

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



كلية الآداب والحضارة الإسلامية
قسم التاريخ

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
قسنطينة

- الرقم التسلسلي:

- رقم التسجيل:

أثر الخطاب الديني في مجتمع الغرب الإسلامي على عصر الموحدين

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم
تخصص التاريخ الإسلامي

إشراف الأستاذ الدكتور:
إبراهيم بن مهية

إعداد الطالب:
لخضر بولطيف

لجنة المناقشة:

الصفة	المؤسسة	الرتبة	الأستاذ
رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة	أستاذ	علاوة عمارة
مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة	أستاذ	إبراهيم بن مهية
عضوا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة	أستاذ	عبد الخليل قريان
عضوا	جامعة محمد لمين دباغين، سطيف 02	أستاذ	خالد حموم
عضوا	جامعة محمد لمين دباغين، سطيف 02	أستاذ محاضر (أ)	مسعود بريكة
عضوا	جامعة عبد الحميد مهري، قسنطينة 02	أستاذ محاضر (أ)	حسين بوبيدي

السنة الجامعية: 46-1447هـ/25-2026م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء:

إلى روح والدي

تغمّده الله بواسع رحمته

وأحله منه مكانا رضيّا..

والذي الذي تعلمت منه

أن الدّين

خير وعدل ونظام..

شكر وامتنان:

اللَّهُمَّ لك الحمد كُلُّهُ، ولك الشكر كُلُّهُ، وإليك يرجع الأمر كُلُّهُ، علانيته وسره..
وبعد..

فإن المقام يقتضي الاعتراف بفضل كل من له أثر طيب في إنجاز هذا العمل، وأولاهم بالشكر والامتنان من تزدهي طالعة البحث بتوشحها باسميهما الكريمين، مشرفين وقيمين عليه؛ الأستاذين الفاضلين العلمين: عبد العزيز فيلاي، وإبراهيم بن مهية، أولهما برعايته له في مرحلة البذر والأنواء عاصفة، وثانيهما بإيوائه إليه في مرحلة الحصاد والرمضاء قاتظة.

ثم هل كان للبحث أن يستوي على سوقه، ويبرزُغ في الليلة الظلماء نجمه، لولا أن قيّض الله لي شخصين أثيرين من حولي؛ زوجي أم أفنان التي أحاطتني بكرم اعتنائها، وتحملت عناء انشغالي السنوات ذوات العدد، وصديقي أبو موسى الذي أغدق علي من كرمه، وتحمل عني كثيرا من أعبائي الوظيفية.

أما ابنتي فهي توأم البحث وتربيته، فمذ جاءت إلى الدنيا، وهي تراه يزاحمها في، ويستأثر بوقتي واهتمامي، ومع ذلك فقد صارت له إلفا، وكان من تحفيها بأبيها، ما كان له حافزا ودعما وتشجيعا.

ولله الحمد أولا وأخيرا

المقدمة

بعد مضي ما يناهز ربع القرن عن أحداث الحادي عشر من سبتمبر سنة 2001م، وفي ضوء ما تراكم عبر السنوات، في رصيد المتابعين للشأن العالمي، من تحليلات الآراء، وتسريبات الأخبار، يمكن القول -في كثير من الاطمئنان- إن فرضية افتعال الأحداث صارت أكثر رجحانا، بالنظر إلى سياقها وتداعياتها.

01- سياق البحث وجذواه:

ما من ريب أن "المسألة الدينية" كانت في قلب النقاش الذي أعقب تلك الأحداث المدوية، وبخاصة بشأن الإسلام دينا ومفهوما، خطابا ومعرفة. وإذا كان من انعكاساتها في العالم الغربي تصاعد موجة "الإسلاموفوبيا"⁽¹⁾، فإن من ارتداداتها في العالم الإسلامي، ما انتظم من ندوات، وصدر من كتب، مدار جميعها على "تجديد الخطاب الديني"⁽²⁾.

أما ما قبل الأحداث، فعلى أن نتذكر أبرز المفاجآت التي حملتها نهايات القرن العشرين، وبدايات القرن الحادي والعشرين، في أوروبا وفي سائر أنحاء العالم، وهو ما جرى

(1) أقرت الجمعية العامة لمنظمة الأمم المتحدة، في دورتها السادسة والسبعين، للعام 2022م، يوم 22 من شهر آذار (مارس) يوما عالميا لمكافحة كراهية الإسلام. يراجع نص القرار على الرابط:

<https://docs.un.org/ar/A/RES/76/254>

(2) يمكن التمثيل لذلك بندوة: تجديد الخطاب الديني، المنعقدة بدمشق، بتاريخ: 10-12 فيفري 2004، دمشق: دار التجديد، [2005]؛ وندوة: الحداثة وتجديد الفكر الديني -الفرص والتحديات-، المنعقدة بتونس، بتاريخ: 10-11 ماي 2005، ط1، تونس: منشورات المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة)، 2007.

أما من الكتب الصادرة في الموضوع، في عدد من العواصم الإسلامية، فنذكر -على سبيل المثال-: محمد منير حجاب: تجديد الخطاب الديني في ضوء الواقع المعاصر، ط1، القاهرة: دار الفجر، 2004؛ وعماد علي عبد السميع حسين: تجديد الخطاب الديني بما يتناسب مع روح العصر -ضرورة دعوية في ضوء المستجدات والمتغيرات المعاصرة-، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004؛ ومحمد بن شاكر الشريف: تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، الرياض: منشورات البيان، 2004؛ وعلي طاهر السلطان: تجديد الخطاب الديني بين الحقيقة والأوهام، ط1، قم، إيران: منشورات مهر أمير المؤمنين عليه السلام، 2005.

التعبير عنه بـ "العودة المفاجئة للدين"⁽¹⁾، وهي عودة قوية جاءت متساوقة مع هاجس النهايات؛ نهاية الإنسان بلواحقه الذاتية، من عقل، وحرية، ودين، وأخلاق، وتاريخ،... بما يكشف عن مدى الأزمة الفكرية والروحية التي تعاني منها المنظومة الغربية⁽²⁾.

حينما صرّح المفكر والناشط السياسي الفرنسي أندريه مالرو (1901-1976م) -فيما يشبه النبوءة أو الاستشراف- قائلاً: "إن القرن الحادي والعشرين سوف يكون روحياً أو دينياً، أو أنه لن يكون"⁽³⁾، فينبغي أن يُنظر إلى قوله من زاوية أزمة "الحداثة"، ومازق "ما بعد الحداثة"، وما انجر عن ذلك من توصيفات صادمة لـ "مستقبلنا [ما] بعد البشري"⁽⁴⁾، في ظل الإعلان عن "نهاية الإنسان"⁽⁵⁾، و"نهاية الدين"⁽⁶⁾، والتبشير بعصر جديد، عنوانه "دين التقانة"⁽⁷⁾، و"الإنسان العاري"⁽⁸⁾.

وإذا كان البعض قد شرع فعلياً بالتفكير في صيغة جديدة للتكيف مع مقتضى "الأزمة

(1) البخاري حمّانة: "عن الدين في القرن الحادي والعشرين"، مجلة المواقف (معسكر)، عدد خاص، أبريل 2008، ص 21.

(2) محمد المصباحي وآخرون: الدين والسياسة من منظور فلسفي، الدار البيضاء: منشورات مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود، 2011، ص 7، 91-92.

(3) هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي، ط 1، بيروت: دار الطليعة، 2005، ص 246.

(4) فرانسيس فوكوياما: مستقبلنا بعد البشري -عواقب ثورة التقنية الحيوية-، ترجمة: إيهاب عبد الرحيم محمد، ط 1، أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2006.

(5) نهاية الإنسان -عواقب الثورة البيوتكنولوجية-، ترجمة: أحمد مستجير، ط 1، القاهرة: إصدارات مجلة سطور، 2002. وهي صياغة ثانية لعنوان كتاب فرانسيس فوكوياما السابق كما لا يخفى.

(6) ريتشارد هولواي: مختصر تاريخ الأديان، ترجمة: محاسن عبد القادر، ط 1، بغداد: دار الكتب العلمية، 2018، ص 350.

(7) إريك فروم: حب الحياة -نصوص مختارة-، ترجمة: حميد لشهب، ط 1، بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، 2016، ص 117.

(8) بمعنى الإنسان المخترق أو المنكشف في عصر الثورة الرقمية. مارك دوغمان وكريستوف لاي: الإنسان العاري -الدكتاتورية الخفية للرقمية-، ترجمة: سعيد بنكراد، ط 1، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2020.

السائلة⁽¹⁾، وعصر "ما بعد الإنسان"⁽²⁾، مع ما يستدعيه ذلك من "اختراع أشكال للعلاقات الأخلاقية والقواعد والقيم، التي تليق بعصرنا المعقد"⁽³⁾، فإن البعض الآخر⁽⁴⁾، وإن كان لا يتنكر كل النكران لمنجز الحداثة، إلا أنه يرى أن ليس من الحكمة في شيء أن نستمر في تجاهل ما للدين من أهمية في الاجتماع الإنساني، وأن إعادة الاعتبار للمسألة الدينية، بعد تغييبها طيلة قرنين من الزمن، هو ما سينقذ الحضارة الغربية من المأزق الراهن، وهو ما سيدشن عصر ما بعد الحداثة.

وحيث يبدو -حقا- أنه من الصعوبة بمكان عزل "العامل الديني" في السياقات التي يكون معباً فيها بحمولة من المتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فليس مستغرباً إن جُوبهنا بالسؤال المؤرّق "هل تقود الأديان -مجدداً- مسيرة العالم؟"⁽⁵⁾.

إنه، ومهما يكن من أن هذه النقاشات تحيل على الفضاء الغربي بشقيه الأوربي والأمريكي، وما يسوده من تجاذبات بين مختلف أطيافه الفكرية، فإننا في العالم الإسلامي، وفي جُرح عصر تكنولوجيا المعلومات والاتصالات العابرة للقارات، لا يسعنا أن نظل بمعزل، أو أن ندعي التزام الحياد حيال ما يجري.

(1) هو عنوان واحد من ثمانية كتب، ترتبط عناوينها جميعاً بلازمة "السيولة" (الأزمة، الحياة، الحداثة، الثقافة، المراقبة، الحب، الخوف، الشر)، وهي لعالم الاجتماع البولندي زيجمونت باومان (1925-2017م)، والتي صدرت طبعاتها الأولى ضمن منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر ببيروت، ما بين سنتي 2016 و2018، بترجمة: حجاج أبو جبر، وتقديم: هبة رؤوف عزت.

(2) جريجوري بول وإيرل كوكس: ما بعد الإنسانية -التطور السيبري والعقول المستقبلية-، عرض: محمد أديب رياض غنيمي، ط1، القاهرة: منشورات المكتبة الأكاديمية، 2000.

(3) روزي بريدوتي: ما بعد الإنسان، ترجمة: حنان عبد المحسن مظفر، الكويت: منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2021، ص206.

(4) يتعلق الأمر بالمفكر الألماني من أصل سويسري هانز كونج (1928-2021م). هاشم صالح: مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص244.

(5) دلفين آليس: "هل تقود الأديان مسيرة العالم؟"؛ ضمن كتاب: من يحكم العالم؟ -أوضاع العالم 2017-، لمجموعة باحثين، إشراف: برتران بادى ودومينيك فيدال، ترجمة: نصيرة مروّة، ط1، بيروت: منشورات مؤسسة الفكر العربي، 2016، ص62، 63.

وعلى الرغم من التحدي الكبير الذي أُشهر في وجه دين الإسلام، ومن ورائه عالم الإسلام، فيما إذا كان لديه ما يقوله للضمير الحديث، بخصوص "مشكلات العصر التقني"⁽¹⁾، وفيما إذا كان يسعه تقديم رؤية أخلاقية، تكون "مفتاحاً لحل مشكلات العالم الحديث الكبرى"⁽²⁾، وعلى الرغم من الاستجابات اليقظة والمتروية، لدى عدد من الدراسات⁽³⁾، التي حالفها التوفيق في الموازنة بين توجيه النقد، واقتراح البديل، لكن ارتهان النقاش لدينا - غالباً- لما يسمى بظاهرة "المد الأصولي"، جعله ينخرط في مسالك التوجس والاسترابة من عودة الدين⁽⁴⁾، حد التحامل والمصادرة والإدانة⁽⁵⁾.

أما بعيداً عن الساحات الفكرية، ومخابر صناعة الرأي العام، فإن الانخراط في جدل "عودة الديني"، تحت قِيب معاهد العلم، وبين جنّبات أروقة الجامعات، كان يبدو أقلّ ضجيجاً، وأخفت صوتاً، مع أن التنويه لم ينقطع بالدور الريادي للعقائد الدينية في مسيرة التاريخ⁽⁶⁾، وأن من بين شتى التعبيرات عن مجتمع البشر، يظل الدين التعبير الأعمق استقراراً، عن الحياة

(1) مارشال هودجسون: مغامرة الإسلام - الضمير والتاريخ في حضارة عالمية-، ترجمة: أسامة غاوي، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2021، 605/3.

(2) المرجع السابق، 638/3.

(3) رشيد بن بيه: عودة التنوير الراديكالي والتحوّل ما بعد الأخلاقي - نقد ديكتاتوري عرقي إسلامي للإبادة الأخلاقية-، الكويت: منشورات مركز نهوض، 2023؛ وعبد الرحيم الدقون: المأزق الحديث وفقدان البوصلة الأخلاقية - في الحاجة إلى أخلاق إحصانية-، الكويت: منشورات مركز نهوض، 2023؛ ومنى محمد عبد المنعم أبو الفضل: الرؤية الإسلامية للإنسان - الفاعلية والعقلانية والأخلاقية في القرآن الكريم-، ترجمة: السيد محمد السيد عمر، ط1، هرنندن، فرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2024.

(4) علي الكنز: "الإسلام والهوية - ملاحظات للبحث-"؛ ضمن كتاب: الدين في المجتمع العربي، لمجموعة باحثين، ط2، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 2000، ص96؛ ومحمد الحداد: ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث، ط1، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007، ص10.

(5) علي حرب: تواطؤ الأضداد - الآلهة الجدد وخراب العالم-، ط1، الجزائر: منشورات الاختلاف، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008، ص40، 41.

(6) أرنولد توينبي: مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة: محمد فؤاد شبل، القاهرة: منشورات المركز القومي للترجمة، 2011، 161/3.

البشرية في أعلى طاقاتها وأنشطتها⁽¹⁾، وقد لا يخلو الأمر -أحياناً- من اعتذار مبطن أو صريح عن تقصير أو تجاهل "للدور المركزي الذي لعبه الدين في حياة الشعوب، ومقدار تجليه وتأثيره في هويتهم الثقافية"⁽²⁾.

وإذا كنا لا نقلل من أهمية المحاولات الراهنة في استدعاء "الديني"، ودراسة تمثلاته في الوعي والسلوك، تأدياً لبحث وتحليل أثره كعامل فعال في تشكّل البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للأمم والجماعات البشرية⁽³⁾، لكن ذلك يكاد يكون مقتصرًا على العلوم الاجتماعية، لا يتخطى دوائر علم الإناسة، وعلم الاجتماع، أو الفلسفة في أفضل الأحوال، فيما يكتفي التاريخ بسردياته الرتيبة، التي لا تتجشّم عناء استبطان البنيات العميقة للمجتمعات، أو التعرّف إلى المؤثرات التي كان لها النصيب الأوفر في وسم هويتها، ورسم مساراتها، والتنبؤ بمصائرهما.

إنه التحدي والطموح معاً، اللذان يتنزّل عندهما اختيارنا لموضوع بحثنا: "أثر الخطاب الديني في مجتمع الغرب الإسلامي على عصر الموحدين"، بما يجعلنا نبدو أقرب إلى التماهي مع هواجس عصرنا، وعدم الانبئات عن شواغل أمتنا.

02- غرض البحث ومؤداه:

إذا كان سياق البحث قد شقّ -بالإضافة إلى جدواه- عن البواعث التي أمّلته، ودفعت إلى الانبعاث صوبه وتبنيه، فإن أكثر ما كان يخيّم على اختيارنا، ويوجّه إليه المعارض، هو ما

(1) ألفونس دوبرون: "الدين I - الأنثروبولوجيا الدينية"؛ ضمن كتاب: الاشتغال بالتاريخ - مشكلات جديدة، مقاربات جديدة، موضوعات جديدة-، لمجموعة باحثين، إشراف: جاك لوغوف وبيير نورا، ترجمة: جمال شحيد، ط1، الدوحة: منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2024، ص379، 380.

(2) مانويلا مارين: "ممارسات المسلمين الدينية في الأندلس بين القرنين الثاني والرابع الهجريين / الثامن والعاشر الميلاديين"؛ ضمن كتاب: الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، تحرير: سلمى الخضراء الجيوسي، ط2، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1999، 1236/2.

(3) عبد الجبار الرفاعي: إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ط2، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، بيروت: دار التنوير، 2013، ص12.

الذي قد يُترجى من تناول أثر الخطاب الديني في تاريخ الاجتماع الإسلامي، ضمن حقبة زمنية محددة، وفي حدود مجال جغرافي معين، والحال أن مجتمعات عصرئذ كانت تدور في فلك الإسلام، ولم يكن شأن الالتزام بالدين من عدمه مطروحا على مستواها.

إنه فضلا عن المبررات الذاتية والموضوعية، التي رُشحت تناول الحقبة الموحدية دون غيرها، وهي حقبة مفصلية حدت بمفكر معاصر⁽¹⁾ لاعتمادها كمعلم تاريخي، يجري التمييز عنده بين مرحلتين في تاريخ المجتمع الإسلامي: مرحلة مجتمع ما قبل الموحدين، ومرحلة مجتمع ما بعد الموحدين، وما يؤشر عليه ذلك من انعطافة لها ما بعدها في التاريخ، وليس ذلك مما ينفك عن صلة المجتمع بالدين، وهي صلة لم تكن على وتيرة واحدة، حتى في أزهى العصور، وأقربها إلى عهد النبوة.

لم يكن ما يشغلنا من هذه الناحية، هو وجود تأثير ديني من عدمه، بل كيف يمكن الوقوف على تجلياته، وعن إمكانية قياس درجته ومنسوبه ارتفاعا وانخفاضاً، وقبلئذ ما طبيعة الخطاب الديني الذي سنجره على مدار الحقبة الموحدية، لنختبر من خلال التلقي له، صدهاء في واقع بنية المجتمع فوقيتها وتحتيتها.

وفي غياب دراسات تاريخية معيارية سابقة⁽²⁾، يمكن الاستئناس بها أو الاستهداء بهديها، وتفاديا لمنزلق محاكمة التاريخ صنيع بعض مجابلينا⁽³⁾، كان من بين الخيارات المطروحة أمامنا أن نقصر الخطاب الديني على الخطاب الفقهي، وتحديدنا النازلي، وهو خيار أثبت جدواه

(1) مالك بن نبي: **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط5، الجزائر: دار الفكر، دمشق: دار الفكر، 1986، ص23.

(2) غني باحث مغربي بدراسة تطور الخطاب الديني، لكن فضلا عن كونه قصره على رقعة جغرافية بحجم مدينة، فإنه أيضا أناطه بالمعرفة الصوفية المنقبية دونما سواها. ينظر عبد الوهاب الديبش: **"التطور التاريخي للخطاب الديني بفاس بين القرنين: 6 و8هـ / 12 و14م الأولياء والمجتمع"**، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، ظهر المهراس - فاس، 2003.

(3) نلّمح إلى أعمال باحثين هما: علي محمد الصلابي من ليبيا، وخالد كبير علال من الجزائر، حيث تنطبع مؤلفاتهما في التاريخ بالخلفية العقيدية "السلفية" التي يصدران عنها، فتستحيل إلى ما يشبه محاكم التفتيش في تنقيرها عن نوايا الخصوم المذهبيين والفكرين، ودمغهم بالزيغ والانحراف والضلال.

من خلال عدد من الدراسات المنجزة⁽¹⁾، لكننا كنا مدركين أنه زيادة على محدودية نطاق تأثير الخطاب الفقهي النازلي، إذ لم تكن الفتوى تتعاطى سوى مع ما يُرفع من مسائل إلى المفتين، ولم يكن من مشمولات تلك المسائل النظر في سياسات الدولة واقتصادياتها، عدا في جوانب عارضة وجزئية، فإن تأثير الدين في المجتمع لا يمكن اختزاله على ذلك النحو، مما كان سيضطرنا للتضحية بكثير من أطيافه وتشكلاته الأخرى، التي ما فتئت تتسرب إلى أخيلة الناس ومداركهم، وتتلون بها ممارساتهم ومسالكتهم.

وضعنا خيار الانفتاح على خطاب ديني متعدد التجليات متشابكها، أمام تحدٍ من نوع آخر، فكيف يتأتى لنا -أولا- ضبطه كخطاب ذي تأثير، ثم -ثانيا- كيف يسعنا تتبع ذلك التأثير في أغوار مجتمع يجلُّ الدين من حيث المبدأ، دون أن يكون ذلك الإجلال ضمانة قطعية لعدم التفلت من توجيهاته، والامتناع عن انتهاك محظوراته.

وحيث أننا باشرنا -في البداية- جمع عشرات النصوص من الآي والأحاديث، بوصفها مرتكز الخطاب الديني ومستمدته، دون أن نغفل ما نشأ في أعقابها على توالي الأعصر، وصولا إلى عصر الموحدين، من تفاسير وشروح، كان للقائمين عليها من سلطة علمية، سبق لنا وأن اخترنا مدى ما تمتعت به من حضور فاعل في مجريات العصر⁽²⁾، مع أنه من المجازفة إغفال ما بين تأثير الأشخاص والخطابات من فرق وتفاوت لدى جمهور المتلقين.

لكن مجرد المقابلة بين النصوص والوقائع، بهدف رصد حالات التأثير والتأثير، لم يكن ليفضي بنا إلى الغاية المنشودة، هو ما فرض علينا -في النهاية- توسيع مُستمد الخطاب الديني، ليستغرق مختلف المدونات التراثية من فقهية، وكلامية، وصوفية، وفلسفية، وأدبية،

(1) من بين الأعمال الجديرة بالثناء، نذكر سناء عطايي: "الخطاب الفقهي والعمران في المغرب الأوسط"، رسالة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2008؛ وهناء شقطي: "الخطاب الفقهي والريف في المغرب الأوسط من خلال الدرر المكنونة في نوازل مازونة"، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قسنطينة 2، 2013.

(2) نحيل ههنا على رسالتنا للماجستير، بعنوان: فقهاء المالكية والتجربة السياسية الموحدية في الغرب الإسلامي (510-668هـ/1116-1269م)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2002.

حيث سمح لنا تملّي نصوصها في تعالقها وتعانقها مع هواجس الناس وخواطرهم، وحراك المجتمع وتطلعاته، ورهانات السلطة السياسية ومناوراتها، أن نظفر بكثير من الشواهد عن ذلك الحضور الدافق والملتبس في آن، لتأثير الخطاب الديني في مجتمع الغرب الإسلامي على عصر الموحدين، حيث أثرنا الاكتفاء بمقاربة ذلك التأثير عبر مجسّين اثنين، هما السياسة والتدبير، والاقتصاد والمعاش، من بين مجسّات عديدة تتوزّع في اتصالها بالبنيتين الفوقية والتحتية للمجتمع.

03- منهج البحث ورؤاه:

إن ما يشهده البحث العلمي -اليوم- من تطور منهجي؛ بل ومن طفرات منهجية متسارعة غير مسبوقة، يملّي علينا أن نكون على دراية واطلاع على كل الحصائل والمستجدات، فضلا على أن تقويم المنجز السالف والراهن، من شأنه أن يجعلنا على بينة من المكاسب لتأكيدنا وتثمينها، والمعايير لتفاديها وتصويبها.

وإننا إذ نستشعر خطورة القضية المنهجية في صياغة العقل الإسلامي المعاصر، فإنه لا يمكن سوى أن يستوقفنا ما يقرره أحدهم -وهو كخلاصة لتجربته المديدة-: "إننا الآن في أشد الحاجة إلى موقف صلب، ينبني على مبدئين: مبدأ التحدي والاعتزاز بما لدينا من تراث زاخر بأصول منهجية إسلامية، بإمكانها أن تؤطر فكر المسلم المعاصر، في أبحاثه، وعلومه كلها، لو عمل حقا على استخراجها. ومبدأ الاستفادة من الغرب منهجيا عن طريق ما أسميه بالاستصلاح بدل الأسلمة"⁽¹⁾.

وهل يبعد ذلك في شيء، عما خلّصت إليه أحدث الأبحاث المنهجية، التي صدرت في الوطن العربي⁽²⁾، من ضرورة إيلاء التفكير الجاد لتجديد منهج الكتابة التاريخية العربية،

(1) فريد الأنصاري: أبعديات البحث في العلوم الشرعية -محاولة في التأسيس المنهجي-، ط7، القاهرة: دار السلام، 2020، ص53.

(2) صدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بالدوحة (2023)، كتاب لمجموعة باحثين، تحرير: مراد ديابي، بعنوان: بعض قضايا المنهج في علوم السياسة والتاريخ والقانون والديموغرافيا، يشتمل على اثني عشرة بحثا تنتمي إلى الحقول المعرفية الأربعة المذكورة في عنوانه.

والأخذ بفرص ترقية الأداء الأكاديمي في الحقل التاريخي العربي، وذلك عبر مراجعة النتائج التي انتهت إليها التجارب المنجزة، والنظر فيما يرد على المؤرخين العرب من تيارات منهجية تجديدية، تطلعا إلى كسب معركة تجديد مناهج تطوير المعرفة خارج سلطان الكتابة التقليدية⁽¹⁾.

ومن بين قسّمات الحل المقترح، للخروج من المأزق المنهجي الراهن، بحسب أحد أبرز الباحثين المشاركين في الكتاب سالف الذكر، هو العمل على إيجاد ظروف للتجديد في الكتابة التاريخية على أساس "أهلنة" المنهج، ويقصد بذلك فهمنا وتحليلنا مجتمعاتنا بالطريقة الصحيحة، من أجل تخطي المعارف الإثنومركزية الغربية التي أنجزت حولها. وينبه الباحث إلى أن المشكلة ليست في كل المعارف الغربية، بل فقط في تلك التي صاغها بعض الدارسين الغربيين -ومن تأثر بمنهجهم من غير الغربيين- بشأن مجتمعاتنا، والتي لا تُظهر حقيقة واقعة، بل حتى تمنعنا نحن أحيانا من فهمه بطريقة مثلى⁽²⁾.

ونحن إذ نؤثر الانحياز إلى العمل في إطار تفعيل أو استئناف المنجز الخلدوني في علم العمران⁽³⁾، فليس اعتزاء إلى الشخص بمجد ذاته، ولا من باب التعصّب له، ولكن لما أن منجزه يمثل حصيلة مراكمة طويلة المدى لجهود أجيال كثيرة من علماء الأمة الإسلامية مشرقا ومغربا، وهو المنجز الذي تعرّف إليه الغرب دون أن يحمله الإنصاف على الاعتراف بما أفاده منه، في الوقت الذي دخل فيه العالم الإسلامي نفقا مظلما في القرون المتأخرة، بحيث لم يستثمر لا في علم العمران الخلدوني، ولا في علم المقاصد الشاطبي.

(1) علي الصالح مولى في الفصل الثامن من الكتاب. على الرابط:

<https://bookstore.dohainstitute.org/p-2459.aspx>

(2) عبد الحميد هنية في الفصل التاسع من الكتاب. على الرابط:

<https://bookstore.dohainstitute.org/p-2459.aspx>

(3) يرى الباحث صالح بن طاهر مشوش أن مسألة إحياء علم العمران الخلدوني "ضرورة علمية، ودينية، وحضارية؛ فالأمة الإسلامية ستبقى عاجزة عن النهوض، ما لم تتمكن من تشخيص داءها، وصناعة الدواء الذي يناسبها". يراجع كتابه: علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته -دراسة تحليلية للإنسان والمعرفة عند ابن خلدون-، ط1، هرنند، فرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012، ص16.

وبمنأى عن أي ادعاء أو اعتداد يُنبوه المقام، فإن الباحث الذي يؤمن في مقاربتة للشأن التاريخي بالصدور عن الرؤية الإيمانية التوحيدية⁽¹⁾، ويفيد في تعاطيه المنهجي من نظرية الاعتبار الخلدونية⁽²⁾، لم ينزع عن توظيف المنهج التاريخي في أقصى ما راكمه من مكاسب سلفا وخلفا، ملتزما بإعمال آلياته المتنوعة؛ من تتبع واستقصاء، ونقد وتمحيص، وإسناد وتوثيق، وتحليل وتعليل، وهو إلى ذلك يلحظ ما يتعين على المؤرخ المعاصر مراعاته في كتابته من "حركة مستمرة ذهابا وإيابا من الوقائعي إلى الإطار المفاهيمي، ومن الإطار المفاهيمي إلى الوقائعي، فلا يكون توليفه مجرد إصاق لأجزاء مختلفة، تُقدّم في تخطيط طوابقي، ولكن بحثا عن أنظمة سببية"⁽³⁾.

إن الوعي بالصدور عن رؤية تصوّريّة ما، أيا تكن هذه الرؤية، هو -في تقديري- أدعى للتحقق بشرط الموضوعية، فلم تكن المنطلقات الفكرية يوما بعائق دونها⁽⁴⁾، لكن إضمار تلك المنطلقات أو نكرانها أو التستر عليها، هو ما قد يقوّض بنيان الموضوعية من الأساس، بما يكون الباحث عرضة له من انحيازات واصطفافات في غفلة من الذات الواعية. ولذلك لم تحل الرؤية التي نتبنى، ولا المنهج الذي نحتذي، دون الانفتاح على عطاء مدارس فكرية أو

(1) إن كثيرا من الخبرات العلمية صارت تحف بهذه الرؤية، وترافع لصالحها، وليس آخرها منجز زميلنا عمار قاسمي: "الرؤية التوحيدية في تفسير حركة التاريخ"، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2016.

(2) الاعتبار هو "النظر في المسألة، مع استحضار نظائرها، والالتفات إلى لوازمها، ومراعاة نقائصها مع صحة المناسبة". عبد الكريم عكيوي: نظرية الاعتبار في العلوم الإسلامية، ط1، هرنند، فرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2008، ص37، 85.

(3) فرانسوا دوس: التاريخ المفتت -من الحوليات إلى التاريخ الجديد-، ترجمة: محمد الطاهر المنصوري، ط1، بيروت: منشورات المنظمة العربية للترجمة، 2009، ص377.

(4) يرى الفيلسوف الألماني هانز جورج غادامير (1900-2002م) أنه "لو أردنا أن نفني تناهي الوجود الإنساني وتاريخيته حقهما، فمن الضروري إعادة الاعتبار الأساسي لمفهوم الحكم المسبق، والإقرار بحقيقة وجود أحكام مسبقة مشروعة". يراجع كتابه: الحقيقة والمنهج -الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية-، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، طرابلس، ليبيا: دار أوبا، 2007، ص382-383.

منهجية مختلفة، والاستمداد منها، دون خشية مغبة الارتهان لمنظوراتها⁽¹⁾.

04- هيكل البحث ومبناه:

يمثل الهيكل الحالي للبحث واحدا من بين تصميمات أخرى، كان من المرجح أن يخرج في قالبها، قبل أن يستقر في نهاية المطاف، ونظرا لاعتبارات منهجية، وإكراهات ظرفية، على هذه التوليفة التي تتوزع على ثلاثة فصول.

- خُصَّ الفصل الأول لتناول الخطاب الديني في الغرب الإسلامي مفاهيم وتجليات، حيث جرى استقصاء دلالاته اللغوية والاصطلاحية، بغية الخلوص إلى تعريف إجرائي معتمد، ثم أُنتقل إلى رصد مختلف تجلياته في الغرب الإسلامي؛ من فقهية، وكلامية، وصوفية، وفلسفية، ما أفضى بالنهاية إلى تحديد ملامح الخطاب الديني المرجعي، الذي سيقع التعويل عليه في قسمي البحث.

- اتجه البحث في فصله الثاني إلى تناول أثر الخطاب الديني في البنية الفوقية لمجتمع الغرب الإسلامي على عصر الموحدين، من خلال علاقة الدين بالسياسة والتدبير، حيث جرى اختيار عينة "الشرعية"، كمدخل أو زاوية نظر لما حاولته الحركة الموحدية من نقض مشروعية المرابطين، بالطعن في إيمانهم واستقامتهم، ثم محاولة التأسيس لمشروعيتها البديلة، على ركائز الجهاد والاتحاد، والإحياء الديني، والإصلاح الاجتماعي.

- بينما كان رهان البحث في الفصل الثالث على تناول أثر الخطاب الديني في البنية التحتية للمجتمع، والتي مدارها على علاقة الدين بالاقتصاد والمعيش، حيث انصب البحث على قضيتين اثنتين؛ تتعلق الأولى بمالية الدولة بين ضوابط الشرع وإكراهات الواقع، من خلال تتبع موارد الخزينة ونفقاتها، فيما تتعلق الثانية بمعايش الرعية بين ضوابط الشرع وحظوظ النفس، من خلال سعيها لتحصيل مكاسبها، وتأمين أرزاقها.

(1) يظهر ذلك في استعارتنا لاصطلاحَي البنيتين الفوقية والتهنية للمجتمع، لكن بخلاف مؤداهما في المنظومة التي ينتميان إليها، حيث يعد الدين جزءا من البنية الفوقية، ووسيلة لتأكيد هيمنة الطبقة الحاكمة، وتأييد وضع الاستكانة والخضوع من قبل الطبقات الكادحة.

05- مُسْتَمَدَّ البحث ومُأتاه:

حينما استقر اختيارنا في مقارنة الخطاب الديني، على استمداد المدونة التراثية، على تفاريق أصنافها، لم يكن في حسابنا أننا سنخوض غمار محيط لا ساحل له، ناهيك عما يزدهي به تاريخ الموحدين من دراسات، لا أول ولا آخر لها. ومع ذلك، فنحسب أنه على ما تكبدناه من وقت وجهد غير هينين، فإن عائد ذلك على هذا البحث، وما يؤمل أن ننهض بإنجازه من أبحاث أخر، لن يكون من غير طائل.

أولا- المتون المصدرية:

لا بحث دون مصادر، ولا يصير المرء باحثا ما لم يعارك المصادر. ومن حسنات البحث في تاريخ الحقبة الموحدية، أنها لا تعاني من شح النصوص المصدرية، على غرار حقبة أخرى متقدمة أو متأخرة عنها.

أ- المتون المخطوطة:

على ما أحرزته حركة تحقيق المخطوطات في العقود الأخيرة، فلا تزال عدد من المتون المخطوطة مما اشتغلنا عليه، بحاجة إلى من ينتشلها من رفوف الخزائن المنسية، أو يعيد النظر على ضوءها فيما حُقّق منها أو غيرها.

ومن بين أهم النصوص التي اطلعنا عليها، وأفدنا منها في بحثنا، نخص بالذكر؛ من المتون الفقهية فيما موضوعه فقه القضاء والشروط: النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام للمتيّطي (ت 570هـ/1175م)، والطّرر الموضوعة على الوثائق المجموعة لابن عات (ت 582هـ/1186م)، والمفيد للحكام فيما يعرض لهم من نوازل الأحكام لابن هشام (ت 606هـ/1209م). ومن المتون الصوفية والمنقبية: شمائل الخصوص لمن له غاية في الفهم والنصوص للجائي (ت 599هـ/1202م)، وبداية المريدين لأبي محمد صالح (ت 631هـ/1234م)، والسلك المثقّى النظام بما للصحابه الكرام على جميعهم الرضوان والسلام من الكرامات والمكرّمات العظام لابن القطن (حي 662هـ/1263م).

أما من المتون الأدبية فَرِيحان الألباب ورَيِّعان الشباب في مراتب الآداب لابن المَواعيني (ت 564هـ/1168م)، وُكَّامة الزهر وظرفة الدهر لابن بَدْرُون (حي 608هـ/1211م)، والعطاء الجزيل في كشف غطاء الترسيل للبلّوي (ت 657هـ/1259م).

II- المتون المطبوعة:

إن القراءة المتأنية المتملية للمتون المصدرية المخطوط منها والمطبوع، من شأنه -في غالب الأحيان- اقتياد خطي الباحث باتجاه مجابٍ للإفادات الطريفة وغير المتوقعة. وقد أثرنا لكثرتها وتنوعها، توزيعها على ثلاثة مستويات: مستوى أول يخص التاريخ الموحد، ومستوى ثان يخص الخطاب الديني، ومستوى ثالث يخص السياسة والاقتصاد.

✓ مستوى يخص التاريخ الموحد:

إن اختيار حقبة تاريخية معينة، لتكون مدار بحث ما، تستدعي الاطلاع على مصادرها التي تحيط بأحداثها ووقائعها، بالقدر الذي يُمكن من تفاصيلها؛ مكانا وزمانا وأناسي.

1- كتب التاريخ والحوليات:

مهما تكن طبيعة الموضوع المطروق، فتظل كتب التاريخ والحوليات محتفظة بأهميتها. ولا يمكن تصوّر طرق تاريخ الموحدين دون الرجوع إلى المصادر المعاصرة لهم، على غرار كل من البيهقي (ت 555هـ/1160م؟)؛ وابن اليسع (ت 575هـ/1179م)، وابن صاحب الصلاة (حي 594هـ/1198م)، وعبد الواحد المراكشي (ت 647هـ/1249م)، وابن القطان (حي 662هـ/1263م)، وكتاب دواوين الإنشاء الموحدية (ق 6-7هـ/12-13م)، أو تلك التي واكبت الدول التي أعقبتهم من حفصية وزيانية ومرينية ونصرية؛ على غرار كل من ابن عذاري (حي 712هـ/1312م)، وابن أبي زرع (حي 726هـ/1326م)، وابن الخطيب (ت 776هـ/1375م)، وابن خلدون (ت 808هـ/1406م)، والزرکشي (حي 894هـ/1489م).

ولا تقل جدوى المصادر المتأخرة عن المتقدمة، فبالمقارنة بين إدلاءات المصادر المنحازة للموحدين وتلك التي سبيلها التحامل عليهم، تتضح حقائق كثيرة.

ولعل ما يصلح أن يكون فيصلاً في عدد من القضايا الخلافية، هو الرجوع إلى المصادر المشرقية، وأولها بالاعتماد ثلاثة: ابن الأثير (ت 630هـ/1233م)، والثوري (ت 733هـ/1333م)، والذهبي (ت 748هـ/1348م). وليس مرد تزكية هؤلاء إلى ما يتسمون به من نزاهة فحسب، بل ولاحتفاظهم بشهادات ونصوص مفقودة ذات أهمية.

2- كتب التراجم والطبقات:

تنتصب كتب التراجم والطبقات رديفاً، بل ونداً لكتب التاريخ والحوليات، من حيث ما تنطوي عليه من إفادات لا تقدّر بثمن، وذلك لتصديها المباشر لترجمة حيوات القائمين على الخطاب الديني من مفسرين، ومحدثين، وفقهاء، ومتكلمين...

وتحظى السلسلة الأندلسية من الصلات والذبول والتكمالات، بالمقام الأول الذي لا يُداني، ابتداءً من ابن بشكّو (ت 578هـ/1183م)، ومروراً بابن الأثير (ت 658هـ/1260م)، وابن الزبير (ت 708هـ/1308م)، ووصولاً إلى ابن عبد الملك (ت 703هـ/1303م). ولا تكتمل ملامح السلسلة دون أن تُتبعها، ولو من خارجها، بمؤلفات كل من ابن عسكر (ت 636هـ/1238م)، وابن سعيد (ت 685هـ/1286م)، وابن الخطيب (ت 776هـ/1375م)، والنّباهي (حي 792هـ/1390م).

يقابل المدونة الأندلسية نظيرتها المغربية، والتي يتصدّرها كل من ابن الدبّاغ (ت 699هـ/1300م)، والغبريني (ت 704هـ/1305م)، وابن الطّوّاح (حي 718هـ/1318م)، وابن القاضي (ت 1025هـ/1616م). وتحصي المغربية في عدادها -أيضاً- تراجم سير المالكية كما لدى عيّاظ (ت 544هـ/1149م)، والثّنبُكّي (ت 1036هـ/1627م)، وسير الإباضية كما لدى الدُّرجيني (ت 670هـ/1271م؟)، والشّمّاخي (ت 928هـ/1522م).

ولا تخلو كتب التراجم المشرقية بدورها، من نصوص تلقي أضواء كاشفة، على قضايا أغضت عنها كتب التراجم الأندلسية والمغربية، ومن أحفلها ذكرا مؤلفات: ابن خَلَّكان (ت 681هـ/1282م)، والذَّهبي (ت 748هـ/1348م)، والصَّفَّدي (ت 764هـ/1363م).

ويُلحَق بصنف كتب التراجم والطبقات، كتبُ البرامج والأُثبات، وقد أفاد البحث من اثنين منها على الأقل: عِيَّاض (ت 544هـ/1149م)، والرُّعَيْنِي (ت 666هـ/1268م).

3- كتب الرحلة والبلدان:

سواء تعلق الأمر بالرحلات التي ارتادت آفاق المشرق، أو التي راوحت مكانها ضمن حدود المغرب، فإن التنوع الذي يطبع مواد متونها، يفاجئنا بين الحين والآخر، بمعطيات لا غنى عنها. ومن بين أهم النصوص الرحلية التي أفاد منها البحث، تلك العائدة إلى كل من: ابن العربي (ت 543هـ/1148م)، والوارجلاني (ت 570هـ/1174م)، وابن جُبَيْر (ت 614هـ/1217م)، والتَّجاني (ت 717هـ/1317م)، والثَّاسَفِي (حي 1150هـ/1737م).

أما النصوص البلدانية، فيتقدمها من حيث الأهمية في موضوع البحث، كل من الإدريسي (ت 560هـ/1165م)، ومؤلف الاستبصار (حي 587هـ/1191م)، والحميري (ت 727هـ/1327م)، ولا نعدم فوائد متفرقة لدى الوزَّان (حي 957هـ/1550م)، وكَرْجَلال (ت 1008هـ/1600م).

4- كتب الأدب والحكم والأمثال:

تربط بين الأدب والتاريخ وشائج قوية لا يمكن فصلها، وكثيرة هي النصوص التي عليها مدار اشتغال الباحثين، فيما هي معدودة من الأدب التاريخي، فضلا عن النصوص الأدبية الصميمة؛ نظما ونثرا، مما يستقي منه البحث التاريخي إفادات جليلة ذات قيمة. وهي في جملتها تعكس خبرات اجتماعية وانفعالات نفسية، ومهما تتباين قوالب صياغتها والتعبير عنها، فإنها مؤشر ذو دلالة عن أغوار النفس البشرية.

ومن بين أهم الأسماء الشعرية التي اغترفنا من دواوينها، نذكر ابن خَرْبُون (حي 572هـ/1176م)، وابن مُجَبَّر (ت 588هـ/1192م)، وصَفْوَان بن إدريس (ت 598هـ/1202م)، والجُرَّاي (ت 609هـ/1212م)، وابن حَرِيق (ت 622هـ/1225م). أما من صنف النثرين، فنشير إلى الوَهْراني (ت 575هـ/1179م)، وابن مُغَاوِر (ت 587هـ/1191م)، ابن هانئ (ت 753هـ/1352م).

وفي ظل انفتاح البحث التاريخي، واستمداده من مختلف المصادر، على افتراق مشاربها، فقد أضحت لكتب الأمثال والحكم موطأ قدم، في ورّاقية البحث التاريخي، وهي على شاكلة التي قبلها، تعكس مخزون الخبرات والأعراف المتراكمة عبر الزمن، والتي هي بمثابة القواسم الفكرية والذهنية للجماعات البشرية، في أي صُقع من أصقاع الأرض.

ومن بين ما استمدّه البحث منها، نذكر: ابن فرتون (ق 06هـ/12م)، والزَّجَّالي (ت 694هـ/1295م)، وابن عاصم (ت 829هـ/1426م).

٧ مستوى يخص الخطاب الديني:

تشغل مدونة الخطاب الديني مساحة واسعة في رصيد تراث العصر الوسيط، ما يكشف عن مدى حضور السمّت الديني، وانتظامه لأفق العصر. ولذلك فلا غرابة إذا ما جعلنا وكُنّا الفحص على أكبر قدر متاح من مدونة الخطاب الديني للعصر الموحد، مع الاستمداد كلما دعت الحاجة إلى ذلك من مدونات متقدمة أو متأخرة.

1- كتب اللغة والمعاجم:

بقطع النظر عمّا إذا كانت البنية اللغوية نفسها حاضنة للأثر الديني، وهو ملمح لم نقف عنده سوى لِمَام، فإننا بدافع إيلاء عتبة عنوان بحثنا حقها، توسّعنا في استقصاء العديد من القواميس والمعاجم اللغوية، كما كُتِب الحدود والتعريفات، ليس لأجل الوقوف على أكبر قدر ممكن من المعاني والمدلولات فحسب، ولكن لمراقبة -أيضا- كيف تتطور المفاهيم مع مرور الزمن، وما يطرأ عليها من تغيير وتبدّل وانزياح.

2- كتب التفسير والحديث:

لا يمكن تجاهل الفروق بين النصوص المؤسّسة والنصوص الحواف، فالأولى نصوص تنتمي إلى حقل المقدّس، بما أنها نصوص موحى بها، وتحوطها العصمة، ما يجعل التعاطي التاريخي معها شديد الحساسية، إلا في حدود من ضوابط وموجّهات، تساعد على الإفادة منها، دون أن تتأدّى إلى تمييع دلالاتها، والمصادرة على مقاصدها. بينما تنخرط الثانية في عداد الفهوم البشرية شرحاً وتفسيراً، ما يجعلها قابلة للنقد والدحض والاستدراك عليها، بل وفي كونها رهينة للأحوال والأزمان التي صيغت في ظلها، ما يجعل المؤرخ الأقدر على تحليلها وتفكيكها.

من هذا المنطلق جرى التعاطي مع عدد من مدونات التفسير وعلوم القرآن، التي كانت نتاج عصر الموحدين أو قريباً منه. ومن بين أبرز الأعلام الذين تعاملنا مع مصنفاتهم: ابن العربي (ت 543هـ/1148م)، وابن عبد الحق (ت 582هـ/1186م)، وابن الفرس (ت 597هـ/1201م)، والقرطبي (ت 671هـ/1273م). كما لم نغفل من مصنفات التفسير الإشاري مصنف ابن برّجان (ت 536هـ/1141م).

أما مدونات الحديث، ففضلاً عما استخدمناه من كتب الصحاح والسنن والمسانيد، في تخريج الأحاديث التي أُستدل بها في هذا الموضوع أو ذاك، فقد أفدنا على نحو خاص من شرح عياض على صحيح مسلم، وابن العربي على الموطأ وصحيح الترمذي.

3- كتب العقيدة والتوحيد:

يُعدّ المتن العقدي بمثابة دليل، لخريطة ذهنية شديدة التعقيد، وهو ما يمنحه تلك الأهمية القصوى، كأخطر مفاعيل الخطاب الديني، في البنية الفكرية للمجتمع. ولذلك فقد أوليناه ما هو جدير به من صرف عناية واهتمام.

وسواء تعلق الأمر بأقدم أثر لمؤسس الفكرة الموحدية ابن تومرت (ت 524هـ/1130م)، وهو متن عقدي بامتياز، أو متون سُراحه، أو ما شهدته الفترة الانتقالية بين المرابطين

والموحدين، وما تلاها لاحقا من ظهور عدة متون عقدية، فإننا حاولنا أن نضع أيدينا على أكثر ما تأثّر لنا تحصيله، انطلاقا من عقيدة المرادي (ت 489هـ/1096م) إلى عقيدة السَّلَاجِي (ت 574هـ/1178م)، مروراً بعقائد ابن سابق الصقلي (ت 493هـ/1100م)، وأبي الحجاج الضرير (ت 520هـ/1126م)، واليائري (ت 523هـ/1129م)، والوازجاني (ت 570هـ/1174م)، وابن رشد الحفيد (ت 595هـ/1198م)، وأبي محمد صالح الهسكوري (ت 653هـ/1255م)، وصولاً إلى عقيدة ابن جُزَيّ (ت 741هـ/1340م).

وكانت الوصلة ما بين المشرق والمغرب في إطار المذهبية الأشعرية، من الأسباب الداعية إلى مد نطاق الفحص والتنقير، ليشمل مدونات الأشعري (ت 324هـ/936م)، والباقلاني (ت 403هـ/1013م)، والجويني (ت 478هـ/1085م)، والغزالي (ت 505هـ/1111م)، والفخر الرازي (ت 606هـ/1210م)، وغيرهم من أعلام الأشاعرة المشاركة.

4- كتب الفقه والنوازل:

تحتل المدونة الفقهية ركن الزاوية في التاريخ الديني للمجتمعات الوسيطة، بما راكمته كماً، وتحققت به كيفاً. فلم يقتصر إنتاجها، وهو كما لا يخفى يتسم بالتنوع والغزارة، على فقه الأحكام، أو القضاء، أو الشروط، أو الحسبة، وكلها مسارب للخطاب الديني، تجعله على تماس مباشر مع جمهور واسع من الناس، ولكن كانت أكثر المعابر تأثيراً، هو فقه المسائل والنوازل. ومنذ أنتبه إلى جدواه كرافد للبحث التاريخي، والأبحاث التي استرشدته في تزايد مستمر، حتى لتكاد تخرج عن الحصر⁽¹⁾.

وكان من بين أهم الأسماء الفقهية، التي تكرر استدعاؤها طيلة مسار البحث: ابن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ/996م)، وابن رشد الجد (ت 520هـ/1126م)، وأبو بكر بن الجد (ت 586هـ/1190م)، وابن المناصف (ت 620هـ/1223م)، والوليدي (ت 675هـ/1276م)،

(1) يراجع مسرد لنماذج من رسائل جامعية وظفت كتب الفقه والنوازل في دراسة جوانب من تاريخ مجتمع الغرب الإسلامي، في الملحق رقم 05.

وابن جُزَي (ت 741هـ/1340م)، وخلييل بن إسحاق (ت 776هـ/1374م)، والبرزلي (ت 841هـ/1438م)، والونشريسي (ت 914هـ/1508م).

5- كتب التصوف والمناقب:

تتوفر المدونة الصوفية المنقبية على إمكانات لا حدود لها، وإن لم يحصل الإجماع بعد بين الباحثين بشأن جدواها التاريخية، هي وإن كانت تنطلق من عالم الواقع، فإنها تتوخى التبشير بعالم الممكن، وفي سبيل ذلك تتوسل الكرامة، وتوشح الخوارق، وليس المؤرخ معنيا بتصديق مدعياتها أو تكذيبها، لكن يكفيه أن يتخذها أمانة على طبيعة الأفكار والذهنيات السائدة، وخصوصيات الذاكرة والتمثيل الجمعي للمجتمعات محل الدراسة.

وعلى الرغم من استغلاق المتون الصوفية، التي مدارها على الأحوال والمقامات، وصعوبة النفاذ إليها، فإنها لا تقل بدورها أهمية عن المتون المنقبية، فهما مكملان لبعضهما البعض، في استجلاء تأثير الخطاب الديني في تأثيل الحياة الروحية، وتفعيل نوازع الخير والعدل والإيثار في النفس البشرية، في مدافعتها لنوازع الشر والظلم والأثرة.

ومن جنس الصنف الأول اغتنى البحث بما هيأه لنا كل من: الصدي (حي 596هـ/1200م)، والثممي (ت 603هـ/1207م)، وابن الزيات (ت 628هـ/1230م)، والهوارى (ت 664هـ/1266م)، وابن الدبّاغ (ت 699هـ/1300م)، والماجري (حي 700هـ/1300م)، والبادسي (حي 722هـ/1322م)، وابن الصبّاغ (حي سنة 733هـ/1332م).

أما من جنس الصنف الثاني، فقد استقبل البحث إشارات كل من: ابن العريف (ت 536هـ/1141م)، وأبي مدين شعيب (ت 594هـ/1198م)، والدجائي (ت 599هـ/1202م)، وابن عربي (ت 638هـ/1240م)، وابن سيدبونة (ت 624هـ/1226م)، والحراي (ت 638هـ/1240م)، وابن ليون (ت 750هـ/1349م).

وحيث أن بعض الفقهاء والمحدثين قد أدلوا بدلوهم في خطاب الزهديات، فقد شملهم البحث باعتنائه، ومن ذلك ثلاثة أعلام: ابن العربي (ت 543هـ/1148م)، وابن بشكوال (ت 578هـ/1183م)، وابن الحرَّاط (ت 581هـ/1186م).

٧ مستوى يخصص السياسة والاقتصاد:

تترجع مقدّمة ابن خلدون أو بالأحرى كتابه العمران على ناصية مدونة السياسة والاقتصاد، وتأتي تتويجا لجهود كثير من الإسهامات القيّمة، التي كانت بمثابة الأساس الذي أشاد عليه نظريته التي خلّدت ذكره في التاريخ، كما ظلت المقدمة لبعض الوقت مصدر إلهام واقتباس لمؤلفين أعقبوا عصر ابن خلدون.

ودونما حاجة للانتشاح -مجددا- في مقدار ما أخذه صاحب المقدمة عن سابقه، أو ما أخذ عنه اللاحقون، فإن البحث قد أصغى بأناة للجميع، سواء من كتب في السياسة والتدبير على اختلاف ضربها من آداب سلطانية، وسياسة شرعية، وفلسفة مدنية، أو من كتب في الاقتصاد والمعاش، تحت عنوان الكسب، أو الخراج، أو الأموال.

على أن ما ينبغي التنويه إليه ههنا، هو ذلك التماهي الذي سجلناه بين مختلف المدونات مشرقياً ومغربياً، حتى لتكاد تَمحي الخصوصيات القطرية والمذهبية فيما بينها، ولعل في انفتاحها على العطاء الإنساني للأمم والحضارات الأخرى وتمثله أثر في ذلك.

وإذا كنا سنضرب عن ذكر أمثلة ونماذج عنها، فلأنها ذكرت في مواضعها من البحث مجتمعة، بما يغني عن إعادة تكرار سردها.

ثانيا- الدراسات المرجعية:

لا يستقل باحث برأيه مهما أوتي من سعة اطلاع، وحصافة رأي، بل لا سبيل لاختبار أفكاره وأنظاره، إلا بطرحها في مقابل أفكار وأنظار الآخرين، ولذلك وعلى ما توفر بأيدينا من ذخيرة مصدريّة عتيقة، كان يتملكنا الشغف والفضول لمطالعة مقاربات غيرنا من الباحثين، والتعرف إلى تخريجاتهم ونتائج أبحاثهم.

وبالنظر إلى طبيعة موضوع بحثنا الذي يتوزع ما بين الوقائعي والمفاهيمي، فإن قراءتنا تنوّعت -تبعاً لذلك- ما بين كتابات المؤرخين، وكتابات المفكرين، ولم يكن يعيننا فيمن نقرأ لهم، خلفياتهم الفكرية التي يصدرون عنها، ولا اللغات التي حرروا بها أبحاثهم، بقدر ما كان يعيننا -أولاً وقبل كل شيء- تواردهم على تناول مشاغل بحثنا الثلاثة: المشغل الديني، والمشغل السياسي، والمشغل الاقتصادي.

فكان في طبيعة من أثارت آراؤهم نقاشات ثرية وعميقة على صفحات بحثنا، محمود إسماعيل، وعز الدين عمر موسى، وعبد الله العروي، وإبراهيم القادري بوتشيش، والحسين بولقطيب، من المؤرخين العرب، وحسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد، وعلي حرب، ومالك بن نبي، ومحمد عابد الجابري، وعبد المجيد الشرفي، من المفكرين العرب.

ومن الباحثين العرب -أيضاً- الذين أفاد البحث من خبراتهم في مقارنة الشأن السياسي أو الشأن الاقتصادي، فخص بالذكر الفضل شلق، وعبد الإله بلقزيز، وعبد المجيد الصغير، محمد باقر الصدر، ومحمد شوقي الفنجرى، ومحمد عمر شابرا، ومنذر قحف.

وبالمثل فقد تنوّعت قراءتنا للباحثين الأجانب، بين أقطاب الإسطوغرافيا الاستشرافية التقليدية، من أمثال: جولد تسيهر، وجب هاملتون، وألفرد بل، وجورج مارسيه، وشارل أندري جوليان، وليفي بروفنسال، وهنري تيراس، وهنري لاؤوست، وروبار برنشفيك، وإرنست جيلنر، وج. ف. ب. هوبكنز.

وبين أقطاب الفلاسفة والألسنيين، وعلماء الاقتصاد والاجتماع، من أمثال: ماكس فيبر، ومكسيم رودنسون، وكليفورد غيرتز، وهانز جورج غادامير، وبول ريكور، ورولان بارت، وميشال فوكو، وبيار بورديو، وزيجمونت باومان، وتون فان دايك.

كما لم يغفل البحث ما ترجم من كتابات لعدد من المفكرين الإيرانيين المعاصرين، من المهتمين بفلسفة الدين، وعقلنة الخطاب الديني، كداريوش شايعان، ومحمد مجتهد الشبستري، ومصطفى ملكيان.

06- مُكابدة البحث ولأواء:

البحث مكابدة أو لا يكون. عند انبجاس فكرة، أو انثيال خاطر، متعة تُنسي كل
عناء، وتُشفي من كل لأواء، ومن ذاق عرف!!

الفصل الأول:

الخطاب الديني في الغرب الإسلامي.. مفاهيم وتجليات

أولاً- الخطاب الديني.. الاصطلاح والدلالة

1- مفهوم الخطاب

2- مفهوم الدين

3- مفهوم الخطاب الديني

ثانياً- تجليات الخطاب الديني في الغرب الإسلامي

1- الخطاب الفقهي

2- الخطاب الصوفي

3- الخطاب الكلامي

4- الخطاب الفلسفي

5- الخطاب الديني المرجعي

لما كانت مادة البحث ومساره مرتبطين باصطلاح "الخطاب الديني" معنى ومبنى، فلا يمكن من الناحية الإجرائية مباشرة المقاربة التاريخية لموضوع البحث دون المرور بدراسة بنيوية نسقية للمصطلح.

أولاً- الخطاب الديني.. الاصطلاح والدلالة:

إن من طبيعة اللغة أنها مخاتلة، وإن أكثر ما يتطرق الوهم، ويحصل الإيهام، إنما بسبب إعمال ألفاظ بدلالات متغايرة، ولذلك دأب الباحثون على مبادأة أبحاثهم بتحرير ألفاظهم، وفك الاشتباك الحاصل بين الدلالة اللغوية والدلالة الاصطلاحية.

1- مفهوم الخطاب:

لقد سمح لنا تتبع الجذر "خطب" ومشتقاته، في عدد من معاجم اللغة العربية، بالوقوف على طائفة من المعاني المتفاوتة:

يقال: خَطَبَ الرجل خِطَابَةً، فهو خَطِيبٌ⁽¹⁾، وَخَطَبَ خِطَابَةً أي صار خَطِيبًا⁽²⁾، والجمع خُطَبَاءُ⁽³⁾، واسم الكلام الخُطْبَةُ⁽⁴⁾.

وَخَطَبَ الرجل المرأة، فهو خَاطِبٌ⁽⁵⁾، والجمع خُطَّابٌ⁽⁶⁾، وَأَخْطَابٌ⁽¹⁾، وَخِطَّيُونٌ⁽²⁾، واسم الكلام الخِطْبَةُ⁽³⁾.

(1) ابن دُرَيْد: **جمهرة اللغة**، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، ط1، بيروت: دار العلم للملايين، 1987، 291/1.

(2) الجَوْهَرِيُّ: **الصَّحاح**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، بيروت: دار العلم للملايين، 1990، 121/1.

(3) الفَرَاهِيدِيُّ: **كتاب العين**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003، 419/1.

(4) ابن دريد: **جمهرة اللغة**، 291/1.

(5) ابن مَنَظُور: **لسان العرب**، اعتنى بنشره: أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، ط3، بيروت: دار

إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، 1999، 134/4.

(6) الفراهيدي: **كتاب العين**، 419/1.

والخُطْبَةُ: هي من القول والكلام⁽⁴⁾. وهي مثل الرسالة التي لها أول وآخر⁽⁵⁾.

والخُطَابُ: مراجعة الكلام⁽⁶⁾، وكل كلام بين اثنين⁽⁷⁾؛ متكلم وسماع⁽⁸⁾. وَرَاجَعُهُ الْكَلَامُ مُرَاجَعَةٌ وَرِجَاءً: أي حاوره إياه. وَمَا أَرْجَعَ إِلَيْهِ كَلَامًا: أي ما أجابه⁽⁹⁾.

والمُخَاطَبَةُ: مفاعلة من الخطاب والمشاورة⁽¹⁰⁾.

والخُطْبُ: الشأن، والحال⁽¹¹⁾، والأمر يقع صُغْرُ أو عَظُمُ⁽¹²⁾. وقيل: الأمر الشديد ينزل⁽¹³⁾. وإنما سُمي بذلك لما يقع فيه من التخاطب والمراجعة⁽¹⁴⁾.

ويقال: اخْتُطِبَ القوم فلاناً؛ إذا دَعَوْهُ إلى أن يَخْطُبَ إليهم⁽¹⁾. وَخُطِبَ إلى فلان، فَخَطَبَهُ، فَخَطَبَهُ، وَأَخْطَبَهُ: أي أجابه⁽²⁾.

(1) ابن منظور: لسان العرب، 4/134.

(2) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000، 5/122.

(3) ابن دريد: جمهرة اللغة، 1/291.

(4) ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: محمود محمد الطناحي وطاهر أحمد الزاوي، بيروت: دار إحياء التراث، [1963]، 2/45.

(5) الأزهري: تهذيب اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون وآخرون، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 64-1969، 7/246.

(6) صاحب: المحيط في اللغة، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، ط1، بيروت: عالم الكتب، 1994، 4/293.

(7) ابن فارس: مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: دار الفكر، 1979، 2/199.

(8) الفيومي: المصباح المنير، نشره: خضر الجواد، بيروت: مكتبة لبنان، 1987، ص66.

(9) ابن سيده: المحكم، 1/318.

(10) الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج وآخرون، ط1، الكويت: منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1997-2004، 2/376.

(11) ابن الأثير: النهاية، 2/45.

(12) الفيروزآبادي: القاموس المحيط، أشرف على تحقيقه: محمد نعيم العرقسوسي، ط8، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005، ص80.

(13) الفيومي: المصباح المنير، ص66.

(14) ابن فارس: مقاييس اللغة، 2/199.

ويقال: أَخْطَبَكَ الصَّيْدُ، بمعنى أَمَكَّنَكَ، وَدَنَا مِنْكَ⁽³⁾. وَأَخْطَبَكَ الأَمْرُ بمعنى أَطْلَبَكَ⁽⁴⁾.
وفلان يَخْطُبُ عملَ كذا: أي يطلبه⁽⁵⁾.

تفيد مجمل الدلالات المتحصلة أن الخطاب -في اللغة-: هو القول والكلام المتبادل بين طرفين، في صورة مراجعة، أو محاورة، أو مشاورة؛ هو من أحدهما دعاء وطلب، ومن الآخر ركون وجواب. ثم إنه يقتضي أن يكون الطرفان حاضرين أو بينهما من القرب والدنو ما يتهيأ معه تباحث أحوالهم وشؤونهم وأمورهم جليلها ومهينها.

ولما كان الغرض من توجيه الكلام نحو الغير فهم مراد المتكلم، فقد أُصطلح في تعريف الخطاب -في الفضاء التداولي العربي- على أنه: "اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه"⁽⁶⁾.

ويتحقق قصد إفهام المخاطب "حالا" إن كان موجودا، و"مآلا" إن كان معدوما⁽⁷⁾. وعلى ذلك فإن شرط حضور طرفي الخطاب قد يكون على التراخي لا على الفور، فيتسع مدلول الخطاب -حينئذ- للقول الملفوظ كما للكلام المكتوب⁽⁸⁾. ولعله ما حدا ببعض الباحثين إلى أن يعدّ خطابا "كل ملفوظ / مكتوب يشكل وحدة تواصلية قائمة الذات"⁽¹⁾.

(1) الزّخّشري: أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السّود، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998، 255/1.

(2) ابن الأثير: النهاية، 45/2.

(3) ابن فارس: مجمل اللغة، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986، 295/2.

(4) الزّخّشري: أساس البلاغة، 255/1.

(5) المصدر السابق، 255/1.

(6) الكّفوي: الكليات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998، ص419؛ والسّنيكي: الحدود الأنينة والتعريفات الدقيقة، تحقيق: مازن المبارك، ط1، دبي: منشورات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، بيروت: دار الفكر المعاصر، 1991، ص68.

(7) محمد زكريا البرّديسي: أصول الفقه، القاهرة: دار الثقافة، د.ت، ص48.

(8) يذهب الجوّيني إلى أن الكتابة والعبارة ليستا على الحقيقة كلاما، وإنما هما معدودتان كذلك على سبيل المجاز. يراجع كتابه: الكافية في الجدل، تحقيق: فوقية حسين محمود، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1979، ص33.

أما في الفضاء التداولي الغربي، وتبعاً لأصل الكلمة اللاتينية "Discursus"، ومدلولات مختلف صيغها -المنحدرة منها- في اللغات الأوربية الحديثة (Discours, Discourse,) (Discurso,...)⁽²⁾، فإن المعنى المضاف الذي قد نظفر به زيادة على ما تقرر لدينا سلفاً، هو ما يمكن أن نستشفه من بعض التعريفات المختارة الآتية:

ففيما يعرف أندريه لالاند (1867-1903م) الخطاب بكونه: "تعبيراً عن فكر متدرّج عن طريق متوالية من الكلمات أو العبارات المتسلسلة"⁽³⁾، يذهب إميل بنفنيست (1902-1976م) إلى أنه "كل منطوق أو مكتوب ينطوي على وجهة نظر معينة، بحيث يكون لدى المتكلم أو الكاتب قصد التأثير على السامع أو القارئ، مع أخذ السياق في الاعتبار"⁽⁴⁾. فيما يعني الخطاب عند ميشيل فوكو (1926-1984م) "مجموعة متميزة ومحصورة من المنطوقات، بوصفها تنتمي إلى التشكيلة الخطابية ذاتها"⁽⁵⁾.

ماذا يمكن لهذه التعريفات التي أوردنا أن تكون قد قدّمت من إضافة لما قبلها، زيادة على تأكيد الصلة الوثيقة بين طرفي الخطاب؛ بآئه ومتلقيه؟ لعل حجر الزاوية فيها هو تجاوزها للوظيفة الاتصالية للخطاب، وما يرتبط بذلك من خصائص التأثير والإقناع، إلى التركيز على

(1) أحمد المتوكل: الخطاب وخصائص اللغة العربية -دراسة في الوظيفة والبنية والنمط-، ط1، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر: منشورات الاختلاف، الرباط: دار الأمان، 2010، ص24.

(2) ساهم النقاش الفكري والسياسي الذي أعقب أحداث ماي 1968م الطلابية بفرنسا، والذي شارك فيه مفكرون من أبرزهم: جاك لاكان (Jacques Lacan)، وميشيل فوكو (Michel Foucault)، ولويس ألتوسير (Louis Althusser)، وجاك دريدا (Jacques Derrida)، وبول ريكور (Paul Ricœur)، في لفت الانتباه إلى أهمية الخطاب. وقد عنى بعض هؤلاء وغيرهم بالكتابة في موضوع "الخطاب"، ومن ذلك:

- Michel Foucault: *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard, 1971.

- Paul Ricœur: *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*, 6 ed., Fort Worth TX: The texas christian university press, 1976.

- Norman Fairclough: *Analysing discourse: Textual analysis for social research*, 1 ed., London & New York: Routledge, 2003.

- Teun van Dijk: *Discourse and power*, New York: Palgrave, 2008.

(3) André Lalande: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 18 éd., Paris: Presses universitaires de France, 1996, pp. 277-278.

(4) Émile Benveniste: *Problèmes de linguistique générale*, Paris: Gallimard, 1974, 2/13.

(5) Michel Foucault: *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard, 1969, pp. 106, 111.

التشكيلة البنيوية للخطاب، وما لا تنفك عنه من تحليل وتأويل، الأمر الذي يُعطي من أهمية عنصر "القصدية" في نطاق العلاقة التخاطبية؛ إذ أن الكلام المنقول منطوقاً كان أو مكتوباً هو على ضربين: "أحدهما صريح يتعلق بالمعاني الظاهرة والحقيقية... والثاني: ضمني، يتعلق بالمعاني المضمرة والمجازية"⁽¹⁾.

وفي سبيل استجلاء مزيد من سمات "الخطاب"، لا يمكن المضي قُدماً دون الوقوف على حدود التداخل الحاصل بين اصطلاح "الخطاب" و"النص"؛ خاصة في إسنادهما إلى وصف "الديني".

على الرغم من أن صناعة النص -بالمفهوم الحديث- هي صناعة غربية بامتياز⁽²⁾، إلا أنها سرعان ما وجدت سبيلها إلى الفضاء العربي المعاصر من خلال عدد من المؤلفات ذائعة الصيت. وقد تبارى الوضعانيون⁽³⁾، والمعياريون⁽⁴⁾؛ كل بحسب رؤاه ومنطلقاته الفكرية، في تناول النص: مفهوماً، ونقداً، وقراءة.

(1) طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998، ص216.

(2) تراجع القائمة الضافية المشتملة على أبرز الأعمال المنجزة من قبل الباحث الهولندي تون فان دايك (1943-....م)، وعدد من الباحثين الآخرين، والتي ألحقها بآخر كتابه: علم النص -مدخل متداخل الاختصاصات-، ترجمة: سعيد حسن بحيري، ط1، القاهرة: دار القاهرة للكتاب، 2001، ص457-482.

(3) يمكن التمثيل لذلك بكتابات كل من:

- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن-، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.

- عبد الهادي عبد الرحمن: سلطة النص -قراءات في توظيف النص الديني-، ط1، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، القاهرة: سينا للنشر، 1998.

- علي حرب: نقد النص، ط4، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005.

- عبد المجيد الشرفي وآخرون: في قراءة النص الديني، ط2، تونس: الدار التونسية للنشر، 1990.

- علي أحمد سعيد (أدونيس): النص القرآني وآفاق الكتابة، ط1، بيروت: دار الآداب، 1993.

- طيب تيزيني: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دمشق: دار الينابيع، 1997.

(4) يمكن استحضار -على سبيل المثال- مؤلفات كل من:

- إسماعيل النيفر: النص الديني والتراث الإسلامي -قراءة نقدية-، ط1، بيروت: دار الهادي، 2004.

- عبد المجيد النجار: القراءة الجديدة للنص الديني، ط1، جدة: مركز الراجحة للتنمية الفكرية، 2006.

وفيما يُتداول لفظ "النص" في المدونة التراثية العربية، بما يفيد "الظاهر بنفسه"⁽¹⁾، أو "ما تناهى في البيان"⁽²⁾، وحدّه أنه "الخبر المطابق لمعناه لفظاً ودلالة من غير احتمال، ولا وهم احتمال"⁽³⁾، فإن المدونة الغربية جنحت إلى اعتبار نصاً "كل خطاب جرى تثبيته بواسطة الكتابة"⁽⁴⁾، أو هو -بحسب رولان بارت (1915-1985م)- "كلام يحيل على لغة، ورسالة تحيل على نسق، وإنجاز يحيل على كفاية"⁽⁵⁾.

وغير بعيد عن التعريف الأخير نسج نصر حامد أبو زيد (1943-2010م)، لما عرّف النص بأنه "سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات، تنتج معنى كلياً، يحمل رسالة... فإن انتظام العلامات في نسق يحمل رسالة يجعل منها نصاً"⁽⁶⁾.

وإذ غلب خيار إعمال "النص" بمعنى "المتن"، في التداول العربي الحديث، محاكاة للإعمال الغربي، فإن ذلك -على علّاته- لم يحسم النقاش بين الباحثين العرب، فيما إذا كان يسع

- سعيد شبار: "النص الديني في الفكر العربي المعاصر"، دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1990. وقد نُشر بعنوان: النص الإسلامي في قراءات الفكر العربي المعاصر، ط1، الدار البيضاء: دار الفرقان، 1999.

- محمد عمارة: قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، ط1، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006.

- مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائي العربي المعاصر، ط1، الجزائر: منشورات ضفاف، الرباط: دار الأمان، بيروت: منشورات الاختلاف، 2012.

- قطب الريسوني: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبير -مدخل إلى نقد القراءات وتأسيس علم التدبر القرآني-، ط1، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2010.

(1) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت.، 42/1.

(2) ابن ميمون: شرح كتاب العلم (أعز ما يطلب)، تحقيق: محمد عبد السلام المهام، ط1، طنجة: مطبعة سليكي إخوان، 2008-06، 139/1.

(3) المصدر السابق، 140/1.

(4) Paul Ricœur: *Du texte a l'action: Essais d'herméneutique II*, Paris: Éditions du Seuil, 1986, p. 137.

(5) رولان بارت: التحليل النصي -تطبيقات على نصوص من التوراة والإنجيل والقصة القصيرة-، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، دمشق: دار التكوين، 2009، ص27.

(6) نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، ط1، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995، ص169.

استعمال النص مرادفاً للخطاب⁽¹⁾، أو أنهما لا يؤديان المعنى نفسه من الناحية السيميائية، بحكم ما يمتاز به الخطاب من كونه يجمع بين أمرين: "كلام مشافه مع واقع حي متفاعل"⁽²⁾، بينما النص "يتصف بالتجريد باعتباره محوّلًا من المشافهة إلى الكتابة، وبالتالي فإنه لا يحتفظ بالواقع الحي الذي يقتضيه الخطاب"⁽³⁾، في حين يميل رأي ثالث إلى أن "ليس كل خطاب يشكّل نصاً، فالنص هو خطاب تم الاعتراف به، وتكريسه، إنه كلام أثبت جدارته، واكتسب فرادته، وأصبح أثراً يُرجع إليه"⁽⁴⁾.

ومهما يكن من أمر، فإن ارتباط "الخطاب" بوصف "الديني"، هو ما سيكسبه مدلولاته القصوى فيما نروم توظيفه في سياق بحثنا.

2- مفهوم الدين:

يكاد المتتبع لمعاني "الدين" سواء في المعجم اللغوي، أو النص القرآني⁽⁵⁾، ألاّ يقف لها على حد الإحاطة؛ فإنها من الكثرة والوفرة بمكان، فضلاً عن تضاييف الاستخدامات، ووقوعها في دائرة معاني الأضداد⁽⁶⁾. غير أنه مع قليل من التروي وإعمال النظر، في الوسع تقليص الشقّة فيما بينها، من خلال اتباع أسلوب ضم الأشباه والنظائر بعضها إلى بعض.

وبهذا الاعتبار يمكن التمييز بين خمس دوائرٍ معاني للدين:

- (1) أحمد المتوكل: الخطاب وخصائص اللغة العربية، ص 22.
- (2) يحيى محمد: منطق فهم النص - دراسة منطقية تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته-، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2010، ص 175.
- (3) المرجع السابق، ص 175.
- (4) علي حرب: نقد النص، ص 12.
- (5) بخلاف لفظ "الخطاب" الذي لم يرد -في شتى صيغته- أكثر من 12 مرة في نص القرآن، فإن لفظ "الدين" ورد فيما يناهز 100 موضع. يراجع محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، بيروت: دار الجيل، د.ت، ص 235، 267-269.
- (6) يروى عن اللغوي الشهير أبي عبد الله بن الأعرابي الهاشمي الكوفي (ت 231 هـ/845 م) قوله: "دَانَ الرَّجُلُ إِذَا عَزَّ، وَدَانَ إِذَا دَلَّ، وَدَانَ إِذَا أَطَاعَ، وَدَانَ إِذَا عَصَى، وَدَانَ إِذَا اِعْتَادَ خَيْرًا أَوْ شَرًّا". يراجع الأزهري: تهذيب اللغة، 184/14.

-الأولى؛ الدِّينُ بمعنى: المِلَّة، والشَّرعة، والمنهاج، وأيضا التوحيد، والعبادة، والورع.

يقال: دَانَ بِكَذَا دِيَانَةً، وَتَدَيَّنَ بِهِ، فَهُوَ دَيِّنٌ، وَمُتَدَيِّنٌ⁽¹⁾. وَدَانَ بِالْإِسْلَامِ دِيْنًا تَعَبَّدَ بِهِ⁽²⁾. وتركته وما يدين أي لم أعترض عليه فيما يراه سائغا في اعتقاده⁽³⁾.

ومن الشواهد القرآنية على ذلك: قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: 19]، وقوله: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: 85]، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: 132]، وقوله: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَيْتُ رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [الأنعام: 161]، وقوله: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ﴾ [النساء: 171].

-الثانية؛ الدِّينُ بمعنى: الطاعة، والخضوع، والانقياد.

يقال: دَانَ الْقَوْمُ لِفُلَانٍ أَيْ أَطَاعُوهُ، وَخَضَعُوا، وَانْقَادُوا لَهُ⁽⁴⁾. وَقَوْمٌ دَيِّنٌ أَيْ مَطِيعُونَ خَاضِعُونَ مُنْقَادُونَ⁽⁵⁾. وَالْمَدِينَةُ سُمِّيَتْ بِذَلِكَ لِأَنَّهَا تَقَامُ فِيهَا طَاعَةُ أُولَى الْأَمْرِ⁽⁶⁾.

ومن الشواهد على ذلك: قول الله تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾ [الزمر: 03]، وقوله - أيضا-: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: 146]، وقوله: ﴿وَقَتْلُهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: 39].

(1) الجوهري: الصحاح، 2119/5.

(2) الفيومي: المصباح المنير، ص78.

(3) المصدر السابق، ص78.

(4) الفراهيدي: كتاب العين، 61/2؛ والصاحب: المحيط في اللغة، 360/9.

(5) ابن فارس: مقاييس اللغة، 319/2.

(6) المصدر السابق، 319/2.

-الثالثة؛ الدِّينُ بمعنى: الجزاء، والحساب، والقصاص، والمكافأة، والحكم، والقضاء. يقال: دَانَ الله العباد يوم القيامة بما قدّموا من عمل، أي جازاهم، وحاسبهم، وكافأهم، فهو دَيَّانُ العباد⁽¹⁾، ومعناه الحكم والقاضي⁽²⁾. والمَدَايِنَةُ: المحاكمة⁽³⁾.

ومن الشواهد على ذلك: قول الله تعالى: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاحة: 04]، وقوله - أيضا-: ﴿وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ﴾ [الذاريات: 06]، وقوله: ﴿أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْمًا أَعْمِنَا لَمَدِينُونَ﴾ [الصفات: 53]، وقوله: ﴿مَا كَانَ لِأَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [يوسف: 76]، وقوله ﷺ: "الْكَيْسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ، وَالْعَاجِزُ مَنْ أَتْبَعَ نَفْسَهُ هَوَاهَا وَتَمَتَّى عَلَى اللَّهِ"⁽⁴⁾، وقوله -أيضا-: "إِنَّ اللَّهَ لَيَدِينُ النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ، حَتَّى الشَّاةُ الْجَمَاءُ مِنَ الْقُرَنَاءِ..."⁽⁵⁾.

-الرابعة؛ الدِّينُ بمعنى: المُلْكُ، والسلطان، والسياسة، والتدبير، والاستعلاء، وما يعود إليها؛ كالقهر، والغلبة، والإذلال، والاستعباد، والاستكراه.

يقال: دَانَ السلطان رعيته، يَدِينُهُمْ: إذا ساسَهُمْ، وملَكَهُمْ⁽⁶⁾، وكذلك إذا قهرهم، وأذلَّهُمْ، واستعبدَهُمْ⁽¹⁾، فهم دَائِنُونَ له⁽²⁾. وَدَيْنَ الرجل، يُدَانُ، إذا حُمِلَ عَلَى مَا يَكْرَهُ⁽³⁾. وَدَيْنَتْهُ أُمْرِي: أي مَلَكَتْهُ إِيَّاهُ⁽⁴⁾. وَالدِّينَةُ: الأُمَّة، وَالدِّينُ: العبد⁽⁵⁾، كأنهما أذلَّهما العمل⁽⁶⁾.

(1) الفراهيدي: كتاب العين، 61/2؛ وابن سيده: المحكم، 399/9.

(2) الأزهرى: تهذيب اللغة، 185/14.

(3) الزبيدي: تاج العروس، 61/35.

(4) أخرجه الترمذي في كتاب صفة القيامة والرفائق والورع، من جامعه المختصر من السنن عن النبي ﷺ ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل، الرياض: دار الأفكار الدولية، [1999]، ص 402 (رقم 2459)؛ وابن ماجه في كتاب الزهد، باب ذكر الموت والاستعداد له، من سننه، الرياض: دار الأفكار الدولية، [1999]، ص 459 (رقم 4260). وفي إسناده الحديث مقال.

(5) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، 1995، 335/5 (رقم 5477)؛ والحاكم في كتاب الأهل، من المستدرک على الصحيحين، نشره: مقبل بن هادي الوادعي، ط 1، القاهرة: دار الحرمين، 1997، 38/5-39 (رقم 8779).

(6) ابن سيده: المحكم، 399/9؛ والزنجشري: أساس البلاغة، 306/1.

-الخامسة؛ الدِّينُ بمعنى: العادة، والدُّب، والحال، والشأن، والسيرة.

يقال: دِينَ الرجل دِينًا: عُوِدَ عادة⁽⁷⁾. وما زال ذلك دِينِي وَدَيَدِنِي أي عادتي⁽⁸⁾. والدِّينُ من الأمطار ما اعتاد مكانا⁽⁹⁾.

وغير خاف أنه مع عملية التصنيف والفرز المنجزة، فإنه يظل بين الدوائر الخمس من تماس واشتباه، ما يستدعي مزيدا من التمهيص والاختزال.

ولئن بدا الزبیدی (ت 1205هـ/1791م) مترددا بشأن تحديد المعنى الأصلي للدين، مما قد تؤول إليه سائر معانيه؛ بين كونه "الطاعة"، أو "الذل"، أو "العادة"⁽¹⁰⁾، فإن ابن فارس (ت 395هـ/1004م) كان قد اختار -منذ أمد بعيد- ردّ شتى المعاني إلى أصل واحد؛ "إليه يرجع فروعه كلها، وهو جنس من الانقياد والذل"⁽¹¹⁾.

ومع أن المعجميين القدامى لم يستوقفهم تخرّج ابن فارس، إلا أن من الإجحاف التغاضي عنه، لما ينطوي عليه من وجهة ظاهرة. فالدين بمعنى الملة والشريعة صادر عن ديّان مشرّع، يقتضي من دان به التزام الطاعة والانقياد، وهو بالتالي يضع نفسه تحت طائلة الجزاء

(1) ابن القُوطيّة: كتاب الأفعال، تحقيق: علي فوده، ط2، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1993، ص126.

(2) صاحب: المحيط في اللغة، 361/9.

(3) ابن فارس: مجمل اللغة، 342/2.

(4) صاحب: المحيط في اللغة، 360/9.

(5) الفراهيدي: كتاب العين، 62/2؛ وابن دريد: جمهرة اللغة، 683/2.

(6) الجوهري: الصحاح، 2118/5.

(7) ابن الحُدّاد: كتاب الأفعال، تحقيق: حسين محمد شرف ومحمد مهدي علام، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1978-75، 309/3.

(8) ابن منظور: لسان العرب، 460/4.

(9) ابن فارس: مجمل اللغة، 342/2.

(10) الزبيدي: تاج العروس، 54، 53/35.

(11) ابن فارس: مقاييس اللغة، 319/2.

والحساب. أما أن العادة -أيضا- هي من معاني الدين، فلأن -حسب ابن فارس- "النفس إذا اعتادت شيئا مرّت معه، وانقادت إليه"⁽¹⁾.

ومهما يكن من تثميننا لتخريج ابن فارس، فذلك لا يمنع من إبداء تحفظنا بشأن اختزال المعاني برمّتها -على ما بينها من تفاوت- في معنى واحد. وقد يبدو أدنى إلى الصواب أن ننحاز إلى القول: بأن معنى الدين -لغة؛ وبحسب ما تقدّم- إنما يتراوح بين مدلولي "القهر والإلزام"، و"الخضوع والانقياد"، فلا يكتمل مفهوم الثاني إلا بالإضافة إلى الأول.

وليس بمنأى عن اختيارنا ما ترجّح لدى محمد عبد الله درّاز (1894-1958م)، -وتبنّى القول به منذ بضعة عقود⁽²⁾، وتابعه عليه آخرون⁽³⁾- من أن المعاني الكثيرة للدين تعود في نهاية المطاف إلى ثلاثة معان، تكاد تكون متلازمة، وذلك أنه يُشتق من الجذر "دان" ثلاثة أفعال رئيسة:

-فعل متعدّد بنفسه: دَانَهُ، يَدِينُهُ، دِيْنًا، ويفيد معنى المُلْك والتصرّف.

-وفعل متعدّد باللام: دَانَ لَهُ، ويفيد معنى الطاعة والانقياد.

-وفعل متعدّد بالباء: دَانَ بِهِ، ويفيد معنى الطريقة والمذهب.

ومما لا ريب فيه أن مثل هذه النزعة الاختزالية في رد المفترق إلى المتفق، هو ما أفضى إلى التواضع على تعريفات اصطلاحية متجانسة للدين ضمن الفضاء العربي الإسلامي، حيث يسعنا الوقوف على أقدم تعريف -فيما بلغنا- منسوباً إلى ابن الكمال (ت 688هـ/1289م)⁽⁴⁾، يقول فيه: "الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عن الرسول"⁽¹⁾.

(1) المصدر السابق، 319/2.

(2) محمد عبد الله درّاز: الدين -بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان-، الكويت: دار القلم، 1980، ص 30-31. [مقدمة المؤلف مؤرخة في: 1371/07/09هـ/1952/04/04م].

(3) عزمي بشارة: الدين والعلمانية في سياق تاريخي -ج1: الدين والتدين-، ط1، الدوحة، بيروت: منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013، ص 306-307.

(4) هو أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم السّعودي المقدسي، الفقيه المحدث الحنبلي. كان إماماً فاضلاً، ديناً ورعاً، زاهداً عفيفاً. ترجم له ابن مُفْلِح في المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، تحقيق: عبد الرحمن بن

ولا يبعد تعريفه عما ورد -بعده- لدى الشريف الجرجاني (ت 816هـ/1413م)⁽²⁾، وفيه أن الدين "وضع إلهي سائق لأولي الألباب باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، ويتناول الأصول والفروع"⁽³⁾. وهو التعريف الذي سيُستقر عليه لدى الموسوعيين المتأخرين في صيغة "وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إتياء إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل، وهذا يشمل العقائد والأعمال"⁽⁴⁾.

