جامعة قاصدي مرباح – ورقلة –
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية
شعبة: الفلسفة

السنة الجامعية: 2025/2024 رقم التسجيل:

الموضوع

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث

في الفلسفة

تخصص: فلسفة عامة

السلطة والمعرفة في شمال إفريقيا من القرن 15م إلى القرن 18م.

إعداد الطالب:
عبد القادر شلحي.

إشراف:
د. عمر برابح.

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	المؤسسة	الصفة
أحمد زيغمي	أستاذ التعليم العالي	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	رئيسا
عمر برابح	أستاذ محاضر قسم (أ)	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	مشرفا ومقررا
شهيدة لعموري	أستاذ محاضر قسم (أ)	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	مناقشا
محمد صديق بن غزالة	أستاذ محاضر قسم (أ)	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	مناقشا
ناجم مولاي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأغواط	مناقشا
أحمد ماريف	أستاذ محاضر قسم (أ)	جامعة بسكرة	مناقشا

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿ وَمَا تَوۡفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُ وَإِلَيۡهِ أُنِيبُ ﴾

سورة هود. الآية 88

إهداء

إلـــــى:

وصية الله إلينا؛ أمي وأبي حفظهما الله ورعاهما.

ووصية الرسول ﷺ فينا؛ زوجتي وأولادي الأعزاء.

وعضد إخوتي الخمسة حفظهم الله ورعاهم.

شكر وعرفان

الحمد لله على مَنِّهِ وفضله وكرمه وإحسانه أولاً وآخراً. وبعد:

على خطى نظرية النص الديني﴿ وَلَا تَنسَوُاْ ٱلۡفَضۡلَ بَيۡنَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ ﴾البقرة/ 237.

أتقدم بأسمى عبارات الشكر، وجميل العرفان إلى فضيلة الدكتورين "مُشْرِفَيْ" الأستاذ "عمر برابح" والأستاذ "علي سعد الله".

- **الشكر موصول لصناع العلم والمعرفة، أساتذة الفلسفة بجامعة ورقلة.**
- **الشكر الخاص لفضيلة الأستاذ الدكتور "عبد الله الشابي" لدولة تونس الشقيقة.**
- **كما أقدم كل عبارات الوُّد والشكر إلى كل من لامس هذا العمل، فتم بحمد الله.**

مقدمة

يحتاج أي شخص ذو نزوع معرفي في دراسة حالة الإنسان في المغرب العربي عموما، وفي شمال إفريقيا خصوصا، إلى تسليط الضوء على مفاهيم رئيسية؛ سلطوية وأخرى معرفية، ليتولد بهاذين الأخيرين موضوع بعنوان "السلطة والمعرفة". هذان الأخيران حدان أساسيان في مضمار فلسفة المغرب العربي، وهما من الحدود التي تستأثر اهتمام ليس فقط المغرب العربي، بل على الصعيد العالمي. بسبب التغيرات التي طرأت على هذين المفهومين باعتبارهما متعددا الدلالة، متداخلين أحيانا بل ومتناقضين أحيانا أخرى. ملتبسة هي العلاقة بين السلطة والمعرفة في شمال إفريقيا، بين تابع ومتبوع ومؤثر ومتأثر. لذا هناك مساعي ترمي إلى أن السلطة والمعرفة في شمال إفريقيا بنية واحدة شكلتها ظروف معينة على مقاسها، ووظفتها لأغراض هيمنتها واكتسابها الشرعي. ونظير ذلك، هناك رؤى تنص على أن السلطة والمعرفة حدان متقاطعان في نتاج بعضهما وليس العكس.

وبهذا المعنى تغدو السلطة والمعرفة في شمال إفريقيا كيانين لا يرضيا لنفسيهما أن يضمرا أو يذوبا في مَلِكِهَما، سواء كان حاملهما فردا أو هيئة أو مجتمعا أو دولة. وسواء كان صاحبهما ذا شرعية لهما أو مغتصبا. فإنهما في جميع الأحوال ينقلان صاحبهما من واقع إلى آخر أفضل منه. ولا يخلو تاريخ أمة أو جماعة من حضور مفهوم السلطة والمعرفة، ويصبحا معقدين إذا أدركنا أنهما حاضرين في كل الميادين وكأنهما سيدا نفسهما.

ولعله من المناسب أن نوضح ماذا نقصد بالسلطة، وماذا نقصد المعرفة، في مدار جغرافية شمال إفريقيا من خلال طبيعة العلاقة بين السلطة والمعرفة. حيث يعالج الموضوع أبعاد السلطة وتجلياتها المختلفة على أرضية شمال إفريقيا والعكس كذلك بالنسبة للمعرفة. أي أثر السلطتين السياسية والمعرفية في تقدم ونكوص شمال إفريقيا خلال القرن الخامس عشر ميلادي (التاسع الهجري) والذي يليه. عطفا على ما تقدم فالمعرفة المنشودة، تلك النابعة من رحم التحولات الفكرية والسوسيولوجية والإيبستيمولوجية الواقعية انذاك، وهي بهذا المعنى سلطة قارة في الوعي

الفردي والجماعي. لأنه ودون شك يفضي بنا الأمر إلى تفكيك مفهوم السلطة والمعرفة إلى أصالتها الطبيعية في الفلسفة العربية المغربية.

أما مصطلح "شمال إفريقيا" فيعد هنا مصطلح مركزي من جهة، وواضحا من جهة أخرى، بحكمه ليس غريبا عن مسامعنا فهو متداول بشكل واسع في لغتنا اليومية، واستعماله في موضوع دراستنا يتميز بنوع من الضبط الإقليمي. إنه يعرف ويوصف بدلالة طبيعية (جغرافيا)، وبوصف سياسيي (مملكة) أحيانا، بل ويوصف عربيا (انتمائيا) أحيانا أخرى. بين هذه الأوصاف تتجلى طبيعة مصطلح شمال إفريقيا واضحة في دلالة التقسيم التي يحملها. لأن الحقبة المدروسة هي القرن التاسع الهجري الموافق للخامس عشر ميلادي.

إننا نهتم بمصطلح شمال إفريقيا باعتباره مجال سلطوي–سياسي–ومعرفي، والحقيقة أن هذا المجال يحمل نصيبا من الصحة في أحد معانيه إذا ما سِرنا على خطى المؤرخ أبو القاسم سعد الله (1927م –2013م) حين أشار إلى أن خريطة المغرب العربي في القرن التاسع الهجري سياسيا كانت تحت نفوذ ثلاث دول رئيسية هي المرينية والزيانية والحفصية. وعملا بهذا التقسيم، وتقسيم الحسن الوزان (ولد 1489م) لإفريقيا. فإن شمال إفريقيا عنده (الحسن الوزان) تلخص في بلاد البربر الذي ينقسم إلى أربعة ممالك: مملكة مراكش ومملكة فاس وتلمسان وتونس وكل منها على أقاليم مختلفة. وقد دمجنا مملكة مراكش وفاس تحت اسم المغرب الأقصى وحافظنا على مضامين كل واحدة منها وظيفيا. إلى جانب المغرب الأوسط والمغرب الأدنى. أما التسلسل العملي لهذه الدويلات فقد تم وفق الترتيب الجغرافي من الشرق إلى الغرب على النحو التالي: بداية من المغرب الأدنى (تونس) ومرورا بالمغرب الأوسط (الجزائر) وانتهاء بالمغرب الأقصى (المغرب).

أما معرفيا فقد تم التقيد بنماذج فكرية بارزة فاعلة معرفيا وسلطويا واجتماعيا، ومنه سار ترتيبنا للمفكرين الثلاث وفق الترتيب الجغرافي السابق: بداية بأحمد بن مخلوف الشابي (1431م – 1492م) انموذجا للمغرب الأدنى، مرورا بمحمد السنوسي انموذجا للمغرب الأوسط، وانتهاء بالحسن الوزان انموذجا للمغرب الأقصى.

وبهذا المعنى العلائقي للسلطة والمعرفة في شمال إفريقيا تأتي الإشكالية المحورية كما يلي:

الإشكالية:

ما طبيعة العلاقة بين السلطة السياسية والمعرفة الفلسفية في شمال إفريقيا من القرن 15م إلى القرن 18م؟

وتحت هذه الإشكالية الكبرى تندرج جملة من المشكلات الفرعية يحتاج البحث إلى توضيحها من أجل الإجابة عن الإشكالية الجوهرية، وأهمها:

ما طبيعة العلاقة بين السلطة والمعرفة في الدولة الحفصية، الشابي أنموذجا؟

كيف أثرت السلطة المعرفية في السلطة السياسية الزيانية، السنوسي أنموذجا؟

هل السلطة تمارس بواسطة القمع المباشر أو من خلال المعرفة والخطاب في الدولة المرينية، الوزان أنموذجا؟

هندسة الدراسة:

أولينا هذه الإشكالية المركزية وغيرها من المشكلات الفرعية وما يقابلهما من النماذج الفكرية، منهجية لفهم نصوصهم العقلية والنقلية الواردة في بعض أثارهم المادية والمعنوية، وبهذا النحو يمكن الوقوف عليها إجمالا من خلال **مقدمة وأربعة فصول وخاتمة**. أما تفصيلا كما يلي:

المقدمة؛ كانت مضمونا تمهيديا لجميع الثوابت المرتبطة بالسلطة والمعرفة، والمتغيرات المتعلقة بالنماذج الفكرية وجميعها في سياقها التاريخي، مرسومة بطرح إشكالية البحث. فضلا عن الدراسات السابقة التي تحيلنا إلى الطابع التجديد لهذا الدراسة. ثم تَلَتْ المقدمة:

فصل تمهيدي مفاهيمي؛ تطرقنا فيه إلى ماهية السلطة والمعرفة في **مبحثين**، ضُبِطَ فيهما طبيعة وتاريخية كل مفهوم على حدا ضبطا لغويا واصطلاحيا مع مراعاة بعض النظريات التاريخية التي تخدم الضبط المفاهيمي.

الفصل الثاني؛ تم التركيز على جوهر موضوع السلطة والمعرفة مع **المفكر أحمد بن مخلوف الشابّي** باعتباره أنموذجا للمغرب الأدنى(تونس) وبحكمه من أبرز المفكرين في الحقبة المدروسة حددنا له **تمهيد وثلاث مباحث وخلاصة**؛ فالتمهيد متعلق بتعريف عصر المفكر الشابي (الأحداث الكبرى التي سبقت عصره؛ العلماء الذين سبقوه؛ الأفكار والنظريات التي سبقته) والملاحظ أن التمهيد والخلاصة سارا في جميع الفصول بنفس الضبط. ويتضمن المبحث الأول؛ الشابّي ونتاجه المعرفي والمبحث الثاني؛ يتضمن موقفه من السلطة الحفصية، والمبحث الثالث؛ موقفه من المعرفة الحفصية.

الفصل الثالث، بعنوان السلطة والمعرفة عند أبي عبد الله السنوسي أنموذجا للمغرب الأوسط (الجزائر)، وهو الآخر متدرج في **ثلاث مباحث**؛ أولها السنوسي ونتاجه المعرفي، والمبحث الثاني وقفنا فيه على موقف السنوسي من السلطة بالمغرب الأوسط اتصالا وانفصالا، والمبحث الثالث تعرضنا فيه لموقف السنوسي بالمعرفة بالمغرب الأوسط ائتلافا واختلافا.

الفصل الرابع؛ والأخير فكان موسوما **بعنوان: السلطة والمعرفة عند الحسن الوزّان**، حفاظنا على التقسيم الثلاثي للفصل. ومنه تضمن المبحث الأول التعريف بالحسن الوزان ونتاجه العلمي، والمبحث الثاني الحسن

الوزان وسلطة المغرب الأقصى (السلطة المرينية والسعدية). وأما المبحث الثالث فعالجنا فيه موقف الحسن الوزان من المعرفة والأوضاع التي آل إليها المغرب الأقصى سياسيا واجتماعيا ودينيا.

ومن خلال ما تقدم من هندسة الفصول اختزلنا في خاتمة الدراسة جوهر الأفكار والعلاقات المتوصل إليها والنتائج المستخلصة والمستقرأة من كل فصل على وجه التفصيل. فضلا عن النتائج العامة والمشتركة بين جميع الفصول كحلا إجماليا للإشكالية المطروحة سابقا. ولا نعتبرها كذلك لأنها محاولة لحلحلة الإستشكال، ووضع آفاقا واستشرافات لمواصلة رسم الأبعاد التي تخدم الموضوع.

منهج الدراسة:

حددت معالم هذه الدراسة بصفة عامة منهج أو بالأحرى مناهج، لأن الموضوعية في الدراسة قادتنا إلى استعمال ما أمكن من المناهج، وخاصة الموضوع يحمل جانبا من التاريخ، وهذا الأخير أحالنا إلى المنهج التاريخي، وما غلب على الدراسة عموما المنهج التحليلي، ومن خلاله قمنا بمحاولة تحليل معظم الأفكار الصورية والواقعية الواردة في النصوص. وتَبَعاً لهذا المنهج، راعينا ما يلي:

أولا–تجدر الإشارة في هذا الموضوع، الذي يحمل طابعا تاريخيا أكثر منه فلسفة، إلى أن عَمَلَنا إزاءه، يكون من خلال دراسة تحليلية لمفكرين بارزين ساهموا في هذه الحقبة الزمنية ببناء صرح المعرفة.

ثانيا–محاولة إضفاء القدر الكافي من الطابع الفكري والفلسفي على النماذج العلمية والفكرية لأعمال الشابي والسنوسي والوزان، باعتبار ما أُلِفَ عنهم يحمل طابعا تاريخيا ودينيا، أكثر منه فكريا وفلسفيا.

ثالثا–الوزاني اعتمدناه مفكراً وليس مؤرخاً، في فهم طبيعة أفكاره أولا وطبيعة المغرب الأقصى ثانيا.

وكما تمت الإشارة سابقا، فقد استقطبت هذه النماذج اهتمام الكثير من المفكرين والباحثين خاصة العرب وبحالة استثنائية المفكر الوزاني لقي قبولا في الساحة الأوروبية نظراً لنبوغه العلمي المبكر وثقافة الواسعة. وهو بهذا بوصلة (بكورة) لأوروبا عن المغرب العربي.

الدراسات السابقة:

بهذا الاهتمام لموضوع السلطة والمعرفة تراوحت الدراسات السابقة بين الندرة والوفرة. فمن حيث الندرة فالدراسات الفلسفية السابقة في موضوع السلطة والمعرفة في شمال إفريقيا بين القرن 15م و18م تعد على الأصابع من حيث العموم لدى المفكرين الثلاثة، في جانبها الجزئي لا في جانبها العام. أولا: فالشابي توصلنا من خلاله إلى عملين أحدهما من أمهات كتبه موسوم بعنوان "مجموع الفضائل في سرّ منافع الرّسائل في بداية الطّريق لأهل التحقيق" وهو يمثل عمدته الأساسية. والدراسة الأخرى تمثلت في عمل الشيخ محمد المسعود بعنوان "الفتح المنير" في التعريف بالطريقة الشَّابِيَّة وما رَبَّوْا به الفقير، حدد فيه الشيخ رؤيته الصّوفية منظِرا وشارحا للقواعد والأصول والرّؤى المتعلقة بالوجود وبالواقع المرتبط بالطريقة الشابية، ثانيا: الحالة نفسها في الدراسات السابقة عند الحسن الوزاني يُتْمٌ في الأعمال ذات الصلة بالموضوع، اللهم مؤلَّفه "وصف إفريقيا" الحامل لأبعاد السلطة والمعرفة كمتفرقات. وأما الوفرة فحاضرة من حيث الحدين السلطة / والمعرفة، لكن في سياق لا تخدم دراستنا. أو هي أعمال غير فلسفية لكنها ذات صلة بالعلوم الإنسانية كالتاريخ وعلم الاجتماع وغيرها. أما في خصوص المفكر السنوسي فالأعمال السابقة مقبولة إلى حد يخدم الموضوع (متوفرة).

أما حضور الدراسات العامة المنتسبة لموضوع السلطة والمعرفة فحاضرة على غرار الدراسة في شمال إفريقيا، وفي مقدمتها دراسة الباحث عبد المجيد الصغير والتي عنوانها بـ: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية. قراءة في نشأة علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة في بعدها التحليلي لمفهوم السياسة وعلاقتها بالمعرفة. ثم تليها دراسة

الباحث حسين بوبَيْدي بعنوان جدلية السلطة والفلسفة في العصر الإسلامي الوسيط، دراسة لإخوان الصفا من خلال أثر السلطتين السياسية والعلمية في صياغة الخطاب الفلسفي لإخوان الصفا، بالإضافة إلى تلمس الغايات السلطوية التي يستنبطها ويسعى إليها عبر مجموعة من الآليات الحجاجية. ودراسة الباحث بريكة مسعود بعنوان النخبة والسلطة في بجاية الحفصية. جاءت كمحاولة لفهم النخب العلمية البجائية وعلاقتها بالحفصيين بشكل كلي وتركيزها على الفقهاء. بالإضافة إلى دراسة الباحث سماحي بوحجرة الموسومة بعنوان "المعرفة والسلطة في إسلام العصر الوسيط" نحو إشكالية الغزالي بين التزامات العالم والزامات السلطان في محك المعرفة والسلطة. والأكيد أن هذه الدراسات شكلت بالنسبة لبحثنا أرضية منهجية ومحتوى معرفي، وجهت فيه إشكاليتنا إلى ضبط علاقة السلطة بالمعرفة من زاوية التاريخ.

دوافع الدراسة:

اهتمامنا بموضوع السلطة والمعرفة في شمال إفريقيا، يعد من بين الدوافع المباشرة للبحث فيه، فضلا عن توجهنا منصب نحو الفكر العربي والفلسفة الإسلامية بالدرجة الأولى. ورغبة منا فهم تراثنا العربي والإسلامي بشكل أعمق. ومحاولة منا أن نتجاوز شح الدراسات في موضوع السلطة والمعرفة في شمال إفريقيا ولو بإضافة يسيرة.

صعوبات الدراسة:

في سياق البحث والعمل استوقفتنا صعوبات يمكن إجمالها في نقطتين؛ أولا: ندرة المادة المعرفية والمصادر ذات الصلة المباشرة بالموضوع خاصة الشابي والوزان. ثانيا: المدة الزمنية المحددة في موضوع الدراسة من القرن 15م إلى 18م واسعة جداً يصعب الإلمام بها.

الفصل الأول: ماهية السلطة والمعرفة

المبحث الأول: المستوى الاشتقاقي للسلطة

المطلب الأول: مفهوم السلطة لغة واصطلاحا.

أ–السلطة لغة (ظاهرا)

ب –السلطة اصطلاحا

المطلب الثاني: مفهوم السلطة عند ابن خلدون، وتوماس هوبز.

أولا–السلطة عند ابن خلدون

ثانيا: السلطة عند توماس هوبز

المبحث الثاني: المستوى التاريخي للمعرفة

المطلب الأول: مفهوم المعرفة لغة واصطلاحا

أولا: المعرفة لغة.

ثانيا: المعرفة اصطلاحا

المطلب الثاني: طبيعة المعرفة

أولا–الرؤية التقليدية للمعرفة: المعرفة في الفلسفة اليونانية

ثانيا–الرؤية الوسيطية للمعرفة: المعرفة في الفلسفة الإسلامية.

خلاصة

الفصل الأول: ماهية السلطة والمعرفة

يحيل البدء الدلالي لماهية السلطة والمعرفة في هذا الفصل إلى مبحثين. الأول بعنوان تاريخية السلطة. والثاني: تاريخية المعرفة.

المبحث الأول: المستوى الاشتقاقي للسلطة

في هذا المبحث مطلبين أساسين، الأول بعنوان: مفهوم السلطة لغة واصطلاحا. والمطلب الثاني بعنوان: مفهوم السلطة عند كل من ابن خلدون وتوماس هوبز. ووقوفنا على هذين النموذجين بالضبط مع إمكانية الإشارة إلى الأكثر من ذلك، هو أن السلطة في جوهرها المحرك الأساسي لأعمال كل منهما، فضلا عن كونها –السلطة– تلامس موضوع البحث بشكل عميق وعلى الوجه الذي ورد عند كل من هوبز وابن خلدون شكلا ومضمونا والقاسم المعرفي المشترك بينهما يظهر في كتاب "المجتمع والسلطة" عند رضوان السيد في تعريفه للسلطة بقوله:

«ضرورة من ضرورات الأمن في الاجتماع البشري (..) ضرورة لتضامن من الغرائز، وتوازن بين المصالح، وتحقق الكفاية بالتالي لكل فرد بتوفير احتياجاته عن طريق التعادل المضبوط مع الآخرين» (1)

يشتمل النص على نقاط التماس اجتماعية ونفسية وعقلية لا تخلو منها أي سلطة كالاستقرار والأمن، والرغبة في الإخضاع وضمان الولاء، والحفاظ على مصالحها والسعي إلى تحقيق أهدافها والخفية والمعلنة تحت قاعدة

(1) رضوان السيد، المجتمع والسلطة: إشكاليتا الاستمرار والوحدة، مجلة الفكر العربي، العدد 33، 34، 1983م، ص4

العدالة.

المطلب الأول: مفهوم السلطة لغة واصطلاحا

يمكن معالجة هذا المطلب، على الوجه التالي:

أولا –السلطة لغة

يظهر مفهوم السلطة من الناحية اللغوية، في العديد من المعاجم، ومنها بصفة خاصة معجم "لسان العرب" الذي تعرض لمفهوم لفظ "سلط"، ومشتقاته مؤكدا بأنه يقال:

«**سلط: السَّلاطَةُ، القَهْرُ، وقد سَلَّطَهُ الله فتَسَلَّطَ عَلَيْهِمْ، والاسم سُّلْطَةُ بِالضَّمِ**»[1]

يبرز ابن منظور[2] في هذا النص معاني عدة للسلطة يمكن حصرها في ثلاث معان:

المعنى الأول: يحمل معنى القهر، الذي يراد به الجبر والإخضاع، كما هو الشأن في علاقة السيد بالعبد، أو علاقة الضابط بالجندي. وهي علاقة محددة بإصدار الأوامر أو النواهي من طرف السيد أو الضابط للعبد أو الجندي.

والمعنى الثاني، أن السلطة تشير إلى السيطرة والتحكم، كما هو الحال في علاقة الأب بأولاده. أو ما يعرف في تاريخ الأنظمة بالنظام الأسري الأبوي (patriarcat) الذي يقوم على سلطة الرجل على مختلف وسائل الإنتاج. وهذا النوع من السلطة، يكون عموديا من الأعلى إلى الأسفل وفق الرتبة العلمية، أو المكانة الاجتماعية.

أما المعنى الثالث، فيمكن استخلاصه من المفهوم العام للسلطة، الذي يراد منه: التوجيه، كسلطة المعلم على التلميذ، أو سلطة المربي على المتربى، أو المتعلم.

---

(1) القرآن الكريم، سورة الحجر، الآية 42.

(2) ابن منظور: لسان العرب، م3، ج24، تحقيق: عبد الله على الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، بيروت، 1955 ص 2065.

1-السلطة في القرآن الكريم

السلطة ذكرت في القرآن الكريم بدلالات مختلفة، أي ورد بعض مشتقاتها مثل: "سلط" و"يسلط" و"سلطان". فوردت بصيغة "سَلَّطَ-جمع-" مرة واحدة في الآية القرآنية:

﴿ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴾ (1)

يشير ابن عاشور إلى أن إبليس لا يستطيع غواية العباد الذين أَخْلَصَهم الله للخير، فتكون جملة إن عبادي ليس لك عليهم سلطان مستأنفة أفادت نفي سلطانه (2). فالسلطة في هذا الموضع القرآني تعني لا سلطان على عباد الله المخْلَصِين. أما إبن كثير فنجده يحافظ على نفس المعنى السابق لابن عاشور بقوله لا سبيل لك عليهم، ولا وصول لك إليهم (3).

وذكرت بصيغة "يُسَلِّطُ" في موضع واحد دون غيره، في قوله تعالى:

﴿ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾(4)

فيما وردت كلمة "سلطان" في سبعة وثلاثين موطنا (5)، ورجوعا إلى كتب التفسير نجد أن للسلطان في القرآن الكريم معنيين، كما هو الشأن عند صاحب معجم لسان العرب، بأن السلطة، لها مشتقات ذات دلالات أخرى، من ذلك، مثلا:

1_ «**السلطان**» بمعنى الحجة القوية القاطعة وهي ما أطلق عليها القرآن الكريم لفظ "البرهان" في العديد من المواضع منها قوله تعالى:

---

(1) القرآن الكريم، سورة الحجر، الآية 42.

(2) محمد الطاهر إبن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الجزء الرابع عشر، ص 51.

(3) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مجلد الثامن، ط1، مؤسسة قرطبة للنشر والتوزيع، 2000م، ص 258، 259.

(4) القرآن الكريم، سورة الحشر، الآية 6

(5) محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، دار الحديث، 2001م، ص 435 – 436.

﴿ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾[1]

2_ «**السلطان المبين**» بمعنى الحجة البينة، وهي موافقة للمعنى اللغوي "القوة" وهي المبالغة في إثبات الحجة.

3_ «**السلطان**» إنما سمي سلطانا لأنه حجة الله في أرضه، حين قال:

﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴾[2].

واشتقاق «**السلطان**» من السليط، والسليط ما يضاء به[3]. إضافة إلى ذلك، أن السلطة تظهر بمعنى آخر في معجم صليبا الفلسفي، الذي أشار إلى أن:

«**السلطة في اللغة: القوة والقدرة على الشيء، والسلطان الذي يكون للإنسان على غيره**»[4].

نستشف من هذا النص، أنه يشير إلى ثلاثة دلالات للسلطة أيضا:

الدلالة الأولى، هي القوة، التي قد تكون معنوية. وقد تكون مادية.

الدلالة الثانية، هي القدرة، أي الاستطاعة على فعل شيء.

الدلالة الثالثة، رغم أن هذا اللفظ (السلطان) يختلف معناه من إنسان إلى آخر، وإذا أدركنا أن مفهوم الإنسان جاء كنوع وليس كجنس يمكن القول إن الاختلاف قاسم بين الأفراد، لأن كل فرد له سلطان، يختلف في قوته عن سلطان فرد آخر.

كذلك يمكن أن نستخلص مستويات أخرى لغوية للسلطة، فهناك مثلا، مستوى سلطة الأنا النفسية عند

([1]) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 111.

([2]) القرآن الكريم، سورة الحجر، الآية 42

(3) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص2065.

(4) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، بيروت، 1982، ص670.

فرويد [1]، وهي إشارة إلى السلطان الذاتي أو الشخصي، الذي يتحكم في أهواء النفس. والمستوى الوضعي، أو ما يسمى السلطة الاجتماعية، التي يعبر عنها المجتمع المدني بما فيه من تقاليد وقوانين. والمستوى الأدبي أو الأخلاقي، كاحترام الصغير للكبير في السن، أو احترام التلميذ للمعلم. ثم مستوى السلطة الإلهية، التي يلتزم بها الأفراد والجماعات المؤمنة دينيا، بالخضوع والطاعة لله تعالى.

وفي هذا الصدد يمكن القول، أن هناك مدلولات أو اشتقاقات أخرى للفظ السلطة، وبالتالي فإن حصر المعنى اللغوي يبدو وكأنه غير محدود، لأن السلطة تعد مفهوما اجتماعيا وسياسيا مرتبط بحياة ووجود كل فرد بشري.

ثانيا: السلطة اصطلاحا

يقودنا المعنى الاصطلاحي لمصطلح ((السُّلطة)) إلى مجموعة من المفاهيم، تشترك وتختلف حسب دلالتها. فقد وردت في مواضع متعددة، وبمعان مختلفة، وسوف نعالج تلك المعاني في النماذج الأتية:

01-السلطة في اصطلاح القرآن الكريم والسنة

وردت السلطة بمعنى القوة والبأس الشديد بشكل صريح في النص القرآني:

﴿ قَالُواْ نَحۡنُ أُوْلُواْ قُوَّةٖ وَأُوْلُواْ بَأۡسٖ شَدِيدٖ وَٱلۡأَمۡرُ إِلَيۡكِ فَٱنظُرِي مَاذَا تَأۡمُرِينَ ﴾[2]

وقد وردت هذه الآية في حق جنود بلقيس بقولهم (**نحن أولوا قوة**)، أي أصحاب القتال، (**وأولوا بأس شديد**)، أي هم أهل القوة والشدّة في الحرب، وعند لقاء العدو.

وتظهر السلطة أيضا بصورة مادية بمعنى القوة في القرآن. قال تعالى:

(1) سيجمند فرويد، محاضرات تمهيدية جديدة في التحليل النفسي، ترجمة: عزت راجح، مكتبة مصر، 1932، ص 53
(2) القرآن الكريم، سورة النمل، الآية 33

﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْۚ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَىْءٍ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴾ (1)

في هذا السياق، يتضح أن السلطة لها معنى مادي، بموجب العلاقة القائمة بين طرفي النزاع، يقوم أحد الطرفين بإخضاع الطرف الآخر لإرادته، مما أوتي من قوة في العتاد، كالخيل والأسلحة والأموال والجنود وغيرها.

انطلاقا من هذا المعنى العام، تتفرع السلطة إلى أنواع أخرى. منها ما له صلة مباشرة بالدين مثل:

-**السلطة الدينية:** وتتمثل في علاقة الفرد المؤمن بخالقه. وبعبارة أخرى، تظهر هذه السلطة، في مدى خضوع المؤمن لأوامر خالقه، إما خوفا من عقابه، أو طمعا في ثوابه.

وقد عرَّف محمد عمارة، السلطة الدينية بأنها:

«**السلطة الدينية، أن يدَّعي إنسان ما لنفسه صفة الحديث باسم الله، وحق الانفراد بمعرفة رأي السماء وتفسيره، وذلك فيما يتعلق بشؤون الدين، أو بأمور الدنيا**»(2)

يتعلق الأمر بشخص أو جماعة تُخَول لنفسها خبر الطبيعة، أو ما ورائها، بحق التفويض الإلهي، ويتجسد هذا النوع في سلطة الأقوام الأولين، قصة فرعون مثلا. أو في سلطة الكنيسة خلال العصور القديمة والوسطى.

02-السلطة في اصطلاح الفلسفة

وردت السلطة في اصطلاح الفلسفة بمعنى التوجيه عموما، ولذلك عرفها حامد عبد الله ربيع بقوله:

"**السلطة هي الحق في التوجيه**" (1)

(1) القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية 60

(2) محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ط1، بيروت، 1988م، ص14.

إن هذا التعريف يسري على نطاق واسع، لأن الحق في التوجيه يمارس على عدة مستويات، فالأب يوجه أبناءه، لأن له سلطة عليهم، والمدير يوجه موظفيه، لأن له سلطة عليهم كذلك. والمعلم يوجه تلاميذه، وهكذا في كل مستويات المسؤولية في المجتمع، مهما كانت درجة تلك المسؤولية، ومهما كانت طبيعة اختصاص المسؤولين. لأن ما يحكم هذه العلاقة أنها تخضع لمبدأ الاحترام والتسامح، بمعنى احترام شخص لشخص آخر، أو تقدير فرد لفرد آخر، إما لعلمه ومعارفه الواسعة، وإما تقديرا لتواضعه، وإما لتسامحه ورِفْقِه بالآخرين.

وهكذا أيضا جاء معنى السلطة عند جلال الدين سعيد بأنها:

"القوة التي بها نأمر بشيء ما ونفرضه. وقد تكون السلطة مبنية على القوة والعنف، أو على الحق والقانون، أو العرف والعادة"[2].

يحيلنا هذا النص، إلى أن السلطة تعني السيادة الآمرة بالقوة، سواء على مستوى الأفراد، كالحق والواجب (سلطة الأب والابن)، أو على مستوى القبيلة، كسلطة الشيوخ على أفراد القبيلة، وسلطة الدولة على مواطنيها.

وتتجلى السلطة في أحد صورها أيضا بأنها ذات طابع معنوي (فكري):

«**السلطة مبنية على العقل، وهي مستمدة من تبادل الأراء، مما يجعلها مقبولة عند الحاكمين والمحكومين**»[3].

يحيلنا النص إلى تصور إيجابي للسلطة باعتبارها قوة فكرية، تزن الصواب والخطأ، كما ورد في كتب المنطق. ومنه سلطة العقل التي تتمظهر في قوة المعرفة، وفهم الدين، وسبر أغوار السياسة، والعقيدة وغيرها من المجالات التي يتعذر على عامة الناس فهمها.

---

(1) حامد عبد الله ربيع، محاضرات في الفلسفة السياسية، (مخطوط) كلية الأدب جامعة القاهرة، 1963

(2) جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، (د ط)، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004، ص 242

(3) محمد زيعور، السلطة والقوة، ط1، بيروت، 1990، ص18

03-السلطة في اصطلاح السياسة

تتمثل السلطة السياسية من جهة أخرى في أنظمة الحكم التي تهيمن على الأفراد القاطنين في إقليم الدولة، فالأفراد يخضعون لهذه السلطة السياسية، لأنها سلطة تحفظ لهم أمنهم وأملاكهم ووحدتهم في إقليمهم.

وفي هذا السياق دعا المفكر الفرنسي تشارلز مونتسكيو(1689-1755) Charles de Montesquieuمؤلف كتاب "روح القوانين" إلى ضرورة الفصل بين ثلاثة أنواع من السلطة، حيث يؤكد السلطة والقوة، قوله:

«يظهر أن هناك شبه إجماع على كون مباحث فصل السلطات الثلاث، التشريعية والتنفيذية والقضائية أهم ما في الكتاب، لما كان لها من التأثير البعيد المدى»[1]

ولما كان الخلط بين هذه السلط (التنفيذية والتشريعية والقضائية) وتدخل بعضها في شؤون بعض، إنما يفسح المجال واسعا أمام جميع أنواع التجاوز والجور والقهر. في حين أن ملازمة كل سلطة للحدود المرسومة لها هي شرط تحقيق المجتمع المدني الديمقراطي العادل [2]. وبهذا المفهوم يتضمن النص وجهين من المعنى، أحدهما سلبي، والآخر إيجابي:

-فالمعنى **السلبي** للسلطة، يبرز في كل معاني الظلم، والقهر، والإرهاب، والإكراه، والتردد، والتشدد، والعنف، كما هو معهود في النظم الديكتاتورية والملكية، التي يحكمها واقعا سياسيا متسلطا بلا شرعية، وبهذا المعنى توصف سياسة الدولة بسياسة التسلط لما فيها من خلط بين السلط، لا سياسة السلطة. أما المعنى **الإيجابي** للسلطة في النص، فإنه يؤدي إلى ممارسة العدل باعتباره قانون اجتماعي يحافظ على سيرورة الحكم، ومن جهة أخرى، يشكل نظاما اجتماعيا ديمقراطيا يملك شرعية الفصل بين السلطات التشريعية، والتنفيذية، والقضائية.

(1) مونتسكيو، روح الشرائع، الجزء 02، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012، ص35
(2) جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مرجع سابق، ص 242

في هذا المعنى تجدر الإشارة إلى أن السلطة عند ماكس فيبر لها مجال تنمو فيه بشكل تلقائي، لأن:

«السلطة ضرورة إلزامية للتنسيق بين الحكام والمحكومين، وإن الأساس الذي ينبغي أن تقوم عليه هو الشرعية»[1].

يشير هذا الرأي إلى ضرورة وضع مقياس يُحَدَّدُ به شرعية الحاكم في سياسة الدولة، لأن شرعية الحاكم عبارة عن حتمية تتأسَّس وفق قوانين، وهذه القوانين يبني الحاكم والمحكومون عليها ملكهم أو دولتهم.

وقد نتج عن رأي ماكس فيبر في السلطة(Max Weber(1864-1920م ، مجموعة من السلط لها الشرعية في ذاتها، ملخصة على النحو التالي:

-السلطة التقليدية: وهي الموروث الثقافي المتمثل في سلطة الأعراف وتقديس السلف.

-السلطة الأسطورية: قوة ميتافيزيقية كامنة في الذات أو وراءها توجه بعض العقول المبنية على الاعتقاد الانفعالي بقدرات بطل أو شخص استثنائي.

-السلطة القانونية: تسيير منظم ومقنن لشعب من الشعوب يستمد سلطته التنظيمية من التشريعات من التشريعات والقوانين الوضعية والإلهية.

وتهدف الشرعية السلطوية التي أشار إليها فيبر خصوصا، وبعض المفكرين عموما، إلى إشاعة التوازن بين العلاقات الإنسانية المكونة للجماعة وفق مؤشر القانون الذي يحفظ حقوقهم وواجباتهم، في إطار فلسفة القانون بغية العدل أو المساواة الاجتماعية في شكلها العميق الذي يوفر أكبر قدر من المقْبُولية لدى أفراد المجتمع الواحد.

المطلب الثاني: مفهوم السلطة عند ابن خلدون، وتوماس هوبز

في هذا المطلب نقف على مفهوم السلطة عند كل من ابن خلدون في أواخر العصر الوسيط، وتوماس هوبز في العصر الحديث.

(1) ماكس فيبر، رجل السياسة والعلم، ترجمة: نادر ذكري، 1982، ص ص 47-48

أولا-السلطة عند ابن خلدون

إن الخط السياسي المتصاعد عبر التاريخ أحالنا إلى دراسة لحظات فكرية، نقدية، وتأملية، في نظرية ابن خلدون. ونعتقد أن السلطة، والملك، والسياسة شكلت، ولازالت تشكل موضوعا محوريا معاصرا لنا في كثير من القضايا، خاصة تلك المتعلقة بالدولة. وليس أدل على ذلك من قول الجابري(1935-2010م) في حق ابن خلدون لما قال:

«وإذا كانت قيمة الظاهرة الخلدونية بالنسبة للبحث، ليست في استعراض وقائعها الخارجية، بل في محاولة فك رموزها وجلاء غوامضها، فإن القيمة النظرية الخلدونية بالنسبة لمشاغلنا واهتماماتنا الفكرية الراهنة، ليست هي الأخرى فيما يقرره من نتائج أو يصدره من أحكام، بل إنها كامنة في حل الإشكالات العديدة التي تطرحها، والقضايا الشائكة التي تثيرها» [1]

يحيلنا النص إلى ضرورة الأخذ بالمرجعية الخلدونية لما ينوط بها من دور فعلي ووظيفي في الدراسات الوسيطية والحديثة والمعاصرة. خاصة أن ابن خلدون قد عالج قضايا شائكة مست اهتمام الباحث والمفكر الحديث والمعاصر، ومنها قضية السلطة.

فقد ربط ابن خلدون مفهوم السلطة أو بالأحرى الملك، بنظرية العمران البشري. وأَيُّ تطور للعمران لابد له أن يخضع لعوامل تساهم في بناء وتغيير واقعه. ومن جملة العوامل "وضع النظريات"، فنظرية ابن خلدون التاريخية مثلا حول الملك، أو السلطة أخضعها لمفهوم أو نظرية العصبية. وهذه سابقة بحثية تميز فيها عن كل الرؤى التقليدية في نشأة الدولة.

والجدير بالذكر هنا أن التأسيس الفعلي للدولة يتم وفق حكم سياسي، أي لا توجد دولة بدون سلطة سياسية، ولا يوجد سلطة سياسية بدون دولة. وهذا على الأرجح قاسم مشترك بين جميع النظريات السياسية

([1]) الجابري، العصبية والدولة -معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط7، بيروت، 2001، ص12.

التقليدية والمعاصرة. لكن عند ابن خلدون ليس بوسع جميع المجتمعات صناعة سلطة سياسية تحتضنها دولة، لأنه يستثني المجتمعات البدوية لافتقارها شروط التمدن. يقول ابن خلدون في هذا الوضع الاستثنائي:

«**الرياسة (1) فيهم إنما تكون في نصاب واحد منهم ولا تكونُ في الكلّ، ولما كانت الريَّاسة إنما تكون بالغلب وجب أن تكون عصبيَّة ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغُلْبِ بها وتتمَّ الرياسة لأهلها**» (2).

يمكن القول في هذا الصدد أن هناك فكرة واحدة أساسية، هي أن الحكم عند أهل البدو يكون للغلبة. والغلبة شرط قيامها العصبيَّة* المتمثلة في القبيلة، بمعنى أن التنافس يكون بين مختلف العصبيات، والعصبية الملتحمة بهذا المعنى تسلك منحى براغماتي غايته الملك، ما لم يعقها في مسلكها عائق بشري. إذاً فغاية المجتمع البدوي المشحون بالعصبية الرياسة، في هذا الموضع يؤكد ابن خلدون أنَّ:

«**المُلْكُ هو غاية العصبيَّة وأنها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيلة الملك، إما بالاستبداد أو بالمظاهرة على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك، وإن عاقها عن بلوغ الغاية عوائق كما نبيّنه وقفت في مقامها إلى أن يقضي الله أمره**» (3)

في هذا الطرح يتضح أن الملك أو السلطة يعتبر ركيزة المجتمع الحضري، أو المدني. فشيخ القبيلة بعد استلائه على الرياسة(السلطة) يطمح إلى ما هو أكثر، بفرض سلطته وسيادة عصبيته على قبائل أخرى اختيارا وإقناعا،

(1) الرياسة: سلطة الغلبة، والغلبة عند ابن خلدون في الأواسط البشرية تكون بالعصبية (العرق أو الدم أو الدين) القائمة على الولاء والحلف. وتنقل الرياسة عند ابن خلدون في منبت واحد وهذا إشارة إلى سلطة الملك. راجع ابن خلدون، المقدمة، الجزء الثاني، ط07، دار النهضة، مصر، 2014، ص486.

(2) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، المجلد الأول، ط1، بيروت،2011، ص 99.

* العصبية من العصب أي ما يَشُدُّ المفاصل ويربط بعضها ببعض. وهي المحاماة والمدافعة عمَّن يلزمك أمره بشدة وحماس، وهي أنواع: عصبية كبرى تؤسس المجتمع والدولة. نحو: قوم أو حي أو بطن من القبائل –وعصبيات صغرى تابعة للكبرى، تشكل المجتمع المدني عند ابن خلدون. نحو: عشير واحد أو أهل بيت واحد أو أخوة بنى أب واحد...وهلم وجرا.

(3) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، مرجع سابق، ص105

وإما إجبارا وإكراها، حتى تكبر عصبيته ويصل إلى مرحلة الملك العام، ومن ثم تهيمن العصبية الكبرى لشيخ القبيلة على السلطة ويتم له التغلب والحكم بالقهر بكل العصائب الصغرى المشكلة للمجتمع، لأنه:

«لابد من عصبية كبرى، جامعة للعصائب، مستتبعة لها، وهي عصبية صاحب الدولة الخاصة من قبيلة وعشيرة» (1)

إن السياق السلطوي التاريخي لابن خلدون بيّن لنا طبيعة السلطة في العهد الإسلامي الوسيط المتأخر، وهذا من خلال تعريفاته للدولة التي هي في الأساس تداول للسلطة نتيجة الحالات العارضة لكل دولة، انطلاقا من التنافس حول مصادر النفوذ، وفي مقدمتها الموارد المالية التي تعد ركيزة جميع القوى في الدولة، والتحكم فيها، كالتحكم في الجند. باعتباره يزيد من تقوية الدولة.

ثانيا: السلطة عند توماس هوبز (نقد السلطة الوسيطية)

إن الذي حملنا على إضفاء بعض النظريات الغربية في موضوعنا العربي والإسلامي، هو المد التاريخي للسلطة، ومن خلال هذه النظريات الحديثة تتقاطع بعض المضامين السلطوية التي يعود لها السبق في موضوع بحثنا. وبما أن عملية التواصل المعرفي الحضاري تستوجب إجراء فحوص نقدية على أية فكرة، في ضوء ما يراه ويذهب اليه المفكر أو الباحث، شريطة أن تكون راقية وهادفة، فإن علاقات القوة والسلطة تحل محل علاقات الاعتراف والتحضر أحيانا. وإذا كان ولابد من الوقوف على إحدى النظريات، فليس أدلّ على ذلك من آراء المنظر السياسي توماس هوبز (1588م -1679م) في نقده لفكرة الملك أصحاب السلطة المطلقة. فقال في هذا المعنى:

(1) ابن خلدون: المقدمة، ط2، بيروت، 1961، ص ص521-522.

«إن رأيَ من يدّعون أن الملوك أصحاب السلطة المطلقة بالرغم من سلطتهم التي تفوق سلطة كل من أفراد مملكتهم، هم، على الرغم من ذلك، ذوو سلطة أضعف من سلطة هؤلاء الأفراد مجتمعين. هو رأي يرتكز على أساس ركيك» (1)

فقد انطلق هوبز في تحديده الجديد لمصطلح السلطة من التأكيد على أنه مفهوم إشكالي متصف بالغموض وليس مفهوما بسيطا، وأن تبسيطه يقود إلى سوء فهم، كما هو الحال عند الملوك، ومناصري أهل السلطة المطلقة باعتبار قوتهم وسيادتهم تفوق كل السلط الأخرى. إلا أن هوبز يستبعد هذه الآراء لعدم تطابقها مع البناء الاجتماعي. وما يعاب على السلطة المطلقة برأيه، أنها سلطة فاسدة تقوم على الهيمنة والتسلط وحب الذات وإلغاء الاشتراك والتعددية وهذا ما يمكن ملاحظته في سلطة شمال إفريقيا. بهذا الطابع تأخذ السلطة بعدا عدوانيا من طرف المحكومين. فقراءة هوبز للسلطة الاجتماعية يختلف كل الاختلاف عن السلطة المطلقة، بحكم تصوره الاجتماعي الذي يرتكز على مسؤولية أخلاقية تعبر عن الضمير الجمعي في صناعة السيادة الجماعية، وهذه الفكرة نجدها غائبة عند النماذج الفكرية التي استعنّ بها في دراستنا. وقد نص عليها هوبز قائلا:

«فالرأي القائل بأن كل عاهل يستمد سلطته من اتفاقية، أي بعبارة أخرى بموجب شرط، يأتي من عدم فهم هذه الحقيقة البسيطة التي تعتبر أنه طالما أن الاتفاقيات ليست سوى مجرد أقاويل وأباطيل. فلا تتمتع بأي قوة ملزمة، أو احتوائية، أو مرغمة، أو حمائية، لأي أحد، خارج قوة السيف» (2)

يتجلى إذن مفهوم السلطة عند هوبز في العصر الحديث مع ولادة نظرية العقد الاجتماعي* في قوله:

([1]) توماس هوبز، اللقياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حرب، وبشرى صعب، ط1، بيروت، 2011، ص ص 190-191

([2]) توماس هوبز، اللقياثان، مرجع سابق، ص 176.

* إن العقد هو عمليّة نقل اراديّة. فإذا ما توصل البشر إلى نقل حقّهم أو حريّتهم إراديا على أي شيء، فهذا لأن عقلهم يهمس لهم أن لهم مصلحة في ذلك.

«في الواقع، وبموجب السلطة الممنوحة من كل فرد في الدولة، يتمتع بقدرة وقوة مجتمعتين فيه [..]نتيجة الاتفاقيات المتبادلة المعقودة بين كل عضو من المجموعة الكبرى، بغية تمكين هذا الشخص من ممارسة القوة والوسائل الممنوحة من الجميع[..]أما الطرف المودَع لديه هذا الشخص، فيدعى بالحاكم المطلق، ويقال إنه يتمتع بالسلطة المطلقة وكل ما يخرج عن نطاقه، هو فرد من الأفراد التابعين له» [1]

هذا النص يحمل فلسفة عظيمة تظهر في اجتماع البشر فيما بينهم وفق اتفاق محدد، بحيث يُسَلِّمُ الأفراد سلطتهم إلى الحاكم المطلق ليعمل باسمهم أو بمثابة تفويض السلطة. وذلك وفق مبدأ العقد المبرم وبهذا المعنى يجب أن تكون السلطة العامة مطلقة قوية إلى أبعد حد، بحيث لا يعود الفرد إزاءها شيئا مذكورا، ويكون واجبه الخضوع المطلق. والسلطة المطلقة، إما في يد شخص، أو في أيدي مجموعة مؤلفة من أكثر من شخص. وهي على ثلاثة أشكال: فعندما يمثلها شخصاً واحداً يكون شكل الدولة او السلطة نظاماً ملكياً، وعندما تتعدى الفرد إلى الجماعة تكون نظاما ديموقراطيا، وعندما تكون مجموعة دون مجموعة أخرى يكون نظاما أرستقراطيا. والملكية الدستورية خير أشكال الحكم عند أرسطو، وابن خلدون، وهيجل.

يؤكد هوبز على المعنى الجماعي للحكم، قائلا:

«إن المجموعة المجتمعة على هذا النحو في شخص واحد، تدعى دولة، باللغة اللاتينية "سيفيتاس" هذا هو جيل هذا اللقياثان الكبير. أو بالأحرى هذا الإله الفاني، الذي ندين له، بالسلام والدفاع، وهو أدنى رتبة من الله، الله غير الفاني» [2]

---

[1] توماس هوبز، اللقياثان، مرجع سابق، ص ص180-181.

[2] توماس هوبز، اللقياثان، مرجع سابق، ص 180

يرى هوبز أن الدولة تقوم على تعهد الجميع مع الجميع بواسطة الأقوال، فالدولة قائمة بكليتها على صيغة وعد يجري إعلانه بالصوت الحي من الأفراد، إلى الحاكم المطلق ليعمل باسمهم. أي بمثابة تفويض السلطة التي لم تكن في البدء، وإنما هي اصطناعية اقتضتها الضرورة الإنسانية، من خلال اتفاق كل فرد مع كل فرد.

الشاهد هنا أن الشكل الأول، أي نظام الملك كان قد تجسد سلفا في التاريخ الوسيط عند الوزاني حين قسم شمال إفريقيا إلى: مملكة حفصية في المغرب الأدنى، ومملكة زيانية في المغرب الأوسط، ومملكة فاس ومملكة مراكش في المغرب الأقصى.

أما السلطة في العصر الحديث فقد أصبحت تتمتع بميزات تختلف في مظهرها عن السلطة في العصر الوسيط، حيث نلاحظ غيابها كوحدة سياسية. وحضورها بمثابة رقعة جغرافية واسعة الامتداد، بحيث يمكن انتشارها على مستوى أكثر نطاقا، كامتداد سلطة الدولة العثمانية على أكثر من قارة.

لكن في التاريخ الحديث بدأت السلطة تشهد تطورا تبعا للتغيرات التي حدثت فصارت المجتمعات تتمتع بالسلطة في أوروبا، من خلال ظهور سلطة مدنية التي تعد اللبنة الأولى في بعث سلطات أخرى في الدولة الحديثة، ذات أسس قد تتفق مع الأسس الخلدونية. فهي تتأسس على سلطتين أو بالأحرى عصبيتين: عصبية كبرى، وعصائب صغرى تتبع الكبرى في رقعة محدودة جغرافيا.

استنتاج:

في ضوء ما سبق يمكننا القول إن السلطة مفهوم واسع يمكن تحديدها حسب سياقها الإجرائي، فكلما حاولنا ضبطه وتنظيمه اتخذ منحى آخر تفرضه عليه مؤثرات الموضوع الذي يحيكه. ولكن ماهية السلطة من جهة أخرى، أفضت بنا إلى القول إنها القدرة على التأثير إيجابا أو سلبا.

وغايتنا من البحث، معرفة مدى تأثير السلطان باعتباره سلطة زمنية له تأثيره على سلطة مماثلة هي المعرفة. إذاً فالتأثير الإيجابي يسلك مسارا تنازليا أو أفقيا في توجيه الآخرين وإصدار الأوامر لهم بالنصح والإرشاد، وغايته البناء الموضوعي.

أما التأثير السلبي فيظهر في إعاقة ممارسة النشاطات والتأثير في علاقات الآخرين باستراتيجية تعتمد الأساليب الدفاعية والهجومية لحرمان الآخر (الخصم) من ممارسة قدراته التأثيرية، والانتصار لنوازع الذات.

المبحث الثاني: المستوى التاريخي للمعرفة

هذا المبحث نعالج فيه الإطار المفاهيمي لمفهوم المعرفة، من حيث الاشتقاق اللغوي، والمعنى الاصطلاحي، وكذا تطور مفهوم المعرفة عبر التاريخ من منظور تقليدي ديني. ومن منظور موضوعي حديث أيضا. باعتبارها محطات ضرورية استثنائية، ساهمت في تشكل وبناء المعرفة الإنسانية.

المطلب الأول: مفهوم المعرفة لغة واصطلاحا

التعريف يتوقف على الإطار المفاهيمي **لمفهوم المعرفة**، من زاوية اللغة، والاصطلاح.

أولا: المعرفة لغة

يقودنا المعنى اللغوي لمصطلح "المعرفة" إلى مجموعة من المفاهيم تشترك في صيغة الإلزام ليشكل هذا الإلزام عدة دلالات، فقد جاءت المعرفة في معجم مقاييس اللغة بأنها:

" **(عرف): العين والراء والفاء أصلان صحيحان، يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلا بعضه ببعض. والآخر على السكون والطمأنينة** "[1]

تعد الحروف المنتظمة في فعل "عرف" في النص، على وضوح اللفظ واستقامته، أي مما يساعد على بيان فحوى الشيء. وإذا كانت الدلالة خلاف الوضوح دل ذلك في اللغة على تعبير الإنكار. أما ما ورد بخصوص "السكون والطمأنينة" في نص ابن فارس، فإنها تبين ثبوت المعنى في النفس انطلاقا من الآثار المترتبة عن وضوح معنى المعرفة.

يبرز جلال الدين سعيد في معجمه للمصطلحات معنى مشابها قائلا: «**يشير هذا اللفظ إلى فعل المعرفة، أو الشيء المعروف، ويشير أيضا على مجرد عرض شيء ما. أو إلى أدراكه وفهمه**»[2].

(1) أحمد ابن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ج 4، ط2، القاهرة، 1389هـ/1992م، ص 281
(2) جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، 2004، ص 433

يمكننا تحديد مصطلح المعرفة في هذا النص إلى نحوين اشتقاقيين. فالأول، **فعل المعرفة والشيء المعروف،** يعد حركة عملية نحو تحصيل المعرفة، لذا فهي تظهر على مستوى الفعل. أي كل ما من شأنه أن يزيل الجهل، ويكسب المعرفة ويبنيها.

أما دلالة الاشتقاق الثاني، **أدراكه وفهمه،** يشير إلى وعي كنه الأشياء وتصورها على حسن دلالتها، دونما الإخلال من قيمتها، بما يناسب ذلك من شواهد استدلالية حسية أو عقلية. وهذا الأخير يصرفنا إلى وجوه الإدراك المختلفة التي بها تفهم أسس الأشياء.

وبهذا المعنى يستخدم جميل صليبا مصطلح المعرفة للدلالة على الإدراك:

«**عَرَفَ الشيء، أدركه بالحواس أو بغيرها**»[1].

تعد الحواس نشاطا مادي للدلالة على مصدر المعرفة أو معرفة الأشياء، ولفظ عرف في هذا الموضع دال على مصدر الإحساس، كتشكل بعض الصور والمعطيات من الواقع المعاش لدى القارئ، ونحوِ ذلك من مصادر المعرفة المادية.

استنادا إلى الدلالة الحسية للمعرفة. فقد ورد لفظ المعرفة بصيغة الجمع، في المعجم الوسيط بأنها:

"**المعارف الملامح، يقال هي حسنة المعارف: الوجه وما يظهر منها. وحيا الله المعارف: الوجوه. وغطوا معارفهم: تلثموا**"[2].

يحيل المدلول اللغوي للمعارف إلى دلالتين حسيتين ترميان إلى معنى العلامة والأمارة:

أولا: العلامة، صفة قولية للدلالة على ما يظهر من ملامح الوجه الحسنة أو القبيحة. كقولنا رب امرأة حسنة الوجه. أو رب صغير حسن القول...الخ

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج02، بيروت، 1982م، ص392

(2) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، القاهرة 2003، ص 595

ثانيا: الأمارة، صفة فعلية للدلالة على أحداث ووقائع يمارسها مجتمع ما، وفق عاداته وتقاليده، كعادة التلثم عند الرجل الأزرق أو ما يطلق عليهم بـ "الطوارق" ودلالة التلثم، بأنه كل ثوب يوضع على الأنف وما حوله في الوجه...الخ.

إضافة إلى المدلول السابق المتعلق بادراك المعرفة من جهة المبنى (الحواس). يستخدم إبراهيم مدكور لفظ المعرفة للدلالة على مفاهيم جديدة لا تخرج كثيرا عن خاصية مضمون المعرفة، قائلا:

«**المعرفة ثمرة التقابل والاتصال بين ذات مدركة وموضوع مدرك، وتتميز عن باقي معطيات الشعور، من حيث أنها تقوم في آن واحد على التقابل والاتحاد الوثيق بين هذين الطرفين**»[1].

وكما سبقت الإشارة، فمصطلح "المعرفة" يقودنا إلى مضامين أخرى على النحو التالي:

"**المعروف: اسم لكل فعل يعرف حُسنُه بالعقل أو الشرع**"[2]

يعتبر العقل نشاط معنوي للإشارة إلى دلالات منطقية مباشرة تدرك بالعقل. وقد نبّه بعض المؤلفين المسلمين في هذا السياق، أن العقل حجة المرء على نفسه، وبه تم تفضيل العقل على الجسم.

ونحن نقول إن مصطلح المعرفة إنما ينم عن حقيقة المرء بمعرفة تصرفه الحكيم وبه يكون معروفا. كقولنا ابن نبي مفكر مسلم، أي تحلى بصفة الفكر. وفي هذه الحالة لا يكون المرء جاهلا، إذا ما تحرى رذيلة الجهل بفضيلة العلم.

إن مفهوم "المعرفة" يجبرنا على الالتزام أمام "أصلها الاشتقاقي" بإخضاع كل المفاهيم التي لها صلة، وتنتهي إلى مضمون المعرفة ولو بالشيء اليسير، سواء سبقت الإشارة إليهم، أو لم تسبق، كما هو الحال عند هيجل عندما يعرض لنا جملة من المعاني قائلا:

(1) إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، القاهرة 1403هـ -1983م، ص ص 186،187
(2) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص 595

"**المعرفة: اليقين، الحقيقة، الصدق، البرهان، المباشر...الخ**"[1]

في هذا السياق يجمع هيجل كل لفظ له صلة بالمعرفة، ويحمل نفس المعنى. والمعنى من المعرفة، هو رفض كل ما يحمل لبسا أو شبهة أو ظنا أو ريبا. وقبول كل الدلالات التي تحمل على الإيجاب.

