

تاريخ الغرب الإسلامي: رؤية منهجية  
لقضايا معرفية.

د. سعيد بنحمادة\*

**Abstract:** The sources, periodization, concepts, issues, references and methodological approaches represent the foundation for historical research, adding to these, a practical and institutional systematization which provides a problematic dimension for these studied themes especially, if these themes are predicated upon a scientific approach that combines between the definition, explanation as well as synthesis, of course, according to approaches which are based on monitoring thought, agent and agency, paying close attention to the transformation and turns to get an understanding in order to decode the meaning of these symbols and interpreting the events so as to discover the deep associations, arrangements, directions which actually impact events, practices and institutions.

Then, we attempt in this research which is entitled "The History of The Islamic West: a methodological view about epistemological issues", reflection on certain concepts, and a synthesis reading of sources based on the structural history of events rendering issues specific to economic, social, political and cultural life of both society and state more confusing and its real role in reconsidering some epistemological and methodological aspects in the history of Moroccan and Andalusian countries during the Middle Ages, because of the importance that bridging provokes between form and content which are regarded as the sources in the transcendence of this profound stereotypical view or the alternative texts without regard to their kinds.

Then we focus on issues which we think have additional value such as the concept of the Islamic West and the new concept of the document, the concept of structures and its role in the transition from the history of events to a problematization history, the role of sources in reviewing historical concepts. And also the distinction between the sorts of sources and content of sources, which lead us to try it according to issues such as "The advisory opinion exempting the people of the Islamic West from pilgrimage", and "The problematization in determining the prayer direction of mosques in the Islamic West".

\* أستاذ التعليم العالي مؤهل في التاريخ الوسيط الإسلامي، المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين، مكناس، المغرب.

تقديم: إذا كانت العلوم هي تصورات وقضايا وإشكالات؛ فإن المصطلحات هي أسسها ومفاتيحها؛ فالمصطلحات ليست مفاهيم توظف لدراسة القضايا والمشكلات فحسب، بل هي مدخل للإشكالات ذاتها؛ فما دام أن هذه الأخيرة هي قضايا نسقية، وأن المصطلحات هي تصورات، فإنهما متماهيان؛ فلا يمكن بناء المفاهيم التاريخية إلا بتعريف المصطلحات وإعادة تركيبها، خدمة للإشكاليات. ومن هنا كانت الوظيفة المعرفية والمنهجية للمصطلحات هي تحديد المشكلات عبر تعيين المفاهيم دون أي اختلال حتى لا يفضي ذلك إلى اضطراب ما في التصورات<sup>1</sup>.

والمصطلح مفهوم عنكبوتي متعدد المشارب والأبعاد بتعدد الأجناس العلمية، وهو ما يفرض، من وجهة نظر الدراسة المصطلحية وآثارها المنهجية على الفكر التاريخي، استقراء المفاهيم عبر امتدادات صيغها في الحقول المعرفية ومنها التاريخ، للوصول إلى التعريف الاصطلاحي. وبالنظر إلى خصوصيات المصطلح، والمتمثلة في طابعه الامتثالي والإجرائي، والنقدي المنهجي، والقاعدي؛ فإن النشأة الطبيعية للعلوم النسقية، تستند إلى ثلاثة أركان، هي: المصطلح، والقاعدة، والمنهج. والركنان الأخيران ينطلقان من المصطلح ليعودا إليه. فأول ما يولد عادة من العلوم هو المفهوم أي المعنى العلمي المبسط، الذي يشكل نواة المصطلح ومضمونه في مرحلته الجنينية<sup>2</sup>.

وإذا كانت الحاجة العلمية تدعو إلى وجود المفهوم الذي يتداول بلفظ أو عدة ألفاظ إلى أن يستقر في مصطلح ما مسجلا بذلك بداية العلم، فهذا يعني أن المصطلح هو وصف لمفهوم بسيط، يتراكم توظيفه، حتى إذا انتقلت الضرورة العلمية من مستوى البساطة إلى مستوى التركيب المعقد، حدث تطور في استعمال المصطلح، وذلك بوضعه في نسق مركب، هو المسمى بالقاعدة. ولما كانت الخاصية الأساس المميزة للتاريخ هي "البنية المصطلحية" التي يكتنز صفتها العلمية؛ وجب التنبيه على ضرورة الدراسة المصطلحية وحثمتها في البحث التاريخي<sup>3</sup>.

والدراسة المصطلحية تقوم على المنهج، الذي يعد أم القضايا؛ إذ تنقسم المناهج المتعلقة بالدراسة المصطلحية، إلى منهجين رئيسيين هما المنهج الوصفي والمنهج التاريخي، يضاف إليهما ثالث مركب منهما. وعليه فالمنهج التاريخي في الدراسات المصطلحية لا يهدف إلى دراسة

المصطلح في سيرورته التطورية فقط، من خلال وصفه في حركته التاريخية؛ فيبدو في نسق ثابت ساكن؛ بل المقصود هو دراسة نموه الدلالي والاستعمالي، وعيا بـ"فقه المراحل" المصطلحية<sup>4</sup>. لقد حدا هذا الوعي المصطلحي بالباحثين إلى الدعوة لإنجاز "المعجم التاريخي للمصطلحات"، باعتباره خطوة أولى في سبيل إعداد "المعجم التاريخي للغة العربية". ويقصد به "ذلك العمل العلمي الجامع لكل الألفاظ التي تسمى مفاهيم في أي علم، مرتبة المباني ترتيبا معجميا، لتيسير الوصول إليها، معروضة المعاني عرضاً تاريخياً، لرصد التطور الدلالي والاستعمالي الذي طرأ عليها، منذ ولادتها حتى آخر استعمال لها"<sup>5</sup>. وهو التعريف الذي يمكن أن ينطبق كلياً على "معجم المصطلحات التاريخية للغرب الإسلامي" الذي يمكن أن يمثل جزءاً من ذلك الكل المعجمي.

وما دام أن امتدادات المفاهيم والمصطلحات في العلوم لا يمكن أن تستقي دون الرصيد المصدري، فإن الحاجة ماسة لمراعاة ما غدت تعرفه الوثيقة التاريخية من تجدد في أجناسها ومضامينها لدى الباحثين في تاريخ بلاد المغرب والأندلس خلال العصر الوسيط. ومن ثم نروم في هذا المقال محاولة إثارة الانتباه إلى أهمية المصطلح، وما لازمه من تجدد للأدوات المعرفية والمنهجية للبحث التاريخي، من خلال بعض المفاهيم والقضايا، في علاقة كذلك بضرورة تجاوز النظرة النمطية للوثيقة التاريخية والمجال والزمن والفاعل، وفائدة الانتقال من الظرفي إلى البنوي، ومن الحداثي إلى الإشكالي.

**1- مفهوم الغرب الإسلامي:** اتخذ مفهوم الغرب الإسلامي مدلولاً مندمجاً، تداخل فيه البعد الجغرافي مع العمق الديني والتنوع القبلي، جعلت المعطى الأول تابعا للثاني، وخاصة بالنسبة للعدوة الأندلسية، التي اكتسبت في الذهنية الإسلامية تمثلاً حضارياً تهاوى مع مجموع النفوذ الإسلامي هناك، ومن ثم لم يكن معطى جغرافياً ثابتاً، وإنما خضع للتمديد والتقلص حسب قوة أو ضعف المسلمين<sup>6</sup>.

إن تعريف الحدود، وفق هذا المنظور، هو ما يجعلنا نشدد على تداخل الأبعاد الطبيعية والاجتماعية والثقافية في تحديد مفهوم الغرب الإسلامي، حيث تنصهر المكونات المتمثلة في القبيلة والدولة والمذهب والعقيدة والمجال، باعتبارها مركباً فاعلاً ومؤثراً في التحولات التي مست

بلاد المغرب والأندلس، ويعطي للمنظور العلائقي والتفاعل النسقي ومراعاة السياقات أهمية في دراسة الجغرافيا التاريخية<sup>7</sup>.

فبالنسبة لمفهوم "المغرب الأقصى" مثلاً فإنه أصبح مشروعاً تاريخياً منذ القرن 6هـ/12م؛ ذلك بأن مجال "المغرب الأقصى" أصبح مجالاً متميزاً ضمن بقية مجموع المجال الإقليمي المجاور ابتداء من العصر المرابطي، بدليل أن عبارة "المغرب الأقصى" غدت رائحة مع نهاية الدولة المرابطية، حيث نجدها قد حلت في المصادر محل عبارات أخرى كلفظ "أقصى المغرب"، أو "أقصى الغرب"، أو "أقصى بلاد المغرب" مثلاً، وأن محتوى العبارة المستخدمة لم يكن مجالياً صرفاً وإنما كان جغرافياً وسياسياً وعسكرياً في الآن نفسه<sup>8</sup>.

ومما نتج عن هذا التداخل بين تلك الأبعاد أن الرقعة الجالية التي تنطبق عليها عبارة "المغرب الأقصى" قد تقلصت من جهة الشرق فيما بين منتصف 6هـ/12م وبداية القرن 7هـ/13م، وذلك من جراء تجاذب التحوم الشرقية بين معسكري بني مرين وبني عبد الواد. وأياً كانت أهمية التقلص أو الامتداد طيلة هذه الحقبة الأولى من التنافس المستمر بين فاس وتلمسان؛ فالغالب أن النواة المركزية لما عرف آنئذ بمجال المغرب الأقصى قد حددت دائماً من جهة الشرق بواسطة الخط التقريبي الواصل بين أراضي ملوية السفلى وبين شرقي أراضي التوات<sup>9</sup>.

ومن ثم فإن الغرب الإسلامي هو كيان حضاري، تتداخل في تحديده الأبعاد الجغرافية، والسياسية، والاجتماعية، والمذهبية، والعقدية. وأن مثل ذلك البعد المفهومي لا يستكنه إلا بإعادة النظر في القوالب المعرفية والمنهجية، ومنها مراجعة التعامل مع المصادر التاريخية لبلاد المغرب والأندلس خلال العصر الوسيط، للتنفاذ إلى سعتها وعمقها المعرفيين، وتجاوز سطحية النص إلى المضمر والسياق والأنساق، وهو ما يحتم مراجعة الرؤية النمطية للمصادر الوسيطية.

2- المفهوم الجديد للوثيقة أساساً للقراءة الثالثة: لعل السؤال الذي ما فتئ يطرحه معظم المؤرخين يتعلق بطبيعة أزمة كتابة التاريخ الإسلامي، ومنه تاريخ بلاد المغرب والأندلس؛ ما إذا كانت أزمة مصدرية أم معرفية؟ ورغم استمرار هذا القلق اليبستيمولوجي بين الأوساط

الأكاديمية، فإن ملامح الإجابة الموضوعية عنه بدأت تتبلور بعيدا عن تفسيرات المراحل السابقة.