لكن في المقابل، كان الافتراق شاسعا في تعريف "الدين" ضمن الفضاء الغربي المسيحي، إذ قد تعددت التعريفات المتناولة للدين، وتباينت حدودها، وتشعبت صيغها، إلى حد قد نشعر معه أننا حيال مضامين متعددة لا المضمون نفسه.

ولا يذهبن الظن بنا إلى أن لذلك علاقة بمدلول الكلمة اللاتينية "Religio"، أو يختلف صيغها -المنحدرة منها- في اللغات الأوروبية الحديثة (Religion, Religione, Religioso,...)، إذ الأمر يرتبط بالأساس بتداعيات الحراك الفكري الذي شهده عصر التنوير بأوروبا، والذي كان فيه "الدين" في قلب الجدل القائم بين الكنيسة وخصومها.

سليمان العثيمين، ط1، الرياض: مكتبة الرشد، 1990، 456-455/2 (رقم 1000)؛ والعُلَيمي في المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، أشرف على تحقيقه: عبد القادر الأرناؤوط، ط1، بيروت: دار صادر، 1997، 334-333/4 (رقم 1130).

(1) نقله المُنَاوي في التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: عبد الحميد صالح حمدان، ط1، القاهرة: عالم الكتب، 1990، ص168.

(2) هو أبو الحسن علي بن محمد الحُسَيني، الفقيه النظّار الحنفي. كان مستبحرا في علوم المنقول والمعقول، وضع في ذلك تصانيف كثيرة شهيرة. ترجم له الشُّوكاني في البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، تحقيق: محمد حسن حلاق، ط1، دمشق-بيروت: دار ابن كثير، 2006، 529-527/2 (رقم 329)؛ والسَّخَاوي في الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ط1، بيروت: دار الجيل، 1992، 330-328/5 (رقم 1087).

(3) حاشية الشريف الجرجاني على شرح مختصر المنتهى الأصولي للعضد الإيجي، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004، 18/1.

(4) الثَّهَاتُوي: كشاف اصطلاحات الفنون، أشرف على تحقيقه: رفيق العجم، ط1، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996، 814/1؛ والأحمد نَكْري: جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ترجمة: حسن هاني فحص، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000، 62/1.

وإزاء ما أفرزته نقاشات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر من تصورات متباينة للدين، قرّر عالم الأنثروبولوجيا الاسكوتلندي جيمس فريزر (1854-1941م) أنه "من المستحيل صياغة تعريف موحد يكون محل اتفاق من قِبَل الجميع"⁽¹⁾. ومن قَبْلَه ذهب الفيلسوف الأمريكي جوزايا رويس (1855-1916م) إلى أنه "إذا سمحنا لأنفسنا بتعريف الدين، لمجرد الإصرار على تحديد القاسم المشترك بين مختلف أشكاله وتحليلاته المتحضرة والمتبدية، فإن تعريفنا سيضحي أقرب لأن يكون فضفاضاً وهزيلًا"⁽²⁾.

بيد أن مثل هذه الاحترازمات المسجلة لم تكن لتحل دون تدفق محاولات التعريف بالدين، فقد أحصى عالم النفس الأمريكي جيمس ليوبا (1867-1946م) ما لا يقل عن خمسين صيغة تعريفية للدين⁽³⁾، هي في تقدير المؤرخ البريطاني المعاصر جوناثان سميث (1938-2016م) لا تفنّد إمكانية التعريف بالدين، بقدر ما تمكّنتنا من "خمسين مقارنة متفاوتة لفهم الدين"⁽⁴⁾.

لقد عنى باحثون عرب معاصرون⁽⁵⁾ باستعراض جملة من تعريفات العلماء الغربيين للدين، فاشتملت لوائهم على أسماء بارزة من قبيل: إيمانويل كانت (1724-1804م)، وفريدريك شلايرماخر (1768-1834م)، ولودفيغ فيورباخ (1804-1872م)، وماكس مولر (1823-1900م)، وهربرت سبنسر (1820-1903م)، ووليام جيمس (1842-1910م)، وإميل دوركايم (1858-1917م)، ورودولف أوتو (1869-1937م)،...

(1) James George Frazer: *The golden bough: A study in magic and religion*, New York: The Macmillan Company, 1925, p. 50.

(2) Josiah Royce: *The sources of religious insight*, London: T. & T. Clark, 1912, p. 7.

(3) Jonathan Z. Smith: "Religion, Religions, Religious", in: *Critical terms for religious studies*, by: Mark C. Taylor, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1998, p. 281.

(4) Jonathan Z. Smith: *Relating religion: Essays in the study of religion*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 2004, p. 193.

(5) يراجع محمد عبد الله درّاز: الدين، ص 34-36؛ وعلي سامي النشار: نشأة الدين - النظريات التطورية والمؤهلة -، الإسكندرية: دار نشر الثقافة، 1949، ص 21؛ وفراس السّواح: دين الإنسان - بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني -، ط 3، دمشق: دار علاء الدين، 1998، ص 22-29.

وكان من أكثر تلك التعريفات ذيوها وتداولاً في الأوساط العلمية، ما ذهب إليه هربرت سبنسر من أن الدين يرتبط بوجود "قوى روحية خارقة"⁽¹⁾، وأن "الإيمان بقوة لانهائية المكان والزمان هو العنصر الأساسي في الدين"⁽²⁾، أو ما قرره معاصره ماكس مولر من أن الدين "تَوَقُّ إلى اللانهائي"⁽³⁾.

بينما الدين في نظر جيمس فريزر "هو تزلّف الإنسان واسترضائه قوى عليا، يعتقد أنها تتحكم بسير الطبيعة والحياة البشرية"⁽⁴⁾. وقريب منه تعريف لودفيغ فيورباخ من أن الدين هو "الشعور بالتبعية الذي يكون فيه الإنسان مدركاً تقريبا بأنه لا يوجد ولا يستطيع الوجود بدون كائن آخر مختلف عنه، وأن وجوده لا ينشأ في ذاته"⁽⁵⁾.

عدا أن مفهوم الدين الفردي الذي دارت عليه التعريفات السابقة، سامتّه من جهة أخرى مفهوم الدين الجماعي، والذي كان إميل دوركايم عزّابه الأول، بما نص عليه في تعريفه الشهير للدين من أنه "نسق موحد من المعتقدات والممارسات ذات الصلة بأشياء مقدسة، منفصلة عما هو دنيوي، تلتئم في إطار مجتمع أخلاقي واحد يدعى الكنيسة"⁽⁶⁾، ويضم جميع الذين يرتبطون به"⁽⁷⁾.

ومن زاوية النظر "الدوركايمية" في التمييز بين المقدس والدنيوي، سيقم المؤرخ المعاصر ميرسيا إلياد (1907-1986م) مقارنته لتاريخ الأديان على اعتبار أنها "من أكثرها بدائية إلى

(1) Herbert Spencer: *The principles of sociology*, New York: D. Appleton & Company, 1897-1900, 3/6, 35-36.

(2) Herbert Spencer: *First principles*, 3 ed., London: C. A. Watts & Co. Limited, 1946, p. 495.

(3) Max Muller: *Introduction to the science of religion*, London: Longmans Green & Co, 1882, p. 14.

(4) James G. Frazer: *The golden bough*, p. 50.

(5) لودفيغ فيورباخ: أصل الدين، ترجمة: أحمد عبد الحليم عطية، ط 1، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1991، ص 42.

(6) قد يفهم لفظ "الكنيسة" هنا بما يناسب إطلاق نعت الكنيسة اللامرئية على مجتمع المخلصين، وكل من ينشد الخلاص عن طريق الولاء. يراجع:

- Josiah Royce: *The sources of religious insight*, p. 280.

(7) Émile Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, Paris: Librairie Félix Alcan, 1912, p. 65.

أكثرها ارتقاء، عبارة عن تراكم من الظهورات الإلهية، من تجليات الحقائق القدسية... فهو دائماً نفس الفعل الخفي؛ تجلي شيء مختلف تماماً، أي حقيقة لا تنتسب إلى عالمنا، في أشياء تشكل جزءاً لا يتجزأ من عالمنا الطبيعي الدنيوي⁽¹⁾.

وفي المحصلة، فإن في الوسع الادعاء، أن المعاني المتعددة للدين في الاصطلاح الغربي الحديث، إنما تؤول إلى ثلاثة معان رئيسة: المطلق (Ultimate)، والمتعالى (Transcendent)، والمقدس (Sacred)⁽²⁾.

وبذلك نكون في تعريفنا للدين قد وقفنا على سياقين مفترقين:

-السياق العربي الإسلامي؛ والذي حسم أمره مبكراً في تقرير الارتباط العضوي بين "الدين"، و"الله"، و"الرسول"⁽³⁾؛ بل وفي عدّ الدين رديفاً للإسلام دونما سواه⁽⁴⁾، ولربما خُصّ بالشرعية لوجهه معتبر⁽⁵⁾.

(1) مرسيا إلياد: المقدس والدنيوي -رمزية الطقس والأسطورة-، ترجمة: نهاد خياطة، ط1، دمشق: العربي للطباعة والنشر والتوزيع، 1987، ص13.

(2) يقول عالم الاجتماع الفرنسي المعاصر روجي كايوا (1913-1978م) عن الدين في عبارة موجزة إنه "تدبير المقدس".

- Roger Caillois: *L'homme et le sacré*, 3 éd., Paris: Gallimard, 1965, p. 24.

(3) لقد جرى التأكيد على أن "الدين" منسوب إلى الله تعالى، و"الملة" إلى الرسول، و"المذهب" إلى المجتهد. فالدین مضاف إلى الله تعالى لصدوره عنه، وإلى النبي ﷺ لظهوره منه، وإلى الأمة لتدينهم وانقيادهم. يراجع: التهانوي: *كشاف اصطلاحات الفنون*، 814/1؛ والشَّريف الجُرْجاني: *كتاب التعريفات*، بيروت: مكتبة لبنان، 1985، ص111.

(4) جاء في *جمهرة اللغة* لابن دريد (688/2): "دين الله: ملة الله التي اختصها، وهي الإسلام". وفي تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: 19]، ذهب البيضاوي إلى أنه "لا دين مرضي عند الله سوى الإسلام". يراجع تفسيره: *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، نشره: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، 1998، 9/2.

(5) لما كان من معاني الدين الأصلية الطاعة والانقياد، فقد استعير بهذا الاعتبار للشرعية. يقول إخوان الصفا: "إن معنى الدين في لغة العرب هو الطاعة... ولما كانت الطاعة لا تُتَّبَنَّى إلا بالأوامر والنواهي، والأمر والنهي لا يُعرفان إلا بالأحكام والحدود والشرائط في المعلومات، سميت هذه كلها شريعة الدين وسُنن أحكامه". رسائل *إخوان الصفاء وخلاص الوفاء*، بيروت: دار صادر، د.ت، 486/3.

-السياق الغربي المسيحي؛ والذي أفضى ضمنه العداء التاريخي بين رجال الدين وعلماء الطبيعة إلى مقاربات متشنجة، أقصت كل ما هو غيبي من حساباتها، وأضحى الدين على خلفية ذلك شأنًا أنثروبولوجيًا خالصًا⁽¹⁾.

وفيما اختار عدد من الباحثين المسلمين المعاصرين الصدور -بدرجة أو أخرى- عن السياق الأول، على غرار مَنْ ذهب في تعريفه للدين إلى أنه "هو الإيمان بذات إلهية، جديرة بالطاعة والعبادة"⁽²⁾، أو "هو جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها"⁽³⁾، أو مَنْ ذهب في تعريفه إلى أنه "مجموعة العقائد والعبادات والأحكام والقوانين، التي شرعها الله سبحانه، لتنظيم علاقة الناس بربهم، وعلاقاتهم بعضهم ببعض"⁽⁴⁾.

فإن باحثين آخرين لم يكن في متناولهم، بحكم طبيعة تكوينهم المعرفي أو انتمائهم الإيديولوجي، سوى الصدور عن السياق الثاني، حيث تطلّعون إلى دراسة "الدين" كظاهرة اجتماعية⁽⁵⁾، معتبرين أن أي محاولة لاستمداد تعريف الدين من الدين نفسه "سوف تسفر

(1) في وسع المتابع للسياق الفكري الغربي أن يسجل مبلغ اعتناء الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية بالظاهرة الدينية؛ حيث ظلت تحتل الصدارة أعمال كل من أوجيست كونت (1798-1857م)، وإميل دوركايم (1858-1917م)، وماكس فيبر (1864-1920م)، وصولاً إلى مرسيا إلياد (1907-1986م)، وكلود ليفي ستراوس (1908-2009م). ولعل القاسم المشترك بين هذه الدراسات هو سعيها لتقديم نفسها بوصفها تنجز مقاربات علمية موضوعية غير لاهوتية للظاهرة الدينية. لمزيد تفصيل، يراجع: أبو بكر أحمد باقادر: "الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية والدين"، مجلة التسامح (مسقط)، ع 17/شتاء 2007، ص 92-105.

(2) محمد عبد الله درّاز: الدين، ص 52.

(3) المرجع السابق، ص 52.

(4) عبد الوهاب خلاّف: علم أصول الفقه، القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية، د.ت.، ص 200.

(5) يراجع -على سبيل المثال-: رحمة بورقية: "الظاهرة الدينية من منظور العلوم الاجتماعية"، مجلة الأكاديمية (الرباط)، ع 23/2006، ص 307-320؛ وحيدر إبراهيم علي: "الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية -ملاحظات في علم اجتماع الدين-؛ ضمن كتاب: الدين في المجتمع العربي، لمجموعة باحثين، تقديم: عبد الباسط عبد المعطي، ط 2، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 2000، ص 51-61؛ ومحمد شقرون: "الظاهرة الدينية كموضوع للدراسة -شروط إمكانية قيام سوسيولوجيا دينية في المجتمعات العربية-؛ ضمن المرجع السابق، ص 127-136.

عن رؤية لاهوتية موجّهة سلفاً⁽¹⁾، وما لبث بعض هؤلاء أن اقترحوا "الإيديولوجيا" كبديل للدين، فهي -حسبهم- "أقدر منه على التعبير عن الدين المعني، وهو الإسلام"⁽²⁾، كما قد انتهى المطاف بآخرين إلى اعتبار "العلمانية" في جوهرها ليست "سوى التأويل الحقيقي، والفهم العلمي للدين"⁽³⁾.

إننا مهما نكن مقتنعين بالصدور عن السياق الأول في مقارباتنا، إلا أننا نروم -مع ذلك- أن نكون أكثر انفتاحاً على المعارف الحديثة مما تتيحه لنا معطيات العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومن ثم فإننا ننحاز -على الأقل مرحلياً- إلى تبني ما ذهب إليه أحد المفكرين المعاصرين، من أنه يمكن التمييز بين ثلاثة مستويات للدين⁽⁴⁾:

-المستوى الأول: وعنده نقصد بالدين مجموع الكتب أو النصوص المقدسة للأديان والمذاهب الموجودة في عالم اليوم.

-المستوى الثاني: وعنده يكون الدين هو مجموع الشروح والتفسيرات التي وضعت على تلك الكتب والنصوص، وما يندرج ضمنها من آراء وأنظار وأفكار، تنتمي إلى أكثر من حقل معرفي، فبعضها فقه، وبعضها كلام، وبعضها أخلاق، وبعضها عرفان، وبعضها فلسفة...

-المستوى الثالث: وعنده قد يسع إسباغ الدين على مجموع الأعمال والطقوس والتصرفات، التي صدرت عن أتباع دين معيّن، على مرّ التاريخ، مع إلحاق النتائج والآثار المترتبة عنها.

(1) عبد الجواد ياسين: الدين والتدين -التشريع والنص والاجتماع-، ط 1، بيروت، القاهرة: دار التنوير، 2012، ص 5.

(2) حسن حنفي: التراث والتجديد -موقفنا من التراث القديم-، ط 5، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2002، ص 116.

(3) نصر حامد أبو زيد: الخطاب الديني -رؤية نقدية-، ط 1، بيروت: دار المنتخب العربي، 1992، ص 10.

(4) مصطفى ملكيان: العقلانية والمعنوية -مقاربات في فلسفة الدين-، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، ط 1، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2010، ص 313، 314.

ولعل من حسنات هذا التعريف، كما قد لا يخفى، أنه يجعلنا عن كثب من تعريف المركب المزجي "الخطاب الديني".

3- مفهوم الخطاب الديني:

حقّ لنا أن نتساءل عند هذا الحد من المعالجة بأي معنى يسوغ الجمع بين مدلول "الدين"؛ بما هو يفيد من قهر وإلزام، من جهة، ومدلول "الخطاب"؛ وبما هو يفيد من تأثير وإقناع، من جهة ثانية؟

إن ما لا ينبغي أن يعزّب عن نظرنا، هو أن ليس المدلول الثاني يخفّف -في حال الاقتران بينهما- من زخم وإطلاق المدلول الأول فحسب، بل إن التدين بما هو الخضوع والانقياد، إنما يُصار إليه عبر مدخل الإيمان، والذي هو التصديق القائم على الرضا والاعتناع.

والواقع أن إسناد الخطاب في الاصطلاح الإسلامي إلى الخالق عز وجل، وحمله على أنه "عبارة عما يُلقى وخيا من لدن الله تعالى"⁽¹⁾، وأنه -في حقيقته- لا يعدو أن يكون "ما فهم منه الأمر أو النهي أو الخبر"⁽²⁾، يضعنا أما تساؤل جديد فيما إذا كان إسناد الخطاب إلى الدين يصادر على مساحة الحرية الإنسانية فيه لصالح المشيئة الإلهية؟

يقرر أحد مفكري اليسار الإسلامي أن الخطاب الديني "هو أكثر الخطابات عمومية، لأنه سلطوي، أمري، تسليمي، إذعاني"⁽³⁾. قد يكتسي ذلك بعض الصحة، لكنه لا يعني من التساؤل مرة أخرى فيما إذا كان وصف "الإكراه"، كما وصف "التسلط"، من جوهر الدين، أم أنهما عارضان طارئان عليه؟

(1) ابن ميمون: شرح كتاب العلم، 111/2.

(2) الجويني: الكافية، ص 33.

(3) حسن حنفي: حصار الزمن - إشكالات الحاضر -، ط 1، القاهرة: مركز الكتاب للنشر، 2004، ص 13.

أما وصف "الإكراه" الذي يحتل موقعا متقدما ضمن لائحة معاني الدين في المعجم العربي، فقد بادر شراح القرآن ومفسروه إلى التمييز بين الإكراه بالحق والإكراه بالباطل⁽¹⁾، ورأوا أن مقتضى الطاعة والإذعان "لا يكون في الحقيقة إلا بالإخلاص، والإخلاص لا يتأتى فيه الإكراه"⁽²⁾.

وأما وصف "التسلط"، فإن الرأي متردد فيه، بين أن يكون وصفا ملازما للدين، لأجل أنه صادر عن المطلق المتعالي المفارق، أو لأن الخطاب نفسه يمثل أداة سلطة⁽³⁾، وأن الدين عري عن كل سلطة قبل أن يستحيل خطابا.

ليس ثمة أدنى شك في تماهي الخطاب بالسلطة⁽⁴⁾، وأن هذه السلطة يزداد مداها باتصالها بمصدر علوي مهيم، لكن أي نوع من الخطاب - حسب بيار بورديو (1930-2002م) - لا يستمد سلطته الرمزية من مجرد رصف الكلمات، ولا حتى بالنظر إلى مادته المكتنزة لمعناه، إنما "حينما يحوز الاعتراف به كخطاب نفوذ وسلطة"⁽⁵⁾.

ولذلك فإن الخطاب الديني بقدر ما يستمد هويته من جهة المصدر الإلهي، فإن سماته وتقاسيمه، لا يمكنها سوى أن تنطبع بالمتلقي البشري، ذلك أن الاجتماعي لا يقبع خارج

(1) ذهب البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]، إلى أن "الإكراه في الحقيقة إلزام الغير فعلاً لا يرى فيه خيراً يحمل عليه". يراجع تفسيره: أنوار التنزيل، 1/154.

(2) الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، د.ت، ص 233.

(3) يقول سيغموند فرويد (1856-1939م): "لا نستعين بالكلمة، فهي أداة للسلطة..."

- Jean-Jacques Wunenburger: *Sigmund Freud: Une vie, une œuvre, une époque*, Paris: Balland, 1985, p. 282.

(4) عني الباحث تون فان دايك، وهو من أبرز المختصين المعاصرين في تحليل الخطاب النقدي، في كتابه: "الخطاب والسلطة"، بإبراز مسار استغلال الخطاب في بسط الهيمنة السياسية سلما وحربا، ومدى التلاعب القائم على إساءة استخدام السلطة كما تتجلى في خطاب يكرّس قيم العنصرية والمركزية الغربية.

- Teun van Dijk: *Discourse and power*, op. cit.

(5) Pierre Bourdieu: *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*, Paris: Fayard, 1982, p. 115.

الخطاب، بل داخله⁽¹⁾، مما يوقّر ضمانه كافية لتبديد هواجس البعض⁽²⁾، من أن تُختزل العلاقة بين "الدين" و"المجتمع" في شكل علاقة ميكانيكية، يقوم فيها الدين بدور "الفاعل"، فيما يكتفي المجتمع بدور "المفعول به".

وإذ لم يكن ثمة مندوحة من اعتبار الخطاب الديني مشتملاً على النص التأسيسي، فضلاً عن التمثلات الناشئة عنه⁽³⁾، إلا أن المعارض لا تفتأ تتوجه -على خلفية التباس المتعالي بالتاريخي، أو المقدس بالديني- إلى كون الخطاب الديني -في الواقع- مجرد وصفة بشرية تتذرع بصورها عن الإلهي، فتعمل على تحويل "اللانص" إلى مجال "النص"⁽⁴⁾، فيصير معه الأول قسيماً للثاني، يحظى بمرجعية مساوية له من الناحية العملية⁽⁵⁾.

تعكس هذه القراءة صدئ خطاب استشراقي تليد⁽⁶⁾، إذ أنها جعلت شغلها الشاغل المقابلة بين ما تعتبره "النص المقدس"⁽¹⁾، وما أسمته بـ"النصوص الثواني"، أو "النصوص الحاقّة"،

(1) عبد السلام حيمر: في سوسولوجيا الخطاب -من سوسولوجيا التمثلات إلى سوسولوجيا الفعل-، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008، ص8، 24.

(2) نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ط3، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008، ص12.

(3) يميّز ابن سابق الصقلي (ت 493هـ/1100م) -في صدد توصيفه لحدود النقل الشرعي- بين الخطاب، ومحل الخطاب، والاستصحاب؛ فالخطاب القرآن وأقوال السنة، ومحل الخطاب أفعال الرسول وإجماع الأمة والقياس، والاستصحاب ضربان: استصحاب حال العقل، واستصحاب حال الإجماع". يراجع كتابه: الحدود الكلامية والفقهية على رأي أهل السنة الأشعرية، تحقيق: محمد الطبراني، ط1، تونس: دار الغرب الإسلامي، 2008، ص163-164.

(4) نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ط2، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996، ص54.

(5) عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام -العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ-، ط1، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998، ص60.

(6) يذهب المستشرق الإنجليزي ن. ج. كولسون إلى أن المنظومة الفقهية التقليدية، استناداً إلى مبدأ "الإجماع"، تكون قد جعلت من تشريعاتها تعبيراً عن الإرادة الإلهية، مع أن البحث التاريخي يكشف أن القطاع الأوسع من هذه المنظومة إنما نشأ من واقع الأعراف الاجتماعية، واستدلالات الفقهاء، وأن ردها إلى الأمر الإلهي هو محض تكلف. يراجع كتابه:

- Noel James Coulson: A history of islamic law, 1 ed., Scotland: Edinburgh University Press, 1964, p. 85.

ومن ثم التشوّف إلى هدر المنظومة التشريعية برمتها، على اعتبار أن حصيلة الفهم المتأتية عن الاجتهاد في مقاربة النص الديني، لا تنفك عن كونها "تشريعاً بشرياً - وضعياً، أضفى عليه الفقهاء صبغة متعالية"⁽²⁾.

إن هذه القراءة المعاصرة، والتي تستبد بها نزعة هدمية ملحة⁽³⁾، ما لبث أصحابها يتوسّلون بالتهوين من جهود العلماء في استكناه مقاصد الشرع، والإلحاح على جوانب القصور البشري الملازمة لكل اجتهاد مهما كان مبلغ صاحبه من العلم والورع، بما يتقاطع وشواغلهم النضالية الأيديولوجية الرامية إلى تعطيل النص الديني نفسه، من خلال محاصرته داخل مثلث: الأرطنة، والعقلنة، والأنسنة⁽⁴⁾.

(1) في حين يذهب باحثون يصدر عن هذه الرؤية إلى اعتبار "الدين" هو "مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخياً"، فإن باحثين آخرين -يصدر عن رؤية مغايرة- ينوّهون بأنه لا بدّ من أن ندرك صعوبة إدراج "النص القرآني" ضمن هذا المعنى للقداسة المتداول في الفكر الغربي، مجارة لما يطلق على التوراة والإنجيل (الكتاب المقدس)، إذ يتعلق الأمر هنا بكتاب غير قابل للمناقشة أو إمكانية التساؤل عن طروحاته وبدائله المقدّمة على أنها فوق العقل، والمقتضية الإيمان بها، والتسليم لها، خلافاً للقرآن، الذي لم يصف نفسه -كخطاب- بهذا المعنى للقداسة، من حيث إنه لم يفتأ يتحدّى مخالفيه، ويحثهم على مراجعة قيمه، وامتحان بدائله، مما جعله مسكوناً بهاجس الحوار والجدال والنقاش. يراجع -على التوالي-: نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ط2، القاهرة: سينا للنشر، 1994، ص197؛ وعبد المجيد الصغّير: "التأريخ للنص وتأويله في الفكر الإسلامي بين عوائق التقليد ومزالق التجديد"؛ ضمن كتاب: كتابة التواريخ، لمجموعة باحثين، تنسيق: محمد مفتاح وأحمد بوحسن، ط1، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1999، ص120-121 (هـ2).

(2) زهية جويرو: الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التاريخ -دراسة في فتاوى ابن رشد الجدل-، ط1، بيروت: دار الطليعة، 2014، ص222.

(3) لعل من أبرز الجهود المنظمة والمنهجية في هذا الصدد، المدرسة الفكرية التي يتزعمها المفكر التونسي عبد المجيد الشرفي، ففضلاً عن أعماله المنجزة (سلسلة لبنات على سبيل المثال)، فقد أشرف على العديد من أطاريح تلامذته، والتي وجد كثير منها طريقه إلى النشر (يراجع الملحق رقم 01). وكان من بين أشد ردود الأفعال التي قوبلت بها هذه المدرسة، ما وصمها به المفكر والمؤرخ التونسي محمد الطالبي (1921-2017م)، في فصل بعنوان: "عبد المجيد الشرفي والتنظير المنهجي للانسلاخ لاسلامية المقتعة"؛ ضمن كتابه: ليطمئن قلبي، تونس: سراس للنشر، 2007، ص43-96.

(4) عن مختلف هذه الأساليب التي تمتّح من الحداثة الغربية في مقاربة الخطاب الديني، وعن مختلف أغراضها المضمرّة، يراجع طه عبد الرحمن: روح الحداثة -المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية-، ط2، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009، ص178-193.

أما علماء الشريعة على مختلف مشاربهم، فإنه من المقرر لديهم أن الخطاب الديني على ضربين: منصوص ومفهوم⁽¹⁾؛ "لا يحتاج [المنصوص] إلى غيره في كونه حجة ودلالة"⁽²⁾، بينما "لا يستقل [المفهوم] بنفسه فيما يقتضيه، بل يحتاج إلى غيره"⁽³⁾.

ولم يدع مباشررو الاجتهاد من مفسرة ومؤولة النص الديني، لأجل أن شروحهم أو فهمهم ليست منبئة عن قبلياتهم ومسبقاتهم الذهنية⁽⁴⁾، أنهم يطابقون مقصود صاحب النص، ولكن صنيعهم يظل "مجرد محاولة لتقريب المعنى، دون الاطمئنان إلى امتلاكه، أو إقرار فهمه"⁽⁵⁾.

إن السلطة التي حوّلها الخطاب الديني؛ ملفوظه ومفهومه، في تاريخ المجتمع الإسلامي لتدفعنا إلى التساؤل عن التشكلات التي يكون قد اتخذها، والتجليات التي مارس عبرها تأثيره في تأطير الفكر والسلوك، وذلك بإنجاز مقارنة له ضمن قطاع تمثيلي، اقتضت دراستنا أن يكون مجتمع الغرب الإسلامي.

(1) ابن ميمون: شرح كتاب العلم، 111/2.

(2) القاضي عبد الجبار: مُتشابه القرآن، تحقيق: عدنان محمد زرزور، القاهرة: دار التراث، [1966]، 34/1.

(3) المصدر السابق، 34/1.

(4) محمد مجتهد الشبستري: هرميوطيقا القرآن والسنة، ترجمة: أحمد القبانجي، ط1، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2013، ص7، 9.

(5) بثينة الجلاصي: النص والاجتهاد في الفكر الأصولي - من تقديس النقل إلى تسريح العقل -، ط1، القاهرة: دار رؤية، 2011، ص415.

ثانيا- تجليات الخطاب الديني في الغرب الإسلامي:

يصرّ فريق من الباحثين العرب ممن تجمعهم هموم نضالية مشتركة، في تناولهم لتاريخ التجربة الدينية الإسلامية، على استحضار رصيد تاريخ التجربة الدينية في الغرب المسيحي، بدعوى تشابه الإرث الإنساني، كتكئة للقيام بهوايتهم المفضلة في المقايسة والإسقاط.

ففي تقديرهم أن الإسلام "لم يشذّ عن سائر الأديان والمعتقدات من حيث خضوع الرسالة التي انبنى عليها لمقتضيات التنظيم والمأسسة"⁽¹⁾، ولما كان من قدر الدين الإسلامي، وعلى غرار سائر الأديان، أن يتخذ شكل مؤسسة، فقد استدعى ذلك ظهور طبقة من رجال الدين، اضطلعت بـ"وظيفة كنسية"⁽²⁾، من حيث احتكارها لتفسير الدين، وشغلها دور الوسيط بين الله -المشرّع على الحقيقة- والجمهور المكلف بتطبيق أحكام الله.

لكن، وبصرف النظر عن كون "الإسلام -جوهريا- غير قابل للمأسسة"⁽³⁾، بحكم أن العلاقة فيه بين الخالق والمخلوق علاقة مباشرة، لا تحتاج إلى واسطة من شخص أو مؤسسة، فإننا لو فرضنا جدلا قيام مؤسسة دينية في الإسلام -وقيام مؤسسة لا يستتبع بالضرورة وجود تنظيم ظاهر ورسمي للمهام والمرتبات-، فإن مثل هذه المؤسسة الدينية في الإسلام، لا يمكن أن تضارع بحال المؤسسة الدينية في المسيحية، إذ لم تقف -يوما- عائقا أمام "وجود نخب وسلطات دينية موازية ومستقلة"⁽⁴⁾، كما "لم تنشأ لديها دوغما تفرضها على الناس، وتقيس

(1) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط2، بيروت: دار الطليعة، 2008، ص118. ويتابعه في ذلك جلّ تلامذته، ومنهم: نادر الحمّامي: إسلام الفقهاء (الفصل الثالث: مؤسسة الفقه)، ط1، بيروت: دار الطليعة ورابطة العقلايين العرب، 2006، ص83-120؛ وزهية جويرو: الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التاريخ، (الفصل الأول من الباب الأول: الإفتاء من المفهوم إلى المؤسسة في الأندلس المرابطية)، ص37-68.

(2) زهية جويرو: الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التاريخ، ص253؛ وحماي ذويب: السنة بين الأصول والتاريخ، ط2، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2013، ص313.

(3) محمد الطالبي: ليطمئن قلبي، ص72.

(4) عبد اللطيف الهرماسي: "المؤسسة الدينية في الإسلام موضوعا للدراسة بين التمرکز على الذات وأسر النموذج الغربي"، مجلة التسامح (مسقط)، ع 17/شتاء 2007، ص122، 138.

معتقداتها على أساسها، فمن زاد أو نقص عاقبته أو حرّمته⁽¹⁾.

ولعل في مقدمة الأسباب التي حالت دون تبلور مؤسسة دينية في الإسلام، هو ما كان يساور العلماء من توجّس من هيمنة الأمراء على مقاليد المجامع الرسمية، وتوجيهها بما يخدم سياساتهم، لا بما يخدم مصالح الأمة، فضلا عن وعيهم بخطورة حصر الاجتهاد ضمن هيئة خاصة، تحتكر فهم النص الديني، في حين أن الاجتهاد مبذول لكل متحقق بشروطه⁽²⁾.

وهو ملحوظ لم يندّ عن انتباه أحد المفكرين المعاصرين لما قرّر بداهة أنه "لم يكن هناك في التاريخ الإسلامي، في أي فترة من فتراته، مؤسسة خاصة بالدين متميزة من الدولة، فلم يكن الفقهاء يشكلون مؤسسة، بل كانوا أفرادا يجتهدون في الدين، ويفتون فيما يعرض عليهم من النوازل أو تفرزه تطورات المجتمع من مشاكل"⁽³⁾.

والنتيجة نفسها خلّص إليها مؤرّخ ضليع لما نوّه -بصدد دراسته لتاريخ إفريقية- أن ليس هناك ما ينمّ عن وجود مجموعة من العلماء متجانسة ماديا أو معنويا، مما قد يسمح بالحديث عنها كهيئة لها قوانينها الخاصة بها، مثلما هو الشأن بالنسبة للتجار أو الجند. ولئن وُجدت بالفعل خارج أي صيغة قانونية تؤطرها، فلا ينبغي النظر إليها كهيئة واعية بوجودها أو متسمة بصفات ظاهرة محددة، تمكّن من التعرف عليها ضمن مجال جغرافي معين، وإنما هي موجودة في أذهان الناس، لما اختصّت به دون غيرها من القيام على معرفة علوم الدين، مما كانت إليه الحاجة ماسّة في أوساط الناس⁽⁴⁾.

لا يمكن إغفال الاعتبار السابق، فيما إذا كنا نروم -حقا- التماس التجليات الواقعية للخطاب الديني، بعيدا عن فرض رغبات الذات على الموضوع.

(1) الفضل شلق: "الاقتصاد السياسي العربي -التاريخ والإشكاليات-"، مجلة الاجتهاد (بيروت)، ع 33/1996، ص 13.

(2) أحمد بوعود: الاجتهاد بين حقائق التاريخ ومتطلبات الواقع، ط 1، القاهرة: دار السلام، 2005، ص 65.

(3) محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ط 4، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 2012، ص 62.

(4) محمد الطاهر المنصوري: تونس في العصر الوسيط -إفريقية من الإمارة التابعة إلى السلطة المستقلة-، ط 1، صفاقس: دار صامد، 2015، ص 235-236.

يُروى عن أبي بكر الورّاق الملقّب بالحكيم (ت 240هـ/854م)⁽¹⁾ قوله: "من اكتفى بالكلام من العلم، دون الزهد والفقّه، تزندق، ومن اكتفى بالزهد، دون الفقّه والكلام، تبدّع، ومن اكتفى بالفقّه، دون الزهد والكلام، تفسّق، ومن تفنّن في هذه الأمور كلها تخلّص"⁽²⁾.

يؤثّر هذا القول الحصيف بكل بداهة على أضرب التجلي الديني الثلاثة في الإسلام، والتي أفرزت خطاباته المركزية، متوسّلة العلوم التي تأسّست على ضفاف النص الديني، وهو ما قد يفهم -أيضا- من قول أبي بكر بن العربي (ت 543هـ/1148م)⁽³⁾: "والذي اختاره من هذا التقسيم في طريق البيان، وعليه كنتُ أعول قديما في الإيراد، أن علوم [القرآن] على ثلاثة أقسام: توحيد، وتذكير، وأحكام"⁽⁴⁾.

على ذلك فنحن -مبدئيا- بإزاء ثلاثة خطابات في الدين، اختار غيرنا أن يدعوها تشكّلات إيديولوجية⁽⁵⁾، وهي الخطاب الفقهي، والخطاب الكلامي، والخطاب الصوفي، وهو ما يجد مرجعيته التأسيسية في حديث جبريل ﷺ الشهير عن مقام الإسلام، ومقام الإيمان، ومقام الإحسان⁽¹⁾.

(1) هو أبو بكر محمد بن عمر الورّاق، أصله من ترمذ، وأقام ببُلخ. له الكتب المشهورة في أنواع الرياضات والآداب والمعاملات. ترجم له ابن الجوزي في *صفة الصفوة*، تحقيق: محمود فاخوري، ط3، بيروت: دار المعرفة، 1985، 166-165/4 (رقم 707)؛ وابن المُلقّن في *طبقات الأولياء*، تحقيق: نور الدين شريعة، ط2، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1994، ص374-375 (رقم 100).

(2) السُّلّمي: *طبقات الصوفية*، تحقيق: نور الدين شريعة، ط3، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1986، ص224.

(3) هو أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري الإشبيلي، كان من أهل التفنن في العلوم والاستبحار فيها. له رحلة إلى المشرق، أفاد فيها علومها جمّة. أتنق مسائل الخلاف والأصول والكلام، وله العديد من المصنفات ذائعة الصيت. ترجمته متعددة المظان، يراجع منها: ابن بَشْكُوَال في *الصّلة*، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط1، القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989، 857-855/3 (رقم 1305)؛ والدّاودي في *طبقات المفسرين*، تحقيق: علي محمد عمر، ط1، القاهرة: مكتبة وهبة، 1972، 166-162/2 (رقم 511).

(4) ابن العربي: *قانون التأويل*، تحقيق: محمد السليمان، ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990، ص230.

(5) كان ذلك مدار أطروحة الكاتب والباحث المغربي بنسالم جَمِيش، بعنوان: *التشكّلات الأيديولوجية في الإسلام -الاجتهادات والتاريخ-*، تقديم: ماكسيم رودنسون ومحمد عزيز الحبابي، ط1، بيروت: دار المنتخب العربي، 1993.

1- الخطاب الفقهي:

على ما يمكن أن تفيد عبارة أبي منصور البغدادي (ت 429هـ/1037م)⁽²⁾: "الفقهاء من فريقين الرأي والحديث"⁽³⁾، من أن الخطاب الفقهي يباشره حملة الأحكام كما حملة الآثار، ومن أنه قد يُنظر إليهما على أنهما "يَكْمُلان إذا اجتمعا، وينقصان إذا افترقا"⁽⁴⁾، إلى حد أنه لم يكن يُرَضَى لِحُظَةِ القضاء "صاحب حديث لا فقه له، ولا صاحب فقه لا حديث عنده"⁽⁵⁾، إلا أن الوثائم لم يكن -دوما- السمة السائدة بين الفريقين.

ففي الغرب الإسلامي لم يشفع كون "الموطأ" للإمام مالك (ت 179هـ/795م) كتاب فقه وحديث معاً، للحيلولة دون نشوب الخلاف بين فقهاء ومحدثي المالكية، إذ تحتفظ لنا كتب

(1) الحديث مروي في الصحاح عن أبي هريرة وعمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا. أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة، من **جامعه الصحيح**، الرياض: دار الأفكار الدولية، 1998، ص 33 (رقم 50)؛ ومُسلم في كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، من **جامعه الصحيح**، الرياض: دار الأفكار الدولية، 1998، ص 36 (رقم 08).

(2) هو أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، الفقيه الشافعي، المتكلم الأشعري، مَهَر في علوم كثيرة، وله فيها تصانيف بديعة. ترجم له السُّبُكِي في **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلوطي، ط 1، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1964، 136/5-148 (رقم 467)؛ والدَّهَبِي في **سير أعلام النبلاء**، أشرف على تحقيقه: شعيب الأرنؤوط، ط 1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 81-1988، 572/17-573 (رقم 377).

(3) البَغْدَادِي: **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم**، تحقيق: محمد عثمان الخشت، القاهرة: مكتبة ابن سينا، [1988]، ص 283. وفي الفرق بين الفريقين يورد أبو حاتم الرَّاَزي (ت 322هـ/934م) أن أصحاب الرأي سُمُّوا بذلك "لأنهم أجازوا الرأي والقياس في الفقه، وقالوا: يجوز لنا اجتهد الرأي فيما اشتبه علينا مما لم نجد في الكتاب والسنة". أما أصحاب الحديث فُسِّمُوا بذلك "لأنهم أنكروا الرأي والقياس، وقالوا: علينا أن نتبع ما رُوي لنا عن رسول الله صلى الله عليه وآله، وعن الصحابة والتابعين، وما جاء عنهم من الحديث في الفقه والحلال والحرام، ولا يجوز أن نقيس بآرائنا". كتاب **الرَّيْنَةُ**، تحقيق: سعيد الغانمي، ط 1، بيروت، بغداد: منشورات الجمل، 2015، 497/1، 499.

(4) الرَّامَهُرْمُزِي: **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي**، تحقيق: محمد عجّاج الخطيب، ط 1، بيروت: دار الفكر، 1971، ص 161.

(5) ابن هِشَام: **المفيد للحكام فيما يعرض لهم من نوازل الأحكام**، مخ. الخزانة الصبيحية بسلا، المغرب، رقم: 384، ص 4.

التراجم والطبقات بفصول من العلاقة المتوترة، التي طبعت علاقات الطرفين في فترات مختلفة من تاريخ المذهب المالكي⁽¹⁾.

كان الفقهاء -من جهتهم- يرون المحدثين بعيدين عن "مأخذ الأحكام"⁽²⁾، بدعوى أن "الوقائع الحاصلة بالفقه أكثر وأعم مما يتحصّل من معرفة السنن"⁽³⁾، ولم يترددوا في عدّ "كل صاحب حديث ليس له إمام في الفقه ضالا"⁽⁴⁾، ذلك أن الرواة قد "يحملون الشيء على ظاهره، وله تأويل من حديث غيره، أو دليل يخفى عليهم، أو متروك وجب تركه عن شيء مما لا يعرفه إلا من تفقّه"⁽⁵⁾.

وكان المحدثون -من جهتهم أيضا- يأخذون على الفقهاء قلّة اعتنائهم بالحديث، وأنهم "لا يكادون يميّزون صحيحه من سقيمّه... ولا يعبّأون بما بلغهم منه أن يحتجوا به على خصومهم إذا وافق مذاهبهم... وقد اصطلحوا على مواضعة بينهم في قبول الخبر الضعيف والحديث المنقطع، إذا كان ذلك قد اشتهر عندهم، وتعاورته الألسن فيما بينهم، من غير ثبّت

(1) يُروى أن المحدث عباس الفارسي القيرواني (حي سنة 204هـ/819م) كان مُبغضا لأهل الفقه والرأي، كثير الوقوع فيهم، حتى أنه أقدم على إحراق المدوّنة وغيرها من كتب المدنيين. ويروى -في المقابل- أن الفقيه الأندلسي أصبغ بن خليل (ت 273هـ/886م) كان معاديا للأثاري، شديد التعصب للرأي، لم يكن له علم بالحديث، ولا معرفة بطرقه، بل كان يباعده، ويطعن على أصحابه. يراجع عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق: أحمد بكير محمود، بيروت: دار مكتبة الحياة، ليبيا: دار مكتبة الفكر، 1967، 473/2؛ وابن الفَرَضِي: تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط2، القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989، 150/1، 151.

(2) البُرْزُلي: جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002، 340/1.

(3) المصدر السابق، 66/1.

(4) الكلام لأحد أعلام المذهب المالكي، وهو عبد الله بن وهب الفهري المصري (ت 197هـ/813م)، نقله المقرئ [الجدي] في كتابه: عمل من طب لمن حب، تحقيق: بدر العمراني، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003، ص159.

(5) خليل بن إسحاق: كتاب الجامع، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مجلة قطر الندى (إيرلندا)، ع 03/مارس 2009، ص209.

فيه أو يقين علم به، فكان ذلك ضلّة من الرأي، وعَبْنَا فيه" (1).

وبقدر ما تأدّى انتقاص الفقهاء من جدارة المحدثين بالفتوى إلى أن "شاع في الأذهان أنهم لا يعرفون غير الحديث، وحصرهم الرأي العام في حدود الرواية وعلومها، واستبعد كثيرون أن يكون للمحدثين نشاط فقهي" (2)، فإن النقد الذي وجهه أهل الحديث لمنازع الفقهاء كان له -أيضا- أثر سلبي؛ حيث اكتسبت صفة "الرأي" شيئا فشيئا مدلولاً قدحياً، وانزاح معناها من دلالة "الرأي الاجتهادي" إلى دلالة "الرأي الاعتباري" (3).

إلا أن ما تعرّض له الفريقان -أهل الفقه والنظر وأهل الحديث والأثر- من هجمات مناوئة استهدفتها معا من قِبَل خصومهما الفكريين، فضلا عما أبان عنه عدد من الشخصيات الفقهية المالكية المرجعية في الغرب الإسلامي من اعتناء مشهود بالحصول الحديثي (4)، كان يدفع في اتجاه رأب الصدع بينهما، ويُلأم بين جهودهما في تشكيل بنية الخطاب الفقهي في مقابل خطابات دينية مزاحمة.

2- الخطاب الصوفي:

كان ابن خلدون (ت 808هـ/1406م) على وعي بمدى الافتراق الذي ظل قائما إلى عهده بين الخطابين الفقهي والصوفي، لما يميز في علم الشريعة بين صنفين: "صنفٌ مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا، وهي الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات؛ وصنفٌ مخصوص بالقوم [الصوفية] في القيام بهذه المجاهدة، ومحاسبة النفس عليها، والكلام في

(1) الحطّاي: معالم السنن، نشره: محمد راغب الطباخ، ط1، حلب: المطبعة العلمية، 32-1934، 4/1-5.

(2) عبد المجيد محمود عبد المجيد: الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1979، ص4.

(3) وائل حلاق: نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة: رياض الميلادي، ط1، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007، ص118.

(4) يُعَدُّ القاضي عياض السبتي (ت 544هـ/1149م)، ومعاصره القاضي ابن العربي الإشبيلي (ت 543هـ/1148م)، من أبرز فقهاء المالكية ممن شُهد لهم بالتضلّع في علم الحديث. يراجع بشأن هذا الفريق من الفقهاء المحدثين، خالد الصمدي: مدرسة فقه الحديث بالغرب الإسلامي من النشأة إلى القرن السابع الهجري، ط1، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2006، 1-185-209.

الأذواق والمواجد العارضة في طريقها، وكيفية الترتي منها من ذوق إلى ذوق، وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك⁽¹⁾.

والواقع أن العلاقة بين الفقهاء والمتصوفة هي علاقة بين نمطين من التفكير والسلوك؛ نمط اختص أصحابه بتسمية "أهل الظاهر"، وجعلوا مجال اهتمامهم "علم الشريعة"، ونمط اختص أصحابه بتسمية "أهل الباطن"، وجعلوا مجال اهتمامهم "علم الحقيقة"⁽²⁾. وكان بين الفريقين من التباين والاختلاف أكثر مما بينهما من التقارب والائتلاف، حتى صارا إلى "نوع تباغض يشبه من بعض الوجوه ما بين أهل الملتين"⁽³⁾.

وإذ لم يعد من القول الوجيه اعتبار الخطاب الصوفي "إيديولوجية أزمة" أفرزها مجتمع مأزوم كما يتراءى للبعض⁽⁴⁾، فإن من شأن ذلك أن يحول الظاهرة الصوفية إلى مُعطى ظرفي يساق الأزمات ولا ينفك عنها، كما لم يعد من طائل اجتراح الادعاء الموهوم الذي يخال التصوّف صيغة مهذبة لعقيدة تجريدية اتسمت بالتحجر والطقوسية، سعى الفقهاء إلى فرضها⁽⁵⁾، فلم يعد لمثل هذه التخريجات -إزاء ما حققت الدراسات الصوفية في العقود الأخيرة من تنوّع وتطوّر- من ملاذ سوى في أذهان أصحابها.

(1) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: درويش الجويدي، ط 1، بيروت: المكتبة العصرية، 1995، ص 450.

(2) يراجع بحثنا: "جدلية الشريعة والحقيقة، وإرهاصات الطريقة في التجربة الصوفية المغربية"؛ ضمن أعمال الندوة الدولية: عبد السلام بن مشيش والطريقة الشاذلية من القرن السابع إلى القرن التاسع الهجري، المنعقدة بتطوان، بتاريخ: 28-30 ماي 2008، تنسيق: جعفر ابن الحاج السلمي وأحمد السعيد، تطوان: منشورات جمعية تطاون أسمىر، 2016، ص 110.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، نشر باعتناء: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: منشورات مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004، 412/10-413.

(4) يصدر عن هذه القناعة عدد من الباحثين على غرار بنسالم حميش: التشكلات الأيديولوجية في الإسلام، ص 70؛ وإبراهيم القادري بوتشيش: المغرب والأندلس في عصر المرابطين -المجتمع، الذهنيات، الأولياء-، ط 1، بيروت: دار الطليعة، 1993، ص 125-130.

(5) تتردّد كثيرا مثل هذه الأحكام النمطية في المدونة الاستشراقية الكلاسيكية، ومن ذلك:

- جوزيف شاخت وآخرون: تراث الإسلام، ترجمة: حسين مؤنس وآخرون، الكويت: منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978، 22/1-23/2، 86/2.

لكن الخطاب الصوفي الذي لا يسوغ التقليل من أصالته وعراقته، أمكنه أن يكتسب من القوة والتأثير على نفوس الناس، ما رشحه لأن ينتصب منافسا عتيدا للخطاب الفقهي، والذي فشل في احتوائه أو الحد من سرعة انتشاره وتغلغله في مختلف الأوساط الاجتماعية⁽¹⁾. وما فتئ الخطاب الصوفي يروج لسلطته ومرجعيته، مردداً أن "ليس في الأرض علم أعلى منه، ولا طريق إلى الله تعالى أقصد منه"⁽²⁾، وما لبث أن رام -بعد تأسيسه لشرعيته- إعلان نفسه بديلاً لكل معرفة مشروعة⁽³⁾.

على أن الذي ظل يعكّر على الخطاب الصوفي استثنائه بمرتبة الصدارة، ما تلبّس بالممارسة الصوفية منذ منشئها من نزعة عرفانية إشراقية فيضية، لم تكن محل رضا وقبول في صفوف الاتجاه السني، ما ترتّب عنه في المحصلة التمييز بين نوعين من علم التصوّف⁽⁴⁾: علم المعاملة، والذي أسسه فقه أعمال القلوب؛ وعلم المكاشفة، والذي مداره القول بالفناء

- Alfred Bel: *La Religion musulmane en Berbérie: Esquisse d'histoire et de sociologie religieuses*, T. I: *Établissement et développement de l'Islam en Berbérie du VII^e au XX^e siècle*, Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1938, pp. 347-365.

ولا يجد بعض مجايلينا غضاضة في تبني هذا الطرح، على شاكلة عبد المجيد الشرفي: *الإسلام بين الرسالة والتاريخ*، ص 122؛ وزهية جويرو: *الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التاريخ*، ص 402.

(1) عبد المجيد الصغير: "الصريح والمضمر في الخطاب الصوفي - من الشرعية إلى السلطة المعرفية -"، ضمن كتابه: *خصوصية التجربة الصوفية في المغرب - مفاهيم وتحليلات -*، ط 1، القاهرة: دار رؤية، 2011، ص 16.

(2) ابن فضيلة: *نصيحة المريد*، تحقيق: حياة قارة، مجلة *دعوة الحق* (الرباط)، ع 395/أفريل 2010، ص 125.

(3) حصر السراج الطوسي (ت 378هـ/988م) العلماء الذين يصدّق عليهم وصف "ورثة الأنبياء" في ثلاثة أصناف، هم: أصحاب الحديث، والفقهاء، والصوفية. وبعد أن فرغ من استعراض ما خُصّ به كل صنف من العلوم، نحا إلى الإعلاء من رتبة الصوفية، ثم أنشأ متسائلاً: "إن سأل سائل، فقال: قد نسبت أصحاب الحديث إلى الحديث، ونسبت الفقهاء إلى الفقه، فلم قلت الصوفية، ولم تنسبهم إلى حال، ولا إلى علم؟"، فينبري للإجابة بما نصّه: "لأن الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع، ولم يترسموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم، وذلك لأنهم معدن جميع العلوم، ومحل جميع الأحوال المحمودة، والأخلاق الشريفة". يراجع كتابه: *اللّمع*، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة: دار الكتب الحديثة، بغداد: مكتبة المثنى، 1960، ص 40.

(4) لما كان أبو يوسف يعقوب الدهماني (ت 621هـ/1224م) بصدد استعراض شيوخه، كان واضحاً في التفريق بين شيخه في "البداية والتربية"، وشيخه في "السلوك والتصوف". يراجع ابن الدبّاغ: *الأسرار الجلية في المناقب الدهمانية*، تحقيق: عبد الكريم الشبلي، ط 1، تونس: دار كونتراست للنشر، 2015، ص 62.

والحلل والالاتحاد⁽¹⁾.

إن منابذة المتصوفة للفلاسفة، وحرصهم على صون مسلكهم من كل شائبة قد تنال من مصداقيتهم، لتجعل من الصعوبة بمكان، أن نقرن بين تصوّف "المعاملة"، وتصوّف "المكاشفة"، وليس غريبا أن نُعت الثاني بأنه "تصوف فلسفي"؛ بل "فلسفة صوفية"⁽²⁾، بدا معه أقرب إلى دائرة الكلام والنظر منه إلى دائرة الفقه والعمل.

3- الخطاب الكلامي:

خوّل الخطاب الكلامي نفسه مكانة سامقة في سلّم تراتبيات الخطابات الدينية، من منطلق أن شرف العلم رهين بشرف معلومه⁽³⁾، وهل ثمة أشرف من علم موضوعه ذات الإله وصفاته، ولذلك فلا غرو أن عُدّ علم الكلام "مبنى قواعد الشرع وأساسها، ورئيس معالم الدين ورأسها"⁽⁴⁾.

ولئن كان من المسلمّ به لدى نظراء المتكلمين، أن مباحث العقيدة لها التقدّمة على ما سواها من مباحث الدين، إذ أنها مناط صياغة تصورات المؤمنين حول الله، والكون، والحياة، حتى لقد كان من دأب عدد من الفقهاء والمحدّثين، افتتاح واختتام مجاميعهم الحديثية⁽⁵⁾،

(1) اشتهر من أعلام الاتجاه الأول: المُحاسبي (ت 243هـ/857م)، والكلاّباضي (ت 380هـ/990م)، والقُشيري (465هـ/1073م)، بينما كان من أبرز أقطاب الاتجاه الثاني: البُسْطامي (ت 261هـ/874م)، والحلّاج (ت 309هـ/922م)، والسُّهروردي (587هـ/1191م).

(2) ممن أثر هذا الاصطلاح عبد القادر محمود في كتابه: الفلسفة الصوفية في الإسلام - مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة-، ط1، القاهرة: دار الفكر العربي، 1967-66، يراجع -خاصة- الباب الرابع منه، ص 299-604.

(3) الفخر الرازي: نهاية العقول في دراية الأصول، تحقيق: سعيد عبد اللطيف فودة، ط1، بيروت: دار الذخائر، 2015، 97/1، والآمدي: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة: منشورات لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1971، ص4.

(4) البَيْضاوي: طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق: عباس سليمان، ط1، بيروت: دار الجيل، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1991، ص52.

(5) افتتح البخاري جامعته الصحيح بكتاب بدء الوحي، وأردفه بكتاب الإيمان الذي اشتمل على 42 بابا في مسائل الاعتقاد، أولها: باب الإيمان وقول النبي ﷺ: "بُني الإسلامُ على خمسٍ" (ص 25-35). ومن كتبه الخواتيم

ورسائلهم⁽¹⁾، وجوامعهم الفقهية⁽²⁾، بأبواب قارة في مسائل الإيمان والاعتقاد، إلا أن الخلاف ظل -مع ذلك- محتدما حول الطابع السجالي لعلم الكلام.

إن رهان الخطاب الكلامي على التوسع في أعمال "النظر"⁽³⁾، والتبسط في مسائل "الجدل"⁽⁴⁾، هو ما يفسّر لنا ما آل إليه تعريف علم الكلام لدى المتأخرين من أنه "علم يُقْتَدَر

ذات الصلة: كتاب القدر (ص 1261-1265)، وكتاب الفتن (ص 1349-1361)، وكتاب التوحيد (ص 1405-1444).

وهو -أيضا- كان صنيع مسلم في **جامعه الصحيح**، إذ افتتحه بكتاب الإيمان، الذي أودعه 96 بابا في مسائل الاعتقاد، أولها: باب الإيمان والإسلام والإحسان، ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله سبحانه وتعالى، وبيان الدليل على التبرّي من لا يؤمن بالقدر، وإغلاظ القول في حقه (ص 36-118). ومن كتبه الخواتيم ذات الصلة: كتاب القدر (ص 1069-1060)، وكتاب صفة القيامة والجنة والنار (ص 1121-1135)، وكتاب الفتن وأشرط الساعة (ص 1154-1186).

(1) درج فقهاء المالكية -ائتساء بإمام المذهب- على تناول "ما يتعلق بالعقيدة، وما يتعلق بالأقوال، وما يتعلق بالأفعال"، مما لا تنتظمه أبواب الفقه الاعتيادية، في قسم ختامي خاص، أطلقوا عليه اسم "الجامع". يراجع القرافي: **الذخيرة**، تحقيق: محمد حجي، ط 1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994، 231/13.

ومن بين أشهر كتب الجوامع المالكية التي عنت بإيراد مباحث عقدية: كتاب "الجامع" بآخر كتاب **القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**، لابن العربي، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، ط 1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992، 1202-1082/3؛ وكتاب "الجامع" بآخر كتاب **عقد الجواهر الشمينة في مذهب عالم المدينة**، لابن شاس، تحقيق: محمد أبو الأجفان وعبد الحفيظ منصور، ط 1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995، 560-513/3.

(2) افتتح ابن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ/996م) رسالته الفقهية بباب "ما تنطق به الألسنة، وتعتقد الأئمة من واجب أمور الديانة". وقد حظي هذا القسم من رسالته باعتناء فقهاء المذهب، فتصدى لشرحه -منفردا- غير واحد، من بينهم: القاضي عبد الوهاب البغدادي (ت 422هـ/1031م)، وأبو محمد صالح الهسكوري الفاسي (ت 653هـ/1255م). تراجع كتبهم -على التوالي-: **الرسالة الفقهية**، تحقيق: الهادي حمّو ومحمد أبو الأجفان، ط 2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997، ص 75-80؛ و**شرح عقيدة الإمام مالك الصغير أبي محمد عبد الله ابن أبي زيد القيرواني**، تحقيق: محمد بوخيزة وبدر العمراني، ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2002؛ و**شرح عقيدة ابن أبي زيد في كتابه الرسالة**، تحقيق: محمد أمنو البوطيبي، مجلة المذهب المالكي (أكادير)، ع 11/شتاء 2011، ص 75-139.

(3) أفرد الجويني (ت 478هـ/1085م) بابا "في أحكام النظر"، تحته خمسة فصول، في كتابه: **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1950، ص 3-11.

(4) خصّص الأشعري (ت 324هـ/936م) بابا "في إبانة قول أهل الزيغ والبدعة"، من كتابه: **الإبانة عن أصول الديانة**، تحقيق: بشير محمد عيون، ط 3، دمشق: مكتبة دار البيان، الطائف: مكتبة المؤيد، 1990، ص 38-42؛

معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج، ودفع الشُّبُهَة⁽¹⁾، أو أنه "علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة"⁽²⁾.

لكن الخطاب الكلامي في تسويغه لجدواه⁽³⁾، والحاجة الملحة إليه، في صون عقائد العامة عن "تشويش أهل البدعة"⁽⁴⁾، لم يقصر سجله على الخصوم المملّكين والنحليين⁽⁵⁾، بل تعدّاه إلى الخصوم المذهبيين، الذين جرى الإضرار بهم، والتشنيع عليهم⁽⁶⁾، ولذلك أُستهدف من قبلهم بنعوت قاذحة مستهجنة، من قبيل ما قرّره ابن عبد البر الأندلسي (ت 463هـ/ 1071م)⁽⁷⁾ في قوله: "أجمع أهل الفقه والآثار، من جميع الأمصار، أن أهل الكلام أهل بدع

ثم إنه وضع كتابا مستقلا في الموضوع بعنوان: اللّمع في الرد على أهل الزّيف والبدع، نشره: حموده غرابه، القاهرة: مطبعة مصر، 1955.

(1) العُصْد الإيجي: المواقف، بيروت: عالم الكتب، د.ت.، ص 7.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص 429.

(3) قد يُمثّل لذلك برسالة الأشعري في "استحسان الخوض في علم الكلام"، نشرها: محمد الولي، ط 1، بيروت: دار المشارع، 1995.

(4) الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق: عبد الحليم محمود، ط 3، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1962، ص 132.

(5) انبرئى الباقلائي (ت 403هـ/ 1013م) في أحد أهم مصنفاته الكلامية لمقارعة صنفين من الخصوم: الصنف الأول هم "أهل الملل المخالفين لملة الإسلام؛ من اليهود، والنصارى، والمجوس، وأهل التشنية، وأصحاب الطبايع، والمنجمين". أما الصنف الثاني فهم المخالفون لأهل الحق، ممن وسمهم بـ"أهل التجسيم والتشبيه، وأهل القدر والاعتزال، والرافضة، والخوارج". يراجع كتابه: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط 1، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1987، ص 24.

(6) لطالما تحامل المتكلمون على خصومهم، فنعتوا فريقا منهم بالحشوية، ورموهم بالجمود على ظواهر النصوص، و"قلة البصائر"، ونعتوا فريقا آخر بالمعظلة، واتهموهم بمصادمة قواطع الشرع، و"خبث الضمائر". يراجع الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، نشره: موفق فوزي الجبر، ط 1، دمشق، بيروت: دار الحكمة، 1994، ص 21.

(7) هو أبو عمر يوسف بن عبد الله التَّمَرِي القرطبي، من أعلام المدرسة المالكية. كان متقدما في حفظ الآثار والسُّنن، بصيرا بالفقه والمعاني، له تصانيف فائقة راقية. ترجمته مستفيضة المظان، يراجع منها: ابن بشكوال في الصّلة، 973-974 (رقم 1513)؛ والحميدي في جُذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط 3، القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989، 586/2-588 (رقم 874).

ورَئِغ، ولا يعدّون عند الجميع في طبقات العلماء⁽¹⁾.

ومهما أمكن للخطاب الكلامي أن يحوزه من انفتاح بعض الأوساط السنية عليه، فبفضل تخفيفه من غلوائه أولاً، لمّا راح يُعلن أن الاشتغال بالكلام هو "من فروض الكفايات، لا من فروض الأعيان"⁽²⁾، ومن أنه يتعيّن "إلجام العوام عن علم الكلام"⁽³⁾، وثانياً، لمّا انحاز طائفة من المتكلمين -الأشاعرة والماتريدية⁽⁴⁾ - إلى تبني اختيارات الفقهاء والمحدثين من أهل السنة، والمنافحة عليها، مما دعا هؤلاء إلى الاستثناء من دائرة التقبيح، الكلام الذي يُضطر إليه، من يتصدى لرد باطل مُعلن، أو درء ضلال عامّة⁽⁵⁾.

يبقى أن التباس المباحث الكلامية -خاصة لدى المتأخرين- بالمباحث الفلسفية، بحيث لا يكاد "يتميز أحد الفنين عن الآخر"⁽⁶⁾، سيثير النقاش مجدداً حول أصالة الخطاب الكلامي، وجدواه الوظيفية⁽⁷⁾.

-
- (1) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، وما ينبغي في روايته وحمله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، ط1، الرياض: دار ابن الجوزي، 1994، 942/2.
 - (2) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص23، 33.
 - (3) "إلجام العوام عن علم الكلام"، هو عنوان رسالة للغزالي. يراجع مجموع رسائله، تحقيق: إبراهيم أمين محمد، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت.، ص319-355.
 - (4) الأشاعرة نسبة إلى أبي الحسن الأشعري (ت 324هـ/936م)، والماتريدية نسبة إلى أبي منصور الماتريدي (ت 333هـ/944م)، ويمثلان منظومتين عقديتين سنيتين، تعكسان موقفاً تصورياً وسطاً بين المثبتة الموعلة في التشبيه حد التجسيم، والمؤولة المغالية في التنزيه حد التعطيل. لمزيد تفصيل يراجع علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية، ط2، القاهرة: مكتبة وهبة، 1995، ص267-327، 328-410؛ وسعد رستم: الفرق والمذاهب الإسلامية، ط3، دمشق: دار الأوائل، 2005، ص123-136، 136-140.
 - (5) ابن عبد البر: جامع بيان العلم، 938/2، والباب الذي يليه من الكتاب نفسه في "إثبات المناظرة والمجادلة وإقامة الحجة"، 953/2-974.
 - (6) ابن خلدون: المقدمة، ص437.
 - (7) ابن جُزَيّ: النور المبين في قواعد عقائد الدين، نشره: نزار حمّادي، ط1، تونس: دار الإمام ابن عرفة، الكويت: دار الضياء، 2015، ص111.

4- الخطاب الفلسفي:

ما للخطاب الفلسفي والدين؟ وهل يسعنا افتراض قيام خطاب فلسفي في الدين؟

بمعزل عما يميل إليه البعض من اعتبار علم الكلام أحد مكونات فلسفة إسلامية أصيلة⁽¹⁾، يراد لها أن تكون حاوية لكل من الكلام والتصوف والأصول⁽²⁾، في مقابل فلسفة يونانية دخيلة⁽³⁾، لم يفد تعريبها ولا تقريبها من أن تفتك لها موقعا مسلما به ضمن روافد المنظومة الفكرية في الإسلام⁽⁴⁾، فإن فلسفة يونان بمختلف اتجاهاتها المثالية الأفلاطونية، والواقعية الأرسطية، والتي تأتّى لها بعض امتدادات - وإن اتسمت بالتأقيت والظرفية- في أفق الثقافة العربية الإسلامية الوسيطة، لطالما تذرّعت بالدين بحثا عن مشروعية ممكنة.

وبقدر ما حاول ابن رشد (ت 595هـ/1198م)⁽⁵⁾ أن يضمن للفلسفة الأرسطية -التي عكف على شرحها وتلخيصها- هوية مستقلة، كخطاب برهاني حيال خطابات فقهية "بيانية"، أو خطابات كلامية "حجاجية"، فإنه لم يعد الحديث بلسان فقيه، وهو يحتج للفلسفة في كتابه "فصل المقال"⁽¹⁾، وبلسان متكلم، وهو يحاجج خصومها في كتابه "مناهج الأدلة"⁽²⁾.

(1) محمد المكي الناصري: "علم الكلام فلسفة إسلامية مبتكرة"، مجلة الأكاديمية (الرباط)، ع 2/فيفري 1985، ص 9-25.

(2) لعل من أوائل الذين نادوا بهذا الاعتبار هو مصطفى عبد الرازق (1885-1947م). يراجع كتابه: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة: منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1944، ص 27، 75-76.

(3) يتحفظ علي سامي النشار على اعتبار فلسفة الكندي (ت 252هـ/866م)، والفارابي (ت 339هـ/950م)، وابن سينا (ت 428هـ/1037م)، وابن رشد (ت 595هـ/1198م)، وغيرهم من شراح الفلسفة اليونانية، فلسفة إسلامية فيها أصالة وإبداع. يراجع كتابه: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط 9، القاهرة: دار المعارف، [1996]، 47/1.

(4) خلص ابن خلدون -وهو المعدود من مستنيري المفكرين المسلمين في العصر الوسيط- إلى القول بـ"إبطال الفلسفة وفساد منتحلها". المقدمة، ص 513.

(5) هو أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي، أشهر فلاسفة الغرب الإسلامي بلا منازع، جمع إلى المهارة في الفقه البراعة في الطب. مظان ترجمته لا تكاد تقع تحت حصر، أنفסהا ما خصّه به: ابن عبد الملك في الذيل والتكملة لكتّابي الموصول والصلة، تحقيق: بشار عواد معروف وآخرون، ط 1، تونس: دار الغرب الإسلامي، 2012، 22/4-33 (رقم 51)، وابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت.، ص 530-533.

ولئن كان البعض يرى في صنيع الفيلسوف الأندلسي محض تسرّ بالدين⁽³⁾، أو توظيف له⁽⁴⁾، ذوّداً عن حياض "علوم الأوائل"، التي استقر في المخيال الجمعي أنها مهجورة مذمومة، مظلون بمتعاطيها "الخروج من الملة، والإلحاد في الشريعة"⁽⁵⁾، إلا أن البعض الآخر يقرّر - في كثير من الثقة - أنه لا سبيل إلى إنكار التلازم القائم بين "الفقيه" و"الفيلسوف" في شخص ابن رشد، فهما متكاملان لا يتصوّر انفصال أحدهما عن الآخر⁽⁶⁾.

إن الفلسفة بما هي "علم حقائق الأشياء"⁽⁷⁾، أو "علم الأشياء بحقائقها"⁽⁸⁾، فإن ذلك ربما كان من أكبر العوائق في سبيل تأمين تواصل سلس للفيلسوف مع الجمهور، بل إن

(1) جاء في مفتتح الكتاب: "إن الغرض من هذا القول أن نفحص، على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق، مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب". ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: محمد عبد الواحد العسري، مع مدخل ومقدمة تحليلية لمحمد عابد الجابري، ط1، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1997، ص85.

(2) نقرأ في مقدمة الكتاب: "فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها... فإن الناس قد اضطربوا في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة، وأصناف مختلفة، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى". ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: مصطفى حنفي، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح لمحمد عابد الجابري، ط1، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص99-100.

(3) أشرف منصور: العقل والوحي - منهج التأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون وسبينوزا -، ط1، القاهرة: دار رؤية، 2014، ص49.

(4) عبد الله خليفة: الاتجاهات المثالية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005، 394/3، 395.

(5) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، تحقيق: حياة العيد بوعلون، ط1، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1985، ص164.

(6) يعد روبر بارنشفيك (1901-1990م) من أبرز المتبنين لهذا الرأي. تراجع دراسته:

- Robert Brunschvig: "Averroès juriste", in: *Études d'islamologie*, Paris: G.-P. Maisonneuve & Larose, 1976, 2/167.

ويتفق معه في ذلك باحثون متخصصون، على غرار:

- Roger Arnaldez: *Averroès, un rationaliste en Islam*, 1 éd., Paris: Balland, 1998, pp. 31-43.

وإبراهيم بورشاشن: الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي، ط1، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2010، ص498.

(7) الخوارزمي: مفاتيح العلوم، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط2، بيروت: دار الكتاب العربي، 1989، ص153.

(8) الكندي: الرسائل الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريبة، القاهرة: دار الفكر العربي، 1950، 97/1.

الإنصاف ليقضي الاعتراف بأنه لم يسع إلى ذلك أبدا⁽¹⁾. ولن يفيد الخطاب الفلسفي ما ظل يتشبّث به الفيلسوف من أن صناعته هي "أعلى الصناعات الإنسانية منزلة، وأشرفها مرتبة"⁽²⁾، سوى مزيد من الإغراق في النخبوية، وبالتالي ضالة حظوظ منافسة الخطابات الدينية التي باشر مناقضتها، مزعما تحديها.

وإذا كان الخطاب الكلامي قد حرص -غالبا- على رسم حدود، وإن لم تكن -دوما- واضحة بالقدر الكافي، بينه وبين الخطاب الفلسفي⁽³⁾، غير أن التداخل ظل متفاقما بين خطاب فلسفي ذي خلفية مادية عقلانية، وخطاب فلسفي -آخر- ذي خلفية روحية عرفانية⁽⁴⁾، ومع أنهما كانا يلتقيان على أكثر من صعيد فيما يتناولانه من مسائل الكون والوجود⁽⁵⁾، وأنهما كانا -أيضا- "يصبوان [كلاهما] إلى البحث عن الحقيقة الكامنة خلف ظواهر الأشياء"⁽⁶⁾، إلا أنهما لم يتخذقا في جبهة واحدة في وجه خصومهما، ممن كانوا يكيلون لهما تهمة الاستتار بالدين؛ بل والعمل على تقويض بنيانه.

(1) كان من أكبر مآخذ ابن رشد على الغزالي إقدامه في بعض كتبه على التصريح بالحكمة للجمهور. ابن رشد: **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 150.

(2) الكندي: **الرسائل الفلسفية**، 97/1.

(3) على الرغم من التقارب المائل في المباحث الإلهية بين الكلام والفلسفة، فقد حرص المتكلمون على تمييز قولهم بأنه "على قانون الإسلام"، خلافا لقول الفلاسفة الذي هو "على قانون عقولهم، وافق الإسلام أو خالفه". يراجع السمرقندي: **الصحائف الإلهية**، تحقيق: أحمد عبد الرحمن الشريف، ط 1، الكويت: مكتبة الفلاح، 1985، ص 65-66؛ والشريف الجرجاني: **شرح المواقف**، نشره: محمود عمر الدمياطي، ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998، 53/1.

(4) الفلسفة الصوفية أو التصوف الفلسفي هو ما عمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الوجدانية بأنظارهم العقلية، مستخدمين في التعبير عنه مصطلحا فلسفيا متعدد المشارب. يراجع أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ط 3، القاهرة: دار الثقافة، 1979، ص 187.

(5) ابن خلدون: **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، ط 1، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، 1996، ص 106-107، 110-111، 120.

(6) عبد القادر بوعرفة: "الفلسفة والتصوف.. وسؤال العلاقة"، مجلة الكلمة (بيروت)، ع 89/ خريف 2015، ص 77.

ورغم كل المؤشرات المشجّعة على حدوث تقارب ما، ضمن دائرة الخطاب الفلسفي⁽¹⁾، بين فصيلي: الحكمة العقلية والحكمة الذوقية، أو المعرفة الوجودية والمعرفة الشهودية، إلا أن "النظر" و"الكشف" قُدّر لهما أن يظلا على طرفي نقيض⁽²⁾.

5- الخطاب الديني المرجعي:

لم يكتف كل خطاب -مما عرضنا- بالعمل على تأكيد حضوره، وتحقيق التناغم بين مختلف مكوناته، بل كان دأبه التطلع إلى الاستئثار بالمرجعية الدينية، ولذلك ما فتئ يطلق المعارض ضد كل خطاب مزاحم.

فالخطاب الفقهي كان يروم زحزحة الخطاب الصوفي عن موقعه، بما كان يثيره من تحفظات على المسلك الصوفي، حتى لقد عدّ أبو الحسن الشُّشْتَرِي (ت 668هـ/1269م)⁽³⁾ نحو سبعين مؤاخذة، مما عابه الفقهاء على سالكى طريق الصوفية⁽⁴⁾.

(1) من اللافت في ترجمة ابن سبعين (ت 669هـ/1271م) أنه كان معدودا من المتصوّفة على قاعدة زهد الفلاسفة، وكان يعالج الجمع بين الفلسفة والتصوف. يراجع الذهبي: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003، 168/15؛ والكُتُبِي: فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق: إحسان عبّاس، بيروت: دار صادر، 1974-73، 253/2.

(2) ينطوي لقاء ابن عربي (ت 638هـ/1240م) بابن رشد (ت 595هـ/1198م) -على فرض وقوعه- على دلالات عميقة عن حدود الاتصال والانفصال بين الكشف والنظر. يقول ابن عربي: "فعندما دخلت عليه، قام من مكانه إلي محبة وإعظاما، فعانقني، وقال لي: نعم! قلت له: نعم! فزاد فرحه بي لفهمي عنه. ثم استشعرت بما أفرحه من ذلك، فقلت له: لا!، فانقبض، وتغيّر لونه، وشكّ فيما عنده. وقال لي: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي، هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له: نعم، لا! وبين نعم ولا، تطير الأرواح من موادّها، والأعناق من أجسادها". يراجع كتابه: الفتوحات المكية، تحقيق: عثمان يحيى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992-77، 372/2.

(3) هو أبو الحسن علي بن عبد الله التُّمَيْرِي الوادي آشي، الصوفي العارف، العابد المتجرّد، المحقق المُدرِك. جال البلاد والآفاق، واشتهر بقصائده وأزجاله وموشحاته الصوفية. ترجم له العُبريني في عنوان الدراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق: رابح بونار، ط2، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981، ص210-213 (رقم 70)؛ وابن الطوّاح في سبك المقال لفك العقال، تحقيق: محمد مسعود جبران، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995، ص103-115 (رقم 06).

وإلى ذلك فإن الخطاب الفقهي لم يجد كبير عناء، في الحد من فاعلية الخطابين الكلامي والفلسفي، لما راح يردده - كاللازمة - من بُغض السلف الصالح للكلام⁽²⁾، وتبديع أهله⁽³⁾، والتحذير من علوم الأوائل، الحائدة عن سنن السداد⁽⁴⁾.

أما الخطاب الصوفي، والذي كان يحرز - مع مرور الوقت - تقدماً تلو آخر، كان يتعين عليه، فيما هو يناوش الخطاب الفقهي منافسه العتيد، ألا يفوت - بدوره - ضرب مصداقية الخطابين الكلامي والفلسفي.

فبإزاء تأكيد الصوفية الدائب على أولوية الحقيقة على الشريعة⁽⁵⁾، فإن تعريضهم بانحياس خصومهم الفقهاء إلى إثارة الدنيا على الآخرة⁽⁶⁾، لا يضارعه حماساً سوى إنحائهم على المتكلمة والمتفلسفة اجتياهم الناس عن فطرة الإيمان⁽⁷⁾، وإفسادهم عقائد العوام⁽⁸⁾.

-
- (1) ابن أبيون: الإنالة العلمية من الرسالة العلمية في طريق الفقراء المتجربين من الصوفية، تحقيق: محمد العدلوني الإدريسي: ط1، الدار البيضاء: دار الثقافة، 2004، ص75-76.
- (2) لطالما تمثل فقهاء السنة بقول الإمام مالك: "الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه..." [و] ينهون عن الكلام في الدين، إلا فيما تحته عمل". يراجع السيوطي: صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، تحقيق: علي سامي النشار وسعاد علي عبد الرازق، ط2، القاهرة: دار النصر للطباعة، 1970، ص185.
- (3) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، 942/2، 943. وقد صُنِّفَت كتب شُجِنَت بالآثار والمرويات التي تنتقص من الكلام وأهله، على غرار صنيع الهروي (ت 481هـ/1089م) في كتابه: ذم الكلام وأهله، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد العزيز الشبل، ط1، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1996-2002؛ وابن قدامة (ت 620هـ/1223م) في كتابه: تحريم النظر في كتب الكلام، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية، ط1، الرياض: دار عالم الكتب، 1990.
- (4) ابن جزي: النور المبين، ص109-110؛ وابن العربي: العواصم من القواصم، تحقيق: عمار طالبي، القاهرة: مكتبة دار التراث، [1974]، ص38.
- (5) ابن تيجلات: إثم العينين ونزهة الناظرين في مناقب الأخوين، مخ. الخزانة الحسنية بالرباط، رقم: 13498، ورقة 84 وجه.
- (6) ابن سيديبونة: كتاب الشهاب موعظة لأولي الألباب، تحقيق: عبد الإله بنعرفة، الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي، 2005، ص145-146.
- (7) ابن عربي: الفتوحات المكية، 154-155.
- (8) الشُّهْرُورُدي: كشف الفضائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية، تحقيق: عائشة يوسف المناعي، ط1، القاهرة: دار السلام، 1999، ص68-69، 100.

ولم يتردد الخطاب الكلامي -والجدال والمناظرة حلبته الأثيرة- في النيل من تماسك الخطابات الثلاثة: الفقهي، والصوفي، والفلسفي.

ففيما كان المتكلم ينعت خصومه النصيين من الفقهاء والمحدثين بـ"الحشو والطغام"⁽¹⁾، فإنه لم يتورّع عن قذف المتصوفة بالغلو والزندقة⁽²⁾، أما حظ الفلاسفة فكان تزييف أقوالهم، ودحض معتقداتهم⁽³⁾.

يبقى أن الخطاب الفلسفي، وقد ألقى نفسه الأقل حظا في ميدان التنازع على المرجعية الدينية، بالرغم من تلقّعه الظاهر بستر الشريعة⁽⁴⁾، سيكون لزاما عليه أن يصمد بقدر الوسع أمام هجمات خصومه، دون أن يكلّ عن توجيه سهام النقد إليهم.

فلم يأل الفيلسوف جهدا في التشكيك في نزاهة الفقهاء⁽⁵⁾، والتوهين من طرق نظر الصوفية⁽¹⁾، والتشهير بتأويلات ومغالطات المتكلمين⁽²⁾.

(1) العامري: الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: أحمد عبد الحميد أعراب، ط1، الرياض: دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، 1988، ص107.

(2) عرض الأشعري (ت 324هـ/936م) للقائلين بالحلول من نساك الصوفية، وجعلهم في عداد فرق الغلاة. كما أدرج المَلْطِيّ (ت 377هـ/987م) فرقة الروحانية بأصنافها الخمسة ضمن ناجمة الزنادقة. يراجع كتاباهما -على التوالي-: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط1، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 50-1954، ص78، 80-81؛ والتنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق: محمد زينهم محمد عزب، ط1، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1992، ص70، 71-73.

(3) أفرد ابن العربي (ت 543هـ/1148م) فصولا عدّة في محاجة الفلاسفة، ونقض مقالاتهم، وقد أشاد بكتاب شيخه أبي حامد الغزالي (ت 505هـ/1111م) "تهافت الفلاسفة". يراجع كتابه: العواصم من القواصم، ص78.

(4) أُثِرَ عن أبي الحسين البصري (ت 436هـ/1044م) أنه كان متمرسا بعلوم الأوائل، إلا أنه كان يتقي أهل زمانه في الإعلان بها، فأخرج ما ينتحله منها "في صورة متكلمي الملة الإسلامية". كما روي أن ابن سبعين (ت 669هـ/1271م) غلب عليه إثثار الفلسفة، ورام إظهارها في ستر وخفاء، فحوّر من اصطلاحات الفلاسفة في بعض كلامه، لأجل ألاّ "تنفر النفس عن مقاله". يراجع -على الترتيب-: القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، نشره: إبراهيم شمس الدين، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005، ص221-222؛ والقاسبي: العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تحقيق: فؤاد سيد وآخرون، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 85-1986، 5/327.

(5) ابن رشد: فصل المقال، ص95.

هل يكون هذا التدافع بين الخطابات المتنافسة على موقع المرجعية الدينية قد أسفر عن غلبة أحد الأطراف؟ أم أن العداء المتجذّر بينها يكون قد أفضى إلى أفق مسدود؟

ربما كان يلزمنا التلبّث قليلاً، قبل الخلوّص إلى نتيجة حاسمة بهذا الشأن، فإن المتأمل في أدبيات الخطاب الديني بمختلف أطيافه، لن يفوته أن يسجّل أنه بالرغم من كل الجلبة المترتبة عن مقارعة الخصوم، إلا أن ممارسةً اتسمت بمقدار من النضج والمسؤولية، كانت تنزع نحو مزيد من تسليط النقد الذاتي على مستوى كلّ خطاب، كما نحو مزيد من توسيع دوائر التماس بين شتى الخطابات المتنافرة.

فإن المتفكّهة لم يكن ليغيب عنهم ما يورثه إدمان الاشتغال على "القوانين الفقهية"، من قساوة قلب، وغلظة طبع، ما يدعو إلى النظر في "علم الزهد والحكمة، وفي كلام الآخرة، وفي شمائل الصالحين"⁽³⁾، ذلك أن مدار الصلاح على القلب؛ "فبفساده تفسد الجوارح، وبصلاحه تصلح"⁽⁴⁾، وعليه لم يكن بدّعا ما أثر عن عدد من مشاهير الفقهاء، من إقبال على التأليف في "علم التذكير"⁽⁵⁾.

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 117؛ وابن باجّة: تدبير المتوحّد، تونس: سراس للنشر، 1994، ص 29-30.

(2) الكندي: الرسائل الفلسفية، 103/1-104؛ والفارابي: إحصاء العلوم، نشره: علي بوملحم، ط 1، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1996، ص 91.

(3) السمرقندي: بستان العارفين، منشور بذيّل تنبيه الغافلين - له -، ط 3، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1993، ص 312.

(4) خليل بن إسحاق: كتاب الجامع، ص 163.

(5) يمكن التمثيل لذلك - على الأقل - بثلاثة أسماء: ابن العربي (ت 543هـ/1148م) في كتاب "سراج المهتدين في آداب الصالحين"، تحقيق: محمد بن الأمين بوخبرة، ط 1، بيروت: دار ابن حزم، 2009؛ وابن بشكوال (ت 578هـ/1183م) في كتاب "المستغيثين بالله تعالى عند المهمات والحاجات، والمتضرعين إليه سبحانه بالبرغبات والدعوات، وما يسرّ الكريم لهم من الإجابات والكرامات"، نشره: غنيم عباس غنيم، ط 1، القاهرة: دار المشكاة، 1994؛ وابن الحرّاط (ت 581هـ/1186م) في كتاب "التهجد وما ورد في ذلك من الكتب الصحاح، وعن العلماء والصلحاء والزهاد رضي الله عنهم"، تحقيق: مسعد عبد الحميد السعدني ومحمد بن الحسن بن إسماعيل، ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

ومع أن موقف الفقهاء المناوئ للفلسفة ظل ثابتاً⁽¹⁾، إلا أن موقفهم من الكلام راح يُطامن من نبرته المناجزة، بدعوى أن اليسير من الكلام في معرفة الاعتقادات، قد يكون مأنوساً لا نكير عليه⁽²⁾. ويبدو أن التوليفة الأشعرية في العقيدة، والتي حظيت بالتثام الشافعية وأكثر المالكية حولها، قد نجحت إلى حد كبير، في تخفيف أجواء الاستيحاش من علم الكلام.