ومعنى اليقين في المعرفة يتخذ مستويين: مستوى ذاتي، يصدق على علم شخص بعينه (عين اليقين). ومستوى موضوعي، يصدق في علم شخص بعقله (حق اليقين).

أما في العربية، ومن ناحية الاشتقاق اللغوي، تدل كلمة **معرفة في المقام الثاني** على العلم. فمعرفة الشيء تدل على العلم به وإدراكه بالحواس أو بالعقل. فقد جاء في القرآن الكريم لفظ العلم للدلالة على المعرفة، حيث قال الله تعالى:

﴿ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾[2]

ودلالة العلم عند ابن كثير وبن عاشور [3] تفيد الزيادة منه أي العلم سواء كان وحيا أو إلهاما أو اجتهادا.

وخلاصة القول تشير جميع التعريفات السالفة الذكر إلى تداخل مفهوم المعرفة مع العلم: بحيث يطلق لفظ العلم للدلالة على المعرفة والمعرفة للدلالة على العلم فهما مترادفان، إذن فكلاهما يعرف بعضه.

ثانيا: المعرفة اصطلاحا

يستدعي بيان المفهوم الاصطلاحي للمعرفة، التنبيه المسبق إلى نشاط الفكر الذي يثبت شيئا ما، إما بالإيجاب أو السلب، سواء كان هذا الفكر فاعلا أو منفعلا، وبهذه الحركة الفكرية تتعدد أبعاد هذا المفهوم. وسواء كان الفكر إثباتا كاملا يقوم على الوضوح والبداهة. أو ناقصا يعمه الغموض والاختلاط.

(1) ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المركز المصري العربي، 2000ص ص 295، 299

(2) القرآن الكريم، سورة طه، الآية 114

(3) محمد الطاهر إبن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، ص 317

"ويمكن التمييز بين المعرفة والفهم. فأن نعرف (connaitre) هو إن نعلم ما هو موجود، وأن نفهم(comprendre) هو إن ندرك لماذا هو موجود على هذا النحو"[1].

إن الإطار الدلالي لهذا النص يقدم لنا إضافة عما سبق ذكره في الاشتقاق. إذ يميز بين مفهومين: نعرف ونفهم. ففي اللغة الفرنسية يدل مفهوم "نعرف" connaitre على العلم بالخبر دون وعي، وهذا راجع إلى المسلك الحسي، وأَمَّا دلالة "نفهم" comprendre، فتعني إدراك الشيء الموجود إدراكا عميقا دون نقص بحكم الاستنتاج العقلي.

ولإدراك العلاقة بين الذات المدركة، والموضوع المدرك، تجدر الإشارة إلى ما ورد في معجم إبراهيم مدكور، أن:

«ثمرة التقابل والاتصال بين ذات مدركة وموضوع مدرك، وتتميز عن باقي معطيات الشعور، من حيث أنها تقوم في آن واحد على التقابل والاتحاد الوثيق بين هذين الطرفين»[2].

المعرفة في هذا الموضع، بحث في المشكلات الناشئة عن العلاقة القائمة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، والبحث عن درجة التشابه بين التصور الذهني والواقع الخارجي، مما يضفي على الذات والموضوع من آثار إيجابية وأخرى سلبية محصلة لعلاقات متعددة كالقبول والرفض والصراع والاحترام وغيره.

ففي تاريخ الفلسفة، خاصة مع أفلاطون نجده سلك مسلك الحوار في كثير من القضايا الفكرية وغيرها، وانتهج منهج الجدل لإدراك مقاصده الصحيحة، بما فيها قضايا العلم والمعرفة. وحتى يستقيم ضبط مفهوم المعرفة بشكل أوسع يستلزم علينا العودة إلى أحد محاورات أفلاطون مع ثياتيتوس. وملخص المحاورة يتجلى في ثلاثة تعاريف على النحو الآتي:

(1) جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مرجع سابق، ص433

(2) إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، القاهرة 1403هـ -1983م، ص ص 186،187

«يبدأ ثياتيتوس بعرض تعريفه للعلم épistème بانه إحساس listhésis»[1]

التعريف جاء بعد حوار طويل بين سقراط وتلاميذه حول مصدر المعرفة، وملخصه أن ثياتيتوس ربط تعريفه بالنظرية الحسية عند بروتاغوراس، القائلة:

«الإنسان مقياس كل شيء»[2].

سلك سقراط طريق التهكم والتوليد لبلوغ مقاصده المعرفية في جميع محاوراته، فمحاورة ثياتيتوس التي بدأت بالتعريف الحسي، أبطلها سقراط بطريقة التهكم والتوليد، ذلك أن العلم ليس إحساسا أو اعتقادا، بدليل أن كثيرا من الأشياء نحس بها ونعتقد أنها صحيحة، لكنها سرعان ما تتبين لنا فيما بعد، عكس ذلك.

يتواصل الحوار إلى تعريف آخر كما هو مبين في النص الآتي:

«العلم هو حكم صادق»[3]

يراد بهذا التعريف أيضا، أن المعرفة تصديق، والتصديق في هذه الحالة يكون نتيجة انطباعات حسية، وحال هذا الأخير لا ينفك عن الظن، والظن مناف للتصديق. بهذا المعنى ينكر سقراط المرحلة الثانية. لأنها باطلة وكثير من الأشياء نصدقها وفي الحقيقة كاذبة.

يستمر الحوار بالتعريف الأخير القائل أن:

«العلم هو حكم صادق أو ظن صادق مصحوب بتفسير عقلي أو ببرهان»[4]

(1) محاورة ثياتيتوس لأفلاطون أو عن العلم، ت: أميرة حلمي مطر، القاهرة، 2000، ص 11
(2) المرجع نفسه، ص 11
(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها
(4) محاورة ثياتيتوس، أفلاطون، مرجع سابق، ص11

يبدو هذا التعريف ليس منافيا للتعريف الثاني، بل هو إضافة أخرى وتكملة لإدراك الخطأ الذي نبه إليه سقراط، فكان التعديل بواسطة ثياتيتوس، بأن العلم هو التسويغ. أي الاستدلال وإقامة الدليل والبرهان على صحة الشيء.

وخلاصة هذا الحوار، أن حقيقة هذه المفاهيم الثلاثة: الاعتقاد والتصديق والتسويغ، هي التي تشكل التعريف الأساسي للمعرفة. أي أن المعرفة اعتقاد مبرهن يصدق به صاحبه ويجزم به.

ضف إلى هذا، نصاً آخر يفضي إلى أن:

«المعرفة تطلق على معان. منها العلم بمعنى الإدراك مطلقا تصورا كان تصديقا. ولهذا قيل كل معرفة علم فإما تصور أو تصديق»[1]

ومما سبق الإشارة إليه، فإن ضبط مفهوم المعرفة يحتاج إلى المزاوجة بين رؤيتين: التصور والتصديق، فالتصور بصفة عامة، يستخدمه الفيلسوف أفلاطون للدلالة على المعرفة المطلقة والتي ينتج عنها العلم، أي ذلك الفكر أو العقل الموجود بالقوة القادر على إدراك جل الحقائق. أما التصديق فيستخدمه أرسطو ليكشف عن الموجود بالفعل عند اشتغال العقل الفلسفي في الموجودات، وتقديم أحكام ونتائج تستند إلى موجودات عينية تشكل معارف صحيحة.

أما بشأن ما ورد في القرآن الكريم عن مفهوم المعرفة. قوله تعالى:﴿ **وَلَوْ نَشَآءُ لَأَرَيْنَـٰكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَـٰهُمْ ۚ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ ٱلْقَوْلِ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَـٰلَكُمْ** ﴾[2]

(1) محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف مصطلحات الفنون والعلوم، ط01، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 1996، ص1583

(2) القرآن الكريم، سورة محمد، الآية 30

النص القرآني يعالج وضعيتين مركبتين في بنية واحدة هي المعرفة. فقوله تعالى مخاطبا نبيه محمد صلى الله عليه وسلم في مطلع الآية "**فلعرفتهم**" أي لم نشأ أن نريك سيماهم وعلاماتهم عيانا حتى تدرك حقيقة المنافقين من وجوههم وظواهرهم الخارجية. لكن في الموضع الثاني جاءت استدراكا في قوله "**ولتعرفنهم**" أي لإدراك حقيقة المنافقين من خلال الفحوى وما يبدو من كلامهم الدال على مقاصدهم بواسطة اللحن أي قول يدركونه ويفهمون مضمونه ويخفى مقصده على غيرهم من المستمعين.

وإن شئنا الحق فإن ضبط مصطلح المعرفة من جميع جوانبه، من قبيل المستحيل، لأنه في لحظة ضبط ما لتعريف المعرفة نجد التعريف يسلك أو يتخذ منحى آخر مخالف. وبهذا المعنى تصبح المعرفة مجموعة من المعاني والمفاهيم والمعتقدات والأحكام والتصديقات والتصورات الفكرية التي تتكون لدى الإنسان نتيجة لمحاولاته المتكررة لفهم العلاقات الإنسانية والاجتماعية وتفسير الظواهر والأشياء المحيطة به.

المطلب الثاني: طبيعة المعرفة

إن ضبط مفهوم المعرفة تطلب منا المزاوجة بين الرؤيتين التقليدية، والوسيطية. إذ أن الرؤية التقليدية لمفهوم المعرفة، تستدعي ذلك بغية الكشف عن آليات اشتغال المعرفة. وأما الرؤية الوسيطية نراها تصور لنا أفقا مخالفا تمثل في نظرية المعرفة.

أولا. الرؤية التقليدية للمعرفة: المعرفة في الفلسفة اليونانية

ليس من السهل رسم حدود المعرفة في الدراسة التقليدية. كما هو الشأن بالنسبة إلى بعض المفاهيم الضيقة التي سرعان ما يتم تحديد طبيعتها. لأن الأمر قبل كل شيء في مفهوم المعرفة يؤول إلى طبيعتها. وللحكم في ذلك، يجب أن نأخذ في حسباننا الاستعمال الذي نجده أكثر انتشارا، ونعتبره أكثر معقولية. في الدراسات اليونانية، والإسلامية مثلا.

المعرفة في الفلسفة اليونانية

بداية يجب الإشارة إلى أن الحديث عن المعرفة في العهد اليوناني القديم، هو حديث عن السلطة بالضرورة، وبهذا تطرح لدينا مشكلة المعرفة كموضوع وغاية. ومن أهم الاتجاهات الأساسية في هذا الطرح المعرفي نجد:

عهد السفسطائيين: أخذ السفسطائيون من المعرفة مبحثا فلسفيا نزعوا به نحو جدالات متعددة، تارة مع سقراط، وتارة أخرى مع زينون الإيلي وغيرهم من أهل السلطة المعرفية. ونص أرسطو يبين بعض النقاشات كما يلي:

«ينبغي أولا إن نتبّين ما في الغايات التي يسعى إليها أولئك الذين يصارعون بغية الانتصار في المناقشات. إنها خمس غايات: الدّحض، والخطأ، والمفارقة، واللّحن (الخطأ في الإعراب والبناء)، وأخيرا الإيقاع بالخصم في التكرار والحشو»[1]

الفئة المشار إليهم في قول أرسطو، هم جماعة من الفلاسفة والأدباء الحاذقين في الخطابة والفلسفة، لهم سلطة الإقناع والحوار والنقاشات المعرفية. معتمدين على حواس الإنسان، باعتبارها مقياسا للمعرفة كلها، ومعيارا للحقيقة ما يوجد منها وما ينعدم. ومضمون النص، أن المعرفة تجلت في عهد السفسطائيين، كسلطة سلبية مبنية على المغالطة والتمويه. وهذه غاية منافية لفضيلة المعرفة. وعطفا على ما سبق هذه السلطة المعرفية ساهمت في خلق مفاهيم جديدة في ميادين عدة، منها: السياسة والأخلاق والدين. لكن الغريب في التجديد أنه كان مصاحبا في طياته لمبادئ رذيلة. وإذا أدركنا أن هدفهم المعرفي التسويق لها بواسطة ادعاء المعرفة، أمكننا القول أن هذا التجديد المعرفي غير مشروع. باعتباره أكبر رذيلة تمارس على الإنسان، وأعظم مفسدة للمجتمع اليوناني.

(1) جلال الدين السعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مرجع سابق، ص246

عهد سقراط: عمل سقراط على تقديم بدائل معرفية وسياسية وأخلاقية جديدة، مخالفة للمعرفة السفسطائية، قائمة على سلطة الفضيلة، والمعرفة الكلية. وهذه الأخيرة تكمن في النفس البشرية، ولا يمكن بلوغها إلا بالحوار وطريقة التهكم والتوليد في معنى قوله:

"كما أن أمي تولد الأطفال من بطون أمهاتهم، فأنا أولد الأفكار من عقول الرجال"[1].

النص يشير إلى أن أمه كانت قابلة، أي تولد النساء. أما سقراط فيمتهن عملها في ميدان فضيلة العلم، فستخرج الأفكار والمعارف من عقول ونفوس الرجال يَتِم بواسطة امرين: أحدهما، سؤال مع تصنع الجهل وهذا ما يعرف بالتهكم. وثانيها، سؤال لاستخراج المعارف بواسطة التذكر، وذاك ما يعرف بالتوليد أو السؤال المثمر.

عهد أفلاطون: إن تدهور الوضع السياسي والاقتصادي في أثينا – اليونان قديما – أثر في أفلاطون إيجابا، من خلال إعادة النظر في الأنظمة السياسية القائمة، والفاسدة أنذاك. ووصل إلى نتيجة مفادها، أن النظام العادل لن يتحقق إلا عندما يتوفر مبدآن أساسيان هما: الصدق والفلسفة الحقة. والمعرفة الحقة تكمن في أنها تحمل أفكارا نظرية، ترتكز على ضرورة إبعاد القصص والأكاذيب التي تسيئ للآلهة قائلا:

«...تلك هي الطريقة التي تثير غضبنا في الكلام عن الآلهة، وهي التي لن نسمح بترديدها على الإطلاق، ولن ندع مربي الأطفال يستغلونها في تربية الصغار إن شئنا أن يشب حراسنا على التقوى ويتشبهوا بالآلهة بقدر ما تسمح به قوى الإنسان القاصر» [2]

نفى أفلاطون كل أنواع وسبل المعرفة الوهمية التي تسيئ إلى الآلهة والإنسان باعتبارها ناتجة عن التقليد، والمقلِد يكون في مرتبة أدنى من درجات الحقيقة، وهذا النوع من المعرفة التقليدية تظهر عند شعراء التراجيديا،

(1) محاورة ثياتيتوس لأفلاطون أو عن العلم، مرجع سابق، ص120

(2) موبيك ديسكو، أفلاطون: أرغبه في الفهم، ت: حبيب الجربي، تونس، 2010، ص 383

أمثال هوميروس. لذا يدعو مؤلف الجمهورية إلى البحث عن منهج معرفي، يكون قريبا من الحقيقة الأولى، وليس أدل على ذلك من طريقة "الهدم" و "البناء".

فالهدم المعرفي، تجسد في نقد نظرية بروتاغوراس "الإنسان مقياس كل شيء"، بوضع الأسس التي تنبني عليها المعرفة، كمدركات النفس التي تعطي إما ظنا خاطئا وهو الجهل، وإما ظنا صادقا وهو العلم. أما **البناء المعرفي،** فتجلى في منهجه الجدلي "الصاعد" و "النازل". فالجدل الصاعد ينتقل صعودا من المتعدد إلى الواحد ليكشف في النهاية مبدأ كل الأشياء، أي مبدأ المبادئ الذي يعد بعدا أخلاقيا في فلسفة سقراط. أما الجدل النازل فيمارس خلاله الملك سلطته وفق مبادئ ثابتة مؤسسة على حقائق يقينية.

والجدير بالاهتمام، أن **المعارف المثالية** بحكمها تحمل نماذج معرفية راقية متعالية في عالم المثل، يتم بلوغها وإدراكها بواسطة "سلطة العقل"، ومنه يميز أفلاطون بين عالمين[1]: عالم الظواهر العابرة في العالم السفلي، وتمثله الموجودات الحسية التي ندركها بالحواس. وعالم الحقيقة الدائمة، وتتمثل في الصور المستقرة في عالم الخلود التي لا تدرك إلا بالعقل. وهذا الأخير هو الوحيد القادر على استرجاع المعارف الروحية بآلية التذكر التي توقظ فينا هذه الأفكار.

عهد أرسطو: أخذت المعرفة عند أرسطو منحا جديدا، فقد تأسست على شكل نسق متكامل متضمنة جملة من الجوانب المعرفية ذات الطابع المذهبي. فقد أبدع في المصطلحات، وحدد المفاهيم، وميز بين التصورات والأحكام، وأدخل التقسيم والتصنيف على العلوم وفروعها، ثم نظم ومنهج وأسس المنطق الذي هو بنية العلوم والمناهج القديمة.

(1)احمد ملاّح، المختصر في تاريخ الفلسفة الغربية، ط1، رياض العلوم للنشر والتوزيع – الجزائر، 2006، ص25.

ثانيا–الرؤية الوسيطية للمعرفة: المعرفة في الفلسفة الإسلامية

إن الحديث عن طبيعة المعرفة في العصور الوسطى، تكاد تكون محصورة في زاوية دينية أو لاهوتية، بحكم هيمنة الخطاب الديني المسيحي، والدين الإسلامي على حد سواء. فماهية المعرفة الإسلامية، تلخصت في علم الكلام بالدرجة الأولى. والمتكلمين بشتى فرقهم واختلاف أصنافهم، وتوجهاتهم، قطعا تكلموا في المعرفة، في ميدان علم الأصول، وعلم المنطق...وغيرها من الميادين. ضف إلى ذلك المعرفة الصوفية. وآليات هذه المعارف ملخصة في قول المولى عز وجل:

﴿ وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴾[1]

نستشف من الآية الكريمة، أن الإنسان فور ولادته يكون خاليا من العلوم والمعارف، بحكم الحالة التي ولد عليها لا يعرف شيئا عن العلوم الواردة. إذن الحالة التي ولدنا فيها من بطون أمهاتنا حالة جهل. ولكن لنا القابلية للتعلم وفق القنوات التابعة للمصادر المعرفية، وهي مرتبة كما يلي:

أولا: آلية السمع، وهو علم عن طريق الخبر.

ثانيا: البصر(الأبصار)، العلم عن طريق الحواس الخمس.

ثالثا: الفؤاد(الأفئدة)، علم عن طريق القلب والعقل والنفس والروح.

والآية السالفة الذكر، يمكن اعتبارها ردا أو جوابا على سؤال بعض الفلاسفة حول، أصل المعارف فطرية أم مكتسبة. خاصة الفلاسفة التجريبين.

انطلاقا من المصادر المعرفية المختلفة، يؤكد هوبز على مشروعيتها، قائلا:

(1) القرآن الكريم، سورة النحل، 78.

«هناك نوعان من المعرفة، أحدهما معرفة الحقيقة، والآخر معرفة ارتباط تأكيد بآخر» (1)

فالمعرفة الأولى، ليست سوى سعي بالحواس والعقل، وتشترك في الكثير من العناصر كالمعطيات الحسية، وآليات التذكر وهي معرفة نسبية. أما الثانية، فتدعى علما، لأنها تحمل على الشرطية، وهي مطلوبة عند الفيلسوف، أي الذي يسلك منهجا علميا في كشف حقائق الوجود. وهذا ما يدعو له أبو حامد الغزالي ويؤكد عليه، في النص الموالي:

" الداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل(جاهل)، والمكتفي بمجرد العقل عن نور الإيمان بالقرآن الكريم والسنة(مغرور)، فإياك أن تكون أحد الفريقين"(2)

نستشف من هذا نص الغزالي ثلاثة مواقف أساسية. القسمان الأولان، أي المعرفة القائمة على الحس فقط من جهة، والمعرفة القائمة على العقل فقط من جهة أخرى. قسمان باطلان، أي لا يمكن في أي حال من الأحوال أن يكونا مصدرين للمعرفة، ومنه يدعو الغزالي إلى عدم مناصرتهما أو اتباعهما. ويؤكد على قسم ثالث أجدر بالاتباع بحكم ما يحمله من موضوعية ومصداقية وشرعية وهو الفريق الذي يزاوج بين نورين: نور العقل ونور النقل (القرآن والسنة). وانطلاقا من قول الغزالي، لنا أن نطرح سؤالا حول إمكانية وجود معرفة متعالية تتجاوز العقل.

المعرفة عند الصوفية:

ولنا في تاريخ التصوف، أعلام عديدة منهم، رابعة العدوية (714-801 م)، امرأة من البصرة زهدت في حياتها، وتنسكت في شعائرها، ولنا أن نتبيّن المجال المعرفي الصوفي في شعرها، بحكمه يرمز إلى نوع آخر من المعرفة، يمكن معرفته في قولها المأثور(1) في معرفة الله وحبه قائلة:

(1) توماس هوبز: اللقياثان –الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ت: ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة: رضوان السيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث 01، 1432هـ – 2001م، ص 91

(2) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2، بيروت –لبنان، (ب، ت) ص17

احبك حبّين حب الـــــــهوى وحباً لأنك أهل لـــــــذاكا

فأما الذي هو حبُّ الـــــهوى فشغلي بذكرك عمن ســـواكا

وأما الذي أنت أهل لـــــــــه فكشفك للحجب حتى أراك

فلا الحمد في ذا، ولا ذاك لـــي ولـــــكن الحمد في ذا وذاك

الجميل في هذا المقام، أن الزاهدة ترفعت عن معظم المعارف المألوفة، السمعية والبصرية والعقلية إلى ما هو أبعد من ذلك، أي إلى المعرفة القلبية الذوقية. وإن صح القول انتقلت بنا من مقام المعارف العامة البسيطة، إلى مقام المعارف الخاصة المعقدة. إذاً هذا المستوى من المعرفة الصوفية يتم إدراكه بالاتصال المباشر بوصفه حدس* كما ورد في البيت الثالث. بأنها طريقة الكشف، ولهذا النوع من المعرفة عدة مسميات، نحو: المعرفة الكشفية أو المعرفة الذوقية أو المعرفة الإشراقية.

خلاصة

نستخلص من هذا المطلب أن الصعوبة لا تخلو من محاولة تحديد طبيعة المعرفة، لأنه كيفما رسمنا أو حددنا معنى مقصدها، فإن الحدود التي رسمناها، تبقى ضيقة باعتبارها ملخصة في أربعة مستويات معرفية: أولاها اعتقاد حسي دون متصور عقلي، ثم يليها متصور عقلي دون مدرك حسي، ويعقبهما إثبات الصنفين معا، وأخيرا نفي التصور العقلي والمدرك الحسي معا. ولأن المعرفة غالبا ما تفيض على مجالات أخرى، لم نكن قد حددنا موقعها وراء هذه الحدود السابقة، فإنه يجب أن نستحضر في أذهاننا هذه التحفظات عند قراءة النصوص الفكرية والفلسفية والتاريخية وحتى الدينية فيما هو آت.

---

(1) لويس معلوف، المنجد في اللغة والأدب والعلوم، قسم الأعلام، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1956، ص209

* للحدس عدة معاني، ومنه، ارتقاء النفس الإنسانية إلى المبادئ العالية حتى تصبح مرآة مجلوة تحاذي شطر الحق. فتملئ من النور الإلهي الذي يغشاها، من دون أن تنحل فيه انحلالا تاما. ويسمى هذا الامتلاء من النور الإلهي كشفا روحيا، أو كشفا الهيا.

الفصل الثاني: السلطة والمعرفة عند أحمد بن مخلوف الشابي

تمهيد: الأحداث الكبرى التي سبقت عصر الشابّي؛ والعلماء والأفكار والنظريات التي سبقته.

المبحث الأول: أحمد بن مخلوف الشابي.

المطلب الأول: حياته وعصره (الأحداث التي وقعت في عصره، والتحولات الدينية والاجتماعية والسياسية والثقافية).

المطلب الثاني: نتاجه المعرفي.

المبحث الثاني: موقف أحمد الشابي من السلطة.

المطلب الأول: الحدود المنفصلة بين الشابي والسلطة.

المطلب الثاني: الحدود المتصلة بين الشابي والسلطة.

المبحث الثالث: موقف احمد الشابي من المعرفة.

المطلب الأول: المعرفة الفلسفية عند احمد الشابي.

المطلب الثاني: المعرفة الصوفية عند احمد الشابي.

خلاصة.

الفصل الثاني: السلطة والمعرفة عند أحمد بن مخلوف الشابي

ما فتئت دائرة الأسماء الثقافية العربية المهتمة بأحمد بن مخلوف الشابي، والساعية لإحياء مشروعه الفكري تزداد منذ عقود تشعبا واتساعا، ومع ذلك لا يكاد يوجد بينها من هو أشهر اقترانا بالدراسات الشابية في حد ذاتها، من اسم أحمد بن مخلوف، وذلك لما بَيْنَ هذا المفكر التونسي وبين المعرفة الصوفية من طيب العشرة واتصال الصحبة الفكرية. وإذا كان فكر الشابي قد بلغ من الشيوع في الساحة الحفصية حتى سمح لنا القول بوجود حالة من الاتفاق للأثر الشابي في الثقافة التونسية والعربية، فإن الغريب في ذلك فكره رغم ذلك غير معروف أو غير واضح على الصعيد العربي. وهذا ما أحالنا في هذا الفصل إلى تسليط جل اهتمامنا في هذا المفكر من حيث السلطة والمعرفة، تبعا للرسم المنهجي الموالي؛ تمهيد؛ وثلاثة مباحث:

- تمهيد: الأحداث الكبرى التي سبقت عصر الشابّي؛ والعلماء والأفكار والنظريات التي سبقته.
- المبحث الأول: التعريف بأحمد بن مخلوف الشابي
- المبحث الثاني: موقف أحمد بن مخلوف من السلطة
- المبحث الثالث: موقف أحمد بن مخلوف من المعرفة
- خلاصة

تمهيد: الأحداث الكبرى التي سبقت عصر الشابّي*؛ والعلماء والأفكار والنظريات التي سبقته.

لم يعد تاريخ المغرب الإسلامي عموما والمغرب الأدنى أو تونس الحفصية بحاجة إلى الدراسات ذات الطابع العام في مجال السلطة والمعرفة، بقدر ما هو في أمس الحاجة إلى فتح مجالات جديدة تسهم في إماطة اللّثام عن بعض الزوايا التي يكتنفها الغموض على وجه الخصوص دقة وتمحيصا، ولعل موضوع هذا الفصل "السلطة والمعرفة لدى أحمد بن مخلوف الشابّي" أحد القضايا التي يكتنفها الغموض. وكان الدور المنوط بنا هو السعي من أجل حلحلة عدم الاجتماع والتصديق -بين السلطة الحفصية** والمعرفة الصوفية-في فترة من فترات المضبوطة في عنوان الأطروحة. إن الحديث عن أحمد بن مخلوف وعصره يوضح الصورة الخفية بين السلطة السياسية والمعرفة الصوفية بين القبول والرفض.

إن السلطة السياسية في الدولة الحفصية عموما عرفت أحداثا كبرى أخلّت بموازين الدولة. لكن الحقبة التي نحن بصدد البحث فيها هي مرحلة تميزت بنوع من الاستقرار لعتلاء السلطة الزمنية رجال عظماء ساهموا في أمنها وازدهارها وكذا رقيها وفي مقدمتهم السلطان أبي فارس*** الذي تولى الإمارة بين (1394-1434م)، وأقل ما يقال عنه أنه يحترم العلماء ويعظم المؤسسات الدينية في جميع البلدان والمدن الإسلامية. وتعقب ولايته ولي عهده "المنتصر" الذي حكم بين (1434-1435م) لم يلبث طويلا (14شهرا) ولكنه ذو عقل ثاقب وحزم وعزم وقوة

* لقد أهملنا اسم أحمد بن مخلوف لأنه موضوع البحث ولكثرة ترداده، ونلاحظ أننا اكتفينا في كثير من الأحيان باستعمال لقب (الشابّي) فإذا ذكر مفردا نعنيه هو بالخصوص كما استعملنا الألقاب التي نعتها به من ترجم له. ويجري هذا على الشخصيات الأخرى في الفصول الأخرى القادمة.

** السلطة الحفصية أو الدولة الحفصية (المغرب الأدنى): الحفصيون أو بنو حفص يرجع نسبهم إلى قبيلة المصمودية الأمازيغية. وتنسب دولتهم إلى أبي حفص عبد الواحد عمر الهنتاني، أحد رجالات ابن تومرت. أقام بني حفص دولتهم على أنقاض دولة الموحدين، وامتدت من تونس الحالية إلى بجاية غربا وطرابلس شرقا، في الفترة ما بين (1229-1574م).

*** أبوا فارس، فرض نفسه على رعاياه لا بحد السيف فحسب بل أكثر من ذلك بحرصه على العدل وانتهاجه لسياسة دينية رشيدة فضلا عما يبديه من احترام بالغ لكافة طبقات رجال الدين من علماء وصلحاء.

شكيمة وشدّة بأس. وتولى الحكم بعد وفاة المنتصر أخوه أبي عمرو عثمان بين (1435-1488م) أي قرابة نصف قرن من الزمن أو يزيد، وهو جدير بخلافة جده، ذلك أن موقفه الديني يشبه إلى حد كبير موقف أبي فارس، بدليل أن الحركة الصوفية المطَردة لم تجد عزها إلا في عصر السلطان عثمان وهذه شهادة الولاية المزدهرة، اللهم فترة الأوبئة سنة 1443م وسنة 1453م والتي فتكت بالبلاد والعباد وأخلت بالموازين نوعا ما كحركة التمرد في أواسط الأعراب لم تلبث أن سيطر السلطان على التمرد.

أما السلطة المعرفية لم تكن أقل من الوضع السلطوي السياسي، بمقتضى النهضة الفكرية والدينية السائدة. وبما أن طبيعة البحث في شخص الشابّي روحية اضطررنا إلى الوقوف على الحراك الصوفي في الدولة الحفصية. وما هو معروف فإن هذه الدولة تزينت بأعلام صوفية حريٌّ بنا ذكرهم، كابن عربي الذي قال عنه صاحب مجموع الفضائل:

«ابن عربي كما هو معهود زار تونس في العهد الحفصي لمدة تسعة أشهر وكانت له صلات وثيقة مع مريدين، ومع السلطة القائمة نفسها وعلا شأنه حتى أصبح من المقربين للسلطان الحفصي وذاعت أفكاره وتوسّل به بعض معاصريه لقضاء حاجاته مع السلطان» [1]

من جملة ما لابد من الإشارة إليه، آثار ابن عربي لزيارة تونس والمكوث فيها، أن ترك زادا وانطباعا فلسفيا مقبولا في نفوس المريدين، وكذا بعض السلاطين، لأن البعض الآخر آنف ذلك، فضلا عن انتشار أفكاره الفلسفية في جميع أنحاء تونس، مما سَيُحْدِث في المستقبل بين صفوف المريدين أيام أحمد بن مخلوف منعرجا إيجابيا حاسما احتووا فيه فكرة "وحدة الوجود" بعد أن لقيت ما لقيت من الإعراض. ضف إلى أفكار ابن عربي، أفكار ابن سبعين، غير أن هذا الأخير لقي رفضا مثل ما لقيه ابن عربي من جهة الفقيه التونسي أبي بكر بن خليل

(1) أحمد بن مخلوف الشابي، مجموع الفضائل في سرّ منافع الرّسائل في بداية الطّريق لأهل التحقيق، تحقيق: الدكتور مبروك السّوسيّ، ط01، جمعية الشابي للتنمية الثقافية والاجتماعية، 218، ص23

السكوني لقولهم بوحدة الوجود. وعموما تمكن المفكّران من زرع أفكار التصوف حول وحدة الوجود وسوف تؤتي ثمارها مع أحمد الشابّي.

أمّا من حيث المذاهب تظهر على شقين المذهب السني والمذهب الخارجي، فالمذهب السني اتبع المذهب المالكي ومثل الأغلبية الساحقة، في مقابل أقلية بربرية في منطقة جفارة متمسكين بالمذهب الخارجي*.

إنّ مفاتيح النبوغ عند الشابي لم تكن وليدة لحظة وجوده، بل تجاوز الحال إلى سابق عهده في القرن السابع والثامن كما يشير إلى ذلك في قوله:

«الواقع أن القرون الثلاثة السابع والثامن والتاسع تعتبر العصور الذهبية التي ازدهرت فيها الحياة الثقافية» [1]

تعد القرون الثلاثة مرحلة تبلور فيها وعي جديد للمفكرين تجسد في مقامات علمية جديرة بالذكر كحازم القرطاجنّي، والآبلي، والمقري، وابن خلدون، وهم ذوو فكر ونقد وأدب، فضلا عن علماء الأندلس الذين وفدوا إلى تونس واستقروا بها نحو أبو جعفر أحمد بن يوسف، وأبو الحسن علي الملقب بابن عصفور، وأبو عبد الله محمد الملقب بابن الآبار.

أما نبوغ العلماء السابق ذكرهم فيرجع غالبا إلى فن "الرحلة"**ونعني الرحلة العلمية الفكرية والبحثية التي

---

* المذهب الخارجي، فرقة فرعية من المذهب الإباضي (ينقسم إلى عدة مذاهب فرعية) تنسب إلى عبد الله بن أباض التميمي المتوفي سنة 748م

([1]) الشابي، مصدر سابق، ص 19

** يقول ابن خلدون في شأن الرحلة: الرحلة لا بد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال" المقدمة، دار الهدى، الجزائر، 2009، ص618.

أشهر رحالة عالمي في القرن 14م هو صاحب "تحفة الأنظار في غرائب الأمصار" الذي قال فيه فؤاد قنديل: "ذروة أدب الرحلة العربي، أشهر من جال في البلاد وجاس في الأمصار والتقى بالعلماء والملوك، وتزوج النساء في أغلب البلدان، وقطع أكثر من مائة وعشرين ألف كيلومتر، وداس جميع الأراضي التي توصل إليها البشر حسب علمه باستثناء دول الشمال، وأبرز من كتب عن إفريقيا، إنه الرحالة الأشهر ابن بطوطة".

كانت رائجة بكثرة في المغرب الإسلامي منذ أواخر القرن الثاني لاسيما بعد النجاح الذي أحرزه الرّحالة الأندلسي ابن جبير، فقد تولدت عنه في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ميلادي مصنفات أندلسية مغرييه تهم إفريقية جزئيا. ومنها تتابع أثرها الإيجابي على الخلف من المفكرين والباحثين في شمال إفريقيا. إنّ هذا التلاقح الفكري أثمر نهضة ثقافية تعتبر من مفاخر الدولة الحفصية.

المبحث الأول: التعريف بأحمد بن مخلوف الشابي

ارتبط اسم أحمد بن مخلوف الشابي ارتباطا وثيقا بمقولة "زهرة أهل الغرب المَنَعَّمة"[1] ودلالة الارتباط تقودنا إلى العمل بوجوب تجاوز موقف التبعية التي جعلت معظم فلاسفة العرب أهل اقتباس أكثر مما هم أهل ابتكار على أن الاستقلال الفلسفي عند الشابي ليس غاية وإنما هو طريق نحو استئناف الانبعاث الحضاري. ولهذا فقد صار هذا الفيلسوف التونسي القيرواني يعرف بمفكر النهضة الصوفية الحديثة، ذلك أنه يُسند التصوف إلى الاجتهاد الفلسفي العربي المستقل عن الفكر الصوفي الكلاسيكي. والمتحرر من جميع أنماط التفكير الانحيازي وخصوصا الإيديولوجي منه والديني. وأدى دورا مركزيا في المسعى إلى تحقيق تصوف عربي جديد، ولمعرفة كيف تم الانبعاث توجب منا الوقوف على مشواره العلمي ومنتوجه المعرفي من خلال المطالبين التاليين:

- المطلب الأول: موجز حياته وعصره.
- المطلب الثاني: نتاجه المعرفي.

ويعقبه في القرن 15م رحالة القطر المغاربي "عبد الرحمان ابن خلدون" له كتاب (التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا). ويليه "الحسن بن محمد الوزان" المعروف باسم " ليون الإفريقي" له مؤلف (وصف إفريقيا).

([1]) الشّابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق، ص10

المطلب الأول: موجز حياته وعصره

غايتنا من هذا المطلب أن نعرض جانبا من سيرة شخصية أحمد بن مخلوف الاستثنائية، متناولين أسباب نبوغها والسياق التاريخي والعلمي لمشروعه الإصلاحي الذي وقفت عليه حياته لإحياء مرجعية العمل الصوفي، فلعل في سيرة هذا الشيخ بوصلة هادية للعيش في زمانه الذي يطبعه تيه سياسي وعلمي يكاد يطابق ما واجهه هو في عصره.

أولا-حياته

هو أحمد بن مخلوف [1] بن علي بن محمد الشابي، اسمه أحمد ولقبه عبيد الله أو عبد الله [2]، وكنيته أبو العباس [3]، أمّا نسبه فكثيرا ما يتوقف على الأراضي التي نزل بها، فيعرف بالشابّي نسبة إلى بلدته الشابّة [4] وهي قرية من قرى الساحل التونسي، وتارة أخرى ينادى بالقيرواني لما حل بالقيروان. لكن المشهور والأرجح في الانتساب ما أطلقه على نفسه باسم "بالشابّي" وناداه صاحب اليواقيت الثمينة الشيخ محمد البشير بالشيخ الشابّي [5] وصار أولاده كلّهم يطلق عليهم لقب الشابي إلى اليوم، ويكاد يختص بهم دون غيرهم من سكان الشابّة رغم أن جدهم غادرها منذ ما يزيد على الخمسة قرون [6].

ليس بحثنا عن أحمد بن مخلوف الشابي مجرد بحث تاريخي، بل هو حفر في المنظومة المعرفية والسياقات السياسية والاجتماعية التي سمحت ببروز فلسفته الصوفية، باعتبار التصوف مرتبط ارتباطا تاما بالشروط الموضوعية التي تنتجه. وهو ما سمح لنا بمراجعة سيرة بن مخلوف الشابّي لإدراك مدى حضور سلطته في الحواضر التونسية.

---

(1) الشابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق، ص 43

(2) المصدر نفسه، ص44

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها

(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها

(5) محمد البشير ظافر الأزهري: اليواقيت الثمينة في أعيان مذهب عالم المدينة، الملاجئ العباسية، 1324هـ، ص15

(6) الشابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق ص45

تعد منزلة أحمد بن مخلوف الاجتماعية والنظر إليه من حيث أسرته ومسار طفولته تكاد تكون نظرة غامضة [1] لسكوت من ترجم له من القدامى أو المحدثين بقصد أو عن غير قصد. ويذكر علي الشابي في كتاب مجموع الفضائل لمؤلفه احمد بن مخلوف الشابي أنه ولد عام 1431م وتوفي عام 1492م. ويبدو من خلال بعض الأخبار اليسيرة أنه لم يكن له حظا في حياة الرفاهية كمثله من العلماء لانتمائه إلى أسرة فقيرة. لكن هذا الوضع التنشيئي العسير لم يكن عقبة أمام مشواره التحصيلي. وإذا صح القول فإن مساره التعليمي لم يكن أفضل من الحالة السالفة الذكر لأن تحصيله تم عن طريق الرحلة*، ولا يخفى على أحد عواقبها بداية من غربة الأهل مرورا ببؤس الحياة وانتهاء بشظف العيش بغية نيل حظّ وافرٍ من علوم العصر.

تجدر الإشارة إلى أن الرحلات العلمية تعد ذات قيمة معرفية لذا فهي تعني عند البستاني "**الهجرة والانتقال والاستكشاف والسياحة، فالسياحة هي ضرب في الأرض بقصد العبادة والتنزه، أو الانتقال لكشف أمور علمية أو تاريخية**" [2]

وتعد تونس مصدر إشعاع حضاري في الشمال الإفريقي في القرن التاسع الهجري، أي في عصر الشابي، لذا نجده يسلك طريق الإشعاع سواء كان المسلك داخل مدينته كأن يذهب من بيته إلى المسجد ليتعلم وهذا ما تجسد في شخص الشابّي حين قال:

«**منذ العهود الأولى لفتح إفريقية ظهرت مساجد لا تقف وظيفتها عند حدود الصلاة والتعليم، وإنما تمتدّ إلى وظيفة أخرى وهي اجتماع الناس فيها في وقت محدّد من الأسبوع يجتمعون فيها لقراءة القرآن ولذكر**

([1]) الشابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق، ص49

* الرحلة مدرسة مفتوحة متنوعة العلوم والمعارف، تضمن للإنسان مختلف التجارب بحكم تعلمه من الغير، من خلال الاختلاط والتفاعل الإيجابي مع الآخر.

(2) البستاني، بطرس، محيط المحيط، بيروت، 1987، ص 445

الله ولتلاوة الأشعار الدينية وللدعاء والتوسّل ونشر المذهب الزّهدي» [1]

إن الشابي في بدايات تحصيله كان ديدنه يرتاد المساجد ودأبه حفظ القرآن إلى أن اعتلى الإمامة في مسجد الداروني ومارس فيه نشاطه الإصلاحي، دون العزلة عن الآخرين أو تأسيس زاوية كما هو معروف عند أهل الطرق الصوفية آنذاك. بهذا يكون الشابّي قد انسلخ عن طبيعة أسلافه واتخذ طابعا متميّزا، أن جعل من المسجد مركز إشعاع تمارس فيه مظاهر الصوفية بنوعيها السنية والفلسفية.

ومن جهة أخرى سلك طريق الرحلة أي السفر من بلد إلى بلد، والرحلة نجدها حاضرة بقوة في مسار الشابّي التحصيلي بحكمها مطلب ضروري للعلم وهي موجودة قبل الإسلام والنص الديني يخبرنا عن رحلة موسى عليه السلام إلى العبد الصالح الخَضِر عليه السلام ليتعلم منه كما هو مبيّن في سورة الكهف. وهنا نلمس رغبة الشابي الملحّة في الرحلة والطلب رغبة في تحصيل العلم، فتمّ له ذلك أي الهجرة إلى تونس زمن الرصاع* وحصل هذا بعد حفظه للقرآن الكريم. يظهر طموح الشابّي جليا في إدراكه لمركزية الرحلة لما يُسْتفاد من حلقاتها العلمية والمناظرات المعرفية التي تعقد في جامع الزيتونة في المدارس لمنتشرة التي أسسها الحفصيون لطلبة العلم. وقيل إنه سكن المنتصريّة بحكمها المعهد الثانوي والعالي في العهد الحفصي شأن المدارس الأخرى، وذكر صاحب مجموع الفضائل أنه انتقل إلى الشمّاعية والمراديّة والعصفوريّة والسيجوميّة والتافرجانيّة حيث كان يقيم الطلبة الذين يَحلُّون بتونس ويكونون من مناطق نائية [2]. إن المنازل العلمية التي نزل بها الشابّي دامت ما يقارب عشرة سنوات أو يزيد من سنة 1449م إلى سنة 1456م هي بحق حواضر علمية حضارية وكيف لا وقد تخرج بشهادة متكلّم وصوفي. ولم يكن لينال هذه الألقاب إلا بعد حصوله على ما شاء الله [3] من العلوم وكلمة ما شاء الله تدل على أنه

([1]) الشابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق، ص28

* الرصاع أحد شيوخ الشابي.

([2]) الشابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق، ص51

([3]) المصدر نفسه الصفحة نفسها

تكوّنت لديه ثقافة عميقة في علوم الظاهر والباطن من شريعة وحقيقة وتفقه في الدين وتبحر في علم الكلام وعلم التصوف. مكنته ثقافته -الشابّي-من دراية ما كان شائعا في عصره وقبل عصره من نظريات فلسفية، كما مكنته من توطيد علاقاته مع النخب الثقافية التي ستحدث فيما بعد منعرجا فكريا فلسفيا عن طريق المراسلات التي نشرت في أقصى المشارق والمغارب [1]. قد تعذر علينا في مضمار رحلة الشابّي المعرفية الطويلة تحديد نقطة البداية والنهاية، لكن أدركنا من جهة أخرى أن دلالة الإقامة الخارجية مكنته من رسم خريطة الطريق المعرفية أو تأسيس أعمدة الطريقة الصوفية.

يعد الشابّي المؤسس الأبرز للطريقة الشابية في القيروان، وتأسيس هذه الطريقة والتمكين لها حدث حضاري كبير، وكل طريقة تواكب سياقها تكون مسلحة بمقولاتها وأدواتها الملائمة لزمانها. وهذا ما ينطبق تماما على الطريقة الشابية بالقيروان. والحقيقة أن من (الشخص) يميّز بين مشروع بن مخلوف الإصلاحي والإبداعي عن أزمات زمانه السياسية الحفصية يكون قد مارس شيئا من اللاموضوعية أي الإصلاح والإبداع هما هدفا الشابي ولا يمكن الفصل بينهما، لأنّ مثل هذه الظروف الانتكاسية ساهمت بشكل عكسي، أي إيجابي في نشأة الطريقة.

ثانيا-عصره

يعد ميلاد أحمد بن مخلوف الشابي لحظة انبثق فيه التصوف من عموم السنة إلى خصوصية التفلسف، وهي لحظة حاسمة انقلبت فيها الموازين لصالحه، ذلك أنه قد اشتهر بالتصوف في مدرسة القيروان من خلال ما جالت به رسائله في عوالم التصوف وما تمثلته في دوام استثمارها للمدن المؤثرة في التراث الإنساني شرقا وغربا، على أن الشابية هي المدينة التي ينبثق روحها وأريجها في جميع أقواله ومؤلفاته. رغم أن مفكرين متصوفين من أمثال ابن عربي وابن سبعين سالفا في العصر الوسيط اهتموا بالتصوف السني، فإن أحمد الشابي قد تجاوز ذلك كله لتحويل

(1) الشابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق، ص 52

القيروان إلى منارة صوفية فريدة يتداخل فيه التاريخي مع الأسطوري ويتفاعل فيه المحلي مع الكوني. وليس هذا التداخل إلا استجابة للتحولات الثقافية والدينية والسياسية، على النحو التالي:

أ-الحياة الثقافية: حظي عهد الشابّي بتفوق في الميدان الثقافي والفني، حيث مظاهر الثقافة لم تنأى عن الصبغة الدينية بما فيها التعليم والسياسة، أمّا العلوم العقلية فلم تشهد استقلالية ولم تسلم من مقاومة المذهب السنّي لها، مما عزف عنها أغلبية المتعلمين والعلماء إلا نادرا وتحت رقابة من علماء السنة أيضا. إنّ معظم المثقفين هم من رجال الدين أو من الموظفين الذين لا يختلف تكوينهم عن رجال الشرع والفقه باستثناء القادمين من الأندلس. ونظرا لعدم وجود مفهوم واضح للدرجات العلمية تعذر وجود تمييز بين أصحاب الوظائف الدينية وغير الدينية.

ولعل أهم مراكز الثقافة تلخصت في العاصمتين، تونس بالدرجة الأولى ثم بجاية بالدرجة الثانية على أن خصائصهما مشتركة من حيث استقطاب المهاجرين الأندلسيين وكذا الحجاج، أمّا حلقات التعليم كانت تعقد في الكتاتيب، ومنازل العلماء، والمساجد ودكاكين الوراقين [1] في أول العهد، وعندما اشتدت شوكتها أُنْتُقِل العلم من المساجد إلى المدارس وأشهرها: المدرسة الشمّاعيّة[2]، والعصفوريّة[3]، والعنقيّة[4]، والمرجانيّة[5]، والمعرضيّة، والسليمانيّة والفرجانيّة والعثمانيّة والمنتصريّة ،وهذه الأخيرة أول مؤسسة تحمل اسم أمير حفصي سنة 1434م[6]، وفيها-أي المدارس-درس الشابّي مع نخبة من مدرّسيها كأبي عبد الله البيدموري، وأحمد القاشاني، وأحمد القسنطيني كما درس

(1) أحمد بن القنفد: الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، تحقيق محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، تونس، 1965، ص411.

[2] الزركشي، تاريخ الدولتين، مرجع سابق، ص 134

[3] مرجع نفسه، ص 132

[4] مرجع نفسه، ص 152

[5] مرجع نفسه، ص 142

[6] مرجع نفسه، ص149

بغيرها من المدارس. واجتمعت المدارس على العلوم الضرورية التالية: صناعة اللغة، وعلم الكلام، والمنطق، وأصول الفقه، والحديث، والتفسير، والتصوف.

ويعد جامع الزيتونة مهبط رواد المعرفة، بحيث انتظمت فيه حلقات الدرس وتوارد رجال الحركة العلمية والدينية من الأندلس والمغرب على البلاط الحفصي، لأنّ التعليم مجاني لجميع طبقات الأمة، وامتدت الحركة العلمية إلى بني التيجاني التونسيّون منهم أبو الحسن علي بن إبراهيم وأشهرهم عبد الله محمد التيجاني صاحب الرّحلة.

بالإضافة إلى أنّ حياة التصوف كحركة فكرية تميزت بمستواها البسيط أو المتوسط وقليلا ما تبلغ مستوى رفيعا، وإذا حصل ففي مراكز متفرقة ذات الصبغة الريفية الخالصة، وبما أنّ دراستنا مركزة بالدرجة الأولى على الناحية الصوفية وجب علينا الإشارة إلى أحمد بن محمد التيجاني صاحب كتاب "عون السائرين إلى الحق". إضافة إلى ما ذكر، شهد القرن التاسع معارك ومنافسات علمية أبرزها خصومة ابن عرفة مع معاصريه وفي مقدمتهم ابن خلدون، ولا عجب في انتصار ابن عرفة بحكمه يمثل اتجاه المحافظة الدينية والعلوم التقليدية. يوضح برنشفيك المقاصد قائلا:

«إن السبل لم تمهّد بعد في الإسلام لتقبّل مناهج الفكر الحّر ولتطبيق البحث العلمي في دراسة تطوّر المجتمع الإنساني ...وانتصار ابن عرفة يتأكد رفض نهضة فكرية حقيقية وفرض عقلية محافظة صارمة آلت بسرعة إلى الجمود» [1]

وبالجملة يمكن القول إن النشاط الثقافي الرفيع لم يلقى سندا للاحتواء، بل تقوقع في أماكن محدودة من المدن الكبرى. فالعلوم الفلسفية الجديرة بالاهتمام برقي الإنسان وحضارته لقيت إهمالا باستثناء علم المنطق الذي يمكن أن يؤدي بعض الخدمات إلى الفقهاء، ويرجع أسباب التحجر المعرفي إلى التيارات الفكرية الوافدة من الشرق

(1) مجلة تاريخ العرب والعالم، السنة الرابعة، العدد 41، مارس1982، ص42

والتي رحلت مسبقا بعد أن تشبعوا من العقيدة الأشعرية التي تطورت على يد أبي حامد الغزالي والجويني إمام الحرمين وأبي بكر البلقاني والإمام الرازي.

إن هذا المجال الثقافي الطوبوي لم يكن ليصبح تأملا قائما أو فاقعا، جادا أو هازلا لولا جمود الفرد والمجتمع.

ب-الحياة الدينية: إننا حين اطلعنا على الحياة الثقافية تبيّن لنا أن معظم الأبعاد والمؤشرات دينية للدولة الحفصية التُونْسِية. فالحديث عن الإنتاج الفكري الديني حديث عن المشروعية في الدراسات الشرعية بداية من العقائد وانتهاء بعلم التصوف. بهذا تعتبر النهضة الدينية استمرارا لأصولها وفروعها في نصرة المذهب المالكي السائد لحظتها. أما ما دون ذلك من المذاهب الأخرى [1] كالمذهب الخارجي أي الإباضي فلا يكاد يذكر بحكم الأقلية التي تتبعه وعدم تأثيره في الوسط الحفصي بأي شكل.

لكن طبيعة البحث تجبرنا على الرجوع لحظة إلى الوراء نبشا في الحياة الروحية للعصر الذي نحن بصدده، فالحراك الديني الناتج عن أحداث الموحدين والمرابطين نعده من أخصب العوامل في إنجاح التصوف في شمال إفريقيا عموما. وحتى لا نتحيز فإن الأسباب كثيرة ومتعددة في انتشار حركة التصوف على المستوى المحلي التونسي أو المغربي الإسلامي، وفي مقدمة الأسباب نجد فساد السلطة وإهمال المسؤولين والأعيان لقواعد الدين، وكذا سيطرة علماء السلاطين أدى إلى الانحلال الخلقي وفساد السلوك...هذه الدوافع [2] وغيرها سمحت للصوفية للثورة ضد الأوضاع الفاسدة، فضلا عن الخصومات التي حصلت بين الفقهاء والمتصوفين بين الحينة والأخرى في الساحة الفكرية التونسية، ومن بين ضحاياها أرباب الفكر الفلسفي الصوفي ابن سبعين وابن عربي.

إن هذا العداء والخصومات يشير إلى أن السلطة السياسية الحفصية لم تعر اهتماما لعلم التصوف، في حين كان الأمر مخالف تماما عند السلطة المعرفية وباتت الساحة الفكرية التونسية تعرف بالصوف بجميع تياراته المنتشرة

([1]) الشابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق، ص29

([2]) مصدر نفسه، ص29

في القرى والأرياف والمدن، إلا أنها لم تستطع أن تفلسف التصوف أو تعطيه صبغة فلسفية. إن هذا العجز الفلسفي لدى السلطة السياسية ورجال التصوف لم يمنع التأثير الفلسفي الصوفي الناتج عن احتكاك الشابّي بالمدرسة الشوذية التي ينتمي إليها ابن سبعين والمدرسة المرية التي ينتمي إليها ابن عربي حول أراء وحدة الوجود. بهذا التأثير الفلسفي الصوفي يكون أحمد بن مخلوف الشابّي أول من ينشئ في تونس في الدولة الحفصية **"خلال النصف الثاني من القرن التاسع للهجرة/ القرن الخامس عشر ميلادي طريقة صوفية"** [1].

إن من جملة أسباب تحصيل العلم والمعرفة التي تمت الإشارة إليها آنفا في الرحلة، هذه الأخيرة تعد نقلة حاسمة للنظريات الفلسفية بواسطة رحلات الحجاج وهجرة الأندلسيين ،فإشاعة الأفكار الصوفية عموما والفلسفية خصوصا، ومن مزايا التصوف في هذا العهد الذي نقلب صفحاته أنه عنصر فعال في نشر الإسلام واللغة العربية خاصة بين البدو، بل وتطور الأمر إلى فتح زوايا من أجل ذلك بمعية مبادئ الطريقة التي يتبعها الشيخ، وهذه الزوايا انتشرت في المناطق الجبلية والريفية بغرض كسب أكبر قدر ممكن من المحبين والمريدين من البدو، ومع تطور أحداث وظروف الزوايا ارتقى مفهومها إلى مفهوم الطريقة.

لا نغالي إذا قلنا إن أحمد بن مخلوف الشابّي الصوفي الوحيد الذي شق عصا الطاعة من الإتباع إلى الابتداع بمزج التصوف بالفلسفة نزوعا إلى مبدأ الوحدة أو وحدة الوجود، هذا مع ما أمكن من الوثائق الثبوتية لتوجهه، فالنظر الدقيق لمساره يدلنا على أن رسائله المعرفية وجّهت لأصناف شتى من معاصريه: منهم الزهاد والمتصوفون والخاصة والعامة من الناس ذكورا إناثاً.

إنّ الظواهر الدينية في القرون الوسطى المتأخرة في المغرب الإسلامي وخصوصا الدولة الحفصية قامت بتطويق الإنسان المفكر اللهم بعض المذاهب المتحررة وقليل ما هي. على كُلٍ روح العصر تأبى الاستطلاع، حتى محاولات التطاول على الذات وتعبيد طرق حضارية مخالفة للسلطة نادرة، وإذا تمت ففي حدود دائرة ضيقة محصورة

(1) محمد المسعود الشّابي، الفتح المنير في التعريف بطريقة الشّابية وما رَبَّؤا به الفقير، ط01، تونس، 2020، ص40

أو في حدود الشعور الباطني، وهذه المواقف لا تكاد تؤثر في الوضع العام شيئا، لأنّ السلطة الدينية لم تول اهتماما للعقل أو بالأحرى الفلسفة باعتبارها قضية عرضية من جهة، وثانيا عزوف أهل العلم والعلماء بالانشغال في الفلسفة، رغم هذا لم تكن السلطة السياسية هي الموجهة للسلطة الدينية بل العكس، وذلك عن طريق تسويغ قرارات وتدابير تتخذها السلطة في مسارها التنظيمي. بهذا يكون العقل أو الفلسفة قد عانت شيئا من الاغتراب.

ج-الحياة الاجتماعية: واقع المجتمع التونسي الحفصي شهد حالة من التصادم [1] بين فئاته، والحروب الأهلية بين رجال الدولة. والدافع إلى هذه الفتن التشرذم الحاصل بين فئات المجتمع المنقسمة حسب اللغة والدين. فاللغة فيها تباين بين الناطقين بالعربية والبربرية. أما الدين بين المسلمين السنيّين والخوارج وغير المسلمين. تعد الفئة الأولى من السنيّين الناطقين باسم العربية الفئة العظمى والأكثر نفوذا وهم المالكيّين المنتمين إلى المذهب الموحدي، وهم بهذا يعتبرون العنصر المسيطر على الدولة باعتبارهم يعمرون المدن ويمثلون أغلبية القبائل، أما الفئة الثانية من الخوارج الناطقين باسم البربرية وغير المسلمين.

إنّ حالة التصادم التي تم الإشارة إليها تجلت في ردود فعل الحضر ضدّ هيمنة البدو [2] (الأعراب) وتجاوزاتهم، مما سمح للسلاطين والفقهاء وحتى عامة الناس من اتخاذ هؤلاء الأعراب كأعداء مع أنهم مسلمون، بل إنّ هناك فتاوى تبيح مشروعية عقابهم ومقاطعتهم وقتلهم بحد السيف بمقتضى أن أعراب البدو أهل ظلم وفساد ولا يراعون عهدا ولا ذمة.

