتقوى ثم بالمغرب الأقصى والصمغراء، هي التوصل في عملية الاختيارات العقيدة الأساسية للحركة المراهبية. إذ إن تبني أي نسق فكري أو سياسي من قبل

دعوة أو حركة يظل مرتبطا بشد الارتباط بمدى الحاجة إلى توظيف هذا النسق أو ذلك من أجل إنجاح المشروع المستهدف. ومن هنا كانت حاجة القوى السلفية في المشرق إلى العقد الأشعري (الذي يحتفظ بقليل أو كثير من المشروع السلفي السلفي ويحق أصحابه أساليب للحجاج والنظر) لمواجهة الخصوم الباطنيين المتسلحين بموروث الفكر الغنوصي والماتوي وأراء المال والنحل المختلفة. أي لا طبيعة للتهديد قد حددت منذ البداية نوعية السلاح. والأمر نفسه يصدق على محاولة الحركة الإسماعيلية ودعاتها في الغرب الإسلامي، حيث نجحوا سياسيا بفضل تركيزهم على الجانب التنظيمي السياسي واكتفاهم على مستوى الأفكار بنشر فكرة المهدوية بغية جمع الولاء القبلي البربري حول فكرة الدفاع عن حق آل البيت (ع) ولم يحاولوا نشر أراء الإسماعيلية في مستوياتها الباطنية في نفس المحيط البربري بين مجموعات لا تستطيع تقبل واستيعاب الأفكار الباطنية المعقدة إلا إذا تبلورت في شعارات تحرك العواطف. ومن هنا فإن طبيعة الحقل الذي واجهته كل الدعوات ضمن الإطار الإسلامي ونوعية الخصوم كانت هي العوامل الأساسية التي بلورت نوعية الخطاب الذي تستلزمه كل دعوة وحركة.

ولنعتقد أن تلك الخصوصيات وغيرها من الظروف هي التي وعاما للمالكين في إفريقيا ومنهم انتقلت إلى دعاة المرابطون الأول فساهمت بذلك في اختياراتهم الفكرية الأساسية فضلا عن تأثير حقل الدعوة في الصحراء وظرفيتها السياسية في المغرب وطبيعة القامتين بالدعوة نفسها كل ذلك ساهم في نفس عملية الاختيار، ذلك لأننا إذا لم ننتقل من هذا المنحى لا نستطيع سوى تقديم إجابة عقيمة عن الأسباب التي جعلت ابن ياسين يتكبد المنهج الأشعري بل وأساليب علم الكلام من أسسها ويولي وجهه شطر المالكية للنصائية وأرائها التي تلتزم الوسط البدوي الذي ينوي بعث الدعوة من أعماله، إننا يمكن أن نرجع هذا التوجه وخصوصيته الدعوية إلى مستويين اثنين:

أولا- الخصوصية النسقية للمالكية

تتمثل هذه الخصوصية في التقليد العلمي المأثور عن مالك بن أنس والقاضي برفض "الرد العقلي على أهل البدع لأنه في رأيه رد بدعة ببدعة، ويرى ضرورة الرد عليها بالنقل" (40). ولذا فإنه إذا جاءه بعض أهل الأهواء كان يقول: "أما أنا فعلى بيعة من ربي وأما أنت فشاك فلاذهب إلى شاك مثلك فخاصمه" (41). وهو تقليد ترد صلابته على يد فقهاء الغرب الإسلامي سواء أولئك الذين تلقى عنهم ابن ياسين فقه المالكية أو غيرهم من "الأعلام" الذين يندرج هو نفسه في سلكهم وقد تدعم هذا

الملحق والفتنة أقره في فكر ابن ياسين هذه ما خسر بفلسفه طهيمة الملبأ لوبن لدهونه
في صحراء الملمن.

ثالثها- محدودية عنصر الخصوم

للغرض أن المخذ الأشعري وما يصطلحه أصحابه من أساليب المحاج والمخدر
كانت جلية واضحة في خطاب الدعوة المراتبي هذه ابن ياسين، فبعد من سيوظف
هذا الأسلوب الفكري المجادل، وعصر الخصوم الذي استلهمه اصطلاح مثل تلك
الأساليب عنصر غير حاضر في صحراء الملمن حضوراً يتأسس وجود أصحابه
في إطار مشروع فكري لينولوجي ذلك أن صحراء الملمن كانت تعرف بشكل
خاص وجود لحل وديانات وقرى تتراوح بين الأنيان السماوية والأفكار الوثنية إلى
جانب المجموعات التي تعتق أراء الفروق الإسلامية المبتدعة⁽⁴³⁾، ولم يكن حضورها
في المنطقة إلا حضوراً سياسياً واقتصادياً مما جعل مناوئتها ومصادمتها من قبل
المراطين تظل مثارة بالسيف والسيان لا بالقلم واللسان. ولعل هذه الخصوصية
الدعوية هي التي جعلت بعض الباحثين يعتبر الدعوة المراتبية في الصحراء قد
قامت بنشر الإسلام المبني بدل مثله الإباضي الذي كان قد انتشر في المنطقة على
يد الدعاة الإباضيين الأول⁽⁴³⁾.

ويبقى السبب الحاسم في غياب الأشعرية من الفضاء المراتبي هو السبب
الهيكل المتماثل في عدم تقبل البدر الرحل للزعامة الباطنية، والتفاد الموحدة في
التجريد الذي تلقى به عن ألهام "العلمة". ناهيك عن أن حضور المتكلمين السابقين
الأشاعرة المتحضرين لعلم الكلام إلى الصحراء كان قليلاً وهو إلى ذلك ضئيل
التأثير.

ففي العهد المراتبي الأول وصل إلى الصحراء قادماً من اضمات المتكلم
الأصولي أبو بكر محمد بن الحسن الحضرمي المرادي القيرواني (ت: 489هـ)⁽⁴⁴⁾
وقد كان الحضرمي أول من أدخل علوم الاعتقادات إلى المغرب الأقصى⁽⁴⁵⁾،
وبالتالي فإن حقل الأشعرية لم يكن ألامه محبداً بالتقاء وجودها ابتداء في المنطقة.
ولذلك لم يثر عن الحضرمي أنه نشر في صحراء الملمن أراءه في العقد
الأشعري رغم أنه صاغ هذه الأراء ضمن أرجوزات مختصرة سهلة الحفظ⁽⁴⁶⁾ وما
دللت لم تبقى لنا منها أثره أو نساءه يبي عليه المتأخرون فمطاه أن صاحبها لم
يستطع إشاعتها في الأوساط الصحراوية، أو حاول ذلك، ولكنها كانت محاولة لم
تؤت ثمارها لانقضاء الحاجة إليها أصلاً.

ومن هنا يمكن تفسير كون شيخ الأشعرية باضمات أبا الحجاج موسى الكاكي
الضري كان آخر أئمة المغرب فيما أخذ عن الحضرمي من علوم الاعتقادات

بالمغرب الأقصى^(١٧)، وبعد تولد الأسمرية إلى حين، وبذا لا يمكننا اعتماد قول الحروي^(١٨) التي مؤداها أنه بعد استكتاب أمير المرابطيين حدث التخلي عن الفكر الأسمري رغم مقام الباطلاني؟ وهو سؤال نعتقد أنه في غير محله نظرا لكثرة ما يسر كلف يتم التخلي عن أصل الفكري لم يتقبل ملائذ البداية أو يستخدم عليها. لم يأت الطابع المذهبي المالكي قد ملأ ملائذ البداية على مشروع الحركة المرابطية فضلا عن أن أهل الصحراء قد قبلوا هذا المذهب وبسهولة لتسر نجاح دعوة المرابطين واستمرارها في المنطقة.

ج- التبع المالكي للحركة المرابطية:

يبدو أن المراحل التي أدت إلى ظهور الأسمرية في الإسلام المرابطي، كانت هي المناهضة للممكن للمذهب المالكي في الصحراء، وفي القاعدة الفكرية للحركة المرابطية أيضا. لطبيعة المذهب المالكي من حيث جوهره، هي طبيعة تؤمن بالانتماء عن أساليب أصحاب علم الكلام والمنطق أي عن الرأي. ومن هنا كان التقليد المالكي الكلام على كراهة ما ليس تحته حمل من قضايا ومسائل الأحكام بحيث أصبح المذهب المالكي لا يقوم على الرأي والتقليد بل على ما يقوم على النص والنقل وعلى الآثار والرواية^(١٩)، ولعل هذا جميعه هو الذي جعل المذهب المالكي يمثل الوجه الآخر لمبادئ السلف التي هي على الأرجح المقد الذي قبله أهل الصحراء لبعاطفه ووضوحه. ولعل هذا الواقع هو ما عناه ابن خلدون حين قرر^(٢٠) أن البداية كانت غالبية على أهل المغرب والأندلس [ومن في حكمهم من أهل الصحراء المغرب] ولم يكونوا يخالون الحضارة التي لأهل العراق فكانوا لأهل الحجاز أميل لمناسبة البداية ولهذا لم يزل المذهب المالكي حادهم غضا ولم يأنه لتكبح الحضارة وتلهوها كما وقع في غيره من المذاهب....

إن هذه الخصوصية التي امتلأ بها المذهب المالكي على مستوى لغة الفكري، هي ما حجبته البريق الذي ذهب إليه جماهات صلهجة الصحراء لكونهم بدوا رحلا لا يستطيعون، كحالهم مع العهد الأسمري، تقبل الأساق الفكرية التي تميل إلى التعتيد أو تكلي الأساليب الاستدلالية المفضية إليه. فكان الصلهاجرون يعملون دائما إلى الأفكار التي تلائم حياتهم المتمثلة في زهد موغل في البساطة وورع صارم لا يلائمه إلا المذهب المالكي بنظامه الذي يتمثل في صرامة الأحكام وتد الأرائع^(٢١)، إلى جانب قدرة مشهورة على التكيف مع الواقع وما طرحه من الحين والآخر من إشكالات تستدعي للزياحا متبلا لها على مستوى العقيدة المالكية^(٢٢).

