الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة المسيلة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم التاريخ

التاريخ في معترك السياسة والإيديولوجيا

ابن تومرت بين الإخوانية والوهابية

مذكرة مكمّلة لمتطلبات نيل شهادة الماستر

تخصص: تاريخ الغرب الإسلامي في العصر الوسيط

إعداد الطالب:

بدر الدين عبدو

إشراف الأستاذ:

لخضر بولطيف

السّنة الجامعيّة: 1439-1440هـ/2018-2019م

إِلى اللَّذَينِ أَعطَيَانِي
كلَّ شيء
ثُمَّ رَحلَا
جَدِّي العزيز
جَدَّتي الغالية...
وإلى المُخلِصين
في أعمَالهم
والحاملين هُمُومَ
الأُمّة

تشكرات

الحمد لله أن وفقني لإتمـــام هذا العمل فله الشكر، وله الحمد، وله الثناء الحسن.

ثم من بعده:

جزيل الشكر والامتنان لأستاذي ومعلمي، الذي علمني معنى الإخلاص والتفـــاني في العمـــل

الذي صبر عني كثيراً، ولم يبخـــل علـيا بأي شيء، رغم التزاماتـــه الكـــثيرة شكـــرًا

أستاذي الفاضل: **لخضر محمد بولطيف**

الشكـــر موصـــول للزميلـــة الدكتورة سمية مقورة التي أتعبتها بطلباتي المتكررة

الشكر كذلك للزميل توفيق محمد قـــارة على كل دعمه وتشجيعه

وإلى كل من ساعدونـــا من قريب أو بعـيد

أ- تمهيد:

تُوَاجِهُ الكتابة التاريخية، في الوقت الرّاهن الكثير من المشاكل، ولعلّ مرَدّ ذلك إلى عدم الاتفاق لحد اليوم على مناهج البحث، التي يتعين على المؤرخ أن يتمرّس بها في البحث التاريخي[1]، وما هو مُتاح اليوم من مناهج فرضت علينا فرضا[2]، إما بسبب ولع المغلوب بتقليد الغالب، أم أن الأمر مُدبّر بليل. لكن بعيدًا على نظرية المؤامرة نجد أنفسنا في خضم هذا المعترك، ملزمين بتقديم رؤية جديدة، أو تخريج مستجد، وخاصةً وأن التاريخ أصبح مسرحا لصراعات سياسية وإيديولوجية، كما نوهت إليه بعض الدراسات الحديثة[3].

إن المؤرخ لا يسعه بأي حال التجرد من انتمائه السياسي ومُنطلقاته الفكرية والإيديولوجية، فهو يستحضرها أثناء الكتابة التاريخية، وذلك من شأنه أن يجعل ما يكتبه عرضة للتأثر بتلك الميول والتحيزات.

ولما كان من بين التيارات السياسية الإيديولوجية المثيرة للجدل في المشهد العربي اليوم، تيارا: الإخوان" و "الوهّابية"، وكان ما بينهما متباعدا؛ وخاصة بشأن قضية "الإمامة الكبرى"، وكان التاريخ أحد الأدوات التي استخدماها في تأييد كل تيار لمقرراته، وتفنيد

---

(1) يُراجع في الموضوع:

- محمد حبيدة: **بؤس التاريخ مراجعات ومقاربات**، الرباط: دار الأمان، 2015م.
- ميشال فوكو: **جينالوجيا المعرفة**، ترجمة: أحمد السطاتي وإسماعيل بنعبد العالي، الدار البيضاء: دار توبقال، 1988م.
- لويس جوتشليك: **كيف نفهم التاريخ مدخل إلى تطبيق المنهج التاريخي**، ترجمة: عائدة سليمان عارف وأحمد مصطفى أبو حاكمة، بيروت: دار الكتاب العربي ومؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، 1966م.

(2) رغداء زيدان: **ضد النماذج المفروضة**، دمشق: مركز الناقد الثقافي، 2011م.

(3) Margaret MacMillan: ***The Uses and Abuses of History***, London, United Kingdom: Profile Books, 2008.

مقررات الآخر، فقد ارتأيت أن أتناول قضية تاريخية خلافية، جرى توظيفها واستغلالها من قبل التيارين، بحيث حمّلها كل منهما تصوراته، وأعلن من خلالها أفكاره ومواقفه.

يتعلق الأمر بالتجربة السياسية الموحدية؛ ممثلة في مؤسسها ابن تومرت، الذي كان موضوع دراسات، صدرت متزامنة أو في أوقات مختلفة عن باحثين أكاديميين، ينتمون إلى كلا التيارين.

ب- أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة في جانبين؛ الأول جانب تصوري نظري، والثاني جانب تطبيقي إجرائي:

الجانب التصوري النظري:

1- لعل من بين أهم الأمور التي ظلت تشغلني وتستفزني، في ميدان التاريخ هو الكتابة التاريخية بحد ذاتها، بكل إشكالاتها ومناهجها ومفاهيمها، وهذا الموضوع يتماهى وهذه الانشغالات والاستفزازات.

2- تطلعي إلى مساءلة واختبار مفاهيم لطالما رسخت في أذهاننا، واعتقدنا أنها من المسلمات، وذلك من خلال مقاربة موضوعات إشكالية، لم تلق الاهتمام المطلوب من قبل الباحثين.

الجانب التطبيقي الإجرائي:

1- رغبتي في توظيف ما أفدته من أفكار وتصورات، في الجانب النظري، بتطبيقه على تجربة في تاريخ الغرب الإسلامي.

2- من بين أهم الشخصيات في تاريخ الغرب الإسلامي، والتي استفزتني كما استفزت الكثير من الباحثين، هي شخصية ابن تومرت، فقد انقسم بشأنه

المؤرخون قديما وحديثا، إلى فريقين متباينين، فريق متشيع له، وآخر متحامل عليه.

3- محاولة فهم كيف نظر الإخوان والوهابية، إلى شخصية ابن تومرت وتجربته السياسية في الغرب الإسلامي، ومحاولة فهم أبعاد القراءة والتأويل لهذه التجربة من قبل كلا الفريقين.

ج- إشكالات البحث:

إلى أي مدى نجح كل فريق في تقديم قراءة تاريخية متماسكة للتجربة التومرتية، في سياق الرغبة الواعية أو غير الواعية في التوظيف السياسي، والاصطفاف الإيديولوجي، اللذين يصدر عنهما منظرو الفريقين؟

وفيما لا ينفصل عن ذلك، ولعله نوع صياغة بديلة للتساؤل السابق، كيف تسربت المؤثرات السياسية والإيديولوجية إلى البحث التاريخي في سياق قصد التوظيف والاستغلال، ونية التبرير والتسويغ؟

يتفرع عن ذلك تساؤل ملح، على خلفية الأوضاع القلقة في منطقتنا العربية، وفي أعقاب ثورات الربيع العربي، عن فحوى القناعة الراهنة لدى الإخوان كما الوهابية، بشأن الخروج باستخدام "العنف المسلح" ضد الحكومات القائمة؟

د- منهج البحث:

تعد قضية المنهج في الكتابة التاريخية، من بين القضايا ذات الاهتمام المشترك لدى كثير من الباحثين؛ الذين يفترقون بهذا الشأن إما باحتذاء منهج بعينه، أو الزعم باستخدام مناهج متعددة، على أننا لا نعدو ادعاء استخدام المنهج التاريخي، بحسب ما استقر لدينا من معرفة بآلياته؛ من تتبع للنصوص واستقصائها، ثم نقدها وتمحيصها، مع إعمال الوصف

والمقابلة، مشفوعا بالتحليل والتعليل، وهو ما سمح لنا بحصر القضية محل البحث في ضوء مصادرها الأصلية، مقارنة بما أفضت إليه من تأويلات وتخريجات.

هـ- عرض الموضوع:

تقرر لدينا على ضوء معطيات البحث المستقاة أن نجريه على فصلين، يتقدمهما فصل تمهيدي.

الفصل التمهيدي بعنوان: "**التاريخ بين الموضوعية ودعوى الحياد الموهوم**"، والذي حاولت من خلاله تقديم مفهوم ومدلول مختلفين لمصطلحي الذاتية والموضوعية، مفاهيم تعبر وتتشكل من خلال خصوصية تاريخنا وتميز واقعنا، وقد أعربت من خلال ذلك عن فقه جديد للتحيّز، ودعاوى الحياد الموهوم.

أمّا الفصل الأول، فكان بعنوان: "**ابن تومرت من منظور إخواني أو التاريخ في خدمة التغيير**"، وكان حقلا لاستعراض دراسات إخوانية؛ أبرزها ما كتبه الباحث التونسي عبد المجيد النجار عن التجربة التومرتية، حيث سعى إلى تقديمها كتجربة رائدة من تجارب "التغيير" و"الإصلاح" في التاريخ السياسي للغرب الإسلامي، حيث نقف من خلال تخريجات الباحث على ضوابط العلاقة بين الأمة والحاكم، وما قد يستشف من ذلك من تأييد لفكرة الخروج على الأنظمة الفاسدة.

بينما خصصنا الفصل الثاني لـ: "**ابن تومرت من منظور وهابي أو التاريخ في خدمة الاستقرار**"، حيث قابلنا دراسات الفصل السابق بدراسات مغايرة، من أبرزها ما كتبه الباحث السعودي حمد السحيباني بشأن ابن تومرت وتجربته السياسية، الذي قُدّم كدعيّ خارجي مستحل للدماء والأرواح، على خلفية تخريج مغاير للعلاقة بين الراعي والرعية، تطل علينا من خلاله مفاهيم حظر الخروج على الإمام المبايع، وما يجر إليه ذلك من فتن كبيرة، وتقويض للاستقرار.

و-نقد المصادر والمراجع:

1- المصادر:

بخلاف ما اعتدناه في أبحاث التاريخ الإسلامي، من أن المصادر هي تلك المستندات المتقدمة في الزمن، المواكبة للأحداث والوقائع، فإن طبيعة بحثنا، لم تستدع هذا النوع من المصنفات إلا على سبيل التوثّق من الروايات، والتثبّت من النصوص، في سياق المقابلة والاستدلال.

ومن بين المصادر -بهذا المعنى- التي وقع الاستئناس بها، نذكر:

العبر: يعد كتاب العبر لابن خلدون من بين المصادر المهمة، في تاريخ الموحدين، فهو يقدم رؤية متوازنة لأحداث العصر، كما يورد تحليلات ذات أهمية، نفتقدها في جل المصادر الأخرى، وذلك على الرغم من صدور كتاباته عن ولاء غير خاف، لدول قامت على أنقاض دولة الموحدين.

الأنيس المطرب: يعد ابن أبي زرع من الأقلام المحسوبة على التيار المناوئ لدولة الموحدين، فقد صدرت كتاباته -بدوره- في ظل حكم دولة بني مرين، ما يجعل رواياته معادلا موضوعيا للرواية الرسمية الموحدية.

المعجب: يحظى كتاب عبد الواحد المراكشي بأهمية بالغة في تاريخ الموحدين، وبالرغم من تأليفه بعيدا على سطوة سلطان الموحدين، فإن المؤلف لم يتخلص -فيما يبدو- من ذاك الولاء لأولياء نعمته، الذين خدم في ظلهم ردحا من الزمن.

مجموع الفتاوي: هو كتاب نوازل، وهو كصنفه الذي ينتمي إليه لا يخلو من إفادات عن حوادث وشخصيات تاريخية، وكان مما اعتمدناه فتوى ابن تيمية الطويلة حول "المرشدة"، ورأيه في مؤلفها.

والمقام لا يتسع هنا لذكر كل المصادر.

2- المراجع:

إننا وإن أبْقينا على التقسيم التقليدي، فعددنا الدراسات الحديثة مراجع، إلا أن الكتابات الإخوانية أو الوهابية التي تناولت حركة ابن تومرت، إنما هي من زاوية نظر منهجية، إنما تعد هي مصادر البحث الحقيقية، لأن موضوع البحث مداره عليها بصفة خاصة.

هذا، وقد اختلف حضور المراجع، باختلاف الفصول:

كتب عبد الوهاب المسيري: اعتمدنا عليها في الفصل التمهيدي، ونخص بالذكر منها: "**دراسات معرفية في الحداثة الغربية**" و"**إشكالية التحيّز.. رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**"، و"**رحلتي الفكرية من البذور والجذور والثمر.. سيرة غير ذاتية غير موضوعية**"، وهي كتب ساعدتنا في بلورة رؤيتنا الخاصة بشأن "الذاتية والموضوعية" وكذا "التحيز والحياد".

كتاب: **الإسلام وأوضاعنا السياسية** لعبد القادر عودة، والذي أوضح من خلاله رؤية الإخوان للإمام والسلطة الحاكمة، وواجبات كل طرف بإزاء الآخر.

كتُب عبد المجيد النجار، والتي تعكس المنظور الإخواني لابن تومرت، نذكر منها: "**تجربة الإصلاح في حركة المهدي ابن تومرت**"، و"**فقه الإصلاح بين التربية والسياسة.. ابن العربي وابن تومرت أنموذجا**"، و"**المهدي بن تومرت.. حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب**".

أما منظور القراءة الوهابية، فعبّر عنها كتاب: "**منصب الإمامة الكبرى.. أحكام وضوابط**" لشيخ الوهابية في الجزائر محمد علي فركوس، وقد أسعفنا بفهم المنظور الوهابي للإمامة، فضلا عن كتاب "**المهدي**" لإسماعيل المقدم، والذي عرّج فيه على ابن تومرت بصدد حديثه عن المهدوية. بينما تظل دراسة حمد بن صالح السحيباني بعنوان: "**حقيقة دعوة ابن تومرت**"، هي الدراسة المحورية التي عوّل عليها البحث في استشفاف الموقف الوهابي من التجربة التومرتية.

ز- الصعوبات:

لا يخلو أي بحث من صعوبات تعترض سبيله، وتقوم على جنباته، ويزداد الأمر تفاقما وحدّة لما تكون طموحاتنا البحثية عالية، بينما زادنا المعرفي، وخبرتنا المنهجية محدودين. وفي غمرة انشغالاتنا المهنية والاجتماعية كانت الهواجس تراودنا في تأجيل تقديم العمل، حتى يتسنى لنا الإلمام بشتى جوانبه، ولكن مع تشجيعات الأستاذ، هممت به، وأنا كلي يقين في أن الجهد البشري ومهما بلغ من جودة وإتقان، فإن النقص مستول عليه، محيط به، وإن كان لنا في العمر بقية، وتأذن الله عز وجل، فسنعمل عليه -مجددا- خارج سياق هذه الظروف الضاغطة، ونحاول استدراك ما قد يكون فاتنا فيه.

الفصل التمهيدي:

التاريـخ بين الموضوعية ودعوى الحياد الموهوم

أولًا: التاريـخ بين الذاتية والموضوعية

ثانيًا: التاريـخ بين الحيـاد والتحيّز

أولًا: التاريخ بين الذاتية والموضوعية

1- المُؤَرِخ وكتابة التاريخ:

يَقُولُ ابن خلدون في مستهل مقدمته واصفًا جُموع المؤرخين وكيف تعاملوا مع الأخبار في عصره "**فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب كليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل، والتقليد عريق في الآدميين وسليل، والتطفل على الفنون عريض طويل، ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل، والحق لا يُقَاوم سلطانه، والباطل يقذِف بشهاب النّظر شيطانه**"(4) إنّ هذه الصفات التي وإن كان قد وصف بها مؤرخي عصره، والذين سبقوه مِن مَن تطفّل على هذا الفن، فإنّها تبقى لازمة في عصرنا هذا، فما أكثر المتطفلين على هذا العلم، وبهذا الصدد قال العروي في وصفه لابن خلدون "**ابن خلدون مؤرخ لأنه واعٍ تمام الوعي أن نوعية نظرته إلى الأمور الماضية والحاضرة لا تترك مجالا لأي نظرة أخرى، يعرف أنه لا يستطيع أن يكون محدثا مثل مسلم، ولا فيلسوفا مثل ابن رشد، ولا متصوفا مثل ابن عربي، لا بسبب الحرفة إذْ حرفته كانت القضاء، بل بسبب تخارج منطقه مع أي منطق آخر**"(5).

فلا يُدرس التاريخ عفوًا ولا يُكتب اعتباطا، وليس كل من يحاول الكتابة في التاريخ يُصبح مؤرخًا، كما قد يتصور البعض، أو كما يتخيل بعض الكتّاب، حينما يسطّرون صفحات طويلة عن حوادث ماضية أو معاصرة، ويعتقدون بذلك انهم يكتبون تاريخًا، ما

(4) عبد الرحمان ابن خلدون: **المقدمة**، تحقيق: عبد السلام الشدادي، الدار البيضاء: خزانة ابن خلدون بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005م، ج1، ص 6-7.

(5) عبد الله العروي: **مفهوم التاريخ الألفاظ والمفاهيم والأصول**، ط4، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005م، ص48.

داموا قد أمسكوا بالقلم والقُرطاس، ودارت لهم المطابع، وملأت كتاباتهم رفوف المكتبات، فلا بد أن تتوفر في المؤرخ الصفات التي تجعله قادرًا على دراسة التاريخ وكتابته.[6]

عبّر عن ذلك ابن خلدون بقوله: "**وإن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها، وسطّروها في صفحات الدفاتر وأودعوها، وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهمّوا فيها وابتدعوها، وزخارف من الروايات المُضَعّفة لفّقوها ووضعوها، واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتّبعوها، وأدوها إلينا كما سمعوها، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها، ولا رفضوا ترّهات الأحاديث ولا دفعوها**"[7].

وفي ظل هذا الاختلاط والخلط بين المؤرخ والدخيل عليه، ماهي الصفات التي وجب توفرها في الباحث حتى يُقال إنه مؤرخ؟ وماهي الخصوصية التي ميزته عن غيره من الباحثين؟ فالكل يلجأ إليه بحسب تعبير العروي[8] ويأخذ منه مادته والكل يبعده عن دائرة المعارف الرفيعة، وهو نفسه متواضع حينًا ومتكبر حينًا آخر، يقول مرة أنا حاطب ليل، ومرة أنا محط الحكمة كلها، وهذا في حد ذاته دليل على حقيقة خصوصية مَنحَى[9] المؤرخ.

فمن الصفات الواجب توافرها في المؤرخ، صفات عامة وجب توفرها في كل الباحثين، في العلوم الإنسانية والاجتماعية، مثل حبّ الدراسة، وتجاوز الصعاب، والصبر والجَّلد والأمانة والشجاعة والإخلاص، ولا يتزلّف لأصحاب الجاه والسلطان.. الخ من الصفات التي وجب توافرها في الباحث بشكل عام.[10]

---

(6) حسن عثمان: **منهج البحث التاريخي**، ط8، القاهرة: دار المعارف، 2000م، ص 18؛ وقاسم يزبك: **التاريخ ومنهج البحث التاريخي**، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1990م، ص 45-46.

(7) ابن خلدون: المقدمة، ص 6.

(8) عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، ص48.

(9) اخترنا كلمة منحى لنتخلص من قضايا الموضوع والمنهج والأسلوب، إذ لا أحد من هذه المفاهيم يكفي ليحدد بالفعل خصوصية تجربة المؤرخ، نعني بالمنحى الذهنية، الوجهة الفكرية، المنطق المبطّن: يُنظر: نفسه، ص 47.

(10) حسن عثمان: منهج البحث التاريخي، ص18. قاسم يزبك: التاريخ ومنهج البحث التاريخي، ص 46.

ولكن الإشكال الرئيس لم يكن يوما في الصفات العامة للباحث، بل في صفاته الخاصة التي تنطلق من خصوصية العلم المدروس، فهذا المنحى وخصوصيته كما أشرنا سابقا وجب له صفات خاصة، تنطلق من صفات التاريخ والحقيقة التاريخية في حد ذاتها، التي من أهم خصائصها أنَّ الإنسان هو الفاعل الرئيس فيها مع الزمن والحدث، والإنسان هو نفسه كذلك دارس لهذه الثلاثية، فهل بإمكان الإنسان أن يكون مادة للمعرفة التاريخية وفاعلاً لهذه المعرفة؟

هل بلوغ الحقيقة ممكن، عندما يكون موضوع الدراسة من نفس طبيعة الدّارس، خلافا للعلوم الطبيعية حيث الدارس والمدروس من طبيعيتين مختلفتين؟

هل الفصل بين البعد الإيديولوجي والبُعد العلمي صعب في علم التاريخ نظرًا لأن التاريخ هو دراسة الإنسان للإنسان؟[11]

من هذه الأسئلة ننطلق إلى إشكالية أخرى ومعترك آخر للتاريخ بين الموضوعية والذاتية .