أحببنا أن نُورِد شيئاً من التفصيل حول الفئات الاجتماعية ،فالتنظيم الحفصي الاجتماعي على طبقتين؛ وجدنا أعلى السلم صنفين أحدهما من مرتبة النبلاء والأثرياء وذوو السلطة، والصنف الآخر من الطبقة العليا هم فئة الأشراف أو الشرفاء التي عرفها النظام التقليدي الإسلامي المنحدرين من ذرية الرسول صلى الله عليه وسلم من

([1]) الشابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق، ص32

([2]) مصدر نفسه، ص32

ابنته فاطمة وزوجها علي [كرم الله وجهه] فضلا عن العلماء والفقهاء، وفي مرتبة أقل شيئا ما وجدنا الأعيان الحضريّين أو المتحضرين من ذوي العائلات المالكة وهي شبه برجوازية، بالإضافة إلى التجار والموظفين والمثقفين، أمّا في قاعدة الرهم الاجتماعي وجدنا الطبقة العامة، وكذا العبيد باختلافهم.

المطلب الثاني: نتاجه المعرفي

إذا كان حالنا مع مسار المثقف المعاصر أن يكون محكوما بضرورة التخصص البحثي محروما من حرية التبحر الموسوعي، فإنّ الشيخ بن مخلوف الشابي قد تمكن من مغافلة هذا القدر الثقافي المحتوم بأن سلك سبل الاهتمامات المتنوعة والاختصاصات المتشعبة ولهذا فإن مؤلفاته وكتاباته مُتَجَاذَبَة بين مباحث الفقه والتفسير والحديث والتصوف والسياسة الحفصية.

لقد تولى الشيخ الشابي الإشراف على تحرير رسائله المعرفية الدالة على مشروعه الصوفي، والذي موَّله بثقافة عصره كما عمل بدأب في خدمة قضية الحوار العربي الإسلامي، فالمناخ الثقافي الاجتماعي الحفصي كان مناخا ملائما في تلك الفترة وكانت حيويته فائقة، وكان الاشتغال بالنقد العقائدي والصوفي مسار طُرِحت فيه قضايا فكرية إيديولوجية وحتى سياسية مباشرة في مثل هذا الجو الحيوي. كان التركيز الأكبر للشيخ الشابي منذ البدايات إلى غاية النهايات حول الإنسان وعلاقته بربه لذلك يمكن تلخيص منتوجه الفكري في فلسفة التصوف. والجدير بالذكر أن الشابي تفرد بميزة الكتابة والتأليف[1] خلاف أسلافه الذين رويت عنهم الأقوال فقط كأبي الحسن الشاذلي وأحمد بن عروس وسيدي على الحجوب وغيرهم ممن كُتِب لهم بعد وفاتهم ولسنا ندري مدى صحة الروائيات. والمكتوب عند الشابي يعتمد كركيزة لتكوين مذهب وكذا صعوبة تحريفه أو تغيير نسبته.

وهنا مسألة لا بد أن نعرض لها وهي السِّرُ وراء ابتعاد الشابي عن السياسة، لأن تاريخ الاغتيالات الفكرية

[1] الشابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق، ص14

والفلسفية كانت دائمة الحضور بين السلطة والمعرفة، ولا غرابة في أن يدفع ذوو العلم والمعرفة ضريبة أهل الجهل والسلطة مقابل الدفاع عن حرية رأي أو نصرة مشروع إصلاحي. ومثل هذا الاغتيال عاشه الشابّي لكنه سَلِم منه عقب سقوط إمارتهم. ويشير مؤلف مجموع الفضائل إلى أنه:

«لا عجب أن يُطارد ابن سبعين وابن عربي في تونس ويُنكَّل بالصوفيّة المتفلسفين» [1]

إن حالة التصادم القائمة بين سلطة المعرفة الصوفية وسلطة السياسة في بعض المجتمعات العربية والإسلامية بما فيه المجتمع التونسي نتيجة السلطات السياسية التي لم تكن ترحَّب بالتصوف الفلسفي بالقدر الذي ترحِّب فيه بتوجهات فكرية أخرى، فالتصوف الفلسفي لقي من المعارضات ما لم يلقاه التصوف السني من أدب واحترام. فالإنتاج الفكري الذي لا يتناسب مع السلطة المحلية يلاقي مثل ما يلاقي العدو من عدوه وهنا حلت كارثة الشابّيّة بأن انتهبت من طرف قادة الزاوية الغريانية وأتباعها بتشجيع من الأتراك ومن طرف القَيْرَوَانيين وسكان الضواحي لما تشرد الشابيون، فمريدو الزاوية الغريّانية قاموا بنهب دور الشابّية وإتلاف كلّ ما عثروا عليه من تآليف أقطاب الطريقة منذ نشأتها، وهم أحمد بن مخلوف، وسيدي عرفة، وأبو الفضل، ومحمد الزفزاف، وعبد الحفيظ، وبدر الدين. هذا الفعل راح ضحيته منتوج الطريقة الذي بني خلال رهط من الزمن الطويل من ثروة فكرية (مؤلفات الأقطاب). إن ما أفسده مريدو الزاوية الغريانيّة تم بإحكام وكأن غرضهم أن "لا يبقى للشّابّيّة ذكر في القيروان". لكن ما سلم من الواقعة مؤلفين وبعض المخطوطات، الأول أشار إليه صاحب "الأنوار السنية" عبارة عن مخطوط بعنوان "الجامع في التوحيد والفقه والتصوف" أعاره خير الدين باشا ولم يرجعه لصاحبه، والمؤلف الثاني بعنوان "مجموع الفضائل" لأحمد بن مخلوف الشابي. والجدير بالمحافظة على ميراث الشابي أن لديه مراسلات شرقية وأخرى غربية حافظت على ذاكرته المعنوية وأغلبها اليوم مجموع في مؤلف "مجموع الفضائل"، وكأن الشابي أدرك

([1]) الشابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق، ص27

أنه ينبغي تغيير استراتيجيته، ويخرج من بين ظهراني خصومه من ضيق التأليف إلى سعة نشر الرسائل والتي يحصل بها ما لا يحصل بالتأليف.

المبحث الثاني: موقف أحمد الشابي من السلطة

لما كان الشابي أحد أعلام المعرفة الفلسفية الصوفية في العهد الحفصي، فإنه سيغدو من خلال معرفته حاملا لموقف إما إيجابي أو سلبي اتجاه السلطة السياسية الزمنية.

المطلب الأول: الحدود المنفصلة بين الشابي والسلطة

استهل الشابي مكانته العلمية في المنطقة الشابية والقيروان، بسلسلة من الإصلاحات الدينية والاعتقادية خلدت اسمه في التاريخ، كأحد المصلحين المستنيرين، فقد أمر بتجديد أو بناء ما تداعى للسقوط أو تهدم في الزوايا الحفصية ومدارسها، كما جدّد المساجد على أسس سليمة زودها بمعايير دينية وأخلاقية تمهيدا للمدرسة الشابية في المستقبل، ومن أبرز ما تميز به عصر الشابي خلوّه في أغلب الأحيان من الخدمات الاجتماعية، ومن العناية بضعفاء المجتمع. وسبب ذلك فيما يبدو ضعف الوعي الثقافي الذي كان طابع في حكام وأمراء بني حفص، يضاف إليه انشغال هؤلاء بالنزاع من أجل الظفر بالسلطة في الدولة الحفصية، هذا بالإضافة إلى أنّ أمراء بني حفص لم يهتموا بشيء قدر اهتمامهم باستغلال خيرات البلاد، وإخضاع أفراد المجتمع وإذلال الخلافة الإسلامية، بفرض وصايتهم عليها من الناحية السياسية، باستثناء الفترة القصيرة التي بزغ فيها الشابي ناقما للوضع مصلحا ما أمكنه في معظم الميادين خاصة المجال السياسي السلطوي.

ارتأينا في هذا المبحث إبراز موقف ومكانة الشابي من السلطة الحفصية، لكن يبدو مما سبق أن هناك سلطة أخرى في المنطقة تجسدت في سلطة القبائل الكبرى(الحنانشة). مما يدفعنا إلى التساؤل التالي: ما هي السلطة الفاعلة والمؤثرة على الوضع العام في الفترة الحديثة كبديل عن السلطة السياسية؟

أولا-المعارضة الشابية للسلطة السياسية:

إن ظهور الشّابي وحضوره في الساحة الحفصية تزامن مع السلطة السياسية للسلطان أبي عمرو عثمان الذي حكم من 1435م إلى غاية 1488م، أي الموافق لحياة الشابي (و1431م -ت 1492م). ومن حسن حظ

الشّابي أن مسار هذا السلطان السلطوي لم يكن سلبيا تجاه العلماء أو المتصوفة بقدر ما كان ناقما على الأمراء وشيوخ القبائل.

تجدر الإشارة إلى أن السلطان أبا عمرو عثمان لقي استحسانا من طرف جميع فئات المجتمع الخاصة قبل العامة لحظة بيعته، ولم يتخلف عنها أحد أثناء اختياره سلطانا للسلطة المركزية، نظير ما قام به من حلول أمنية في الدولة الحفصية، اللهم بعض القبائل المتمردة من الأعراب. وعلى الأرجح ليس العكس. وربما الإجماع والرضى على اعتلاء عثمان السلطة كان له الأثر القوي في قلوب وعقول الخاصة من العلماء والمتصوفة. هذا ما سيخفف من حدة الصدام والصراع بين الطرفين. ولكنه لن يسلم من جرأة المتصوفة في قول كلمة الحق التي كانت ديدن بعض العلماء الشجعان أمثال الشّابي.

إن فلسفة الشابي الدينية مكنته من مناهضة السلطة من أمراء وولاة الذين عارضوا فئة الأعراب بحكم عدم الخضوع والطاعة. وقد وضع نصا عارض فيه سياسة السلطة وانتصارها لنفسها ضد الأعراب الخارجين عنها، لأنه ليس من التصوف في شيء. قائلا:

«القضاء على الروح الانفصاليّة القبليّة، ومحاربة أخلاق الجاهلية كاتّباع الهوى، والأشر، والبطر، والمباهاة، والتصنع، والمداهنة، والتملّق، والتشدّق في الكلام، والقساوة والفظاظة والغلظة، والغفلة عن الله، والطيش، والحدّة، وحمية الجاهليّة، وضيق الصدر، وقلة الرحمة بخلق الله، وقلّة الحياء من الله، وترك القناعة والانتصار للنفس» [1]

يتضح من النص أن الشابي لم يكن في وفاق مع السلطة لذا نجده يعترض على سياسة العنف والتجاهل والاستغلال، مما جعله يحظى بقلوب الأعراب فضلا عن قبوله لدى سكان العرب والبربر. ويعود الفضل من جهة

(1) الشابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق، ص 99

أخرى إلى مريديه في نشر الإسلام بين فئات الأعراب. من وخلال رسائله نستشف أن الشابي أدرك حقيقة الإنسان التونسي من خلال هشاشة إيمانه وسوء اعتقاده، هذه الظروف وأخرى شكلت في داخله رجل ثوري، ولعل هذه الثورة وليدة الفترة العصيبة التي مر بها تاريخ إفريقية، وصدى صوته الباطني سيّره إلى الوحدة القومية، ونبذ العرقية العصبية. ويضيف الشابي في سبيل المعارضة، قائلا:

«في تصوّف إمام العارفين أنّه لم يكن يدعو إلى الانبتات عن الدنيا، فقد هاجم السلطة السياسية القائمة في وقت أُلْجِمت فيه الأفواه، وسكت الأدباء والمؤرخون عن الظلم الاجتماعي وعن التمزّق المهول الذي شهده المجتمع الحفصي» [1]

لم يحدث للشّابي أن تهيّب يوما من مخالفة الرأي السائد عند جمهرة المثقفين، فقد نشأ وثبت مفكرا عربيا في مواجهة أغلبية السلاطين. وفيلسوفا إسلاميا في مواجهة صوفية المرتزقة. أما مبدأ التفرد عنده فقد تمثل في قصة مع قبيلة الحنانشة انتهت إلى القول بأرجحية التجربة الصوفية وإبداعيتها في مقابل سطوة الإجماع الثقافي حول تمجيد الفكر السلطوي، ذلك أن المشهور بين جميع المفكرين العرب. إن السلطة السياسية هي المسؤولة عن انحطاط الحضارة العربية الإسلامية. فها هو الشّابي يكتشف في السلطة الحفصية في القرون الحفصية الثلاثة ما عجز أو سكت عنه معظم المعاصرين لسلاطينهم، بل ويذهب إلى حد القول بأن الحكام هم أخبث الناس وليس هذا بتهمة ولكنه واقع حفصي يشهد له من ارتمى بين الأحوال الاجتماعية والسياسية والمعرفية.

ثانيا-سلطة القبائل الكبرى (الحنانشة) على الصعيد الاجتماعي:

نظرا للدور الذي لعبته القبائل في سير الأوضاع الاجتماعية والسياسية وتدعيم علاقتها بالسلطتين الروحية والمركزية ونخص بالذكر قبيلة الحنانشة باعتبارها أحد القبائل الكبرى الحدودية للدولة الحفصية، حيث تشكل عنصر

(1) الشابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق، ص 98

بشريا أساسيا في الفترة الممتدة ما بين أواخر القرن الخامس عشر وبدايات القرن الثامن عشر. إذ لها مساهمتها في إصلاح الوضع الاجتماعي تارة وتأزمه تارة أخرى. وبحكم الموقع الجغرافي الحدودي تعذر على الدولة في أغلب الأحيان فرض هيمنتها وبسط سلطتها عليها إلا نادرا لأن شيوخها متحالفون فيما بينهم ويعتبرون أنفسهم مستقلين. وتحكم قبيلة الحنانشة من طرف عائلة ابن بوعزيز أبا عن جدّ، وبوعزيز (شيخ الحنانشة) كان دائم التحدّي تارة لباي تونس، وطورا آخر لباي قسنطينة [1].

ثالثا-الشابي سلطة روحية وسياسية:

إن سيادة الشابي لم تكتمل كسلطة إلا بعد ظهور اتباع وموالين له من القبائل خاصة قبيلة الحنانشة، هذه الأخيرة تعد الدعامة الأساسية للشابي في الفترة الحديثة من تاريخها، باعتبار أن لهذه القبيلة سلطة واسعة على مجموعة من القبائل كانت بمثابة تركيبة لها مندمجة فيما بينها على شكل ثلاثة فروع أساسية*. فضلا عن إشرافها على مجال جغرافي** رئيسي، هذا ما دفع بأحمد الشابي من كونه شيخا صوفيا إلى رجل ذا سلطة روحية وسياسية بفضل ولاء الحنانشة له. وليس هذا إلا بتأثير منه على القبائل بحكمه مدركا للدور الذي تلعبه هذه القبائل في رسم الأوضاع السياسية وكذا الاجتماعية، إذا ما غذيت بالسلطة الروحية أو الزمنية في كثير من الدول خاصة الجزائر وتونس.

([1]) مجلة المعيار، بن حيدة يوسف: علاقة القبيلة بالطريقة الصوفية في الجزائر وتونس خلال الفترة الحديثة (الشابية والحنانشة نموذجا)، جامعة العربي بن مهيدي –أم البواقي، المجلد: 24، العدد: 50، السنة: 2020، ص198

* تتشكل الحنانشة من ثلاثة فصائل كما يلي: أولا-الشاوية وهم بربر من الأوراس من هوارة والحركتة وبني بربار والنمامشة. ثانيا-هوارة وهم بطن من البرانس ينسبون إلى هوار بن أوريغ بن برنس. ثالثا-عرب بني هلال وبني سليم وهم الذين قدموا إلى افريقية في القرن الخامس الهجري. انظر عبد الرحمان ابن خلدون.

** يمتد من الشمال الغربي لتونس المحاذي للجزائر، ومن قسنطينة إلى جبال الأوراس تقريبا على بعد أربع فراسخ غربي واد سراط، ممثلا الحدود بين الجزائر وتونس. انظر: لطفي عيسى، مغرب المتصوفة: الانعكاسات السياسية والحراك الاجتماعي من القرن 10هـ إلى القرن 17م، مركز النشر الجامعي، تونس، 2005، ص353.

إن مخطط الشّابي في مشروعه الإصلاحي تدرج من خصوص الذات (النفس) مرورا بالعوام (القبيلة) ثم انتهاء بأصحاب السلطة (المتصوفة، والأمراء) وهذا الأخير موضع حديثنا، إذ نجده ينطلق من قاعدة المسؤولية في التغيير والإصلاح وأي مسؤولية حين تكون عنده بمنزلة فرض عين، بهذا المفهوم أعلن الشّابي حربا على كل السلطات الفاسدة بدءا بصنف من المتصوفة الطامعين في ملذات الدنيا.

«قد شنّ حربا شعواء في وجه شيوخ الفرق الذين كانوا يستغلّون مريديهم بما يغدقونه عليهم من فتوح وهدايا، والله بعثهم دالّين على الله زاهدين في الدنيا، مُزهّدين فيها» [1]

لم تسلم الفرق الصوفية من نقمة الشابي عليها فهاجمهم بالتي هي أحسن حين وصفهم الشابي بأنهم أهل الهدى والضلال [2]، ومثلهم كثير وقد بيّنهم الشابي في القرآن الكريم بأوصافهم في قوله جل وعلا:

﴿ إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِم مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُم﴾[3]

يورد الشّابي في رسالته السادسة والسبعون من مجموع الفضائل أنه من كتب عليهم الإيمان ثم سلبهم إياه، لدليل على شقاوتهم فقال "من عطاء الله للعبد أن أظهر له الحقّ، وبيّن له الهدى ثم عدم قبوله هو عيْن سَلبه له" وهذا دليل الحرمان حين يكون السَلب مفسدة للعقيدة وزلزالا لأركان التوحيد، فضلا عن رغبة النفس في صفات الخبائث كالعجب والكبر والرياء والحسد ومجانبة القناعة والعفة والمحبة والرضا عن الله. فعلامات الخزي أن جروا على أنفسهم من خلال استغلالهم لمريبهم بما يقدمونه من أموال وهدايا حبا بالشيخ والعلم، لكن أخلفوا وعدهم وركنوا للطيبات الشهوات والملذات.

يمكن القول إن التسلط ليس حكرا على القرار السياسي فهو حاضر في جميع الأصعدة وفي مختلف

(1) الشابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق، ص 98
(2) الشابي، مصدر سابق، ص 434
(3) القرآن الكريم، سورة محمد، الآية 25

المستويات الفكرية والروحية كما هو الحال عند هذه الفئة من الصوفية. وعلاج هذا الصنف من الفرق الصوفية يكون بجفاء المريدين عنهم، ووعي الراغبين في الطريقة إلى أن علماء الصوفية أصناف ودرجات، وتحذير المقبلين على باب الله من الوقوع في مثل هؤلاء المرتزقة المنحرفة.

على غرار المسالك الاضطهادية التي حصلت للمتصوفين في التاريخ (ابن عربي وبن سبعين) بإيعاز من الفقهاء كسلطة دينية على وجه التحديد، نجد الشّابي كحالة استثنائية ينجو من هذا النوع من المتابعة السياسية، بل ويقلب الموازين لصالحه ويمارس تجربته الصوفية كسلطة في إنقاذ ما يمكن إنقاذه من العوام ومجارات السلطة السياسية بإصلاح ما أفسده ولاة الأمر، مع العلم أن الشابي نادرا ما يصرح بألقاب بذوي السلطة تجنبا لأي صراع مباشر، باعتبارهم سبب كل شر وبلية.

«كان رؤساء الناس أخبث الناس، وفساد البدن من الرأس، ومن قدّم نفسه واختارها على إخوانه لم يجعله الله عليهم أمينا، ومن قدّمهم على نفسه قدّمه الله عليهم» [1]

ولعل الطريف في خصومة الشّابي أنه تنزه في ذكر الأسماء أو الألقاب كما سبق القول. لكنه من جهة أخرى يتهجم ولا يضع حدودا لوصفهم، فلم يكن مداحا أو تباعا، ولا مواليا للسلاطين اللهم سلاطين العلم، وخاصة أن الحقبة الزمنية التي وجد فيها الشّابي تزامنت مع السلطان أبي عمر عثمان الذي أقل ما يقال عنه أو عن زمانه أنه لقي قبولا واستحسانا كبيرين، بل ويعد من السلاطين العظماء كما ورد في كتاب "السلطنة الحفصية" لمحمد العروسي المطوي. ومع ذلك لم يمنعه مشروعه الإصلاحي من السكوت، بل إن الوضع العام فرض على أغلب العلماء والفقهاء التحيز إلى صوت السلطة، ففضلوا المناصب والمكاسب وحياة البذخ والترف على الحياة الطبيعية. فكان الشّابي موقفه وسطيا يؤمن بالإقبال على الدنيا ولكن بشروط ضبط النفس وعدم التعالي على الضعفاء. وفي سياق النص الذي أورده سابقا، فالمعارضة السياسية ومقاطعتها إنما تحصل في النتائج، والنتائج أنواع

(1) الشابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق، ص 98

منها ما اصطلح عليه باسم "الفساد" أي فساد السلطان من جهة البدن والرأس كما ورد في النص السالف الذكر.

فالبدن آفته تعلقه الشديد بالدنيا مما يلزم عنه فساد المعاش، يقول في هذا الشأن أبو بكر الوراق:

«الناس ثلاثة: العلماء والأمراء والقراء، فإذا فسد الأمراء فسد المعاش وإذا فسد العلماء فسدت الطاعات وإذا فسد القراء فسدت الأخلاق» [1]

الشاهد أن الشّابي عاصر جميع هؤلاء الفسده، أي المفسدين في الجانب الاقتصادي والجانب العلمي – المعرفي –والجانب القيمي أو الأخلاقي. لذا وجب المعارضة والمقاطعة لصالح المستضعفين.

يقول الشّابي في رسالته الرابعة عشر:

«من استوطن الدنيا لحقه هَمُّها العاجل، ونال من العذاب الآجل. وقد حكم الله على الدنيا بالزوال والفناء، فاحكم فيها بحكم الله ولا تتعلّق بها تعلّق من أشغلته عن أوامر ربه» [2].

يعتقد الشّابي في هذا الموضع أن صاحب السلطة تُعَجَّلُ له العقوبة في الدنيا قبل الآخرة باعتبارهم آثروا حكم الدنيا على حكم الله، وبحكم الشاّبي دائما وكعادته ينطلق من مبدأ أصول الدين "الكتاب والسنة" أورد قول الله تعالى:

﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأَولَئكَ هُمُ الظَالِمُون ﴾[3]

ليبيّن أن السلطة بدون حكم الله تشاطر حكم الشيطان، ذلك أن السلطة السياسية تشغل عن طاعة الله وخدمة العباد. ومثل هؤلاء وجب الترفع عنهم وعدم الخوض فيهم أو الاستعانة بهم، فقد ورد للفضيل ابن عياض نصا في كتاب "الطبقات الصوفية" أنه:

---

(1) أبي عبد الرحمان السُلمى، الطبقات الصوفية، تحقيق: احمد الشرباصي، ط02، دار كتاب الشعب، 1998م، ص 71

(2) الشابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق، ص 218

(3) القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 25

«لا ينبغي لحامل القرآن أن يكون له إلى مخلوق حاجة [...] لا إلى الخلفاء فمن دونهم. ينبغي أن تكون حوائج الخلق كلهم إليه» [1]

فبدل طلب الدنيا للدين يطلب الدين للدنيا، هنا يمكن أن تختزل قضية التبعية أو القطيعة عند الصوفي، فكلما طلب الدين لأجل الدنيا وجب على المرء اتباع سياسة القطيعة، وأما إذا طلبت الدنيا لغرض ديني فسياسة الحذر تبقى قائمة باعتبار الإنسان ميالا للملذات ومحبا للإمارة، هذا إذا كان طلبها لخدمة الدين والضعفاء.

فقد ورد في الرسالة الواحدة والعشرين أنّ:

«أسباب السعادة في الذّل له كما جعل أسباب الشقاوة في ضدّ ذلك...من ارتدى رداء المفاخرة فقد تملّك لإبليس. من تقمص بقميص الكبر فقد تخلق بأخلاق النمرود. من ائتزر بمئزر العُجب فشيخه فرعون. من ظنّ أنه متواضع فهو منه ضائع» [2]

إن حديث الشّابي عن قيمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعد واجبا عينيا لا ينتظر فيه أمر السلطة الحاكمة وذلك قياسا على جهاد الكفار وهذا ما يتجلى عند الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين.

المبحث الثالث: موقف احمد الشابي من المعرفة.

وقفنا في هذا المبحث على الجانب المعرفي عند الشابي والمتمثل في البعث الذوقي الروحي (الصوفي) وكيفية استغلاله لعلمه في دائرة المدرسة الشابية التي أعاد من خلالها للأعراب والقبائل حسن الانتساب لشعائر الإسلام، بواسطة منهجه الباطني وعلمه الذوقي.

---

(1) السُلمى، الطبقات الصوفية، مرجع سابق، ص 11

(2) الشابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق، ص 230

المطلب الأول: المعرفة الفلسفية عند احمد الشابي.

نهدف من هذا المطلب المعرفي إبراز التحولات المعرفية الصوفية التي حدثت في الدولة الحفصية في سياقها التاريخي مع الفيلسوف الشابي، وعن طريق رصد تطور مسار معارفه وتجلياتها المختلفة. وبالتالي فالمسعى هنا محاولة استقراء النتائج التي ترتبت عنها سلطته المعرفية.

شهدت المعرفة لدى الشابي تحولا منذ أواخر القرن الخامس عشر ميلادي (القرن التاسع الهجري) وبداية القرن السادس عشر (القرن العاشر الهجري)، برسم صورة معرفية للتصوف إبان حياته، وامتدت أفكاره حتى بعد وفاته. والحقيقة لم يكن ليصل إلى هذا التأسيس الفعلي للمعرفة الصوفية في حياته لولا جهود من سبقوه، وهو نفسه يشير إلى ذلك بأنه وقف على أكتاف الأقطاب الصوفية والأعلام المعرفية، ذلك لأن المعرفة سلسلة مترابطة من الاكتشافات، وفي هذا المعنى نستعين بقول هانز ريشنباخ (Hans Reichenbach):

«العمل العلمي عمل جماعي [...] غير أن أعظمهم ما كانوا يتمكنون من القيام بأعمالهم لو لم تكن جهود الأجيال السابقة قد مهدت الطريق، أو لم يكن معاصروه قد ساعدوهم» [1]

انطلاقا من قول هانز ريشنباخ، يمكن القول إن بداية تشكل المعرفة الصوفية لدى أحمد الشابي تم على أساسين؛ أحدهما ظاهر في نص ريشنباخ من حيث استفادته بجهود من سبقوه[2] والآخر خفي. أما الأساس الأول أي ما هو ظاهر للعيان فقد تم لحظة مخالطته لمعارف أقطاب القرن السابع الهجري أمثال (ابن الفارض (1181م-1235م)، ابن عربي (1165م-1240م)، أبو الحسن الشاذلي (1196م-1258م)، جلال الدين الرومي (1207م-1773م)، فريد الدين العطّار (1145م-1221م)، ابن سبعين (1217م-1270م)، عبد العزيز المهدوي (توفي 1224م)، أبو علي النفطي (توفي 1197م)) لتبلغ المعرفة الصوفية ذروتها

([1]) هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي، د ط، القاهرة، 1968، ص110، 111.

[2] الشابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق، ص107

على يد الشابي كبناء إيجابي كامل ومتكامل. والأساس الثاني أي الخفي تجلى في الظرف التاريخي الذي سمح للشابّي بأن يتعرض للدين وينتقده لما طاله من شطط في العقيدة والإيمان، فالعقد الأخير من العهد الحفصي عرف موجة زور من طرف كبار الأمة الحفصية، فبدل الإصلاح مورس الاستغلال والتمييز والظلم، ومن ضحايا هذا الانحلال الديني نجد المستضعفين من المريدين وأهل البدو. لذا نجد الشابي يمارس حملة ضد شيوخ القبائل وأصحاب الرياسة والسلطة. ومن ثم لجأ إلى وضع نظام معرفي حدد فيه معالم الاعتقاد الصحيح، وحتى يحصل لدينا هذا الإدراك المعرفي الصوفي توجب معرفة أصول الطريقة الشابية والوقوف على معالمها.

بداية تجدر الإشارة إلى أن الحديث عن المعرفة الصوفية الشابّيّة، هو حديث عن أنواع التصوف الناتج عن التقسيم المعرفي التاريخي له، بهذا المعنى يتشكل لدينا نوعين من التصوف: التصوف السني، والتصوف الفلسفي.

أولا-التصوف السني:

المعلوم أن للتصوف تعريفات مختلفة ومتعددة منذ نشأته إلى اليوم، لا بأس أن نورد أحد التعاريف التي رأيناها مزامنة للحقبة المدروسة ومناسبة لمضامينا المعرفية هو تعريف ابن خلدون، بحكمه شَاهِدَ العصر والتاريخ، والذي يقول في كتابه "تاريخ ابن خلدون" التصوف هو:

«العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يُقْبِلُ عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة» [1]

الغاية من هذا التعريف الخلدوني، والذي نعده تعريفا إجماليا يلخص كل المضامين التاريخية للتصوف، وغرضنا منه إضفاء تصوراً أولياً في الأعيان والأذهان، وكذا إحضار المضمون العام له حتى ندرك قيمة اللاحق منه من جهة، والمفارقات القاسمة بين السوابق واللواحق من تعاريف التصوف من جهة أخرى. ومنه ارتأينا الوقوف

(1) عبد الرحمان ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، المجلد 01، ط01، دار ابن حزم، بيروت،2011م، ص 368

على تعريف الشابّي للتصوف الذي يمثل عنده المعرفة الفلسفية وبحكمه موضوع الدراسة، فهو يعرف التصوف في مُؤَلَفِه مجموع الفضائل بأنه:

«يجب على التائب أن يقلع عن حالته المَتُوب عنها، ويندم على ما مضى من التفريط ويعزم بقلبه في حينه ألاّ يعود إلى ذنب ويؤدي ما وهن من ذمّته من التتبُّعات، هذا أحد الواجب عليه والفكرة فيما يأتي من الزمان، وأنه يخاف ألاّ يفي بالتوبة، وسْوَسة من إبليس صرفا ... لعلمه أنّ لا يقدر على مفارقة ما بيده، وهذا من التلبيس أيضا فإن الله لا يفرض علينا الخروج عن المال، ولا تطليق الحلائل، بل أباح لنا ذلك» [1].

إن تعريف الشابّي من حيث العموم نابع من صميم واقعه المرير والمنحط، لذا فهو يقدح جانب من الذات المذنبة على مستوى الأنا والآخر. ويحيلنا أيضا من حيث الخصوص إلى قاعدتين أساسيتين: اِحْدَها ضروري، والثاني اِختياري. أما الضروري فيلزم صاحبه ما يلي: الإقلاع عن الذنب، والندم على الفعل، والعزم على عدم العودة. أما الاختياري فللمرء حرية التعلق بالدنيا وعدم الزهد فيها ما لم يعقه ذلك في توبته. بل إن الاعتقاد الصوفي القائل بوجوب التخلي عن الدنيا إنما هي مخالفة لمكاسب النفس الطبيعية اللهم في حالة اللهو فقط، فهذا الأخير عند الشابّي جاز تركه –أي اللهو–بمقتضى أحد شهوات النفس. أما ما دون ذلك من المال والولد فللإنسان الشرعية التامة في ذلك. فقد وجدنا هذا الدليل النقلي يبيح ذلك حين قال جل جلاله:

﴿ وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله﴾[2]، وقوله تعالى أيضا:**﴿ رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله﴾**[3]

ذكر ابن كثير [4] أن الصنف الوارد في الآية من الرجال قوم يقدمون طاعة الله ومراده ومحبته على مرادهم

([1]) الشابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق، ص142

([2]) القرآن الكريم، سورة الجمعة، الآية 10

([3]) القرآن الكريم، سورة النور، الآية 37

([4]) إسماعيل ابن عمر ابن كثير الدمشقي، تفسير ابن كثير، المجلد 03، الجزء 05، دار نور الكتاب-الجزائر،2007، ص 52

ومحبتهم للدنيا وزخرفها باعتبار ما عندهم ينفذ وما عند الله باق. بهذا المنطق الصريح في الآية تعد دلالة تعريف التصوف عند الشابّي مخالفة نوعا ما لدلالة السلف كابن خلدون مثلا، فالشابّي يعطي للتصوف معنى حضاري يوافق المنطق البشري، بل ويكسب صاحبه منزلة دينية ودنيوية دون الانسلاخ من الحياة والعزوف عنها.

يمكن القول بهذا التصور المنطقي، أن الشابّي يوسع دائرة التصوف إلى أبعد الحدود، محاولا بذلك إضفاء الشرعية الدنيوية في التصوف دون حرمان الإنسان الآدمي من أدميته، فإذا كان المال والأولاد فتنة الدنيا وموانع لحصول الزهد والتصوف. فإن الشابّي يعتقد خلاف ذلك بل هي زينة الدين إذا سايرها الإنسان وفق شروطها المنطقية العقلية والقلبية. لكن ما مدى قَبول تعريف الشابي في الأواسط الدينية الحفصية.

بهذا الطرح الحديث (الزمن) لم يَلْقَ التعريف ولا الشابي على حد سواء قبولا في الساحة الدينية، نظرا للرؤية الدينية المتحجرة المحايدة عن الفهم والتأويل في عصره.

إنّ التصوف السني عند الشابّي تَكْمُنُ أصالته في الأسس التي اتخذها في تأسيس الطريقة، وذلك بفضل الرسائل التي كان يبعثها تباعا للمحبين أو المريدين داخل وخارج الدولة الحفصية. والدافع إلى بسط أراء الشابية هو تراجع سلطة القوى السياسية[1] في القرن 9هـ/15م من جهة، وتزامنا مع ميلاد الزاوية وتبلورها[2] عموما كسلطة معرفية باعتبارها الأكثر تجذرا والأقوى اندماجا من جهة أخرى، وهذا ما ساعد الطريقة الشابية بحكمها سلطة تجلت ومرجعياتها وأسس مشروعيتها وطرق تسريبها وأشكال ممارستها على أوسع نطاق تونسي. وقد تم ذلك على نحو استثنائي، أي تمكن أحمد الشابّي من أن يؤثر في الأعراب بخُلقه وعلمه وإرشاده، متجاوزا بذلك نمط العادة الرائجة في الوظيفة التي كان يؤديها الولي المربي ذي الثقافة الدينية الواسعة صاحب السلطة والتأثير خلال الفترة الحفصية.

[1] محمد المسعود الشّابي، الفتح المنير في التعريف بطريقة الشّابية وما رَبَّوْا به الفقير، ط01، تونس، 2020، ص46
[2] الشابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق، ص25

إنّ ميلاد الطريقة الشابية تزامن مع وجود أرضية الأعراب الخصبة، فبالأعراب اندلعت ثورة التغيير لأن في هذه الفترة الأعراب عُرِفوا بأنهم أقوام متوحشين لا يراعون عهدا ولا ذمة. ولعل سلطة الشابّي المعرفية كانت في صالح الأعراب حين عرف كيف يستثمر في عصبية الأعراب وغلظتهم لصالحه عبر مسيرة انطلقت بالتلقين والإرشاد لأصول الطريقة وهي أربعة أصول كما هي في قوله:

«**تعتمد الطريقة على الكتاب والسنة والأخلاق والتوحيد، وهي المعبر عنها بعلم الشريعة وعلم التوحيد وعلم السر. فالتخلق بالأخلاق والمعرفة الكافية بالكتاب والسنة ومجاهدة النفس أمور ضرورية للانتساب إليها**» (1)

يبدو أن الدواء الناجع في مثل زمان الشابّي أن يكون للمفكر فلسفة دينية شاملة تمس كل ما هو جوهري في حياة الإنسان العربي. فأما ما ورد في النص يقرر المبادئ والمثل الكاملة التي ترفع الطريقة الشابّيّة إلى ذروة الكمال، ومن دونها يتعذر الانتماء إليها، والحق أن جوهر المبادئ ديني محض، لذا دون شك سوف يلقى صدى إيجابيا، وحتى يتسنى لنا معرفة هذه الأسس بشكل أعمق، نعرضها على النحو التالي:

1-الكتاب: كتاب الله عمدة كل فرد ومجتمع وأمة، ومن خالفه كفر، إذ ورد في كتاب مجموع الفضائل أن الشيخ محمد المسعود الشابي قال في شأن الكتاب الله:

"من عمل به وقى، ومن تكلم به صدق" (2)

2-السنة: سنة الرسول صلى الله عليه وسلم قدمها الشابي كمرجع أصيل في تربية النفس بالأخلاق السنية ومن خالفها ابتدع، وعنها يضيف صاحب الفتح" السنة طريق إلى الجنة، وهي سفينة الدين وملذة الإسلام والدرّة البيضاء والمقام الأعلى" أي حث عليها كمسلك للتائه ونبراسا لمن أراد الهدى والنجاة. يقول الرسول ﷺ:

(1) الشابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق، ص 95.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

"تركتم فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي كتاب الله وسنتي" [1].

3-التوحيد: التوحيد عمدة المؤمن ومن لم يعرف التوحيد جهل ولم يحصل له الإيمان، وفيها يقول صاحب الفتح "التوحيد أصل الإيمان، وكأس الحب، وشراب اليقين"

4-الأخلاق: يعد الانحلال الخلقي الذي خيم على المجتمع الحفصي سببا إيجابيا في تحريك ضمير الشابّي، فعمل على ضبط السلوك من خلال إصلاح النفوس وإيقاظ الضمائر، وفي هذا الصدد يقول صاحب الفتح المنير "الأخلاق هي مبنى طريق القوم حتى أنّ من لم يتخلّق بالأخلاق ولم يجاهد نفسه لم يكن له من طريق القوم مشرب" ومن لم يتحل بالأخلاق المحمودة ويتخلى عن الأخلاق المذمومة كان كالبهيمة.

غدا الشابي لحظة تأسيس الطريقة إلى شن حرب شعواء في وجه السلطة السياسية[2] (الزمنية) وسلطة شيوخ الفرق (الروحية) بحكمهم اتخذوا المريدين مدخلا لثروتهم بفضل الهدايا والفتوحات المقدمة من محبي الطريقة، رغم إيمان الشابّي بإمكانية الصوفي الجمع بين التصوف وتحصيل المال في مفهومه الصحيح.

اتصل فكر الشابّي فيما تلا عصر الموحدين بنوع من الفلسفة الأندلسية بعدما حصلت قطيعة بين أفول الدولة الموحدية وبزوغ شخصية الشابّي. هذا الأخير اشتغل على إنتاج صرح فلسفي صوفي، فتوغل دون غيره في ترجمة وتفسير نظرية التصوف، ووظف بعض مناهجها في دراسات كلامية وجدلية ومال إليها تارة، وانتفض رافضا مقولاتها منتقدا لمنهجها تارة أخرى، مفضلا أن يقدم رؤيته الخاصة المؤصَّلة بالدين والوحي، محاولا أن يجمع بين المدرستين العقلية والنقلية أو بين الحكمة والشريعة في أحيان أخرى. غير أن الفكر الفلسفي في العصور التالية أي نهاية الدولة الموحدية وصولا إلى عصره، قد تعرض لجملة من المحن والأزمات مثل ما حصل للمهتمين بالفلسفة والمشتغلين بها. فضلا عما عاناه الفكر الصوفي من التهميش والرفض مما أثر في الحراك العلمي والاجتماعي

(1) حديث نبوي شريف

[2] محمد المسعود الشّابي، الفتح المنير في التعريف بطريقة الشّابية وما رَبَّوْا به الفقير، ط01، تونس، 2020، ص98

والمعرفي، إلى غاية لحظة ميلاد الشابّي، ليحصل التجديد مرة أخرى. وفي هذا الجانب من الدراسة الصوفية تبيّن لنا المسلك المنهجي الذي اعتمده مفكرنا الشابي كما سيأتي.

ثانيا-منهج الشابّي: عرفت الحالة الاجتماعية الخلقية والدينية والسياسية في العهد الحفصي حالة من النكوص والتدهور في معظم الميادين إن لم نقل كلها، ولعل الميدان المهم فيها عند الصوفية هو المعرفة، لذا تجدر الإشارة إلى المنهج الذي سلكه في ذلك. فالطريقة الشابّيّة في معرفة التصوف تقوم على التطهير النفسي ولا يحصل ذلك إلا بقاعدتي الغياب والحضور، أي غياب النواهي والمنكرات وحضور الأوامر والمعروفات، وقد لخص هاتين القاعدتين في مفهومي التخلي والتحلي في قوله:

«**هذان المعنيان اللّذان عبّر عنهما أئمة المتصوفة بالتخلّي والتحلّي. فالتخلي عن الأوصاف المذمومة، والتحلّي بالأوصاف المحمودة، فإذا صحّ للمريد هذا الأمر تحقّقت عبوديّته لربّه وارتقى إلى مقام القرب من ربه**» (1)

إنّ قاعدتيْ التخلّي والتحلّي عند الشّابي هما طريقتان مثاليتان لبلوغ الحقيقة المعرفية الصوفية، فكثيرا ما كان يخاطب ويتناقش مع أفراد المجتمع سواء البدو أم الحضر، الكبير أو الصغير، الفقير أو الغني، القوي أو الضعيف، المتَحَضِر أو المتوحش، المتعلم أو المتخلف، وهكذا يغدو الشابّي متميّزا عن غيره من الصوفية الذين اعتمدوا على فئة دون أخرى، في حين لجأ الشابّي إلى كل شرائح المجتمع متخذا بذلك سياسة إنقاذ ما يمكن إنقاذه بواسطة الاتصال المباشر بالنفوس. كما تميّز منهجه عن منهج الصوفيين بطريقة الإلقاء والتلقين، أما الإلقاء فلم يكن مجرد ناقل معلومات يفرغها في نفوس المريدين الذين يستقبلونها بشكل سلبي، بل كان يحرس على إشراك الناس في الحوار وحثهم على بلوغ الحقيقة بشكل ذاتي، وهذه سياسة وردت عند الفلاسفة القدماء أمثال سقراط، أي أن

(1) الشابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق، ص414

المعرفة تكمن في النفس عموما. والتباين المعرفي بين سقراط والشابي يظهر في تحديد محل الإدراك الصحيح للمعرفة، فالشابّي اتخذ النفس كمصدر للخلاص الدنيوي، في مقابل ذلك اتخذ سقراط العقل كمبدأ للفضيلة والمعرفة.

ومنهج الشابّي يقوم على ركيزة أساسية تمثلت في فلسفة الفعل أو فلسفة العمل، وفي هذا الصدد يمكن القول، أن الشابي يحيلنا إلى حقيقة فلسفية، وهي فلسفة الالتزام، أو فلسفة الفعل في المعرفة. إذن، المعرفة الصوفية لا تتأسس على فكرة المثالية، بقدر ما تتأسس على واقع معاش يتم فيه حضور آليات العقول الراقية ووظائف النفس الروحانية، أي وظائف فعلية لا تجريدية، من خلال المحبة الإلهية والعمل بها بعيدا عن الذهول والعروج إلى السماء دون الرجوع إلى الأرض كما وقع لصوفية المشرق. وأبلغ نص يضعه الشابّي بين أيدينا حين قال:

«**أوصاف البشرية المتعلّقة بأمر الدين نوعان: ما يتعلق بظاهره وجوارحه ينقسم إلى قسمين. ما وافق الأمر يسمّى طاعة. والثاني ما خالفه يسمى معصية. أمّا ما يتعلّق بباطنه فينقسم أيضا إلى قسمين. ما وافق الحقيقة يسمى إيمانا وعلما، والثاني ما خالفها يسمّى جهلا ونفاقا**» [1]

فالإنسان الحقيقي في نظر الشابي، يتجلى في شخصه إذا استطاع مجاهدة النفس ظاهريا وباطنيا، وهنا وجب الوقوف عند شروطه الفعلية لعملية المعرفة، بعيدا عن كل النظريات الكلاسيكية، والرؤى الميتافيزيقية، والأفكار الطوباوية. ولكي يستقيم ذلك توجب علينا تحليل شروط الشابّي، باعتبارها تُجسد لنا الإنسان الصوفي الفعلي. وهنا يمكن حصر التصوف السني في مسلكين، أولهما يتعلق بظاهر العبد ويسمّى **شريعة**، وثانيها يتعلق بباطنه ويسمّى **طريقة**.

1. مسلك الشريعة: ليست الشريعة عند الشابي على درجة واحدة في مسالكها، بل تتفاوت حسب دواعي الأوامر والنواهي:

([1]) الشابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق، ص412

أ. درجة الطاعة: الأعمال المطبقة والنواهي المتركة ظاهري تعد مسلك الطاعة.

ب. درجة المعصية: والمعصية عند الشابي تكون بطاعة الهوى والحجب عن الله في الرسالة التاسعة والعشرون والتي أورد فيها: **"من حجب عن مولاه، أطاع هواه"** [1] وقال أيضا: **"من ركب سفينة الشهوات غرق في بحر الخطيئات"** [2]. ومنه تترك الأوامر وتحصل المنهيات ظاهريا عند العبد، بهذا المعنى سميت هذه الأفعال معصية.

2. مسلك الطريقة: متعلق بباطن العبد وهو على مسلكين:

أ. مسلك الحق(الحقيقة): وهم أهل الألباب والعلم والراسخون فيه والملتزمون بالتوحيد الحقيقي المحاربون لشهوات النفس الباطلة.

ب. مسلك الباطل: وهم البشر الذين دخلت عليهم الخرافات فانحرفوا عقديا ودخلت عليهم البدع والشبوهات عباديا، ووقعوا في تجاوزات في التربية والسلوك.

نستشف من هذه التركيبة الظاهرية والباطنية كلية الإنسان، بحيث أحدهما يحمل الآخر أي أحد المسالك يعد جوهري قائد والآخر تابع مَقُود، وعند الشابّي حقيقة النجاة تكمن في قيادة المسالك الباطنية لجوارح الظاهرية، بدليل التنبيه السني حين قال ﷺ:

«ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب» [3]

نلتمس في هذا النوع من المعرفة الصوفية شيء من المعايشة الذاتية الباطنية لموضوعات التوحيد العقدي،

(1) المصدر نفسه، ص252

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) أبي زكريا يحي بن شرف النووي، الأربعون نووية في الأحاديث الصحيحة النبوية، دار إمام مالك، ط02، 2019م، ص 11

وهذا النوع من المعايشة سيغدو في العصر المعاصر عند ادموند هوسرل* منعرج أساسي في فلسفته.

ثالثا-التصوف الفلسفي:

حرص الشابي على تطوير معنى التصوف فلا يشمل فقط معنى الصفاء الروحي مع الله، بل جعله مَعْنِيا بالجهاد ضد الظلم والطغيان في النفس والمجتمع، ولم يكن الشابّي لينشئ مدرسة أو يتخذ طريقة إلا بعد الاطلاع على الحالة الاجتماعية والأوضاع المتدهورة خاصة الدينية والخلقية، هنا تفطن إلى ضرورة الطريقة والأخذ بالمسلك الصحيح للخروج بالمجتمع الحفصي إلى بر الأمان. فاهتم أولا بعلم السر** أو ما يعرف اليوم بعلم النفس (بوادر علم النفس عند الشابي)*** وأصبح فيما بعد عنوانا رئيسيا في الطريقة فضلا عن مساهمته في نشرها. إن شئنا نسميه شيء من التطهير النفسي الداخلي، فإذا كان الوضوء والغسل بمنزلة التطهير الخارجي للأعضاء الحاسة الظاهرة، فإنه ولا شك تطهير النفس من الكدرات الباطنية كالرياء والعجب والتكبر والحسد من باب أولى في علم التصوف. ولهذا يخاطبنا أبو العباس بقوله:

---

* ادموند هوسرل: Edmund،Husserl فيلسوف ألماني (1859م-1938م) من كبار رواد الفلسفة الجديدة، التي اعتمد فيها منهجا جديدا حوَّل فيها الفلسفة إلى علم دقيق في أحد أعماله المعنون بـ "المدخل العام إلى الفينومينولوجيا الخالصة" عام 1913م. وبها أصبحت الفلسفة علم أساسي بالفعل مع الفينومينولوجيا أو ما يعرف بـ "علم استحضار الصور" الذي استعمل على وصف الماهيات الواقعية والثابتة. (معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ط03، دار الطليعة -بيروت، لبنان، 2006، ص 712)

** علم السر يهدف إلى معرفة خفايا النفس لمعالجة انحرافها وإدراك خفاياها، والسيطرة على مسالكها وذلك بغية توجيه المريدين والأخذ بأيديهم.

*** علم النفس بالمفهوم الحديث أو المعاصر، هذا يجرنا إلى أن مثل هذا المصطلح كان غائبا في الساحة المعرفية الحفصية عموما أو عند الشابّي خصوصا. لكنه كان حاضرا بشكل قوي من حيث المعنى. لكن ما دلالة المعنى عند الشابّي والمصطلح المعاصر؟ يبدو أن المعنى عند الشابّي اتخذ الأسبقية على الدلالة اللفظية المعاصرة، بهذا يمكن القول أن علم النفس له بوادر تاريخية متعددة، ولعل هذه أحد محطات التأسيس من حيث وجوده كموضوع لا كمنهج، فقد تفطن الشابّي إلى أن النفس جزء لا يتجزأ من علم الحياة، كونه يتجلى في سلوك الفرد وحالته الظاهرة والباطنة، وللعلم أن ظاهرة الانحراف السلوكي كانت سائدة في مجتمع الشابّي، وكان لزاما إيجاد حلولا ذاتية أو موضوعية لتجاوز المحنة السلوكية، ولغياب المنهج الموضوعي، تيسر عند الشابّي اشتغاله بخبرته الذاتية في-

«فالمطلوب منك تحرير كلّ وجودك من موجبات تحلّيك بالهوى حتى تعتق كلّك بكلّك على قدر ما ملكت من القوة الحادثة وكلّك جملة حواسّ. فإن لم يتيسّر عتق كلّك فلا تفرط في عتق بعضك حتّى يمنّ الله بالجملة» (1)

يبدو أن فلسفة النقد الديني-العقدي-عند الشابّي محل قَبُولِنا باعتباره تجاوز بها النظريات الدينية الرافضة لكل أشكال النقد الديني، فالمؤسسات الدينية الإسلامية مثلا وبعض المتدينين يستخدمون مصطلح الشبهات والتشويه والتجريح والتهكم والسخرية لوصف أي نقد، ومعناه لا يوجد أي نقد موضوعي بالنسبة لهم وكل محاولة للنقد الديني تعد خروجا وحقدا على الإسلام. وإذا صح هذا القول، فمن يستطيع أن يحطم الدّين، بل وأي نقد يستطيع أن يدمر الدين. إن مثل هذه المصادرة في الأحكام توقع أي أمة وأي ثقافة في تحجر وتأخر وهذا هو حال أمتنا الإسلامية. وحديثنا عن نقد الدين ليس في مستواه العام، بل في إحدى مستوياته وركائزه الأساسية كالاعتقاد والتوحيد. فمن منظور الشابّي يتضح أن هناك فرق بين النصوص والأشخاص، فالنصوص العقدية محترمة، أما الأشخاص فلا توجد لهم أي حصانة في التاريخ وكل شخص يحاول تحصين معرفته الذاتية ضد النقد وبهذا يكون فكره وسلوكه طوباويا. وليس أدل على ذلك من فكر بعض صوفية الدولة الحفصية وسلوك الساسة وبعض السلاطين. يحيلنا الشابّي في قضية ضرورة النقد الديني إلى طرح تساؤل حول قضية الالتزام البشري اتجاه النصوص الدينية كأوامر ونواهي، وعلى حد تعبير القصيمي فإنه يقول:

«إن الناس يشتهون ويفعلون بقدر ما يستطيعون، لا بقدر ما يؤمرون ويُنهَون ويحلَّل لهم ويحرَّم عليهم [.....] إن الحياة تتحرك دون أن تشعر بوجود هذا الموكب من الضعفاء المهزومين. وإذن فمهما حرم عليهم

-إصلاح النفوس باعتبار النفس المبدأ الوحيد في إصلاح المجتمع، وقد أطلق عليه اسم علم السر (راجع الشابي: كتاب مجموع الفضائل).

(1) الشابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق، ص97

فلا بد أن يفعلوا طبيعتهم، وإذا عجزوا فلأنهم عاجزون؛ لا لأنهم منهيُّون أو ورعون يطيعون الأوامر. نعم إن التحريم لا يغيِّر الطبيعة، ولكنه قد يكون مبرِّراً للعجز ودالاً عليه ... إن الامتناع بتحريم الشهوة قد يكون نوعاً من الشهوة. إن الشرائع المحرمة قد تضعف القدرة دون أن تضعف الرغبة» [1]

هنا تتجلى ضرورة النقد بحكم طبيعة البشر، لا بحكم طبيعة النص الديني العقدي. بهذا النقد يكون الشابّي قد خلّص مجتمعه من سلطة الصوفيين وسلطة السياسيين الطغاة، وساعده من ناحية أخرى على الرقي الديني والثقافي، فالشابّي أرجع الاعتقاد والإيمان الصحيح إلى مكانه الطبيعي، إلى قلوب الناس وخفف الحمل الكلاسيكي الناتج عن قصد أو دون قصد.

أما وحدة الوجود عند الشابي تستلزم تِبيانها ومعرفتها، فلم يكن الشابي يقصد بوحدة الوجود بالمفهوم اللاهوتي النصراني، إذ وحدة الوجود بهذا المنظور لها معنيان أحدها نصراني والآخر إسلامي.

فالمعنى الأول يشير إلى أن الوجود واحد أي الله يَحُلُ في خلقه وهو مختلط معهم كما هو في حديث النصارى الله وروح القدس وعيسى عليه السلام امتزجوا ليشكلوا وحدة الوجود وبهذا المعنى يصير الله صفة يحل في آدم البشر في وحدة الوجود، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. بل الله قائم بنفسه غني عما سواه بدليل العقل والنقل.

أما الدليل النقلي فقوله تعالى:

﴿ يا أيّها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد ﴾[2]

تبيّن من خلال الوقوف على تفسير القرطبي [3] والزمخشري وابن كثير [4] أن مفهوم الفقراء يحمل دلالة

(1) عبد الله القصيمي، أيها العقل، من رآك؟، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2002، ص 64-65

(2) القرآن الكريم، سورة فاطر، الآية 15

(3) أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الجزء 17، مؤسسة الرسالة، ط01، بيروت –لبنان، 2006، ص 366

(4) ابن كثير، تفسير ابن كثير، مرجع سابق، ص 380

واحدة هي الاحتياج والافتقار في جميع الحركات والسكنات، يضيف الزمخشري أن الفقراء جاءت معرفة لتوضح شدّة افتقار الناس إلى الله. أما ابن كثير فيعطيها دلالة الانفراد إلى الله دون سواه. اذاً يجب أن يفهم الشطر المقدم للآية بمعناها العام للاحتياج ولا يتعلق الأمر فقط بفقرنا المالي والمادي وإنما كل واحد منا مفتقر إلى الله في كل أمر، مهما بلغ علمه وعمله، رأيه وثقافته، دهاؤه وحيلته، بحيث إذا أراد الله به أمرا سلّ ذلك منه، فيقع منه ضرره على نفسه ليريه الله ضعفه ثم يرد الله إليه عقله ليعي ويعتبر. أما الشطر التالي "الغني الحميد" فثبت في حقه تعالى الغنى المطلق النافع لغيره وليس كل غني نافع بغناه [1]، وكل موجود ليس على الحقيقة بل هو الموجود الغني الحقيقي فهو غني عن المحل والتخصص، والمراد بالمحل ذات غير ذاته يقوم بها وهذا قول وشاهد النصارى وهو منافي لقيام الله تعالى بنفسه. وأما الدليل العقلي فلأنه لو افتقر للزم عنه محل وصفة، ولو كان صفة لما اتّصف بالصفات الوجودية لاستحالة قيام المعنى بالمعنى.

أما المعنى الثاني أي لوحدة الوجود* الإسلامي كما ينص عليه الشابي:

«لولا وجودك لما كان جودك، ولولا وحدتك لبطل الوجود» [2]

تتجلى دلالة الشابي في وحدة الوجود كدلالة ابن عربي** وغيرهما من المتصوفة، باعتبار الوحدة تتلخص في واحد وهو الله، وكل ما دون ذلك يستمد وجوده الحقيقي من ذات الله، والله هو الذي يمد غيره بالوجود وبهذا يعد

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ص366

* العدد وإن كثر فالوحدة تفنيه كما أوجدته﴿ كَمَا بَدَأَكُم تَعُودُنَ ﴾الأعراف/29، فلا تهلكن في أودية الكثرة (مجموع الفضائل: الشابي، ص 242).

(2) الشابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق، ص 246

** محي الدين بن عربي، يعرف بالشيخ الأكبر وهو واحد من أكبر المتصوفة والفلاسفة الأندلسيّين المسلمين وأشهرهم على مر العصور، عرف عنه الزهد والتصوف والورع واتجه إلى الضيق الروحاني ويسلك مسلك المتصوفة. فكتب أشهر الكتب وأغربها ومن كتبه التي أثارت جدلا "الفتوحات المكية" و "فصوص الحكم"، إضافة إلى أنه شاعر كبير له ديوان يضم قصائد في حب الذات الإلهية الخالصة.

الله هو واجب الوجود. أما إذا قلنا إننا موجودون مع الله، استلزم منا ومنه حضور المكان، وهل يمكن أن يكون لذاته محل حاصر فيها فإن كان محصور لزم له قاهر وهذا مناف في حقه تعالى.

وليس من السهل عند الشابي إدراك وحدة الوجود، لأنها تعرف من وراء البواعث، ولا تقف مع الحوادث، فالكلام في الوحدة من وحشة الوحدة. والكلام فيها أكثر من أن يكتب، ولكن كل فرد يقف عند حدود مقدوره من المدركات، فالعقل تكفيه الإشارة، والقلب يكفيه الذوق. فوحشة الوحدة سبيل لنيل ما وراء البواعث والشهود والبواعث أدلة في فهم الوحدة. والدليل في وحدة الوجود عند الشابي يتلخص في مجموعة من العناصر المادية والمعنوية، وكلها تمت على نحو خطابات وحوارات في الرسالة الثامنة والعشرون [1] من رسائله.