ولا نلبي أن نربط المشروع المراتبي بشبكة من الفقهاء المالكين قد جعل المذهب المالكي للحركة يتخذ وجهة المالكية منذ اللحظة الأولى، ناهيك عن أن قيام الدولة المراتبية قد مكن للمذهب المالكي بين "كروية"، بل وبين أهل الحكم أنفسهم. وتوفر هذا الألق السياسي والإيديولوجي الداعم للمذهب المالكي يمكن فهمه بالاستئناس بقول لابن حزم⁽⁵³⁾ مفاده أن مذهبين انتشرا في بدء أمرهما بالرياسة والسلطان وهما مذهب أبي حنيفة ومذهب مالك بن أنس، ويتأكد تلازم السياسي الديني في المجال السلطوي المراتبي، وارتباط صحراء المالكيين بهما، من مراجعة فتويين وردتا في المعيار المنسوب...، كبراهمة⁽⁵⁴⁾ للفتوة ابن رشد⁽⁵⁵⁾، والصغري⁽⁵⁶⁾، للفتوة ابن حديد⁽⁵⁷⁾. وكلاهما إجابة عن استفتائين وردا من مراتبي الصحراء بشأن "الأموال المختلطة" وكلها من المواقف التي خلطها المال المنصوب للفتح عن عملية السلب والنهب التي ظلت بعض قبائل المنطقة تعرفها، ربما قبل بدء أمر المراتبيين. ومهما كان الطابع النهائي للأسئلة وطبيعة الردود وملاستها، فإن توجيهها إلى هذين الفتويين يدل على نوع ما من الارتباط بالوجه الرسمي للمذهب المالكي، إذ أن المطينين كذا من كبار أعضاء الحكم المراتبي، فإن حمدين كل من أبرز منكري عملية الإحراق المشهورة لكتاب "الإحياء" لأبي حامد الغزالي⁽⁵⁸⁾، أي أنه كان يتبنى علنا خطاب الدولة وطه ينافح، أما ابن رشد فقد ظل من كبار فقهاء الحكم المراتبي، رغم أنه كان من الذين وقفوا من عملية "الإحراق" موقفا صامتا فهم أنه كان "للإحياء" أكثر مما قد يكون عليه⁽⁵⁹⁾، إلا أنه ظل يحترم الشرعية المراتبية ويذكر رموزها بالتعظيم⁽⁶⁰⁾.

وإلى جانب هذا التعلق للصحرلوي بالمذهب الرسمي للدولة وممثليه لدى مركز الحكم، ترد إشارات هامة ضمن فتوى ابن رشد تؤكد حضور الوجه الآخر لعملية التعلق نفسه، وهو الوجه السياسي. فالفتوى الرشدية تشير إلى أن "الأموال المختلطة" المشار إليها كانت تقدم منها الهدايا "لأمير المسلمين ناصر الدين"⁽⁶¹⁾. وهو لقب أمراء المراتبيين منذ عهد يوسف بن تاشفين (480-500/1087-1106)⁽⁶²⁾. ناهيك عن أنها تصرح كذلك بوجود أمير مولى على الصحراء وقبائلها من قبل أمير المسلمين نفسه، الأمر الذي يؤكد أن المنطقة ظلت على تبعيتها القوية للسلطة المراتبية في مراكش، وجهازها الإيديولوجي المراتبي، على الأقل حتى عهد علي بن يوسف بن تاشفين (500-537/1106-1142) ومن هنا يمكن تفسير الأسماء التي ترد في نصوص غريبة عن أمراء صنهاجيين في الصحراء بأنها تعني الولاية المعنوية من قبل الحكم، في مراكش على المنطقة⁽⁶³⁾ ومن نفس السياق يمكن فهم نفس الأصداء التي تتردد ضمن الروايات المحلية المدونة في مورتانيا اليوم⁽⁶⁴⁾. أما

الفضاء الإيديولوجي المرابطي للربما ظل حاضرا في الصحراء بحكم بقاء المذهب المالكي مسيطرا فيها، ثم بحكم التقليد الذي يذكر البكري أنه استمر بين الصنهاجيين والذي يقضي بأنهم كانوا لا يقدمون للإمامة إلا من صلى خلف ابن ياسين (66). ومهما كان دور هذه الملامسات في إبقاء المذهب المالكي الإطار الأمثل لإسلام الصحراويين وعلاقتهم بالمرابطين، فإن مستويات التقاضي المعرفي وخصوصيته تظل هي التي تصل في ترسيخ المالكية بين "طبقة الفقهاء المرابطين، التي احتضنت منظري الحركة المرابطية ودعاتها الذين بعثوا المشروع التوحدي المرابطي ومكنوا للمذهب المالكي في الصحراء.

1- طبقة فقهاء المرابطين:

إن المتخصص لكتب التراجم يلاحظ اندراج أبي عمران الفاسي (66) وتلاميذه ومن تخرجوا عليهم ومعاصري هؤلاء ضمن طبقة من الفقهاء موزعة على مجالات مدنية قبلية وساهمت بدرجة أو بأخرى في التهيئة للمشروع المرابطي ثم في إيجاده يوما بعد.

فبالنسبة لأبي عمران الفاسي، الذي يعتبر من كبار علماء القيروان لمعهد لاجد إشارة إلى دراسته في فاس، رغم أن هذه المدينة كانت قد عرفت فئة من علماء المالكية المتمكنين أمثال أبي ميمونة دراس بن إسماعيل (ت: 375هـ/968م) والذي كان قد دخل الأندلس على عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر لمرابط في ثغورها وهو لا يزال يطلب العلم (67). ومن طبقة يرد اسم موسى بن يحيى الصدين (ت: 388هـ) وأصله من فاس، وكان كبير فقهاء بلده وشيخهم المشهور بوقته وبعده... (68) ورغم أن هذه الأسماء قد مهدت للمالكية في فاس، إلا أنها لا تنتمي للطبقة المعنية، لكن هناك جملة أسماء أخرى عاصرت الفاسي فاندرجت بذلك في سلك المالكية للمهدة للحركة المرابطية، بحكم الروابط التي جمعتها مع فقهاء اتصلوا بأبي عمران بطريق مباشر أو من وجوه معرفية غير مباشرة كالأساتيد وما شاكلها. ومن أبرز هذه الطبقة ترد الأسماء الآتية:

- هناك الفقيه عثمان بن مالك وهو زعيم فقهاء المغرب بوقته والمرجح أن أبا عمران قد درس على ابن مالك هذا، لأنه توفي سنة (444هـ) ولأن فقهاء فاس قد أخذوا عنه على ما يذكر صاحب المدارك (69). وقبل أن يرحل أبو عمران إلى القيروان أخذ عنه في فاس وجاج بن زلوه اللمطي (ت: 445هـ) (70) وعلى الأخير تتلمذ فقهاء جزولة.

- جزوليون: من أشهر هؤلاء عبد الله بن ياسين بن بك الجزولي (ت: 451هـ) وقد ولد في بلاد جزولة، بقرية تملارت (71). وقد أعمل الرحلة في

شبهه إلى الأندلس وبها مكث سبع سنين كمحصل علوم كثيرة، ثم عاد أفراده ليدرس على شيخه وجاج في إيطار دار المرابطون⁽⁷⁷⁾ وهناك الأخوان الجزوليين تلامذًا على وجاج أيضا، وعاصرا ابن ياسين ولعلهما شاركا في الحركة المرابطية قبل وبعد وفاته. والمطيعان هما أبو القاسم وسليمان ابنا عذرا (عذو) الجزوليين والأول منهما كان من أصحاب وجاج بن زلوه اللطفي الفقيه حسب القاضي عياض⁽⁷⁸⁾، أما الثاني فهو القائم بأمر المرابطين بعد عبد الله بن ياسين لكنه لم يمكث على رأس الحركة طويلا إذ توفي سنة (452هـ)⁽⁷⁹⁾.

- من المصادقة: من غير الجزوليين يرد اسم أبو ب بن محمد⁽⁸⁰⁾ الذي كان فقيه المصاحفة لعهد، ووصف بأنه من أهل العلم، ويبدو أنه أعمل الرحلة إلى المشرق حيث لقي أبا عمران وغيره من شيوخ القرويين [القرويين]، حيث كان القيروان محطة تقليدية لطلاب الأندلس والمغرب المتجهين صوب المشرق⁽⁸¹⁾. ومن هذه الطبقة من المصاحفة أيضا، يعرف تومار بن كودي⁽⁸²⁾ ووصف بأنه من الفقهاء الفضلاء ولعله أخذ عن أبي عمران أو عن أحد تلامذته، وذلك بحكم كون مفهوم الطبقة قد لا يعني مجرد التزام بين أصحاب الفكر بل إن مشموله قد ينسحب على التقاليد العلمية ممثلة في الأساتيد أو التلمذة أو هذا بأجمعه⁽⁸³⁾.

- من صنهاجة الصحراء: لا تسب المصادر إليهم من هذه الطبقة غير المسمى لمتاد بن نافر اللمتوني الذي كان من العباقرة الفقهاء المعروفين بين قبيله، كما كان "الملك يضرب بفتاؤه" في بلاد الصحراء وتعظيم أمرها...⁽⁸⁴⁾ والمفهوم أنه كانت لمتاد هذا صلة بمدرسة أبي عمران أو بوجاج نفسه، وإلا لعرض ابن ياسين عندما حل ببني لمتونة⁽⁸⁵⁾. فضلا عن أنه هو الذي ألقى بقتل زعيم المغرورين في سبلماسة، جزاء غدره بالمرابطين، إذ لا يمكن أن يصدر هذه الفتوى، وفي عهد الحركة الأولى وعلى مسمع ومرأى من ابن ياسين، إلا فقيه ذو شأن علمي مكون تعضده صلة وطيدة، أيا كان شكلها، بفتوه الحركة أو بشيوخه.