وإذا كان البعض يعزو الأمر إلى قلة المادة المصدرية؛ فإننا نحسب أن الواقع غير ذلك، بسبب الطابع الإيديولوجي والسياسي الذي وجّه الأبحاث الدراسية خلال العقود الماضية. إن إثارتنا لهذا السؤال تجد مبرراتها في خلفيته المنهجية ومقاصده الوظيفية، بفعل التجدد المستمر الذي ما انفك يهّم آليات اشتغال الباحث في التاريخ؛ فعمل المؤرخ وموضوعاته لم يعودا مقتصرين على التقليدي من المفاهيم والوثائق والمقاربات والقضايا؛ وإنما أمسى مجبرا على إعادة بناء المعرفة التاريخية، والانتقال من حدث تاريخي مُعاش إلى فعل تاريخي موضوع؛ ومن سيورة الزمن الطبيعي إلى بناء الزمن الاجتماعي.

ويتوقف إنجاح هذه الوظيفة على "قراءة ثالثة" للمصادر، بعيدا عن نمطية الاستشراق التقليدي أو المنظور الصدامي للمادية التاريخية، حيث تنافس الباحثون في التنظير لثنائية "القبيلة والسلطة"، و"المدينة والبادية"، و"الشرع والعرف" من جهة، أو "الطبقة الاجتماعية"، و"نمط الإنتاج"، و"الوحدة" أو "القطيعة" بين المشرق والمغرب الإسلاميين من جهة ثانية، إلى درجة أن بعضهم جعل النص الوسيطى توأماً للمتن الماركسي في دراسة البنى الاقتصادية والاجتماعية والذهنية للغرب الإسلامي<sup>10</sup>.

والمصدر هو وسيط ينقل أصداء الوقائع والممارسات والمؤسسات، ومن ثم فإن النص ليس أحداثا وإنما هو جزء من بنية ثقافية خضعت لنسق المؤلف؛ من حيث الانتماء لبيئة جغرافية وتراتب اجتماعي وميول مذهبية وعقدية ومسافة من الأحداث، تتداخل كلها لتوجه الخبر، وتجعلنا نتساءل عن نسبة الحياد فيه.

اعتاد الباحثون تصنيف النصوص وفق ثنائية تميز بين الوثيقة والمصدر، كما أن هناك تصنيفا آخر يفصل بين التاريخيات وغير التاريخيات. فالوثيقة، وفق ذلك، هي متون ملتصقة بالحدث، قد يكون صاحبها مسهما في صناعته أو توجيهه. أما المصدر فينتهي إلى حقول ومواضيع يحددها عنصر الزمن والتوقيت؛ فقد يكون الاهتمام منصبا على السلاطين، أو المجتمعات، أو الإمارات المحلية، أو الأنساب، أو الأعلام، أو باقي الفئات الاجتماعية. وهذه

كلها نصوص تدرج في التاريخيات. أما غير الإسطوغرافيا، فهو ما يسمى أيضا بـ"المصادر الدفينة" التي يستطيع من خلالها الباحث تبين مستويات التاريخ الحضاري، ويقصد بها "كتب الجغرافيا والرحلات، والموسوعات القديمة، ومدونات النوازل الفقهية، ومؤلفات البدع، والشروح للمتون الدراسية، والمؤلفات التاريخية المكتوبة خارج المغرب، ودواوين الشعراء،... ووثائق الحوالات الحبسية، ومجموعات المراسلات، ديوانية وسواها، ومعطيات الوقفيات المسجلة بأوائل عدد من الكتب، ومعطيات الكتابات على النقود"<sup>11</sup>.

وما دام أن المصدر هو آلية معرفية تسعف في الاقتراب من المضمون الحدثي؛ فإن التعامل الشمولي المندمج من شأنه أن يحول المصادر غير الإرادية لتكون مؤهلة لفتح آفاق تاريخ البنى، بغية إعادة بناء معرفي يستفيد من تطور المناهج المعاصرة، والتركيز على التاريخ الإشكالي الذي ينظر إلى الأحداث وفق رؤية نسقية وعلائقية، بعيدا عن قيود التاريخ الحدثي أو التاريخ البطولي، الذي لا يحظى بمكانة في الذاكرة الجماعية إلا إذا كان له دور في الكشف عن بنية المجتمع، أو في التأثير العميق فيها وفي تطورها؛ فهو ليس سوى "الغبار الدامي الذي تثيره الوقائع الحقيقية السابقة له، وهي تلك التحولات التاريخية العميقة"<sup>12</sup>.

إن فائدة الجليل الجديد من المصادر هي المساعدة على الركون إلى البعد النسقي، الذي يجعل من هذا الأخير بناء مركبا من الوقائع والمؤسسات وأنماط التفكير والفعل والإحساس، وكلية للعلاقات بين تلك العناصر المتفاعلة والمنظمة؛ وأن حدوث أي تغير يؤثر على كل العناصر داخل النسق، ويجعلنا نستشرف نسقا جديدا في إطار تفاعل البنية والضرورة عبر زمن طويل.

لقد أدى التراكم الحاصل في المناهج إلى ترسيخ البعد النقدي في التعامل مع المصادر التاريخية، وتوسيع مفهوم الوثيقة لتجاوز المصنفات التاريخية التقليدية المسهبة في أخبار الحكام. ولن تتم إعادة بناء الماضي إلا إذا انطلقنا مما تستفيض في ذكره الوثائق أو تكتفي بالإشارة إليه، أو مما هو متوار خلف بنيتها اللغوية والفكرية المعقدة. وإذا كان المتن، ومنه المتن التاريخي، هو مجموع متواليات خطائية مبنية حسب تصميم محدد بالإحالة على حالة معينة من شروط إنتاج الخطاب، يجعله يمثل نسقا معرفيا يتضمن مادة تاريخية لفترة زمنية؛ فإن المفهوم الجديد للوثيقة

التاريخية وللتسمية التأصيلية التي نحتها المرحوم الأستاذ محمد المنوني لما نعتها بـ"المصادر الدفينة"، كان له الأثر الجلي في توسيع أفق القراءة لتشمل، إضافة إلى متون التاريخ الحديث، مصنفات متعددة الخطاب.

وتتميز تلك المصادر باختلاف مرجعيات مؤلفيها، وتباين مواقعهم الاجتماعية والرمزية، وانتماءاتهم الاجتماعية والمذهبية والعقدية، ومزاحمة الافتراضي في بعضها للواقعي، وبنيتها الخاصة. كما تتسم بسعة وعائها المعرفي الذي يهّم كل البنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للغرب الإسلامي.

غير أن دسامة المعلومات التي تقدمها تلك المصادر لا تعفي من التعامل معها بحاجس نقدي، تجعل الآلية المنهجية تستند إلى الفحص الداخلي لها، وتأويل نصوصها لتعيين مدى صدقها، وسير قيمتها التعبيرية، وتفكيكها وإعادة تركيبها على أساس سياقها التاريخي. ومن ثم يمكن الاعتماد على مقاربتين: الأولى موضوعاتية اندماجية، من خلال توظيف المصادر دون أي اعتبار لجنسها؛ إذ الغاية هو الموضوع أساس البحث والتوظيف المصدري هو تبع له (المضمون). والثانية تجريبية من خلال التركيز على نوع واحد من المصادر كأساس لدراسة قضايا معينة، والموضوع خادماً للاختبار المصدري (الجنس). وعليه فإنه من البديهي أن تتباين مقاصد الجليل الجديد من المتون المعتمدة من قبل الباحث وتتكامل في الآن ذاته، لا سيما إذا استحضر النهج والمنهج والمنهجية في قراءة التراث المصدري، لتجاوز الممارسات إلى المؤسسات، والظرفي إلى البنيوي، والحديثي إلى النسق الإشكالي.

3- مفهوم البنى ودوره في الانتقال من التاريخ الحديث إلى التاريخ الإشكالي: يقصد بالبنية التنظيم النسقي للعلاقات الثابتة التي لا يؤثر فيها الزمن إلا بصعوبة، وهي بذلك تتكون من أصول أو ثوابت جغرافية واقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية منفتحة على متغيرات؛ تمكّن الباحث من الانطلاق من وصف الجزئيات، ثم التدرج لرصد التطورات، ثم الوقوف لاستخلاص الكليات، اعتماداً على الأحداث الموثقة في نصوص، ودقة المصطلحات، والرؤية المحققة لمناط التمحيص.

ويبدو زمن البنية وكأنه زمن يكاد يكون متوقفاً، ولكن بطأه لا يتجلى إلا عند مقارنة البنى المتعاقبة، فحينها نلاحظ التبدلات التي تحصل عند الانتقال من بنية إلى أخرى. وهو ما يفهم منه عدم التسليم بسكونية البنية في المعرفة التاريخية، بل ضرورة إدراك تأثيرها بالحددات الفكرية والمادية، حيث يقوم المجال والزمن والإنسان بأدوار تجعلها خاضعة للتطور؛ فتللك المؤثرات هي بمثابة حوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية تتوافق مع التطور البطيء للبنى؛ لأن "الأطر الذهنية هي أيضاً سجون لمدى طويل"<sup>13</sup>. دون إغفال العلاقة بين البنية والصيرورة؛ فرصد البنى ووصفها وتحليلها لا يجب أن يفصل بينها وبين التحول رغم بطئه، حتى تدب الحياة في التاريخ. ومن مظاهر التحول المنهجي الذي عرفته الكتابة التاريخية، الاهتمام بدراسة البنى وإبرازها، كما أن المعرفة التاريخية لا تسلم بمفهوم البنية الوحيدة، وإنما لا بد من الحديث عن البنى ذات المظاهر المختلفة (اجتماعية واقتصادية وذهنية).

لقد حوّل البحث التاريخي وجهته من الحدث ذي الزمن القصير إلى البنى ذات المدى الطويل؛ فهي مجموعة من العناصر أو ظاهرة تتماusk لفترة متعددة القرون، مما يجعل وصف البنية يتحول إلى حديث عن تاريخها الداخلي والمستقر.

ميز البحث التاريخي بين ثبات الزمن البنيوي وتقلبات زمن الحكام، وتم استشراف آفاق واسعة تهم البعد الذهني؛ ف"تاريخ البنى الاجتماعية، حضريّة أكانت أم ريفيّة، هو تاريخ جديد للأمد الطويل، وإلى زمن قريب، هو تاريخ الثوابت التي تتحدّى عجلة التاريخ الرسمي. ولكن يبدو... أن من أهم التحولات الحديثة التي أدت مباشرة إلى دفع التاريخ الاجتماعي الجديد نحو الزمن الطويل هو الطريق الذي حملها شيئاً فشيئاً بصورة جلية نحو تاريخ الذهنيات"<sup>14</sup>.