وليس من غير دلالة إدلاء المتصوفة أن "علم الفقه مجاور لعلم طريق الآخرة"⁽³⁾، بل وتأكيدهم الصريح في مقابل أن "كل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة، فأمرها غير مقبول"، على أن "كل حقيقة غير مقيّدة بالشريعة، فأمرها غير محمول"⁽⁴⁾. ومن ثمّ إلحاحهم على ضرورة انضباط المسلك الصوفي بأحكام الكتاب والسنة⁽⁵⁾؛ حتى لكان من قول أبي يوسف الدّهْماني (ت 621هـ/1224م)⁽⁶⁾، وهو المعداد من بين أقطاب المدرسة المدينيّة⁽¹⁾ بإفريقية: "لا أقبل شيئاً من الخواطر وغيرها إلا بشاهد في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ"⁽²⁾.

(1) لا تبعد مواقف فقهاء المشرق أو المغرب عما أفتى به ابن الصّلاح (ت 643هـ/1245م) من أن "الفلسفة رأس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيف والزندقة...". يراجع مجموع فتاويه ومسائله في التفسير والحديث والأصول والفقه، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعي، ط1، بيروت: دار المعرفة، 1986، 209/1-210.

(2) من نص فتوى للفقهاء أبي محمد عبد الحق بن هارون الصقلي (ت 466هـ/1073م). يراجع الوُشْرَيْسي: المعيار المُعرب والجامع المُعرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب، أشرف على تحقيقه: محمد حجي، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 81-1983، 230/11.

(3) الغزالي: إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، 1982، 19/1.

(4) القُشَيْرِي: الرسالة القشيرية، تحقيق: معروف مصطفى زريق، ط1، صيدا، بيروت: المكتبة العصرية، 2001، ص82.

(5) ابن سيدبونة: كتاب الشهاب، ص86، 231؛ وابن ليون: الإنالة العلمية، ص44.

(6) هو أبو يوسف يعقوب بن ثابت الدّهْماني القيرواني، ينحدر من أصول بدويّة عربيّة هلالية. له رحلة إلى بجاية، أخذ فيها عن الصوفي الشهير أبي مدين شعيب (ت 594هـ/1197م)، رفقة عدد من صحبه، من أحفلهم ذكراً: أبو علي النفطي (ت 621هـ/1224م)، وأبو محمد عبد العزيز المهدي (ت 628هـ/1231م)، وسالم التباسي (ت 642هـ/1244م)، وطاهر المزوغي (ت 646هـ/1248م). ساق بعض خبره ابن الطوّاح في سبك المقال، ص52-53، وأفرد بالترجمة ابن الدبّاغ في معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تحقيق: إبراهيم شوح وآخرون، ط2، تونس: المكتبة العتيقة، القاهرة: مكتبة الخانجي، 68-1978، 213/3-229 (رقم 327).

وكأنما على سبيل الاعتذار، قول محيي الدين بن عربي (ت 638هـ/1240م)⁽³⁾: "فَيَاكَ يَا أَخِي - عَافَاكَ اللَّهُ مِنْ الظَّنِّ السَّوِّءِ - مَنْ أَنْ تَظُنَّ فِي أَنِّي أَذَمُّ الْفُقَهَاءَ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُمْ فَقَهَاءٌ، أَوْ لِنَقْلِهِمْ الْفَقْهَ، لَا يَنْبَغِي أَنْ يُظَنَّ هَذَا بِمُسْلِمٍ، وَإِنْ شَرَفَ الْفَقْهَ وَعَلِمَ الشَّرْعَ لَا خَفَاءَ بِهِ، وَلَكِنْ أَذَمُّ مِنَ الْفُقَهَاءِ الصَّنْفُ الَّذِي تَكَالِبُ عَلَى الدُّنْيَا، وَطَلَبَ الْفَقْهَ لِلرِّيَاءِ وَالسَّمْعَةِ"⁽⁴⁾.

لكن، ومهما أثر عن بعض المتصوفة من اعتناء بالنظر في المباحث الكلامية⁽⁵⁾، إلا أن التحرّز سيظل قائماً حيال الإيغال فيه؛ وخاصة فيما هو مظنون من ترف الكلام وفضوله، وهي الخلفية التي صدر عنها قطاع عريض من المتصوفة في نبذ الفلسفة، أرسطية مشائية كانت⁽⁶⁾، أو عرفانية فيضية⁽¹⁾.

- (1) يعمل بعض طلبتنا في جامعة باتنة، على إنجاز رسالة دكتوراه، بعنوان: "جدل الفقه والتصوف في المدرسة المدنية بالمغرب الأوسط (ق 6-8هـ/12-14م)".
- (2) ابن الدبّاع: الأسرار الجلية في المناقب الدهمانية، ص 170.
- (3) هو أبو بكر محمد بن علي الطائي الحاتمي المرسي، الصوفي الشهير، صاحب التصانيف ذائعة الصيت، وقد يلتبس لدى البعض بابن العربي الفقيه لاتفاقهما كُنية واسماً وشهرة. غادر إلى المشرق، وجاور بمكة، ودُفن بدمشق. من أوسع تراجمه ما خصّه به المقرئ في نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1988، 161/2-184.
- (4) ابن عربي: روح القدس في محاسبة النفس، تحقيق: عزّة حصرية، دمشق: مطبعة العلم، 1970، ص 102.
- (5) من بين الصوفية المغاربة الذين شهد لهم بمعرفة علم الكلام، والتقدّم فيه، يُذكر أبو الحسن علي بن العطار الفاسي (ت 604هـ/1207م)، وأبو محمد عبد الجليل بن موسى القُصْري (ت 608هـ/1211م). يراجع ابن الزيّات: التشوّف إلى رجال التصوف، تحقيق: أحمد التوفيق، ط 4، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2014، ص 435-436 (رقم 263)؛ وابن الأتبار: التكملة لكتاب الصلة، تحقيق: بشّار عوّاد معروف، ط 1، تونس: دار الغرب الإسلامي، 2011، 275/3-276 (رقم 2559).
- (6) كان أبو زيد عبد الرحمن بن يَحْلَفَتْنِ الفازازي التلمساني (ت 627هـ/1230م) مائلاً إلى التصوف، مشهوراً به، مُبغضاً لأهل العلوم القديمة، يتحرّى ألاّ يصاحب منهم أحداً. وله في ذمّ القوم أشعار، منها قوله:
وَدَعَ الْفَلَّاسِقَةَ الدَّمِيمَ جَمِيعُهُمْ وَمَقَالَهُمْ، تَأْتِي الْأَحَقُّ الْوَاجِبَا
فَأَنْظُرْ بِعَقْلِكَ هَلْ تَرَى مُتَفَلِّسًا فِيمَنْ تَرَى إِلَّا دَعِيًّا كَاذِبًا
- يراجع ابن عسّكر: أعلام مالقة، تحقيق: عبد الله المُرابط الترغي، ط 1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الرباط: دار الأمان، 1999، ص 261؛ وابن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عبد الله عنان، ط 2، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1977-73، 521/3.

إن تبادل عبارات الود والإطراء بين المتفقهة والمتصوفة، لن يكون للمتكلمة إليه مدخل أو سبيل، فإن صناعة الكلام في الغرب الإسلامي، حيث حجم التحديات من خارج الدائرة الإسلامية كان أقل مما هو قائم في الشرق الإسلامي⁽²⁾، سيجعل الحاجة إلى علم الكلام رهين اعتبارات ظرفية، وتطور بطيء في التزحزح عن طور العقيدة السلفية القائمة على التسليم والتفويض، واللاحق بطور العقيدة الأشعرية النزاعة إلى الجدل والتأويل⁽³⁾.

ومن البدهي أن التنازلات التي بذلها الخطاب الكلامي لفائدة الخطابين الفقهي والصوفي، في صورة إجلال لصناعة الفقه⁽⁴⁾، وإقرار لمسلك التصوف⁽⁵⁾، أو في صورة ما يشبه محاولة

(1) كان الشيخ أبو القاسم الصبان صوفيا متسننا من أهل فاس، ثم إنه استوطن سبتة، ولما نزل -الأخيرة- ابن سبعين (ت 669هـ/1271م)، ووضع كتابه: "بد العارف"، كان الشيخ يذمه، ونصحه بإتلافه. يراجع البادسي: المقصد الشريف والمنزاع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق: سعيد أعراب، ط2، الرباط: المطبعة الملكية، 1993، ص69.

(2) الونشريسي: المعيار المغربي، 230/11.

(3) تصدت دراسات كثيرة للحضور الأشعري في بلاد المغرب، ومحاولة التمييز بين مختلف الأطوار التي يكون مرّ بها. ويمكن الإحالة -بهذا الصدد- على:

- Hady Roger Idris: "Essai sur la diffusion de l'ascharisme en Ifriqiya", *Les Cahiers de Tunisie*, T.I, N° 02, 1953, pp. 126-140.

- عبد المجيد النجار: "انتشار الأشعرية بإفريقية والمغرب"؛ ضمن كتابه: فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992، ص11-38.

- المبروك المنصوري: "الأشعرية في بلاد المغرب إلى غاية نهاية القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، ومفهوم الأدوار الحضارية"، مجلة معهد الآداب العربية للآباء البيض (تونس)، ع 192/2003، ص71-98.

- يوسف احنانة: تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ط2، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2007.

- عمر بن حمّادي: "تساؤلات حول الأشاعرة بالغرب الإسلامي في القرن الخامس الهجري -علاقتهم بالمرابطين وتواجدهم بالأندلس-؛ ضمن أعمال الندوة الدولية الأولى: إسهام الباجي واللخي في تطور المذهب المالكي، المنعقدة بتونس، بتاريخ: 22-23 أكتوبر 2014، تنسيق: نجم الدين الهنتاقي، تونس: منشورات المعهد العالي للحضارة الإسلامية، جامعة الزيتونة، 2015، ص193-221.

(4) العامري: الإعلام بمناقب الإسلام، ص117.

(5) يقرّر فخر الدين الرازي (ت 606هـ/1210م) أنه انكشف لأرباب البصائر أن الطريق إلى الله من وجهين: "أحدهما: طريق أصحاب النظر والاستدلال، والثاني: طريق أصحاب الرياضة والمجاهدة". يراجع كتابه: المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1987، 53/1.

الانفصال عن الفلسفة، وقلب ظهر المِجَنِّ لها⁽¹⁾، لم يكن له من عائد -فيما يبدو- سوى ما قد يكون أظفره به من بعض قبول في الدوائر السنيّة؛ وبخاصة لما آثر تقديم مباحثه النظرية العvisيّة، في صيغة رسائل عقدية مختصرة⁽²⁾، أو منظومات عقدية مبسّطة⁽³⁾.

وليس سوى من قبيل الأمانى التي لم يُقدّر لها التحقق، قول المفكر العربي حسن حنفي عن الخطاب الفلسفي إنه: "تطوير للخطاب الديني، ووارث له، ينزع منه الجانب العقائدي القطعي النقلي السلطوي، ويحيله إلى خطاب عقلي برهاني"⁽⁴⁾.

ذلك أن الفيلسوف في بيئة الغرب الإسلامي، ولو على فرض أنه كان يملك وعيا بالتمايز الحضاري بين الثقافتين الإسلامية واليونانية؛ يعكسه أسلوب تقريبه للمباحث الفلسفية اليونانية⁽⁵⁾، بغية تسويغها في الفضاء العربي الإسلامي. وعلى تأكيده المستمر بأن الفلاسفة هم

(1) فيما كان من رأي المتقدمين من متكلمي المعتزلة كالجاحظ (ت 255هـ/869م)، أنه "ليس يكون المتكلم جامعا لأقطار الكلام، متمكنا في الصناعة، يصلح للرئاسة، حتى يكون الذي يُحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة، والعالم عندنا هو الذي يجمعهما"، فإننا نقرأ لدى بعض المتأخرين من متكلمي الماتردية كالبرزدي (ت 493هـ/1100م) قوله: "فإني نظرت في الكتب التي صنفها المتقدمون في علم التوحيد، فوجدت بعضها للفلاسفة... وذلك كله خارج عن الطريق المستقيم، زائغ عن الدين القويم، ولا يجوز النظر في تلك الكتب لأنها تجرّ إلى المهالك". يراجع كتاباهما -على الترتيب-: الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط1، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 65-1969، 134/2؛ وأصول الدين، تحقيق: هانز بيتر لنس، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2003، ص13.

(2) صنيع أبي بكر عبد الله بن طلحة البائري (ت 523هـ/1129م) في المختصر فيما يلزم علمه ولا يسع جهله من علم أصول الدين وإجماعاته، تحقيق: محمد الطبراني، ط1، تطوان: منشورات مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، الرابطة المحمدية للعلماء، 2013؛ وأبي عمرو عثمان السّلاّجي (ت 574هـ/1178م) في العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية، تحقيق: نزار حّادي، ط1، بيروت: مؤسسة المعارف، 2008.

(3) صنيع أبي الحجاج يوسف بن موسى الضرير السّرقسطي ثم المراكشي (ت 520هـ/1126م)، الذي نظم أرجوزة بعنوان: "التنبيه والإرشاد في علم الاعتقاد"، تحقيق: سمير قوبيع وآخرون، ط1، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2014؛ وأبي الحسن علي بن مؤمن القرطبي ثم الفاسي -تلميذ السلاّجي- (ت 598هـ/1202م) الذي نظم في العقائد أرجوزة جامعة. أفاده ابن عبد الملك في الذيل والتكملة، 220/3.

(4) حسن حنفي: حصار الزمن، ص13.

(5) يظهر مدى التحوير الذي مارسه أبو القاسم بن بَدْرُون الشّلي (حي سنة 608هـ/1211م) في استعراضه لأقسام الفلسفة، بحيث يجعلها مأنوسة، وأجلى ما يبرز ذلك في حديثه عن قسم "الإلهيات"، التي صنفها إلى خمسة

من "أشد الناس تعظيماً [للشرائع]، وإيماناً بها"⁽¹⁾، وقد حرص على تقديم الإثباتات الممكنة على أن "ما يعتقده المشاؤون، وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا، في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى"⁽²⁾. وعلى ما طفق يعالجه من تقويم لانحراف الممارسة الفلسفية لدى بعض متفلسفة العصر⁽³⁾، فإن مأزق الاغتراب ظل مُحدقا بخطابه، مما حال -دوماً- دون افتكاك الاعتراف به⁽⁴⁾، وقلّص -بالتالي- من فرص تأثيره في محيطه المباشر.

إن الخطاب الفلسفي، الذي راهن لردح من الزمن، على تقديم منظورات للكون والحياة، مختلفة عما هو شائع في الثقافة الدينية السائدة، وجد نفسه مجبراً على الانزواء بعيداً في الزوايا المنسية، والبؤر الهامشية⁽⁵⁾، ولن يوقّف له على أثر في أواخر العصر الوسيط، سوى على أطلال شاحبة في تلافيف علمي الكلام⁽⁶⁾ والأصول⁽¹⁾، بعد أن تضافرت عوامل من داخل الخطاب الفلسفي نفسه، وأخرى من خارجه، على تهيئة المناخ لإدانته، بصفة نهائية وحاسمة⁽²⁾.

أنواع: "أولها معرفة الباري سبحانه بجميع صفاته، وأنه أول كل شيء، وآخر كل شيء، والعالم بكل شيء، والخالق لكل شيء، وأنه ليس كمثله شيء". يراجع كتابه: **كُمامة الزهر وظرفة الدهر**، مخ. الخزنة الحسنية بالرباط، رقم: 12277، ورقة 6 ظهر.

(1) ابن رشد: **تهافت التهافت**، تحقيق: أحمد محفوظ ومصطفى الحداد، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشرح لمحمد عابد الجابري، ط 1، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص 554.

(2) عنوان مقالة لابن رشد. يراجع ابن أبي أصيبعة: **عيون الأنباء**، ص 533.

(3) هاجم ابن طَقِيل (ت 581هـ/1185م) ما عدّه "آراء فاسدة نبغت بها متفلسفة العصر، وصرّحت بها، حتى انتشرت في البلدان، وعمّ ضررها". كما هاجم ابن رشد (ت 595هـ/1198م) ما وسمه بـ"الاعتقادات الفاسدة" التي أعلن بها قوم من متفلسفة عصره، فصاروا بإذاعتها "سبباً لهلاك الجمهور، وهلاكهم في الدنيا والآخرة". يراجع كتابهما -على الترتيب-: **حي بن يقظان**، القاهرة: منشورات مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012، ص 54؛ **وفصل المقال**، ص 119-120.

(4) في سياق استعراضه للعلوم الرائجة لدى أهل الأندلس، يسجّل المقرّي أن "كل العلوم لها عندهم حظ واعتناء، إلا الفلسفة والتنجيم، فإن لهما حظاً عظيماً عند خواصهم، ولا يُتظاهر بهما خوف العامة، فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم، أطلق عليه العامة اسم زنديق". **نفح الطيب**، 1/221.

(5) نصر حامد أبو زيد: **الخطاب والتأويل**، ص 22.

(6) يراجع محمود محمد عيد نفيسة: **أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري -دراسة تحليلية نقدية-**، ط 1، دمشق، بيروت: دار النوادر، 2010.

قد يُفهم مما تقدّم، أن ممارسة شيء من النقد الذاتي، وقد واكبها - وإن في حدود ضيقة - نوع من الإقرار بجدارة الخطاب الآخر، وإن لم يكن يخلو - بطبيعة الحال - من محاولة احتواء واستيعاب، سيكون له أثره الجلي في حصول قدر من التقبّل للخطاب الآخر، لم يصل حدّ الإفصاح بالتسليم له بأحقّيته في الاستبداد بتمثيل المرجعية الدينية.

على أن التقارب الذي يسعنا الاعتداد بأهميته في انبثاق خطاب ديني مرجعي في الغرب الإسلامي، هو ما نشأ عن تصالح الخطابين الفقهي والصوفي، وسعيهما لتكريس صورة التكامل بين علمي الظاهر والباطن⁽³⁾، حتى بات من المسلّم به أن "الفقه والتصوّف شقيقان في الدلالة على أحكام الله وحقوقه"⁽⁴⁾، وأنه "لا تصوّف إلا بفقهه... ولا فقه إلا بتصوّف"⁽⁵⁾، وغداً مما يُنصح به المرید أن "توسّط بين الشريعة والحقيقة"⁽⁶⁾.

وإذا كانت الصيغة النهائية التي جرى الركون إليها، كجزء من منظومة دينية مرجعية، تنص بلا موارد على⁽⁷⁾:

فِي عَقْدِ الْأَشْعَرِيِّ وَفَقْهِ مَالِكٍ وَفِي طَرِيقَةِ الْجُنَيْدِ⁽¹⁾ السَّالِكِ

- (1) يراجع وائل بن سلطان الحارثي: علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق - مقارنة في جدلية التاريخ والتأثير، ط1، بيروت: منشورات مركز نماء للبحوث والدراسات، 2012.
- (2) اشتدت النقمة ضد الفلسفة اليونانية كما العرفانية في العصر المتأخرة، وجرى التحذير من مطالعة كتب أصحابها، وكيّلت الكثير من التهم للفلاسفة ومتفلسفة الصوفية، ووصموا بكل سوء ونقيصة، ورموا بالإلحاد والكفر، حتى أنهم عدّوا "أضرّ على المسلمين من اليهود والنصارى". يراجع السّكّوني: لحن العامة والخاصة في المعتقدات، ط1، بيروت: شركة دار المشاريع، 2005، ص57-61؛ وأبو حيّان: البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993، 393/3، 464-465، 151/5، 406.
- (3) اللّجائي: قطب العارفين، تحقيق: محمد الديباجي، ط1، بيروت: دار صادر، 2001، ص125؛ والحارثي: التوشية والتوفية، تحقيق: محمادي بن عبد السلام الحياطي، نشره مع جملة من آثار المؤلف، بعنوان: تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير، ط1، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1997، ص136-137.
- (4) زُرُوق: قواعد التصوّف، تحقيق: عبد المجيد خيالي، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005، ص29.
- (5) المصدر السابق، ص22.
- (6) ابن فضيلة: نصيحة المرید، ص123.
- (7) متن ابن عاشر (ت 1040هـ/1631م) الموسوم بـ"المُرشد المُعين على الضروري من علوم الدين"، مصر: دار القاهرة للطباعة، د.ت، ص2.

فإن الزعم بمركزية الخطاب الفقهي ضمن هذه التوليفة الدينية أمر لا مدفع له، ففي نطاق المجتمع الإسلامي أضحى الفقيه هو من يملك معرفة تتمتع بإجماع حول أولويتها وضرورتها. إنها معرفة قُدر لها أن تحوز "أكبر قدر من الحضور والنفوذ والتأثير"⁽²⁾، حتى لأضحى الإسلام في القالب الفقهي "هو وحده المسموع الصوت"⁽³⁾، ولعله ما حدا بالمفكر محمد عابد الجابري (1935-2010م) إلى القول: "إذا جاز لنا أن نسمي الحضارة الإسلامية بإحدى منتجاتها، فإنه سيكون علينا أن نقول عنها إنها حضارة فقه"⁽⁴⁾.

* * *

إذن، صار متعيناً علينا، من منطلق مفهوم للخطاب الديني اجتهدنا في تنسيبه وتحريره، وتحليلاتٍ متفاوتة له في مجال الغرب الإسلامي، نهضنا بالكشف عن تضارباتها، وقطائعها، ودوائر التماس بينها، أن نتبع مظاهر ومسارب تأثير هذا الخطاب الديني، ذي السمت الفقهي، في مختلف الأصعدة الحيوية لمجتمع الغرب الإسلامي؛ وبخاصة بنيته الفوقية والتحتية، على عهد دولة الموحدين (ق 6-7هـ/12-13م)، تلك الحقبة التاريخية التي تظل محتفظة بثرائها ورمزياتها بامتياز، ما ارتأت معه باحثة مرموقة أن تُردف عنوان كتاب لها حول "بلاد المغرب في القرنين 12 و13 الميلاديين"، بعنوان فرعي، هو "عصور الإيمان"⁽⁵⁾.

(1) هو أبو القاسم الحنّيد بن محمد البغدادي (ت 297هـ/910م)، شيخ الطائفة الصوفية في عصره، حظي مسلكه بالقبول على نطاق واسع. من أقواله المأثورة: "علمنا مضبوط بالكتاب والسنة، من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث، ولم يتفقه، لا يُقتدى به". يراجع السلمي: *طبقات الصوفية*، ص 155-163؛ وأبو نعيم: *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*، القاهرة: مكتبة الخانجي، بيروت: دار الفكر، 1996، 10/255-287.

(2) عبد المجيد الصغير: *المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية - قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة-*، ط 1، القاهرة: دار رؤية، 2010، ص 13، 16.

(3) داريوش شايفان: *أوهام الهوية*، ترجمة: محمد علي مقلّد، ط 1، بيروت: دار الساق، 1993، ص 124.

(4) محمد عابد الجابري: *تكوين العقل العربي*، ط 10، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 2009، ص 96.

(5) Halima Ferhat: *Le Maghreb aux XII^e et XIII^e siècles: Les siècles de la foi*, Casablanca: Editions Wallada, 1993.

الفصل الثاني:

أثر الخطاب الديني في البنية الفوقية لمجتمع الغرب الإسلامي (السياسة والتدبير)

- تأطير نظري.. الدين والسياسة

أولا- تقويض المشروع المراطية

1- تجسيم الذات الإلهية

2- انحراف قبلة المساجد

3- إحراق "إحياء" الغزالي

ثانيا- تأسيس المشروع الموحدة

1- الجهاد والاتحاد

2- الإحياء والإصلاح

3- الجفر والحديثان

- تأطير نظري.. الدين والسياسة:

إن الصلة بين الديني والسياسي عريقة في التاريخ عراقة الوجود الإنساني نفسه⁽¹⁾. وليس بمستغرب إذ استرعى انتباه عدد من الباحثين الغربيين، مدئ العناية التي أولاهها الدين الإسلامي -مقارنة بغيره- للشأن السياسي الدنيوي⁽²⁾، وهو ما لم يند -بطبيعة الحال- عن أنظار الباحثين العرب⁽³⁾.

وعلى كل، فإن السياسة في تاريخ الدولة الإسلامية، منذ منعطف صفين، قد مورست بواسطة "مفاهيم دينية"⁽⁴⁾، وما فتئ التعبير السياسي يمر عبر "الرمز الديني"⁽⁵⁾.

ولقد حظي هذا التواشج بين المعطين الديني والسياسي -في العقود الأخيرة- باهتمام العديد من الباحثين، الذين راموا الكشف عن طبيعة العلاقة بينهما، والنفاذ من خلال تجلياتها الخارجية إلى سبر بُناها الداخلية⁽¹⁾.

(1) ولعله ما يوجزه قول باحث: "الإنسان كائن سياسي بقدر ما هو كائن ديني".

- Julien Freund: *L'essence du politique*, Paris: Editions Sirey, 1965, p. 32.

(2) Helmer Ringgren: "On the islamic theory of the state", in: *The Myth of the state*, Edited by Haralds Biezais, Stokholm: Almqvist & Wiksell, 1972, p. 103; Ernest Gellner, Jean-Claude Vatin et al.: *Islam et politique au Maghreb*, Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1981, p. 1.

(3) علي حرب: "حول إشكالية الدين - الدولة"، مجلة الفكر العربي (بيروت)، ع 1981/22، ص 27؛ وعبد اللطيف الهرماسي: "السلطة والقضايا والمسؤولية في المجال الإسلامي"، مجلة التسامح (مسقط)، ع 9/شتاء 2005، ص 37؛ ومحمد فتحة: "تقاطع الديني والسياسي في تاريخ المغرب الوسيط"؛ ضمن أعمال الأيام الوطنية السابعة عشرة للجمعية المغربية للبحث التاريخي: الدين والدولة والمجتمع، المنعقدة بالرباط، بتاريخ: 29-31 أكتوبر 2009، تنسيق: مارية دادي، الرباط: منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، [2015]، ص 45-57.

(4) محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية -محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد-، ط 1، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1995، ص 97.

(5) علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ط 1، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1996، ص 19.

من المتعذر حصر تخريجات الباحثين المعاصرين بشأن جدل الديني والسياسي في تجربة الحكم الإسلامي، ومن المؤكد أن انخراط كثير منهم في تجاذبات الراهن السياسي، وصدورهم عن تحيزات إيديولوجية معلنة أو مضمرة، قد ألقى بظلاله على محصل آرائهم ومواقفهم، التي لم تسلم في كثير من الأحيان، من الوقوع تحت طائلة تأويل متعسف، أو إسقاط متجنّ (2).

وبمعزل عن كثير من تلك الأنظار المغرقة في الظن والتخمين، وبمنأى عن أحكام اعتباطية ترمي إلى التهوين من الأثر الديني في سياسة الدولة الإسلامية (3)، فقد نهّد عدد من الباحثين إلى استقراء التاريخ العياني للتجربة السياسية الإسلامية مشرقاً ومغرباً، متتبعين الدور السياسي لمثلي السلطة الدينية (4): من فقهاء، ومتكلمين، وصوفية، فكان أن تأدّت دراساتهم، على ما بينها من تفاوت في الطرافة والأصالة، إلى الوقوف على الحضور اللافت للديني في السياسي، بحيث لا يمكن نكرانه، إلا بنكران التاريخ نفسه.

(1) يراجع -على نحو خاص-: الدين والسياسة من منظور فلسفي لمجموعة باحثين، إشراف وتقديم: محمد المصباحي، الدار البيضاء: منشورات مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 2011؛ والسلطة العلمية والسلطة السياسية بالمغرب، تنسيق: حسن حافظي علوي، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2012؛ والسلطة والفقهاء والمجتمع في تاريخ المغرب -الاختلاف-، تنسيق: محمد الغرايب وآخرون، القنيطرة: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2013.

(2) يمكن ملاحظة مدى التردد المخيم على تخريجات رهط من هؤلاء؛ بين من يذهب منهم إلى عدّ رجال الدين -هذا الاصطلاح المغرض- جزءاً من السلطة السياسية الحاكمة، وبين من يراهم حلفاء لها، يجمع بينهما تبادل المنافع، وحفظ المصالح المادية المشتركة. يراجع أشرف منصور: العقل والوحي، ص 67؛ وحمادي ذويب: جدل الأصول والواقع، ط 1، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2009، ص 684؛ وزهية جويرو: الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التاريخ، ص 253.

(3) أ.ك. س. لامبتون: "الفكر السياسي عند المسلمين"؛ ضمن كتاب: تراث الإسلام، لجوزيف شاخ وأخرون، ترجمة: حسين مؤنس وآخرون، الكويت: منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978، 120/2.

(4) لقد تهياً لنا الوقوف -بهذا الصدد- على ما ينيف عن خمس وعشرين (25) رسالة جامعية، ما بين ماجستير ودكتوراه، نوقشت ما بين سنتي 1980 و2016م، في عدد من الجامعات العربية. يراجع الملحق رقم 02.

إن القول بذرائعية الفقهاء أو انتهازياتهم، بكل ما يشقّ عنه هذا القول من حمولة نفسية، مُثقلة بهموم النضال الإيديولوجي⁽¹⁾، أضحى قولاً من الماضي العتيق⁽²⁾، ليس ينبغي الاعتداد به، والذهاب إلى أبعد من التذكير به، كنوع من الاعتراف بأطلال فكر ماثلة بيننا، لكنها تنتمي إلى زمن غير زمننا.

ولما كان سياق بحثنا هذا، لا يستدعي الانشغال بشخص ممثلي السلطة الدينية، إنما بالأثر الناشئ عن خطابهم الديني في تأطير الممارسة السياسية، وحيث إنه من المتعذر تتبع الأثر الديني في سياسة الدول في شتى صورته وتجلياته، ولا قصره -أيضاً- على جانب دون آخر، كان ذلك باعثاً لنا على مقارنة مسألة أساسية جوهرية، تحيل على اللحظة التأسيسية الأولى بكل ما رافقها من مجادلات ومساجلات سياسية⁽³⁾، وكان لها من تداعيات فارقة على مستقبل الدولة في تاريخ الإسلام، ألا وهي مسألة المشروع.

(1) ليس ذلك بخاف في كتابات عدد من معاصرينا، على غرار عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 155؛ ومحمد بغداد: حوارية النص والفقير -نقد إيديولوجية الخطاب الفقهي-، الجزائر: منشورات الجاحظية، [2003]، ص 26، 28، 37.

(2) كان ممن سبق إلى القول بطوئ الفقير وتبريريه طائفة من المستشرقين، ممن عنوا بتاريخ الفكر السياسي في الإسلام؛ من أمثال هاملتون جب (1895-1971م)، وهنري لاووست (1905-1983م). يراجع:

- Henri Laoust: *La pensée et l'action politiques d'al-Mawardi*, Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1968, p. 12 ;

وجب هاملتون: دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة: إحسان عباس وآخران، ط 3، بيروت: دار العلم للملايين، 1979، ص 186، 187، 203.

وعن التوقف في قبول دعوى طوباوية الفقير ووصوليته، يراجع الفضل شلق: الأمة والدولة -جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي-، ط 1، بيروت: دار المنتخب، 1993، ص 37؛ وعبد الله العروي: مفهوم الدولة، ط 9، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2011، ص 135؛ والسيد ولد أباه: "الدولة أو الجماعة؟ -حول مفهوم الإمامة في التقليد الإسلامي-"، مجلة ألباب (الرباط)، ع 8/شتاء 2016، ص 121.

(3) عن ملابسات اجتماع سقيفة بني ساعدة، وفحوى النقاش التي دار بين الصحابة فيها، وعن أبعاده الدينية والسياسية، يراجع أكرم ضياء العمري: عصر الخلافة الراشدة -محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق مناهج المحدثين-، ط 1، الرياض: مكتبة العبيكان، 2009، ص 45-50 (وخاصة المصادر التي يحيل عليها).

إن من البدهي أن تستأثر "مسألة المشروعية" بذلك القدر من الأهمية في التاريخ السياسي الإسلامي⁽¹⁾، فعلى الشرعية مدار القول في السلطة السياسية، ولقد ظل "سؤال الشرعية" شاغلا محوريا في الثقافة الإسلامية ماضيا وحاضرا⁽²⁾، إلى حدّ يمكن القول معه بأن تاريخ الفكر السياسي في الإسلام، وبقطع النظر عن مختلف الأشكال التعبيرية التي أُفرغ فيها؛ من فقه وكلام وتصوف وفلسفة، لا يعدو "أن يكون قولاً في الشرعية السياسية"⁽³⁾.

ولقد بدا الفقهاء -من بين حَمَلَةِ العلم الشرعي- أكثر الأطراف الفاعلة وعيا بالأصول التاريخية لأزمة المشروعية، التي حايت نشأة الدولة في التاريخ الإسلامي، لما أنتجوا خطاباً دينياً "استطاع أن يترجم وعيهم بفكرة الدولة، وعلاقتها الجدلية بسؤال المشروعية"⁽⁴⁾.

إن خطاب الشرعية يعكس فيما يعكسه مدئ التدافع الحاصل بين المسكين بمقاليذ السلطة السياسية، وخصومهم من الساعين إلى نقض مشروعتهم، والتأسيس لمشروعية بديلة. وهو الإطار الذي تنتزّل فيه التجربة السياسية للدولة الموحدة التي استندت في التأسيس لمشروعيتها إلى نقض المشروعية المرباطية.

أولاً - تقويض المشروعية المرباطية:

لا تكاد تخلو دراسة عرضت لسقوط دولة المرابطين أو قيام دولة الموحدين، من استحضار عريضة الاتهام التي ساقها عبد الواحد المراكشي (ت 647هـ/1249م) عن اختلال أحوال المرابطين، والتي افتتحها بقوله: "واختلّ حال أمير المسلمين [علي بن يوسف

(1) عادل فتحي ثابت عبد الحافظ: شرعية السلطة في الإسلام -دراسة مقارنة-، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، 1996، ص 66.

(2) حياة عمامو وآخرون: السلطة وهاجس الشرعية في الثقافة الإسلامية، تقديم: الصادق بوبكر، ط 1، صفاقس، تونس: دار أمل للنشر والتوزيع، 2005، ص 9.

(3) سعيد بن سعيد العلوي: "خطاب الشرعية السياسية في الإسلام"، مجلة التسامح (مسقط)، ع 15/صيف 2006، ص 163.

(4) نبيل فازيو: دولة الفقهاء -بحث في الفكر السياسي الإسلامي-، ط 1، بيروت: منتدئ المعارف، 2015، ص 533.

(500-537هـ/1106-1143م) [رحمه الله - بعد الخمسمائة، اختلالا شديدا، فظهرت في بلده مناكر كثيرة...⁽¹⁾، ثم راح يعدد صورا من المفاصد والانحرافات التي تصب - في مجملها - في خانة إدانة دولة المرابطين، وتبرير قيام دولة الموحدين.

ويأنس كثير من الباحثين لقول عبد الواحد المراكشي، من منطلق أنه أَلَف كتابه في المشرق⁽²⁾، بعيدا عن الدوائر الرسمية للبلط الموحدي، ما يحمل على حُسن الظن بروايته، وعدّها أدنى إلى التحري والموضوعية. ويبدو أنه لم يدر بجَلَد أيّ من المُستنيمين لرواية المراكشي أن التّأني في المكان -لوحده- ليس مبررا كافيا لتحرّر المؤلف من ولاءه لأرباب نعمته، ممن اختص بخدمتهم، ولطالما حظي بِجَدَبهم وإنعامهم⁽³⁾، مع غياب أي قرينة تفيد أن الرجل نزح عن موطنه مُغاضبا أو مغضوبا عليه.

والواقع أن إدلاءات الكُتّاب المغاربة، ممن آثروا المقام ببلاد المشرق، ينبغي أن يُنظر إليها من زاوية علاقة أصحابها بدوائر صناعة القرار السياسي في دولة الموحدين، ومن هذه الزاوية يمكن فهم سرّ التباين المسجّل بين إفادة المراكشي وإفادتي اثنين من مواطنيه، كانا قد سبّقا إلى استيطان المشرق، ويتعلق الأمر بابن مُحَرِّز الوَهْراني (ت 575هـ/1179م)⁽⁴⁾، وابن اليَسَع

(1) ثم هو يضيف في موضع آخر، قائلا: "فأما أحوال جزيرة الأندلس، فإنه لما كان آخر دولة أمير المسلمين أبي الحسن علي بن يوسف، اختلت أحوالها اختلالا مُفرطا، أوجب ذلك تحاذل المرابطين وتواكلهم، وميلهم إلى الدّعة، وإيثارهم الراحة، وطاعتهم النساء...". عبد الواحد المَرَاكشي: **المُعْجَب في تلخيص أخبار المغرب**، تحقيق: محمد زينهم محمد عزب، طرابلس: دار الفرجاني، [1994]، ص 154، 177.

(2) يشير إلى ذلك في مقدمة كتابه، ص 7-8.

(3) يعترف بذلك في ثنايا كتابه، ص 205، 229، 255، 256، 270، 272.

(4) هو أبو عبد الله محمد بن محرز الوَهْراني، الملقب بركن الدين. كان أدبيا ظريفا، بارعا في فن الدّعابة والتهكّم والهزل. استوطن دمشق، وبها توفي. ترجم له ابن خَلِّكان في **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عبّاس، بيروت: دار صادر، 68-1972، 4/385-386 (رقم 656)؛ والصَّفدي في **الوافي بالوفيات**، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركلي مصطفى، ط 1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000، 4/273-275 (رقم 1947).

الجَيَّاني (ت 575هـ/1179م)⁽¹⁾؛ ففيما يقوم تحامل الوهراني⁽²⁾ على الضد من انحياز المراكشي، فإن الاعتدال كان السمة الغالبة على الجَيَّاني⁽³⁾.

وليس غريبا على عبد الواحد المراكشي، الذي كان حَفِيًّا به لدى أمراء بني عبد المؤمن، أن ينسُج على منوال بلديّه، وأحد ذوي السبق في خدمة الأسرة المؤمّنيّة، أبي جعفر بن عَطِيّة المَرَّاكشي (ت 553هـ/1158م)⁽⁴⁾، الذي تَفَنَّن في إنشاء الرسائل البليغة في الاحتجاج لدولة الموحدين، والإدحاض لدولة المرابطين⁽⁵⁾.

وهو المنحى نفسه الذي طبع كتابات عدد من شخصيات العصر، ممن حدا بهم طموحهم السياسي إلى انتهاز فرصة قيام دولة الموحدين، فلم يتوانوا في بذل الولاء لها، والطعن على دولة المرابطين، على غرار أبي القاسم بن المَواعيني القُرطبي (ت 564هـ/1168م)⁽⁶⁾، الذي صَدَّر كتابا له، رفعه إلى الحضرة الموحدية، بالقول: "وَمَلِكُ الْمُثَلَّمُونَ بلاد الأندلس في ظل وقعة

(1) هو أبو يحيى اليَسَع بن عيسى الغافقي الجَيَّاني. كان فقيها، مقرئا، محدثا، أديبا، نسابة، أخباريا، نزع عن المغرب، واستقر بمصر في ظل الأيوبيين. ترجم له ابن الأثير في التكملة، 218/4-219 (رقم 3532)؛ وابن الجواد في شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط، ط1، دمشق، بيروت: دار ابن كثير، 86-1993، 413/6-414.

(2) يراجع جوابه اللاذع لمن سألَه رأيه في "عبد المؤمن وأولاده وسيرته في بلاده". منامات الوهراني ومقاماته ورسائله، تحقيق: إبراهيم شعلان ومحمد نغش، ط1، كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، 1998، ص11-12.

(3) يراجع موقفه المتوازن من المرابطين والموحدين، في كتابه: المُغْرِب في محاسن المَغْرِب، جمع وتوثيق: عبد السلام الجعماطي، ط1، الرباط: دار الأمان، 2016، ص66-74.

(4) هو أبو جعفر أحمد بن محمد المراكشي. كان كاتبًا بارعا، كتب عن أمراء المرابطين، ثم لحق بخدمة الموحدين عند قيام دولتهم، وقد حظي لدى أول خلفائهم، فكتب عنه، ووَزَّر له. يراجع خبره لدى ابن الخطيب في الإحاطة، 263/1-271؛ وابن الأثير في إعتاب الكتاب، تحقيق: صالح الأشر، ط1، دمشق: منشورات مجمع اللغة العربية، 1961، ص225-229 (رقم 71).

(5) ابن الشعَار: قلائد الجُمان في فرائد شعراء هذا الزمان، تحقيق: كامل سلمان الجبوري، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005، 378/4.

(6) هو أبو القاسم محمد بن إبراهيم من أهل قُرطبة، وسكن إشبيلية. كان كاتبًا بليغا، وشاعرا مجيدا، له تصانيف أدبية وتاريخية. أثرت عنه أمداح في المرابطين، ثم إنه خدم الموحدين، ونال باختصاصه بهم جاها عريضا، وثروة واسعة. ينظر خبره لدى ابن عبد الملك في الذيل والتكملة، 99/4 (رقم 221)؛ وابن سعيد في المُغْرِب في حُلَى المَغْرِب، تحقيق: شوقي ضيف، ط4، القاهرة: دار المعارف، [93-1995]، 247/1 (رقم 168).

الزَّلَاقَةُ مدّة... ثم أدبر [أمرهم]، فأخلدوا إلى الراحة والبطالات، وفساد الأعمال والنيّات، وكثُر ظلمهم وحيفهم، فخرّ من فوقهم سقفهم، بظهور دعوة الإمام المهدي رضي الله عنه⁽¹⁾.

ولا يبعد ذلك -أيضا- عن صنيع معاصره أبي عبد الرحمن بن طاهر المُرْسِي (ت 574هـ/1178م)⁽²⁾، الذي أنشأ -بلغة حرص على أن تُنبئ عن خلفيته الفلسفية- رسالته "الكافية في براهين الإمام المهدي"⁽³⁾، مضمّنا إياها وضّمه الواقع المرابطي بكل نقيصة، وصِفَةٍ ذميمة؛ من خِسَّة ونذالة، وضلال وجهالة، وفِسْق وخُبْث، وفساد واستبداد، متشوّفا إلى "مدينة فاضلة، وإمّرة عادلة، وسيرة شرعية كاملة، تجب الهجرة إليها عقلا وشرعا"⁽⁴⁾.

سنقرأ -لاحقا- لفيلسوف آخر -انتظم في خدمة الموحدين- مقالة مماثلة، في استحقاق المرابطين الإدالة منهم، ونصّ كلامه:

"مثال ذلك في هذا الزمان دولة القوم المعروفين بالمرابطين، إذ كانوا في ابتداء أمرهم يتبعون السياسة الشرعية، وذلك مع أول القائمين فيهم (=يوسف بن تاشفين)، ثم تحولوا مع ابنه إلى السياسة الكراميّة لما أصابه هو أيضا حب المال، ثم تحوّل حفيده إلى السياسة الشهوانية في جميع أنواع الأشياء الشهوانية، ففسدت المدينة في أيامه، وذلك أن السياسة التي ناهضته في هذا الوقت كانت شبيهة بالسياسة الشرعية (=دولة الموحدين)"⁽⁵⁾.

(1) ابن المَواعيني: رَيحان الألباب ورَيحان الشباب في مراتب الآداب، مخ. الخزانة الحسنية بالرباط، رقم: 1406، ورقة 139 ظهر.

(2) هو أبو عبد الرحمن محمد بن عبد الرحمن القَيْسي المرسّي، من بيت رئاسة ووجاهة. تأمّر ببلده لفترة، ثم انخرل عن ذلك، مؤثرا السلامة. كان له بالفلسفة اعتناء وتهمّ، وله فيها شروح معتمدة. أورد بعض خبره ابن عبد الملك في الذيل والتكملة، 371-370/4 (رقم 896)؛ وابن الأَبَّار في الحُلَّة السَّيَّراء، تحقيق: حسين مؤنس، ط2، القاهرة: دار المعارف، 1985، 227/2-235 (رقم 146).

(3) احتفظ بنصها ابن القَطَّان في كتابه: نظم الحُجَّان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، تحقيق: محمود علي مكي، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990، ص 101-122.

(4) المصدر السابق، ص 102-103.

(5) ابن رشد: الضروري في السياسة -مختصر كتاب السياسة لأفلاطون-، نقله عن العبرية إلى العربية: أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح لمحمد عابد الجابري، ط1، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص 187-188.

ولعله غير خاف أن تفسير ابن رشد يُشاكل تفسير ابن خلدون الشهير بشأن أعمار الدول، وتدرّجها من القوة إلى الهرم، غير أنه من الغريب -حقا- أن صاحب المقدمة يذهب مذهبا مغايرا لابن رشد في اعتبار توقيت سقوط دولة المرابطين؛ إذ أنه يرى أن الموحدين قد أتوا عليها، وهي "أعظم ما كانت قوة، وأشدّ شوكة، وأعزّ أنصارا وحامية"⁽¹⁾.

قد يكون من حقّ الباحث المتروّي أن يبدي توجّسه حيال الشهادات المتضاربة على استنفاد الدولة المرابطية لرصيدا الرمزي، وفقدانها -بالتالي- لشرعية البقاء والاستمرار، بدعوى أن أصحاب تلك الشهادات -المراكشي، ابن عطية، ابن الموائيني، ابن طاهر، ابن رشد- يجمعهم الانخراط في سلك خدمة الدولة الموحدية، وقد تأدّى الطموح السياسي إلى نكبة اثنين منهما على الأقل⁽²⁾، إلا أن شهادة أخرى لا نملك أي مُستمسك على صلة صاحبها بصانع القرار السياسي الموحيدي، تأتي عاضدة لسابقتها، مقرّة بفحواها.

يقول أبو مروان بن الكردبوس التُّوزري (حي 595هـ/1199م)⁽³⁾: "ولما كثر بالغرب فساد المثلّمين، وانحيازهم عن الدين، وانطمست آثاره، واندرست أخباره، وعفا رسمه، واستخفى المعروف بشخصه، وسما المنكر بنفسه، وأناخ الجور بكُلّله، وضرب الباطل بجُرّانه، ولم يراقبوا الله في عباده كثيرا ولا قليلا، وصاروا كالأنعام بل هم أضل سبيلا، إلى أن جاء الله تعالى بالإمام المعصوم المهدي رحمه الله..."⁽⁴⁾.

بيد أن نص المؤرخ التُّوزري، يبدو في غنى عن أي تأويل أو تحليل، للإعراب عما يكتنف ألفاظه وعباراته من شحنة انفعالية، تثيري بقدر غير هيّ من مشاعر التعاطف مع

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص33.

(2) إشارة إلى نكبة كل من ابن عطية وابن رشد. تراجع مظان ترجمتهما.

(3) هو أبو مروان عبد الملك بن محمد، من أهل تُوَزْر بإفريقية. لا نجد له ترجمة مفردة فيما بين أيدينا من كتب الأعلام والسّير، ولا نكاد نعرف عنه أكثر مما يمكن أن يُستقى من إفادات ضئيلة من ثنايا كتابه، أو إشارات عارضة، كما في التكملة لابن الأبار، 68/3؛ والذيل والتكملة، لابن عبد الملك، 206/2، حيث أتيا على ذكره في ترجمة شيخه أبي محمد بن سعادة الأصبّحي الدّاني.

(4) ابن الكردبوس: الاكتفاء في أخبار الخلفاء -قطعة منه -، تحقيق: أحمد مختار العبادي، مجلة معهد الدراسات الإسلامية (مدرّيد)، مجلد 13، 65-1966، ص124.

الحملة الدعائية الموحدية، هذا ما لم يكن صاحب النص أحدَ القائمين عليها، في ظل امتداد أنظار الموحدين -مُبكرًا- إلى استتباع البلاد الإفريقية⁽¹⁾.

على أن اللافت في الأمر، هو أن جلّ الشهادات التي قمنا برصدها، وهي تُجمع على إدانة الدولة المرابطية، ونعتها بالتعدي والفساد، إنما تعكس بكل أمانة -حد التماهي- مفردات الخطاب الديني السياسي، الذي سوّقت له رسائل ابن تومرت (473؟-524هـ/1080-1130م) المؤسس الروحي لدولة الموحدين.

ويكفي أن نستدل بما ورد في "الرسالة المنظّمة"⁽²⁾، التي صدرت عن مهدي الموحدين في تاريخ يعود إلى سنة 521هـ/1127م، للوقوف على جملة التهم التي جَبَّه بها خصومه من حكام دولة المرابطين؛ فقد جاء فيها:

"أنهم سعوا في هدم الدين، وإماتة السنّة، واستعباد الخلق، وتمادوا على الفساد في الأرض، وعلى العُتُوّ والطُغيان، وعلى هلاك الحرث والنسل، والاعتداء على الناس في أخذ أموالهم، وخراب ديارهم، وفساد بلادهم، وسفك دمائهم، واستباحوا أكل أموال الناس بالباطل، وأخذ أموال اليتامى والأرامل... يَجْمَعُونَ الحرام، ويتمتّعون بالسُّخْت، حتى اعتادوا الإسراف والتبذير في اللذيذ من الطعام، والرقيق من الثياب، والخليل المسوّمة، وغير ذلك مما علّم من أباطيلهم، وجورهم، وفسادهم في الأرض..."⁽³⁾.

ومن المعلوم أن الحملة الدعائية التي شنّها ابن تومرت ضد السلطة المرابطية، إنما جاءت تتويجاً لفعل "الاحتساب"⁽⁴⁾، الذي باشره في طريق عودته من رحلته المشرقية سنة

(1) بفتح المَهْدِيَّة سنة الأخماس (555هـ/1160م)، واستخلاصها من يد النورمان، أوضحت إفريقية إحدى مقاطعات الدولة الموحدية. يراجع ابن عذاري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب -قسم الموحدين-، تحقيق: محمد إبراهيم الكتّاني وآخرون، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1985، ص62-64.

(2) توجد ضمن مجموع أعز ما يطلب لابن تومرت، تحقيق: عمار طالبي، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985، ص257-264.

(3) المصدر السابق، ص260-261.

(4) إذا كان الاحتساب هو أمر بمعروف ظهر تركه، أو نهي عن منكر ظهر فعله، فإن فقهاء المالكية -وهم في ذلك قد لا يفترون عن غيرهم- لا يرون أن يتصدى أفراد الرعية لتغيير المنكرات العامة، إلا أن تتحقق شروط؛

1116هـ/510م، في مختلف الحواضر المغربية التي مرّ بها، من المَهْدِيَّة إلى مَرَّاكُش، مروراً بَتُونُس، وقُسْنُطِينَة، وبِجَايَة، وشَلْف، وتِلِمَسَان، وقَاس، ومَكْنَاسَة، وسَلَا، حيث كان وصحبه يتصدّون لكل ما يعاينونه من مخالفات شرعيّة⁽¹⁾؛ من قبيل الاجتماع إلى الملاهي، وتعاطي المُسكرات، وتبرّج النساء، واختلاطن بالرجال...

إن المخالفات التي سجّلها داعية الموحدين بالنظر إلى محدودية انتشارها، أولاً، وإلى توزّعها على مجال جغرافي شاسع، لا يدخل برمّته تحت نفوذ المرابطين، ثانياً، لا ترقى -في تقديرنا- لأنْ تشكّل مبرراً كافياً أو سبباً مقنعاً، للحكم بإفلاس الدولة القائمة، والصيرورة إلى هتك حرمتها، وإعلان الجهاد ضدها⁽²⁾.

وإذا كان من الطبيعي أن أيّما حركة سياسية معارضة لا تكاد تَبْرأ من الوقوع، كما هو حال الحركة الموحدية، في شيء -قلّ أم كثر- من "المبالغة والتهويل"⁽³⁾، إلا أن اشتطاط الدعاية الموحدية في النيل من المرابطين، والقدح في مشروعيتهم من كل سبيل، حتى بلغ الأمر حد التعريض بلباسهم، والسخرية من لثامهم⁽⁴⁾، يجعلنا لا نستبعد أن يكون وراء كل هذا الزخم

أهمها: العلم بالمنكر، ومظنّة القدرة على إزالته، وأن لا يؤدي إنكاره إلى منكر أكبر منه، وإلا فإنهم ينيطون هذا الواجب بالسلطة الحاكمة. يراجع الياّبري: المختصر في أصول الدين، ص 211-212؛ وابن رشد [الجد]: المقدمات الممهّدة لبيان ما اقتضته رسوم المدوّنة من الأحكام الشرعية والتحصيلات المحكمات لأُمّهات مسائلها المشكلات، تحقيق: محمد حجيّ، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988، 425/3-428.

(1) يراجع البيّذق: أخبار المهدي بن تومرت، تحقيق: عبد الحميد حاجيات، ط2، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986، ص 29-49.

(2) نادى ابن تومرت بوجوب جهاد المرابطين، بل عدّ جهادهم "أعظم من جهاد الروم، وسائر الكفرة بأضعاف مضاعفة". يراجع أعز ما يطلب له، ص 249-250؛ ورسائل الإمام المهدي والخليفة عبد المؤمن، نشرها: ليفي برونفسال، ضمن مجموع:

Documents inédits d'histoire almohade, Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1928, p.9.

(3) عبد المجيد النجار: تجربة التغيير في حركة المهدي بن تومرت، قرطاج: مطبعة تونس، 1984، ص 63.

(4) استغل ابن تومرت تنزّي رجال المرابطين باللثام، ليتطرق إلى الطعن عليهم، بدعوى أنه من جنس لباس النساء المحرّم شرعاً على الرجال، ولم يتردد في نعتهم بـ"الجواري المنقّبات". يراجع ابن تومرت: أعز ما يطلب، ص 247؛ والبيّذق: أخبار المهدي بن تومرت، ص 47.

الهجومي المتجني "هاجسٌ يقلق الموحدين، وهو الشعور بضعف الأسباب التي يقدمونها لتبرير ثورتهم ضد المرابطين"⁽¹⁾.

إن تشنيع الموحدين على المرابطين بكثرة شيوع المناكر والمفاسد على عهدهم، لم يكن السبيل الوحيد الذي سلكته الدعاية الموحدية لسلب خصومها مشروعاتهم السياسية، إذ في الوسع لحظ قضايا ثلاث - على الأقل - راهن عليها ابن تومرت وخلفاؤه، في ضرب مصداقية الدولة المرابطية.

1- تجسيم الذات الإلهية:

بصد استعراضه للأقيسة الفاسدة، وتصديه لإبطال قياس الغائب على الشاهد، يتطرق ابن تومرت لقياس الوجود، ويسميه "قياس المُجَسِّمة"⁽²⁾، لِمَا يتأدَّى إليه من تجسيم الخالق، والمماثلة بينه وبين مخلوقاته. وهو يقصد بالمجسمة - بلا شك - خصومه من المرابطين، ومن اصطف معهم من فقهاء دولتهم.

وإذا عرض لنا أن نتابع ابن أبي زرع (حي سنة 726هـ/1326م) في إفاداته، فإن إقدام ابن تومرت على رمي المرابطين بالتجسيم، والزَّيغ عن التوحيد، إنما جرى في توقيت مُبكر، يسبق وصوله إلى مراکش، ثم لم يلبث أن تكرر بعد إدباره عن العاصمة المرابطية⁽³⁾.

لكن بالرجوع إلى إفادات البيدق (ت 555هـ/1160م؟) -تابع ابن تومرت الوفي، ورفيقه في طريق العودة⁽¹⁾- فإنه يشير إلى أن إطلاق زعيم الموحدين لقب "المجسمين" على

(1) عمر بن حمّادي: "الصراع الدعائي أثناء الثورات - الترشق بالألقاب بين المرابطين والموحدين -"، ضمن أعمال الملتقى الدولي الخامس: الحركات الاجتماعية في العالم العربي الإسلامي، المنعقد بتونس، بتاريخ: 10-12 أفريل 2008، تنسيق: راضي دغفوس وخالد كشير، تونس: منشورات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس، 2011، ص 389.

(2) ابن تومرت: أعز ما يطلب، ص 158-159.

(3) ابن أبي زرع: الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، الرباط: دار المنصور، 1972، ص 173، 175.

المرابطين، كان متزامنا والمواجهة التاسعة التي خاضها ضد جيوشهم، وجاء كردّ فعل على نعت المرابطين لأتباعه بـ"الخوارج"⁽²⁾. ولئن استخدم البيذق وصف "المجسمين" في سياق مواجهات سابقة -الثانية، والثالثة، والخامسة، والسادسة-⁽³⁾، فإن ذلك ينبغي أن يُفهم على اعتبار أن تقييد مذكراته قد تمّ في وقت لاحق، لكن بأثر رجعي.

وسيتمسك خلفاء ابن تومرت بلمز المرابطين بالمجسمة، طوال فترة الصراع بينهما؛ فإلى غاية سنة 540هـ/1146م، كانت التهمة لا تزال رائجة في أدبيات الدعاية الموحدية⁽⁴⁾.

إن وصم المرابطين بـ"التجسيم"، كان من أقوى المسوّغات التي استند إليها ابن تومرت، في القول بتكفير المرابطين، وبالتالي استباحة دمائهم وأموالهم، وعلى ذلك فلن يتورّع أتباعه عن مناجزة المرابطين، وقتل من ظفروا به منهم "قتلة كفر"⁽⁵⁾.

ومع وضوح الطابع السياسي الدعائي لتهمة "التجسيم"، فإنه لا ضير من التساؤل عما قد يكون لانتهاكات داعية الموحدين للمرابطين بالتجسيم، من سند من الواقع، مهما يكن ضئيلا. وهو الانشغال نفسه الذي استوقف عددا من الباحثين قبلنا⁽⁶⁾.

(1) عن شخصية البيذق، وصلته بابن تومرت، يراجع عبد القادر زمامة: "البيذق والمهدي بن تومرت"، مجلة المناهل (الرباط)، ع 16/ديسمبر 1979، ص 204-214.

(2) البيذق: أخبار المهدي بن تومرت، ص 57-58.

(3) المصدر السابق، ص 54، 55، 56.

(4) يُنسب إلى عبد المؤمن بن علي -عقب موقعة مع المرابطين- قوله:

هُوَ الْفَتْحُ لَا يَجْلُو عَرَائِبُهُ الشَّرْحُ أَصَابَ بَنِي التَّجْسِيمِ مِنْ يَأْسِهِ تَرْحُ
أَتَتْنَا بِهِ الْبُشْرَى عَلَى حِينِ غَفْلَةٍ بِمَهْلِكِ قَوْمٍ كَانَ وَعْدُهُمُ الصُّبْحُ

ابن عذاري: البيان المغرب (ق. الموحدين)، ص 26.

(5) ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص 189.

(6) يراجع عمر بن حمادي: "الفقهاء في عصر المرابطين"، شهادة التعمق في البحث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس، 1987، ص 543؛ وعبد المجيد النجار: المهدي بن تومرت -حياته، وآراؤه، وثورته الفكرية والاجتماعية، وأثره بالمغرب-، ط 1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983، ص 57؛ وكذا:

- Dominique Urvoy: *Le monde des Ulémas andalous du V/XI^e au VII/XIII^e siècle: Etude sociologique*, Genève: Librairie Dorz, 1978, p 145.

ويذهب أحد هؤلاء إلى أن مالكية المرابطين عند بداية حركتهم، كانت مالكية "بسيطة"، في توجهاتها العقدية، وأحكامها الفقهية، أملاها واقع القبائل الصحراوية التي تعامل معها مؤسسو الدولة المرابطية، والتي يُعتقد أن إسلامها كان سطحياً، ما لا يُستبعد معه أن تكون العقيدة المواكبة لقيام المرابطين عقيدة قد "احتوت على بعض التجسيم"⁽¹⁾.

إن سطحية إسلام القبائل الصحراوية، وعلى فرض أنها ظلت متأثرة ببعض التقاليد الوثنية، ليس تعلقة كافية لحضور "التجسيم"، كأمر لا مناص منه، فإن دعوة الإسلام -عبر مختلف العصور- كانت تتجه إلى أقوام على هذه الشاكلة، ولم تضطر الدعوة التي جوهرها التوحيد، أن تسلك بهم مرحلة وسطى، يكون قد شابها تجسيم.

لكن دعوى تجسيم المرابطين، يمكن أن تتضح جليتها -إذا ما رُمنا البحث عنها خارج مقتضيات الدعاية السياسية- في سياقين اثنين:

- **السياق الأول:** إن الصدور عن عقيدة تنجح إلى التأويل والتنزيه، وتنأى عن خيارات عقدية أقل إغراقاً في التجريد، كعقيدة الإثبات والتفويض، من المنتظر أن تبدو في نظر أصحابها عقيدة المرابطين أدنى إلى التشبيه والتجسيم، ولا غرو أن الإباضية، وهم يلتقون مع اختيارات ابن تومرت في التماهي وعقيدة المعتزلة في نفي الصفات الخيرية⁽²⁾، سيُبدون تعاطفاً -يستحق وقفة متمعنة- مع دعوته، إذ يرى أحد علمائهم أن الله تعالى كَشَحَ بالمهدي وجنوده أهل التشبيه والتجسيم، ف"كان آخر العهد بهم، والمشبهة أجمعين، أبد الآبدين"⁽³⁾.

(1) عمر بن حمادي: "الفقهاء في عصر المرابطين"، ص 543.

(2) الصفات الخيرية هي صفات المولى عز وجل، التي طريق ورودها الخبر من قرآن وسنة؛ كالاستواء، والنزول، والوجه، والعين، واليدين،... وقد اختلف علماء المسلمين في التعاطي معها، بين مُثَبِّت ومُؤَوِّل، فمن غالى في إثباتها صار إلى التشبيه، ومن أوغل في تأويلها أفضى إلى التعطيل. لمزيد تفصيل يراجع محمد عيَّاش الكبيسي: الصفات الخيرية عند أهل السنة والجماعة، ط 1، القاهرة: المكتب المصري الحديث، [2000].

(3) الوارجلاني: الدليل والبرهان، تحقيق: سالم بن حمد الحارثي، ط 2، مسقط، عُمان: منشورات وزارة التراث والثقافة، 2006، 61/3. وفي موضع آخر (67/2)، عرض للمشبهة فقال عنهم: "حسبهم رجوعهم إلى أعقابهم إلى إخوانهم المجسمة، وتسليط المهدي عليهم"، ثم تمثل بالآية الكريمة: ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ [الأنعام: 45].

أما عدا الإباضية، من سائر طوائف المسلمين، ممن لا يصدر عن مثل تجريدية المعتزلة، فإنهم لا يترددون في الإنحاء باللائمة على ابن تومرت، وينكرون عليه أنه "استحلّ دماء ألوف مؤلفة من أهل المغرب المالكية... فزعم أنهم مشبهة مجسمة، ولم يكونوا من أهل هذه المقالة، ولا يُعرف عن أحد من أصحاب مالك إظهار القول بالتشبيه والتجسيم"⁽¹⁾.

ولكأنما يبدو ابن تيمية (ت 728هـ/1328م) في تصريحه الآنف، ناظرا إلى قول ابن اليسع، الذي أثر إنصاف المرابطين من تحيّي الدعاية الموحديّة، في بيانه: "سمي ابن تومرت المرابطين بالمجسمين، وما كان أهل المغرب يدينون إلا بتنزيه الله تعالى عما لا يجب وصفه بما لا يجب له، مع ترك خوضهم عما تقصر العقول عن فهمه"⁽²⁾.

- السياق الثاني: إن تمثّل عقيدة ما في مجتمع ما، لا بدّ من التمييز فيه بين أكثر من مستوى، ولقد درج الكتاب القدامى على المقابلة بين وصفي "الخاصة" و"العامة"، للتنبيه على التفاوت الحاصل بين قطاعات مجتمعية مختلفة؛ سواء في تموقعها السياسي، أو مستواها المعيشي، أو تحصيلها العلمي. ومن ثم شهدنا توجّه عناية عدد من العلماء إلى صون فهم العوام فيما يتصل بمذكر إيمانهم بالذات الإلهية، من الوقوع في شرك الجسمية⁽³⁾، وتقويم عباراتهم الموهمة بالحيز والجهة⁽⁴⁾.

وإن كان من النادر أن تسري لحون العامة إلى قول المتكلمة⁽⁵⁾، فإنه ممّا قد لا يلتفت إليه كثير من الباحثين، هو أن عددا من متكلمة المالكية، على عهد المرابطين، كانوا قد سبقوا

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 478/11.

(2) ابن اليسع: المغرب في محاسن المغرب، ص 175؛ وعنه الذهبي في سير أعلام النبلاء، 550/19.

(3) يبدو أن غلظ فهم طوائف من العوام، وسوء مدرّكهم للتشبيهات التي جاءت بها النصوص، يكون قد أوقعهم في اعتقاد الجسمية. ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 51؛ وابن رشد: فصل المقال، ص 111.

(4) تقصّى صورا من متداول كلامهم، وتعبّها بالتقويم، السكوني في كتابه لحن العامة، ص 5-10.

(5) يروي ابن العربي أنه وقف على كلام لبعض منتحلي صناعة الكلام بالمغرب، يقول فيه: "إن الباري في جهة، وأنه فوق العرش، وإن العرش هو الذي يليه من مخلوقاته". العواصم من القواصم، ص 214-215.

الدعوة الموحدية إلى تبني المقررات الأشعرية، القائمة على ترجيح التأويل على التفويض فيما يتصل بالصفات الخيرية⁽¹⁾.

2- انحراف قبلة المساجد:

يورد البيذق إفادة بالغة الدلالة بشأن امتناع الموحدين عن دخول مراكش عقب سقوطها بأيديهم، بدعوى "تشريق مساجدها عن القبلة المستقيمة، التي لا عوج فيها، ولا تحريف لأمة محمد ﷺ، والتشريق والتحريف لغيرها من اليهود وغيرهم"⁽²⁾. وتضيف إفادات مواكبة أن توقف الفاتحين في دخول العاصمة المرابطية، كان عملاً بوصية المهدي لهم "أن لا يدخلوها حتى يطهروها"⁽³⁾.

وتمعن الرواية الرسمية في نسج تفاصيل المشهد الدعائي، بالزعم أن الموحدين سألوا فقهاء المدينة: "وما تطهيرها؟"، فأجابهم هؤلاء: "نُهدم جوامعها، وتُبنى جوامع أخرى"⁽⁴⁾.

وعلى الرغم من أن النقاش حول انحراف سمت قبلة مساجد الغرب الإسلامي، ما فتئ يثار بين الحين والآخر⁽⁵⁾، لكن ذلك لطالما كان في سياقات فقهية علمية، لم تعد تحري قبلة الصلاة، بالاحتكام إلى التنبيهات الشرعية تارة⁽¹⁾، والتقديرات الفلكية تارة أخرى⁽²⁾.

(1) نكتفي -في هذا الصدد- بالإحالة على مؤلفات ثلاثة أعلام بارزين من العهد المرابطي: العقيدة، لأبي بكر المرادي (ت 489هـ/1096م)، تحقيق: جمال علّال البختي، ط 1، تطوان: منشورات مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، 2012، ص 231-234، 251-261؛ والتنبيه والإرشاد في علم الاعتقاد، لأبي الحجاج الضرير (ت 520هـ/1126م)، ص 111-118؛ والمختصر في أصول الدين، لأبي بكر الياقوبي (ت 523هـ/1129م)، ص 155-156، 159-160.

(2) البيذق: أخبار المهدي بن تومرت، ص 96.

(3) ابن عذاري: البيان المغرب (ق. الموحدين)، ص 29؛ ومؤلف مجهول: الحلل المؤشّة في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق: سهيل زكار وعبد القادر زمامة، ط 1، الدار البيضاء: دار الرشد الحديثة، 1979، ص 144.

(4) البيذق: أخبار المهدي بن تومرت، ص 96.

(5) من بين أبرز المصنفات التي تعكس أهمية المناقشات التي دارت بين العلماء حول سمت قبلة المغرب والأندلس، نخص بالذكر: دلائل القبلة، لأبي علي المتّيجي (حي سنة 530هـ/1136م)، تحقيق: نصيرة عزرودي، قسنطينة: منشورات مؤسسة الإمام الشيخ عبد الحميد بن باديس، 2017؛ وكتاب القبلة، لأبي علي صالح (ت 726هـ/1326م)، تحقيق: مونيكا ريوس (Mònica Rius)، نشرته بذييل كتابها:

أما في الحالات القليلة النادرة التي أثّرت فيها قضية تشريق القبلة في سياقات سياسية دعائية⁽³⁾، فإنه لم يكن خافياً أن الهدف منه هو استغلال قضية شديدة الحساسية، بالنظر إلى ارتباطها بأحد أركان الدين الإسلامي، وهو الصلاة، والتي من شروط صحتها استقبال القبلة، وبالتالي نقل القضية من مستوى قضية فقهية اجتهادية خلافية إلى مستوى قضية يترتب عنها صحة وبطلان، كفر وإيمان.

إن الدعاية الموحدة إذ بادرت إلى إثارة هذه القضية، ومن هذا المنطلق بالذات، فإنها تكون قد وضعت الحكم المرابطي (المُنهار) في موضع التهمة، مستهدفة استعداد الضمير الإسلامي ضدّه، وزعزعة ثقة الناس به، في اتجاه "سحب المشروعية منه"⁽⁴⁾، إنها بعبارة أخرى، تندرج ضمن ما يمكن نعتّه بـ"الاغتيال المعنوي للمرابطين"⁽⁵⁾.

- *La alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqṣà*, Barcelona: Anuari de filologia, Universitat de Barcelona & Institut "Millás Vallicrosa" d'història de la ciència àrab, 2000.

(1) من قبيل ما تردد في فتاوى أبي عمران الفاسي (ت 430هـ/1039م)، تحقيق: محمد البركة، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2010، ص 99؛ واعتماد الحُكام في مسائل الأحكام وتبيين شرائع الإسلام من حلال وحرام، لابن زكون التلمساني (ت 533هـ/1158م)، مخ. المكتبة الوطنية بالرباط، رقم: 413 ق، ص 302-303.

(2) من الشواهد على ذلك ما نقف عليه في جامع مسائل الأحكام للبرزلي، 1/274-275؛ والظُرر [الموضوعة] على الوثائق المجموعة، لابن عات (ت 582هـ/1186م)، مخ. المكتبة الوطنية بالرباط، رقم: 1700 د، ص 14.

(3) ذهب أحد الباحثين إلى أن تشبّه أهل السُّنة القيروانيين بنعت أتباع الفاطميين بـ"التشريق"، قد يكون منطقياً -فضلاً عما قد يعنينا من اتباع داعية مشرقي- على دلالة قُدْحِيّة تعرّض بكون قبلة صلاتهم متشرّقة نحو المهدية، حيث مقر الخليفة الفاطمي. يراجع عمر بن حمّادي: "حول نعت الدعوة الفاطمية بـ"التشريق"، ونعت الداخلين فيها بـ"المشاركة"، *حوليات الجامعة التونسية*، ع 39/1995، ص 281-304.

(4) محمد رابطة الدين: "من صدئ توجيهات ابن تومرت في الحياة اليومية بمجال سيادة الموحدين -قراءة في مسألة القبلة-؛ ضمن أعمال ندوة: الصراع المذهبي ببلاد المغرب في العصر الوسيط، تنسيق: حسن حافظي علوي، ط 1، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2008، ص 159.

(5) محمد فتحة: "المؤسسة السلطانية والمجال -أمثلة من العصر الوسيط-"، *مجلة البحث التاريخي* (الرباط)، ع 2/2004، ص 26.

يتابع البيذق الإدلاء بشهادته، فيخبرنا أن مراكش قد "هُدِمت جوامعها لأجل تشريقها، وتحريفها عن القبلة، وإمالتها إلى المشرق"⁽¹⁾، إلا أنه يستدرك قائلاً: "ولم يهدموها كلها، بل هدموا بعضها"⁽²⁾.

وفي حين تثرى شهادات متعددة⁽³⁾، على أن عبد المؤمن بن علي (524-558هـ/1130-1163م) قد أقدم على هدم المسجد الجامع، المنسوب إلى علي بن يوسف، وشرع في بناء "جامع كبير" قرب قصر الإمارة، لم تكتمل أشغاله -فيما يبدو- سوى على عهد خليفته من بعده⁽⁴⁾، فإن شهادات آخر -أدعى إلى الاطمئنان إليها- تفيد أن المسجد المرابطي ترك "عُظلاً، مُغلق الأبواب"⁽⁵⁾، فكانت جماعات من الفقراء تلوذ به، وتأوي إليه⁽⁶⁾. والظاهر أنه بقي مهجوراً، ولم يُعَدَّ له الاعتبار إلا في عهد المُرْتَضَى (646-665هـ/1248-1266م) من خلفاء الموحدين، حيث ابتدأ ترميمه سنة 654هـ/1256م⁽⁷⁾.

ومن المُحتمل أن هجر المسجد المرابطي، والحيلولة دون إقامة الصلاة به، يكون -مع تطاول العهد- قد ألحق أضراراً بمعمارهِ، ما رجحت معه فرضية أن يكون الفاتح الموحدي قد أتى عليه من أساسه، وخاصّة أنه ربما كان يروم "أن يمحو اسم علي، ويجعل اسمه هو مكانه"⁽¹⁾،

(1) البيذق: أخبار المهدي بن تومرت، ص 96.

(2) المصدر السابق، ص 96.

(3) مجهول: الحلل الموشية، ص 144؛ وابن الأثير: الكامل في التاريخ، ط 6، بيروت: دار صادر، 1995، 585/10؛ وأبو الفدا: المختصر في أخبار البشر، ط 1، القاهرة: المطبعة الحسينية، 1907، 234/2.

(4) مؤلف مجهول: الاستبصار في عجائب الأمصار، تحقيق: سعد زغلول عبد الحميد، الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1985، ص 209.

(5) الإدريسي: نُزهة المُشتاق في اختراق الآفاق، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2002، 234/1.

(6) ابن الزيات: التشوّف، ص 246.

(7) ابن عذاري: البيان المغرب (ق. الموحدين)، ص 409.

مكانه"⁽¹⁾، لكن -يضيف الوزان- أن قصده ذلك ذهب سدى، وأنه -إلى عهد متأخر- "لا يجري على ألسنة الناس إلا الاسم القديم: جامع ابن يوسف"⁽²⁾.

عدا أن الطريف في الأمر -حقا- ليس انتقاد أهل التعديل من الفقهاء والفلكيين للقبلة الموحدية البديلة⁽³⁾، والحكم بفسادها، وبطلان الصلاة إليها⁽⁴⁾، ولكن عزوف بعض ذوي الخطوة من فقهاء البلاط الموحي عن القبلة الجديدة، وتحويلهم القبلة القديمة⁽⁵⁾.

3- إحراق "إحياء" الغزالي:

إذا ما وسعنا الأخذ بمحصّل الرواية الموحديّة، فإن الأمير المرابطي علي بن يوسف في مطلع عهده -سنة 503هـ/1109م⁽⁶⁾ أو سنة 507هـ/1113م⁽⁷⁾- يكون قد نزل على إجماع فقهاء قرطبة، بزعامة قاضيهما أبي عبد الله بن محمد بن (ت 508هـ/1114م)⁽⁸⁾، وأصدر قراره بإحراق كتاب "الإحياء" للغزالي (ت 505هـ/1111م). وهي الحادثة التي تباينت ردود الفعل

(1) الوزان: وصف إفريقيّا، ترجمه عن الفرنسية: محمد حبّّي ومحمد الأخضر، ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983، 127/1.

(2) المصدر السابق، 127/1.

(3) نصب الموحدون قبلة مراکش "على وسط الجنوب بتقريب". الوشريسي: المعيار المغرب، 125/1.

(4) التّأسّفتي: رحلة الوافد، تحقيق: علي صديقي أزيككو، الفينطرة: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، [1993]، ص180-181.

(5) صنيع غزي إلى قاضي الجماعة أبي الحسن بن القطان (ت 628هـ/1231م). أبو علي صالح: كتاب القبلة، ص30.

(6) ابن القطان: نظم الجمان، ص70.

(7) ابن عذاري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب -قسم المرابطين-، تحقيق: إحسان عباس، ط3، بيروت: دار الثقافة، 1983، ص59؛ والغريب أنه ينقل الخبر في أحداث هذه السنة عن ابن القطان نفسه.

(8) هو أبو عبد الله محمد بن علي التّغّلبي القرطبي، من بيت نباهة وجلالة. كان من أهل التفنّن في العلوم، حافظا ذكيا، فقيها نظارا، أدبيا بارعا. ترجم له تلميذه عيّاض في الغنية، تحقيق: ماهر زهير جرّار، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982، ص46-47 (رقم 02)؛ وابن بشكوال في الصلة، 831/3 (رقم 1262).

بشأنها، بين مؤيد لقرار الإحراق⁽¹⁾، ومعارض له⁽²⁾، كما تباينت الآراء حول البواعث الحقيقية للقرار⁽³⁾.

(1) من بين أبرز الشخصيات العلمية التي وقفت من "الإحياء" موقفا مناوئا، فضلا عن القاضي ابن حديد، يمكن ذكر الطُّرْطُوشِي (ت 520هـ/1126م)، في رسالة له في نقد الإحياء، أجاب بها بعض سائليه. والمازري (ت 536هـ/1141م)، في كتابه: "الكشف والإنباء عن المترجم بالإحياء". والإلييري (ت 537هـ/1142م)، في كتابه: "الثَّكَّت والأُمالي في التَّقْض على الغزالي". والقاضي عياض (ت 544هـ/1149م) فيما نُسب إليه من نعت الغزالي بـ"الشيخ ذي الأنباء الشنيعة، والتصانيف العظيمة". يراجع ابن الأَبار: التكملة، 2/122؛ وابن عبد الملك: الذيل والتكملة، 4/211؛ والذهبي: سير أعلام النبلاء، 19/327، 330، 340، 332، 334، 339، 494؛ والسُّبكي: طبقات الشافعية الكبرى، 5/240-243.

(2) أما عن أشهر المواقف التي عبّرت عن معارضة أصحابها لقرار إحراق "الإحياء"، فموقف أبي الحسن البرّيجي (ت 509هـ/1115م)، الذي أفتى "بتأديب مُحرقه، وتضمينه قيمته"، وقد تابعه على ذلك عدد من فقهاء المَرِيَّة. وموقف أبي الفضل بن التَّحْوي (ت 513هـ/1119م)، الذي أفتى بعدم لزوم الأيمان، ضداً على ما اقتضاه كتاب الأمير المرابطي من تخليف الناس بمغلظ الأيمان أن ليس لديهم نسخ من "الإحياء". وموقف أبي محمد المليحي (ت قبل 540هـ/1145م)، الذي دعا بالهلاك على كل من له ضلع في الإفتاء بإحراق الكتاب. يراجع ابن الأَبار: التكملة، 3/331؛ وابن عبد الملك: الذيل والتكملة، 3/259-260؛ وابن الزيات: التشوّف، ص 96، 145؛ وابن القاضي: جذوة الاقتباس في ذكر من حلّ من الأعلام مدينة فاس، الرباط: دار المنصور، 1973، 2/552.

(3) فيما يصدر عدد من الباحثين في تفسير الحادثة، عن نظرة تجزيئية تبسيطية، ترتعن لما ورد في بعض أبواب الكتاب، من تحريج من مخالطة الفقهاء للسلطين، وقبول صلاتهم وإداراتهم، ما يمثل ضرباً من الانتهازية واستغلال النفوذ، فإن باحثين آخرين آثروا أن ينظروا إلى القضية من زاوية أشمل، تأخذ في الحُسبان السياق العام الذي ينتمي إليه الكتاب، والمرامي والأهداف الفكرية التي ينطوي عليها، والتي تمثل تحدياً لا لنظام سياسي قائم فحسب، ولكن لنسق فكري سائد أيضاً. يراجع:

- Ignác Goldziher: *Mohammed ibn Toumert et la théologie de l'Islam dans le nord de l'Afrique au XI^e siècle*, Alger: Imprimerie orientale Pierre Fontana, 1903, p. 36;

وألفرد بل: الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، ط3، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987، ص 245؛ ومحمد القبلي: "رمز «الإحياء» وقضية الحكم في المغرب الوسيط - الخطاطة العامة وأرضية الاختلاف-"؛ ضمن كتابه: مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، ط1، الدار البيضاء: دار توبقال، 1987، ص 21-51.

وتقارن التخريجات السابقة بسعد غُرّاب: "حول إحراق المرابطين لإحياء الغزالي"؛ ضمن أعمال الملتقى الرابع الإسباني التونسي، المنعقد ببالمّا دي ميورقة، سنة 1979، ط1، مدريد: منشورات المعهد الإسباني العربي للثقافة، 1983، ص 133-163؛ وعمر بن حمادي: "الفقهاء في عصر المرابطين"، ص 570-588؛ وأحمد العلمي حمدان: "في الاستقبال النقدي لكتاب الإحياء"؛ ضمن كتابه: البنية والحجّة - قراءة سيميائية وإبستمولوجية لمظاهر من الفكر العربي -، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 1991، ص 37، 39.

لكن، وبصرف النظر عن كل ذلك -على أهميته- فإن الدعاية الموحدية قد وظفت حادثة الإحراق على نحو سافر في النيل من مشروعية المرابطين، لما عدّت مرتكبهم "سببا لزوال ملكهم، وانتثار سلكهم، واستئصال شأفتهم، على يد هذا الأمر العزيز القائم بالحق، المظهر للسنة، المُحيي للعلم"⁽¹⁾.

إن من بين التخريجات التي سبق إليها وهُم بعض الدارسين⁽²⁾، هو أن ابن تومرت يكون قد استثمر لقاءه بأبي حامد الغزالي في تحصيل "تأييد ديني"، استغلّه في الدعاية لنفسه وحركته، لما جعل من حادثة إحراق كتاب الإحياء "قميص عثمان"، متوسّلا بها إلى نقض عُرى الحكم المرابطي.

لكن، فضلا عمّا يكتنف لقاء ابن تومرت بالغزالي من شكوك، لم يُمكن تبديدها بحال⁽³⁾، فإن لا شيء في سيرة مهدي الموحدين أو أقواله الماثورة، يشير إلى أنه ادّعى لقاء فقيه نظاميّة بغداد، كما يتعذر الظفر بإشارة مماثلة إلى إقدام ابن تومرت على توظيف حادثة إحراق الإحياء في منازلة المرابطين.

(1) ابن القُطّان: نظم الجمان، ص 71-72.

(2) محمد زنيبر: "الغزالي بين الخصوم والمعجبين"، مجلة المناهل (الرباط)، ع 25/ديسمبر 1982، ص 77؛ وعصمت عبد اللطيف دندش: الأندلس في نهاية المرابطين ومُستهل الموحدين -عصر الطوائف الثاني (510-546هـ/1116-1151م)-، ط 1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988، ص 38؛ وعبد الحق الطاهري: الدولة الموحدية -أسس الشرعية والمشروع السياسي-، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2015، ص 111.

(3) في حين تتمسك الرواية الموحدية ونظيراتها بالقول بوقوع اللقاء، فإن روايات مغايرة تذهب إلى التشكيك في وقوعه، بل وحتى القطع بنفيه. والواقع أن الغموض الذي يلف رحلة ابن تومرت إلى المشرق، وغياب معطيات موثوقة عنها، سيظل عائقا دون إمكانية الحسم في حصول هذا اللقاء من عدمه.

يراجع ابن القُطّان: نظم الجمان، ص 72-73؛ وابن عذارى: البيان المغرب (ق. المرابطين)، ص 59-60؛ وابن أبي زرع: روض القرطاس، ص 172؛ وابن خلكان: وفيات الأعيان، 46/5؛ والذهبي: العبر في خبر من غير، تحقيق: محمد السعيد زغلول، ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985، 421/2.

في مقابل عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص 155؛ وابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدئ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992، 267/6؛ وابن الأثير: الكامل، 659/10؛ وأبو الفدا: المختصر، 232/2؛ والتّوَيّري: نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق: عبد المجيد ترحيني وآخرون، ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004، 153/24.

إن خلفاء المهدي، كما نحلوا إمامهم وصية الامتناع عن دخول مراكز، إلا بشرط تطهيرها، بينما هو نفسه كان قد دخلها قبلئذ، فإنهم لن يفوتوا فرصة الاستثمار في لقاء محتمل، فيما إذا كان يتهياً معه الإجهاز عما قد بقي من رصيد معنوي للمرابطين.

وإنه لينم عن غير قليل من الدهاء أن يروم العاهل الموحي، نسخ مشروعية غزالية لصالح المرابطين⁽¹⁾ بمشروعية غزالية لصالح الموحدين، وهو ما نستشفه من محاولة استدراجه أحد كبار فقهاء الأندلس، ممن ثبتت لهم صُحبة للغزالي، وهو أبو بكر بن العربي، بسؤاله إياه: "هل كان لقي المهدي عند الإمام أبي حامد أم لا؟"⁽²⁾، لكن الفقيه -الذي كان ومرافقوه رهن الاعتقال⁽³⁾-، تخلص بلباقة، إذ أجاب سائله: "ما لقيته، ولكن سمعتُ به"⁽⁴⁾.

إن أحد أنصار الموحدين، والمتزلف إليهم بـ"الكافية في براهين الإمام المهدي"، فاته -في خضم إطراء ابن تومرت، والإشادة بعبقريته الفذة- الانتباه إلى تأكيد ما يشبه النفي للقاء ممدوحه بالغزالي، لما استرسل قائلا: "كما حكي لنا عنه [ابن تومرت] أنه ذكر له أمر الرجل المعروف بالغزالي، فقال: ذلك الرجل قرع الباب، ولم يُفتح له!"⁽⁵⁾.

(1) كان ابن العربي ووالده قد انطلقا من بغداد سنة 491هـ/1098م، بخطاب تقليد من الخليفة العباسي المستظهر (487-512هـ/1094-1118م) لأمر المرابطين يوسف بن تاشفين، كما حملا إليه -أيضا- من أبي حامد الغزالي فتوى وخطاب تزكية وتنويه بشرعية قيام دولته وجهاده. يراجع ابن العربي: **شواهد الحجة والأعيان في مشاهد الإسلام والبلدان**، تحقيق: محمد يعلى، نشره ضمن مجموع بعنوان: **ثلاثة نصوص عربية عن البربر في الغرب الإسلامي**، مدريد: منشورات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية والوكالة الإسبانية للتعاون الدولي، 1996، ص 292-299، 302-305، 306-314.

(2) ابن أبي زرع: **روض القرطاس**، ص 190.

(3) وصل ابن العربي سنة 541هـ/1147م على رأس وفد من فقهاء وأعيان إشبيلية إلى العاصمة مراکش لمقابلة الخليفة الموحدي، لكن تزامن وصولهم مع تراي أنباء بانتفاض طاعة مدينتهم، فأحرق بهم، إلى انجلاء الخبر بتكذيب التمرد المزعوم. ابن عذاري: **البيان المغرب** (ق. الموحدين)، ص 33-34.

(4) ابن أبي زرع: **روض القرطاس**، ص 190.

(5) ابن القطان: **نظم الجمان**، ص 105.