- أغماتيون: من تلامذ الفاسي تذكر المصادر كلا من عبد العزيز التولسي الزاهد ومحمد بن صديق المتوفيين في سنة (486هـ/1093م) في أغمات⁽⁸⁶⁾ ولعلهما عرفا في نفس المدينة قاضي المرابطين بلزكي المتكلم محمد بن الحسن الحضرمي (ت: 489هـ) والذي وصل إلى أغمات كادما من القيروان⁽⁸⁷⁾. وهنا ينبغي التساؤل عن طبيعة هذا الحضور المتزامن نسبيا بين المطيعين الذين اعتبرهم خريجي نفس المدرسة التي رأسها الفاسي بالقيروان. ورغم أن الحضرمي لم يصرح بتلمذته للفاسي إلا أن القدوم من نفس الوجهة وفي فترة زمنية لم يكن الفاسي قد توفي فيها⁽⁸⁸⁾، أمور يمكن أن تؤكد وجود هذه التلمذة ومع ذلك فإن سناد الحضرمي يبقى

مشرقيا في معظمه باستثناء الأديب المغربي المعروف بالقصديري (84). ومهما يكن من أمر فإننا نحب أن نذكر أمر الحضرمي الذي تشير إليه المصادر، ربما كان راجعا إلى الزاد العلمي العقدي الذي جاء به هذا المتكلم إلى المغرب في محله ملكي يحمل إزاء هذا الجانب من المعرفة موقفا أسلفنا إليه الإشارة.

إلا أن الميول السياسية للحضرمي كانت واضحة فقد قلت دولة من دول ملوك الطوائف بالأندلس (لا وقد ابتنى إليها الوسيلة) (85) كما أن المصادر تشير إلى حضوره في سجناسية ربما على عهد حكامها الزناتيين (86) فهل يعني ذلك الترحيل الدائب إلى أرباب السلطان، صولة بحث عن لفق سياسي يمكن لمشروع سياسي كان الحضرمي يحمله، إننا نعتقد أن الأمر كذلك وأن هذا المشروع قد يكون ذا صلة بأراء الفاسي الذي نشر تلاميذه في المغرب ومهد للمرابطين، أو يكون الحضرمي متأثرا بمناخ المد السني الذي ساد المشرق منذ القرن الرابع ومعظم القرن الخامس الهجريين.

وعلى العموم فإن ما يهمنا من هذه الأسماء هو ما لاحظناه من روابط علمية جمعت بينها أولا ثم بهلي أضربها في المنطقة. كما أن المطين كانوا ينتسبون إلى جل القبائل والمجالات التي سادت الحركة المرابطية في زحفها نحو الشمال فضلا عن أن ابن ياسين كان مندرجا في سلك المطين كما كان قد خبر أمور قبائلهم وجاس خلال ديارهم قبل الدعوة المرابطية وبهذا فهل كانت طبقة الفقهاء تلك هي الإطار المذهبي الأوسع الذي أقرز شبكة فقهاء المشروع المرابطي؟ وكيف تم ذلك وما هي ملاسقاته؟ وإلى أي حد كانت أراء امطين حاضرة في المشروع التوحدي الذي حبكه تلميذهم المحنك ابن ياسين؟

إننا نعتقد أن مشروع الحركة المرابطية قد تبلور في ذهن ابن ياسين على مراحل وارتبط بقوة بتجارب الدعوة والجهاد التي قادها قبله وجاج وأبو عمران حيث تسربت أراء هؤلاء إلى 'برنامج' الحركة المرابطية وأهدافها. فكيف تبلورت هذه البرامج الجزئية؟ وكيف تداخلت مجتمعة في ذهن ابن ياسين مع 'برنامج' الخاص؟

- أبو عمران ومواجهة 'المظالم' الزناتية:

لقد عرف عهد أبي عمران الاسي استقلال بني مغراوة للزناتيين عن الأمويين سنة 390هـ/1000م وبسطهم تكريجيا سيطرتهم بدءا من فاس حتى سجناسية وأغمت وتكمدولت. ولقد تم ذلك في ظل صراعات مستمرة وفوضى سائدة جعلت الحياة اليومية لاتطاق وحالت دون أي نشاط اقتصادي طبيعي في عهد الزناتيين (87) ويبدو أن شيئا ما في هذه الوضعية العامة قد استفز أبا عمران الفاسي، وربما أيضا

بعض فقهاء المنطقة، ودفعهم إلى التكتيد بها ومعارضتها علنيا. خصوصا وأن الزناتيين لم يكونوا خصوصا من الوجهة البدنية بحكم كونهم من أهل السنة في ذلك الوقت، بل إن منهم من كان مولما بجهد برهوانه (...) يفرغهم في كل سنة مرتين ليقتل منهم ويسبي^(٩٨)، كما أن الأمراء الذين ثاروا على رعونتهم بشكل حاد وعظيم لم يكونوا هم المعاصرين للفاسي، إذ تولوا الإمارة بعد وفاته بمقربين على الأقل^(٩٩). فما هي هذه الوضعية التي أدت إلى تقاعس الأرواح في عهد الفاسي ودفعته إلى الصدام مع حكام فاس؟ لهذا نعتقد أن سلسلة المجاعات التي بدأت من سنة 380 هـ واستمرت إلى 462 هـ^(١٠٠) هي التي جعلت الزناتيين ينتهكون حقوق رعاياهم ويستطيعون على أموالهم بشكل دفع الفاسي إلى إعلان الثورة ضدهم بدعوى إلى تغيير منكر (المظالم) وأمره بمعروف رد (الحقوق) إلى أصحابها ومن هنا اكتسبت دعوى منذ البداية طابعها السياسي فكيف تم ذلك؟ إن المصادر لا تذكر سببا لرحلة الفاسي إلى القيروان وحلوله بين فقهاءها، سوى أنه رحل إلى المدينة ليقتله بأبي الحسن القابسي. (3-404 هـ)^(١٠١). لكن صاحب بيوتات فاس يمدنا برواية جديدة تفصح عن السبب الذي أزعج أبا عمران في موطنه الأصلي ودفعه إلى الهجرة عنه نهائيا وقطب الرواية يدور حول معارضة الفقيه قيلم أهل فاس بإحداث البدع والمظالم والمغارم وأخذهم أموال الناس بغير حق^(١٠٢) وقد اتخذ هذا القبيح بالطبع طريقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبسبب ذلك أخرج من فاس الطغاة من أهلها العاملين لمغزاة... حيث أعالوا على ذلك ولادة أمورهم من بني العالفة المكناسيين ومغزاة وبني يفرن وكلهم من زلقة من البربر حيث ولوا من ولوا [كذا في الأصل] من على مدينة فاس بعد الأدومسة من الظلم والجور ما لم يسمع بمثله...^(١٠٣). ومن هنا فإن دعوة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في عرف الفاسي كانت تتعلق بالتصدي للحكام الزناتيين ومظالمهم وما أحدثوه من المظالم وهذا البعد كان حاضرا وبجلاء ضمن "برنامج" حركة المرابطين ولذلك فإن البكري الذي عاصر بدء أمر الحركة بالمغرب قد عرف القبائل المرابطية المنطقة من الصحراء بأنها "هي التي قامت بعد الأربعين والأربعمئة بدعوة الحق ورد المظالم وقطع المغارم"^(١٠٤) الأمر الذي يؤكد الروابط الوثيقة بين آراء الفقهاء المعنيين بالحركة المرابطية منذ أن كانت مشروعا إلى أن أصبحت حركة فعلية ومن هنا لا يمكن التعميل على الرأي القائل^(١٠٥) بأن مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في عرف أبي عمران هو ذلك التقليد الذي تلقاه عن شيخه القابسي والقاضي بالنهي عن اجتماع أهل الزهد والعبادة الذين كانوا يجمعون بين قراءة القرآن وحكاية قصص الصالحين وإشاد الشعر وهي حلقات كرسها أو تغاضي عنها المغرورون

من حكماء فاس الذين كانوا يحاربون غيرها من التجمعات التي ربما مثلت خطراً على سلطتهم وإنما كانوا يسمحون بإنشاء الرابطة بغيثة للجهاد ضد قسطنطينية ورواية ولو كان طابع دعوة الفاسي بهذا الشكل من المهانة لما ظهر من خطبه لزعم صنهاجة، الذي مر به قلما من المشرق حرصه على التأكيد بضرورة قلب الأوضاع الصنهاجية من خلال ثورة إصلاحية لا تخلو من العنف. وهو ما يتضح من استبيان المعاناة التي جرت بين الفقيه القيرواني والأمير الصحرلوي وذلك بالتشديد على جمل منها بعونها تحمل مضامين لا تخطر من نفس موالسي.

فالمسؤول عن بلاد الكدالي وسيرته وما يلتحقه قومه من المذاهب (96) يدعو منها من الفاسي للتأكد من خصوصية حقل الدعوة المرتقبة من حيث خلوه من الدور المذهبية والنزعات المناوئة للمذهب المالكي وبذا فإنه عندما تأكد من ذلك صرح أن الأمير الصحرلوي مع تواضع معارفه الشرعية كان "صحيح النية واليقين" (97) أي لا صلة له بأراء الفرق المبتدعة أو غيرها من الدوائر ذات الخطاب السياسي الذي يعارضه الفاسي وأضرابه من فقهاء الغرب الإسلامي. ومن هنا كان أبو صرير منتظرا من محاوره بسط القول في معوقات القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (98) أي الثورة على الأوضاع السياسية والاقتصادية المتهترنة أو جمع شمل قبائل صنهاجة المتحدة وقتها في حلف قوي يقود الكدالي نفسه، من أجل تحقيق مطالب الفاسي وتلاميذه بالمغرب الأقصى وكان تعطيل أمير صنهاجة لأسباب عجز قومه عن القيام بالدعوة المطلوبة أضعف صلاتهم في الصحراء بمنابع الإسلام السني فلم يكن يصل إليهم إلا مطمون لا ورع لهم ولا علم بالسنة (99) ولا يضي من الفاسي أن القادمين كانت بضاعتهم من العلم مزجاة، بقدر ما هو تأكيد على أن هؤلاء المظمين ليسوا مالكيين أو غير سنيين حسب معايير الفاسي كما قد يعني الخطاب أن المعنيين ليسوا من أهل الدعوة والنهوض بأمرها بل هم ممن لا ورع له أو منار حرفته على المتاجرة حصر (100).