أولا: العناصر المادية في وحدة الوجود

الدليل المادي الأول في وحدة الوجود، تجسد في حوار الشابي مع الأشجار والأعشاب على اختلاف أنواعها وتباين ثمارها وتعدد مذاقها، سائلا إيّاها ما حقيقة دعواكم في الكثرة، فأجابت: **"خلقنا من أصل واحد وإن كثرت الأشجار وكثرت الثمار"** [2]، يرد الشابي: "ما ذكرتموه صحيح، ولكن قد تباين أصل وحدتكم بما كسبتم من الصفات وبما وُضِعَ فيكم من معاني المطعومات" إلى أن قال ألم تسمعوا قوله تعالى: ﴿**تُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الأُكْلِ**﴾ [3]، فأجابت الأشجار والنباتات مُقِرَةً ببطلان دعواها في وحدة أصلها حين قالت للشابي **"صدقت وبالحق نطقت فقد بطلت دعوانا"** [4]. لأن ما قَرَّتْ به وثَبُتَ حقيقته هو وحدة الأصل في المظاهر أي وحدة المادة الظاهرة لا حقيقة وحدة الوجود الخفية.

(1) الشابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق، ص 245
(2) المصدر نفسه، ص 247
(3) القرآن لكريم، سورة الرعد، الآية 4
(4) الشابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق، ص 248

ينهي الشابي الحوار بوحدة الوجود مع العنصر الأول بقوله: «**بعد نفاذ الجهد وشدّة الكدّ في تبديل الأعراض، وقرض الأجسام بالمقراض، فإذا ذهبت الألوان والمتلوّنات، وفقد الشكل شكله، رجع كلّ لأصله**» [1]، بمعنى عند حصول الفساد للماديات وسقوط أصنام الكثرة والتعدد، انتهى الأمر إلى حقيقة الوحدة التي هي وحدة الوجود.

أما **الدليل المادي الثاني** في إثباته لوحدة الوجود، خِطَابُه مع الاستقصاءات الأربع [2] من "ريح وماء ونار وتراب"، هذه العناصر التي اعتبرت عند جملة من الفلاسفة الطبعيين خاصة اليونانيين على أنها الأصل في الوجود. في حين الشابي تجاوز هذا الطرح حين صاحب الريح مع استرسالها، والماء في إنزاله، والتراب في رسوبه، والنار في هبوبها. فخرج من الخطاب معلناً فساد وإبطال دعوى والوحدة عندهم الطبيعيين، وأظهر الحق على أهل ذلك المجمع الطبيعي بنص هذا مفاده:

«**لو أمعنتم النظر في المظاهر فلن تروا في المظاهر إلاّ الظاهر**» [3]

والحق عند أهل الصوفية يتجلى في الوحدة المعنوية الكامنة وراء المظاهر التي تؤول إلى العدم والعدم في حق الله محال.

ثانيا: العناصر المعنوية في وحدة الوجود

الدليل المعنوي الأول عددي في وحدة الوجود؛ خاطب فيها الشابي العدد لما فيه من عجيب المدد، قائلا "**للألف: ما دليلك على وحدتك؟ فقالت: الوحدة أصلي في العدد، ولفظي مفرد**" [4] إذ أنزل التعدد من مقام الكثرة إلى مقام الوحدة لما قال:

(1) الشابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق، ص 248
(2) مصدر نفسه، ص 248
(3) المصدر نفسه، ص 400
(4) المصدر نفسه، ص 248

" فما كلّمت(كملت) مرتبة من المعدودات، إلاّ أجابتني بوحدتها" (1)

أما الدليل المعنوي الثاني، نفسي في إثبات وحدة الوجود؛ انتقل فيه إلى ذاته مخاطبا أيها: **"خلِّ ما غدرته إن أردت العصمة حتّى تصلي(تصل) إلى وحدة لا تقبل القسمة فاثبتي هناك فقد بلغت مناك"** (2)، فردت نفسه: "الوحدة أنسي، وبها أصبح وأمسي وأتمتّع بيومي وأمسي".

رابعا-أثر اللغة في الطريقة الشابية:

الفكر مهم جدا في ميدان التصوف لأنه محصلة للتدبر والتأمل في الكائنات والإنسان والله، ومن ثَمَ تحصل الكتابة لِتُشَخِّص مراتب النفس، إذ يحاول الصوفي أن يكون في مرتبة تحت سقف المعرفة مباشرة للكتاب والسنة، ومنه يختار ألفاظه أو بالأحرى معانيه المناسبة من ذلك. ومن ثم وجد الترقّي ووجدت اللطائف، هذه اللطائف تشتغل عند جميع البشر –أي الأقوام-أمثال الهنديين والبوذيين وغيرهم. يبدأ التصوف ظاهريا كتخلي ليتجه نحو الباطن ليشتغل في الخلوات بغية التحلي ليحصل القصد ومن ثم تنتج أسرارا تكون منضبطة على نحو القرآن والسنة. في المسلك الصوفي لا تشغل السالكين أسرار ولا أنوار بل همهم عبادة الله والواحد القهار.

على ضوء هذا يسلك الشّابي مشروعة المعرفي الصوفي متخذا بذلك أسلوب البداهة والوضوح من حيث العموم كشروط للتصوف، وخصوصاً اللغة والخطاب بالألفاظ الواضحة. فاللغة عنده وعند الصوفية في مرتبة الحديث العرفاني. هذه اللغة يطرح بشأنها سؤال: هل اللغة وعاء للذوق أو لا.

كثيرا ما نحتار في كتابة رسالة إلى أحد المقربين بإحساسنا بعدم استيفاء حقها ليعاد صياغتها مرات عدة كأننا قاصرين عن تبليغ حبنا لهذا المحبوب. فكيف الحديث عن حب الله إذا وقع فيه العبد وهو غائب عن نفسه ويصير في حضرت ربه. في هذا الوقت تصبح اللغة قاصرة عن التعبير، وإذا كانت اللغة العادية قد تفهم خطئا فما

(1) الشابي، مجموع الفضائل، مصدر سابق، ص 249
(2) مصدر نفسه، ص 249

بال لغة الأذواق ولغة الأرواح. من هنا جاء ترتيب اللغة الصوفية إلى مصطلح بسيط كالأحدية، ومصطلح المتقابل كالسكر والصحو والمحو الفناء والبسط والقبض، والرمز كما هو في لغة الكثير من العارفين كلغة سيّدنا الخِضْر عليه السلام وكذا الشطح وهو كلام صادر عن رعونة النفس ظاهره كفر وباطنه توحيد كلغة الحلاج وابن عربي. وفي سياق لغة الصوفية نورد النص التالي:

«**الخطاب الصوفي يتمتع إذاً بفَعَالية متميزة داخل الأجواء الإسلامية، كما كانت مدونته الاصطلاحية تتمتع بحقل دلالي متميز أشد التصاقا بالتجربة الصوفية، وأكثر بعدا عن الدلالات المعجمية المألوفة، الأمر الذي خوله أن ينجز شفرة لغوية جديدة تناور السلطة من زاوية مختلفة**» [1].

فاللغة الصوفية حينئذ لغة راقية باعتبارها ذكرى لأولي الألباب لمن فهم الخطاب، ولا يجب أن يخوض الإنسان الصوفي في لغة القوم العوام حتى يفهم مصطلحهم بل يتعالى ويتنزه عنهم وهذا التعالي ينصرف عن التكبر ويدخل في درجات وأصناف البشر، ونجد الخطاب يزداد حدة في الصراع الصوفي برسم لغة للمشهد الحياتي المؤلم عبر محطات تاريخية مختلفة، وبعرض تاريخي وجيز يمكن الإشارة إلى أن الحديث عن الحلاج حديث عن الجدل بين العلماء والفقهاء وليس هذا إلا لقوله بلغة تنافي الأفهام والعقول (المعرفة الصوفية)*. ولكن هل حقيقة نفي للعقل أم عدم إدراك العقل لطبيعة اللغة الصوفية، لا ندري هذا أو ذاك لكنه أتهم بالزندقة إلى درجة الموت، فأنشدا قائلا:

أقتلوني ياثقاتي ...إن في قتلي حياتي.... ومماتي في حياتي...وحياتي في مماتي [2].

---

(1) محمد حلمي عبد الوهّاب: ولاة وأولياء السلطة المتصوفة في إسلام العصر الوسيط، ط01، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009، ص163

* المعرفة الصوفية: المعرفة في ضمن النكرة مخفية، والنكرة في ضمن المعرفة مخفية، النكرة صفة العارف، أو حليته، والجهل صورته، فصورة المعرفة عن الأفهام غائبة آية. المعرفة وراء الوراء، وراء المدى، ووراء الهمة، ووراء الأسرار، ووراء الأخبار، ووراء الإدراك. ديوان الحلاج، تعليق: محمد باسل عيون السود، بيروت، (د. ط)، (د. ت)، ص 111.

(2) ديوان الحلاج، تعليق: محمد باسل عيون السود، بيروت، (د. ط)، (د. ت)، ص 125

أما ابن عربي (1165-1240م) [1] من كبار الصوفية والفلاسفة الأندلسيين المسلمين وأشهرهم على مر العصور، فكتب أشهر الكتب وأغربها. من كتبه التي أثارت جدلا الفتوحات المكية وفصوص الحكم فضلا عن القصائد الشعرية في حب الذات الله الخالصة. وقد لخص حقيقة المعرفة في مصدرين هما نور العقل ونور الإيمان في مسألة نصها:

«للعقل نور يدرك به أمور مخصوصة، وللإيمان نور به يدرك كل شيء ما لم يقم مانع، فبنور العقل تصل إلى معرفة الألوهية وما يجب لها ويستحيل وما يجوز منها فلا يستحيل ولا يجب. وبنور الإيمان يدرك العقل معرفة الذات وما نسب الحق إلى نفسه من النعوت» [2]

جلال الدين الرومي (1207-1283م) [3] شاعر وفقيه متصوف تنسب إليه رقصة الصوفية الشهيرة وهي المولوية، حيث الموسيقى والذكر والدوران وسيلة للارتقاء الروحي والقرب من الله، تميّز بالتفكير والتسامح المرن. آمن الرومي ككل المتصوفين بوجوب الحب لله كشرط مع التوحيد. ومن أحواله المعرفية أنه ذكر:

"كان في داخلي شيء لم يكن شيخي يراه ولم يكن أحد قط رآه ما هو هذا الشيء؟!! القوة الروحية الهائلة؟!! التمرد؟!! التعبيرات العميقة التي قد تخرج أحيانا؟!! الشطحات التي لو أخذت على ظاهرها لما فسرت بغير معنى الكفر؟!! التفرد الشخصي الذي لا يقبل التعلق" [4]

وذلك في مجموعة من المؤلفات والكتب منها: المثنوي من أهم الكتب في الشعر الصوفي، ومن قصائده

(1) محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، صححه: أحمد شمس الدين، الجزء 01، ط01، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان، 1999م، ص ص 3، 6

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، مرجع سابق، ص 75

(3) جلال الدين الرومي، مثنوي، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، الكتاب الأول، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية 1996م، ص ص 8، 30.

(4) المرجع نفسه، ص17

الشعرية "حديث الناي"

ابن الفارض (576هـ-632هـ) [1] أو سلطان العاشقين كما يعرف عنه، من أشهر شعراء الصوفية المصرية وأعذبهم لسانا وشعراً تارة وأعقدهم تارة أخرى، باعتبار اللغة التي كتب بها لها ظاهر وباطن اصطنع فيها أسلوب التصريح والعبارة، أو أسلوب التلويح والإشارة [2]. له ديوان مميز في العشق الإلهي يعد من أفضل دواوين العربية موضوعا وأسلوبا يحمل قصائد من الحب والهوى والخمر، وبين الحب الإنساني والحب الإلهي الخالص.

يبدو أن المنهجية التي اتبعها ابن مخلوف في استقطاب الجماهير من الأعراب هي أساليب متعددة لكن في مقدمتها أسلوب اللغة التي إذا خاطب بها فُهِم وإذا كتب بها تهافت عليها القراء وليس ذلك إلا لبساطة الأسلوب وسلاسة المعاني مع كثرة الشواهد الدينية البيّنة متجاوزا بذلك لغة التعقيد التي وردت في تصوف وأشعار من سبقوه من الفلاسفة المتصوفين. وعنه يقول صاحب الفتح المنير:

«بأسلوب البساطة والسّلاسة كتب ابن مخلوف، مبتعدا عن اصطناع التّعابير الملتويّة كغيره من الصوفية الذين اختاروا الرّمز لصياغة آرائهم الصّوفيّة ونصائحهم للمريدين ليس لأنه مثقّف ثقافة أدبيّة فحسب، بل لأنه كان يخاطب أناسا أغلبهم محدودو الفهم والإدراك، ومن هنا كان أسلوب رسائله في أغلبه مستساغا توشّحه أحيانا أسجاع هيّنة يسيرة وتُزكّيه أمثال وآيات قرآنية وأحاديث نبويّة» [3]

دون أدنى شك هذا الأسلوب اللغوي يعد منعرجا حاسما في جلب الأتباع في المشروع الإصلاحي للشّابّي، بل هو المحرّك الذي جعل من الشّابية تلقى تجاوبا لدى البدو والقبائل بصورة عامة، حيث وجد هؤلاء الأعراب ضالتهم في هذا المسلك الشّابي على شكل رموز بدوية وعصبية مثل القوّة والنّخوة والصّبر والشجّاعة، وعدم

(1) محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، ط02، دار المعارف، 1119م، ص 30
(2) مرجع نفسه، ص 150
(3) محمد المسعود الشّابي، الفتح المنير، مرجع سابق، ص 41

التقّهقر عند الصعوبات.

وفي ظل هذا المد القبلي لقي الشّابي من جهة أخرى معارضة عنيفة من طرف علماء المدن، واعتبروا الطّريقة خروجا عن الإسلام الصّحيح، فقط لأنّها كانت أكثر اهتماما بالمجتمع القبلي. ولكن بنظرة دقيقة أدركنا أن لمجتمع المدينة له اعتقاده في الأولياء والطّرق الصوفية على نحو آخر، مما ولّد تباينا للطرق الصّوفية في أبعادها الاجتماعية والسّياسّية وكل فئة اجتماعية موالية للأولياء والطريقة الصّوفيّة التي تعبر عن طموحها، والعكس كذلك بالنسبة للأولياء والطرق الصّوفية تسعى لكسب وتعاطف أكبر قدر ممكن من الموالين الذين يخدمون مصالحهم.

أما تأثير الخطاب واللغة الإيجابيين لم ينته عند حدود جلب البدو والقبائل، بل تعدى الأمر إلى ولاة الأمر وكذا السلاطين. ونظير ذلك لا نكاد نجد مواقف للسلطة السياسية ترفض فيه تصوف أحمد الشّابي رفضا بالكلية، فغالبا ما كانت العلاقة سلمية بحكم التصوف عند الشّابي تجسد في أصول الدين (القرآن والسنة) والوسطية (الدين والدنيا) وعدم المغالاة (السكر والخمر والموسيقى ولغة الرمز).

خلاصة:

الشابي من خلال الموروث التاريخي الحفصي سواء من الناحية العلمية أو الصوفية أو السلطوية أثر في دواليب السلطة خصوصا، والمجتمع عموما في كثير من مجريات الأحداث، واتسمت علاقته بهذه الأطياف بالتأثير النسبي. ولا ندري كيف استطاع أن يؤثر دون أن يتأثر، وخاصة إذا علمنا أن تاريخ علماء الفقه في هذه الحقبة لم يكن في صالح الصوفية باعتبار الفقهاء تيارا فعالا لصالح السلطة فضلا عن كونهم أكبر عددا.

لكن ما تميز به الشّابي أنه صنع لنفسه سلطة حين كانت السلطة السياسية شغلها الشاغل الأزمات الخارجية والداخلية المتراكمة، فالسلطة السياسية الحفصية وجدت ضالتها في الصراعات مع شيوخ القبائل، وعلى النقيض وجدت السلطة الصوفية الشابية ضالتها في نشر التصوف والتأثير على المجتمع.

وإذا صح القول فإنّ العلاقة بين السلطتين تميزت بشيء من التوازن السلبي بينهما، بحكم السلطة السياسية مهتمة بالوضع المتدهور سياسيا خلافا للسلطة الصوفية التي كانت مهتمة بالوضع اجتماعي أو العلمي، فقد وقف الشّابي باعتباره عالما صوفيا إلى جانب العامة رافضا ما آل إليه مجتمعه من ظلم الحكام.

لقد عانت السلطة الحفصية أيما معاناة في سبيل إرساء وضع سياسي، ويعود سبب المعاناة إلى طبيعة السلطة ذاتها، إنها سلطة هشة لم تستطع السيطرة على مجالها الجغرافي، ولا الحد من انتشار الفساد الإداري بين أضلعها، مما أدى إلى فقدان هيبتها وتدهور حالها فثارت عليها القبائل، ورفضتها الصوفية وخرج عليها الكثير من الفقهاء—كهروب عم أبي عمرو عثمان المعروف بالحسين مع أبناءه في ولاية السلطان عثمان وهو من كبار العلماء والفقهاء.

الفصل الثالث: السلطة والمعرفة عند أبي عبد الله السنوسي

تمهيد: التعريف بعصر محمد السنوسي (الأحداث الكبرى التي سبقت عصره؛ العلماء الذين سبقوه؛ الأفكار والنظريات التي سبقته)

المبحث الأول: محمد بن يوسف السنوسي

المطلب الأول: موجز حياته وعصره (الأحداث التي وقعت في عصره، والتحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية)

المطلب الثاني: نتاجه المعرفي

المبحث الثاني: موقف السنوسي من السلطة

المطلب الأول: الحدود المنفصلة بين السنوسي والسلطة

المطلب الثاني: الحدود المتصلة بين السنوسي والسلطة

المبحث الثالث: موقف السنوسي من المعرفة

المطلب الأول: المعرفة الفلسفية عند السنوسي

المطلب الثاني: المعرفة الصوفية عند السنوسي

خلاصة

الفصل الثالث: السلطة والمعرفة عند أبي عبد الله محمد السنوسي

أردنا أن نُفرد لدراسة السنوسي فصلا كاملاً، نتبيّن فيه مدى نظرته الشمولية لنواحي الحياة المختلفة، هذه الشمولية التي استقاها من الإسلام كدين، ودولة، وكنظام فلسفي واجتماعي كامل. انطلاقا من موقعه كعالم ومفكر قبل أن يكون رجل صوفي أو أحد أقطابها وأعلامها. ومنه سنتناول هذا الموضوع من خلال؛ تمهيد؛ وثلاثة مباحث؛ على النحو التالي:

- تمهيد: الأحداث الكبرى التي سبقت عصر الشابّي؛ والعلماء والأفكار والنظريات التي سبقته.
- المبحث الأول: محمد بن يوسف السنوسي
- المبحث الثاني: موقف السنوسي من السلطة
- المبحث الثالث: موقف السنوسي من المعرفة
- خلاصة

تمهيد

لم يكن قيام السلطة المعرفية أمراً سهلا في ظل الأوضاع المتدهورة التي عرفتها شمال إفريقيا عموما والدولة الزيانية خصوصا أواخر القرن الثامن الهجري وبدايات القرن التاسع الهجري الموافق للقرن الرابع عشر والخامس عشر ميلادي، نتيجة ما يعانيه العالم العربي من صراع بين الحضارتين، الإسلامية والغربية، وتزامنا مع الخطر المسيحي المتفاقم على الأندلس [1]. حيث يتبيَّن لنا أن مستهل القرن الخامس عشر ميلادي تراجعت فيه نفوذ السلطة الزيانية بعدما تداعت دول الجوار عليها نوعاً ما. بهذا الضعف السياسي لشمال إفريقيا أصبح تأثير سلطتها هينا على الأقاليم المغربية خارجيا، والمغرب الأوسط (الجزائر) داخليا.

وإذا عرفنا أن التاريخ في مثل هذه الظروف لا يكتبه إلا المنتصرون، أدركنا مدى مساهمة مفكروا وعلماء الدولة الزيانية في صناعة صرح المعرفة، بتركهم ما يناسب من إرث علمي وفكري سعوا من خلاله إلى حفظ ذاكرتهم الحضارية والمعرفية (منتوجهم المعنوي)، مساهمين بذلك في إحياء الحركة العلمية، التي من أبرز مظاهرها التأليف. والذي يعد صورة معرفية للمشهد العلمي في المجتمع، ورصيداً أمينا له. بهذا المستوى الثقافي تعكس لنا الدولة الزيانية مستواً إيجابيا لمفكريها وسلاطينها، الذين يُمْكِنُ فهم مقاصدهم وأبعادهم الفكرية انطلاقا من التأسيس الفعلي للحضارة السياسية والمعرفية في بلاد المغرب الأوسط (الجزائر)، باعتبار علماء الجزائر وملوك الزيانيين المرجعية الأصيلة –خاصة يغمراسن بن زيان — في تأسيس هذه الدولة سابقا. إذ استقطب هذا الأخير رجال العلم والمعرفة، وأعلى مكانتهم وشأنهم في دولته، فضلا عن كونه محبا للنخب الثقافية كالعلماء والفقهاء والأدباء ورجال التصوف والشعراء وغيرهم. فاهتمام المملكة الزيانية بالعلم والعلماء هو ملحوظ عند العديد من

[1] أبو زكرياء يحي المازوني، الدرر المكنونة في نوزل مازونة، ج1، ص03

ملوكهم. لذلك قال فيهم توفيق المدني:

«كان ملوك بني زيان رغم حروبهم الداخلية، ورغم الاضطراب الذي يسود البلاد أحيانا، يحبون العلم ويقربون العلماء ويكرمون وفادة الأدباء، وكثير منهم كان ينظم الشعر الجيد ويضرب في الآداب بسهم صائب ومنهم من كان ينفق فيسرف في الإكرام والعطاء والهبات لمن يستحق ولمن لا يستحق حتى اختلت أمور المالية بسبب سخائه وكرمه» [1]

وعلى هذا النحو، يتبين لنا مسلك الخلف من السلاطين بعد السلطان الأول (يغمراسن)، أي مسلك الاهتمام بالفكر الحضاري. صانعين بذلك حدث القرن التاسع الهجري بمواقف إيجابية حضارية، سياسية من طرف جملة من السلاطين **أمثال:** سعيد بن أبي حمو (814هـ) وأبو العباس الملقب بالعاقل، والسلطان أبو عبد الله الثابتي وغيرهم من السلاطين البارزين.

ومن أهم سمات التصور الحضاري الجزائري، نستحضر معنا واقعا ثقافيا تجلى في قفزة نوعية استثنائية مركزها الدين والفكر والعلم. ساهم في تأسيسها نخبة من العلماء الكبار أمثال محمد بن عبد الرحمان المغيلي (ت: 720هـ)، من علماء المالكية وكبار فقهائها، وأبو موسى المشدالي (ت: 745هـ) يعد رمزا للمنطق والأصول، وهو كذلك من كبار فقهاء المالكية، وأبو الحسن الخزاعي (ت: 789هـ) أصله أندلسي جمعت أسرته بين السياسة والعلم والقضاء حتى لقب أبوه بـ "ذي الوزارتين".

فضلا عن دور العلماء، تتجلى لنا "الأسر العلمية" في صورتها التفاعلية نحو التغيير الفكري والاجتماعي؛ بيد أن هذه الأسر نوعان:

([1]) أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، الجزائر، 1350هـ، ص 31.

أولا–الأسر الكبرى* مثلت توجهات دينية سلفية وأخرى صوفية.

فالتوجهات الدينية تبنت التيار السلفي كأسرة المرازقة مع أبي عبد الله محمد بن مرزوق المتوفى سنة 781هـ، وخَلَفَه فيما بعد ابن مرزوق الحفيد. وأما التيار الصوفي فتزعمته أسرة العقباني مع القاضي المجتهد سعيد العقباني المتوفى سنة 811هـ وفي مقدمتهم قاسم العقباني، إذ وصفه الونشريسي بأنه " شيخ شيوخنا القاضي أبو عثمان العقباني. وكذلك أسرة المقري نسبة إلى أبي عبد الله المقري المتوفى سنة 759هـ، والذي بلغ درجة الاجتهاد بحكمه عالما وفقيها ومتصوفا قال عنه ابن مرزوق أنه: "وصل إلى درجة الاجتهاد المذهبي".

رغم هذا التنظيم المعرفي للأسر للعلمية الكبرى الذي يعزز المجال المعرفي، ويدعو فيه إلى الإصلاح في العلن ومهدت لها دعوات العلماء لفتح الأفكار وقبول الحرية والاستقلال. إلا أن أوضاع هذه الأسر في السر مكبلة بالتعصب، وبرزت بشعارات الأسر السلفية مظاهر التشدد وإقصاء الغير من ذوي الأسر الصوفية. وحتى الأسر الصوفية إذا تعرضنا لها من زاوية أخرى أدركنا كم تحمل من عبء الغلو وحب الاستعلاء على غيرها من التيارات العلمية، ناهيك عن علماء التصوف السلبي الموالين لأهل السلطة.

ثانيا–الأسر الصغرى**، لا تقل أهمية هذه الأسر عن سابقتها علما ومعرفة بقدر ما تقل عددا في نسبة العلماء، فمن هذه الأسر نجد: أسرة الشريف، المعروف " بالشريف التلمساني"، من أشهر أعلام المالكية، يصفه ابن خلدون " بالإمام العالم الفذ، فارس المعقول والمنقول، وصاحب الفروع والأصول". وأسرة أولاد الإمام، منهم إمام المدرسين عبد الرحمان بن الإمام.

* البيوت التي أنجبت ثلاثة علماء فأكثر، اشتهروا بإنتاجهم العلمي، وكانت لهم نشاطات مختلفة بارزة في شتى الميادين.
** البيوت الصغرى التي كان إنجابها للعلماء ما بين عالمين أو ثلاثة أو أقل، ومن هنا مساهمتهم كانت دون مستوى الكبرى.

يبدو من خلال الظاهر أن الأسر الكبرى والصغرى ساهمت في بناء سرح الحضارة المعرفية الزيانية من خلال علمائها ومفكريها. لكن حقيقة هذه الأسر أقل ما يمكن القول عنها أنها لم تكن موضوعية في التوجه الأيديولوجي، لأن عصبية التوجه تكتسح الانتماء العرقي. فانفعالها في الواقع فرض عليها اتباع استراتيجية السيطرة على الرأي الآخر.

إن مثل هذه الذاكرة العلمية والمعرفية، هي مادة خام تحمل ولا شك مزايا شتى جديرة بالاهتمام، وخاصة إذا أدركنا أن الدولة الموحدية، قد عرفت أزمات ونكوص على المستوى السياسي من جهة، وتميزت بالتنوير في ميدان المعرفة في بدايات العهد الزياني من جهة أخرى. ومنه فإن من أوضح تجليات السلطة الزيانية في الكتابة الفكرية التنويرية –العربية –في العصر الذي سبق السنوسي، نظريات فقهية رئيسية مختلفة، ساهم في ظهورها هجرة مسلمي الأندلس بمختلف شرائحهم، خاصة العلماء أهل القلم إلى بلاد المغرب العربي. ليتم بعد ذلك صناعة الحدث المعرفي من منتوج الثقافة الأندلسية. ومن مظاهر هذا المنتوج، تجليات المذاهب الاعتقادية كالسلفية والخارجية والشّيعيّة، ناهيك عن مذهب السنة والجماعة. وأما من حيث المذاهب الفقهية، فنجد المذهب الظاهري حينا والمذهب المالكي حينا آخر.

وإذا كان المذهب الظاهري [1] في عهد ابن حزم قد انتصر بالجدل والمناظرة، فإنه قد انتصر في عهد الموحّدين (ق 8هـ) بالقوة والسلطان، وعرف انتعاشا كبيرا، فأصبح لفقهاء الظاهر مكانة كبيرة. ولكن إلى أي مدى استمر الفقه الظاهري في الأندلس؟

[1] انظر، ابن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط01، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1980.

يجيبنا تاريخ الذهنيات، وتاريخ التشكلات المعرفية في بلاد الأندلس، أن العقل الفقهي في الغرب الإسلامي في كل تطوراته، عرف تعصبا ومغالاة سياسية واجتماعية. بهذا المنطق يتبيّن لنا أنا المذهب الظاهري لم يعمر طويلا، بحكم الأندلس بيئة مالكية بامتياز، والمذهب المالكي يعد مذهبا بحق، إذ عصم الأندلس من التشرذم الفقهي والتفتّت من حملة الأفكار المذهبية والفلسفية.

ويضاف إلى هذه المذاهب السالفة الذكر، المذهب الشافعي، والاباضي بنسبة ضئيلة لا تكاد تُذكر لأن الفقه الإباضي مثلا؛ مسالم ويسمح بالجدال الفقهي والفلسفي في الوسط الاجتماعي، وهذا مناف لطبيعة فقه أو مذهب الدولة الرسمي.

إن الحضور الواسع للسلطة المعرفية بتجلياتها المختلفة، هو ما يجعل الكثير من المفكرين راغبين في قلب موازين القوى الحاكمة سياسيا وفكريا. مُستَغِلَة التناقضات المختلفة بين هذه السلطات (السلطة السياسية والسلطة المعرفية)، لعلَّهم يصلون إلى بناء صرح حضاري، سواء بتقديم بديل سياسي باعتباره استمرار لنمط الحكم؛ أو بتأسيس دعامات (منطلقات) معرفية جديدة من خلال القول بأنها إحدى قراءات الفكر الممكنة. لأن الفكر سلطة مرجعية. ومن هذه السلطة يحاول السنوسي أن يتعالى على الواقع من أجل الإفلات من رقابة السلطة من جهة، ومن جهة أخرى يعد –السنوسي –إحدى وسائل التوجيه التي تعد إحدى تجليات السلطة ذاتها.

المبحث الأول: التعريف بمحمد بن يوسف السنوسي

لا يستقيم عرض مضامين السنوسي الفكرية فيما هو آت من المباحث، دون المرور على بواكير نشأته، لذا أحببنا الوقوف عند محطات رأيناها تساعدنا كما تساعد القارئ على فهم وربط الأحداث ببعضها البعض، بغية تجنب القراءة السلبية أو الوقوع في انزلاقات فكرية. انطلاقا من المطلبين التاليين:

- المطلب الأول: موجز حياته وعصره.
- المطلب الثاني: نتاجه المعرفي.

المطلب الأول: موجز حياته وعصره

أولا–حياته: هو أبو عبد الله، محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي. ولد بعد عام (830هـ/ 1427) [1]، وتوفي سنة (895هـ/ 1490م) [2]، اسمه محمد، وكنيته أبو عبد الله، ولقبه وشهرته السنوسي. ولد بالجزائر من أصول قبيلة معروفة بالمغرب الأقصى ببني سنوس [3]. من أهم المثقفين الإصلاحيين الذين حظيت بهم الجزائر خلال العصر الحديث*، باعتباره المجدد الأبرز لعقائد التوحيد. ودلالة هذا التجديد ناتجة عن نشأته على الخير والفضل، في بيئة حضارية وعائلة أدب وأخلاق تهتم بالعلم وطلبه، فوالده أبو يعقوب السنوسي صالحا وزاهدا معروفا بعلمه وخشوعه، بهذا يعد أبوه أحد شيوخه وفاتحة أعماله.

([1]) السنوسي، شرح أم البراهين، ط01، مطبعة الاستقامة، 1351هـ، ص2. وقد ذكر نصر الدين بن داود في كتابه أسر العلماء بتلمسان ومساهمتها في حضارة بني زيان، النشر الجديد الجامعي، تلمسان، 2015، ص195. أنه ولد عام 832هـ/ 1428م، وتوفي سنة 895هـ/ 1490م

([2]) ابن مريم، البستان، المطبعة الثعالبية، الجزائر، ص 244

([3]) ابن مريم، مرجع سابق، ص 237

* ينسب المؤرخون مصطلح العصر الحديث إلى الفترة ما بين عام 1500ميلادي تقريبا إلى 1800م.

اشتغل السنوسي بالعلوم كما ورد في كتابه " شرح أم البراهين"، أنه:

«حبب إليه الاشتغال بالعلوم، فخاض عبابها وارتشف من منابعها العذبة الصافية» [1]

والشاهد، أن السنوسي جال وصال في ميدان العلوم، وخالط مجالس العلم وأهله، بحكم تلمسان انذاك مركز للعلماء ورجال الدين، فضلا عن كون أبيه الذي نعتبره مفتاحا له لفهم مختلف العلوم، فأحيا له ثقافة العلم وحبب إليه المطالعة، حتى أصبح مثقفا واعيا متمكنا من ملكة النقد وقريحة التأليف، إلى درجة أن ثقافته ووعيه فاق عمره الحقيقي، وخاصة إذا علمنا أنه ألف وهو ابن العشرين سنة أو أقل، كتاباً بعنوان "المقرب المستوفى" كما ورد عن تلميذه الملالي، في كتاب" البستان"، أنه:

«ألفه –أي السنوسي – (المقرب المستوفى) وهو ابن تسع عشر سنة، ولما وقف عليه شيخه الحسن أبركان تعجب منه وأمر بإخفائه حتى يكمل مؤلفه أربعين سنة لئلا يصاب بالعين» [2]

اعترف الشيخ أبركان بتلميذه السنوسي على أنه طالب فاق زملاؤه وزمانه لما قدمه من تأليفات وشروحات. فإنه علينا في الوقت نفسه ألا نقر بحكم شيخه في العبارة:

«ولما وقف عليه شيخه الحسن أبركان تعجب منه وأمر بإخفائه حتى يكمل مؤلفه أربعين سنة لئلا يصاب بالعين» [1]

وفي هذا النص الذي يحمل دلالة النبوغ العلمي في شخص السنوسي. ننبه إلى أن حكم شيخه أبركان عن تلميذه يحمل مضامين متناقضة. بيد أن منها ما هو مقبول، ومنها ما جدير بإعادة النظر. فأما شطر القبول تعجبه بالتأليف وهذا تفاعل وارد بالمنطق السليم لبلوغ السنوسي مراتب أهل العلم قبل أوانها. وإما القسم المشبوه

([1]) السنوسي، مصدر سابق، مقدمة الكتاب.

([2]) ابن مريم، البستان، مرجع سابق، ص245

إخفاؤه "للمؤلف" إلى حين بلوغ صاحبه الأربعين بحجة أن يصاب المؤلف بالعين، وهذا في المنطق الإيماني الإسلامي الصحيح لم يكن تجاوبا صائبا ولم يكن ليقبله أشد المقربين إليه –نعني تلميذة السنوسي–لأن مثل هذا الحكم يلغي كل اعتبارات العلم وكل التجارب الموضوعية، بل ومثل هذه الأفكار تئد المهارات في رحمها.

ولعلنا إذا أمعنا النظر في ذلك التأليف المبكر الذي يدور حوله الحديث، أدركنا أنه يحمل في طياته جوابا لإصلاح هذا النوع من المعتقدات السلبية (أي العين) الحاضرة حتى مع كبار العلماء، وأن حقيقة الإيمان يكون بصحة الاعتقاد. لذا يجب إعادة الإيمان إلى النفوس بعد علاجها أي خالية من المعتقدات المؤكدة والمشبوهة. وإلا كيف يستقر في قلب المؤمن وأفعال البشر*. وقول الله تعالى:﴿ **قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله فليتوكل المؤمنون** ﴾[2]

وأما مؤلف كتاب "تاريخ الجزائر الثقافي"، فقد أشار في الموضع نفسه، أن السنوسي ألف كتاب في "العقائد" وهذا نصه:

«**ألف وهو ابن تسع عشر سنة تأليفا في العقائد**» [3]

إن ما ورد عن مسألة التأليف في مجال أو آخر، في الموضعين السابقين عن السنوسي في هذه المرحلة المتقدمة من عمره، لينبئ بخصوبة فكره، وسعة اطلاعه، ونباهة حكمته. وكيف لا، وقد حمل عبء التأليف في مجال التوحيد والعقيدة. بهذا المنطق الحكيم، يمكن القول إنه كان يحمل في شخصه أمارات العالم والمفكر.

([1]) ابن مريم، البستان، مرجع سابق، ص245

* أفعال البشر: أي ضرر الإنسان لأخيه الإنسان بالعين.

(2) القرآن الكريم، سورة التوبة، الآية 51

(3) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج01، ط01، بيروت، 1998، ص 95

التف السنوسي حول نخبة من رجالات العلم والفكر، فأخذ عنهم حظا وفيرا من مختلف العلوم، فتكونت لديه قريحة التأليف، أو بالأحرى ملكة الشرح والتعليق في معظم العلوم، إن لم نقل كلها. وبهذا يمكن القول إنه رائد الشراح [1]، في عصر غلبت فيه التراجم والشروحات على التأليف. نريد بهذا أن نتبين دلالة الآية الكريمة، حين يقول المولى عز وجل:

«يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات» [2]

بغض النظر عن مضمون الإيمان في الآية. يتضح جليا أن صَاحِبَ الفكر أو العلم قد يتجاوز بفكره وعلمه مراتب الرجال والشيوخ، وأن للمفكر والعالم عموما فضلا على غيره، بحكم درايته في المجالس، وحكمته عند الاستشارة، وكذا التأليف عند سعة المعرفة، كما هو الشأن عند –السنوسي–أهل العلم. فضلا عن أن العلم يرفع أقواما ويضع آخرين دون مراعاة الفئات العمرية. ولقد زكى الشافعي صاحب العلم بأبيات بالغة الأهمية، قائلا:

وإن كبير القوم لا علم عنـــده صغير إذا التفت عليه الجحافل

وإن صغير القوم إن كان عالما كبـــــــير إذا ردَّت إليه المحافل [3]

شارك السنوسي في الحياة العلمية والعملية [4]، بالجمع بين الظاهر والتعمق في شؤون الدين والدنيا، مضطلعا على خفايا السياسة، وَتَحَوُّلَات المجتمع الإسلامي. مما أعانه على إصلاح الأوضاع الاجتماعية. وفي هذا المقام –الإصلاح –يذكر مؤلف البستان أن السنوسي ساهم في التخفيف من الوضع المأسوي، قائلا:

([1]) السنوسي، شرح أم البراهين، مصدر سابق، ص 96

([2]) القرآن الكريم، سورة المجادلة، الآية 11

([3]) الشافعي، ديوان الشافعي، ط02، مكتبة الكليات الزهرية، القاهرة، 1985، ص105

([4]) ابن مريم، البستان، مرجع سابق ص 240

«كان يصلح بين الخصمين، ويقضي الحوائج» [1]

يعد السنوسي في هذه الحالة عنصر فعال في وسطه الاجتماعي، من خلال فك النزاعات، ورفع الغبن عن المستضعفين وأصحاب الهموم. ولم يكن منعزلا تماما عن الحالة الاجتماعية، كما كان ينصح بعض أهل زمانه بالانكباب على النفس. ليس هذا فقط، بل إن وضع السنوسي في الجانب النفسي لم يكن أقل من وضعه الاجتماعي كما سبقت الإشارة، وكما سنبين في مواطن أخرى. سالكا السنوسي مسلك إصلاح الذات قبل إصلاح الغير وإن تعذر إصلاح المجتمع بعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما حصل أيام زمانه. وجب العمل بالقصد من دعواه النجاة بالنفس والفرار إلى الله، قائلا:

«إن الواجب فيه (يعني عصره) قطعاً لمن أراد النجاة، بعد تحصيله ما يلزم من العلم، أن يعتزل الناس جملة، ويكون جليس بيته ويبكي على نفسه ويدعو دعاء الغريق» [2]

إن نصيحة السنوسي في هذا النص، تعد المخرج الوحيد من قبضة سلاطين الدنيا الذين يؤثرون متاع الدنيا، ومراتب الإمارة على إصلاح وضعهم السياسي والاجتماعي. ومنه موقف العزلة هنا يعد موقفا حكيما، إذا ما قرن بالانحراف الحاصل عند أهل السلطة. فالواجب على المحكومين ولاية أَنفُسَهُم بِأَنفُسِهِم، بما يناسب ذلك من أساليب البكاء والندم على الخطيئة وطلب النجاة.

تجدر الإشارة في معرض حياة السنوسي، إلى أنه حمل لواء النهضة الإنقاذية، بما يناسب ذلك من مواقف وآراء تحفظ كرامة الفرد والمجتمع معاً. في زمن كثرت فيه الحروب، وركن الناس فيه إلى الدنيا وتجافت قلوبهم وعقولهم عن كسب المعرفة.

([1]) ابن مريم، البستان، مرجع سابق، ص 243

([2]) سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ص 95

ثانيا: عصره

إن دراسة هذه الحقبة من القرن الخامس عشر ميلادي يتطلب منا الوقوف على جوانب أساسية، ساهمت بشكل إيجابي وآخر سلبي، لذا فعصر السنوسي لا يرضى أن يُجزَّأ أو تلغى حلقة منه، لأن مثل هذه الجوانب المختلفة أثرت بحق في تركيب ثقافة المغرب الأوسط (الجزائر) عموما، والشيخ السنوسي خصوصا. ولا يسعنا في هذا الموضوع الإحاطة بكل جوانب العصر، بقدر ما يسع الاهتمام بميادين ذات الصلة. ومن جملة هذه الميادين المؤثرة في هذا العصر ومزاياها، ميزة التناقض. وهذا التناقض حاصل بين ميادين هائجة وأخرى هادئة. فمن جهة المناخ السياسي والاجتماعي، فقد غلب عليهما الطابع المأسوي، إذ ساد فيهما كل أنواع الرفض من الصراعات والخلافات والغارات والتنافس على الحكم والسلطة. وأما على الصعيد الاقتصادي والثقافي، فقد تجلى فيهما عناصر الحضارة من حيث العمران والفكر. ولمعرفة المزيد عن حالة عصر السنوسي، نعرج على بعض الأوضاع المختلفة كما يلي:

أولا–الوجه الإيجابي لعصر السنوسي: عَرَف هذا العصر جوانب مضيئة جديرة بالذكر؛ ثقافية وفكرية، وأخرى اقتصادية، كما يلي:

01–الوضع الثقافي: رغم تأرجح الأوضاع الثقافية بين الرفض تارة، والقبول تارة أخرى في التاريخ الزياني، إلاّ أنّ ميلاد الثقافة في عصر السنوسي تم على نحو إيجابي، بل وتُمَثِل الثقافة عصرها الذّهبي للمغرب الأوسط، إذْ بلغت البلاد أوجّ عزّها ومنتهى رقيّها وازدهارها، وذلك يرجع لتوفر شرط من شروط الحضارة، هو "**الإنسان**"[1] كما هو الشأن في فلسفة ابن نبي. ونص ابن نبي الآتي يوضح حقيقة الإنسان الحضاري الذي توفر ولو بنسبة

([1]) مالك ابن نبي: ميلاد المجتمع، ط01، ترجمة: عبد الصبور شهين، دمشق، 2002، ص18.

ضئيلة في القرن الخامس عشر ميلادي، بل وتجسد في شخص السنوسي، قائلاً (ابن نبي):

«تكسب الجماعة الإنسانية صفة (مجتمع) عندما تشرع في الحركة، أي عندما تبدأ في تغيير نفسها من أجل الوصول إلى غايتها. وهذا يتفق من الوجهة التاريخية مع لحظة انبثاق حضارة معينة» [1]

يؤكد النص على المجموع الإنساني المنظم الذي يعطي للجميع صفة الإنسانية، وفق جملة من المبادئ التي تحقق لها أغراضها. وقد تحققت الإنسانية عند ملوك الزيانّين، في المبادئ التالية:

– **المبدأ الفكري**: استغلال ملوك عبد الواد، خاصة محمد الثاني وأبو العباس وأحمد العاقل [2]، كل العقول المفكرة التي تساهم في تكوين حضارة كفئة العلماء، والمثقفين، والفنانين وتقريبهم إليهم مع تكريمهم أيّما تكريم.

– **المبدأ الأخلاقي**: يتجلى في الروح الخلقية الفطرية التي تملأ كيان الإنسان دون نازع ديني أو دنيوي، نحو العصبية أو المذهبية أو العرقية. فالعهد الزياني عَرَف ثقافة قَبول الآخر من خلال التعايش مع اليهود المضطهدين من إسبانيا مع احترام دياناتهم.

– **المبدأ العملي**: تجلى في العقل التطبيقي في المنافسة الشديدة بين فئة النخب، من الأدباء والمفكرين والفنانين في مجالسهم، أو في بلاط ملوك الزيانيّين. هذه المنافسة جعلت ملوك تونس وبجاية وفاس وملوك غرناطة يرحبّون برجال الأدب والفنّ في عواصمهم ويبذلون لهم العطايا والهبات.

إضافة إلى هذه المبادئ، نشير إلى ثقافة التعليم، من حيث إنشاء المدارس، فقد تفطن الزيانيّون إلى ذلك، وبنو عدة مدارس سابقا، وأما لاحقا فأنشأوا مدرسة سيد الحسن بن مخلوف الراشدي الشّهير بأبركان، في عهد السلطان العقل بين عام 1431م وعام 1462م، أي في عهد السنوسي، وتلتها مدارس كثيرة ومساجد.

([1]) مالك ابن نبي: ميلاد المجتمع، مرجع سابق، ص18

([2]) باجي عبد القادر، إدرار الشموس، مرجع سابق، ص 41

وأما من حيث المذاهب الفقهية، فأهل تلمسان الزيانيّون اتبعوا عدة مذاهب اعتقاديّة، بدءًا من العصر الموحدي. ومن جملة هذه المذاهب مذهب السّلفية، والخارجية، والشّيعية. وبعد انقراض الدّولة الموحّديّة، لم تعرف تلمسان إلاّ مذهبا فقهيّا واحدا [1] –السنة والجماعة –وهو مذهب إمام دار الهجرة "مالك بن أنس" رحمه الله.

إن الإنسان باعتباره شرط مهم من شروط التقدم الحضاري –السياسي والمعرفي، يظل في وحدته شرط غير كاف لتأهيل شعب يريد أن يؤدي رسالته أو وظيفته الحضارية. وكيف لا إذا كان المجتمع مهوس بحب الامتلاك وغريزة البقاء. ولا ينفك أفقه يتجاوزه رغباته وشهواته.

02–الوضع الاقتصادي: بعيدا عن الفوضى والتخلف يسود تلمسان النظام والتحضر، ومن سمة التحضر توفر عنصر من عناصر الحضارة هو التراب، الذي بنى عليه فيلسوف الحضارة ابن نبي فلسفته باعتباره شرط وركيزة أساسية في بناء دولة الحضارة، وإذا شئنا الحديث عن ميدان الاقتصاد فإن المملكة الزيانية مملكة اقتصادية بامتياز، فلاحية بطبيعة أرضها، تجارية بموقعها، صناعية بسكانها. وعموما؛ لسنا إزاء الحديث عن الأقاليم أو الرقع الجغرافية، ولسنا إزاء تحليل خصائصها وطبقاتها أو مشابه ذلك. بل نحن أمام دلالة رمزية عميقة هي دلالة اقتصادية يحققها منتوج الأراضي. ونقطة انطلاق كل حضارة هي: القوت والملبس والسكن أي الثروة الإنتاجية والمالية. وهذه دعوة إلى استغلال التراب بوسائل فكرية، وإنتاجية، ناهيك عن المجالات الصناعية (الثروات الباطنية)، والزراعية (الثروات السطحية) وغيرها. وليس العهد ببعيد، إذ الدولة الزيانية لها نصيب من الثروة الإنتاجية، بدليل وصول تجارتها إلى أوروبا والسودان، لما تمتازه من جودة المنتوج في جميع الأصعدة، خاصة الألبسة كحسن الخياطة وجودة الحياكة ورونق تطريز. إضافة إلى ذلك، جودة الثروة الزراعية المتمثلة في كل أنواع الحبوب والزيتون، وغيرها.

([1]) باجي عبد القادر، إدرار الشموس، مرجع سابق، ص 43

هذا التوسع في الثروة، مهد له على الأرجح أبو حمو الثاني، في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري (الرابع عشر ميلادي). ونتج عنه فوائد للسلطة، منها إنشاء العمران الرّياني، كالقصور والمنتزهات، والمدارس والمساجد، وإدرار الرزق على رجال السيف والقلم. ومن جمال الاقتصاد أيضاً، جمال العمران، إذ تعد تلمسان أحسن مدن الشّمال الإفريقي العربي [1]، بعد أن كان السلطان أبو تشفين الأول خلال القرن الثامن الهجري من أشدّ الملوك عناية بالعمران، واستمر الحال عدة قرون، حتى وصل عهد السنوسي، فعايش هو الآخر حضارة الاقتصاد والعمران.

ثانيا–الوجه السلبي لعصر السنوسي: عَرَف هذا العصر جوانب مظلمة؛ منها ما هو سياسي، وما هو اجتماعي، كما يلي:

01–الوضع السياسي: إن الحياة السياسية ساهمت في تكوين جانب أساسي من شخصية السنوسي وكيف لا وهو يعيش تراجيديا الأحداث بين سهام الملوك والسلاطين الفاسدين، وظلم الحكام وعصيان الرعية وانتشار الفتن والتكالب على الدنيا وغيرها من الأحداث المؤلمة.

انطلاقا من هذا الهول من الأحداث تتضح لنا صورة عصر السنوسي المدمية، بحكم الوضع السياسي في شمال إفريقيا عبارة عن إمارات غير محدودة المعالم.

ومما زاد الأمر سوءً، تضايق الحدود الجغرافية للدول المحورية الثلاث، كما هو مبيّن في النص الآتي:

«**تثبت خريطة القرن التاسع أن المغرب العربي كان تحت نفوذ ثلاث دول رئيسية هي: المرينية والزيانية والحفصية**» [2]

([1]) عبد القادر، إدرار الشموس، مرجع سابق، ص 39

([2]) سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ص 40

إن الناظر لهذه السياسة، يدرك شمولية الأقاليم تحت إسم المغرب العربي، ولكن يتعذر عليه رسم الحدود النهائية لكل دولة، ومن العموم فقط القول؛ بالمغرب الأقصى، أو المتوسط، أو الأدنى، وكل إقليم منها كانت تحت سلطة دولة تحكمه على التوالي؛ الدولة المرينية*، والدولة الزيانية**، والدولة الحفصية***. وهذه الدويلات ما يعرف عنها اليوم غير ما كان سابقاً، أي الغرب الجزائري الحالي، كان تحت نفوذ السلطة الزيانية التي اتخذت قاعدتها تلمسان. وأما الشرق الجزائري فجزء كبير منه كان تحت وطأة السلطة الحفصية، كقسنطينة وعنابة وبجاية وغيرها. أما ما بين هذه – الدولة الحفصية – وتلك – الدولة الزيانية –أي وسط القطر الجزائري، فتعد منطقة عازلة بينهما. أو بالأحرى منطقة شائكة احتدمت فيها قوتا السلطتين. ولكن عندما تأزمت الأوضاع وازداد الطموح والتنافس حول الدولة الزيانية، كانت السلطة المرينية هي الأخرى ضد الدولة الزيانية.

وبهذا المنعرج العام، تعتبر الدولة الزيانية أشقى من شقيقتيها باعتبارها دولة غير شرعية في أعين بني حفص، مما عرَّضها لجملة من الأحداث التي يمكن فهم مضامينها انطلاقا من أربعة أطوار شهدتها الدولة الزيانية جديرة بالذكر، هذه الأطوار مزامنة لملوك الزيانيين الفعليين، بداية من أبي مالك عبد الواحد الذي يحكم للمرة الثانية، و مرورا بأبي عبد الله محمد الثالث (للمرة الثانية) وأبو العباس أحمد المعتصم (المعروف بالعاقل)، وانتهاء بأبي عبد الله

* المرينيين: بنو مرين سلالة بربرية حكموا مراكش بين عام 1195م وعام 1468م، شادوا دولتهم على أنقاض دولة الموحدين فاحتلّوا مراكش سنة 1269م. أشهر ملوكهم أبو الحسن الذي احتلَّ تلمسان سنة 1337م، وابنه أبو عنّان 1347م. (المنجد في اللغة والأعلام، جماعة من المؤلفين، ج02، ط9، بيروت، 1978، ص 657).

** الزيانيون: يعتبرون امتداد لسلالة بنو عبد الواد، وهي سلالة بربرية من زناتة، حكمت المغرب الوسط من 1239م إلى 1554م، كانت عاصمتها تلمسان، حالف سلاطينها الموحّدين، ودخلوا في صراع مستمر مع المرينيّين. قضى على دولتهم الإسبان ثم الأتراك. (المنجد في اللغة والأعلام، مرجع سابق، ص 454).

*** الحفصيون: أو بنو حفص، سلالة بربريّة حكمت في تونس والجزائر الشرقيّة وطرابلس الغرب(ليبيا)، من 1229م إلى 1574م، أسسها أبو زكريّا يحي حفيد أبي حفص عمر الهنتاني، وأطلق عليها إسم جدة. قضى على دولتهم العثمانيون. (المنجد، مرجع سابق، ص 239).

أبو ثابت محمد (المعروف بالمتوكل)، منذ نشأتها إلى زوالها. فالعهد الأول والثاني تجسد في عصر الموحدين، وفيها كانت تلمسان عروس المرابطين وتاج الموحدين. ويليها العهد الوسطي، أي عهد السنوسي الموافق للفترة الثالثة والرابعة من الدولة الزيانية التي شهدت طور الاحتضار ثم انتهت الدولة بالتلاشي والزوال. وهكذا أصبحت الدولة الزيانية سهاما للملوك والسلاطين، وساحة للغزاة والمحاربين داخليا؛ كما يوضح كتاب تاريخ الجزائر الثقافي:

«كل أسرة من الأسر المذكورة (المرينية، الزيانية، الحفصية) كانت في خصومة داخلية مستمرة على الملك والصولة» [1]

إن هذه الحالة لتنبئونا بالتدهور العميق للأوضاع، وكيف لا والخصومة قائمة بين أبناء الأسرة الواحدة والأسر المختلفة نتيجة حب الرياسة وكسب المجد، مما حال بهم دون أن يجمعوا زمام أمورهم ونفوذهم ولملمة شملهم، والأدهى من ذلك حين استوقفتنا فلسفة الرفض في القرابة العصبية، والنص الموالي يشير إلى عمق الصراع العصبي:

«الابن ضدّ أبيه، والأخ ضدّ أخيه، والعم ضدّ إبن عمه، والفرع الفلاني ضدّ الفرع الفلاني، وهكذا» [2]

تعد العصبية في هذا المقام مؤشرا للعلاقات وبناءً للاجتماع الإنساني، ومعيارا سلبيا للسلطة السياسية الملكية. بحيث أبناء الملوك والسلاطين في هذا المقام ينشؤون على طبائع آبائهم السليمة أو المنحرفة، كما دلّ على هذا المعنى، صاحب اللزُّوميات، بقوله:

ويَنْشَأُ نَاشِئُ الفتيان منَّا على ما كان عَوَّده أبوه [3]

يقودنا "المعري" إلى إدراك أنواع الروابط الإيجابية والسلبية التي تنشأ بين الآمر والمأمور، وخاصة المسالك

([1]) سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ص 41

([2]) مرجع نفسه، ص 41

([3]) أبي العلاء المعري، اللزوميات، ج02، بيروت، 1342هـ، ص 413

المنحرفة، التي يتخذها بعض الآباء اتجاه أبنائهم، والسلاطين اتجاه رعيتهم، من خلال ما تحمله نفوسهم المفعمة بالعصبية المتجذرة في أعماق المخيال القَبَلِي. أليس بعض أبناء الحكام أسوأ من آبائهم السلاطين. وماذا بعد هذه التنشئة الإنحرافية إلا العصيان وعدم الطاعة، والتكالب على الملك، وبث القلق وزرع العنف وغيرها مما يدمي القلوب.

وأما الأوضاع السياسية على المستوى **الخارجي**؛ فقد باتت تعرف بـ:

«كثرت الغارات على أطرافها وعلى عاصمتها تلمسان، وبات الاستقرار بها حلما، والأمن معدوما والحياة الاجتماعية والثقافية تتلون مع الحياة السياسية... ومال السياسيون إلى الاهتمام بشؤونهم الخاصة، والعلماء إلى الانعزال والزهد» [1]

بهذا المعنى، ندرك حقيقة الوضع السياسي المأسوي الذي لم يكن أقل من الوضع الداخلي، فقد كثرت غارات القراصنة الأوروبيين المسيحيّن، خاصة الإسبان والبرتغال على موانئ الإمارة الساحلية، وكل سواحل بلدان العالم الإسلامي الأخرى.

إن هذه الرؤيا الضبابية للأوضاع السياسية لتفتح بابا للتساؤل. هل السنوسي في ظل هذه ظروف يعد مصلحا مغيّرا أو ناقما ثائرا على الأوضاع؟

إن الإلتفاته السابقة تستوقفنا عند إِمَارَة أو خلافة السلطان المشهور بـ "العاقل" باعتباره يمثل مرحلة أقل ما يمكن عنها أنها مرحلة " مقبولة" أي أنها اتسمت بنوع من العلم الذي كان للسنوسي حظا فيه، تحصيلا ودراسة ثم تلقينا وتعليما. وإلى جانب هذا، ساد التعفن السياسي والتّفسّخ (الانحلال) اللّذين غزا مجتمع المدينة الزيانية على

(1) محمد بن يوسف السنوسي، المنهج السديد في شرح كفاية المريد، تحقيق: مصطفى مرزوقي، الجزائر، ص 16

مرأى ناظري السنوسي. من خروج الأمراء عن جادَّة الإسلام وانغماسهم في الملذات، واستسلامهم لأهواء الأجانب من اليهود والإسبان وكذا البرتغاليّين، فأَنِف السنوسي الوضع المتعفن وأثّر فيه أيُّما تأثير على غرار العلماء المخلصين من أهل المدينة وغيرهم. مما سمح للبعض من العلماء بهجرة وطنه ببني زيان إلى بلدان أخرى علَّه ينجو بنفسه وبعلمه. لكن الشيخ السنوسي آثر موطنه على الهجرة إلى مواطن أخرى، تاركا قلمه يخط موقفه المتزمت من الوضع المزري الذي آلت إليه البلاد بالداخل والخارج.

وإن شئنا الموضوعية فالوضع السياسي ساهم بشكل أو بآخر في انزواء السنوسي وحبه للعزلة والانقطاع عن الناس.