على أن الدعاية الموحدية، وهي في أوج عنفوانها، لن يعوزها نسج "السيناريو" المراد، على لسان شاهد مُفترض، عراقي الأصل، فاسي الموطن⁽¹⁾، يُخبر أنه كان في حلقة أبي حامد، فاتفق وصول رجل مغربي، بادر الغزالي إلى سؤاله عن فقهاء بلده، وعن موقفهم من كتاب الإحياء، فأجابه -بعد تردد- بما كان من خبر إحراقه، فأثيرت حفيظة الشيخ مما بلغه، ومدّ يديه بالدعاء -والطلبة يؤمنون-: "اللَّهُمَّ مَزِّقْ ملكهم كما مَزَّقُوهُ، وأَذْهِبْ دولتهم كما حَرَّقُوهُ"⁽²⁾.

تضيف الرواية -وهنا بيت القصيد بطبيعة الحال- أن ابن تومرت كان من بين الحضور، فانبرى من وسط الجمع، قائلاً: "أَدْعُ الله أَيُّهَا الإمام أن يجعل ذلك على يدي"، فأجابه الغزالي: "اللَّهُمَّ اجعله على يده!". يكمل الراوي ما تضرره روايته "فقبل الله دعاءه"⁽³⁾.

إنها الرواية التي ستحيل تزكية الغزالي لحكم المرابطين، وتشوّفه اللّحاق بالمغرب⁽⁴⁾، على عهد يوسف بن تاشفين (465-500هـ/1072-1106م)، سائلاً الله "أن يخلّد ملك الأمير، ويؤيّد، تخلّيدا لا ينقطع أبد الدهر"⁽⁵⁾، إلى دعاء عليهم بانتثار ملكهم، وتمزيق شملهم.

وهو المنطق نفسه الذي تصدر عنه رواية أخرى، ذات نفس موحي، تجعل الفقيه ابن العربي، المتمنّع عن مجارة الموحدين في بذل شهادة مرجوة، والذي ظل إلى آخر العهد به وفيّاً لذكرى أوليائه من المرابطين⁽⁶⁾، وقد صَحِب ابن تومرت بالمشرق، فأوصى هذا الأخير به

(1) تختلف رواية ابن صاحب الصلاة (حي سنة 594هـ/1198م) -فيما ينقله عنه صاحب الحلل الموشية، ص104- عن رواية ابن القطان (حي سنة 663هـ/1265م) فيما إذا كان مصدر الخبر هو أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن العراقي نفسه، وتصفه بأنه شيخ مسنّ من سكّان فاس، أم أن العراقي والفاسي شخصان اثنان يروي أولهما بسنده عن الثاني.

(2) ابن القطان: نظم الجمان، ص72-73.

(3) المصدر السابق، ص73.

(4) الذهبي: سير أعلام النبلاء، 334/19.

(5) ابن العربي: شواهد الجلة، ص313.

(6) يُعزى إلى ابن العربي قوله -فيما يشبه الرثاء لأفول نجم الدولة البائدة-: "المرابطون قاموا بدعوة الحق، ونُصرة الدين، وهم حُماة المسلمين، الدّابُّون عنهم، والمجاهدون دونهم، ولو لم يكن للمرابطين فضيلة، ولا تقدّم، ولا

خليفته عبد المؤمن، فكان "مكرّماً عنده"⁽¹⁾. ولعل الفقيه الأندلسي كان أفضل حظاً من معاصره الفقيه المغربي القاضي عياض (ت 544هـ/1149م)⁽²⁾ المناوئ للموحدين، ومن قبلهم لمؤلف الإحياء، إذ تجعله رواية ثالثة وقد "مات فجأة في الحمام"⁽³⁾، يوم دعا عليه الغزالي، لما بلغه أنه أفتى بإحراق كتابه.

هل اكتفى الموحدون باستخدام "الغزالي" في تقويض المشروع المرابطية فحسب؟ أم أنهم ألفوا في "الغزالي" -أيضاً- ما يمكن توظيفه في التأسيس لمشروعية موحدية؟

بالنظر إلى حجم الاختلاف -قديمًا وحديثًا- بشأن تقدير حضور اللحظة الغزالية في تاريخ المغرب السياسي، فلا غرو أن تضاربت آراء الباحثين، بين من يتجاسر على القول بأن دولة الموحدين ما هي إلا ثمرة "لتوجيهات وتعليمات الغزالي"⁽⁴⁾، وبين من يرى أنه يصعب التسليم "بتأثير حقيق للإمام الغزالي في الفكر السياسي المغربي في القرون الخامس والسادس والسابع الهجرية، وبخاصة على دولة الموحدين"⁽⁵⁾.

وسيلة، إلا واقعة الزلافة، التي أنسى ذكرها حروب الأوائل، ... لكان ذلك من أعظم فخرهم، وأزيج تجرهم". عزاه إليه صاحب الحلل الموشية، ص 140.

(1) نقله المقرئ في نفح الطيب، 27/2.

(2) هو أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي، الفقيه الحافظ، المحدث المسند، الأصولي المتكلم. كان حظاً لدى أمراء الوقت، مقدّماً عليهم، لا يهابهم في استقضاء حقوق الرعية وحوائجها. ترجمته متعددة المصادر، من أهمها: كتاب التعريف بالقاضي عياض من تأليف ابنه أبي عبد الله محمد، تحقيق: محمد بن شريفة، ط 02، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1982؛ والتأليف الموسوعي الذي خصّه به المقرئ: أزهار الرياض في أخبار عياض، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، الرباط، أبو ظبي: منشورات هيئة إحياء التراث الإسلامي، 1980-78 (أجزاء وصفحات متعددة).

(3) الشّعراي: الطبقات الكبرى، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة، ط 1، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2005، 34/1.

(4) محمد جلال شرف: نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، ط 2، بيروت: دار النهضة العربية، 1990، ص 261.

(5) احميدة النيفر: "تأثير الغزالي السياسي في المغرب الموحد"، مجلة المسلم المعاصر (القاهرة)، ع 54/1989، ص 97.

ومع أننا لا نميل إلى تضخيم أثر الغزالي في السياق الموحي، ولا إلى تحجيمه، وهو سيظل محل تنازع على أكثر من صعيد، لكن ربما كان الأوفق لنا فيما نحن بصدده، أن نتساءل عما إذا كان مؤسسو الدولة الموحدية قد راهنوا في سبيل تسويغ قيامهم على أنقاض دولة، ليس ثمة ما يدل على إفلاسها أو استيفائها لزمناها الطبيعي، على رهانات أخرى، غير حملتهم الدعائية الضارية، التي راموا من خلالها إعفاء أي مآثرة سياسية للدولة المرابطية؛ إن في الواقع أو في المخيال.

ثانيا- تأسيس المشروعية الموحدية:

نظر الموحدون إلى احتيازهم الحكم في الغرب الإسلامي كعطاء إلهي مستحق، وهو ما يترجمه مصنفٌ وُضع في التأريخ لدولتهم، اختار له مؤلفه عنوان: "تاريخ المَنّ بالإمامة على المستضعفين بأن جعلهم أئمة وجعلهم الوارثين"⁽¹⁾، مستلهما قول الله عز وجل: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ [القصص: 05].

لكن إلى أي مدى قد ينمّ صدور الموحدين عن هذه القناعة المتعالية على الواقع التاريخي، عن استغنائهم عن التماس مبررات واقعية لشرعية قيامهم؟ وهو -فيما نحال- يعكسه قول شاعرهم⁽²⁾:

يَا مَنْ يُطَالِبُ أَمْرَهُمْ بِدَلَالَةٍ أَيُطَالِبُ الْبُرْهَانَ بِالْبُرْهَانِ
الْأَمْرُ أَمْرُ اللَّهِ غَيْرَ مُدَافِعٍ لَأَحَ الصَّبَاحُ لِمَنْ بِهِ عَيْنَانِ
وَهِدَايَةٍ مَهْدِيَّةٍ قُدْسِيَّةٍ كَشَفَتْ قِنَاعَ الشَّكِّ بِالْإِيقَانِ

أم هل يكون الموحدون، كما ذهب إليه دراسة متخصصة، لم يواجهوا "تنازعا حول المشروعية السياسية والدينية أو تشكيكا فيها، سواء من طرف العلماء أو الصلحاء"⁽³⁾، على اعتبار أن هاتين الفئتين كانتا "تحتكمان إلى المرجعية السنية التي تتعامل مع الأحكام من منطلق التسليم بالأمر الواقع، وإقرار شرعية المتغلب"⁽⁴⁾؟

(1) ابن صاحب الصلوة: تاريخ المن بالإمامة على المستضعفين بأن جعلهم أئمة وجعلهم الوارثين، تحقيق: عبد الهادي التازي، ط 1، بيروت: دار الأندلس، 1964.

(2) من قصيدة لصفوان بن إدريس التُّجِيبِي الرُّسِّي (ت 598هـ/1202م) مادحا بها أحد أمرائهم. مؤلف مجهول (ق 6هـ/12م): ذيل زاد المسافر، منشور مع «زاد المسافر» للشاعر المذكور، تحقيق: محمد بنشريف، ط 1، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 2012، ص 317.

(3) محمد المغراوي: "العلماء والصلحاء والسلطة بالمغرب والأندلس في عصر الموحدين"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2002، ص 466.

(4) المرجع السابق، ص 466.

يشبه هذا التخريب -من بعض وجوهه- ما خلّصت إليه دراسة متخصصة مماثلة⁽¹⁾، لولا أننا -في هذه الأخيرة- كنا قد أكدنا على أن الفقهاء كما الصلحاء، لم يسلّس قيادهم للسلطة الموحدية، ولئن بدا وأن بعضهم قد أمكن استدناؤهم واستيعابهم، إلا أن كثيرا منهم قد ظلوا بمنأى عن دوائر الحكم، ونجحوا في تشكيل جبهة معارضة عديدة، تأبّت عن الانخراط ضمن المشروع السياسي الموحيدي⁽²⁾.

وعلى ذلك، فإنه يتعيّن علينا استئناف البحث عمّا يكون الموحدون قد توسّلوه لإشادة أسس مشروعيتهم البديلة. ومبدئيا، يسمح إنعام النظر في مجمل التاريخ الموحيدي، بترشيح ثلاثة من الأسس البارزة، نحسب أن السياسات الموحدية جعلتها مدار حكمها.

1- الجهاد والاتحاد:

يُعد مفهوم "الجهاد والاتحاد" من بين أهم المفاهيم الإجرائية التي نوّه بها المفكر المغربي محمد مفتاح، وكانت بمثابة حجر الزاوية في مقارباته الوظيفية والنسقية للخطاب الديني في مختلف تجلياته: الكلامية والأصولية والصوفية⁽³⁾.

وإنه لمن اللافت حقا، أن الدعاية الموحدية من مبتدأ حركتها إلى منتهى دولتها، ظلت تُعلي من قيمة "الجهاد" و"الاتحاد"، في جُلّ أدبياتها الراجعة إليها، وإلى القائمين على تسويق خطابها من علماء وأدباء وشعراء⁽⁴⁾.

(1) يراجع كتابنا: فقهاء المالكية والتجربة السياسية الموحدية في الغرب الإسلامي، ط1، هرنندن، فرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2009، ص406.

(2) المرجع السابق، ص287-343.

(3) يراجع كتابنا: الخطاب الصوفي -مقاربة وظيفية-، ط1، الدار البيضاء: دار الرشاد، 1997، ص171، 299؛ والتلقي والتأويل -مقاربة نسقية-، ط1، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994، ص8، 224.

(4) غُنيت رسالة جامعية منشورة برصد وتحليل كثير من النصوص ذات الصلة. يراجع شفيق محمد عبد الرحمن الرقب: شعر الجهاد في عصر الموحدين، عمان، الأردن: مكتبة الأفضى، 1984.

وغنيّ عن التذكير أن الخطاب الديني في الغرب الإسلامي قد رتب في صدارة المهام المنوطة بولي الأمر: القيام بأعباء الجهاد ضد أعداء المسلمين، والضرب على أيدي مُثيري الفتنة من البُغاة المفسدين⁽¹⁾.

وسواء تعلّق الأمر بابن تومرت أو خلفائه من بعده، فإن شأن "الجهاد" كان لازمة مطّردة في خطبهم ورسائلهم⁽²⁾، بل لقد سَمّا حرصهم إلى تكليف العلماء بجمع أحاديث الجهاد، فكانوا يُسمعونها جنودهم قبل الخروج إلى سوح القتال⁽³⁾.

وفي هذا المضمار يندرج كتاب "الإنجاد إلى أبواب الجهاد"، لأبي عبد الله بن المُناصف (ت 620هـ/1223م)⁽⁴⁾، والذي كان محلّ إشادة معاصريه⁽⁵⁾، وقد خصّه مؤرّخ مالكي بثنائه، في قوله: "كتاب مفيد، استوعب فقه الجهاد، مع حُسن اختياره، وإتقان تأليفه، لم يؤلّف في بابهِ مثله"⁽⁶⁾. وكان مؤلفه وضعه نزولا على طلب والي بِلَنْسِيّة، أيام كونه قاضيا بها⁽⁷⁾.

كما لا يخرج عن الغرض المذكور، صنيعُ أبي الحسن بن القَطّان (ت 628هـ/1231م)⁽⁸⁾، في تأليف له في "أسماء الخيل، وأنسابها، وأخبارها"⁽¹⁾، أو ما وضعه أبو عمر بن

(1) أبو الحجاج الضرير: التنبيه والإرشاد، ص 236.

(2) يحتل كتاب "الجهاد" ضمن مجموع أعز ما يطلب لابن تومرت حيّزا واسعا (ص 369-422)، كما يبرز مدى انشغال خلفاء بني عبد المؤمن بأمر "الجهاد"، في مجموع رسائل موحديّة، نشرها: ليفي بروفنسال، الرباط: المطبعة الاقتصادية، 1941، مواضع متعددة.

(3) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص 213.

(4) هو أبو عبد الله محمد بن عيسى الأزدي، قرطبي الأصل، مهّدوي المولد. كان فقيها نظّارا، عالما متفتّنا، واقفا على الاتفاق والاختلاف، مع الحظ الوافر من اللغة والأدب. ترجم له ابن الأبار في التكملة، 320-319/2 (رقم 1632)؛ وابن عبد الملك في الذيل والتكملة، 248-242/5 (رقم 135).

(5) ابن الأبار: التكملة، 320/2؛ والرّعيني في برنامج شيوخه، تحقيق: إبراهيم شُبّوح، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1962، ص 129.

(6) الثُبُكّي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، مطبوع بهامش الديباج لابن فرحون، القاهرة: مطبعة الفخّامين، 1932، ص 229.

(7) ابن عبد الملك: الذيل والتكملة، 246/5.

(8) هو أبو الحسن علي بن محمد الكُتّامي، فاسي، سكن مراكش. كان فقيها راوية، مستبحرا في علوم الحديث، بصيرا بطرقه، عارفا برجاله، صنّف في الحديث وأسانيده، والفقه وأصوله. ترجم له: ابن الأبار في التكملة،

خليل السَّكُونِي (ت 646هـ/1248م؟)⁽²⁾، من رسائل ذات صلة، تناولت "صَنَعَةَ رُكُوب الخيل، وتدبير الحروب، وتعليم الثَّقَاف"⁽³⁾، والرَّمي، ومن أين يُؤْتَى على مُنْتَحِل ذلك، وما ينبغي أن يأخذ به نفسه..."⁽⁴⁾.

وعلى حُسن بلاء الموحدين في ميادين الجهاد، وشِدَّة تحفيهم بالاستنفار إليه⁽⁵⁾، وهو ما تبارت في تصويره الأمداحُ التي تفتنت في التغيي بمآثرهم وانتصاراتهم⁽⁶⁾، مع ما شابها في أحيان كثيرة من غلوّ ومبالغة⁽⁷⁾، فإن باحثاً مشهوداً له بعلو كعبه وطول باعه، يميل إلى

3/415-414 (رقم 2869)؛ وابن الرُّبَيْر في صلة الصلة، تحقيق: عبد السلام الهَرَّاس وسعيد أعراب، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 93-1995، 4/137-138 (رقم 285).

(1) ابن عبد الملك: الذيل والتكملة، 20/5.

(2) هو أبو عمر محمد بن أحمد السَّكُونِي، لَبِّي الأصل، إشبيلي المنشأ. كان فقيها حافظاً، مشاركاً في فنون من العلم، جيّد القيام على مذهب مالك، ذاكرةً لمسائله. ترجم له الصفدي في الوافي بالوفيات، 2/85 (رقم 466)؛ والتعارجي في الإعلام بمن حلّ مراكز وأغمت من الأعلام، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور، الرباط: المطبعة الملكية، 1993-2002، 4/236-237 (رقم 561).

(3) الثَّقَاف: ما تُسوَّى به الرماح. وثاقفَه مَثاقفة: لاعبه بالسلاح، وهي محاولة إصابة الغرّة في المُسايفة ونحوها. يراجع الجوهرى: الصَّحاح، 4/1334؛ والزحشري: أساس البلاغة، 1/110.

(4) ابن عبد الملك: الذيل والتكملة، 3/538.

(5) تحتفظ مصادرها بنصوص قصائد كُتبت عن خلفاء الموحدين في حثّ وتحريض القبائل العربية الهلالية على الالتحاق بجبهات الجهاد في الأندلس. يراجع ابن صاحب الصلاة: المن بالإمامة، ص 411-415، 417-418؛ وعبد الواحد المراكشي: المعجب، ص 190؛ وابن عذاري: البيان المغرب (ق. الموحدين)، ص 114-115، 116.

(6) من ذلك قول أبي العباس الجُرَّاي (ت 609هـ/1212م):

جَاهَدْتُمْ فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ وَنَهَضْتُمْ لِحِمَايَةِ الْإِيمَانِ
وَتَرَكْتُمْ أَرْضَ الْعِدَا وَقُلُوبَهُمْ فِي غَايَةِ الرَّجَفَانِ وَالْحَقْفَانِ

ديوان الجُرَّاي، جمع وتحقيق: علي إبراهيم كردي، ط 1، دمشق: دار سعد الدين، 1994، ص 160.

(7) ينحو شعراء الموحدين إلى إضفاء القداسة على انتصاراتهم، ويتردد في أمداحهم وصف "الوعد الإلهي المنجز"، و"حضور مدد الملائكة". يراجع ديوان ابن خَرُّون، جمع وتحقيق: سليمة بنعمر، ط 1، تطوان: مطبعة الخليج العربي، 2010، ص 172، 173، 195، 197، 206؛ وديوان ابن مُجَبَّر، جمع وتحقيق: محمد زكريا عناني، ط 1، بيروت: دار الثقافة، 2000، ص 91، 121؛ وديوان ابن حَرِيق، تحقيق: محمد بن شريفة، نشره مع جملة من آثاره، بعنوان: ابن حريق البلنسي - حياته وآثاره -، ط 1، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1996، ص 147.

الاعتقاد بأن الموحدين يكونون قد عجزوا عن إقناع الفقهاء بصدق نيّتهم في الجهاد، بل وفشلوا في إقناعهم بصحة الجهاد تحت لوائهم⁽¹⁾.

صحيح أن الموحدين لم يحظوا بالتفاف الفقهاء، نظير ما تأتّى لأسلافهم من المرابطين، لكن "الجهاد" كان وسيظل القاسم المشترك الأكبر، الذي لم يقع الافتراق حوله بين الفقهاء والأمراء في تاريخ الغرب الإسلامي، لما أن كل سلطة سياسية كانت تستمد منه شرعيتها، وكل سلطة علمية كانت تعدّه معيار أهليّة تلك السلطة للقيام بأمر المسلمين.

وبالتالي، فليس غريبا أن سجّلت المصادر الإسلامية⁽²⁾، كما المسيحية⁽³⁾، حجم الاستجابة الواسعة لنداء "الجهاد" الموحي، ممثلة في الجموع الغفيرة التي كانت تهرع للمشاركة بصفتها "مُطَوَّعة" ضمن الجيوش الموحدية، ما يقيم الدليل على فعالية الدور الذي اضطلع به كل من الفقهاء والمتصوّفة في التعبئة الجهادية قبل خوض المعارك، وإبّانها⁽⁴⁾.

هذا الدور التعبوي الفعّال في استثارة الحماسة الدينية في نفوس الجماهير، كان حكام الموحدين يلحظونه بعين العناية، لإدراكهم مبلغ أهميته في إنجاح مسعاهم الجهادي، ولذلك لم يتوانوا، بصدد الإعداد لحركاتهم، في استدعاء العلماء والصلحاء⁽⁵⁾، ومكاتبته، يستمنحونهم الرّفد والدُّعاء⁽⁶⁾.

(1) عبد الله العروي: مجمل تاريخ المغرب، ط2، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000، 172/2.

(2) ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص202، 211، 222، 234.

(3) مارمول كُرنجَال: إفريقيا، ترجمة: محمد حجّي وآخرون، الرباط: مكتبة المعارف، 1984، 357/1.

(4) خَصَّ هذا الدور بتفصيل كل من محمود محمد أبو ندى: "الدور الجهادي للعلماء في الأندلس (422-609هـ/1031-1212م)"، رسالة ماجستير، كلية الآداب، الجامعة الإسلامية، غزّة، 2006، خاصة: ص81-85، 88-94، 104، 108، 126-130، 158-161، 167-169؛ وعبد القادر علي أحمد الدّرة: "العلماء الشهداء في الأندلس (400-897هـ/1009-1492م)"، رسالة ماجستير، كلية الآداب، الجامعة الإسلامية، غزّة، 2009، خاصة: ص45-51، 77-89.

(5) ابن صاحب الصلاة: المن بالإمامة، ص495؛ وعبد الواحد المراكشي: المعجب، ص237؛ وابن أبي زرع: روض القرطاس، ص222.

(6) كان خلفاء بني عبد المؤمن كثيرون لشيوخ آل أمغار شرفاء رباط عين الفطر ببلاد دكّالة، يحررون لهم ظواهر الإقطاع والانتفاع، ويخاطبونهم بُشْدان الدعاء والبركات. يراجع الأزموري: بهجة الناظرين وأنس

إنه لا يراودنا أدنى شك، في كون الموحدين قد نجحوا في استثمار قيامهم على "الجهاد" في التأسيس لشرعيتهم، حتى لقد كان من صدئ مآثرة «الأرك»⁽¹⁾، أن "الناس [بعد أن كانوا] يضربون الأمثال بوقعة «الزلاقة»، ويعظمون أمرها، ولا يذكرون غيرها، [فلما] جاءت هذه الواقعة (=الأرك)، أنست كل فتح بالأندلس تقدّمها"⁽²⁾.

غير أن تطّلع الموحدين إلى مدّ نطاق سلطانهم ليشمل المجال الإسلامي مغربا ومشرقا، والذي لطالما تردّد في تصريحات مهديّهم⁽³⁾، وخلفائهم الأوائل⁽⁴⁾، إلى حدّ أضحيّ معه مما يُتقَرَّب إليهم به من قبل كُتّاب دولتهم⁽⁵⁾، وشعراء بلاطهم⁽⁶⁾، في معرض المدح والثناء، قد ظل أقرب إلى الحلم-الأمنية منه إلى المشروع المُرجى.

الحاضرين ووسيلة لرب العالمين [في مناقب رجال أمغار الصالحين]، مخ. الخزانة الحسنية بالرباط، رقم: 10902، ص32-34.

(1) الأرك هي محلّة صغيرة من أعمال قلعة رباح، غرب الأندلس، جرت فيها وقائع المعركة الشهيرة سنة 591هـ/1195م، والتي انتصر فيها الموحدون بقيادة يعقوب المنصور، على جيش قشتالة الذي كان يقوده ألفونسو الثامن. ونظرا للصدى الذي خلفه نصر الأرك، دأب المؤرخون على مقارنته بنصر الزلاقة. لمزيد تفصيل، ومقابلة بين مختلف الروايات حول هذه الموقعة، يراجع محمد عبد الله عنان: عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، ط2، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1990، 196/2-221.

(2) ابن عذاري: البيان المغرب (ق. الموحدين)، ص220-221.

(3) ابن تومرت: أعز ما يطلب، ص254، 296.

(4) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص235؛ والذهبي: سير أعلام النبلاء، 315/21.

(5) نقرأ في صدر كُتُب ورسائل رُفعت إلى الحضرة الموحدية، دعاء منشئها للخليفة بالملك التام، والاستيلاء العام، يحذوهم الأمل في بلوغ جيوشه بغداد عاصمة الخلافة العباسية. يراجع ابن مغازي: نور الكمام وسجع الحمايم، تحقيق: محمد بن شريفة، نشره بعنوان: ابن مغازي الشاطبي -حياته وآثاره-، ط1، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1994، ص158؛ وابن القطن: السيلك المثنى النظام بما للصحاب الكرام على جميعهم الرضوان والسلام من الكرامات والمكرّمات العظام، مخ. الخزانة الحسنية بالرباط، رقم: 223، ص3.

(6) تبارى شعراء الموحدين، ولا سيّما عقب انتصاراتهم الكبرى، في التلويع بالحلم الموحدي، في امتداد حكم دولتهم ليشمل أقاليم بلاد المشرق (مصر، الشام، العراق، الحجاز، اليمن،...). يراجع المقرئ: نفح الطيب، 610/1؛ وابن عذاري: البيان المغرب (ق. الموحدين)، ص152، 183، 246؛ وديوان الجراوي، ص40، 113؛ وديوان ابن مجبر، ص121.

فلئن نجح الموحدون في أقل من عَقْدَيْن من الزمن (537-555هـ/1143-1160م) في توحيد كامل الرقعة المغربية، ولم يستدع الأمر سوى بضع سنوات لدخول الأندلس في طاعتهم⁽¹⁾، إلا أن القلاقل والثورات لم تكد تنقطع في المغربين الأوسط والأدنى⁽²⁾، مما استنزف كثيرا من مَقَدِرَات الدولة، كما أن شرق الأندلس تحت إمرة ابن مَرْدَنِيَش (542-567هـ/1147-1172م)⁽³⁾، وكذا الجزائر الشرقية⁽⁴⁾، التي اشتمل عليها بنو غانية -أخلاف المرابطين- ظلت خارج سلطانهم لوقت غير قصير⁽⁵⁾.

ومع أننا نتوقّر على إشارات، لا يوجد ما يحول دون الاعتداد بها، عن هواجس مؤرّقة ظلت تساور الفاطميين بمصر، من طموحات الموحدين في اجتياح بلادهم⁽⁶⁾، وخاصة في ظل ما فتئت الدعاية الموحدية تروّج له، من وجود أنصار لها في "الديار المصرية، والرباطات

(1) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص188.

(2) ابن عذاري: البيان المغرب (ق. الموحدين)، ص140-143، 175-183.

(3) هو محمد بن سعد الجذامي، من قادة الجند، اشتهر بحنكته وشجاعته. آل إليه أمر شرق الأندلس بعد فشل ثورات القضاة المتأمرين بجواضره، واستوسق له الملك بعد مهادنته للممالك النصرانية المصابقة له. أورد بعض خبره ابن سعيد في المغرب، 250/2-251؛ وابن الخطيب في أعمال الأعلام فيمن ببيع قبل الاحتلال من ملوك الإسلام -القسم الأندلسي-، تحقيق: ليفي بروفنسال، ط2، بيروت: دار المكشوف، 1956، ص259-262.

(4) الجزر الشرقية أو جزر البليار الواقعة قبالة ساحل برشلونة، هي ثلاثة جزائر: ميورقة، ومنورقة، ويابسة. وقد جعلها موقعها الاستراتيجي الهام عرضة للتنافس عليها. يراجع ابن سعيد: المغرب، 466/2، 469، 470؛ والحميري: الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، ط2، بيروت: مكتبة لبنان، 1984، ص549، 567، 616.

(5) فيما لم ييسط الموحدون سلطانهم على شرق الأندلس قبل وفاة ابن مردنيش، فإن الجزر الشرقية لم تول إليهم قبل سنة 599هـ/1203م. عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص209، 260، 262.

(6) كان الوزير الفاطمي الصالح بن رزّيك (549-556هـ/1154-1161م) ي كاتب ولي العهد الموحي الأمير محمد بن عبد المؤمن، وكان متخوفا على بلاده منه. أبو شامة: كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، تحقيق: إبراهيم الزبيق، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997، 208/4.

الشامية"⁽¹⁾، وتصورهم على أنهم يستعجلون مقدم طلائع الموحدين، ويعدّون العُدّة لذلك اليوم المرتقب⁽²⁾.

عدا أن تداعيات الأحداث التي غيّرت من معالم الخريطة السياسية بالشرق، في اتجاه انتعاش الخلافة العباسية، بعد زهاب ريح منافستها الفاطمية، على أيدي آل زنكي وآل أيوب⁽³⁾، تكون من بين أقوى العوامل الخارجية التي وضعت حدًّا للحلم الموحي، فضلا عن عوامل داخلية، كانت بمثابة عائق نفسي ظل مخيما على أفق المشروع الموحي.

فمن المعروف أنحكام الموحدين من بني عبد المؤمن، وعلى غرار إمامهم ابن تومرت، قد انتحلوا لأنفسهم - في سبيل حيازة أهلية الشرعية السياسية لمنصب الخلافة - أنسابا عربية⁽⁴⁾، لم يكن من الهين -دوما- التسليم لهم بها⁽⁵⁾، وما انفكت تلك الأنساب المُنْتَخلة عُرضة للغمز واللمز⁽⁶⁾.

وعلى تجاوز الخطاب الديني السني لإشكالية انتصاب خلافتين متزامنتين في دار الإسلام، إذا "بُعْد المدى، وتخلّل بينهما سُسُوع النَّوَى"⁽⁷⁾، أو حال بين صُفْعَيْهِمَا ما يمنع "من وصول

(1) ابن القُطّان: نظم الجمان، ص 62؛ والبيذق: المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور، الرباط: دار المنصور، 1971، ص 28-29.

(2) ابن جُبَيْر: تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار، الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 1988، ص 21، 49-50.

(3) أبو شامة: كتاب الروضتين، 152/2-153، 184، 189.

(4) يسوق البيذق أكثر من عمود نسب لكل من ابن تومرت وخليفته عبد المؤمن، وهي على اختلافها تلتقي في كونها تنحدر من أرومة عربية صريحة (المقتبس، ص 12-14). ولن يتوان كُتّاب وشعراء الموحدين في الإلحاح على التنويه بشرف تحّتهم. ابن الموائيني: ريجان الألباب، ورقة 139 ظهر؛ وابن بدرون: كمامة الزهر، ورقة 1 ظهر؛ وديوان الجراوي، ص 37، 47، 109، 167؛ وديوان ابن حريون، ص 165، 200، 203.

(5) فيما يميل ابن خلدون إلى إثبات النسب العلوي الطالبي لابن تومرت، فإنه يجزم ببطلان النسب القيسي العربي لعبد المؤمن. المقدمة، ص 33-34؛ والعبر، 150، 266/6.

(6) لا يخلو من تعريض قول القاضي أبي الوليد الشَّقْنُدي (ت 629هـ/1232م) - في صدد مباهاته بفضائل الأندلس -: "إن كان -الآن- كرسي جميع بلاد المغرب عندكم بخلافة بني عبد المؤمن، فقد كان عندنا بخلافة القُرَشِيِّين...". المقرئ: نفح الطيب، 3/188.

(7) الجويني: الإرشاد، ص 425.

نُصرة أهل كل واحد منهما إلى الآخرين⁽¹⁾، فإن اشتراط «القرشية» في المتولي لمنصب الإمامة الكبرى⁽²⁾، كان يجعل كفة العباسي أحظى لدى قطاعات واسعة من رعايا الموحدين⁽³⁾، خاصة ممن ألفوها لعقود وآماد من الزمن⁽⁴⁾، وكانت المفارقة تزداد اتساعا لغير صالح الموحدين، كلما درج حكمهم نحو مزيد من الضعف والتآكل.

وكيفما كان، فإن رهان الموحدين على توحيد العالم الإسلامي تحت زعامتهم، وهو ما لم يكن متأثراً بمجال⁽⁵⁾، بقدر ما قلل من فرص التواصل والتعاون بين القوتين الناهضتين: الموحدية والأيوبيّة⁽⁶⁾، فإنه كان -أيضا- سببا في مُفاقمة حدة التناقضات التي اعتورت الخطاب الديني الموحي في اشتغاله على التأسيس لمشروعيتهم البديلة.

(1) البغدادى: أصول الدين، ص 274.

(2) من الناحية النظرية ظل علماء السنة، ومن بينهم المالكية بطبيعة الحال، متمسكين بوجوب شرط "القرشية" في متولي الخلافة، قبل أن يجعله ابن خلدون -في القرن 8هـ/14م- على المحك. يراجع عياض: إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، ط 1، المنصورة، مصر: دار الوفاء، 1998، 214/6؛ وابن العربي: عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي، تحقيق: جمال مرعشلي، ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997، 52/9-53؛ وابن خلدون: المقدمة، ص 180-182.

(3) زعم الوهراني (ت 575هـ/1179م) لسائله أنه "راجع إلى قوم يعتقدون ولايته فُرْضا لازما، وإمامته حثما جازما، ويتفرّجون إلى الله بمحبته، ويتوسّلون إليه بجرمته". منامات الوهراني، ص 14.

(4) التّجاني: الرّحلة، تحقيق: حسن حُسني عبد الوهاب، ليبيا، تونس: الدار العربية للكتاب، 1981، ص 114.

(5) يراجع ما قرّره ابن خلدون تحت قاعدة "في أن كل دولة لها حصّة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها". المقدمة، ص 150-151.

(6) كتب صلاح الدين (569-589هـ/1174-1193م) إلى يعقوب المنصور (580-595هـ/1184-1198م)، سنة 586هـ/1190م، يستمده قطعا من الأسطول الموحي، يستعين بها في حربه ضد الصليبيين في سواحل الشام، إلا أن سفيره عبد الرحمن بن مُنقِذ لم يعد بطائل. وفيما لا تفصح الرواية المغربية عن سبب إغراض الخليفة الموحي عن تلبية طلب السلطان الأيوبي، فإن الرواية المشرقية تعزو السبب إلى خلو الكتاب الأيوبي من مخاطبة المنصور بلقب "أمير المؤمنين". وإذا لا يمكن الإغضاء عن هذا السبب، إلا أنه ينبغي لفت النظر -أيضا- إلى أسباب أخرى، تتعلق بوضع الجبهة الأندلسية التي كانت تشهد -هي الأخرى- تهديدات صليبية متزايدة، فضلا عن ضلوع البلاط الأيوبي في بعض القلاقل السياسية التي كانت الجبهة الإفريقية مسرحا لها. يراجع ابن عذاري: البيان المغرب (ق. الموحدين)، ص 209؛ وابن خلدون: العبر، 291/6؛ وأبو شامة: كتاب الروضتين، 205/4؛ وابن خلكان: وفيات الأعيان، 12/7.

2- الإحياء والإصلاح:

لقد ارتبط قيام الموحدين -أو هو ما حرصوا على تركيزه في الأذهان- بشجب الفساد، وملاحقة المنكرات، وسواء تأملنا سيرة ابن تومرت⁽¹⁾، أو استعرضنا ما حَفَلَتْ به رسائل خلفائه من وصايا وتوجيهات⁽²⁾، مدارها إنكار ما استشرى في المجتمع من مظاهر انحلال أخلاقي، وانحراف سلوكي، فإن ذلك جميعه يؤول إلى رسم معالم مشهد "إصلاحي"، غير منفصلٍ عن مقصد "إحيائي"، كان الخطاب الديني هو لغته المكيّنة، وكان البحث عن المشروعية هو غايته المضمرّة.

إن ابن تومرت، من منطلق ما كان يصدر عنه من "طُهرية أخلاقية متصلّبة"⁽³⁾، وفي سياق تصديهِ للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لم يَن في التشنيع على مجتمع المرابطين ارتكاسه في حُماة الجنوح والرديلة، وحَيَّده عن سبيل الصلاح والرشاد.

وهو سرعان ما تلقفته الدعاية الموحدية، في صورة نصّ عبد الواحد المراكشي الشهير، الذي لا يزال يمارس جاذبيته الآسرة على كتابات معاصرة، والذي يُندّد فيه بـ"تخاذل المرابطين، وتواكلهم، وميلهم إلى الدَّعة، وإيثارهم الراحة، وطاعتهم النساء"⁽⁴⁾، حتى لقد آل الأمر "أنّ صارت كل امرأة من أكابر لَمُتُونَةٍ وَمَسُوفَةٍ مُشْتَمَلَةٍ على كل مُفسد وشرير وقاطع سبيل، وصاحب خمر وماخور..."⁽⁵⁾.

إذا كانت تهمة "تعاطي الخمر"، هي إحدى العناوين البارزة، في حملة الإدانة الموحدية للمجتمع، الذي كان يعيش في كَنَف المرابطين، فإنه يتعيّن على الباحث الحصيف ألا يتخلّى

(1) البيهقي: أخبار المهدي بن تومرت، ص 31، 32، 39، 40، 44، 45؛ وابن القطان: نظم الجمان، ص 76، 91، 92، 93.

(2) رسائل موحدية (بروفنس)، ص 126-138، 164-167؛ ورسائل موحدية -مجموعة جديدة-، تحقيق: أحمد عزاوي، ط 1، القنيطرة: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995، ص 61-71.

(3) عبد القادر جغلّول: مقدمات في تاريخ المغرب العربي القديم والوسيط، ترجمة: فضيلة الحكيم، ط 1، بيروت: دار الحداثة، 1982، ص 63.

(4) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص 177.

(5) المصدر السابق، ص 154.

عن يقظته، بإزاء مرامي الدعاية الموحدية، فيصير -صنيع بعض الدارسين- إلى الحكم على مجتمع -عصرئ- أنه مجتمع اعتاد المجاهرة بشرب الخمر، وأنها تفتشت في أوساطه، إلى حد أنها أصبحت "ظاهرة اجتماعية مألوفة"⁽¹⁾.

ولا يُعزَّب عَنَّا أن من بين الثوابت الملاحظة في الحملات الدعائية التي شنتها العصبية الشائنة بالمغرب الوسيط، للإطاحة بخصومها من العصبية الحاكمة، أنها جعلت من سقوطها في محذور "الخمر"، إحدى مظاهر الزيغ والانحراف، التي تستوجب إزاحتها، ذلك أن مشروعية الحكم الجديد إنما تستمد بعض مبرراتها من عدم شرعية الحكم القائم المُدان بالوقوع في المحظورات، والتي "تعتبر المسكرات من أهم تجلياتها"⁽²⁾.

والواقع أن التوظيف السياسي بشن الحملات الدعائية ضد "تعاطي الخمر"، ليس بدعا في تاريخ الغرب الإسلامي، ولا حِكْرا على الموحدين دون غيرهم، فقد مارسه -بالفعل- أنظمة سياسية حاكمة قامت قبلهم على أنقاض أخرى⁽³⁾، كما باشّره عدد من الحكّام من داخل أنظمة حكم بعينها⁽⁴⁾، كنوع من الإعلان عن عهد جديد، يرمي إلى إحداث قطيعة مع نظام حكم بائد، أو تجاوز نمط حكم سائد.

وعلى ذلك، لا نستغرب إذا ما راهن إيديولوجيو الدولة الموحدية على تسويق مهيّهم، وقد اختصته العناية الإلهية بدور المخلص الذي سيُخرج المجتمع من خسارة "السّير الجاهلية،

(1) محمد عمراني: "مسألة الخمر في تاريخ المغرب الوسيط"، مجلة أمل (الدار البيضاء)، ع 16/1999، ص 64، 67.

(2) مصطفى نشاط: جوانب من تاريخ المشروبات المُسكرّة بالمغرب الوسيط، الرباط: منشورات الزمن، 2006، ص 64.

(3) فعل ذلك قبل الموحدين الفاطميون والمرابطون في بدايات حكمهم. يراجع ابن عذاري: البيان المُغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: ج. س. كولان وإ. ليفي بروفنسال، ط 3، بيروت: دار الثقافة، 1983، 1/151؛ وابن أبي زرع: روض القرطاس، ص 128.

(4) ينطبق على صنيع المنصور الموحي الذي افتتح عهده بالدعوة إلى قطع المسكرات، صنيع كل من أبي عقّال الأغلب (223-226هـ/838-841م)، وعبد الرحمن الأوسط الأموي (206-238هـ/822-852م)، اللذين باشرا إجراء ماثلا لأول عهديهما. يراجع ابن عذاري: البيان المُغرب، 1/107؛ وابن سعيد: المُغرب، 1/46.

والسياسات الفاسقة الدنياوية⁽¹⁾، إلى رحابة "الأوضاع النبوية، والطرق الشرعية، والمسالك الأخروية"⁽²⁾. وما هي إلا أن عُدَّ مُحيي الدين، ومُجدِّد عُراه، فهو قد "أَوْضَحَ من الدين معالمه، وجدَّد منه مراسمه، وأظهر آياته، وأشهر بيّناته، حتى عاد كما كان جديدا"⁽³⁾.

ولن يقتصر التسويق -بطبيعة الحال- على شخص ابن تومرت دون خلفائه؛ فعبد المؤمن طار له ذُكر في الخافقين، حتى لأضحى قسيما للخلفاء الراشدين، لما أنه "أقام معالم الإسلام والحدود والأحكام على الوجه المرضي من الشرع... وأزال ساير المسكرات، ونهى عن جميع المنكرات، وكان يصلي بنفسه بالناس الصلوات الخمس، ويقرأ في كل يوم سبعا من القرآن، ويصوم الخميس والاثنين، ويلبس الصوف"⁽⁴⁾.

أما ابنه، وخليفته من بعده -يوسف- فقد "تَقَيَّلَ⁽⁵⁾ أباه في إحياء رسوم الدين، وآوى المظلوم من عدله إلى ربوة ذات قرار ومعين"⁽⁶⁾⁽⁷⁾.

على أن ثالث خلفاء بني عبد المؤمن سيحظى بالنصيب الأوفر من الإشادة والتنويه، فإنه لأول عهده "أوصى ولاته وعمّاله بالرجوع إلى أحكام القضاة"⁽⁸⁾، وشدّد عليهم في التزام مقتضى الكتاب والسنة⁽⁹⁾، ولقد بلغ من اعتنائه بتحري الحق والعدل، أن كان يجلس لعامة

(1) ابن القطان: نظم الجمان، ص 103-104.

(2) المصدر السابق، ص 103.

(3) ابن الكردبوس: الاكتفاء، ص 124.

(4) الدواداري: كنز الدرر وجامع الغرر، القسم السادس: الدرّة المضيئة في أخبار الدولة الفاطمية، تحقيق: صلاح الدين المنجد، القاهرة: منشورات المعهد الألماني للآثار، 1961، ص 542.

(5) تقيل غيره أي نزع إليه في الشبه والعمل. يراجع ابن منظور: لسان العرب، 11/375-376.

(6) مقتبس من قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَهُمَا إِلَى رُبُوعٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ﴾ [المؤمنون: 50].

(7) ابن عبد الحق القرطبي: نفّس الصباح في غريب القرآن وناسخه ومنسوخه، تحقيق: محمد عز الدين المعيار الإدريسي، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1994،

(8) ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص 217.

(9) رسائل موحدية (عزاوي)، ص 208-210.

الناس، يسألهم عن أحوالهم، وينظر في ظلاماتهم⁽¹⁾، ثم لم يلبث أن تصدّى لتطهير المجتمع مما انساق إليه من نزوع إلى الترف والشهوات، وإقبال على القيان والمُلْهيات⁽²⁾.

ولقد عرف شعراء البلاط الموحيدي، وهم بمثابة ترسانة إعلامية عديدة، تطلّع حكام الدولة إلى تقديم أنفسهم كأئمة للدين، قائمين عليه، منافحين عنه، فترددت في أمداحهم، التي نحت منحى تمجيديا، عبارات تقرر بين دولة الموحدين؛ دولة الحق والتوحيد، كما نعتها بعضهم⁽³⁾، وبين شعارات ذات صبغة دينية، من قبيل: إحياء الدين وتجديده⁽⁴⁾، أو إعلاء الدين ونصرته⁽⁵⁾، أو إقامة الشريعة وحياطتها⁽⁶⁾.

لكن الموحدين، وفي سبيل تعزيز هذه الصورة، التي برعت وسائل دعايتهم في نسجها وترسيخها في المخيال الجمعي، إلى درجة أن ألقاها بلغ أبعد من حدود قُطرهم وعصرهم⁽⁷⁾،

(1) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص 236.

(2) ابن عذاري: البيان المغرب (ق. الموحدين)، ص 172-173، 174.

(3) جاء ذلك على لسان أبي القاسم السُّهَيْلِي (ت 581هـ/1185م)، مادحا بعض أمراء الموحدين، في قوله:

الَّذِينَ يُشْرِقُ وَالْأَيَّامُ تَبْتَسِمُ وَالذَّهْرُ مُعْتَذِرٌ، وَالْحُطْبُ مُحْتَشِمٌ
وَدَوْلَةُ الْحَقِّ وَالتَّوْحِيدِ قَدْ وَضَحَتْ لَهَا بَشَائِرُ زَا حَتْ عِنْدَهَا الْغُمَمُ

ابن عسك: أعلام مالقة، ص 253.

(4) ابن صاحب الصلاة: المن بالإمامة، ص 153، 156، 161؛ وديوان ابن حريون، ص 192؛ وديوان ابن مجبر، ص 83؛ وديوان الجراوي، ص 70.

(5) ديوان الجراوي، ص 39، 73، 83، 86، 89، 98، 143؛ وديوان ابن مجبر، ص 82؛ وصفوان: زاد المسافر وغرة محيا الأدب السافر، تحقيق: محمد بنشريف، ط 1، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 2012، ص 52.

(6) ديوان الجراوي، ص 73، 75، 143؛ والأمير أبو الربيع الموحيدي: نظم العقود ورقم الحلل والبرود، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي وآخرون، الرباط: منشورات كلية الآداب، دت، ص 39.

(7) سواء في مشرق أو مغرب ما بعد الموحدين، فإن الصورة التي ظلت ماثلة في أذهان الناس، وربما كان أيضا لما آلت إليه الأوضاع من تردّد في الأعصر اللاحقة دخل في ذلك، كان فيها ذكر الموحدين قرينا لتعظيم الدين، والخضوع لناموس الشرع. يراجع أبو الفدا: المختصر، 40/3؛ والنويري: نهاية الأرب، 175/24؛ وابن شيرين: نظم ميزان العمل، تحقيق: محمد بنشريف، نشره ضمن ملاحق كتابه: ابن رشيقي المرسى-حياته وآثاره-، ط 1، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2008، ص 349.

أبدوا حرصا لا مزيد عليه في إظهار رعايتهم للدين، وهو ما انعكسه كثير من تقاليدهم المرعية في حركاتهم وسكناتهم.

ومن مظاهر ذلك، ما أثير عن تعهدهم في مواكبهم الخليفية، من تقديم "المصحف العثماني"⁽¹⁾ بين أيديهم، يضعونه على "ناقة حمراء، عليها من الخي النفيس، وثياب الديباج الفاخرة، ما يعدل أموالا طائلة"⁽²⁾، ثم يتبعون مركوب المصحف بمركوب آخر، عليه كتب الحديث الصّاح، يليهما شخص الخليفة وولي عهده، وباقي المحلة على تفاوت مراتبهم⁽³⁾.

وليس من غير دلالة ما وصف به الكاتب أبو المطرف بن عميرة (ت 658هـ/ 1260م)⁽⁴⁾ أحد هذه المواكب، قائلا: "وبرز الإمام (=الخليفة الموحي)، بين يديه الإمام (=المصحف العثماني)، وأمامه النور (=الراية البيضاء) الذي يضيء به الراء والأمام، حبلى الله الذي به اعتصم المعتصمون، وحجته التي بها انقطع القوم الخصمون، وذخيرة الخلائف، وبقية العهد السالف... عاصر الصحابة، وعاشر البقية الطيبة بطابة (=المدينة المنورة)، وباشرته أيد جمعت التنزيل، وأخذته عن الرسول عن جبريل..."⁽⁵⁾.

وأبلغ من ذلك دلالة، قول مؤرخ مراكشي -كان قد عاين بعض تلك المواكب، على عهد أواخر خلفاء بني عبد المؤمن، يتقدمها، على جري العادة، الراية البيضاء، والمصحف العثماني، وصحاح السنة-: "وكأن لسان هذه الهيئة يقول: إن هذه الراية مَنذرة بإطلال صاحبها على

(1) كان احتفاء أهل الأندلس بالمصحف العثماني مشهودا مأثورا، ولم يكن يخامرهم أدنى شك في أنه مكتوب بخط الإمام الشهيد عثمان بن عفان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، ولذلك اشتد أساهم لفراقه، لما قام الموحدون بنقله سنة 552هـ/ 1157م، من قرطبة إلى مراكش. يراجع ابن عبد الملك: الذيل والتكملة، 341/1-342.

(2) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص 212.

(3) ابن عبد الملك: الذيل والتكملة، 352/1؛ ومجهول: الحلل المشوية، ص 153.

(4) هو أبو المطرف أحمد بن عبد الله المخزومي نسباً، وقيل إنه دعي فيه. من أهل بلنسية، وأصل سلفه من جزيرة شقر. كان أديبا إخباريا مترسلاً، متفننا في العلوم، متسعا في المعارف. كما عُرف عنه ميله إلى خدمة الرؤساء، والتلبس بالأعمال السلطانية. ترجم له ابن الخطيب في الإحاطة، 173/1-180؛ وابن الأبار في تحفة القادم، تحقيق: إحسان عباس، ط 1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986، ص 209-215 (رقم 92).

(5) ابن هانئ: بغية المستطرف وغنية المتطرف من كلام إمام الكتابة ابن عميرة أبي المطرف، تحقيق: محمد بن معمر، ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2014، ص 185.

مقصوده، وإنه دأج إلى ما يقتضيه الكتاب والسنة، فمن أطاعه، كان مُسلماً له، ومن عصاه، حاربه بهذا الجيش الذي هو حزبه⁽¹⁾.

بيد أن إعلان الموحدين بمشروع "الإحياء والإصلاح"، لن يقف عند حدود الطقوس الاستعراضية، لكنهم - كما في قضية مسألة الصلاة - اختاروا أن يراهنوا على ركن الإسلام؛ الصلاة، فذهبوا فيها مذهبا صارما من إلزام الناس بأدائها، وارتياح المساجد، وحضور الجماعات، دون إبطاء أو تأخير عن أوقاتها⁽²⁾، ويبدو أنهم قد اشتطوا - في مفتتح عهدهم - في إنزال العقوبات بحق المتقاعسين، ما تناهى إلى سفك دمائهم⁽³⁾، قبل أن يُطامن الأمر إلى الاكتفاء بالتعزيرات البليغة⁽⁴⁾.

هل كان لحكام الموحدين مستمسك من الشرع، في نهجهم العقابي التنكيلي، أم أن مجرد غيرتهم على دين الله تشفع لهم؟

نفترض أن أحدا من المؤرخين القدامى - على الأقل - لم يطرح المسألة من هذه الزاوية، بل إنهم تداولوا خبر قتل الموحدين الناس على ترك الصلاة في أوقاتها، في سياق ينم عن غير قليل من الرضا والإعجاب⁽⁵⁾. وإذا كان الخطاب الفقهي - عصرئذ - لم يتبن حُكما مجمعا عليه بشأن تارك الصلاة المتعمد؛ بين قائل بتفسيقه⁽⁶⁾، وقائل بتكفيره⁽⁷⁾، فإن تأخير الصلاة عن وقتها أو التخلّف عن حضور الجُمع والجماعات، لم يكن ليرقى إلى أكثر من وصف "جُرْحَة"⁽⁸⁾.

(1) ابن عبد الملك: الذيل والتكملة، 352/1.

(2) رسائل موحدية (بروفنسال)، ص 132-133؛ ورسائل موحدية (عزاوي)، ص 349، 382-383.

(3) ابن الزيات: التشوف، ص 220؛ والدواداري: كنز الدرر، 542/6.

(4) ابن خلكان: وفيات الأعيان، 12/7.

(5) يراجع - على سبيل المثال - ابن الأثير: الكامل، 292/11؛ والنويري: نهاية الأرب، 175/24؛ وابن كثير: البداية والنهاية، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1993، 306/12.

(6) البرزلي: جامع مسائل الأحكام، 203/1، 258.

(7) المصدر السابق، 260/1.

(8) ابن الحاج: نوازل، تحقيق: أحمد شعيب اليوسفي، ط 1، تطوان: منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، 2018، 513/3.

إن أياً من تلك الاجتهادات الفقهية؛ سواء تماهت مع النهج الموحي أو باينته، لا يمكن سوى أن تعكس واقعاً، قد ضجّت كتب الحسبة -على ما يطبع خطابها من مبالغات معهودة- بالشكوى من "ترك كثير من الناس، وجمهور العوام، القيام بصلاة الفرض"⁽¹⁾، وإهمال كثير من أهل الأسواق والحرف والصنائع "شهود صلاة الجمعة"⁽²⁾.

ألا وإن المفارقة ليست في شكوى محتسب، لا نشك في ولائه للموحدين، من استفحال مظاهر تقف على النقيض مما راموه من إحياء الدين في نفوس الناس وممارساتهم، ولكن فيما أمدّتنا به كتب النوازل من فتاوى أعقبت عصر الموحدين، وقد راحت تُحصى قبائح بدعهم، مما أحدثوه في فريضة الصلاة؛ كزيادتهم في الأذان "أصبح والله الحمد"⁽³⁾، وقراءتهم الحزب الراتب جماعة بإثر الصلاة⁽⁴⁾.

3- الجفر⁽⁵⁾ والحديث⁽⁶⁾:

إن تحرّي ابن تومرت إعادة إنتاج زمن النبوة، في كثير من تفاصيل حركته الدعوية⁽⁷⁾، وتطويع الأحاديث النبوية؛ صحيحها وضعيفها⁽¹⁾، بما يخدم أهداف مشروعه السياسي، لم

(1) ابن المُنَاصِف: تنبيه الحكّام على مآخذ الأحكام، تحقيق: عبد الحفيظ منصور، تونس: دار التركي للنشر، 1988، ص330.

(2) المصدر السابق، ص332.

(3) فتاوى الإمام الشاطبي، تحقيق: محمد أبو الأُجفان، ط2، تونس: مطبعة الكواكب، 1985، ص207.

(4) المصدر السابق، ص206.

(5) الجُفَر -في اللغة- من ولد الشَّاء أو المَعَز، وقد يُطلق على جُلدهما مما يصلح للكتابة عليه. ويُنسب إلى آل البيت اشتغالهم على جَفَر، بل جَفَّار، كانت بيد جعفر الصادق (ت 148هـ/765م) من أئمتهم، وأن فيها علم الأولين والآخرين، وعلم ما كان وسيكون إلى يوم القيامة. يراجع ابن منظور: لسان العرب، 304/2؛ وابن خلدون: المقدمة، ص309.

(6) الحديثان -في اللغة- أوّل الأمر وابتدأه، وحديثان الدول، في اصطلاح العصر الوسيط، ما سبق من أحاديث تنبئ عن الكوائن المستقبلية، والأحداث العامة، المتصلة بابتداء دولة ما، وما يؤول إليه أمرها. يراجع ابن منظور: لسان العرب، 75/3، 77؛ وابن خلدون: المقدمة، ص305-309.

(7) محمد ضريف: تاريخ الفكر السياسي بالمغرب -مشروع قراءة تأسيسية-، ط2، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 1989، ص156-157.

يكن يضاھيه سوى ما توسّله من أساليب، وقد احتذاها خلفاؤه وأنصار دولتهم من بعده، استثمرت في شيوع الاعتقاد في تنبوءات الأَجْفار الحِذْثانية.

وما من سبب مدعاة إلى التحفّظ على اهتبال الموحدين بـ"الجفّر والحِذْثان"، في تركيز دعوتهم في الأذهان، قياسا على ما اشتهر به عهدهم من استنارة عقلية، لا مُشاحّة فيها، فإن لطور الدعوة مقتضيات قد لا تُساغ في طور الدولة، ومن ذلك فكرة المهودية، التي تستند كإيديولوجيا إلى "مبدأ أساسي يقوم على تغييب آليات العقل"⁽²⁾.

إن من بين أحظى الأوصاف التي ارتبطت بشخص ابن تومرت، ولعلها أشقّت على وصفه بـ"الفقيه السوسي"⁽³⁾، أنه كان "أوحد عصره في علم خط الرمل"⁽⁴⁾؛ "ينتحل القضايا الاستقبالية، ويشير إلى الكوائن الآتية"⁽⁵⁾. وإذا كان مردّ ذلك -بحسب ابن الخطيب- إلى أنه "مأمور بنوع من الوحي والإلهام"⁽⁶⁾، فإن مردّه -بحسب مؤرخي عصره⁽⁷⁾- إلى جفّر صار إليه في رحلته المشرقية، مشتمل على رموز وإشارات، تتم عن صفته، وصفة أتباعه، وما يكون من الأحداث إلى تمام أمره.

هذا الجفّر الحِذْثاني، والذي يزعم البعض أنه وقع إلى ابن تومرت من "بعض خزائن خلفاء بني العباس"⁽⁸⁾، أو أنه كان بيد أبي حامد الغزالي، فمكّنه منه، ثم هو "أعطاه لعبد المؤمن بن علي قبيل وفاته"⁽⁹⁾، يخبرنا ابن طاهر المرسي في رسالته "الكافية" أنه كان متداولاً

(1) إذا كان توظيف الحديث الصحيح يمر عبر إخراجه عن نطاق دلالاته الأصلية، فإن توظيف الحديث الموضوع لا يقل عنه تأثيراً، لأنه يخدم قضيتته المنوطة به بصفة مباشرة. يراجع محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي -محدداته وتجلياته-، ط7، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص357.

(2) بئينة الجلاصي: النص والاجتهاد في الفكر الأصولي، ص355.

(3) البيذق: أخبار المهدي بن تومرت، ص33، 34، 43.

(4) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص156.

(5) ابن الخطيب: رقم الحلل في نظم الدول، تونس: المطبعة العمومية، 1899، ص57.

(6) المصدر السابق، ص57.

(7) ابن اليسع: المغرب، ص156-157، 161.

(8) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص156.

(9) ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص180.

بأيدي كثير من أهل الأندلس، وينعته بأنه "كتاب صغير في جرّمه، يحتوي على عظام في علمه"⁽¹⁾. أما عن مضمونه، فإنه "يذكر أن المهدي يخرج بجبل دَرَن⁽²⁾، فيفعل ويصنع... وأن أتباعه وأنصاره وأشياعه مصمودة... وأنه سيجوز إلى الأندلس خليفته، فيكون ويكون، حتى يصل إلى مكّة، فيبايع بين الركن والمقام"⁽³⁾.

وإمعانا في التمويه والتلبيس في صياغة النبوءات الحداثية الموحدية، التي تشيد بعلم المهدي وفضائله⁽⁴⁾، وتحتفي بخليفته عبد المؤمن "صاحب الفتوح والملاحم، وقامع الأعراب والأعاجم"⁽⁵⁾، تعمّد واضعوها إجراء بعضها على لسان كبار أعلام الأندلس من المالكية⁽⁶⁾.

ويبدو أن قطعة من الجفّر الموحدي، ظل محتفظا بها إلى زمن ابن خلدون (ق 808هـ/ 14م)، والذي يكون قد عاينها، فقال عنها: "وقد وقع بالمغرب جزء منسوب إلى هذا الكتاب، يسمونه الجفّر الصغير، والظاهر أنه وضع لبني عبد المؤمن، لذكر الأوّلين من ملوك الموحدين فيه على التفصيل، ومطابقة من تقدّم عن ذلك من حدّثانه، وكذب ما بعده"⁽⁷⁾.

إن أكثر ما نصادف خطاب الحداث مرتبطا بمرحلة ابن تومرت وعبد المؤمن، أي ما يوازي مرحلة التأسيس، وإذا كان مبعث لجوء ابن تومرت إلى توظيف الحداث، حاجته إلى

(1) ابن القطان: نظم الجمان، ص 119.

(2) يُطلق جبل دَرَن على سلسلة الجبال الممتدة من أقصى السوس عند البحر المحيط غربا، إلى أرض برقة شرقا. وهو مخصوص بسكنى البربر، موصوف بمَنَعته وخَصْبِهِ وكثرة ينابيعه. يراجع الإدريسي: نزهة المشتاق، 1/229-231؛ ومجهول: الاستبصار، ص 163، 211.

(3) ابن القطان: نظم الجمان، ص 119.

(4) بالإضافة إلى كافية ابن طاهر، تناولت المصادر ذكر كتاب "فضائل الإمام المهدي" لأبي القاسم المؤمن المصري. البيهقي: المقتبس، ص 28، 29؛ وابن القطان: نظم الجمان، ص 62، 180.

(5) من أرجوزة منحولة لابن عبد ربه (ت 328هـ/940م) صاحب "العقد الفريد". أورد سبعة أبيات منها البيهقي في المقتبس، ص 20-21، بينما اكتفى ابن القطان في نظم الجمان، ص 182، بإيراد بيتين منها فحسب.

(6) وظفت أسماء شهيرة كالغازي بن قيس (ت 199هـ/814م)، وعبد الملك بن حبيب (ت 238هـ/853م). يراجع المصدران السابقان-على الترتيب-: ص 19؛ ص 183.

(7) ابن خلدون: المقدمة، ص 312.

إثارة كوامن إعجاب أتباعه، وتعزيز ثقتهم بشخصه، وما يتمتع به من قدرات خارقة⁽¹⁾، فإن مبعث عبد المؤمن، حاجته إلى تعزيد منزلته ضمن صحابة إمامه، وتأكيد أحقيته بالخلافة الموحدية، ومن ثم توريثها في عقبه. وفي وسعنا أن نقف - بهذا الصدد - على ما أختلق من مراءٍ وحكايات⁽²⁾، وما أخترع من مواقف ومشاهد⁽³⁾، عن سابقة عبد المؤمن، واستحقاقه للأمر بعد ابن تومرت، ما يجعله الأجدر بالخلافة من غيره.

وليس مستغربا - بعدئذ - إذا ما دفع الموحدون باستخدام الحِذْثان في اتجاه الترويح لحلمهم التليد في امتلاك المشرق. وعلمنا أن نعرف بمهارة الموحدين في بثّ دعاية سياسية حِذْثانية مركزة، كان من صداها ما نقرأه لدى ابن جُبَيْر (ت 614هـ/1217م)⁽⁴⁾ في رحلته المشرقية، عمّا كان لأهل مصر في شأن "قنطرة"، و"تمثال"، من إنذارات حِذْثانية، يعتقدون "أن حدوثها إيذان باستيلاء الموحدين عليها، وعلى الجهات الشرقية"⁽⁵⁾. والصدى نفسه تعبر عنه

(1) احتفظ عدد من المصادر بصور من الحِيل والْحَدَع والتموهيات، مما كان يلجأ إليه ابن تومرت للتأثير على أتباعه. يراجع ابن اليسع: *المغرب*، ص 157، 162-163؛ وابن أبي زرع: *روض القرطاس*، ص 182-183؛ والتاساقي: *رحلة الوافد*، ص 193-194.

(2) خاصة تلك التي ارتبطت بمولده، ثم لقائه بابن تومرت. يراجع البيذق: *أخبار المهدي بن تومرت*، ص 33، 34، 35-36؛ وعبد الواحد المراكشي: *المعجب*، ص 158.

(3) اشتهرت على الألسن حكاية "شبل الأسد"، و"طائر الزُرْزُور"، اللذين أستخدما في مجلس عبد المؤمن، وكان قد أعطني بتدريبهما وتعليمهما، ليسلكا مسلكا من القول والفعل، يُفسّر لصالحه. ويُنسب في ذلك إلى الكاتب ابن الأثيري (حي سنة 569هـ/1173م)، قوله مرتجلا:

أَفْسَ الشَّبْلُ إِبْتِهَاجًا بِالْأَسَدِ وَرَأَى شِبْهَ أَبِيهِ فَقَصَّدَ
وَدَعَا الطَّائِرُ بِالنَّصْرِ لَكُمْ وَبِتَأْيِيدٍ، فَكُلُّ قَدْ شَهِدَ

البيذق: *أخبار المهدي بن تومرت*، ص 85-86، وابن أبي زرع: *روض القرطاس*، ص 184-186؛ ومجهول: *الحلل المشوية*، ص 149-150؛ وصفوان: *زاد المسافر*، ص 65؛ وابن عسكر: *أعلام مالقة*، ص 250-251.

(4) هو أبو الحسين محمد بن أحمد الكِنَانِي البَلَنْسِي ثم العَرْنَاطِي. كان أدبيا بليغا، وشاعرا مُجيدا، اشتغل بالكتابة السلطانية، ونال دنيا عريضة، ثم صَدَفَ عن ذلك، وأقبل على الزهد وإسماع العلم. جاور بمكة وبيت المقدس، وتوفي بالإسكندرية. ترجم له ابن الأَبَار في *التكملة*، 304-303/2 (رقم 1607)؛ وابن عبد الملك في *الذيل والتكملة*، 525-503/3 (رقم 1172).

(5) ابن جبير: *تذكرة بالأخبار*، ص 21، 49.

رحلة الوارجلاني (ت 570هـ/1174م)⁽¹⁾ الحجازية، التي ضمّنها أبياتٌ حداثيّة، تشير إلى بلوغ "عساكر أهل الغرب" إلى أرض القيروان، فالمهديّة، ثم إلى مصر، وبلاد الحجاز، فالعراق، وأرض الموصل⁽²⁾.

إذا كان ابن تومرت باستناده إلى الحداثيات، يكون -على حد قول البعض- قد "فصل التاريخ والنص على قياس واقعه"⁽³⁾، وإذا كان خلفاؤه من بعده، لم يترددوا في توظيف الحداث في التمكين لأشخاصهم، وتحقيق طموحاتهم، وتصفية الحساب مع خصومهم، فإن النجاحات التي أصابوها، لا يمكن التهوين من شأنها، ما يحمل أكثر من مؤثر على طبيعة الذهنية الاجتماعية السائدة عصرئذ، ومدى قابليتها للتأثير فيها وتوجيهها، حتى لتحوّل ثقافة الحداث -في كثير من الأحيان- إلى "أداة فعّالة في التعبئة والصراع"⁽⁴⁾.

وعلى أن ثمة من جهابذة العصر من كان يرى أن "القدح في الدول، وانتظار مهدي يصلح به، لا يعتقده حبيب، ولا يظن مثله بمسلم إلا ضعيف"⁽⁵⁾، إلا أن ثقافة الحداث كانت من الشيوع بحيث لم يبرأ عنها عدد من أولي النهى والصلاح؛ فالوارجلاني، على سعة علمه، وتنوع معارفه، لم ير حرجا من إيداع "قصيدته الحجازية" شيئا من علم الحداث⁽⁶⁾، كما نُسب من

(1) هو أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم السّدراني الوارجلاني. من أعلام الإباضية المشهود لهم بالتبحّر في العلوم؛ من تفسير، وحديث، وفقه، وأصول، وكلام، ومنطق، وفلسفة، ولغة، وتاريخ، وحساب، وتنجيم. ترجم له الدّرجيني في طبقات المشائخ بالمغرب، تحقيق: إبراهيم طلاي، قسنطينة: مطبعة البعث [1974]، 491/2-495؛ والشّماخي في كتاب السّير، تحقيق: محمد حسن، ط 1، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2009، 641/2-644.

(2) الوارجلاني: رحلته المسماة القصيدة الحجازية، تحقيق: يحيى بن بهون حاج محمد، ط 1، الجزائر: العالمية للخدمات الطباعة، 2006، ص 70-72.

(3) عبد الله صالح سفيان: المهديّة -جدل الإنسان والانتظار-، ط 1، الدار البيضاء: منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، [1999]، ص 100.

(4) محمد المغراوي: "العلماء والصلحاء والسلطة"، ص 466.

(5) ابن العريّف: مفتاح السعادة وتحقيق طريق [الإرادة]، تحقيق: عصمت عبد اللطيف دندش، ط 1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993، ص 213.

(6) الوارجلاني: القصيدة الحجازية، ص 69-72.

شيوخ الصوفية إلى الاعتناء بالحق، وما يتصل به من إنباءات غيبية، الشيخ عبد القادر التَّيْنِي الغرناطي⁽¹⁾ (ت 566هـ/1170م)⁽²⁾.

ويمكن أن ندرج ضمن هذا المسلك الحدثاني من صوفية العصر، ابن بَرَّجَان (ت 536هـ/1141م)⁽³⁾، بالنظر إلى ما نهجه في تفسيره من استقراء "آيات عجائب، وكوائن من الغُيوب"⁽⁴⁾، إلا أنه -وعلى غرار سابقه- كان يميل إلى الإغماض في التعبير، فلا يقف على مراده "إلا من فهم كلامه، وألف إشارته وإلهامه"⁽⁵⁾.

وجريا على مَهْيَع الموحدين في توظيف الحدثان سياسيا، نسج مناوئوهم والشوار على دولتهم، نظير ما نُسب إلى الجزيري⁽⁶⁾، وأبي قَصْبَة الجَزُولي⁽⁷⁾، وابن أبي الطواجين الكُتامي⁽¹⁾،

(1) هو أبو محمد عبد القادر بن محمد القُرشي العُثماني نسباً، الأندلسي الغرناطي موطناً، التَّطَوَّاني هجرة وقراراً. كان من أهل العلم والصلاح، سخر ماله وجاهه في رفق الفقراء، والمرضى، والأيتام، والأرامل، وعابري السبيل. خصه الرَّهْونِي بترجمة مستفيضة في عُمدة الزَّواوين في تاريخ تطاوين، تحقيق: جعفر ابن الحاج السلمي، تطوان: منشورات جمعية تطاون أسمى، 1998-2015، 39/4-57.

(2) مؤلف مجهول: مختصر نُزهة الأفكار وحلّة الأبرار في مناقب سيدي عبد القادر وشيخه الفخار، تحقيق: جعفر ابن الحاج السلمي، تطوان: منشورات جمعية تطاون أسمى، 1996، ص 50.

(3) هو أبو الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن الإشبيلي، أصله من بلاد إفريقية. كان من أهل المعرفة بالقراءات والتفسير والحديث، متحققاً باللغة وعلم الكلام والتصوف، مشاركاً في علم الحساب والهندسة. ترجم له ابن الأثير في التكملة، 151/3-152 (رقم 2303)؛ وابن الزبير في صلة الصلة، 32/4-34 (رقم 43).

(4) الذهبي: المستملح من كتاب التكملة، تحقيق: بشار عواد معروف، ط 1، تونس: دار الغرب الإسلامي، 2008، ص 276. ومن ذلك ما أُستدل به من تفسيره لقوله تعالى: ﴿الْمَ غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَذَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ، فِي بَضْعِ سِنِينَ﴾ [الروم: 1-3]، على فتح بيت المقدس في تاريخ معلوم. يراجع ابن بَرَّجَان: تنبيه الأفهام إلى تدبر الكتاب الحكيم وتعريف الآيات والنبأ العظيم، تحقيق: محمد العدلوني الإدريسي، ط 1، الدار البيضاء: دار الثقافة، 2011، 394/1-396؛ وأبو حيان: البحر المحيط، 158/7؛ وابن خلكان: وفيات الأعيان، 230/4؛ وابن الزبير: صلة الصلة، 254/5.

(5) الذهبي: المستملح، ص 276.

(6) نجمت حركة الجزيري سنة 586هـ/1190م، وجرت ملاحقته ما بين مدائن المغرب والأندلس. أورد بعض خبره ابن عذاري في البيان المغرب (ق. الموحدين)، ص 207-209؛ والمقري في نفح الطيب، 65/4-66.

(7) أعلن الجزولي ثورته بسوس سنة 597هـ/1200م، وتطلّب الأمر جهوداً كبيرة قبل القضاء عليه. يراجع خبره في المعجب لعبد الواحد المراكشي، ص 260-261؛ والبيان المغرب (ق. الموحدين) لابن عذاري، ص 348.

من تولّع بالسحر، وتعاطى للشعوذة، وإتيان بالخوارق، حتى لقد راج في أوساط العوام ما أوتيه أولهم من قدرة فائقة على التجلي والتشكّل في هيئة الحيوانات⁽²⁾.

إننا نؤكد - في غير قليل من الاطمئنان - أن الموحدين إذ لم يجدوا غضاضة في الاتكاء إلى أدب الحدّثان في التأسيس لمشروعيتهم، فإنما يكونون بذلك قد أبانوا عن جذق سياسي، ووعي ماكر، أخذ في الحُسبان ما وقر في المخيال الجمعي، من شدة افتتان، وسرعة انقياد للخطاب الديني، الذي يغرف من معين الثقافة الغيبية، بصرف النظر عمّا إذا كان ذلك عن قناعة يصدر عنها أصحابها، أم مجرد توظيف لعواطف إيمانية جيلية، واستغلال لسذاجة طباع بشرية.

* * *

لقد عمل الموحدون - دون هوادة - في سبيل إرساء مشروعية دولتهم الوليدة، على أنقاض مشروعية دولة المرابطين الوئيدة. فما كان عائد نيلهم من ديانة لمتوّنة، وقدحهم في نزاهتها وجدارتها بالحكم والسلطان؟ وما جدوى ما أعلنوه من سياسات، ورفعوه من شعارات، في كسب معركة المشروعية لصالح دولتهم، التي عمّرت ما يربو عن القرن من الزمان؟

فيما يرى أحد الباحثين "أن سرعة وتيرة سقوط الدولة المرابطية، يعود في جزء منه، ليس فقط إلى ظهور أسباب الخلل بالدولة، ولكن - خاصة - إلى قوة الدعاية الموحدية، وفعالية الحملة التشهيرية التي أسّس لها المهدي بن تومرت"⁽³⁾، فإن غيره، وإن كان لا يستهين بالنتائج التي حققتها الدعاية الموحدية، إلا أنه يُدّكر بالمقاومة الصلبة، التي اصطدم بها المشروع

(1) استهل ابن أبي الطواجين مغامرته المناوئة للموحدين، دون اصطدام فعلي بهم، سنة 622هـ/1225م، في المنطقة الجبلية الواقعة إلى الشمال من قصر كتامة. يراجع ابن خلدون: العبر، 262/6-263.

(2) ابن سعيد في المغرب، 324/1.

(3) مصطفى نشاط: جوانب من تاريخ المشروبات المُسكرّة بالمغرب الوسيط، ص 71.

الموحيدي من قبل العلماء⁽¹⁾، تلك المقاومة التي ثبت لنا - في دراسة سابقة⁽²⁾ - أنها كانت من القوة والعنفوان، بحيث أضحت تهمة "الخارجية" التي كُيلت للموحيدين، أكثر حضوراً، وأشد وقُوعاً، من تهمة "التجسيم" التي رُمي بها المرابطون.

وقد كان من تبعات الخطاب الديني المضاد للموحيدين، أن عانوا الأمرين في فرض سلطانهم على بلاد المغرب والأندلس، ثم ما كادت قبضتهم تتراخى بعد هزيمة العقاب⁽³⁾، حتى انفرط عقد البلاد، وقلب لهم الناس ظهر المجنّ، وانحازوا إلى الثائرين عليهم، ناقضين بيعتهم لهم⁽⁴⁾.

إنه ليس يسعنا فهم ردة الفعل الشديدة ضد الموحيدين، وقد آذنت أيامهم بالأفول، مقارنة بما أبدته قطاعات واسعة من الرعية، من تمسك بالولاء للمرابطين حين قيام الموحيدين عليهم⁽⁵⁾، إلا باستحضار صورة "الرايكية" الموحدية، التي قامت على مبدأ تكفير المخالف، فكان كل "من شكّ في هذا الأمر العزيز، قد شكّ في وحدانية الجليل،... وردّ ما نطق به الوحي، وكذب ما جاءت به الرسل"⁽⁶⁾.

(1) دومينيك ايرفوا: "علماء الأندلس"، ترجمة: مصطفى الرقي؛ ضمن كتاب: الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، لمجموعة باحثين، تحرير: سلمى الخضراء الجيوسي، ط1، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، 1204/2.

(2) لخضر بولطيف: فقهاء المالكية، ص 101-103، 129-133، 143-144.

(3) العقاب أو كما تُعرف في التواريخ النصرانية بـ: Navas de Tolosa (عقاب تولوسا = هضاب تولوسا)، اسم للموقعة التي جرت شمالي ألبّة بالأندلس، سنة 609هـ/1212م، ولحقت فيها هزيمة فادحة بجيش الموحيدين. تفاصيل الموقعة في ضوء مختلف الروايات، مع خرائط ورسوم تخطيطية لها، تراجع لدى محمد عبد الله عنان: عصر المرابطين والموحيدين، 282/2-326.

(4) الذهبي: سير أعلام النبلاء، 23/20-21.

(5) لخضر بولطيف: "دور الفقهاء في تأمين الغطاء السياسي للسلطة المرابطية في مواجهة خصومها"؛ ضمن كتابه: الفقيه والسياسة في الغرب الإسلامي بين التنظير والممارسة، ط3، المسيلة، الجزائر: منشورات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2018، ص 37-61.

(6) رسائل موحدية (بروفنس)، ص 146؛ ورسائل موحدية (عزاوي)، ص 337.

وهي الخلفيّة التي صدر عنها الموحدون، في الفتك الذريع بألوف مؤلّفة من خصومهم ومخالفهم، في مذابح جماعية⁽¹⁾، دوى صداها في أرجاء العالم الإسلامي⁽²⁾، ولم يستنكف علماء الغرب الإسلامي من نعتها بـ"شريعة القتل المخترعة"⁽³⁾، بل ووصفها بـ"الإرهاب"⁽⁴⁾ باسم السياسة. ولا غرو أن كان مما غزي إلى ابن تومرت -وكان مثار جدل بين فقهاء العهد الحفصي- قوله "بجواز إفساد الثلث في إصلاح الثلثين"⁽⁵⁾.

إن الموحدين، وإن توسّلوا بخطاب ديني رام إدانة سلفهم المرابطين، وإضفاء المشروعية على دولتهم القائمة، إلا أنهم في واقع الأمر، وهو ما لا ينبغي أن يندّ عتاً، قد انحازوا إلى تبني سياسة "العنف الثوري"، في حسم كثير من الخلافات الناشئة، والصراعات المديدة، سواء نجم ذلك داخل الدائرة الموحدية الحاكمة أو خارجها.

ربما بدا اختيارنا لقضية "المشروعية"، من بين قضايا سياسية أخرى ممكنة؛ كالعدل، والحرية، والتعددية، خياراً مبرّراً، لاختبار مدى أثر الخطاب الديني في حقل السياسة والتدبير، على ضوء ما تأتّى لنا معاينته من أعمال مكثّف للمرجعية الدينية؛ نصوصاً وفهوماً، في دحض نظام سياسي قائم، أو الترويج لنظام سياسي بديل. فهل سيتأثّر لنا أن نعاين في سياق آخر، وعلى مستوى مغاير من بنية المجتمع التحتية، نروم من خلاله مقارنة أثر الخطاب الديني في حقل الاقتصاد والمعاش، ما يتهيأ لنا معه استجماع شتات صورة جدل الدين والمجتمع والدولة في العصر الوسيط؟

(1) أشهرها مقتلتا: "التمييز" (519هـ/1125م)، و"الاعتراف" (544هـ/1149م). يراجع عنهما البيذق: أخبار المهدي بن تومرت، ص 58، 101-105؛ وابن القطن: نظم الجمان، ص 146-148.

(2) ابن الأثير: الكامل، 292/11؛ وابن القلايسني: تاريخ دمشق، تحقيق: سهيل زكّار، ط 1، دمشق: دار حسان، 1983، ص 457؛ والعماد الأصفهاني (؟): البستان الجامع لجميع تواريخ أهل الزمان، تحقيق: محمد علي الطعاني، إربد، الأردن: مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية، الدمام، السعودية: مكتبة المتنبي، 2003، ص 362.

(3) الشاطبي: الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، ط 1، الخبر، السعودية: دار ابن عفان، 1992، 583/2.

(4) المصدر السابق، 583/2.

(5) الشّماع: مطالع التّمام ونصائح الأنام ومنجاة الخواص والعوام في رد القول بإباحة إغرام ذوي الجنائيات والإجرام زيادة على ما شرع الله من الحدود والأحكام، تحقيق: عبد الخالق أحمدون، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2003، ص 125-129، 241، 242، 243.

الفصل الثالث:

أثر الخطاب الديني في البنية التحتية لمجتمع الغرب الإسلامي (الاقتصاد والمعاش)

- تأطير نظري.. الدين والاقتصاد

أولا- مالية الدولة بين ضوابط الشرع وإكراهات الواقع

1- موارد بيت المال

2- مصارف بيت المال

ثانيا- معاش الرعية بين ضوابط الشرع وحظوظ النفس

1- الكسب والاحتراف

2- المال والتعدييات

3- السوق والغشوش

- تأطير نظري.. الدين والاقتصاد:

لقد عفى الزمن على عهد كان يُنظر فيه إلى الربط بين الدين والاقتصاد كنوع من التعلق بالطوبى، التي لا مكان لها خارج أدبيات مدينة الفيلسوف الفاضلة. بيد أن البحث -قبلئذ- في التاريخ الاقتصادي نفسه، لم ينفك عن كثير من التحديات والإشكالات.

إن من بين العبارات التي كادت من كثرة التوارد على تداولها، في مطالع الأبحاث، خلال العقود الأخيرة، أن تصير من "الكليشيهات" المستهلكة، هي أن البحث في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي يأتي بديلا عن التاريخ السياسي والعسكري، وكأنما هذا الأخير قد أستنزف عن آخره، إلى الحد الذي لم يعد فيه موطئ قدم لمستزيد. ولا يخفى أن هذا التوجّه الذي بدا كأحدى موضات البحث العلمي الأكثر رواجاً، كان مرتعنا من حيث يدرى أو لا يدرى أصحابه، لحمنى المادية التاريخية مُخرَج المدرسة الماركسية⁽¹⁾، أو لتأثير موجة التاريخ الجديد المعدود من فتوح مدرسة الحوليات الفرنسية.

أما التساؤلات الأكثر وجاهة فيما يتصل بالتاريخ الاقتصادي، فلم تُطرح على صعيد الأبحاث سوى منذ عهد قريب؛ من قبيل فيما إذا كان ما بوشر -بهذا الصدد- هو "تاريخ

(1) أنجى أحد الباحثين باللائمة على من سبقه إلى تناول موضوع "الملكيّات الزراعية في الغرب الإسلامي"، وقد خص بالذكر عددا منهم، ممن تخرجوا بالأستاذ محمود إسماعيل، بالنظر لاشتراكهم في الصدور عن الرؤية المادية أو المنهج المادي، مرافعا لرؤيته البديلة، التي تنسجم -بحسبه- مع تاريخ مجتمع يدين بالإسلام فكرا وثقافة وسياسة ودينا وعقيدة ونظاما، في خلط غير خاف بين موضوع البحث، وقناعات الباحث، ومصادرة على خصائص المنهج البديل. يراجع يحيى أبو المعاطي محمد عباسي: "الملكيّات الزراعية وآثارها في المغرب والأندلس (238-488هـ/852-1095م)"، رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 2000، ص: أ - ب. فيما بدت باحثة ثانية أدعى إلى الموضوعية، لما قررت في مقدمة بحثها، أنها لا تعد الاقتصاد المحرك الوحيد لتاريخ الغرب الإسلامي، ولكنه أحد العوامل الفاعلة فيه. يراجع هناء محمد عبد الحميد الفقي: "تاريخ الصناعة في المغرب والأندلس خلال عصري المرابطين والموحدين (448-668هـ/1056-1269م)"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة طنطا، مصر، 2013، ص: ب.

اقتصادي" أم "تاريخ أنشطة اقتصادية"⁽¹⁾، وعن المفارقة القائمة بين مسمى "التاريخ الاقتصادي" و"الاقتصاد التاريخي"، في علاقتهما الضبابية المضطربة⁽²⁾.

وما من ريب، أن من بين تلك الانشغالات التي ألفت بظلالها على مقاربات الباحثين للتاريخ الاقتصادي، هو تلك العلاقة المتبسة بين الدين والاقتصاد، وهو ما يعكسه تنامي اهتمام مراكز الأبحاث والعلوم الاقتصادية بهذا الجانب منذ سبعينيات القرن المنصرم⁽³⁾، مع تسجيل تجاذب بين موقفين؛ موقف يرى أن أيما فكر اقتصادي لا يمكن أن يكون خلواً من لمسات عقديّة، واعتبارات قيمية، وأن ذلك ليس عيباً قادحاً فيه⁽⁴⁾، وموقف يُعد ذلك من مخلفات ماضٍ بائد، كانت فيه البشرية تزرع تحت هيمنة الفكر الديني، ولم ينتج لنا فكراً اقتصادياً على الحقيقة⁽⁵⁾.

أما من خارج الدائرة الإسلامية، فمن الطريف أن علماء اجتماع غربيين ممن أولوا عناية خاصة بالعلائق الممكنة بين الدين والاقتصاد، على غرار ماكس فيبر (1864-1920م) في كتابه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"⁽⁶⁾، ومكسيم رودنسون (1915-2004م) في كتابه "الإسلام والرأسمالية"⁽⁷⁾، قد تقرر لديهم أنه يعسر الفصل بين المكوّنين -الديني والاقتصادي- دون توقّع الإخلال بفهم أحدهما.

(1) الطيب بياض: "كتابة التاريخ الاقتصادي في المغرب -مسار الإنتاج وسؤال المنهج-" مجلة أسطور (الدوحة)، ع 18/فيفري 2023، ص 251.

(2) نور الدين العوفي: "ملاحظات تمهيدية -تأملات في البحث في التاريخ الاقتصادي-"، مجلة أسطور (الدوحة)، ع 18/فيفري 2023، ص 216، 217.

(3) حسين نمازي ودادجر: "الدين والاقتصاد -قراءة في مجالات العلاقة-"، مجلة الحياة الطيبة (بيروت)، ع 30/شتاء وربيع 2015، ص 17.

(4) محمد أحمد صقر: "الاقتصاد الإسلامي -مفاهيم ومرتكزات-"؛ ضمن أعمال المؤتمر الدولي الأول للاقتصاد الإسلامي، المنعقد بمكة المكرمة، بتاريخ: 21-26 فيفري 1976، تنسيق: محمد أحمد صقر وآخرون، ط 1، جدّة: منشورات المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، 1980، ص 39، 40.

(5) حازم البلاوي: دليل الرجل العادي إلى تاريخ الفكر الاقتصادي، ط 1، القاهرة، بيروت: دار الشروق، 1995، ص 17.