لقد ركز البحث في تاريخ الذهنيات على الزمن الطويل، لأنه فضاء لثبات العقلية وسكونها، حيث تترسخ الصيرورة غير المرئية؛ فإذا "انتقلنا من التاريخ، ومن الفكر الواضح، أو من الثقافات، إلى الحظائر الجديدة لتاريخ الذهنيات التي تنشط في مجال المواقف والسلوكيات أو ما يسميه البعض بـ"اللاوعي الجمعي"؛ فإن الزمن الطويل يفرض نفسه بلا منازع، هنا لا توجد أحداث بالمفهوم التقليدي للمعنى"<sup>15</sup>، لأنه يرتبط بالنفسية والمزاج الجماعيين والظواهر

الوجدانية، وهو ما يجعل موضوعاته ومفاهيمه ومقارباته ومرجعياته تستند إلى خاصية الإحساس والتمثل والمواقف ورد الفعل.

ومن فضائل تاريخ الذهنيات أيضا أنه يتيح التمييز بين أسس الخطاب التاريخي، من قبيل الزمن المزدوج الذي يفصل بين زمن الثقافة الشعبية وهي مجال لسكونية التقاليد؛ وزمن ثقافة النخب وهي مركز الإبداعات والخروج عن المألوف<sup>16</sup>.

وبناء على ذلك يتم الحديث عن التاريخ البنيوي عبر تحليلات الحياة اليومية للسكان، المتفرعة عبر شبكة متصلة من البنى المتماصة ومن خلال زمن طويل، وتتطور حسب أنساق كل بنية، وهو ما يفسر كيف أن تلك البنى تضفي على المعاش اليومي خاصية الانتظام والتكرار والتوقع<sup>17</sup>.

وإذا كان التاريخ التقليدي هو تاريخ النخبة؛ فإن التاريخ البنيوي هو تاريخ عموم الناس وليس تاريخ العامة بالأساس، لأنه لا يقصي أولئك الذين تشكل الثروة والسلطة والعلم رأسماهم المادي والرمزي، ولكن يجب فقط وضعهم في الموقع المناسب، موقع فئات محدودة تعيش ظروفًا خاصة، مما ولد قطيعة مع التاريخ النخبوي أو تاريخ الحاكم المتماهي مع الزمن القصير، وتصبح النخبة، في التاريخ البنيوي، هي الأقليات المحددة، وليس المجموعات المحظوظة من جهة، ويتم الاهتمام كذلك بالإنسان العادي وما يرتبط به من ظواهر متكررة وراسخة ومنتظرة في الحياة اليومية من جهة ثانية<sup>18</sup>.

إن الوظيفة المعرفية والمنهجية للتاريخ البنيوي أنه يفتت الأنساق التقليدية لترتيب الفعل التاريخي إلى فعل اقتصادي واجتماعي وسياسي وثقافي.

يقترّب مفهوم البنى إذاً من مفهوم "التاريخ العام" الذي طرحه ميشال فوكو؛ فهو في نظره يبحث في السلاسل والمقاطع والحدود والمراتب والفوارق والخصوصيات الزمنية، والصور الفريدة للبقاء، والأنواع الممكنة من العلاقات، وغيرها من التوافقات الزمنية، والتماثلات في الشكل والمعنى<sup>19</sup>.

والحديث عن البنية يحيل كذلك على مفهوم الظرفية في علاقة بالمفهوم الجديد للزمن؛ فإذا كان الأمد الطويل يرتبط بالبنية، فإن الأمر يكاد يكون كذلك بالنسبة للظرفيات باعتبارها تموجات دائرية أو كل ما هو متكرر ولو لم يكن محددا زمنيا ولا يؤثر في البنى التي أفرزته. إن ما يدفع إلى التركيز على أشكلة الوقائع والمؤسسات هو ما يعاب على التاريخ الحديث، المتخذ من السياسة والحرب أساسا له، من حيث إيغاله في التسلسل الزمني للأحداث، التي تبدو وكأنها تفتقر لنسق موجه. ومن ثم فهو يخفي المفهوم الحقيقي للتاريخ الذي يكتسب حيويته من البنى العميقة التي يجب التعريف بها، وتفسيرها، وإعادة تركيبها، عوض الاختصار على سطحية الأحداث؛ ولذلك فالتاريخ السياسي الحديث "تاريخ مزيف مختف تحت قشرة مضللة"<sup>20</sup>، لا تكشف الانتظامات أو الترابطات أو الاتجاهات أو الحركات العميقة.

تمكّن هذه الرؤية من إعادة النظر في أدوات إنتاج الخطاب التاريخي، سيما وأنه لا توجد أحداث تاريخية جاهزة تنكشف تلقائيا للباحث أو معزولة عن سياق ما، مما يفرض على المؤرخ، وانسجاما مع شروط صناعة البحث الأكاديمي، تحديد اختياراته المفهومية والمنهجية والمصدرية، والقيام بتركيب علمي لوظيفته، في أفق الانتقال من الكتابة عن الماضي إلى إعادة بنائه وتفسيره، عبر تفكيك ذلك الماضي، وملأ بياضاته، وربط الأحداث بالبنى؛ لأن الحدث في الواقع هو وليد بنية ما ومؤثر فيها في الآن نفسه.

ومن ثم يشكل تاريخ البنى، بأبعاده الاجتماعية والاقتصادية والذهنية، بديلا للتاريخ السياسي والعسكري لكونه يدرس أنماط التفكير والإحساس والفعل لدى المجتمعات، ومنها مجتمع الغرب الإسلامي، كالديموغرافيا، والعوائد، والتقنيات، والمؤسسات والنظم، وغيرها من القضايا التي تهم تاريخ الناس، وليس فقط تاريخ الملوك والأمراء. كما أنه يركز على البنى، وليس فقط على تاريخ الأحداث، وعلى الحراك وليس على تاريخ الثبات. مثلما أنه تاريخ تفسيري، وليس تاريخا سرديا وصفيا؛ فتاريخ البنى هو تاريخ شمولي، بما له من بعد علائقي، ونسقي، وراهنى من جهة، ويجعل من جهة ثانية التاريخ السياسي تابعا للتاريخ الاجتماعي والاقتصادي والذهني وليس العكس؛ لأن من شأن إخضاع الأول للثاني أن يفضي إلى تحقيب زمني وتحديد

محالي متقطعين وخاضعين للتقلبات السياسية والعسكرية، من قبيل فصل المغرب عن الأندلس - لاختلاف تطورها من حيث الدول والحروب - رغم تشابه "بناها المجموعة"<sup>21</sup>.

إن القيمة العلمية المضافة للتاريخ البنيوي تكمن في رصد الفترات الطويلة، وصبر أغوار التوازنات والانتظامات الثابتة التي يصعب الإخلال بها، والتحويلات التي لا تنتكص أو ترتد على عقبها، وحركات التراكم والإشباع الحضاري البطيء، "والدعائم العظيمة الثابتة الخرساء، التي كساها تشابك الحكايات التقليدية بغلاف سميك من الأحداث"، وتجاوز "التعاقبات الخطية" التي كانت تمثل موضوع البحث التاريخي إلى "حركية السياسة" و"تباطؤ الحضارة المادية" التي تشكل طبقات رسوبية متباينة؛ إذ "كلما اتجهنا نزولا نحو أكثر الدعامات عمقا، ... ارتسمت خلف التاريخ الذي يعج بالحكومات والحروب والمجاعات، تواريخ يكاد النظر لا يستبين حركتها؛ تواريخ بطيئة الحركة"<sup>22</sup>.

لقد كان من المحتتم أن يغير هذا التصور مفهوم الوثيقة، والحدث، والفاعل، والزمن، والمحال، والحقبة؛ فلم تعد الوثيقة هي ذلك النص الذي كتب لغرض التأريخ المباشر للوقائع، والذي كانت فيه مقاصد المؤرخ موجّهة لصالح العصبية القبلية أو الدولة، بل أضحت الوثيقة هي كل ما أنتجه المجتمع، شعوريا ولا شعوريا، وبلغه عالمة أو ملحونة أو عامية، استنادا إلى القيمة المضافة التي حققتها "المصادر الدفينة".

أما الفاعل فهو الإنسان بالمعنى الوجودي، دون اعتبار للتراتب الاجتماعي، أو التمييز المحلي. وكذلك الزمن الذي لم يعد في التاريخ الإشكالي زمنا عموديا يركن إلى مرجعية السلطة السياسية والعسكرية والثقافية، والذي من شأنه أن يلغي الفترات الانتقالية، ويحيل على دور النخبة الحاكمة على حساب المجتمع المحكوم. بل غدا مفهوم الزمن أفقيا وطويلا حتى يتلاءم ونوع القضايا والموضوعات التي تحقق لذاتها عمقا بنيويا وحضورا راهنيا.

لقد تحول الزمن إذاً من طابعه الخطي إلى زمن ذي أبعاد متفاعلة: أصلي وعميق وممتد من جهة، وديني ومقدس من جهة ثانية؛ فالزمن الأصلي هو الزمن الذي يكتسب مفهومه من التدين والقداسة، والذي يعاد بناؤه من قبل المجتمع، وحتى الدولة، ومن ثم يستمد عمقه في

البنية الذهنية الفردية والجماعية. فما تجليات هذه التحولات المنهجية في دراسة بعض القضايا من تاريخ الغرب الإسلامي؟

4- دور المصادر في إعادة النظر في المفاهيم التاريخية: أفاد المفهوم الجديد للمصدر، وفق ما أشرنا إليه قبل، في إعادة النظر في بعض المصطلحات التي تواتر مفهومها في الكتابات التاريخية إلى حد النمطية، مما استوجب تصحيح دلالاتها، من قبيل "النخبة"، و"العامة"، اللتين لم تعودا تتحددان بمعيار التصنيف الاجتماعي، وإنما اكتسبتا مفهوما مفارقا بفعل الانتقال من التاريخ التقليدي إلى التاريخ البنيوي؛ فإذا كان الأول هو تاريخ النخبة بالمعنى الذي يجعل منها فئة اجتماعية ذات امتيازات، وليس تميزا وفاعلية مؤثرة في حيوية المجتمع؛ فإن الثاني تكون بؤرته هو تاريخ عموم الناس، لكونه لا يعتمد تجنب دراسة ممن لهم رأسمال اجتماعي أو رمزي، ذو صلة إما بالسلطة أو العلم أو المال، دون الفصل بينهم وبين غيرهم من الفئات الاجتماعية الأخرى. فهو تاريخ بنيوي وإشكالي ونسقي، أحدث لنفسه قطعة مع التاريخ النخبوي، والانفتاح على المعاش اليومي للمجتمع، وتصورات أفرادهم وتمثلاتهم ومواقفهم.

وتأسيسا على ذلك لم يعد مفهوم "النخبة" مقابلا للخاصة؛ وإنما غدت "النخبة" تعبر عن الأقليات المحددة، وليس المجموعات المحظوظة. والأمر نفسه بالنسبة لـ"العامة" التي اتسعت دلالتها وتجاوزت البعد الاجتماعي وفق منظور النموذج النظري لنمط الإنتاج الاقتصادي، بل أصبح مفهوم "العامة" يتحدد بمعيار مصدري يجليه أحد أنواع الكتابة الوسيطية المتعلق بمصادر "الحن العامة" التي تفيد في التنبيه على ما أقحم في العربية من لحن.