2- حدود الموضوعية والذاتية في الكتابة التاريخية:

أصبح من المألوف أن نسمع عبارات مثل "يجب أن نتحلى بالموضوعية" و"يجب أن نبتعد عن الذاتية" ولا شك أن الموضوعية أمر محمود، إذْ كيف يمكن أن نصل إلى المعرفة، وأن ندير مجتمعاتنا، بل وحياتنا الخاصة دون أن نتحلى بصفة الموضوعية؟ ولكن عن أي نوع من الموضوعية نتحدث؟[12] هكذا بدأ عبد الوهاب المسيري دراسته حول "**الموضوعية المتلقية**" وبتعبير آخر تساءل الهادي التيمومي بقوله: هل بإمكان المؤرخ تطبيق المقولة

(11) الهادي التيمومي: **المدارس التاريخية الحديثة**، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2013م، ص17.

(12) عبد الوهاب المسيري: **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006م، ص 357.

الكلاسيكية الشهيرة الداعية إلى أن يكون متجردًا من انتمائه الإيديولوجي والطبقي والجهوي والقومي؟[13].

يبدأ المسيري بالإجابة عن إشكاله بتعريف الموضوعية:

ولنبدأ بتعريف الموضوع: وهو الشيء الموجود في العالم الخارجي وكل ما يدرك بالحس ويخضع للتجربة، وقد عرف الموضوع بأنه ما تتساوى علاقته بمختلف الأفراد المشاهدين، وعادة ما يتم تصور الموضوع على أنه ثابت ومستقر.[14]

أما الموضوعية فيُعرّفها بقوله: هي إدراك الأشياء على ماهي عليه، دون أن تشوهها نظرة ضيقة ذاتية أو أهواء أو ميول أو مصالح أو تحيُزات أو حب أو كره، ولذا فإن وصف شخص بأن تفكيره موضوعي، فهذا يعني أنه اعتاد على أن يجعل أحكامه، تستند إلى النظرة إلى الحقائق على أساس العقل، وبعد معرفة كل الملابسات والظروف والمكونات.[15]

من هذا التعريف والتصور انقسم المؤرخون والفلاسفة إلى أنظار شتى، كل له نظر إلى هذا الموضوع الذي يبدوا للوهلة الأولى بسيطًا، فيرى فريق أن الالتزام بالموضوعية والتجرد من الذاتية هو أساس العلوم جميعا، وأساس الوصول إلى الحقيقة وعلى رأسها الحقيقة التاريخية، التي نصبو إليها من الكتابة التاريخية، فيرى عبد الرحمان بدوي وأثناء إعطاء مجموعة من الأسباب التي تترك المؤرخ يكذب في كتابته للتاريخ، أدرج من بين الأسباب المتعلقة بذات الإنسان وهي التوجه السياسي أو الإيديولوجي حيث يقول: "**أن يكون المؤلف يستشعر عطفا أو كراهية لجماعة من الناس (أمة، حزب، فرقة، إقليم، مدينة،**

(13) الهادي التيمومي: المدارس التاريخية الحديثة، ص 19.

(14) المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص357.

(15) نفسه.

أسرة) أو مجموعة من المذاهب أو المؤسسات (دين، فلسفة، فرق سياسية) حمله على تشويه الوقائع ابتغاء أن يعطي فكرة حسنة عن أصدقائه وسيئة على خصومه"[16].

فإن علم التاريخ، الذي لا يُمكن أن يكون علما، عرضة لأهواء والنوازع والمشارب... وقد يُقال أنّ هناك فرقا، بين التاريخ العلمي الذي يقبل بالوثائق والبراهين، والتاريخ الإيديولوجي الذي يُلبّي الأهواء، غير أن مفهوم ميزان القِوى القائم أبدًا بين مجتمعات مختلفة، لن يستفيد كثيرًا من هذا التفريق، ولعلّ العودة إلى شخصية الرسول ﷺ في الدّراسات الغربية القديمة والحديثة معا، يكشف عن وجهات نظر متعددة ومتنوعة، تحتمل الصحيح قليلا ولا تقول بالحقيقة إلا في حالات قليلة. [17]

يضيف عبد الرحمان بدوي سببا آخر لعدم الموضوعية فيقول: "**أن يكون المؤلف قد انساق وراء غرور فردي أو جماعي، فكذب ابتغاء تمجيد شخصه أو الجماعة التي ينتمي إليها، وقال ما اعتقد أنَّ من شأنه، أن يُحدِث في القارئ تأثيرا ينطوي على ما يؤكد أنه هو أو بني جماعته كانوا ذو مناقب جلية**"[18] إذًا فعبد الرحمان بدوي يرى أن الانتماء الإيديولوجي والسياسي له دوره في الرّكون إلى الذاتية والابتعاد عن الموضوعية.

ولكن يبقى الإشكال هو: إلى أي حد يمكن أن يتخلص المؤرخ من ذاتيته في الكتابة التاريخية؟ أو هل يُمكن لهذا الإنسان، الذي تحكمه الميول السياسية والإيديولوجية، في كتابة التاريخ أن يكون أقرب إلى الحقيقة التاريخية؟

فإن كان التاريخ قائما على التقصي، فمفهوم التقصي التاريخي لا يقدم إجابة ناجزة، ذلك أن هناك فرقا بين "التَّقَصِي" الذي يبدوا منهجا علميا، والمؤرخ "المُتَقَصِّي" الذي يذهب إلى مراجعه حاملًا معه إيديولوجيا محددة وأفكارًا مُسبَقة، تُملي عليه السؤال والإجابة، ولن

(16) عبد الرحمان بدوي: **النقد التاريخي**، ط4، الكويت: وكالة المطبوعات، 1971م، ص130.

(17) فيصل دراج: **هل في التاريخ حقيقة موضوعية**، www.mominoun.com، 16 مارس 2019م ساعة 21:22.

(18) عبد الرحمان بدوي: النقد التاريخي، ص 131.

يختلف الأمر إذا استعضنا عن التقصي بالوثيقة التاريخية التي أشار إليها عبد الله العروي[19]، لأن معنى الوثيقة من نظر المؤرخ الذي يتعامل معها.[20]

إذًا كيف نحصل على تاريخ موضوعي، إذا كان المؤرخ يتقصى التاريخ وهو مُحمّل بالخلفيات الإيديولوجية والسياسية؟ يُفَرّق البعض بين التصور الصادر عن تَحَزُّب فكري مسبق (العقائد الإيديولوجية) وعن ذلك الصّادر عن اختلاف الوسائل والمقاربات، فالأول ينزع إلى الثبات ولا سبيل إلى تعديله، بينما الثاني قابلٌ للتغيير والمراجعة والتصحيح الذاتي،[21] فإلى أي مدى يمكن أن يصمد هذا التفريق؟ وهل يمكن للمؤرخ حقًا ألا تُؤَثِر فيه خلفياته في كتابة التاريخ؟ أو رُبّما كُنَّا نطرح في أسئلة خطأ، ماذا لو كان السُؤَال: هل المؤرخ مطالب بأَن يتخلى عن نزعاته وخلفياته؟ أو أن يذهب بها لأنّه تاريخ إنساني يدرسه إنسان، يتفاعل مع الماضي باعتباره إنسان.

3- التاريخ إنساني صنعه الإنسان وكتبه الإنسان:

يقول بول ريكور (Paul Ricoeur): "**نُرِيدُ من التاريخ أن يكون إنسانيا، يعمل على مساعدة القارئ، الذي تَعرّف على تاريخ المؤرخين، على بناء ذاتية نزيهة ذاتية لا ترتبط بالذات نفسها، بل بالناس ككل**، بيد أنَّ هذا الانتقال من الذات إلى الإنسان لا يعتبر عملا أبستمولوجيًا صرفًا وإنما هو عمل فلسفي،[22]**نُريد من التاريخ شكلاً من الموضوعية، يتوافق مع طبيعته وخصوصيته، هذا هو منطلقنا وليس شيئا آخر**، على أساس أن تؤخذ هذه الموضوعية بالمعنى الإبستمولوجي الدقيق، على اعتبار أنه وحده ما يتيح لنا أن تكون "الموضوعية" هي ما يتم بناؤه وفق نسق منهجي خاضع لنظام مضبوط واضح وقابل للفهم من لدُن الجميع، وإذا كان هذا التحديد صحيحًا بالنسبة لعلمي الفيزياء والبيولوجيا، فإنه

(19) عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، ص97.

(20) فيصل دراج: هل في التاريخ حقيقة موضوعية.

(21) نفسه.

(22) محمد بهاوي: **المعرفة التاريخية**، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2013م، ج8، ص26.

سيكون كذلك بالنسبة للتاريخ، تبعًا لهذا الشرط فإننا نبتغي من التاريخ أن يجعل ماضي الإنسانية موضوعيًا ، إلا أن هذا الأمر لا يعني أننا نريد منه موضوعية تضاهي موضوعية علمي الفيزياء والبيولوجيا مادام أنَّ الموضوعية تختلف حسب الأدوات المنهجية التي تنطلق منها[23].

بينما يرى ماكس فيبر (Max Weber)؛ أنه لا بد من إفساح المجال للذاتية والموضوعية معًا، أي لإرادة المؤرخ وضرورة الأشياء، ويرى أنَّ الجدل القائم بين من ينفون هذه أو تلك جدل عنيف وعقيم[24] ثم أعطى جوهر الموضوعية والذاتية وهو السببيّة "**ثم إن على علاقات السببية بين الحوادث أن تكون موضوعية إذْ سوف نجد بدون ذلك، أنَّ إعادة تكوين الماضي سَتُعاني من كثرة المنظورات ، التي لا يمكن ضمان الانسجام بينها**"[25] إذًا فالسببية هي جوهر الكتابة التاريخية، وكلّما كانت الكتابة مسبّبة ومعلّلة أكثر تكون أكثر موضوعية، ثم أعطى فيبر شرطا للسببية، وهو استقلال المعرفة التاريخية عن الميتافيزياء " فعلى المعرفة التاريخية إذن أن تكون مستقلة عن كل ميتا فيزياء بأوسع المعاني (فحكم القيمة الميتافيزيائي مثله في ذلك مثل تحديد الجوهر) وكل تدخل لمفهوم الميتافيزياء في البحث الوضعي، من شأنه أن يسيئ إلى خصوبة النتائج وسلامتها.[26] هذا التفسير المادي الذي جعل منه فيبر أساس نجاح أو إعطاء السببية مبتغاها، أي لزم ووجب تفسير الظواهر التاريخية على أساس تفسير مادي.

وعودًا إلى سؤالنا حول حدود الذاتية، يرى بول ريكور أن هناك نوعان من الذاتية إحداها سلبي والآخر إيجابي يقول "**إننا نريد من المؤرخ شكلا محدّدًا من الذاتية، ولكن**

---

(23) محمد بهاوي: المعرفة التاريخية، ص 27.

(24) ريمون آرون: **فلسفة التاريخ النقدية بحث في النظرية الألمانية للتاريخ**، ترجمة: حافظ الجمالي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1999م، ص 229.

(25) ريمون آرون: فلسفة التاريخ النقدية، ص229.

(26) نفسه، ص228.

ليست أي ذاتية كانت وإنّما ذاتية تتوافق مع دقة موضوعية التاريخ، إنها ذاتية مندغمه في الموضوعية التي نتغياها فنحن نؤمن بأن هناك نوعان من الذاتية، إحداهما إيجابي والأخرى سلبية".[27]

إن الممارسة التاريخية هي نشاط يقع في توتر دائم، بين موضوعية هي دائماً غير مكتملة، وبين الذات الذاتية التي لا يستطيع المؤرخ الانفلات منها، فمهنة المؤرخ بتعبير بول ريكور " **تُربي ذاتية المؤرخ**" وعليه فإن " **التاريخ يصنع المؤرخ بقدر ما يصنع فيه المؤرخ التاريخ، بل إن مهنة المؤرخ تصنع التاريخ والمؤرخ**".[28]

رغم تعدد التفسيرات والإيجابيات تبقى أسئلتنا مراوحة مكانها، ولعل السؤال الجوهري الذي ينبغي أن يُطرح، بعد كل هذه التفسيرات، هل حقًا وجب الركون إلى المصطلحات المتداولة أم وجب مراجعة في استخدامها؟

4- فهم المصطلحات مفاتيح للعلوم[29]:

لأن ضبط المصطلحات[30] أمر صار صعبا مع تطور العلوم الاجتماعية الإنسانية، ولعدم تلبية الكثير من المصطلحات لمُؤَدّاها، ولعدم تحميل اللفظ ما لا يُطاق، وجب مراجعة الكثير من المصطلحات، علينا كعرب مسلمين ضبط المصطلحات، وعدم الركون إلى الترجمات الجاهزة من المدارس الغربية.

(27) محمد بهاوي: المعرفة التاريخية، ص 27.

(28) خالد طحطح: **البيوغرافيا والتاريخ**، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2014، ص 149.

(29) يقول الخوارزمي مبينا غرض التسمية: "وسميت هذا الكتاب مفاتيح العلوم إذ كان مدخلًا إليها ومفتاحًا لأكثرها". محمد بن احمد الخوارزمي: مفاتيح العلوم، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1989م، ص 15.

(30) والاصطلاح في العلم هو اتفاق جماعة من الدارسين المتخصصين في مجال واحد على مدلول كلمة أو رقم أو مفهوم وذلك يتم عادة نتيجة تراكم معرفي وحضاري وممارسات فكرية، تتمّ في إطار معين لمدة من الزمن، ثمّ يتبع ذلك محاولة تقنين هذه المعرفة، أو هو عبارة عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما يُنقل عن موضعه الأصلي. محمد الشريف الجرجاني: **كتاب التعريفات**، بيروت: مكتبة لبنان، 1985م، ص28.

لذلك فقد رفض الدكتور المسيري كثيراً من المصطلحات الغربية، التي تمّ نقلها عن الغرب دون إعمال فكر أو اجتهاد، لأنها مصطلحات نتجت عن تجربة حضارية غربية، لها سياقها الخاص، ودعا بدلاً من ذلك للنظر إلى أي ظاهرة في سياقها، ومحاولة توليد مصطلح من داخل المعجم العربي، يكون تسمية للظاهرة من وجهة نظرنا نحن .وبما أنّ العرب هم نقلة أمينون لكل المصطلحات الغربية دون نقد أو تمحيص، فإنهم توقّفوا عن إبداع المصطلحات الخاصة بالظواهر، التي تحتاج لدراسة في مجتمعاتنا العربية، لأنهم ببساطة لا يُبادرون لدراسة إلا ما يدرسه الغربيون، ولا يهتمّون إلا بما يهتمّ به علماؤهم من تلك الظواهر، وتقتصر مشاركاتهم على شرح وبيان ما يقدّمه العلماء الغربيون، من رؤى ونظريات حولها.[31]

يرى عبد الوهاب المسيري استبعاد مصطلحي (موضوعي وذاتي)، فهما يفترضان موضوعا قائما في حد ذاته، وذات مستقلة منعزلة لا تتعامل مع الموضوع، وأحل محلهما مصطلحي (أكثر تفسيرية) و(أقل تفسيرية) ، فهما أكثر دقّة في وصفهما لعملية الإدراك والتفسير، والمعيار هنا ليس مدى الدقة أو كم المعلومات أو مدى مطابقة المعلومات للواقع، وإنما القدرة التفسيرية للمصطلح أو الأطروحة، فإن كانت الأطروحة التي يأتي بها الدارس، تُفسر عدد من المعطيات يفوق العدد الذي تفسره الأطروحات السائدة فهي (أكثر تفسيرية) وهي عبارة تحل محل (موضوعي)، وإن كان عددها أقل فهي (أقل تفسيرية)، وهي عبارة تحل محل مصطلح (ذاتي)[32].

ويُقَدِّم المسيري المُبَرِّرات حول استخدام هذه المصطلحات، فيري أنهما لا يخضعان للواقع بطريقة موضوعية ذليلة، ولا يتجاهلانه بطريقة متعجرفة ذاتية، فهما يؤكدان أهمية العقل ومقدرته على التفاعل مع الموضوع، وربط المعطيات المختلفة، كما أن المصطلحين

(31) رغداء زيدان: **ضد النماذج المفروضة**، ص144.

(32) المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص 377-378.

الجديدين أكثر انفتاحا، فالباحث يُقدِّم أُطروحَته لتُختبر على مِحَك الواقع الموضوعي، لا لتُقبَل أو تُرفض، فبعد اختبارها إن وجدها الباحث أكثر تفسيرية أخذ بها، وربّما أضاف إليها ليجعل مقدرتها التفسيرية أعلى، أمّا إذا كانت أقل تفسيرية فإنه يُشير إلى نقائصها ويُكملها، وهنا يُطلق المسيري اسم هذا التفكير بـ(الموضوعية الاجتهادية التفسيرية) في مقابل (الموضوعية المتلقية الفوتوغرافية[33])[34].

إن الموضوعية الاجتهادية التفسيرية بحسب المسيري، تتمرد على كل من الموضوعية المتلقية والذاتية المغلقة، فهي تنطلق من تقبل ثنائية الإنسان والطبيعة(المادة)، وبالتالي ثنائية الذات والموضوع، ولا تحاول إلغاءهما وإنّما تُحاول الوصول إلى المنطقة التي تلتقي فيها الذات بالموضوع، فهي تستعيد الفاعل الإنساني في كل ثنائياته، في قوته وضعفه، وفي نبله وخسته، وفي حدود قدراته، وفي خضوعه لجسده وفي تجاوزه له.[35]

من هذا التفسير الذي سيُخرجنا من دائرة الموضوعية، إلى رحاب الأكثر تفسيرية، ومن دائرة الذاتية، إلى رحاب الأقل تفسيرية، مصطلحات تبدوا جديدة وثقيلة على اللِّسان، ولكنها تُقدم الحل الأمثل وتفسير أكثر بحسب قول المسيري، وتَدحض حتى من يقول بعقم المنهج التاريخي لأن الموضوعية فيه مستحيلة والذاتية طاغية.[36]

(33) يرى المسيري أن الموضوعية هي إدراك الأشياء على ماهي عليه دون أن تشوهها نظرة ضيقة ذاتية أو أهواء أو ميول أو مصالح أو تحيزات أو حب أو كره. المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص 357.

(34) نفسه، ص 378.

(35) نفسه.

(36) يرى كارل بوبر أنَّ التفاعل في العلوم الاجتماعية، تفاعل شامل ومعقد بين المشاهِد والمشاهَد بين الذات والموضوع، ومن المحتمل أن يكون لوعينا بوجود الاتجاهات التي قد تسبب في المستقبل حادثا معينا، ولإدراكنا أيضا أنَّ التنبؤ قد يؤثر هو نفسه في الحوادث المتنبئ بها، من المحتمل أن يكون لكل ذلك آثاره في مضمون التنبؤ، وقد يكون من شأن هذه الآثارأن تخل بموضوعية التنبؤات وغيرها من نتائج البحث في العلوم الاجتماعية ويرى أنَّ العلوم الاجتماعية لا تقترب إلا قليلا جدا من مثال البحث الموضوعي عن الحقيقة، وينبغي أن نتوقع العثور في العلوم الاجتماعية على نفس الميول التي نجدها في الحياة الاجتماعية. يُنظر: كارل بوبر:**عُقم المنهج التاريخي دراسات في مناهج العلوم الاجتماعية**، ترجمة: عبد الحميد صبرة، الإسكندرية: ميساء المعارف، 1959م، ص 25-27.

إن هذه الرؤية للمصطلح تجعلنا نستطيع أن نتخلص من عبئ الموضوعية والذّاتية، وهي ما سَتُبنى عليها هذه الدراسة التاريخية حتى نتحلل من جمود الموضوعية ومآخذ الذاتية. ومن هنا ننتقل إلى إشكال اخر يتداخل ويتقاطع مع هذا المبحث تقاطعا كبيراً وهو التَحيُّز والحياد في الكتابة التاريخية.