(6) ترجمة: محمد علي مقلد، ط 1، بيروت: منشورات مركز الإنماء القومي، 1990.

(7) ترجمة: نزيه الحكيم، ط 4، بيروت: دار الطليعة، 1982.

ولعل من اللافت ما تقرر لدى ثانيهما -بوجه خاص- من أن دين الإسلام، وخلافاً لغيره من الأديان التي تنزع بمعتقداتها نزعة زهدية، قد تبلغ حد استقباح التعرض للكسب، فإن الموقف المعلن في مصدره التشريعي الأول من النشاط التجاري على سبيل المثال، لينم عن مدى الانفتاح الذي يُبديه هذا الدين حيال الانخراط في الفعاليات الاقتصادية⁽¹⁾.

يفضي ذلك بنا وشيكاً إلى الفحص عن مسألتين على صلة ماسة بأثر الخطاب الديني في الاقتصاد والمعاش. تتعلق أولاهما بالجانب الاصطلاحي، أما ثانيهما فمردّها إلى رصيد الخطاب الديني من نصوص وفهوم، يجري استمدادها في تأطير الشأن الاقتصادي.

يساعد ضبط الاصطلاحات والمفاهيم على رفع الإيهام والالتباس، ولقد سبق باحثون إلى التنويه بمسئس "الحاجة إلى معجم لمصطلحات التاريخ الاقتصادي للغرب الإسلامي"⁽²⁾، وهو ما جسّدته بعض الأعمال المنجزة⁽³⁾. على أن الأكثر إلحاحاً لدينا -في هذا السياق- هو أيهما الأوفق لروح العصر موضوع الدراسة، والأبلغ في الدلالة عن أدبياته، استخدام مصطلح "الاقتصاد" أم "المعاش"؟

أما لفظ "الاقتصاد"، إذا ما استثنينا مقتضى الكتابة بلغة عصرنا، فإن استخدامه في عنوان الفصل لا يعدو الدلالة اللغوية، التي مدارها على القصد والتوسط والاعتدال⁽⁴⁾، أما الدلالة الاصطلاحية له، فهي مما طرأ في الأزمنة الأخيرة، ولا تنتمي -بالتالي- إلى زمن

(1) مكسيم رودنسون: الإسلام والرأسمالية، ص 31.

(2) إبراهيم القادري بوتشيش: إضاءات حول تراث الغرب الإسلامي وتاريخه الاقتصادي والاجتماعي، ط 1، بيروت: دار الطليعة، 2002، ص 60.

(3) من بين أجود تلك الأعمال، نذكر نور الدين أمعيط: "المصطلح الاقتصادي في مصادر تاريخ المغرب والأندلس - نماذج وقضايا من القرنين 5 و 6هـ / 11 و 12م -"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس، 2010؛ وسهام دحماني: "المصطلحات الاقتصادية في كتب النوازل - نوازل المازوني أنموذجاً -"، ضمن كتاب: المغرب الأوسط في العصر الوسيط من خلال كتب النوازل، لمجموعة باحثين، تنسيق: بوبه مجاني، ط 1، قسنطينة: منشورات مخبر البحوث والدراسات في حضارة المغرب الإسلامي، 2011، ص 115-142.

(4) يراجع ابن منظور: لسان العرب، 11/179-182.

الدراسة⁽¹⁾، ولذلك أردفناه بلفظ "المعاش"، في دلالاته على المعنى المراد لنا، من الإقبال على الكسب والاحتراف، والسعي في ابتغاء الرزق وتحصيله⁽²⁾.

على أن هذا المخرج الإجرائي، في التعاطي مع لفظ "الاقتصاد"، بما يفيد لفظ "المعاش"، لن يحل المشكلة الاصطلاحية برمّتها، ذلك أن للاقتصاد تجليات متعددة بينها عموم وخصوص، قد يجرّ علينا استخدامها مجتمعة أو الاختصار على بعضها دون بعضها الآخر، ما يزيد الصورة إرباكا وتشويشا. فإن من تجليات الاقتصاد⁽³⁾ أن يكون مذهباً، أو علماً، أو نظاماً، أو فكراً، أو نظرية، ...

ومع أنه لا يوجد ثمة أي داع سياقي أو منهجي لننجرف إلى مناقشة فحوى المركّب المزجي "الاقتصاد الإسلامي"⁽⁴⁾، ذلك أن غاية الدراسة لا تطمح لأبعد من مقارنة الشأن الاقتصادي ضمن حيز جغرافي وزمني محددين، في ظل حقبة سياسية لدولة إسلامية معينة،

(1) لم ينبثق مصطلح "الاقتصاد" من رحم المنظومة الحضارية العربية الإسلامية، إنما تسرّب إليها جرّاء تعريب المصطلح الفرنسي (الاقتصاد السياسي = *économie politique*)، مما نجم عنه قطيعة معرفية، تجلّت -على نحو خاص- في الإعراض عن مصطلح "المعاش"، الذي كان متداولاً في الأدبيات التراثية العربية الإسلامية. عبد الرزاق بلعباس: "الاقتصاد الإسلامي -حفرية مصطلح-"، مجلة إسلامية المعرفة (الأردن)، ع 78/ خريف 2014، ص 105، 127.

(2) نقف على هذه المعاني في محمد بن الحسن الشيباني: كتاب الكسب، تحقيق: تيسير عبد الله الناعس، مجلة آفاق الثقافة والتراث (دبي)، ع 109/ مارس 2020، ص 70؛ وابن خلدون: المقدمة، الباب الخامس: في المعاش ووجوهه...، ص 353 وما بعدها.

(3) محمد حمدي: الاقتصاد الإسلامي -مبادئ وأسس-، ط 2، الجزائر: منشورات Kitabook.net، 2016، ص 39، 41؛ ومحمد شوقي الفنجري: المذهب الاقتصادي في الإسلام، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010، ص 18-19، 20؛ وأحمد علي يوسف: "التعاليم الاقتصادية الإسلامية"، مجلة الحياة الطبية (بيروت)، ع 30/ شتاء وربيع 2015، ص 42، 48، 53.

(4) ثمة بون شاسع بين اعتقاد بعضهم بأن "الاقتصاد الإسلامي" مجرد واقع نظري إنشائي، واعتقاد البعض الآخر أنه منجز واقعي مكتمل الأركان، وليس يتعين على الباحثين سوى اكتشاف الأفكار والأنظار التي تأسس عليها، وهو ما فتى يثير الكثير من الجدل والنقاش. يراجع محمد باقر الصدر: اقتصادنا، ط 20، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1987، ص 367-371؛ وشوقي أحمد دنيا: الاقتصاد الإسلامي -أصول ومبادئ-، ط 1، الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، 2013، ص 28-43؛ وغسان محمود إبراهيم: "الاقتصاد الإسلامي بين الشك واليقين"؛ ضمن كتاب: الاقتصاد الإسلامي علم أم وهم؟، ط 1، دمشق: دار الفكر، 2000، ص 197.

فإنه لا ضير من التأكيد على أن استخدامنا للفظ "الاقتصاد" رديفاً للفظ "المعاش"، سيلحظ في الآن نفسه المبادئ المستمدة من النصوص التأسيسية، فضلاً عن أنظار الفقهاء والمشرّعين، دونما إغفال للخبرات والممارسات المراكمة عبر التاريخ.

ومن هنا سنخرج على ثاني المسألتين اللتين ألمحنا إليهما أعلاه، ونعني بذلك الرصيد الذي يستمد منه الخطاب الديني في الغرب الإسلامي في توجيهه للشأن الاقتصادي. وهو ما يجعلنا بإزاء دعويين؛ مدار أولاهما على استبعاد السبق الإسلامي في مجال الفكر الاقتصادي، منكرة ظهور فكر اقتصادي قبل منتصف القرن 13م⁽¹⁾. بينما مدار ثانيهما على الزعم بأن دين الإسلام في بعده الاقتصادي، كان تركيزه منحصراً في القطاع المالي، وهو -مع ذلك- لم ينجح في تطويره أو الارتقاء به، ليكون في مصاف فكر اقتصادي مستقل، أو نظام اقتصادي متكامل⁽²⁾.

أما الدعوى الأولى، فهي بيّنة التهافت، نظراً لما يمكن الاستظهار به، والإحالة عليه، سواء من نصوص ذات طابع اقتصادي في القرآن والسنة⁽³⁾، أو ما تزخر به المدونة الفقهية في أبواب المعاملات المالية⁽⁴⁾، ناهيك عن المصنفات المفردة التي تعاطت مع الشأن الاقتصادي

(1) يبدو أن أقدم من تبني القول بذلك، هو عالم الاقتصاد الأمريكي جوزيف شومبيتر (1883-1950م)، وتابعه فيه كثيرون على غرار: رتشارد تاووني (1880-1962م)، وهنري شيبجل (1911-1975م)، وأريك رول (1907-2005م)، وغوردون باري (1943-....م)، وغيرهم. ياسر الحوراني: مصادر التراث الاقتصادي الإسلامي؛ ضمن موسوعة الاقتصاد الإسلامي في المصارف والنقد والأسواق المالية، لمجموعة باحثين، تحرير: رفعت السيد العوضي، ط1، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، فرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2009، مج1: مداخل أساسية في الاقتصاد الإسلامي، ص14.

(2) ممن ذهب إلى تبنيه الباحث المغربي محمد شيكر في "الاقتصاد الإسلامي أم الإسلام الاقتصادي أو الاقتصاد بين الدين والتدين"؛ ضمن أعمال الأيام الوطنية السابعة عشرة للجمعية المغربية للبحث التاريخي: الدين والدولة والمجتمع، المنعقدة بالرباط، بتاريخ: 29-31 أكتوبر 2009، تنسيق: مارية داداي، الرباط: منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، [2015]، ص193.

(3) يراجع منذر قحف: النصوص الاقتصادية من القرآن والسنة، ط1، جدة، السعودية: منشورات مركز الاقتصاد الإسلامي بجامعة الملك عبد العزيز، 1995.

(4) محمد المبارك: نظام الإسلام -الاقتصاد: مبادئ وقواعد عامة-، طهران: منشورات معاونية الرئاسة للعلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، 1985، ص19.

في الإسلام، تحت شارات متنوعة؛ كالكسب⁽¹⁾، والخراج⁽²⁾، والأموال⁽³⁾. وهو ما تصدت له دراسات متخصصة أبانت عن سبق وفراة الفكر الاقتصادي في الإسلام، من خلال مُنجز أعلامه عبر القرون⁽⁴⁾، وكان أحظاهها بالدراسة منجز ابن خلدون⁽⁵⁾ بلا منازع.

وأما الدعوى الثانية، فيكفي في دحضها استعراض الموضوعات الاقتصادية التي تناولتها المدونة التراثية⁽¹⁾، والتي تستغرق مختلف جوانب النشاط الاقتصادي؛ سواء ما تعلق منها

(1) وُضعت كثير من الكتب بهذا العنوان أو قريباً منه، ومما وصلنا منها: كتاب الكسب لمحمد بن الحسن الشيباني (ت 189هـ/805م)؛ وشرحه للسرخسي (ت 490هـ/1097م)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط1، حلب: منشورات مكتب المطبوعات الإسلامية، 1997؛ والمكاسب والورع والشبهة وبيان مباحها ومحظورها واختلاف الناس في طلبها والرد على الغالطين فيه للمحاسبي (ت 243هـ/857م)، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، ط1، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1987؛ وبيان الكسب للحكيم الترمذي (ت 320هـ/932م)، تحقيق: تيسير عبد الله الناعس، مجلة آفاق الثقافة والتراث (دي)، ع 107/سبتمبر 2019، ص 155-199؛ وفضل الاكتساب وأحكام الكسب وآداب المعيشة لابن اللبودي (ق 09هـ/15م)، تحقيق: سهيل زكار، ط1، بيروت: دار الفكر، 1997.

(2) اشتهر منها أربعة على الأقل، وهي: كتاب الخراج لأبي يوسف (ت 182هـ/798م)، تحقيق: محمود الباجي، ط1، تونس: دار بوسلامة، [1984]؛ وكتاب الخراج ليحيى بن آدم (ت 203هـ/818م)، تحقيق: حسين مؤنس، ط1، القاهرة، بيروت: دار الشروق، 1987؛ والخراج وصناعة الكتابة لقدامية بن جعفر (ت 328هـ/940م)، تحقيق: محمد حسين الزبيدي، بغداد: دار الرشيد للنشر، 1981؛ والاستخراج لأحكام الخراج لابن رجب (ت 795هـ/1393م)، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.

(3) بين أيدينا ثلاثة منها، وهي: كتاب الأموال لأبي عُبيد (ت 224هـ/838م)، تحقيق: محمد عمارة، ط1، بيروت، القاهرة: دار الشروق، 1989؛ وكتاب الأموال لابن زنجويه (ت 251هـ/865م)، تحقيق: شاكر ذيب فياض الخوالدة، ط1، الرياض: منشورات مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1986؛ وكتاب الأموال للداودي (ت 402هـ/1011م)، تحقيق: رضا محمد سالم شحاده، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2008.

(4) يراجع نماذج مختارة منها في الملحق رقم 03.

(5) منذ أن جرى التعاطي مع المنجز الخلدوني في بعده الاقتصادي، بحسبانه "أفكارا اقتصادية"، إلى مقارنته كنظريات اقتصادية، أنجزت مئات الدراسات، ولا تزال، مما لا يقع تحت الحصر. يراجع:

- Sobhi Mahmassani: "Les idées économiques d'Ibn Khaldoun: essai historique, analytique et critique", thèse en droit, Université de Lyon, France, 1932.

- عبد المجيد مزيان: النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي - دراسة فلسفية واجتماعية-، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981.

بالأرض والخراج والإقطاع، أو السوق والحرف والصنائع، أو التجارة والبضائع ووسائل النقل، وما يتصل بذلك من رسوم ومكس وقبالات، ونقود ومكايل وموازن، ...

هذا الثراء والتنوع اللذان يطبعان المدونة التراثية الاقتصادية في تاريخ الإسلام، لم يقابله -مع الأسف- ما يتناسب مع سبق عطائها، وسعة مضامينها، من دراسات رصينة مستوعبة، لدى الباحثين العرب المعاصرين، سوى في نطاقات محدودة⁽²⁾، لا تفي بالغرض، ولا تشفي الغليل، دون نكران أهمية بعضها، ما حمل البعض على الظن بالاستيحاء من المسألة الاقتصادية في الإسلام⁽³⁾.

وعودا على بدء، فإن الرهان الأساس في هذا الفصل، سيكون على مدى استجابة الشأن الاقتصادي الموحد، إن على مستوى مالية الدولة أو معاش الرعية، لضوابط الشرع، وأخلاقياته المرعية، في مقابل إكراهات الواقع الضاغطة، وحظوظ النفس المتوثبة.

(1) تتبعها أحد الباحثين في دراسة استقصائية شملت 350 مصنفًا، لـ 282 مؤلف. يراجع ياسر عبد الكريم الحوراني: "في مصادر التراث الاقتصادي الإسلامي"، مجلة إسلامية المعرفة (الأردن)، ع 20/ربيع 2000، ص 171-199.

(2) الفضل شلق: "التاريخ الاقتصادي والفكر الاقتصادي"، مجلة الاجتهاد (بيروت)، ع 34-35/1997، ص 6. ولاحظ باحث آخر أن الدراسات العربية المعاصرة التي أمكن رصدها إلى غاية سنة 2000م، لم تتعاط من بين المدونات التراثية في المجال الاقتصادي المتاحة (350 مدونة)، سوى مع 20 مدونة، أي بنسبة 5,7%. ياسر الحوراني: مصادر التراث الاقتصادي الإسلامي، ص 30.

(3) محمد الأزهر الغري: "البحث في التاريخ الاقتصادي العربي -مقاربة إستوغرافية لدراسة الإسلام الكلاسيكي-؛ ضمن أعمال المؤتمر السنوي الثالث للدراسات التاريخية: التاريخ العربي وتاريخ العرب -كيف كُتب، وكيف يُكتب؟ الإجابات الممكنة-، المنعقد ببيروت، بتاريخ: 22-24 أبريل 2016، تنسيق: وجيه كوثراني، ط 1، الدوحة، بيروت: منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017، ص 292. وهو ملحظ كان قد سجله من قبل المفكر الجزائري مالك بن نبي (1905-1973م) في كتابه: فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط 3، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، 2001، ص 156.

أولاً - مالية الدولة بين ضوابط الشرع وإكراهات الواقع:

يقرّر ابن خلدون أن مبنى المُلْك إنما ينهض على أساسين متلازمين؛ الأول: "الشُّوكَّة والعصبية"، والثاني: "المال والحباية"⁽¹⁾، ثم يخلّص إلى أن الحل "إذا طرّق الدولة طرّقها في هذين الأساسين"⁽²⁾. وكان سبق، وأن نقل عن المسعودي، في موضع آخر، قوله حكايةً عن الموبّدان⁽³⁾ ينصح أحد ملوك الفرس: "أيها المَلِك إن المُلْك لا يتمّ عزّه إلا بالشرعية، والقيام لله بطاعته، والتصرّف تحت أمره ونهيه، ولا قِوام للشرعية إلا بالمَلِك، ولا عزٌّ للمَلِك إلا بالرجال، ولا قِوام للرجال إلا بالمال، ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة، ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل"⁽⁴⁾.

وابن خلدون ليس يدّعا فيمن قبله أو جاء بعده من منظري السياسة السلطانية، في التأكيد على أهمية "المال الجَمّ"⁽⁵⁾ أو "المال المبذول"⁽⁶⁾، وكونه الركيزة الأساس في قيام الدول، وتمكّن سلطانها، واستقرار أحوالها⁽⁷⁾. وقد أضحت كاللازمة عبارة: "إن الدين بالملك، والملك بالجند، والجند بالمال، والمال بعمارة البلاد، وعمارة البلاد بالعدل في العباد"⁽¹⁾.

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 269.

(2) المصدر السابق، ص 269.

(3) وسمه ابن خلدون بصاحب الدين، وقال غيره: معناه القاضي أو المفتي بلغتهم. يراجع السهيلي: الروض الأنف والمشرع الزوي في تفسير ما اشتمل عليه حديث السيرة واحتوى، تحقيق: محمد إبراهيم البنا، ط 1، دبي: منشورات جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 2021، 1/275.

(4) ابن خلدون: المقدمة، ص 262.

(5) ابن أبي الربيع: سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق: ناجي التكريتي، ط 3، بيروت: دار الأندلس، 1983، ص 177.

(6) العباسي: آثار الأول في ترتيب الدول، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط 1، بيروت: دار الجيل، 1989، ص 69.

(7) المرادي: الإشارة في تدبير الإمارة، تحقيق: محمد حسن إسماعيل وأحمد فريد المزيدي، ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003، ص 58؛ وابن الخطيب: رسالة في غرض السياسة، تحقيق: محمد البركة وسعيد بنحمادة، منشورة ضمن نصوص القسم الثاني من كتابهما: السياسة السلطانية عند لسان الدين بن الخطيب، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2013، ص 87؛ وأبو حمو الزياني: واسطة السلوك في سياسة الملوك، تحقيق: محمود بوترة، الجزائر: دار النعمان، دار الشيماء، 2012، ص 62، 79.

على أننا، وقبل الوقوف على موارد جباية بيت المال الموحي، ووجوه الإنفاق منه، تعترضنا عقبة مأتاها من توصيف بعض المؤرخين والمفكرين للنمط الاقتصادي السائد في الغرب الإسلامي، في الفترة محل الدراسة بالاقتصاد النهبي⁽²⁾، أو نمط الإنتاج الحربي⁽³⁾، أو نمط اقتصاد المغازي⁽⁴⁾. وهو الاقتصاد الذي يقوم على حيابة الثروات الجاهزة، واقتسامها بين المحاربين، بغرض استهلاكها لا استثمارها.

إن هذا النمط من اقتصاد الغنمة، الذي يفتقر -بحسب هؤلاء- إلى سمات "النماء" و"الإنتاجية"⁽⁵⁾، ورهانه الوحيد استدرار الخيرات "بالقوة والغلب"⁽⁶⁾، تحت غطاء ديني يُشرع لجهاد الكفار، ومصادرة المخالفين⁽⁷⁾، هو اقتصاد موسوم بالهشاشة، وعرضة للهزات والتقلبات، مما كان له أفدح العواقب على صيرورة الدول المتبينة له⁽⁸⁾.

(1) الطُّرُوشِي: سراج الملوك، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر، ط1، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1994، 495/2؛ وابن رُضوان: الشُّهُبُ اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق: علي سامي النشار، ط1، القاهرة: دار السلام، 2007، ص335؛ وابن الأزرَق: بدائع السُّلك في طبائع الملك، تحقيق: علي سامي النشار، ط1، القاهرة: دار السلام، 2008، 182/1.

(2) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي -طور الانهيار 1: الخلفية السوسيوتاريخية-، ط1، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، القاهرة: سينا للنشر، 2000، ص166.

(3) الحسين بولقطيب: "أسلوب الإنتاج الحربي والتحول المعاق -حالة المغرب الوسيط-"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الجديدة)، ع 1995/2، ص73-91.

(4) إبراهيم القادري بوتشيش: "نمط اقتصاد المغازي -هل شكّل أسلوباً للإنتاج في مغرب العصر الوسيط؟-؛ ضمن كتابه: حلقات مفقودة من تاريخ الحضارة في الغرب الإسلامي، ط1، بيروت: دار الطليعة، 2006، ص9-30.

(5) محمد عابد الجابري: العصبية والدولة -معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي-، ط6، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1994، ص263-273.

(6) عبد الإله بلقزيز: النبوة والسياسة، ط3، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 2014، ص166.

(7) إبراهيم القادري بوتشيش: "نمط اقتصاد المغازي..."، ص12، 28.

(8) إبراهيم القادري بوتشيش: "أثر الحروب في المجال الضرائي"، مجلة الاجتهاد (بيروت)، ع 34-35/1997، ص80.

وفيما لم يجد بعض الباحثين غضاضة في تبني هذا التخريج، والصدور عنه في أبحاثهم⁽¹⁾، إلا أن عددا غير قليل من الباحثين لم يفهم ملاحظة نقاط الضعف فيه، فانبروا لتسجيل تحفظاتهم، وبسط انتقاداتهم؛ فليس من الإنصاف للمشهد الاقتصادي في الغرب الإسلامي اختزال موارده المالية في صناعة الغزو التي أتقنها البدو الرحّل، ولا يمكن إغفال كون الإنتاج السائد آنذاك، يعتمد -أيضا- على التجارة بعيدة المدى، وبالتالي "ما يصاحب ذلك من تداخل بين هذا المكوّن وباقي المكونات الاقتصادية للدولة"⁽²⁾.

وإذا كانت مقولة "اقتصاد الغنيمة" أو "اقتصاد الغزو"، تبدو نوعا من سعي حثيث باتجاه بناء "براديغم" للجواب النهائي، الذي يروم فرض نسق مغلق، وذلك برد مختلف الظواهر والقضايا إلى الارتهان بالمقولة، دون نقد أو تمحيص أو برهنة مقنعة⁽³⁾، فإنها تبدو -من ناحية أخرى- كاستحضار لفحوى مقولة "نمط الإنتاج الآسيوي"⁽⁴⁾، التي لطالما كانت حاضرة في أدبيات المدرسة الماركسية⁽⁵⁾.

(1) تطالعنا البوابة الوطنية للإشعار عن الأطروحات (PNST) بعنوانين -على الأقل-، هما: عبد الصمد حمزة: "اقتصاد المغازي عند مؤرخي الغرب الإسلامي خلال عصري المرابطين والموحدين"، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 1، نوقشت سنة 2011، وزوبرير سالمي: "اقتصاد المغازي في المغرب الأوسط -الظهور والتطور-"، رسالة دكتوراه، جامعة قسنطينة، 2، مسجلة منذ سنة 2018.

(2) الحسن الغرايب: مسيحيو المغرب الأقصى في العصر الوسيط، ط 1، الرباط: مطابع الرباط نت، 2015، ص 182 (ح 01).

(3) رشيد اليملولي: "اقتصاد الغزو -قراءة في النمط-"، مجلة ليكسوس (إلكترونية)، ع 16/2017، ص 24؛ و"مقولات اقتصاد المغازي ونمط الإنتاج الحربي"، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، على الرابط:

<https://www.mominoun.com/articles/%D9%85%D9%82%D9%88%D9%84%D8%AA%D8%A7-%D8%A7%D9%82%D8%AA%D8%B5%D8%A7%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%BA%D8%B2%D9%88-%D9%88%D9%86%D9%85%D8%B7-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%86%D8%AA%D8%A7%D8%AC-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B1%D8%A8%D9%8A-4988>

(4) يقترن نمط الإنتاج الآسيوي بفكرة ركود المجتمعات الآسيوية، ولربما يضاف إليها وسم الاستبداد الشرقي، والخصوصية الجغرافية. لمزيد تفصيل يراجع جان شينو وآخرون: حول نمط الإنتاج الآسيوي، ترجمة: جورج طرابيشي، ط 1، بيروت: دار الحقيقة، 1972.

(5) مصطفى نشاط: "كشكول من الجوانب الحضارية للغرب الإسلامي"، مجلة رباط الكتب (إلكترونية)، على الرابط: <https://ribatalkoutoub.com/?p=264>

وفي المحصلة، فإن تبني مقولة "اقتصاد المغازي"، وما يعنيه ذلك من حصر موارد الدولة الوسيطة بالغرب الإسلامي، في الموارد غير القابلة للاستثمار كالمصادرات وغنائم الحرب، يستدعي -بحسب باحث⁽¹⁾- التأريخ لمالية الدولة ومواردها، وهو ما لعله لم ينجز على نحو دقيق وشامل لحد الآن، فضلاً عما قد تتركه المقولة من انطباع من أن الدولة عاشت ظروف حرب متصلة، ولم تنعم بفترات سلم، تكون حافزا على الإنتاج وال عمران. ناهيك على أن جعل المعطى الديني والجهادي كأحد مواصفات "اقتصاد المغازي"، يحجب حقيقة أن وظيفة الجهاد هي من صميم الوظائف الشرعية المنوطة بالدولة في الإسلام، ولا يفتأ يضعنا -وجهاً لوجه- مع متلازمة: الدين، والمملك، والجند، والمال، والعمارة، والعدل.

1- موارد بيت المال:

تكتسي دراسة الجباية، وبخاصة في شقِّ موارد بيت المال، أهمية قصوى، نظراً لما تُمد به الباحث من معطيات لا غنى له عنها، في محاولته التعرف على خبايا المشهد الاقتصادي، وتفصيلاته التي يعز الظفر بها في مصادرها التقليدية.

وعلى الرغم من أن التاريخ الاقتصادي الموحيدي، يعد الأوفر حظاً، مقارنة بغيره، إذا أخذنا في الحسبان ما أنجز من دراسات تناولته في المجمل، أو اتجهت إلى بحث جانب من جوانبه⁽²⁾، عدا أن ذلك لم يعبّد الطريق بعد، بحيث تصير مُشرعة سالكة دون مطبّات وعقبات، تحدُّ من طموح الباحث فيما إذا كان يتطلع إلى سبر أغوار البنى الاقتصادية، وتتبع أثر الخطاب الديني في تلافيف البنية التحتية للمجتمع.

وفيما اكتفى بعض الباحثين⁽³⁾، باستعراض موارد بيت المال الموحيدي، مع محاولة حصرها في ضوء ما دلّت عليه الإفادات الخيرية المتوفرة، فإن البعض الآخر قد نحا في تناولها

(1) المرجع السابق.

(2) يراجع مسرد بأبرزها في الملحق رقم 04.

(3) نور الدين بن بلقاسم: "المجتمع الأندلسي في العهدين المرابطي والموحيدي من نهاية القرن 11/5 إلى بداية القرن 13/7"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والفنون والإنسانيات، جامعة منوبة، تونس، 2005، ص 301-306؛ وعياد المبروك عمار الرجبي: "الحياة الاقتصادية والاجتماعية في الأندلس خلال عصر الموحيدين"، رسالة دكتوراه،

منحى التصنيف والتوصيف⁽¹⁾؛ فكانت الموارد محل الاتفاق تُنعت بالأصلية أو الأساسية أو الدورية أو الشرعية، في مقابل تلك التي نعتت بالاستثنائية أو الإضافية أو الظرفية أو الوضعية أو الدنيوية أو المستحدثة أو العرفية، على أن ما درج عليه أكثر الباحثين⁽²⁾، هو نعت الصنف الثاني بغير الشرعية.

وحري بنا التساؤل عن مستند الذين أسبغوا وصف الشرعية على موارد بعينها، ووصف غير الشرعية على موارد أخرى. ولئن ظل التوافق قائما بين جل الباحثين على عدّ الفَيء⁽³⁾، وغنائم الحرب⁽⁴⁾، وخراج الأرضين⁽¹⁾، وجزية أهل الذمة⁽²⁾، وعائدات الزكاة⁽³⁾، وعشور

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2003، ص 285-287؛ ورضا رافع: "الاقتصاد في المغرب الأقصى في عهد الموحدين (524-668هـ/1129-1269م)"، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2006، ص 132-141.

(1) كمال السيد أبو مصطفى: تاريخ الأندلس الاقتصادي في عصر دولتي المرابطين والموحدين، الإسكندرية: مركز الإسكندرية للكتاب، 1996، ص 363-373؛ وعز الدين عمر أحمد موسى: الموحدون في الغرب الإسلامي -تنظيماتهم ونظمهم-، ط 1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1991، ص 280-287؛ والحسين أسكان: الدولة والمجتمع في العصر الموحيدي (518-668هـ/1125-1270م)، الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2010، ص 147-186.

(2) ج. ف. ب. هوبكنز: النظم الإسلامية في المغرب في القرون الوسطى، ترجمة: أمين توفيق الطيبي، ط 2، الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع "المدارس"، 1999، ص 49-70، 71-81؛ وأحمد مختار العبادي: "الحياة الاقتصادية في الدولة الإسلامية"؛ ضمن كتاب: دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية العربية، لمجموعة باحثين، ط 2، الكويت: منشورات ذات السلاسل، 1986، ص 311-313؛ وصابر عبد المنعم محمد علي البلتاجي: النظم والمعاملات المالية في المغرب عصر دولة الموحدين (524-668هـ/1130-1269م)، ط 1، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2012، ص 147-148.

(3) يطلق الفَيء -في الأصل- على ما حيز من أرض العدو عفوا دون قتال، لكن تُوسّع في إطلاقه ليشمل أيضا ما غلب عليه العدو، وصولح عليه، فدخل -على ذلك- ضمنه الجزية والخراج. ودليل الفَيء من القرآن، قول الله تعالى: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَى لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: 6-7]. يراجع أبو يوسف: الخراج، ص 26؛ ويحيى بن آدم: الخراج، ص 58، 60؛ وقدامة بن جعفر: الخراج، ص 204.

(4) الغنائم أو الأنفال هي كل مال -سوى الأرضين- أُخذ من العدو قهرا وغلبة، ففيه الخمس لمن خصّهم الله به، ويُوزّع الباقي على المقاتلة بالسوية. ودليله من الكتاب، قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسُهُ

التجارة⁽⁴⁾، وأخماس المعادن⁽⁵⁾، وأموال التركات التي لا وارث لها⁽⁶⁾، موارد شرعية، فإنهم أخرجوا ما سوى ذلك من الموارد، مع الاختلاف في الوصف الملائم لها، وقد شمل ذلك الكلف والوظائف⁽⁷⁾، والمعونة والتعتيب⁽¹⁾، والقَبالات والمُكوس⁽²⁾، والمُشاطرة والتغريم⁽³⁾.

وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَآلِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللهِ وَمَا أُنزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّنْفِيهِ الْجَمْعَانِ وَاللهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ [الأنفال: 41]. يراجع يحيى بن آدم: الخراج، ص 58، 59، 60؛ وابن المناصف: الإنجاد في أبواب الجهاد، تحقيق: قاسم عزيز الوزاني، ط 1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003، الباب السابع: في الغنائم وأحكامها، ص 253-308.

(1) يضرب الخراج على أصول الأرضين التي فُتحت عَنْوة، واقتضت المصلحة أن تُفَيَّأ، وكذلك التي صولح عليها أهلها، وبذلك تتميز الأرض الخراجية عن العشرية. ودليله من صنيعة ﷺ بأرض خيبر وما سواها. يراجع أبو عبيد: الأموال، ص 132، 146، 157، 168؛ والخراعي: تخريج الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله ﷺ من الحرف والصنائع والعمالات الشرعية، تحقيق: إحسان عباس، ط 1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1985، ص 528-529.

(2) تطلق الجزية على ما يؤخذ من مال من أهل الذمة، ممن يعيشون في ظل دولة الإسلام، في مقابل ما يتهيأ لهم من أمن وخدمات. ودليلها من الكتاب: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: 29]. يراجع: أبو عبيد: الأموال، ص 89-96، 99-131؛ وابن زنجويه: الأموال، 1/115-186.

(3) الزكاة ثالث أركان الإسلام، وتجب في أصناف مما يملك الإنسان؛ من مال، وأنعام، وثمار، وزروع، ومعادن،... بشرائط مخصوصة. أما دليلها ففي قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: 103]. خصّها الفقيه المالكي أبو بكر بن الجدد الإشبيلي (ت 586هـ/1190م)، الذي عاش في كنف الموحدين، بكتابه: أحكام الزكاة، تحقيق: عبد المغيث الجليلاني، ط 1، الرباط: منشورات مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، الرابطة المحمدية للعلماء، 2010.

(4) تقتضي القاعدة في استيفاء عشور التجارة أن يدفع المسلم ربع العشر، والذي نصف العشر، والحربي العشر كاملاً. يراجع أبو يوسف: الخراج، ص 135؛ ويحيى بن آدم: الخراج، ص 66.

(5) يرجع استغلال المعادن إلى نظر الدولة، فإن أقطعت لمن ينوب عنها، تعيّن في حقّه دفع الخمس لبيت المال. يراجع ابن الجدد: أحكام الزكاة، ص 49-50.

(6) تقول تركة الميت إلى بيت المال، في حال عدم عصائبه قرابة وولاء. الخراعي: تخريج الدلالات السمعية، ص 570.

(7) وهي اللوازم والمغارم التي تفترض على صنف مخصوص من الرعاية أو قد تعم الجميع، بغرض رفق المجهود الحربي الذي تضطلع به الدولة، ولطالما كانت مثار امتعاض، بسبب عدم انضباطها للشرع. يراجع عياض وولده:

ونحن إذا ما فحصنا عن إدلاءات مدونتنا المصدرية بهذا الشأن، وخاصة كتب الخراج والأموال، فإننا لا نجد في نصوصها أثرا لتقسيم الموارد إلى شرعية وغير شرعية، خلا إيرادها تباعا، مشفوعةً بأدلتها، مفصلةً أحكامها، وأقصى ما هنالك هو ما نقف عليه في عدد من كتب السياسة والتدبير⁽⁴⁾، من التنويه إلى أن بعض تلك الموارد عائد إلى النص، وأن بعضها مستفاد من الاجتهاد.

ولعل أقدم تصريح قد يُستفاد منه أن موارد بيت المال هي على قسمين، هو لأبي حامد الغزالي (ت 505هـ/1111م)، حيث يقسم جهات الدخل السلطاني إلى ما يؤخذ من الكفار؛ وهو الفبيء، والغنيمة، والجزية، وما يؤخذ من المسلمين؛ وهي الصدقات، والموارث، والأوقاف

مذاهب الحكماء في نوازل الأحكام، تحقيق: محمد بنشريف، ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997، ص52، 311.

(1) وهي لا تبعد كثيرا عن التي قبلها، ولو أنها كانت أكثر ارتباطا بترميم أسوار المدن، وتقوية دفاعاتها، في الظروف التي يشتد فيها الخطر الخارجي. ابن عذاري: البيان المغرب (ق. المرابطين)، ص73؛ والمقري: نفع الطبيب، 387-386/3.

(2) الأصل في القبالة الضمان أو الالتزام بتحصيل خراج أرض ما بمقابل، لكن بالنظر لما شابها مع مرور الزمن من مفساد وتجاوزات، فقد صارت كالمكوس المفروضة على معاش الناس في أسواقهم، علما على الضرائب غير المشروعة. يراجع أبو يوسف: الخراج، ص109-110؛ وابن جماعة: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، ط1، الدوحة: منشورات رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، 1985، ص145، 150.

(3) لقد كانت محاسبة العمال، والحكم بمشاطرة البعض ما راكموه من ثروات أثناء ولايتهم -مع عدم اتهامهم بخيانة الأمانة- سنة متبعة، ومنهجاً معمولاً به، على سبيل التحوط لما يكون قد صار إليهم محابة بجاه الولاية، على أنه قد لا يخلو لدى بعض السلاطين من دواع انتقامية أو أغراض منفعية. يراجع الخزاعي: تفريح الدلالات السمعية، ص261-263؛ وابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق: علي بن محمد العمران، ط1، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 2008، ص64؛ والطرسوسي: تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك، تحقيق: رضوان السيد، بيروت: دار الطليعة، 1992، ص111.

(4) ابن حزم: شذرات من كتاب السياسة، منشور بذييل كتاب بدائع السلك لابن الأزر، 881-882؛ وابن رضوان: الشهب اللامعة، ص73؛ وابن سيناك: رونق التعبير في حكم السياسة والتدبير، تحقيق: سليمان القرشي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004، ص26.

التي لا متولي لها، والأموال التي لم يتعين لها مالك. ثم أردف قائلا: "وما عدا ذلك من الخراج المضروب على المسلمين، والمصادرات، وأنواع الرشوة، كلها حرام"⁽¹⁾.

وقريب من تصنيف الغزالي، ما ذهب إليه -من بعده- ابن تيمية (ت 728هـ/1328م) من أن الأموال السلطانية التي نص عليها الكتاب والسنة، ثلاثة أصناف: الفيء، والغنيمة، والصدقة⁽²⁾. وهذه الموارد على كونها مجمعا عليها، مستخلصا ومصرفا، فإنها لا تخلو -بحسبه- من "مواضع متنازع فيها بين العلماء"⁽³⁾. في مقابل موارد ثابتة الحرمه، كالمكوس، والوظائف السلطانية، وما يندرج تحت تعديات رجال الدولة على أموال الرعية، أو ما سيق إليهم -تزلُفا- تحت ستار الهدية⁽⁴⁾.

وابن تيمية -فيما يبدو- كان أسبق من ابن خلدون (ت 808هـ/1406م)، ومن هذا حذوه كابن الأزرق (ت 896هـ/1491م)، في وصف الموارد الثلاثة المشار إليها، بوصف "الشرعية"⁽⁵⁾، في حين سيؤثر -معاصر الأخير منهما- المغيلي التلمساني (ت 909هـ/1503م) إعمال وصف المجابي الحلال نظير المجابي الحرام⁽⁶⁾، وهو ما نجد له كذلك صدئ في عناوين بعض مؤلفات العصر⁽⁷⁾.

(1) الغزالي: إحياء علوم الدين، 135/2؛ وعنه الوليدي: الحلال والحرام، تحقيق: عبد الرحمن العمراني الإدريسي، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1990، ص 286-287.

(2) ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص 45.

(3) ابن تيمية: قاعدة في الأموال السلطانية، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله بن إبراهيم بن الأمير، ط 1، الرياض: مكتبة أضواء السلف، 2002، ص 21.

(4) ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص 60، 62، 63، 64؛ وقاعدة في الأموال السلطانية، ص 37.

(5) ابن تيمية: قاعدة في الأموال السلطانية، ص 20؛ وابن خلدون: المقدمة، ص 255؛ وابن الأزرق: بدائع السلك، 189/1.

(6) المغيلي: تاج الدين فيما يجب على الملوك والسلاطين، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، ط 1، بيروت: دار ابن حزم، 1994، ص 49، 50-52.

(7) يعكسه -على سبيل المثال- عنوان كتاب: تحرير المقال فيما يحل ويحرم من بيت المال، لأبي بكر البلاطيسي (ت 936هـ/1530م)، تحقيق: فتح الله محمد غازي الصباغ، ط 1، المنصورة، مصر: دار الوفاء، 1989.

إنه لا يخامرنا أدنى شك، في أن هذا التوجّه التي آلت إليها الكتابة عن موارد بيت المال للدولة الإسلامية، وهو ما ينطبق على دولة الموحدين وغيرها، إنما مرده إلى ما أضحي متكررا، ويكاد يترسخ من اختلالات في تسيير الشأن المالي، في ظل استطالة ذوي المكنة والنفوذ على أرزاق الرعية وأموالها، ما حدا بالخطاب الفقهي إلى إشهار سلاح الحرمة ونفي الشرعية عن الموارد، التي لم يلتزم في جبايتها بالضوابط المقررة.

على أن ما استرعى انتباهنا - بهذا الصدد - هو ما مال إلى تسويغه بعض منظري السياسة السلطانية في الغرب الإسلامي⁽¹⁾، بشأن قسم من موارد بيت المال المتحفظ عليها، وهي الوظائف التي يفترضها صاحب الدولة في أموال رعاياه، بدعوى الضرورة الملجئة إلى ذلك. وهي من بين القضايا التي احتدم النقاش حولها، فيما يتصل بمالية الموحدين، بالإضافة إلى قضية مسح أراضي الدولة، وفرض الخراج عليها، فضلا عن قضايا أخرى جزئية، قد يحسن التعرّيج عليها، دفعا لما يشوبها من التباس.

استفاد بيت مال دولة الموحدين من موارد وفيرة ومتنوعة، كان في مقدمتها الغنائم التي حصدها الجيش بعد استيلائه على التركة المرابطية في كل من المغرب والأندلس⁽²⁾، بل إن حدود الدولة سرعان ما انداحت لتصل إلى أقاصي إفريقية، وهو ما وضع تحت تصرف الدولة مجابي خراجية واسعة، أوقفنا مصادرها على مقاديرها، في حديثها عما كان يصل إلى بيت المال من مختلف مقاطعات الدولة، من أحمال الأموال الموقورة، والأقوات المذخورة⁽³⁾.

(1) ابن الأزرق: بدائع السلك، 190/1.

(2) إن عبارات تحكي غنائم الموحدين، من قبيل: "ما يقصر على وصفه اللسان، ولا يأتي على شرحه البيان"، و"ما جلّ قدره، وعمّ كثره"، و"أما الجواهر والأموال فلا تحصى"، و"استاقوا من الغنائم عددا جمّا، وسوائم كثيرة، ملأت الوادي"، و"كالجليلين من الحنطة والشعير"، مع ما قد يشوبها من مبالغات محتملة، فإنها لتتم عن مقدار ضخامة ما كانت تحوزه الجيوش الموحدية عقب مواقعها المظفرة. يراجع ابن صاحب الصلاة: المن بالإمامة، ص 278، 281؛ ومجهول: الحلل المشوية، ص 144؛ والمقري: نفح الطيب، 443/1؛ والنويري: نهاية الأرب، 172/24.

(3) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص 214؛ وابن خلكان: وفيات الأعيان، 135/7؛ والنويري: نهاية الأرب، 171/24، 180.

وإذا كان الغموض لا يزال يحيط باستخلاص مورد الجزية لبيت المال الموحيدي، ليس بالضرورة لتضائل عدد من يشملهم عقد الذمة⁽¹⁾، ولكن لما اعتري موقف الموحيدين حيال أهل الذمة من تردد في الاعتراف بهم أو التنكر لهم⁽²⁾، فإن سعيهم الدؤوب لتحصيل عوائد الزكاة، لا تشوبه شائبة، في تقديم الكفاة لجبايتها، مع الاشتداد على المتقاعسين في أدائها⁽³⁾، ويلحق بذلك استيفاء حق بيت المال في خمس المعادن، وتأمين اتصاله ودوره⁽⁴⁾.

أما ما قد لا يؤبه له، على مبلغ أهميته، كمورد قارٍّ ومتنام لبيت المال الموحيدي، فهو ما كان يتقاضاه من رسوم عن تجارات الوساطة والعبور الصحراوية منها والمرفئية. وسواء تعلق الأمر بالتجارة مع بلاد السودان⁽⁵⁾، التي كانت رافدا حيويا لحاجة الدولة إلى معدن الذهب⁽⁶⁾، أو التجارة مع البلاد الأوربية عن طريق وكلائها من الجمهوريات الإيطالية؛ وبخاصة جنوة وبيزة، اللتين ارتبطتا بمعاهدات متجددة مع الدولة الموحدية⁽⁷⁾، لضمان مصالح الطرفين، فإن

-
- (1) هوبكنز: النظم الإسلامية في المغرب، ص 54؛ وجورج مارسية: بلاد المغرب وعلاقتها بالشرق الإسلامي في العصور الوسطى، ترجمة: محمود عبد الصمد هيكل، الإسكندرية: منشأة المعارف، [1991]، ص 308.
 - (2) اضطرب قول عبد الواحد المراكشي بين انتفاء عقد الذمة منذ قيام أمر الموحيدين، وبين ما أمر به من عاصرهم من خلفائهم من تمييز اليهود بلباس يختصون به دون غيرهم. يراجع كتابه المعجب، ص 251، 252.
 - (3) ابن صاحب الصلاة: المن بالإمامة، ص 204، 286؛ وابن هانئ: بغية المستطرف، ص 515-516، ورسائل موحدية (بروفنس)، ص 21، 133.
 - (4) ابن عذاري في البيان المغرب (ق. الموحيدين)، ص 147؛ وابن أبي زرع: روض القرطاس، ص 212.
 - (5) الحسين بولقطيب: "العلاقات التجارية بين المغرب والسودان الغربي خلال العصر الوسيط"؛ ضمن كتابه: حفريات في تاريخ المغرب الوسيط، ط 1، الرباط: جذور للنشر، 2004، ص 56.
 - (6) ماجدة كريمي: "ذهب السودان الغربي (ق 05-08هـ/11-14م) - تاريخ استغلاله، كيفية الحصول عليه وآثاره على القطاع النقدي بالمغرب وأوروبا الغربية-"، مجلة كلية الآداب (وجدة)، ع 5/1995، ص 186-208.
 - (7) يراجع خبرها في رسائل موحدية (عزاوي)، أرقام: 32، 33، 35، 36، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 62، 112. كما احتفظت مجموعتا أماري (1806-1889م) وماس-لاتري (1815-1897م)، بنصوص عدد منها.

- Michele Amari: *I diplomi arabi del r. archivio fiorentino: testo originale con la traduzione letterale e illustrazioni*, Firenze: Ed. Felice le Monnier, 1863.

- Louis De Mas-Latrie: *Traité de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale au moyen âge*, Paris: Éd. H. Plon, 1866.

هذا المورد، بالنظر لحجم المبادلات التجارية، وما تفصح عنه الدفاتر والأزِمّة⁽¹⁾، لا يمكن بحال الاستهانة بعوائده.

يطعن الكثيرون أو قد يكتفي بعضهم بالتعريض، على ما أقدم عليه الخليفة الموحي عبد المؤمن بن علي، بعقب غزوته الإفريقية الثانية، سنة 555هـ/1160م، من إصدار أوامره بمسح أراضي الدولة، وتقسيت الخراج عليها، بعد أطراح مقدار الثلث، مما يستعصي عن الفلح والحرث، من جبال وقفار وسباخ ونحوها⁽²⁾.

وإذا كنا نجد مخرجا لاتهام كتاب غربيين⁽³⁾ لمسلك دولة الموحدين ممثلة في عاهلها، بغلبة النزعة البراغماتية، والاحتكام إلى منطق الغاية تبرر الوسيلة، ولو أدى ذلك إلى مصادمة أحكام الدين، والتفلت من ضوابط الشرع. وسواء كان ذلك منهم جهلا أو تجنّيا، فهم معذورون، ولا يتوجّه عليهم فيه عتب، بقدر ما يتعيّن في حق باحثين عرب معاصرين⁽⁴⁾، يكتفون بالنقل عنهم، واستنساخ آرائهم.

(1) تحتفظ الأرشيفات الإيطالية بكثير من العقود ذات الصلة. يراجع بشأن فحوى بعضها، لورا باليتو: "جنوة وبلاد المغرب من 1222 إلى 1226"، ترجمة: مصطفى نشاط، مجلة أمل (الدار البيضاء)، ع 1994/5، ص 4-16؛ وجورج جيها: "جنوة وبلاد المغرب في العصر الوسيط"، ترجمة: محمد الشريف، مجلة كلية الآداب (تطوان)، ع 1997/8، ص 108-114.

(2) وعي الرواية التي ينفرد بها ابن أبي زرع في روض القرطاس، ص 198-199.

(3) هوبكنز: النظم الإسلامية في المغرب، ص 65؛ وشارل أندري جوليان: تاريخ إفريقيا الشمالية، ترجمة: محمد مزالي والبشير بن سلامة، ط 2، تونس: الدار التونسية للنشر، 1983، 146/2؛ و

Henri Terasse: *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du Protectorat français*, Casablanca: Éditions Atlantides, 1949, 1/311-312.

(4) صابر عبد المنعم البلتاجي: النظم والمعاملات المالية في المغرب عصر دولة الموحدين، ص 179، 186؛ وفوزية كراز: "الموارد المالية بالدولة الموحدية بين ما هم مشرّع وما هو مستحدث"، مجلة عصور الجديدة (وهران)، ع 16-17/شتاء-ربيع 2014-2015، ص 187، 189؛ وعبد القادر طويلب: "الضرائب والمكوس ببلاد المغرب الإسلامي في عهد الموحدين والدويلات (ق 06-09هـ/12-15م)"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة وهران 1، 2021، ص 29.

عدا أننا لا نعدم من بين الباحثين المشهود لهم بالرصانة والتثبت⁽¹⁾، من لم يفهم أن المشروع الموحيدي في إخضاع أراضي الدولة لضريبة الخراج، لا يبعد عما استقر في الفقه الإسلامي بشأن أحكام الأرضين من صُلحِيَّة وعَنوِيَّة، وأنه رغم تمسك فقهاء المغرب عبر مختلف العهود، بكون أرض المغرب هي أرض أسلم عليها أهلها⁽²⁾ -وفي أرض الأندلس خلاف⁽³⁾، -للحيلولة دون معاملتها معاملة الأرض "الغنيمة"، إلا أن الموحيدين، وكسابقهم وتاليهم ممن هيمنوا على المجال المغربي عَنوة بحد السيف، سيجعلون من ذلك تَكِيَّة "لتمرير حقوقهم العقارية"⁽⁴⁾، وكل ما هنالك أنهم سيميزون بين صنفين من الأراضي؛ أراضي الأمراء

(1) محمد القبلي: الدولة والولاية والمجال في المغرب الوسيط -علائق وتفاعلات-، ط1، الدار البيضاء: دار توبقال، 1997، ص35؛ وعز الدين عمر أحمد موسى: النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، ط1، بيروت، القاهرة: دار الشروق، 1983، ص136-138؛ ومحمد اللحية: محددات نشأة المدينة المغربية الوسيطة وتمدينها مدينة مكناس (452-645هـ/1060-1247م)، ط1، سايس - فاس: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2011، ص200-201، 227، 230.

(2) نظرا للغموض الذي يلف الوضعية القانونية لأرض المغرب، بين كونها صلحية أو عَنوِيَّة أو مختلطة، وما قد ينبجّر عن ذلك من أن تصير عُرضة للمصادرة، وانتزاعها من أصحابها، فقد انحازت الفتوى المالكية إلى إنصاف الرعية، بالتأكيد المستمر على أنها أرض أسلم عليها أهلها، وأن أيّا أرض خفي أمرها، ولم يُعلم حكمها، هل هي أرض صلح أو عَنوة، فهي لمن وُجدت بحوزته، وإن كان لا يُدرى على أي وجه صارت إليه، حاشا الغصوب. يراجع ابن أبي زيد القيرواني: النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، تحقيق: محمد الأمين بوخبرة، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999، 492/10-493؛ والداودي: كتاب الأموال، ص79؛ والونشريسي: المعيار المغرب، 133/6-134، 73/9-74.

(3) اختلف في الوضعية العقارية لأرض الأندلس، نظرا لما تعاقب عليها من جلاء وتوطن، وتداول الممتلكين لها بالقهر والغلبة. يراجع الداودي: كتاب الأموال، ص79؛ وابن عياض: مذاهب الحكماء، ص204-205؛ وابن حزم: التلخيص لوجوه التخليص؛ ضمن مجموع رسائله، تحقيق: إحسان عباس، ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987، 175/3.

(4) محمد اللحية: "ملاحظات حول موارد المال العام ووجوه تدييره في مرحلة قوة الدولة الموحدية -النصف الأخير من القرن 12هـ/م-؛ ضمن أعمال الأيام الوطنية الخامسة والعشرين للجمعية المغربية للبحث التاريخي: المال العام في تاريخ المغرب -أوجه التدبير وسؤال المراقبة-، المنعقدة بالرباط، بتاريخ: 28-30 نوفمبر 2019، تنسيق: محمد ياسر الهلالي وحديد تيتاو، ط1، الرباط: منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، 2021، ص43.

والمتنفذين التي صودرت لصالح بيت المال، وأراضي عامة الناس، التي أُبقيت بيد أصحابها، على أنها أراض خراجية، يدفعون عنها حصّة مقررّة⁽¹⁾.

هذا، ولم يكن الموحدون بحاجة لاستصدار أي فتوى، كما سبق إليه وهم البعض⁽²⁾، وتوقع عليه⁽³⁾، لإضفاء المشروعية على الإجراء الذي اتخذوه، وليست المشروعية - في واقع الحال - رهينة بأحكام جاهزة منصوص عليها في دواوين الفقه، بقدر ما هي مستوحاة من ذلك الجدل القائم والمستمر بين نصوص الشرع وتقلبات الواقع وتحاذباته، وهو ما يسعنا أن نفهم في ضوءه، التعديل الذي أدخله الموحدون على سياستهم الجبائية، من خراج المشاطرة إلى خراج المساحة⁽⁴⁾، كما المرونة التي أبدّاها الخطاب الفقهي من جانبه، حيال الصيغ العرفية التي فرضت نفسها في استغلال الأرض الزراعية، بديلاً للأنماط الشرعية المأذونة⁽⁵⁾.

(1) محمد اللحية: محددات نشأة المدينة المغربية الوسيطة، ص 199، 202.

(2) علي عبد الله علام: الدولة الموحدية بالمغرب في عهد عبد المؤمن بن علي، القاهرة: دار المعارف، 1971، ص 265.

(3) الحسين بولقطيب: "المصامدة وقيام دولة الموحدين (500-558هـ/1106-1162م)"، دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، 1989، 491/2؛ وعبد القادر طويلب: "النظام الجبائي المالي عند المرابطين والموحدين - دراسة تحليلية للقبالات ببلاد المغرب والأندلس -"، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر 1، 2012، ص 90؛ ورشيد اليملولي: "موقف الفقهاء من الضرائب المستحدثة في الغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط"؛ ضمن أعمال الندوة الدولية التكرمية المهداة للأستاذ المؤرخ إبراهيم القادري بوتشيش: التاريخ الاقتصادي والاجتماعي وتاريخ الذهنيات بالمغرب والأندلس - قضايا وإشكالات -، المنعقدة بتطوان، بتاريخ: 18-19 أفريل 2018، تنسيق: محمد الشريف، ط 1، تطوان: منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، 2019، 171/1.

(4) ترد في عدد من مصادرنا إشارات مقتضبة، إلا أن جماعها يقوم شاهداً على ما هنالك من تفاوت في الوضع المترتب عن النوعين المطبقين. يراجع: التجاني: الرحلة، ص 345-346؛ والشماخي: السير، 661/2-662؛ وابن غازي: الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور، ط 2، الرباط: المطبعة الملكية، 1988، ص 27-28.

(5) لمزيد تفصيل، يراجع علال الخياري: "المزراعة أو المشاركة في الإنتاج الزراعي"، مجلة دار الحديث الحسنية (الرباط)، ع 1985/5، ص 223-255؛ وعبد الرحمن بشير: "فتاوى الخماسة بالمغرب الإسلامي بين الشرع والعادة"؛ ضمن أعمال ندوة: التاريخ الاقتصادي والاجتماعي وتاريخ الذهنيات...، 175/1-192؛ وزيان مكي ومبخوت بودواية: "واقع الشركات الزراعية في بلاد المغرب الإسلامي على ضوء المصنفات الفقهية ما بين القرنين 7 و9 الهجريين (13-15م)"، مجلة عصور الجديدة (وهران)، مج 11، ع 2/جوان 2021، ص 231-247.

إن استحضار هذا المعنى للشرعية في حقل "الاقتصاد والمعاش"، يجعلنا ندرك حجم المجازفة التي تورط فيها البعض⁽¹⁾ بتسرّعهم في الحكم بـ"اللاشرعية" على موارد أخرى لبيت المال الموحد، كمساهمة الرعايا في التعتيب، واقتضاء الإتاوات من الأعداء، ومصادرة أموال عدد من الموظفين في الجهاز المالي، ممن ثبتت في حقهم تهم الفساد والارتشاء⁽²⁾.

وإذا كانت شرعية الموردين الآخرين، هي مما لا يرقى إليه الشك، فإن تصفّح أقوال الفقهاء والمُفتين مشاركة⁽³⁾، ومغاربة⁽⁴⁾، بشأن ضريبة "التعتيب"، يسمح بتشكّل قناعة بمحدود التفهم الذي أبداه الخطاب الديني بإزاء جواز اقتضاء المعونة -والتي قد تسمى أيضا التقوية⁽⁵⁾- من لدن الرعايا؛ وخاصة أغنياءهم ومياسيرهم، لما تعوز النفقة بيت المال، وتقصّر عن تجهيز الجيوش، وإعداد العدة للدفاع عن الحوزة.

(1) صابر عبد المنعم البلتاجي: النظم والمعاملات المالية في المغرب عصر دولة الموحدين، ص 147-148، 194؛ ومحمود إبراهيم محمد الجارية: "الضرائب والمُكوس في الأندلس في عصر دولتي المرابطين والموحدين (495-668هـ/1102-1269م)"، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة بنها، مصر، 2017، ص 78-98؛ وعلي عثي: "الموارد المالية عند الموحدين وانعكاساتها على المجتمع والدولة (514-668هـ/1120-1269م)"، مجلة الواحات للبحوث والدراسات (غرداية)، مج 14، ع 1/2021، ص 120.

(2) احتفظ لنا ابن عذاري بأخبار نكبة طائفة من العمال والمشرّفين. يراجع كتابه: البيان المغرب (ق. الموحدين)، ص 37-38، 67-68، 99، 135، 139، 158، 199، 208، 224-225، 249، 251، 259-260، 448. ومن بين الباحثين الذين استوقفهم هذا الموضوع، وتناولوه باعتناء، محمد العمراني: "المالية الموحدية وتفعيل آلية المراقبة والمحاسبة بالمغرب والأندلس خلال القرنين 6 و7هـ (12-13م) -ملاحظات أولية-؛ ضمن أعمال ندوة: المال العام في تاريخ المغرب...، ص 57-68.

(3) محمد بن الحسن الشيباني: كتاب السير الكبير، منشور مع شرحه للسرخسي، تحقيق: محمد حسن الشافعي، ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997، 99/1؛ والجويني: غِيَاثُ الْأُمَمِ فِي التِّيَاثِ الطُّلَم، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط 2، الدوحة: منشورات رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، 1981، ص 256-273؛ والغزالي: شفاء الغليل في بيان السّبب والمُخِيل ومَسَالِكِ التَّعْلِيل، تحقيق: حمد الكبيسي، بغداد: منشورات رئاسة ديوان الأوقاف، 1971، ص 236-237؛ وابن تيمية: قاعدة في الأموال السلطانية، ص 38.

(4) ابن العربي: القبس، 462/2؛ والشاطبي: الاعتصام، 620-619/2؛ والمغيلي: تاج الدين، ص 53؛ والونشريسي: المعيار المغرب، 34-32/5، 129-127/11، 136-131.

(5) وردت بهذا اللفظ على لسان ابن بُلُقَيْن في كتابه التبيان، تحقيق: أمين توفيق الطيبي، الرباط: منشورات عكاظ، 1995، ص 144. أما اللفظ نفسه لما يرد لدى الونشريسي في مواضع من المعيار (122/7، 123، 132)، فمنصرفه إلى المعونة، التي قد يدفعها أهل موضع ما، لإمام مسجدهم، على سبيل الإحسان لا الإجارة.

على أن ما تقرر لدينا آنفا، لا ينبغي أن يُتَلَمَّح منه أيما إيماءة أو محاولة لإضفاء الشرعية على النظام المالي الموحد، على الرغم من انسياق البعض⁽¹⁾ إلى القول بذلك، على خلفية استدعاء "البروباغندا" الموحدية⁽²⁾، في تحاملها على الدولة المرابطية، ووصفها لها بكل نقيصة، وفي مقدمتها إثقال كاهل رعاياها بالضرائب والمكوس، معلنة التبرّي من كل ذلك، والعودة إلى المَهْيع الصحيح، والسبيل القويم، من الاكتفاء باقتضاء الحقوق الشرعية⁽³⁾.

وبقطع النظر عن الأسباب -التي لم توضع سوى نادرٍ موضع المسألة⁽⁴⁾- التي تأدّت بحكام الموحدين -في مرحلة تالية- للانتشاب فيما أعابوه على سلفهم، من إرهاق رعاياهم بـ"المغارم والملازم"⁽⁵⁾، حتى لأضحى مما يتكرر في تقاديم ولاتهم وعمالهم⁽⁶⁾، أنهم مدعوون لمحو "الرسوم الجائرة"، وإسقاط "الكُلف الناشئة"، وإلغاء "الوظائف الطارئة"، وكان مما عُدّ من بين

(1) صلاح أحمد عبد خليفة: "القبالات في المغرب والأندلس (ق 03-06هـ/09-12م) -أصولها التشريعية وتداعياتها التاريخية-"، مجلة المؤرخ العربي (القاهرة)، ع 8/مارس 2000، ص 573، 574؛ والبشير غانية: "الضرائب غير الشرعية في دولتي المرابطين والموحدين وأثرها على علاقتهما مع الرعية"، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية (الوادي)، ع 8/نوفمبر 2016، ص 188؛ وحرورية سكاكو: "التحولات الاقتصادية في بلاد المغرب (ق 06-10هـ/12-16م)"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة تلمسان، 2018، ص 401.

(2) جسّدتها بصفة خاصة رسائل ابن تومرت وخليفته عبد المؤمن. يراجع رسائل موحدية (برفنسال/عزاوي).
(3) من بين أهم الرسائل الموحدية التي عنت ببيان الخطوط العريضة للسياسة التي ستنتهجها الدولة الجديدة، وخاصة في الشأن الجبائي، الرسالتان المؤرختان في: 16 ربيع الأول 543هـ/1148م، و24 جمادى الأولى 547هـ/1152م. يراجع رسائل موحدية (برفنسال)، ص 17-22؛ ورسائل موحدية (عزاوي)، ص 61-71.

(4) باستثناء التفسير الخلدوني للخلل الجبائي الملازم لمالية الدولة الوسيطية ببلاد المغرب، بأنه راجع إلى ما ينجم عن انغماسها في عوائد الترف والمدنية، من قصور مداخيلها عن الوفاء بنفقاتها، فإننا لا نقف على تفسير آخر ذي بال. وجل الباحثين المعاصرين يجارون صاحبه فيه، عدا من يرى في إعلان دولة ناشئة التزام الشرع في تحصيل الجباية -مستهل أمرها- إنَّ هو إلا مجرّد دعاية مُغرّضة، لا ينبغي أن تؤخذ على محل الجد. يراجع ابن خلدون: المقدمة، ص 255-257، 265؛ والحسين بولقطيب: "الدولة الموحدية ومجال المغرب الأقصى"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة شعيب الدكالي، الجديدة، 1999، ص 382.

(5) ابن عذاري: البيان المغرب (ق. الموحدين)، ص 354؛ وابن أبي زرع: الذخيرة السنيّة في تاريخ الدولة المرينية، الرباط: دار المنصور، 1972، ص 60؛ وابن حجاج: كتاب المنهاج، تحقيق: محمد بنشريف، نشره ملحقا بكتابه: ابن رشيق المرسي -حياته وآثاره-، ط 1، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2008، ص 376.
(6) رسائل موحدية (عزاوي)، ص 427-478.

مآثر آخر خلفائهم أبي دبّوس إدريس (665-668هـ/1266-1269م)، ما نهد إليه أول استلامه لمقاليد السلطة من "رفع الكُلف والمُحدثات بالبوادي والحوضر، والاقتصار على الحقوق الواجبة، التي جرى عليها قديما العمل المتواتر"⁽¹⁾.

إلا أنه ما من شك أن ما عانتها الدولة الموحدية، منذ انقضاء عهد مجدها وعُنفوانها، وانخراطها في مرحلة الأفول والانحدار، من سُحّ في موارد جبايتها⁽²⁾، نظير ارتفاع في وتيرة نفقاتها، كان له أثر في تنكّرها لمبادئها المرعية في تأمين وارد بيت المال. ولئن كانت مضطرة - من جهة - للوفاء بالتزاماتها في الإعفاء الضريبي، لفائدة بعض المكوّنات الاجتماعية، بالنظر لما تشتمل عليه من رصيد ديني معنوي⁽³⁾، لم تكن في غنى عنه، فإنها - من جهة ثانية - ألّفت نفسها في حلّ من إعفاءات مماثلة، كانت قد مُنحت كامتيازات ومكافآت لبعض أوليائها⁽⁴⁾.

وفي ظل حالة التفكك السياسي، وما رافقه من نزاع داخلي، وانفلات أمني، وهو ما ميّز المرحلة الأخيرة من عمر الدولة⁽⁵⁾، سيشتط الولاة والعمال المتنفدون في الأطراف والأقاصي، في فرض الضرائب المُعنتة على عموم الساكنة بدوا وحضرا، ولن يكون من مؤئل لهؤلاء سوى شُخص الأولياء⁽⁶⁾، الذين لن تجدي دعواتهم، كما شجّب نظرائهم الفقهاء⁽⁷⁾، في وضع حد لتفاقم الأزمة، واتساع الخرق.

(1) ابن عذاري: البيان المغرب (ق. الموحدين)، ص 448.

(2) المصدر السابق، ص 333.

(3) استفاد بنو أمغار أشرف رباط عين الفطر بدكالة جنوبي المغرب على الساحل الأطلسي، من ظواهر توقيف وإعفاء من المغارم المخزنية. يراجع الأزموري: بهجة الناظرين، ص 18، 30، 37.

(4) كان أهل جبل زرهون شمالي مكناس من أهل الخطوة والإعفاء من المغارم بفضل سابقتهم، لكنهم ابتلوا آخر بما لم يعهدوه. ابن غازي: الروض الهتون، ص 23-24.

(5) ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص 281-284، 288؛ والذخيرة السنية، ص 24-26، 29، 35-36.

(6) ابن الزيات: التشوّف، ص 212، 270، 354، 355، 421؛ والبَادِسي: المقصد الشريف، ص 61، 90؛ والأزموري: بهجة الناظرين، ص 91، 103.

(7) عقّب تفسير أبي محمد عبد المنعم بن الفرس الغرناطي (ت 597هـ/1201م) لقوله تعالى: ﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَّغْرَمٍ مُثْقَلُونَ﴾ [الطور: 40]، أردف ذلك بقوله: "وفي هذا دليل على أن المغارم التي كان يضعها الولاة قديما [على الناس] لا يجوز أن يُلزموها، وهم كارهون، كهذا المغرم الموضوع ببلادنا على الناس، لا يجوز أن

وإذا كان ثمة من قضايا تتعلق بموارد الجباية الموحدية، لم نعرض لها، فهي لا تعدو ما ورد في مصدر حفصي⁽¹⁾ متأخر، من إفادة بأن ممّا ابتدعه مهدي الموحدين، هو فرض عقوبة مالية على "أهل الجنايات ذوات الحدود"، وأن ذلك "قد يكون من بقايا رسومه". أو ما أثير في مصدر نصري⁽²⁾ متأخر أيضا، من احتمال أن يكون الموحدون قد انتزعوا من الفقهاء إدارة أموال الأوقاف، وقاموا بضمّها لتصير من موارد بيت المال.

ومهما يكن من أمر، فإن حرص الموحدين على توسيع الوعاء الجبائي، والعمل على إرساء موارد قارة لبيت المال، بخلاف الموارد الحربية الظرفية⁽³⁾، هو سمة بارزة لسياستهم المالية، لا يمكن نُكرانها، شفيعنا في ذلك، فضلا عما استعرضناه وناقشناه أعلاه، ما تُطالعنا به مصادرنا من إفادات خبرية، عن اعتناء المخزن الموحي بالاستثمار في ممتلكاته العقارية⁽⁴⁾، وأراضيه الزراعية⁽⁵⁾، مما ينهض دليلا على مجانية الصواب، لما ذهب إليه بعض الباحثين، من أن الفقه المالي الذي كان ركيزة الدول الإسلامية الوسيطة، قد حصر موارد تمويل بيت المال في

يُلمّزوه، وهم كارهون". يراجع كتابه: أحكام القرآن، تحقيق: صلاح الدين بوعفيف وآخرون، ط1، بيروت: دار ابن حزم، 2006، 508/3.

(1) الشّماع: مطالع التّمام، ص155. وعلى أن العقوبة بالمال، زيادة عما هو مقرّر في حق الجناة من عقوبات شرعية منصوص عليها، هو محل خلاف بين الفقهاء (الونشريسي: المعيار المغربي، 11/137-138)، فإن مما لفت انتباهنا في مصدر فقهي متقدّم، هو ما حكاه عن المصامدة -قوم ابن تومرت- من أنهم كانوا ببلدهم "يغيّرون المنكر، ويقيمون الحدود، ويحرقون ويهدمون دار من فعل ذلك، ويهرب وينتفي، لينتهي". يراجع الداودي: الأسئلة والأجوبة، مخ. الخزانة الحسنية بالرباط، ضمن مجموع، رقم: 8178، ورقة 23 وجه.

(2) الثّباي: تاريخ قضاة الأندلس، تحقيق: مريم قاسم طويل، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995، ص147.

(3) عز الدين عمر موسى: الموحدون في الغرب الإسلامي، ص286؛ والحسين أسكان: الدولة والمجتمع في العصر الموحي، ص156؛ ومحمد العمراني: "المالية الموحدية..."، ص59.

(4) ابن صاحب الصلاة: المن بالإمامة، ص485-486؛ وابن عذاري في البيان المغرب (ق. الموحدين)، ص134؛ ورسائل موحدية (عزاوي)، ص441، 471، 527.

(5) ابن اليسع: المغرب، ص182؛ ومجهول: الحلل الموشية، ص146؛ وابن غازي: الروض الهتون، ص12.

الاستيلاء على "أموال الكفار"⁽¹⁾، وأنه أخفق في "بلورة موارد مالية جديدة، قادرة على تعويض الموارد العسكرية"⁽²⁾.

2- مصارف بيت المال:

خلافًا لما حفل به الحديث عن شرعية موارد بيت المال من تفصيلات وتشعّبات، وآراء وتخریجات، بينها من التضارب والتضاد، أكثر مما يجمعها الاتفاق والاتساق، فإن المعطيات المتاحة بصدد البحث في انضباط مصارف بيت المال لأحكام الشرع، تبدو من الرتبة والاعتيادية، ما يكون قد حداً بباحثين متعجلين إلى الإعلان بصورة حاسمة أن النفقات المالية لبيت المال الموحد كانت "أكثر مسايرة للشرع من مواردهم"⁽³⁾.

لا يتأخر الخطاب الديني، على تعدّد مشاربه وتجلياته، في التنويه بأهمية بيت المال، وعدّه ركناً ركيناً للدولة⁽⁴⁾، والدعوة إلى ضرورة صيانته وحياطته⁽⁵⁾، فلا تُجنى إليه الأموال إلا بحِلّها، ولا تُصرف منه إلا في أهلها⁽⁶⁾. ولذلك كان ينبغي ألا يُنَاط القِيامُ عليه سوى "رجلٍ غنيٍّ عدلٍ رضي"⁽⁷⁾، وهو ما أجمله مِزوار طلبة الموحدين، وأحد موظفي البلاط الموحد الأرفع رتبة، أبو

-
- (1) أحمد الخليلي: الاجتهاد-تصوراً وممارسة-، ط2، القاهرة: دار الكلمة، 2014، ص119، 126.
 - (2) محمد جبرون: نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره، ط1، الدوحة: منشورات منتدى العلاقات العربية والدولية، 2015، ص150.
 - (3) صابر عبد المنعم البلتاجي: النظم والمعاملات المالية في المغرب عصر دولة الموحدين، ص94، 419؛ وعلي عشي: "الموارد المالية عند الموحدين..."، ص124.
 - (4) الشَّيْزُري: النهج المملوك في سياسة الملوك، تحقيق: محمد حسن إسماعيل وأحمد فريد المزيدي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003، ص89.
 - (5) نوازل ابن الحاج، 2/288.
 - (6) الحَمِيدِي: الذهب المسبوك في وعظ الملوك، تحقيق: أبو عبد الرحمن بن عقيل وعبد الحليم عويس، الرياض: دار عالم الكتب، 1982، ص173.
 - (7) ابن عبدون: رسالة في الحسبة، تحقيق: ليفي بروفنسال، نشرها ضمن مجموع، بعنوان: ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، القاهرة: منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1955، ص10.

محمد ابن الملقى⁽¹⁾ (ت 574هـ/1178م)، في قوله -مخاطبا الخليفة-⁽²⁾:

وَلِ الْجَبَايَةِ مَنْ قَلَّتْ جِنَايَتُهُ فِي مَالِهِ وَرَبَّتْ فِي الْيُسْرِ كَفَّاهُ
فَطَبَعُهُ مَانِعٌ تَبْذِيرَ حَاصِلِهِ وَمَالُهُ رَاقِعٌ تَمْزِيقَ عُذْوَاهُ

ولن يتأخر خلفاء الموحدين من جهتهم، ومن خلال الدعاية المبتوثة لهم في الآفاق، والتي مَهَر بها كُتَّابهم، في الظهور بمظهر من يتمسك بناموس الدين، ويتبع سُنن الرشد، في إنفاق واردات بيت المال. فهذا أول خلفائهم، بعد فتحه مراكش، عمد إلى بيت المال بها، فدخله، و"فرقه جميعه، وكنسه، وصلّى فيه، كما فعل الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه"⁽³⁾. وعلى نهجه سار ثاني خلفائهم، في استيفاء زكاة الحرث والأنعام "على حكم الكتاب والسنة، ووضعها في مواضع حقها"⁽⁴⁾. ومن بعدهما ثالث خلفائهم، فإنه "إذا كان عشرُ ذي الحجة، أمر ولاية الزكاة بإحضارها، فيفرقها في الأصناف الثمانية"⁽⁵⁾⁽⁶⁾، أو قد يأمرهم بدفع "زكاة الفطر" إلى بعض قضاته، ليتولوا توزيعها "على الضعفاء والمساكين، رفقا بهم، وتوسعة عليهم"⁽⁷⁾.

إن الناظر في مصرف بيت المال، بحسب ما تردّد في كتب الآداب السلطانية⁽⁸⁾، يجد أن مداره على النفقات المدنية والعسكرية؛ من عمارة قصور ومساجد، أو بناء حصون ومعقل،

(1) هو عبد الله بن محمد بن عيسى الأنصاري، أصله من مالقة، وسكن مراكش. كان فقيها نظارا، خطيبا مفوها، ذا حظ وافر من الأدب. ترجم له: ابن الأبار في التكملة، 68/3-69؛ والتنبكتي في نيل الابتهاج، ص134.

(2) ابن الملقى: أنجم السياسة، تحقيق: عبد الله كنون، نشرها ضمن مجموع بعنوان: أنجم السياسة وقصائد أخرى، ط1، الدار البيضاء: دار الثقافة، 1989، ص33.

(3) الدواداري: كنز الدرر، 541/6-542.

(4) ابن صاحب الصلاة: المن بالإمامة، ص286.

(5) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلِيًّا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 60].

(6) الذهبي: تاريخ الإسلام، 1059/12.

(7) رسائل موحدية (بروفنسال)، ص167.

(8) ابن الأزرقي: بدائع السلك، 191/1؛ والمغيلي: تاج الدين، ص55-58؛ وابن سودة: كشف الحال عن الوجوه التي ينتظم منها بيت المال، تحقيق: عبد المجيد الحياي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000، ص62.

أو تجهيز جيوش وسد ثغور، فضلا عن تأمين مرتبات الموظفين في الدولة كانوا من أهل السيف أم من أهل القلم، وقد يُرَضَّح -بعدئذ- شيءٌ لوجوه الخير والإحسان. وفي حين يتمسك البعض⁽¹⁾، بوجوب التمييز بين مصارف الفبيء ومصارف الزكاة، فإن هنالك من يرى -والمراد هنا المالكية- أن «وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ» تفيد "الجهاد"؛ فيكون على ذلك الغزاة والمرابطون في الثغور مشمولين بعائدات الزكاة فقراء كانوا أو أغنياء⁽²⁾.

لكن، وبمنأى عما حاولت الدعاية السياسية الموحدية التسويق له، وتكريسه في الأذهان، وهو -فيما يبدو- لا يزال يمارس تأثيرا عابرا للعصور والأزمان، فإنه يتعين علينا التساؤل إلى أي حد كان واقع نفقات البيت الموحي متجاوبا مع الضوابط الشرعية المقررة، في إنفاق المال العام، وتحري العدل بين مستحقه؟

بداية، ليس ثمة من مانع، يحول دوننا وتأمين ما خلص إليه بعضهم⁽³⁾، من أن السياسة العسكرية للدولة الموحدية -وعلى غرار سابقتها المرابطية- قد تسببت في استنزاف كثير من مواردها المالية، وهو ملحظ لم يند -من قبل- عن آخرين⁽⁴⁾، وقد هالهم حجم الإنفاق الذي تكبدته خزينة الدولة، وهي تخوض ما نعتوه بـ"حركات ملّحية".

وهذا جانب، لم تقصّر مصادرها في إطلاعنا على كثير من تفاصيله؛ فعبد الواحد المراكشي يقدّر كلفة حملة الخليفة الناصر الموحي إلى إفريقية ما بين سنتي 601هـ/1205م

(1) الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، ط1، الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، 1989، ص162.

(2) ابن الجدي: أحكام الزكاة، ص170؛ والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرون، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006، 271/10-274.

(3) محمد عبد الشفيع محمد علي عاشور: "النظم المالية في الأندلس خلال عصري المرابطين والموحدين (484-640هـ/1091-1243م)"، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الفيوم، 2018، (خاتمة البحث).

(4) الحسين أسكان: الدولة والمجتمع في العصر الموحي، ص202؛ ومحمد زنيبر: "أزمة الحكم الموحي في النصف الأول من القرن السابع الهجري (الثالث عشر للميلاد)"؛ ضمن كتابه: المغرب في العصر الوسيط - الدولة، المدينة، الاقتصاد-، تنسيق: محمد المغراوي، ط1، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1999، ص275-276.

و604هـ/1207م بمائة وعشرين حملاً ذهباً⁽¹⁾، وهذا قد لا يضاهي ما كانت تستهلكه حملات الجواز إلى العدو الأندلسية، ويكفي للتدليل على ذلك ما رواه ابن صاحب الصلاة - وكان شاهد عيان - أن ما أعدّه الخليفة عبد المؤمن من الأقوات والأعلاف، وهو بصدد الاستعداد لرد عادية النصارى عن الأندلس، قال: "عاينته مكّدسا كأمثال الجبال، بما لم يتقدّم لملك قبله، ولا سمعنا به في جيل من الأجيال!"⁽²⁾.

وليس ينفصل هذا الحراك العسكري الضخم، وعلى رقعة جغرافية واسعة، عن وفير العطاءات والإنعامات والإقطاعات، التي كانت تُمنح لأشياخ الموحدين وقادتهم وجندهم⁽³⁾، فضلا عن منحهم من الثوار المتمردين⁽⁴⁾، أو يتنزّل على حكمهم من رؤساء الممالك السابقين⁽⁵⁾، ناهيك عما كانوا يُغدِقون به - أحيانا - على سائر الناس، قبل خروجهم لملاقاة أعدائهم، من هبات كانت تُقاوم "أموالا عظيمة"⁽⁶⁾. أما افتداء الأسرى، وعلى الرغم من أن بيت مال الدولة لم يتحمل تبعاته لوحده⁽⁷⁾، لكن ما استدعاه تحرير بعض رجال الدولة، وذوي الشأن منهم، كلف مالا جسيما⁽⁸⁾.

هل تصلح هذه المعطيات لتكون سندا لمن رأى في مسلك الدولة الموحدية خلافا فادحا، من حيث أنها جعلت "معظم الأنشطة الاقتصادية في خدمة الأهداف الحربية"⁽⁹⁾، أم أن السياق الذي وُجدت فيه، لم يجعل من المدافعة بالحرب خيارا يمكن إتيانه أو تركه، وكان

(1) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص 263.

(2) ابن صاحب الصلاة: المن بالإمامة، ص 214.

(3) المصدر السابق، ص 292، 353، 437؛ وعبد الواحد المراكشي: المعجب، ص 238.

(4) ابن صاحب الصلاة: المن بالإمامة، ص 390، 472-473؛ وعبد الواحد المراكشي: المعجب، ص 262.

(5) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص 175، 212؛ وابن عذاري: البيان المغرب (ق. الموحدين)، ص 46.

(6) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص 237؛ والشريف الغرناطي: رفع الحُجُب المستورة عن محاسن المقصورة، تحقيق: محمد الحجوي، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1997، 1499/4.

(7) لما استولى الفونسو الثامن على حصن شنتفيلة بغرب الأندلس، وأسر جميع أهله، تعاون أهل إشبيلية على افتدائهم، بمال تداعوا لجمعه بمسجدهم. ابن عذاري: البيان المغرب (ق. الموحدين)، ص 146.

(8) ابن صاحب الصلاة: المن بالإمامة، ص 236، 393؛ وعبد الواحد المراكشي: المعجب، ص 226.

(9) الحسين بولقطيب: "أسلوب الإنتاج الحربي..."، ص 90.

القيود عن الحرب، طلبا للعافية، مما أنكره أبو بكر الطرطوشي (ت 520هـ/1126م) على ملوك الطوائف بالأندلس، لما أنهم كانوا يحتجّون الأموال ويكتنزونها، فيما كان أعداؤهم ينفقون الأموال في اصطناع الرجال، فكانت النتيجة أن "كان للروم بيوت رجال، وللمسلمين بيوت أموال"، فتغلب مالكو الرجال على مالكي الأموال⁽¹⁾.

أما ما قد يؤخذ عليه الموحدون -دون تحجّن- بشأن الإنفاق المالي في تقديرنا، فهو استسلامهم لدواعي الترف، وحياة البذخ⁽²⁾، وتوسعهم في تشييد الهياكل العمرانية الفخمة⁽³⁾، لدواعي التباهي والتفاخر، وهو منزع لم يبرأ منه حتى متأخرو خلفائهم في مرحلة الضعف والتراجع، من قبيل ما يُروى عن المرتضى منهم، أنه باشر سنة 654هـ/1256م بناء دورٍ كثيرة لأولاده الكبار، وأنه أنفق فيها "أموالا خطيرة"⁽⁴⁾.

وإذا كان مما يُحمد لدولة الموحدين، هو ما أولته من اعتناء بفئة المرضى وذوي العاهات، بما أحدثته لهم من مرافق إيواء واستقبال⁽⁵⁾، أو ما خصّته من رعاية للأيتام والأرامل⁽⁶⁾، بما أدّرت عليهم من جرايات وإحسان من بيت المال، أو ما كانت تُحظي به من منح وعطايا فريقا من الفقهاء والصلحاء⁽⁷⁾، فإن ما كان يصل من لدن بعض خلفائها وولاتها إلى الشعراء المادحين والأدباء المتملقين، كان يبلغ أضعاف ذلك بكثير⁽⁸⁾.

(1) الطرطوشي: سراج الملوك، 501/2-502؛ وعنه ابن رضوان: الشهب اللامعة، ص 331.

(2) من ذلك تلك الاستقبالات الحافلة، التي كان يُطعم فيها الآلاف من الناس، لأيام عديدة، ويُصنع لهم -على ما جرت به العادة- نهرٌ من الرُّبِّ لشرايهم. يراجع ابن صاحب الصلاة: المن بالإمامة، ص 433.

(3) المصدر السابق، ص 140-141، 464، 467، 480؛ وعبد الواحد المراكشي: المعجب، ص 222، 241، 290، 291. وكان مما نديم عليه يعقوب المنصور، وصرّح بذلك في مرض وفاته، قائلا: "... بنائي رباط الفتح، أنفقت فيه من بيت المال، وهو صعيد لا يعمر". ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص 230.

(4) ابن عذارى: البيان المغرب (ق. الموحدين)، ص 409.

(5) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص 237-238.

(6) المصدر السابق، ص 237.

(7) المصدر السابق، ص 237؛ وابن أبي زرع: روض القرطاس، ص 255.

(8) أغدق عبد المؤمن بن علي بأربعين ألف دينار على شاعر، لقاء إنشاده له مطلع قصيدته، والذي يقول فيه:

مَا هَرَّ عَظْفِيهِ بَيْنَ الْبَيْضِ وَالْأَسَلِ مِثْلُ الْحَلِيفَةِ عَبْدُ الْمُؤْمِنِ بْنِ عَلِيٍّ

إنها المفارقة التي تجرّ إلى طرح الانشغال الحرج: هل كان حكام الدولة الموحدية واعين بالحدود الفاصلة، حين البذل والإنفاق، بين "المال العام" و"المال الخاص"؛ أي بين المال الذي هو -على الحقيقة- "مال المسلمين"⁽¹⁾، ولا تعدو علاقتهم به علاقة "النائب" أو "الوكيل"⁽²⁾، وهو ما لا يمنحهم حق التصرف فيه "بحسب الهوى والتشهي"⁽³⁾، خلافا لما فيه سعة وانتفاء حرج، حينما يتعلق الأمر بالإنفاق من أموالهم الخاصة؟

وفيما يتوقف البعض ههنا، معلنا الافتقار إلى "أية إجابة واضحة"⁽⁴⁾، فإن البعض الآخر لا يتردد في الجزم، بأنه "وفي غياب حدود فاصلة بين مال السلطان والمال العام، فإن السلاطين كانوا يتصرفون بدون رادع في مدّخرات الخزينة"⁽⁵⁾. وإذا كان مما قد يرجّح هذا الرأي الأخير، ما طرأ على الاجتماع الإسلامي بعد العهد الراشدي، من استبداد السلطة السياسية بأمر التدبير، وتراجع رقابة الأمة على الحكام، ما أضحى معه الحاكم "يتصرف في بيت المال بدّلا ومنعاً، بلا حسيب ولا رقيب، إلا من ضميره"⁽⁶⁾، وهو المآل الذي عبّر عنه أبو الفرج ابن الجوزي (ت 597هـ/1201م) في قوله: "أكثر السلاطين يحصلون الأموال من وجوه رديّة،

-
- كما أنعم -في مناسبة أخرى- على الشاعرة حفصة بنت الحاج الركونية (ت 586هـ/1190م) بإقطاعها القرية التي تُنسب إليها. علّق الزركشي قائلا: "فعاثت عيش الملوك". يراجع -على التوالي-: ابن أبي دينار: المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، ط3، بيروت: دار المسيرة، 1993، ص140؛ والزركشي: تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق: الحسين اليعقوبي، ط1، تونس: المكتبة العتيقة، 1998، ص24-25.
- (1) السرخسي: المبسوط، بيروت: دار المعرفة، 1989، 19/3؛ والشوكاني: السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1991، 333/3.
- (2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 407/1؛ وابن تيمية: السياسة الشرعية، ص44.
- (3) البلاطيسي: تحرير المقال، ص148.
- (4) هوبكنز: النظم الإسلامية في المغرب، ص92.
- (5) الحسين بولقطيب: "أسلوب الإنتاج الحربي..."، ص80-81.
- (6) حاكم المطيري: تحرير الإنسان وتجريد الطغيان -دراسة في أصول الخطاب السياسي القرآني والنبوي والراشدي-، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2009، ص588-590.