إن العامة في الكتب المذكورة لا يقصد بها الطبقة الاجتماعية الموجودة في أسفل التراتب حسب المفهوم الماركسي، أو الدهماء وسفلة القوم، وإنما هم العلماء والكتّاب والشعراء الذين تأثروا بأخطاء العامة أو تصحيقات النساخ، فتسرب اللحن إلى مصنفاتهم وأحاديثهم، فتأثروا بما "أفسدته العامة،... فأحالوا لفظه، أو وضعوه غير موضعه، وتابعهم في ذلك الكثرة من الخاصة حتى ضمنت الشعراء أشعارهم، واستعمله جلة الكتاب وعلية الخدمة في رسائلهم وتلاقوا به في محافلهم"<sup>23</sup>. بل إن ابن مكي الصقلي (ت. 501هـ/1107م) يختم كتابه "تنقيف اللسان

وتنقيح الجنان"، وهو من كتب لحن العوام، بأبواب ما غلط فيه قراء القرآن، وأهل الحديث، وأهل الفقه، والموثقون، والأطباء، والموسيقيون<sup>24</sup>.

وغير خاف أن لفظ العامة بهذا المفهوم ينسجم وما حدده الجاحظ (ت. 255هـ/868م) للعوام لما تحدث عن الموضوع نفسه، بقوله: "وإذا سمعتموني أذكر العوام؛ فإني لست أعني الفلاحين والخشوة والصناع والباعة، ولست أعني أيضا الأكراد في الجبال، وسكان الجزائر في البحار، ... وأما العوام من أهل ملتنا ودعوتنا، ولغتنا وأدبنا وأخلاقنا؛ فالطبقة التي عقولها وأخلاقها فوق تلك الأمم ولم يبلغوا منزلة الخاصة منا"<sup>25</sup>.

وقد أفضى اللبس الذي طال مفهوم العامة من قبل بعض الدراسات إلى استنتاج أحكام لا صلة لها بمضمون كتب "لحن العوام"، من قبيل أن أحد الباحثين رأى أن "محاربة اللحن والتعامل على العامية، والتصدي للقول بالتطور اللغوي، ... [كان] لإقصاء العامة عن حلبة الثقافة والحفاظ على تحكم وسيطرة النخبة المثقفة من أهل القلم"<sup>26</sup>. وأن باحثا آخر تبين له وجود "نزعة متعجرفة كانت متحكمة في هؤلاء" الكتاب، مما جعله يدرج العامة ضمن "المنبوذين"<sup>27</sup>.

يبدو أن الأمر، في تقديرنا، لا يعزى إلى العجرفة والنبد، بقدر ما يعود إلى البنية الثقافية التي أطرت حركة التأليف بالغرب الإسلامي، والتي ولدت صنفا من المصادر عرف بكتب لحن العوام، وأن عدم تدقيق مفهوم "اللحن" و"العامة" في تلك المصنفات هو ما أفرز مثل تلك الأحكام، مما يستوجب الرجوع إلى مفهوم اللفظين عند المؤلفين القدامى.

وحتى إذا ما سلمنا بوجود "النخبة المثقفة من أهل القلم" ذات الوعي والمصالح الثقافيين اللذين جعلها ترنو إلى محاصرة اللغة العامية؛ فإن تلك النخبة نفسها لم تكن منسجمة من حيث بنيتها الاجتماعية والفكرية حتى توحد مواقفها السلبية من العامة، بل شابت علاقاتها هي نفسها المكائد؛ لـ"أن الخاصة تتفاضل في طبقات أيضا"<sup>28</sup>. وإن لم نعدم من القرائن ما يفيد بـ"عجرفة" بعض أهل القلم واعتزازهم برصيدهم اللغوي؛ مثل الفقيه أبي عبد الملك مروان بن عبد الملك بن إبراهيم بن سمجون اللواتي (ت. 491هـ/1097م)، "زعيم المغرب وشيخه، وذو الجاه العريض، والقول المسموع فيه، ... كان ذا جزالة وشهامة وفصاحة وعجرفة في

كلامه وأفعاله، أخذ نفسه بالإعراب والتعير في كلامه مع الخاصة والعامة فلا يكاد يؤخذ عليه لحن؛ ولي الخطبة والصلاة والفتيا بسبته، ثم انتقل إلى طنجة صدر الدولة المرابطية، ومنها أصله، فولي صلاتها وخطبتها وفتياها، ثم تقلد أحكامها، وانصرفت إليه جميع أمور الأندلس والمغرب، وفوض إليه أمير المسلمين يوسف في كبارها، وكان مهيبا صليبا<sup>29</sup>.

كما أن هذا النوع من المصادر كفيل أيضا بترسيخ مفهوم النخبة -باعتبارها فئة محددة- وعلاقتها بالعامة، عكس التمثّل النمطي القائم على الصراع الطبقي بين الفئتين؛ فأبو إسحاق إبراهيم بن دهاق المعروف بابن المرأة، ألف "لحن العوام في علم الكلام"؛ إذ "كانت العامة حزبه"<sup>30</sup>.

وزيادة في التبيين الناجم عن توظيف المصادر، وفق المفهوم الجديد للوثيقة والمفيد في إعادة صياغة المفاهيم التاريخية، أن جدلية العلاقة بين العلماء والسلطة في منطق الإصلاح بالغرب الإسلامي تفرض تحديد مفهوم العالم حتى نتبين الأهمية الاجتماعية والسياسية والفكرية لهذه الفئة، وأدوارها في توجيه الحياة العامة؛ إذ يبدو من خلال نصوص العصر الوسيط أن هذا المفهوم تداخل مع غيره من المفاهيم الأخرى، ومنها مفهوم الفقيه، الذي لم يكن يقتصر على الاشتغال بالعلوم الشرعية؛ وإنما انصهر في مفهوم النخبة المحددة، حتى أصبح الكاتب والنحوي واللغوي ينعت هو الآخر بالفقيه، لأنها كانت من أرفع السمات بالغرب الإسلامي.

وهذا المفهوم الواسع للعلماء الذين يحظون بمكانة متميزة لدى المجتمع والدولة، أهلتهم للقيام بأدوار طلائعية في التجارب الإصلاحية التي عرفت بها بلاد المغرب والأندلس طيلة المرحلة الوسيطة. ولعل من أهم مظاهر الوظائف السياسية للعلماء، أنهم كانوا يقومون بمراقبة وظائف الدولة، لذلك كان السلاطين يستمدون منهم التزكية السياسية، مما دفع البعض عن مداخلة العلماء للسلاطين، حتى يتمكنوا من مراقبة الشأن العام وتحرير خطابهم الإصلاحي<sup>31</sup>.

وفي السياق المفهومي المستقى من توسيع دائرة القراءة، ودور المصادر في توليد المصطلح، أو إعادة تصحيح ما عجزت بعض الدراسات عنه، أن محقق "رسالة في القضاء والحسبة" لابن عبدون وجد صعوبة في تدقيق لفظ "خرجيرات" الوارد في النص، بينما يقدم ابن هشام اللخمي (ت. 577هـ/1181م) في "المدخل إلى تقويم اللسان" شرحا وافيا له، في سياق تصحيح ما

لحق العربية من لحن بالأندلس، بقوله: "ويقولون لمن سكن الفنادق من النساء خَرَجَرَات، والصواب خَرَاجِيَّات منسوبات إلى الخراج"<sup>32</sup>. وهو ما يؤكد نص ورد لدى ابن عبدون نفسه في حديثه عن بعض وظائف المحتسب، بأن "يجب أن يُنهي نساء دور الخراج عن كشف رؤوسهن خارج الفندق، والتحلي للنساء بزینتهن، وينهين عن السر بينهن والفرج، ولو أُذُنَّ على ذلك"<sup>33</sup>.

إن إعادة النظر في مثل هذه المفاهيم المتداولة بين الباحثين لم يكن لها أن تتم لولا اعتمادها على الوعاء المصدري الذي من شأنه أن يبلور القضايا والإشكالات الجديدة والمتنوعة، ويعيد بناء صناعة الكتابة التاريخية.

**5- التمييز بين الجنس المصدري والمضمون المصدري:** تتميز مصادر الغرب الإسلامي بالتداخل بين الأجناس المصدرية والمضامين المصدرية، وهي من القواعد المحددة لطبيعة الكتابة التاريخية خلال العصر الوسيط. ويعود الأمر إلى البعد الوظيفي للنصوص التي يسعى مؤلفوها إلى إضفاء الشرعية على السلاطين؛ فيكون لزاماً استحضر الفقه والسياسة الشرعية. كما أن ثقافة المؤلف تخترق الأجناس المصدرية بصرف النظر عن نوعها، مما يستوجب التمييز كذلك بين منطوق النوع المصدري والتنشئة الفكرية للمؤلف. وهو ما يمكن توضيحه من خلال تباين مظاهر مضامين قضايا الحج وتحديد القبلة باختلاف الأجناس المصدرية.

**أ- فتوى إسقاط الحج عن أهل الغرب الإسلامي:** يجعل التمثل الآلي-وفق المفهوم التقليدي للمصادر التاريخية- كتب الفقه هي الأولى بالحديث عن قضايا الحج، من خلال تصدر الباب المتعلق بأحكام المناسك لأبواب المصنفات الفقهية، غير أن ما طال الوثيقة التاريخية من تجدد في مفهومها ووظائفها، وأهمية ربطها بالبنية الثقافية النازمة لذهنية مؤلفيها، ورجاحة التمييز بين النوع والمضمون، يسعف في فهم تحليلات حضور قضايا الحج، وبسياقات مختلفة، في العديد من المصادر الوسيطية، مما يعكس قيمة الحديث عن اجتماعية النص الوسيط الذي كتب غير بعيد عن إرغامات الواقع التاريخي؛ فمن القضايا الأمنية ذات التداعيات الصوفية والفقهية ما دار بين الأولياء والفقهاء من جدل حول علاقة الحج بظروف الطريق؛ فقد استفتي أبو عمران

الفاشي (ت. 430هـ/1039م) في "الحج لأهل الأندلس في فترة الحرب؛ [ف]أجاب...: تسقط فريضة الحج عن أهل الأندلس"<sup>34</sup>.

القراءة التاريخية للنازلة تمكّن من الوقوف على السياق الأمني لبلاد المغرب والأندلس منذ القرن 5هـ/11م، بعد الغزو الهلالي والمجومات النورماندية على السواحل، لما اختلت المسالك وتزايدت اللصوصية والفتن، وتنبه على أهمية تنويع المضامين المصدرية للإحاطة بالمسألة، حيث تتكامل الأجناس المعرفية لتوفير مادة شاملة لكل الجزئيات.