ثانيا: التاريخ بين الحياد والتَحيُّز

1- الحياد والتَحيُّز ضبط المفهوم:

يرى الكثير من المؤرخين أن التحلي بالحياد والابتعاد عن التَحيُّز[37]، هو أساس الكتابة التاريخية وأساس المؤرخ الناجح، فيرى البعض أن على المؤرخ أن يُحرر نفسه بقدر المستطاع، من المَيْلِ والإعجاب والكراهية، لعصر خاص أو لناحية تاريخية معينة[38] فهل يمكن حقا الانسياق وراء هذا الشرط لنحصل على الحقيقة التاريخية؟ هل حقا يجب على المؤرخ أن يكون حياديا؟

يرى عبد الوهاب المسيري في تفسيره للحياد والتَحيُّز حسب المنظور الذي يجب ان يكون لهذه المصطلحات أن ينطلق من المكتسبات الإدراكية لنا ويجب معالجتها وتصفية ما تم الالتصاق بها من شوائب، فهناك إشكالية كبيرة تواجهنا في تحليل الظواهر بأسلوب الموضوعية المادية المتلقية، وهي ما أسماه بـ "التبعية الإدراكية" وهي أن نقوم بتجاهل خصوصية ظواهرنا التي نخضعها للدراسة، ونستخدم ما هو رائج من مقولات إدراكية تحليلية جاهزة، وهو ما يؤدي في النهاية إلى "إمبريالية المقولات"[39][40].

---

(37) التحيّز كما جاء في المعاجم اللغوية، هو الانضمام والموافقة في الراي، وهو مصدر الفعل "تحيز" ومع أنَّ الكلمة وردت في القرآن الكريم: (أو متحيزًا إلى فئة) سورة الانفال:16، وقيل في معناها: منضما إليها، أي إلى الفئة، فقد استخدمت كلمة التحيّز في معنى الانضمام والموافقة في الرأي. يُنظر: عبد الوهاب المسيري: **إشكالية التحيّز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، ط2، هيرندن-فرجينيا-الولايات المتحدة الامريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م، ص 18-19.

(38) محمد الحويري: **منهج البحث في التاريخ**، القاهرة: المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، 2001م، ص 29؛ حسن عثمان: منهج البحث التاريخي، ص 19-20.

(39) **إمبريالية المقولات**: هو لفظ استخدمه المسيري، منوها أنه استعاره من أحد علماء الاجتماع الغربيين، ويعني به أنَّ كما في المجال السياسي والاقتصادي إمبريالية تُفرض على الطرف الضعيف، فهناك امبريالية فكرية لفظية تفرض يفرض بها الغرب مصطلحاته ومفاهيمه للأشياء على الدول الضعيفة. عبد الوهاب المسيري: **دفاع عن الانسان دراسة نظرية تطبيقية في النماذج المركبة**، القاهرة: دار الشروق، 2003م، ص 278.

(40) أميرة الشيباني: "نقد الموضوعية وإشكالية التحيّز في فكر عبد الوهاب المسيري"، **مجلة البحث العلمي في الآداب**، (جامعة عين شمس): عدد7/ 2016م، ج1، ص13.

إن التَحيُّز من صميم المُعطى الإنساني، ومرتبط بإنسانية الإنسان أي بوجوده ككائن غير طبيعي، لا يرد إلى قوانين الطبيعة العامة ولا ينصاع لها، فكل ما هو إنساني يحوي قدراً من التفرد والذاتية ومن ثُم التَحيُّز، فإذا عرَّفنا الحضارة بأنها كلُما صنعته يد الإنسان (في مقابل ما يوجد جاهزاً في الطبيعة) فإن الثقافي بالضرورة متحيز، إذْ أنَّ الإنسان هو الذي يجد الشيء الطبيعي، وهو الذي يُدرِكُهُ حتّى ولو عثر عليه بالصّدفة، وحينما يجد الإنسان الشيء الطبيعي فإنه يُسمِّيه أي يُدخِله شبكة الإدراك الإنساني.[41]

إن الحياد الكامل في كتابة التاريخ، مستحيل كاستحالة دعوى الحياد في الإعلام، وعليه فكل مؤرخ وراصد للتاريخ تجده يكتب أحداثه من زاويته، لا أقصد خلق الأحداث وفبركتها فهذه فئة وضيعة لا تستحق من يلتفت إليها، ولكن تفسير الأحداث التاريخية وتحليلها وإضفاء الأوصاف السلبية والإيجابية، تبعًا لهوى المؤرخ، ومصلحته والزاوية التي ينظر منها إلى وقائع التاريخ.[42] وبالتالي فالتَحيُّز هو خاصية إنسانية قديمة قدم الإنسان، وهي خاصية لصيقة بالطبيعة البشرية ومُرتبطة بها ارتباطا وجوديا مَا هَوِيًا.[43] فبعض القادة في التّاريخ مارس إحدى فترات حكمه عنفا وجبروتا وقسوة، رأى فيها من أيده وتعاطف معه إجراءًا ضروريا للحفاظ على كيان الدولة من التخلخل ثم السقوط، ورأى فيها ضحاياه والناقمون منه وكارهو دولته إفراطا في استخدام القوّة ودموية ووحشية.[44]

2- التاريخ مسرح تصارع القوى السياسية والإيديولوجية:

أصبح اليوم التاريخ محط اهتمام الجميع بالأخص تلك الإيديولوجيات التي تسعى لإثبات منهجها عن طريق التاريخ ، فاستعملت التاريخ من بابه الضيق ، لقد سمحت تحولات العصور الحديثة، بفتح باب التاريخ على مصراعيه، ليعدو ميدانا للصّراع بين

(41) أميرة الشيباني: نقد الموضوعية، ص26.

(42) حمد الماجد: **لا حياد في تدوين التاريخ السياسي**، جريدة الشرق الأوسط، عدد:14287/ يناير2018.

(43) أميرة الشيباني:نقد الموضوعية، ص 16.

(44) حمد الماجد: لا حياد في تدوين التاريخ السياسي.

مختلف القوى الصاعدة، الساعية إلى بناء تصوراتها وسط منافسين قائمين أو محتملين، ولأن الأمر يتعلق بمجال حسّاس من يمتلكه يمتلك الحاضر ويصنع المستقبل ، فقد تحوّل الماضي إلى ميدان مفتوح للصراع، كل طرف يسعى إلى رسم معالم ما هو مسموح وما هو مباح، بذلك التاريخ عرضة للتسييج وللهوس، الذي بلغ حد البحث عن احتوائه لأن في إخضاعه امتلاك لعقول النّاس.(45)

يقول ريكور "**بهذا المعنى تعتبر الإيديولوجيا بمثابة تلك الوظيفة التي ترهن المسافة الفاصلة بين الذاكرة الجماعية والحدث الذي يحدد هويتها وتعمل على إعادة احيائه واسترجاعه**"(46)، حيث يرى أننا لا ننتقل إلى التاريخ، إلّا عن طريق أيديولوجيتنا محاولين إيجاد لها مكان في التاريخ، حتى نستطيع تبرير وتسويغ أفعالنا واقوالنا السياسية والإيديولوجية، ذلك أن أي جماعة في حاجة إلى بناء هويتها وفي سعيها نحو تشكيل ممتلكها الرمزي الذي يصنع وحدتها واستمراريتها في الزمن، هي بحاجة إلى إيديولوجيا تعمق وعيها التاريخي وتصنع بالتالي فَرَادتها وتميزها، الشيء الذي يجعل الإيديولوجيا ذات علاقة وطيدة بالمستوى التاريخي الاجتماعي باعتباره الحقل الذي تتحرك في اطاره.(47)

وفي هذا الإطار لا يختزل ريكور وظيفة الإيديولوجيا في التزييف كما تقول بذلك المقاربة الماركسية، التي ترى في الإيديولوجيا بعدها التشويهي الذي يهدف إلى إخفاء الواقع الاقتصادي والاجتماعي للأفراد والجماعات، وهو الأمر الذي يجعل الإيديولوجيا تحول دون معرفة الناس لأحوالهم الحقيقية، وقد شبّه ماركس هذه الإعاقة التي تقوم بها الإيديولوجيا

(45) خالد أوعسو: "التاريخ قضايا واشكالات"، مجلة **ليكسوس في التاريخ والعلوم الإنسانية** (طنجة)، عدد 03/ يونيو 2016، ص 106-107.

(46) خالد أوعسو: "التاريخ بين الايديولوجيا والذاتية نموذج بول ريكور (الجزء الأول)"، **مجلة ليكسوس في التاريخ والعلوم الإنسانية** (طنجة)، عدد 05: سبتمبر 2016، ص 104.

(47) نفسه.

بالصورة المقلوبة المنعكسة داخل الغرفة السوداء التي تظهر في الكاميرا أو في شبكة العين[48].

إذًا ففي ظل تجاذب دعاوي الحياد المزعوم، والتَحيُّز، وكذا توظيف التاريخ من أجل الأجندات الإيديولوجية والسياسية، ما هو المطلوب من المؤرخ حتى يرى التاريخ؟

3- فقه[49]التَحيُّز[50] عند المسيري:

يرى عبد الوهاب المسيري من خلال مقدماته في كتاباته عن فقه التَحيُّز[51]، اختار المصطلح" :التَحيُّز ,"بالرّجوع إلى المعجم اللغوي العربي وفيه: أن التَحيُّز يعني الانضمام والموافقة في الرأي وتبنّي رؤية ما، مما يعني رفض الآراء الأخرى .وقد اختار هذا المصطلح ليطلقه على مجال جديد لدراسة ظاهرة إنسانية من صميم المعطى الإنساني، ومرتبطة بإنسانية الإنسان، كما كان يرى، وهي ظاهرة التَحيُّز.

إن التَحيُّز يجب أن ينطلق من ثوابتنا ومِمَّا نراه حقا، أي أنَّ التَحيُّز للحق هو المطلوب وهنا يجعل المسيري لهذا التَحيُّز قاعدتين أساسيتين:

1. القاعدة الأولى: التَحيُّز حتمي وذلك بسبب المعطيات التالية

(48) خالد أوعسو: التاريخ بين الايديولوجيا والذاتية، ص104.

(49) واستخدمنا مصطلح فقه بدل العلم مسايرة للمسيري الذي يرى أن الكلمة الأولى تسترجع البعد الاجتهادي والاحتمالي والابداعي للمعرفة، على عكس كلمة علم التي تؤكد جوانب الدقة واليقينية والحيادية والنهائية يراجع: رغداء زيدان: ضد النماذج المفروضة، ص 154.

(50) فقه التحيّز: يرى المسيري أن لكل مجتمع تحيزاته، فما حدث أن كثيرا من شعوب العالم بدأت تتخلى عن تحيزاتها النابعة من واقعها التاريخي والإنساني والوجودي، وبدأت تتبنى تحيزات الآخر، بما في ذلك تحيزات ضدها وبدأت تنظر إلى نفسها من وجهة نظره. يُنظر: عبد الوهاب المسيري: إشكالية التحيّز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، ص3.

(51) أقيم مؤتمر دولي عام برعاية المعهد العالمي للفكر الإسلامي وذلك في جامعة القاهرة على مؤتمرين: المؤتمر الأول كان عام 1995م بعنوان "إشكالية التحيّز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد) اما المؤتمر الثاني فكان عام 2007م بعنوان حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة.

أ . لأنه مرتبط ببنية عقل الإنسان ذاتها، فهذا العقل لا يسجّل تفاصيل الواقع كالآلة الصمّاء، فهو عقل فعّال، يدرك الواقع من خلال نموذج فيستبعد بعض التفاصيل ويبقي بعضها الآخر .

ب . التَحيُّز لصيق باللغة الإنسانية المرتبطة إلى حدّ كبير ببيئتها الحضارية، وأكثر كفاءة في التعبير عنها، فلا توجد لغة تحتوي كل المفردات الممكنة للتعبير عن الواقع بكل مكوّناته، فلا بدّ من الاختيار .

ج . التَحيُّز من صميم المعطى الإنساني، ومرتبط بإنسانية الإنسان، أي بوجوده ككائن غير طبيعي، لا يردّ إلى قوانين الطبيعة العامة ولا ينصاع لها، فكل ما هو إنساني يحوي على قدر من التفرّد والذاتية ومن ثمّ التَحيُّز.[52]

2. القاعدة الثانية: التَحيُّز قد يكون حتمياً ولكنه ليس نهائياً

فالتَحيُّز ليس بعيب أو نقيصة، بل على العكس يمكن أن يُجرّد من معانيه السلبية، ويصبح هو حتمية التفرّد والاختيار الإنساني .[53]

وختمت فقه التَحيُّز بالحديث عن النموذج البديل النابع من التراث ولخصت ملامحه فيما يلي[54]:

- الانطلاق من الإنسان باعتباره مقولة غير مادية.
- الإيمان بالنموذج التوليدي لا التراكمي.

(52) عبد الوهاب المسيري: إشكالية التحيّز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، ص 19.

(53) نفسه، ص 20-21.

(54) عبد الوهاب المسيري: **رحلتي الفكرية من البذور والجذور والثمر سيرة غير ذاتية غير موضوعية**، القاهرة: مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2000م، ص 349-350.

-طرح علم بديل يحاول أن يصل إلى يقين غير كامل، ولذا تصبح المعرفة اجتهادا مستمرا، هذا العلم لا يهدف إلى التحكم الكامل في الواقع، لذا فهو لا يحاول اختزال الواقع أو تصفية الثنائيات.

-لا يؤمن هذا العلم بوحدة العلوم ولا يركن إلى الواحدية السببية.

-ولهذا العلم الجديد هيكل مصطلحي جديد يهدف لا إلى الدقة وإنما إلى التركيب ولا يرفض استخدام المجاز. (55)

(55) عبد الوهاب المسيري: إشكالية التحيّز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، ص 97-105.

الفصل الأول:

ابن تومرت من منظور إخواني أو التاريـخ في خدمة التغيير

أولًا: العلاقة بين الأمة والحاكم في الفكر الإخواني

ثانيًا: ابن تومـــرت رمـــزا للإصـــلاح والتغيـــير

أولا: العلاقة بين الأمة والحاكم في الفكر الإخواني

1- الإمامة في التاريخ الإسلامي:

يقول الشهرستاني في مقدمته الرابعة "في بيان أول شبهة وقعت في الملة الإسلامية" فذكر في الخلاف الخامس "**في الإمامة، وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذا ماسُلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ماسل على الإمامة في كل زمان.**[56]

ويقول أبي الحسن الأشعري " **وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبييهم ﷺ اختلافهم في الإمامة**"[57] وبدأت الانقسامات في الإسلام تحول إلى فرق شتى، أدّى هذا الانقسام الناشئ عن خلاف في وجهات النّظر السياسية إلى خلاف مرتبط بطبيعة النظر إلى النص الديني، وطرائق فهمه، فقد تبنت كل فرقة مناهج في فهم النصوص تشفع لأفكارها ومعتقداتها السياسية[58].

لعل المتتبع لفكر الفرق الإسلامية يلاحظ ذلك الفرق الشاسع في أطارحيهم حول علاقة الراعي بالرعية فمنهم من قال أن الإمامة محصورة في أبناء علي رضي الله عنه وهذا قول الشيعة بمختلف طوائفهم، وجعلوا الإمامة أصل من أصول الدين وثبوت العصمة للإمام[59]أما أغلب الخوارج فقالوا بعدم وجوب الإمامة وأنها جائزة في غير قريش ويمكن أن يكون حتى عبدًا مملوكا.[60] أمّا أهل السنة فعرّفها الماوردي بما نصه : " **الإمامة موضوعة لخلافة النبوة**

---

(56) **الملل والنحل**، تحقيق: أمير علي منها وعلي حسن فاعود، ط3، بيروت: دار المعرفة، 1993م، ص31.

(57) **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: هلموت ريتر، ط3، برلين: فرانز شتايز بقيسبادن، 1980م، ص2.

(58) جمال الحسيني أبو فرحة: **الخروج على الحاكم في الفكر الإسلامي**، القاهرة: مركز الحضارة العربية، 2004م، ص6.

(59) الشهرستاني: الملل والنحل، ص 169؛ ابن حزم الظاهري: **الفصل في الأهواء والملل والنحل**، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمان عميرة، ط2، بيروت: دار الجبل، 1996م، ج5، ص35.

(60) الشهرستاني: الملل والنحل، ص 134.

في حراسة الدين و سياسة الدنيا".[61] ولأن السّنة فكر متعدد منقسم تحكمه الأصول وتفرقه الفروع فإن نظرتهم إلى علاقة الراعي بالرعية تختلف باختلاف نظرتهم وإن كان مجملهم يدعون إلى عدم الخروج عن الحاكم، فإن بعضهم جعل شروط وضوابط ومحاذير، وأهم فرقتين اليوم في الساحة هما "الإخوان والوهابية"، فكيف تنظر كل فرقة للعلاقة بين الراعي والرعية.

2- الإخوان والإمامة:

يرى عبد القادر عودة[62] أن واجبات الإمام هي إقامة الإسلام وإدارة شؤون الدولة يقول" **تنحصر واجبات الإمام على كثرتها في واجبين احدهما إقامة الإسلام، والأخر إدارة شؤون الدولة في حدود الإسلام**"[63] أما حقوق الإمام فهما حقان كذلك الأول حق له على الناس والثاني حق له في مال المسلمين، وحق الإمام على الناس هو حق السمع والطاعة، ولكن هذا الحق ليس حقا مطلقا وانما حق مقيد بقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فإن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إلى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[64] فالطاعة في حدود ما أنزل الله ،وان ليس لأحد أن يطيع فيما يخالف كتاب الله.[65]

---

(61) **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، 1989م، ص3.

(62) عبد القادر عودة (1954/1906م): عَلَم من أعلام الحركة الإسلامية المعاصرة، ومسؤول كبير في جماعة الإخوان المسلمين، كانت له الكلمة المسموعة والمكانة المرموقة لدى الإخوان المسلمين خاصة، وكان له الدور الفاعل بعد اغتيال حسن البنا في 1949م حيث حمل العبء مع حسن الهضيبي المرشد الثاني للإخوان المسلمين، شغل منصب القضاء وألف في القانون والسياسة والدين. عبد الله العقيل: **من أعلام الدعوة والحركة الإسلامية المعاصرة**، القاهرة: دار البشير، 2008م، ج1، ص491-505.

(63) **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1981م، ص183.

(64) النساء:57

(65) عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص188.

أجمع علماء الأمة على تحريم الخروج على الحاكم تحريماً مطلقاً، استناداً إلى الآيات والأحاديث الصحيحة التي تأمر بالسمع والطاعة للحاكم المسلم، والنهي عن نكث بيعته، والحث على نصرته ومنابذة أعدائه البغاة والخارجين عليه، ونقصد هنا الحاكم العادل المؤدي لأمانته في رعيته، يوضح حسن البنا[66]في رسالة المؤتمر الخامس موقف الإخوان من الخلافة ويؤكد على ضرورة حياتية للأمة المسلمة وعقدية ورمزا من رموز وجودها "**إن الخلافة رمز الوحدة الإسلامية، ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام وأنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بشأنها، والخليفة مناط كثير، من الأحكام في دين الله.**"[67] ويرى أن الأحاديث التي وردت في وجوب نصب الإمام، وبيان أحكام الإمامية وتفصيل ما يتعلق بها لا تدع مجالاً للشك في أن من واجب المسلمين أن يهتموا بالتفكير في أمر خلافتهم منذ أن حورت عن مناهجها ثم ألغيت بتاتاً إلى الآن.[68]

يخلص عبد القادر عودة‘من قراءة آراء الفقهاء في وظيفة الخليفة، أنهم يعتبرونه قائما مقام النبيﷺ في رئاسته الدولية ناظرين في ذلك إلى أن النبيﷺ كان له وظيفتان: وظيفة التبليغ عن الله، ووظيفة القيام على أمر الله وسياسة الدنيا به، فلما تُوُفِى الرسولﷺ انتهت وظيفة التبليغ، وبقيت الوظيفة الأخرى، فوجب أن يقوم بأدائها من يستطيع القيام بأعبائها[69].