وينفقونها في وجوه لا تصلح"⁽¹⁾، وضرب مثلاً عن ذلك، بأنه ربّما حصل لأحدهم خراج ينبغي صرفه إلى المصالح المعلومة، فلا يجد حرجاً في أن يسخوبه على شاعر⁽²⁾.

يقتضينا الإنصاف، وبين أيدينا من الإفادات⁽³⁾، ما يشهد لنوع تمايز بين مال بيت المال ومال السلطان في تاريخ الدولة الموحدية، وهو ما تيقّظ له باحث لاحظ تمييز المصادر الموحدية بين ما تسميه بمال ومجايي "المخزن"، في دلالاته على بيت المال العام، وبين ما تسميه بمجايي "الخاصة" - قبل موفّي القرن 12هـ/12م - أو "المختص" - بعدئذ - في دلالاته على "الأموال وموارد الجبايات الحضرية، ومستفادات العقارات والأموال الزراعية، الراجعة إلى الخزينة الخاصة للخليفة الموحي⁽⁴⁾".

لكن التسليم بقيام هذا التمايز بين مجي "المخزن" ومجي "المختص"، لا يمنحنا أية ضمانات في أن أيدي الخلفاء، وهم الأمرون الوحيدون والمطلقون بالصرف، لم تكن تغرف من المجي العام، لتلبية نفقات شؤونهم الخاصة، مما لا مدخل له - شرعاً - في مصارف بيت المال. وهذا التداخل المحتمل، بل والوارد جداً في واقع الحال، فضلاً عما يحيط بمجي السلطان في خاصة ماله، من اشتباه التلبس بالغصوب والمظالم⁽⁵⁾، هو ما يفسر ما كان يساور نفوس كثير من الأتقياء والورعين، ممن اشتهروا بالتعفف عن قبول صلات الولاة والأمراء⁽⁶⁾.

(1) ابن الجوزي: صيد الخاطر، تحقيق: ناجي الطنطاوي، ط1، دمشق: دار الفكر، 1960، 539/3.

(2) المصدر السابق، 536/1.

(3) ابن صاحب الصلاة: المن بالإمامة، ص234، 393.

(4) محمد اللحية: "ملاحظات حول موارد المال العام ووجوه تدبيره..."، ص40، 41.

(5) عاد أحد صلحاء أهل الأندلس إلى بلدته، وكان من عاداته السياحة مواليا الحج والجهاد، فألفى أميراً قد نزل بداره "مغتصبا لها". الصدي: السر المصون في ما أكرم به المخلصون، تحقيق: حليلة فرحات، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998، ص94.

(6) ابن عبد الملك: الذيل والتكملة، 199/1، 564/3، والغبريني: عنوان الدراية، ص223؛ وابن القاضي: جذوة الاقتباس، 59/1، 389/2؛ وابن أبي زرع: روض القرطاس، ص74؛ والجزنائي: جنى زهرة الآس في بناء مدينة فاس، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور، ط2، الرباط: المطبعة الملكية، 1991، ص58؛ وبدر الدين القرافي: توشيح الديباج وحلية الابتهاج، تحقيق: أحمد الشتيوي، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983، ص152؛ وابن عربي: روح القدس، ص108، 120؛ والبادسي: المقصد الشريف، ص54.

ولعله ما أفضى بالخطاب الديني - في نهاية المطاف - إلى تخصيص مبحث في المدونة الفقهية، بعنوان "أموال مستغربي الذمة"⁽¹⁾، في إشارة مومئة إلى المسؤولين والمتنفذين في الدولة، وخاصة من كان لهم "اتصال بالقطاع الجبائي"⁽²⁾، حيث حرّجت الفتوى من قبول صدقاتهم وتبرعاتهم، كما قضت بعدم إمضاء وصاياهم وأوقافهم، عدا ما جُعل في مصالح المسلمين العامة⁽³⁾.

فإذا كان هذا حال القائمين على مالية الدولة في انضباطهم لقانون الشرع تارة، وتفلّتوا منه تارة أخرى، مجارة لإكراهات واقع ذي سطوة وإغراء، لا يملّ من مراودة الدائرين في فلكه من الأمراء والسلاطين، على تقديم التنازلات، وخَفَر الذّم، وانتهاك المحظور، فما بالك بمن دونهم من عامة الناس، في سعيهم الدؤوب لتحصيل مكاسبهم، وتأمين معاشهم.

(1) خصّه أبو زكرياء الشبلي (ق 14/هـ 08م) بتأليف مستقل عنوانه: التقسيم والتبيين في حكم أموال المستغربين من الظلمة والغاصبين، تحقيق: جمعة محمود الزريقي، الرباط: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة "إيسيسكو"، 1993.

(2) محمد القبلي: جذور وامتدادات - الهوية واللغة والإصلاح بالمغرب الوسيط -، ط1، الدار البيضاء: دار توبقال، 2006، ص 86-87.

(3) ابن رشد: المقدمات الممهدات، 424-422/3؛ وفتاوى ابن رشد، تحقيق: المختار بن الطاهر التليلي، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987، 1/288-290، 631-649؛ ونوازل ابن الحاج، 3/594؛ والوليدي: الحلال والحرام، ص 286-326؛ و خليل بن إسحاق: كتاب الجامع، ص 196، 197؛ والونشريسي: المعيار المغربي، 6/177، 7/294، 12/63-66.

ثانيا- معاش الرعية بين ضوابط الشرع وحظوظ النفس:

تسمح لنا مقارنة أثر الخطاب الديني في هذا المستوى من البنية التحتية للمجتمع، بالانفتاح على إشكالات كثيرة، تحتل فيها ثنائية الدنيا والآخرة أو الفقر والغنى موقعا مركزيا، استقطب إليه كثيرا من المضامين الدينية الاقتصادية المتشابكة.

إن استجلاء هذه المضامين التي تحتفظ بها مدونتنا التراثية، ليكشف عن مدى التفاوت في الأنظار، والارتهان للخلفيات الفكرية والتصورات الاجتماعية التي يصدر عنها كل فريق. ففيما تفضي المقابلة بين الدنيا والآخرة لدى البعض، إلى جعلها تبدو كتنقيض للآخرة، من حيث كونها حزا عاجلا، ومتاعا زائلا، وأن الركون إليها، والاطمئنان بها، هو اغترار بالأعراض الفانية، وغفلة عن الحقائق الباقية⁽¹⁾، فإن البعض الآخر لا يرى في هذا التقابل بين طرفي الدنيا والآخرة مدعاة للتعارض بينهما، فإذا كان ما سبق إليه فهم الفريق الأول له ما

(1) من بين النصوص التي تشهد لهذه المعاني في القرآن، قوله تعالى: ﴿وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ﴾ [الرعد: 26]، و﴿أَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾ [الحديد: 20]، و﴿فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَّعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الشورى: 36]، و﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَةُ الصَّالِحَةُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾ [الكهف: 46]، و﴿زَيْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثُ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْبُ الْمَقَابِ﴾ [آل عمران: 14]، و﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾ [الشورى: 20]، و﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ، أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبِطِلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [هود: 15-16]، و﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ ءَابِتِنَا غَافِلُونَ، أُولَٰئِكَ مَا وَلَّهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [يونس: 7-8].

ومن الحديث النبوي، قوله ﷺ: "الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ، وَجَنَّةُ الْكَافِرِ". أخرجه الترمذي في كتاب الزهد، من جامعه المختصر، ص 383 (رقم 2423)، وقوله: "مَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ تَرَكَ زِينَةَ الدُّنْيَا". أخرجه الترمذي في كتاب صفة القيامة والرقائق والورع، من جامعه المختصر، ص 401-402 (رقم 2458).

يشهد له من الآي والأحاديث، فإن من الآي والأحاديث ما يشهد -أيضا- لكون الدنيا مزرعة الآخرة، وأن الدنيا دار اختبار للفوز بمرث الآخرة⁽¹⁾.

ترتبط ثنائية الدنيا والآخرة بثنائية الفقر والغنى، فالذي ينظر إلى الدنيا بتوجس واسترابة، فإنه يختار سبيل الزهد فيها، والتقلل منها، بل وينزع إلى ذمها وتحقيرها⁽²⁾، وبالتالي يفضل الفقر على الغنى⁽³⁾، وأما من ينظر إلى الدنيا كمطية إلى الآخرة، فإنه يمتدح الغنى،

(1) من الشواهد على ذلك، قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف: 7]، و﴿وَأَتَّبِعْ فِيمَا ءَاتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ، وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ [القصص: 77]. وكذلك قوله ﷺ: "لَا تَسُبُّوا الدُّنْيَا فَنِعْمَ مَطِيَّةُ الْمُؤْمِنِ، عَلَيْهَا يَبْلُغُ الْخَيْرُ، وَبِهَا يَنْجُو مِنَ الشَّرِّ". أخرجه الشاشي في مُسنده، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، ط 1، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1993، 388-387/1 (رقم 383).

(2) أشتهر ابن أبي الدنيا (ت 281هـ/894م)، بكتابه "ذم الدنيا"، وترجم اللجائي (ت 599هـ/1202م) عنوان باب في كتاب له -أيضا- ب"ذم الدنيا". ومما يُنسب إلى أبي مدين شعيب (ت 594هـ/1198م) قوله: "من اشتغل بطلب الدنيا، أُبتلي بالذل فيها". ومن الحكم التي أوردها ابن فرتون (ق 6هـ/12م) في كتابه: "التجارة الخاسرة إيثار الدنيا على الآخرة". وفي تأليف لأبي محمد صالح (ت 631هـ/1234م) يطالعنا مبحث عن "التجرد من الدنيا، والإعراض عنها، والزهد فيها". وفي تأليف آخر له ينقل عن بعض شيوخه قوله: "الدنيا والآخرة ضدان، فمن أحب أحدهما ترك الآخر". يراجع ابن أبي الدنيا: ذم الدنيا، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، ط 1، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1993؛ واللجائي: شمس القلوب، تحقيق: محمد الديباجي، ط 1، بيروت: دار صادر، 2003، ص 86-88؛ وأبو مدين شعيب: أنس الوحيد وثره المريد، تحقيق: عبد الحميد حاجيات، الجزائر: عالم المعرفة، 2011، ص 85؛ وابن فرتون: الكتاب المحكم المنتخب من عيون الحكم، تحقيق: الحسين زروق، ط 1، فاس: مطبعة آنفو، 2015، ص 55؛ وأبو محمد صالح: تأليف في التصوف، مخ. الخزانة الحسنية بالرباط، ضمن مجموع، رقم: 13429، ورقة 62 ظهر - ورقة 66 ظهر، وبداية المريدين، مخ. المكتبة الوطنية بالرباط، ضمن مجموع، رقم: 731 ق، ورقة 2 وجه.

(3) من بين الكتب التي عبّرت عن هذا الخيار في عناوينها: شرف الفقر على الغنى للكلاباذي (ت 340هـ/951م)، وشرف الفقراء على الأغنياء لابن خفيف (ت 371هـ/981م)، وفضل الفقر على الغنى للسرمري (ت 388هـ/998م). يراجع حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1967، 1045/2؛ وإسماعيل باشا البغدادي: إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1967، 47/2؛ وهدية العارفين -أسماء المؤلفين وآثار المصنفين-، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1967، 679/1.

ويستقبح الفقر⁽¹⁾، ولا يرى ضيراً في التمتع بالمال، مادام يُكتسب من حِلِّه، ويُنفق في حِلِّه. ولن يخفف من حدة هذا الاستقطاب بين المنظورين، ميل فريق ثالث إلى التوسط بينهما، وترجيح أفضلية الكفاف على الفقر والغنى⁽²⁾.

ومع أن النصوص التي يستمدّها الخطاب الديني في الإسلام، هي -من حيث المبدأ- لا تصب في خانة استقذار المال، أو استهجان امتلاكه⁽³⁾، بل تقر بلا مُواربة بما جُبِلَ عليه الإنسان من حب للمال⁽⁴⁾، ولو أنها تحيط علاقته به بمنظومة من الأحكام، مدارها على أن المال في حقيقة أمره هو مال الله⁽⁵⁾، وأن الإنسان مُستخلف فيه⁽⁶⁾، على قاعدة أن المال "قوام

(1) على الرغم من أنه كتب في ذم الدنيا، فإن لابن أبي الدنيا -أيضاً- كتاب في "ذم الفقر". ولم يكن مُستغرباً من الدمشقي (حي سنة 570هـ/1175م) في كتاب له عن مزايا التجارة أن يخصص فصلاً "في مدح الغنى بكثرة المال". ومن حكم ابن فرتون -سالف الذكر-: "بكثرة المال يكون الإجلال". ومن التشجيع على الفقر قول القزويني (ت 683هـ/1283م): "الفقر حيٌّ كالميت". ومن آفات الفقر -بحسب الدَّلْجِي (ت 838هـ/1435م)- "كون الفلاكة غطاء وستراً على محاسن المفلوك، وكمالاته النفسية". أما الفقيه المالكي ابن رشد الجد (ت 520هـ/1126م)، فقد خلّص -بعد استعراضه لمختلف الآراء- إلى تفضيل الغنى على الفقر. يراجع الذهبي: سير أعلام النبلاء، 402/13؛ والدمشقي: الإشارة إلى محاسن التجارة، تحقيق: البشري الشوربجي، ط1، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1977، ص19؛ وابن فرتون: من عيون الحكم، ص74؛ والقزويني: مفيد العلوم ومبهد الهموم، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985، ص105؛ والدَّلْجِي: الفلاكة والمفلوكون، بغداد: مكتبة الأندلس، 1965، ص25؛ وابن رشد: المقدمات الممهدة، 401/3-407.

(2) عبد الملك بن حبيب: باب "التوسط في الأمور من الغنى والفقر والغلو والقصد"، من كتابه: التاريخ، نشره: عبد الغني مستو، ط1، بيروت: المكتبة العصرية، 2008، ص191؛ والداودي: فصل "ذكر الكفاف والفقر والغنى"، من الباب الثالث من كتابه: الأموال، ص200.

(3) ذكر لفظ "المال" في القرآن الكريم 76 مرة، مفرداً، وجمعاً، ومعرفاً، ومنكراً، ومضافاً، ومنقطعاً عن الإضافة. فيما بلغ عدد الأحاديث النبوية التي ذكر فيها "المال" أو "التجارة" 956 حديثاً. يراجع عبد الكريم الخطيب: السياسة المالية في الإسلام وصلتها بالمعاملات المعاصرة، القاهرة: دار الفكر العربي، [1961]، ص39؛ وعلي جاسر سليمان الشايع: "ألفاظ المال والتجارة في الحديث الشريف"، رسالة دكتوراه، كلية اللغة العربية وآدابها، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 2004، ص693.

(4) جاء في القرآن: ﴿وَتُحِبُّونَ أَلْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾ [الفجر: 20]، و﴿وَأَنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ [العاديات: 8].

(5) قال تعالى: ﴿وَأَتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي ءَاتَتْكُم﴾ [النور: 33].

(6) قال تعالى: ﴿وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُمْ مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: 7].

للعيش، وسبب للحياة، وصلاح للدين والدنيا⁽¹⁾، في إطار من نُشَدان حفظ التوازن بين المطالب المادية والمطالب الروحية، دون تبذير أو تقتير⁽²⁾.

ومع ذلك فتظل المسافة الفاصلة بين المبادئ وتمثلاتها، قميئة بالإبقاء على ذلك التباين القائم بين مختلف المنظورات داخل أطيايف الخطاب الديني، ولن يقف ذلك عند حدود الاختيارات الشخصية لدى هذا الفريق أو ذاك، بل ستكون له امتدادات وتداعيات على التعااطي مع الشأن المالي؛ كسبا وتحصيلا، بذلا وإنفاقا، التزاما بمُرادات الشرع، وإعلانا بمخالفتها، أو التحايل والالتفاف عليها، وهو ما يُتوقع أن يكشف لنا المزيد من حيثيات جدل الدين والاقتصاد في مجتمع الغرب الإسلامي.

1- الكسب والاحتراف:

بين الزهاب مذهب القائلين بأن "طلب الكسب فريضة"⁽³⁾، وأن "التوكل لا يتنافى والأخذ بالأسباب"⁽⁴⁾، وبين مذهب القائلين بـ"القعود عن الكسب، والجلوس على بساط التوكل"⁽⁵⁾، والاستغناء بـ"الفتح"⁽¹⁾، وعطاء القُدرة⁽²⁾، كانت خيارات الخطاب الديني الفقهي في

(1) فتاوى ابن رشد، 358/1.

(2) من نصوص القرآن، قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا، إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا، وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا، إِلَّا الْمُسْلِمِينَ﴾ [المعارج: 19-22]، و﴿وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِّأَنْفُسِكُمْ^١ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَالِحُونَ﴾ [التغابن: 16]. و﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [الإسراء: 29].

(3) محمد بن الحسن الشيباني: كتاب الكسب، ص 121.

(4) الدلبي: الفلاكة والمفلوكون، ص 12.

(5) ينسب ابن عربي (ت 638هـ/1240م) هذا المعنى في التوكل إلى شيخه أبي مدين. أما الماجري فيذكر في حق سلفه أي محمد صالح (ت 631هـ/1234م)، والذي يلح على تلمذته لأبي مدين، أنه لم يشتهر بالمغرب في زمنه بطريق التوكل غيره. وفي تأليف مخطوط منسوب إلى هذا الأخير، يظهر فيه صدوره عن هذا المذهب، حيث يعد اتخاذ الأسباب لونا من الشرك. كما أثر عن تلميذ آخر لأبي مدين، وهو أبو يوسف الدهماني (ت 621هـ/1224م) قوله: "إنما طريفي كثرة العيال، والجلوس على بساط التوكل". يراجع ابن عربي: الفتوحات المكية، 417/9؛ والماجري: المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح، تحقيق: عبد السلام السعيد، ط 1، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2013، 551/2-552؛ وأبو محمد صالح: تأليف في التصوف،

الغرب الإسلامي تمضي باتجاه تبني المذهب الأول، من التشجيع على الكسب والاحتراف، والنهي عن القعود والتبطل⁽³⁾، مع الاعتناء بتصحيح مفهوم "الزهد" بما لا يتعارض واتخاذ الأسباب، وابتغاء الرزق⁽⁴⁾.

وبخلاف ما قد يسبق إلى الظن، بانحياز الخطاب الصوفي في الغرب الإسلامي برمته، إلى الانتصار لمذهب التواكل والقعود عن الكسب، فإننا نقف في أدبياته التي بين أيدينا⁽⁵⁾، على ما يجعل من السعي على العيال ضرباً من الجهاد⁽⁶⁾، وأن طريق الصوفيّة لما كان أساسه وعمادُه "اللقمة الحلال"، فإنه لذلك كان مما يُوصى به المريدُ أن "لا تثقل على أحد، ولا تقبل من أحد،

ورقة 52 وجه، ورقة 52 ظهر، ورقة 54 ظهر، ورقة 58 وجه؛ وابن الدباغ: الأسرار الجلية في المناقب الدهمانية، ص 82.

(1) تحتفظ كتب المناقب بين تراجمها، بحكايات عن أشخاص، تركوا التسبّب لمعيشتهم، فسبق إليهم رزقهم دون عناء. يراجع ابن عربي: روح القدس، ص 77-78، 86، 88؛ والماجري: المنهاج الواضح، 523/2-524؛ وأبو محمد صالح: تأليف في التصوف، ورقة 55 ظهر؛ وابن الدباغ: الأسرار الجلية، ص 192-193.

(2) من صور دراهم القدرة، التي يشيع ذكرها في النصوص الكرامية، أن يمدّ الولي بيده فيقبضها من الهواء، أو يدعو ملياً فتتناثر على الأرض، أو يشير فتساقط من الشجر. يراجع الأزموري: بهجة الناظرين، ص 101؛ وابن الصبّاغ: مناقب أبي علي سالم التّبّاسي، تحقيق: أحمد الباهي، ط 1، تونس: دار كونتراست، 2012، ص 55؛ ومؤلف مجهول: مناقب سيدي أحمد البرّسّي، مخ. الخزّانة الحسنية بالرباط، ضمن مجموع، رقم: 12241، ورقة 112 وجه.

(3) عادّل المالكية بين السعي للمعاد، والسعي للمعاش، وأفتوا أن الصدقة لا تحل للقادر على الكسب، ولو تفرّغ للعبادة. وكانت الكفاءة عندهم مما يُعتد به في عقد الزواج، ومن شروطها المعترية عندهم: اليسار والحُرْفَة. يراجع نوازل ابن الحاج، 683/3-686؛ و خليل بن إسحاق: كتاب الجامع، ص 202؛ والقرطبي: قمع الحرص بالزهد والقناعة وردُّ السؤال بالكتب والشفاعة، تحقيق: الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، ط 3، بيروت: دار ابن حزم، 2006، ص 25.

(4) ابن رشد: المقدمات الممهّدة، 392/3-401؛ وابن الفرس: أحكام القرآن، 449/2-451.

(5) يراجع ابن أبي الدنيا: باب "الاحتراف"، من كتابه: إصلاح المال، تحقيق: مصطفى مفلح القضاء، ط 1، المنصورة، مصر: دار الوفاء، 1990، ص 239-258؛ والمحاسبي: باب "الحركة في الكسب لطلب الرزق"، من كتابه: المكاسب والورع، ص 50-60؛ والغزالي: باب "في فضل الكسب والحث عليه"، من كتابه: إحياء علوم الدين، 61/2-64.

(6) الهواري: مناقب أبي سعيد الباجي، تحقيق: أحمد البخاري الشتوي، ط 1، الشركة التونسية للنشر، 2004، ص 87.

واحترف وتورّع في كسبك"⁽¹⁾. وقد فاضل بعضهم بين طرق طلب الرزق، فوجد أن أفضلها ما اقتصر صاحبه على ما يُقيم أودّه، ناظرًا إلى المُسبّب لا السّبب⁽²⁾.

فهل كان من أثر لهذا الخطاب الديني بطيفيه -الفقهي والصوفي-، وقد تدعّم -فوق كونه خطابًا، والخطاب سلطة- باحتراف كثير من القائمين عليه لمهن وصنائع كثيرة ومتنوعة⁽³⁾، في صوغ تصورات المجتمع وتوجيه ممارساته، من حيث الإيمان بقيمة العمل، والانبعاث لمزاولة مختلف الأنشطة التي تدرّ المكاسب والأرباح؟

إذا كان جائزًا أن نُعدّ رصيد المجتمع، من الأمثال السائرة والحكم المتداولة -فصيحها وعاميّها-، مؤشّرًا على طبيعة القيم التصورية السائدة، فإننا سنُطالع بكثير من الصياغات الدالة على بنية ذهنية، تمجّد الكسب والاحتراف، وتثلب التعطل والتبطل، كمثل قولهم: "القَائِمُ عَلَى شُغْلٍ، كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ"⁽⁴⁾، و"تَعَلَّمَ عَمَلًا مِنَ الْأَعْمَالِ، يُغْنِيكَ إِنْ كُنْتَ فَقِيرًا مِنَ الْمَالِ"⁽⁵⁾، و"إِذَا حَصَلْتَ عَلَى مَا يَقُوْتُكَ، فَلَا تَحْزَنْ عَلَى مَا يَقُوْتُكَ"⁽⁶⁾، و"الْجُلُوسُ بِلَا

(1) ابن عربي: الكنه فيما لا بد للمريد منه؛ ضمن مجموعة من رسائله، ط1، بيروت: دار المحجة البيضاء، 2000، 525/1.

(2) الدّجّائي: قطب العارفين، ص88-89؛ وشمائل الخصوص لمن له غاية في الفهم والنصوص، مخ. الخزانة الحسينية بالرباط، ضمن مجموع، رقم: 13163، ورقة 64 وجه - ورقة 64 ظهر.

(3) تمدنا كتب التراجم والطبقات بعشرات الأمثلة للمهن والحرف والصنائع التي مارسها الفقهاء والصوفية بالغرب الإسلامي. وقد قام بعض الباحثين بتتبعها وتصنيفها. يراجع محمد البركة: "حرف الفقهاء بالغرب الإسلامي -الوجه الآخر لمظاهر كسب المعاش عند النخبة-؛" وعبد الهادي البياض: "حرف المتصوفة في العصرين المرابطي والموحدي من خلال كتابي التشوف والمستفاد". نُشر البحثان ضمن كتاب جماعي بعنوان: الحرف والصنائع بالغرب الإسلامي -مقاربات لأثر المجال والذهنيات على الإنتاج-، تنسيق: سعيد بنحمادة ومحمد البركة، الرباط: منشورات الزمن، 2016، 49-15/2 و80-51/2 على الترتيب.

(4) الرّجّالي: أمثال العوام في الأندلس؛ مستخلص من كتابه: رُئي الأوام ومزعى السّوام في نُكّت الخواصّ والعوّام، تحقيق: محمد بنشريفّة، نشره ضمن مجموع بعنوان: تاريخ الأمثال والأزجال في الأندلس والمغرب -بحوث ونصوص-، الرباط: منشورات وزارة الثقافة، 2006، 171/2.

(5) ابن فرتون: من عيون الحكم، ص68.

(6) الرّجّالي: رُئي الأوام ومزعى السّوام في نُكّت الخواصّ والعوّام، تحقيق: نزيهة المتني، ط1، الرباط: منشورات مركز ابن أبي الربيع السبتي للدراسات اللغوية والأدبية، الرابطة المحمدية للعلماء، 2018، 358/1.

شُغْلٌ يُجَمِّقُ⁽¹⁾، و"أَخْدَمَ بَاطِلٌ، وَلَا تَجْلِسْ عَاطِلٌ"⁽²⁾، و"عُبَارُ الْعَمَلِ، أَخَيْرُ مِنْ زَعْفَرَانِ الْعُظْلَةِ"⁽³⁾.

وسيسجل باحثون غنوا بدراسة الوضع الحرفي والصناعي في المغرب والأندلس⁽⁴⁾، أن الحرف والصناعات كانت حاضرة على نطاق واسع، ضمن النسيج الاقتصادي للمجتمع، ولم تكن مقتصرة على فئة اجتماعية دون أخرى، ما يعكس مدى الأهمية التي حظي بها العمل اليدوي، والنظرة الإيجابية إلى الحرفيين والصنّاع، ما خوّلهم تبوّأ مكانة محترمة في سلم التراتبية الاجتماعية داخل المدينة المغربية الأندلسية.

أما الاشتغال بالفلاحة، وأياً يكن ما قصد إليه ابن خلدون، من أنها "معاش المستضعفين، وأهل العافية من البدو"⁽⁵⁾، وأنه لا ينتجها "أحد من أهل الحضّر في الغالب"⁽⁶⁾، فإنها وبالنظر إلى سعة الأراضي الزراعية في دولة الموحدين، ورسوخ تقاليد فلاحة عريقة، وبخاصة في بلاد الأندلس⁽⁷⁾، كانت واحدة من وجوه المعاش، التي كثر اهتبال الناس بها،

(1) ابن عاصم: حقائق الأزهار في مُستحسن الأجوبة والمُضحكات والحكم والأمثال والحكايات والتّوارد، تحقيق: أبو همام عبد اللطيف عبد الحليم، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2014، ص 280.

(2) المصدر السابق، ص 282.

(3) الزجالي: أمثال العوام، 431/2.

(4) محمد الشريف: سبته الإسلامية - دراسات في تاريخها الاقتصادي والاجتماعي (عصر الموحدين والمرينيين) -، ط 2، تطوان: منشورات جمعية تطاون - أسمير، 2006، ص 46-47؛ وجهاد غالب مصطفى الزغول: الحرف والصناعات في الأندلس منذ الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة (92-897هـ/711-1492م)، ط 1، إربد، الأردن: مركز الأفق، 2001، ص 262، 300.

(5) ابن خلدون: المقدمة، ص 365.

(6) المصدر السابق، ص 365.

(7) يراجع خوسي مارية مياس ببيكروسا: علم الفلاحة عند المؤلفين العرب بالأندلس، ترجمة: عبد اللطيف الخطيب، تطوان: منشورات معهد مولاي الحسن، 1957؛ وبلال راكان الجعافرة: "الفلاحة في الفكر العربي الإسلامي في القرنين الخامس والسادس الهجريين"، رسالة ماجستير، عمادة الدراسات العليا، جامعة مؤتة، الأردن، 2005.

وتعويلهم عليها، في اغتنام أرزاقهم، واستثمار أموالهم، شفيعنا في ذلك كثرة القضايا التي رُفعت إلى المفتين، فيما يتصل بقضايا المزارعة والمغارسة والمساقاة⁽¹⁾.

وبالنظر إلى طبيعة المناخ المتوسطي السائد إجمالاً في المنطقة، والتميز بقلّة وتذبذب تساقطاته المطرية⁽²⁾، فقد أضحت توفير الماء للسقي هاجساً مؤزّراً، وكان من بين أكثر المسائل التي ما فتئت مثار نزاع بين أصحاب الملكيات الزراعية، ولطالما دعت الحاجة إلى تدخل الفقهاء لحلها، مسألة تقسيم مياه السواقي والأنهار والعيون، بين الجنّات والأرحاء، ومسألة التناوب في السقاية بين الأعالي والأسافل، ومسألة إقامة السدود وغيرها من المنشآت المائية على أراضي الغير، فضلاً عن مسائل تفصيلية راجعة إلى المجاورة بين الأرضين، وما قد ينجر عن ذلك من أضرار بسبب تصريف مياه أو إيقاد نيران أو رعي أنعام⁽³⁾.

بيد أن ما قد لا يُلتفت إليه، على ما ينطوي عليه من أهمية، في التدليل على تمثّل مقاصد الخطاب الديني، فهو ما تنصّح به كثير من العتبات النصية⁽⁴⁾ للمدونات الفلاحية العائدة للقرن 12/هـ 06م، فإنها على الرغم من طابعها التقني العملي، لا تنفك عن التذكير بأن

(1) حميد الفاتحي: "ملكية الأرض في بلاد المغرب والأندلس خلال العصر الوسيط"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط - أكّدال، 2008، ص 441-465.

(2) عبد الهادي البيّاض: المناخ والمجتمع بالمغرب والأندلس خلال العصر الوسيط - إسهام في دراسة الطقوس والذهنيات -، الرياض: إصدارات المجلة العربية، 2014، ص 11-32.

(3) محمد فتحة: النوازل الفقهية والمجتمع - أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي (ق 06-09/هـ 12-15م) -، الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، عين الشق، 1999، ص 360-373؛ ومحمد بن عميرة: "الموارد المائية وطرق استغلالها ببلاد المغرب من الفتح الإسلامي إلى سقوط دولة الموحدين"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2005، ص 272-275، 278-281، 282-284؛ وخيرة سيّاب: "المياه ودورها الحضاري في بلاد المغرب الإسلامي (07-10/هـ 13-16م)"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، 2014، ص 155-167.

(4) من بين عناصر العتبات النصية، تتمتع المقدمة بأهمية بالغة، من حيث هي نوع من التعاقد الضمّني أو الصريح بين المؤلف والقارئ. عبد الرزاق بلال: مدخل إلى عتبات النص - دراسة في مقدمات النقد العربي القديم -، الدار البيضاء، بيروت: إفريقيا الشرق، 2000، ص 17، 37.

الفلاحة "نعمة من الله، و[فيها] أجر عظيم"⁽¹⁾، وأنه "مما يجرّض على الغراسة والزراعة، ويرغب فيهما، ويبعث على تعلّم أصولهما وفروعهما، ما جاء عن النبي ﷺ فيما للزارعين والغارسين من الأجر في ذلك"⁽²⁾.

وأكثر دلالة من ذلك قول صاحب زهرة البستان: "فاكد ما على المكلف من الصنائع والحرف الزراعة، التي بها قوام الحياة وقوت النفوس... فالزراعة من أعظم الأسباب وأكثرها أجرا، إذ أن خيرها مُتَعَدّ للزارع لإخوانه المسلمين وغيرهم، والوحوش والطيور والبهائم والحشرات... فما في الصنائع كلّها أبرك منها، ولا أنجح، إذا كانت على وجهها الشرعي... لكنها تحتاج إلى معرفة بالفقه، وحسن محاولة في الصناعة، مع النصح التام، والإخلاص فيها، فحينئذ تحصل البركات، وتأتي الخيرات"⁽³⁾.

2- المال والتعدييات:

يشدّد الخطاب الديني النكير، كما ما يرتّب من عقوبات على تعدييات الأموال، استنادا إلى ما ورد من نصوص زجرية⁽⁴⁾، تنهى عن إضاعة المال، وعن أكل أموال الناس بالباطل، وتتوعّد المخالفين بسوء المصير يوم القيامة.

(1) أبو الخير الإشبيلي: كتاب في الفلاحة، نشره: التهامي الناصري الجعفري، ط 1، فاس: المطبعة الجديدة، 1938، ص 144.

(2) ابن العوّام: الفلاحة الأندلسية، تحقيق: أنور أبو سويلم وآخرون، ط 1، عمّان، الأردن: منشورات مجمع اللغة العربية، 2012، 265/1.

(3) الطغزني: زهرة البستان ونزهة الأذهان، تحقيق: إكسبيراثيون غارثيا، مدريد: منشورات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، 2006، ص 14. ونظرا لكون النص جاء مضطربا في مواضع منه، فقد اعتمدنا نقل ابن الحاج -عنه أو عن مصدرهما المشترك- في تقويمه. يراجع كتابه: المدخل إلى تنمية الأعمال، ط 1، القاهرة: مكتبة دار التراث، [1981]، 3/4.

(4) من القرآن قول الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: 29]، و﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 188]، و﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ [الإسراء: 34]، و﴿إِنَّ

ونحن إذا ما أجلنا النظر في أبواب الفقه بشطريه: العبادات والمعاملات، فيما له صلة بالمال؛ من زكاة، وحج، وكفارات، ونذور، وأنكحة، وبُيوع، وشركات، وإجازات، ورُهون، وحجر، وتقليس، وهبات، وأوقاف، ومواريث... سنلاحظ أن الأحكام التشريعية المتصلة بها، لا تخرج عن أصول عامة، رأى بعضهم⁽¹⁾ أنها تنحصر في أربعة، وهي: حفظ الأموال، وتوزيعها بالعدل، وحرمة الاعتداء عليها، والحرص على استثمارها وتنميتها.

قد يكون من الصعوبة بمكان محاولة حصر أشكال التعديات على الأموال، على أن أشهرها مما شمله النهي، ولا يكاد يخلو منه عصر من العصور، دائرٌ بين الربا، والميسر، والاحتكار، وتطفيف الكيل والميزان، والسَّرقة، والغصب، والغش، والرَّشوة. وهي وجوه لا تبعد عما قرره أبو الحسن المَتَّيْطِي⁽²⁾ (ت 570هـ/1175م)، في ردّه أخذ أموال الناس واقتطاعها بغير حق، إلى سبعة أقسام؛ "وأحد الأقسام السبعة أخذ الأموال على وجه الحِرابة، والثاني أخذها على وجه الغصب من غير حِرابة، والثالث أخذها على وجه الاختلاس، والرابع أخذها على وجه السَّرقة، والخامس أخذها على وجه الخيانة، والسادس أخذها على وجه الإذلال، والسابع أخذها على وجه الحجر والاقتطاع"⁽³⁾.

ولكأنما كان ابن خلدون ينظر إلى الواقع الموحي، في زمن مشاطرة الناس في ضياعهم ورباعهم، وما قاسوه حينها من عناء في الوفاء بالمغارم المترتبة عليهم، حينما يقول: "وأعظم من ذلك في الظلم، وإفساد العمران والدولة، التسلُّط على أموال الناس، بشراء ما بين أيديهم بأئحس الأثمان، ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان، على وجه الغصب والإكراه في الشراء

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا» [النساء: 10]، و«وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا» [النساء: 5].

ومن الحديث قوله ﷺ: "إِنَّ رَجُلًا يَتَخَوَّضُونَ فِي مَالِ اللَّهِ بِغَيْرِ حَقٍّ، فَلَهُمُ النَّارُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ". أخرجه البخاري في كتاب فرض الخُمس من جامعه الصحيح، ص 596 (رقم 3118).

(1) حاكم المطيري: تحرير الإنسان وتجريد الطغيان، ص 240-252.

(2) هو علي بن عبد الله بن إبراهيم الأنصاري الجزيري ثم السبتي. كان فقيها محققا عمدة، عارفا بالشروط وتحرير النوازل. ترجم له: التنبكي في نيل الابتهاج، ص 199؛ وابن القاضي في جذوة الاقتباس، 2/480-481.

(3) المَتَّيْطِي: النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام، مخ. الخزانة الحسنية بالرباط، رقم: 683، ورقة 71 ظهر.

والبيع⁽¹⁾. ولقد كان من انعكاس ذلك الصنيع بالناس، انقباض أيديهم عن الفلح، وفرار بعضهم عن أراضيهم جملة، قبل أن يُتدارك الوضع⁽²⁾.

وبقدر ضَعَف صاحب المال المعتدى عليه، تزداد صرامة القضاء في الانتصاف له، وذلك ما كان يشجّع المظلومين على طُرُق أبواب القضاء، كالذي عبّرت عنه رسالة رُفعت إلى أحد قضاة الموحدين باسم أيتام يشتكون تحيُّف القائم على أموالهم، ومما جاء فيها على لسانهم: "الشيخ الأجل الفقيه القاضي الأعدل، أبقاه الله، يحفّظ على الأيتام الضعفاء أموالهم، ويتجنّب إضاعتهم وإهمالهم... الشاكون إليه ما نابهم من الحيف والهضم، المتململون لأكل أموالهم بالخصم والقضم"⁽³⁾. وتواصل الرسالة: "وأن الذي قدمتموه للنظر علينا، وجلب المنافع من كل الجهات إلينا، أرتعنا مرّعا وخيما وبَيْلا، ولم يفعل فيما أمرته بالعدل فيه فتَيْلا، ولا نعرف بعد مبلّغ مالنا ولا مُنتهاه، ولا ندري أدناه ولا أقصاه... إن المال الذي عنده لم يتقيّد بمبلّغه في زِمَام، ولا أَلَمّ بالإشهاد عليه أدنى إمام"⁽⁴⁾.

هذا، ولا تخلو كتب القضاء من تراتيب يقوم عليها القضاة، ويجري التأكيد عليها، في سياق تأمين حقوق الأيتام، وصيانة أموالهم، كمنع أن يباع عليهم شيء من ممتلكاتهم، إلا ما يُخشى فوات مصلحته، أو ألا يكون لدى اليتيم سواه لنفقته⁽⁵⁾.

تُؤَقِّفنا رواية منقبية تُورد خبرَ رجلٍ من الصالحين، عاش بالمغرب، وتوفي قبل مُوقِفِ الربع الثالث من القرن السادس الهجري، على مبلغ الورع الذي تحرّاه الرجل حيال محصول أرض كان ورثها عن والده، لمجرد أنه اشتبه أن تكون عائدة لأيتام، فتصدق بغلّتها من القمح، وأوصى أولاده حين احتضاره، ألا يدخلوا تلك الأرض في التركة⁽⁶⁾.

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 264.

(2) فصل ذلك ابن غازي في حديثه عن "القشّاشين"، الذين كان الناس منهم -بسبب ظلمهم وتعديهم- في "جهد عظيم، ومحنة شديدة". يراجع كتابه: الروض المتهون، ص 27-28.

(3) البَلَوِي: العطاء الجزيل في كشف غطاء الترسيل، مخ. الخزانة الحسنية بالرباط، رقم: 4148، ص 138.

(4) المصدر السابق، ص 138.

(5) ابن هشام: المفيد للحكام، ص 67.

(6) ابن الزيات: التشوّف، ص 239-240.

ولما كانت المعاملات الربويّة، مما له مدخل في بيع الناس وعقودهم، وكان منها الجليّ الذي لا يخفى على أحد، أو قد يخفى على آحاد من العوام، وكان منها الخفيّ على أكثرهم، ومع ذلك قد يبدر منهم عفو أو قصداً، فقد فصل الفقهاء، ومنهم ابن المناصف (ت 620هـ/1223م)، أوجه الربا الحاصلة والمحتملة، واستعرضوا مختلف المداخل التي يتوصّل منها إلى الإرباء، بيانا للمتعاملين، للأجل التيقظ لها واتقائها، وتبصيرا للمحتسبين والعُرفاء، لأجل الكشف عنها، والمنع منها⁽¹⁾.

فيما كانت الرّشا لخفاء أمرها، وعدم تحرّج البعض من إتيانها، تحت وطأة الحاجة لقضاء مصالحهم، إما بفعل تعنت القائمين عليها⁽²⁾، وإلجائهم إلى ذلك، أو بدافع من رغبتهم في حيازة ما ليس من حقهم⁽³⁾. وأكثر ذلك كان يقع في صورة مُصانعة للعمال، أو تزلف لأصحاب السلطة والنفوذ بالهدايا والإكراميات، طلباً لمنفعة أو دفْعاً لمضرة⁽⁴⁾. ومنه يفهم سر تصدي الخطاب الديني لمحاربة هذه الظاهرة، وذلك بمنع قبول الهدايا من لدن القاضي "لا من قريب، ولا من صديق"، ولا ممن كانت عادته تبادل الهدايا معه "قبل الولاية"⁽⁵⁾. ومن جهتهم كان الأشخاص الورعون، يشقُّون على أنفسهم، ويتحمّلون العنت، فراراً من التعرّض إلى مصانعة من يبيدهم قضاء حاجاتهم ومصالحهم⁽⁶⁾.

إن ندرة نوازل السرقة مقارنة بنوازل الغضب والحراة، قد يكون أمانة عن ارعواء الأشقياء عن التعدي على الأملاك الخاصة في حرزها، بحسب توصيف الخطاب الفقهي

(1) ابن المُنَاصِف: تنبيه الحُكَّام، ص 342-344.

(2) أجاز بعض الفقهاء إعطاء الرشوة عند الضرورة والإلجاء. يراجع البرزلي: جامع مسائل الأحكام، 130/1.

(3) من أمثال عامة أهل الأندلس، قولهم: "أَعْمَلِ الثَّرِيدَ، وَتَعْمَلْكَ مَا ثَرِيدٌ". الزّجّالي: أمثال العوام، 136/2.

(4) شغلت هذه الظاهرة المزمّنة كثيراً من العلماء عبر العصور، فخصّوها بتأليف مستقلة. من ذلك السُّبكي في فصل المقال في هدايا العُمّال، تحقيق: أنور عوض صالح العنزي، ط 1، الكويت: أسفار لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية، 2019؛ وابن حجر العسقلاني في إيضاح الأحكام لما يأخذه العُمّال والحُكّام، تحقيق: رضا فتحي محمد خليل العبّادي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

(5) ابن هشام: المفيد للحكام، ص 5.

(6) ابن الزّيّات: التشوّف، ص 270.

للسرقة⁽¹⁾، بما يعنيه ذلك من شعور الناس بالأمان داخل بيوتهم، وفي نطاق ملكياتهم، ويبدو أنه كان لنهوض القضاة بإقامة الحدود الشرعية المقررة دور في ذلك⁽²⁾. لكن ذلك لن يمنع من امتداد الأيدي إلى انتهاب ممتلكات الغير، في ظروف الانفلات الأمني، وخروج الأمور عن السيطرة، كما في حادثة حريق قيسارية مراكش سنة 607هـ/1210م، حيث -والعبارة لابن عذاري- "اقتحمت النار سِفْلَةَ الْعَوَاغِ وَضُرُوبُ الْغُرَبَاءِ، فَسَلَبُوا بَعْضُ مَا أَلْفَوْهُ مِمَّا سَلِمَ مِنَ الْحَرِيقِ، وَتَسَلَّلُوا بِهِ عَلَى كُلِّ طَرِيقٍ"⁽³⁾.

أما الحِرَابَةُ فقد ظَلَّتْ تحدياً مؤرّقا، بالنظر إلى درجة خطورتها على الأنفس والأموال، عانت منها دولة الموحدين في بدايتها قبل استقرار الأمور لها⁽⁴⁾، وفي خواتيمها لما تقلّصت سلطتها عن الأطراف والمجالات القاصية، ولم تفلح جهود شيوخ الصوفية في وضع حد لظاهرة قطع الطريق، إلا في حدود ضيقة، ولا يمكن حمل ما قيل عن بعضهم من أنه "هدى الله على يده أمما كثيرة من الأعراب والبوادي، فنقلهم من اكتساب الحرام، والإضرار بالناس، إلى ملازمة الطاعات، والاشتغال بالعبادات"⁽⁵⁾، سوى على محمل المبالغة التي يراد منها ترك أثر تمجيدي لدى المتلقين.

إننا في حالات مماثلة، نجد أنفسنا بإزاء روايات منقبية أخرى، تقرّ بعجز الشيخ عن إقناع قاطعي الطريق بترك ما هم عليه من العصيان والأذية، حيث أجابوه بقولهم: "كل ما اشترطت علينا نوفوا (كذا) به، إلا ما ذكرت من قطع الطريق، فليس لنا حرفة نعيش

(1) وضع الفقهاء شروطا للسرقة، بحيث تتميز بموجبها عن الانتهاب والاختلاس. يراجع ابن جُزَي: القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية والتنبيه على مذهب الشافعية والحنفية والحنبلية، تحقيق: ماجد الحموي، ط1، بيروت: دار ابن حزم، 2013، ص590-592.

(2) يُفهم من فتاوى فقهاء العصر، أن حدّ السرقة كان مما يقام على الجُناة، عند ثبوت التهمة. يراجع نوازل ابن الحاج، 284/2.

(3) ابن عذاري في البيان المغرب (ق. الموحدين)، ص258.

(4) ابن القُطّان: نظم الجمان، ص191؛ ورسائل موحدية (عزاوي)، ص63.

(5) ابن الدباغ: الأسرار الجلية، ص200.

منها⁽¹⁾. ويبدو أن الأمر سيستغرق وقتاً، قبل أن يصير الحديث سائغاً عن مسمى "التوبة الهلالية"⁽²⁾.

3- الأسواق والغشوش:

يحتل السوق موقعا مركزيا في المدينة الإسلامية، إلى جانب كل من دار الإمارة والمسجد الجامع⁽³⁾، فيما يشبه التكامل بين الوظائف الأساسية في الاجتماع الإسلامي: الدينية والسياسية والاقتصادية، والسوق -بحق- ليس مجرد مكان ينتابه الناس للبيع والشراء، إنما "هو شكل ثقافي، ومؤسسة اجتماعية، ونظام اقتصادي، يتميز بالعلاقات الاجتماعية التي تدور حول إنتاج واستهلاك البضائع والخدمات"⁽⁴⁾.

وعلى كثرة الأبحاث والدراسات التي أُنجزت في موضوع الأسواق بالغرب الإسلامي⁽⁵⁾، بما يجعل الباحث أكثر تبصراً وثبتاً في تخريجاته، لكن مع ذلك، فلا تزال الآراء الانطباعية المُبتسرة تجد سبيلها إلى نتائج أبحاث بعض الدارسين، من قبيل ما خلص إليه البعض من "خلو الأسواق من البيوع المحرمة"⁽⁶⁾، أو أن "طرق البيع والشراء [فيها] كانت تتم وفق

(1) ابن تيجلات: إئتمد العينين، ورقة 90 ظهر.

(2) الطاهر بونابي: "ظاهرة الاندماج الهلالي في المنظومة الصوفية بالمغرب الأوسط خلال القرن 08/14م"، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية (قسنطينة)، ع 2011/12، ص 141-170.

(3) محمد عبد الستار عثمان: المدينة الإسلامية، الكويت: منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1988، ص 209-262؛ وعبد الحق الطاهري: "المدينة الإسلامية -الوظائف والتنظيمات-"، دورية كان التاريخية (إلكترونية)، ع 2015/28، ص 154-163.

(4) أبو بكر باقادر: "قراءة في كتاب «السوق وعالمه» لكليفورد غيرتس"، مجلة الاجتهاد (بيروت)، ع 34-35/1997، ص 429.

(5) فضلا عما أورده من عناوين رسائل جامعية في بند الأسواق والحسبة، درج الملحق رقم 04، فيحسن التنويه بدراستي: إبراهيم القادري بوتشيش: "الأسواق في المغرب والأندلس خلال العصر الوسيط -تنظيماتها ومعطياتها الإحصائية-"، ضمن كتابه: إضاءات، ص 98-113؛ والحسين بولقطيب: "مشاكل الأسواق ومعوقات العمل التجاري خلال عصر الموحدين"، ضمن كتابه: حفريات، ص 31-51.

(6) حسن بن يحيى الشوكاني: التجارة ونظم التسويق -دراسة حضارية في التاريخ الأندلسي-، الرباط: دار أبي رقرق، 2019، ص 556.

الشريعة الإسلامية⁽¹⁾، وذلك على النقيض تماما ممن تأدّى إلى أن عُدوة الأندلس في عهد الموحدين، قد صارت فيها الخمر "من المشروبات العادية والمتداولة، وصارت مصدر رزق لكثيرين من الناس، من خلال صنعها وبيعها"⁽²⁾.

إن بحث حال السوق في عهد الموحدين، من حيث درجة انضباط معاملاتها بالتوجيهات الشرعية، يستدعي منا الكثير من الأناة والتروي في الإفادة من الإشارات المصدرية، كما الدراسات الرصينة في الموضوع.

كان من الطبيعي أن ينشأ عن الازدهار الاقتصادي الذي شهده العهد الموحيدي في بعض أطواره، تفاوت في مستوى معيشة الناس، بقدر تفاوت حظوظهم في حيازة الثروة من عدمه، وأن يفرض ذلك "فئات طفيلية تبحث عن الإثراء السريع، ولا تتورّع عن استغلال الغير، والكسب الحرام"⁽³⁾. ولا غرابة -حينئذ- أن أضحت المعاملات التجارية في الأسواق عُرضة لكثير من الانحرافات والتجاوزات، أو ما كان الخطاب الفقهي يعبر عنه بالبيع الفاسدة⁽⁴⁾، فضلا عن الاحتكار، والتلاعب بالأسعار، ناهيك عن العُشوش المستشرية.

يعبر صنيع الاحتكار والمضاربة عن استيلاء نوازع الأثرة، وتمكّن الجشع من نفوس صنف من التجار، ليس يعينهم من مُفاكمة حاجة الناس إلى ما حجبوه من سلع عن التداول في أسواقهم، سوى ما سيراكمونهم من أرباح بابتزازهم واستغلالهم. ولذلك فقد حمل الخطاب الفقهي السلطات القائمة، بما تحت تصرفها من أجهزة رقابية وردعية، التدخل لمنع احتكار

(1) فتيحة قاضي: "نظام ملكية الأراضي في الغرب الإسلامي (ق 02-06/هـ 08-12م)"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تيارت، 2021، ص 642.

(2) رضا رافع: "المهن والصنائع والحرف بالغرب الإسلامي في العهد الموحيدي (524-668هـ/1129-1269م)"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر 2، 2017، ص 116.

(3) محمد حجاج الطويل: "النشاط الاقتصادي في تادلا خلال العصر الوسيط"؛ ضمن أعمال ندوة: تادلا - التاريخ، المجال، الثقافة-، المنعقدة ببني ملال، بتاريخ: 15-17 أبريل 1992، بني ملال: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، [1993]، ص 43.

(4) يراجع عرض مفصل لهذا النوع من البيع، في عبد الكريم بصدق: "البيع والمعاملات التجارية في المغرب الأوسط وأثرها على المجتمع (ق 06-09هـ/12-15م)"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران 1، 2018، ص 337-366.

التجار للبضائع التي تقوم الحاجة الماسة إليها كالطعام⁽¹⁾، ولو اقتضى ذلك إجبارهم على بيعها بثمان شرائها، أو تعريضهم للإيذاء البدني والمعنوي من تعزير وتشهير⁽²⁾.

وليس بخافٍ أن إضرار الاحتكار بمعاش الناس، في أوقات نزول الشدائد والأزمات، يزداد حدة وسوءاً، وهو ما تحمّل ساكنة مراكش تبعاته خلال مجاعة سنة 632هـ/1235م، حيث كانت الحنطة مفقودة في أسواقهم، وما إن لاحت بشائر الفرج، حتى عادت إلى الظهور، وتبيّن اشتغال أقوام على مقادير منها، كانت لتفي بحاجة الناس مدة طويلة، ولكن -يعلق ابن عذاري- "حبّ النفس منعهم من إخراجه والتمسك به"⁽³⁾.

ومهما يكن من موقف الفقهاء المتحفظين على تدخل السلطات في فرض أسعار محددة على البضائع المعروضة في الأسواق⁽⁴⁾، فإننا لا نستبعد أن يكون جرى الترخيص به في الحالات الاستثنائية الطارئة، حينما يثبت وجود تلاعب مقصود بالأسعار، وهو ما سوّغه منظرو الحسبة "نظراً وصلاً للمسلمين"⁽⁵⁾، وخاصة إذا تعلق الأمر بمحاصيل الحبوب "التي هي قوت العباد، وعلوفة الدواب"⁽⁶⁾.

كان أكثر ما يشغل بال المحتسبين هو الغشوش المتفشية في الأسواق، والتي لا تقع تحت الحصر⁽⁷⁾، ومهما اجتهد القائمون على الاحتساب في كشف أساليب الغش والخداع التي

(1) ابن المناصف: تنبيه الحكام، ص 347.

(2) ابن زكون: اعتماد الحكام، ص 414.

(3) ابن عذاري: البيان المغرب (ق. الموحدين)، ص 321.

(4) ابن المناصف: تنبيه الحكام، ص 347.

(5) ابن عبد الرؤوف: رسالة في الحسبة، تحقيق: ليفي بروفنسال، نشرها ضمن مجموع، بعنوان: ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب...، ص 88.

(6) المصدر السابق، ص 109.

(7) حاول أحد الباحثين تتبع كثير من أوجه الغش التي حفلت بها كتب الحسبة، مع اعترافه باستحالة وضع لأتحة مغلقة. يراجع سعيد بنحمادة: "خطاب الحسبة على الحرف والصنائع بالغرب الإسلامي -سيرورة المراقبة وأبعاد المعاقبة-"؛ ضمن كتاب جماعي بعنوان: الحرف والصنائع بالغرب الإسلامي...، 1/91-93.

يَعْمَدُ إِلَيْهَا الْبَاعَةُ لِأَجْلِ التَّرْوِيجِ لِسُلْعِهِمْ، وَإِخْفَاءِ عِيُوبِهَا⁽¹⁾، إِلَّا وَتَفَتَّقَتْ أَذْهَانُ هَؤُلَاءِ عَلَى الْمَزِيدِ مِنَ الْحِيلِ وَطَرَائِقِ التَّدْلِيسِ، الَّتِي تَفَلَّتْ مِنْ رِقَابَةِ الْمُحْتَسِبِ.

وَلَا شَكَّ أَنَّ أَكْثَرَ عَادَاتِ الْغِشِّ شَبُوحًا فِي الْأَسْوَاقِ، كَانَتْ التَّطْفِيفُ فِي الْمَكَايِيلِ وَالْمَوَازِينِ، وَلِذَلِكَ لَمْ يَخُلْ مُصَنَّفٌ فِي الْحِسْبَةِ مِنْ إِفْسَاحِ بَابِ لِهَذَا الْمَأْخُذِ الذَّمِيمِ⁽²⁾، بَلْ وَلَقَدْ أُفْرِدَ مِنْ لَدُنْ بَعْضِ فَقَهَاءِ الْعَصْرِ الْمُوَحِّدِيِّ بِأَكْثَرِ مِنْ تَأْلِيفِ مُسْتَقِلٍّ⁽³⁾. وَيَلْحَقُ بِالْمَكَايِيلِ وَالْمَوَازِينِ مَا تَطَرَّقَ إِلَى النُّقُودِ مِنْ غِشٍّ وَتَزْيِيفٍ، وَمَا لِذَلِكَ مِنْ أَثَرٍ فِي دُخُولِ الْخُلَلِ عَلَى "تَقَادِيرِ الْمَعَاضَاتِ، وَقِيمِ الْمُسْتَهْلَكَاتِ"⁽⁴⁾. وَعَلَى اشْتِدَادِ الْوَلَاةِ وَالْقَضَاةِ فِي مَلَاحِقَةِ الْمُتَهَمِينَ بِتَزْوِيرِ النُّقُودِ⁽⁵⁾، لَكِنْ اسْتِمْرَارِ الْجَدَلِ بِهَذَا الشَّأْنِ طِيلَةَ الْعَصْرِ الْمُوَحِّدِيِّ⁽⁶⁾، وَاسْتِمْرَارِ الشُّكُوى مِنْهُ فِيمَا تَلَاهَ مِنْ عَصُورٍ⁽⁷⁾، يَحْمِلُ عَلَى الظَّنِّ أَنَّهُ لَمْ يَفِدْ مَعَهُ عِلَاجٌ.

* * *

(1) يَكْشِفُ لَنَا السَّقَطِيُّ (حِي سَنَةِ 610هـ/1213م)، كَوَاحِدَ مِنْ خَبْرَاءِ السُّوقِ لِعَصْرِهِ، عَنْ كَثِيرٍ مِنْ وَجْهِ الْغِشِّ وَالتَّمْوِيهِ الشَّائِعَةِ بَيْنَ الْبَاعَةِ وَالْحَرْفِيِّينَ. يَرَاجِعُ كِتَابَهُ: فِي آدَابِ الْحِسْبَةِ، نَشْرُهُ: كُولَانُ وَبِرُوفَنْسَالُ، بَارِيسُ: الْمَطْبَعَةُ الدَّوْلِيَّةُ، 1931 (مَوَاضِعٌ مُتَعَدِّدَةٌ).

(2) ابْنُ عَبْدِوْنٍ: رِسَالَةٌ فِي الْحِسْبَةِ، ص 39-41؛ وَابْنُ عَبْدِ الرَّؤُوفِ: رِسَالَةٌ فِي الْحِسْبَةِ، ص 106-110؛ وَالسَّقَطِيُّ: فِي آدَابِ الْحِسْبَةِ، ص 11-20.

(3) مِنْ بَيْنِ الْمُؤَلَّفَاتِ الَّتِي ذَكَرْتُ فِي تَرْجُمَةِ أَبِي الْحَسَنِ بْنِ الْقَطَّانِ (ت 628هـ/1231م) رِسَالَةٌ فِي "الْأَوْزَانِ وَالْمَكَايِيلِ"، يَبْدُو أَنَّهَا كَانَتْ مِنْ بَيْنِ مَعْتَمَدٍ مِنْ كَتَبُوا فِي السَّكَّةِ بَعْدَهُ. كَمَا لِمُعَاصِرِهِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْعَزْفِيِّ (ت 633هـ/1236م)، رِسَالَةٌ -أَيْضًا- فِي الْمَوْضُوعِ. يَرَاجِعُ ابْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ: الذِّيلُ وَالتَّكْمِلَةُ، 21/5؛ وَالْعَزْفِيُّ: إِثْبَاتُ مَا لَيْسَ مِنْهُ بُدٌّ لِمَنْ أَرَادَ الْوُقُوفَ عَلَى حَقِيقَةِ الدِّينَارِ وَالدِّرْهَمِ وَالصَّاعِ وَالْمُدِّ، تَحْقِيقُ: مُحَمَّدُ الشَّرِيفُ، أَبُو ظَبْيٍ: مَنَشُورَاتُ الْمَجْمَعِ الثَّقَافِيِّ، 1999.

(4) ابْنُ الْحَكِيمِ: الدَّوْحَةُ الْمُشْتَبِكَةُ فِي ضَوَابِطِ دَارِ السَّكَّةِ، تَحْقِيقُ: حَسِينُ مَوْسَى، مَدْرِيدُ: مَنَشُورَاتُ مَعْهَدِ الدِّرَاسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ، 1960، ص 116.

(5) الْبُلُوبِيُّ: الْعَطَاءُ الْجَزِيلُ، ص 139.

(6) مِنْ الْوَاضِحِ أَنَّ تَأْلِيفَ مَنْ جَنَسَ مَا كَتَبَهُ ابْنُ الْقَطَّانِ وَالْعَزْفِيُّ، وَبِخَاصَّةِ تَأْلِيفِ الثَّانِي مِنْهُمَا، لَيْسَ الْبَاعِثُ عَلَيْهَا مَجْرَدُ بَسْطِ أَحْكَامِ فِقْهِيَّةٍ نَظَرِيَّةٍ، إِنَّمَا جَاءَتْ اسْتِجَابَةً لِمَشَاكِلِ حَقِيقِيَّةٍ مَطْرُوحَةٍ.

(7) يَقُولُ الْعَقْبَانِيُّ (ت 871هـ/1467م): "إِنْ فَسَادُ سِكَّةِ الْمُسْلِمِينَ، وَغَشٌّ دِرَاهِمِهِمْ، قَدْ عَمَّ وَقَوَّعَهُ بِهَذِهِ الْبِلَادِ الْمَغْرِبِيَّةِ بِأَسْرَهِهَا، وَلَمْ يَقَعْ لِمَادَةٍ ذَلِكَ حُسْمٌ وَلَا إِزَالَةٌ". تُخَفِّةُ النَّظَرِ وَغُنْيَةُ الذَّاكِرِ فِي حِفْظِ الشَّعَائِرِ وَتَغْيِيرِ الْمَنَاكِرِ، تَحْقِيقُ: عَلِيُّ الشَّنُوفِيُّ، دِمَشْقُ: مَنَشُورَاتُ الْمَعْهَدِ الثَّقَافِيِّ الْفَرَنْسِيِّ، 1967، ص 236.

حينما يدلف الباحث إلى رُذْهة البنية التحتية للمجتمع، من بوابة الاقتصاد والمعاش، يخال للوهلة الأولى أنه قد لا يصادف أثرا للدين، ذلك الذي ينتمي بحسب أجدديات المدرسة الماركسية إلى البنية الفوقية، وأنه إن صادفه، فسيكون ذلك عَرَضاً، ضمن مسارات التوظيف والاستغلال، وتحديد الجموع، واستتباعها، وضمان خضوعها واستكانتها.

غير أننا في مقاربتنا لأثر الخطاب الديني في حقل الاقتصاد والمعاش، وقفنا من خلال شواهد عديدة، وإن بدت في عدد من الأحيان متشابكة مع عناصر البنية الفوقية للمجتمع، على ما للدين من أثر جلي في التأسيس لمنظومة القيم التي حاولنا أن نتبع مدى تغلغلها وتأثيرها على السلوك الاقتصادي، سواء على مستوى موارد خزينة الدولة ونفقاتها، في اقترابها أو ابتعادها عن استلهاَم تلك القيم، أو على مستوى معاش الناس في كسبهم وأسواقهم، واختبار مدى تمثّلهم لتلك القيم أو نكوصهم عنها.

الخاتمة

على خطوط التماس، وعبر دوائر التماهي، بين الدين خطابا والمجتمع بنية، جرت وقائع هذا البحث، الذي أفضى بنا وشيكا، بعد عراك طويل لأرتال من النصوص المصدرية، وما يضاهيها من الأنظار المرجعية، عند منتهاه، وكنا نخاله سيرسو بنا في واحة من الجزم واليقين، فإذا به يزيدنا حيرة واستهما.

كان الذي يشغلنا حين أنبجس أول سؤال في داخلنا، أن نكتشف كيف يمارس الدين بوصفه هدايات سماوية ربانية تأثيره في حراك أرضي بشري، وكنا بيننا وبين أنفسنا مقتنعين بأهمية هذا التأثير، وجدوى تتبعه في تاريخ بني البشر، لا نتشكك البتة في وجوده، ولم يكن مرادنا سوى الوقوف على المسارب التي يمارس من خلالها الدين في صورته المطلقة المتعالية نُصوصا، أو في صورته النسبية المحايثة فُهوما، تأثيره في توجيه حياة الناس في اضطرابها واصطراعها المستمرين، صعودا ونزولا، بين كمالات مرجوة ونقائص ملازمة.

وبقدر ما سمحت لنا مقارنة الخطاب الديني في مفهوماته ومصاديقه، بالقيام بعملية فرز بدت لنا ضرورة ولا غنى عنها، بين مخاتلات الدلالات اللغوية، في انفتاحها على اللانهائي من المعاني في تعالُّقها وتناقُرها، وبين الحمولات الأيديولوجية للدلالات الاصطلاحية في انخيازاتها واصطفافاتها، بقدر ما ألقى ذلك على كاهلنا مسؤولية جسيمة، في الحسم بشأن المفهوم المرجعي للخطاب الديني سنتبناه، ونستصحه طيلة أطوار البحث.

لكن ما بدا لنا كتوليفة سائغة ومقنعة، في الجمع بين منطوق النصوص وفهومها، على صعيد واحد، في القيام على دلالة الخطاب الديني -ونحن بصدد التهيؤ للزج به في وضع الاختبار، ضمن سياق مجال جغرافي معين، وحقبة زمنية محددة، كُنّا بررنا سلفا دواعي اختيارنا لهما- لم يكن كافيا، كما لم تكن لدينا أي ضمانات لجعل مجرّد تتبعنا لكل ما هو ديني أو مصطبغ بالصبغة الدينية في تاريخ الغرب الإسلامي، وافيا بمطلوبنا.

ولذلك ألفينا أنفسنا، ودون تخطيط مسبق، نقارب الخطاب الديني في تشكلاته أو تجلياته، حيث كان متعيناً علينا أن نتوقف عند عشرات النصوص التي جرى استدعاؤها من مختلف المدونات التراثية الرافدة للخطاب الديني؛ من فقهية، وكلامية، وصوفية، وفلسفية، ولم يكن الأمر هيناً ولا ميسوراً، بالنظر إلى حدة الاستقطاب الحاصل فيما بينها، ناهيك عن الاشتباك والتداخل، ونزاع المرجعية العليا، وما رافق ذلك من محاولات جذب وتطويق، حرصنا بقدر الوسع على تبين مساراتها، وتحديد مواطن تقاطعها.

ومع كل ذلك العناء، كان مدلول الخطاب الديني المرجعي في الغرب الإسلامي، الذي ظفرنا به، يفتقد إلى ملامح واضحة كل الوضوح، فإن يكن قد ترجّح لدينا أن سمته الأكثر بروزاً هو فقهي مالكي بامتياز، لكنه مع ذلك ظل منتشبا في تلك المسحة الزهدية التي لم تُزايَله، ولن تفعل أبداً، والتي ستترك آثاراً عميقة، وإن بدت أحياناً غير منظورة، على طبيعة خياراته الوجودية، ومقدار تحرّره من الارتهاق لحرفية النص، وهو ما سيعكسه ذلك الالتقاء الذي تكرّس شيئاً فشيئاً بين النزعة الأثرية المالكية والنزعة التأويلية الأشعرية، دون أن نُسقط من حُسابنا ما لموقفهما المشترك من الفكر الفلسفي من انعكاسات موعلة، وبعيدة المدى، لكنها تؤثّر -مع ذلك- على مدى إمكان التآلف بين المتناقضات.

أول اختبار لأثر الخطاب الديني في مجتمع الغرب الإسلامي على عصر الموحدين، كان حقلُ إجراءات البنية الفوقية للمجتمع، ولم يكن ثمة عنصر لجعله عيّنة اختبار، أولى من السياسة والتدبير. وهنا أيضاً كنا مدعويين إلى المفاضلة والاختيار، فقضايا السياسة عديدة ومتنوعة، ولو أنها مرتبطة ببعضها أشد الارتباط، فكان أن آثرنا تناول أمّ قضايا السياسة في الاجتماع الإسلامي، منذ مؤتمر السقيفة الشهير، وما انبثق عنه من خلافات مُزمنة ومُستديمة، ونعني بذلك قضية "الشرعية" أو "المشروعية".

ولم يحجب حدسنا، فمُذ وضعناها على المحك، بدا لنا حجم المخبوء من الخلفية الدينية التي يصدر عنها فُرقاء السياسة في نزاعهم على امتلاك الشرعية، حيث عمد الموحّدون إلى التوسّل بكل معنى ديني للإجهاز على مشروعية خصومهم المرابطين؛ من اتهامهم لهم بالوقوع

في مُرتكب تجسيم الذات الإلهية، وهو مرتكب لوحده لو أنه صحّ، لكان قادحا في عقيدة صاحبه، فما بالك لو أضيف إلى ذلك الحُكم ببطلان صلاتهم، والصلاة عماد الدين، بدعوى انحراف قبلة مساجدهم عن السَّمَت الصحيح، وكأنّما لم يفهم كل ذلك حتى استثمروا في لقاء مزعوم لمهديّهم بأبي حامد الغزالي، الذي دعا -بحسب الرواية المزعومة دائما- بتمزيق وتبديد مُلك المثلثين، كما مزقوا وحرّقوا كتابه "الإحياء".

إن التوظيف السياسي للخطاب الديني لدى الموحدين، لن يقف عند حدّ نقض المشروعية المrapطية، إلا في سبيل التأسيس لمشروعيتهم البديلة، وهل من سلاح أكثر مضاء من إعلان الجهاد، وتجديد الأمل في توحيد الأمة الإسلامية مشرقا ومغربا، فكيف لو تعرّز ذلك بتبني الدعوة إلى إحياء ما خمد من جُذوة الدين في النفوس، وإلى إصلاح أحوال المجتمع، بالإلحاح على الالتزام بالشعائر، ومحاربة البدع والمنكرات.

وحينما نستحضر أن قطاعا واسعا من الجمهور الذين يرسل إليه الموحدون بخطابهم، إنما هم من العوام، ودون الإيماء إلى أية توصيفات تمييزية بله تحقيرية، من الذين ظل مخيالهم الجمعي عُرضة للانسحاق وراء الغرائبيات والعجائبيات، فإننا نفهم سرّ استغلال الموحدين للروايات الحِثثانية، حيث الالتباسات غير المتفصلة بين الغيب والكهانة، وحيث يسهل تمرير الرسائل، وخدمة الأهداف، في ظل تغييب متعمد لزمن انبلاج الرواية، ولأي منطق في نسبة القول المراد لشخصها.

في انتقالنا من اختبار أثر الخطاب الديني في مجتمع الغرب الإسلامي على عصر الموحدين، من البنية الفوقية للمجتمع إلى البنية التحتية له، كنا محكومين بعنصر الاقتصاد والمعاش، وههنا قادنا تأملنا، ولعل للمادة المصدرية دخل في اختياراتنا، إلى المراهنة على قضيتين؛ أولاها تخص جباية الدولة مؤردا ومصرفا، في وقوعها بين حَدّي ضوابط الشرع وإكراهات الواقع، بينما خصّت الثانية معاش الرعية في مُراوحتها -أيضا- بين الالتزام بضوابط الشرع، والاسترسال مع حظوظ النفس الغالبة.

وبخلاف ما كنا قد عايناه من أثر للخطاب الديني في القسم الأول، حيث بدا ملتبساً بالمرامي السياسية حدّ التماهي، الذي يلغي أي مسافة فارقة بين الاثنين، فإننا في هذا القسم لاحظنا ذلك التمايز، ولا نقول الافتراق، بين الدين والاقتصاد، فكان الدين في موقع المؤطر، وكان الاقتصاد في موقع المؤطر، وسواء كانت استجابات الممارسة الاقتصادية عالية لضوابط الشرع وتوجيهاته، أو كانت خافتة، فلقد كانت واضحة بحيث لا يتعدّر الحكم بمسايرتها لمراتب الدين أو رزوحها تحت وطأة الواقع.

لم تكن موارد مالية الدولة الموحدة شذوذاً أو استثناء فيما كان المعهود عصرئذ، وإذا كان الحضور اللافت لفريضة الجهاد، مع إبداء كل التحيزات لعدّ مدافعة الخصوم غير المملين جهاداً، قد أوحى للبعض بغلبة الطابع العسكري على الدولة، وبالتالي القول بكون مواردها هي موارد حربية بالأساس، وهو ما كان قمينا بنا فتح نقاش حول النصوص القرآنية أو السوابق النبوية، التي تشرّع لهذا النوع من الموارد، وحيث أننا لم نفعل، لاعتبارات الالتزام بسياق المقاربة التاريخية، فإننا طامناً من إطلاقية هذا الرأي، بالتنويه بما للموارد الأخرى غير الحربية من أثر في إغناء وعاء بيت المال الموحد.

أما وصف الشرعية الذي ألصق بالموارد التقليدية؛ من فيء وغنيمة وخراج وجزية وزكاة، حتى لكاد يقتصر عليها دون غيرها، مما تسبّب في ضباية تأدّت بالبعض لإلحاق وصف غير الشرعية بسائر الموارد الأخرى، حتى ولو كان لها وجه من الشرعية، فقد اتضح لنا باستعراض النصوص المصدرة ومقارنتها، أنه توصيف متأخّر يكون تشكل تحت تأثير حرص الخطاب الديني على وضع المزيد من العوائق في وجه ترخّصات السلاطين في افتراض المزيد من المغارم، التي تثقل كاهل الرعية، مع كونها تفتقد إلى أي مبرر واقعي.

لقد سمح الفحص عن شرعية موارد بيت المال الموحد كما مصارفه، بالوقوف على مدئ الحرص الذي أبدته السلطة الموحدة للظهور بمظهر المحافظ على الناموس في اقتضاء المال وإنفاقه، ولكنه كان حرصاً مشوباً بتحقيق مصالح آنية، لم تكد تخفى مراميه في الأزمنة العجاف، حين شحّت الموارد، وتفاقم الإنفاق. وإن كانت نفقات الجبهات العسكرية في البلاد

الشرقية والأندلسية، قد استنزفت ذخائر بيت المال، فإن صورا من حياة البذخ غير المأذونة شرعا، كانت بدورها تقتطع نصيبا هاما من المدخرات.

كان الإيغال في أغوار البنية التحتية للمجتمع الموحدى مفيدا للبحث، من حيث إتاحتها لنا مراقبة أثر الخطاب الدينى فى الممارس اليومي من أنشطة الرعية، وعلاقات الإنتاج، وهكذا فمن خلال ثلاثية الكسب والاحتراف، والعدوان على الأموال، وتجاوزات وغشوش الأسواق، أمكننا الاقتراب مليّا من نبض المجتمع فى أشواقه الروحية ونزواته المادية، التى تضعنا بإزاء مجتمع ليس فى طهوريّة ما حاول البعض تصويره عليه، وليس تؤزّه الشياطين كما حاول البعض إقناعنا به.

إن أهم نتيجة - فى تقديرى - قد يخلص إليها باحث أخذ على عاتقه رصد أثر الدين فى تشكيل الاجتماع الإنسانى تصورا وسلوكا، هو أن هذا الأثر لا يمكن الإمساك به متلبّسا بفعله بصورة علنية أو مباشرة، بل ينبغى تلمّس هذا الأثر فى ضوء ما يفرزه الدين، ويسهم فى التأسيس له ضمن مجتمع معين من منظومة قيم، تكون حصاد جملة عوامل ومؤثرات، وهى القدرة وحدها على توجيه المجتمع وجهة محدّدة، كما هى المخولة وحدها منحنا تفسيرات، بمنأى عن أي تخمين ومجازفة بالقول، لمسلكيّاته وخياراته كما صيروراته.

أما ما قد يظل ماثلا كطموح مشروع، يراه الباحث جديرا بالتفكير واستفراغ الجهد، فهو التوجه إلى دراسة بنيات الفكر الدينى خلال العصر الوسيط، من خلال الحفر فى مدونات، واستبطان خطاباته، واستكشاف عتباته، فى سياق إعادة بناء تصوّر نسقي رصين لتاريخ الأفكار والرؤى والذهنيات، من منطلق عياني يُحتكم فيه إلى تمحيص الآراء ونخلها، ومقارعتها بعضها ببعض، لا من منطلق الاستئناس إلى مناهج غريبة عن تراثنا وتاريخنا، يهرع إليها الكثير من باحثينا، ظنا منهم أنها كالقوانين الرياضية التى تتصف بالثبات والاطّراد، وليس سوى استحضار أطراف المعادلة، للإفضاء إلى نتيجة حتمية.

إنه طموح لامسنا بعض أطرافه، كما أتاح لنا البحث بعض الدربة على معاناة مقارباته، ولعلنا نُعان على تكريس وقتنا وجهدنا للاشتغال في حقوله ونطاقاته، التي يبدو فيها الدين والتاريخ كتوأمين، يرسمان لوحة قدر الإنسان.

الملاحق

الملحق (01):

مسرد لنماذج من رسائل جامعية مرقونة ومنشورة تناولت الخطاب الديني

في مختلف تجلياته (مدرسة عبد المجيد الشرفي - تونس)

- 1- نائلة السليبي - الراضوي: "تاريخية التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعية من خلال نماذج من كتب التفسير"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة منوبة، تونس، 97-1998. وقد نُشر قسم منها، والمتعلق بقضايا الأسرة واختلاف التفاسير: النكاح والطلاق والرضاعة والمواريث، ط1، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2002.
- 2- بسّام الجمل: أسباب النزول علما من علوم القرآن، ط1، جنيف: المؤسسة العربية للتحديث الفكري، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005.
- 3- الصادق بلعيد: القرآن والتشريع - قراءة جديدة في آيات الأحكام-، ط1، تونس: مركز النشر الجامعي، 2000.
- 4- محمد حمزة: السنة النبوية - إشكالية التدوين والتشريع-، تونس: المركز القومي البيداغوجي، 1997.
- 5- نادر الحمّامي: "الكبيرة من خلال الصحيحين"، شهادة الدراسات المعمقة، كلية الآداب، جامعة منوبة، تونس، 2002.
- 6- منصف الجوّار: المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، ط1، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، تونس: دار محمد علي الحامي، 2007.
- 7- حفصة هنيّدة: "حضور النص القرآني في المدونة الكبرى"، شهادة التعمق في البحث، كلية الآداب، جامعة منوبة، تونس، 98-1999.
- 8- زهية جويرو: الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التاريخ -دراسة في فتاوى ابن رشد الجد-، ط1، بيروت: دار الطليعة، 2014.

9- محمد طاع الله: أصول الفقه عند المحدثين، القيروان: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2000.

10- حمادي ذويب: جدل الأصول والواقع، ط1، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2009.

11- ناجية الوريحي: في الائتلاف والاختلاف -ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم-، دمشق: دار المدنى، 2004.

12- آمال قرامي: "قضية الردة في الفكر الإسلامي -قديما وحديثا-"، شهادة الدراسات المعمقة، كلية الآداب، جامعة منوبة، تونس، 1993. نُشر شرط منها بعنوان: قضية الردة في الفكر الإسلامي الحديث، ط1، تونس: دار الجنوب، 1996.

الملحق (02):

مسرد لنماذج من رسائل جامعية تناولت العلاقة بين الديني والسياسي

في تاريخ الغرب الإسلامي

(مرتبة على العهود السياسية)

1- أحمد زكي بن حاج إبراهيم بن أوانج سعيد: "العلماء في الدولة الإسلامية بالأندلس وأثرهم في السياسة والحضارة في عصر الإمارة (138-316هـ/756-929م)"، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 1985.

2- خليل إبراهيم الكبيسي: "دور الفقهاء في الحياة السياسية والاجتماعية بالأندلس في عصري الإمارة والخلافة"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة بغداد، 1980.

3- غانم سعد عبد الكريم الحميدي: "فقهاء الأندلس في عصر الخلافة ودورهم السياسي والإداري والثقافي (316-399هـ/928-1008م)"، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2002.

4- أحمد بوخبزة: "مواقف فقهاء وعلماء الأندلس من القضايا السياسية والاجتماعية خلال عصر الطوائف"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد المالك السعدي، تطوان، 2000.

5- كمال قمان: "الدور السياسي للفقهاء في الأندلس خلال عهد ملوك الطوائف (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي)"، رسالة ماجستير، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة، الجزائر، 2009.

6- حازم غانم حسين علي الصميدعي: "دور العلماء السياسي والاجتماعي في الأندلس في عهدي الطوائف والمرابطين"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة الموصل، 1995.

- 7- عبير زكرياء سليمان بيومي: "دور الفقهاء السياسي والحضاري في الأندلس في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي"، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة طنطا، مصر، 1996.
- 8- أحمد جواد عبد شبيب الكرعاوي: "العلماء الأندلسيون ودورهم الإداري والسياسي في الأندلس خلال القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي"، رسالة ماجستير، معهد التاريخ العربي والتراث العلمي، جامعة الدول العربية، مصر، 2012.
- 9- يمينة كبّاس: "الدور السياسي والعلمي للفقهاء في عهد الدولة الفاطمية بالمغرب الإسلامي (296-361هـ/ 909-972م)"، رسالة ماجستير، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة، الجزائر، 2016.
- 10- محمد لبزة: "أثر العلماء في الحياة السياسية -دولة بني حماد نموذجا (408-547هـ/ 1017-1252م)-"، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر1، 2014.
- 11- السيد محمد أبو العزم داود: "الأثر السياسي والحضاري للمالكية في شمال إفريقيا حتى قيام دولة المرابطين"، رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 1981.
- 12- عمر بن حمّادي: "الفقهاء في عصر المرابطين"، شهادة التعمق في البحث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس، 1987.
- 13- محمد محمود عبد الله بن بيّه: "الأثر السياسي للعلماء في عصر المرابطين"، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1997.
- 14- نجوان أبو بكر محمد حسن: "فقهاء المالكية في الأندلس في عصر المرابطين وأثرهم في الحياة السياسية (479-541هـ/ 1086-1147م)"، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة جنوب الوادي، قنا، مصر، 2003.

- 15- أنور محمود زناقي: "دور الفقهاء في الأندلس خلال عصر المرابطين (448-541هـ/1056-1147م)", رسالة دكتوراه، كلية البنات، جامعة عين شمس، القاهرة، 2014.
- 16- محمد علي السعيد دُبُور: "الدور السياسي والاجتماعي للعلماء في الأندلس في عهدي المرابطين والموحدين (484-646هـ/1091-1248)", رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 1999.
- 17- لحُضر بولطيف: "فقهاء المالكية والتجربة السياسية الموحدية في الغرب الإسلامي (510-668هـ/1116-1269م)", رسالة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2002.
- 18- محمد المغراوي: "العلماء والصلحاء والسلطة بالمغرب والأندلس في عصر الموحدين"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2002.
- 19- علي بن حميد بن حمدون الوهبي: "دور العلماء والفقهاء في المجتمع الأندلسي عصر دولة الموحدين"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة المنصورة، مصر، 2016.
- 20- حسين حبيب نجم الدلمي: "دور العلماء في الحياة السياسية والإدارية والاجتماعية في سلطنة غرناطة (635-897هـ/1237-1492م)", رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة بغداد، 1998.
- 21- حسين بن عبد الله: "علاقة العلماء بالسلطة في إفريقية في العهد الحفصي (625-749هـ/1228-1348م)", شهادة الكفاءة في البحث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس، 1982.
- 22- مسعود بريكة: "النخبة والسلطة في مجاية الحفصية"، رسالة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2009.

- 23- صابرة خطيف: "فقهاء تلمسان والسلطة في المغرب الأوسط خلال العهد الزياني (633-791هـ/1235-1388م)", رسالة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2004.
- 24- سليمان ولد خسال: "جهود فقهاء المغرب العربي في بناء النظام السياسي الإسلامي (633-922هـ)", رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، 2008.
- 25- نبيل شريخي: "دور علماء تلمسان في الحياة السياسية والاجتماعية والعلمية في بلاد المغرب الإسلامي خلال القرنين (8-9هـ/14-15م)", رسالة ماجستير، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة، الجزائر، 2010.
- 26- أمين كرطالي: "الفقهاء والحياة السياسية في المغرب الأوسط خلال القرنين (9-10هـ/15-16م)", رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، 2014.

الملحق (03):

مسرد لنماذج من رسائل جامعية تناولت أعلام الفكر الاقتصادي

في تاريخ الحضارة الإسلامية

- 1- أحمد سليمان محمود خصاصنة: "الفكر الاقتصادي عند الإمام محمد بن الحسن الشيباني"، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة اليرموك، 1997.
- 2- علي عباس نسيم الوائلي: "الجوانب الاقتصادية والمالية في كتاب الخراج ليحيى بن آدم - دراسة تحليلية مقارنة-"، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة بغداد، 2006.
- 3- محمد دياب: "الفكر الاقتصادي عند أبي جعفر أحمد بن نصر الداودي -دراسة تحليلية لكتابه الأموال-"، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة باتنة، 2007.
- 4- حميد الله عبد القادر: "الفكر الاقتصادي الإسلامي لدى الإمام ابن حزم"، رسالة دكتوراه، قسم الدراسات العليا للعلوم الإسلامية، جامعة فنجاب، لاهور، باكستان، 1986.
- 5- ياسر عبد الكريم الحوراني: "الفكر الاقتصادي عند الإمام الغزالي"، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم الاجتماعية، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان، 1997.
- 6- عبد المجيد محمد الأقطش: "الفكر الاقتصادي الإسلامي لدى أبي الفضل الدمشقي - دراسة مقارنة-"، رسالة دكتوراه، المعهد العالي للقضاء الشرعي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1986.
- 7- حسن محمد حسن العمري: "الفكر الاقتصادي عند ابن قيم الجوزية"، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة اليرموك، الأردن، 1997.