ومن الطبيعي أن تكون كتب النوازل على رأس المصادر المعنية بالإشكال؛ إذ أثار الأمر نقاشا فقهيا واسعا بين علماء الغرب الإسلامي؛ فكثيرا ما استفتى الناس الفقهاء في "حكم السفر إلى الحج مع فساد الطريق، هل الأولى تركه احتياطا على النفس أو الاستسلام في التوجه إليه"<sup>35</sup>؛ وما إذا كان الجهاد أولى من الحج في مثل هذه الظروف<sup>36</sup>. وقد انقسم المفتون في الأمر، "وتنازعوا في ذلك وأكثروا القول والتنازع؛ فقائل بإسقاط الفرض، وآخر بوجوبه، وتوقف آخرون"<sup>37</sup>.

ومن ثم تندرج فتوى أبي عمران الفاسي ضمن الاتجاه الذي قال بإسقاط الحج أو تأخيرها، والذي يمثله كذلك الصائغ والمازري وأبو بكر بن عبد الرحمن واللخمي وابن عبد الحق والطرطوشي وابن محسود وابن الحاج وابن رشد الجدي، الذي استفتاه السلطان المرابطي علي بن يوسف (500-537هـ/1106-1142م)؛ فأفتى بأن "فرض الحج ساقط عن أهل الأندلس في وقتنا هذا لعدم الاستطاعة... وإذا سقط فرض الحج لهذه العلة صار نفلاً مكروهاً لتقحم الغرر فيه،... [و]أهل العدو سبيلهم سبيل أهل الأندلس إن كانوا لا يصلون إلى مكة إلا بخوف على أنفسهم وأموالهم،... وهذا فيمن عدا من يقوم بفرض الجهاد، وأما من يقوم بفريضة الجهاد من حماة المسلمين وأجنادهم فالجهاد هو الواجب عليهم، إذ لا يتعين تعجيل الحج إلا على من قد بلغ المعتزك"<sup>38</sup>.

وما يبرر فتوى هذا الفريق بإسقاط الحج على أهل الغرب الإسلامي، كما قال اللخمي، أن "الطريق اليوم من الإسكندرية وما بعد ذلك إلى مكة على صفة لا يلزم معها فرض الحج، ولا يأثم من تأخر لهذه الأحوال"<sup>39</sup>، دون إغفال الدور التأميني الذي قام به جمّالو عرب صحراء

عذاب لضمان سلامة القوافل الحجية والتجارية العابرة من صعيد مصر إلى الحجاز، أو الوصلة بين الهند ومصر عبر اليمن<sup>40</sup>. في مقابل جشع سكان مدينة عذاب الذين كانوا مكلفين بنقل الحجاج والتجار بين ضفتي البحر الأحمر، مرددين مثلاً سائراً يقول: "علينا بالألواح، وعلى الحجاج بالأرواح"، كناية عن تكديس هؤلاء في المراكب الصغيرة، "كأنها أقفاص الدجاج المملوءة، يحمل أهلها على ذلك الحرص والرغبة في الكراء حتى يستوفي صاحب الجلبة منهم ثمنها في طريق واحدة ولا يبالي بما يصنع البحر بما بعد ذلك، ... فأحق بلاد الله بحسبة يكون السيف درتها هذه البلدة، والأولى بمن يمكنه ذلك أن لا يراها وأن يكون طريقه على الشام إلى العراق، ويصل مع أمير الحاج البغدادي، وإن لم يمكنه ذلك أولاً فيمكنه آخراً عن انفضاض الحاج، يتوجه مع أمير الحاج المذكور إلى بغداد ومنها إلى عكة؛ فإن شاء دخل منها إلى الإسكندرية، وإن شاء إلى صقلية أو سواهما. ويمكن أن يجد مركباً من الروم يقلع إلى سبتة أو سواها من بلاد المسلمين. وإن طال طريقه بهذا التحليق فيهون لما يلقي بعذاب ونحوها"<sup>41</sup>. وكان بالإمكان تفادي هذا الطريق بالمرور من مصر إلى عقبة أيلة ومنها إلى المدينة المنورة لقرب المسافة دون السفر عبر جدة وتفادياً لأهوال البحر، لكن المسيحيين يراقبون هذا المسلك من خلال "حصن مندوب" الذي أقاموه لمنع القوافل من العبور<sup>42</sup>.

وفي مقابل ذلك لم يحسم فريق آخر من الفقهاء في الأمر، وتركوا المسألة مفتوحة، ومنهم البرزلي (ت. 841هـ/1438م) الذي أفق بـ"أن من هانت عليه نفسه في طلب مرضاة الله تعالى وترك الدنيا وزخرفها وتحيل ما يحصل له في حضرة الله وميدان الرحمة وإحسانه؛ فلا يبالي على أي حالة جاء"<sup>43</sup>. وعلى النقيض من ذلك أفق فقهاء آخرون بـ"تحمل الخطر في التوجه والإعراض عن العوائق"<sup>44</sup>.

الظاهر أن حديث كتب النوازل عن الاستطاعة ينسجم ومنطق كتب الفقه والأحكام في تتبعها لسوسيولوجيا العبادات، ومدى توفر الشروط الأمنية لتوجه ركب الحاج المغربي نحو الحجاز، إلا أن البحث التاريخي سيكتنز من النهل من أجناس مصدرية أخرى تبدو ظاهرياً أنها لا صلة لها بالموضوع.

وفي هذا الصدد تأتي أهمية مضامين الحج في كتب الرحلات التي هي "سجلات يومية" للمسالك والمراحل كانت تقطعها القوافل، ولأن الرحلة الوسيطة يتداخل فيها الحج والتجارة والعلم والسياسة الصوفية، حيث متانة الصلة في المصدر الرحلي بين المقدس والسلطة السياسية والعلمية والتمدد والمحاور الطرقية. وهو ما يسهل علينا فهم لماذا كان الرحالة ابن جبير (ت. 614هـ/1217م) مساندا للتيار الفقهي المفتي بالإسقاط الاستثنائي للفريضة، خاصة وأنه عانى من ظاهرة اختلال الأمن وجشع القبائل بالمسالك البرية وموانئ البحرين المتوسط والأحمر في طريقه إلى المشرق على متن مركب جنوبي؛ فرأى أن "من يعتقد من فقهاء أهل الأندلس إسقاط هذه الفريضة عنهم؛ فاعتقاده صحيح لهذا السبب وبما يصنع بالحاج مما لا يرتضيه الله عز وجل؛ فراكب هذا السبيل راكب خطر ومعتسف غرر"<sup>45</sup>. علاوة على اعتراض المسيحيين لسفن المسلمين بشرق البحر الأبيض المتوسط ونهب حمولاتها أو إحراق الشحنات الغذائية الموجهة لمكة المكرمة والمدينة المنورة لتأمين موسم الحج، قبل التدخل لصددهم في إطار الحروب الصليبية، وبمشاركة من القادة البحرين من بلاد المغرب والأندلس، مثل "الحاجب المعروف بلؤلؤ مع أنجاد من المغاربة البحرين"<sup>46</sup>.

بل إن المضايقات التعسفية التي استهدفت الحاج تمت كذلك بموانئ العبور كالإسكندرية وصعيد مصر، على ضفاف نهر النيل، من قبل المكلفين بالجبايات، من خلال "التعرض لمراكب المسافرين وتكشفيها والبحث عنها وإدخال الأيدي إلى أوساط التجار، فحصا عما تأبطوه أو احتضنوه من دراهم أو دنانير، ما يقبح سماعه وتشنع الأحداث عنه، كل ذلك يرسم الزكاة دون مراعاة لمخلها أو ما يدرك النصاب منها،... وربما ألزمهم الأيمان على ما بأيديهم، وهل عندهم غير ذلك، ويحضرون كتاب الله العزيز تقع اليمين عليه، فيقف الحاج بين أيدي هؤلاء المتناولين لها مواقف خزي ومهانة تذكرهم أيام المكوس"<sup>47</sup>.

لقد استنكر ابن جبير بشدة ما قام به هؤلاء الجباة وطريقة تعاملهم في تفتيش المراكب والأمتعة؛ وذلك بـ"خروج شرذمة من مردة أعوان الزكاة، في أيديهم المسال الطوال ذوات الأنصب، فيصعدون إلى المراكب استكشافا لما فيها، فلا يتركون عكما ولا غرارة إلا ويتخللونها بتلك المسال الملعونة مخافة أن يكون في تلك الغرارة أو العكم، اللذين لا يحتويان سوى الزاد،

شيء غُيِّب عليه من بضاعة أو مال" <sup>48</sup>. وهو ما دفعه إلى الدعوة للجهاد في هؤلاء الجباة "الظلمة"؛ ف"جهادهم من الواجبات، لما يصدر عنهم من التعسف وعسير الإرهاق وسوء المعاملة مع غرباء انقطعوا إلى الله عز وجل، وخرجوا مهاجرين إلى حرمة الأمين" <sup>49</sup>.

وكان بالإمكان أن تأمن السبل والأنفس عند دخول القوافل بلاد الحجاز، غير أن الحجاج عانوا بجدّة ما لا يقل عما قاسوا قبل الدخول إليها، إذ واجهتهم جماعات وفرق ذات عقائد مختلفة "يعتقدون في الحاج ما لا يعتقد في أهل الذمة، قد صيروهم من أعظم غلاتهم التي يستغلونها، ينتهبونها انتهابا، ويسببون لاستجلاب ما بأيديهم استجلابا؛ فالحاج معهم لا يزال في غرامة ومؤونة إلى أن ييسر الله رجوعه إلى وطنه، ... فأحق بلاد الله بأن يظهرها السيف ويغسل أرجاسها وأدناسها بالدماء المسفوكة في سبيل الله هذه البلاد الحجازية، لما هم عليه من حلّ غرى الإسلام واستحلال أموال الحاج ودمائهم" <sup>50</sup>.

ولم يكتف ابن جبير بالانتصار للفقهاء المفتين بإسقاط الحج، بل عبر عن متمنياته بضم الموحدين لبلاد الحجاز لتأمين الطرق وضمان سلامة الحجاج والأموال من نهب الأهالي بالمسالك البرية ومضايقات المسيحيين في البحر؛ "فكيف وبيت الله الآن بأيدي أقوام قد اتخذوه معيشة حرام وجعلوه سببا إلى استلاب الأموال واستحقاقها من غير حل ومصادرة الحجاج عليه وضرب الذلة والمسكنة الدنية عليهم، تلافاهما الله عن قريب بتطهير يرفع هذه البدع المححفة عن المسلمين بسيوف الموحدين أنصار الدين، وحزب الله أولي الحق والصدق، والذابين عن حرم الله عز وجل، والغائرين على محارمه، والجادين في إعلاء كلمته وإظهار دعوته ونصر ملته" <sup>51</sup>.

