تجديد المذهب المالكي ببلاد المغرب
من قيام الدولة الفاطمية إلى حدوث القطيعة الزيرية
(296–443هـ/909–1051م)

أ. نسيم نوار*

الملخص:

يتضمن هذا المقال الحديث عن التطورات التي شهدها المذهب المالكي ببلاد المغرب من قيام الدولة الفاطمية إلى حدوث القطيعة الزيرية (296-443هـ/909-1051م)، حيث تم التركيز على دور العلماء المالكية في الوقوف في وجه التيار الإسماعيلي الذي أراد دعاته إلزام المغاربة به بالقوة وقهر السلطان لا بالحجة والبيان. فالتجديد يطرح بمعنى التطهير في التاريخ الإسلامي، وقصد منه تطهير الدين وإزالة كل ما تراكم عليه من سمات ومظاهر طمست جوهره وشوهت حقيقته، وتقديمه في صورته الأصلية. إن التزام المغاربة بالاتجاه السني والمتمثل في المذهب المالكي على نحو من الوسطية والاعتدال، أتاح لفقهاء المالكية أن يكونوا على مر التاريخ مهيئين للحفاظ على الدين ومستعدين لتجديد أمره، وهو العمل الذي لا يمكن أن ينهض به المتطرف. وبدت مظاهر هذا التجديد في بروز مدينة القيروان كمركز إشعاع ، إلى جانب دور حلقات المناظرات والتأليف في تجديد المذهب المالكي خلال هذه المرحلة التاريخية.

Abstract

The article exposed to developments in the Maghreb, the Maliki school during the Fatimid era up to the Zirid break (296-443h / 909-1051m), where the focus was on the role of scientific Maliki stand face aware Ismaili who wanted to conquer the Sultan force. New players

* – أستاذ بقسم التاريخ – جامعة الجزائر 2، الجزائر.

raises the sense of purification in Islamic history and religion designed to clean and remove any accumulation of attributes and manifestations deleted gasoline and distorted the truth, and presented in its original form. Sunni involvement and school management Maliki a moderate way, allowed the Maliki are historically prepared to keep religion and ready to renew his command, an action that can not be read by the extrême. Il Seemed in the emergence of the city of Kairouan, and the role of debates, seminars, writing in the renewal of the Maliki school during this historical period.

مقدمة:

شهد التاريخ الإسلامي حقبا من الظهور والإشراق، على إثر فترات من الجمود والأفول، وبينما كان السلف يعدون العلم طريقا للعمل إذا بالكثير من الخلف يتخذونه طريقا للخصومات والجدل، وإذا كان السلف قد شغفوا بالإتباع وتحري السنن فإن كثيرا من الخلف قد مالوا إلى الابتداع وهجران الأثر، إلى غير ذلك من الشوائب التي جعلت الفرق شاسع بين منهج السلف والخلف، كما حدث ببلاد المغرب إبان حكم الفاطميين حيث حملت المالكية على عاتقها الوقوف في وجه التيار الإسماعيلي[1]، الذي أراد دعاته إلزام المغاربة به بالقوة وقهر السلطان لا بالحجة والبيان، فضربوا لأجل ذلك أسوأ مثال في التضييق على المسلمين والتنطع في الدين بغير مقتضى الشريعة، ولما كان المذهب المالكي –كمدرسة فقهية أصيلة– يمثل الاتجاه السني ببلاد المغرب فلم يسع أعلامه البقاء دون حراك، فقاموا بجهود كبيرة وأعمال جليلة في سبيل الحفاظ على الهُوية المغربية الأصيلة وصيانة عقيدة المغاربة وحماية مذهبهم.

لقد قامت دول شيعية لم تتبع الإمام في شيء من مبادئه السياسية[2]، ولم تختلف في شيء عن الدول السنية التي وصفها الشيعة بالغصب والعدوان كالخلافتين الأموية والعباسية، ذلك أن هذه الدول لم تحمل تصورا سياسيا أو اقتصاديا أو

اجتماعيا مختلفا عن التصور الأموي أو العباسي، وكانت في وضعها السياسي أو الطبقي متماثلة مع التجارب السنية أكثر من التزامها بالنظريات الشيعية[3]، وظهرت الدولة الفاطمية سنة 296هـ/909م، ولم يتحقق شيء من العدل، وهكذا لا تكاد تختلف الدول الشيعية عن نظيراتها السنية في شيء من حيث قيام الحكم على الغلبة والاستئثار بالأموال واصطناع الحاشية واتخاد البطانة والتسلط على رقاب العباد[4]، ربما افترقت عنها فقط في بعض المظاهر الشكلية كإقامة الأضرحة والاحتفالات بالمناسبات الشيعية، بل ربما خلع بعض حكام الشيعة على أنفسهم صفات غيبية تثير التندر لدى الرعية أكثر مما تثير عندهم المهابة والاحترام[5].