8- ماجد هلال حمدان الحجري: "الفكر الاقتصادي المقاصدي عند الإمامين الغزالي والشاطبي، وأثره في وجوه النشاط الاقتصادي"، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة اليرموك، الأردن، 2014.

9- سكينه بويلي: "الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون والمقريري -دراسة تحليلية مقارنة في ظل النظريات الاقتصادية العالمية-"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة1، 2015.

10- أحمد صالح الغامدي: "الآراء الاقتصادية للمقريري -دراسة مقارنة-"، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1992.

11- Sobhi Mahmassani: "Les idées économiques d'Ibn Khaldoun: essai historique, analytique et critique", thèse en droit, Université de Lyon, France, 1932.

الملحق (04):

مسرد لنماذج من رسائل جامعية تناولت الحياة الاقتصادية

في الغرب الإسلامي على عصر الموحدين

(مرتبة بحسب الموضوعات وتواريخ الإنجاز)

أولا - دراسات شاملة تناولت الحياة الاقتصادية بصورة عامة:

- في المغرب:

1- حسن علي عبد العواد حسن: "الحياة الإدارية والاقتصادية والاجتماعية في المغرب الأقصى في القرنين الخامس والسادس من الهجرة"، رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 1973.

2- عز الدين عمر أحمد موسى: "النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي في القرن السادس/ الثاني عشر"، رسالة دكتوراه، دائرة التاريخ، الجامعة الأمريكية، بيروت، 1975.

3- محمد ناصح: "جوانب من الحياة الاقتصادية والاجتماعية للمغرب في العصر الوسيط - القرن 12هـ/12م نموذجاً"، دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1988.

4- أكرم حسين غضبان: "كتاب المن بالإمامة لابن صاحب الصلاة مصدرا لدراسة الحياة الاجتماعية والاقتصادية في عهد الموحدين"، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة البصرة، 2000.

5- الحسين أسكان: "الدولة والمجتمع على عهد الموحدين (515-668هـ/1121-1269م)"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، ظهر المهراس - فاس، 2001.

- 6- رضا رافع: "الاقتصاد في المغرب الأقصى في عهد الموحدين (524-668هـ/1129-1269م)", رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2006.
- 7- يوسف عابد: "الموحدون في بلاد المغرب (515-595هـ/1120-1199م) -دراسة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية-"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2007.
- 8- محمد الشريف سيدي موسى: "الحياة الاجتماعية والاقتصادية في بجاية من عصر الموحدين إلى الاحتلال الإسباني (ق 06-10هـ/12-16م)", رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2010.
- 9- عمر بلبشير: "جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية في المغربين الأوسط والأقصى (ق 06-09هـ/12-15م) من خلال كتاب المعيار للونشريسي"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، 2010.
- 10- حورية سكاكو: "التحولات الاقتصادية في المغرب الأوسط خلال العهدين الموحيدي والزياي (ق 06-10هـ/12-16م) -دراسة مقارنة-"، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة تلمسان، 2014.
- 11- حورية سكاكو: "التحولات الاقتصادية في بلاد المغرب (ق 06-10هـ/12-16م)", رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة تلمسان، 2018.
- 12- نهاية فؤاد فريد مسعود: "المغرب والأندلس في كتابات الجغرافيين المسلمين خلال القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي -دراسة في التاريخ الحضاري-"، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2018.
- 13- لمين ملاك: "الحياة الاجتماعية والاقتصادية والعمرانية بالغرب الإسلامي في ضوء فقه الوثائق (ق 04-10هـ/10-16م)", رسالة دكتوراه، كلية الآداب والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2022.

14- جهاد رحمة العقاب: "الحياة الاقتصادية والاجتماعية لحواضر المغرب الأوسط (ق 03-09هـ / 14-09م) من خلال كتب الرحالة والجغرافيين العرب"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الجلفة، 2024.

- في الأندلس:

1- سامية مصطفى محمد حسن مسعد: "الحياة الاقتصادية والاجتماعية في إقليم غرناطة في عهدي المرابطين والموحدين"، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الزقازيق، مصر، 1981.

2- كمال السيد محمد أبو مصطفى: "مصادر الثروة الاقتصادية في الأندلس في عصر دولتي المرابطين والموحدين"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، 1985.

3- عصمت هاشم عبد اللطيف دندش: "الأندلس في نهاية عصر المرابطين وبداية عصر الموحدين"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة عين شمس، مصر، 1986.

4- سلوى عبد الخالق علي أحمد: "الأوضاع السياسية والاقتصادية وأثرها على المجتمع الأندلسي في عصر المرابطين والموحدين -دراسة تاريخية مقارنة-"، رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 1994.

5- عياد المبروك عمار الرجبي: "الحياة الاقتصادية والاجتماعية في الأندلس خلال عصر الموحدين"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2003.

6- نور الدين بن بلقاسم: "المجتمع الأندلسي في العهدين المرابطي والموحدي من نهاية القرن 11/05 إلى بداية القرن 13/07"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والفنون والإنسانيات، جامعة منوبة، تونس، 2005.

7- نبراس فوزي جاسم: "النشاط الاقتصادي في الأندلس في كتب البلدانين"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة بغداد، 2008.

8- عبد العزيز حاج كولة: "الحياة الاجتماعية والاقتصادية بالأندلس من خلال النوازل الفقهية (ق 05-06هـ/11-12م)", رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر2، 2010.

ثانيا- دراسات جزئية بحثت جانبا من جوانب الحياة الاقتصادية:

- المصطلح الاقتصادي:

1- نور الدين أمعيط: "المصطلح الاقتصادي في مصادر تاريخ المغرب والأندلس - نماذج وقضايا من القرنين 05 و06هـ/11 و12م-", رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس، 2010.

2- عبد الصمد حمزة: "اقتصاد المغازي عند مؤرخي الغرب الإسلامي خلال عصري المرابطين والموحدين"، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر1، 2011.

- ملكية الأرض:

1- حميد الفاتحي: "ملكية الأرض في بلاد المغرب والأندلس خلال العصر الوسيط"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط - أكادال، 2008.

2- صلاح الدين وانس: "تنظيم العقار في الأندلس خلال عهد الموحدين - الأبعاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية-", رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة وهران1، 2016.

3- فتيحة قاضي: "نظام ملكية الأراضي في الغرب الإسلامي (ق 02-06هـ/08-12م)", رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تيارت، 2021.

- الزراعة وتربية الحيوان:

1- Benyounes Rhozali: *Recherche sur le mode de production au temps des Almohades*, Thèse de doctorat 3^{eme} cycle, Univ. Paris1, 1986.

- 2- محمد الطويل: "الفلاحة المغربية في العصر الوسيط"، دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1988.
- 3- بلال راكان الجعافرة: "الفلاحة في الفكر العربي الإسلامي في الأندلس في القرنين الخامس والسادس الهجريين"، رسالة ماجستير، عمادة الدراسات العليا، جامعة مؤتة، الأردن، 2005.
- 4- ياسين خضير حسن: "طرائق وأساليب الزراعة والري في الأندلس من خلال كتب الفلاحة"، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة بغداد، 2007.
- 5- محمد عبد العمر: "الإقطاع وأثره السياسي والاجتماعي في المغرب خلال عصر المرابطين والموحدين"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة عين شمس، القاهرة، 2007.
- 6- موسى هوارى: "تربية الحيوانات ببلاد المغرب من الفتح الإسلامي إلى سقوط دولة الموحدين"، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2009.
- 7- عبد العزيز رشيد: "زراعة الحبوب في المغرب الأوسط منذ الفتح الإسلامي إلى سقوط دولة الموحدين (50-668هـ/670-1269م)"، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2013.
- 8- عبد الحميد هلال عبد الحميد محروس: "الزراعة في المغرب الأقصى في عصري الموحدين وبني مرين (524-956هـ/1130-1549م)"، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الفيوم، مصر، 2015.
- 9- موسى هوارى: "تقنيات الزراعة ببلاد المغرب من الفتح الإسلامي إلى سقوط دولة الموحدين (ق 01-07هـ/07-13م)"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية، جامعة الجزائر، 2016.
- 10- الأعرج داودي: "تطور الفلاحة في المغرب الأوسط (ق 02-06هـ/08-12م)"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة تلمسان، 2017.

- 11- هويدا ممدوح عراي: "الزراعة في الأندلس في عصر الموحدين (543-668هـ/1148-1269م)", رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الفيوم، مصر، 2019.
- 12- رشيد عباس: "النظام الغذائي بالمغرب الإسلامي من القرن السادس إلى القرن التاسع الهجري (12-15م)", رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة سيدي بلعباس، 2021.
- 13- محمد بن ساعو: "الحضور الهلالي في المغرب الأوسط وأثره في النشاط الزراعي والحرفي والتجاري (ق 05-07هـ/11-13م)", رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة المسيلة، 2022.
- 14- سكيينة عميور: "الزراعة والبستنة بأرياف المغرب الأوسط (ق 05-10هـ/11-16م)", رسالة دكتوراه، كلية الآداب والحضارة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2022.

- الري والموارد المائية:

- 1- "محمد بن عميرة: "الموارد المائية وطرق استغلالها ببلاد المغرب من الفتح الإسلامي إلى سقوط دولة الموحدين"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2005.
- 2- خيرة سيّاب: "المياه ودورها الحضاري في بلاد المغرب الإسلامي (07-10هـ/13-16م)", رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، 2014.

- الحرف والصنائع:

- 1- جهاد غالب مصطفى الزغول: "الحرف والصناعات في الأندلس منذ الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة"، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 1994.

2- حنان عبد الفتاح محمد مطاوع: "التحف والصناعات المعدنية في الأندلس منذ قيام الدولة الأموية حتى سقوط مملكة بني الأحمر (138-898هـ/712-1492م)", رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، 1996.

3- هناء محمد عبد الحميد الفقي: "تاريخ الصناعة في المغرب والأندلس خلال عصري المرابطين والموحدين (448-668هـ/1056-1269م)", رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة طنطا، مصر، 2013.

4- رضا رافع: "المهن والصنائع والحرف بالغرب الإسلامي في العهد الموحي (524-668هـ/1129-1269م)", رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر2، 2017.

- الأسواق والحسبة:

1- كريم عاتي لعبي الخزاعي: "أسواق بلاد المغرب من القرن السادس الهجري حتى نهاية القرن التاسع الهجري"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة بغداد، 1998.

2- زيزي محمد عبد الرحمن حسن: "الأسواق الأندلسية من عصر الخلافة الأموية حتى سقوط دولة الموحدين (310-667هـ/929-1269م)", رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الزقازيق، مصر، 2003.

3- عبد الحليم علي رمضان دويم: "الحسبة في الأندلس خلال عصري المرابطين والموحدين (484-635هـ/1091-1238م)", رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة المنصورة، مصر، 2006.

4- إبراهيم السيد إبراهيم عبد الغنى الناقة: "الأسواق التجارية والصناعية في الأندلس في عصري الخلافة الأموية والخلافة الموحدية"، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، 2009.

- 5- بهار أحمد جاسم محمد السامرائي: "أسواق بلاد الأندلس من القرن الرابع الهجري حتى نهاية القرن السابع الهجري"، رسالة دكتوراه، كلية التربية، الجامعة المستنصرية، بغداد، 2012.
- 6- نصيرة شيبان: "نظام السوق في المغرب الأوسط على العهد الموحيدي"، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة معسكر، 2012.
- 7- حسين شنيعة: "الحسبة والمحتسب في الأندلس من الفتح الإسلامي إلى سقوط مدينة غرناطة"، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر 1، 2012.
- 8- نعيمة عميروش: "أسواق بلاد المغرب الإسلامي من القرن الثالث الهجري إلى منتصف القرن السابع الهجري (9-13م)"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر 2، 2021.
- 9- فاطمة فيلاي: "الأسواق بالغرب الإسلامي في العهد الموحيدي (524-667هـ/1126-1269م) -دراسة في تنظيماتها ومعطياتها الإحصائية-"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة سيدي بلعباس، 2022.

- النقود والمكايل والموازين:

- 1- Khaled Ben Romdhane: *Les monnaies almohades, aspects idéologiques et économiques*, Thèse de doctorat 3^{ème} cycle, Univ. Paris VII, 1978.
- 2- عبد النبي بن محمد: "مسكوكات المرابطين والموحدين في شمال إفريقيا والأندلس"، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة، 1979.
- 3- صالح بن قربة: "المسكوكات المغربية على عهد الموحدين والحفصيين والمرينيين خلال القرون السادس والسابع والثامن للهجرة / 12-13-14م (دراسة حضارية)"، دكتوراه، معهد العلوم الاجتماعية، جامعة الجزائر، 1996.

4- عبد الرحيم شعبان: "المسكوكات الموحدية في تاريخ المغرب الوسيط (524-668هـ/1129-1269م)", دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1996.

5- مسعود كربوع: "نوازل النقود والمكايل والموازين في كتاب المعيار للونشريسي -جمعا ودراسة وتحليلا-"، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية والإسلامية، جامعة باتنة، 2013.

6- عبد المجيد النوري: "العملة وتأثيراتها السياسية في تاريخ الغرب الإسلامي من مطلع القرن الخامس إلى أواخر القرن السابع الهجري (407-674هـ/1017-1275م)", رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس، 2013.

7- زينب يوسف غلام الأركوازي: "تطور النقود الأندلسية وأثرها في الحياة الاقتصادية (92-897هـ/711-1492م)", رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة بغداد، 2016.

8- ناهد قرني عبد الحميد إمام: "الجوانب التاريخية والحضارية في النقود الأندلسية من عصر المرابطين حتى سقوط غرناطة (484-897هـ/1091-1492م)", رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 2017.

- النظم المالية:

1- صابر عبد المنعم محمد علي البلتاجي: "النظم والمعاملات المالية في المغرب عصر دولة الموحدين (524-668هـ/1130-1269م)", رسالة ماجستير، معهد البحوث والدراسات الإفريقية، جامعة القاهرة، 2008.

2- عبد القادر طويلب: "النظام الجبائي المالي عند المرابطين والموحدين -دراسة تحليلية للقبالات ببلاد المغرب والأندلس-"، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر 1، 2012.

3- فطيمة حوة: "نظام جباية الأموال عند الموحدين (540-620هـ/1145-1223م)", رسالة ماجستير، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة، الجزائر، 2012.

4- محمد عبد الشفيق محمد علي عاشور: "النظم المالية في الأندلس خلال عصري المرابطين والموحدين (484-640هـ/1091-1243م)", رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الفيوم، 2018.

5- مسعود كربوع: "النظام المالي للدويلات الإسلامية بالمغرب الإسلامي (ق 02-09هـ/08-15م)", رسالة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة باتنة 1، 2018.

- الضرائب والمكوس:

1- احسن بولعسل: "الضرائب في المغرب الإسلامي منذ عهد الولاة حتى سقوط الموحدين (96-668هـ/715-1269م)", رسالة ماجستير، معهد العلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة، 1995.

2- إيهاب عزت عبد السلام الديب: "الضرائب والمكوس في المغرب الإسلامي (454-956هـ/1062-1549م)", رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة طنطا، مصر، 2007.

3- رشيد اليملولي: "الضرائب في الغرب الإسلامي وأثرها في التاريخ السياسي (441-868هـ/1149-1464م)", رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس، 2011.

4- محمود إبراهيم محمد الجارية: "الضرائب والمكوس في الأندلس في عصر دولتي المرابطين والموحدين (495-668هـ/1102-1269م)", رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة بنها، مصر، 2017.

5- سالة أبو الناصر محمد أبو رقية: "الضرائب والمكوس في الأندلس من بداية عصر المرابطين حتى سقوط مملكة غرناطة (479-897هـ/1086-1492م)", رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة دمياط، مصر، 2018.

6- عبد القادر طويلب: "الضرائب والمكوس ببلاد المغرب الإسلامي في عهد الموحدين والدويلات (ق 06-09هـ/12-15م)", رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة وهران 1، 2021.

- التجارة الداخلية والخارجية:

1- مصطفى نشاط: "جنوة وبلاد المغرب (609-759هـ/1212-1358م)", رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة، 1998.

2- رشيد باقة: "نشاط جنوة الصليبي والتجاري في سواحل بلاد المغرب من القرن الثاني عشر إلى القرن الخامس عشر الميلادي"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2008.

3- مريم محمد عبد الله جبودة: "التجارة في بلاد إفريقية وطرابلس الغرب خلال العهد الموحدي والحفصي (555-980هـ/1160-1572م)", رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة الزقازيق، مصر، 2008.

4- محمد علي أحمد قويدر: "التجارة الداخلية في المغرب الأقصى في عصر الموحدين (541-668هـ/1145-1269م)", رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 2010.

5- أحمد إبراهيم رفاعي محمد: "مشاكل النقل البري والبحري وأثرها على التجارة في المغرب والأندلس خلال عصري المرابطين والموحدين (448-668هـ/1056-1269م)", رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة سوهاج، مصر، 2011.

6- محمد بن ساعو: "التجارة والتجار في المغرب الإسلامي (ق 07-10هـ/13-15م)", رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باتنة، 2014.

7- صابر عبد المنعم محمد علي البلتاجي: "النشاط التجاري البحري للمغرب الأدنى (ق 05-07هـ/11-13م)", رسالة دكتوراه، معهد البحوث والدراسات الإفريقية، جامعة القاهرة، 2015.

- 8- بغداد غربي: "العلاقات التجارية للدولة الموحدة"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة وهران 1، 2015.
- 9- علي عشي: "التوجه البحري للمغرب الأوسط وأثره في طرق التجارة والمواصلات (ق 02-10هـ/16-08م)"، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة باتنة 1، رسالة دكتوراه، 2017.
- 10- محمد حسين السيد حسين: "النشاط التجاري للأندلس في عصر دولتي المرابطين والموحدين (484-640هـ/1091-1243م)"، رسالة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة قناة السويس، مصر، 2018.
- 11- عبد الكريم بصاديق: "البيوع والمعاملات التجارية في المغرب الأوسط وأثرها على المجتمع (ق 06-09هـ/12-15م)"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران 1، 2018.
- 12- خديجة بورملة: "التجارة الخارجية للمغرب الأوسط في حوض البحر المتوسط (ق 06-09هـ/12-15م)"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة وهران 1، 2018.
- 13- الهدون حامدي: "العلاقات الحضارية بين المغرب الأوسط والجمهوريات الإيطالية (ق 06-16هـ/12-16م)"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة تلمسان، 2019.
- 14- معاذ بومنقار: "قبيلة زناتة والنشاط التجاري في المغرب الأوسط (ق 02-07هـ/08-13م)"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قسنطينة 2، 2021.
- 15- أسماء خلوط: "الموانئ ودورها في العلاقات التجارية بين المغرب الأوسط والأندلس (ق 03-06هـ/09-12م)"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تيارت، 2021.

- 16- لطيف جاسم حمادي: "النشاط الاقتصادي لموانئ المغرب الأوسط (ق 05-07هـ/11-13م)", رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة الأنبار، العراق، 2022.

- الفقر:

- 1- بجحة خليلي: "الفقر بالمغرب الإسلامي (07-09هـ/13-15م).. واقعه وآثاره"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة معسكر، 2016.
- 2- إبراهيم السيد شحاتة عوض: "الفقر وأثره في المجتمع المغربي من بداية عصر الدول المستقلة إلى سقوط دولة الموحدين (140-668هـ/757-1269م)", رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 2019.

- المجاعات والأوبئة:

- 1- أحمد السعداوي: "الآفات والكوارث الطبيعية بالمغرب الوسيط من منتصف القرن 05 إلى منتهى القرن 09 هـ (11-16م)", شهادة الكفاءة في البحث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس، 1982.
- 2- سميرة المزكلدي: "المجاعات والأوبئة بالمغرب الوسيط (534-776هـ/1139-1375م)", رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، ظهر المهرار - فاس، 2004.
- 3- عبد الهادي البيّاض: "الكوارث الطبيعية وأثرها في أنماط سلوك الإنسان بالمغرب والأندلس خلال العصر الوسيط (ق 06-08هـ/12-14م) -مساهمة في دراسة أثر التغيرات المناخية في الذهنيات-"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، 2007.
- 4- سميرة مزدور: "المجاعات والأوبئة في المغرب الأوسط (588-927هـ/1192-1520م)", رسالة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة قسنطينة، 2009.

- 5- عابد بن دومي: "الكوارث الطبيعية والجوائح والأوبئة في المغرب الأوسط وأثرها في المجتمع ما بين القرنين السابع والتاسع الهجريين (13-15م)", رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة معسكر، 2010.
- 6- نغم عدنان أحمد الكركجي: "الأزمات الاقتصادية في الأندلس من الفتح حتى سقوط غرناطة (92-897هـ/711-1492م)", رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة الموصل، [2010].
- 7- عيد صباح حمدان المناجعة: "المجاعات والأوبئة والأمراض والكوارث الطبيعية في الأندلس من الفتح إلى سقوط غرناطة (92-897هـ/711-1492م)", رسالة دكتوراه، عمادة الدراسات العليا، جامعة مؤتة، الأردن، 2014.
- 8- نادية عبد الرحمن ميلود معاطي: "الأزمات والكوارث بالمغرب في عهدي المرابطين والموحدين (448-668هـ/1056-1296م)", رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة المنصورة، مصر، 2015.
- 9- شيماء مبدر عيدان علي: "الأوضاع الصحية في الأندلس (316-897هـ/928-1492م)", رسالة دكتوراه، كلية التربية للبنات، جامعة بغداد، 2015.
- 10- أثير سعد صبر محمد: "المحن السياسية والأزمات الاقتصادية في عصري المرابطين والموحدين (448-668هـ/1056-1270م)", رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، 2017.
- 11- علا محمود حمود: "المجاعات والأوبئة في المغرب والأندلس (ق 06-08هـ/12-14م) - دراسة في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي-", رسالة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة البعث، حمص، سوريا، 2018.
- 12- ياسر محمد حسن عبد اللطيف: "الأزمات الاقتصادية في المغرب الأقصى منذ قيام دولة المرابطين وحتى نهاية دولة الموحدين (454-668هـ/1062-1269م)", رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة بني سويف، مصر، 2018.

13- محمد صديقي: "الأمراض والخدمات الصحية في بلاد المغرب الإسلامي ما بين القرنين 05 و07هـ/11-13م"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الوادي، 2021.

- الأوقاف والخدمات الخيرية:

1- عبيد بوداود: "انتشار ظاهرة الأوقاف في المغرب الإسلامي ما بين القرنين السابع والتاسع الهجريين (13-15م) ودورها في الحياة الاقتصادية والاجتماعية"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، 2006.

2- عبد القادر ربّوح: "الأحباس ودورها في المجتمع الأندلسي (ق 04-09هـ/10-15م)"، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الجزائر، 2006.

3- عبد القادر ربّوح: "دور الأوقاف في المجتمع الأندلسي من الفتح حتى سقوط غرناطة (92-898هـ/711-1492م) -دراسة من خلال النوازل الفقهية-"، رسالة دكتوراه، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة، الجزائر، 2012.

4- بوعزة بارش: "الوقف ومكانته في مجتمع الأندلس"، رسالة ماجستير، كلية الآداب والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2012.

5- سوزان محمود أحمد عزب: "الأحباس في المغربين الأدنى والأوسط منذ حكم الأغلبة حتى نهاية حكم الموحدين (184-668هـ/800-1269م)"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة الفيوم، مصر، 2012.

6- حسين عيساني: "دور الأوقاف الإسلامية وأثرها الاقتصادي والاجتماعي في الحضارة الإسلامية عهد المرابطين والموحدين (448-668هـ/1056-1269م)"، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر1، 2012.

- 7- رمضان المختار رمضان الجامع: "الأحباس ودورها في بلاد المغرب خلال القرنين السابع والثامن الهجريين / الثالث والرابع عشر الميلاديين -دراسة في كتب التاريخ والوثائق-"، رسالة دكتوراه، كلية دارالعلوم، جامعة القاهرة، 2013.
- 8- عطية فتحي عطية رزق الوديثي: "الأوقاف ببلاد المغرب من بداية القرن السابع وحتى نهاية القرن التاسع الهجري/13-15م -دراسة تاريخية من خلال كتب النوازل الفقهية-"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة بنها، مصر، 2014.
- 9- عباس عبد الله: "دور الوقف في الحياة الاجتماعية والثقافية ببلاد المغرب الإسلامي (ق 07-09هـ/13-15م)"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر2، 2016.
- 10- البتول أسامة محمد إبراهيم: "الأحباس وأثرها في المجتمع الأندلسي خلال عصري المرابطين والموحدين (484-646هـ/1091-1248م)"، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 2019.
- 11- أميرة فايز عبد المجيد سنوسي عقيلة: "الخدمات العامة في المغرب الأقصى خلال عصري المرابطين والموحدين (448-668هـ/1056-1269م)"، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة المنيا، مصر، 2020.

الملحق (05):

مسرد لنماذج من رسائل جامعية وظفت كتب الفقه والنوازل

في دراسة جوانب من تاريخ مجتمع الغرب الإسلامي

(مرتبة بحسب تواريخ الإنجاز)

1- عمر بنميرة: "النوازل والمجتمع - مساهمة في دراسة تاريخ البادية بالمغرب الوسيط (ق 08-09هـ/14-15م) -"، دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1989.

2- محمد فتحة: "النوازل الفقهية والمجتمع - أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي (ق 06-09هـ/12-15م) -"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء، عين الشق، جامعة الحسن الثاني، 1996.

3- زهور أربوح: "أوضاع المرأة بالغرب الإسلامي من خلال نوازل المعيار للونشريسي - دراسة فقهية اجتماعية -"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2003.

4- أحمدادو تال ديالو: "النقل ووسائله بالغرب الإسلامي الوسيط من خلال كتب فقه المالكية"، رسالة دكتوراه، المعهد الأعلى لأصول الدين، جامعة الزيتونة، تونس، 2006.

5- نور الدين غرداوي: "الحياة الاقتصادية والفكرية بالمغرب الإسلامي في القرنين الثامن والتاسع الهجريين من خلال الدرر المكنونة في نوازل مازونة للمازوني"، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2006.

6- علي شعوة: "الحياة الاجتماعية من خلال كتاب الدرر المكنونة في نوازل مازونة للمغيلي"، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2007.

- 7- سناء عطايي: "الخطاب الفقهي والعمران في المغرب الأوسط"، رسالة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2008.
- 8- عمر بلبشير: "جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية في المغربين الأوسط والأقصى (ق 06-09هـ/12-15م) من خلال كتاب المعيار للونشريسي"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، 2010.
- 9- عبد العزيز حاج كولة: "الحياة الاجتماعية والاقتصادية بالأندلس من خلال النوازل الفقهية (ق 05-06هـ/11-12م)"، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر2، 2010.
- 10- محمد بن مطلق الرميح: "النوازل الفقهية المالية من خلال المعيار المغرب للإمام الونشريسي -دراسة نظرية وتطبيقية-"، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 2011.
- 11- ميلود كعواس: "نوازل الأسرة بالمغرب الأقصى والأندلس خلال القرنين الخامس والسادس للهجرة"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة، 2012.
- 12- عبد القادر ربوح: "دور الأوقاف في المجتمع الأندلسي من الفتح حتى سقوط غرناطة (92-898هـ/711-1492م) -دراسة من خلال النوازل الفقهية-"، رسالة دكتوراه، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة، الجزائر، 2012.
- 13- هناء شقطي: "الخطاب الفقهي والريف في المغرب الأوسط من خلال الدرر المكنونة في نوازل مازونة"، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قسنطينة2، 2013.
- 14- مسعود كربوع: "نوازل النقود والمكايل والموازن في كتاب المعيار للونشريسي -جمعا ودراسة وتحليلا-"، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية والإسلامية، جامعة باتنة، 2013.

- 15- لخضر سعيداني: "الأقليات الدينية في المغرب الإسلامي من خلال النوازل الفقهية -نوازل الونشريسي أنموذجا-"، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، 2013.
- 16- محمد أمين بوحلوفة: "أهل الذمة في المغرب الأوسط من خلال نوازل الونشريسي"، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، 2014.
- 17- عطية فتحي عطية رزق الويثي: "الأوقاف ببلاد المغرب من بداية القرن السابع وحتى نهاية القرن التاسع الهجري/13-15م -دراسة تاريخية من خلال كتب النوازل الفقهية-"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة بنها، مصر، 2014.
- 18- آية محمد حلمي يوسف الجندي: "الحياة الاقتصادية والاجتماعية في الأندلس في عهدي الطوائف والمرابطين من خلال كتاب فتاوى ابن رشد الفقيه (450-520هـ/1058-1126م)"، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة بنها، مصر، 2015.
- 19- نبيل شريخي: "الحياة الاجتماعية والاقتصادية في المغرب الأوسط من خلال نوازل علمائه وفقهائه (ق 8-9هـ/14-15م)"، رسالة دكتوراه، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة، الجزائر، 2018.
- 20- سناء عطابي: "الفقه وتنظيم المجال الحضري في المغرب الأوسط (ق 07-09هـ/13-15م) -تلمسان نموذجا-"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2018.
- 21- زوبير بعلي: "الحياة الاجتماعية في مملكة غرناطة (629-897هـ/1232-1492م) من خلال كتب النوازل والوثائق"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باتنة 1، 2019.
- 22- لمين ملاك: "الحياة الاجتماعية والاقتصادية والعمرانية بالغرب الإسلامي في ضوء فقه الوثائق (ق 04-10هـ/10-16م)"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2022.

23- سفيان قعيد: "الزواج في الغرب الإسلامي من خلال نوازل المعيار المعرب للونشريسي"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الوادي، الجزائر، 2022.

الورّاقية

أولاً- المحررات باللغة العربية:

I- المصادر:

1- المصادر المخطوطة:

2- المصادر المطبوعة:

II- المراجع:

1- كتب مطبوعة:

2- رسائل مرقونة:

3- دوريات:

4- ندوات:

5- مستندات رقمية:

ثانياً- المحررات بلغات أجنبية:

1- معرّبة:

2- في لغتها الأصلية:

القرآن الكريم بالرسم العثماني على رواية ورش (برنامج رقمي)

أولا - المحررات باللغة العربية:

I- المصادر:

1- المصادر المخطوطة⁽¹⁾:

-الأزمُوري، أبو عبد الله محمد بن عبد العظيم (حي سنة 900هـ/1494م): بهجة الناظرين وأُنس الحاضرين ووسيلة لرب العالمين [في مناقب رجال أمغار الصالحين]، مخ. الخزانة الحسنية بالرباط، رقم: 10902.

-ابن بَدْرُون، أبو القاسم عبد الملك بن عبد الله الحضرمي الشَّلي (حي سنة 608هـ/1211م): كُمامة الزهر وظرفة الدهر، مخ. الخزانة الحسنية بالرباط، رقم: 12277.

-البَلَوِي، أبو القاسم أحمد بن محمد الإشبيلي (ت 657هـ/1259م): العطاء الجزيل في كشف غطاء الترسيل، مخ. الخزانة الحسنية بالرباط، رقم: 4148.

-ابن تيجلات، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الهزميري المراكشي (حي سنة 720هـ/1320م): إئمد العينين ونزهة الناظرين في مناقب الأخوين، مخ. الخزانة الحسنية بالرباط، رقم: 13498.

-الداودي، أبو جعفر أحمد بن نصر الأسدي المسيلي الطرابلسي (ت 402هـ/1011م): الأسئلة والأجوبة، مخ. الخزانة الحسنية بالرباط، ضمن مجموع، رقم: 8178.

(1) لقد واكب تحرير البحث ظهور نشرات لبعض المصادر المخطوطة المعتمدة ههنا، وقد أعجل الوقت دون تحديث الإحالات عليها، كما لم تكن بعض تلك النشرات مرضية لَدُنَّا، لما شابها من نقص وعوار.

-ابن زكون، أبو علي حسن بن إبراهيم التلمساني (ت 553هـ/1158م): اعتماد الحكام في مسائل الأحكام وتبيين شرائع الإسلام من حلال وحرام، مخ. المكتبة الوطنية بالرباط، رقم: 413 ق.

-ابن عات، أبو عمر أحمد بن هارون التَّفْزِي الشاطبي (ت 582هـ/1186م): الطَّرَر [الموضوعة] على الوثائق المجموعة لابن فتوح البونتي، مخ. المكتبة الوطنية بالرباط، رقم: 1700 د.

-ابن القَطَّان، أبو محمد حسن بن علي الكُتامي الفاسي (حي سنة 662هـ/1263م): السِّلْك المُنْتَقَى النظام بما للصحابة الكرام على جميعهم الرضوان والسلام من الكرامات والمكرّمات العظام، مخ. الخزانة الحسنية بالرباط، رقم: 223.

-اللَّجَائِي، أبو القاسم عبد الرحمن بن يوسف الفاسي (ت 599هـ/1202م): شمائل الخصوص لمن له غاية في الفهم والنصوص، مخ. الخزانة الحسنية بالرباط، ضمن مجموع، رقم: 13163.

-المَتَّيْطِي، أبو الحسن علي بن عبد الله الأنصاري السبتي (ت 570هـ/1175م): النهاية والتمام في معرفة الوثائق والأحكام، مخ. الخزانة الحسنية بالرباط، رقم: 683.

-أبو محمد صالح، بن ينصارن الماجري الدكالي الآسفي (ت 631هـ/1234م): بداية المريدين، مخ. المكتبة الوطنية بالرباط، ضمن مجموع، رقم: 731 ق.

-_____ : تأليف في التصوف، مخ. الخزانة الحسنية بالرباط، ضمن مجموع، رقم: 13429.

-ابن المَوَاعِينِي، أبو القاسم محمد بن إبراهيم القُرْطُبي (ت 564هـ/1168م): رَجْحَان الألباب ورَجْعَان الشباب في مراتب الآداب، مخ. الخزانة الحسنية بالرباط، رقم: 1406.

-مؤلف مجهول: مناقب سيدي أحمد البُرْنُسي، مخ. الخزانة الحسنية بالرباط، ضمن مجموع، رقم: 12241.

-ابن هشام، أبو الوليد هشام بن عبد الله الأزدي القرطبي (ت 606هـ/1209م): المفيد للحكام فيما يعرض لهم من نوازل الأحكام، مخ. الخزانة الصبيحية بسلا، المغرب، رقم: 384.

2- المصادر المطبوعة:

-الآمدي، أبو الحسن علي بن أبي علي الثعلبي (ت 631هـ/1233م): غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة: منشورات لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1971.

-ابن الأبار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله القضاعي البَلَنَسِي (ت 658هـ/1260م): إغتاب الكتاب، تحقيق: صالح الأشر، ط1، دمشق: منشورات مجمع اللغة العربية، 1961.

-_____ : تحفة القادم، تحقيق: إحسان عباس، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986.

-_____ : التكملة لكتاب الصلة، تحقيق: بشار عواد معروف، ط1، تونس: دار الغرب الإسلامي، 2011.

-_____ : الحلة السَّيراء، تحقيق: حسين مؤنس، ط2، القاهرة: دار المعارف، 1985.

-ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد الشيباني الجزري (ت 630هـ/1233م): الكامل في التاريخ، ط6، بيروت: دار صادر، 1995.

-ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الشيباني الجزري (ت 606هـ/1210م): النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: محمود محمد الطناحي وطاهر أحمد الزاوي، بيروت: دار إحياء التراث، [1963].

-الأحمد نكري، عبد النبي بن عبد الرسول الهندي (حي سنة 1173هـ/1759م): جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ترجمة: حسن هاني فحص، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

-إخوان الصفاء (ق 04هـ/10م): رسائل إخوان الصفاء وِجْلَان الوفاء، بيروت: دار صادر، د.ت.

-الإدريسي، أبو عبد الله محمد بن محمد الحسيني السبتي (ت 560هـ/1165م): نُزهة المُشتاق في اختراق الآفاق، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2002.

-ابن الأزرق، أبو عبد الله محمد بن علي الحميري المألقي (ت 896هـ/1491م): بدائع السِّلْك في طبائع الملك، تحقيق: علي سامي النشار، ط1، القاهرة: دار السلام، 2008.

-الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد الهَرَوِي (ت 370هـ/980م): تهذيب اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون وآخرون، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 64-1969.

-إسماعيل باشا البغدادي، بن محمد أمين الباباني (ت 1339هـ/1920م): إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1967.

-إسماعيل باشا البغدادي، بن محمد أمين الباباني (ت 1339هـ/1920م): هدية العارفين - أسماء المؤلفين وآثار المصنفين-، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1967.

-الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل اليماني البصري (ت 324هـ/936م): الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: بشير محمد عيون، ط3، دمشق: مكتبة دار البيان، الطائف: مكتبة المؤيد، 1990.

-_____ : استحسان الخوض في علم الكلام، نشرها: محمد الولي، ط1، بيروت: دار المشاريع، 1995.

-_____ : اللُّمَع في الرد على أهل الزَّيغ والبدع، نشره: حموده غرابه، القاهرة: مطبعة مصر، 1955.

-_____ : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط1، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 50-1954.

-ابن أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد بن القاسم الخزرجي الدمشقي (ت 668هـ/1270م): عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت.

-ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحيى التجيبي السرقسطي (ت 533هـ/1139م): تدبير المتوحد، تونس: سراس للنشر، 1994.

-البادسي، [أبو محمد] عبد الحق بن إسماعيل الخزرجي (حي سنة 722هـ/1322م): المقصد الشريف والمنزاع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق: سعيد أعراب، ط2، الرباط: المطبعة الملكية، 1993.

-الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب البصري البغدادي (ت 403هـ/1013م): تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط1، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1987.

-البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي (ت 256هـ/870م): الجامع الصحيح، الرياض: دار الأفكار الدولية، 1998.

-بدر الدين القرافي، أبو عبد الله محمد بن يحيى الأنصاري (ت 1008هـ/1599م): توشيح الديباج وحلية الابتهاج، تحقيق: أحمد الشتيوي، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983.

-ابن برجان، أبو الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن اللخمي الإشيلي (ت 536هـ/1142م): تنبيه الأفهام إلى تدبر الكتاب الحكيم وتعريف الآيات والنبأ العظيم، تحقيق: محمد العدلوني الإدريسي، ط1، الدار البيضاء: دار الثقافة، 2011.

-البُرزلي، أبو القاسم بن أحمد البلوي القيرواني (ت 841هـ/1438م): جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002.

-البزدوي، أبو اليسر محمد بن محمد النسفي (ت 493هـ/1100م): أصول الدين، تحقيق: هانز بيتر لنس، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2003.

-ابن بَشْكُوَال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك الخزرجي القرطبي (ت 578هـ/1182م):
الصلة، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط1، القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب
البناني، 1989.

- _____: كتاب المستغيثين بالله تعالى عند المهمات والحاجات، والمتضرعين إليه
سبحانه بالرجبات والدعوات، وما يسر الكريم لهم من الإجابات والكرامات، نشره: غنيم
عباس غنيم، ط1، القاهرة: دار المشكاة، 1994.

-البُعْدَادِي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي (ت 429هـ/1037م): الفرق بين الفرق
وبيان الفرقة الناجية منهم، تحقيق: محمد عثمان الخشت، القاهرة: مكتبة ابن سينا، [1988].

-البلاطُئسي، أبو بكر محمد بن محمد (ت 936هـ/1530م): تحرير المقال فيما يحل ويحرم من
بيت المال، تحقيق: فتح الله محمد غازي الصباغ، ط1، المنصورة، مصر: دار الوفاء، 1989.

-ابن بُلُقَيْن، أبو محمد عبد الله بن بلقين الزيري الصنهاجي (حي سنة 488هـ/1095م):
التيان، تحقيق: أمين توفيق الطيبي، الرباط: منشورات عكاظ، 1995.

-البَيْدَق، أبو بكر بن علي الصنهاجي (ت 555هـ/1160م؟) (ت 555هـ/1160م؟): أخبار
المهدي بن تومرت، تحقيق: عبد الحميد حاجيات، ط2، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب،
1986.

- _____: المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب، تحقيق: عبد الوهاب
بن منصور، الرباط: دار المنصور، 1971.

-البَيْضَاوِي، أبو الخير عبد الله بن عمر الشيرازي (ت 685هـ/1286م): أنوار التنزيل وأسرار
التأويل، نشره: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي ومؤسسة
التاريخ العربي، 1998.

- _____: طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق: عباس سليمان، ط1، بيروت:
دار الجيل، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1991.

-التَّسَافُتِي، عبد الله بن الحاج إبراهيم الزرهوني (حي سنة 1150هـ/1737م): رحلة الوافد، تحقيق: علي صديقي أزايكو، القنيطرة: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، [1993].

-التَّجَانِي، أبو محمد عبد الله بن محمد التونسي (ت 717هـ/1317م): رحلة التجاني، تحقيق: حسن حُسنِي عبد الوهاب، ليبيا، تونس: الدار العربية للكتاب، 1981.

-التَّرْمِذِي، أبو عيسى محمد بن عيسى السُّلَمِي (ت 279هـ/892م): الجامع المختصر من السُّنن عن النبي ﷺ ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل، الرياض: دار الأفكار الدولية، [1999].

-التَّعَارِجِي، العباس بن إبراهيم المراكشي (ت 1378هـ/1959م): الإعلام بمن حلّ مراكش وأغمت من الأعلام، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور، الرباط: المطبعة الملكية، 1993-2002.

-التُّنْبُكُتِي، أبو العباس أحمد بابا بن أحمد الماسي (ت 1036هـ/1627م): نيل الابتهاج بتطريز الدِّيَاج، مطبوع بهامش الديباج لابن فرحون، القاهرة: مطبعة الفخامين، 1932.

-التَّهَانَوِي، [أبو عبد الله] محمد أغلّ بن علي الفاروقي (حي سنة 1158هـ/1745م): كشاف اصطلاحات الفنون، أشرف على تحقيقه: رفيق العجم، ط1، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996.

-ابن تُوْمَرْت، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الهُرْغِي السُوسِي (ت 524هـ/1130م): مجموع أعز ما يطلب، تحقيق: عمار طالبي، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985.

-ابن تَيْمِيَّة، أبو العباس أحمد بن عبد الحلِيم التُّمَيْرِي الحُرَانِي (ت 728هـ/1328م): السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق: علي بن محمد العمران، ط1، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 2008.

- _____ : قاعدة في الأموال السلطانية، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله بن إبراهيم بن الأمير، ط1، الرياض: مكتبة أضواء السلف، 2002.

- _____ : **مجموع الفتاوى**، نشر باعثناء: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: منشورات مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر الكنانى البصري (ت 255هـ/869م): **الحيوان**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط1، القاهرة: مكتبة مصطفى الباي الحلي، 65-1969.
- ابن جبير، أبو الحسين محمد بن أحمد الكنانى البلسي (ت 614هـ/1217م): **تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار**، الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 1988.
- ابن الجدى، أبو بكر محمد بن عبد الله الفهرى اللبلى (ت 586هـ/1190م): **أحكام الزكاة**، تحقيق: عبد المغيث الجيلاني، ط1، الرباط: منشورات مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، الرابطة المحمدية للعلماء، 2010.
- الجراوى، أبو العباس أحمد بن عبد السلام الغفجوى الفاسي (ت 609هـ/1212م): **ديوان الجراوى**، جمع وتحقيق: علي إبراهيم كردي، ط1، دمشق: دار سعد الدين، 1994.
- الجزنائي، أبو الحسن علي الفاسي (حي سنة 766هـ/1365م): **جنى زهرة الآس في بناء مدينة فاس**، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور، ط2، الرباط: المطبعة الملكية، 1991.
- ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي (ت 741هـ/1340م): **القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية والتنبيه على مذهب الشافعية والحنفية والحنبلية**، تحقيق: ماجد الحموي، ط1، بيروت: دار ابن حزم، 2013.
- _____ : **النور المبين في قواعد عقائد الدين**، نشره: نزار حمّادي، ط1، تونس: دار الإمام ابن عرفة، الكويت: دار الضياء، 2015.
- ابن جماعة، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الكنانى الحموي (ت 733هـ/1332م): **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، ط1، الدوحة: منشورات رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، 1985.

- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي القرشي البغدادي (ت 597هـ/1201م): **صفة الصفوة**، تحقيق: محمود فاخوري، ط3، بيروت: دار المعرفة، 1985.
- _____: **صيد الخاطر**، تحقيق: ناجي الطنطاوي، ط1، دمشق: دار الفكر، 1960.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي النيسابوري (ت 393هـ/1003م؟): **الصحاح**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، بيروت: دار العلم للملايين، 1990.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الطائي النيسابوري (ت 478هـ/1085م): **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1950.
- _____: **غيّاث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط2، الدوحة: منشورات رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، 1981.
- _____: **الكافية في الجدل**، تحقيق: فوية حسين محمود، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1979.
- أبو حاتم الرازي، أحمد بن حمدان الوردستاني الكشي (ت 322هـ/934م): **كتاب الزينة**، تحقيق: سعيد الغانمي، ط1، بيروت، بغداد: منشورات الجمل، 2015.
- ابن الحاج، أبو عبد الله محمد بن أحمد التجيبي القرطبي (ت 529هـ/1134م): **نوازل ابن الحاج**، تحقيق: أحمد شعيب اليوسفي، ط1، تطوان: منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، 2018.
- ابن الحاج، أبو عبد الله محمد بن محمد العبدري الفاسي (ت 737هـ/1337م): **المدخل إلى تنمية الأعمال**، ط1، القاهرة: مكتبة دار التراث، [1981].
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني (ت 1067هـ/1656م): **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1967.

-الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الضبي الطهماني النيسابوري (ت 405هـ/1014م):
المُستدرك على الصحيحين، نشره: مقبل بن هادي الوادعي، ط1، القاهرة: دار الحرمين،
1997.

-ابن حجاج، أبو الحكم عمرو بن أحمد اللخمي الإشبيلي (حي سنة 706هـ/1306م): كتاب
المنهاج، تحقيق: محمد بنشرية، نشره ملحقاً بكتابه: ابن رشيقي المرسى -حياته وآثاره-، ط1،
الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2008.

-أبو الحجاج الضرير، يوسف بن موسى الكلبى السرقسطي ثم المراكشي (ت 520هـ/1126م):
التنبيه والإرشاد في علم الاعتقاد، تحقيق: سمير قوبيع وآخران، ط1، الرباط: منشورات وزارة
الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2014.

-ابن حَجَر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي الكتاني المصري (ت 852هـ/1449م):
إيضاح الأحكام لما يأخذه العَمَال والحكّام، تحقيق: رضا فتحي محمد خليل العبّادي، بيروت: دار
الكتب العلمية، 2004.

-ابن الحدّاد، أبو عثمان سعيد بن محمد المعافري السرقسطي (حي سنة 400هـ/1010م):
كتاب الأفعال، تحقيق: حسين محمد شرف ومحمد مهدي علاّم، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون
المطابع الأميرية، 75-1978.

-الحَرَالِيّ، أبو الحسن علي بن أحمد التجيبي المراكشي (ت 638هـ/1240م): التوشية والتوفية،
تحقيق: محمادي بن عبد السلام الخياطي، نشره مع جملة من آثار المؤلف، بعنوان: تراث أبي
الحسن الحرالي المراكشي في التفسير، ط1، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1997.

-ابن حَرْبُون، أبو عمر أحمد بن عبد الله الشُّلبي (حي سنة 572هـ/1176م): ديوان ابن
حربون، جمع وتحقيق: سليمة بنعمر، ط1، تطوان: مطبعة الخليج العربي، 2010.

-ابن حريق، أبو الحسن علي بن أحمد المخزومي البلنسي (ت 622هـ/1225م): ديوان ابن حريق، تحقيق: محمد بن شريفة، نشره مع جملة من آثاره، بعنوان: ابن حريق البلنسي -حياته وآثاره-، ط1، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1996.

-ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الفارسي القرطبي (ت 456هـ/1064م): الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت.

-_____ : التلخيص لوجوه التخليص؛ ضمن مجموع رسائله، تحقيق: إحسان عباس، ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987.

-_____ : شذرات من كتاب السياسة، منشور بذييل كتاب بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرقي، تحقيق: علي سامي النشار، ط1، القاهرة: دار السلام، 2008.

-الحكيم الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي الشافعي (ت 320هـ/932م): بيان الكسب، تحقيق: تيسير عبد الله الناعس، مجلة آفاق الثقافة والتراث (دبي)، ع 107/سبتمبر 2019.

-ابن الحكيم، أبو الحسن علي بن يوسف المديوني الكومي الفاسي (ق 08هـ/14م): الدوحة المشتبكة في ضوابط دار السكّة، تحقيق: حسين مؤنس، مدريد: منشورات معهد الدراسات الإسلامية، 1960.

-أبو حمو الزياني، موسى بن يوسف العبد الوادي (ت 791هـ/1389م): واسطة السلوك في سياسة الملوك، تحقيق: محمود بوترعة، الجزائر: دار النعمان، دار الشيماء، 2012.

-الحَمَيْدِي، أبو عبد الله محمد بن فتوح الأزدي الميورقي (ت 488هـ/1095م): جُذوة المقتبَس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط3، القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989.

-الحَمَيْدِي، أبو عبد الله محمد بن فتوح الأزدي الميورقي (ت 488هـ/1095م): الذهب المسبوك في وعظ الملوك، تحقيق: أبو عبد الرحمن بن عقيل وعبد الحليم عويس، الرياض: دار عالم الكتب، 1982.

- الحميري، أبو عبد الله محمد بن عبد المنعم الصنهاجي السبتي (ت 727هـ/1327م): الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، ط2، بيروت: مكتبة لبنان، 1984.

- أبو حيان، محمد بن يوسف النفزي الغرناطي (ت 745هـ/1344م): البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.

- ابن الحَرَّاط، أبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمن الأزدي الإشبيلي (ت 581هـ/1186م): التهجد وما ورد في ذلك من الكتب الصحاح، وعن العلماء والصلحاء والزهاد رضي الله عنهم"، تحقيق: مسعد عبد الحميد السعدني ومحمد بن الحسن بن إسماعيل، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

- الخزاعي، أبو الحسن علي بن محمد التلمساني (ت 789هـ/1387م): تخريج الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله ﷺ من الحرف والصنائع والعمالات الشرعية، تحقيق: إحسان عباس، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1985.

- الحَطَّابِي، أبو سليمان حمد بن محمد البُسْتِي (ت 388هـ/998م): معالم السُّنن، نشره: محمد راغب الطَبَّاح، ط1، حلب: المطبعة العلمية، 32-1934.

- ابن الحَطَّيب، أبو عبد الله محمد بن عبد الله السلماني الغرناطي (ت 776هـ/1375م): الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عبد الله عنان، ط2، القاهرة: مكتبة الخانجي، 73-1977.

- _____: أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلال من ملوك الإسلام -القسم الأندلسي-، تحقيق: ليفي بروفنسال، ط2، بيروت: دار المكشوف، 1956.

- _____: رسالة في غرض السياسة، تحقيق: محمد البركة وسعيد بنحمادة، منشورة ضمن نصوص القسم الثاني من كتابهما: السياسة السلطانية عند لسان الدين بن الخطيب، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2013.

- _____: رقم الحلل في نظم الدول، تونس: المطبعة العمومية، 1899.

-ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الحضرمي (ت 808هـ/1405م): شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، ط1، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، 1996.

- : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.

- : المقدمة، تحقيق: درويش الجويدي، ط1، بيروت: المكتبة العصرية، 1995.

-ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد البرمكي الإربلي (ت 681هـ/1282م): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 68-1972.

-خليل بن إسحاق، أبو المودة الكردي المصري المعروف بالجندي (ت 776هـ/1374م): كتاب الجامع، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مجلة قطر الندى (إيرلندا)، ع 03/مارس 2009.

-الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد التركي البلخي (ت 387هـ/997م): مفاتيح العلوم، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط2، بيروت: دار الكتاب العربي، 1989.

-أبو الخير الإشبيلي (ق 06هـ/12م): كتاب في الفلاحة، نشره: التهامي الناصري الجعفري، ط1، فاس: المطبعة الجديدة، 1938.

-الداودي، أبو جعفر أحمد بن نصر الأسدي المسيلي (ت 402هـ/1011م): كتاب الأموال، تحقيق: رضا محمد سالم شحاده، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2008.

-الداودي، [أبو عبد الله] محمد بن علي المصري (ت 945هـ/1539م): طبقات المفسرين، تحقيق: علي محمد عمر، ط1، القاهرة: مكتبة وهبة، 1972.

-ابن الدبّاغ، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الأسدي القيرواني (ت 699هـ/1300م): الأسرار الجليلة في المناقب الدهمانية، تحقيق: عبد الكريم الشبلي، ط1، تونس: دار كونتراست للنشر، 2015.

- _____ : معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تحقيق: إبراهيم شيوخ وآخرون، ط2، تونس: المكتبة العتيقة، القاهرة: مكتبة الخانجي، 68-1978.
- الدُرَجيني، أبو العباس أحمد بن سعيد (ت 670هـ/1271م؟): طبقات المشائخ بالمغرب، تحقيق: إبراهيم طلاي، قسنطينة: مطبعة البعث [1974].
- ابن دُرَيْد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدِي البصري (ت 321هـ/933م): جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، ط1، بيروت: دار العلم للملايين، 1987.
- الدَّلْجِي، شهاب الدين أحمد بن علي المصري ثم الدمشقي (ت 838هـ/1435م): الفلاكة والمفلوكون، بغداد: مكتبة الأندلس، 1965.
- الدمشقي، أبو الفضل جعفر بن علي (حي سنة 570هـ/1175م): الإشارة إلى محاسن التجارة، تحقيق: البشري الشوربجي، ط1، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1977.
- ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد الأموي البغدادي (ت 281هـ/894م): إصلاح المال، تحقيق: مصطفى مفلح القضاة، ط1، المنصورة، مصر: دار الوفاء، 1990.
- _____ : ذم الدنيا، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، ط1، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1993.
- الدواداري، أبو بكر بن عبد الله بن أبيك (حي سنة 736هـ/1335م): كنز الدرر وجامع الغرر، القسم السادس: الدرّة المضيّة في أخبار الدولة الفاطميّة، تحقيق: صلاح الدين المنجد، القاهرة: منشورات المعهد الألماني للآثار، 1961.
- ابن أبي دينار، أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم الرعيني القيرواني (حي سنة 1092هـ/1681م): المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، ط3، بيروت: دار المسيرة، 1993.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد التركماني الدمشقي (ت 748هـ/1348م): تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003.

- _____ : سير أعلام النبلاء، أشرف على تحقيقه: شعيب الأرنؤوط، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 81-1988.
- _____ : العبر في خبر من غير، تحقيق: محمد السعيد زغلول، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.
- _____ : المُستملح من كتاب التكملة، تحقيق: بشار عوَّاد معروف، ط1، تونس: دار الغرب الإسلامي، 2008.
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت 502هـ/1109م): المفردات في غريب القرآن، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، د.ت.
- الرَّامَهُرْمُزِي، أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن (ت 360هـ/971م): المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، تحقيق: محمد عجَّاج الخطيب، ط1، بيروت: دار الفكر، 1971.
- ابن أبي الربيع، أبو العباس أحمد بن محمد (ق 07هـ/13م): سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق: ناجي التكريتي، ط3، بيروت: دار الأندلس، 1983.
- أبو الربيع - الأمير الموحي، سليمان بن عبد الله الزناقي الكومي (ت 604هـ/1207م): نظم العقود ورقم الحلل والبُرد، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي وآخرون، الرباط: منشورات كلية الآداب، د.ت.
- ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد البغدادي ثم الدمشقي (ت 795هـ/1393م): الاستخراج لأحكام الخراج، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.
- ابن رُشد [الجد]، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي (ت 520هـ/1126م): فتاوى ابن رشد، تحقيق: المختار بن الطاهر التليلي، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987.
- _____ : المقدمات الممهدة لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعية والتحصيلات المحكمات لأمّهات مسائلها المشكلات، تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988.

-ابن رُشد [الحفيد]، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي (ت 595هـ/1198م): تهافت التهافت، تحقيق: أحمد محفوظ ومصطفى الحداد، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح لمحمد عابد الجابري، ط1، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

-ابن رشد: الضروري في السياسة -مختصر كتاب السياسة لأفلاطون-، نقله عن العبرية إلى العربية: أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح لمحمد عابد الجابري، ط1، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

-_____ : فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: محمد عبد الواحد العسري، مع مدخل ومقدمة تحليلية لمحمد عابد الجابري، ط1، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1997.

-_____ : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: مصطفى حنفي، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح لمحمد عابد الجابري، ط1، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

-ابن رُضوان، أبو القاسم عبد الله بن يوسف الخزرجي النجاري المالقي (ت 783هـ/1381م): الشُّهُبُ اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق: علي سامي النشار، ط1، القاهرة: دار السلام، 2007.

-الرُّعَيْنِي، أبو الحسن علي بن محمد الإشبيلي (ت 666هـ/1268م): برنامج شيوخ الرعيني، تحقيق: إبراهيم شُبَّوح، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1962.

-الرَّهْوَني، أبو العباس أحمد بن محمد التَّطْواني (ت 1373هـ/1953م): عُمدَةُ الرَّاوين في تاريخ تَطْاوين، تحقيق: جعفر ابن الحاج السلمي، تطوان: منشورات جمعية تطاون أسمىر، 1998-2015.

-الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد المرتضى الحسيني الواسطي (ت 1205هـ/1791م): تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج وآخرون، ط1، الكويت: منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1997-2004.

-ابن الزبير، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم الثقفي الجباني (ت 708هـ/1308م): صلة الصلة، تحقيق: عبد السلام الهراس وسعيد أعراب، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1995-93.

-الزجالي، أبو يحيى عبيد الله بن أحمد القرطبي (ت 694هـ/1295م): أمثال العوام في الأندلس؛ مستخلص من كتابه: رأي الأوام ومرعى السوام في نكت الخواص والعوام، تحقيق: محمد بنشرية، نشره ضمن مجموع بعنوان: تاريخ الأمثال والأزجال في الأندلس والمغرب - بحوث ونصوص-، الرباط: منشورات وزارة الثقافة، 2006.

-_____ : رأي الأوام ومرعى السوام في نكت الخواص والعوام، تحقيق: نزيهة المتني، ط1، الرباط: منشورات مركز ابن أبي الربيع السبتي للدراسات اللغوية والأدبية، الرابطة المحمدية للعلماء، 2018.

-ابن أبي زرع، أبو الحسن علي بن عبد الله الفاسي (حي سنة 726هـ/1326م): الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، الرباط: دار المنصور، 1972.

-_____ : الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية، الرباط: دار المنصور، 1972.

-الزركشي، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم اللؤلؤي (حي سنة 894هـ/1489م): تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق: الحسين يعقوبي، ط1، تونس: المكتبة العتيقة، 1998.

-زروق، أبو العباس أحمد بن أحمد البرنؤسي الفاسي (ت 899هـ/1493م): قواعد التصوف، تحقيق: عبد المجيد خيالي، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

-الزَّخَّشَرِي، أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي (ت 538هـ/1144م): أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السُّود، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

-ابن زنجويه، أبو أحمد حميد بن مخلد الأزدي الخراساني النسائي (ت 251هـ/865م): كتاب الأموال، تحقيق: شاكر ذيب فياض الخوالدة، ط1، الرياض: منشورات مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1986.

-ابن الزِّيَّات، أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي (ت 628هـ/1230م): التشوُّف إلى رجال التصوف، تحقيق: أحمد التوفيق، ط4، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2014.

-ابن أبي زيد القيرواني، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن النفزي (ت 386هـ/996م): الرسالة الفقهية، تحقيق: الهادي حمّو ومحمد أبو الأجفان، ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997.

-_____ : النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، تحقيق: محمد الأمين بوخبزة، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999.

-ابن سابق، أبو بكر محمد بن سابق الصقلي الجزيري (ت 493هـ/1100م): الحدود الكلامية والفقهية على رأي أهل السنة الأشعرية، تحقيق: محمد الطبراني، ط1، تونس: دار الغرب الإسلامي، 2008.

-السُّبُكِي، أبو الحسن علي بن عبد الكافي الخزرجي المصري (ت 756هـ/1355م): فصل المقال في هدايا العُمَّال، تحقيق: أنور عوض صالح العنزي، ط1، الكويت: أسفار لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية، 2019.

-السُّبُكِي، أبو نصر عبد الوهاب بن علي الخزرجي المصري (ت 771هـ/1370م): طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ط1، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1964.

-السَّخَاوي، أبو الخير محمد بن عبد الرحمن القاهري (ت 902هـ/1497م): الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ط1، بيروت: دار الجيل، 1992.

-السَّراج الطُّوسِي، أبو نصر عبد الله بن علي (ت 378هـ/988م): اللَّمَع، تحقيق: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة: دار الكتب الحديثة، بغداد: مكتبة المثنى، 1960.

-السَّرْحُسي، أبو بكر محمد بن أحمد الأنصاري (ت 490هـ/1097م): شرح كتاب السير الكبير، لمحمد بن الحسن الشيباني، تحقيق: محمد حسن الشافعي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

-_____ : شرح كتاب الكسب لمحمد بن الحسن الشيباني، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط1، حلب: منشورات مكتب المطبوعات الإسلامية، 1997.

-_____ : المبسوط، بيروت: دار المعرفة، 1989.

-ابن سعيد، أبو الحسن علي بن موسى المذحجي الغرناطي (ت 685هـ/1286م): المَغْرِب في حُلَى المَغْرِب، تحقيق: شوقي ضيف، ط4، القاهرة: دار المعارف، [1995-93].

-السَّقْطِي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله المالقي (حي سنة 610هـ/1213م): في آداب الحسبة، نشره: كولان وبروفنسال، باريس: المطبعة الدولية، 1931.

-السَّكُونِي، أبو علي عمر بن محمد الإشبيلي ثم التونسي (ت 717هـ/1317م): لحن العامة والخاصة في المعتقدات، ط1، بيروت: شركة دار المشاريع، 2005.

-السَّلَاجِي، أبو عمرو عثمان بن عبد الله القيسي القرشي المديوني (ت 574هـ/1178م): العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية، تحقيق: نزار حمّادي، ط1، بيروت: مؤسسة المعارف، 2008.

-السُّلَمِي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين الأزدي (ت 412هـ/1021م): طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريعة، ط3، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1986.

-ابن سِمَاك، أبو القاسم محمد بن محمد العاملي المالقي (ق 08هـ/14م): رونق التحبير في

- حكم السياسة والتدبير، تحقيق: سليمان القرشي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.
- السَّمَرَقَنْدِي، [أبو عبد الله] محمد بن أشرف الحسيني (حي سنة 690هـ/1291م): الصحائف الإلهية، تحقيق: أحمد عبد الرحمن الشريف، ط1، الكويت: مكتبة الفلاح، 1985.
- السَّمَرَقَنْدِي، أبو الليث نصر بن محمد التوذي البلخي (ت 375هـ/985م): بستان العارفين، منشور بذيل تنبيه الغافلين -له-، ط3، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1993.
- السُّنَيْكِي، أبو يحيى زكريا بن محمد الأنصاري الخزرجي المصري (ت 926هـ/1520م): الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، تحقيق: مازن المبارك، ط1، دبي: منشورات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، بيروت: دار الفكر المعاصر، 1991.
- السُّهْرُورْدِي، أبو حفص عمر بن محمد البكري البغدادي (ت 632هـ/1234م): كشف الفضائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية، تحقيق: عائشة يوسف المناعي، ط1، القاهرة: دار السلام، 1999.
- السُّهَيْلِي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله الخثعمي المالقي (ت 581هـ/1185م): الروض الأنف والمشرع الروي في تفسير ما اشتمل عليه حديث السيرة واحتوى، تحقيق: محمد إبراهيم البناء، ط1، دبي: منشورات جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 2021.
- ابن سودة، أبو عبد الله محمد بن محمد الطالب التاودي الفاسي (ت 1209هـ/1794م): كشف الحال عن الوجوه التي ينتظم منها بيت المال، تحقيق: عبد المجيد الخيالي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- ابن سِيدْبُوْنَة، أبو أحمد جعفر بن عبد الله الخزاعي القسنطاني (ت 624هـ/1226م): كتاب الشهاب موعظة لأولي الألباب، تحقيق: عبد الإله بنعرفة، الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي، 2005.
- ابن سَيْدَه، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسى (ت 458هـ/1066م): المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

-السُّيوطي، أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر الخضير المصري (ت 911هـ/1505م):
صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، تحقيق: علي سامي النشار وسعاد علي عبد
الرازق، ط2، القاهرة: دار النصر للطباعة، 1970.

-ابن شاس، أبو محمد عبد الله بن نجم الجذامي السعدي المصري (ت 616هـ/1219م): عقد
الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تحقيق: محمد أبو الأجفان وعبد الحفيظ منصور، ط1،
بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995.

-الشَّاشي، أبو سعيد الهيثم بن كليب البُنكي التركي (ت 335هـ/946م): مُسنَد الشاشي،
تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، ط1، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1993.

-الشَّاطِبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللَّخمي الغرناطي (ت 790هـ/1388م): الاعتصام،
تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، ط1، الخبر، السعودية: دار ابن عفان، 1992.

-_____ : فتاوى الإمام الشاطبي، تحقيق: محمد أبو الأجفان، ط2، تونس: مطبعة
الكواكب، 1985.

-أبو شامة، أبو محمد عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي الدمشقي (ت 665هـ/1266م):
كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، تحقيق: إبراهيم الزبيق، ط1، بيروت:
مؤسسة الرسالة، 1987.

-ابن شبرين، أبو بكر محمد بن محمد الجذامي السبتي الغرناطي (ت 747هـ/1346م): نظم
ميزان العمل، تحقيق: محمد بنشريف، نشره ضمن ملاحق كتابه: ابن رشيقي المرسى-حياته
وآثاره-، ط1، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2008.

-الشبلي، أبو زكرياء يحيى بن محمد بن الوليد (ق 08هـ/14م): التقسيم والتبيين في حكم
أموال المستغرقين من الظلمة والغاصبين، تحقيق: جمعة محمود الزريقي، الرباط: منشورات
المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة "إيسيسكو"، 1993.

-الشَّريف الجُرْجاني، أبو الحسن علي بن محمد الحسيني (ت 816هـ/1413م): حاشية الشَّريف الجرجاني على شرح مختصر المنتهى الأصولي للعضد الإيجي، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

-_____ : شرح المواقف، نشره: محمود عمر الدمياطي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

-_____ : كتاب التعريفات، بيروت: مكتبة لبنان، 1985.

-الشَّريف الغرناطي، أبو القاسم محمد بن أحمد الحسن السبتي (ت 760هـ/1359م): رفع الحُجُب المستورة عن محاسن المقصورة، تحقيق: محمد الحجوي، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1997.

-ابن الشعَّار، أبو البركات المبارك بن أحمد الموصل (ت 654هـ/1256م): قلائد الجمان في فرائد شعراء هذا الزمان، تحقيق: كامل سلمان الجبوري، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

-الشَّعراني، أبو عبد الرحمن عبد الوهاب بن أحمد الأنصاري المصري (ت 973هـ/1565م): الطبقات الكبرى، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة، ط1، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2005.

-الشَّماخي، أبو العباس أحمد بن سعيد اليفرني (ت 928هـ/1522م): كتاب السَّير، تحقيق: محمد حسن، ط1، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2009.

-الشَّمَاع، أبو العباس أحمد بن محمد الهنتاتي (ت 833هـ/1430م): مطالع التَّمام ونصائح الأنام ومنجاة الخواص والعوام في رد القول بإباحة إغرام ذوي الجنايات والإجرام زيادة على ما شرع الله من الحدود والأحكام، تحقيق: عبد الخالق أحمدون، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2003.

-الشَّوكاني، أبو علي محمد بن علي الصنعاني اليمني (ت 1250هـ/1834م): البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، تحقيق: محمد حسن حلاق، ط1، دمشق، بيروت: دار ابن كثير، 2006.

-_____ : السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1991.

-الشَّيْزُري، أبو النجيب عبد الرحمن بن نصر العدوي (ت 589هـ/1193م): النهج المسلوك في سياسة الملوك، تحقيق: محمد حسن إسماعيل وأحمد فريد المزيدي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

-الصاحب، أبو القاسم إسماعيل بن عبّاد الطالقاني (ت 385هـ/995م): المحيط في اللغة، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، ط1، بيروت: عالم الكتب، 1994.

-ابن صاحب الصلاة، أبو مروان عبد الملك بن محمد الباجي (حي سنة 594هـ/1198م): تاريخ المنّ بالإمامة على المستضعفين بأن جعلهم الله أئمة وجعلهم الوارثين، السفر الثاني، تحقيق: عبد الهادي التازي، ط1، بيروت: دار الأندلس، 1964.

-صاعد الأندلسي، أبو القاسم صاعد بن أحمد التغلبي (ت 462هـ/1070م): طبقات الأمم، تحقيق: حياة العيد بوعلون، ط1، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1985.

-ابن الصبّاغ، [أبو عبد الله] محمد بنا أبي القاسم الحميري (حي سنة 733هـ/1333م): مناقب أبي علي سالم التّبّاسي، تحقيق: أحمد الباهي، ط1، تونس: دار كونتراست، 2012.

-الصّدفي، طاهر بن محمد الأندلسي (حي سنة 596هـ/1200م): السر المصون في ما أكرم به المخلصون، تحقيق: حليلة فرحات، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998.

-الصّفدي، أبو الصفاء خليل بن أيبك (ت 764هـ/1363م): الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000.

- صَفْوَان، أبو بحر بن إدريس التُّجِيبِي المُرْسِي (ت 598هـ/1202م): زاد المسافر وغرّة محيّا الأدب السافر، تحقيق: محمد بنشريفة، ط1، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 2012.
- ابن الصّلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الكردي الشَّهْرَزُورِي الموصلي (ت 643هـ/1245م): مجموع فتاوي ابن الصّلاح ومسائله في التفسير والحديث والأصول والفقه، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعي، ط1، بيروت: دار المعرفة، 1986.
- الطَّبْرَانِي، أبو القاسم سليمان بن أحمد اللخمي الشامي (ت 360هـ/971م): المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، 1995.
- الطرسوسي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الدمشقي (ت 758هـ/1357م): تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك، تحقيق: رضوان السيد، بيروت: دار الطليعة، 1992.
- الطُّرُطُوشِي، أبو بكر محمد بن الوليد القرشي الفهري (ت 520هـ/1126م): سراج الملوك، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر، ط1، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1994.
- الطغزري، أبو عبد الله محمد بن مالك المري الغرناطي (حي سنة 494هـ/1101م): زهرة البستان ونزهة الأذهان، تحقيق: إكسبيراثيون غارثيا، مدريد: منشورات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، 2006.
- ابن طُقَيْل أبو بكر محمد بن عبد الملك القيسي الوادي آشي (ت 581هـ/1185م): حي بن يقظان، القاهرة: منشورات مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012.
- ابن الطَّوَّاح، أبو محمد عبد الواحد بن محمد التونسي (حي سنة 718هـ/1318م): سبك المقال لفك العقال، تحقيق: محمد مسعود جبران، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995.
- ابن عاشر، أبو محمد عبد الواحد بن أحمد الأنصاري الفاسي (ت 1040هـ/1631م): متن ابن عاشر الموسوم بـ"المُرشد المُعين على الضروري من علوم الدين"، مصر: دار القاهرة للطباعة، د.ت.

-ابن عاصم، أبو بكر محمد بن محمد القيسي الغرناطي (ت 829هـ/1426م): **حدائق الأزهار في مُستحسن الأجوبة والمُضحكات والحكم والأمثال والحكايات والتّوادر**، تحقيق: أبو همام عبد اللطيف عبد الحليم، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2014.

-العامري، أبو الحسن محمد بن يوسف النيسابوري (ت 381هـ/992م): **الإعلام بمناب الإسلام**، تحقيق: أحمد عبد الحميد أعراب، ط1، الرياض: دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، 1988.

-العبّاسي، [أبو علي] الحسن بن عبد الله (حي سنة 710هـ/1310م): **آثار الأول في ترتيب الدُّول**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط1، بيروت: دار الجيل، 1989.

-ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله التَّمَرِي القرطبي (ت 463هـ/1071م): **جامع بيان العلم وفضله، وما ينبغي في روايته وحمله**، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، ط1، الرياض: دار ابن الجوزي، 1994.

-ابن عبد الحق، أبو جعفر أحمد بن عبد الصمد الخزرجي القرطبي (ت 582هـ/1186م): **نفس الصباح في غريب القرآن وناسخه ومنسوخه**، تحقيق: محمد عز الدين المعيار الإدريسي، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1994.

-ابن عبد الرؤوف، أحمد بن عبد الله القرطبي (ت 424هـ/1033م): **رسالة في الحسبة**، تحقيق: ليفي بروفنسال، نشرها ضمن مجموع، بعنوان: **ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب**، القاهرة: منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1955.

-عبد الملك بن حبيب، أبو مروان السلمي القرطبي (ت 238هـ/853م): **كتاب التاريخ**، نشر: عبد الغني مستو، ط1، بيروت: المكتبة العصرية، 2008.

-ابن عبد الملك، أبو عبد الله محمد بن محمد الأوسي المراكشي (ت 703هـ/1303م): **الذيل والتكملة لكتّابي الموصول والصلة**، تحقيق: بشار عوّاد معروف وآخران، ط1، تونس: دار الغرب الإسلامي، 2012.

- عبد الواحد المراكشي، أبو محمد بن علي التميمي (ت 647هـ/1249م): **المُعْجَب في تلخيص أخبار المغرب**، تحقيق: محمد زينهم محمد عزب، طرابلس: دار الفرجاني، [1994].
- ابن عبدون، أبو عبد الله محمد بن أحمد التجيبي الإشبيلي (ق 12هـ/106م): **رسالة في الحسبة**، تحقيق: ليفي بروفنسال، نشرها ضمن مجموع، بعنوان: **ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحاسب**، القاهرة: منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1955.
- أبو عبيد، القاسم بن سلام الأزدي الهروي الخراساني (ت 224هـ/838م): **كتاب الأموال**، تحقيق: محمد عمارة، ط1، بيروت، القاهرة: دار الشروق، 1989.
- ابن عذاري، أبو العباس أحمد بن محمد المراكشي (حي سنة 712هـ/1312م): **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق: ج. س. كولان وإ. ليفي بروفنسال، ط3، بيروت: دار الثقافة، 1983.
- _____: **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب - قسم المرابطين -**، تحقيق: إحسان عباس، ط3، بيروت: دار الثقافة، 1983.
- _____: **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب - قسم الموحدين -**، تحقيق: محمد إبراهيم الكتّاني وآخرون، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1985.
- ابن العري، أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري الإشبيلي (ت 543هـ/1148م): **سراج المهتدين في آداب الصالحين**، تحقيق: محمد بن الأمين بوخبة، ط1، بيروت: دار ابن حزم، 2009.
- _____: **شواهد الجِلَّة والأعيان في مشاهد الإسلام والبلدان**، تحقيق: محمد يعلى، نشره ضمن مجموع بعنوان: **ثلاثة نصوص عربية عن البربر في الغرب الإسلامي**، مدريد: منشورات المجلس الأعلى للأبحاث العلمية والوكالة الإسبانية للتعاون الدولي، 1996.
- _____: **عارضة الأحوزي بشرح صحيح الترمذي**، تحقيق: جمال مرعشلي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

- _____ : العواصم من القواصم، تحقيق: عمار طالبي، القاهرة: مكتبة دار التراث، [1974].
- _____ : قانون التأويل، تحقيق: محمد السليمان، ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990.
- _____ : القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992.
- ابن عربي، أبو بكر محمد بن علي الطائي الحاتمي المرسي (ت 638هـ/1240م): روح القدس في محاسبة النفس، تحقيق: عزّة حصريّة، دمشق: مطبعة العلم، 1970.
- _____ : الفتوحات المكية، تحقيق: عثمان يحيى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 77-1992.
- _____ : الكنه فيما لا بد للمريد منه؛ ضمن مجموعة من رسائله، ط1، بيروت: دار المحجة البيضاء، 2000.
- ابن العَرِيف، أبو العباس أحمد بن محمد الصنهاجي المَري (ت 536هـ/1141م): مفتاح السعادة وتحقيق طريق [الإرادة]، تحقيق: عصمت عبد اللطيف دندش، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993.
- العَزَفي، أبو العباس أحمد بن محمد اللخمي السبتي (ت 633هـ/1236م): إثبات ما ليس منه بُدّ لمن أراد الوقوف على حقيقة الدينار والدرهم والصّاع والمُدّ، تحقيق: محمد الشريف، أبو ظبي: منشورات المجمع الثقافي، 1999.
- _____ : دعامة اليقين في زعامة المتقين، تحقيق: أحمد التوفيق، الرباط: مكتبة خدمة الكتاب، [1989].

-ابن عَسْكَر، أبو عبد الله محمد بن علي الغساني المالقي (ت 636هـ/1238م): **أعلام مالقة**، تحقيق: عبد الله المُرابط الترغي، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الرباط: دار الأمان، 1999.

-العَصْد الإيجي، أبو الفضل عبد الرحمن بن أحمد البكري الشيرازي (ت 756هـ/1355م): **المواقف**، بيروت: عالم الكتب، د.ت.

-العقباني، أبو عبد الله محمد بن أحمد التلمساني (ت 871هـ/1467م): **تُحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر**، تحقيق: علي الشنوفي، دمشق: منشورات المعهد الثقافي الفرنسي، 1967.

-أبو علي صالح (ت 726هـ/1326م): **كتاب القِبلة**، تحقيق: مونيكا ريوس (Mònica Rius)، نشرته بذييل كتابها:

-*La alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqṣà*, Barcelona: Anuari de filologia, Universitat de Barcelona & Institut "Millás Vallicrosa" d'història de la ciència àrab, 2000.

-العَلَيْمي، أبو اليُمن عبد الرحمن بن محمد القرشي المقدسي (ت 928هـ/1522م): **المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد**، أشرف على تحقيقه: عبد القادر الأرناؤوط، ط1، بيروت: دار صادر، 1997.

-العماد الأصفهاني (?)، أبو عبد الله محمد بن محمد (597هـ/1200م): **البستان الجامع لجميع تواريخ أهل الزمان**، تحقيق: محمد علي الطعاني، إربد، الأردن: مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية، الدمام، السعودية: مكتبة المتنبّي، 2003.

-ابن العِمَاد، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد الصالحي الدمشقي (ت 1089هـ/1679م): **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط، ط1، دمشق، بيروت: دار ابن كثير، 86-1993.

- أبو عمران الفاسي، موسى بن عيسى العَفْجُومِي الزناتي (ت 430هـ/1039م): فتاوى أبي عمران الفاسي، تحقيق: محمد البركة، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2010.

- ابن العوّام، أبو زكريا يحيى بن محمد الإشبيلي (ت 580هـ/1184م): الفلاحة الأندلسية، تحقيق: أنور أبو سويلم وآخران، ط1، عمّان، الأردن: منشورات مجمع اللغة العربية، 2012.

- عِيّاض، أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي (ت 544هـ/1149م): إكمال المُعلِّم بفوائد مسلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، ط1، المنصورة، مصر: دار الوفاء، 1998.

- _____: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق: أحمد بكير محمود، بيروت: دار مكتبة الحياة، ليبيا: دار مكتبة الفكر، 1967.

- _____: الغُنية، تحقيق: ماهر زهير جرّار، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982.

- عياض، وولده أبو عبد الله محمد اليحصبي السبتي (ت 575هـ/1179م): مذاهب الحكماء في نوازل الأحكام، تحقيق: محمد بنشريف، ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997.

- ابن عِيّاض، أبو عبد الله محمد اليحصبي السبتي (ت 575هـ/1179م): التعريف بالقاضي عياض، تحقيق: محمد بن شريفة، ط02، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1982.

- ابن غازي، أبو عبد الله محمد بن أحمد العثماني الكُتامي المكناسي (ت 919هـ/1513م): الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور، ط2، الرباط: المطبعة الملكية، 1988.

- الغُبَريني، أبو العباس أحمد بن أحمد البجائي (ت 704هـ/1305م): عنوان الدراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق: رابح بونار، ط2، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981.

- الغَزّالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي النيسابوري (ت 505هـ/1112م): إحياء علوم

الدين، بيروت: دار المعرفة، 1982.

- _____ : الاقتصاد في الاعتقاد، نشره: موفق فوزي الجبر، ط1، دمشق، بيروت: دار الحكمة، 1994.

- _____ : إجماع العوام عن علم الكلام؛ ضمن مجموع رسائله، تحقيق: إبراهيم أمين محمد، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت..

- _____ : شفاء الغليل في بيان الشبه والمُخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، بغداد: منشورات رئاسة ديوان الأوقاف، 1971.

- _____ : المنقذ من الضلال، تحقيق: عبد الحليم محمود، ط3، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1962.

- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد التركستاني (ت 339هـ/950م): إحصاء العلوم، نشره: علي بوملحم، ط1، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1996.

- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس القزويني الرازي (ت 395هـ/1004م): مجمل اللغة، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986.

- ابن فارس: مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: دار الفكر، 1979.

- الفاسي، أبو الطيب محمد بن أحمد الحسني المكي (ت 832هـ/1429م): العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تحقيق: فؤاد سيد وآخران، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986-85.

- الفخر الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر القرشي التيمي الطبرستاني (ت 606هـ/1210م): المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1987.

- _____ : نهاية العقول في دراية الأصول، تحقيق: سعيد عبد اللطيف فودة، ط1، بيروت: دار الذخائر، 2015.

- أبو الفداء، إسماعيل بن علي الأيوبي الدمشقي (ت 732هـ/1332م): المختصر في أخبار البشر، ط1، القاهرة: المطبعة الحسينية، 1907.
- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الأزدي البصري (ت 170هـ/786م): كتاب العين، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
- ابن فرتون، أبو العباس أحمد بن خلف الشنتريني الغرناطي (ق 06هـ/12م): الكتاب المحكم المنتخب من عيون الحكم، تحقيق: الحسين زروق، ط1، فاس: مطبعة أنفو، 2015.
- ابن الفرّس، أبو محمد عبد المنعم بن عبد الرحيم الخزرجي الغرناطي (ت 597هـ/1201م): أحكام القرآن، تحقيق: صلاح الدين بوعفيف وآخرون، ط1، بيروت: دار ابن حزم، 2006.
- ابن الفَرّخي، أبو الوليد عبد الله بن محمد الأزدي القرطبي (ت 403هـ/1013م): تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط2، القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989.
- ابن فضيلة، أبو الحسن فضل بن محمد المعافري الأوريولي الغرناطي (ت 696هـ/1297م): نصيحة المريد، تحقيق: حياة قارة، مجلة دعوة الحق (الرباط)، ع 395/أفريل 2010.
- الفَيّروزآبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب الشيرازي (ت 817هـ/1414م): القاموس المحيط، أشرف على تحقيقه: محمد نعيم العرقسوسي، ط8، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005.
- الفَيّومي، أبو العباس أحمد بن محمد العراقي ثم الحموي (ت 770هـ/1369م): المصباح المنير، نشره: خضر الجواد، بيروت: مكتبة لبنان، 1987.
- ابن القاضي، أبو العباس أحمد بن محمد المكناسي (ت 1025هـ/1616م): جذوة الاقتباس في ذكر من حلّ من الأعلام مدينة فاس، الرباط: دار المنصور، 1973.
- القاضي عبد الجبار، أبو الحسن بن أحمد الهمذاني الأسد آبادي (ت 493هـ/1100م): مُتشابه القرآن، تحقيق: عدنان محمد زرزور، القاهرة: دار التراث، [1966].

- القاضي عبد الوهاب، أبو محمد عبد الوهاب بن علي التغلبي البغدادي (ت 422هـ/1031م):
شرح عقيدة الإمام مالك الصغير أبي محمد عبد الله ابن أبي زيد القيرواني، تحقيق: محمد
بوخبزة وبدر العمراني، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.
- قدامة بن جعفر، أبو الفرج البغدادي (ت 328هـ/940م): الخراج وصناعة الكتابة، تحقيق:
محمد حسين الزبيدي، بغداد: دار الرشيد للنشر، 1981.
- ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد العدوي المقدسي (ت 620هـ/1223م): تحريم النظر
في كتب الكلام، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية، ط1، الرياض: دار عالم الكتب،
1990.
- القَرَافِي، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي البهفشيبي المصري (ت 684هـ/1285م):
الذخيرة، تحقيق: محمد حجّي، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري الخزرجي (ت 671هـ/1273م): الجامع
لأحكام القرآن والمُبَيَّن لما تَضَمَّنَه من السنة وآي الفرقان، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن
التركي وآخرون، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006.
- _____ : قمع الحرص بالزهد والقناعة وردُّ السؤال بالكتب والشفاعة، تحقيق:
الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، ط3، بيروت: دار ابن حزم، 2006.
- القزويني، [أبو يحيى] زكريا بن محمد الأنصاري الحجازي (ت 683هـ/1283م): مفيد العلوم
ومبيد الهموم، تحقيق: محمد عبد القادر عطاء، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.
- القُشَيْرِي، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن النيسابوري (ت 465هـ/1072م): الرسالة
القشيرية، تحقيق: معروف مصطفى زريق، ط1، صيدا، بيروت: المكتبة العصرية، 2001.
- ابن القَطَّان، أبو محمد حسن بن علي الكتامي الفاسي (حي سنة 650هـ/1252م): نظم الجُمان
لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، تحقيق: محمود علي مكي، ط1، بيروت: دار الغرب
الإسلامي، 1990.

- القِفْطِي، أبو الحسن علي بن يوسف الشيباني المصري (ت 646هـ/1248م): إخبار العلماء بأخبار الحكماء، نشره: إبراهيم شمس الدين، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.
- ابن القلانسي، أبو يَعْلَى حمزة بن أسد التميمي الدمشقي (ت 555هـ/1160م): تاريخ دمشق، تحقيق: سهيل زكّار، ط1، دمشق: دار حسان، 1983.
- ابن القُوطِيَّة، أبو بكر محمد بن عمر القرطبي (ت 367هـ/977م): كتاب الأفعال، تحقيق: علي فوده، ط2، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1993.
- كُتّاب الموحدين: رسائل الإمام المهدي والخليفة عبد المؤمن، نشرها: ليفي بروفنسال، ضمن مجموع:

Documents inédits d'histoire almohade, Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1928.