ينفي عبد القادر عودة عن الإمام أو الخليفة أو رئيس الدولة الإسلامية القداسة، لأنه ليس ممثلًا لله بل هو ممثل عن الأمة، وهي التي اختارته ويُسأَلُ عمّا يقوم به من أخطاء

(66) حسن البنا (1906/1949م): يعتبر هو المؤسس الحقيقي لفكر الإخوان وجماعة الإخوان المسلمين 1929م بمصر وهو الأب الروحي لكل من ينتمي إلى هذا التيار الفكري. ينظر: محمد سليم العوا: **المدارس الفكرية الإسلامية من الخوارج إلى الاخوان المسلمين**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016م، ص 411-433.

(67) يوسف القرضاوي: **التربية السياسية عند الإمام حسن البنا**، القاهرة: مكتبة وهبة، 2007م، ص 32-33.

(68) نفسه، ص 29-30

(69) عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص246-247.

أو تقصير في عمله ما مؤسسات من الشعب أو حسب ما تقرره سياسات الأمة من وسائط محاسبة مناسبة.[70]

3- نظرة الإخوان إلى السُّلطة:

انطلق حسن البنا من مفهوم محوري في طبيعة السلطة، وهي وحدة السلطة في النظام الإسلامي، بحيث ميّز النّظام الإسلامي بأنه نظام رباني شامل خلافًا للنظم القائمة، فالسلطة مرتبطة بعقيدة دينية تجمع الأمة الإسلامية ولا تفرقها، لذلك يقول البنا في رسائله "**وكانت الأمة مجتمعة الكلمة باستمساكها بأهداب الدين، واعتقادها فضل ما جاء به من أحكام، ورعايتها لأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وتشديده في الوحدة حتى أمر بقتل من فارق الجماعة أو خرج على الطاعة**"[71].

كما أراد البنا تأكيد وحدة السلطة، فحاول جاهدًا أن ينفى الفصل بين الدين والسياسية، وبالتالي لا توجد سلطتان في الإسلام سياسية، والأخرى دينية. يقول حيدر إبراهيم:"**أن البنا كان يتحفظ على استعمال كلمة رجال الدين في الإسلام، لأنها قد توحى بوجود فئة محددة المهام**".[72]

ومن خلال ما تم عرضه، تبين أن السلطة عند البنا مرتبطة بالعقيدة عند الفرد المسلم، وليست بالحدود الجغرافية، أو الإقليمية كما في عقائد الأنظمة المختلفة القائمة، لذلك رفض البنا الحزبية، معتقدًا أنها تفرق ولا تجمع، ولمّا أكد البنا على أن الإسلام دين شامل وحاول

(70) عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، ص 176.

(71) يوسف القرضاوي: التربية السياسية، ص33.

(72) حيدر إبراهيم علي: **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996م، ص191.

أن يجمع بين الدين والدولة، كان هدفه كما يظن الباحث أن يبعد عن الأذهان فكرة الدولة الكنيسية التي تصدر الأحكام نيابة عن الله في الأرض.[73]

أما بخصوص الحكومة الإسلامية يرى حسن البنا أنها تتكون من أفراد مسلمين يؤدون الفرائض الإسلامية، ولا يتجاهرون بالمعاصي، لذلك فإن الحكومة التي لا تطبق أحكام الشرع الإسلامي ليست حكومة إسلامية، فالإسلام لا يتحقق كما أراد الله سبحانه وتعالى، إلا إذا قامت حكومة تطبق أحكامه في جميع شؤون الحياة السياسية، والاقتصادية، والنيابية، وغيرها، لذلك نظر البنا إلى الحكومة بنظرة مختلفة عمَّن كانوا قبله، فهو يرى أن الحكومة ركن من أركان الإسلام، ويؤكد ذلك في رسائله حيث يقول "**وهذا الإسلام الذي يؤمن به الإخوان المسلمون يجعل الحكومة ركناً من أركانه، ويعتمد على التنفيذ كما يعتمد على الإرشاد، وقد جعل النبي ﷺ الحكم عروة من عري الإسلام، والحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع، فالإسلام حكم وتنفيذ، كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء، لا ينفك واحد منها عن الآخر**"[74]، ومن أجل أن يتحقق الحكم الإسلامي في البلاد، لابد من مراعاة هذه القواعد وهي:

أ- مسؤولية الحاكم ب- وحدة الأمة ج- احترام إرادة الأمة

وهذه القواعد الثلاثة عبارة عن دعائم للحكم الإسلامي، ولقد فسرها لنا البنا تفصيلاً وافيًا، حيث نظر إلى القاعدة الأولى على أساس أن الحاكم أجير عند المحكومين وعامل لديهم، فالعلاقة بين الحاكم والمحكومين عبارة عن عقد يقوم على مبدأ البيعة القائم على طاعة الرعية للحاكم طالما التزم الأخير بتطبيق الشريعة الإسلامية وأحكام الإسلام[75].

(73) إبراهيم عبد الله البنا: "الفكر السياسي عند جماعة الإخوان المسلمون": آراء حسن البنا نموذجًا، مجلة **العلوم السياسية والقانون** (برلين)، ع1/2017، ص 120.

(74) يوسف القرضاوي: التربية السياسية، ص38.

(75) إبراهيم عبد الله البنا: الفكر السياسي عند جماعة الإخوان، ص 121.

أما سيد قطب[76] فيرى ان الأنظمة التي تستعبد شرع الله، أنظمة جاهلية، لا تعايش معها ولا لقاء معها ولا تنازل عن شيء من أمور العقيدة والدين ولا مداهنتها، بل يجب اعلان الحرب عليها، وتغييرها ومفاصلتها واعتزالها شعوريا، أي كرهها والبراءة منها والولاء لله ولرسوله والذين آمنوا.[77]

وانطلاقا من هذه المبادئ العامة للإخوان في التغيير سنجد نظرتهم للتاريخ، وأنّ التغيير حتمية فيه، فيرى ناصر حمدادوش بعد ان ساق عدة آيات من القرآن الكريم التي تدعوا للتغيير، فيقول "**وهذه الآياتُ القرآنية الناطقة بمسألة "التغيير" ليست للتبرك بها – كفكرةٍ مجرّدة، أو من أجل التفاؤل بها، أو لأنّها تحمل مضمونًا غيبيًّا، بل لأن لها مفعولاً اجتماعيًّا يؤسّس لسُنّةٍ إلهية، ويؤكِّد على حقيقةٍ ثابتة، وهي: أنّ "التغيير" هو فعلُ الإنسان وإرادتُه، وهو سُنّة من السُّنن الإلهية، التي أراد أن يكون "التسليم بها" من الفواعل المؤثّرة في فاعلية الإنسان في الكون والحياة... فسُنّة التغيير ليست مجرد قانونٍ نسلّم به، بل هي تكليفٌ شرعيٌّ لابدّ من القيام به**"[78].

ويرى سيد قطب أن هذا التغيير يجب أن يكون بالقوة فيرى أن الموقف من الأنظمة الجاهلية المستبدة التي تمنع تطبيق شرع الله، وتعادي الدعاة بما لديها من سلطان وقوة، ينبغي ان تكون وسيلة التغيير والتصدي في مثل هذه الحالة استخدام القوة، لأنه تعلم من مرشده القول الذي كان يكرره "**القوة أضمن طريق لإحقاق الحق**"[79].

---

(76) **سيد قطب(1906/1966م)**: أحد أبرز مفكري جماعة الاخوان المسلمين، درس في أمريكا، عمل في الصحافة وكان أديبا لامعا، ترأس جريدة "الإخوان المسلمون" الأسبوعية عام 1953م، أعدمه جمال عبد الناصر عام 1966م. عبد الله العقيل: من اعلام الدعوة، ص 310-326.

(77) محمد عبد القادر أبو فارس: **منهج التغيير عند الشهيدين حسن البنا وسيد قطب**، طنطا: دار البشير للثقافة والعلوم، 1999م، ص18.

(78) ناصر حمدادوش: **من السُّنن الإلهية (3) سُنّة التغيير**، http://hmsalgeria.net ، 2019/05/27، 2:20

(79) محمد عبد القادر أبو فارس: منهج التغيير عند الشهيدين، ص 28-29.

إن هذه الرؤية الاخوانية حول "**الإمام والسلطة والنظام والتغيير والقوة**" ساهمت في بلورة فكر الجماعة والمنتمين لها، ولأن موضوع دراستنا ليس الجماعة بحد ذاتها ولكن نظرتها وقراءتها للتاريخ انطلاقا من هذه المبادئ، فكيف ستوظف التاريخ لخدمة مبادئها؟ وكيف ستفسر التاريخ بحسب رآها؟ هذا ما سنتطرق له في المبحث الثاني وكيف نظر الإخوان لابن تومرت كشخصية مثيرة للجدل وكأنموذج من تاريخ الغرب الإسلامي.

ثانيا- ابن تومرت رمزا للإصلاح والتغيير

إن الاختلاف على شخصية ابن تومرت ليس وليد اليوم فمن المتقدمين من المؤرخين من رأى فيه مصلحًا إمامًا مدافع عن حِمَى الدين[80]، ومنهم من رأى فيه ظالما زنديقا خارجا عن الدين[81]، ولا نقصد هنا جموع مؤرخي الحضرة المراكشية للدولة الموحدية بل الذين تحرروا من سلطانهم إمّا بفعل الزمن أو بفعل الجغرافيا، ولم تمحوا لا الأيام ولا السنون هذا الخلاف، بل عمقته وزادت في حدته.

إن الغرض من هذه الدراسة ليس ابن تومرت بحد ذاته، ولكن كيف وظفت هذه الشخصية التاريخية في التبرير والتسويغ لأفكار الإخوان، انطلاقا من مبادئهم المشار لها في المبحث السابق.

1- ابن تومرت في طريق الإصلاح:

يقول عبد المجيد النَّجَار[82]" **إنّ حركات التغيير الإصلاحية تهدف إلى تنزيل منهج جديد للحياة منزلة منهج سائد في الواقع، ولذلك فإن التغيير هي عملية ذات محورين رئيسيين: محور يعتمد رفض الواقع، ومحور يعتمد تنزيل البديل منزلته**"[83] فهو من خلال

---

(80) يُنظر في الموضوع: عبد الرحمان ابن خلدون: **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، بيروت: دار الفكر، 2000م، ج6، ص 300-305.

(81) يُنظر في الموضوع: ابن ابي زرع الفاسي: **الأنيس المطرب بروض القرطاس**، الرباط: منشورات دار المنصور للطباعة والوراقة، 1972م، ص 172-183؛ شمس الدين الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة،1984م، ج19، ص 539-552.

(82) **عبد المجيد النجار**: ولد النجار عام 1945م بتونس، تحصل على شهادة الدكتوراه في أصول الدين من جامعة الأزهر عام 1981م، وكان عنوان الرسالة "المهدي بن تومرت حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب" نالت مرتبة الشرف الأولى، يعتبر قيادي في حركة النهضة التونسية، وأمين عام مساعد رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين ورئيس فرعه في تونس، وكذلك عضو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. ينظر: عبد المجيد النجار: **تجربة الإصلاح في حركة المهدي ابن تومرت**، ط2، هيرندن-فرجينيا الولايات المتحدة الامريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، صفحة الغلاف.

(83) نفسه، ص 77.

هذا التقديم يُحاول أن يُمَهِدَ للأَنموذج الذي سيقدمه كرائد للإصلاح في تاريخ الغرب الإسلامي، ألا وهو ابن تومرت، فيذكر في موضع اخر:" **وفي هذا البحث نقدم من تجارب الإصلاح تجربتين مغربيتين في منهج مقارن بين مسلكين ظلا عبر التاريخ الإسلامي يتجادلان على ساحة الإصلاح هما تجربة الإمام ابن عربي وتجربة الإمام المهدي ابن تومرت** "[84]

يحاول عبد المجيد النَّجَار في أكثر من دراسة اثبات أن تجربة ابن تومرت كانت إصلاحية، ولن نطيل الحديث عن كيفية رصد النَّجَار لحركة ابن تومرت الأولى وحركته التعليمية في المغرب والأندلس والمشرق، ومحاولة اثباته أنّ غرضها كان علميا بحتا، دون حضور الطموح السياسي، الذي أثبتته بعض الدراسات،[85] ولكن ستكون البداية من خلال رحلة العودة إلى المغرب، وتلك الروح التي عاد بها ابن تومرت من خلال مشاهدته للتفكك والانحطاط والبعد عن الدين الذي كان يعيشه العالم الإسلامي آنذاك.

كان المغرب أوائل القرن الخامس تحكمه أربع طوائف تشبه الدويلات، في الشمال قبائل غمارة المنحرفة على الإسلام، وفي الساحل الغربي برغواطة ذات الديانة المختلطة، وفي الوسط زناتة ذات الإسلام الصحيح والسلطة الشرعية، وفي الجنوب أقليات مبعثرة من الشيعة الرافضة المعروفين بالبجليين، ومن الوثنيين الذي كانوا يسكنون الأطلسي.[86]

يعلق النجار على هذه الحالة بقوله" **إن هذه المحنة السياسية والدينية التي كانت تعيشها المغرب أوائل القرن الخامس مثلت تحديا صارخا للروح الإسلامية التي كانت لها الغلبة العامة على كامل المغرب والاندلس منذ القرن الثاني، والتي تنزع إلى الوحدة**

(84) **فقه الإصلاح بين التربية والسياسة (ابن العربي وابن تومرت انموذجا)**، الرباط: مطبعة التوفيق، 1997م، ص8.

(85) ينظر: عبد الحق الطاهري: **الدولة الموحدية أسس الشرعية والمشروع السياسي**، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 2015م، ص28.

(86) عبد المجيد النجار: تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت، ص 45.

السياسية تحت راية الإسلام عقيدة على الطريقة السلفية وشريعة على المذهب المالكي."[87]

وهذا التعليق مهم لكي يعطي لابن تومرت المسوغ، فالانحلال الديني والتفكك السياسي مدعى للإصلاح والتغيير، ثم يعرج على الوضع الاجتماعي أين يسلط الضوء على طبقة الفقهاء الذين بلغوا من الغِنى والتَّرف ما بلغوا كظاهرة اجتماعية ويسوق أبيات للشاعر أبو جعفر أحمد بن البني[88]:

أهل الرياء لبستم ناموسكم *** كالذئب أدلج في الظلام العاتم

فملكتم الدنيا بمذهب مالك *** وقسمتم الأموال بابن القاسم

وركبتم شهب البغال بأشهب *** وأصبغ صبغت لكم في العالم[89]

وبالرغم أنه وصف الشاعر بالمبالغة في وصف الفقهاء إلا أنه لم يشر إلى أن الشاعر كان يهجوا بها القاضي أبي عبد الله محمد بن حمدين[90] قاضي قرطبة، كما ذكر ذلك صاحب المعجب.[91]

تبدأ مسيرة ابن تومرت الإصلاحية حسب النجار في طريق العودة أين يبدأ ابن تومرت بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلم تكن رحلة العودة إلى المغرب رحلة عادية، بل كانت رحلة عمل جاد لم يتخل عنه ابن تومرت في أي مدينة أو قرية مر بها، فالتزم في

(87) عبد المجيد النجار: تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت، ص 45.

(88) أبو جعفر أحمد بن البني (ت490): من شعراء الأندلس، قُتل حرقا على يد النصارى لما حاصرتهم جيوش المرابطين. ينظر: أحمد بن محمد المقري التلمساني: **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1968م، ج4، ص ص 21-228.

(89) عبد الواحد المراكشي: **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تحقيق: محمد سعيد العريان، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1963م، ص 235-236.

(90) ينظر: أبو الحسن بن عبد الله البُنَّاهي: **تاريخ قضاة الأندلس**، ط5، تحقيق: لجنة التراث العربي، بيروت: دار الافاق الجديدة، 1983م، ص 103.

(91) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص 236..

طريق العودة بَثًّا للعلم حتى يرتفع الجهل بالدين، وأمرًا بالمعروف ونهيًا عن المنكر، حتى يتحقق الشرع في واقع الحياة.[92]

فكانت البداية من مصر أين تعرض للإذاية والطرد في مدن قبلها بسبب مبالغته منه في الانكار على أهلها، مبالغة قد تكون أثمرت كذلك عن إيجاد بعض المعجَبين، ولمَّا ركب البحر اتخذ من تجمع المسافرين في السفينة[93] فرصة للوعظ والإرشاد، فنهى عن شرب الخمر، ودعا إلى إقامة الصلاة وقراءة القرآن، وقد حقق بوقاره وهيبته وجديته بعض النجاح في ذلك، فالتزم القوم بالصلاة والتلاوة.[94]

وفي إفريقيَّة حلّ مفتيا على مذهب التأويل في العقيدة، وانتقل إلى المهدية أين واصل ما كان قد شرع فيه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وربما عمد إلى آلات اللهو فكسرها وأواني الخمر فأهرقها،[95] كان المهدي يميل في تصويره للانحراف الاجتماعي، إلى اعتباره مرضا يلقي فيه اللوم على أولي الأمر لتهيئتهم أسباب حصوله، وتقصيرهم في علاجه أكثر مما يلقي على عامة الناس أنفسهم.[96]

ومن هنا يبدأ اصطدام ابن تومرت بالسلطة بالغرب الإسلامي، والملاحظ في المنهج الإصلاحي الذي التزمه ابن تومرت في رحلة العودة، وكيف احتواه النجار في تعليقاته نلاحظ مدى القرب ومدى الاحتواء والتجاوب الإيجابي معه –أي ابن تومر– ومع منهج

(92) عبد المجيد النجار: **المهدي بن تومرت حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب**، بيروت: دار الغرب الإسلامي،1983م، ص 84.

(93) في قصة السفينة يُراجع: أبو الحسن علي بن الأثير: **الكامل في التاريخ**، تحقيق: محمد يوسف الدقاق، بيروت: دار الكتب العلمية،2003م، ج9، ص 195؛ شهاب الدين عبد الحي ابن العماد: **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق: محمود الأرناؤوط، بيروت: دار ابن كثير، 1986م، ج6، ص 117؛ تاج الدين اب نصر السبكي: **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1964م، ج6، ص110.

(94) عبد المجيد النجار: المهدي بن تومرت، ص87.

(95) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج6، ص110.

(96) عبد المجيد النجار: فقه الإصلاح بين التربية والسياسة، ص 35.

الإخوان الذي يمثله النجار في هذه الكتابة فهل سيستمر هذا التجاوب الإيجابي عندما يقف ابن تومرت امام السلطان المرابطي وهو من هو وريث الدولة السلفية التي لا يختلف عليها أي تيار من الحركة الإسلامية المعاصرة.

2- في حضرة السُّلطة الحاكمة:

لم تكن عودة ابن تومرت من بلاد المشرق سنة 510هـ/1116م، بعد غياب دام نحو عشر سنوات، لتثير حولها أيّا من ظلال الرّيبة لدى حكام الدولة الصنهاجية الثلاث: الزّيريّة والحمّاديّة والمرابطيّة، التي كانت تتقاسم بلاد المغرب، ولا لدى فقهائها الذين كانوا يحظون بالرعاية في ظلها، لولا ما أبداه ابن تومرت من حرص متزايد من تتبع المنكرات الفاشية، وتأنيبه للفقهاء عن لياذهم بالصمت حيالها.[97]

بعد الاضطراب الذي أحدثه ابن تومرت في عموم إفريقيَّة، جعل الأمير علي بن يحيى بن تميم يحضره في مجموعة من الفقهاء ليتبين أمره فيما أحدثه ولعل الأمير لمح في أعماله الصدق والإخلاص فأبدى له احتراما واكراما وسأله الدعاء،[98] وهذا اللقاء الأول ربما اتسم بنوع من اللين من الطرفين.

لينتقل بعدها المهدي إلى المنستير ثم إلى تونس ، ثم قسنطينة فإلى بجاية ليكثر أتباعه ويزداد مريدوه ويكبر حب الناس له، ولم يكن يمر بمدينة إلا ونهجه الدائم في الإصلاح في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ففي بجاية وفي عيد الفطر خرج الشباب الخليع المتشبه بالنساء في زيه، واختلط الرجال بالنساء، فلم يستطع صبرا على تغيير هذا

(97) لخضر محمد بولطيف: **فقهاء المالكيّة والتجربة السياسية الموحدية في الغرب الإسلامي**، هيرندن–فرجينيا الولايات المتحدة الامريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2009م، ص87.

(98) عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، ص88.