لقد امتزجت الوطنية بالمعاناة في مضمون النص الرحلي لدى ابن جبير، وغدت الخلافة المصمودية، في نظره، هي الأحق بالشرعية الدينية خلال القرن 6هـ/12م دون ما سواها من الدول التي لا ترقى إلى مشروعيتها وعدالتها الاجتماعية والجبائية، ورسوخ التدين في مجتمع الغرب الإسلامي؛ ف"ليتحقق المتحقق ويعتقد الصحيح الاعتقاد أنه لا إسلام إلا ببلاد المغرب، لأنهم على جادة واضحة لا بنيات لها، وما سوى ذلك مما بهذه الجهات المشرقية فأهواء وبدع، وفرق ضالة وشيع، إلا من عصم الله عز وجل من أهلها. كما أنه لا عدل ولا حق ولا دين على وجهه إلا عند الموحدين، أعزهم الله؛ فهم آخر أئمة العدل في الزمان، وكل من سواهم من

الملوك في هذا الأوان فعلى غير الطريقة، يعيشون تجار المسلمين كأهم أهل ذمة لديهم، ويستجلبون أموالهم بكل حيلة وسبب، ويركبون طرائق من الظلم لم يسمع بمثله<sup>52</sup>.

وهكذا تتكامل مضامين جنسي المصادر المنتمية إلى الفقه والرحلات في تقديم صور عن قضية الحج والأمن بالغرب الإسلامي. غير أن التسليح بأجناس مصدريه أخرى يوفر مضامين إضافية تنير جوانب من الإشكال؛ إذ تطالعنا كتب المناقب بما أسهم به الأولياء في الجدل الذي دار في العصر الوسيط حول شرط الاستطاعة، بحكم التفاعل القوي للمتصوفة في الحياة الاجتماعية بالغرب الإسلامي، في إطار مجالهم الحيوي والآليات الوظيفية للكرامة.

وما تطالعنا به كتب المناقب أن المتصوفة عابوا على الفقهاء إفتاءهم بأن الحج على "أهل المغرب مسقوطاً، والقائل بوجوبه عليهم مغلوطاً، والناهض إليه عاصياً مأزوراً، والناكب عنه مأجوراً، والقول من قائله بالوجوب مهدوراً، وكتاب الحج في مدارسهم قد اتخذوه مهجوراً"<sup>53</sup>. لذلك اعتبر الأولياء رأي بعض المفتين بإسقاط "الحج... عن أهل المغرب قلة أدب؛ وإن كان الأمر كذلك، والأولى أن يقال الاستطاعة معدومة في المغرب، ومن لا استطاعة له لا حج عليه"<sup>54</sup>.

قام المتصوفة بمبادرات لتأمين الحج؛ منها تلك الجهود التي اضطلع بها أبو محمد صالح الماجري (ت. 631هـ/1233م) مؤسس "الركب الصالحى" إلى بلاد الحجاز؛ فقد "أجمع فضلاء المغرب خصوصاً وعموماً على أن الشيخ رحمه الله هو الذي فتح الله تعالى طرق الحج من المغرب على يديه حتى حج كل عاجز وقادر عليه"، بعدما كان الفقهاء أسقطوا الفريضة على المغاربة والأندلسيين للاعتبارات الأمنية والعسكرية التي ذكرنا<sup>55</sup>؛ فمن "عادته المشهورة المألوفة... لزوم الحج لجملة من المريدين، والتحريض عليه وعلى زيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم للزائرين والمترددین"<sup>56</sup>.

وقد انطلق ركب الحاج المذكور من آسفي، حيث عين أبو محمد صالح على طول الطريق الرابط بين دكالة والحجاز عدداً من مريديه للتكفل بتدبير حاجيات الحجاج، ومنهم ابنه عبد العزيز، وحفيده إبراهيم بن أحمد وابنه أبو العباس أحمد بن إبراهيم بالإسكندرية؛ فكانوا "يأخذون بيد الضعفاء ويعينونهم على سلوك الطريق"<sup>57</sup>، من خلال تنظيم السفر بالمسالك

البرية<sup>58</sup>، والتنسيق بين "المقدمين" الذين نصبوا في تلك المراكز، مثل المقدم الحاج أبي عبد الله محمد بن عيسى<sup>59</sup>، وأبي القاسم بن عبد الله الماجري بتلمسان<sup>60</sup>، و"زاوية بجاية" التي أشرف عليها أبو الربيع سليمان بن عبد الملك بن موسى بن أبي الجيوش<sup>61</sup>، و"زاوية الحجاج" التي كلف بها أحد أحفاد أبي محمد صالح<sup>62</sup>، و"رباط الإسكندرية" الذي سهر فيه إبراهيم بن أحمد وابنه أحمد الماجريان على مصالح الحجاج المغاربة هناك<sup>63</sup>؛ إذ "لم تزل جملة من تلاميذه مقيمين ببلاد مصر والشام؛ فمتى ورد من المغاربة أحد وأراد الإقامة بها قبل أن يحج؛ فإن كان ذلك لعدم أمانه وتسببوا له، وإن كان لغير ذلك هجره وقاطعوه حتى يحج، ولم يزل ذلك دأب كل من قعد بعده للتربية حتى شرع هذا الطريق ببلاد المغرب"<sup>64</sup>.

ومما يؤكد كثافة الشبكة التي أقامها أبو محمد صالح، في إطار الركب الصالحي، أن عدد الزوايا المنبثة بين آسفي وبلاد الحجاز للغرض المذكور بلغت ستا وأربعين زاوية<sup>65</sup>. وبالمثل كان أبو عبد الله محمد الزيتوني (من أهل القرن 10هـ/16م) "يحمل الأركاب من المغرب لحج بيت الله الحرام وزيارة نبيه محمد عليه السلام، وكانت عرب أنكاد والزّاب وإفريقية على جرأتها وتمردّها لا تتعرض لركائبه بسوء"<sup>66</sup>.

والخلاصة أن توسيع قراءة المصادر الوسيطية وفق التمييز بين الجنس والمضمون من شأنه إعادة النظر المعرفية والمنهجية في اللامفكر فيه، وتحريك الراكد من القضايا والإشكالات، وترسيخ البعد المصطلحي في البحث التاريخي، مما يجعلنا نتنبه إلى تضمن الأجناس المصدرية المختلفة لمستويات عميقة من المضامين والقيم والدلالات التي تؤثر على وحدة البنية الثقافية بالغرب الإسلامي.

**ب- إشكالية تحديد القبلة بمساجد الغرب الإسلامي:** من القضايا الأخرى التي تفيده في الوقوف على أهمية المنظور المتجدد للمصادر في تعميق البحث التاريخي، ما يتعلق بتحديد القبلة لدى المغاربة والأندلسيين في العصر الوسيط؛ إذ يعد انحراف القبلة ببعض المساجد أحد أهم تحليلات التاريخ الديني للغرب الإسلامي، لما أثارته المسألة من جدل طيلة العصر الوسيط، انبرى لها الفقهاء والفلكيون، للتنبيه على خطورة الأمر، نذكر من ذلك أبا علي صالح بن أبي صالح المصمودي صاحب "رسالة في تعيين جهة القبلة"، يبحث فيها الموضوعات المتعلقة ببيان

وجهة القبلة بمساجد المغرب الأقصى من الناحيتين الشرعية والفلكية، مستشهدا بآراء كبار الفقهاء، كأشهب وابن رشد والباجي وابن العربي وابن القصار، وغيرهم<sup>67</sup>. وابن البنا المراكشي (ت. 731هـ/1321م) صاحب "رسالة في ذكر الجهات وبيان القبلة والنهي عن تغييرها لأنها بوضع مجتهد"<sup>68</sup>. ومحمد بن محمد بن عبد الرحمن الخطاب الرعيني المالكي (ت. 953هـ/1546م) في "رسالة في التوقيت"، التي خصص الباب العاشر منها لـ"الاستدلال على القبلة"<sup>69</sup>. وأبا زيد عبد الرحمن بن محمد التاجوري (ت. 990هـ/1582م)، في "رسالة في اتجاه القبلة ببعض البلدان"، وجهها إلى أبي عبد الله محمد بن أبي الحسن علي الدراوي، يقول له فيها: "يا سيدي قد بلغني أن بعض مساجد بلادكم مستقبله جهة الجنوب من المشرق والمغرب، ومن المعلوم قطعا أن مكة الشريفة لم تكن من أهل المغرب بين المشرق نقلا وعقلا"<sup>70</sup>. وله أيضا "تنبيه الغافلين عن قبلة الصحابة والتابعين"، التي جاء في مستهلها: "ما قول السادات الأعلام، علماء القاهرة ومصر الكرام، ... في مساجد بمدينة فاس - حرسها الله تعالى وسائر بلاد الإسلام - نصبت قبلتها بين المشرق والمغرب فصارت جهة المغرب عن يمينها والمشرق عن يسارها، والشمال والجنوب أمامها، ومن جملة هذه المساجد: المسجد الأعظم المشهور بجامع القرويين؛ فليل لأهلها: إن مساجدكم هذه ليست على القبلة الشرعية". وختمها بقوله: "ولا يسع أحدا من علماء المغرب مخالفة قبلة الصحابة رضي الله عنهم"<sup>71</sup>. و"رسالة في التقويم والتوقيت" لمؤلف مجهول، خصص الباب السابع منها لـ"القبلة الشرعية وأدلتها وبيان الجهات الأربع، وبيان المحارب الصحيحة والفاصلة"<sup>72</sup>.

ولذلك "سأل أهل القيروان أبا عمران الفاسي: لما انحرفنا في جامع القيروان إلى المشرق في صلاتنا، أنكر علينا بعض الناس ذلك، وقالوا لنا: "كيف تدعون الخطأ على قبلة مسجد لها أربعمئة سنة، وقد كان بالبلد علماء صالحون لم يذكروا ذلك"؛ فطال النزاع بيننا، أنقذنا مما نحن فيه، أجرك الله؟"<sup>73</sup>.

وإذا كان أبو عمران الفاسي قد أجاب مستفتيه بأن "قبلة جامع القيروان بنيت إلى مطلع الشمس في الشتاء، وكل قبلة بالقيروان غربت عن ذلك، وبأن الواجب على أربابه أن ينحرفوا بالصلاة إلى جهة المشرق حتى يوافقوا مطالع الشمس التي هي قبلة القيروان"<sup>74</sup>؛ فإن الفقيه عبد

المنعم أكد أن "قبلة القيروان مطلع قوس النعائم منه، لأن مطلع النجوم لا يحوّل وأوقات طلوعها يحوّل، ومطلع الشمس في دجنبر أيضا قبلة القيروان. وغاية طول الليل وقصر النهار في نصف دجنبر. وغاية طول النهار وقصر الليل في نصف يونيه"<sup>75</sup>.