«مال السياسيون إلى الاهتمام بشؤونهم الخاصة، والعلماء إلى الانعزال والزهد. ودب التشاؤم في نفوس الناس وكسد الفكر وانعدام الإبداع الفني، واتجه العلماء إلى اختصار جهود من سبقهم أو شرح المختصرات» [1]

إن الضرورة القصوى حملت السنوسي على وضع هوة بين التعليم والإفتاء والإمامة ونحو ذلك، ناهيك عن عدم اهتمامه بالمناصب العليا في السلطة رغم دعوته إليها في أغلب الأحيان، كالقضاء مثلاً. ضف إلى ذلك، نفوره من التابعين والمحبين لهؤلاء السلاطين والموالين لهم، طمعاً في مالهم أو جاههم أو حظوتهم، لكن السنوسي في هذه القضايا نجده يستثقل أمر السلاطين والموالين وأبناء الملوك وغيرهم مخافة الوقوع فيما وقع فيه الأمراء من الفساد. وبهذا نعتبره مصلحا للوضع مسايرا سلميا.

في هذا الوضع المأسوي يفترض وجود نخبة علمية ترسم منعرجا حاسما لمصير الشعب، وتحسب حسابا لكل

(1) السنوسي، المنهج السديد، مصدر سابق، ص 16

لحظة تنفلت دون الاقتصاص منها، بعيدا عن فوضى العوام التي تعدم قيمة اللحظات. وبهذا المفهوم يعدم مجتمع المغرب العربي شرطا أساسيا من شروط العلم المعرفة والذي هو من الحضارة إنه شرط "الوقت" وإن شئت قل الزمن. وفي هذا الشرط يقول ابن نبي:

«حظ الشعب العربي والإسلامي من الساعات كحظ أي شعب متحضر» [1]

إذا كان الأمر كذلك في مسألة الزمن، فما هو الفرق؟

إن قيمة الزمن عند الشعوب العربية والإسلامية يبقى مجرد شعار مع العلم أنهم يدركون حقيقة الزمن أكثر من غيرهم من الشعوب لما تحمله نصوصهم الدينية والعلمية والثقافية من دلالات حول الوقت. في مقابل ذلك، الشعوب المتحضرة نجدها في صراع مع الزمن في كل الحالات الطبيعية فضلاً عن لحظات الأزمة والحروب. ومما يعاب على الشعوب العربية اللازمنية تعيش نوعا من العبث الزمني، بل وتنسلخ من هويتها إذا عاشت شيئا من التحدي مع الشعوب الأخرى المتحضرة. وفي هذا المقام يعرض ابن نبي ما يلي:

«في ساعات الخطر في التاريخ، تمتزج قيمة الزمن بغريزة المحافظة على البقاء» [2]

إنه إذا انتفى التفكير الموضوعي عند الإنسان في لحظة تقرير المصير، أو استحال الوصول إلى نتيجة واضحة المعالم، يصبح الإنسان حينها يعاني شيئا من العبث وملخص هذا العبث هو حب الذات –الغريزة–التي تقود صاحبها إلى إقصاء الجميع بداية من الصديق قبل العدو وكأنه يمارس شيئا من الانتصار النفسي، وحينها فقط يبدأ الشر لأنه ولا شك أصبح العنان مطلقا للغريزة. ويصبح الإنسان يريد أن يعيش من أجل العيش فقط. فتنتفي الاستراتيجية السليمة التي من شأنها يحيا كإنسان له أهداف ومقاصد. لذا وجب في ظلمة الحروب استغلال الوقت

([1]) ابن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 140

([2]) مرجع نفسه، ص 139

ليس من أجل الانتصار أو من أجل إحلال السلام، بل من أجل رسم خريطة من شأنها تُغير مجرى الحياة أي رسم خريطة واضحة المعالم سليمة المقاصد في جميع ميادين الحياة وبعدها يكون الإنسان قد رسم طريقا لإثبات وجوده ليس ككيان بل كإنسان. وهنا يكون الإنسان قد طبق نظرية الكوجيتو الديكارتية "أنا أفكر إذا أنا موجود" التي لم يتسنى حتى لصاحبها تطبيقها أيما تطبيق.

02–الوضع الاجتماعي

إن حياة الناس في عهد الزيانيين، كانت تتلون بألوان الحياة السياسية وعواقبها، فكانت بعيدة كل البعد عن الاستقرار من الناحية الاجتماعية، فاشتداد وطأة الإسبان على مسلمي الأندلس له أثره الإيجابي على المجتمع الزياني من خلال هجرة الأندلسيّين بمختلف طبقاتهم وشرائحهم، فمنهم البسطاء من العمال، والمتوسطين أهل الصنائع والحرف، وأصحاب القلم والفكر. وأما أثره السلبي فيتجلى في غزو أجناس أخرى أرض الزيانيّين. ليتولد عن هذا الغزو الأخير تركيبة مختلفة اجتماعيا. فهذه الحقبة وقبلها عرفت عموما طبقتين*(صنفين) على النحو التالي؛ طبقة عليا وأخرى سفلى. شكل فيها المجتمع الزياني [1] بنيته الأساسية، كما يلي:

1–الطبقة العليا (فئة الحضر): طبقة مثقفة وأصلهم إما بربر** أو عرب*** أو أندلس****. حظيت

---

* ربط ابن خلدون مفهوم الطبقية أو بالأحرى السلم الاجتماعي بالتطور الاجتماعي التاريخي. واي تطور لابد من أن يخضع لعوامل تساهم في بناء وتغيير نظرياته الكلاسيكية. فنظرية ابن خلدون التاريخية حول الملك، أو الدولة أخضعها لمفهوم أو نظرية العصبية. وهذه سابقة بحثية تميز فيها عن كل الروئ الكلاسيكية في نشأة الدولة.

([1]) عبد القادر، إدرار الشموس، مرجع سابق، ص ص 32، 33.

** البربر، هم أجناس كثيرة سكنت المغرب الكبير منذ أقدم العصور، ومن جملتهم قبيلة زناتة.

***العرب، هم الذين فتحوا تلمسان أثناء القرن 1هـ/7م بصحبة عقبة ابن نافع وأبي المهاجر، فهؤلاء لم يستوطنوها بل واصلوا الفتح بالمغرب الأقصى والأندلس، ولم يبقى منهم إلا فئة قليلة، كبنوا وعزان سكنوا المدينة وتحضَّروا مع السنين.

**** الأندلسيون، عرب متحضرين هجروا أوطانهم بعدما شُرِّدوا جراء الحروب والحداث المأسوية

بمكانة اجتماعية مرموقة، ميسورة الحال، وسمة هؤلاء الحضر أنهم ميسوروا الحال، وأهل سلطة وجاه، وعلم وثقافة.

وبعض الدراسات تضيف سمة النسب الشريف*. وأن السلطان أبو حمو موسى الثاني جعل الأشراف في المرتبة الأولى، حيث يقول:

«يكون الشُّرفاء عندك أرفع النّاس في الرُّتب لأنَّهم أشرفهم في الحسب وأعلاهم في النَّسب» [1]

وهذا ما نلمسه في شخص الشيخ السنوسي من جهة النسب الشريف، فضلاً عن العلم والثقافة. وفي النص بالذات، يجب علينا أن ندرك مقاصده. فالتفاوت الاجتماعي نبض أي مجتمع ودولة. بل ويختلف تقسيم كل مجتمع على حسب ثقافته. ولعل ثقافة المجتمع العربي الدينية جعلته يفرض على نفسه شرطا في التقسيم الاجتماعي وهذا الشرط يتمثل في "الحسب والنسب". قد يقبل العقل السليم هذا الشرط إذا ما توج بالعلم على أن العلم مقدم على كل شيء. ولكن قد يحصل، بل وحصل أن قدم الجاهل صاحب الحسب والنسب نفسه على العالم الذي لم يحصل له شرف الانتماء للنسب، هذا ما يكرس عصبية العرق. وبهذا المعنى تكون عجلة التحضر في بعض المجتمعات العربية مقلوبة الموازين. لأن حتمية العلم الحديث الدقيق يمل علينا الأخذ بالموضوعية والانسلاخ من الذات.

يحيلنا التقسيم الاجتماعي إلى ضرورة الأخذ بالمرجعية الخلدونية لما ينوط بيها من دورا فعلي ووظيفي في الدراسات الحديثة والمعاصرة. وكيف لا وقد عالج قضايا شائكة مست اهتمام الإنسان والعمران، نجد منها مسائل المجتمعات والتنظيمات. ربط ابن خلدون مفهوم الطبقية أو بالأحرى السلم الاجتماعي بالتطور الاجتماعي

* يعد الشرف حقا من حقوق الشخص، إذ يقول المشدالي: "يحصل الشرف للنسب بالانتساب للرّسول صلى الله عليه وسلّم، إما باعتبار آبائه أو باعتبار فصوله" أبو زكرياء يحي المازوني، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، ج 02، المكتبة الوطنية الجزائرية.

([1]) أبو حمو العبد الوادي، وساطة السلوك في سياسة الملوك، المطبعة الدولية، تونس، 1962، ص13

التاريخي. واي تطور لابد من أن يخضع لعوامل تساهم في بناء وتغيير نظرياته الكلاسيكية. فنظرية ابن خلدون التاريخية حول الملك أخضعها لمفهوم أو نظرية العصبية. وهذه سابقة بحثية تميزَ فيها عن كل الروئ الكلاسيكية.

والجدير بالذكر هنا أن التأسيس الفعلي للمجتمعات يتم وفق العمران البشري، أي لا توجد دولة بدون عمران، ولا يوجد عمران بدون طبقات. وهذا على الأرجح قاسم مشترك بين جميع النظريات السياسية الكلاسيكية والمعاصرة. لكن عند ابن خلدون ليس بوسع جميع المجتمعات صناعة دولة، فهو يستثني المجتمعات البدوية لأنها مرحلة من مراحل النشأة من ناحية ولافتقارها شروط التمدن من ناحية أخرى.

إلى جانب العصبية –الحسب والنسب–يضيف آخرون من الأكاديميين العرب شروطا أخرى، في قولهم:

«إن مواقع السلطة في المجتمع العربي ارتبطت دائما بالوظيفة والمهنة أو الموقع في الهرمية التراتبية» [1]

إن السلم الاجتماعي يعكس حق الكسب، ويعكس كذلك تحول قيمة العمل الإنساني في الرتب الاجتماعية، وكان هذا الكسب مسؤولا عن ظهور فئات أو طبقات على حسب الصنعة الفردية، وهذا الأخير يعد شرف ومنزلة صاحبه، وبقدر أعماله وحاجة الناس اليه، يكون سلطانا عليهم. والمعلوم أن طبقات المجتمع طبقات هرمية، أي تتدرج من القاعدة إلى القمة، والعكس كذلك كما هو الشأن عند ابن خلدون حين قال:

«إن الجاه موزع بين الناس ومرتب فيهم طبقة بعد طبقة، ينتهي في العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية وفى الأسفل إلى من لا يملك ضرا ولا نفعا بين أبناء جنسه» [2]

(1) الأكاديميون العرب والسلطة: كتاب المعرفة والسلطة في المجتمع العرب. الدكتور محمد صبور. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت 2001، ص72

(2) عبد الرحمان بن محمد بن خلدون: تاريخ ابن خلدون، المجلد 01، ط01، دار ابن حزم، 2011، ص297

ولعل في هذا السلم حكمة الهيه، مسقاة من النصوص الدينية مفادها أن التفاوت يعد نظام من ناحية الاجتماعية بحيث تكون المصلحة متبادلة بين أفراد المجتمع. فأصحاب الجاه والمال يحتاج إلى من يخدم مصالحهم، وأما الطبقة العاملة تحتاج الارتزاق بواسطة العمل الذي يحقق هذه الخدمة لأصحاب السيادة والرفعة ليحقق الارتزاق.

وعموماً فئة الحضر أسياد وأحرار لهم تأثير قوي في المجال الاجتماعي والاقتصادي والعسكري مقارنة بالفئات الأخرى، بحكم الوظيفة والمكانة الاجتماعية التي يتسلمونها، فهي – فئة الحضر –تضم السلاطين ووزرائهم، والعلماء – المتصوفة –والكتاب، والإداريين وغيرهم من النبلاء.

2–الطبقة السفلى (فئة البدو): تحتل قاعدة الهرم الاجتماعي، وهم يمثلون سكان البدو (القرى والمداشر) في الأغلبية، أي أهل البسائط لبعدهم عن المدينة، وهم كذلك بربر وعرب. وسكان الحضر بنسبة ضئيلة، وهم قسم متوسط الحال، باعتبارهم يحترفون الصناعة والتجارة وبعض الأعمال الأخرى من المهن والحرف والصنائع.

وفي هذا القسم، يقول أرسطو:

«**طبقة العمال هذه، طبقة تعنى بالصناعات التي لا تعمر مدينة بدونها. ومن الصنائع ما لا غنى عنه، ومنها ما لا يرمى إلى الترف أو رغد العيش**» [1].

إن أرسطو بهذا المعنى، يقر بضرورة وجود طبقة العمال باعتبارها تَضْمَن الاعتدال في الممارسة الاجتماعية الأخلاقية، إذ العمال طبقة تتوسط فئة الأغنياء وفئة الكادحين في مجال السلوك بين إفراط النبلاء –الحضر – وتفريط الكادحين – البدو–. وتأثير هذه الفئة جلي باعتبارها مصدر اليد العاملة الفلاحية للدولة، ومن ثم فإنها

([1]) أرسطو طاليس، السياسة، ت: أحمد لطفي السيد، منشورات الجمل، ط1، بغداد – بيروت، 2009، ص 185

تأتي في آخر الهرم الاجتماعي، بحكم الفلاح كان مستغلا من طرف الشيوخ والمرابطين والقواد وغيرهم من الأسياد. وخارج هذا التصنيف الأصلي، نضيف أيضاً، **فئة الزنوج***؛ وهم الأقنان الذين ليسوا مِلْكَ أنفسهم، ولكن ملك لغيرهم لما عليهم من حق الطاعة وحق الإنتاج لأسيادهم من جهة، ولأن الخادم (القِن) لا عبد له إلا الثور. كما تشير عبارة أرسطو الموالية:

«**البيت ثم المرأة والثور والحارث**» [1]

نفهم من منطوق أرسطو أن الأسرة مثل الدولة، أو هي دولة مصغرة، كل فرد منها له مكانة ومهمة يؤديها، فالبيت كالدولة يسيرها الحاكم الذي هو السيد في الأسرة، وله سلطة الأَمْر والنهي على جميع أفراد الأسرة من المرأة والعبد. والمرأة بمثابة الحكومة ولها سلطة تسيير شؤون العائلة وترتيب البيت والأولاد. وأما المحراث إشارة إلى المحكومين في الدولة، وفي الأسرة رمز للعبد الذي لا سلطة له إلا المحراث، وهو عنصر مهم في الإنتاج وفي بناء المستعمرة الإنسانية (العائلية)، ولا مجال لإقصائه في كل الحالات.

إضافة إلى الفئات السابقة، **فئة اليهود**؛ وعددهم كبير، لجأ أجدادهم إلى ديار المغرب الوسط (تلمسان) أثناء القرن 9هـ، بعد أن اضطهدهم الإسبان.

مما سبق من الفئات الاجتماعية، يتضح أن مجتمع عصر السنوسي مجتمع طبقي، كان فيه السيد شخصا غير العامل، أي مجتمع أقل ما يمكن القول عنه بالمعنى الضيق أنه مكَّوَن من طبقتين؛ طبقة خاصة ميسورة، استأثرت حياة الترف بالمال والخيرات؛ وطبقة عامة معسورة، استسلمت للضيق وصغائر الصنائع.

* الزنوج، جماعة قليلة من ذرّيّة العبيد الذين استُرِقُّوا قديما، وجيء بهم من السّودان.

([1]) أرسطو طاليس، السياسة، مرجع سابق، ص97

وخلاصة الأوضاع الاجتماعية نلتمس أن السنوسي لم يبد أيِّ استعلاء أمام الطبقة العامة، كما لم يُغْرِهِ أي منصب أو جاه في تولي السلطة رغم أنه من أبناء الذوات*. ومن هنا يمكن القول إن مكانة السنوسي الاجتماعية في قمة الهرم. لكن موقفه من التقسيم الاجتماعي موقف وسطي "بين بين".

وليس من شك أن تاريخ هذا العصر عموما أي شمال إفريقيا، يرى في مثل هذه الظواهر أحداث متناقضة إيجابا وسلبا. لكن المغرب الأوسط –الجزائر–خصوصا خير شاهد على رجوع منارة الثقافة العلمية والمعرفية. بمعنى أنه قد ولد في رحم المأساة والمعاناة من جاهد لصالح النهضة وكيَّف الظروف لصالح مجتمعه، إنه ولا شك العلامة "محمد بن يوسف السنوسي".

المطلب الثاني: نتاجه المعرفي

ساهم محمد السنوسي في إثراء المكتبة العربية الإسلامية بأعماله، ومصنفاته في مختلف العلوم، وعلى ما يبدو أن أغلبها تميز بالجانب الديني والصوفي. كما يظهر في كتاب "تاريخ الجزائر الثقافي" بأن:

«محمد بن يوسف السنوسي [..] جمع [..] بين الإنتاج العلمي والسلوك الصوفي» [1]

لذا فالتعامل مع هذا الإنتاج من مؤلفات السنوسي، ليس مجرد تعامل مع كتابة فلسفية مخصصة، أو نص نثري أدبي يهدف إلى البيان والإقناع، أو خطة كاملة لمشروع سياسي يستهدف تغيير الأوضاع. بل هو تعامل مع مزيج متناقض من المسائل المختلفة، والرموز الموغلة في الباطنية. هكذا اختلط السنوسي العالم المفكر بالسنوسي المتصوف الدرويش.

* أبناء الذوات: أبناء الأثرياء وأصحاب الجاه ورجال السلطة المتنفذين.

([1]) سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مصدر سابق، ص 49

على ضوء ما جاء في النص السالف الذكر لأبي القاسم يمكن أن نَخْلُص إلى أن الحديث عن الإنتاج العلمي هو نِتَاج عن مآخذ شيوخه [1] وأئمته السابقين وهم:

علم الإسطرلاب أخذه عن أبي عبد الله الحباك.

القراءات السبع أخذها عن الشيخ محمد الشريف الحسني.

علم الأصول والمنطق والبيان والفقه أخذها عن الإمام محمد بن العباس.

الرسالة أخذها عن الحافظ أبي الحسن علي بن محمد التالوتي (اخوه لامه)

التوحيد أخذه عن الإمام أبي القاسم الكنباشي وعلى التالوتي

الحديث والصحيحين أخذهما عن الإمام أبي زيد الثعالبي وأجازه

التصوف أخذه من إبراهيم التازي وألبسه الخرقة وحدثه بها عن شيوخه

الفرائض والحساب أخذهما عن أبي الحسن القلصادي الأندلسي وأجازه

الحسن بن مخلوف الشهير بأبركان أخذ عنه جوامع العلوم، ونفع به حتى تحققت دعوته فيه

نستشف من هذه المآخذ العلمية أن المنتوج المعرفي [2] عند السنوسي تراوح بين ما هو رحب غزير المادة عسير الفهم، وبين ما هو ضيق شديد الاختصار ميسور الفهم. وإجمالا يمكن ضبط هذه الحصيلة المعرفية في ثلاث ميادين أساسية. نشير فيها إلى الأهم قبل المهم على النحو التالي:

1–ميدان الدين: ويضم؛

([1]) ابن مريم، البستان، مصدر سابق، ص 138

([2]) راجع، الإمام السنوسي التلمساني، شرح السنوسية الكبرى، تحقيق: أبو أحمد بلكرد بوكعبر، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011، قسم المؤلفات.

أ. **التوحيد:** ألف الشيخ السنوسي كتاب سماه "المقرب المستوفي " وهو كبير الحجم غزير العلم، من الأهمية بمكان عند شيخه أبركان بدليل إعجابه به وقوله في الكتاب، أنه " لا نظير له فيما أعلم ". ومن هذا المؤَلَف تسلسلت العقائد في "التوحيد" كما يلي:

"العقيدة الكبرى" المسماة عقيدة التوحيد؛ ثم شرحها. وتليها "العقيدة الوسطى"؛ ثم شرحها. وتتبعهما "الصغرى" وشرحها، وتسمى "أم البراهين" أو "بالسنوسية" وهي لا تعادلها عقيدة كما أشار إليها في أول شرحه، أو كما أثنى شيخه أبركان عليها بقوله " لا شك أن لا نظير لها (يعني العقيدة الصغرى) فيما علمت، تكفي من اقتصر عليها عن سائر العقائد". ومنها، ألف عقيدة مختصرة سماها "صغرى الصغرى"؛ ثم شرحها، وسميت كذلك لأنها أصغر من أم البراهين. وفي ميدان التوحيد أضاف "المقدمات" المبيّنة لعقيدته الصغرى.

ب. **الأصول:** تفسير القرآن، كتفسير سورة "ص".

ج. **الحديث:** شرح جزئ من صحيح البخاري، أما صحيح مسلم فقد تم شرحه

د. **الفقه:** شرح الوغليسية

2–ميدان الدنيا: ويضم؛ ويمكن أن نلحظ أبعاد الكتابة الفلسفية في جلمة من الشروحات والمختصرات. ويضم؛

أ. **المنطق:** وفيه "شرح ايساغوجي في المنطق" و "مختصر العجيب في المنطق"، ويحمل إضافات على الخونجي و "شرح جمل الخونجي في المنطق".

ب. **الطب:** شرح رجز ابن سينا في الطب

ج. **الحساب:** شرح مقدمات الجبر والمقابلة لابن الياسمين

3–ميدان التصوف [1]: يعتبر "التصوف" المرتبة الثالثة من مراتب الدين (الإسلام والإيمان والإحسان)، لذا انفردنا به، بحكمه يمثل جانبا مهما من حياة السنوسي. وفيه جمع بين الشروح والاختصارات. ف "شرح أسماء الله الحسنى" و "أبيات للإمام الألبيري في التصوف". وأما الاختصارات، "اختصار رعاية الإمام المحاسبي" وكذا "نصرة الفقير في الرد على أبي الحسن الصغير" و "المنهج السديد في شرح كفاية المريد".

وعلى العموم فإن محمد السنوسي زوَّدنا بمادة علمية تاريخية جديرة الاهتمام، منها ما هو جديد كشؤون الحياة اليومية. ومنها ما هو مؤكد في المصادر المكتوبة المشهورة كشؤون الحياة الدينية. إذن، السنوسي حمل لواء السلطة المعرفية في أغلب مباحثها ذات الصلة المباشرة بالنزاعات الدينية والمذهبية التي تشكل الفكر الديني والإطار المرجعي في آن واحد.

ولكن لماذا حجَّر السنوسي تآليفه في ميدان علوم الدين على حساب العلوم الأخرى، مع العلم أنه عالم موسوعي، له القدرة على الموازنة بين جميع العلوم [2]. أليس الإنتاج في ميدان السياسة والمجتمع مثلاً، أحوج إلى مشروع علمي إصلاحي، يغير الأوضاع الفاسدة؟

يبدو أن التعظيم الذي ناله السنوسي في مجال الدين، يوحي بثقافة الرضى من ناحية شيوخه والقبول من ناحية مجتمعه. ذاك ما حمله على التجديد والإبداع في مجال الدين خاصة. وليت التجديد مس جميع الأصعدة. وعلى الأرجح يمكن حصر الدواعي التأليفية في العلوم الدينية على غرار العلوم الأخرى، في جملة من الأسباب، الموضوعية والذاتية والثقافية. فالسبب الموضوعي يظهر في أن الدين دين الدولة، والمنطق الشرعي الإسلامي يفرض

([1]) راجع، الإمام السنوسي التلمساني، شرح السنوسية الكبرى، تحقيق: أبو أحمد بلكرد بوكعبر، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011، قسم المؤلفات.

([2]) راجع، سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مصدر سابق، ص 96

على العالم أن يسلك مسلك السلطان باعتباره ولي الأمر وطاعته واجبة ومخالفته مخالفة للشرع. وأما السبب الذاتي، فيمكن حصره في جور بعض السلاطين لعلماء العصر، ولاتقاء العالِم السنوسي شرور السلاطين عزف على الإنتاج في مجال السياسة. وأما السبب الثقافي، فيكفي الإشارة إلى ما يلي:

"فقد اشتهرت بلاد المغرب بالعناية بالحديث والفقه، وتقصيرها في العلوم النظرية من الفلسفة وفروعها"[1]

جلي تراجع العلوم العقلية كالفلسفة والأدب وعلوم الطبيعة. فضلا عن تدني المستوى الفكري والاكتفاء بثقافة الاتباع والتدين.

عندما لاح في أفقنا العلامة السنوسي في وثبته الرائعة في معظم الأصعدة، وجدناه شيخا تارة، وتارة أخرى إماما (رجل دين)، ومفتيا ومصلحا وفيلسوفا وصوفيا وحتى طبيبا نفسيا...وغيرها، غير أنه لم يعمر طويلا.

(1) أحمد أمين، ظهر الإسلام، (د ط)، ج01، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2013، 243

المبحث الثاني: موقف السنوسي من السلطة

إن جدلية السلطة المعرفية والسلطة السياسية في المغرب الأوسط جدلية ثنائية، متنافرة تارة ومتقابلة تارة أخرى. فحين تتأزم الأوضاع، يشكل التاريخ مرحلة نكوص وجفاء معرفي، وحين تتهيأ الظروف لتقابلهما يسطر التاريخ ملحمة جديدة من ملاحم الريادة والتقدم. ففي هذا المبحث أحببنا أن نقف على الحدود الفاصلة بين سلطة السنوسي وسلطة السياسية في المطلب الأول. والحدود المتصلة بينهما كذلك في المطلب الثاني. وعلى ضوء هذا نتساءل، كيف يمكن الجمع بين سلم العالِم وعنف الساسة، بمعنى آخر ما علاقة الشيخ السنوسي بالحاكم السلطان؟ هل هي علاقة اختلاف أم ائتلاف؟

أولا–مشكلة الحدود: مصطلح الحدود مصطلح ضبابي معقد، من الصعوبة بمكان ضبطه خاصة إذا تعلق الأمر بمشكلة الحدود الفكرية. هذا المفهوم لم يعد مرتبط بالتنظيم الجغرافي للدولة، وليس محصورا في زاوية مادية فقط كما كان سابقا. بل امتدت أبعاده إلى مستويات أخرى أرقى يمكن أن نصطلح عليها "الحدود الفلسفية". إن مشكلة الحدود بالمعنى الفلسفي سمحت لنا بنقلها من مجالها المادي إلى مستواها المعنوي (الفكري). لذا فالمتتبع لتاريخ الفلسفة يصطدم دون شك أمام مجموعة من الأسئلة المحيرة حول مشكلة الحدود. بيد أن هذه الأخيرة يمكن أن تتخذ علاقات مختلفة انفصالية واتصالية. وتجري هذه العلاقات على المجال المعرفي بالذات كـ (موقف أو رأي أو فكرة) في شتى الاتجاهات، مرتبطة أحيانا بالسلطة السياسة، ومتعارضة أحيان أخرى مع هذه السلطة. لكن حقيقة الحدود في الواقع لا تنتهي عند موقف (عالم أو فيلسوف) سلبي أم إيجابي. فكلما ازداد الإنسان علما ومعرفة ازداد يقينه بهشاشة حدود معارفه. فهناك حدود معرفية جلية صريحة، في مقابل ذلك تواجهنا آراء متناقضة لا تظهر مرسومة المعالم إلا حين تظهر مشكلة من مشاكل السياسة أو المعرفة أو هما معا.

المطلب الأول: الحدود المنفصلة بين السنوسي والسلطة

تباينت مواقف وردود فعل العلماء تجاه السلطة في هذا العصر بين مؤيد ومعارض، ومهاجر ومنعزل. بيد أن سمة الانعزال لعلماء الزيانية كانت هي السائدة. فلقد بدأت ملامح الاعتزال في عصر السنوسي مع أستاذه الثعالبي. وبرزت معه فتاوى توحي بآراء مختلفة تجاه السلاطين. ومنه انقسم العلماء في موقفهم اتجاه السلطة إلى أربعة أقسام: يضم القسم الأول؛ علماء ناقمين وناصحين للسلاطين، وهؤلاء لهم دراية جيدة بالأمراء مما أعانهم على اتخاذ موقف الثورة عند الضرورة والنصيحة عند الحاجة، وفي مقدمة هذا الصنف العالم المغيلي. والقسم الثاني؛ يضم علماء الهجرة باعتبارها الحل الأمثل، ومن هذا الموقف خسرت الجزائر علماء أجلاء منهم الونشريسي والمشدالي وآخرون. والقسم الثالث؛ يضم أهل المدح والتبجيل، وهم في وفاق تام مع الساسة لذا وصفوهم بعلماء السلاطين، ومنهم الحوضي. وأما القسم الرابع والأخير، فيضم موقف العزلة [1]، وهؤلاء رسموا حدود فاصلة بينهم وبين السلاطين، يتقدمهم الثعالبي وتلميذه السنوسي. فالسنوسي عاصر خمسة أمراء مع العلم أنه لم يعمر سوى 57 سنة، مما يدل على أن السياسة لم تكن مستقرة، وهذا ربما يعد سببا من أسباب العزلة.

لم يستطع السنوسي أن يستقل تماما عن النزاعات السياسية ليشكل توجها خاصا به. بل نجده يدمج مقولاته العلمية داخل النصوص الدينية والمذهبية ليمارس بذلك سلطته المعرفية باسم الدين. وعلى الأرجح تجدر الإشارة في مثل هذا الموضوع، الذي يحمل طابعا دينيا أكثر منه فلسفيا، إلى أن عَمَلَنا إزاءه، يكون من خلال مناقشة تحليلية لنصوص السنوسي العقلية والنقلية الواردة في بعض أثاره المعنوية والمادية. ولفهم الرؤية السنوسية في كثير من القضايا الفكرية والإشكالات التي تطرحها علاقاته الاجتماعية والسياسية.

أولا–موقفه من أهل الدنيا:

هناك اختلافات قائمة ومستمرة دائما بين الأفراد المجتمع الواحد، خاصة في ميدان السلطة. ولا يتوقع في المغرب الأوسط أن يتنازل أهل السلطة عن مناصبهم، بل إنهم ينظرون إلى التنازل على أنه خروج أو إقصاء للحريات الفردية، وربما ظهر هذا جلياً في ملامح وسلوكيات أهل الدنيا والمتمسكين بها تمسكا مفرطا، ولا يمكن بأي حال لهؤلاء الانسلاخ عن ثقافتهم الدنيوية. لكن من يقصد السنوسي في قوله "أهل الدنيا". وجدنا هذا الصنف، في موضع من القرآن الكريم كدليل، وأي دليل حين تكون بلاغة الوصف جلية في الحياة الدنيا. حيث يقول المولى عز وجل:

«زُيِّنَ للناس حُبُ الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث، ذلك متاع الحياة الدنيا» [2]

يتبين لنا من خلال السنوسي المستوى القطعي لأهل الدنيا، واليقين الذي لابد للناظر أن يصل إليه كما وصل إليه السنوسي. نعم إن المسألة هنا عند أهل الدنيا ملخصة في الزينة وما تشتهيه الأنفس من متاع الدنيا بجميع أشكالها (النساء، والأولاد، والأموال الكثيرة – القناطير المقنطرة–، والحسان من الأنعام، والحرث). ومنه، نظرة السنوسي لواقع أهل الدنيا نظرة نقدية لأنها في نظره مخالفة للمنطق الشرعي، لذا نجده يغض الطرف عنهم. وهذا نص تلميذه الملالي يصف أهل الدنيا على لسان السنوسي، قائلا:

«ورعه عن الاجتماع مع أبناء الدنيا وأقارب السلطان من الوزراء والقواد ونحوهم، ولا شيء أبغض إليه من الاجتماع بهم والنظر إليهم» [1]

([1]) سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مصدر سابق، ص 49

([2]) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 14

يؤكد الملالي، أن حياة السنوسي مع الناس تتراوح بين التجاذب والتنافر، وبهذا المنطق تضيق وتتسع العلاقات الاجتماعية حسب شدة وتعقد البناء الاجتماعي أو بالأحرى البناء السياسي. وفي حقيقة الأمر يسعى السنوسي من خلال هذا النص إلى إلغاء التوافق الاجتماعي بين الأفراد من زاوية معينة، ويؤكد في الوقت نفسه على بنائه من زاوية أخرى. بيد أن علاقة –التجاذب أو التنافر –عند السنوسي تبنى على شرط أساسي هو "الدنيا"، وبما أن الشيخ السنوسي كان مساره العلمي مسارا دينيا، فإنه دون شك يبني علاقاته الاجتماعية والسياسية وغيرها على مبدأ التوافق الديني لا الدنيوي. وبهذا المبدأ يعلن السنوسي فلسفة الرفض أمام كل الأفراد المتعلقين بالدنيا، خاصة أولئك الذين يحبونها حبا جما كسلاطين عصره وحاشيتهم والموالين لهم. فنجده يتخذ كل أسباب الرفض وعدم القبول اتجاه هذا الصنف من أهل الدنيا. بل ويتخذ قاعدة ثلاثية في رفضهم على النحو التالي:

القاعدة الأولى؛ **عدم الاجتماع بهم**، لاختلاف المبادئ والمقاصد فيما بينهم وحتى لا يتأثر أهل النفوس الضعيفة بصنيعهم.

والقاعدة الثانية؛ **عدم النظر إليهم**، لأن مثل هؤلاء تجدهم يتجردون من القيم الأخلاقية كالتواضع ويتلبسون بأخلاق السادة [1].

وأما القاعدة الثالثة؛ **عدم مراقبتهم**، لأن المراقبة لا تكون إلا للمتستر عن فعل أو سلوك، أما هذا الصنف فعيوبهم ظاهرة لا تحتاج إلى مراقبة، ضف إلى أن الواجب الأخلاقي قبل الديني يملي علينا وعلى السنوسي عدم مراقبة الأخرين.

([1]) الإمام السنوسي التلمساني، شرح السنوسية الكبرى، تحقيق: أبو أحمد بلكرد بوكعبر، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011، ص 35

إن سياسة الرفض والنفور التي تحلى بها السنوسي مع أهل الدنيا، تقودنا إلى نتيجة نخرج بها من دائرة الرأي الاجتماعي العام إلى دائرة الرأي الفردي. وهي الإيمان بسلطة الفرد في مستواها الديني. ويعد منطق الفرد هنا استقلال للذات عن العلاقات الاجتماعية وعدم جدوى ارتباط المبادئ الجماعية بالمبادئ الفردية. وكأنه يمارس شيء من التطهير من خلال تجرد النفس من دنس الشهوات، وتهذيب الأخلاق عن عوائق القوى الشهوانية والغضبية.

لكن من رَحِمِ الدين الإسلامي تنبعث أحكام الترابط وقبول الآخر والتعايش معه بما يليق كإنسان دون مراعاة التوجهات الدنيوية. أليس جدير بالسنوسي أن يجد رابط من اجل الإصلاح وإنقاذ ما يمكن إنقاذه بدل سياسة الرفض.

وإذا كان هذا حاله من أهل الدنيا، فكيف يكون حاله مع السلطان؟

ثانيا–موقفه من السلطان:

باعتبار السنوسي عالما ورجلا صوفيا لم ينساق في صفوف السلطة السياسية، وحاول الابتعاد عن كل ما يمت إليها بعلاقة أو صلة. خوفا من مداهنة السلطة وضياع سمعته بين الناس، ومخافة وقوع المواجهة المكشوفة التي لا يحبذها العلماء المتصوفون عموما والسنوسي خصوصا، ويمكن أن نطلق على هذا النوع من العلاقة "بالمعارضة الباردة" أو "المعارضة الصامتة"[2]، لأنها لم تصل إلى حد الصدام بين الطرفين وتميزت بالتعايش الهادئ، مفضلا رفض كل أصناف الإغراءات التي تقدم إليه. وفي الحقيقة، هذا النوع من العلاقة يحمل أبعاداً ومضامين غامضة ولعل من بين العروض أو الأحرى الإغراءات التي تظهر في ثنايا العلاقة، ما قاله ابن مريم:

([1]) فؤاد زكرياء: نتشه، نهداوي، 1966 ص152

([2]) بريكة مسعود، النخبة والسلطة في بجاية الحفصية، ط01، الجزائر، 2014، ص 320

«بعث له السلطان في أخذ شيء من غلات مدرسة سيدي الحسن أبركان، فامتنع» [1]

يبرز النص موقفا صريحا بين السنوسي والسلطان تجلى في رفض العالم السنوسي أو بالأحرى الزاهد لأعطية السلطان، باعتبار أن المتصوف السني الحقيقية يتعفف لمثل هذه الأعطيات، وأن ما قدمه السلطان ليس من حق السنوسي أو نصيبه، فيرى السنوسي أنه لم يؤدي عملا ما يستوجب من خلاله إكرامه أو الإحسان إليه. ومظاهر الرفض لم تتوقف هنا بل تعددت إلى صور متنوعة، يبرز السنوسي من خلالها تحاشيه للسلطة والابتعاد عنها. فقد ذكر في منظومة له قائلا:

دع الرياسة لا تسلك مسالكها أما الولاية فالبلوى لذي وجل [2]

ينفي السنوسي نفيا مطلقا لكل أنواع الرياسة إما رئاسة الجماعة (مجتمع، وطن، حي، دولة، وغيرها) أو رئاسة النفس أي تَعَظُّماً لها، لأن الرياسة من أعظم الشرور. وحب الرياسة هو حب للدنيا وحب لشهوات النفس. لذا يتبيّن لنا أن السنوسي نفى حتى مسالكها وغاياتها. وكل غاية دائما ما تكون مرهونة بمبادئها ومنطلقاتها. فالولاية بلوى بحكمها شيء من حب الظهور أو الظهور في حد ذاته، وقد ورد في السنة أن الرسول

([1]) ابن مريم، البستان، مرجع سابق، ص 240

([2]) السنوسي، المنهج السديد، مصدر سابق، ص509

ﷺ حذر بني البشر أيما تحذير لما فيها من هلاك، «إنكم ستحرصون على الإمارة، وإنها ستكون ندامة وحسرة، فنعمت المرضعة وبئست الفاطمة» حديث شريف. ودلالة الحديث تظهر جلية في تاريخ الأمة الإسلامية أيما ظهور، بداية من عصر الخلافة إلى العصر الراهن، وإن كانت قد تبدو في البداية مشرفة بحكم الاستحواذ على المكانة والمال والجاه. ولكن عواقبها تؤول إلى الفتنة وما ينتج عنها من قتل وعزل، وأما ما بين هذا وذاك فحسرة وندامة.

وعلى أي حال، فإن ما أبداه السنوسي من إعْرَاض اتجاه السلطان في كل ردود أفعاله لا سيما "العروض المادية" تعد هروبا من الواقع وتحايلا على مواجهة المشكلات السياسية التي يواجهها المجتمع السياسي الزياني. مجسدا بذلك عبارة كمال عبد اللطيف الذي كتب معلقا على السلفيين، قائلاً:

«هؤلاء المثقفين يمارسون نوعا من الهروب إلى الوراء، وهو هروب العاجزين من مواجهة ندية للواقع والحاضر» [1]

إن الإعراض عما في أيدي السلاطين من طرف العالم السنوسي وقائد الأمة، هو بحال يعد إتاحة المجال للفوضى وإخلال لموازين التعايش ومثل هذه التصرفات قد تنجح في أن تحجب عن السلطان الرؤية الشاملة لطبيعة المشكلة السياسية، في حين يتوجب عليه أن يرتفع عن التأثر بها.

إن القول والعمل بالعزلة أداة العالم في الحفاظ على سمعته من جهة، واتقاء شوكة السلطان من جهة أخرى، وموقف العزلة يكاد ينحصر في زاوية ضيقة، لا يمكن أن نجعل منها موقفا عاما، لجميع العلماء.

ومنه يجب في سبيل تحديد العلاقة بين السنوسي والسلطة أن ننتقد مقولة العزلة من أساسها.

([1]) كمال عبد اللطيف، الخطاب النهضوي المعاصر، الفكر العربي المعاصر، مركز الانتماء القومي، لبنان، 1982، ص80

ولِنَتَبَين حقيقة الشيخ في شخصه الانعزالي اتجاه السلطة، نقف على أبعاد كتاب مضاهاة لليمني القائل:

«إما أن يكون (أي العالم) مع الملوك مكرما، وإما مع النساك في مساجدهم متبتلا» [1]

يستعمل اليمني مبدأ عدم التناقض للدلالة على فكرة مفادها، أن العالم ليس له إلا منطقا واحد عند الملوك السلاطين –مع أو ضد–من هنا، تتجلى استحالة الجمع بين ممكنين؛ مجالس الملوك، ومجالس النساك لدى العلماء. ولكن نص ابن المقفع ليس حتمية مطلقة يسلك فيها العالم أحد المسلكين، لأن ابن المقفع من جهة ما، ينفي دور الإرادة الإنسانية وسلبها من أفعالها، واستبعد إمكانية التعايش مع أمراء السلاطين، ومع النساك المتبتلين جملة واحدة. لكن إرادة السنوسي الفعلية تظهر في المسلك الثاني –النساك–أكثر مما تظهر عند الأمراء. أي تجاوز الشيخ سياسة التعايش مع الملوك، إلى سياسة التعايش مع النساك والزهاد، قصد تجنب استمالة السلاطين له من جميع النواحي، وقد حصل أن:

«طلبه السلطان أن يطلع إليه ويقرأ التفسير بحضرته على عادة المفسرين، فامتنع» [2]

نستشف من النص أن مجالس السلاطين لا تعقد إلا في حضرة جملة من العلماء، ولا يخلو مُلْك أو سُلْطَان من وجود "مجلس علمي" يتخذه الخليفة أو الأمير لإدارة ملكه أو لحفظ هيبة عرشه ودولته. والمجلس مجمع لـ "الخاصة" من ذوي العلم والحلم وأولي النهى، والدخول إليه صعب، يتطلب براعة في الخطابة والأدب والأخبار وغيرها من الفنون. والأصعب من ذلك المحافظة على البقاء في هذه المجالس. ذلك أن التنافس والدسائس عُملات متداولة بين الجلساء بغية نيل حظوة المجلس. فضلا عما يلزم من واقف على باب السلطان من "وساطة" يسعى

(1) محمد بن حسين اليمني: مضاهاة أمثال كتاب كليلة ودمنة، تحقيق: محمد يوسف نجم، الجامعة الأمريكية –بيروت، 1961م، ص95

(2) ابن مريم، البستان، مرجع سابق، ص 241

بها الحاضرين من خاصة السلطان لصالح المنتظرين الإذن بالدخول. كما هو الحال عند علماء السلاطين.

والذي يثير انتباهنا، أن مجالس السلطان تطلب دون دعوة منه لما فيها من مناصب وأرزاق ونعم. وعلى غير العادة، يسعى الملوك والسلاطين في كسب مودة الشيخ السنوسي بأيسر السبل، لكن السنوسي آنف مجلس السلطان لاعتبارات ذاتية وأخرى دينية.

إذن، إرادة الشيخ واضحة في زهده لمجالس السلطان، فضلاً عن تجاوزه لسياسة الموقف التقليدي الذي سار عليه العلماء مع السلاطين. إذ امتنع السنوسي الخوض في السلطة، وكل ما له علاقة بالسلاطين. والغريب امتنع حتى في مسائل الدين التي من شأنها إذا حضرت تصلح السلطان وحاشيته، وإذا غابت قد تجني على الدولة بشيء من التخلف.

إن موقف الامتناع في مجال الدين بجميع صوره لا تخدم السنوسي ولا المجتمع، بقدر ما تخدم سلطة الحكام في أغراض محددة. وهذا الأمر فيه شيء من المبالغة، وإذا افترضنا أن جميع العلماء آثروا تقديم العلم والنصيحة للموك بحجة أن شر العلماء علماء السلاطين كما عبر عن ذلك الونشريسي. هنا تكون السلطة قد وجدت منفذا لمصالحها الشخصية. إن العلماء بهذا الفعل –الانعزال والإعراض–يساهمون في تكريس قاعدة الأمر بالمنكر والنهي عن المعروف وإعطاء الفرص لنشر الفساد.

ومن مواقف السنوسي الإيجابية، أنه لم يحابي السلاطين لما عليهم من غلبة الهوى وتسلط الولاة وقسوة المتجبرين، لذا فضل أن يُبَرِء ذمته، وأن يعلن الحق من غير خفاء بما يناسب ذلك من رفض كل ما له علاقة بالسلطان، سواء من طرف خاصيته أو أبنائه أو أمواله. ومن مواقفه نجد:

أ. موقف السنوسي من خاصية السلطان:

اختلفت درجة تعلق السنوسي بالأمراء، كما اختلفت سبل وصوله أيضا إلى السلاطين، فنجده يندد ويستنكر ما آل إليه توابع السلطان لما يظهر عليهم من حالة الاستعلاء على غيرهم من الرعية، وهذا الصنف عبر عنهم ابن خلدون قائلا:

«اِعلم أن للسلطان شارات وأحوالاً تقتضيها الأُبَّهة والبَذَخ، فيختص بها ويَتميَّزُ بانتحالها عن الرعية والبطانة وسائر الرؤَساء في دولته» [1]

تتحدد طبيعة أي سلطان بمجموعة من المحدِّدات، أهمها خاصته وأعيانه، وهم يمثلون الوظائف الضرورية للملك، وعليهم يظهر أثر الدعة والترف. لذلك أعاب السنوسي على خواص الملك الذين آثروا حياة الولاء على موقف الانتفاضة، فهم لا يتحركون ولا يحملون روحا ثورية تنقذهم وأمتهم من الهوان والذل والطغيان، هذه الروح التي هي سارية دوما فيمن كانوا يسمون قديما بالخوارج الذين لا يعترفون بالسلطة الظالمة. فضلاً عن كونهم أهل أنفة وعز واستعلاء وتكبر.

فقد ذكر الملالي أن شيخه السنوسي ذات يوم:

«رأى على البعد أناسا راكبين على خيول، عليهم ثياب فاخرة فقال لنا: من هؤلاء؟ فقلنا له: هؤلاء خواص السلطان. فقال: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ورجع عن طريقه ومشى على طريق أخرى» [2]

يختلف سلوك السلطان وحاشيته عن سلوك العلماء ومُرَبيهم، على اعتبار أن سلوك كل منهم له خصوصيته، فإرادة السلطة تتمثل في إرادة الأجهزة الموالية لها فقد باتت هذه الأجهزة ضرورية في صناعة هبة

(1) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون "العبر"، ج01، ط01، بيروت، 2011، ص 193
(2) الإمام السنوسي، شرح السنوسية الكبرى، 2011، مصدر سابق، ص 35

السلطة. فإذا كان ما لاحظه السنوسي على أعيان الملك من بسط الحال، وعلو المقام، وحسن اللباس، هو ما حمله على الانصراف والإعراض عن ملاقاتهم، فهذا يوحي ببغضه الشديد لولاة الأمور لما ينجم عن كبريائهم، وتفاخرهم وما ينجر عنهم من اعوجاجهم من أثر سيء على العقول والأفراد والمجتمعات. وأما ذكره للاستعاذة فدليل على مطابقة سلوك الملوك مع سلوك الشياطين خاصة "الاستعلاء والتكبر".

إن منطق العلم والخشية عند السنوسي قلل من إرادته الحرة حتى مع حاشية السلطان التي يمكن بحال أن يجابهها، لكن استقلاله الذاتي حد من تفاعله مع أعيان السلطان بأي شكل من أشكال القبول والرفض.

ب. موقفه من أبناء السلطان:

لم تكن فلسفة الأنا –الانعزال–عند السنوسي حكرا على السلطان وحاشيته، بل هيمنت على فلسفة الغير عند أبناء السلطان، بثورة اتسمت بالنكران والرفض لكل ما له قيمة ذاتية أو موضوعية لأبناء السلطان، لأن الفعل الصادر من هؤلاء الأبناء ما هو إلا صدى لسلطة الملك الأبوية. فسلطة الأب هي سلطة الابن والعكس كذلك أحياناً. وأبناء الملوك ينشؤون على طبائع سلطة آبائهم السليمة أو المنحرفة، كما دلّ على هذا المعنى، صاحب اللزُّوميات، بقوله:

ويَنْشَأُ نَاشِئُ الفتيان منَّا على ما كان عَوَّده أبوه [1]

يقودنا بيت "المعري" إلى معنى تربوي ندرك به أنواع مختلفة من الروابط الاجتماعية خاصة الروابط السلبية التي تنشأ بين الحاكم والمحكوم، والتي يمارسها بعض السلاطين أو الملوك على من يرثهم من أبنائهم وأحفادهم، من خلال ما تحمله نفوسهم المفحمة من حب التسلط والهيمنة على الصالح العام. فحصل في تاريخ السنوسي أن:

([1]) أبي العلاء المعري، اللزوميات، ج02، بيروت، 1342هـ، ص 413

«قد أتى إليه إبن الخليفة يوما وساق له غنما فطلبه وقبَّلَ يديه ورجليه ليأخذ منه ذلك ويتقبله منه، فأبى الشيخ» [1]

إن المشكلة هي مشكلة تأثير سلطة الملوك عموما في شخص السنوسي من جميع الجهات، لعلها تجد منفذا لاستمالته، ومن بين وسائل الاستعطاف أن ابن الخليفة –محمد بن أبي ثابت الذي تولّى إمارة دولة بني عبد الواد سنة 866هـ وتوفي سنة 890هـ–هنا مثل أي موضع يكرم السنوسي أيما إكرام، فضلا عما أبداه –ابن الخليفة– من احترام وفضل إلى درجة استصغار نفسه بتقبيل قدم الشيخ السنوسي. لكن إرادة الشيخ حالت دون ذلك رغم شدة وإصرار ابن السلطان على ذلك بكل الحيل. وكأن لسان حاله يقول، ينبغي أن تفهمني يا ابن الخليفة أن هذا العطاء الجزيل ما كنت لأقبله حتى لو كان من الخليفة ذاته لأنه لصالح الدولة في نهاية الأمر. لأن مثل هذه العطايا وأخرى لا تعد مكرمة أو هديا للشيخ بقدر ما تعد إهانة أو لؤم له. ومن ثم فإن منظور ابن المقفع للأعطية، يظهر كما يلي:

«إن بعض العطية لؤم» [2]

يستلزم من العطية عند أهلها الإكرام. فكيف تكون لؤم؟ تكون كذلك، عند معرفة مصدرها ومقصدها عند ذي منزلة أو سلطان. فلا يعجبنك إكرام هؤلاء، لأن السلطة أهون أمور الدنيا، والأعطية فيها أقل مناقب الخير عند أهل العلم. وعِز العالم ونزاهة عرضه هو استغناؤه عما في أيدي السلاطين.

([1]) السنوسي، الكبرى، مصدر سابق، ص 36

([2]) عبد الله ابن المقفع، الدرر اليتيمة، مصر، ص 59

ج. موقفه من مال السلطان:

تعد نفوذ السلاطين في العصر السنوسي محل مطمع معظم العلماء إما في منصب أو منزلة أو جاه أو نحو ذلك. فقد ظهرت صور عدة للعلماء. ولكننا هنا نود أن نقتصر في حديثنا على نوعين من العلماء: علماء الولاء والعلماء الجفاء. فأما الأول فقد كان في أغلب الأحيان مناصرا للسلطان علَّه ينال حظوة أو جاه. وأما الثاني فقد كان أغلبهم علماء حقيقيون حافظوا على مكارمهم بجفاء الأمراء بمقاييس أخلاقية. وأصدق جفاء أخلاقي تجلى في الشيخ السنوسي حين حاول السلطان استرضاؤه، بالأموال والهدايا والأعطيات، اِعْتَرَض على ذلك بالرد الجميل قائلاً:

«نعتقد أن تلك المدرسة لا حق لنا فيها اليوم إذ لسنا نعمرها بقراءة ولا سكنى ولا خدمة لنا بوجه، فمشاركتنا لذوي الحقوق فيها وتضييقنا عليهم بالأخذ معهم جور منا وحرص وتكاثر» [1]

لقد رفع السنوسي شعار الكرامة والأنفة التي تأتي عن طريق العفاف والكفاف، على شعار الذل والمهانة التي يأتي عن طريق حياة الغنى والترف، لذا نجده يجاهد نفسه أيما جهاد في سبيل تأديب مطامع النفس. لأنه يرى نفسه مبتلاً بشهوات الدنيا ولا يصرفه عن شرورها إلا المجاهدة والتطهير بواسطة إحقاق الحق وإبطال الباطل، فما أتاه من نعم المال من مدرسة شيخه أبركان بواسطة السلطان، رغب عنه لعدم حضور علة يجازى عليها، بل ويراها أكل لمال الضعفاء من جهة، وطمع في التكاثر وحرص على ملذات الدنيا. لذا نجده يفر من قبولها فراراً. بل ويعد الطمع آفة مهلكة لصاحبها ديناً ودنيا الموجبة له الذل والهوان في الدرين، فالقناعة عبد حر، والطمع عبد محروم.

ويظهر جفاء الشيخ في الدنيا جليا، حينما زهد في المال والعباد، قائلاً:

([1]) السنوسي، الكبرى، مصدر سابق، ص 37

«لا حاجة لي بأحد ولا بماله» [1] وأيضاً **«لا يقبل عطية السلطان ومن لاذ به، وربما تأتي لداره وهو غائب، فإذا جاء ووجدها أنكر على أهل داره وتغير كثيرا، ويقبل عطية غيرهم»** [2]

في هذا الموضع يتجلى لنا السنوسي كرجل الصوفي وليس كعالم، بمقتضى إخراج الدنيا ومطمعها من قلبه، وهذا ما يعرف بالزهد –أولى مقامات التصوف–عند أهل التصوف، فقد زهد أولا بالناس (لا حاجة لي بأحد)، خاصة أهل الدنيا كالسلاطين والأمراء لأن الاستكثار من الدنيا عند المتصوفة يفسد الرعية وقد وصفهم في شرح الوسطى فقال:

«يا ويح من رماه الله تعالى لصحبة شياطين الإنس من علماء السوء أو غيرهم فيحسب أنه على شيء» [3]

. لذا نجد السنوسي يتعفف في معرفة أهل السوء، ناهيك عن استغنائه فيما في أيدي الناس من أموال وجاه وقصور ونحو ذلك.

«في هذا الزمان الذي نحن فيه وهو أواخر القرن التاسع الذي صار فيه المعروف منكراً، والمنكر معروفاً وتعذر فيه معرفة الحق لبذور أهله واتسع الخرق فيه جدا على الراقع فلم يبقى فيه للعاقل إلا التحصن بالسكوت وملازمة البيوت، والرضا في المعاش بأدنى القوت» [4]

([1]) ابن مريم، البستان، مرجع سابق، ص 242
([2]) المرجع نفسه، ص 241
([3]) السنوسي، العقيدة الصغرى وشرحها، تحقيق: يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1971، ص 109
([4]) السنوسي، العقيدة الصغرى وشرحها، مصدر سابق، ص 22

إن حرية الفكر والإرادة السنوسية القائمة على مبدأ الحياد، تتلائم مع الحقائق الموجودة على أرض الواقع السياسي والاجتماعي، المخالفة لمنطق الدين "المعروف منكر والمنكر معروف" هذا المنطق العكسي ينم على البعد الديني، ووجود هوة بين الإنسان وحقيقة الإيمان.

لكن من جهة أخرى يمكن القول إن النظام السياسي والاجتماعي قيد الحريات وكبت المعارف، ويبدو أن الحريات والحقوق قيدت بطريقة سليمة من طرف السلاطين بدون الاستعانة بالعنف والقوة القهرية. ومنطق الإيمان يستوجب أن يتحرك العلماء في خط تصحيح الواقع السياسي والاجتماعي الذي يمكنهم من ممارسة إرادتهم وحريتهم الباطنية. لأنه بمقدار ما يعيش الإنسان حالة من الحرية في الخارج، بقدر ما يعيش مجتمعه سالما. وتكون فيه السلطة السياسية متلائمة مع حرية الفكر والإرادة الاجتماعية

«من سعى في تحصيل شهوته فهو صاحبه (أي إبليس) وخليفته في الفساد» [1]

قال أبو حامد الغزالي:

«كانت سيرة العلماء مع الأمراء قلة المبالاة وإخلاص النصيحة لهم لأنهم اتكلوا على فضل الله أن يحرسهم ورضوا بحكم الله أن يرزقهم الشهادة. فلما أخلصوا إليه النية أثَّر كلامهم في قلوب القاسية وأزال قساوتها، وأما الآن فقد قيدت الأطماع ألسنة العلماء وخنقتهم فسكتوا، وإن تكلموا لم تساعد أقوالهم أفعالهم. ففساد الرعية بفساد الملوك، وفساد الملوك بفساد العلماء، وفساد العلماء باستيلاء حب الجاه والمال. وهذه هي الدنيا من استولى عليه حبها لم يقدر على الحسبة على الأراذل، فكيف على الملوك والأفاضل! »[2]

([1]) السنوسي، العقيدة الصغرى وشرحها، مصدر سابق ص 57

([2]) أبي العباس أحمد بن يحي الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب، ج02، المملكة المغربية، 1981، ص492

إن الحاجة إلى التقدم وإصلاح الأوضاع هو الحاجة إلى تشخيص الداء وتقديم وسائله، وإذا كان السنوسي –على اطلاع واسع بأوضاع عصره –فإن مهمة في الإصلاح أعظم. لا ننكر جهود السنوسي البارزة في جوانب إصلاحية ميسورة في الميدان الاجتماعي. لكنه غفل أو تغافل في أداء واجبه كعالم تمكنت لديه معالم التغيير اتجاه السلاطين الذين تولوا وأفسدوا في الأرض، أليس حري به أن يخرج عن صمته لدرء الفساد الوارد في قول المولى عز وجل:

«**وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد**» [1].

وما هو الواجب المقصود هنا اتجاه الآية. إنه واجب الإصلاح، في زمن عبر عنه السنوسي بـ " عصر فسد فيه الزمان" وأي فساد، إنه فساد البلاد والعباد والمجتمعات، هنا يتجلى ثقل المسؤولية وعظمتها عند السنوسي بحكم دِرَايته بالحال المكسور وقدرته على توجيه الفاسدين إلى بر الأمان، كما قال ابن القيم الجوزية:

إن كنت لا تدري فتلك مصيبة وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم

إن دلالة الفساد، مست عموم الأوضاع الزيانية، وأعظمها فساد العقيدة. فكم من الناس لجأوا إلى غير الله. وترك الطريق الموصل إليه واختار الطرق المعوجة والأفكار المنحرفة، نعم؛ أليست تلك قباب تزار ويطاف بها، بل ويتبرك بترابها وينادى أصحابها أحيانا من دون الله تعالى. إن هذا الفساد العقدي جر على الفساد الاجتماعي من إبداع مفاهيم طبقية تضفي على بعض البشر صفة التقديس، والبعض الآخر صفة التدنيس العبودية.