المنكر، فزجر الناس واستعمل فيهم العصا يمينا وشمالا حتى بددهم،[99] فاستاء منه الأمير الحمّادي العزيز بن المنصور بن الناصر ، إذ أغلظ له ابن تومرت ولحاشيته بالنكير فدعا له الأمير بالفقهاء، فناظروه وساءلوه في جرأته على الملوك.[100]

وفي طريقه إلى مُراكش حط رحاله في تلمسان و فاس، ودأبه الدائب طريق الاصلاح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكان كلما توفر له شيء من الاستقرار جلس يعلم الطلبة، حتى حل بمراكش، وقد كانت عاصمة السلطة المركزية متمثلة في الأمير علي بن يوسف بن تاشفين، وإلى جانب هذه السلطة كانت تقوم سلطة الفقهاء،[101] انطلق في المدينة يلقي الدروس العامة، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ولم يكن يكتفي بأن يغير المنكر في أوساط العامة من الناس كما هي عادته في إراقة الخمر وكسر آلات الطرب، بل اقتحم دائرة الحكام وحواشيهم، وكانت البداية أنه لما رأى أخت الأمير مع جواريها سافرات، أمرهن بستر وجوههن، وضرب هو وأصحابه دوابهن، حتى سقطت أخت الأمير عن دابتها، فذهبت تشتكي أمرها إلى اخيها،[102] ولم يكن ليتهيب الأمير نفسه حينما جمعتهما صلاة الجمعة فوعظه وأغلظ له القول[103]، وذلك أنه لمَّا دخل الأمير المسجد قام له الناس جميعًا إلا هو فقد لازم مكانه، وعند انتهاء الصلاة سلم عليه وقال له، غير المنكر ببلادك لأنك انت المسؤول عن رعيتك فلم يجبه، وأمر بأن تقضى حاجته إن كانت له حاجة، فأجابه بأنه ليست له حاجة، وما قصده إلا تغيير المنكرات.[104]

(99) ينظر: أبي بكر بن علي الصنهاجي البيذق: **أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين**، الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1971م، ص13.

(100) لخضر محمد بولطيف: فقهاء المالكية، ص 89.

(101) عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، ص 96-98.

(102) ابن خلدون: العبر، ج6، ص303.

(103) في حادثة المسجد يُنظر: المصدر نفسه.

(104) عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، ص98.

لينتهي الأمر بعقد مناظرة بعد استشارة الأمير علي بن يوسف أبا عبد الله مالك بن وُهَيب الأزدي الاشبيلي، والذي اقترح على الأمير عقد مجلس يدعوا فيه ابن تومرت والفقهاء، فانتدب الفقهاء أبو بكر بن أسود الغساني المريي، الذي راح يذكر ابن تومرت بخصال الأمير الحميدة، فأجابه ابن تومرت بقوله" **فهل بلغك يا قاض أن الخمرة تباع في الأسواق جهارا، وتمشي الخنازير بين المسلمين، وتؤخذ أموال اليتامى**"، ثم وجّه كلامه إلى الأمير:" **وأنت، وقد ظهرت بملكك المنكرات، وفشت البدع، وقد أمرك الله بتغييرها، وإحياء السّنة، وإماتة البدعة، إذ لك القدرة على ذلك، وأنت المأخوذ به، والمسؤول عنه**"[105]

علق النَّجَار على هذه القصة بقوله " **لم تكن هذه الحادثة مع الأمير وحاشيته من الفقهاء إلا لتذكي عزم ابن تومرت، بل إنها من شأنها أن تثري طريقه إلى الدّعوة وتعمقها، لما أدرك من طبيعة القوم في ضعف حاكمهم وانقياده، وفي تلبيس فقهائهم وضيق معارفهم الأصولية**"[106] فهو ينطلق من أن الإمام يجب أن يكون بالغا في العلم درجة الاجتهاد في الأصول وفي الفروع، فحينما أصبح الحكم وراثيا، قدم العرق على العلم، إلا أن صادفت أن اجتمعت مع العرق.[107]

وهذا التدرج في الإصلاح جعل النَّجَار يتجاوب بالإيجاب مع ما قام به ابن تومرت يقول محمد عمارة" **ولأن الإسلام دين الوسطية، فلقد اعتمد سنة التدرج في الإصلاح، وهذا التدرج هو وسط بين الجمود والثبات وبين الطفرة والانقلاب، وهذه السنة في التدرج، هي**

(105) ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص174؛ أبي العباس شمس الدين بن خلّكان: **وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ج5، ص49-50.

(106) عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، ص101.

(107) عبد المجيد النجار: الدولة والسياسة في فكر المهدي بن تومرت، **مجلة الثقافة** (الجزائر)، عدد 1984/81، ص77.

سنة عامة في كل عوالم الخلق، وفي سائر ميادين الاجتماع، وكذلك في عوالم الأفكار"[108]

3- ابن تومرت في طريق التغيير والثورة:

يقول سيّد قطب في تفسيره للآية ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾[109]: "**والمترفون في كلِّ أمَّة هم طبقة الكبراء الناعمين الذين يجدون المال، ويجدون الخدم، ويجدون الراحة، فينعمون بالدعة والراحة، وبالسيادة حتى تترهل نفوسهم وتأسن، وترتع في الفسق والمجانة، وتستهتر بالقيم والمقدسات والكرامات، وتلغ في الأرض والحرمات، وهم إذا لم يجدوا مَنْ يَضْرِبُ على أيديهم عاثوا في الأرض فسادًا، ونشروا الفاحشة في الأمة وأشاعوها، وأرخصوا القيم العليا التي لا تعيش الشعوب إلا بها ولها، ومن ثَمَّ تتحلل الأمة وتسترخي، وتفقد حيويتها وعناصر قوتها وأسباب بقائها، فتهلك وتطوى صفحتها**".[110]

فالفكر الإخواني واضح في الدعوة إلى التغيير، والثورة إذا ما لم تجد دعوات الإصلاح أي نتيجة تصبح أمرًا محتوم، يقول محمد عمارة معلقا على رأي أهل السنة بوجوب مبايعة الحاكم المتغلب " **كما أصبحت الثورة والخروج على أئمة الجور والاستبداد منكرا يوصف أصحابه بالخروج والمروق.. أي أن هذا الفكر المبرر لسلطة الاستبداد واستبداد المتسلطين قد جعل حكم الطغاة هو القاعدة، ونظام الخلافة الإسلامية الشورية هو الشذوذ**

(108) **معالم المشروع الحضاري في فكر الامام الشهيد حسن البنا**، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2006م، ص68.

(109) الإسراء: الآية 16.

(110) سيد قطب: **في ظلال القرآن**، ط32، القاهرة: دار الشروق،2003م، ج4، ص 2217.

والاستثناء.."[111] فهو يرى بوجوب الخروج والثورة على كل إمام سقطت إمامته بتخلفه عن أداء مهامه التي أوكلت له.

وعودا إلى ابن تومرت، فبعد المناظرة أدرك أن وجوده بمراكش أصبح عسيرا، مع تصميم الأمير وحاشيته على طرده أو الإيقاع به، وبدأت تتضح له خطة المستقبل في النضال ضد الأمير المرابطي وأتباعه من الفقهاء الذين يمعنون في الإغراء به،[112] فانتقل إلى أغمات أين استأنف التدريس والوعظ، وناظر فقهائها، ثم إلى مسقط رأسه[113]، ولم يعد يكتفي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل انضاف إلى ذلك عنصر سياسي أنضجه في نفسه تلك الأحداث التي جرت له مع الحكام بمراكش، فعمقت فيه فكرة الثورة والتغيير، وأصبح يظهر في مظهر الزعيم الذي يدعو القبائل إلى الثورة على السلطان، والانضمام إليه.[114]

ثم قام بإعلان المهدية[115] فمن الناحية السياسية تعتبر فكرة المهدية[116] وسيلة ممتازة لكسب الأنصار، وضمان ولائهم المستمر، حيث يلتفون دونما انفراط حول الشخص الذي

(111) محمد عمارة: **الإسلام وفلسفة الحُكم**، ط4، القاهرة: دار الشروق، 1989م، ص 492.

(112) عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، ص 101.

(113) للتفصيل حول خروج ابن تومرت من مراكش إلى مسقط رأسه يراجع: البيذق: أخبار المهدي، ص 29-33.

(114) عبد المجيد النجار: المهدي بن تومرت، ص 103

(115) يرى ابن خلدون وبعد استعراضه لمن ادعى المهدية حتى عصره، واستعراضه للأحاديث ونقدها، أنها لا تقوم لافتقادها العصبية. ينظر: ابن خلدون: المقدمة، ج2، ص 124-148.

(116) من الملاحظ أن النَّجَار سيستغني عن اسم "ابن تومرت" من هذه اللحظة ويستخدم بدلاً منه اسم "المهدي" وذلك في كتابه "المهدي بن تومرت: حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب" وينقد النَّجَار هذه الوسيلة في موضع آخر فيقول:" قد يكون ابن تومرت لشدة ايمانه بقضيته، وكثرة ما سخر من نفسه في سبيلها عقلاً وشعوراً، حتى ملأت حياته واستوعبت ضميره ، قد يكون بدأ يخالطه وهم بأن الله قد هيأه لأمر عظيم في هداية الناس، ثم بدأ هذا الشعور يتطور في نفسه، حتى أصبح اقتناعًا بأنه هو المهدي الذي سيحقق العدل ويزيل الظلم .. فيدفعه لك إلى الإعلان عن نفسه مهديًا، ويشيع ذلك في أتباعه، فتكون المهدية إذا وليدة وهم، وليست وليدة غش وخداع وتلبيس." عبد المجيد النجار: المهدي بن تومرت، ص136-137.

يعتقدون أنه المهدي المنتظر، ويعتقدون أنه سيملأ الأرض عدلًا كما مُلِئت جورًا[117]، ولذلك فقد استخدمها كثير من الساسة والثائرين في مختلف مناطق العالم الإسلامي، وكان للمغرب نصيب من ذلك.[118]

ومع تكاثر الأتباع بدأ بتنظيم الأصحاب، أدرك المهدي أن السيطرة عليهم وتوجيههم نحو الهدف الذي رسمه، أصبح يقتضي انشاء جهاز تنظيمي يحصر هؤلاء الأتباع، ويسهل مراقبتهم ويحكم ارتباطهم به ويشتمل هذا التنظيم على أهل العشرة وأهل الخمسين وأهل السبعين،[119] ويعلق النَّجَار على هذا التنظيم بقوله" **إن الملاحظ لهذا التنظيم، يرى أنه بني بشكل يتناسب مع بداية التحرك السياسي والحربي للمهدي، فهو رغم بساطته يلبي المطالب الثلاثة الأساسية: جهاز سياسي يقرر المصير وجهاز تربوي يحفظ المبادئ ويعمقها، وجهاز حربي يحمي الجماعة الناشئة ويعمل على نموها وامتدادها**".[120]

كان المهدي يولي الجانب التربوي والاجتماعي أهمية بالغة ويخصص لها جهدا كبيرا، وكان يعتبر هذا الجانب في ثورته الجانب الأساسي الذي من أجله يمارس النشاط السياسي والنشاط العسكري، فهدف الثورة هو تعميم تصور عقدي صحيح، وعلاقات اجتماعية تقوم على أساس إسلامي، وفي سبيل ذلك كان يأخذ أصحابه بتربية علمية اجتماعية جادة.[121]

يقول يوسف القرضاوي[122] معلقا على جواب حسن البنا في مؤتمر الشباب حول استخدام القوة لتغيير الحاكم في فكر الإخوان:" **فالإخوان المسلمين.. يعلمون أن أول درجة**

(117) حول إعلان المهدية يراجع: ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص 176-177.

(118) عبد المجيد النجار: المهدي بن تومرت، ص113.

(119) حول تنظيم الأصحاب يراجع: ابن أبي زرع: روض القرطاس، ص177.

(120) عبد المجيد النجار: المهدي ابن تومرت، ص 117.

(121) نفسه، ص 124.

(122) يوسف القرضاوي: ولد في 1926 بمصر، رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين سابقا، يعتبر من بين أهم منظري فكر الاخوان المسلمين المعاصرين. ينظر: السيرة الذاتية في موقع القرضاوي، www.al-qaradawi.net، 2019/05/17 سا: 18:55.

من درجات القوة قوة العقيدة والايمان، ويلي ذلك قوة الوحدة والارتباط، ثم بعد ذلك قوة الساعد والسلاح ولا يصح أن توصف جماعة بالقوة حتى تتوفر لها هذه المعاني جميعا"[123]

4- شخصية المهدي بمنظور إخواني:

من المعروف أن شخصية المهدي، من بين أكثر الشخصيات التاريخية التي أثارت الجدل بين المؤرخين، ولأننا أعطينا مفهوما لما يجب أن يتحلى به المؤرخ في الفصل التمهيدي، فلا نريده أن يكون موضوعيا بل نطلب منه أن يكون أكثر تفسيرية في طرحه، ولا نريده أن يكون محايدا فالحياد مجرد وهم مزعوم، بل نريده أن يكون متحيزا للحق، من كونه ابن بيئة مسلمة، في دراسة شخصية مسلمة.

تتصف شخصية المهدي بالتفرد والتميّز ، فهي من بين المعاصرين له من أهل المغرب، تتفرد بخصال لا يشاركها فيها غيرها سواء في الجانب الفكري أو النفسي أو السلوكي الحركي،[124] جعلت المؤرخين والدارسين يختلفون في وصف خصاله، وتقييم شخصيته والحُكم عليه، اختلافًا كبيرًا بيّن التناقض، فبينما رفعه بعضهم إلى درجة قريبة من القداسة، مثل البيذق وابن القطان وصاحب شرح أعز ما يُطلب، ووصفوه بأنه الإمام المعصوم والمهدي المعلوم، في المقابل أنزله آخرون إلى درجة الشعوذة، والدجل والمتغلب بالظلم.

وبين هذا وذاك درجات من الأوصاف والأحكام أقرب إلى الاعتدال وأبعد عن الهوى، وليس الاختلاف في تقييم شخصية المهدي براجع إلى اختلاف المواقف من الثورة التي أحدثها فحسب، ولكنه يستمد وجوده أيضًا من عناصر تكوينه الشخصي، فإن بعض تلك العناصر يكتنفها الغموض ما يجعل الدارس يقف أمام شخصية تشبه اللغز ، إذا همّ بالحط

(123) يوسف القرضاوي: التربية السياسية، ص 38.

(124) عبد المجيد النجار: تجربة الإصلاح، ص67.

منها وجد فيها جوانب تستحق التقدير، وإذا أراد أن يرفع منها تراءت له بعض النقائص وشوائب الظنة.[125]

أول تلك الخصال هي العلم وحرية الفكر فقد كان لديه شغف بالعلم، ورغم أن المهدي لم يعمر طويلا بعد العودة من المشرق، فإنه مع الانشغال بالسياسة ترك من الكتب والرسائل ما يشهد بتلك الدرجة العلمية الرفيعة،[126] يقول ابن خلدون:" **وانطوى هذا الإمام راجعا إلى المغرب بحرا متفجرا من العلم وشهابًا واريًا من الدين**"[127] ويقول ابن الأثير:" **وكان فقيها فاضلا عالما بالشريعة حافظا للحديث عارفا بأصولي الدين والفقه متحققا بعلم العربية**"[128]

وما قاله ابن أبي زرع أنه كان أوحد عصره في علم الكلام، وعلوم الاعتقاد والجدل، فقيه راوٍ للحديث، عالم بالأصول، له لسان وفصاحة[129]، ومع هذه الحصيلة العلمية الثرية اكتسب المهدي أيضا بنية فكرية حرّة نقدية، فقد وقف في بغداد على سائر المذاهب في الفقه، ومختلف المنازع في الفكر والاعتقاد، مما مكنه من فرص المقارنة، وأكسبه سعة في الأفق[130].

وثاني تلك الخصال هو الإخلاص والحركية، فابن تومرت من بين أولئك الذين أخلصوا لحقيقة العلم، فلم يفصل بين مستوى التجريد في حقيقة الدين، وبين مستوى التطبيق فيها، ورأى أن تلك الحقيقة لا تقوم إلا بالتئام طرفيها[131]، يقول ابن خلّكان:" **لا يقنع في أمر الله**

(125) عبد المجيد النجار: المهدي بن تومرت، ص 131.
(126) عبد المجيد النجار: تجربة الإصلاح، 67.
(127) العبر، ص302.
(128) الكامل في التاريخ، ج9، ص 195.
(129) روض القرطاس، ص 181.
(130) عبد المجيد النجار: تجربة الإصلاح، ص68.
(131) نفسه، ص69.

بغير إظهاره، وكان مطبوعًا على الالتذاذ بذلك، متحملا للأذى من الناس بسببه"[132]، ويقول فيه ابن تيمية:" **وَكَانَ فِيهِ طَرَفٌ مِنْ الزُّهْدِ وَالْعِبَادَةِ**"[133]

يحتج النَّجَار بهذه الشهادات ويرى أنها دليل على معرفة إخلاص ابن تومرت فيقول:" **إن هذه الشهادات مع اختلاف مصادرها، تثبت أن المهدي كان مخلصًا في إيمانه مع ربه، صادق الخضوع له، فالزهادة في الدنيا والتقلل منها مع توفر دواعي الترف والملذات شاهد موضوعي على الإخلاص في الإيمان والصدق فيه**"[134].

ثالث هذه الخصال هي القسوة والعنف، فقد كان المهدي يتصف بحدة في الطبع، ربما تكون بذرتها ضاربة في طبيعته الجبلية، ثم غذّتها تلك المشاق التي عاناها في سفره الطويل، وذلك الاغتراب عن الأهل والبلد الذي دام سنوات عديدة[135]، فنجد أوصاف لا تحصى لابن تومرت تؤيد هذه الخصلة، فمنهم من يصفه "**متسرع في الدماء**"[136] ويقول آخر: "**سفاك للدماء غير متورع فيها ولا متحوط، يهون عليه سفك دم عالَمٍ من النّاس في سبيل رأيه وبلوغ مقصده**"[137] ويقول آخر: "**وضع القتل شرعًا معمولاً به على غير سنة الله وسنة رسوله**"[138] والأمثلة أكثر من أن تحصى.

يُعلقُ النَّجَار عن ذلك بقوله: "**ليس من المستبعد أن يؤدي ما يتصف به المهدي من القسوة والعنف إلى ارتكاب أخطاء بالقتل، قد تنشأ عن اجتهاد غير مصيب، أو عن تسرع**

(132) وفيات الأعيان، ص46.

(133) تقي الدين أبو العباس ابن تيمية الحرّاني: **مجموع الفتاوي**، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، ط3، بيروت: دار الوفاء، ج11، ص476.

(134) عبد المجيد النجار: المهدي بن تومرت، ص 135.

(135) نفسه، ص138.

(136) ابن العماد: شذرات الذهب، ج6، ص119.

(137) أبو العباس أحمد السلاوي: **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري، الدار البيضاء: دار الكتب، 1954م، ج1، ص137.

(138) أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي: **الاعتصام**، تحقيق: مشهور بن حسه آل سلمان، الرياض: مكتبة التوحيد، ج2، ص439.

بغيض في الحكم، خاصة وأن التحوط في الحرب كثيراً ما يغري بالوقوع في أخطاء في تقدير القتل وتنفيذه، وتاريخ الحروب الإسلامية يشتمل على عدة أمثلة لذلك"[139] ويُنهِي النَّجَار هذا التبرير والذي نراه غير متلائم مع حجم التقتيل الذي وقع فيه ابن تومرت، وما لم أستسغه أنه في الهامش قاس كل ذلك التقتيل بما فعل خالد بن الوليد ﷺ مع مالك بن نويرة[140] وكيف برر قتل كل تلك الأرواح[141]، بقصة واحدة وقتيل واحد؟؟

ثم يبدأ النَّجَار بنقد المؤرخين الذين نقلوا تلك القصص، ويجعلهم صنفان متعارضان، الصّنف الأول الذين عُرِفوا بالانتصار للمهدي، مثل البيذق وابن القطان وصنف آخر ممن عُرف بالقدح في الموحدين والتشنيع عليهم والطعن في إمامهم، مثل ابن عذارى[142] وابن الأثير وابن أبي زرع، أما المناوئين والمعارضين فلديهم السبب كما ذكر في أن ابن عذارى

(139) عبد المجيد النجار: المهدي بن تومرت، ص 139.