ومن جهته أجاب ابن محرز القيرواني أن المعتمد في "أصل الشرع الاجتهاد في رسم القبلة بحسب ما كانت العرب تعرفه؛ فإذا كان الذين نصبوا لنا سمّت القبلة قد نصبوها بحسب ما كانت العرب تعرفه، وجب أن يكون هو القبلة، وإن خالف ما تخرج إليه المعرفة بتدقيق أصحاب النجوم ومعرفة الأفلاك وحركاتها"<sup>76</sup>. في حين استند أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي (ت. 543هـ/1148م) إلى قاعدة عامة لتحديد قبلة أي مسجد؛ فقد ذكر "أن تحرير القبلة في الأقطار أن تنظر إلى الشمس طالعة في اليوم الرابع والعشرين من كانون الأول، وتجعل بين وجهك وبينها ذراعاً في التقدير فتكون مستقبلاً للكعبة"<sup>77</sup>.

ويبدو أن الإشكال لم يقتصر على مساجد إفريقية، وإنما كان سائداً بمجموع الغرب الإسلامي؛ ففي الأندلس استفتي ابن سراج (ت. 848هـ/1444م) في "مسألة إمام كبير يؤم الناس بالمسجد الأعظم من ذلك القطر، وينحرف بداخل المحراب لجهة المشرق انحرافاً كبيراً، مع أن المحراب على خمسة وأربعين جزءاً، كما هي أكثر المحاريب بمساجد الأندلس، فهل يسوغ ذلك - يا سيدي - للإمام ويلزم المأمومين اتباعه في ذلك وينحرفون معه؟ أو لا يسوغ ذلك له؟ وعلى جواز ذلك هل يلزمهم اتباعه في ذلك وتصح صلاتهم؟"<sup>78</sup>. ومما أجاب به ابن سراج: "أن المحراب المنسوب بمصر كبير يعلم أن نصبه باجتماع كثير من الناس والعلماء، وذلك مما يدل على صحته ونصبه باجتهاد. وقد نص العلماء، رضي الله عنهم، أن المحاريب التي بالأقطار الكبار يصح تقليدها. ووجه آخر وهو أن قبلة المسجد المذكور، إن كانت كما ذكر، على خمسة وأربعين جزءاً في الربع الجنوبي الشرقي؛ فإنها إلى جهة الكعبة بلا إشكال، سواء استدللنا عليها بأدلة شرعية أو بطريق الآلات، ومن اختبر ذلك تبين له صحة ما ذكرته"<sup>79</sup>.

وقد عبّ أبو الحسن القرباقي (ت. 844هـ/1440م) على جواب ابن سراج بفتوى أورد فيها استدلالاً فقهية وفلكية تدقق في درجة انحراف قبلة مساجد الأندلس منتقداً إياه؛ فنصوص المذهب في... طلب القبلة، بوجوب الاجتهاد، وما ذكر من "تقليد مساجد الأمصار" فحائز لا واجب، وهو التحقيق في المسألة،... وأنت تشاهد من اختلاف محاريب البلد الواحد ما إن الخطوط

عنها لتتقاطع وتتلاقى على زاوية مثلثة على اختلافه، وهو دليل على نفي الإجماع الذي ادعى أن المحارب نصبت عليه. لما أراد الحكم بن عبد الرحمن تحويل قبلة المسجد الجامع بقرطبة، وقد اتفق من لديه من أهل الحساب، وفيهم أئمة يقتدى بهم، على انحرافها إلى جهة المغرب كثيرا، صرف عن ذلك لاستعظام عامة الناس مخالفة ما درج عليه أسلافهم، فأقصر عن ذلك؛ فادعاء الإجماع على خلاف ما زعمه المجيب أقرب. ومن أغرب ما في جوابه قوله: تقام عليه البراهين بالأدلة، ليت شعري من أهل البراهين على هذا، أهل الحساب أم غيرهم؟ وهم من أهل أهل قطرنا الأندلسي متفقون في كل قطر على انحراف قبلتنا إلى جهة المغرب كثيرا. هذا مُعَاذُ الجياني، وهو إمام معتمد عليه فيما نقل وفيما وضع، قطع على أنها على ثلاثة عشر أو نحوها،... في جزء ألفه في استخراج القبلة. وعلى منهاجه سلك أبو القاسم الزبيري في رسالته الحافلة التي برز فيها شأوه على كل من تعاطى التأليف في معناها، فجعلها على ثلاثة عشر جزءا ونسب الخطأ إلى من زعم غيره... وذكر أبو عبد الله بن هشام... أن القبلة في قطرنا على سمت مطلع الشمس في أقصر يوم من السنة من كانون الأول<sup>80</sup>.

وقد رد ابن سراج على هذا التعقيب، محاولا الحسم في الروايات المختلفة حول تحديد القبلة إما باعتماد الجهة أو السميت؛ ومما جاء في تعقيبه أنه "قد استقر عندنا أن مكة شرفها الله من بلادنا في الربع الجنوبي الشرقي، لأن المسافرين يستقبلون مطالع الشمس الجنوبية والكواكب الجنوبية في أكثر الطريق إذا توجهوا إليها،... وحد الربع الجنوبي الشرقي على ما تقرر عند العرب من مطلع النطح إلى خط الجنوب، وهو الخط الآخذ من القطب الشمالي إلى الجنوبي، وهو محل الشمس عند التوسط، ولهذا وقعت محارب هذا القطر الأندلسي منصوبة إليه، وإن كانت مختلفة في التشريق والتغريب، ولكنها لا تخرج عنه جملة، فدل على أن الأولين عولوا على الجهة، رحمهم الله، لكن لا ينبغي الميل كثيرا بحيث يتوقع الخروج"<sup>81</sup>.

ومن مظاهر انشغال أهل الغرب الإسلامي بمسألة انحراف القبلة، أن الأمر لم يقتصر على الفقهاء وعلماء الفلك، بل امتد أيضا إلى المتصوفة، الذين عينوا القبلة من خلال مكاشفاتهم؛ فأبو محمد زَمُور بن يعلى الهزرجي (ت. 555هـ/1160م) حضر صلاة العيد بدكالة؛ "فلما أرادوا أن يصلوا اختلفوا في القبلة اختلافا كثيرا، فقام مغلوبا من بينهم فقال: يا هؤلاء العميان، هذه القبلة، أما تشاهدون الكعبة في هذه الجهة؟ ها هي تتلاعب الرياح بأستارها. فتساقط عليه الناس واحتفلوا به"<sup>82</sup>. أما

بالمغرب فقد نصب الموحدون القبلة بمراكش، على عهد أبي يوسف يعقوب المنصور، على وسط الجنوب تقريبا<sup>83</sup>.

ومجمل القول إن ما أثبتناه من مفاهيم ومصادر وقضايا إنما هدفنا من خلاله إلى نماذج من الرؤى في إعادة النظر في بعض "المناهج المطبقة" لدراسة تاريخ الغرب الإسلامي، بقصد تجاوز النمطية في التعامل مع النص الوسيط، أو بناء أحكام عامة، تكاد تكون قطعية رغم كونها تستند إلى جزئيات غير تامة أو غير يقينية، مما قد يضيق أفق البحث ويحول دون تعميقه، معرفيا ومنهجيا.

#### الهوامش:

- 1- فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، دار السلام، القاهرة، ط1، 1431هـ/2010م، ص. 28، 29، 60. سعيد بنحمادة ومحمد البركة، الفقه والتاريخ عند الدكتور فريد الأنصاري: المفهوم والمنهج والقضايا، دار السلام، القاهرة، ط1، 1432هـ/2011م، صص. 22-36. فريد الأنصاري، أبعاديات البحث في العلوم الشرعية، دار السلام، القاهرة، ط1، 2010م، ص. 69، 70. ينطلق الدكتور فريد الأنصاري من التصنيف المنهجي للعلوم التراثية، والذي يميز فيها بين العلوم التاريخية، والعلوم القاعدية النسقية والدراسات الاجتماعية؛ فالعلوم الإسلامية القاعدية أو النسقية هي العلوم الفقهية والحديثية والتفسيرية، وما دار في فلكها؛ لأنها علوم تحتكم إلى قاعدة قرآنية أو سنة نبوية، أو نسق في الاجتهاد الفقهي. وبذلك يخرج التاريخ من العلوم النسقية المنبئية على التحليل القاعدي، الأنصاري، المصطلح الأصولي، ص. 60، 61. 3- الأنصاري، المصطلح الأصولي، ص. 62، 67، 68. 4- نفسه، ص. 78. 5- الشاهد البوشيخي، دراسات مصطلحية، دار السلام، القاهرة، ط2، 1433هـ/2012م، ص. 16. 6- محمد القبلي، الدولة والولاية والجمال بالمغرب الوسيط: علائق وتفاعل، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1997م، ص. 13. 7- نفسه، ص. 7، 8. 8- محمد القبلي، مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1987م، صص. 7-20. 9- القبلي: الدولة والولاية، صص. 42-43. 10- سعيد بنحمادة، الغرب الإسلامي: مباحث في العلوم التجريبية، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2013م، صص. 10-12. تمثل الأندلس أنموذجا لذلك، لما حظيت به من اهتمام من قبل المؤرخين الأوروبيين، علاوة على الباحثين المسلمين، لأنهم اعتبروها أحد مكونات تاريخهم الوطني خلال العصر الوسيط، مما أفضى إلى تصورات متباينة لتاريخ الأندلسي. فالجيل الأول من المؤرخين المغاربة ركزوا على الأدب الأندلسي أكثر من تركيزهم على التاريخ الأندلسي، مما ولدا "تصورا مغربيا لتاريخ الأدب الأندلسي"، قبل أن تتراكم الأبحاث المتعلقة بالتاريخ الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والذهني للأندلس، وربطه بتاريخ المغرب، مما يفسر تركيز الباحثين المغاربة على عصر الدول المركزية. أما الباحثون المشارقة فانصبحت دراساتهم على إبراز فكرة التأثير العربي في الأدب والتاريخ الأندلسيين، وأخما جزء من الأدب والتاريخ العربيين. في حين أن التصور الإسباني التقليدي تأثر بالجدل الحاد حول ما إذا كان التاريخ الأندلسي يدخل في إطار التاريخ الإسباني العام، قبل أن يتخلى الباحثون الإسبان عن تلك النظرة وينعتوا أنفسهم بـ"المستعربين" حتى يتخلصوا من التبعات السلبية لمفهوم الاستشراق، وينتروا إلى كتابة تاريخ علمي للأندلس. ومن جهته تأثر التصور الفرنسي بالجهود العلمية لليفي بروفنسال، تأليف وتحقيقا. محمد بن عبود، مباحث في التاريخ الأندلسي ومصادره، منشورات عكاظ، الرباط، 1989م، صص. 9-34.
- 11- محمد المنوني، المصادر العربية لتاريخ المغرب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1404هـ/1984م، ج1، ص. 8، 9. عبد الأحد السبتي، بين الزطاط وقاطع الطريق: أمن الطرق في مغرب ما قبل الاستعمار، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2009م، ص. 299، 300. 12- جاك لوغوف، "التاريخ الجديد" على درب التقدم، وهو علم في سن الطفولة، ضمن الكتاب الجماعي: التاريخ الجديد، إشراف، جاك لوغوف، ترجمة وتقديم: محمد الطاهر المنصوري، منشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007م، ص. 59.