إن قراءتنا للألفاظ ومراميتها في خطاب أبي عمران لشيوخ صنهاجة ليست مجرد تحمل، بل هو تأكيد منا على أن مدلولها ينبئ عن مشروع جهادي إسلامي كان أبو عمران يسعى إلى تحقيقه وهو ما تصرح به رواية "بيوتات فاس" بقولها إن الفقيه الفاسي قد نذب الزعم للصنهاجي إلى قتل برغواطية ببلاد الموس وقاتل زنة على ما صدر منهم من الظلم واستئثار رؤسائهم من الولاية (101). أي مواجهة التكاثر المذهبي في المنطقة وتصحيح الأوضاع التي بسبب منها خرج الفاسي من موطنه مكرها ونظرا لبعد الفاسي عن حقل التغيير فقد أحال الأمير الصحرلوي إلى وجاج بن زلوه الممطي لوجد عنده بغيته. حيث كان الممطي من أصحاب الرابطة

فمنذ قومه و القوم فتملا من أنه كان ظمذا للباسي واحد أبرز القاه المرابطون
فكم لهم في بلورة مساهمة في الحركة المرابطية؟

2- اللطفي ومواجهة التلذذ المذهبي

تسمى و حاج لبل تلمذته للفلسي إلى نظام للمرابطة أسسه عليه الحماني يدعى
بن عوسيت ولعل ذلك قد عرك في نفسه أثارا فوها. فله جاء في كتاب القبلية (مخطوط
برباط) عند الحديث عن المساجد المتوقفة بأعمات ذكر المساجد التي بلبها ثلاثا
أبي محمد بن عبد الله بن عوسيت أنهم جعلهم الله سببا لإطلاء فتنة بر عوامة الذين
فكروا بالمغرب سنة ثلاث مائة... (107) واستطرد الرواية في القول إن تلامذه هذا
لقبه الأحماني قد أخذوا يقتلون كل من بر عوامة (108)، إلا أنه قتال يشير إلى أن
أصحاب هذا الرباط الصقي كانوا يقومون بهجمات متتالية أولعها انتحارية وهو ما
يكون من تشاور التلامذ مع شوخهم بشأن مجاهدة البر عوامين حيث كانت إجابة
تشويخ قصورة: إن كانت لكم بهم مقدرة لجاهدوهم (109) ورغم ما يحمله هذا الجواب
من شك في قدرات هؤلاء المتحمسين إلا أن التشويخ قد انتخب للجهاد ثلاثة من تلامذه
منهم دلوود بن وهال الصنهاجي وحيى بن ويدا وعلی بن مصلون وذلك حسب
كثرة قبائل الموجهين للمركة (110). ويذكر عن المنتخب الثالث علی بن مصلون أنه
كان ثلث ثلاثة انتخبهم شوخهم أبو محمد بن عوسيت بأعمات لقتال بر عوامة وهو
الذي بنى مسجد رباط شاذلي وكان ذلك قرابة المائة الرحلة للهجرة (111).

لما وجاج بن زلوه القمطي فيؤكد صاحب كتاب القبله^(١٥٧) انه كان من تلامذة ابن توميسيت بأشعث قبل قيام دولة المرابطون ومن طلبة هذا الشيخ الذين جاهدوا برغاسة والمفهوم ان وجاج كان إذ ذاك في ريعان الشباب ولربما توجه بعد انقراط عفو رباط الأغملكين هذا إلى شيخه أبي عمران حيث درس عليه في لاس قبل أن يكر راجعا صوب السوس ليرأس رباطه الخاص.

إن المهم من صلة وجاج لابن الكوسيت هو أنه قد تلقى عنه تقاليد المراهطة والجهاد التي عمقتها المعارف المتقدمة عن الفقه الفاسي مما جعل وجاجا يؤسس رباطاً أكثر أهمية سماه **دور المراهطين** ⁽¹⁰⁴⁾ ولعل هذا التأسيس كان المرحلة الأكثر اكتمالاً لتقاليد المراهطة في بلاد المغرب ومن هنا لم يقتصر الرباط الجدد على التهيئة للجهاد والمراهطة على تخوم أصحاب الودع بل إنه ركز على بث العلم ونشر الخير حرصاً على تحصين السكان ومطالبة الرباط أمام نحل السوس ومذاهبه، فكان **دور المراهطين** أضحت "المقابل" المغربي المألقي "المدرسة النظامية" التي أنشأها الحكم السلجوقي ومتكلمو الأشاعرة في المشرق بغية تكوين جيل من الدعاة السنيين القادرين على مواجهة أفكار الباطنية أو وأدما في العهد، ومهما كانت تلك المقابلة

بين المرستين، فإن دار المرابطين قد ركزت على نفس البرنامج الذي اتخذته نظيرتها المشركية. فقد ركز عميد الدار على التهيئة الروحية بإخضاع الملتحقين بالرباط الجديد للنظام "حركي" خاص قوامه اعتياد شطط العيش والصرامة في السلوك والدقة في التعلم وهو أسلوب مكن خريجي الدار المرابطية، مثل ابن ياسين، من التعامل مع مجتمعات بدو الصحراء الذين يؤثر فيهم "بالسلوك والعمل لا بالكلام والجدل" ولو لم تكن وظيفة دار المرابطين كذلك لما كان هناك داع لأن يستقر في رحابها داعية المرابطين الأول عبد الله بن ياسين بعد أن وصل من الأندلس وقد ملأ وطابه علما ولو لم يكن للرباط الجديد قادرا على تخريج دعاة يقومون بأمر الدعوة المستهدفة لما قال أبو عمران لأمر صنهاجة محيلا لياه إلى وجاج ومعرفا بهذا الأخير: "إني أعرف ببلاد نفيس من أرض المصامدة قريبا حاذقا نقيا ورعا لقلبي... وأخذ مني علما كثيرا وعرفت ذلك منه" (109) وأسلوب الثقة هذا واضح من تقويم ابن ياسين إلى أمير صنهاجة من قبل دار المرابطين وهي ثقة تظل مبنية على ما يعرفه المعطون عن بعضهم البعض من أهم الإصلاحات المشتركة ولما هم مرتبطون به من الأساليب التي انتقلت عبرها تقاليد الجهاد والمباينة والدعوة وتبلورت مجتمعة وعلى مراحل لتتضح في ذهن ابن ياسين مشروعا إصلاحيا توحيدا يقوض أركان النزعة الإقليمية التي اجتاحت المنطقة مهددت أمان ومساكن عيش السكان.

3- ابن ياسين ومواجهة التفكك السياسي

أنجز ابن ياسين بدعوته بين صنهاجة للصحراء مشروعا توحيدا شمل قبل وفاة مؤسسه جل مناطق المغرب وحمل "برامج" شيوخ ابن ياسين الأول الذين انتكبهوا للدعوة.

لكن المتمن في عملية التوحيد تلك يلاحظ ارتباطها بمجالات قبلية معروفة كان ابن ياسين قد خبر أحوالها سابقا، وإليها ينتمي جل "أعلام طبقة قها المرابطين". مما يعني التساؤل عما إذا كان صنهاجة الصحراء أداة لإتجاز مشروع لم يكونوا على علم بتفاصيله التي فتق هذا الداعية مع قبائل الشمال على تنفيذها. إتنا نحسب أن الأمر كان كذلك ولكن هموم الملتزمين الصحراوية قد تسربت إلى أبعاد المشروع التي تبلورت في ذهن صاحبها على مراحل. غير أن هذا التسرب لم يمنع المشروع للتوحيدي من أن يستمر في اتجاه مراميه النهائية. فقد انتدب ابن ياسين للدعوة في الصحراء وهو إذ ذلك مقيم مع عميد دار المرابطين (110)، ووجد في حقل الدعوة الجديدة الأداة الضرورية لإتجاز الدعوة ومشروعه الأصلي معا ويبدو أن إحساس ابن ياسين بضرورة مواجهة وضعية

أن ينفذ إلى حكم أحمد من غير قبيلة... (115)، مما جعل الداعية، "يرحل عنهم إلى بلاد جزولة" (116) أي إلى بلاده هو نفسه، حيث كان للجزوليين وحشون وضعية لا يبدو أنها أقل سوء من حيث التفكير والصراع القبلي وهو ما لا تصرح به المصادر الموجودة لكن صحتها لا يشير إلى عكسه، فلو كان الوضع مختلفا لألقى ابن ياسين عصا التسليح بين قومه بني جزولة وعيادهم من أجل تحقيق مشروعه. إلا أن الملاحظ على عملية عودة الداعية من الأندلس هو هذا الترحال الدائب بين تلك المجالات القبلية، وابتعاد ابن ياسين في خط سيره عن ديار نحلة برغواطة ربما اتقانا لشرها، بينما شق طريقه عبر ديار المصامدة والجزوليين. وبغض النظر عن الظرفية والعوامل التي حددت خط السير هذا، فإن التساؤل ولورد عما إذا كان ابن ياسين في مروره بتلك القبائل كان باحثا عن مجتمع قبلي يعيش حدا أدنى من الانسجام الاجتماعي والسياسي يصلح به لأن يحتضن المشروع التوحيدي المستهدف؟.