(140) في قصة خالد بن الوليد ﷺ مع مالك بن نويرة ينظر: ابي الفداء اسماعيل بن كثير: **البداية والنهاية**، تحقيق: على شيري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988م، ج6، ص 352-355.

(141) من بين قصص القتل ما عرف بالتمييز، التي أراد ابن تومرت ان يميز صفوفه ، وينقيها من المنافقين، قبل الهجوم على مراكش، فاتفق مع الونشريسي احد أصحابه على حيلة، بادعاء أنه اوتي علما سريا يميز به أهل الخير من اهل الشر، فكان الناس يُعرضون عليه، فيُخرج قوما على يمينه ويزعم أنهم من أهل الجنة ، ويخرج قوما على يساره ويزعم أنهم من أهل النار، فيُؤخذون بالقتل، ولا يكونون الا من الشاكين في أن الامام هو المهدي المعلوم، فكان عدد القتلى على ما ذكره ابن الاثير سبعين الفاً، فلما احتج على ذلك أحد الفقهاء الحاضرين بقوله: كيف تقتل أقواما بايعوك ودخلوا في طاعتك؟ أمر به فقتل وصُلب، يُنظر: أبي محمد حسن بن علي بن القطان: **نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان**، تحقيق: محمود علي مكي، ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990م، ص146-148؛ البيذق: أخبار المهدي، ص 95؛ شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري: **نهاية الأرب في فنون الأدب**، تحقيق: عبد المجيد ترحيني، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م، ج24، 157؛ ابن الاثير: الكامل في التاريخ، ج9، ص 199.

(142) ولا نعلم ما هو المبرر الذي جعل النَّجَار يجعل ابن عذاري في مصاف المؤرخين المناوئين والحاقدين على ابن تومرت ودولة الموحدين يقول صاحب كتاب فقهاء المالكية في نقده لابن عذارى:" وابن عذارى أيضا على انتمائه إلى حقبة لاحقة لم يخلص كتابه من تلك "السّمة" (يقصد سمة الممالأة للبلاط الموحدي) لأنه لا يقدم –وخاصة فيما يتصل بالعهود المتقدمة للدولة– سوى خلاصات او اقتباسات استقاها دوما من مؤرخي البلاط الموحدي كالبيذق والأشيري وابن الجبير وابن صاحب الصلاة وابن غمر" ينظر: لخضر محمد بولطيف: فقهاء المالكية، ص31.

وابن أبي زرع كتَبَا في ظل البلاط المريني وابن الأثير للبُعد الجغرافي، ومن الطبيعي أن يقدحوا في المهدي.[143]

وتبدوا هذه الأسباب مبررة في مجال البحث التاريخي، ولكن ما لم نستسغه هو تلك الأسباب التي نقد بها مؤرخي البلاط الموحدي أنفسهم، نقصد هنا البيذق وابن القطان، فيقول عن الأول:" **من الواضح أن البيذق لم يكن رجلاً عالماً كما يبدو في تقييداته التاريخية في أخبار المهدي، ولكنه راوية أخبار ساذج، وليس من بعيد أن يكون نقل تلك الأحداث عن بعض المفتونين بالمهدي، أو اصطنعها هو نفسه على أنها من مفاخره وكراماته**" ويقول عن ابن القطان:" **ومن المُرجّح أن تكون نفس هذه المعاني –يقصد ما انطبق على البيذق– أحاطت أيضاً برواية ابن القطان لهذه الاحداث، فقد كان من المفتونين بابن تومرت المتعصبين له، رغم أنه أكثر علما وأرجح عقلاً من البيذق**"[144]

وهنا يرفض النجار كلا الروايتين ولا ندري رواية من سنأخذ؟ أم أنه صدّق ما قال له عبد الله كنون في منزل هذا الأخير أنّ كل ما نُسب لابن تومرت من دماء هو مكذوب عليه؟؟[145] ولا ندري كيف للصديق وللعدو أن يكذبا معا؟؟

وفي الأخير ينقل قول ابن خلدون في أنّ ما حمل الناس على الكذب بشأن ابن تومرت هو الحسد، [146] ولا ندري كيف فات النَّجَار أن ابن خلدون ممن يؤيد قصة التمييز، يقول

(143) عبد المجيد النجار: المهدي بن تومرت، ص141.

(144) نفسه، ص142.

(145) ينظر الهامش: نفسه.

(146) يُنظر: ابن خلدون: المقدمة، ج1، ص38.

ابن خلدون:" ورجع **إلى تينمل**[147] **–يقصد المهدي– وأقام بها إلى ان كان شأن البشير وميز المُوَحِّدَ من المنافق**"[148]

في نهاية هذا الفصل نستطيع أن نقول أن رؤية النَّجَار الإخوانية، لتجربة ابن تومرت كتجربة إصلاحية في تاريخ الغرب الإسلامي، تجربة تستحق التفكر والتأمل، واعتبار ابن تومرت رمزا للتغيير والإصلاح، والحقيقة أن النَّجَار كان في أغلب طرحه بأنه أكثر تفسيرية، وما يمكن أن ننقده فيه، فقط تلك محاولات التبرير التي كان يستطيع أن يتجاوزها، بأن لا يجعل من هذه التجربة تجربة كاملة، وكما يُمكن أخذ العبرة من خطوات الناجحين، تؤخذ العبر كذلك من كبواتهم وسقطاتهم، ومحاولة إضفاء الكمال على أي تجربة إنسانية، محاولة ستبوء بالفشل في النهاية .

(147) تينمل: جبال بالمغرب أو جبل عال جداً شديد البرودة، يزدحم السكان فيه من كل جهة، وعلى قمته مدينة تحمل اسمه، وهي عامرة كذلك ومزدانة بمسجد جميل، ويخترقها نهر جار. ينظر: حسن بن محمد الوزان الفاسي: **وصف إفريقيَّة**، ترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر، ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983م، ج1، ص141؛ شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي: معجم البُلدان، بيروت: دار صادر، 1977م، ج2، ص 69.

(148) ابن خلدون: العبر، ج6، ص305.

الفصل الثاني:

ابن تومرت من منظور وهّابي أو التاريـخ في خدمة الاستقرار

أولًا: العلاقة بين الراعي والرعية في الفكر الوهابي

ثانيًا: ابن تومرت رمـــزًا للفتنـــة والابتـــــــداع

أولاً: العلاقة بين الراعي والرعية في الفكر الوهّابي

بالرغم من أن الإخوان والوهابية ينتميان أو محسوبان على أهل السنة، ولعلّ من بين الفروق الجوهرية هي ظروف النشأة ، فالإخوان جاءوا في الأصل ردا على تحدي التغريب والعلمنة على أرض الواقع، وكان تصورهم منذ البداية أنّ الاستجابة تكون في حركة اجتماعية تنشر الإسلام بخطاب معاصر، أي أنهم انطلقوا من الواقع إلى النص، أما السلفية فقد تمركزت منذ البدء حول النص، وفي الرد على الفرق الإسلامية الأخرى ، أي أنها انطلقت من النص إلى الواقع(149)، ومن بين أحد الفوارق هو النّظر إلى ولي الأمر أو السلطة الحاكمة، من حيث طرق تنصيبه وواجباته تجاه رعيته، وحقوقه على الناس، فكيف يمكن أن نلخص علاقة الراعي والرعية في الفكر الوهابي؟

1- طرق تنصيب الإمام:

يرى الوهابيون كما الإخوان، أنّ تنصيب الإمام واجب شرعي، لصلاح الدين والدنيا، يقول محمد بازمول:" **فإنَ بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بدّ لهم عند الاجتماع من رأس**"(150) ويقول محمد فركوس(151):" **وأهل الإيمان في وحدة عقيدتهم ونُظمهم يعلمون أنّ منصب الإمام الأعظم ضروري في نظام الدين**

(149) محمد أبو رمان: **السلفيون والربيع العربي – سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013م، ص61.

(150) محمد بن عمر بازمول: **السياسة الشرعية في العلاقة بين الراعي والرعية**، الرياض: دار أضواء السلف للنشر والتوزيع، 2013م، ص 33.

(151) محمد علي فركوس: ولد عام 1954 بالجزائر، أكمل تعليمه الجامعي في الجزائر، ثم أكمل دراساته العليا في السعودية، يعد من أبرز شيوخ الوهابية المدخلية في الجزائر والعالم الإسلامي ككل. أنظر: www.ferkous.com، 2019/05/06، سا 18:33.

والدنيا لا سبيل إلى تركه"[152]، وحججهم في ذلك كثيرة لا تبتعد كثيرا عن الحجج التي احتج بها مختلف المذاهب الفقهية على مر التاريخ.

وطرق تنصيب الإمام بالمنظور الوهابي نستطيع أن نلخصها في أربعة طرق:

أ- الاختيار والبيعة من أهل الحل والعقد: أهل الحل والعقد من قادة الأمة الذين يتصفون بالعلم والرأي والمشورة،[153] يقول الشوكاني:" **طريقها أن يجتمع جماعة من أهل الحل والعقد، فيعقدون له البيعة، ويقبل ذلك سواء تقدم منه الطلب لذلك أم لا.. والحاصل أن المعتبر هو وقع البيعة له، من أهل الحل والعقد فإنها هي الأمر الذي يجب بعده الطاعة ويثبت به الولاية، وتحرم معه المخالفة وقد قامت على ذلك الأدلة وثبتت به الحجة**"[154]

ب-العهد والاستخلاف: كما حصل لمّا استخلف أبو بكرﷺ من بعده عمر بن الخطابﷺ [155]

ت-ثبوت البيعة بتعيين جماعة تختار ولي العهد: وذلك بأن يعهد ولي الأمر الأول إلى جماعة معدودة تتوفر فيها شروط الإمامة العظمى مثلما فعل عمر بن الخطابﷺ.[156]

ث-ثبوت البيعة بالقوة والغلبة والقهر: إذا غلب على الناس حاكم بالقوة والسيف، حتى أذعنوا له، واستقر له الأمر في الحكم وتم له التمكين، صار المتغلب إماما وإن لم يستجمع شروط الامامة[157].

---

(152) محمد علي فركوس: **منصب الإمامة الكبرى أحكام وضوابط**، الجزائر: دار الموقع،2011م، ص 11.

(153) سليمان بن عبد الله أبا الخيل: **مفهوم الجماعة والامامة ووجوب لزومها وحرمة الخروج عليها في ضوء الكتاب والمنهج السلف الصالح**، ط2، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 2007م، ص 87.

(154) محمد بن علي الشوكاني: **السيل الجرار على حدائق الأزهار**، بيروت: دار ابن حزم، 2004م، ص 940.

(155) محمد بن عمر بازمول: السياسة الشرعية في العلاقة بين الراعي والرعية، ص40.

(156) محمد علي فركوس: منصب الإمامة الكبرى أحكام وضوابط، ص20.

(157) نفسه

ج- ثبوت الإمامة بالطرق الحديثة: انعقاد الإمامة العظمى بالطرق المستوردة الفاقدة للشرعية الدينية، بغض النظر عن فساد هذه الأنظمة، وخطر العمل بها على دين المسلمين وعقيدته، فإن منصب الإمامة أو الولاية يثبت ويجري مجرى طريق الغلبة والاستيلاء والقهر.[158]

2- واجبات وحقوق الامام:

فمن واجبات الإمام وهي لا تختلف كثيرا عما ذكرنا سابقا، فمنها سياسة الناس وفق شرع الله وأمره، وتحقيق كافة متطلبات الرعية المسلمة في هذه الحياة من حفظ الدين والتوحيد والشريعة، وإزالة الظلم وإقامة العدل بتحكيم شرع الله، وتحقيق الأمن وسياسة الدنيا وغيرها من المطالب الشرعية.[159]

وفي المقابل للإمام حقوق على الرعية، وأهم هذه الحقوق بحسب الوهابيين، هو بذل الطاعة له ظاهرا وباطنا في كل ما يأمر به او ينهى عنه الا ان يكون معصية قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[160] وأولو الأمر هم: الإمام ونوابه عند الأكثرين، وقيل هم العلماء.[161] يقول محمد بن عبد الوهاب[162]:" **إن من تمام الاجتماع السمع والطاعة لمن تأمر علينا ولو كان عبدا حبشيا، فبين النبيﷺ هذا بيانا شائعا ذائعا بكل وجه من أنواع البيان شرعا وقدرا**".[163] يقول

(158) محمد علي فركوس: منصب الإمامة الكبرى أحكام وضوابط، ص22.

(159) نفسه، ص12.

(160) سورة النساء: آية 59.

(161) محمد بن عمر بازمول: السياسة الشرعية، ص48.

(162) **محمد بن عبد الوهاب(1703/1791م)**: هو مؤسس الوهابية، قام برحلة في شبابه جابت مجمل العالم الإسلامي، من أهم الإشكالات التي عالجها هي مسألة التوحيد، ينظر: أحمد أمين: **محمد بن عبد الوهاب** (من كتاب جماعي: الوهابية المؤسس الفكر والحركة)، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديد، 2004م، ص5.

(163) سليمان بن عبد الله أبا الخيل: مفهوم الجماعة والإمامة، ص169.

محمد صالح العثيمين[164]:" **فالواجب على الإنسان أن يمتثل لأمر ولاة الأمور، إلا فيما كان فيه معصية، فلو قالوا لنا مثلا: لا تخرجوا إلى المساجد الجمعة، قلنا لهم : لا سمع ولا طاعة**"[165] ومن حقوقه أيضا بذل النصيحة له، وكذلك القيام بنصرتهم باطنا وظاهرا ببذل المجهود، في ذلك لما فيه نصر المسلمين، وإقامة حرمة الدين وكف ايدي المعتدين.[166]

3- الخروج عن طاعة السلطان:

يقول الشوكاني:" **لا يجوز الخروج على الأئمة وإن بلغوا من الظلم أي مبلغ، ما أقاموا الصلاة، ولم يَظهر منهم الكُفر البَواح**"[167] ويحتج الوهابيون على ذلك، بأن الخروج عن الجماعة مفاسده أكثر من منافعه، ومن المفاسد: وقوع الفتنة في جميع طبقات المجتمع، وسفك الدماء، واستباحة الأموال، وانتهاك المحارم، وانقطاع السُّبُل[168]، ومن الملاحظ أن هذه الحجج ليست وليدة العصر الحديث، فهم يسوقون الكثير من الأقوال لفقهاء سابقين، بلزوم الجماعة وعدم الخروج عن الولي بالفعل أو بالقول، وقد توسعوا في ذلك نهجهم في ذلك قول ونص السلفية التاريخية، يقول ابن تيمية :" **وَلِهَذَا كَانَ مَذْهَبُ أَهْلِ الْحَدِيثِ تَرْكَ الْخُرُوجِ بِالْقِتَالِ عَلَى الْمُلُوكِ الْبُغَاةِ وَالصَّبْرِ عَلَى ظُلْمِهِمْ إلى أَنْ يَسْتَرِيحَ بَرٌّ أَوْ يُسْتَرَاحُ مِنْ**

(164) **محمد بن صالح العثيمين(1929-2001م)**: ولد بالمملكة العربية السعودية في محافظة القصيم، كان عضوا في هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، يعد ثالث ثلاثة أشهر عالم لدى الوهابيين، يراجع: محمد أبو رمان: السلفيون والربيع العربي، ص 224.

(165) **شرح رياض الصالحين**، الرياض، دار الوطن للنشر، 2005م، ج3، ص654.

(166) محمد بن عمر بازمول: السياسة الشرعية، ص49.

(167) محمد بن علي الشوكاني، السيل الجرار، ص251.

(168) سليمان بن عبد الله أبا الخيل: مفهوم الجماعة والامامة، ص175.

فَاجِرٍ"[169] ويقول القزويني:" **اعلم أن مذهب أهل السنة والجماعة لا يُجَوِّزُ الخروج على السّلطان الظالم بكل حال، بل يجب على الرعية طاعته**"[170] .

وبالرغم من أن السائد والغالب مما ذهب إليه الفقهاء المتقدمين، من عدم جواز الخروج عن السلطان الفاسق والظالم والصبر عليه، إلّا أنه لم ينعقد الإجماع في هذه المسألة، بل هناك من سلف هذه الأمة من رأى الخروج بالسيف منهم كثيرٌ من الصحابة ﷺ، مثل علي وعائشة وعبد الله بن الزبير ومعاوية والنعمان بن بشير ﷺ أجمعين، والفقهاء كأبي حنيفة ومالك والشافعي.[171]

(169) تقي الدين أبو العباس ابن تيمية الحراني: مجموع الفتاوي، ج4، ص 444.

(170) زكريا بن محمد القزويني: **مفيد العلوم ومبيد الهموم**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987م، ص327.

(171) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج5، ص 23.

ثانيا: ابن تومرت رمزا للفتنة والابتداع

سنتطرق في هذا المبحث، لإشكالية تناول الوهابيين لشخصية ابن تومرت في التاريخ، ونحب أن ننوه القارئ، أنه لا مجال للمقارنة بين دراسات النجار التي كانت تنبع من فكر اخواني، فقد كانت دراسات متخصصة وشاملة عن مختلف حياة ابن تومرت، أما الدراسات التي ستعرض في هذا المبحث فقد تناولت أغلبها ابن تومرت، كمثال أو كجزء من كل، لم يكن ابن تومرت هو موضوع الدراسة، أمّا تلك الدراسات التي شملت دولة الموحدين ككل، وتناولت ابن تومرت بنظرة سلفية وهابية، فلا يمكن ادراجها هنا لصعوبة تحديد توجهات كاتبها.[172]

1- الوهابية التاريخ والمصدر:

يبدأ السحيباني[173] مقدمته لمقال حول ابن تومرت بقوله:" **مُنِيَ العالم الإسلامي منذ عصر صدر الإسلام، حتى عصرنا الحاضر بظهور العديد من الدعوات والدول التي لبست ثوب الإسلام، واتخذته شعارا ظاهرا لتحقيق مطامح ومطامع خفية تهدف إلى النيل من الإسلام وحرب المسلمين بشعار الإسلام واسمه**"[174] ويحاول هنا التمهيد لدراسته حول ابن تومرت، وتأسيسه لدولة الموحدين، فقد جعل السحيباني دولة الموحدين مع الدولة العبيدية ودعوة القرامطة في صف واحد، ذلك الصف الذي لبس ثوب الإسلام، من أجل النيل من الإسلام، ونتساءل ما الذي دفع السحيباني على قول هذا الكلام؟

(172) أقصد هنا محمد علي الصلابي فقد تناول ابن تومرت في بدايات تأسيس الدولة الموحدية، وجعل منه ظالم مبتدع في الدين ومتغلب بالسيف، ينظر في كتابه: دولة الموحدين

(173) **حمد بن صالح السحيباني:** ولد عام 1955م بالقصيم المملكة العربية السعودية، عضو الجمعية التاريخية السعودية، وعضو جمعية المؤرخين العرب بالقاهرة، له العديد من المؤلفات خاصة في تاريخ الغرب الإسلامي.

(174) حمد بن صالح السحيباني: **حقيقة دعوة ابن تومرت**، http://midad.com، 2019/04/22، سا 12:55.

من منهج الوهابية التشدد في التعامل مع النص، والمبالغة في التمسك به، إلى غاية التوجس في الرأي وإعمال الفكر، وتم توسيع مفهوم النص ليشمل الآثار[175]، لهذا يعتمد كل مؤرخي الوهابية على الآثار القديمة، لإعطاء رأيهم حول حادثة أو شخصية تاريخية ما، من أبرز هؤلاء المتقدمين ابن تيمية والذهبي وابن القيم ؛ يرى ابن تيمية من خلال جوابه حول المرشدة، أن ابن تومرت خالف أهل السنة والجماعة، وأتى بعقيدة مزيج ما بين الجهمية والمعتزلة، وهو ما جعله ينعت خصومه المرابطين بالمجسمة، ويقول ابن القيم:" **أمّا مهدي المغاربة محمد ابن تومرت فإنّه رجل كذّاب ظالم، متغلب بالباطل، ملك بالظلم والتغلب والتحيل، فقتل النفوس، وأباح حريم المسلمين وسبى ذراريهم، وأخذ أموالهم، وكان شرًّا على الملّة من الحجاج بن يوسف بكثير**"[176] أما الذهبي ورغم وصف ابن تومرت بأحسن الاوصاف،[177] إلّا أنه في المجمل يراه خارجيا، محبا لسفك الدماء، مبتدع ومثير للفتنة، لا لذة له في الحياة إلّا حب الرياسة. [178]

وبالرغم من البعد الزمني والجغرافي بين ابن تومرت وابن تيمية وابن القيم إلا أننا نلاحظ ان الدراسات المنسوبة للوهابية اعتمدت عليها بشكل كبير؛ ومن المعروف ما هو رأي هؤلاء في ابن تومرت، هذا الرأي الذي لم تمحه السنين عند الوهابية، بل ازداد تشددًا وذلك لموافقة منهجهم وموقفهم من "الخروج على الحاكم" كما أشرنا سابقا، الأمر الذي جعلهم يركزون على تلك المصادر.[179]

---

(175) محمد حافظ دياب: **نقد الخطاب السلفي**، القاهرة، دار رؤية، 2016م، ص317.