المطلب الثاني: الحدود المتصلة بين السنوسي والسلطة

إن اهتمامنا بهذه الحقبة الفكرية في المغرب الأوسط لهو اهتمام بالوضع المتأزم، بحكم المسارات المختلفة

(1) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 205

والأوضاع المتنافرة فيما بينها. فمن جهة الوضع السياسي للجزائر فقد عرفت طيلة هذه القرون بالفتن الدنيوية كالخصومات والاعتداءات وغيرها. أما من جهة الوضع الفكري فلم يكن كالوضع السياسي، لأنه انفرد بجو مشحون بالأعمال الفكرية والانكباب على التأليف.

إن الشيخ السنوسي بقدر ما كان واعيا بسياسة سلاطين عصره، التي رسم لها حدوداً فاصلة، فقد كان أيضا مدركاً لأهمية السلاطين في إدارة شؤون البلاد والعباد. مما حمله على تغيير حدود علاقته مع السلطة من سياسة الرفض إلى سياسة القبول وذلك بتغيير لغة الخطاب...، بما يبرز لنا وعيه الكبير بنفسيات السلاطين، واشتغالا ذكيا على أهوائهم وعواطفهم على حد سواء، والمعيار في الخطاب الأصلح عنده هو معيار الرد الجميل.

لم يرد في كتب السنوسي أو ما نقل عنه من أعماله، أنه اشتغل بالسلطة من قريب أو بعيد. لكن هذا الأمر لا ينفي عنه أراؤه المستقلة. فقد أثبتت بعض أرائه أو مواقفه أنه اشتغل بما يسمى اليوم بالسياسية أو بالشؤون السياسية. فلم يكن ليصدر حكما في السياسة لو لا اطلاعه عليها. فها هو يناصر الشيخ عبد الكريم المغيلي على سياسة اليهود قائلاً:

«قد بلغنا ما حملتكم عليه الغيرة الإيمانية والشجاعة العلمية من تغييركم إحداث اليهود أذلهم الله تعالى وأخمد كفرهم كنيسة في بلاد المسلمين وأنكم حرّضتم أهل تمنطيط على هدمها فتوقفوا من جهة من عارضكم في ذلك من أهل الأهواء فبعثتم لذلك أسئلة تستنهضون بها همم العلماء لينظروا في ذلك، فاعلم أني لم أر من وفق لإجابة هذا المقصد وبذل وسعه في تحقيق الحق وشفاء غليل أهل الإيمان في المسألة ولم يلتفت لأجل

قوة إيمانية ونصوع إيقانه لما يشير إليه الوهم الشيطاني من مداهنة بعض من تتقي شوكته ويخشى وقوع ضرر منه» [1]

الوقوف لحظة عند الشيخ المغيلي معناه الوقوف على قيمة علمية وقامة فكرية، غرس بهما في تاريخنا مواقف وأراء سياسية صارمة، تعد من الأهمية بمكان بالنسبة لعلماء عصره وفي مقدمتهم الشيخ السنوسي، فالشيخ المغيلي كان على دراية تامة واطلاع واسع بأمراء عصره، حيث عرف جيداً متى يمدحهم ومتى يثور عليهم. بحكم سلاطين ذلك الزمان لم يكونوا على شاكلة واحدة، مما نجده مدّاحا وناصحا مرشدا أحياناً، وناقداً ناقماً على الأمراء أحيانا أخرى. عرفناه رجلاً مصلحاً ثائراً على الأوضاع السياسية عموما وبعض السلاطين خصوصا، يعد مفكراً سياسيا ودينيا بامتياز، مما خوله فكره الثائر مثلاً على حادثة اليهود في توات. بعدما استفحل الاستبداد وكبر أمر اليهود فيها، نتج:

"التعالي والطغيان والتمرد على الأحكام الشرعية بتولية أرباب الشوكة وخدمة السلطان" [2]

ورغم تعاظم الخطر وتواطئ بعض الأمراء مع اليهود، إلا أننا نجده ينطلق من قاعدة مفادها أنه يجب الحذر من تغيير المنكر بمنكر مثله وأعظم منه، وعند الضرورة يجب ارتكاب أخف الضررين، لذا نجده يعتمد في فكره الإصلاحي على فتاوى علماء عصره فيما ألتبس عليه أو تعذر وجود فتاوى صريحة.

وفي هذا الصدد –حادثة اليهود –تتجلى في فتاوى الشيخ السنوسي السياسية النابعة من رحم السلطة المعرفية، حيث نستشف منه أفكاراً سياسية جهادية عرفت انتشارا واسعا، على أن جهاد السنوسي جهاد باللسان

([1]) ابن مريم، البستان، مرجع سابق، ص 254

([2]) سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مصدر سابق، ص 54

وليس باليد لأن في هذه الحالة أي القوة والسلاح ينفرد به ذويه، فلم نره يناصر الظلم أو يسكت عنه وإنما سلطة الحق نجدها حاضرة في كل زمان ومكان.

شارك السنوسي في الحياة العلمية والعملية، بالجمع بين الظاهر والتعمق في شؤون الدين والدنيا، مضطلعا على خفايا السياسة، وَتَحَوُّلَات المجتمع الإسلامي. مما أعانه على إصلاح الأوضاع الاجتماعية. في هذا المقام – الإصلاح –يذكر مؤلف البستان أنه ساهم في التخفيف من الوضع المأسوي، قائلا:

«كان يصلح بين الخصمين، ويقضي الحوائج» [1]

في هذه الحالة السنوسي يعد عنصر فعال في وسطه الاجتماعي، من خلال فك النزاعات، ورفع الغبن عن المستضعفين وأصحاب الهموم. ولم يكن منعزلا تماما عن الحالة الاجتماعية، كما كان ينصح بعض أهل زمانه بالانكباب على النفس.

لم تكن فكرة الانعزال السابقة الذكر عند السنوسي فكرة عصبية، بل كانت فكرة مرنة تواكب سياسة التعايش. وما كان السنوسي ليختلف مع السلطان أو يتناقض معه إلا في حدود الضرر. لأن كلا الموقفين مستقلين يتلاءم كل منهما حسب الغاية المرجوة. فحكمته في العلم والعمل والولاية سمحت له أن يقف موقف وسط بين السلطان وعامة الناس لإصلاح الأوضاع المدنية على حساب السياسة، وكأنه يمارس سياسة الأخذ من صاحب السلطة والقوة والعطاء للضعفاء والمستضعفين من ذوي الحاجة والفاقة.

ومن مواقف الإيجابية للسنوسي إنكاره لحالات الغضب والتعدي على حدود الله وتجاوزها، هذا ما جاء في شرح عقيدته الكبرى، بأنه:

([1]) ابن مريم، البستان، مرجع سابق، ص 243

«كثير الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، شديد الغضب إذا انتهكت حرمات الله، وكثير الاشتغال بشؤون المستضعفين خاصة مع السلطان» [1]

عمل السنوسي على إيضاح السبل الكفيلة بضم الناس إلى مشروعه الإصلاحي، وذلك باعتبار الإصلاح معبر عن رسالة النفس اللوامة التي لطالما تأنبه فيما يُقْدِمُ عليه من فعل على مستوى الذات أو على مستوى المجتمع، خاصة هذا الأخير الذي كان لابد من إيجاد مخرج لإصلاحه، فاتبع سياسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كمبدأ إنساني قبل أن يكون ديني، بل وجعل هذا المبدأ من جملة أفكاره الأساسية، ويمكن أن نعتبرها كمنهج –أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر–يستقطب به كل شرائح المجتمع، وبه وسع دائرة الإصلاح حتى شملت الطبقات المستضعفة. وبهذا الشكل يعد السنوسي نقطة وصل بين السلاطين والمستضعفين ليكشف عن مدى بعده النفعي والإصلاحي موضحا من خلاله امتلاكه لأدوات السلطة وتسخيرها لخدمة الصالح العام على حساب الأمراء والسلاطين مُراعيا بذلك الهوة الموجودة في الهرم الاجتماعي حتى يتجنب الاصطدام مع أوامر السلطان ومعارضة العوام.

إن سياسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نَمَتْ في نفس السنوسي غيرة على حدود الله إذا ما انتهكت، ولعل ما يكشف عن غيرته ردود فعله اتجاه قضايا عصره، مما خَلَّفَت فيه مواقف سلبية كالحزن والبكاء على حال البشر مع الله، وأخرى إيجابية كرسائله إلى المغيلي التي تحمل موقفه وفتواه ضد يهود توات.

ومن جملة العلاقات الاجتماعية نجد فيه ما يلي:

«كثرة الاشتغال بحوائج الناس شَوَشُونِي ولم أجد لهم راحة ولا انفكاك فهذا سبب النقص–أي في

([1]) الإمام السنوسي، شرح السنوسية الكبرى، مصدر سابق، ص 32

الذكر والصلاة على النبي» [1]

رغم رأيه المتزمت من حالة مجتمعه وعصره، إلا أننا نجده من زاوية أخرى منقذ لمجتمعه من شرور السلاطين والناس فيما بينهم وحتى من أنفسهم، لأنه يرى في شخصه ما لا يوجد في غيره من قدرة على التغيير وكأنه حُمِّل رسالة البشر على عاتقه إلا كيف يرضى بالاشتغال بأحوال الناس ومشاكلهم على حساب الذكر والصلاة على النبي، مع العلم أن مثل هؤلاء المتصوفون مقام الذكر عندهم أَجَّلُ وأعظم العبادات القربات.

أما علاقته واتصالاته بالسلاطين فيستثقلها أيما استثقال، لكنه لا يحجم تماماً عن عصيانهم. بدليل حادثة وقعت بينه وبين أخيه بسبب استجابة قام بها السنوسي للسلطان رآها السنوسي ضرورية وفيها حفظا لكرامته، وهذا نصها:

«**عاتبه أخوه سيدي علي التالوتي يوما وقال له: لأي شيء تكثر الكتب للسلطان وغيره**».

الشيخ السنوسي: **كلفت به.**

علي التالوتي: **لا توافق عليه وقل لا أكتب.**

الشيخ السنوسي: **والله يا أخي يمنعني منه غلبة الحياء ولا أقدر أن أقول لا أكتب.**

علي التالوتي: **لا تستحي من أحد.**

الشيخ السنوسي: **إذا كان الحياء يدخل صاحبه النار فأنا أدخلها**» [2]

إن علي التالوتي يستنكر على أخيه حالته العاطفية مع السلاطين، ويبدو أن أخوه يرفض كل ما من شأنه أن يشكل عقبة أمام علماء الدين والإصلاح، فعمد على سياسة "لكم دينكم ولنا ديننا" ولا مجال لإضفاء

(1) الإمام السنوسي، شرح السنوسية الكبرى، مصدر سابق، ص 33
(2) ابن مريم، البستان، مرجع سابق، ص 241

الشرعية على هذا النوع من العلاقة بين العالِم والسلطان. ويلتمس التالوتي من السنوسي في المقام نوعا من الشجاعة والاستقلالية الذاتية دون الرضوخ لأي سلطة، بل يجب على العالم أن تَكُونَ له سلطة تفوق سلطة السلطات لأن سلطة العالم دينية خالصة من شوائب المنفعة خلافا للسلطات الدنيوية التي غالبا ما تكون مخالفة لشرعية سلطة العالم.

لكن طابع الحياء غلب على السنوسي وحال بينه وبين السلاطين مما أجبره–الحياء–على إيجاد رابط سلمي يتواصل به مع السلطان

فقد زهد الشيخ بما في أيدي السلاطين بما يناسب من الرد الجميل لمطالب السلطان بتلطف ووقار دون أن يُجْبَر على ذلك أو يعنفه عن جوابه، بل وزاد السنوسي في نظر الناس همة ورفعة بدليل نص ابن مريم:

«فألحوا عليه (أي السلطان) فكتب في الاعتذار كتابة مطولة فَقُبِلَ منه» [1]

يبدو أن الإعراض عن السلطة السياسية بهذه الصورة الأخلاقية، ليوحي بمضامين أدبية متبادلة بين السنوسي والسلطة، وكأنه يعبر عن رغبته في استقلاله العلمي التام، دون التورط في الانخراط فيما له علاقة بالسياسة، التي طرأت على المجتمع المسلم على قدر متفاوت من التصادم بين عالم وآخر، إلى حدٍّ ينعدم فيه هذا التصادم. ليُعْلَن السلطان قَبُوله لاعتذار الشيخ، بهذا الرد الجميل النابع من ثقافة الدين ومن سلطة الشخصية الحرة، دون تعنيف أو تهميش أو استياء.

على كلٍ، إن الزمن الذي عاشه السنوسي مع السلاطين ليس كله محمود، حتى يتخذ مواقف سلمية تجاههم فعهد السلاطين محمد الثاني وأبو العباس وأحمد العاقل عهود جديرة بالذكر المحمود والتوافق السلمي إذ عرفت

([1]) ابن مريم، البستان، مرجع سابق، ص 240

الحياة الفكرية ازدهارا غير مسبوق وإصلاح أحوال والأوقاف التي كانت تستغل لفائدة المشاريع الدينية والتّعليمية والاجتماعية [1]. فإنه من جهة أخرى تم على غرار التوافق في عهد ولاية محمد المتوكل وأبو زيان وأبو تشفين الثالث ومحمد الثابتي سلطة قائمة على أساس تطبيق مبدأ استبداد الدولة [2] هذا الوضع من شأنه تغيير سياسة التواصل والتعايش بين السنوسي والسلطة. وإذا رمنا الحق فإن سلطة العلماء غائبة تماما في متابعة شؤون الدّولة ومراقبة سياستها. ولا غرابة في ذلك إذ وجدنا استبداد شيوخ القبائل على أمراء الدولة الزيانية بدليل قول عبد الباسط بن خليل:

«من كان معه أمير العربان راج أمره، ومن كان عليه كان في إدبار وتخوّف» [3]

إن هذا النوع من التأييد أو المعارضة، خاصة مع علاقة التصادم بين الأمراء وشيوخ القبائل أحدث شرخ كبير بين السلطة السياسية والسلطة المعرفية، فسلطة شيوخ القبائل أتاحت مجالا للفتن والاضطرابات في سياسة الدولة. مما يحيلنا إلى أن العلماء –السنوسي–التزموا الحياد بين سلطة الأمراء وسلطة القبائل.

استنتاج

لم يكتف السنوسي بالحياد في طرح موقفه تجاه السلطان، بل نص على إعادة النظر في سياسة بعض الأمراء الفاسدين، والذين صح فيهم قوله "فسد الزمان". فقد تنزه السنوسي عن السياسة الفعلية باسم الدين أو بالأحرى باسم التصوف، ويأنف الاتصال بأهل السلطة السياسية على نحو «كان يكره الكتب للأمراء، فإذا طولب بذلك كتب لهم حياء». فينبغي إذا إبراز إشكالية السنوسي لكي ندرك أنه –في موضوع السياسة–اتخذ منطق التقليد"

(1) ابن مريم، البستان، مرجع سابق، ص 14
(2) مرجع نفسه، ص19
(3) ابن مريم، البستان، مرجع سابق، ص03

الحياد والعزلة" اتجاه السلطان. لكنه سخر أدواته المنطقية والدينية لخدمة موقفه السياسي. فعلى هذا النحو فقط نستطيع أن نتبين مدى أصالة موقف السنوسي بالقياس إلى أستاذه الثعالبي.

المبحث الثالث: موقف السنوسي من المعرفة

بداية يمكننا القول، أننا فضلنا دراسة معرفة علم الكلام، والمعرفة الصوفية، في هذا البحث، لاتصال المعرفتين بالتاريخ الفلسفي الذي نبحث فيه. ومن الواضح أن المعرفة نالت حظا وافر في مجال الفلسفة، بحكمها أحد مباحثها الأساسية الكبرى، بل المعرفة أحد ركائزها الجوهرية في تكوينها ونشأتها. فكل رأي أو مذهب لا ينفك صدوره إلا من المعرفة تصريحاً أو تضميناً.

والمراد بالمعرفة الفلسفية عموما، فحص مشكلاتها من حيث قيمتها وأدواتها، وهذا أمر هام فيما نقوم به في حياتنا وضروري فيما نعتقده في إيماننا. نعم، إن درجة الفحص تتفاوت بين بني البشر كونهم فئات متفاوتة في نسبة إدراك المضامين المعرفية، سواء عند العامة من الناس، أو الخاصة من فئة العلماء والفلاسفة. وعدم إخضاع معرفتنا للفحص يسبب لنا فساد أحكامنا وفشل أعمالنا ودمار علاقتنا.

لذا فكل فعل ناجح هو قرار صائب أو رأي حكيم يبنى على المعرفة، بل على قدر فحصنا لمعرفتنا بأليات منطقية سليمة تكون الموضوعية غايتنا. لا نعني بهذا التشخيص المعرفي إننا رسمنا حدودا للمعرفة، وإنما هو منعرج حاسم يفتح على استشرافات إيجابية موضوعية. ونعني أيضا إدراك قيمة المسالك التي بها نحدد جودة معارفنا. إن شكنا المطلق أو النسبي في أي معرفة، هو الذي يقودنا إلى عدم الاطمئنان لذلك النوع من المعرفة وخاصة إذا كانت عامية، ولا نغالي إذا جزمنا في عدم موضوعيتها مباشرة، لأن البرهان القرآني لم يدع لنا مجالاً للشك حين اختصر لنا مسافة العلم بقوله تعالى:

«ولكن أكثر الناس لا يعلمون» [1]

([1]) القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية 187

إن هذه الآية وما أكثرها في ذات المعنى تنبهنا إلى عدم السير على خطى العوام أو الأخذ بأحكام الجماهير، ولأن مثل هذا الأخير معظمهم جهال، والغريب أنهم لا يدركون أنهم كذلك، وخاصة إذا تعلق الأمر بمعرفة الله وبأي المسالك أو المناهج السليمة التي توصل إليه. هنا تبدأ المشكلات الفلسفية التي نحن بصدد معالجتها مع العلامة "السنوسي".

إن الربط بين المشكلات الفلسفية والفكر السنوسي أنتج لنا معرفة صوفية ومرادها المعرفة الربانية التي لا تخلو ملة ولا نحلة منها، أي التصوف الفلسفي الذي انبثق تاريخيا من الفكر الفلسفي القديم. هذا التصوف غالبا ما يرتبط بالوجدان الديني وهو على جانبين علمي وعملي [1]. ولابد من الإشارة مباشرة إلى أن شمال إفريقيا أول ما عرف من التصوف جملة من الطرق، كالطريقة القادرية والمدينية والشاذلية والخلواتية وغيرها.

أما بالنسبة للجزائر أو ما يعرف في الماضي بالمغرب الأوسط فقد بدأ التصوف نظريا ثم تحول ابتداءً من القرن العاشر الهجري/ السادس عشر ميلادي إلى الناحية العملية الخالصة، وأصبح يطلق عليه تصوف الزوايا والطرق الصوفية [2]. حيث ساد وامتد هذا التصوف في جميع أنحاء المغرب الإسلامي حتى بعد سقوط الدويلات الثلاث ودخول الأتراك العثمانيين، ويعد الشيخ أبو مدين شعيب بن الحسن الأندلسي أول أقطاب هذه الطرق فضلا عما عرفته طريقته من شهرة وموريدين كثر. وأبرز علماء الجزائر الذين شاع التصوف العملي وانتشر بفضلهم في دراستنا عبد الرحمان الثعالبي ومحمد بن يوسف السنوسي اللذان يعدان من كبار العلماء والزهاد وكان لإنتاجهما الأثر الطيب في كثير من نفوس البشر سواء المعاصرين لهما أو اللاحقين بعدهما.

([1]) أحمد دكار، تيارات فكرية، ط01، كنوز للإنتاج والنشر والتوزيع، تلمسان، 2007، ص 66

([2]) أحمد دكار، مرجع سابق، ص75

المطلب الأول: المعرفة الفلسفية عند السنوسي

ينبغي في هذا المطلب تناول مشروع السنوسي المتمثل في مشكلة النظر المتعلقة بعلم الكلام، لذا نجد السنوسي وُجِدَ من أجل النضال في النظر والاستدلال المعرفي باعتباره يرى فيه سبيلا لإصلاح ما أفسده النافذون من المذاهب والفرق الكلامية وغيرها.

أولا: السنوسي وعلم الكلام

يطلق على الكلام؛ علم التوحيد؛ أصول الدين؛ العقيدة [1]؛ ولهذا الاختلاف في المسمى دلالتان: الأولى؛ تحمل على دلالة الترادف ومنه معرفة ما يجوز وما يستحيل في حق الله تعالى. وثانيا؛ تحمل –المصطلحات–على دلالة معرفية في الأدلة العقلية لتثبيت المعتقدات. ولأن موضوع علم الكلام النظر والاستدلال في أمور العقيدة خاصة في جانبها الغيبي. يكون موضوع علم الكلام هو "ذات الله المقدسة" والوجود من حيث هو موجود، وإثبات العقائد الدينية المنسوبة إلى الرسول ﷺ، وإقامة البرهان العقلي. ولا بُدَ أن يكون القصد فيه تأييد الشرع بالعقل وأن تكون العقيدة مما وردت في الكتاب والسنة. ويتلخص تعريف علم الكلام عند السنوسي بقوله:

"صفة ينكشف بها المعلوم على ما هو به انكشافا لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه" [2]

وجد السنوسي في مذاهب من قبله في مسألة النظر العقائدي ما يقارب سبعة أراء مختلفة في بطلان وعدم صحة النظر. ويبدو أن هذا التعارض والاختلاف حمله على تغيير استراتيجيته، من خلال اشتغاله بمشكلة النظر العقائدي ليصلح ما أفسده بعض المتقدمين من الفلاسفة. لذا نجده يقر بأن:

([1]) السنوسي، شرح العقيدة الكبرى، مصدر سابق، ص125

([2]) مصدر نفسه، ص 126

«الواجب على من أراد أن يصل إلى المعرفة أن يقصد إلى الطرق الموصلة إليها، خوفا من الشبهات، والطرق المختلفة التي لا توصل إلى الحق، بل الباطل معها أكثر، ثم إذا ظفر بتلك الطرق الصحيحة فليصبر وليصابر نفسه، ويحبس عقله على التنقل بالفكر في ذلك الطريق الصحيح من جزء إلى جزء حتى يأتي على آخر أجزاء ذلك الطريق، لا ينقص منها جزءا واحدا» [1]

أَيُّ السُبُلِ يريدنا السنوسي أن نقتفيها السنوسي في بلوغ المعرفة الصوفية؟ يبدوا أن الطريق الذي لاح لناظرنا، ما هو مقرر في جملة مؤلفات عقائد السنوسي، أي **المنهج النفسي**. هنا يتبين لنا أن هذا المنهج على مستوى من القطع اليقيني لبعض الأفهام العقدية الضيقة، فقط على الناظر أن يجاهد نفسه ليصل إليه، لأن بعض الناس الذين يتكلمون هنا عن المنهج النفسي ولا يرون فيه شيئا من المقايسة فإنهم محجوبون، وكيف يحجب الطريق عندما يقرر السنوسي هذا الدليل، ويضع هذا المسلك الذي وجده على درجة عالية من الدقة، في قول المولى عز وجل:

﴿ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ﴾[2]

من هذا التقرير الإلهي نستخلص تقريرا آخر أو حكما آخر بَشَرِي مفاده أن الإنسان ليس مكلف بأن ينظر إلى الآخر، إنه إذا نظر إلى نفسه وعمّق النظر سيجد فيها كثيرا من الدلائل، أو بالأحرى كثيرا من السبل المعرفية. لكن ما السبيل الصحيح القطعي من بين جملة سبل النفس المتاحة؟

يبدو أن القضية واضحة قائمة بذاتها يستطيع الإنسان أن يتبيّن كل جزئياتها، وأن يصل إلى نتائجها بواسطة الحكم العقلي، أليس هذا الأخير على درجة من القطع، بلى إنه كذلك لأن الإنسان مُوقِن بوجود نفسه

([1]) يوسف السنوسي، المنهج السديد، مصدر سابق، ص 67

([2]) القرآن الكريم، سورة الذاريات، الآية 21

ومادام كذلك هل عنده شك في أنه ينطق أو يتكلم، أكيد لا. إذاً وصل يقينه إلى درجة القطع أنه موجود وثبت يقينه من جهة أخرى. إذن إن المسلك الذي يسلكه الإنسان صحيح وبه فقط يدرك المعارف الحقة من المعارف الباطلة.

ثانيا: فلسفة النقد عند السنوسي

نشأ في مضى من السلف قضايا اعتقادية، أدت إلى ظهور مذاهب مختلفة في علم الكلام، مَثَّلَ كل منها جانب معرفي اعتقادي، ولد منها ما يفوق ثلاث مذاهب على الأرجح منها: مذهب الجبرية؛ ومذهب القدرية؛ ومذهب أهل السنة.

فالمذهب الجبري أو الجهمي نسبة إلى جهم ابن صفوان، وملخص الاعتقاد أن الأفعال قديمة أي تكون بالقدرة الأزلية، بحث لا يكون للعبد دخل في أفعاله وفعله مضاف كإضافة الحركة للجمادات أي إجبارية العبد في كل أفعاله.

وأما المذهب القدري فحاصل اعتقادهم أن القدرة الحادثة هي المؤثرة في وجود أفعال العباد على وفق اختيارهم، أي العبد هو الذي يبدع أفعاله على نحو ما يريد بالقدرة التي خلقها الله له. وأن القدرة الأزلية لا تأثير لها إلا في الأفعال الاضطرارية كحركة المرتعش.

بينما مذهب أهل السنة مذهب عدل وسط خرج من بين الجبر والاختيار، كون العبد في قالب المختار حَسُنَ بحسب العادة توجه التكاليف إليه.

هذا السجال القائم بين المذهبين الأولين بغض النظر عن المذهب الأخير، ساهم في ظهور مذهب نقدي في القرن الخامس عشر ميلادي بوصفه مذهبا فلسفيا ارتبط بالسنوسي. ولم يعقبها أي تيار بعدها. وتقوم الفلسفة النقدية عند السنوسي على سؤالين جوهرين هما:

هل كل ما نعتقده دوماً صحيح؟

ما معيار صدق معتقداتنا؟

01–هل كل ما نعتقده دوماً صحيح؟ يبدو أنه أين وجد مفهوم الاعتقاد جاز طرح تساؤلات وخاصة اعتقادات البشر بالله. ولا غرو في ذلك إذا قلنا إن معظم الاعتقادات تحمل شبهة أو انحراف كانحراف اعتقادات السفهاء والجاهلين لحقيقة الدين سواء من حيث المبدأ أو من حيث التقليد. والشاهد هنا هو التقليد في الاعتقاد، والتقليد من منظور السنوسي على دربين الأول محمود وحسن كتقليد عامة المؤمنين لعلمائهم في مسائل الفروع مع مراعاة حقيقة العلماء. أما الدرب الثاني من التقليد وهو التقليد القبيح والمذموم كما صح في تعبيرات السنوسي بأن:

«**التقليد مذموم، وأقبح منه تحيُّزُ الأقطار، وتعصب النَظار**» [1]

إضافة إلى الوصف السابق، اصطلح على التقليد بـ "التقليد الرديء" [2] وفحواه متابعة الغير في دينه وسيرته لأجل الحميَّة له، ولأجل التَّعصب، من غير طلب في متابعته لغيره. كتقليد عامة الناس لمعتقدات مذهب المعتزلة والمرجئة والمجسمة دون وعي منهم أو قصد الولاء والعصبية. في هذا الموضع يقول السنوسي:

«**اعلم أن أصل التقليد هو المعصية التي هي كالطبع لهذا النوع لأنه غلب عليه حب الخيال والوهم، وقلَّ فيه طاعة العقل والفهم، فالإنسان بطبعه شاعر النفس، والمخالفة توجب صرف أكثر مدحه وذمه إلى الجنس**» [3]

([1]) الونشريسي، المعيار، مرجع سابق، ص 483

([2]) يبورك السملالي، شرح المقدمات للإمام السنوسي، دار الرشاد الحديثة، المغرب،2015م، ص 69

([3]) الونشريسي، المعيار، مرجع سابق، ص 483

مما سبق، يرى السنوسي أن الاعتقاد لا يحصل بالتقليد ولا يستمد من الحواس ولا يدرك بالبداهة، ولا ينال بالتصورات الوهمية، وإنما مبدؤه العقل المحض. والداعي إلى سوء الاعتقاد والمعصية كل ما خالف الحكم العقلي واتبع مسالك النفس الظنية. قال الأستاذ أبو بكر الطرطوشي:

«وهذا جهل عظيم، والتولية صحيحة، والشرط باطل كان موافقاً لمذهب المشترط أو مخالفا له» [1]

2–ما معيار صدق معتقداتنا؟

إن السؤال الأول تسبب في حركة إيجابية تمثلت في تشخيص داء التقليد، لذا يعد التقليد عنصرا فعالاً في تصحيح أصول المذاهب وفروعها ففي الوقت الذي كانت فيه العقول مشدودة إلى الوراء، أبدى السنوسي حركته نحو الأمام رفضا كل معاني التقليد، لأن أغلب البشر ذهبوا ضحية التقليد وفي مقابل ذلك تمكن السنوسي من الاستفادة من الوضع من طرف منع الامتداد التقليدي الذي عُرِف خلال هذه الفترة من القرن 15م. لذا لم يجد التقليد في عصر السنوسي سبيلا إلى أوساط العلماء والطلاب وغيرهم. وهكذا انحصر التقليد في دائرة السلف.

إذا كان في فلسفة الإيمان عند السنوسي مراعاة البدايات –المقدمات–الصحيحة، فإنه مطلوبا على الإنسان أن يبدأ من حكم عقلي خالص في حقيقة الاعتقاد بأن الله سبحانه وتعالى موجود. فعجبا لهؤلاء الناس الذين يحتجبون بالخلق على الخالق عندما يرون صور الكائنات بل ويعتقدون فيها ما يصرفهم عن الحقيقة، ولا ينظرون إلى المكَوِّن فهؤلاء يحتجبون بالمفعول على الفاعل.

وفي منطوق السنوسي لا يكتمل إيمان الإنسان إلا إذا سلك الدليل الرباني السالف الذكر، الذي لابد للإنسان أن يسلكه لكي يصل إلى حقيقة التوحيد. ومثل هذا المسلك نجد أنه قد تقرر في القرآن الكريم من محل

(1) الونشريسي، المعيار، مرجع سابق، ص 482

الشاهد الأول إلى غاية قوله "إنه لحق"، أي من قوله تعالى:

﴿ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ٢١ وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزۡقُكُمۡ وَمَا تُوعَدُونَ ٢٢ فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ إِنَّهُۥ لَحَقّٞ مِّثۡلَ مَآ أَنَّكُمۡ تَنطِقُونَ ﴾[1]

وإذا كان النظر العقلي واجبا في حق النفس فإن نتائج هذا النظر حقيقية لأن برهان الحقيقة نابع من المنهج العقلي، وهذا الأخير نور قذفه الله في كيان البشر لكي يكون دليله في غيابات المعارف، لأنه إذا تساءلنا بأي آلية يدرك بها الإنسان معارفه، أو بأي وسيلة يتبيّن المقدمات التي يسلك بها إلى النتائج. نجده يستعين بهذا النور الرباني الذي منحه الله إياه –أي العقل–وطلب منا توظيفه حق التوظيف.

فكيف ينظر السنوسي إلى العقل؟ يجيبنا بقوله:

«إن أول ما يجب –قبل كل شيء–على من بلغ أن يعمل فكره فيما يوصله إلى العلم بمعبوده من البراهين القاطعة والأدلة الساطعة إلا أن يكون حصل له العلم بذلك قبل البلوغ فليشتغل بعده بالأهم فالأهم» [2]

يتضح عند السنوسي أن الفكر عمدة كل عقيدة وكل إيمان، يتوصل بها العبد إلى معبوده، فإذا سمح لنا أن نفكر في ضمن حدود هذا المعنى. فإنه يحيلنا إلى إعادة مناقشة تلك السياقات التاريخية المعقدة، بمعنى إعادة النظر في منظومة المناهج الكلاسيكية المعروفة. أعني تلك المناهج المتداولة من دون الأخذ بحقائقها عند معظم البشر، بل وغالبا ما يُسَلَم بها على أنها صحيحة في بما فيها معرفة الله. ونقصد هنا المناهج السائدة في الثقافة اليونانية في عصورها القديمة كالمنهج الحسي عند السفسطائيون والمثالي عند أفلاطون والشكي عند البيروني وكذا التجريبي عند

(1) القرآن الكريم، سورة الذاريات، الآية 21

(2) يوسف السنوسي، شرح العقيدة الكبرى، مصدر سابق، ص 175

بيكون في العصر الحديث وغيرها. وهذه الأنواع من المناهج المختلفة تعددت تَبعا لطبيعة النمط الثقافي والمنهج الفكري والفلسفة التي يراد تقديمها بأسلوب موضوعي. لكن دلالة موضوعيتها حملتها على النقد من طرف المذاهب الأخرى وفي مقدمتهم السنوسي الذي انتقد موقف جملة من المذاهب المنكرة للنظر العقلي بقوله:

«**وجوب تنزهه تعالى أن يكون جرما، أو قائما به، أو محاذيا له، أو في جهة له، أو مترسما في خياله**» [1]

يشير السنوسي في هذه الفقرة إلى جملة الفرق التي حيزت عن المنطق السليم في إثبات حق وجوده تعالى، ودليل الفساد التناقض في إثبات صفاته وأفعاله تعالى، وهو منزه عن جميع صيغ التناقض، والظاهر أن هذه الفرق خمسة كما هي في النص، ولا بأس أن نفردها بشيء من التفصيل على النحو التالي:

ا–الحشوية [2]: وعمدتها المماثلة، وهي إشارة إلى نوع من الجِرْمية لقوله " **أن يكون جِرما**" أي «**تأخذ ذاته العلية قدراً من الفراغ**» [3]، وهي فرقة تجسيمية إلى حد الجهل؛ فَحَشَوْ الله في مكان، وجعلوا له جسما كسائر الأجسام، ومصدر انحرافهم يعود إلى اعتقادهم أن كل كائن لابد أن يكون له جسما، وأن يشغل حيزا، وأن يحمل على صفة الحدوث وكذا القدم.

المجسمة [4]: والظاهر قوله "**قائما به**" وفي أم البراهين نص بأنها «**عرضا يقوم بالجرم**» [5] إشارة إلى هذا الفرقة، لأنها تميل إلى تشكيل الله تعالى في صورة جسم إنساني، إلى كونه تعالى مرتبطا بعرض. باعتباره كسائر

([1]) الإمام السنوسي، شرح السنوسية الكبرى، مصدر سابق، ص613

([2]) جمال الدين حسن بوقلي، مقالة في كتاب "المواهب" أفكار وآفاق، ال عدد03-2012، ص 172

([3]) محمد بن يوسف السنوسي التلمساني، أم البراهين، تحقيق: الدكتور خالد زهري، ط03، دار الكتب العلمية، بيروت، 2017، ص، 27

([4]) حسن بوقلي،"المواهب"، مرجع سابق، ص 174

([5]) السنوسي التلمساني، أم البراهين، مصدر سابق ص، 27

البشر فتارة يتكلم وتارة يسكت، يحمل على الصغر والكبر ونحو ذلك

السمنية [1]: يرجع هذا الاسم إلى صنم أهل الهند المعروف لديهم باسم "سومنات"، ولهم معتقدات منها، منها أن الحواس الخمس مصدر كل المعارف بما فيها الإلهيات أو بالأحرى الأوثان، فضلا عن إنكارهم للعلوم النظرية التي تحصل بالعقل.

الكرامية [2]: تزيد على مقصد الحشوية بالتعين –أي فوق–كما عبر عنها السنوسي **"أو في جهة له"** وفي أم البراهين «**يكون في جهة للجرم**» [3]

المهندسون [4]: وهم لا يرون في النظر سبيلا إلى العقيدة أو إلى إدراك الإلهيات، لأن مذهبهم يعتمد على التصور وحقيقة الاله تتنافى مع التصور. وقد ذكرهم السنوسي قائلا، "أو مترسما في خياله".

وخلاصة دليله في إبطال هذه الفرق وما يلزم عنها من المعتقدات، ما ثبت في أم البراهين بقوله: «**ومخالفته تعالى للحوادث**» [5]

ويلاحظ أن ما سبق ذكره يحمل على الحدث، وما يلزم من الحدث النقصان، والمعتقد الصحيح يقوم على القدم لما يطابقه من النظر العقلي اليقيني.

([1]) حسن بوقلي، المواهب، مرجع سابق، ص 172
([2]) مرجع سابق، ص 173
([3]) السنوسي التلمساني، أم البراهين، مصدر سابق، ص، 27
([4]) حسن بوقلي، المواهب، مرجع سابق، ص 172
([5]) السنوسي التلمساني، أم البراهين، مصدر سابق، ص، 27

ثالثا: السنوسي بين المعرفة والنظر العقلي

مما تقدم ذكره في المعرفة الإلهية والنظر العقلي الإنساني، ينتهي إلى أن المنهج –أي النظر–لا يتقاطع والمعرفة الإيمانية الصحيحة، لما فيه من قوة الدليل وقوة الحكم وقوة الإيمان وصحة الاعتقاد.

ومجمل القول فعالية العقل يعبر عنها السنوسي قائلا:

«لقد أوتيت أيها العقل قوة عظيمة وخاصة كريمة قدرت بها على قمع الخيالات والأوهام وشرفت بها على كثير من العقول ذوات الأنظار السديدة والأفهام» [1]

تتحقق فعالية العقل العملي من خلال السياق الذي يحدد شروط دمج المعارف العقلية والإيمانية وحدود صلاحيتها، وكل معرفة تخلو من النظر العقلي عند السنوسي هي بالضرورة ناقصة. ومنه ينبغي على المعرفة أن تتموضع داخل البناء العقلي ليتحدد معناها. وفي هذا الإطار ينبغي النظر إلى العلاقة بين المعرفة الإيمانية والنظر العقلي في سياقها والعلاقات المتبادلة بين الكل الباطني–عقل وإيمان–وفي هذا اعتراف بالوحدة المزدوجة. نستشف من هذه الرابطة أن السنوسي يحاول إعادة رسم خريطة المعرفة الإيمانية العقائدية، مؤسسا بذلك خطابا جديدا حولها يستند على عنصر البساطة والتعقيد. فمن حيث البساطة فقد برزت في الشروحات، وأما من حيث التعقيد فشملت جميع المتون الخالصة.

المطلب الثاني: المعرفة الصوفية عند السنوسي

التصوف سلطة في المغرب الأوسط حين يضع حدودا فاصلة أحيانا ومتصلة أحيانا كثيرة بينهما وبين السلطة السياسية. يكفي أن نستشف مكانة السنوسي من خلال السلطة الصوفية في المجال المعرفي، إيجابا وسلبا.

([1]) السنوسي، شرح العقيدة الكبرى، مصدر سابق، ص69

والمشكلة المطروحة هنا تتمثل في: ما طبيعة المعرفة الصوفية السنوسية؟ وما مواقف السنوسي من السادة الصوفية؟ وهل للسنوسي تأثير قوي على هذه السلطة؟

لماذا تلميذه الملالي قدم لنا السنوسي كعالم متصوف فقط، دون الإشارة إلى جوانب حياته الأخرى الخفية؟ مع أنه يعتبر الملازم الأول والسند أو الذراع الأيمن لشيخه السنوسي؟

بداية، يبدو أن الملالي* لم ينصف شيخه، ولم يلزمه حقه الشرعي، ولم يكن موضوعيا في تقديم أعمال شيخه. بيد أن شيخه عالم موسوعي تجاوز بعلمه صفة العلماء العاديين. أليس تلميذه من حجّر علوم شيخه في دائرة منتهية، حين عبر عن ذلك في كتابه "المواهب القدسية في المناقب السنوسية" قائلاً:

«إني عزمت في هذا التقييد المفيد» [1]

إن دلالة "التقييد" في النص لها بعدها الخفي أو بالأحرى السلبي. لأن القصد من وراء ذلك رسم حدود معرفية منتهية في ميدان معين –أي التصوف – قصد إبراز توجه السنوسي في عصر غابت فيه ركائز التفلسف. ومنه يبدو أن الملالي صاحب "المواهب" ساير الوضع الاجتماعي العام، فلم يكن بد من التفسح في أعمال السنوسي بحكم ما آلت إليه عقول البشر من انكبابها على علوم العصر الدينية وفقط. ولكن يمكن أن نستشف من وراء دلالة "التقيد" أن علم التصوف عند السنوسي ما هو إلا غيض من فيض، أي جانب من جوانبه المعرفية.

* هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن إبراهيم الملالي التلمساني، ينحدر من "ملالة" وهي من ضواحي مدينة بجاية، تعلم بها العلم على علمائها، أبرزهم محمد بن يوسف السنوسي، وأخوه على التالوتي. يميل إلى حب الأولياء الصالحين والمتصوفة. كان أكثر تلاميذه الشيخ السنوسي قربا، وملازمة، أي أنه يعد الصاحب الأمين (جمال الدين بوقلي، مقالة في كتاب "المواهب" أفكار وآفاق، ال عدد03-2012، ص126).

([1]) محمد الملالي، المواهب القدوسية في المناقب السنوسية، مقدمة الكتاب

إن هذه الحدود تضع القارئ في وضعية استفهامية محرجة، تدفعه إلى تجاوز التقيد من خلال مراجعة أراء السنوسي المختلفة بغية الكشف عن المسكوت عنه.

أولا: مقامات التصوف عند الشيخ السنوسي

يورد السنوسي باعتباره صاحب سلطة روحية جملة من المقامات لبلوغ المريد أو السالك درجة المتصوف أو الصوفي ما يلي:

«لما كانت نهايات العارفين العجز عن الإحاطة والفناء في عظيم كبريائه جل وعز ختم بالتكبير الذي يقتضيه، ولما كانت بداياتهم تنقية الباطن عن فسادات العقائد الباطلة وأدرانها بدأ بالتسبيح الذي يقتضي ذلك، ولما كانت حالهم المتوسطة التنزه في جلال مولانا وكمالاته والترقي فيها إلى أن يشرفوا على العجز من كثرتها وعدم النهاية فيها وسَّط بالحمد الذي هو الثناء على الله بكمالاته» [1]

في إطار هذا النص، يتبيّن أن التصوف عند الشيخ السنوسي حال ودرجات يسلكها المريد أو الصوفي لبلوغ درجة الإحسان أو مرحلة الفناء. ولفهم حقيقة التصوف السنوسي نعرج على الأسس الجوهرية لهذه الأحوال، فقد وردت على ثلاث مراتب، كما يلي:

أولا–حالة تنقية الباطن: لا يتوقف هذا المبدأ عند الشيخ السنوسي بل يتفق عليه جمهور الصوفية كنقطة انطلاق، وهي بحق أحد تعاليم الصوفية في جوهرها إذ بها يحصل تطهير الذات والباطن من براثن الشهوات وهذا مسلك التنقية ويمكن أن نصطلح عليه بمسلك "التخلية" ومفاده عند السادة الصوفية أن جمال الأشواق النفسية يكون بخلية النفس وتطهيرها من ملذات الدنيا بكل أشكالها مع سلامة الاعتقاد من المفاسد وتحليتها بالحب

(1) السنوسي، شرح العقيدة الكبرى، مصدر سابق، ص69

الإلهي الذي يسمى بروح الفرد إلى عالم الأنوار ولكي يحصل السمو عند السنوسي توجب التعفف عما يلي:

«التطهير من عيوب النفس المانعة من كل خير وعلى تقدير أن يقع معها الخير فهو مكسوف الأنوار مملوء بالظلمات التي تمنعه من الصعود إلى منازل الأبرار» [1]

يجبرنا السنوسي على إصلاح النفس عن طريق إتباع التسبيح وقد صح عند أهل السلف أن أهل الشهود عبروا بنور القلوب. وبعد هذا له إن شاء المرور أو الصعود إلى منزلة التنزه.

إن المقام الأول هو مقام من مراتب الدين الذي هو "الإسلام" يحتل موضعا أساسيا عند الشيخ السنوسي، بل وأعطى اهتماما بالغا للإسلام من حيث هو جوارح* وجوانح**. وحقيقة الصلاح تبدأ بالجوانح خاصة قلب المسلم لأن بصلاحه تصلح سائر الجوارح " ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهو القلب"، يدرك السنوسي أن مقام التطهير عند السادة الصوفية مقاماً عاليا وليس بوسع أي فرد إدراكه، لكنه نجده يجاهد الوضع المتأزم من أجل إنقاذ ما يمكن إنقاذه من ذوي النفوس الضعيفة. ليس قولا فقط، بل فعلا تجسد في سلوكيات حياته وأقل ما يمكن الإشارة إليه أنه شديد البكاء والحزن، وهي بحق من الأعراض التي تطرأ على الصوفي. فالدموع بعدما كانت رمزاً للألم والحزن، أصبحت علامة الصلاح والورع بحكمها ندم وبكاء على الخطيئة.

([1]) السنوسي، المنهج السديد، مصدر سابق، ص462

* الجوارح: سميت جوارح لأنها تجرح الإنسان وهي سبعة؛ اللسان والرِجل والسمع والنظر والبطن والفرج واليد. وقد جمعها الناظم في قوله:

فتجري على الإنسان سبع جوارح فيا ليت لم تخلق ولا هو يولد
لسان ورجل ثم سمع وناظـــــــر وبـــطن وفرج ثم سابعها اليد.

** الجوانح تعني البواطن الإنسان وما يخطر فيها.

ثانيا–حالة التنزه والترقي: بعد التطهير وحصول التخلية، لزم على المريد أن يسلك مقام العبودية، الملخص في الحقيقة والشريعة الواردة في النص الآتي:

«لا بد للمؤمن من الجمع في كل أحواله بين الحقيقة والشريعة» [1]

ولحصول الجمع بينهما وجب ملازمة شرطين هما:

أولا–ملازمة العلماء العاملين وسلوك طريقهم في العمل: هنا مقام العبودية؛ ولا ينال الفرد أو المريد مقام الحقيقة والشريعة إلا بملازمة وصحبة العلماء والعلماء العاملين، ليأخذ منهم فن التمسك بالشريعة الإسلامية – إياك نعبد–والظفر ابتداء بعلم العلماء وأقوالهم وأفعالهم وكذا اتباع سننهم يكون بالثقة، حتى يحصل الانتفاع انتهاء. وإذا تعذر على المتعلم بلوغ العلم أو إدراك معرفة جاز له السؤال عما التبس عليه.

فلازم العلماء العاملين به واسلك طريقهم وإن جهلت سل [2]

إن شرط اللزومية لا يتعدى أن يكون شرط التعلم، أي به يحصل الابتداء والانتهاء، ولا يمكن بحال من الأحوال أن يعتقد في شيخه ما يفسد علمه وعمله. فالمرجعية موقوفة على إرادة الله سبحانه وتعالى. وبعد ملازمة العلماء وجب التفويض أي الثقة وحسن الظن بالله كما سنبيّن.

ثانيا–الثقة بالله تعالى والاعتماد عليه وحده دون سواه: هنا يتجلى مقام الاستعانة أي التمسك بالحقيقة الإيمانية باطنا –إياك نستعين–وكأن السنوسي يدعو في المقام بالتجرد من كل وساطة، كما لا يغتر السالك بنفسه وعلمه وعمله وشيخه، لذا نجده يحث على مفهوم "إيّاك" بكل أبعادها الإيمانية بقوله:

([1]) السنوسي، المنهج السديد، مصدر سابق، ص 466

([2]) مصدر سابق، ص462

«فوجب إذا أن لا يثق المؤمن بشيء من علمه ولا عمله ولا مشائخه، وإن عظّمهما ووقف عندها بحسب الظاهر أدبا وامتثالا، ولا يكون اعتماده أبدا في قلبه إلا على مولاه تبارك وتعالى» [1]

وحقيقة الإيمان تفرض على السالك براءة الاعتقاد من كل ما من شأنه يفسد رابط الوصال بين العبد وربه.

وثق بمولاك لا تبغي به بدلا فما عن الله جل الله من بدل [2]

ثالثا–حالة العجز المعرفي:

تعد هذه المنزلة أعلى المنازل، لكنها منزلة العجز لا منزلة من ينال المعرفة، فقد وظف السنوسي في هذا المقام آلة من شأنها قهر النفس وتذليلها دون أدنى مقاومة، إنها آلة "المراقبة" وحقيقتها عند السنوسي "دوام استحضار المؤمن اطلاع الله تبارك وتعالى على جميع أحواله ظاهرة كانت أو باطنة" [3] وعلى السالك لزوم المراقبة في قول السنوسي:

فراقب الله في سر وفي علن تنل مقاما من الإحسان فيه عل [4]

والمراقبة تكون عن طريق ملازمة العبد لإحضار المولى تبارك وتعالى في كل ما يقوم به من حركات وسكنات لذا جاء قوله **(فراقب الله في سر وفي علن)** ظاهرا وباطنا، غدوا ورواحا وسر وعلانية. ودلالة المراقبة تصدر من مشكاة محبة العبد والشوق لربه. أما قوله **(تنل مقاما من الإحسان فيه عل)** والمحسن عند الشيخ متولي الشعراوي هو إلزام العبد نفسه فوق ما ألزمه الله من جنس ما ألزمه. أي الشعراوي يرمي إلى الزيادة في العبادات والمعاملات مع غياب اللزومية الربانية، فمثل هؤلاء يؤثرون العبادة والتلذذ بها على غيرها من ملذات الحياة دون أيّ تشريع

([1]) السنوسي، المنهج السديد، المصدر مصدر، ص466

([2]) مصدر سابق، ص465

([3]) مصدر سابق، الصفحة نفسها.

([4]) مصدر نفسه، ص483

يجبرهم على التخلي عن ملذات الحياة. لكنهم ألزموا أنْفُسَهم بأنفُسِهم، وفيما يلي حادثة تؤكد ذلك.عن الحارث بن مالك الأنصاري أنه مر برسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له:

«**كيف أصبحت يا حارث؟ " قال: أصبحت مؤمنا حقا. فقال: " انظر ما تقول؟ فإن لكل شيء حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟ " فقال: قد عزفت نفسي عن الدنيا، وأسهرت لذلك ليلي، واظمأن نهاري، وكأني أنظر إلى عرش ربي بارزا، وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون فيها، وكأني أنظر إلى أهل النار يتضاغون فيها. فقال: " يا حارث عرفت فالزم " ثلاثا**»[1].

النص يحيلنا إلى حقيقة فلسفية تجسدت في شخص السنوسي، وهي فلسفة الإلزام، أو فلسفة الفعل في مقام العبودية. ومحل الشاهد يتراءى لنا في الخطاب "**يا حارث عرفت فالزم**"، واللافت للنظر أن مقصد الإلزام مقصد فعلي عملي اقتضته الضرورة الدينية من جهة، والضرورة الدنيوية من جهة أخرى. والواقعة تضعنا على محك(السنوسي) الحقيقة وهو "الفعل"، وليس ادل على ذلك من لفظة "الزم" وهذا الأخير يحيلنا إلى باراديغم وسيطي له أبعاد متعددة، منها البعد الروحي، والقلبي، والعلمي، والفكري، والعقلي...الخ. وبما أن الحادثة بدأت روحية قلبية، فإنها انتهت فعلية عملية، وهذه دلالة على أن الإسلام يعطي الأولوية لتجسيد المعرفة، وثمار التجسيد والعمل عند السنوسي تصنع الإنسان أكثر مما تصنعه الأفكار والتصورات. فالراهب على سبيل المثال إذا لم تقده رهبنته في الليل إلى أن يكون فارسا في النهار، فلا حاجة لرهبنته مطلقا. ولا نعني بالفارس أن يكون مقاتلا، وإنما نعني بالفارس أن يكون فارسا مبرزا في عمله، فإن كان أستاذاً وجب أن يكون مبرزا ومتقنا لعمله، وإن كان طبيبا وجب أن يكون كذلك. وإذا كان مفكرا أو فيلسوفا وجب أن يحقق أيديولوجيته في إطار ما يصلح به، أو يغير به واقع مجتمعه. ومقامات الإحسان لدى السنوسي على ثلاث دروب: المراقبة والمشاهدة والمعرفة.

ثانيا: المعرفة العرفانية

لما كان حديثنا عن الاعتقاد كان حديث العقول، وأما ونحن بصدد موضوع التصوف فإن الوضع على غير الاعتقاد، إذ هو حديث القلوب. والمعرفة العرفانية تجبر الإنسان على ألا ينحجب بظلمة المخلوق عن نور الخالق وأن نور الخالق يستطيع أن يخترق الزجاج الشفاف للمخلوقين، فذلك أهل الشهود عبروا هذا المسلك بنور القلوب الذي أمدهم به الله سبحانه وتعالى، ووصلوا إلى اليقين القلبي، فما ثمة من شك في هذا المجال على الإطلاق، ولكن من هنا نجد أن كثيراً من الناس الذين سلكوا طريق البرهان العقلي في كثير من كتب العقائد، لم يكن فيها مثل هذا النور الداخلي، وهذا الإشعاع الروحاني الذي يقطر من الكلمة والدليل. ومن هنا نجد حرصه – السنوسي–الشديد على أن يمكّننا من النور الذي يشع به الدليل مثلما تم الأمر بين الاعتقاد والدليل العقل.

في هذا المنعرج الصوفي، لا ننكر أن السنوسي حرص كل الحرص على عقائد المبتدئين من الفلاسفة السابقين، من الزيغ. لا لشيء إلا لمخافتة على هشاشة عقولهم وبداية عهدهم في الاعتقاد. لذا نجده يحذر مثل هؤلاء المبتدئين من الخوض في كتب الفلسفة المعقدة في معظم مؤلفاته خاصة كتابه "شرح أم البراهين"

إن هذا التصريح من شأنه أن يبيّن المقاصد، إنه ينحت الطريق للعامة من الناس وكذا المبتدئين وضعاف العقول من عدم الخوض وممارسة التفلسف على الصعيد العقائدي، لأن مثل هذا الخوض قد يؤدي حتما إلى نتائج غير محمودة. وفي هذا المنعرج أراد أن يكون للمعتقد مفرداته التي ينتمي إليه دون حضور أو حشو ما ليس له علاقة بذلك. وإذا كانت إشارته في هذا الموضوع الإعراض عن كتب الإمام الرازي (864م –923م) والبيضاوي (ت 1286م) فليس يرى في مسلكهما انحرافاً أو شذوذا عن المعتقد، بل يراهما عالمان كبيران استطاعا أن يقدما عقائدا للإسلام صحيحة والبرهان العقلي الصحيح. ولكنه أراد أيضا ألا تختلط العقائد بكثير من التعبيرات

(1) محمد اركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت – لبنان–، ط1، 1999، ص: 187

الفلسفية لأنه ليس في وسع أي شخص التمييز بين مفاهيم العقيدة ومفاهيم الفلسفة. إنه أراد أن يستقل علم العقائد عن بحر الفلسفة وتكون له مفرداته التي تنتمي إلى مجاله ليتسنى للمبتدأ وغير المبتدأ أن يسلك هذا المجال دون مراء أو روية.

ثالثا–موانع المعرفة العرفانية (عيوب النفس):

لكسب المعرفة العرفانية أسباب كما لمنع نيلها أسباب، ومن جملة موانع الكسب للمعرفة العرفانية عيوب لخصها السنوسي في ثلاث عيوب للنفس هي:

أولا–أن تحول النفس بين العبد والعمل [1]: اشتغال النفس بالمعاصي أو عجزها عن الطاعة، أو الإغترار بها.

ثانيا–مزج النفس العمل الطيب بسمومها القاتلة [2]: سموم النفس غالبا ما تكون في الأمراض القلبية كالاستعلاء والتكبر والتفاضل والغرور ونحو ذلك.

ثالثا–دخول العجب في تمام العمل الصالح [3]: إعجاب العارف بنفسه.

يعتقد السنوسي أنه مأمور بفعل الخير وحماية ساحاته ودعوة الآخرين إليه حتى يعم الخير أرجاء الأرض، وليس هذا الأمر تكليفا فرعيا بل هو صلب رسالة وغاية أمة. ويقترن فعل الخير بسيادة الفضيلة ومطاردة الرذيلة وإقرار الحق في العالم أجمع فيورد بشهادة هذا الاعتقاد، قول المولى عز وجل:

([1]) السنوسي، المنهج السديد، مصدر سابق، ص473

([2]) مصدر سابق، ص474

([3]) مصدر سابق، الصفحة نفسها

﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾[1]

والواقع عند السنوسي، أن العالم عموما وأهل زمانه خصوصا محتاج إلى من ينحت الطريق الصحيح في المسائل الدينية، لما روجته في نظره المذاهب الكلاسيكية من تسوق للفتن، فلنحذرها على أنفسنا وأولادنا وحاضرنا ومستقبلنا.

لا شك أن للسنوسي من خلال ما ذكر وما لم يذكر–لا يمكن في أي حال من الأحوال حصر علم السنوسي في المعرفة الصوفية–حضور متميّز في العملية المعرفية الصوفية. إلا أن تلميذه حجر دائرة المعارف في ميدان التصوف، علاوة على هذا الجانب –الصوفي–فإن فكر السنوسي يمكن القول عنه أنه جمعت فيه أراء مختلفة، سياسية ونفسية واجتماعية وفلسفية وتاريخية، لم تكن جلية واضحة بقدر ما هي أراء ضمنية تجسدت في سلوكاته وحياته اليومية.

(1) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 104

خلاصة:

يعد التنظيم المعرفي (المعرفة العقائدية والمعرفة الصوفية) عند السنوسي تنظيما استراتيجيا، لأنه استطاع ضبط معارفهما وفق ما يناسبهما من مناهج، فحقيقة التوحيد لم تكن لتتضح لولا وضوح مسلكها العقلي، أي أن معرفة العقائد الصحيحة تنال بالمنهج العقلي الصرف. أما معرفة التصوف فحقيقته تدرك بالمنهج الباطني القلبي. قد يبدو الأمر على هذا النحو عاديا، لكن إعطاء صبغة التصوف لعلم الكلام أو إدراك علم الكلام لحقيقة التصوف لهو على مستوى درجة عالية من الفيض. فمن الصعوبة بمكان أن نحاول الجمع بين علم التصوف الذي يعد تجربة فنية ذوقية روحانية وغيبية، مقابل علم الكلام والمنطق اللذين صناعتهما تجريدية صورية تنال بالعقل فقط. فنحن نريد الجمع بين متناقضين، جمع بين الروح والعقل، وبين الشاهد الغائب، وبين الملموس والمحسوس. وأصعب من ذلك إذا كان مقصده وتجارته لعامة الناس. فالسنوسي كرجل عقل وقلب وفق إلى أبعد الحدود في لم شمل ما نراه متناقضا، وتقريبه من عوام المسلمين.