إننا نعتقد أن الأمر كذلك، ولذا فإن ابن ياسين عندما لم يجد بغوته بين تلك المجالات القبلية، اتجه صوب "دار المرابطين" ليحل قرب شيخه وجاج ربما لتتلقا الفرصة كانت تلوح في الأفق (117). ذلك لأن هذا الرباط الكبير كان قريبا من المنطق التي ظلت تمثل المجال الرعوي المفضل لبعض قبائل صنهاجة الصحراء قبل أن يزعمها عنه الزناتيون (118) وهذا القرب النسبي جعل أخبار الصحراء والمغرب تسير في اتجاه كلتا المنطقتين، وهو ما نبه إليه صاحب بيوغات فاس (119) بإشارته إلى أن وفد صنهاجة الذي مر بالقيروان، جاء ليتبرك بأبي عمران القاسي بعد أن سمع ببني القتيبة من موطنه الأصلي. ولا يبدو أن الوفد الصنهاجي قد بلغته هذه الأخبار وهو في طريقه إلى الحج لأن القاسي كان في عهد رحلة المعنيين قد استقر بالقيروان منذ عهد طويل نسبيا. وإذا تركنا جانب طابع التبرك بفتية مالكي ورع وهو أمر مفهوم بالنسبة لمسلمي المنطقة، فإن أخبار "الفتي" قد تكون تسربت إلى الصحراء من خلال القوافل التي تمر بالمنطقة على مدار العام.

ثم إن تسريب الأخبار بالموثوقية التي يركزها منطق الأحداث، في نظرنا، هو الدافع، الذي حفز ابن ياسين إلى المسير صحبة أمير صنهاجة، خصوصا بعدما عرف أخبار هذا الأمير ولوضاع قومه من وجاج أو من الأمير نفسه. إذ لا يمكن أن يتحتم ابن ياسين مجهول الصحراء إلا بعد أن يتأكد من أهمية الحلف الصنهاجي الذي ينتظره، خصوصا وأن صنهاجة وقتها كانوا فعلا يمثلون حلقة قبليا منسجما مما يمثل الأداة الضرورية التي يبحث عنها ابن ياسين لإتجاز مشروعه (120).

ومع ذلك فإن ابن ياسين عندما أجاز دعوة المرابطون في الصحراء لاحظ مدى جدية بعض قبائل الدعوة لمشروعه كمنزلة كملد أن يملكهم المغرب (١٢١). فأتجه بهم صوب سهول السوس متقدما نحو الشمال دون أن يمنعه موعود التملك الذي يربطه بالمعنيين عن هذه الأصلي القاضي بتوحيد المغرب لكيف كان ذلك؟
إنه قد لفت انتباهنا تلك الصلة الواضحة بين عبد الله ابن ياسين والمصامدة ولادتهم لكن الروايات التي تتحدث عن هذه الصلة لا توضح بما فيه الكفاية نوعية المتصلين بابن ياسين أي أنها لا تميز بين المصامدة في مفهومهم الخاص كقبيل متميز وبين الحلف المصمودي ولادته كفضاء بشري ولينولوجي ينتظم جل طبقة قهااء المرابطون وقبائلهم ولكي يرتفع هذا اللبس سنقوم بالفصل إجماليا بين المجالين المشار إليهما ثم نسمى لعرض صلة ابن ياسين بكل منهما على حدة.

المجال المصمودي العام: بعد وصول ابن ياسين إلى الصحراء ورد مجدداً لول ذكر لاتصاله بهذا الحلف القبلي وقهااءه. فبعد ما استطاع المرابطون بمعارك طاحنة أن يجتثوا النحلة التي كانت تسيطر على جبل اترار [شمال موريتانيا الحالية] فإن ابن ياسين استولى على أسلاب المقلولين في ذلك الغزو وجعلها لونا للمرابطون وبعث بمال عظيم مما اجتمع عنده من الزكاة والأعشار والأخماس إلى طلبة بلاد المصامدة وقضاها (١٢٢)، وإلى جانب أهمية هذه الغنائم بوصفها كانت لول لوني قسمة المرابطون في صحرائهم (١٢٣) فإن الرواية تصرح بأن الطلبة والقضاة المشار إليهم هم من بلاد المصامدة وأوسوا من قبيل المصامدة حصراء هذا إذا كان للاسم الأخير من دلالة خاصة. فهل أرسل ابن ياسين تلك الهدايا إلى المعنيين بوصفهم أطرافاً في المشروع أي أنه اعتبرهم شركاء في أمر الدعوة الحق. ومن هم هؤلاء الطلبة والقضاة وما صلتهم ببلاد المصامدة؟ إننا إذا قصرنا لفظ المصامدة على قبيل بعينه فبأنه يصبح من غير المفهوم أن يضرب ابن ياسين صفحا عن مواصلة شيوخه وجاج، الذي هو لمطي وليس مصموديا، فضلا عن طلبة هذا الأخير وهم من مختلف القبائل ومن بينها جزولة قبيل ابن ياسين نفسه لكن الإجمال وغلب التفصيل الذي نلمسه في الرواية يصبح مفهومنا عندما نتذكر أن مجموع المصامدة ينسحب على قبائل عديدة منها لمطة قبيل وجاج بن زلوه نفسه (١٢٤) ناهيك عن صلة هذا القبه للمطي بالمصامدة الذين كانوا يتبركون به وإليه يفرعون لطلب الدعاء إذا ما نزل القحط بمرابعهم (١٢٥). ومن هنا تكون عملية توجيه الأموال المذكورة قد تمت بإرسالها إلى وجاج نفسه وإلى من حوله من طلبة القبائل الداخلة في الحلف المصمودي، إضافة إلى أنهم زملاء ابن ياسين في رباط السوس قبل بدء أمر الدعوة. ثم إن شمولية اللفظ تلك هي ما يفسر مرور ابن ياسين عندما كان يوجه جيوش المرابطون في

المعرب بمختلف القبائل التي تنتمي للحلف المصمودي وهي نفسها التي سبق له أن مر بها وهو عائد من الأندلس ومن بينها قبيل مصمودة الأصلية. وعندما رجعت جيوش المرابطين بقيادة أبي بكر بن عمر إلى سجلماسة اتجه ابن ياسين إلى القبائل التي كان قد مر بها سابقا قبل بدء الدعوة لاجتماع بوريكه وهيلانه وهزمهم... فأمرها بالانكشاف حول الحركة وبشرها بمزايا الدعوة لأن هذه المجموعة القبلية كانت جزءا من الحلف المصمودي الواسع (126). كما كان لابن ياسين، فيما مر بنا، سابق عهد في الاتصال بها وإلا لما استطاع أن يجهز خلال ديارها مفردا وأن يدعوها للاتحاق بدعوته، أما المصامدة الأصلية (127) فهم في سياق آخر يردون في "سيرة قبائل المصامدة وقبائل بلاد تامسنا" (127) وهي مجموعات عاد ابن ياسين إليها فقاما وبشرا بالوحدة بعد أن تذكر كما تقول الرواية ما كان قد تركها عليه من فرقة وشقات، ولذا فإنه عندما اجتمع بهذه القبائل وجدها تترجح تحت الوطأة العباسية نفسها فجدد لها التأكيد على أن حروبها جاهلية (128) حسب معيار الشرع الإسلامي وكان رد القبائل المعنية أن تعلت بحامل التحاسد العصبى المستشري بينها (129) غير أن الداعية وقد ترك وراءه جيوش المرابطين المتظفرة قد أصبح قادرا على دعوى المعنيين إلى مشروع ملموس ولذلك فإنه عرض عليهم الإتحاق بصفوف الحركة وبين لهم مزاياها وورع قائمتها وقد قبلوا منه ذلك فكان أن رجع إلى أبي بكر بن عمر ليشره بفتح بلاد المصامدة صلحا (130). وهكذا استطاع ابن ياسين أن يحقق المشروع الذي تبلور في ذهنه قبل الدعوة المرابطية وهو مشروع سياسي توحيدي ولم يكن أبدا مجرد انتداب من هذا القبيلة للدعوة في الصحراء من أجل إصلاح أمور صنهاجة وحدهم. وما كان له أن يوفق في ذلك لولا ما خبره من أمور القبائل التي شكلت مجالاتها المسرح التقليدي لعمليات الجيوش المرابطية القائمة من الجنوب وهو ما يفس كون ابن ياسين قد توفي سنة 451 هـ وفي عهد مبكر من الحركة التي قادها. بعد أن تقدم عبر النواصير والغابات في بلاد برغواطية، التي لم يكن له علم بأخبارها، فطبق عليه البربراطيون واستشهد قبل أن يرى بعينه نتيجة هذه المعركة الجهادية الحاسمة (131). ولعل هذا التصرف كان هو الخطأ الوحيد الذي ارتكبه هذا الداعية للحد بعد ما استطاع النجاح في مشروعه التوحيدي الذي حبكه بعناية. ولكن التساؤل يبقى ولماذا عما إذا كان امتونة أنفسهم بناء على انتماء قبيهم ابن نفير إلى طبقة النقباء المرابطين ينتمون هم أيضا إلى الحلف المصمودي الذي ارتبطت به الدعوة المرابطية من خلال مشروع ابن ياسين؟ إننا نترك الإجابة عن مثل هذه الأسئلة لدراسات أكثر تفصيلا.

اللهو أمش

* بحث قدم إلى الملتقى الدولي حول المرابطون المنعقد بجامعة نواكشوط 15-17 أبريل 1996.
(1) من أمثلة هؤلاء: يوسف أشياخ، تاريخ الأندلس في عهد المرابطون والموحدين، الترجمة العربية، القاهرة 1958.