(176) أبو عبد الله شمس الدين محمد ابن القيم الجوزية، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، تحقيق، يحيى بن عبد الرحمان المعلمي، مكة: دار عالم الفوائد، 1996م، ص 153.

(177) يصف الذهبي ابن تومرت في بداية ترجمته له بـ:" الشَّيْخُ، الإِمَامُ، الفَقِيْهُ، الأُصُوْلِيُّ، الزَّاهِدُ" ينظر: شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج19، ص 539.

(178) نفسه، ص 539-542.

(179) "لعل أحد المآزق الأساسية للمنهج السلفي يكمن في انتقائية نظرته إلى التاريخ فبعد الرسولﷺ. والصحابة والتابعين وتابعيهم، ينتقون أحمد بن حنبل من بين الأئمة الأربعة، الذي يعتبر مؤسس هذا التيار ومنظره الأول، ويتابعون

وينتقد الوهابية كل رأي مخالف فيقول إسماعيل المقدم[180] حول ابن خلدون:" **ومن الغريب الذي يلفت النظر موقف العلامة المؤرخ ابن خلدون من ابن تومرت ودعوته، فهو يدافع عن المهدي ابن تومرت، وعن صحة دعوته، وصدق إمامته**"[181] ويقول السحيباني:" **على الرغم من الهفوات الواضحة، التي وقع فيها محمد بن تومرت، مؤسس دعوة الموحدين، فإن كثيراً من الكتاب القدامى والمحدثين، قد انطلت عليهم حقيقة دعوة الموحدين فظنوا بها خيراً، فمن المؤرخين القدامى ابن خلدون**"[182]

2- ابن تومرت الخارج عن ولي الأمر:

وتسمية ابن تومرت بالخارج ليست بالجديدة، فقد ذكرها الكثير من المؤرخين، واختلفوا في صفة خروجه، هل هي مذهبية عقدية أم سياسية[183]، فيرى إسماعيل المقدم أنها عقدية وسياسية معا فقد اشتط ابن تومرت وانحرف عن المنهج الصحيح من أجل تحقيق أهدافه، ولذلك نجده كفر من لم يؤمن بما يقول، ويعتنق ما يدعو اليه، واستباح دمه، ولو كان من أتباعه.. موافقا بذلك الخوارج[184]، محتج برسائل ابن تومرت إلى قائد جيشه الونشريسي وعبد المؤمن بن علي، ويرى المقدم أن الخروج عن ولي الأمر بالسيف انحراف، فيقول:"

مع سفيان الثوري...ويتواصل الخيط الرابط إلى القرنين السابع والثامن الهجري مع المنظر الثاني للسلفية "ابن تيمية" بمعية تلميذه "ابن القيم الجوزية". ينظر: محمد حافظ دياب: نقد الخطاب السلفي، ص355.

(180) **محمد بن أحمد بن إسماعيل المقدم:** ولد بالإسكندرية عام 1952م نشأ في جماعة أنصار السنة المحمدية بالإسكندرية، عمل بالدعوة السلفية منذ عام 1972م، أسس المدرسة السلفية بالإسكندرية عام 1977م. محمد أبو رمان: السلفيون والربيع العربي، ص238.

(181) محمد بن احمد إسماعيل المقدم: **المهدي**، ط11، الإسكندرية، الدار العالمية للنشر والتوزيع، 2002م، ص265.

(182) حمد بن صالح السحيباني: حقيقة دعوة ابن تومرت.

(183) محمد بن عبد الله لسان الدين بن الخطيب: **أعمال الأعلام (المسمى: تاريخ المغرب العربي في العصر الوسيط)**، تحقيق: احمد مختار العيادي ومحمد إبراهيم الكتاني، الدار البيضاء: دار الكتاب، 1964م، ص 197؛ ابن ابي زرع الفاسي: الأنيس المطرب بروض القرطاس، ص175؛ شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج19، ص 539؛ عبد الحق الطاهري: الدولة الموحدية، ص 43؛ محمد عبد الله عنان: **دولة الإسلام في الاندلس**، ط2، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1990م، ص183.

(184) إسماعيل المقدم: المهدي، ص251.

الخروج على الإمام الشرعي بالسيف، انحراف عمّا استقر عليه مذهب أهل السنة والجماعة، وعدول عن هديهم في الصبر عن الأئمة، ولو كانوا جائرين، فكيف بالعادلين المجاهدين "المرابطين"؟"[185]

ولكيلا يكون لهذا الخروج أي مبرر، جعل المقدم يعدد مزايا أمير المرابطين علي بن يوسف بن تاشفين، الذي رأى أنه من الشخصيات النادرة في التاريخ، فقد كان من أصلح الحكام وأشدهم تمسكا بالدين، قوي، عادل، عالم، ورع، حازم.. الخ بالرغم من تباين آراء المؤرخين فيه، كما يذكر ذلك أحد الباحثين،[186] أمّا ابن تومرت فلم يكن سوى مجرد داعية سياسياً مصموديًّا، يسعى إلى توحيد قبائل مصمودة، وحفزها على التخلص من سلطان صنهاجة، والتغلب عليها، وإقامة دولة مصمودية مكانها.[187]

3- ابن تومرت وبدعة المهدية:

حاول بن تومرت أن يتدرج في اظهار هذا الأمر في بادئ أمره، فبدأ أولًا بالتلميح لهم، ثم صرح بدعوى العصمة لنفسه، وأنه المهدي المعصوم[188] مع أنّه أبعد الناس عن صفة المهدي-بحسب قول المقدم- فلم يثبت انتسابه إلى أهل البيت، ولم تنعم الأمة في عهده بالأمن والرخاء، بل شقيت بسفكة الدّماء، وترويع المسلمين، ولم ينزل المسيح عليه السلام في عهده ، والمهدي الحقيقي يملك سبع سنين، وابن تومرت لم يملك لحظة واحدة،[189] وروى ابن تومرت في ذلك الأحاديث الكثيرة، ولم يتورع عن الكذب في دعواه أنها تتمثل فيه، لقد سلك

(185) إسماعيل المقدم: المهدي، ص 256.

(186) لخضر محمد بولطيف: فقهاء المالكية، ص91.

(187) إسماعيل المقدم: المهدي، ص256.

(188) العصمة عند أهل السنة لا تكون إلا للأنبياء، وهي نسبية محصورة عند الأشاعرة، في أربع صفات هي: الصدق والأمانة والتبليغ والفطانة أما الشيعة فهي مطلقة لا استثناء فيها... أما العصمة عند ابن تومرت لا تتعدى العصمة من الكبائر مثل الضلال والفساد والظلم والبدع والكذب والعمل بالجهل والباطل. عبد الحق الطاهري: الدولة الموحدية، ص41.

(189) إسماعيل المقدم: المهدي، ص 262.

مع أتباعه مسلك التدرج، فأقنعهم بنسبه العربي الهاشمي، ثم بالمهدية ثم بالعصمة[190]، يعلق السحيباني عن أحاديث المهدي التي ساقها المراكشي[191] فيقول:" **هكذا تجرأ ابن تومرت على الله ورسوله فحرف الأحاديث الصحيحة وأقحم دلالتها ليضل الناس فيلتفوا حوله**"[192].

ويرى المقدم أن مم وافق فيه ابن تومرت الشيعة[193] ادعاءه العصمة حيث يرى أن المهدي غَالَى في القول بالعصمة لنفسه، وهذا بلا شك انحراف عقدي خطير، لأن من جعل بعد الرسولﷺ معصوما يجب الايمان بكل ما يقوله، فقد أعطاه معنى النبوة، وإن لم يعطه لفظها، يوافق في ذلك قول الشاطبي في ابن تومرت حيث يقول:" ومن يدعي لنفسه العصمة فهو مثل من يدعي النبوة، ومن يزعم أن به قامت السماوات والأرض، فقد جاوز معنى النبوة، وهو المغربي المتسمى بالمهدي"[194] بل لم يكتفي بهذا الأمر، حيث كان يأمر بقتل كل من يشك في عصمته، وفكرة العصمة مما سهل عليه القضاء على خصومه.[195]

4- شخصية ابن تومرت وأسباب التمكين:

إن الكتابة التاريخية وإشكالاتها، تتشكل بمنظور جديد، ذلك المنظور الذي يتجاوز فكرة الموضوعي، ويلغي دعوى الحياد التي أثبتت فشلها في بحوث العلوم الإنسانية، إن

(190) إسماعيل المقدم: المهدي، ص249.

(191) ويذكر المراكشي أن ابن تومرت بعد أن كثر لديه المؤيدون والأنصار سماهم بالمؤمنين وقال لهم: " ما على وجه الأرض من يؤمن إيمانكم، وأنتم العصابة المعنيون بقوله – عليه الصلاة والسلام: " لا تزال طائفة بالمغرب ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله " وأنتم الذين يفتح الله بكم فارس والروم، ويقتل الدجال، ومنكم الأمير الذي يصلي بعيسى بن مريم، ولا يزال الأمر فيكم إلى قيامة الساعة". عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص162.

(192) حمد بن صالح السحيباني: حقيقة دعوة ابن تومرت.

(193) يقول عبد الواحد المراكشي:" وكان يُبطِن شيئا من التشيّع غير أنه لم يظهر منه إلى العامة شيء. المعجب في تلخيص اخبار المغرب، ص 162.

(194) أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي: **الاعتصام**، ج2، ص69.

(195) إسماعيل المقدم: المهدي، ص250.

الاشكال الرئيس هو كيف لا نتخلص من أيديولوجيتنا؟ وفي نفس الوقت نقدم طرحا أكثر تفسيرية؟ هذا النفس نجده بوضوح عندما تناول المقدم لعوامل التمكين لدى ابن تومرت.

يرى المقدم أن شخصية ابن تومرت تتميز بمقومات فائقة، فقد كان رجل دين ورجل علم ورجل سياسة، جمع بين العبادة والزهدة والتقشف، وبين الذكاء وقوة النفس والتبحر في العلم، حيث نشأ محبا للعلم، ويتوافق المقدم مع النجار في أن الرحلة العلمية كان لها أثر كبير في تكوين شخصية ابن تومرت، حيث حصَّل العلوم العقلية والنقلية معا[196]، واتسعت خبرته بطبائع الجماعات المختلفة، وامتاز بالقدرة التنظيمية والمهارة التخطيطية، والدهاء وحسن استغلال الفرص، وكانت له أهداف سعى لتحقيقها ولو بوسائل دنيئة.[197]

ومن أسباب التمكين كذلك بحسب المقدم، الصورة التي قدمها لنفسه، التي شكلت عامل جذب للمحيطين، فقد أبهر الناس بإظهار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وشجاعته في نقد الولاة، وكذلك تدرجه في إظهار دعوته، وقوة جهازه الإعلامي، وكفاءة آلته الدعائية، إلى الحد الذي لم تستطع الدولة المرابطية مقاومته، وحسن اختيار أصحابه مثل عبد المؤمن بن علي، وربّما ساعد الضعف الذي بدأ يدب في دولة المرابطين، في إنهائها وقيام دولة الموحدين.[198]

(196) يقول الذهبي في ترجمته لابن تومرت وهو ينتهج نهج العدل في القول حتى لو كان هناك خلاف:" الشَّيْخُ، الإِمَامُ، الفَقِيْهُ، الأُصُوْلِيُّ، الزَّاهِدُ ... حجَّ وَتَفَقَّهَ، وَحَصَّل أَطرَافاً مِنَ العِلْمِ، وَكَانَ أَمَّاراً بِالمَعْرُوفِ، نَهَّاءً عَنِ المُنْكَر، قوِيَّ النَّفْس، زَعِراً شُجَاعاً، مَهِيْباً قَوَّالاً بِالْحَقّ، عمَّالاً عَلَى الْملك، غَاوياً فِي الرِّيَاسَة وَالظُّهُوْر، ذَا هيبَةٍ وَوقَار، وَجَلاَلَةٍ وَمعَامِلَة وَتَأَلُّه، انْتفع بِهِ خلقٌ، وَاهتَدَوْا فِي الجُمْلَةِ، وَملكُوا المَدَائِنَ، وَقهرُوا المُلُوْكَ. سير أعلام النبلاء، ج19، ص539-540.

(197) إسماعيل المقدم: المهدي، ص 257-258.

(198) نفسه، ص 258-261.

الخاتمة

في ختام هذا البحث نعود إلى ما كنا قد بدأنا به، ولأن الهدف من هذه الدراسة كان هو التاريخ في حد ذاته، وكيف تتجاذبه أهواء السياسة والإيديولوجيا، حتى أضحى مسرحا للصراع، وضاعت الكثير من أهدافه السامية في خضم ذلك المعترك. ولأن تاريخنا له خصوصياته، فهو يختلف عن تاريخ باقي الأمم، كان ولا بد له من مناهج معينة، ومفاهيم مغايرة، منفصلة عن تلك المستوردة من الغرب، وهذه الرؤية هي ما حاولنا التنويه به في الفصل التمهيدي.

إن الكتابة التاريخية تتطلب مواصفات خاصة فيمن يتصدى لها؛ من صبر وأناة، وسعة معرفة، وتحر وصدق، وأمانة وإخلاص، وجرأة وشجاعة، فلا مداهنة في الحق، ولا تزلف لأصحاب الجاه والسلطان، فهذه صفات الباحث بشكل عام، أما المؤرخ فلديه خصوصية نابعة من خصوصية التاريخ بحد ذاتها، تجعل المؤرخ ينحى منحى ليس كذلك الذي ينتهجه أي باحث، في أي مجال، لاسيما الإنساني منه، وقد شكلت الموضوعية ودعوى الحياد أخطر عقبة في استقلال الكتابة التاريخية.

إن القياس على موضوعية العلوم التجريبية في حقل العلوم الإنسانية هو قياس مع الفارق، والمقارنة بينهما مصادرة متجنية، فهذا تاريخ إنساني من حيث صناعته، ومن حيث كتابته، وتطبيق الموضوعية بمعناها الحرفي، محاولة ستؤدي في الأخير إلى الحكم بعقم المنهج التاريخي، ونهاية الكتابة التاريخية على أعتاب محاولة التحلي بالموضوعية، أمّا مسألة الحياد والتحيز فلا تختلف كثيرًا عن إشكالية الموضوعية في الكتابة التاريخية، ذلك أن التحيّز عنصر مُكوِّن لشخصية الإنسان، ومطالبة الإنسان بالتخلي عن جزء من شخصيته أثناء كتابة التاريخ، طلب لا نقول إنه مستحيل، ولكنه مثير للسخرية.

لقد قادتنا كل هذه الإشكالات المستفزة للبحث عميقا في الموضوع، فكان أن أفضت بنا إلى أن هناك الكثير من المصطلحات والمفاهيم ينبغي التعاطي معها بتحفظ وحذر، كونها نابعة من تراكمات وخصوصيات تختلف عن خصوصيتنا، خصوصيات جعلت القيمة المادية للأحداث والأشياء في مقدمة القيم، وألغت خصوصيتنا النابعة من قيم الإسلام، قيم الحق والعدل والتسامح، ومبادئ التكافل الاجتماعي. إن محاولة فرض قيمهم علينا، ستؤدي في النهاية لأن نكون في أحسن الأحوال نسخة كربونية، ولن تكون لنا الريادة في أي علم حتى ننفصل عنها، ونحاول التفكير بطريقة جادة ومسؤولة عن مفاهيم ومصطلحات تكون نابعة فضائنا الحضاري التداولي، وأولى تلك المصطلحات هي الموضوعية والحياد.

لقد تبلورت الموضوعية ضمن سياق العلوم العقلية والتجريبية، وبما أن التاريخ إنساني لا ينفك عن عواطف الحب والكره، ولما كانت ميول الإنسان مركبة، فإن محاولة سحب ذلك المفهوم للموضوعية على التاريخ، لن يقدم للكتابة التاريخية أي إضافة، ولعله ما حدا بالمسيري لأن يبتدع مفهوما آخر للموضوعية، مفهوما يجعل التفسير في الطرح هو المعيار للتفريق بين الأطروحات، فإذا كانت الأطروحة أكثر تفسيرية في طرحها فهذا المفهوم سيحل محل الموضوعية، وأما إذا كانت أقل تفسيرية، فسيكون هذا المفهوم مرادفا للذاتية، ولا يعني رفضه هذه الأخيرة، بل ينبغي العمل عليها حتى تكون أكثر تفسيرية.

أما التحيز والحياد، فالتحيز عنصر إنساني كما أشرنا إليه آنفا، وعلينا أن نعي فقه التحيز، وألا نغتر بدعاوى الحياد، بل ينبغي أن يكون تحيزنا لقضايانا وتاريخنا، نابعا من أفكارنا ومن إيديولوجيتنا، بمعنى الانحياز لصف الحق والعدل.

ولأجل إحلال هذه المفاهيم والرؤى في دراستنا، رأينا كيف تناول الإخوان والوهابية التجربة التومرتية في الغرب الإسلامي، وقد تناولاها من زاويتين مختلفتين، وقد حاولنا من جهتنا من خلال استعراض المقاربتين الإخوانية والوهابية، أن نعرف أيهما كانت أكثر تفسيرية، وأيهما كانت أقل تفسيرية.

ينظر الإخوان إلى الحاكم على أنه في خدمة أمته، وأنَّ أي تقصير في هذه الخدمة، يوجب خلعه واستبداله، وينظرون إلى الإصلاح على أنه يبدأ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مهما كلّف ذلك، فكان أن التقت قناعاتهم مع مسار ومقاصد التجربة التومرتية؛ فقد بدأ داعية الموحدين مسيرته بالتغيير، بواسطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك في طريق عودته من المشرق، ووقوفه أمام الولاة والسلاطين معاتبا ومنتقدا، لا تأخذه في الله لومة لائم، غير آبه بجندهم ولا بقضاتهم، مما كان عامل إبهار لباحث إخواني، وجعله يصف تجربة ابن تومرت بأنها تجربة إصلاحية؛ دينية سياسية واجتماعية تربوية.

إن معاينة ابن تومرت لحال العالم الإسلامي عامة، والغرب الإسلامي خاصة، شكل لديه قناعة بأن سبب ذلك الضعف والشتات هو ولاة أمور المسلمين، الذين أَخَلّو بمسؤولياتهم تجاه دينهم ورعيتهم، ما جعله ينيط بنفسه مسؤولية تغيير السلطة المرابطية القائمة آنذاك، فشرع يستقطب الأتباع، ويعد الأصحاب، وينظمهم ويهيؤهم لليوم المشهود، اليوم الذي سيملأ فيه الأرض عدلا وقسطا كما مُلِئت جورًا وظُلما، فكان أن ربّى أصحابه على تغيير المُنكر والأمر بالمعروف، كما ربّاهم على الصبر والتقشف، وذلك ما جعل التجربة التومرتية مشابهة لحد بعيد للتجربة الإخوانية، أو لما يتبناه الإخوان ويحاولون بلوغه اليوم.

أمّا الوهابية فتبلورت أفكارهم، من منطلق نظرة سلفية للنصوص، فهم ينظرون إلى الإمام على أنه يحقق الأمن للمسلمين، ولذلك قالوا بوجوب الصبر على جوره وظلمه، فالصبر مَدْعَاةٌ للاستقرار، ووأد الفتنة، فكانت التجربة التومرتية على ذلك، في منظورهم، تجربة لخارج عن ولي الأمر والسلطة الشرعية، استباح سفك الكثير من الدماء، وأدى قيامه إلى اضطراب حبل الأمن في المجتمع والدولة، ما أملى عليهم تقديم تجربة ابن تومرت كتجربة خارجية فاشلة، للإطاحة بنظام الحكم في الغرب الإسلامي.