الفصل الثالث: السلطة والمعرفة عند الحسن الوزان

تمهيد: التعريف بعصر الحسن الوزان (الأحداث الكبرى التي سبقت عصره؛ العلماء الذين سبقوه؛ الأفكار والنظريات التي سبقته)

المبحث الأول: التعريف بالحسن الوزان

المطلب الأول: موجز حياته وعصره (الأحداث التي وقعت في عصره، والتحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية)

المطلب الثاني: نتاجه المعرفي

المبحث الثاني: موقف الحسن الوزان من السلطة

المطلب الأول: الحدود المنفصلة بين الوزان والسلطة

المطلب الثاني: الحدود المتصلة بين الوزان والسلطة

المبحث الثالث: موقف الحسن الوزان من المعرفة

المطلب الأول: المعرفة الفلسفية عند الحسن الوزان

خلاصة

الفصل الثالث: السلطة والمعرفة عند الحسن الوزان

تمهيد:

تعد الحركة والثبات محطتين فلسفيتين تعاطاهما فلاسفة اليونان قديما على نحو أن الحياة تقوم على مبدأ صراع الأضداد، فإذا كانت فلسفة التاريخ تُأَسِّس إلى مصير الحركة التاريخية المتَقابِلة والمتنافرة، فإن الرحلة والاستقرار عند الإنسان المغربي العربي تعد أحد ركائزها في التأسيس. لذا يمكن القول إن الرحلة في مجالها الفلسفي أداة لفهم التاريخ باعتبارها نمط من الحياة تتجلى فيه كل ألوان المعرفة، ولاستجلاء هذه المعارف في فلسفة التاريخ اعتمدنا على الرحلة بحكمها مقوم أساسي. لأن حديثنا عن السلطة والمعرفة في تاريخ أواخر المغرب العربي الإسلامي الوسيط هو حديث عن الرحلة التي بدأت ولم تنتهي، بل ولا زالت الفلسفة تكتب عنها أحداثها وفق مقتضيات العصر والعكس كذلك.

ويمكن إيضاح مضامين ومقاصد السلطة والمعرفة من خلال وقوفنا عند فلسفة "الرحلة". هذا المفهوم الأخير الذي سيغدو في المغرب الأقصى أداة علمية ومرجعية أساسية في فهم شمال إفريقيا والعلاقة القائمة بين السلطة والمعرفة.

على ضوء مرجعية الرحلة، حظي المغرب الأقصى باهتمام الرَّحَالة الأندلسي " الحسن الوزان" من خلال اطلاعه على إسهامات فكرية ومعرفية وأخرى سياسية وأدبية وغيرها لمعالم (مناطق) وأعلام شمال إفريقيا عموما والمغرب الأقصى خصوصا. ومن خلالها حاول الرَّحَالة الوزان في إطار حركته مع التاريخ إبراز القيم السياسية والمعرفية والإنسانية وكذا الاجتماعية والثقافية وغيرها.

فالنكوص والتشظي الهائل الذي حصل أواخر العصر الوسيط اضحى سمة مشتركة بين دويلات شمال إفريقيا عموما والمغرب الأقصى خصوصا، وترجع هذه الخصوصية في معظمها إلى تعاظم حجم المحبة الزائدة للسلطة من طرف الأسر الحاكمة (العلوية والسعدية) وطغيان الأعراب من أهل الأرياف والبدو. والحالة نفسها تحاكيها

دول الجوار في ذات الزمن وبنفس الأسباب، وبحال استثنائي ينفرد المغرب الأقصى بجهاز سلطوي مختلف عن سائر الأجهزة العربية كما سيأتي.

ولأن ثمة منعرج مختلف في جهاز الحكم المغربي، دعتنا الحاجة إلى الوقوف عند اللحظة التي اجتمعت فيها مضامين الدراسة من حيث "السلطة" و "المعرفة". وقد بات التأثير جليا في هذه الحقبة الزمنية الموافقة للقرن السادس عشر والنصف الأول من القرن السابع عشر ميلادي من عمر هذه الدويلة. ولا ضير إن قلنا إنها تجسدت بشكل إيجابي في الدولة السعدية وبالخصوص لحظة تولي السلطان " احمد المنصور السعدي" ذمام السلطة وتفاقمت أيام المرينيين.

عطفا على ما سبق أفرز اهتمامنا بالمغرب الأقصى شخصيات هامة ساهمت في حفظ الإرث السلطوي والمعرفي بشكل مختلف عن الدويلات الأخرى وهم علماء سبقوا الحسن الوزان تاريخا ومعرفة لذا يعتبرون شخصيات حملت إرثاً كبير خلفته الدولة المرينية بعد سقوطها لكنها تبقى نماذج من خلالها وصل الصيت إلى كل أنحاء العالم. ومن أهم المغاربة والأندلسيون الذين مارسوا الرحلة بطابعها الفلسفي نجد مثلا: ابن بطوطة (رحالة وقاض ومؤرخ) وابن رشيد السبتي (عالم وفقيه وقاض) والعبدري (رحالة ومؤرخ وقاض وفقيه) وأبي البقاء البلوي قاضي ورحالة. فضلا عن لسان الدين الخطيب (ذو الوزارتين. اجتمعت فيه خصال الفيلسوف قبل العالم فهو فيلسوف وفقيه ومؤرخ وسياسي)، وابن البناء المراكشي (عالم رياضي وفلكي وطبيب).

أما ابن خلدون بشكل خاص فيكاد يغنينا في معظم المستويات خاصة الاجتماعية والسياسية والتاريخية عن بقية العلماء بحكمه شاهدا على عصره، ومُنَظِّراً لأصول فلسفة التاريخ ومؤسسا لعلم العمران البشري فضلا عن علوم أخرى. لذا نعتبر ابن خلدون صاحب نقلة حاسمة في التاريخ، إذ رفع مكانة "التاريخ" من مستوى جمع الوقائع وسرد الأخبار إلى فهم أعمق للأحداث واستشراف مستقبلها. فتحول التاريخ على يده إلى علم هادف وفلسفة قيِّمة أسست علم الاجتماع على قواعد حديثة وملاحظات دقيقة في نشأة الدول واستمرارها وسقوطها.

علماء الدولة السعدية المعاصرون للحسن الوزان: تزامن عصر الوزان مع جملة من العلماء الذين ساهموا في صناعة الدولة الحفصية بشكل أو بآخر أمثال: أحمد بابا التمبكتي الصنهاجي (مؤرخ وفقيه مالكي). أبو فارس عبد العزيز إبراهيم الفشتالي (مؤرخ)، أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي العافية المكناسي (مؤرخ وفقيه وعالم جليل). والدولة السعدية من بين أعظم الدول التي دام حكمها ما يقارب قرن ونصف عرفت فيها المغرب ارتفاع تدريجي في المخطط الزمني إلى القمة.

المبحث الأول: التعريف بالحسن الوزان

اقتضى الحديث عن الحسن الوزان مبحثا كما هو الحال. ودراسته تستوجب بالضرورة البحث في مسيرته الشخصية، لا لشيء إلا لمعرفة مدى أصالة أفكاره، وعلاقتها بحياته الواقعية. لأن حياة المفكر غالبا ما يكون لها أثر على فكره، كما أن الظروف التي عاشها وعايشها تكون له علاقة وطيدة بطبيعة فكره وتوجهاته العامة.

المطلب الأول: موجز حياته وعصره

امتزجت حياة الوزان بين نكد الواقع الاجتماعي وسعة الحالة الأسرية، فالتي هي نكد أن كانت ولادته أول مصائبه، إذ تزامنت ولادته وطفولته مع سقوط غرناطة ونكوص حالة الأمة العربية الإسلامية، باعتبارها أيام صعبة وحياة قاسية مع أحلام تضيع وأوهام تحكم وتشيع، ليتحمل الوزان وزر المأساة معه وهو صغيرا بالهروب مع أسرته إلى حيث يطيب المقام بفاس.

وأما التي هي يسر، أن كانت أسرته أسرة مرموقة وذات صيت علمي في غرناطة وبعد هجرتها إلى فاس نالت شرف السيادة لِمَا امتهنته من نشاط مرموق ديبلوماسي وتجاري [1] خاصة في بلاد فاس. من غرناطة انبعث الحسن بن محمد الوزان الزياتي، من مدينة اجتمعت فيها شروط الحضارة ماديا ومعنويا، عام (894 هـ) [2] أو

(1) ليون الإفريقي، وصف إفريقيا، ج01، ص 8
(2) الزياتي، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ص 14

بتاريخ يتراوح بين (878هـ/ 1489م) و(884هـ/ 1495م) [1] وفي السابعة من عمره يلجأ والداه بمعية الحسن إلى فاس. هنا أتم تحصيله العلمي بجامعة القرويين الإسلامية باعتبارها كعبة الراغبين في التزود بالعلوم الدينية والنظرية وهي بحق مركز العلم والمعرفة في شمال إفريقيا وفي كل بقاع العالم الإسلامي، ومكانتها لا تقل عن مكانة كل من القاهرة وقرطبة وغرناطة، ولعل الظروف السياسية التي أحاطت بالعالم الإسلامي والتي تمثلت في انتهاء نفوذ العرب السياسي في إسبانيا، ساهمت في ازدهار منار العلم في فاس. اشتهر الوزاني بين الناس بكثرة تجواله (رحالة) باحثا عن ضالته العلمية مما ينبئ بمستواه الاجتماعي المتحضر فضلا عن خوضه في مسائل وقضايا اجتماعية وعمره لم يتجاوز العشرين. أجبرت الظروف الوزان على خوض معاركه مبكرا مع البرتغاليين في جو كانت الامة فيه قد انقسمت إلى دويلات وممالك يحارب بعضها بعضا بفعل أمراء فاسدين ومرتشين، لهم من العلماء من ينافقهم ومن القضاة من يسايرهم، وليس في الأمة أنذك عالم حقيقي، أو رؤية استشرافية أو مشروع حضاري. لم يترك الوزان هَماً من هموم أمته إلا وحمله على عاتقه التأريخي خلال حياته الحافلة بالرحلات، كان معظمها حضورا مع السلاطين وفي كل حضور وغياب نجده يحارب بقلمه وأفكاره، وأفنى حياته في التدوين مؤرخا مقداما من أجل قضية رآها عادلة ستجلو مستقبلا إرثا حضاريا قيّما.

يعد الحسن الوزان شاهد عصره معايشا لمرحلة أفول الدولة الإسلامية من جهة والغزو الصليبي للأمة العربية من جهة أخرى، وكذا شاهد على سقوط آخر قلاع الأندلس (غرناطة)، وهذه الأوضاع المتردية هي بمثابة تكوين لشخصه. وهي بحق ساهمت إيجابا في نيل الحسن الوزان لألقاب تاريخية، وأشهرها أن لقب في المراجع الأجنبية باسم (Leo africanus) أي الأسد الإفريقي، ودلالة الإفريقي لعلها ترجع إلى عمدة كتابه الذي كان سبب شهرته. كما عرف باسم (lone Giovanni) (ليون، ليو) أو (جيوفاني) فهو مرتبط باسم البابا ليون العاشر

(1) الزياتي، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ص 20

من أسرة آل مديتشي (medicci)* الذي تقلد كرسي البابوية ما بين (1513-1521م). وأحيانا أخرى باسم (ليون الإيبيري) نسبة إلى شبه جزيرة إبيريا، أو(الغرناطي) لارتباطه بغرناطة أو (الفاسي) نسبة إلى مدينة فاس، خاصة وأن هذه الأخيرة ارتبطت بفترة هامة من حياته وتكوينه الفكري. ومنزلة الوزاني العلمية تنطلق من هنا أي من كثرة أسمائه وصفاته لأنه كما هو معروف في اللغة أن كثرة الأسماء تدل على شرف المسمى، فضلا عن كونه يكتب بقلم مؤرخ مبدع ومفكر لماح، ذلك أنه قد أرَّخ لإشكاليات تاريخية عويصة قَلَّ نظيرها في تلك الحقبة الزمنية، بِعُدَّة منهجية ومفاهمية مغتنية بما لدى المجتمعات من معرفيات وتقنيات.

حظيت أسرة الوزان بمكانة مميزة في بلاط السلطان محمد الوطاسي البرتغالي. وتلقى الوزان بحكمه ابن الأسرة تعليما مكنه من تولي مناصب مهمة منذ صغره (12 و14 سنة) في المملكة، عين عدلا [1] في مستشفى الوطاسيين وتقلد مهام السفارة بين الوطاسيين والبرتغال ولم يتجاوز 16سنة من عمره. انطلق بعدها في رحلات استكشافية جابت الشرق والغرب وشملت شمال إفريقيا وعددا من بلدان إفريقيا منها جنوب الصحراء، بمعية أبيه وعمه الذي لا يقل أهمية عن أبيه في المكانة الاجتماعية فهو الآخر كان يشتغل سفيرا لدى حاكم فاس في سفارات مهمة وقد صحبه عمه مرة إلى تومبوكتو (مالي حاليا) حتى وقع أسيرا لدى قراصنة إيطاليين بالقرب من تونس.

المطلب الثاني: نتاجه المعرفي

وزع الوزّان اهتمامه على ساحة بحثية شاسعة، تشمل الكتابة التاريخية والتأريخية حول شمال إفريقيا من جهة، والكتابة في تاريخ الأفكار وفي قضايا الفكر المعاصر له من جهة أخرى، إضافة إلى ما سبق اهتم الوزان بقضايا

* أسرة (آل مديتشي) من الأسر التي برزت في عهد النهضة الإيطالية، وقد حكمت فلورنسا فترة من الزمن، وبرز منها عدد الأفراد منهم (البابا ليو) الذي عرف قبلا باسم (Giovanni de medicci) لعب دورا هاما أثناء حركة مارتن لوثر (1483 - 1546).

([1]) ليون الإفريقي، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ص 7

معرفية ومنهجية ونقدية التي أثارت شغف التأصيل الايبستيمولوجي في أفق فلسفة التاريخ. ذلك أن السنوسي اتسم بالنزاهة العلمية والترفع عن التحيزات، والالتزام بالموضوعية في قضايا التاريخ. إلا أن موضوعيته التي أضفاها في مؤلفاته يمكن الإشارة إليها على صنفين: من جهة، صِنْف ضاع وعفى عليها الزمن ولم يبقى منها غير الاسم وهذا منطقي بحكم الأوضاع الاجتماعية والسياسية المزرية التي عاشها، ناهيك عن كونه عاش أسير ردحا من الزمن في بلاط الحكام، مستهدَفاً من كل سلاطين العرب المسلمين وحكام أوروبا لأغراض ذاتية وسلطوية. ومن جهة أخرى، صنف سلم من الضياع فوصل إلينا كاملا أو ناقصا كما هو حالها اليوم.

اختار الوزان مصطلح "وصف" لكتابه في التاريخ، ليعبر عن رؤيته للتاريخ فهو عنده فن من فنون المعرفة وعامل مؤثر في الحياة الاجتماعية. وهو ما يعكس الجهود الرائدة للعلامة الأندلسي في العناية بالتاريخ والاتعاظ بسننه، وقد سبق لعلماء عصره أن تداركوا هذه العبر أمثال ابن خلدون حين قال:

«فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم؛ حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك» [1]

في هذا الاتجاه يعد ابن خلدون ركيزة أساسية في كتاب وصف إفريقيا باعتباره خَدَمَ ليون في تنظيمه لهذا المؤَلَف، إذ زود ابن خلدون الحسن بمادة تاريخية جديرة بالذكر. آمن المؤرخين وابن خلدون وبعدهم الوزان بإمكانية الإفصاح عن حقيقة الأمم بواسطة فن التاريخ، بحكمه اجتمعت فيه مقاصد المعرفة والفوائد والسير وسياسات الملوك والدول وغيرها مما يجيء في هذا السياق. لذا لم يكن وصف الحسن الوزان لشمال إفريقيا في كتابه "وصف إفريقيا" مجرد مقتطفات عابرة، بقدر ما هي مدونة معرفية جمع فيها أطياف المعرفة السائدة أنذك، ليؤسس بذلك حركة عملية قَدَّم فيها حقيقة المغرب الأقصى في لوحة تحاكي آلام وآمال الإنسان المغربي، وهذا ما يدل على

(1) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، مرجع سابق، ص 11

معايشته واطلاعه الواسع للمنطقة. ويبدو أن استفادته من التجارب السياسية والمعرفية في المغرب وأوروبا شكلتا نظاما معرفيا محكم. لذا سيغدو مؤلَفه عند الأوروبيين مركزية أساسية أو مدخل للمغرب العربي في سابقة من أمرها.

تجدر الإشارة إلى أن النظام المعرفي المحكم السابق الذكر، يفضي بنا إلى القول إن الحسن الوزان لم يخصص للمعرفة جانبا مستقلا كما هو معهود عند المفكرين والفلاسفة السابقين أمثال ابن خلدون وغيره، لكنه نحى درب التسلسل الواقعي المعاش في حركته الترحالية، وبالكاد تكون معرفته لوحة فسيفسائية ضمت جوانب مختلفة ومتداخلة: جغرافيا ودينيا وسياسيا واقتصاديا...الخ، لذا وقفنا على المتون التي وجدناها تخدم علاقته بالمعرفة الفكرية والسلطة السياسية.

كان التنوير الأوربي في القرن السادس عشر مع ليون العاشر وغيره من المسيحين تعبيرا عن موجة فكرية حلّت بأوروبا، تجسدت في حضور شخص ليون الإفريقي فيها، ساهم هذا الأخير فكريا وعلميا بنيل رضا البابا، وقد أولاه هو الآخر خصوصا وأوروبا عموما عناية واهتماما كبيرين لليون الإفريقي نظير علمه وكتاباته خاصة كتابه "وصف إفريقيا" ليجد الوزاني من جهة أخرى قبولا بين مفكري وباحثي تلك المرحلة على جميع الأصعدة المعرفية. ومن حسن حظ الوزان أن كانت أوروبا انذاك مركز الفكر دون منازع. على غرار السؤال التنويري العربي الذي مازال يثير جدلا واسعا بين مفكري ومثقفي في العالم العربي منذ قرون. في هذا السياق توصل ليون العاشر إلى فكرة مفادها أن لكل عصر تنويره الخاص به، رافضا استنساخ تجارب وحضارات مجتمع ما متحضر على حساب مجتمع آخر. ومحاولة فرضها على مجتمعات لها تحدياتها الناشئة في سياقها الاجتماعي والسياسي والتاريخي الخاص. أقبل ليون العاشر على الأعمال التي تطرق إليها الحسن الوزان "ليون الإفريقي" سياسيا وتاريخيا في القرن التاسع والعاشر الهجري كبداية افتتاح لعصر جديد في أوروبا. فتكون كتابات ليون الإفريقي تنويرية ونهضوية للبابا والأوروبيين أمام المغرب العربي. ومع استقلال أوروبا من جهة وتذبذب وضع المغرب العربي من جهة أخرى، نشأ نظام سلطوي مستقر تبدلت فيه النقاشات والهموم لتصبح في نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر

أقرب إلى ما أسماه نصر حامد أبو زيد إلى التنوير الحكومي [1] الذي دعمه البابا ورجال الكنيسة بسخاء مُصَدِّرَة من خلال ليون الإفريقي عشرات المثقفين الأوروبيين. وقد سعى الوزان في غربته الأوروبية إلى وضع لائحة متطلباته كمسلم عربي، بدءا من ضرورة إشاعة استراتيجيات المعرفية اللازمة لتطوير الفهم والإدراك والمعرفة بواقع الذات المقيدة ماديا والحرة فكريا. والغريب أن ليون الإفريقي عُرِفَ بهذا الاسم وأدركت قيمته العلمية والمعرفية في الساحة الأوروبية قبل أن يدركها قومه وأمته الإسلامية.

المبحث الثاني: موقف الحسن الوزان من سلطة المغرب الأقصى

إن تاريخ المغرب الأقصى السياسي أواخر العصر الوسيط الإسلامي شهد وجود نظامين ذات طابع سلطوي، والتي كان مصدر السلطة فيها السلطان الذي يصل إلى السلطة إما عن طريق القوة أو عن طريق الوراثة باسم العرق. قامت سلطة الملك العرقية في أصلها على الزعم أن الملوك يستمدون سلطتهم من نسبهم الشريف الذي ينتهي إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، وذلك في سبيل الدفاع عن سلطانهم المطلق. والعدالة السلطوية في معتقد هؤلاء "**العمل بمقتضى مصلحة الأقوى**"[2] التي تفرض على المحكوم إتباع مصلحة الحاكم التي تتغير من نظام إلى آخر. وبهذا المعنى أضحى الملك مقياس مشروع للسلطة. وبعد صراع مرير بين ملوك المغرب وشعوبها أسفر عن صلابة الشعوب وتمسكها بحقوقها واستعدادها للدفاع عنها مهما كانت التضحيات. لهذا يجب أن نميّز داخل هذا النظام السلطوي القائم باسم الملكية الدينية وجود معارضات لكنها مقهورة من طرف السلاطين. ومن منظور فلسفة أفلاطون يصبح هذا النوع من الحكم حكما استبداديا أو حكم الطاغيان [3] ويطلق عليه الفارابي

(1) (https://www.sudaress.com/hurriyat/123770)
(2) أميرة حلمي مطر، جمهورية أفلاطون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، 1994، ص 17
(3) مرجع نفسه، ص 37

اسم "مدينة التغلب" ويقول عنها أنها "المدينة التي قصد أهلها أن يكونوا قاهرين لغيرهم، الممتنعين أن يقهرهم غيرهم ويكون كدهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط"[1]

المطلب الأول: الحدود المنفصلة بين السلطة العامة والقوى الصغرى

يتجلى لنا من متون الوزاني أن هناك تقديرين متناقضين للسلوك الإنساني، أو وجهين للنظر في الطبقات الاجتماعية، طبقة عامة الناس وطبقة السلاطين. فالأولى رمز للفوضى والتبعية، وأما الثانية رمز للنظام والسلطة والحكم. من الواضح أن الحسن الوزان بوصفه لحالة المجتمع في المغرب الأقصى بالتقديرين المذكورين سالفا تعد آلية يتعرف الباحث من خلالها على العلاقات بين الناس وبين السلاطين، بهذا يكون قد طرح موضوعا فلسفيا قد عالجته الفلسفة الكلاسيكية على نطاق شمولي، ليخصص الوزان زاوية خاصة لحياة الناس في المغرب الأقصى، ويظهر من خلال هذا الوصف مشكلة التواصل بين الذوات من جهة وغياب أو انعدام الوعي التواصلي من جهة أخرى. لكن من زاوية الفلسفة المعاصرة يعد الصراع وعدم التواصل تواصل خاصة في فلسفة سارتر (1905-1980م)، وليس بعيدا عن هذا الرأي حين أشار هيجل (1770-1831م) من قبله إلى ذلك. فإثبات الذات يتطلب حضور جدلية فعَّالة كما هو الشأن عند الأعراب في بلاد المغرب.

أولا: هيمنة سلطة الأعراب على السلطة السياسية (السلطة والسلطة المضادة)

يعد القسم الثاني من كتاب وصف إفريقيا والمتحدث عن مملكة مراكش [2] بالكاد نكاد نسقطها على التقدير الأول والذي يتناول على غرار المضامين الأخرى حالة السلطة وطبيعة العلاقة بين الحكام والمحكومين. ويشير هذا القسم إلى أن الوزان شاهد عصره من خلال سفارته مع عمه لمنطقة تومبوكتو وعلى ضوئها اطلع على

(1) أبو نصر محمد الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مؤسسة هنداوي، 2016، ص 80

(2) الحسن بن محمد الوزاني، وصف إفريقيا، ترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر، ج01، ط02، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1983، ص 93

أحوال شعبها وتعرف في رحلته هذه وغيرها على المناطق النائية التي كانت تعيش استقلاليتها عن السلطة المركزية. بل وكانت أغلب هذه الأقاليم تعلن رفضها لأي خضوع أو تبعية لأي سلطان. وحريتها تجاوزت حد المنطق من خلالها إعلان الحروب على غيرها لأسباب تافهة أو منعدمة كما هو الشأن في هذا النص:

«**رجال هذه البلاد أشداء خلقة يعيشون في حرب دائمة بينهم، وقلما يعرفون السلم**» [1]

بما أنه في المنطق الجدلي القضية تقتضي نقيضها فكذلك حال البشر لا يصلح إلا بمعارضة حالة أخرى مناقضة وكيف لا والمغرب الأقصى على تركيبة جنسية معقدة. وبالنسبة للوزان من خلال نصه، يذهب إلى أن التواصل بواسطة الحرب هو تواصل لكنه شكل من أشكال السلطة. في الواقع هذا الشكل من التواصل لا يحمل معنى البناء والتطور ولا يحمل معنى الإنسانية، بل هو أسلوب أقرب منه إلى الهيمنة والاستلاب ويغلب على هؤلاء الرجال أي الأعراب طابع الغلظة وقلة الحكمة وعمق العصبية وقصور العقل، وذاك لبعدهم عن العلم والعلماء وبلاد الحضر. وشدة الاقتتال نلمحها في قول الوزاني:

«**لا يفترون عن محاربة سكان البادية فيتقاتلون كالكلاب. ليس لهم قاض ولا فقيه ولا شخص يحكمونه ليفصل بينهم في خصوماتهم، إذ ليس لهم من الإيمان والشريعة إلا ما يجري على ألسنتهم**» [2]

ندرك من النص أنه ليس هناك صلة التعايش بين الأعراب والسلاطين تماما، بمقتضى غياب أدنى شروط السياسة وهم الممثلين عن السلطان، وبهذا المعنى سلطة الأعراب في خط موازي بينهم وبين أمثالهم من بني جنسهم. وغياب القاضي معناه غياب العدالة وغياب الفقيه يفضي إلى غياب الدين وغياب الإيمان والشريعة معناه قلة القيم ومكارم الأخلاق. وإذا صح حضور الدين فعلى سبيل الاسم فقط، أما اهتمامهم به فيكاد يكون

([1]) الزياتي، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ص 116

([2]) مصدر نفسه، ص102

منعدما. أما منطقهم الاجتماعي كما أورده الوزان فيتجلى في الصراع أي نبذ الآخر وعدم الاعتراف به بأي حال من الأحوال فهم:

«يتقلدون دائما خناجر أو رماحا للفتك بالناس، وهم خونة غادرون» [1].

وكثيرا ما كان الوزان ممثلا عن السلطتين الوطاسية والسعدية في مستواها الإيجابي لحلحلة الأوضاع المتدهورة محليا ووطنيا فتراه يصيب تارة ويخفق تارة أخرى، وعموما نجده يحسن التصرف في توطيد العلاقات المتناحرة. وبالنسبة لهذه المناطق النائية يذكر الوزان أنه ذهب ذات مرة مع الشريف (السعدي) أيام السلم والتوافق بين الأسرتين إلى بلاد سوس وحاحا من أجل توطيد الأمن بين السكان [2].

وعلى غرار العلاقة بين السلطة وأهل القرى والريف، نلتمس في مناطق أخرى قيم توحي بحضور الدين من خلال توفر المساجد وتولي الفقهاء زمام الأمور، بل ويصل بهم –السكان-الأمر إلى حد الغيرة في مجال الأنفة والكرم والمجاملة وحسن الجوار. والفقهاء في هذه المناطق هم من يديرون شؤون البلاد المدنية والدينية، إلا أن الفقهاء في الواقع لا يجدون قبولا من قبل السكان حينما يتعلق الأمر بمسائل خطيرة ذات بال، ولا يفيدهم علمهم حينئذ شيئا [3]. نستنبط أن طبع الإنسان البدوي يمنعه من التجرد والانسلاخ من الطباع الغليظة –اللهم ما كان من حسن الخلق مؤصلا في النفوس-وهنا نجد النص الديني حاضرا في قول المولى عز وجل:

﴿ ٱلۡأَعۡرَابُ أَشَدُّ كُفۡرٗا وَنِفَاقٗا وَأَجۡدَرُ أَلَّا يَعۡلَمُواْ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴾[4]

([1]) الوزاني، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ص 103

([2]) مصدر سابق، ص 103

([3]) مصدر سابق، ص 106

([4]) القرآن الكريم، سورة التوبة، الآية 97

يفيدنا ابن عاشور من دلالة الآية أن النص ينبهنا لأحوال الأعراب لبعد المسلمين عنهم وعدم الاحتكاك بهم والمخالطة معهم قد تخفى علينا أحوالهم ويظنون بجميعهم خير. وبالفعل التمسنا في أعراب المغرب الأقصى مفارقات في القيم منها ما هو مناف للتحضر والإنسانية كالحروب الدائمة ومنها ما هو ذات بعد أخلاقي إنساني.

ورغم الاختلاف السلطوي بين المنطقتين مراكش وفاس إلا أنهما اتفقتا على موقف حيادي اتجاه السلطة السياسية الخارجية العثمانية القائمة على شؤون المغرب الأدنى والأوسط. فكانت فاس أكثر حدية إذ رفضت شرعنه أي عمل سياسي في غيبة سلطة الأشراف بمعية من السلطة الصوفية. لكن الطريق لم يكن مفتوحا دائما فالانسداد كان محل الرافضين من بعض الأعراب. ويمكن القول إن السعي إلى السلطة باسم الدين إنما هو سعي لضمان الولاء الشعبي والاستمرار، لأنه سيغدو في المستقبل تيار وذهب عنصري يقصي كل الأنواع العرقية. إذ تعامل الأشراف مع الحوزة العلمية من الفقهاء والمتصوفة بوصفهما أحد أدوات القوة الناعمة للسيطرة على العقل المغربي.

ومن زاوية أخرى شكل سقوط الأندلس منعطف في تاريخ المنطقة المغربية وتحولا جذريا في ميزان قواها خاصة المغرب الأقصى تجسدت فيه الهيمنة بمعناها الصحيح، فالسلطة السعدية إن صح القول هي بمثابة ما نسميه اليوم بالفاشية التي «**تذهب إلى حد الاعتراف بولائها لسياسة العنف وبلا حرج نسبيا. وبهذه الطريقة الساخرة، فأنها توزع ببساطة مع الجهد المبذول من الشرعية، بإعلان وحشية (الأنانية المقدسة) علناً**» [1].

في مثل هذه الحالة غدا أصحاب التحليل النفسي للدين إلى أن المجتمعات الصغيرة التي تحكمها أقليات قوية استطاعت أن تسيطر على وضعها العام وفق هذا يصبح الفرد مشحونا بالخوف عاجزا عن الشعور بالقوة والاستقلال وتكون تجربته الدينية في هذه الحالة تسلطية [2]، وفي حالة أخرى حيثما يفر الفرد بالحرية والمسؤولية

([1]) رائد عبيس، فلسفة السخرية عند بيتر سلوتردايك، ط01، منشورات الاختلاف، لبنان، 2016م، ص 286

([2]) مرجع نفسه، ص 159

عن مصيره، أو بين الأقليات المتطلع إلى الحرية والاستقلال- نشأت التجربة الدينية الإنسانية وتطورت، ويعطينا تاريخ الدين شواهد عديدة على هذا الترابط بين البناء الاجتماعي وبين ضروب الخبرة الدينية، ويكشف تاريخ الطوائف الدينية التي حاربت ضد الاضطهاد السياسي التسلطي عن نفس هذا المبدأ مرة بعد أخرى [1]

ثانيا: هيمنة السلطة الأعرابية على سلطة الدينية

عندما تهيمن السلطة الشعبية بدون وعي يجد السلطان نفسه أمام استبداد الأعراب، وهذه الردود تجاه سياسة السلطان تعد نموذج الرفض وعدم القبول لأي نظام يفرض عليهم. فسياسة الرفض قائمة على تحطيم السلطان وملكه أو ما يعرف بالسلطة المركزية. في مثل هذه الحالة يمكن للمعارضة قول الحقيقة، ومن المؤكد أن هذا الوعي الرافض للسلطة المركزية هو بالفعل معقد جدا وغير مستقر، ولا يمكن فهمه بسهولة لا من فوق ولا من تحت، ولا من قبل أولئك الذين يمسكون بزمام السلطة، ولا من عامة الناس. خاصة وأن هذه الفئة من المعارضة تدرك أن السلطان المطلق عيّن نفسه في السلطة فوق القوى الصغرى وفوق القوى السيادية الإقليمية الجبلية وخاصة فوق العرق غير الشريف. عند هذه النقطة تصبح حركة النضال والتحرر ممكنة وضرورية لأن «**أولئك الذين يستندون في سلطتهم على الناس يجب عليهم أيضا (خدمة الشعب) تلك التي كانت نموذجية في هذه المرحلة من عمر الطبقات البرجوازية أو الإقطاعية البرجوازية**» [2]

ويعتقد الوزان أنه من واجب السلطة السياسية المركزية ممارسة الحكمة أو القوة للتصدي للقوة المهيمنة أنذك والتصرف بكل الوسائل من دون قيد أو شرط على المعارضة العلنية إبان الحكم الوطاسي المتعرض للتجزئة والتدهور، الذي لم تتوفر للوطاسيين القوة العسكرية الضرورية لبسط نفوذهم على جميع التراب المغربي، ولذلك فشلوا في إعادة وحدة البلاد. إذ لم يتعدى نفوذ السلطة السياسية المناطق الواقعة شمال آم الربيع، وضمنها أيضا

(1) أفروم أريك، الدين والتحليل النفسي، ترجمة، فؤاد كامل، مكتبة غريب، بدون تاريخ، ص ص 159، 160.
(2) رائد عبيس، فلسفة السخرية، مرجع سابق، ص 285

ظلت مناطق متعددة تشكل كيانات مستقلة لا تعترف للحكم الوطاسي إلا بتبعية اسمية فقط مثل منطقة تطوان التي خضعت لإمارة بني المنظرين ومنطقة شفشاون لأسرة بني راشد، وكلاهما من أصول أندلسية، بالإضافة إلى استمرار حركة تمرد القبائل ضدهم، خصوصا أثناء فترة جباية الضرائب والتي تكلف الوطاسيين جهودا كبيرة ضد المعارضة وفي نص فحواه «**وقد أراد الأمير شريف أن يقدم هؤلاء خضوعهم له وأن يدفعوا له الضريبة. ولكنهم لم يقبلوا أبدا ذلك وكانوا يشنون عليها الحرب على الدوام. وكانوا هم المنتصرين حتى العام الذي كان المؤلف موجودا فيه في هذه البلاد، في عام 919هـ/ 1513م**» [1]

لا شك أن التمرد والعصيان وعدم الخضوع من أخطر ما واجهه المغرب الأقصى من طرف شعبها. فالتمرد والعصيان يقوضان أسسها لا محالة.

ثالثا: الصراع الاجتماعي بدل التنافس العلمي

عطفا على الحالة السابقة حالة المجتمع غلب عليها طابع الصراع والتدافع واصفا أياهم الوزاني بقوله:

"**هم في حالة حرب دائمة مع أهل البادية ويقتتلون فيما بينهم كالكلاب، وليس لديهم أي قاض، أو فقيه، ولا أي شخص معروف قادر على حسم خلافاتهم، إذ لا إيمان لهم ولا شريعة سوى ما يقولونه بأفواههم**"[2]

إن القوى الحيوانية تبدو سائدة في المجتمع المغربي من خلال حضور الطبع العدواني فيهم، ففي أخلاقهم قيم الظلم والعدوان وفي نفوسهم غربة الشعور الإنساني. فالقيم الخلقية تكاد تكون خالية فيما بينهم، فسلوكياتهم وتصرفاتهم مطلقة العنان لما يكبتونهم في أنفسهم من الرغبات، مختفون وراء المظهر الجماعي العصبي الذي لا ينساق إلا وراء ما تمليه عليه غرائزه وعاطفته الجامحة. فمثل هذه الجمهرة يتعذر على أي عالم أو قاض أو فقيه أي يمارس

(1) الزياتي، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ص 132
(2) مصدر نفسه، ص 114

واجبه كمصلح أو كعادل، وإذا اجتهد ومارس شيء من السلطة الإصلاحية قُبِل بالعصيان، اللهم ما يخدم مصالحهم من الدين، كما هو الحال في معظم مدن المغرب الأقصى:

«في هذه المدينة قضاة وفقهاء لا طاعة لهم إلا في المادة الدينية. أما في الدعاوى المدنية فإن الذي عنده أقارب أكثر هو الذي يتمتع بحظوة أعظم» [1]

إن مثل هذه المجتمعات التي تختفي فيها سلطة العقل والتفكير الصحيح والوازع الديني يصعب على رؤسائها فرض سياستهم وسلطتهم التي تراعي الصالح العام. لأن الذهنية في مثل هذه المدن الصغرى توحي بالانغلاق والتشدد وتفكيرها تفكير عصبي عرقي تحصر فيه دائرة المعرفة وينظر إليها من زاوية خاصة وضيقة، بل وينصاعون إلى العقائد السائد والأعراف المتداولة دون تفكير، وهذا ما يشبه سلوك القطيع الذي يرعونه. وكثيرا ما نجد الوزان يورد مستوى هذه المناطق خلال الوصف قائلا:

«لا يوجد في المنطقة قاض أو فقيه، ولا أي شخص يعرف العقيدة الدينية وهم على العموم أناس أشرار وغدارون» [2]

يمرر الوزان رسالته، ونفهم من خلاله أن هذه المناطق تعكس مستوى تدني شعبها خاصة العلماء والفقهاء وأصحاب العقول، وفي ظل غياب العلماء وأصحاب العقول، تحضر غريزة العوام الشريرة التي تستبد بأصحابها وتحول مجتمعها إلى ميدان صراع يبقى فيه الأقوى. في هذا السياق يشير الجابري إلى أن مثل هذه المجتمعات لا يصلح لها إلا الوازع الخارجي (الأجنبي) [3] في ضبط سلطنتها سواء كانت قِوى فردية أو قِوى جماعية لأن الطبيعة العدوانية التي في البشر مبدأها القوة الذاتية، ودفع العدوان المتسلط يكون بالمماثلة أو في قوى أخرى غالبة وقاهرة.

([1]) ابن الوزان الزياتي، وصف إفريقيا، ترجمة: عبد الرحمن حميدة، مراجعة: علي عبد الواحد، مكتبة الأسرة، 1399هـ، ص 128

([2]) المصدر نفسه، ص 122

([3]) محمد عابد الجابري، فكر إبن خلدون، العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، 2001، ص 164

أ: واقع الحياة الاجتماعية في المغرب الأقصى

لا يعدو الحديث عن الحالة الاجتماعية إلا حديثا عن الحياة السياسية والعكس كذلك، لما بينهما من رابطة تأثير وتأثر متبادلة. والوضع السياسي المتأزم ناتج عن التركيبة الاجتماعية بالدرجة الأولى لأن تشكيلة المغرب الأقصى تكونت مع حركة التاريخ وأصبحت مزيج من الأجناس منهم العرب والأعراب والبربر والزنوج واليهود وهم على درجة من التفاوت في المهن والحرف. فاليهود فثلا على غرار الأجناس يحسنون فن الصناعة فمنهم الحداد وصانع الأحذية والصياغة والصباغة، فضلا عن كونهم اعتنقوا الدين الإسلامي أيام احتلال العرب لهذه البلاد. وقد ولد عن هذه الأطياف البشرية تصدعات وانشقاقات إيجابية وأخرى سلبية ولكن أغلبها لا يخدم الدولة المغربية. ويمكن ذكرها كما يلي:

تعد الهوية الاجتماعية للمغرب الأقصى هوية منفتحة، وهذا من شأنه أن يخفف من النازحات الدوغمائية المنغلقة أو بعض أشكال التطرف في خطاب الهوية من جهة، ويصعِّد من نماء وتطور المجال الاجتماعي بحيث لا تستغني عن العنصر الوافد بقدر ما تغتني به من جهة أخرى. فالعنصر الأندلسي الذي دخل في الثقافة المغربية من الناحية الاجتماعية والحضارية لم يكن هروبا من وضعه المرير ولكن لتوفر بيئة حاضنة ومستوعبة للثقافات وقبول الآخر وبالتالي أثمر هذا الزحف وأنتج تعايش نسبي في منطقة سوس، إذْ «**يعيش الناس هناك (أحد مدن سوس) في سلام، ورجال هذه المدينة متحضرون وأمناء، ويحكمون أنفسهم على غرار النظام الجمهوري: فالسلطة بيد ستة أشخاص ينتخبون بالقرعة ويستبدلون مرة في كل ستة عشر شهرا**» [1]

لا يفوتنا أن نستفيد من هذه الفئات التي تعطي طابعا إيجابيا لشعوبها باعتبارها صنف آخر من الشعوب عرفهم المجتمع المغربي في هذه الحقبة وهم الفئة الوسطى التجار وكان لهؤلاء سياسة تظهر فيا سلطتهم المتناوبة فيما

([1]) الزياتي، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ص 131

بينهم ومخازن وعملات يتعاملون بها وبضائع يتاجرون بها، وملابس يظهرون بها، لذلك وسم الوزان "**سكانها من ذوي الهندام الجيد**" [1]، فهؤلاء الأعراب حظو بمنزلة بين المنزلتين (العلم والفقر) في السلم الاجتماعي.

يضيف الوزاني وصف الإنسان المراكشي قائلا: «**عندما ذهبت إلى مراكش كانت لي علاقات ودية مع قاض هناك كان رجلا غنيا، وكان يعرف تاريخ إفريقيا بصورة جيدة ولكنه غير ضليع في علم الشريعة**» [2].

الملاحظ أن تغلغله الاجتماعي حقق له قاعدة عريضة مكنته من مخاطبة ومسايرة الجميع رغم التركيبة الاجتماعية العويصة التي سجلت نزاعات فكرية تارة وسياسية تارة أخرى. فالتمزق الاجتماعي ناتج عن خلفية سلطوية قادت إلى تشكل أسر باسم العصبية الدينية أو العرقية. فالمجتمع المغربي لم يتمكن من الانتصار على التخلف، وذلك لأن نشاط العلم أصبح شبه معدوم فعن مراكش يقول الوزاني: "**لا تعرف هذه البلاد أي نوع من أنواع التعليم، فلا نكاد نجد إنسانا واحدا يعرف القراءة، فيما عدا بعض رجال الشريعة الذين لا يعرفون أي نوع من أنواع المعرفة سواها**"[3].

تتضح مكانة التعليم بشكل جلي من خلال انعدام فئة المتمدرسين، وقلة المهتمين به في الوسط الاجتماعي. إنه لا يمكن الحديث عن التحضر بمعناه الصحيح، لأن ندرة التعليم من أخطر المشاكل التي يمكن أن تواجهها أي دولة وخاصة أيام الصراع الأهلي. فالواقع في إقليم مراكش يُبَيِّن أن السلاطين لم يعطوا اهتماما للفئات الاجتماعية في المجال العلمي.

وعن طريق علم النفس الحديث ندرك أن نصوص الوزاني كصور اجتماعية تقودنا إلى التفكير، ومن دون نصوص يتعذر حصول المعرفة، وبناء على النصوص والصور الاجتماعية: «**يعيش الناس هناك (أحد مدن سوس)**

([1]) الزياتي، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ص112

([2]) مصدر نفسه، ص 114

([3]) مصدر نفسه، ص 109

في سلام، ورجال هذه المدينة متحضرون وأمناء» [1]، فالصور الاجتماعية شكل من أشكال المعرفة ومظهر من مظاهرها الإيجابية لحفظ التواصل الإقليمي. من منظور الرؤية المعاصرة نلاحظ أن الوزان مارس ثقافته السمعية والبصرية كوصفهما دراسة لكافة الممارسات الاجتماعية للرؤية الإنسانية.

ولكن هل المعارضة ممتنعة على الشعب إذا كانت الأمير او السلطان لا يحترمان حقوق العامة ولا يلبيان مطالب الشعب؟

في الواقع إن الدولة اليوم غير دولة الماضي في دساتيرها فهي تكفل حق المعارضة التي تتجلى في التظاهر والنقد السياسي، ولا أدل على ذلك من الثورات العربية أو ما يعرف بالربيع العربي. فقد قامت هذه الثورات بعزل رؤساء عدة، ولكن بشرط أن تظل المعارضة سليمة لا تلجأ على العنف الذي تواجهه الدولة بعنف مضاد، وهذا ما يؤدي إلى صدام بين الشعب والدولة لا ينتهي إلا بانتصار أحد الطرفين، ولكن بعد إن تكون أسس الدولة قد قوضت، وبعد أن تكون الأرواح قد أزهقت. إن المعارضة والنقد أمران مشروعان ولكن بشرط تمنع كل تطرف. لأنه من حق الشعب معارضة الدولة ولكن ضمن شروط محدودة تمنع من استعمال العنف.

لكن ألا يمكن أن تكون تجربة الحب والصداقة والتعاطف هي التقابل الحقيقي للإنسانية لأنها تمده باتصال متماه مع الآخرين في بناء المغرب الأقصى. نعم هذا ما سيتجلى عند الوزان بأشكال مختلفة من التواصل الإيجابي.

المطلب الثاني: الحدود المتصلة بين السلطة العامة والقوى الصغرى

تميز القرن الخامس عشر ميلادي بضعف سلطة الوطاسيّين لصالح سلطة جديدة أنتجها الصراع على السلطة في المغرب الأقصى بين الأسرة الوطاسية من جهة، وبين الأسرة السعدية والمناصرين لها من جهة أخرى، وانتهت إلى السيطرة التامة على مقاليد الأمور الجغرافية والعسكرية والدينية لصالح الأسرة السعدية. وقد كشف انتقال السلطة الفعلية من الوطاسيين إلى السعديين عن تشرذم كبير في بنية سلطة الحكم الوطاسية حيث استقلت

(1) الزياتي، وصف إفريقيا، مصدر سابق ، ص 131

مختلف المناطق معلنة تبعيتها لسلطة "الأشراف" وكان لهذا المفهوم تأثيره أن استمالة معظم الخصوم وحافظ على الموالين. وعهد الأشراف صورة متجددة في التاريخ الإسلامي تتمثل في وجود السلطان الشريف الذي ينتهي نسبه إلى آل البيت. بهذا المعنى كسب السعديون مهابة في نفوس المسلمين ونقلت إليها السلطة بكل أريحية. من أجل هذا وضع السعديون سلطتهم السياسية موضع العمل، وترجمتها إلى ممارسة واقعية، عمدوا إلى المناداة بتأسيس سياسية فاضلة، التي استلهموا صورتها من الخلافة الإسلامية، ويعتبر الانضمام إليهم طريقا إلى الانتصار.

أولا: سلطة الحكم سلطة معرفية

أفرز التاريخ موقفا إتباعيا عكسته بعض الوضعيات المختلفة للسلطة المتبعة في البلدان العربية خاصة تلك المرتبطة بأواخر القرون الوسطى في المغرب الأقصى. هذه السلطة التي تجلت فيه تبعية العامة وولائها لسلطانها القائم على شؤونها. وبهذا المعنى يذكر ابن خلدون أن:

«الناس على دين المِلكِ، وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد وأن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يُغفِلوا عوائد جيلهم مع ذلك» [1]

ما يؤخذ في سياسة الملك أنها تلزم الشعب بالتبعية العمياء لذلك قال الناس على دين الملك أي إذا صلح الملك عاد صلاحه على رعيته والعكس كذلك. فالشعب يستمد حربه وسلمه من ملكهم. أما السلاطين فغالبا ما يجنحون في سياستهم إلى من كان قبلهم حفاظا على ملكهم وسلطانهم، وبحفاظهم على عوائد السلف يجنبهم ذلك المعارضة وغضب الشعب خاصة الأعراب منهم. ومن جهة أخرى يساير السلاطين رعاياهم بعوائد عصره لينال الولاء المتبادل بينه وبين الرعية من السمع والطاعة. وهذا مشروط بوفائه لواجباته من أداء الأمانات وحفظ الحقوق لذلك الشرع عهد إلى ولاة الأمر أولا في قوله تعالى:

([1]) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، مرجع سابق، ص 25

﴿ إن الله يامركم أن تودّوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس إن تحكموا بالعدل﴾[1]

ثم امر الأمة بطاعتهم ثانيا في قوله تعالى:

﴿ يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾[2]

فالعلاقة تلازميه، والولاء متبادل، ووفاء الأمة من الرعية أو المحكومين في مملكة مراكش وفاس مشروط بوفاء أولي الأمر من الملوك والسلاطين في بلاد المغرب الأقصى.

«والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد، أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه» [3]

ثانيا: علاقة الحسن الوزان بالسلطة

يظهر موقف الوزاني من السلطة من خلال محطات حياته بحكم ملازمته السلاطين وحاشيتهم المقربين. يكفي أن نشير إلى أنه عاش في هذه الحقبة مرحلتين مختلفتين بدأت مع السلطة الوطاسية وانتهت مع السلطة السعدية. ومن أجل استجلاء موافقه السلطوية أو اتجاه الرياسة وقفنا لحظات عند محطات وجدناها تعبر عن حقيقة الوزان أمام السلطة. وبحكم الوزان رجلا رحالا نجده يحدثنا كل مرة عن منطقة من مناطق المغرب الأقصى لأنه وكما أشار سقراط في جمهورية أفلاطون أنه "لكل شيء وظيفة خاصة به" لذلك وفق في حِقْبَتِه الزمنية على ما يستحق التأريخ، وفي مقدمتها انعدام وحدة الشعب باعتبار المنطقة عبارة عن أقاليم متفرقة وكذا انعدام وجود سلطة مركزية مستقرة. لكن الوزان حظي في عصره بمكانه مرموقة ذات طابع سيادي وشبه سلطوي، ويرجع ذلك إلى السلطة الوطاسية والسلطة السعدية منذ اعتلائهما الرياسة في المغرب الأقصى خاصة فاس ومراكش، واتخذت هاتين الأسرتين من الوزان موقفا إيجابيا، يظهر ذلك في تدخلاته مع الرعية لصالح السلطة الحاكمة. ورغم إن هذه

(1) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 57
(2) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 58
(3) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، مرجع سابق، ص 25

التدخلات لم تكن دائما تلقى قبولا لدى العامة، لكن أغلبها يخفف من حدة الصراع بين الطرفين. وقد تمتع الوزان بتلك المكانة لما له من سعة في العلم، وحلم في الرياسة ودهاء وفطنة في حلحلة أزمات الرعية، وبهذا يخاطبنا:

"ذهبت ذات مرة إلى هذه المدينة (أحد مدن مراكش) مع الشريف*، الذي أصبح فيما بعد أمير السوس وحاحة، وكنا قد جئنا لتوطيد السلام بين السكان" (1)

نفهم من هذا المتن والمتون السابقة أن الوزان في مثل هذه المرافقات أصبح له نظام يهتدي به إلى إقامة العلاقات مع الغير، وهذه ناحية مهمة لا يمكن إغفالها لأن هذه العلاقات ساهمت في تقدم الوزان علما ومنصبا، ومن هذه المناصب أنه اختير ليكون سفيرا في معظم البعثات. علما أن السفارة لا تتم إلا بشروط يحملها صاحبها، ومن بين هذه الشروط أو الصفات المطلوب توفرها في السفير، أن يكون متصلا بثقافة وسعة ومطلع على أحوال البلاد والعباد وكذا رجاحة العقل وحسن التصرف (2) والفطنة، ومنها ما يتعلق بحسن الهندام. لذا كان لزاما على الوزان السعي إلى نيل النجاح والرفعة من خلال معرفته بتاريخه وفلسفة أمته، عالما بتراثه وشريعته. وقد ورد فيما يفضل في السفير أن يكون ممن يتوفر فيه **"تمام القد وعبالة الجسم، حتى لا يكون قمينا ولا ضئيلا"** (3)، يملأ العيون المتشوقة إليه فلا تفحمه، ويشرف على تلك الخلق المتصدية له فلا تستسغره**. وليس الوزان ببعيد عن هذه الشروط.

---

* هو الشريف أبو العباس الأعرج الذي أصبح فيما بعد أول سلطان من أسرة السعديين.

(1) الزياتي، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ص 114

(2) ابن الغراء، رسل الملوك ومن يصلح للرسالة أو السفارة، تحقيق: صلاح الدين المنجد، ص ص 32-33

(3) مرجع سابق، ص 10

** من أقوال الخليفة عمر ابن الخطاب، اقتبست من قبل ابن الغراء، رسل الملوك ومن يصلح للرسالة أو السفارة، تحقيق: صلاح الدين المنجد، ص20.

من هنا نفهم أن مقياس اختيار السفراء والمبعوثين لم يكن مقياسا دينيا كما حصل للسلطة السعدية، ولكنه مقياس يقوم على أهليتهم وكفايتهم لتولي مهام الديبلوماسية. ومن هنا نفهم أيضا أنه لم يكن هناك فرق أو تمييز في الاختيار بسبب الاعتقاد أو الدين. وبهذه الصورة شغل الوزان منصب السفارة باعتباره شخصية لامعة ومفكرة.

يبدو أن شروط تحقيق شرعية السلطة السعدية لم تكن شروطا منطقية، لوجود عدة مفارقات ما ورائية. فكيف يكون السلطان شريفا باسم الدين ويحظى معه الوزان وهو أمازيغي الأصل. من هنا تتجلى حقائق أن حب السلطة يلتمس لك السبل المتاحة دينية أو عرقية أو ثقافية أو وراثية ...الخ

وفي واقعة أخرى يذكر ويقول:

"وقد أمضيت في هذه المدينة (تيسيغدلت أحد مدن مراكش) عشرة أيام مع الأمير الشريف في عام 919هـ/ 1513" [1].

والوزان مع الشريف كانت لصالح السلطة السعدية وغالبا ما كانت تعبر عن الدور المنوط به من السلطة السائدة انذاك. والغريب أن الوزاني نادرا أو قطعا لم يصدر تزمتا أو تعارضا أو استياء اتجاه السلاطين عموما وكأنه حظي بتقدير منهم سمح له بأداء وظيفته كشبه وزير لأنه لا يفارق المحلة السلطانية، بل وكثيرا ما يردد أخباره وهو مع الأمير، أو السلطان، أو في البلاط ونحو ذلك مما يدل على معنى اللزومية السلطانية، ومنها يذكر:

«حضرت هذه الموقعة، وأنا يومئذ في المحلة السلطانية، وذلك عام 921هـ» [2]

التزم الوزان منابر الملوك والسلاطين في العهدين الوطاسي والسعدي ولم يفارقهم بحكم توفره على المواصفات العلمية، فقد دلّ كلام الفقهاء على المقصود بالعلم والاجتهاد ليس معناه الأصولي العام. بل العلم لما أنتدب له لأن الغرض كما أوضحه الجويني:

([1]) الوزاني، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ص 116.
([2]) مصدر سابق، ص 112.

«تعيين قدوة، وتخيير أسوة، وعقد الزعامة لمستقل بها، فلو لم يكن المعيِّن المتخير عالما بصفات من يصلح لهذا الشأن، لأوشك أن يضعه في غير محله ويجر إليه ضرراً بسوء اختياره، ولهذا لم يدخل في ذلك العوام، ولا من لا يعدُّ من أهل البصائر...فأما الأفاضل المستقلون الذين حنكتهم التجارب وهذبتهم المذاهب وعرفوا الصفات المرعية فيمن يناط به أمر الرعية، فهذا المبلغ كاف في بصائرهم، والزائد عليه في حكم ما لا تمس الحاجة إليه في هذا المنصب» [1]

بمنطق الجويني أدرجنا الوزان ضمن أهل الحل والعقد بحكمه في بلاط الملوك ليس بالمعنى الفقهي اتجاه الإمامة، لكن بمعنى الاجتماعي والسياسي وفق اعتبارات إحداها مؤهلات علمية وأخرى متعلقة بالخبرة السياسية، وهذه الخبرة من الصعوبة بمكان العمل بها ما لم تتغذى بالعلم النظري كشرط أولي، وهذا ينتفي وجوده في العوام. وبهذا المعنى لا يتصور انفكاكهما، وبحضورهما تعيِّن الوزاني كقدوة وأسوة في مناصب الرياسة. وإذا حصل العكس لزم عنه انتفاء شرعية اختياره كأهل للحل والعقد بالمعنى الضيق. أما الحديث عن أهل الحل والعقد بشكله الواسع يتجاوز الحصر الذي وفقنا عنده سالفا من جهة، وليس مجاله للحديث من جهة أخرى. وعطفا على هذا الرأي:

«لفت الوزان انتباه سلطان فاس محمد الوطاسي المعروف بالبرتغالي فقربه إليه ونظمه في سلك رجال بلاطه وأسند إليه –على حداثة سنه–مهام سياسية خطيرة في ظرف كان المغرب خلاله يشكو علة التقسيم إلى مملكتين في الشمال والجنوب، وإمارات مستقلة في الجهات النائية، واحتلال برتغال–إسباني لعدد من الثغور المغربية على البحر المتوسط والأطلنطيقي» [2]

([1]) عبد الله بن عبد الملك الجويني، غيث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم، الإسكندرية، دار الدعوة، د ط، 1979م، ص 82

([2]) ليون الإفريقي، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ص ص 7،8

خلاصة

إن السعديون عملوا على استغلال الخصومات السلطوية من أجل تمرير رؤيتهم السياسية وجمعوا في خطاباتهم بين التأسيس النظري والمنطق العملي، مستفيدين من إخفاقات السلطة الوطاسية لطرح بديل فلسفي تلفيقي يستند إلى تراكمات معرفية، وخبرات إنسانية عابرة للزمان والمكان تم تقديمها عبر أسلوب يتداخل فيه الوضوح مع الغموض والإبهام، والجرأة مع التقية والتمويه، لينتهي الأمر إلى إقصاء الآخر وإحلال الشرعية الشريفية التي تم رسمها سابقا.

أما موقف الوزاني فيكاد يكون صريحا وجليا أمام مرأى السلاطين والعامة، لما أسداه من خدمة للسلطة الوطاسية والسعدية لصالح الملوك والأمراء داخل البلاط وخارجه.