Dozy Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen age. ed. 1881

(2) كدراسة القومة 'حول المرابطون يان ارتباط الحركة بالمردان.
-MORAES Fries p.F de « The Almoravids : Some ques'tion concerning the character of The Mouvement during its periods of closest With Western sudan » BIFAN (B), 1967, 24,3-4,pp,794-878

(3) راجع أ. هريك ج. نفيس، المرابطون، ضمن المؤلف الجماعي تاريخ إفريقيا العام (المجلد الثالث) إشرف محمد القاسي، فيونسكو (1994) ص: 371-402 حيث يؤكد نفيس أن هذه الدراسة تسعى إلى أخذ جميع جوانب الحركة في الاعتبار وتفسيرها تفسيراً جديداً بوصفها عوامل مترابطة لكنه يركز مع ذلك على الإطار السياسي والاقتصادي لخصب ولا يخصص العوامل الدينية والفكرية إلا باقتضائها.

وحول الرؤية الموريتانية لتاريخ الحركة راجع الأطروحة القيمة المعنونة: صحراء المثاليين ودورما في العصر الوسيط. للأستاذ الباحث الثاني بن الحسن (الرباط 98-99).

(4) يعطي بشكل خاص الملاحظات الهامة التي قدمها حمد الله العروي في مجلد تاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء 1994، ص: 111-116، وهناك دراسة حسن أحمد مصود، قيام دولة المرابطون، القاهرة 1957 إلا أنها تشكر من ضغط منهجي واضح فضلاً عن تقادم العهد بها.

(5) من أشهر هذه الحملات ما يتحدث عنه أبو الخطاب الأسدي أو الأزدني (ت: 145هـ/762م أو 147هـ/764م) فقد كتب في رواية من رواياته نظماً ابن الفقيه العبارة الأتية عن القائد العربي المشركي بن الأسود: "غزوت بلاد أبيية عشرين خرواً من السوس الأقصى لوليت الليل (طه لهر السفل) بينه وبين البحر الأجاج كليب...". وحسب ابن الفقيه فإن بلاد أبيية هي لوزن صنهاجة الواقعة بين السوس وخافة أي المنطقة حبر ميسرة 70 ليلة في سهول وصحرانات مما يعني أن هذه الغزوات قد اختارت هذه المنطقة في نظرنا بمحاذاة الساحل حتى مصب النهر، فلعلها خضعت شوكة الكتلبيين تحديداً.

وينبغي التساؤل عن أسباب ورود اسم أبي الخطاب هذا وعن علاقته بالبن الأسود فأبو الخطاب هو محمد بن أبي زيان الأسدي ويعرف بمقتل الأجدع وكان من أصحاب جعفر الصادق، قبل أن يهزمه ابنه الأخير لمخالفته فيه، وقد اكتسب ألقاباً لآلافه حتى بلغت أرقام 50 كل منها تسمى بخطابية ولا يعرف عن حياته الأخرى سوى أن موسى بن موسى والي الكوفة من قبل العباسيين قتله عام 760/143، راجع: (مادة: أبو الخطاب) في E 1.2 والنظر الكشي، معرفة الرجال، بمباني، الهند 1317هـ والنويختي، فرق الشيعة نشر H. Ritter استنبول 1931، أما المشركي ابن الأسود ويورد اسمه بصيغ مختلفة في المخطوطات فلا تشير المصادر إلى معلومات أخرى

هذه لكنا نسميه هو القائد المسمى المستنير بن الغرش الذي كان قائدا للجوش في عهد عبد الله بن الجعاف 734/116 و 740/122 قلعه تولى قيادة الحملات على الصحراء آنذاك والتي كانت تطلق من السوس في عهد إسماعيل بن عبد الله بن الجعاف الذي تولى حكم ولاية السوس (سنة 734/م) راجع:

- لويسكي T. Lewicki، دور الصحراء الكبرى وأهل الصحراء في العلاقات بين الشمال والجنوب ضمن تاريخ إفريقيا العام، م.م.، ص: 342-343.

(٩) يعتقد لويسكي م.م.، ص: 343 أن الأبيدة هو اسم الاتحاد القموني الذي كتبت الحملات العربية موجهة ضده وذلك بناء على أن ملوك الاتحاد لم يكونوا قبل سنة 306 هـ وهي تاريخ تلاكوه، مسلمين أو حتى يربطون بديانة معينة، وهو ما أكدته الوثائق في البلدان، طاهين 1892، ص: 360 حين تحدث عن بلاد أبيدة وقادتهم غشت، غسط (لوداغشت) وأن لهم ملكا يدين له يغزو بلاد السودان.

لما محمد بن مولود بن دقاة الشنقي (مقاتلة معه بعين سلامة، 30 أكتوبر 1994) فعزى لـ الأبيدة تحريف لفظ الأبطال المعروفين اليوم في عدة إحصائيات بالصحراء وأنهم في تلك الوقت كانوا القبلاء ضمن قبيلة لمقولة لعل الصحراء نسبت إليهم لأن قبائلهم لحلف المذكور. كما يؤكد أن الإسلام لم يكن قد وصل إلى المنطقة بحلول غلب الغمرب ضمن شجرات الأساب وهو ما سيبدو جليا في أسماء أبي بكر بن عمر وغيره من القادة القمونيين في عهد الحركة المرابطية ومن هنا فلا عبرة بالقبيلة الذي يدور بين 'نزار' في شجرة ملوك الاتحاد نفسه و'نزار' المعروف في الأساب العربية لأن نزار الصنهاجي لا يزال يوجد اليوم في أسماء مجموعات صنهاجية بحنة (أب نزار، التواتير).

(١٠) راجع: البكري (أبو عبد) المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب، وهو جزء من كتاب المسالك والممالك نشر. ج. نوسلان، الجزائر، 1857، والطبعة المصورة في القاهرة 1992، ص: 175.

(١١) يتأكد ذلك من قول مالك حين سأل رجل عن أهل السنة من هم؟ فأجابته قائلا: 'هم الذين ليس لهم لقب يعرفون به لا جهمي ولا رافضي ولا أدري...'. راجع: عباس الجراري، أسباب انتشار المذهب المالكي بالمغرب ضمن ندوة الإمام مالك، وزنة الأوقاف المغربية، الرباط 1980، ص: 177.

(١٢) لعروي (عبد الله)، مجمل تاريخ المغرب نشر المركز الثقافي العربي، بيروت-الرباط 1994، ص: 111-112.

(١٣) يتضح ذلك من طريقة تولد الدولة القاطمية في المغرب حيث اتصل الداعية الشيعي بكرم حجيج ككلمة، في موسم الحج وبعد مقابلة لسطحويه معهم إلى مراتبهم وفيها (ربط) في بلدة لكجان وتطلق منها مولجها للأغالبة.

راجع: النشروني (إبراهيم) الخلافة القاطمية بالمغرب، ترجمة حمادي الساطي، بيروت دار الغرب الإسلامي 1994، ص: 81-84 وما بعدها.

(١٤) لعروي م.م.، ص: 112.

- (12) يتضح ذلك من إحالة أبي عمران الكدالي إلى وجاج بن زلوه القمطي في قصص المغرب
راجع: ابن أبي زرع (عليه السلام) روض القروطس بأخبار مراكش ومدينة فاس، دار
المصور، الرباط 1961 ص: 122-123.
- (13) القروي م ص: 112.
- (14) راجع: مسلم ياقوت، الأشعرية بالمغرب، مجلة الفكر العربي المعاصر (1989) العدد 68-
69، ص: 61.
- (15) م ص: 62.
- (16) م ص:
- (17) م ص:
- (18) م ص:
- (19) محمد بن الطيب بن محمد أبو بكر القاضى، حرف بلان البقلائي (ت: 4-403هـ/3-1012م)
متكلم سني سكن بغداد، وأصله من البصرة، كان أحرف الناس بطم الكلام له التصنيفات الكثيرة
في الرد على المخالفين من الرافضة والمعتزلة وغيرهم وله المنشآت البارة مع علماء
لنصرانية أئمتنا بجواب من سلكه بقاء الغرب الإسلامي، في موطن عديدة من البحث راجع:
- عياض السبتي، المدارك... تحقيق أحمد بكير محمود، بيروت دار الفكر 1967 ج 4،
ص: 602.
- الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، المكتبة السلفية، دتدم الترجمة رقم (2906) ج 5
ص: 379.
- فزركلي (خير الدين)، الأعلام... بيروت، دار العلم للملايين 1989، ج 6، ص: 176.
- (20) ابن خلدون (عبد الرحمن) المقدمة، نشر كترمير، باريس، 1958، إعادة تصوير مكتبة لبنان
1992 ج 3، ص: 9.
- (21) عياض المدارك م ص، ج 4، ص: 587.
- (22) في أواخر القرن الرابع وصل دغق من تلاميذ البقلائي إلى القيروان وسعوا بسط آراء
الأشعرية في المنطقة، ومن هؤلاء أبو عبد الله الأثري وأبو طاهر البغدادي، إلا أن الأشعرية
ظلت محدودة في الأوساط الثقافية القيروانية نظرا لضعف اهتمام قضاة المدينة بها، رغم أن
الأشعرية قد تسربت إلى مؤلفاتهم ودفعوا عنها بعض الأحيان. مثل ما يذكر عن ابن أبي زيد
قيرواني (ت: 386هـ) الذي دفع عن أبي الحسن الأشعري، وكالقاسي (ت: 4-403هـ) الذي
تسربت إلى أرائه في العقيدة بعض أقوال الأشعري. راجع:
- عمر النجار (عبد المجيد) أصول في تاريخ الفكر الإسلامي في المغرب، بيروت دار الغرب
الإسلامي 1992 ص: 27-28.
- (23) يتجلى ذلك في كتبه التي كتبها لأتات بشأن مال: كتاب في إمامة بني العباس، ذكره عياض،
المدارك م ص ج 4، ص: 601-602.