إن البحث في تاريخ الموحدين وقضايا عصرهم، يتطلب مزيدا من التأني والتروي، لا في الاستنتاجات فحسب، ولكن في المقابلة بين الروايات، والترجيح بينها، ذلك بأن مظان

هذا التاريخ –في غالبها– منقسمة إلى صنفين متباينين: صنف متشيع ومتحمس للموحدين، وآخر مخالف متحامل عليهم، والاعتماد على أحد هذين الصنفين –فقط– دون الآخر، سبب كاف لضياع الحقيقة التاريخية؛ الحقيقة المنشودة من الكتابة التاريخية، وهو ما يجعل الأطروحة أقل تفسيرية، وكلّما زاد تنوع المصادر والمراجع، وكلما قوبلت النصوص ببعضها البعض، كانت الأطروحة أكثر تفسيرية.

ينطلق عبد المجيد النّجار من رؤيته الإخوانية في أطروحته، معتمدًا على مصادر متنوعة المشارب، وهو لم يترك لا شاردة ولا واردة في حياة ابن تومرت إلا وأتى بها، وعرّج عليها، وقابل بين النصوص المتعارضة، ولم يمنعه توجهه ونظرته لابن تومرت كتجربة للإصلاح، وبالرغم من أن مقابلته للنصوص شابها دائما نوع من الانتصار للرأي الذي يكون لصالح ابن تومرت، وتجربته الإصلاحية التي يراها فيه.

أما الوهابية وبالرغم من أن جل أطروحاتهم التي بيدنا لم تتخصص على نحو موسع في ابن تومرت بعينه، ولم تكن بمستوى طرح النجار، وذلك لقلة اعتمادها المصادر التاريخية ذات الصلة، واستبعادها الرواية الموحدية، واعتمادها المطلق على الرواية المناوئة لحكم الموحدين ودولتهم، مما غيب منهج المقارنة والمقابلة بين النصوص.

وعلى ذلك لا نرى مندوحة في القول: إن الأطروحة الإخوانية بدت أكثر تفسيرية، بالرغم من كل الشوائب التي شابتها، أما الرؤية الوهابية فقد كانت أقل تفسيرية مقارنة بالأولى، ما يملي على الطرف الأخير إعادة النظر في دعواه، والبحث عن مكمن الخلل في أطروحته، وتطويرها حتى تكون أكثر تفسيرية.

ورَّاقِيَة البحث

أولًا: القرآن الكريم

ثانيًا: المحررات باللغة العربية

أ- المصادر:

- ابن الأثير، أبو الحسن علي: **الكامل في التاريخ**، تحقيق: محمد يوسف الدقاق، بيروت: دار الكتب العلمية،2003م.
- البُنَّاهي، أبو الحسن بن عبد الله: **تاريخ قضاة الأندلس**، ط5، تحقيق: لجنة التراث العربي، بيروت: دار الافاق الجديدة، 1983م.
- البيذق، أبي بكر بن علي الصنهاجي: **أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين**، الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1971م.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس الحرّاني: **مجموع الفتاوي**، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، ط3، بيروت: دار الوفاء،2005م.
- الجرجاني، محمد الشريف: **كتاب التعريفات**، بيروت: مكتبة لبنان، 1985م.
- ابن حزم، أبو محمد علي الظاهري: **الفصل في الأهواء والملل والنحل**، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمان عميرة، ط2، بيروت: دار الجبل، 1996م.
- ابن الخطيب، محمد بن عبد الله لسان الدين: **أعمال الأعلام (المسمى: تاريخ المغرب العربي في العصر الوسيط)**، تحقيق: أحمد مختار العيادي ومحمد إبراهيم الكتاني، الدار البيضاء: دار الكتاب، 1964م.
- ابن خلدون، عبد الرحمان: **المقدمة**، تحقيق: عبد السلام الشدادي، الدار البيضاء: خزانة ابن خلدون بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005م.
- ـــــــــــــــــــ: العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، بيروت: دار الفكر، 2000م.

– ابن خلّكان، أبي العباس شمس الدين: **وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار صادر.

– الخوارزمي، محمد بن أحمد: **مفاتيح العلوم**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1989م.

– الذهبي، شمس الدين: **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة،1984م.

– ابن أبي زرع، الفاسي: **الانيس المطرب بروض القرطاس**، الرباط: منشورات دار المنصور للطباعة والوراقة، 1972م.

– السّبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب: **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1964م.

– السّلاوي، أبو العباس أحمد: **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري، الدار البيضاء: دار الكتب، 1954م، ج1.

– الشّاطبي، أبي إسحاق إبراهيم بن موسى: **الاعتصام**، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، الرياض: مكتبة التوحيد.

– الأشعري، أبو الحسن: **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: هلموت ريتر، ط3، برلين: فرانز شتايز بقيسبادن، 1980م.

– الشهرستاني، أبو الفتح: **الملل والنحل**، تحقيق: أمير علي منها وعلي حسن فاعود، ط3، بيروت: دار المعرفة، 1993م.

– الشوكاني، محمد بن علي: **السيل الجرار على حدائق الأزهار**، بيروت: دار ابن حزم، 2004م.

– ابن العماد، شهاب الدين عبد الحي: **شذرات الذهب في اخبار من ذهب**، تحقيق: محمود الأرناؤوط، بيروت: دار ابن كثير، 1986م.

– القَزويني، زكريا بن محمد: **مفيد العلوم ومبيد الهموم**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987م.

– ابن القطان، أبي محمد حسن بن علي: **نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان**، تحقيق: محمود علي مكي، ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990م.

– ابن القيم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين محمد، **المنار المنيف في الصحيح والضعيف**، تحقيق، يحيى بن عبد الرحمان المعلمي، مكة: دار عالم الفوائد، 1996م.

– ابن كثير، أبي الفداء إسماعيل: **البداية والنهاية**، تحقيق: على شيري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1988م.

– الماوردي، أبو الحسن علي البصري: **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، 1989م.

– المرّاكشي، عبد الواحد: **المعجب في تلخيص اخبار المغرب**، تحقيق: محمد سعيد العريان، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1963م.

– المقري، أحمد بن محمد التلمساني: **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1968م.

– النُويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب: **نهاية الأرب في فنون الأدب**، تحقيق: عبد المجيد ترحيني، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م.

– الوزَّان، حسن بن محمد الفاسي: **وصف إفريقيَّة**، ترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر، ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983م.

– ياقوت، شهاب الدين بن عبد الله الحموي: **مُعجم البُلدان**، بيروت: دار صادر، 1977م.

ب- المراجع:

– أبو رمان، محمد: **السلفيون والربيع العربي – سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013م.

– أمين، أحمد: **محمد بن عبد الوهاب** (من كتاب جماعي: **الوهابية المؤسس الفكر والحركة**)، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديد، 2004م.

– بازمول، محمد بن عمر: **السياسة الشرعية في العلاقة بين الراعي والرعية**، الرياض: دار أضواء السلف للنشر والتوزيع، 2013م.

– بدوي، عبد الرحمان: **النقد التاريخي**، ط4، الكويت: وكالة المطبوعات، 1971.

– بهاوي، محمد: **المعرفة التاريخية**، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2013م.

– بولطيف، لخضر محمد: **فقهاء المالكية والتجربة السياسية الموحدية في الغرب الإسلامي**، هيرندن–فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2009م.

– التيمومي، الهادي: **المدارس التاريخية الحديثة**، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2013م.

– حبيدة، محمد: **بؤس التاريخ مراجعات ومقاربات**، الرباط: دار الأمان، 2015م.

– الحسيني، جمال أبو فرحة: **الخروج على الحاكم في الفكر الإسلامي**، القاهرة: مركز الحضارة العربية، 2004م.

– الحويري، محمد: **منهج البحث في التاريخ**، القاهرة: المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، 2001م.

– أبا الخيل، سليمان بن عبد الله: **مفهوم الجماعة والإمامة ووجوب لزومها وحرمة الخروج عليها في ضوء الكتاب ومنهج السلف الصالح**، ط2، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 2007م.

– دياب، محمد حافظ: **نقد الخطاب السلفي**، القاهرة، دار رؤية، 2016م.

– زيدان، رغداء: **ضد النماذج المفروضة**، دمشق: مركز الناقد الثقافي، 2011م.

– الطاهري، عبد الحق: **الدولة الموحدية أسس الشرعية والمشروع السياسي**، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 2015م.

– طحطح، خالد: **البيوغرافيا والتاريخ**، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2014.

– عبد القادر، محمد أبو فارس: **منهج التغيير عند الشهيدين حسن البنا وسيد قطب**، طنطا: دار البشير للثقافة والعلوم، 1999م.

– عثمان، حسن: **منهج البحث التاريخي**، ط8، القاهرة: دار المعارف، 2000م.

– العثيمين، محمد صالح: **شرح رياض الصالحين**، الرياض، دار الوطن للنشر، 2005م.

– العروي، عبد الله: **مفهوم التاريخ الألفاظ والمفاهيم والأصول**، ط4، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005م.

– العقيل، عبد الله: **من أعلام الدعوة والحركة الإسلامية المعاصرة**، القاهرة: دار البشير، 2008م.

– علي، حيدر إبراهيم: **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996م.

– عمارة، محمد: **الإسلام وفلسفة الحكم**، ط4، القاهرة: دار الشروق، 1989م.

– ـــــــــــ: **معالم المشروع الحضاري في فكر الإمام الشهيد حسن البنا**، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2006م.

– عنان، محمد عبد الله: **دولة الإسلام في الأندلس**، ط2، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1990م، ص183.

– العوا، محمد سليم: **المدارس الفكرية الإسلامية من الخوارج إلى الإخوان المسلمين**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016م.

– عودة، عبد القادر: **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1981م.

– فركوس، محمد علي: **منصب الإمامة الكبرى أحكام وضوابط**، الجزائر: دار الموقع،2011م.

– القرضاوي، يوسف: **التربية السياسية عند الإمام حسن البنا**، القاهرة: مكتبة وهبة، 2007م.

– قطب، سيد: **في ظلال القرآن**، ط32، القاهرة: دار الشروق،2003م، ج4.

– مسيري، عبد الوهاب: **إشكالية التحيّز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، ط2، هيرندن–فرجينيا–الولايات المتحدة الامريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م.

– ـــــــــــ: **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006م.

– ـــــــــــ: **دفاع عن الإنسان دراسة نظرية تطبيقية في النماذج المركبة**، القاهرة: دار الشروق، 2003م.

– ـــــــــــ: **رحلتي الفكرية من البذور والجذور والثمر سيرة غير ذاتية غير موضوعية**، القاهرة: مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2000م.

– المقدم، محمد بن أحمد إسماعيل: **المهدي**، ط11، الإسكندرية، الدار العالمية للنشر والتوزيع،2002م.

– النجار، عبد المجيد: **المهدي بن تومرت حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب**، بيروت: دار الغرب الإسلامي،1983م.

– ـــــــــــــــ: **تجربة الإصلاح في حركة المهدي ابن تومرت**، ط2، هيرندن– فرجينيا الولايات المتحدة الامريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م.

– ـــــــــــــــ: **فقه الإصلاح بين التربية والسياسة (ابن العربي وابن تومرت أنموذجا)**، الرباط: مطبعة التوفيق، 1997م.

– يزبك، قاسم: **التاريخ ومنهج البحث التاريخي**، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1990م.

ج– الدوريات

– أوعسو، خالد: "التاريخ بين الايديولوجيا والذاتية نموذج بول ريكور (الجزء الأول)"، **مجلة ليكسوس في التاريخ والعلوم الإنسانية** (طنجة)، ع2016/05، ص 101–110.

– ـــــــــــــــ:"التاريخ قضايا واشكالات"، **مجلة ليكسوس في التاريخ والعلوم الإنسانية** (طنجة)، ع2016/03، ص 105–115.

– البنّا، إبراهيم عبد الله: "الفكر السياسي عند جماعة الإخوان المسلمون: آراء حسن البنا نموذجًا"، مجلة **العلوم السياسية والقانون** (برلين)، ع2017/1، ص 111–133.

– الشيباني، أميرة: "نقد الموضوعية وإشكالية التحيّز في فكر عبد الوهاب المسيري"، **مجلة البحث العلمي في الآداب** (جامعة عين شمس): ع2016/7م، ص 01–40.

– ماجد، حمد: "لا حياد في تدوين التاريخ السياسي"، **جريدة الشرق الأوسط**، ع14287/ 2018.

– النجار، عبد المجيد: "الدولة والسياسة في فكر المهدي بن تومرت"، **مجلة الثقافة** (الجزائر)، ع1984/81، ص75–88.

ثالثًا: المحرَّرَات باللغة الأجنبية

أ-المعربة

– آرون، ريمون: **فلسفة التاريخ النقدية بحث في النظرية الألمانية للتاريخ**، ترجمة: حافظ الجمالي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1999م.

– بوبر، كارل: **عُقم المنهج التاريخي دراسات في مناهج العلوم الاجتماعية**، ترجمة: عبد الحميد صبرة، الإسكندرية: ميساء المعارف، 1959.

– جوتشليك، لويس: **كيف نفهم التاريخ مدخل إلى تطبيق المنهج التاريخي**، ترجمة: عائدة سليمان عارف وأحمد مصطفى أبو حاكمة، بيروت: دار الكتاب العربي ومؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، 1966م.

– فوكو، ميشال: **جينالوجيا المعرفة**، ترجمة: أحمد السطاتي وإسماعيل بنعبد العالي، الدار البيضاء: دار توبقال، 1988م.

ب-في لغتها الأصلية

– MacMillan, Margaret: **The Uses and Abuses of History**, London, United Kingdom: Profile Books, 2008.

رابعا: المواقع الالكترونية

– دراج، فيصل: **هل في التاريخ حقيقة موضوعية**، www.mominoun.com ، 16 مارس 2019م ساعة 21:22.

– حمدادوش، ناصر: **من السُّنن الإلهية (3) سُنّة التغيير**،

http://hmsalgeria.net.2:20 ،2019/05/27 ،

– سحيباني، حمد بن صالح: **حقيقة دعوة ابن تومرت**، http://midad.com، 2019/04/22، سا 12:55.

كشاف الأعلام البشرية

-أ-

أبو بكر بن أسود الغساني المريي: 39.

أبي بكر الصديق: 52.

ابن الأثير: 45،47.

أحمد بن البني: 36.

أبي الحسن الأشعري: 27.

-ب-

البشير الونشريسي: 58.

بول ريكور: 14، 15، 16، 22.

البيذق: 44، 47، 48.

-ت-

ابن تيمية: 5، 45، 54، 57.

-ح-

حسن البنا: 30، 31، 43.

حمد بن صالح السحيباني: 4، 6، 56، 58، 60.

أبو حنيفة النعمان: 55.

-خ-

خالد بن الوليد: 47.

ابن خلدون: 5، 9، 10، 44، 48، 58.

خلكان: 45.

-ذ-

الذهبي: 57.

-ز-

ابن أبي زرع: 5، 45، 47.

-س-

سيد قطب: 31، 32، 41.

-ش-

الشاطبي: 60.

الشافعي: 55.

الشهرستاني: 27.

الشوكاني: 52، 54.

-ع-

عائشة بنت أبي بكر: 55.

عبد الرحمان بدوي: 12،13.

عبد القادر عودة: 6، 28، 29.

عبد الله العروي: 9، 10، 14.

عبد الله بن الزبير: 55.

عبد الله كنون: 48.

عبد المجيد النجار: 4، 6، 34، 35، 36، 37، 38، 43، 45، 46، 47، 48، 56، 61، 65.

عبد المؤمن بن علي: 58، 61.

عبد الواحد المراكشي: 5، 60.

عبد الوهاب المسيري: 6، 11، 12، 17، 18، 20، 23، 63.
ابن عذارى المراكشي: 47.
العزيز بن المنصور بن الناصر: 39.
علي بن طالب: 55.
علي بن يحيى بن تميم: 38.
علي بن يوسف بن تاشفين: 39، 59.
عمر بن الخطاب: 52.

-ق-

ابن القطان: 44، 47، 48.
ابن قيم الجوزية: 57.

-م-

ماكس فيبر: 15.
مالك بن انس: 55.
مالك بن نويرة: 47.
مالك بن وُهَيب الأزدي الاشبيلي: 39.
الماوردي: 27.
محمد بن إسماعيل المقدم: 6، 58، 59، 60، 61،
محمد بن تومرت: 2، 3، 4، 6، 32، 34، 35، 36، 37، 38، 39، 40، 41، 45، 46، 48، 56، 57، 58، 59، 60، 61، 63، 64، 65.
محمد بن حمدين: 36.
محمد بن صالح العثيمين: 54.
محمد بن عبد الوهاب: 53.
محمد بن عمر بازمول: 51.
محمد علي فركوس: 6، 51.
محمد عمارة: 40، 41.
معاوية بن ابي سفيان: 55.

-ن-

ناصر حمدادوش: 32.
النعمان بن بشير: 55.

-هـ-

الهادي التيمومي: 11.

-ي-

يوسف القرضاوي: 43.

فهرس الموضوعات

المقدمة:.....خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

أ- تمهيد:.....1

ب- أهمية الدراسة: 2

الجانب التصوري النظري:.....2

الجانب التطبيقي الإجرائي:.....2

ج- إشكالات البحث: 3

د- منهج البحث: 3

هـ- عرض الموضوع:.....4

و-نقد المصادر والمراجع:.....5

1- المصادر:.....5

2- المراجع:.....6

ز- الصعوبات:.....7

الفصل التمهيدي: التاريخ بين الموضوعية ودعوى الحياد الموهوم 8

أولًا: التاريخ بين الذاتية والموضوعية.....9

1- المُؤَرِخ وكتابة التاريخ:.....9

2- حدود الموضوعية والذاتية في الكتابة التاريخية:..... 11

3- التاريخ إنساني صنعه الإنسان وكتبه الإنسان: 14

4- فهم المصطلحات مفاتيح للعلوم:..... 16

ثانيا: التاريخ بين الحياد والتَحيُّز 20

1- الحياد والتَحيُّز ضبط المفهوم:..... 20

2- التاريخ مسرح تصارع القوى السياسية والإيديولوجية:..... 21

3- فقه التَحيُّز عند المسيري: 23

الفصل الأول: ابن تومرت من منظور إخواني أو التاريخ في خدمة التغيير..... 26

أولا: العلاقة بين الأمة والحاكم في الفكر الإخواني 27

1- الإمامة في التاريخ الإسلامي:..... 27

2- الإخوان والإمامة:..... 28

3- نظرة الإخوان إلى السُّلطة:..... 30

ثانيا- ابن تومرت رمزا للإصلاح والتغيير 34

1- ابن تومرت في طريق الإصلاح:..... 34

2- في حضرة السُّلطة الحاكمة:..... 38

3- ابن تومرت في طريق التغيير والثورة:..... 41

4- شخصية المهدي بمنظور إخواني:..... 44

الفصل الثاني: ابن تومرت من منظور وهّابي أو التاريخ في خدمة الاستقرار..... 50

أولاً: العلاقة بين الراعي والرعية في الفكر الوهّابي..... 51

1- طرق تنصيب الإمام: 51

2- واجبات وحقوق الامام:..... 53

3- الخروج عن طاعة السلطان:..... 54

ثانيا: ابن تومرت رمزا للفتنة والابتداع..... 56

1- الوهابية التاريخ والمصدر:..... 56

2- ابن تومرت الخارج عن ولي الأمر:..... 58

3- ابن تومرت وبدعة المهدية:..... 59
4- شخصية ابن تومرت وأسباب التمكين: 60

الخاتمة 62

ورَّاقِيَة البحث.....66

أولًا: القرآن الكريم.....66

ثانيًا: المحررات باللغة العربية 66

أ - المصادر:.....66
ب- المراجع:.....68
ج- الدوريات.....71

ثالثًا: المحرَّرَات باللغة الأجنبية.....72

أ- المعربة.....72
ب- في لغتها الأصلية.....72

رابعا: المواقع الالكترونية.....72

كشاف الأعلام البشرية 73

فهرس الموضوعات.....75

تم بحمد الله