وبنظرة استشرافية لدولة المغرب الأقصى من واقع التعليم والثقافة، نستجلي أن الطبقة الحاكمة ضعيفة وستغدو أكثر ضعفا من خلال إهمالها لرعاياها وتربية أبنائها وتضحيتها بكل القيم في سبيل شهوة الملك والرياسة. حينها تجد نفسها أمام رعيتها وهي أكثر عدة وعددا وأحسن حالا فتتجسد جدلية السيد والعبد في التاريخ مرة أخرى فينتصر العامة على الخاصة من الحكماء فيساوون بين الجميع فيتغير النظام من حالته العصبية إلى نوع من الديمقراطية.

المبحث الثالث: موقف الحسن الوزان من المعرفة

أولينا هذا المبحث جانبا مهما وهي المعرفة عند الحسن الوزان والمتمثلة في ثقافة عصره (الدينية والسياسية والاجتماعية...الخ) وكيفية استغلاله لرحلاته فيما تخدم علمه ومعرفته التي أعدّ من خلالها مؤلفا رئيسيا، حمل فيه منهجه الوصفي ومعرفته الثقافية.

المطلب الأول: المعرفة الفلسفية عند الحسن الوزان

نصوص الحسن الوزان معظمها تأسيسية ومركزية للمغرب العربي لأنها وجهت مسار الثقافة المغربية من خلال تحديد ملامحها الجغرافيا وانحيازاتها السلطوية وصاغت شخصياتها وكينونتها على مبدئها العصبية. وتحولت نصوصه وفق باحثين إلى معيار للتمييز بين الأصيل من الدخيل كما هو الحال في وجدان الحسن الوزان. إنه وصف تأسيسي متنوع بتنوع الأجناس والحقول في علم الجغرافيا والسياسة والتاريخ وغيرها، أسباب مختلفة سياسية واجتماعية وأخرى تاريخية وثقافية دفعت هذه النصوص إلى تجاوز زمانات إبداعها وسياقات إنتاجها وظروف تشغيلها، ومنحتها سلطة المتن المرجعي أو الأنموذج الأصلي وِفْق الوزان، وَوِفْقَ ثقافة الإنسان المغربي والأوروبي. وأزاحت من يخرج عنها في نصوص الوصف إلى الهامش ووصمته بالمخالفة بالإجماع المؤرخين. يكفي أن نستند إلى عبارة إبراهيم حركات القائلة "**نحن مدينون للحسن الوزان بأكثر المعلومات المرتبطة بهذا الموضوع**" [1]، أي موضوع المغرب الأقصى. لذا تفسيرات إيجابية وأخرى بناءة ساقها عدة باحثون لظاهرة إثبات أفكار وأراء الوزان بعينها من دون أخرى في الثقافة العربية الإسلامية. بل ويتحسر آخرون من باقي المؤرخين بنص إبراهيم حركات القائل "**إذ من المؤسف أن مؤرخي المغرب غيره (الوزان) لم يكونوا يلتفتون إلى مؤسسات الدولة**" [2]. وبهذه

(1) إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ، المجلد الثاني، ط01، دار الرشاد الحديثة، 1978م، ص 223
(2) المرجع نفسه، ص 223

النصوص يحتل الوزاني مكانة يتجاوز بها غيره من المؤرخين بمقتضى وقوفه على مواضيع سلطوية عجز آخرون الموقوف عندها.

إن وصف ليون للمغرب العربي له قيمة معرفية في التاريخ، وتتجلى قيمته في أرائه وأفكاره باعتبارها شكلت ولا زالت تشكل فكراً ووعياً يمكن أن نلاحظه في مستويين من البناء، **بناء منهجي وبناء معرفي**.

أولا-أسس المعرفة عند الحسن الوزان

1-البناء المنهجي: عمد الوزاني في مُؤَلَفِه الأساسي "وصف إفريقيا" على منهج تحليلي على نحو طريقة الإجمال والتفصيل لأحداث تاريخ شمال إفريقيا باعتبار التاريخ فن أصيل في الحكمة، كما هو في كتابات ابن خلدون: «**فن التاريخ ...في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول... وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعدّ في علومها وخليق**» [1]

في النص إشارة إلى تأمل الإنسان في أخبار الأولين وتقلبات الأيام والدول لذلك وصفه أو عرّفه "بالفن" والفن يقتضي حضور الفكر لإدراك ما يقع خلف قارة البلدان من ظواهر الحياة، ويفهم من تعريف ابن خلدون أن التاريخ يفهم وفق مستويين: **أحدهما ظاهري** أي فهم مفتوح على مدركات الجمهرة من الناس بحكم التداولية أو التواترية. **والمستوى الثاني فهم باطني** يرمي إلى استعمال آلية الفكر لدى النخبة التي يؤهلها لقراءة الحدث التاريخي بكل أبعاده الاجتماعية والبيولوجيا والطبيعية والإنسانية والكونية وغيرها. وبهذا المعنى يصبح فن التاريخ أو علم التاريخ من الأطر الأساسية في صناعة الفرد والمجتمع والإنسانية. ومن خلال إشادة الوزان بالفرد والمجتمع والدولة تبيّن لنا مدى استقرائه لشرائح شمال إفريقيا وفق مناهج منظمة وعلمية.

([1]) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، مرجع سابق، ص 07.

2-**البناء المعرفي**: لم يكن البناء المعرفي أمر يسيراً، لأن الوزان وُجِدَ في زمن يعيش فيه العقل المغربي أزمة نوعية أزمة خطيرة، يمكن أن نسميها أزمة الاغتيال الديني أو ما سيصطلح عليه فيما بعد بـ: "أزمة المريسكيين". لكن من جهة أخرى وفي حال استثنائي تزامن حضور ليون مع أرضية أبوية متحضرة، تعلق بجِوار أبيه ولازم ترحاله، ورغم الاختلاف أو الفارق السِني بينه وبين والده إلا أن حظَّه في التأريخ فاق الكثيرين منهم بما فيه والده. ولعل هذا الجوار هو ما أكسب الوزان طريقة الكتابة للعامة دون الاقتصار على النخبة، وهذه دلالة احتكاكه بالعامة. أما دلالة الاحتكاك بالخاصة فتظهر مع جملة من كبار السلاطين البربر (الوطاسيون) والعرب (السعديون) والعجم (أوروبا) منهم: أبو عبد الله محمد الشيخ يحي (1471م-1504م) ومحمد بن محمد الشيخ المعروف بالبرتغالي (1505م-1525م) وأبو حسون علي بن محمد الشيخ (1525م-1554م) وأبو العباس أحمد بن محمد البرتغالي (1525م-1545م). وكذا السلطان السعدي المعروف باسم أحمد المنصور الذهبي*. وهذا الأخير أحد مقامات المعرفة والسلطة المغربية باعتباره واسع الثقافة جمع بين الثقافة التقليدية والخبرة والمسائل العصرية والديبلوماسية والإدارية بحيث **"قرب العلماء والفقهاء المغاربة، وصفه العالم المنجور بأنه "خليفة العلماء وعالم الخلفاء"**[1]. **واتصل بعلماء مشارق في مصر والشام"** [2].

وبهذا المعنى ننظر إلى احمد المنصور بوصفه هو أول سلطان مشهورا بحزمه وتتبعه لأخبار رعيته، وسياسيا ساعدته حكمته على حفظ السلم والعلاقات الطيبة مع عدة دول جواريه. أما معرفيا فيعد رجل المجالس والنقاشات الفكرية بحضور شخصيات ذات الصلة والتي تحمل مكانة اجتماعية سواء من فاس أو مراكش أو حتى

* أحمد بن أبي عبد الله الشيخ محمد المهدي ولد بفاس سنة 956 هـ من أم تدعى مسعودة، وكان من أساتذته في النحو اللغة أبو العباس احمد بن قاسم الأندلسي ومحمد الحارثي، واخذ الفقه عن أساتذة أمثال أبي عمران السوسي وغيره، وكان يجمع بين علوم كثيرة.

([1]) فهرس أحمد المنجور، تحقيق: محمد حجي، مطبوعات دار المغرب، الرباط، 1976، ص9

([2]) تاريخ المغرب العربي الحديث، محمد خير فارس، محمد علي عامر، ج1، دمشق2000،1999م ص56

من البوادي، وعلى هذا النحو أسس مجلسا للشورى [1] احتدمت فيه عقول العلماء ونصوص الفقهاء يومي الإثنين والأربعاء [2] وكان يسميه يوم الديوان، وتتجلى حنكته أيضا في الممارسة الإدارية إذ لا يقبل تهاونا خاصة على مستوى التنظيمات الداخلية للدولة [3]، ناهيك عن أيديولوجيته المتمثلة في الاهتمام والاحتفال بعيد المولد كعيد رسمي [4] قبل أن يكن كذلك. هذه الجوانب التنويرية العامة والخاصة انبثق منها الوزان انبثاقا عالميا.

لكن ما يؤخذ على السلطان المنصور أنه اتخذ لنفسه حجابا [5] يتحدث من ورائه للناس، ولا ندري كيف أوحى له فكره أو نفسيته بهذا الفعل، ولعل هذا السلوك يحمل أبعادا سياسية أراد من خلاله إضفاء الشرعية للخلافة القائمة، وبحكم الرعية غالبا ما يسلمون لكل ما يصدر من السلطة العليا خاصة إذا صبغت بشكل الخلافة. وعلى الأرجح انتقد هذا الفعل العالم أحمد بابا [6] في أحد مقابلاته ورفض محادثته إلا بعد رفع الحجاب. ومن خلال نقد أحمد بابا لشخص المنصور يتضح أنه يؤمن بشيء من المعارضة الموضوعية.

ثانيا-الأسر الحاكمة أيام الحسن الوزان

لما كان تقسيم الوزان لشمال إفريقيا وفقا للمملكات. كانت المملكة المرينية على إقليمين رئيسيين: أحداها مملكة فاس، والأخرى مملكة مراكش. وعلى هذا النحو تبرز لدينا أسرتين حاكمتين في عهده. ومن خلالها يتضح البعد الفكري والمعرفي وغيرها من الأبعاد الثقافية.

([1]) إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ، مرجع سابق، ص 296
([2]) المرجع نفسه، ص 373
([3]) إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ، مرجع سابق، ص 297
([4]) المرجع نفسه، ص297
([5]) المرجع نفسه، ص 374
([6]) المرجع نفسه الصفحة نفسها.

01-البعد الفكري للأسر الحاكمة أيام الوزاني

إن قضية الأسر في المغرب الأقصى قضية صراع بين نمطين من التفكير [1] -وإن كان يبدو غير ذلك-اتجاه السلطة، يعبر كل منها عن موقفه الفكري أمام الواقع السياسي المعاش من جهة، وعن موقفها من السلطة الدينية الإسلامية من جهة أخرى. فالأسرتين المقصودتين هما الأسرة الوطاسية والأسرة السعدية وهما تمثلان سلطتين متقابلتان عاشتا حقبة زمنية اجتمع بينما السلام والحرب. لكن خلفتا أثر سلبي تجلى جوهره في الرأي أو الوعي الاجتماعي العام للمغرب العربي في عدة أصعدة كما سوف نبيّن.

أ-البعد الفكري للأسرة الوطاسية الحاكمة أيام الوزاني

يعزو ذكر الأسرة الوطاسية في التاريخ إلى الحسن الوزان باعتباره أهم رحالة عالمية شهد العصر الوطاسي، ومن خلاله فقط كما أورد صاحب كتاب "المغرب عبر التاريخ" إبراهيم حركات أن الدولة الوطاسية بالنسبة لدول المغرب أسوأ حظ من حيث قلة المصادر التاريخية التي تعالج فترتها السياسية [2]. وبهذا يكون الوزان ممثل الدولة الوطاسية في أدق كتبه جغرافيا المعروف بـ "وصف إفريقيا". ومن خلال هذا المصدر يغدو الوزان أيام الحكم الوطاسي رجل الميدان ديبلوماسي تارة وسياسي عظيم تارة أخرى بحكم مشاركته في قضايا السلطة ومن أشهرها مفاوضات بين أمير هنتاته الناصر بن يوسف الهنتاتي ومحمد البرتغالي [3].

لم يكن حب السلطة شغف الوطاسيون بقدر ما كانت السلطة الوطاسية تراعي الشعور بالوطنية وذلك من خلال وحدتهم وانفرادهم بعدم خضوعهم للنفوذ الأجنبي كما حصل الخضوع بالنسبة للدول الإسلامية الأخرى، إضافة إلى أن الشعور بالوحدة القومية المغربية منعهم من اللجوء إلى العدوان الخارجي لصالح الحفاظ على

([1]) نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ط02، مكتبة مدبولي القاهرة، 1994، ص 20
([2]) إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ، مرجع سابق، ص 260
([3]) المرجع نفسه، ص 262

سلطتهم كما فعل غيرهم أن أثاروا التحالف مع العدو لصالح المصالح الذاتية أو السلطوية. ومنه فالظاهر أن نمط تفكير الأسرة الوطاسية مرتكز على المنطق والفهم والدفاع عن منطق قوة دولتها المدركة تماما لشؤون الإدارة السياسية، وممثلو هذه الأسرة لا يستبعدون الدين ولا يعادونه بقدر ما يجدونه آلية ضرورية لفهم وتسيير السلطة بعيدا عن الاستخدام البراغماتي. من هنا يمكن أن تكون شرعية السلطة الوطاسية مقبولة إلى الحد الذي تساير فيه الوعي العام من ناحية، وأن الأسرة الوطاسية من ناحية أخرى سيدة في قراراتها فيما يخدم الصالح العام. خاصة إذا علمنا أن سياسة الوطاسيون لم تمارس القهر والقتل على علمائها وفقهائها المناهضين ضدها، كما فعلت الأسرة السعدية ضد علمائها.

ب-البعد الفكري للأسرة السعدية الحاكمة أيام الوزاني

إن للأسرة السعدية مساع سلطوية تتجلى في مبادئها الخفية والمعلنة، وجوهر المبادئ الانفراد بالسلطة لصالح الأشراف السعديين (ثبت ذلك تاريخيا أم لم يثبت)، وذلك من خلال الإشادة ببعض الألقاب كالخليفة وأمير المؤمنين وبعض الألقاب التي ترمي إلى ملكية مبكرة كأبو فارس عبد الله الواثق بالله وأبو عبد الله محمد القائم بأمر الله باعتبارهم أول ملوك الدولة السعدية [1]. أما سياسة البيعة للملك فتتم بمحضر القضاة والفقهاء والوجهاء مما يضفي على الملك شيئا من الشرعية وتسجل البيعة حتى تصبح نصا ملزما [2]. وتسري سياسة الملك على النواب أو الأمراء بحملهم لقب الخليفة. لكن الجدير بالذكر أن أبو عبد الله القائم بأمر الله باعتباره مؤسسا لدولة الأشراف لم يبادر في تغيير ألقاب السلطة، فقد اكتفى بلقب الأمير فكثيرا ما يشير الوزاني في نصوصه إلى لقب الأمير كقوله "**قد أمضيت في هذه المدينة (تيسيغدلت أحد مدن مراكش) عشرة أيام مع الأمير الشريف في**

(1) إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ، مرجع سابق، ص 371
(2) مرجع سابق، ص 372

عام 919هـ/ 1513" [1]. وهذه الإقامة بمثابة السفير أو المصلح أو المفاوض بحسب ما تمليه الحاجة، مثلما دعته الحاجة إلى مفاوضة أمير سوس وحاحة أحمد الأعرج أول ملوك السعديين. ولعل إعلان المِلَكية بالفعل يظهر مع محمد المهدي الشيخ بحكمه فَعَّلَ لقب الخليفة [2] وسار على نهجه خلفاؤه.

فالأسرة السعدية نمطها التفكري محصور في دائرة عصبية الدين، أي الدفاع عن الماضي السياسي (الخلافة الإسلامية) بقيمه وأعرافه مهما كانت النتائج التي يفضي إليها هذا التفكير، بل ويكفي من خلال النماذج السلطوية أن نحدد الأبعاد الشرعية لأصحابها في ممارسة السلطة أو الملك. وبهذا المعنى الأيديولوجي أو الاقصائي تم تقويض سياسة السلطة وحجر عجلة الأنظمة السياسية بحجة أن التاريخ الإسلامي خوَّل للأسرة السعدية هذا النوع من سلطة التفكير أو الأيديولوجية العقائدية. ومن جملة أثار هذه الأيدولوجية أن سطوة الملوك باتت جلية في التخلص من علمائها وفقهائها المناهضين لسلطتها أمثال الونشريسي [3] الذي قتله الملك أبا عبد الله محمد الشيخ السعدي سنة 955هـ. وألحق بالونشريسي تلميذه عبد الوهاب الزقاق المناهض للدولة السعدية حيث مات ضربا بالسياط وقيل قطع رأسه بشاقور سنة 961هـ [4].

ثالثا-تراجع سلطة المعرفة الفكرية والعلمية بالمغرب

على غرار التنوير الذاتي لفكر وعلم الوزان، تعددت الأسباب التي ساهمت في انخفاض وتراجع القيمة العلمية والفكرية في فاس خصوصا وإفريقيا عموما. فضعف الوطاسيين زاد من معاناة السكان العلمية وأفقد ثقة القبائل بالسلطة القائمة، فضلا عن عجز هذه السلطة عن التصدي للاحتلال البرتغالي خصوصا بعد أن جدد هؤلاء هجومهم في مطلع القرن 16م، وأقدموا على احتلال عدد آخر من الثغور فاتحين بذلك جبهات متعددة

(1) الوزاني، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ص 116.
(2) إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ، مرجع سابق، ص 369
(3) مرجع سابق، ص259
(4) مرجع سابق، صفحة نفسها.

أمام الوطاسيين. لم يرق للوزان ما آل إليه عصره من ناحية الوضع السياسي والفكري والعلمي، إذ نجم عنها تدهور ثقافي جسيم أهينت فيه كتب العلم قبل مؤلفيها فقد دلَّ كلامه على أن: «**القصر الذي كانت فيه خزانة الكتب في مراكش استعمل جناح منه للدجاج وآخر للحمام وأصبحت الخزانات التي توضع فيها الكتب أقفاصا لهذه الطيور**» (1)

لا شك أن سمات زوال العهد التنويري للثقافة المغربية بات جليا من خلال الوضع العلمي والتربوي الذي آل إليه، فالوضع ينم عن انعدام التربية السليمة التي تؤثر سلبا في عقول الأبناء والمجتمع والأمة. وهذا ما نستشفه من نكوص في العلم والدراسة بعدما كانت المدارس تكتظ بالطلبة، وأصبحت على حال يصفه الوزاني بأنه: «**كان في المدرسة قديما كما سمعت كثيرا من الطلبة لكنهم اليوم لا يتجاوزون خمسة طلاب مع أساتذة جهلة بالفقه**» (2)

إن أهمية هذا النص واضحة: فهي تميز بين عهدين أحدهما "مزدهر" والآخر "متخلف" في عصر الوزاني. ومع هذا لأخير تتجلى عناصر الضعف بمعناها الصحيح. وبين الماضي والحاضر يتضح أن الوضع الفكري والعلمي عرف نكوصا على ما مضى في جميع الأطياف من جهة الأساتذة أو من جهة المتعلمين، لأن الحروب الأهلية خربت الكثير من البساتين المرموقة التي كانت تعود بالفائدة على نفقة الطلبة والمدارس وكذا العلماء.

(1) الزياتي، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ص 134
(2) مصدر سابق، ص 118

رابعا: سلطة المذهب المالكي

وكثيرا منهم راسخون في علوم الشريعة لا غير، ولهم ذاكرة ممتازة في مسائل الفقه الإسلامي. **وفي هذا الشأن يذكر الوزاني أنه "عَرَفَ (ت)* رجلا هرما يحفظ عن ظهر قلب كتابا يدعى (المدونة) ومعناه (جامع الشرائع) الذي يضم ثلاثة كتب عولجت فيها أصعب المسائل الفقهية على مذهب مالك"** [1]

تكاد تكون العلوم الدينية في مقدمة المعارف، بل هي كذلك. فالمعرفة عند الإمام أضحت سلطة دينية غزت عقول العلماء والفقهاء والمؤرخين. فالمدونة الواردة في النص هي مؤلفة العالم التونسي سحنون وهي من أشهر المؤلفات في مذهب الإمام مالك. إن هذه الاهتمام غدا سلطة قبل وبعد وأثناء هذه الفترة المدروسة من أواخر القرن الوسيط متجليا في وحدة المذهب والمعرفة في بعدها الإقليمي (شمال إفريقيا). ففلسفة الفقه المالكي في المغرب الأقصى لقيت نوع خاصا من التبعية والتأليف عن الإمام مالك بن انس واتباعه. ويمكن التماس مضامين المذهب المالكي في سلوكيات القضاة والفقهاء اتجاه الله أو الأمراء أو الناس. فعلاقتهم بالله تمثلت في التقوى الله، والترفع عن عرض الدنيا، وزخرف الحياة، والتحلي بالخلق الفاضل، والسلوك الحميد، أما علاقتهم بالأمراء فلم يعهد عنهم أنهم كانوا يتهافتون على استرضائهم، أو يتمسحون بأعتابهم، أو يترخصون معهم في الرأي والفتوى، أو يطوعون الدين لرغباتهم، أو يقبلون هداياهم ورشاواهم، أو يخشون في الله لومة لائم، اللهم جزء يسير منهم. أما علاقتهم بالناس فلم يعهد فيهم تجبرا أو استعلاء، بل عورفوا متواضعين ودعاة، يهتمون بمشاكل الجماهير، ويبحثون عن الحلول العلمية لقضاياهم الفقهية، ويعارضون لله وللحق ولصالح الجماهير: الحكام الجائرين والولاة المتجبرين. ومن حيث النقاشات العلمية الدينية فكانت حاضرة على مستوى الفقهاء في مسائل فقهية مالكية تخدم الصالح

* التاء: الأصل في قول الوزاني "عرفت"، لكن محافظة على المعنى قمنا بحذف التاء.

([1]) الزياتي، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ص 118

العام **يقول الوزان بهذا الصدد: «عندما قصدت هذه المدينة نزلت في ضيافة محام في منزله. واتفق في احدى الأمسيات أن كان عنده عدة فقهاء اجتمعوا بعد العشاء وبدأوا يتناقشون»**[1]

لم تكن النقاشات الدينية تعبر عن عمق الفكر والعلم، وإنما عن هشاشة فكر بين بعض أفراد المجتمع باعتبارهم نخبة المجتمع المراكشي، لأن مثل هذه العقول لا يعوَّل عليها بحكمها غير راجحة، ولا تحمل بُعْد الصّلاح والإصلاح.

نخلص إلى أن الذهب المالكي في تاريخ المغرب يعد المرجعية التشريعية التي يستمد منها القضاة والمفتون أحكامهم وفتاويهم، وقد غلب هذا المذهب على هذه الرقعة الجغرافية بدعم من الدولة تطويرا وترسيخا لدعائم وأركان المذهب، وإعداد نخبة من العلماء خدموه تأصيلا وتنظيرا. وفي هذه الحقبة المدروسة يعد كذلك المذهب المالكي المرجعية الوحيدة في الحرب والسلم والبيع والشراء والقضاء والأحكام والتشريعات والعلاقات لمحيطية وأمور السياسة.

لكن من جهة أخرى، ومع الحالة المتأزمة والبنية التشكيلية المتشرذمة تعالت أصوات المذهب الرافضي بزعامة عمر السياف الذي بدأ داعيا واعظا وانتهى فاسقا وجبارا، غير أن عمل السيّاف لم يقدر له أن يعمر طويلا فلم يكتمل وأجهض هذا المشروع به وبأتباعه.

حينما يتحالف الدين مع السلطة الدنيوية، يصبح بالضرورة تسليطا، والخطيئة الحقيقية للإنسان هي اغترابه عن نفسه، وإذعانه للقوة المسيطرة وانقلابه على نفسه حتى لو كان ذلك تحت قناع عبادة الإله، وهذا ما كشف عنه الوعي التنويري ولا سيما عند فولتير [(2)].

(1) الزياتي، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ص 118

([2]) أنظر: صالح هاشم، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ط02، دار الطليعة، بيروت، 2007، ص 225.

خامسا: عمر السياف وسلطته المعرفية

حركة عمرو بن سليمان المعروف بالسياف (أحد تلامذة الشيخ الجزولي). تلبس السياف بالدين وأظهر التصوف وأبطن التمرد ومارس سلطته داخل وخارج قلعة له: «**شيّدت هذه القلعة في عصرنا من قبل عمر السيّاف، وهو متمرد وزعيم* للرافضة. وقد كان في البداية واعظا، وبعد أن أجمع حوله عددا كبيرا من المريدين الذين دانوا له بالطاعة، تحوّل إلى طاغية مخيف جبار، استمرت سلطته مدة اثني عشر عاما**» [1].

إن التناقض بين الإيمان والفعل في السلطة السعدية يعلل بعدا سيكولوجيا موجودا في الذات البشرية المفطورة على مفارقة تكوينية بين نزعة الخير ونزعة الشر. فالدين مثلما قال بيتر سلوترديك ليس أفيون الشعوب، فهو يقوم بمهمة تهذيبية لنوازع الشر الموجودة في نفوس البشر [2]، وبخلاف هذا المعنى أُتُّخِذَ الدين عند عمرو السياف كسياسة لجلب المنافع الذاتية ودرء الشبهات بالفلسفة الدوغمائية التي «**تسبب (ت) *(عمر السياف) في خراب هذه البلاد. وانتهى أمره بأن قتلته احدى نسائه حينما وجدته متلبسا بمقاربة ابنة لها من زوج آخر. وحينئذ أدرك الناس أن هذا الرجل كان فاسقا لا إيمان له ولا شريعة. فثار الشعب بعد موته وضربت أعناق الذين اتّبعوا مذهبه**» [3]

المطلب الثاني: موقف الحسن الوزان من السلطة

ساهم الوزان بإثراء سياسة الوسط الاجتماعي لعصره من خلال اندماجه في بيئته العربية من جهة، والأوروبية من جهة أخرى. لينتج مواقف جدير بنا الوقوف عند مضامينها خاصة تلك المتعلقة بالسلطة.

---

* زعيما: شيخا متصوفا في ترجمة محمد حجي. ص107

([1]) الزياتي، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ص 119

([2]) رائد عبيس، فلسفة السخرية، مرجع سابق، ص 158

* التاء: أضفناها ليستقيم المعنى، وهي تعود إلى الفلسفة الدوغمائية (بمعنى تسببت الفلسفة الدوغمائية في...)

([3]) الزياتي، وصف إفريقيا، مرجع سابق، ص 119

أولا-سلطة الدين في المجتمع المغربي

«محنة تاريخية» [1] ساهم في ظهورها انحطاط الحياة الدينية فالفوضى والغزو والتسلط نتج عنهم ردود فعل معاكسة أبرزها فقدان الأسرة الوطاسية كل الاحترام وتعاظم مكانة خصومها السعديون.

في لحظة من القرن الخامس عشر ميلادي وبين نكوص الوطاسيين وانبثاق السعدين وتفرق القبائل كان العلماء والفقهاء لهم سلطة الحكم، أي تقوت نفوذ الزوايا التي أصبحت تتولى مهمة تأطير حركة الجهاد ضد المحتلين من خلال دور أئمة وشيوخ الزوايا في تعبئة السكان، حيت تعددت مراكزهم في اغلب مناطق المغرب، وأخذ أتباعهم ومريديهم يجوبون البوادي لبث الحماس الديني والدعوة إلى الجهاد، واكتسبت الزوايا بفضل نشاطها ثقة السكان وتقديرهم وتمتعت بنفوذ كبير لديهم، مما جعلها تتمكن من استقطاب العديد من المتطوعين وجمع الأموال الضرورية لإقامة الرباطات حول عدد من الثغور المحتلة. بهذا المعنى أصبحت قضية الجهاد في المغرب مسألة تكاد تكون عند الجميع وعنصرا من عناصر الشرعية السياسية، بمعنى لا تكتمل شرعية السلطان إلا إذا كان مجاهدا وراغبا فيه. فمثلا المرابطين بفضل جهادهم في الأندلس أجَّلُوا سقوط الأندلس إلى ما يقارب ثلاثة قرون، ويوم تراجعوا عن الجهاد حصل خلل في هذه البنية، جاء من يخلفهم وهكذا نلتمس أن الجهاد عنصر مركزي في هذه الناحية في الدولة المغربية. ولد عن هذه المحنة جوانب أغلبها مأسوية في مستويات أهمها:

المستوى الأول: يعتبر الحراك الديني الذي أحدثه الوطاسيون والسعديون من أكبر عوامل فشل ونجاح حركة التصوف في المغرب. والحقيقة أن هناك أسباب كثيرة لانتشاره ونجاحه في مناطق وفشله في أخرى من المغرب الأقصى. إذ يعزو دور الطرق الصوفية في تسيّيس الحرب والموالاة لصالح الأسرة السعدية على حساب الأسر الأخرى، بحكم ما تتمتع به اتباع ومريدين في «**انتعاش روح المقاومة الوطنية الدينية "الجهاد"**» [2]. فضلا عن

([1]) فارس، عامر، تاريخ المغرب العربي الحديث، مرجع سابق، ص 31

([2]) فارس، عامر، تاريخ المغرب العربي الحديث، مرجع سابق، ص31

المكانة الاجتماعية والحياة البسيطة التي حفلت بها الأسر السعدية أو السعديون باعتبارهم علماء حتى مطلع القرن السادس عشر، والسبب المباشر الذي يعلو ويتميّز عن باقي الأسباب أن نسبهم أكسبهم هذا الهول من الاحترام.

المستوى الثاني: عاش الفقهاء حياة علمية ودعوية متذبذبة لم يسعوا فيها كعلماء إلى بناء دولة واحدة مع أمراء وسلاطين المغرب الأقصى، بل أجاز أغلبهم التعاون مع أمراء أسرة دون أخرى وطاعة الحكام المتغلبين. وفي دولة المغرب أواخر العصر الوسيط عاش فقهاء المالكية أمثال أبو مالك عبد الواحد الونشريسي قاض فاس جمع بين القضاة والفتيا والتدريس مع جرأته على السلاطين الوطاسيين وتلميذه عبد الوهاب بن محمد الزقاق الفاسي. وتلميذهما أبو مالك عبد الواحد بن أحمد الحمدي أو الحامدي بفاس وأبو القاسم علي بن مسعود الشاطبي قاض الجماعة بمراكش. وأسسوا نواة علمية سلمية وأخرى عصبية حربية وفق تصورات دينية وأخرى سلطوية بعيدة عن العدالة قريبة من السياسة نتج عنها انقسامات سياسية غربية وشرقية.

تعاظم دور الصوفية من الناحية الدينية إلى السياسية وذلك راجع إلى الغزو الأجنبي وعجز الدولة الوطاسية مما ساهم في انبعاث روح دينية وطنية في المغرب وبروز قوى صوفية أطلقت صيحة الجهاد ضد الغزاة، انطلاقا من بروز طريقتان صوفيتان: الأولى القادرية نسبة إلى القطب الصوفي المشرقي عبد القادر الجيلاني. والثانية الشاذلية نسبة إلى قطبها الصوفي المغربي عبد السلام بن مشيش، وكان زعيمها محمد الجزولي [1] الذي ذاع صيته في أنحاء المغرب ومما زادها صيتا دعم الأشراف الأدارسة.

بهذا الدور أصبح المتصوفة والفقهاء يؤدون دور السلطة في النزاعات وتوفير الأمن والسلم، ومن أهم شيوخ الصوفية الذين برزوا في هذه الحقبة الشيخ عبد الله بن مبارك الأقّاوي [2] تلميذ الجزولي، الذي جمع بين العلم

([1]) الشيخ الجزولي: هو أبو عبد الله محمد بن سليمان (توفي 1465م)، متصوف من قبيلة جزولة في السوس بالمغرب. درس في مدرسة الصفارين، أسس الطريقة الجزولية وهم فئة من الشاذلية، من أعماله "دلائل الخيرات وشوارق الأنوار" جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 260).

([2]) يحي الهويدي، تاريخ الفلسفة الإسلامية في القارة الإفريقية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ج01، 1965، ص 255

والعمل، ونظرا لمكانته لجأ إليه أعيان قبائل بلاد سوس وأعلنوا الولاء والمبايعة على أساس حمايتهم والقيام بأعمال ضد أي خطر أجنبي، لكنه رفض طلبهم (915هـ/ 1510م) [1] بحجة تفرغه للعبادة.

ثانيا-سلطة الأنا الوزان وسلطة الغير الأوروبي

إن تقلبات الزمان بدأت مبكرة مع الحسن الوزان فقد خانه الزمان أن غيَّر له مجرى الحياة سنة 1518م [2] ليجد نفسه في بيئة مخالفة تماما لغة وعلما ودينا، من هنا تبدأ فلسفة أخرى ولقبا آخر يضمر من خلاله حقيقة عقدية ويظهر تعاطفا دينيا. هي لحظة محنة لمن لا يعرف قدرها لكنها منحة لمتيقظ نبه أدرك من خلالها أنها فرصة ليكون شاهدا على عصر جديد يُصنع أمامه ليعيد قراءته كعالم مؤرخ، خاصة أنه عاش في عصر تحول فيه مراكز القوة والجذب لصالح العالم الغربي بعد أن سقطت غرناطة على يد المسيحيين وأصبحت أوروبا مركزا للجذب السياسي والمعرفي. وفي خضم هذه المفارقات يبرز الوزاني بألقاب عربية تارة وأخرى أوروبية، وبين هذه الألقاب محنة ومنحة تدور أحداثها في مجال سياسي وآخر معرفي، ويعزو الانتقال من منطقة إلى أخرى ومن دين إلى آخر منحة أغنت تجربة ليون الإفريقي ومَيَّزَتْه عن باقي الرحالة والجغرافيين، فقد قام بذلك في وقت كانت فيه لغة السيف فقط هي المسموعة بين قوى العصر.

(1) بل ألفريد، الفرق الدينية في شمال إفريقيا من الفتح العربي إلى اليوم، تر: عبد الرحمان بدوي، بنغازي، 1969، ص 426.
(2) إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ، مرجع سابق، ص 262

خلاصة

إن تعاطي الحسن الوزان لمفهومي السلطة والمعرفة في شمال إفريقيا كان تعاطيا موضوعيا. نفذ به إلى أعماق مجتمع المغرب الأقصى، ليكشف عن العلاقات القائمة بين سلطة الملوك من جهة والرعية من جهة أخرى. لنستشف من خلال الوزان أن بلاد المغرب في شقها الأكبر تعيش الهيمنة والسيطرة التي يمارسها الإنسان مع بني جنسه من الإنسان، وهي حالة طبيعية بحكم ما آل إليه المغرب اتجاه السلطة. لذا تعد السيطرة حالة واقعية وتاريخية في المغرب الأقصى، علما أن العصبية المغربية عصبية قوة وقوتها ديناميكية، متحركة وخط حركتها وسيرها منتهاه في الملك كغاية للعصبية. وهي استجابة طبيعية شرطها القوة والمدافعة. وهكذا تجربة المدافعة والصراع تكشف عن حقيقة تفشي الجهل وعدم الوعي للإنسان المغربي، بل سعي الصراع إلى تحطيم منابر الوعي الحاضرة بشكل ضئيل.

خاتمة

من خلال هذه الدراسة يمكننا الإشادة ببعض النتائج التي تمثل خلاصة البحث في موضوع السلطة والمعرفة في شمال إفريقيا من القرن 15م إلى القرن 18م، إضافة إلى بعض الآراء التي تفتح أفاقا لمعالجة الإشكالية المطروحة. ومنه النتائج على شاكلتين:

نتائج خاصة:

استنادا إلى إشكالية موضوع السلطة والمعرفة، تبرز لدينا تجليات السلطة والمعرفة في شمال إفريقيا بين القرن 15م والقرن 18م، من خلال نماذج رئيسية؛ حفصية وزيانية ومرينية. باعتبارها طرحت قضايا فكرية، وتقدم نفسها كبديل معرفي، منخرطة في حالة اختلاف تارة وائتلاف تارة أخرى في طبيعة علاقتها. لذا لا يمكننا فصل وتيرة السلطة عن المعرفة، كما لا يمكن اختزال أحدهما في الآخر باعتبارهما سلطتين فاعليتين في الوسط الاجتماعي. ومنه توصلنا إلى ما يلي:

حول السلطة الحفصية: عانت السلطة الحفصية أيما معاناة في سبيل إرساء وضع سياسي ويعود سبب المعاناة إلى طبيعة السلطة ذاتها إنها سلطة هشة لم تستطع السيطرة على مجالها الجغرافي ولا الحد من انتشار الفساد الإداري بين أضلعها، مما أدى إلى فقدان هيبتها وتدهور حالها فثارت عليها القبائل، ورفضتها الصوفية وخرج عليها الكثير من الفقهاء. فالسلطة السياسية الحفصية وجدت ضالتها في الصراعات مع شيوخ القبائل وعلى النقيض وجدت السلطة الصوفية الشابية ضالتها في نشر التصوف والتأثير على المجتمع.

حول السلطة الزيانية: أما على صعيد سلطة المغرب الأوسط وعلاقتها بالمعرفة عند السنوسي، يتضح جليا أن السنوسي لم يمارس السياسة، ولم يكن له مجال للتعبير عن موقفه فبقيت مضمرة. فكان لابد أن يخرج طاقته وأفكاره من خلال اتخاذ الميدان التصوف والفكر كمطية لتجسيد أبعاده الإصلاحية. ويعد التنظيم المعرفي (المعرفة العقائدية والمعرفة الصوفية) عند السنوسي تنظيما استراتيجيا، لأنه استطاع ضبط معارفهما وفق ما

يناسبهما من مناهج، فحقيقة التوحيد لم تكن لتتضح لولا وضوح مسلكها العقلي. فالسنوسي كرجل مفكر ومتصوف وُفِّقَ إلى أبعد الحدود في لم شمل عوام المسلمين الزيانيين.

حول السلطة المرينية: ارتكز الوزان على الحالة العامة للمغرب الأقصى، ومن خلال التقسيمات الجغرافية والسياسية والمعرفية، قدم تحقيبا جديدا للفكر المغربي استند فيه على أسس ومعايير معرفية وأخرى جغرافية تمثلت في مفهومي السلطة والمعرفة المغربية. وكان قد تعاطاهما تعاطيا موضوعيا، نفذ من خلال دراساته إلى أعماق المجتمع المغربي. لذا يعتبر الوزان بلاد المغرب في شقها الأكبر تعيش الهيمنة والسيطرة التي يمارسها الإنسان مع بني جنسه من الإنسان. لذا تعد السيطرة حالة واقعية وتاريخية في المغرب الأقصى تنم عن تحطيم منابر الوعي العام.

نتائج عامة

- السلطة السياسية عرفت نكوصا نتيجة حالة صراع.
- السلطة السياسية لم تناهض سلطة المعرفة الصوفية والفكرية.
- المعرفة الفلسفية تجسدت في سياقات دينية وصوفية وفكرية.
- المعرفة الشابية والسنوسية معرفة صوفية وفكرية، والمعرفة عند الوزان تمت حسب ثقافة العصر.
- التنظيم المعرفي في العقائد والتصوف عند السنوسي لقي تجاوبا وإقبالا في تنظيم الوسط الزياني. أما من حيث علاقته بالسطلة فيعد ناقدا غير مباشر من خلال العزلة والحياد والصمت.
- مساهمات الوزان قيمة علميا وفكريا وسياسيا. أما طبيعته مع السلطة فكان غالبا ما يوالي ولا يعادي وينتقد لكن بحذر وهذا راجعا إلى مستواه الفكري ومكانته الاجتماعية.

وفي الأخير لا يمكن في أي حال من الأحوال الفصل النهائي بين طبيعة العلاقة القائمة بين السلطة السياسية وبين المعرفة الفلسفية. فالعلاقة تبقى مفتوحة نظرا للحاجة إلى التدقيق فيه من جهة، وحاجة مادتها

المعرفية إلى الدراسة والتحليل في حالة ما توفرت لدينا نصوصا ومصادر أخرى تاريخية، ومعطيات تمكننا من بناء الموضوع بشكل آخر أوسع وأعمق.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم (رواية ورش).

- **أولا: قائمة المصادر**

1. أحمد بن مخلوف الشابي، مجموع الفضائل في سرّ منافع الرّسائل في بداية الطّريق لأهل التحقيق، تحقيق: الدكتور مبروك السّوسيّ، ط01، جمعية الشابي للتنمية الثقافية والاجتماعية.

2. الإمام السنوسي التلمساني، شرح السنوسية الكبرى، تحقيق: أبو أحمد بلكرد بوكعبر، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011.

3. الحسن بن محمد الوزاني، وصف إفريقيا، ترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر، ج01، ط02، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1983.

4. السنوسي، العقيدة الصغرى وشرحها، تحقيق: يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1971.

5. محمد ابن يوسف السنوسي، شرح العقيدة الكبرى، تحقيق: بوكعبر بلكرد المعسكري، دار كرداده، الجزائر، 2011، ص125.

6. محمد بن يوسف السنوسي التلمساني، أم البراهين، تحقيق: الدكتور خالد زهري، ط03، دار الكتب العلمية، بيروت، 2017.

7. محمد بن يوسف السنوسي، المنهج السديد في شرح كفاية المريد، تحقيق: مصطفى مرزوقي، الجزائر.

8. ابن الوزان الزياتي، وصف إفريقيا، ترجمة: عبد الرحمن حميدة، مراجعة: علي عبد الواحد، مكتبة الأسرة، 1399هـ.

ثانيا: قائمة المراجع

9. إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ، المجلد الثاني، ط01، دار الرشاد الحديثة، 1978م.

10. أحمد أمين، ظهر الإسلام، (د ط)، ج01، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2013.

11. أحمد بن القنفد: الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، تحقيق محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، تونس، 1965.

12. أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، الجزائر، 1350هـ.

13. أحمد دكار، تيارات فكرية، ط01، كنوز للإنتاج والنشر والتوزيع، تلمسان، 2007.

14. احمد ملاّح، المختصر في تاريخ الفلسفة الغربية، ط1، رياض العلوم للنشر والتوزيع – الجزائر، 2006.

15. أرسطو طاليس، السياسة، ت: أحمد لطفي السيد، منشورات الجمل، ط1، بغداد – بيروت، 2009.

16. إسماعيل ابن عمر ابن كثير الدمشقي، تفسير ابن كثير، المجلد 03، الجزء 05، دار نور الكتاب-الجزائر،2007.

17. أفروم أريك، الدين والتحليل النفسي، ترجمة، فؤاد كامل، مكتبة غريب، بدون تاريخ.

18. الأكاديميون العرب والسلطة: كتاب المعرفة والسلطة في المجتمع العرب. الدكتور امحمد صبور. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت 2001.

19. أميرة حلمي مطر، جمهورية أفلاطون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، 1994.

20. بريكة مسعود، النخبة والسلطة في بجاية الحفصية، ط01، الجزائر، 2014.

21. بل ألفريد، الفرق الدينية في شمال إفريقيا من الفتح العربي إلى اليوم، تر: عبد الرحمان بدوي، بنغازي، 1969.

22. البستاني، بطرس، محيط المحيط، بيروت، 1987.

23. توماس هوبز، اللقياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حرب، وبشرى صعب، ط1، بيروت، 2011.

24. الجابري، العصبية والدولة –معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط7، بيروت، 2001.

25. جلال الدين الرومي، مثنوي، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، الكتاب الأول، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية 1996م.

26. جمال الدين بوقلي، مقالة في كتاب "المواهب" أفكار وآفاق، ال عدد03-2012.

27. حامد عبد الله ربيع: محاضرات في الفلسفة السياسية، (مخطوط) كلية الأدب جامعة القاهرة، 1963

28. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2، بيروت –لبنان، (ب، ت).

29. أبو حمو العبد الوادي، وساطة السلوك في سياسة الملوك، المطبعة الدولية، تونس، 1962.

30. ابن خلدون: المقدمة، ط2، بيروت، 1961.

31. ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون "العبر"، ج01، ط01، بيروت، 2011.

32. ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، المجلد الأول، ط1، بيروت،2011.

33. ديوان الحلاج، تعليق: محمد باسل عيون السود، بيروت، (د. ط)، (د. ت).

34. رائد عبيس، فلسفة السخرية عند بيتر سلوتردايك، ط01، منشورات الاختلاف، لبنان، 2016م.

35. أبي زكريا يحي بن شرف النووي، الأربعون نووية في الأحاديث الصحيحة النبوية، دار إمام مالك، ط02، 2019م.

36. سيجمند فرويد، محاضرات تمهيدية جديدة في التحليل النفسي، ترجمة: عزت راجح، مكتبة مصر، 1932.

37. الشافعي، ديوان الشافعي، ط02، مكتبة الكليات الزهرية، القاهرة، 1985.

38. شرح أم البراهين، ط01، مطبعة الاستقامة، 1351هـ.

39. صالح هاشم، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ط02، دار الطليعة، بيروت، 2007.

40. عبد الله ابن المقفع، الدرر اليتيمة، مصر.

41. عبد الله القصيمي، أيها العقل، من رآك؟، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2002.

42. عبد الله بن عبد الملك الجويني، غيث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم، الإسكندرية، دار الدعوة، د ط، 1979م.

43. أبي العباس أحمد بن يحي الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب، ج02، المملكة المغربية، 1981.

44. أبي العلاء المعري، اللزوميات، ج02، بيروت، 1342هـ.

45. أبي عبد الرحمان السُلمى، الطبقات الصوفية، تحقيق: احمد الشرباصي، ط02، دار كتاب الشعب، 1998م.

46. أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الجزء 17، مؤسسة الرسالة، ط01، بيروت –لبنان، 2006.

47. ابن الغراء، رسل الملوك ومن يصلح للرسالة أو السفارة، تحقيق: صلاح الدين المنجد.

48. فهرس أحمد المنجور، تحقيق: محمد حجي، مطبوعات دار المغرب، الرباط، 1976

49. فؤاد زكرياء: نتشه، نهداوي، 1966.

50. أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج01، ط01، بيروت، 1998.

51. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مجلد الثامن، ط1، مؤسسة قرطبة للنشر والتوزيع، 2000م.

52. كمال عبد اللطيف، الخطاب النهضوي المعاصر، الفكر العربي المعاصر، مركز الانتماء القومي، لبنان، 1982.

53. ابن مريم، البستان، المطبعة الثعالبية، الجزائر.

54. أبو نصر محمد الفارابي، أراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، مؤسسة هنداوي، 2016.

55. ماكس فيبر، رجل السياسة والعلم، ترجمة: نادر ذكري، 1982.

56. مالك ابن نبي. شروط النهضة. ترجمة: عبد الصبور شهين، لبنان، 1979.

57. مالك ابن نبي: ميلاد المجتمع ط01، ترجمة: عبد الصبور شهين، دمشق، 2002.

58. محاورة ثياتيتوس لأفلاطون أو عن العلم، ت: أميرة حلمي مطر، القاهرة، . 2000.

59. محمد اركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت – لبنان–، ط1، 199.

60. محمد البشير ظافر الأزهري: اليواقيت الثمينة في أعيان مذهب عالم المدينة، الملاجئ العباسية، 1324هـ.

61. محمد الطاهر إبن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الجزء السادس عشر، دار التونسية للنشر،1984.

62. محمد العروسي المطوي: السلطنة الحفصية تاريخها السياسي ودورها في المغرب الإسلامي، دار المغرب الإسلامي، بيروت لبنان، 1985.

63. محمد المسعود الشّابي، الفتح المنير في التعريف بطريقة الشّابية وما رَبَّوْا به الفقير، ط01، تونس، 2020.

64. محمد الملالي، المواهب القدوسية في المناقب السنوسية.

65. محمد بن حسين اليمني: مضاهاة أمثال كتاب كليلة ودمنة، تحقيق: محمد يوسف نجم، الجامعة الأمريكية -بيروت، 1961م.

66. محمد حلمي عبد الوهّاب: ولاة وأولياء السلطة المتصوفة في إسلام العصر الوسيط، ط01، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009.

67. محمد خير فارس، محمود علي عامر، تاريخ المغرب العربي الحديث: المغرب الأقصى، مكتبة الإسكندرية، دمشق، 1999-2000 م.

68. محمد زيعور، السلطة والقوة، ط1، بيروت، 1990.

69. محمد عابد الجابري، فكر إبن خلدون، العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت–لبنان، 2001.

70. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ط1، بيروت، 1988م.

71. محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، دار الحديث، 2001م.

72. محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، ط02، دار المعارف، 1119م.

73. محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، صححه: أحمد شمس الدين، الجزء 01، ط01، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان، 1999م.

74. موبيك ديسكو، أفلاطون: أرغبه في الفهم، ت: حبيب الجربي، تونس، 2010.

75. مونتسكيو، روح الشرائع، الجزء 02، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012.

76. نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ط02، مكتبة مدبولي القاهرة، 1994.

77. هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي، د ط، القاهرة، 1968.

78. يبورك السملالي، شرح المقدمات للإمام السنوسي، دار الرشاد الحديثة، المغرب،2015م.

79. يحي الهويدي، تاريخ الفلسفة الإسلامية في القارة الإفريقية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ج01، 1965.

ثالثا: قائمة الموسوعات

80. جماعة من المؤلفين، المنجد في اللغة والأعلام، ج02، ط9، بيروت، 1978.

81. محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف مصطلحات الفنون والعلوم، ط01، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 1996.

82. ابن منظور: لسان العرب، م3، ج24، تحقيق: عبد الله على الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، بيروت، 1955.

83. لويس معلوف، المنجد في اللغة والأدب والعلوم، قسم الأعلام، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1956.

رابعا: قائمة المعاجم

84. إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، القاهرة 1403هـ -1983.

85. أحمد ابن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ج 4، ط2، القاهرة، 1389هـ/1992م.

86. جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، (د ط)، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004.

87. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، بيروت، 1982.

88. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ط03، دار الطليعة-بيروت، لبنان، 2006.

89. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، القاهرة 2003.

90. ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المركز المصري العربي، 2000.

خامسا: المجلات

91. رضوان السيد، المجتمع والسلطة: إشكاليتا الاستمرار والوحدة، مجلة الفكر العربي، العدد 33، 34، 1983.

92. مجلة تاريخ العرب والعالم، السنة الرابعة، العدد 41، مارس1982.

سادسا: مواقع إلكترونية

93. https://www.sudaress.com/hurriyat/123770

فهرس المحتويات

مقدمة ..... أ
الفصل الأول: ماهية السلطة والمعرفة 9
المبحث الأول: المستوى الاشتقاقي للسلطة 9
المطلب الأول: مفهوم السلطة لغة واصطلاحا 10
أولا –السلطة لغة..... 10
1–السلطة في القرآن الكريم..... 11
ثانيا: السلطة اصطلاحا 13
02–السلطة في اصطلاح الفلسفة..... 14
03–السلطة في اصطلاح السياسة 16
المطلب الثاني: مفهوم السلطة عند ابن خلدون، وتوماس هوبز 17
أولا–السلطة عند ابن خلدون 18
ثانيا: السلطة عند توماس هوبز (نقد السلطة الوسيطية) 20
استنتاج: 24
المبحث الثاني: المستوى التاريخي للمعرفة 25
المطلب الأول: مفهوم المعرفة لغة واصطلاحا..... 25
أولا: المعرفة لغة 25
ثانيا: المعرفة اصطلاحا 28
المطلب الثاني: طبيعة المعرفة 32
أولا. الرؤية التقليدية للمعرفة: المعرفة في الفلسفة اليونانية 32
المعرفة في الفلسفة اليونانية 33

ثانيا–الرؤية الوسيطية للمعرفة: المعرفة في الفلسفة الإسلامية 36
خلاصة 38
الفصل الثاني: السلطة والمعرفة عند أحمد بن مخلوف الشابي 39
الفصل الثاني: السلطة والمعرفة عند أحمد بن مخلوف الشابي 40
تمهيد: الأحداث الكبرى التي سبقت عصر الشابّي؛ والعلماء والأفكار والنظريات التي سبقته. 41
المبحث الأول: التعريف بأحمد بن مخلوف الشابي 44
المطلب الأول: موجز حياته وعصره 45
أولا–حياته 45
ثانيا–عصره 48
أ–الحياة الثقافية 49
ب–الحياة الدينية 51
ج–الحياة الاجتماعية: 53
المطلب الثاني: نتاجه المعرفي 54
المبحث الثاني: موقف أحمد الشابي من السلطة 57
المطلب الأول: الحدود المنفصلة بين الشابي والسلطة 57
أولا–المعارضة الشابية للسلطة السياسية: 57
ثانيا–سلطة القبائل الكبرى (الحنانشة) على الصعيد الاجتماعي: 59
ثالثا–الشابي سلطة روحية وسياسية: 60
المبحث الثالث: موقف احمد الشابي من المعرفة. 64
المطلب الأول: المعرفة الفلسفية عند احمد الشابي. 65
أولا–التصوف السني: 66
ثانيا–منهج الشابّي 71

ثالثا–التصوف الفلسفي: 74
رابعا–أثر اللغة في الطريقة الشابية: 80
خلاصة: 85
الفصل الثالث: السلطة والمعرفة عند أبي عبد الله محمد السنوسي 87
تمهيد 88
المبحث الأول: التعريف بمحمد بن يوسف السنوسي 93
المطلب الأول: موجز حياته وعصره 93
أولا–حياته 93
ثانيا: عصره 98
المطلب الثاني: نتاجه المعرفي 112
المبحث الثاني: موقف السنوسي من السلطة 117
المطلب الأول: الحدود المنفصلة بين السنوسي والسلطة 118
أولا–موقفه من أهل الدنيا: 119
ثانيا–موقفه من السلطان: 121
المطلب الثاني: الحدود المتصلة بين السنوسي والسلطة 132
المبحث الثالث: موقف السنوسي من المعرفة 141
المطلب الأول: المعرفة الفلسفية عند السنوسي 143
ثانيا: فلسفة النقد عند السنوسي 145
ثالثا: السنوسي بين المعرفة والنظر العقلي 151
المطلب الثاني: المعرفة الصوفية عند السنوسي 151
أولا: مقامات التصوف عند الشيخ السنوسي 153
خلاصة: 161

الفصل الثالث: السلطة والمعرفة عند الحسن الوزان 162

الفصل الثالث: السلطة والمعرفة عند الحسن الوزان 163

تمهيد:.....163

المبحث الأول: التعريف بالحسن الوزان 165

المطلب الأول: موجز حياته وعصره.....165

المطلب الثاني: نتاجه المعرفي 167

المبحث الثاني: موقف الحسن الوزان من سلطة المغرب الأقصى.....170

المطلب الأول: الحدود المنفصلة بين السلطة العامة والقوى الصغرى.....171

أولا: هيمنة سلطة الأعراب على السلطة السياسية (السلطة والسلطة المضادة) 171

ثانيا: هيمنة السلطة الأعرابية على سلطة الدينية 175

ثالثا: الصراع الاجتماعي بدل التنافس العلمي 176

المطلب الثاني: الحدود المتصلة بين السلطة العامة والقوى الصغرى 180

أولا: سلطة الحكم سلطة معرفية 181

ثانيا: علاقة الحسن الوزان بالسلطة.....182

خلاصة.....186

المبحث الثالث: موقف الحسن الوزان من المعرفة 187

المطلب الأول: المعرفة الفلسفية عند الحسن الوزان.....187

أولا–أسس المعرفة عند الحسن الوزان 188

1–البناء المنهجي.....188

2–البناء المعرفي 189

ثانيا–الأسر الحاكمة أيام الحسن الوزان 190

01–البعد الفكري للأسر الحاكمة أيام الوزاني 191

أ–البعد الفكري للأسرة الوطاسية الحاكمة أيام الوزاني 191

ب–البعد الفكري للأسرة السعدية الحاكمة أيام الوزاني 192

ثالثا–تراجع سلطة المعرفة الفكرية والعلمية بالمغرب 193

رابعا: سلطة المذهب المالكي.....195

خامسا: عمر السياف وسلطته المعرفية 197

المطلب الثاني: موقف الحسن الوزان من السلطة 197

أولا–سلطة الدين في المجتمع المغربي 198

ثانيا–سلطة الأنا الوزان وسلطة الغير الأوروبي.....200

خلاصة 201

خاتمة 202

قائمة المصادر والمراجع 205

فهرس المحتويات 212

العنوان: السلطة والمعرفة في شمال إفريقيا من القرن 15م إلى القرن 18م.

ملخص بالعربية

ترمي السلطة والمعرفة في شمال إفريقيا من القرن 15م إلى القرن 18م إلى أنها موضوع لامس شبكة من العلاقات المتداخلة بين السلطة السياسية من جهة، والمعرفية الفلسفية من جهة أخرى. ومن خلالها تجلى أثر السلطة التي شكلت حد وسطي لهما. حيث سعت السلطة إلى موازنة طبيعة السياسة والمعرفة. باعتبار أن هذه الأخيرة تجسدت في ثلاثة أعلام (نماذج) رئيسية، مثلت الواقع الفكري والفلسفي في صبغته الدينية (الصوفية). في حين تجسدت السلطة السياسة في هذه الحقبة في ثلاث سلط: بدءاً بالسلطة الحفصية(الشابي)، مرورا بالسلطة الزيانية(السنوسي)، وانتهاء بالسلطة المرينية(الوزاني)، وبين السلطة والمعرفة علاقات تجلت من خلالها أشكال التقابل والتدابر.

الكلمات المفتاحية: السلطة، المعرفة، شمال إفريقيا، السنوسي، الشابّي، الوزان.

Title: Power and Knowledge in North Africa from the 15th to the 18th Century.

Summary in Arabic

Power and Knowledge in North Africa from the 15th to the 18th Century seeks to explore a network of interconnected relationships between political power, on the one hand, and philosophical knowledge, on the other. Through this, the influence of power, which constituted a middle ground between the two, was evident. Power sought to balance the nature of politics and knowledge. The latter was embodied in three main figures (models), representing intellectual and philosophical reality in its religious (Sufi) form. Meanwhile, political power in this era was embodied in three authorities: beginning with the Hafsid authority (al-Shabbi), continuing with the Zayyanid authority (al-Senussi), and ending with the Marinid authority (al-Wazzani). Relationships between power and knowledge manifested forms of opposition and conflict.

Keywords: Power, knowledge, North Africa, al-Senussi, al-Shabbi, al-Wazzan.