(24) يدور أن أباصران هو الآخر كان يدافع عن الفروعية العباسية وهو ما يتضح من قوله القسز بن بليس حينما أراد فتح القلعة الخليلي: "ولذلك إن تحت هذا الباب تسمى به كل من أردت القلعة عليه ممن صلبك وغيرهم ليطال ما انحصرت به..."
- انظر: ابن حزم، نسط القروس بتاريخ الخلاء، ص: 77، ذكره: موسى القبال، دور كلمة في تاريخ الخلافة العباسية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1979، ص: 33.

(25) راجع المدرك م ص ج 4، ص: 702-703.

(26) القجار، اصول.. م ص ص: 25.

(27) م ص ص:

(28) عن هذه الاستقامات راجع: مثيل بارت قوتيل من أواخر القرن الرابع الهجري للعليل بالقجارة عبر الصحراء، ضمن المجلة التاريخية، مركز دراسات جهات الليون، 1981، العدد.... ص: 61-73.

(29) راجع سعد زغول (عبد الحميد) تاريخ المغرب العربي، منشأة المعارف، الإسكندرية 1994 ج 4، ص: 161-162.

(30) حواش م ص ج 4، ص: 702-703.

(31) م ص ج 4، ص: 586-587.

(32) زغول م ص ج 4، ص: 161-162.

(33) راجع: مثلاً قصة بهذا الشأن يروها يوسف بن يحيى (القاتلي) فتشوف إلى رجال فتصوف، تحقيق أحمد القويق منشورات كلية الآداب، الرباط 1984 ص: 87-88.

(34) راجع: سعد بن سعد الطوي، الخطاب الأكسري، بيروت، دار المنتخب العربي، 1992 ص: 10.

(35) زغول م ص ج 4، ص: 162.

(36) القجار م ص ص: 28-29.

(37) ابن عذاري، البيان المغرب في تاريخ الأندلس والمغرب، نشر كولان وإبرو فاصل، بيروت دار الثقافة، 1983، ج 4، ص: 20.

(38) راجع: حول الموضوع محمد عبد الجباري، تكرين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت- دار البيضاء 1987، ص: 269-270.

(39) سالم ياقوت: م ص ص: 63.

(40) م ص ص:

(41) هناك دوائر غير مسلمة أو ليست في هذا أهل السنة ومثال هذه الأخيرة مجموعة سكان لوداخست وهم في أغلبهم زنكيون ياضيون وقد حاجتهم لبلقي المرابطيين فادكت عليهم المدينة دكا سنة 449هـ/1054م، لكن لخطر الجيوب البدوية في الصحراء كانت هي ولاشك نقطة لدر

التي كان أصحابها يعتقدون اليهودية أو آراء الفلورج أو هذا جميعه، وإن كان بعض الباحثين يعتقد أنهم من الفلورج نظرا لأنه كانت تشيع بينهم حدة تربية الكلاب وتكرم لصمها (Cynophagie) وهي حدة كانت مقتصرة بين الأمازيغية المرابطين كما يعرف أصحاب نفس النقطة بالفلورج وذلك ضمن الرواية المحلية في موريتانيا اليوم وقد أهد المرابطون أصحاب هذه النقطة في يوم آخر من تاريخ الحركة، ولم تذكر المصادر أن أصحاب النقطة قد قبلوا الحول الوسط أو دخلوا في نقاش مع ابن ياسين مما يعني أنهم كانوا على غير دين الإسلام وهو ما أكدته ابن خلدون في رواية من أدبي الروايات حول الموضوع مما يبين أن الحركة المرابطية كانت تولاه خصومها في الصحراء بالمواجهات الانتصالية لا بالمحاورات والمجادلات. راجع:

- ابن خلدون، البيون، م.س، ج4، ص: 13.

- لوبنسكي، الصحراء الكبرى، م.س، ص: 347.

(١٦) هريك، انتشار الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء الكبرى ضمن تاريخ إفريقيا العام، م.س، ج3، ص: 96.

(١٧) متكلم لشعري قرواني الأصل، سكن ألمات ثم استطبعه منها إلى الصحراء أمير المرابطين أبو بكر بن عمر وولاه قضاءه راجع عن حياته وقبائله:

- الدكتور رضوان السيد مقدمة تحقيقه للكتاب الإشارة إلى أدب الإمارة الحضرمي دار الطائفة، بيروت 1981.

(١٨) الثاني م.س، ص: 106.

(١٩) رضوان السيد م.س، ص: 17.

(٢٠) الثاني م.س، ص: 105-106.

(٢١) مجمل تاريخ المغرب م.س، ص: 120.

(٢٢) الجولري م.س، ص: 194.

(٢٣) المقدمة م.س، ج3، ص: 9.

(٢٤) تشدد ابن ياسين في تطبيق الأحكام حتى اعتبر ذلك مأكدا على دعوته وعلمه من ذلك أنه كان يعاقب المختلف عن صلاة الجماعة بضربه 25 سوطا أما الذي نفوته الركعة الواحدة فمضروب 5 سوطا (راجع: البكري م: 169) لكن يبدو أن هذا التشدد قد اتخذته اعتبارات ظرفية وهو ما أشار إليه حواش السبتي حينما ذهب إلى أن ابن ياسين قد أخذ منهج الجماعة... إذ كانوا حذره ممن لا تصح له صلاة إلا مأموما لجهلهم بالقراءة والصلاة * المذرك ج4، ص: 781.

(٢٥) يذكر البكري، ص: 169، أن ابن ياسين قد شذ في أخذ الثلث من الأموال المختلفة ورغم أن ذلك يطيب بقلوبها غير أن هذا الحكم الذي أصدره ابن ياسين قد شوش عليه عنصر الإجمال الذي صيغ به في رواية البكري، كما أنه هو نفسه (تقريبا) الذي أجاب به ابن رشد عن نفس النقطة في نقوى عن استفتاء وصله من مرابطي الصحراء (راجع الإحالة 53).

(٢٦) الجولري م.س، ص: 193.

(٢٧) راجع الفونشريس، المأموار المغرب.. بيروت، دار الغرب الإسلامي 1981، ج9، ص: 542-543.

- (38) محمد بن أحمد بن رشد (450-1058/520-1126) أبو الوليد قاضي الجماعة بقرطبة طر
عهد المرابطين من أعيان الملكية له تصانيف عديدة، مولده ووفاته بقرطبة، راجع: ترجم
ومصنفاتها في: الزركلي، الأعلام، م.س، ج 5، ص: 316-317.
- (39) المعوار م.س، ج 10، ص: 449-450.
- (40) أبو عبد الله محمد بن علي بن حديد (439-1048/508-1114)، أجل فقهاء الأندلس
وزعيمهم لمهده، كان على ما يذكره تلميذه عياض ذا نظر صحيح في الفقه والأدب الفارغ ولم
كشاه الجماعة سنة 490هـ/1097م) على عهد أمير المرابطين علي بن يوسف بن تاشفين.
- عياض السبتي، الفقيه: فهرس شيوخه، طرابلس- تونس 1978، ص: 116.
- (41) راجع: محمد القلي، مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، دار تونسية للنشر
البيضاء، 1987، ص: 30.
- (42) القلي م.س، ص: 30-31.
- (43) المعوار م.س، ج 9، ص: 543.
- (44) م.س.
- (45) راجع: محمد بن داود، مفهوم الملك في المغرب، بيروت- القاهرة، دار الكتاب العربي- دار
الكتاب المصري 1977، ص: 111-114، والمصادر والدراسات التي أحال إليها.
- (46) راجع مثلا لجنابي، العلوم الزخار والبحر الفهار (مخطوط بالرباط) تحدث عن خلفاء أبي بكر
بن عمر في الصحراء راجع:
Fagnon, extrait inedit Alges 1924-27 pp. 354-359
- (47) مقال روية محمد المبارك الممتوني (القرن 19م)، نظم تاريخ الدولة الممتونية (مخطوط).
(48) فكري م.س: 158.
- (49) موسى بن عيسى بن أبي حجاج الفخري (363-430هـ) أصله من فاس ويقتله فيها مشهور
ويعرفون ببيت أبي حجاج استوطن القيروان وحصلت له بها رئاسة العلم أما عن دراسته رسائل
بمصرية قد تناولها في هذا البحث. راجع:
- عياض المدرك م.س، ج 4، ص: 702-706.
- القلي، الفصول م.س، ص: 87-89.
- (50) مجهول، بيوغراف فاس، الرباط دار المنصور 1961، ص: 45.
- (51) زغلول، م.س، ج 4، ص: 157.
- (52) م.س: 157.
- (53) م.س، ج 4، ص: 779.
- (54) مجهول، بيوغراف فاس م.س، ص: 28. وانظر أجاج (لكك) في لسان البير هو للشخص فلم
بالقرآن ومبادئ الدين ليكون أجاج: هو ابن الطاقب، ويذكر المختار السوسي أن وفاة أجاج كانت
سنة 445هـ، وفي موريتانيا اليوم لا يزال يوجد انتشار لهذا الاسم. (مقابلة مع محمد بن مولود
الشلي، 30 أكتوبر 1994) راجع عن حياة أجاج:
- ابن أبي زرع م.س: 123، التامري السلاوي، الاقتصاد، الدار البيضاء، 1955، ج 2، ص: 4.
المختار السوسي، ابن كليب وحديثا، المغرب، دت، ص: 7.

لبنانين ومثقفون من المنطقة تقع قرب غلة لقسمه. والأصح أن الاسم الصحيح هو تنفوت في
الجزيرة التي تقع في الطرف الشمالي لبحر العرب غلة
- الجري د. د. ص. ص. 165-170.

- جوہری و حس، چاند ص: 781.

- من فہم ذریعہ مسدود: ص: 78.

عن أحمد محمود قايما دولة العراق

عروض و حسن، ج ۴ ص: ۷۸۱.

- ویب سائٹ فلس میں: 22۔

(۷) اندرون کے منہ سے، چمکے ص: 780.