13-Fernand Braudel, *Ecrits sur l'Histoire*, Flammarion, Paris, 1969, p. 50, 51.

كرزيسستوف بوميان، تاريخ البنى، ضمن الكتاب الجماعي: التاريخ الجديد، ص. 193، 194، 218، 219. ---14- ميشيل فوفيل، التاريخ والأمد الطويل، ضمن الكتاب الجماعي: التاريخ الجديد، ص. 157. ---15- نفسه، ص. 160، 161. ---16- نفسه، ص. 158، 159. ---17- كرزيسستوف بوميان، تاريخ البنى، ص. 202. ---18- نفسه، ص. 220، 222، 231. ---19- ميشال فوكو، حفریات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط2، 1987م، ص. 11. ---20- لوغوف، التاريخ الجديد، ص. 87، 88. ---21- نفسه، ص. 100. القبلي، حول تاريخ المجتمع المغربي، ص. 14. ---22- فوكو، حفریات المعرفة، ص. 5. ---23- الزبيدي، لحن العوام، تحقيق رمضان عبد التواب، المطبعة الكمالية، القاهرة، ط1، 1964م، ص. 7، 8. ---24- ابن مكي الصقلي، تنقيف اللسان وتلقيح الجنان، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410هـ/1990م، ص. 202، 206، 213، 219، 222، 225. ---25- الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1418هـ/1998م، ج1، ص. 137. ---26- أحمد الطاهري، أدب لحن العوام ببلاد المغرب: قراءة وتقوم، ضمن أعمال ندوة: التراث المغربي والأندلسي: التوثيق والقراءة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الملك السعدي، تطوان، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1991م، ص. 433، 434. ---27- رشيد العطار، المثل العامي الأندلسي في الدراسات العربية والاستعرابية نموذج "حدايق الأزاهر" لأبي بكر بن عاصم الغرناطي، منشورات جمعية البحث التاريخي والاحتماعي بالقصر الكبير، مطبعة الأمانة، الرباط، 2015م، ص. 10. ---28- الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص. 137. نذكر على سبيل المثال ما قام به القاضي ابن ذكوان الذي حرض العامة على أبي سعيد خلف بن مسعود الجراوي المالقي، المعروف بابن أمينة (ت. 400هـ/1099م)؛ فأضحوه وذبحوه حين ثورة الأندلس بالبرابرة عند قيام المهدي، وقتل العامة البرابرة سنة أربعمائة، وقيل: بل شددوا رأسه بالحجارة، وأنه سألهم أن يمهله حتى يصلي ركعتين ففعلوا)). ابن بشكوال، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط1، 2010م، م1، ص. 248، 249. ---29- القاضي عياض، الغنية، تحقيق ماهر زهير جرار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1402هـ/1982م، ص. 197. ---30- أحمد بن القاضي، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1973م، ج1، ص. 90. ---31- سعيد بنحمادة، الخطاب الإصلاحي خلال العصر المريني: النخبة ومذكرات الإصلاح، ضمن الكتاب الجماعي: السلطة والفقهاء والمجتمع في تاريخ المغرب: الائتلاف والاختلاف، أعمال تكريمية مهداة للأستاذ أحمد العزاوي، تنسيق محمد الغرايب وعبد العزيز بلفايدة وعبد العزيز عيروز، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، القنيطرة، الرباط نت، 2013م، صص. 229-260. ---32- ابن هشام، تقوم اللسان وتعليم البيان، تحقيق مأمون بن محيي الدين الجتّان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ/1995م، ص. 199. ---33- ابن عبدون، رسالة في القضاء والحسبة، ضمن: ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمختسب، تحقيق إ.ليني بروفنسال، مطبوعات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، 1955م، ص. 50، 51. ---34- أبو عمران الفاسي، فتاوى أبي عمران الفاسي (فقه النوازل على المذهب المالكي)، تحقيق محمد البركة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2010م، ص. 105. ---35- التنيكتي، نيل الانتهاج بتطريز الديباج، القاهرة، ط1، 1351هـ، ص. 104. ---36- البرزلي، جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالملفتين والحكام (فتاوى البرزلي)، تقديم وتحقيق محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2002م، ج1، ص. 584. ---37- نفسه، ج1، ص. 587. ---38- ابن رشد، فتاوى ابن رشد، تحقيق المختار بن الطاهر التليلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1407هـ/1987م، س2، صص. 1021، 1027. ابن الحاج، فتاوى ابن الحاج، مخطوط خاص، ص. 66. البرزلي، جامع مسائل الأحكام، ج1، صص. 584، 587. الونشريس، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب، خرجة جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1401هـ/1981م، ج1، ص. 432، 433. المهدي الوزاني، النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى، قابله وصححه على النسخة الأصلية عمر بن عباد، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، مطبعة فضالة، المحمدية، 1419هـ/1998م، ج2، ص. 155، 156. ---39- الونشريس، المعيار المغرب، ج1، ص. 435. ---40- ابن جبير، رحلة ابن جبير (تذكرة بالأخبار عن اتفاق الأسفار)، دار صادر، بيروت، د.ت، ص. 41، 42، 43، 44، 45. ---41- نفسه، ص. 48. ---42- نفسه، ص. 49، 50. ---43- البرزلي، جامع مسائل الأحكام، ج1، ص. 587. ---44- التنيكتي، نيل

- الابتهاج، ص. 104.---45- ابن جبير، رحلة ابن جبير، ص. 47.---46- نفسه، ص. 34، 35.---47- نفسه، ص. 38، 39.---48- نفسه، ص. 39.---49- نفسه، ص. 38.---50- نفسه، ص. 54، 55.---51- نفسه، ص. 55.---52- نفسه، ص. 55، 56.---53- أبو محمد صالح الماجري، المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح، المطبعة المصرية، ط1، 1352هـ/1933م، ص. 351.---54- الخطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر أبي الضياء سيدي خليل، مطبعة السعادة، القاهرة، ط1، 1328هـ، ج2، ص. 497.---55- الماجري، المنهاج الواضح، ص. 351.---56- نفسه، ص. 350.---57- نفسه، ص. 351، 352، 353.---58- نفسه، ص. 109.---59- نفسه، ص. 139.---60- محمد المنوني، معطيات مدرسة أبي محمد صالح نموذج تأسيس ركب الحاج المغربي، مجلة دعوة الحق، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ع271، 1409هـ/1988م، ص. 110. ملليح السعيد، التواصل الفكري والروحي بين المغرب الأقصى والمشرق الإسلاميين (مصر والحجاز)، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1425هـ/2005م، ص. 68.---61- الماجري، المنهاج الواضح، ص. 353.---62- المنوني، معطيات مدرسة، ص. 110، 111.---63- الماجري، المنهاج الواضح، ص. 143. وقد بقي هذا الرباط قائما إلى عام 1074هـ/1663م، حيث وقف عليه أبو سالم العياشي، وقال عنه: ((ومن المزارات بالإسكندرية زاوية لأبي محمد صالح ينزلها المغاربة ولهم فيها أوقاف، وفيها سلاح معلق يتبركون به، يزعمون أنه من سلاح الصحابة الذين فتحوا المدينة)). والظاهر أن هذا السلاح من الأسلحة التي ترافق الركب الصالح، العياشي، رحلة العياشي، مخطوط بالأزهر الشريف، مصر، رقم: 92528 (تاريخ)، ورقة 204ب. والظاهر أن هذا السلاح من الأسلحة التي كانت ترافق الركب الصالح، محمد المنوني، من حديث الركب المغربي: محمد المنوني، مطبعة المخزن، تطوان، 1953م، ص. 8.---64- الماجري، المنهاج الواضح، ص. 353.---65- خير الدين الزركلي، الإعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط14، 1999م، ج3، ص. 199.---66- ابن عسكرك، دوحه الناشر لمحسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، تحقيق محمد حجي، دار المغرب، الرباط، 1397هـ/1977م، ص. 71.---67- المصمودي، رسالة في تعيين جهة القبلة، مخطوط بالخزانة الملكية بالرباط، رقم 6999 (ضمن مجموع)، ورقات. 1ب، 12ب، وتوجد نسخة أخرى من الرسالة مسجلة تحت رقم 12399ز.---68- ابن القاضي المكاسي، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1973م، ق1، ص. 151.---69- الخطاب، رسالة في التوقيت، مخطوط بالخزانة الملكية بالرباط، رقم 6665 (ضمن مجموع).---70- التاجوري، رسالة في اتجاه القبلة ببعض البلدان، مخطوط بالخزانة الملكية بالرباط، رقم 6999 (ضمن مجموع)، ورقة. 12ب.---71- التاجوري، تنبيه الغافلين عن قبلة الصحابة والتابعين، مخطوط بالخزانة الملكية بالرباط، رقم 10153. وقد ذيلت النسخة بفتاوى ثلاثة من علماء مصر، وهم: محمد ناصر الدين بن سالم بن علي الطبلاوي الشافعي، وأبو العباس محمد بن علي الوقاي الحنفي، ومحمد بن أحمد الفتوحي الحنفي، وكلهم يؤيدون صحة ما قاله التاجوري في القبلة الشرعية.---72- مؤلف مجهول، رسالة في التوقيت والتوقيت، مخطوط بالخزانة الملكية بالرباط، رقم 3637.---73- أبو عمران الفاسي، فتاوى أبي عمران الفاسي، ص. 99.---74- نفسه، ص. 99 (هامش رقم: 11).---75- البرزلي، مسائل الأحكام، ج1، ص. 275. وعن قوس النعائم، يراجع: ابن قتيبة الدينوري: الأنواء في مواسم العرب، دار المعارف العثمانية، حيدرآباد، الهند، 1978م، ص. 74.---76- البرزلي، جامع مسائل الأحكام، ج1، ص. 272. وعن الجدل الفقهي حول رسم القبلة، راجع، صص. 270، 279.---77- الونشريسي، المعيار، ج1، ص. 118، 119.---78- ابن سراج، فتاوى قاضي الجماعة أبي القاسم بن سراج الأندلسي، تحقيق محمد أبو الأحفان، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2002م، ص. 109. الونشريسي، المعيار، ج1، ص. 87.---79- الونشريسي، المعيار، ج1، ص. 87.---80- نفسه، ص. 118، 119.---81- ابن سراج، فتاوى ابن سراج، صص. 90، 102. الونشريسي، المعيار، ج1، صص. 120، 126. وعن معرفة الربيع الجنوبي الشرقي، راجع: ابن الأحدث، الأزمنة والأنواء، تحقيق عزة حسن، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، ط2، 2006م، ص. 112.---82- ابن الزيات التادلي، التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 22، مطبعة النجاح الجديدة، ط2، 1997م، ص. 228.---83- الونشريسي، المعيار، ج1، ص. 124، 125.