- كُتّاب الموحدين: رسائل موحدية، نشرها: ليفي بروفنسال، الرباط: المطبعة الاقتصادية، 1941.
- كُتّاب الموحدين: رسائل موحدية -مجموعة جديدة-، تحقيق: أحمد عزاوي، ط1، القنيطرة: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995.
- الكُتُبِي، أبو عبد الله محمد بن شاکر الدрани الدمشقي (ت 764هـ/1363م): فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق: إحسان عبّاس، بيروت: دار صادر، 73-1974.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي (ت 774هـ/1372م): البداية والنهاية، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1993.
- كَرْبُجَال، مارمول (ق 10هـ/16م): إفريقية، ترجمة: محمد حبّبي وآخرون، الرباط: مكتبة المعارف، 1984.
- ابن الكَرْدُبُوس، أبو مروان عبد الملك بن محمد التَّوَزَّرِي (حي 595هـ/1199م): الاكتفاء في أخبار الخلفاء -قطعة منه -، تحقيق: أحمد مختار العبادي، مجلة معهد الدراسات الإسلامية (مدرید)، مجلد 13، 65-1966.

- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي (ت 1094هـ/1683م): الكليات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998.
- الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق البصري (ت 252هـ/866م؟): الرسائل الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبوريدة، القاهرة: دار الفكر العربي، 1950.
- ابن اللبودي، علاء الدين علي بن موسى (ق 09هـ/15م): فضل الاكتساب وأحكام الكسب وآداب المعيشة، تحقيق: سهيل زكار، ط1، بيروت: دار الفكر، 1997.
- اللجائي، أبو القاسم عبد الرحمن بن يوسف الفاسي (ت 599هـ/1202م): شمس القلوب، تحقيق: محمد الديباجي، ط1، بيروت: دار صادر، 2003.
- _____ : قطب العارفين، تحقيق: محمد الديباجي، ط1، بيروت: دار صادر، 2001.
- ابن ليون، أبو عثمان سعيد بن أحمد التجيبي المري (ت 750هـ/1349م): الإنالة العلمية من الرسالة العلمية في طريق الفقراء المتجربين من الصوفية، تحقيق: محمد العدلوني الإدريسي: ط1، الدار البيضاء: دار الثقافة، 2004.
- الماجري، أبو علي الحسن بن علي الكفيف (ت 668هـ/1270م؟): المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح، تحقيق: عبد السلام السعيد، ط1، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2013.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت 273هـ/887م): سنن ابن ماجه، الرياض: دار الأفكار الدولية، [1999].
- ابن الملقى، أبو محمد عبد الله بن محمد الأنصاري المراكشي (ت 574هـ/1178م): أنجم السياسة، تحقيق: عبد الله كنون، نشرها ضمن مجموع بعنوان: أنجم السياسة وقصائد أخرى، ط1، الدار البيضاء: دار الثقافة، 1989.

-الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي (ت 450هـ/1058م): الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، ط1، الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، 1989.

-المَتَّيحي، أبو علي (حي سنة 530هـ/1136م): دلائل القِبلَة، تحقيق: نصيرة عزرودي، قسنطينة: منشورات مؤسسة الإمام الشيخ عبد الحميد بن باديس، 2017.

-ابن مُجَبَّر، أبو بكر يحيى بن عبد الجليل الفهري المرسى (ت 588هـ/1192م): ديوان ابن مجبر، جمع وتحقيق: محمد زكريا عناني، ط1، بيروت: دار الثقافة، 2000.

-المحاسبي، أبو عبد الله الحارث بن أسد البصري البغدادي (ت 243هـ/857م): المكاسب والورع والشبهة وبيان مباحها ومحظورها واختلاف الناس في طلبها والرد على الغالطين فيه، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، ط1، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1987.

-محمد بن الحسن الشيباني، أبو عبد الله الواسطي الكوفي (ت 189هـ/805م): كتاب السير الكبير، منشور مع شرحه للسرخسي، تحقيق: محمد حسن الشافعي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

-_____ : كتاب الكسب، تحقيق: تيسير عبد الله الناعس، مجلة آفاق الثقافة والتراث (دبي)، ع 109/مارس 2020.

-أبو محمد صالح، الهسكوري الفاسي (ت 653هـ/1255م): شرح عقيدة ابن أبي زيد في كتابه الرسالة، تحقيق: محمد أمنو البوطيبي، مجلة المذهب المالكي (أكادير)، ع 11/شتاء 2011.

-أبو مدين شعيب، بن الحسين الأنصاري الإشبيلي (ت 594هـ/1198م): أنس الوحيد ونُزْهَة المُريد، تحقيق: عبد الحميد حاجيات، الجزائر: عالم المعرفة، 2011.

-المُرادي، أبو بكر محمد بن الحسن الحضرمي القيرواني (ت 489هـ/1096م): الإشارة في تدبير الإمارة، تحقيق: محمد حسن إسماعيل وأحمد فريد المزيدي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

- _____ : عقيدة المرادي، تحقيق: جمال علّال البختي، ط1، تطوان: منشورات مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، 2012.
- مُسَلَّم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت 261هـ/875م): الجامع الصحيح، الرياض: دار الأفكار الدولية، 1998.
- ابن مُغاور، أبو بكر عبد الرحمن بن محمد السلمي الشاطبي (ت 587هـ/1191م): نُور الكمائم وسَجْع الحماثم، تحقيق: محمد بن شريفة، نشره بعنوان: ابن مغاور الشاطبي - حياته وآثاره-، ط1، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1994.
- المَغِيلِي، أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم التلمساني (ت 909هـ/1503م): تاج الدين فيما يجب على الملوك والسلاطين، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، ط1، بيروت: دار ابن حزم، 1994.
- ابن مُفْلِح، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الرّاميني المقدسي (ت 884هـ/1479م): المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ط1، الرياض: مكتبة الرشد، 1990.
- المَقْرِي [الجد]، أبو عبد الله محمد بن أحمد القرشي التلمساني (ت 759هـ/1358م): عمل من طب لمن حب، تحقيق: بدر العمراني، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
- المَقْرِي [الحفيد]، أبو العباس أحمد بن محمد القرشي التلمساني (ت 1041هـ/1632م): أزهار الرياض في أخبار عياض، تحقيق: مصطفى السّقا وآخرون، الرباط، أبو ظبي: منشورات هيئة إحياء التراث الإسلامي، 78-1980.
- _____ : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1988.
- المَلَطِيّ، أبو الحسين محمد بن أحمد العسقلاني (ت 377هـ/987م): التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق: محمد زينهم محمد عزب، ط1، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1992.

- ابن المُلقّن، أبو حفص عمر بن علي الأنصاري الأندلسي ثم المصري (804هـ/1401م):
طبقات الأولياء، تحقيق: نور الدين شريعة، ط2، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1994.
- ابن المُناصف، أبو عبد الله محمد بن عيسى الأزدي المهدوي (ت 620هـ/1223م): الإنجاد
في أبواب الجهاد، تحقيق: قاسم عزيز الوزاني، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003.
- _____ : تنبيه الحكّام على مآخذ الأحكام، تحقيق: عبد الحفيظ منصور، تونس:
دار التركي للنشر، 1988.
- المُناوي، أبو محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين الحدّادي الظاهري (ت 1031هـ/1622م):
التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: عبد الحميد صالح حمدان، ط1، القاهرة: عالم
الكتب، 1990.
- ابن مَنْظُور، أبو الفضل محمد بن مكرم الأنصاري الإفريقي ثم المصري (ت 711هـ/1311م):
لسان العرب، اعتنى بنشره: أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، ط3، بيروت:
دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، 1999.
- مؤلف مجهول (حي سنة 587هـ/1191م): الاستبصار في عجائب الأمصار، تحقيق: سعد
زغلول عبد الحميد، الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1985.
- مؤلف مجهول (حي سنة 783هـ/1381م): الحُلل المُوشَّية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق:
سهيل زّگار وعبد القادر زمامة، ط1، الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 1979.
- مؤلف مجهول (ق 6هـ/12م): ذيل زاد المسافر، منشور مع زاد المسافر لصفوان بن إدريس،
تحقيق: محمد بن شريفة، ط1، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 2012.
- مؤلف مجهول (ق 12هـ/18م): مختصر نُزهة الأفكار وحُلّة الأبرار في مناقب سيدي عبد
القادر وشيخه الفخّار، تحقيق: جعفر ابن الحاج السلمي، تطوان: منشورات جمعية تطاون
أسمير، 1996.

-ابن ميمون، أبو بكر محمد بن عبد الله العبدري القرطبي (ت 567هـ/1171م): شرح كتاب العلم (أعز ما يطلب)، تحقيق: محمد عبد السلام المهماه، ط1، طنجة: مطبعة سليكي إخوان، 06-2008.

-الثبائي، أبو الحسن علي بن عبد الله الجذامي المالقي (حي سنة 792هـ/1390م): تاريخ قضاة الأندلس، تحقيق: مريم قاسم طويل، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.

-أبو نعيم، أحمد بن عبد الله المهراني الأصبهاني (ت 430هـ/1038م): حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، القاهرة: مكتبة الخانجي، بيروت: دار الفكر، 1996.

-التؤيري، أبو العباس أحمد بن عبد الوهاب التيمي القوسي (ت 733هـ/1333م): نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق: عبد المجيد ترحيني وآخرون، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

-ابن هانئ، أبو عبد الله محمد بن علي اللخمي السبتي (ت 733هـ/1332م): بغية المستطرف وغبية المتطرف من كلام إمام الكتابة ابن عميرة أبي المطرف، تحقيق: محمد بن معمر، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2014.

-الهروي، أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الخزرجي (ت 481هـ/1089م): ذم الكلام وأهله، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد العزيز الشبل، ط1، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1996-2002.

-الهواري، أبو الحسن علي بن محمد التونسي (ت 664هـ/1266م): مناقب أبي سعيد الباجي، تحقيق: أحمد البخاري الشتوي، ط1، الشركة التونسية للنشر، 2004.

-الوارجلاني، أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم السدراقي (ت 570هـ/1174م): الدليل والبرهان، تحقيق: سالم بن حمد الحارثي، ط2، مسقط، عُمان: منشورات وزارة التراث والثقافة، 2006.

- : رحلة الوارجلاني المسماة القصيدة الحجازية، تحقيق: يحيى بن بهون حاج احمد، ط1، الجزائر: العالمية للخدمات الطباعة، 2006.

- الوزَّان - ليون الإفريقي، الحسن بن محمد الفاسي (حي 957هـ/1550م): وصف إفريقيا، ترجمه عن الفرنسية: محمد حبّي ومحمد الأخضر، ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983.
- الوليدي، أبو الفضل راشد بن أبي راشد الصنهاجي الفاسي (ت 675هـ/1276م): الحلال والحرام، تحقيق: عبد الرحمن العمراني الإدريسي، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1990.
- الوَنَشْرِيسي، أبو العباس أحمد بن يحيى التلمساني (ت 914هـ/1508م): المعيار المُعرب والجامع المُعرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب، أشرف على تحقيقه: محمد حبّي، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 81-1983.
- الوَهْراني، أبو عبد الله محمد بن مُحَرِّز (ت 575هـ/1179م): منامات الوهراني ومقاماته ورسائله، تحقيق: إبراهيم شعلان ومحمد نغش، ط1، كولونيا، ألمانيا: منشورات الجمل، 1998.
- اليابُري، أبو بكر عبد الله بن طلحة (ت 523هـ/1129م): في المختصر فيما يلزم علمه ولا يسع جهله من علم أصول الدين وإجماعاته، تحقيق: محمد الطبراني، ط1، تطوان: منشورات مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، الرابطة المحمدية للعلماء، 2013.
- يحيى بن آدم، أبو زكريا القرشي الأموي (ت 203هـ/818م): كتاب الخراج، تحقيق: حسين مؤنس، ط1، القاهرة، بيروت: دار الشروق، 1987.
- ابن اليَسَع، أبو يحيى اليَسَع بن عيسى الغافقي الجيَّاني (ت 575هـ/1179م): المُعرب في محاسن المَغرب، جمع وتوثيق: عبد السلام الجعماطي، ط1، الرباط: دار الأمان، 2016.
- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم الأنصاري الكوفي (ت 182هـ/798م): كتاب الخراج، تحقيق: محمود الباجي، ط1، تونس: دار بوسلامة، [1984].

II- المراجع:

1- كتب مطبوعة:

- إبراهيم، غسان محمود: "الاقتصاد الإسلامي بين الشك واليقين"؛ ضمن كتاب: الاقتصاد الإسلامي علم أم وهم؟، ط1، دمشق: دار الفكر، 2000.
- احنانة، يوسف: تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ط2، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2007.
- أدونيس، علي أحمد سعيد: النص القرآني وآفاق الكتابة، ط1، بيروت: دار الآداب، 1993.
- أسكان، الحسين: الدولة والمجتمع في العصر الموحي (518-668هـ/1125-1270م)، الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2010.
- إسماعيل، محمود: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي -طور الانهيار 1: الخلفية السوسيوتاريخية-، ط1، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، القاهرة: سينا للنشر، 2000.
- الأنصاري، فريد: أبجديات البحث في العلوم الشرعية -محاولة في التأصيل المنهجي-، ط7، القاهرة: دار السلام، 2020.
- أومليل، علي: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ط1، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.
- باقر الصدر، محمد: اقتصادنا، ط20، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 1987.
- البلاوي، حازم: دليل الرجل العادي إلى تاريخ الفكر الاقتصادي، ط1، القاهرة، بيروت: دار الشروق، 1995.
- البرديسي، محمد زكريا: أصول الفقه، القاهرة: دار الثقافة، د.ت.
- البركة، محمد: "حرف الفقهاء بالغرب الإسلامي -الوجه الآخر لمظاهر كسب المعاش عند النخبة-"؛ ضمن كتاب جماعي بعنوان: الحرف والصنائع بالغرب الإسلامي -مقاربات لأثر

المجال والذهنيات على الإنتاج-، تنسيق: سعيد بنحمادة ومحمد البركة، الرباط: منشورات الزمن، 2016.

-بشارة، عزمي: الدين والعلمانية في سياق تاريخي -ج1: الدين والتدين-، ط1، الدوحة، بيروت: منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

-بغداد، محمد: حوارية النص والفقيه -نقد إيديولوجية الخطاب الفقهي-، الجزائر: منشورات الجاحظية، [2003].

-بلال، عبد الرزاق: مدخل إلى عتبات النص -دراسة في مقدمات النقد العربي القديم-، الدار البيضاء، بيروت: إفريقيا الشرق، 2000.

-البلتاجي، صابر عبد المنعم محمد علي: النظم والمعاملات المالية في المغرب عصر دولة الموحدين (524-668هـ/1130-1269م)، ط1، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2012.

-بلقزيز، عبد الإله: النبوة والسياسة، ط3، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 2014.

-بنحمادة، سعيد: "خطاب الحسبة على الحرف والصنائع بالغرب الإسلامي -سيرورة المراقبة وأبعاد المعاقبة-"؛ ضمن كتاب جماعي بعنوان: الحرف والصنائع بالغرب الإسلامي -مقاربات لأثر المجال والذهنيات على الإنتاج-، تنسيق: سعيد بنحمادة ومحمد البركة، الرباط: منشورات الزمن، 2016.

-بوتشيش، إبراهيم القادري: "الأسواق في المغرب والأندلس خلال العصر الوسيط -تنظيماتها ومعطياتها الإحصائية-"، ضمن كتابه: إضاءات حول تراث الغرب الإسلامي وتاريخه الاقتصادي والاجتماعي، ط1، بيروت: دار الطليعة، 2002.

-_____ : المغرب والأندلس في عصر المرابطين -المجتمع، الذهنيات، الأولياء-، ط1، بيروت: دار الطليعة، 1993.

- _____ : "نمط اقتصاد المغازي - هل شكّل أسلوباً للإنتاج في مغرب العصر الوسيط؟"؛ ضمن كتابه: حلقات مفقودة من تاريخ الحضارة في الغرب الإسلامي، ط1، بيروت: دار الطليعة، 2006.
- بورشاشن، إبراهيم: الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي، ط1، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2010.
- بوعود، أحمد: الاجتهاد بين حقائق التاريخ ومتطلبات الواقع، ط1، القاهرة: دار السلام، 2005.
- بولطيف، لخضر: "دور الفقهاء في تأمين الغطاء السياسي للسلطة المرابطية في مواجهة خصومها"؛ ضمن كتابه: الفقيه والسياسة في الغرب الإسلامي بين التنظير والممارسة، ط3، المسيلة، الجزائر: منشورات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2018.
- _____ : فقهاء المالكية والتجربة السياسية الموحدية في الغرب الإسلامي، ط1، هيرندن، فرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2009.
- بولقطيب، الحسين: "العلاقات التجارية بين المغرب والسودان الغربي خلال العصر الوسيط"؛ ضمن كتابه: حفريات في تاريخ المغرب الوسيط، ط1، الرباط: جذور للنشر، 2004.
- _____ : "مشاكل الأسواق ومعوقات العمل التجاري خلال عصر الموحدين"، ضمن كتابه: حفريات في تاريخ المغرب الوسيط، ط1، الرباط: جذور للنشر، 2004.
- البياض، عبد الهادي: "حرف المتصوفة في العصرين المرابطي والموحدي من خلال كتابي التشوف والمستفاد"؛ ضمن كتاب جماعي بعنوان: الحرف والصنائع بالغرب الإسلامي - مقاربات لأثر المجال والذهنيات على الإنتاج-، تنسيق: سعيد بنحمادة ومحمد البركة، الرباط: منشورات الزمن، 2016.
- _____ : المناخ والمجتمع بالمغرب والأندلس خلال العصر الوسيط -إسهام في دراسة الطقوس والذهنيات-، الرياض: إصدارات المجلة العربية، 2014.

- بن بيه، رشيد: عودة التنوير الراديكالي والتحول ما بعد الأخلاقي -نقد ديكلونيالي عربي إسلامي للإبادة الأخلاقية-، الكويت: منشورات مركز نهوض، 2023.
- التفتازاني، أبو الوفا الغنيبي: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط3، القاهرة: دار الثقافة، 1979.
- تيزيني، طيب: النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دمشق: دار الينابيع، 1997.
- الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي، ط10، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.
- _____: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ط4، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 2012.
- _____: العصبية والدولة -معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي-، ط6، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.
- _____: العقل السياسي العربي -محدداته وتجلياته-، ط7، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.
- _____: المثقفون في الحضارة العربية -محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد-، ط1، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.
- جبرون، أحمد: نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره، ط1، الدوحة: منشورات منتدى العلاقات العربية والدولية، 2015.
- الجلاصي، بثينة: النص والاجتهاد في الفكر الأصولي -من تقديس النقل إلى تسريح العقل-، ط1، القاهرة: دار رؤية، 2011.
- جويرو، زهية: الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التاريخ -دراسة في فتاوى ابن رشد الجدد-، ط1، بيروت: دار الطليعة، 2014.

- الحارثي، وائل بن سلطان: علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق -مقاربة في جدلية التاريخ والتأثير-، ط1، بيروت: منشورات مركز نماء للبحوث والدراسات، 2012.
- حجاب، محمد منير: تجديد الخطاب الديني في ضوء الواقع المعاصر، ط1، القاهرة: دار الفجر، 2004.
- الحداد، محمد: ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث، ط1، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007.
- حرب، علي: تواطؤ الأضداد -الآلهة الجدد وخراب العالم-، ط1، الجزائر: منشورات الاختلاف، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008.
- _____ : نقد النص، ط4، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005.
- حسين، عماد علي عبد السميع: تجديد الخطاب الديني بما يتناسب مع روح العصر -ضرورة دعوية في ضوء المستجدات والمتغيرات المعاصرة-، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.
- الحمامي، نادر: إسلام الفقهاء، ط1، بيروت: دار الطليعة ورابطة العقلايين العرب، 2006.
- حمدان، أحمد العلمي: "في الاستقبال النقدي لكتاب الإحياء"؛ ضمن كتابه: البنية والحجة -قراءة سيميائية وابستمولوجية لمظاهر من الفكر العربي-، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 1991.
- حمدي، محمد: الاقتصاد الإسلامي -مبادئ وأسس-، ط2، الجزائر: منشورات Kitabook.net، 2016.
- جمّيش، بنسالم: التشكّلات الأيديولوجية في الإسلام -الاجتهادات والتاريخ-، تقديم: ماكسيم رودنسون ومحمد عزيز الحبابي، ط1، بيروت: دار المنتخب العربي، 1993.
- حنفي، حسن: التراث والتجديد -موقفنا من التراث القديم-، ط5، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2002.

- _____: حصار الزمن - إشكالات الحاضر -، ط1، القاهرة: مركز الكتاب للنشر، 2004.

- الحوراني، ياسر: مصادر التراث الاقتصادي الإسلامي؛ ضمن موسوعة الاقتصاد الإسلامي في المصارف والنقود والأسواق المالية، لمجموعة باحثين، تحرير: رفعت السيد العوضي، ط1، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، فرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2009، مج1: مداخل أساسية في الاقتصاد الإسلامي.

- حيمر، عبد السلام: في سوسيولوجيا الخطاب - من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل -، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008.

- الخطيب، عبد الكريم: السياسة المالية في الإسلام وصلتها بالمعاملات المعاصرة، القاهرة: دار الفكر العربي، [1961].

- خلاّف، عبد الوهاب: علم أصول الفقه، القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية، د.ت.

- خليفة، عبد الله: الاتجاهات المثالية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005.

- الخمليشي، أحمد: الاجتهاد - تصورا وممارسة -، ط2، القاهرة: دار الكلمة، 2014.

- دحماني، سهام: "المصطلحات الاقتصادية في كتب النوازل - نوازل المازوني أنموذجا -"؛ ضمن كتاب: المغرب الأوسط في العصر الوسيط من خلال كتب النوازل، لمجموعة باحثين، تنسيق: بوبة مجاني، ط1، قسنطينة: منشورات مخبر البحوث والدراسات في حضارة المغرب الإسلامي، 2011.

- درّاز، محمد عبد الله: الدين - بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان -، الكويت: دار القلم، 1980.

- الدقون، عبد الرحيم: المأزق الحدائي وفقدان البوصلة الأخلاقية - في الحاجة إلى أخلاق إحصانية -، الكويت: منشورات مركز نهوض، 2023.

-دندش، عصمت عبد اللطيف: الأندلس في نهاية المرابطين ومُستهل الموحدين -عصر الطوائف الثاني (510-546هـ/1116-1151م)-، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988.

-دنيا، شوقي أحمد: الاقتصاد الإسلامي -أصول ومبادئ-، ط1، الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، 2013.

-ذويب، حمادي: جدل الأصول والواقع، ط1، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2009.

-_____ : السنة بين الأصول والتاريخ، ط2، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2013.

-رستم، سعد: الفرق والمذاهب الإسلامية، ط3، دمشق: دار الأوائل، 2005.

-الرفاعي: عبد الجبار: إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ط2، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، بيروت: دار التنوير، 2013.

-الرقب، شفيق محمد عبد الرحمن: شعر الجهاد في عصر الموحدين، عمان، الأردن: مكتبة الأقصى، 1984.

-الريسوني، قُطب: النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبير -مدخل إلى نقد القراءات وتأسيس علم التدبر القرآني-، ط1، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2010.

-الزغول، جهاد غالب مصطفى: الحرف والصناعات في الأندلس منذ الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة (92-897هـ/711-1492م)، ط1، إربد، الأردن: مركز الأفق، 2001.

-زنيبر، محمد: "أزمة الحكم الموحي في النصف الأول من القرن السابع الهجري (الثالث عشر للميلاد)؛ ضمن كتابه: المغرب في العصر الوسيط -الدولة، المدينة، الاقتصاد-، تنسيق: محمد المغراوي، ط1، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1999.

- أبو زيد، نصر حامد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ط2، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996.
- _____: الخطاب الديني - رؤية نقدية-، ط1، بيروت: دار المنتخب العربي، 1992.
- _____: الخطاب والتأويل، ط3، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008.
- _____: مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن-، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.
- _____: النص، السلطة، الحقيقة، ط1، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995.
- _____: نقد الخطاب الديني، ط2، القاهرة: سينا للنشر، 1994.
- سفيان، عبد الله صالح: المهدوية -جدل الإنسان والانتظار-، ط1، الدار البيضاء: منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، [1999].
- السلمان، علي طاهر: تجديد الخطاب الديني بين الحقيقة والأوهام، ط1، قم، إيران: منشورات مهر أمير المؤمنين عليه السلام، 2005.
- السّوّاح، فراس: دين الإنسان -بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني-، ط3، دمشق: دار علاء الدين، 1998.
- شبار، سعيد: النص الإسلامي في قراءات الفكر العربي المعاصر، ط1، الدار البيضاء: دار الفرقان، 1999.
- شرف، محمد جلال: نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، ط2، بيروت: دار النهضة العربية، 1990.
- الشرفي، عبد المجيد: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط2، بيروت: دار الطليعة، 2008.

-الشرقي، عبد المجيد وآخرون: في قراءة النص الديني، ط2، تونس: الدار التونسية للنشر، 1990.

-الشريف، محمد: سبته الإسلامية -دراسات في تاريخها الاقتصادي والاجتماعي (عصر الموحدين والمرينيين)-، ط2، تطوان: منشورات جمعية تطاون - أسمير، 2006.

-الشريف، محمد بن شاكر: تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، الرياض: منشورات البيان، 2004.

-شقرون، محمد: "الظاهرة الدينية كموضوع للدراسة -شروط إمكانية قيام سوسيولوجيا دينية في المجتمعات العربية-"؛ ضمن كتاب: الدين في المجتمع العربي، لمجموعة باحثين، تقديم: عبد الباسط عبد المعطي، ط2، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

-شلق، الفضل: الأمة والدولة -جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي-، ط1، بيروت: دار المنتخب، 1993.

-الشوكاني، حسن بن يحيى: التجارة ونظم التسويق -دراسة حضارية في التاريخ الأندلسي-، الرباط: دار أبي رقرق، 2019.

-صالح، هاشم: مدخل إلى التنوير الأوروبي، ط1، بيروت: دار الطليعة، 2005.

-الصغير، عبد المجيد: "التأريخ للنص وتأويله في الفكر الإسلامي بين عوائق التقليد ومزالق التجديد"؛ ضمن كتاب: كتابة التواريخ، لمجموعة باحثين، تنسيق: محمد مفتاح وأحمد بوحسن، ط1، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1999.

-_____ : "الصريح والمضمر في الخطاب الصوفي -من الشرعية إلى السلطة المعرفية-"؛ ضمن كتابه: خصوصية التجربة الصوفية في المغرب -مفاهيم وتجليات-، ط1، القاهرة: دار رؤية، 2011.

-_____ : المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية -قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة-، ط1، القاهرة: دار رؤية، 2010.

- الصّمدى، خالد: مدرسة فقه الحديث بالغرب الإسلامي من النشأة إلى القرن السابع الهجري، ط1، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2006.
- ضريف، محمد: تاريخ الفكر السياسي بالمغرب -مشروع قراءة تأسيسية-، ط2، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 1989.
- الطالبي، محمد: ليظمن قلبي، تونس: سراس للنشر، 2007.
- الطاهري، عبد الحق: الدولة الموحدية -أسس الشرعية والمشروع السياسي-، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2015.
- العبادي، أحمد مختار: "الحياة الاقتصادية في الدولة الإسلامية"؛ ضمن كتاب: دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية العربية، لمجموعة باحثين، ط2، الكويت: منشورات ذات السلاسل، 1986.
- عبد الباقي، محمد فؤاد: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، بيروت: دار الجيل، د.ت.
- عبد الحافظ، عادل فتحي ثابت: شرعية السلطة في الإسلام -دراسة مقارنة-، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، 1996.
- عبد الرازق، مصطفى: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة: منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1944.
- عبد الرحمن، طه: روح الحداثة -المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية-، ط2، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009.
- _____ : اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998.
- عبد الرحمن، عبد الهادي: سلطة النص -قراءات في توظيف النص الديني-، ط1، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، القاهرة: سينا للنشر، 1998.

- عبد المجيد، عبد المجيد محمود: الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1979.
- عثمان، محمد عبد الستار: المدينة الإسلامية، الكويت: منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1988.
- العروى، عبد الله: مجمل تاريخ المغرب، ط2، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000.
- _____: مفهوم الدولة، ط9، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2011.
- عكيوي، عبد الكريم: نظرية الاعتبار في العلوم الإسلامية، ط1، هرنند، فرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2008.
- علاّم، علي عبد الله: الدولة الموحدة بالمغرب في عهد عبد المؤمن بن علي، القاهرة: دار المعارف، 1971.
- علي، حيدر إبراهيم: "الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية - ملاحظات في علم اجتماع الدين"؛ ضمن كتاب: الدين في المجتمع العربي، لمجموعة باحثين، تقديم: عبد الباسط عبد المعطي، ط2، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.
- عمارة، محمد: قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، ط1، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006.
- عمامو، حياة وآخرون: السلطة وهاجس الشرعية في الثقافة الإسلامية، تقديم: الصادق بوبكر، ط1، صفاقس، تونس: دار أمل للنشر والتوزيع، 2005.
- العمري، أكرم ضياء: عصر الخلافة الراشدة - محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق مناهج المحدثين-، ط1، الرياض: مكتبة العبيكان، 2009.

- العمري، مرزوق: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائي العربي المعاصر، ط1، الجزائر: منشورات ضفاف، الرباط: دار الأمان، بيروت: منشورات الاختلاف، 2012.
- عنان، محمد عبد الله: عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، ط2، القاهرة: مكتبة الحانجي، 1990.
- الغرايب، الحسن: مسيحيو المغرب الأقصى في العصر الوسيط، ط1، الرباط: مطابع الرباط نت، 2015.
- فازيو، نبيل: دولة الفقهاء - بحث في الفكر السياسي الإسلامي-، ط1، بيروت: منتدى المعارف، 2015.
- فتحة، محمد: النوازل الفقهية والمجتمع - أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي (ق 06-09هـ/12-15م)-، الدار البيضاء: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، عين الشق، 1999.
- الفنجرى، محمد شوقي: المذهب الاقتصادي في الإسلام، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010.
- القبلي، محمد: جذور وامتدادات - الهوية واللغة والإصلاح بالمغرب الوسيط-، ط1، الدار البيضاء: دار توبقال، 2006.
- _____: الدولة والولاية والمجال في المغرب الوسيط -علائق وتفاعل-، ط1، الدار البيضاء: دار توبقال، 1997.
- _____: "رمز «الإحياء» وقضية الحكم في المغرب الوسيط -الخُطاطة العامة وأرضية الاختلاف-"؛ ضمن كتابه: مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، ط1، الدار البيضاء: دار توبقال، 1987.
- قحف، منذر: النصوص الاقتصادية من القرآن والسنة، ط1، جدة، السعودية: منشورات مركز الاقتصاد الإسلامي بجامعة الملك عبد العزيز، 1995.

-الكبيسي، محمد عيَّاش: الصفات الخبرية عند أهل السنة والجماعة، ط1، القاهرة: المكتب المصري الحديث، [2000].

الكنز، علي: "الإسلام والهوية -ملاحظات للبحث-"؛ ضمن كتاب: الدين في المجتمع العربي، لمجموعة باحثين، ط2، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

-للحية، محمد: محددات نشأة المدينة المغربية الوسيطة وتمدنها مدينة مكناس (452-645هـ/1060-1247م)، ط1، سايس - فاس: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2011.

-المبارك، محمد: نظام الإسلام -الاقتصاد: مبادئ وقواعد عامة-، طهران: منشورات معاونية الرئاسة للعلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، 1985.

-المتوكل، أحمد: الخطاب وخصائص اللغة العربية -دراسة في الوظيفة والبنية والنمط-، ط1، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر: منشورات الاختلاف، الرباط: دار الأمان، 2010.

-مجموعة باحثين: الدين والسياسة من منظور فلسفي، إشراف وتقديم: محمد المصباحي، الدار البيضاء: منشورات مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 2011.

-مجموعة باحثين: السلطة العلمية والسلطة السياسية بالمغرب، تنسيق: حسن حافضي علوي، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2012.

-مجموعة باحثين: السلطة والفقهاء والمجتمع في تاريخ المغرب -الائتلاف والاختلاف-، تنسيق: محمد الغرايب وآخرون، القنيطرة: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2013.

-محمد، يحيى: منطق فهم النص -دراسة منطقية تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته-، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2010.

- محمود، عبد القادر: الفلسفة الصوفية في الإسلام -مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة-، ط1، القاهرة: دار الفكر العربي، 66-1967.
- مزيان، عبد المجيد: النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي -دراسة فلسفية واجتماعية-، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981.
- مشوش، صالح بن طاهر: علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته -دراسة تحليلية للإنسان والمعرفة عند ابن خلدون-، ط1، هرنند، فرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012.
- أبو مصطفى، كمال السيد: تاريخ الأندلس الاقتصادي في عصر دولتي المرابطين والموحدين، الإسكندرية: مركز الإسكندرية للكتاب، 1996.
- المطيري، حاكم: تحرير الإنسان وتجريد الطغيان -دراسة في أصول الخطاب السياسي القرآني والنبوي والراشدي-، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2009.
- المغربي، علي عبد الفتاح: الفرق الكلامية الإسلامية، ط2، القاهرة: مكتبة وهبة، 1995.
- مفتاح، محمد: التلقي والتأويل -مقاربة نسقية-، ط1، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994.
- _____ : الخطاب الصوفي -مقاربة وظيفية-، ط1، الدار البيضاء: دار الرشاد، 1997.
- منصور، أشرف: العقل والوحي -منهج التأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون وسبينوزا-، ط1، القاهرة: دار رؤية، 2014.
- المنصوري، محمد الطاهر: تونس في العصر الوسيط -إفريقية من الإمارة التابعة إلى السلطة المستقلة-، ط1، صفاقس: دار صامد، 2015.

-موسى، عز الدين عمر أحمد: الموحدون في الغرب الإسلامي -تنظيماتهم ونظمهم-، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1991.

-_____ : النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، ط1، بيروت، القاهرة: دار الشروق، 1983.

-النّجار، عبد المجيد: "انتشار الأشعرية بإفريقية والمغرب"؛ ضمن كتابه: فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992.

-_____ : تجربة التغيير في حركة المهدي بن تومرت، قرطاج: مطبعة تونس، 1984.

-_____ : القراءة الجديدة للنص الديني، ط1، جدة: مركز الـاية للتنمية الفكرية، 2006.

-_____ : المهدي بن تومرت -حياته، وآراؤه، وثورته الفكرية والاجتماعية، وأثره بالمغرب-، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983.

-النّشار، علي سامي: نشأة الدين -النظريات التطورية والمؤهلة-، الإسكندرية: دار نشر الثقافة، 1949.

-_____ : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط9، القاهرة: دار المعارف، [1996].

-نشاط، مصطفى: جوانب من تاريخ المشروبات المُسكرّة بالمغرب الوسيط، الرباط: منشورات الزمن، 2006.

-نفيسة، محمود محمد عيد: أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري -دراسة تحليلية نقدية-، ط1، دمشق، بيروت: دار النوادر، 2010.

-النيفر، احميده: النص الديني والتراث الإسلامي -قراءة نقدية-، ط1، بيروت: دار الهادي، 2004.

- ياسين، عبد الجواد: الدين والتدين - التشريع والنص والاجتماع -، ط1، بيروت، القاهرة: دار التنوير، 2012.

- _____ : السلطة في الإسلام - العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ التاريخ -، ط1، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998.

2- رسائل مرقونة:

- أمعيط، نور الدين: "المصطلح الاقتصادي في مصادر تاريخ المغرب والأندلس - نماذج وقضايا من القرنين 5 و6هـ/11 و12م -"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس، 2010.

- بصديق، عبد الكريم: "البيوع والمعاملات التجارية في المغرب الأوسط وأثرها على المجتمع (ق 06-09هـ/12-15م)"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران1، 2018.

- بن بلقاسم، نور الدين: "المجتمع الأندلسي في العهدين المرابطي والموحدي من نهاية القرن 11/5 إلى بداية القرن 13/7"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والفنون والإنسانيات، جامعة منوبة، تونس، 2005.

- بولطيف، لخضر: "فقهاء المالكية والتجربة السياسية الموحدية في الغرب الإسلامي (510-668هـ/1116-1269م)"، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2002.

- بولقطيب، الحسين: "الدولة الموحدية ومجال المغرب الأقصى"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة شعيب الدكالي، الجديدة، 1999.

- _____ : "المصامدة وقيام دولة الموحدين (500-558هـ/1106-1162م)"، دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، 1989.

-الجارية، محمود إبراهيم محمد: "الضرائب والمُكوس في الأندلس في عصر دولتي المرابطين والموحدين (495-668هـ/1102-1269م)"، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة بنها، مصر، 2017.

-الجعافرة، بلال راكان: "الفلاحة في الفكر العربي الإسلامي في الأندلس في القرنين الخامس والسادس الهجريين"، رسالة ماجستير، عمادة الدراسات العليا، جامعة مؤتة، الأردن، 2005.

-بن حمادي، عمر: "الفقهاء في عصر المرابطين"، شهادة التعمق في البحث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس، 1987.

-حمزة، عبد الصمد: "اقتصاد المغازي عند مؤرخي الغرب الإسلامي خلال عصري المرابطين والموحدين"، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر 1، 2011.

-الديبش، عبد الوهاب: "التطور التاريخي للخطاب الديني بفاس بين القرنين: 6 و8هـ / 12 و14م الأولياء والمجتمع"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، ظهر المهرز - فاس، 2003.

-الدرة، عبد القادر علي أحمد: "العلماء الشهداء في الأندلس (400-897هـ/1009-1492م)"، رسالة ماجستير، كلية الآداب، الجامعة الإسلامية، غزة، 2009.

-رافع، رضا: "الاقتصاد في المغرب الأقصى في عهد الموحدين (524-668هـ/1129-1269م)"، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2006.

-_____ : "المهن والصنائع والحرف بالغرب الإسلامي في العهد الموحيدي (524-668هـ/1129-1269م)"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر 2، 2017.

-الرجيبي، عياد المبروك عمار: "الحياة الاقتصادية والاجتماعية في الأندلس خلال عصر الموحدين"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2003.

- سكاكو، حورية: "التحولات الاقتصادية في بلاد المغرب (ق 06-10هـ/12-16م)", رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة تلمسان، 2018.
- سيّاب، خيرة: "المياه ودورها الحضاري في بلاد المغرب الإسلامي (07-10هـ/13-16م)", رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، 2014.
- الشايح، علي جاسر سليمان: "ألفاظ المال والتجارة في الحديث الشريف"، رسالة دكتوراه، كلية اللغة العربية وآدابها، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 2004.
- شبار، سعيد: "النص الديني في الفكر العربي المعاصر"، دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1990.
- شقطي، هناء: "الخطاب الفقهي والريف في المغرب الأوسط من خلال الدرر المكنونة في نوازل مازونة"، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قسنطينة 2، 2013.
- طويلب، عبد القادر: "الضرائب والمكوس ببلاد المغرب الإسلامي في عهد الموحدين والدويلات (ق 06-09هـ/12-15م)", رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة وهران 1، 2021.
- _____ : "النظام الجبائي المالي عند المرابطين والموحدين -دراسة تحليلية للقبالات ببلاد المغرب والأندلس-"، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر 1، 2012.
- عاشور، محمد عبد الشفيق محمد علي: "النظم المالية في الأندلس خلال عصري المرابطين والموحدين (484-640هـ/1091-1243م)", رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الفيوم، 2018.
- عباسي، يحيى أبو المعاطي محمد: "الملكيّات الزراعية وآثارها في المغرب والأندلس (238-488هـ/852-1095م)", رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 2000.

- عطابي، سناء: "الخطاب الفقهي والعمران في المغرب الأوسط"، رسالة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2008.
- بن عميرة، محمد: "الموارد المائية وطرق استغلالها ببلاد المغرب من الفتح الإسلامي إلى سقوط دولة الموحدين"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2005.
- الفاطحي، حميد: "ملكية الأرض في بلاد المغرب والأندلس خلال العصر الوسيط"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط - أكادال، 2008.
- الفقي، هناء محمد عبد الحميد: "تاريخ الصناعة في المغرب والأندلس خلال عصري المرابطين والموحدين (448-668هـ/1056-1269م)"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة طنطا، مصر، 2013.
- قاسمي، عمار: "الرؤية التوحيدية في تفسير حركة التاريخ"، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2016.
- قاضي، فتيحة: "نظام ملكية الأراضي في الغرب الإسلامي (ق 02-06هـ/12-08م)"، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تيارت، 2021.
- المغراوي، محمد: "العلماء والصلحاء والسلطة بالمغرب والأندلس في عصر الموحدين"، رسالة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2002.
- أبو ندئ، محمود محمد: "الدور الجهادي للعلماء في الأندلس (422-609هـ/1031-1212م)"، رسالة ماجستير، كلية الآداب، الجامعة الإسلامية، غزة، 2006.

3- دوريات:

- باقادر، أبو بكر أحمد: "الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية والدين"، مجلة التسامح (مسقط)، ع 17/شتاء 2007.
- _____ : "قراءة في كتاب «السوق وعالمه» لكليفورد غيرتس"، مجلة الاجتهاد (بيروت)، ع 34-35/1997.

- بلعباس، عبد الرزاق: "الاقتصاد الإسلامي - حصرية مصطلح-"، مجلة إسلامية المعرفة (الأردن)، ع 78/ خريف 2014.
- بنسعيد العلوي، سعيد: "خطاب الشرعية السياسية في الإسلام"، مجلة التسامح (مسقط)، ع 15/ صيف 2006.
- بوتشيش، إبراهيم القادري: "أثر الحروب في المجال الضرائبي"، مجلة الاجتهاد (بيروت)، ع 34-35/ 1997.
- بورقية، رحمة: "الظاهرة الدينية من منظور العلوم الاجتماعية"، مجلة الأكاديمية (الرباط)، ع 23/ 2006.
- بوعرفة، عبد القادر: "الفلسفة والتصوف.. وسؤال العلاقة"، مجلة الكلمة (بيروت)، ع 89/ خريف 2015.
- بولقطيب، الحسين: "أسلوب الإنتاج الحربي والتحول المعاق - حالة المغرب الوسيط-"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية (الجديدة)، ع 2/ 1995.
- بونابي، الطاهر: "ظاهرة الاندماج الهلالي في المنظومة الصوفية بالمغرب الأوسط خلال القرن 8هـ/ 14م"، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية (قسنطينة)، ع 12/ 2011.
- بياض، الطيب: "كتابة التاريخ الاقتصادي في المغرب - مسار الإنتاج وسؤال المنهج-"، مجلة أسطور (الدوحة)، ع 18/ فيفري 2023.
- حرب، علي: "حول إشكالية الدين - الدولة"، مجلة الفكر العربي (بيروت)، ع 22/ 1981.
- بن حمادي، عمر: "حول نعت الدعوة الفاطمية بـ«التشريق»"، ونعت الداخلين فيها بـ«المشاركة»"، حوليات الجامعة التونسية، ع 39/ 1995.
- حمانة، البخاري: "عن الدين في القرن الحادي والعشرين"، مجلة المواقف (معسكر)، عدد خاص، أفريل 2008.

- الحوراني، ياسر عبد الكريم: "في مصادر التراث الاقتصادي الإسلامي"، مجلة إسلامية المعرفة (الأردن)، ع 20/ربيع 2000.
- خليفة، صلاح أحمد عبد: "القبالات في المغرب والأندلس (ق 03-06هـ/09-12م) - أصولها التشريعية وتداعياتها التاريخية-"، مجلة المؤرخ العربي (القاهرة)، ع 8/مارس 2000.
- الحياي، علال: "المزارة أو المشاركة في الإنتاج الزراعي"، مجلة دار الحديث الحسنية (الرباط)، ع 5/1985.
- زمامة، عبد القادر: "البندق والمهدي بن تومرت"، مجلة المناهل (الرباط)، ع 16/ديسمبر 1979.
- زنيبر، محمد: "الغزالي بين الخصوم والمعجبين"، مجلة المناهل (الرباط)، ع 25/ديسمبر 1982.
- شلق، الفضل: "الاقتصاد السياسي العربي - التاريخ والإشكاليات-"، مجلة الاجتهاد (بيروت)، ع 33/1996.
- _____: "التاريخ الاقتصادي والفكر الاقتصادي"، مجلة الاجتهاد (بيروت)، ع 34-35/1997.
- الطاهري، عبد الحق: "المدينة الإسلامية - الوظائف والتنظيمات-"، دورية كان التاريخية (إلكترونية)، ع 28/2015.
- عشي، علي: "الموارد المالية عند الموحدين وانعكاساتها على المجتمع والدولة (514-668هـ/1120-1269م)"، مجلة الواحات للبحوث والدراسات (غرداية)، مج 14، ع 1/2021.
- عمراني، محمد: "مسألة الخمر في تاريخ المغرب الوسيط"، مجلة أمل (الدار البيضاء)، ع 16/1999.
- العوفي، نور الدين: "ملاحظات تمهيدية - تأملات في البحث في التاريخ الاقتصادي-"، مجلة أسطور (الدوحة)، ع 18/فيفري 2023.

- غانية، البشير: "الضرائب غير الشرعية في دولتي المرابطين والموحدين وأثرها على علاقتها مع الرعية"، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية (الوادي)، ع 8/نوفمبر 2016.
- فتحة، محمد: "المؤسسة السلطانية والمجال - أمثلة من العصر الوسيط -"، مجلة البحث التاريخي (الرباط)، ع 2/2004.
- كراز، فوزية: "الموارد المالية بالدولة الموحدية بين ما هم مشرّع وما هو مستحدث"، مجلة عصور الجديدة (وهران)، ع 16-17/شتاء-ربيع 2014-2015.
- كريمي، ماجدة: "ذهب السودان الغربي (ق 05-08هـ/11-14م) - تاريخ استغلاله، كيفية الحصول عليه وآثاره على القطاع النقدي بالمغرب وأوربا الغربية -"، مجلة كلية الآداب (وجدة)، ع 5/1995.
- مكي، زيان وبودواية، مبخوت: "واقع الشركات الزراعية في بلاد المغرب الإسلامي على ضوء المصنفات الفقهية ما بين القرنين 7 و 9 الهجريين (13-15م)"، مجلة عصور الجديدة (وهران)، مج 11، ع 2/جوان 2021.
- المنصوري، المبروك: "الأشعرية في بلاد المغرب إلى غاية نهاية القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، ومفهوم الأدوار الحضارية"، مجلة معهد الآداب العربية للآباء البيض (تونس)، ع 192/2003.
- الناصري، محمد المكي: "علم الكلام فلسفة إسلامية مبتكرة"، مجلة الأكاديمية (الرباط)، ع 2/فيفري 1985.
- نمازي، حسين ودادجر: "الدين والاقتصاد - قراءة في مجالات العلاقة -"، مجلة الحياة الطبية (بيروت)، ع 30/شتاء وربيع 2015.
- النيفر، حميدة: "تأثير الغزالي السياسي في المغرب الموحد"، مجلة المسلم المعاصر (القاهرة)، ع 54/1989.

-الهرماسي، عبد اللطيف: "السلطة والقضايا والمسؤولية في المجال الإسلامي"، مجلة التسامح (مسقط)، ع 9/شتاء 2005.

-_____ : "المؤسسة الدينية في الإسلام موضوعا للدراسة بين التمرکز على الذات وأسر النموذج الغربي"، مجلة التسامح (مسقط)، ع 17/شتاء 2007.

-ولد أباه، السيد: "الدولة أو الجماعة؟ -حول مفهوم الإمامة في التقليد الإسلامي-"، مجلة ألباب (الرباط)، ع 8/شتاء 2016.

-اليملولي، رشيد: "اقتصاد الغزو -قراءة في النمط-"، مجلة ليكسوس (إلكترونية)، ع 2017/16.

-يوسف، أحمد علي: "التعاليم الاقتصادية الإسلامية"، مجلة الحياة الطبية (بيروت)، ع 30/شتاء وريبع 2015.

4- ندوات:

-بشير، عبد الرحمن: "فتاوى الخماسة بالمغرب الإسلامي بين الشرع والعادة"؛ ضمن أعمال الندوة الدولية التكرمية المهداة للأستاذ المؤرخ إبراهيم القادري بوتشيش: التاريخ الاقتصادي والاجتماعي وتاريخ الذهنيات بالمغرب والأندلس -قضايا وإشكالات-، المنعقدة بتطوان، بتاريخ: 18-19 أفريل 2018، تنسيق: محمد الشريف، ط1، تطوان: منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، 2019.

-بولطيف، لخضر: "جدلية الشريعة والحقيقة، وإرهاصات الطريقة في التجربة الصوفية المغربية"؛ ضمن أعمال الندوة الدولية: عبد السلام بن مشيش والطريقة الشاذلية من القرن السابع إلى القرن التاسع الهجري، المنعقدة بتطوان، بتاريخ: 28-30 ماي 2008، تنسيق: جعفر ابن الحاج السلمي وأحمد السعيد، تطوان: منشورات جمعية تطاون أسير، 2016.

- بن حمّادي، عمر: "تساؤلات حول الأشاعرة بالغرب الإسلامي في القرن الخامس الهجري -علاقتهم بالمرباطين وتواجههم بالأندلس-"؛ ضمن أعمال الندوة الدولية الأولى: إسهام الباجي

واللخمي في تطور المذهب المالكي، المنعقدة بتونس، بتاريخ: 22-23 أكتوبر 2014، تنسيق: نجم الدين الهنتاتي، تونس: منشورات المعهد العالي للحضارة الإسلامية، جامعة الزيتونة، 2015.

- _____: "الصراع الدعائي أثناء الثورات -التراشق بالألقاب بين المرابطين والموحدين-؛ ضمن أعمال الملتقى الدولي الخامس: الحركات الاجتماعية في العالم العربي الإسلامي، المنعقد بتونس، بتاريخ: 10-12 أبريل 2008، تنسيق: راضي دغفوس وخالد كشير، تونس: منشورات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس، 2011.

-رابطة الدين، محمد: "من صدئ توجيهات ابن تومرت في الحياة اليومية بمجال سيادة الموحدين -قراءة في مسألة القبلة-؛ ضمن أعمال ندوة: الصراع المذهبي ببلاد المغرب في العصر الوسيط، تنسيق: حسن حافظي علوي، ط1، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2008.

-شيكري، محمد: "الاقتصاد الإسلامي أم الإسلام الاقتصادي أو الاقتصاد بين الدين والتدين؛ ضمن أعمال الأيام الوطنية السابعة عشرة للجمعية المغربية للبحث التاريخي: الدين والدولة والمجتمع، المنعقدة بالرباط، بتاريخ: 29-31 أكتوبر 2009، تنسيق: مارية داداي، الرباط: منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي، [2015].

-صقر، محمد أحمد: "الاقتصاد الإسلامي -مفاهيم ومرتكزات-؛ ضمن أعمال المؤتمر الدولي الأول للاقتصاد الإسلامي، المنعقد بمكة المكرمة، بتاريخ: 21-26 فيفري 1976، تنسيق: محمد أحمد صقر وآخرون، ط1، جدة: منشورات المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، 1980.

-الطويل، محمد حجّاج: "النشاط الاقتصادي في تادلا خلال العصر الوسيط؛ ضمن أعمال ندوة: تادلا -التاريخ، المجال، الثقافة-، المنعقدة ببني ملال، بتاريخ: 15-17 أبريل 1992، بني ملال: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، [1993].

-العمرائى؁ محمد: "المالية الموحدة وتفعيل آلىة المراقبة والمحاسبة بالمغرب والأندلس خلال القرنين 6 و7هـ (12-13م) -ملاحظات أولىة-"; ضمن أعمال الأيام الوطنىة الخامسة والعشرين للجمعية المغربية للبحث التاريخى: المال العام فى تاريخ المغرب -أوجه التدبىر وسؤال المراقبة-؁ المنعقدة بالرباط؁ بتاريخ: 28-30 نوفمبر 2019؁ تنسيق: محمد ياسر الهلالى وحمد تىتاو؁ ط1؁ الرباط: منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخى؁ 2021.

-عُراب؁ سعد: "حول إحراق المرابطين لإحىاء الغزالى"; ضمن أعمال الملتقى الرابع الإشبانى التونسى؁ المنعقد ببالمآ دى ميورقة؁ سنة 1979؁ ط1؁ مدريد: منشورات المعهد الإشبانى العربى للثقافة؁ 1983.

-الغربى؁ محمد الأزهر: "البحث فى التاريخ الاقتصادى العربى -مقاربة إستوكرافىة لدراسة الإسلام الكلاسىكى-"; ضمن أعمال المؤتمر السنوى الثالث للدراسات التاريخىة: التأرىخ العربى وتارىخ العرب -كف كُتب؁ وكف يُكتب؟ الإجابات الممكنة-؁ المنعقد ببيروت؁ بتاريخ: 22-24 أفرىل 2016؁ تنسيق: وحيه كوثرانى؁ ط1؁ الدوحة؁ بيروت: منشورات المركز العربى للأبحاث ودراسة السياسات؁ 2017.

-فتحة؁ محمد: "تقاطع الدينى والسياسى فى تاريخ المغرب الوسىط"; ضمن أعمال الأيام الوطنىة السابعة عشرة للجمعية المغربية للبحث التاريخى: الدين والدولة والمجتمع؁ المنعقدة بالرباط؁ بتاريخ: 29-31 أكتوبر 2009؁ تنسيق: مارية دادى؁ الرباط: منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخى؁ [2015].

-اللحىة؁ محمد: "ملاحظات حول موارد المال العام ووجه تدبىره فى مرحلة قوة الدولة الموحدة -النصف الأخير من القرن 06هـ/12م-"; ضمن أعمال الأيام الوطنىة الخامسة والعشرين للجمعية المغربية للبحث التاريخى: المال العام فى تاريخ المغرب -أوجه التدبىر وسؤال المراقبة-؁ المنعقدة بالرباط؁ بتاريخ: 28-30 نوفمبر 2019؁ تنسيق: محمد ياسر الهلالى وحمد تىتاو؁ ط1؁ الرباط: منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخى؁ 2021.

-مجموعة باحثين: ندوة تجديد الخطاب الديني، المنعقدة بدمشق، بتاريخ: 10-12 فيفري 2004، دمشق: دار التجديد، [2005].

-مجموعة باحثين: ندوة الحداثة وتجديد الفكر الديني -الفرص والتحديات-، المنعقدة بتونس، بتاريخ: 10-11 ماي 2005، ط1، تونس: منشورات المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة)، 2007.

-اليملولي، رشيد: "موقف الفقهاء من الضرائب المستحدثة في الغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط"؛ ضمن أعمال الندوة الدولية التكرمية المهداة للأستاذ المؤرخ إبراهيم القادري بوتشيش: التاريخ الاقتصادي والاجتماعي وتاريخ الذهنيات بالمغرب والأندلس -قضايا وإشكالات-، المنعقدة بتطوان، بتاريخ: 18-19 أفريل 2018، تنسيق: محمد الشريف، ط1، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، 2019.

5- مستندات رقمية:

-مجموعة باحثين: بعض قضايا المنهج في علوم السياسة والتاريخ والقانون والديموغرافيا، تحرير: مراد ديان، الدوحة: منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2023. عرض عن محتويات الكتاب. على الرابط:

<https://bookstore.dohainstitute.org/p-2459.aspx>

-نشاط، مصطفى: "كشكول من الجوانب الحضارية للغرب الإسلامي"، مجلة رباط الكتب (إلكترونية)، على الرابط:

<https://ribatalkoutoub.com/?p=264>

-نص قرار الجمعية العامة لمنظمة الأمم المتحدة، في دورتها السادسة والسبعين، للعام 2022م، باعتماد يوم 22 من شهر آذار (مارس) يوما عالميا لمكافحة كراهية الإسلام. على الرابط:

<https://docs.un.org/ar/A/RES/76/254>

-اليملولي، رشيد: "مقولاتا اقتصاد المغازي ونمط الإنتاج الحربي"، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، على الرابط:

<https://www.mominoun.com/articles/%D9%85%D9%82%D9%88%D9%84%D8%A7%D8%A7-%D8%A7%D9%82%D8%AA%D8%B5%D8%A7%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%BA%D8%B2%D9%88-%D9%88%D9%86%D9%85%D8%B7-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%86%D8%AA%D8%A7%D8%AC-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B1%D8%A8%D9%8A-4988>

ثانيا- المحررات بلغات أجنبية:

1- معربة:

-آليس، دلفين: "هل تقود الأديان مسيرة العالم؟"؛ ضمن كتاب: من يحكم العالم؟ -أوضاع العالم 2017-، لمجموعة باحثين، إشراف: برتران بادي ودومينيك فيدال، ترجمة: نصيرة مروّة، ط1، بيروت: منشورات مؤسسة الفكر العربي، 2016.

-إلياد، مرسيا: المقدس والديوي -رمزية الطقس والأسطورة-، ترجمة: نهاد خيّاطة، ط1، دمشق: العربي للطباعة والنشر والتوزيع، 1987.

-ايرفوا، دومينيك: "علماء الأندلس"، ترجمة: مصطفى الرقي؛ ضمن كتاب: الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، لمجموعة باحثين، تحرير: سلمى الخضراء الجيوسي، ط1، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

-بارت، رولان: التحليل النصي -تطبيقات على نصوص من التوراة والإنجيل والقصة القصيرة-، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، دمشق: دار التكوين، 2009.

-باليوتو، لورا: "جنوة وبلاد المغرب من 1222 إلى 1226"، ترجمة: مصطفى نشاط، مجلة أمل (الدار البيضاء)، ع 5/1994.

-باومان، زيجمونت: الأزمنة السائلة -العيش في عصر اللايقين-، ترجمة: حجاج أبو جبر، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018.

-بريدوتي، روزي: ما بعد الإنسان، ترجمة: حنان عبد المحسن مظفر، الكويت: منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2021.

- بل، ألفرد: الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، ط3، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987.
- بول، جريجوري وكوكس، إيرل: ما بعد الإنسانية -التطور السيبري والعقول المستقبلية-، عرض: محمد أديب رياض غنيبي، ط1، القاهرة: منشورات المكتبة الأكاديمية، 2000.
- بييكروسا، خوسي مارية مياس: علم الفلاحة عند المؤلفين العرب بالأندلس، ترجمة: عبد اللطيف الخطيب، تطوان: منشورات معهد مولاي الحسن، 1957.
- توينبي، أرنولد: مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة: محمد فؤاد شبل، القاهرة: منشورات المركز القومي للترجمة، 2011.
- جغلول، عبد القادر: مقدمات في تاريخ المغرب العربي القديم والوسيط، ترجمة: فضيلة الحكيم، ط1، بيروت: دار الحداثة، 1982.
- جوليان، شارل أندري: تاريخ إفريقيا الشمالية، ترجمة: محمد مزالي والبشير بن سلامة، ط2، تونس: الدار التونسية للنشر، 1983.
- جيها، جورج: "جنوة وبلاد المغرب في العصر الوسيط"، ترجمة: محمد الشريف، مجلة كلية الآداب (تطوان)، ع 1997/8.
- حلاق، وائل: نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة: رياض الميلادي، ط1، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007.
- دوبرون، ألفونس: "الدين I- الأنثروبولوجيا الدينية"؛ ضمن كتاب: الاشتغال بالتاريخ - مشكلات جديدة، مقاربات جديدة، موضوعات جديدة-، لمجموعة باحثين، إشراف: جاك لوغوف وبيير نورا، ترجمة: جمال شحيد، ط1، الدوحة: منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2024.
- دوس، فرانسوا: التاريخ المفتت -من الحوليات إلى التاريخ الجديد-، ترجمة: محمد الطاهر المنصوري، ط1، بيروت: منشورات المنظمة العربية للترجمة، 2009.

- دوغمان، مارك ولابي، كريستوف: الإنسان العاري -الدكتاتورية الخفية للرقمية-، ترجمة: سعيد بنكراد، ط1، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2020.
- رودنسون، مكسيم: الإسلام والرأسمالية، ترجمة: نزيه الحكيم، ط4، بيروت: دار الطليعة، 1982.
- شاخت، جوزيف وآخرون: تراث الإسلام، ترجمة: حسين مؤنس وآخرون، الكويت: منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978.
- شايفان، داريوش: أوهام الهوية، ترجمة: محمد علي مقلد، ط1، بيروت: دار الساق، 1993.
- الشبستري، محمد مجتهد: هرمنيوطيقا القرآن والسنة، ترجمة: أحمد القبانجي، ط1، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2013.
- شينو، جان وآخرون: حول نمط الإنتاج الآسيوي، ترجمة: جورج طراييشي، ط1، بيروت: دار الحقيقة، 1972.
- غادامير، هانز جورج: الحقيقة والمنهج -الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية-، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، طرابلس، ليبيا: دار أويا، 2007.
- فان دايك، تون: علم النص -مدخل متداخل الاختصاصات-، ترجمة: سعيد حسن بحيري، ط1، القاهرة: دار القاهرة للكتاب، 2001.
- فروم، إريك: حب الحياة -نصوص مختارة-، ترجمة: حميد لشهب، ط1، بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، 2016.
- أبو الفضل، منى محمد عبد المنعم: الرؤية الإسلامية للإنسان -الفاعلية والعقلانية والأخلاقية في القرآن الكريم-، ترجمة: السيد محمد السيد عمر، ط1، هرندين، فرجينيا: منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2024.
- فوكوياما، فرانسيس: مستقبلنا بعد البشري -عواقب ثورة التقنية الحيوية-، ترجمة: إيهاب عبد الرحيم محمد، ط1، أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2006.

- فوكوياما، فرانسيس: نهاية الإنسان -عواقب الثورة البيوتكنولوجية-، ترجمة: أحمد مستجير، ط1، القاهرة: إصدارات مجلة سطور، 2002.
- فير، ماكس: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة: محمد علي مقلد، ط1، بيروت: منشورات مركز الإنماء القومي، 1990.
- فيورباخ، لودفيغ: أصل الدين، ترجمة: أحمد عبد الحليم عطية، ط1، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1991.
- لامبتون، أ. ك. س.: "الفكر السياسي عند المسلمين"؛ ضمن كتاب: تراث الإسلام، لجوزيف شاخت وآخرون، ترجمة: حسين مؤنس وآخرون، الكويت: منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978.
- مارسيه، جورج: بلاد المغرب وعلاقتها بالشرق الإسلامي في العصور الوسطى، ترجمة: محمود عبد الصمد هيك، الإسكندرية: منشأة المعارف، [1991].
- مارين، مانويلا: "ممارسات المسلمين الدينية في الأندلس بين القرنين الثاني والرابع الهجريين / الثامن والعاشر الميلاديين"؛ ضمن كتاب: الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، تحرير: سلمى الخضراء الجيوسي، ط2، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.
- ملكيان، مصطفى: العقلانية والمعنوية -مقاربات في فلسفة الدين-، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، ط1، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2010.
- بن نبي، مالك: فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط3، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، 2001.
- _____ : وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط5، الجزائر: دار الفكر، دمشق: دار الفكر، 1986.

- هاملتون، جب: دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة: إحسان عباس وآخرون، ط3، بيروت: دار العلم للملايين، 1979.
- هوبكنز، ج. ف. ب.: النظم الإسلامية في المغرب في القرون الوسطى، ترجمة: أمين توفيق الطيبي، ط2، الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع "المدارس"، 1999.
- هودجسون، مارشال: مغامرة الإسلام -الضمير والتاريخ في حضارة عالمية-، ترجمة: أسامة غاوي، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2021.
- هولواي، ريتشارد: مختصر تاريخ الأديان، ترجمة: محاسن عبد القادر، ط1، بغداد: دار الكتب العلمية، 2018.

2- في لغتها الأصلية:

- Amari, Michele: *I diplomi arabi del r. archivio fiorentino: testo originale con la traduzione letterale e illustrazioni*, Firenze: Ed. Felice le Monnier, 1863.
- Arnaldez, Roger: *Averroès, un rationaliste en Islam*, 1 éd., Paris: Balland, 1998.
- Bel, Alfred: *La Religion musulmane en Berbérie: Esquisse d'histoire et de sociologie religieuses*, T. I: *Établissement et développement de l'Islam en Berbérie du VIIe au XXe siècle*, Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1938.
- Benveniste, Émile: *Problèmes de linguistique générale*, Paris: Gallimard, 1974.
- Bourdieu, Pierre: *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*, Paris: Fayard, 1982.
- Brunchvig, Robert: "Averroès juriste", in: *Études d'islamologie*, Paris: G.-P. Maisonneuve & Larose, 1976.
- Caillois, Roger: *L'homme et le sacré*, 3 éd., Paris: Gallimard, 1965.
- Coulson, Noel James: *A history of islamic law*, 1 ed., Scotland: Edinburgh University Press, 1964.
- Dominique Urvoy: *Le monde des Ulémas andalous du V/XIe au VII/XIIIe siècle: Etude sociologique*, Genève: Librairie Dorz, 1978.
- Durkheim, Émile: *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, Paris: Librairie Félix Alcan, 1912.

- Ernest Gellner, Jean-Claude Vatin et al.: *Islam et politique au Maghreb*, Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1981.
- Fairclough, Norman: *Analysing **discourse**: Textual analysis for social research*, 1 ed., London & New York: Routledge, 2003.
- Ferhat, Halima: *Le Maghreb aux XIIe et XIIIe siècles: Les siècles de la foi*, Casablanca: Editions Wallada, 1993.
- Foucault, Michel: *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard, 1969.
- _____ : *L'ordre du **discours***, Paris: Gallimard, 1971.
- Frazer, James George: *The golden bough: A study in magic and religion*, New York: The Macmillan Company, 1925.
- Helmer Ringgren: "On the islamic theory of the state", in: *The Myth of the state*, Edited by Haralds Biezais, Stokholm: Almqvist & Wiksell, 1972.
- Henri Laoust: *La pensée et l'action politiques d'al-Mawardi*, Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1968.
- Idris, Hady Roger: "Essai sur la diffusion de l'asšarisme en Ifriqiya", *Les Cahiers de Tunisie*, T.I, N° 02, 1953.
- Ignác Goldziher: *Mohammed ibn Toumert et la théologie de l'Islam dans le nord de l'Afrique au XIe siècle*, Alger: Imprimerie orientale Pierre Fontana, 1903.
- Julien Freund: *L'essence du politique*, Paris: Editions Sirey, 1965.
- Lalande, André: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 18 éd., Paris: Presses universitaires de France, 1996.
- Lévi-Provençal, Évariste: *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1928.
- Mahmassani, Sobhi: "*Les idées économiques d'Ibn Khaldoun: essai historique, analytique et critique*", thèse en droit, Université de Lyon, France, 1932.
- Mas-Latrie, Louis De: *Traité de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale au moyen âge*, Paris: Éd. H. Plon, 1866.
- Mònica Rius: *La alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqşà*, Barcelona: Anuari de filologia, Universitat de Barcelona & Institut "Millás Vallicrosa" d'història de la ciència àrab, 2000.
- Muller, Max: *Introduction to the science of religion*, London: Longmans Green & Co, 1882.

- Ricoeur, Paul: *Du texte a l'action: Essais d'herméneutique II*, Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- _____ : *Interpretation theory: **Discourse** and the surplus of meaning*, 6 ed., Fort Worth TX: The texas christian university press, 1976.
- Royce, Josiah: *The sources of religious insight*, London: T. & T. Clark, 1912.
- Smith, Jonathan Z.: *Relating religion: Essays in the study of religion*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 2004.
- _____ : "Religion, Religions, Religious", in: *Critical terms for religious studies*, by: Mark C. Taylor, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1998.
- Spencer, Herbert: *First principles*, 3 ed., London: C. A. Watts & Co. Limited, 1946.
- _____ : *The principles of sociology*, New York: D. Appleton & Company, 1897-1900.
- Terrasse, Henri: *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du Protectorat français*, Casablanca: Éditions Atlantides, 1949.
- Van Dijk, Teun A.: ***Discourse** and power*, New York: Palgrave, 2008.
- Wunenburger, Jean-Jacques: *Sigmund Freud: Une vie, une œuvre, une époque*, Paris: Balland, 1985.

الكشافات

1- كشاف الآيات القرآنية

2- كشاف الأحاديث النبوية

3- كشاف الأبيات الشعرية

4- كشاف الأعلام البشرية

5- كشاف المواضع الجغرافية

1- كشاف الآيات القرآنية:

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
﴿مَلِكٍ يَوْمَ الدِّينِ﴾	04	الفاتحة	33
﴿إِنَّ اللَّهَ أَصْطَفَىٰ لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: 132]	132	البقرة	32
﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَىٰ الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾	188	البقرة	163
﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]	256	البقرة	43
﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَقَابِ﴾	14	آل عمران	155
﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾	19	آل عمران	32، 39
﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾	85	آل عمران	32
﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُم الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾	05	النساء	164
﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾	10	النساء	164

163	النساء	29	﴿يَتَّيِبُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾
32	النساء	146	﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ﴾
32	النساء	171	﴿يَتَأْهَلِ الْكِتَابُ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ﴾
86	الأنعام	45	﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا ۗ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾
32	الأنعام	161	﴿قُلْ إِنِّي هَدَيْتَنِي رَبِّيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾
32	الأنفال	39	﴿وَقَتِّلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾
135	الأنفال	41	﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَآبِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ ءَامَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ أَجْمَعِينَ ۖ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾
135	التوبة	29	﴿قَتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾
148	التوبة	60	﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي

			سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿١٠٣﴾
135	التوبة	103	﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾
155	يونس	8-7	﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ أُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾
155	هود	16-15	﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزَيَّنَّتْهَا تُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبِطِلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾
33	يوسف	76	﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾
155	الرعد	26	﴿وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتْنَعٌ﴾
158	الاسراء	29	﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾
163	الاسراء	34	﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾
156	الكهف	07	﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾
155	الكهف	46	﴿الْأَمْوَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَتُ

			أَصْلَحْتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ﴿
109	المؤمنون	50	﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَهُمَا إِلَى رِبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ﴾
157	النور	33	﴿وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي ءَاتَيْنَاهُمْ﴾
98	القصص	05	﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾
156	القصص	77	﴿وَابْتَغِ فِيمَا ءَاتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ، وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾
118	الروم	3-1	﴿الْمَ، غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ، فِي بَضْعِ سِنِينَ﴾
33	الصفات	53	﴿أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْمًا ءَأَنَّا لَمَدِينُونَ﴾
32	الزمر	03	﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾
155	الشورى	20	﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾
155	الشورى	36	﴿فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَّعِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾
33	الذاريات	06	﴿وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ﴾
145	الطور	40	﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَغْرَمٍ مُثْقَلُونَ﴾
157	الحديد	07	﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾
155	الحديد	20	﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَهُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾

134	الحشر	7-6	﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾
158	التغابن	16	﴿وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِّأَنْفُسِكُمْ ۚ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾
158	المعارج	22-19	﴿إِنَّ الْأَنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا، إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا، وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا، إِلَّا الْمُصَلِّينَ﴾
157	الفجر	20	﴿وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾
157	العاديات	08	﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾

2- كشاف الأحاديث النبوية:

الصفحة	طرف الحديث
33	«إِنَّ اللَّهَ لَيَدِينُ النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ...»
164	«إِنَّ رِجَالًا يَتَخَوَّضُونَ فِي مَالِ اللَّهِ بِغَيْرِ حَقٍّ...»
49	«الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ...»
155	«الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ، وَجَنَّةُ الْكَافِرِ»
33	«الْكَيْسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ...»
156	«لَا تَسُبُّوا الدُّنْيَا فَنِعَمَ مَطِيَّةُ الْمُؤْمِنِ...»
155	«مَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ تَرَكَ زِينَةَ الدُّنْيَا»

3- كشاف الأبيات الشعرية:

الصفحة	البحر	الروي	صدر البيت
67	الكامل	الباء	وَدَعَ الْفَلَّاسِقَةَ الدَّمِيمَ جَمِيعُهُمْ
85	الطويل	الحاء	هُوَ الْفَتْحُ لَا يَجْلُو غَرَائِبُهُ الشَّرْحُ
116	الرمل	الدال	أَنَسَ الشَّبْلُ ابْتِهَاجًا بِالْأَسَدِ
71	الرجز	الكاف	فِي عَقْدِ الْأَشْعَرِيِّ وَفَقْهِ مَالِكٍ
110	البسيط	الميم	الدِّينُ يُشْرِقُ وَالْأَيَّامُ تَبْتَسِمُ
101	الكامل	النون	جَاهَدْتُمْ فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ
98	الكامل	النون	يَا مَنْ يُطَالِبُ أَمْرَهُمْ بِدَلَالَةٍ
148	البسيط	الهاء	وَلَّ الْحِبَايَةَ مَنْ قَلَّتْ جِنَايَتُهُ
151	البسيط	الياء	مَا هَزَّ عِظْفِيهِ بَيْنَ الْبَيْضِ وَالْأَسَلِ

4- كشاف الأعلام البشرية:

أ-أ-	أريك رول: 127.
ابن جبير: 116.	الأشعري: 58.
الجزيري: 118.	ابن الأشيري: 116.
الجنيد: 71، 72.	أصبع بن خليل: 51.
جوزيف شومبيتر: 127.	ابن الأعرابي: 31.
ح-ح-	الإلبيري: 92.
أبو الحسين البصري: 64.	أوغست كونت: 40.
حفصة بنت الحاج: 152.	إيمانويل كانت: 37.
الحلاج: 55.	إميل دوركايم: 37، 40.
ابن حمدين: 92.	ب-ب-
خ-خ-	ابن برجان: 118.
ابن خلدون: 128، 130.	البرجي: 92.
د-د-	بول ريكور: 28.
أبو دبوس ادريس: 145.	البيدق: 85.
ر-ر-	ت-ت-
رتشارد تاوئي: 125.	ابن تومرت: 82، 83، 85، 86، 87، 93،
ابن رشد: 59، 60، 70، 81.	95، 100، 105، 107، 109، 113،
رودولف أوتو: 37.	114، 116، 117، 119، 121.
ز-ز-	ج-ج-
أبو زيد يخلفتن: 67.	جاك داريدا: 28.
س-س-	جاك لاكان: 28.
سالم التباسي: 66.	

عبد الله بن عبد الرحمن: 95.
عبد المجيد الشرفي: 45.
عبد الملك بن حبيب: 115.
عبد المؤمن بن علي: 79، 85، 90، 96،
105، 109، 114، 115، 116، 140،
150، 151.
عبد الواحد المراكشي: 78، 79، 81.
عثمان بن عفان: 111.
ابن عربي: 67.
ابن العربي: 49، 52، 94، 95.
ابن العطار: 67.
ابن عطية المراكشي: 79، 81.
أبو عقاب الأغلبي: 85.
علي بن أبي طالب: 148.
علي بن يوسف: 77، 78، 90، 91.
أبو علي النفطي: 66.
أبو عمر بن خليل السكوني: 101.
-غ-
الغازي بن قيس: 115.
الغزالي: 61، 91، 92، 93، 94، 95، 96،
114، 137.
غوردون باري: 127.
-ف-
ابن فارس: 34، 35.
فريدريك شلاير ماخر: 37.
أبو الفضل بن النحوي: 92.

ابن سبعين: 64، 69.
السهروردي: 55.
السهيلي: 110.
سيغموند فرويد: 30.
-ش-
الششتري: 62.
-ص-
ابن صاحب الصلاة: 95.
الصالح بن رزيك: 104.
الصبان: 68.
صلاح الدين الأيوبي: 106.
-ط-
ابن طاهر المرسى: 80، 81، 114، 115.
طاهر المزوغي: 66.
الطرطوشي: 92.
ابن أبي الطواجين: 118، 119.
-ع-
عباس الفارسي: 51.
ابن عبد البر الأندلسي: 57.
ابن عبد ربه: 115.
عبد الرحمن الأوسط: 108.
عبد الرحمن بن منقذ: 106.
عبد العزيز المهدوي: 66.
عبد القادر التبين: 118.
أبو عبد الله بن حمدين: 91.

-ق-

القاضي عياض: 52، 92، 96.

القشيري: 55.

أبو قصبة الجزولي: 118.

القصري: 67.

ابن القطان: 91، 95، 100، 171.

-ك-

الكلاباذي: 55.

كلود ليفي ستراوس: 40.

ابن الكمال: 35.

-ل-

لودفيغ فيورباخ: 37.

لويس ألتوسير: 28.

-م-

المازري: 92.

ماكس فيبر: 40.

ماكس مولر: 37.

مالك: 50، 63.

المتيطي: 164.

المحاسبي: 55.

ابن محرز الوهراني: 78.

أبو محمد بن سعادة: 81.

أبو محمد ابن المالقي: 148.

محمد بن عبد المؤمن: 104.

أبو محمد المليجي: 92.

محمود إسماعيل: 123.

أبو مدين شعيب: 66، 158.

المرتضى: 90، 151.

ابن مردنيش: 104.

مرسيا إلياد: 40.

أبو مروان بن الكردبوس: 81.

أبو المطرف بن عميرة: 111.

ابن المناصف: 100.

أبو منصور البغدادي: 50.

أبو منصور الماتريدي: 85.

ابن المواعيني: 79، 81.

ابن مؤمن: 69.

ميشيل فوكو: 28.

-ه-

ابن هارون الصقلي: 66.

هربرت سبنسر: 37.

هنري شبيجل: 127.

-و-

الوراق: 49.

الورجلاني: 117.

وليام جيمس: 37.

ابن وهب: 51.

-ي-

يعقوب المنصور: 63، 108، 151.

ابن اليسع الجياني: 78، 79.

يوسف بن تاشفين: 80، 95.

يوسف بن عبدالمؤمن: 109.

أبو يوسف الدهماني: 54، 66، 158.

5- كشاف المواضع الجغرافية:

-أ-	أبذة: 120.
-ب-	إشبيلية: 79، 94، 150.
-ج-	إفريقية: 48، 66، 81، 82، 118، 138.
-د-	دكالة: 102، 145.
-ه-	دمشق: 78.
-و-	بجاية: 83.
-ز-	برقة: 115.
-ح-	بغداد: 93.
-ط-	بلنسية: 100، 111.
-ث-	بيت المقدس: 116، 118.
-د-	بيزة: 139.
-ر-	تلمسان: 83.
-س-	توزر: 81.
-ش-	تونس: 83.
-ص-	جبل زرهون: 145.
-ض-	جزيرة شقر: 111.
-ط-	جنوة: 139.
-ق-	فاس: 83، 95.
-ك-	قرطبة: 79، 91، 111.
-ل-	قسطنطينة: 83.

مكناس: 83، 145.	القيروان: 117.
منورقة: 104.	
المهدية: 82، 83، 117.	-م-
الموصل: 117.	مالقة: 148.
ميورقة: 104.	مراكش: 83، 84، 88، 91، 94، 100،
	111، 148، 167.
-ي-	المرية: 92.
يابسة: 104.	مصر: 79، 103، 104، 116، 117.
اليمن: 103.	مكة: 115، 116.

فهرس المحتوى

المقدمة (23-01)

الفصل الأول:

الخطاب الديني في الغرب الإسلامي.. مفاهيم وتجليات
(72-24)

أولاً- الخطاب الديني.. الاصطلاح والدلالة 25

1- مفهوم الخطاب 25

2- مفهوم الدين 31

3- مفهوم الخطاب الديني 42

ثانياً- تجليات الخطاب الديني في الغرب الإسلامي 47

1- الخطاب الفقهي 50

2- الخطاب الصوفي 52

3- الخطاب الكلامي 55

4- الخطاب الفلسفي 59

5- الخطاب الديني المرجعي 62

الفصل الثاني:

أثر الخطاب الديني في البنية الفوقية لمجتمع الغرب الإسلامي (السياسة والتدبير)
(121-73)

تأطير نظري.. الدين والسياسة 74

أولاً- تقويض المشروع المرباطية 77

- 84.....1- تجسيم الذات الإلهية
- 88.....2- انحراف قبلة المساجد
- 91.....3- إحراق "إحياء" الغزالي
- 98.....ثانيا- تأسيس المشروعية الموحدية
- 99.....1- الجهاد والاتحاد
- 107.....2- الإحياء والإصلاح
- 113.....3- الجفر والحديثان

الفصل الثالث:

أثر الخطاب الديني في البنية التحتية لمجتمع الغرب الإسلامي (الاقتصاد والمعاش) (172-122)

- 123.....تأطير نظري.. الدين والاقتصاد
- 130.....أولا- مالية الدولة بين ضوابط الشرع وإكراهات الواقع
- 133.....1- موارد بيت المال
- 147.....2- مصارف بيت المال
- 155.....ثانيا- معاش الرعية بين ضوابط الشرع وحظوظ النفس
- 158.....1- الكسب والاحتراف
- 163.....2- المال والتعدييات
- 168.....3- السوق والغشوش
- 173.....الخاتمة
- 180.....الملاحق

الوراقفة 209

الكشافاف 282

فهرس المحتوى 296

الملخصات

الملخص:

يتوزع هذا البحث على ثلاثة محاور أساسية:

- تناول المحور الأول الخطاب الديني في دلالاته اللغوية والاصطلاحية، ثم رصد مختلف تجلياته في الغرب الإسلامي؛ فقهية وكلامية وصوفية وفلسفية، ما أفضى بالنهاية إلى تحديد ملامح الخطاب الديني المرجعي، الذي سيقع التعويل عليه في قسمي البحث.
- اتجه البحث في محوره الثاني إلى تناول أثر الخطاب الديني في البنية الفوقية لمجتمع الغرب الإسلامي على عصر الموحدين، من خلال علاقة الدين بالسياسة والتدبير، حيث جرى اختيار عينة "الشرعية"، كمدخل أو زاوية نظر لما حاولته الحركة الموحدية من نقض مشروعية المرابطين، بالطعن في إيمانهم واستقامتهم، ثم محاولة التأسيس لمشروعيتها البديلة، على ركائز الجهاد والاتحاد، والإحياء الديني، والإصلاح الاجتماعي.
- بينما كان رهان البحث في المحور الثالث على تناول أثر الخطاب الديني في البنية التحتية للمجتمع، والتي مدارها على علاقة الدين بالاقتصاد والمعاش، حيث انصب البحث على قضيتين اثنتين؛ الأولى تتعلق بمالية الدولة بين ضوابط الشرع وإكراهات الواقع، من خلال تتبع موارد الخزينة ونفقاتها، فيما خصّت القضية الثانية معاش الرعية بين ضوابط الشرع وحفظ النفس، من خلال سعيها لتحصيل مكاسبها، وتأمين أرزاقها.

Summary:

This research is divided into three main axes:

- The first axis addressed religious discourse in its linguistic and terminological connotations, and then observed its various manifestations in the Islamic West: jurisprudential, theological, Sufi, and philosophical, which ultimately led to the

identification of the features of the referential religious discourse upon which we rely in the two sections of the research.

- The second axis of the research focused on the impact of religious discourse on the superstructure of the Islamic West society during the Al-Mohad era, through the relationship between religion, politics, and administration. The "legitimacy" sample was chosen as an entry point or a perspective of what the Al-Mohad movement attempted to challenge the legitimacy of the Al-Moravids, by questioning their faith and righteousness, and then attempting to establish its alternative legitimacy based on the pillars of jihad, unity, religious revival, and social reform.

- Meanwhile, the research's bet in the third axis was the impact of religious discourse on the infrastructure of society, which revolved around the relationship between religion and economy and livelihood, as the research concentrated on two issues: the first was related to the state's finances between the constraints of Sharia and the pressures of reality, by tracing the treasury's resources and expenditures, while the second one concerned the livelihoods of the subjects between the constraints of Sharia and personal desires, through their efforts to obtain their gains and secure their sustenance.

Résumé :

Cette recherche se répartit sur trois axes principaux :

- Le premier axe a abordé le discours religieux dans ses significations linguistiques et conventionnelles, puis a observé ses diverses manifestations dans l'Occident islamique : juridiques, théologiques, soufies et philosophiques,

ce qui a finalement conduit à définir les caractéristiques du discours religieux de référence qui sera utilisé dans les deux sections de la recherche.

- La recherche s'est orientée dans son deuxième axe vers l'impact du discours religieux sur la structure supérieure de la société de l'Occident islamique à l'époque des Al-Mohades, à travers la relation entre religion, politique et gestion, où un échantillon "de légitimité" a été choisi comme entrée ou angle de vue sur ce que le mouvement Al-Mohade a tenté de faire pour contester la légitimité des Al-Moravides, en remettant en question leur foi et leur droiture, puis en essayant d'établir sa propre légitimité alternative, sur les fondements du jihad, de l'union, de la renaissance religieuse et de la réforme sociale.

- Alors que le pari de la recherche dans le troisième axe était d'examiner l'impact du discours religieux sur la structure inférieure de la société qui tournait autour de la relation entre religion, économie et subsistance, où la recherche s'est concentrée sur deux questions : la première concernait les finances de l'État entre les normes de la charia et les contraintes de la réalité, en suivant les ressources et les dépenses du trésor, tandis que la seconde avait trait aux moyens de subsistance des sujets entre les normes de la charia et les désirs personnels, à travers leur quête d'acquérir des bénéfices et d'assurer leurs subsistances.

جملہ اللہ

People's Democratic Republic of Algeria
Ministry of Higher Education and Scientific Research



**Emir Abd-el-Kader University
of Islamic Sciences
Constantine**

**Literature and Islamic
Civilization Faculty
Department of History**

Serial Number:

Registration Number:

**The impact of religious discourse
in the society of the Islamic West
during the Al-mohad period**

Thesis submitted to obtain a Doctorat of Science

Speciality: Islamic History

Presented by the student:

LakhdarBoultif

Supervision Professor:

Ibrahim Ben Mehia

Discussion committee:

Name & Surname	Rank	University	Character
Allaoua Amara	Professor	Emir Abd-el-Kader, Constantine	President
Ibrahim Ben Mehia	Professor	Emir Abd-el-Kader, Constantine	Super &Rappt
Abdelkhalil Gueriane	Professor	Emir Abd-el-Kader, Constantine	Discussant
Khaled Hammoum	Professor	Mohamed Lamine Debaghine, Setif 2	Discussant
Messaoud Brika	Associate Professor A	Mohamed Lamine Debaghine, Setif 2	Discussant
Hocine Boubidi	Associate Professor A	Abdelhamid Mehri Constantine 2	Discussant

University year: 1446-1447 H / 2025-2026 AD