—

— ۱۰۰ —

زخون م. ح. ص: 139.

عجلانی دس، چہلہ ص: 780.

تضع لك من مراجعة عرض طيقت الملكية في مائة و

عولفن م. ح.، ص: 780.

١٦٥. ١٦٥. ١٦٥.

فلما من تونس قتهاه عيونون إلى أخصاك ومن لبرزم لقيه أبو محمد عبد العزيز التونسي.
 عنه من تونس وأخذ لقيه عن أبي عمران القنسي وأبي إسحق التونسي وفضلا عن سنة عبد
 العزيز بأبي عمران قد كتبت له علاقة طرفة بالمصاندة (ربما تطلق الأمر بمشمول هذا
 الاصطلاح كما رأينا في البحث) فلما أخذوا عنه لقيه ثم علوا إلى بلادهم (أصكوا في موضعهم
 بما تضمنوه من لقيه وصلوا قضية وشهودا وخطباء) فعمل عبد العزيز في تصنيه بالمصاندة
 وبتلاميذه منهم كد قام بدور ما في نشر تقليد الجهاد والمربطة التي قام بها ضربه من تلاميذه
 القنسي، تاهرك عن أنه كد رحل إلى قمسي لمغرب؟ فوفق لحول تلاميذه وبأغصت توفقي أيضا
 محمد بن سعدون بن علي بن بلال القيرواني (ت: 485) أخته من القيروان. كان من أهل
 الفضل، أخذ بمكة عن المطوعي، ونصبه أخذ أيضا عن القنسي بحكم أخته القيرواني ومهجرة
 الأغصت والقرلجة في طبقة عبد العزيز التونسي إنا نصب أن المترجمين كد عاصروا لعضور
 لمرابطي في أخصاك على عهد أبي بكر بن عمر ولكن الذي تشوف منهم لصحبة الأمر
 لصبروي هو لعضومي وحده يتميزه بمشروع خاص بقرى يسمى له بين لعمرك وهو ما سبقت
 منا إليه الإشارة.

- رضوان لہند: مح، ص.ص: 7-10.

- قكني، م ح، ص ص: 83-84، 93-110.

1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 26

۱۰. رضوان السید م. م. ص: ۱۰.

- (١٧٧) كذلك أن الحضرمي قد هاجر إلى الحبشة قبل 444 هـ، على الأرجح لأن الإقامة لم تعد مأمونة بالقيرون بعد هذه السنة نظراً لتمرص المملوكية لطابع زحف الهالكين، راجع: مسر. إيريس، الدولة الصنهاجية ترجمة حمادي الساطي، دار الفؤاد الإسلامي، بيروت 1990.
- (١٧٨) عبد الرحمن بن نصر بن محمد، القوي القزويني (أو القسديري) أبو القاسم، توفيه مغربي، أرا على يد يوحنا إريانية وألف يدعة الخطر ومئة النظر في المكائبات الجارية لظما ونظرا للظما، تفاصيل عن صلته بالمسمى لها لصن القزويني (أو القسديري) الذي يذكر أنه أول من ضرب الدراهم المعروفة باسمه (القزوينية) في السوس؟ راجع: السويطي (عبد الرحمن ت: 911-1505) بابه ترجمة تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار الفكر، ط2، 1979. ترجمة رقم (150) ج2 ص85 والفكري، م.س، ص: (ذكر السوس).
- (١٧٩) ابن بسلام القزويني، الخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الفؤاد، 1979، القسم الرابع ج1 ص: 364.
- (١٨٠) ذكر ابن بسلام قصة طريفة جرت للحضرمي عندما كان ذات يوم يسافر برفقة بن قمار (؟) في سجنه، راجع: الخيرة، القسم الرابع، ج1، ص: 364.
- (١٨١) ج. ديس، المرابطون م.س، ص: 374.
- (١٨٢) ابن أبي زرع م.س، ص: 110.
- (١٨٣) لعلي عهد الأميرين الفتح وعجوبة أبي دولاب بن حملة فيرنلي، وهو عهد تدهورت فيه لوضاع السكان نتيجة لصراع الأميرين وظلم ولائهما وظهور المرابطين على أطراف البلاد. راجع: ابن أبي زرع م.س، ص: 111-115.
- (١٨٤) عن هذه الطرق القروية راجع: ابن أبي زرع م.س، ص: 114-118.
- (١٨٥) المدرك، م.س، ج4، ص: 702-703.
- (١٨٦) بولت فاس، م.س، ص: 28.
- (١٨٧) م.س.
- (١٨٨) الفكري، م.س، ص: 164.
- (١٨٩) راجع: عبد الله كلون، أبو عمران القاسي، مجلة الثقافة العربية، يناير فبراير، 1970، ص: 52-53 (ذكر سعد زحلول، م.س، ج4، ص: 160).
- (١٩٠) راجع ابن حطاي، م.س، ج4، ص: 7، والفكري، م.س، ص: 165.
- (١٩١) الفكري، م.س، ص: 165.
- (١٩٢) م.س.
- (١٩٣) م.س.
- (١٩٤) ابن حطاي، م.س، ج4، ص: 7.
- (١٩٥) بولت، م.س، ص: 28.
- (١٩٦) ذكره أحمد التوفيق، مساهمة في تاريخ المجتمع المغربي خلال القرن 19 (إيلولتاني 1850-1912) منشورات كلية الآداب، الرباط 1983، ص: 57. وقطر للتدلي، م.س، ص: 89، فهاش.
- (١٩٧) م.س.
- (١٩٨) م.س.
- (١٩٩) م.س.

- (١٨٨) قطوف م.س.، ص: 89.
- (١٨٩) م.س.
- (١٩٠) اختلاف المصنف في تحديد مكان رابطة وجاج، فكري، ص: 165، جعلها في ملكوس، وابن أبي زرع، ص: 123، جعلها في نفوس، والإكروسي (ق 6/2م) يذكر موضعاً يسمى دار المرباطون؟ غير أننا نحسب الرباط كان موجوداً في كيرليت، بصعراء المغرب اليوم، لا بخولمي هذه المدينة يوجد قبر وجاج (بالكل) قرب سوق البحر، وهناك في بلد (سملكة) محل دار وجاج (بركة) قلعة سكنها أولاً.
- (١٩١) راجع المصنف الموسوي، المحصول، طبع المغرب، دنت، ج 1، ص: 38.
- (١٩٢) ابن أبي زرع 122-123.
- (١٩٣) م.س.، ص: 123.
- (١٩٤) ابن حناري، م.س.، ج 4، ص: 10.
- (١٩٥) سعد زغلول، تاريخ المغرب، م.س.، ج 4، ص: 154.
- (١٩٦) ابن حناري، م.س.
- (١٩٧) م.س.
- (١٩٨) م.س.
- (١٩٩) م.س.
- (٢٠٠) م.س.
- (٢٠١) راجع: ابن خلدون، المعبر، ج 1، ص: 257 (ط 1925-1956) ضمن نفوس، م.س.، ص: 376.
- (٢٠٢) م.س.، ص: 27-28.
- (٢٠٣) القام الحظ قبل وفاة عبد الله بن قنفوت، ثم خلفه صهره يحيى بن إبراهيم الكدالي راجع فكري، ص: 175، بوثقت نفس ص: 27-28.
- (٢٠٤) راجع: ابن حناري، م.س.، ج 4، ص: 13.
- (٢٠٥) ابن أبي زرع، م.س.، ص: 126، ص: 127.
- (٢٠٦) ابن حناري، م.س.، ج 4، ص: 18.
- (٢٠٧) لا تعطي مصمودة قبلاً وأحد بل إن الحلف المصمودي يشمل مجموعة من القبائل يذكر منها ابن خلدون قبائل جبل درن، طائفة وهرغة ووركة، هذا إلى جانب قبائل برغواطة وخساره (المعارضين للحركة المرابطية) لكن عهد الواحد المرابطي يضيف أيضاً: صنهاجة وجزولة ولمطة وهرميرة وهرزكة وهيلكة ووركة. وبذا فإن مؤلفي العصر الوسيط اختلفوا في تعداد قبائل المصمودة وهو ما يرجع إلى أن عملية التصنيف خضعت لمعايير الوزن البشري والفعل السياسي والموقف من الحركة الموحدية عموماً، لذلك من أنه في عهد الموحدين، وكما لميلهم التمييزية، قد ميزوا بين أنصار الحركة والقبائل "المضطوب عليها" راجع:
- بو قطيب (الحسين) الحياة الاقتصادية للحلف القبلي المصمودي في القرنين الخامس والسادس الهجريين، مجلة الاجتهاد 1993 عدد 18 ص: 59.
- (٢٠٨) راجع: فتحي، م.س.، ص: 89-90.
- (٢٠٩) راجع: عبد الوهاب المرابطي، المعجم، ص: 483 (ذكره بو قطيب، م.س.، ص: 59).

(127) ويضيف له ابن خلدون، المبرج 6 ص: 275، برغوانة وخماره؛ هو قلوب م.ص.

(128) ابن خلدون، م.ص، ص: 15.

(129) م.ص.

(130) م.ص.

(131) راجع: ابن أبي زرع، م.ص، ص: 36، وابن خلدون، م.ص، ج: 4، ص: 17، والمعلوم أن ابن ياسين لأسباب أشهر إليها، لم يعرف على البرغوانيين علما كان راجعا من اللدلس، أما عن اللقطة البرغوانية ومعتقداتها فلا يعرف الشيء الكثير إلا أن أصل اسمهم في لسان البربر، هو بلغوان أو القوان، المعروف، مما يعني أن اللقطة أعطت اسمها لأتباعها الذين لم يكونوا أبدا من قبل واحد.

- التالي، م.ص، ص: 52 هامش رقم 37.

- ابن خلدون، م.ص، ج: 4، ص: 10.

والله ولي التوفيق.