لقد لحقت عوامل الضعف والوهن بالمذهب السني عقب حكم الخليفة العباسي المتوكل على الله (232-247هـ/847-861م)، ذلك أن المد الشيعي بلغ أوجه خلال القرن 4هـ/10م، الأمر الذي أفقد الخلافة العباسية الكثير من سيطرتها وسطوتها، حتى نستطيع "أن نطلق عليه عصر انتصار الشيعة"[6]، يقول الذهبي: "فلقد جرى على الإسلام في المئة الرابعة بلاء شديد بالدولة العبيدية بالمغرب، وبالدولة البويهية بالمشرق، وبالأعراب القرامطة"[7].

لقد كان التجديد دائما وخلال التاريخ الإسلامي يطرح بمعنى التطهير، تطهير الدين وإزالة كل ما تراكم عليه من سمات ومظاهر طمست جوهره وشوهت حقيقته، وتقديمه في صورته الأصلية النقية الناصعة، وذلك بإعادة الدين بنصوصه وقواعده ومناهج الفهم والاستنباط فيه إلى حالته الأولى التي أنزله الله عز وجل عليها، فالمطلوب من التجديد إذا أن يعيد للمسلمين صفاء دينهم بصورته النقية الخالصة لحظة بدايته الأولى، وهذا يتطلب تصحيح عقائد المسلمين مما علق بها من مظاهر الشرك الخفي والاتجاه البدعي والتصور الخرافي، كما يستوجب كذلك تصفية منابع الشريعة الإسلامية

من تحريف الجاهلين وانتحال المبطلين وتأويل الغالين، وعليه فإن بلاد المغرب لم تكن في حاجة ماسة للتجديد إلا بعدما قامت بها الدولة الفاطمية، ذلك أن فقهاء الجيل الثاني من المالكية من تلامذة سحنون بن سعيد التنوخي لم تكن لهم طريقة في الجدل قائمة، ولا سلكوا مسلك علم الكلام في العقائد بالتفصيل والتعليل، وإنما كان منهجهم منهج المالكية الأولى المتمسكين بطريقة السلف الصالح في الأخذ بظواهر النصوص مع الابتعاد عن التأويل والاستدلال بالمقدمات النظرية، إلى أن داهمهم المذهب الإسماعيلي الجانح نحو الاستدلال المنطقي والمعتمد على التأويل الباطني[8].

إن التزام المغاربة بالاتجاه السني والمتمثل في المذهب المالكي على نحو من الوسطية والاعتدال، أتاح لفقهاء المالكية أن يكونوا على مر التاريخ مهيئين للحفاظ على الدين ومستعدين لتجديد أمره، وهو العمل الذي لا يمكن أن ينهض به المتطرف، كما لا يمكن أن ينهض به غير الملتزم لارتباط سلوكهما بالهدم دون البناء، ذلك أن كل تجديد ينطلق من أصول السلف، ويعتمد منهجهم وأساليبهم في التجديد، ويستوعب مقاصدهم ليضيف إليها ما يتفق وتحديات عصره هو تجديد صحيح. وأما التجديد الذي يتنكر لأصول السلف وقواعدهم في الفهم، ويعتمد مناهج وفلسفات بعيدة عن منهج الوحي المعصوم فهو تجديد باطل منحرف محكوم عليه وعلى أصحابه بالضلال[9]. ومن طبيعة المغاربة أن يميلوا إلى التجديد بصورة متزنة، ويكاد يكون تصور التجديد مقترنا عندهم بالاتباع الذي يعني لهم الوقوف وسطا بين التقليد والابتداع[10].

لا يزال مصطلح التجديد يثير نفورا عند كثير من الباحثين، وهذا لما تضمنه هذا المصطلح من إيحاء يخدش فيما يعتقدون ثوابت لا ينبغي أن تمس، ولما يخشى أن يؤول إليه الأمر من فتح باب –في الدين– يصعب بعد ذلك إغلاقه في نظر بعض المتحفظين، ولأجل هذا أصبح مصطلح التجديد سيء السمعة والصيت وغدا مثيرا

للشبهة والحذر[11]؛ في حين أن مصطلح التجديد لا يعني -بأي حال من الأحوال- إعادة النظر في الأسس والمفاهيم، أو التهوين من جهود واجتهادات السابقين، بقدر ما يحمله -هذا المصطلح- من معاني التصفية في الثوابت والمعتقدات، والاجتهاد في النوازل والمستجدات، ذلك أن التجديد لا يقع في الأركان ولا يتناول أصول الأحكام، بل ينصب على الفروع الفقهية والحوادث الظرفية التي تعترض سبيل الإنسان دون إنكار للحاضر وإهمال للواقع، والحقيقة أن تحديد المراد من مصطلح التجديد سيزيل -حتما- الكثير من التوجس والاحتياط بل والغموض الذي يحوم حول هذا المصطلح وماهيته.

1- تعريف التجديد: يرتبط تعريف التجديد بمفهوم الاجتهاد[12] -الذي يعني بذل غاية الوسع في استنباط الحكم الشرعي- ذلك أن بينهما عموما وخصوصا وجهي، فالتجديد أعم وأوسع من الاجتهاد بالنظر إلى موضوعه لأنه غير متعلق بفرع معين من المعارف الإسلامية، حيث أن التجديد يتسع ليشمل كل ما يندرج تحت اسم الدين من العقيدة والفقه والتفسير والأخلاق وغيرها بإحياء معالمها وتصحيح ما يطرأ عليها من التبديل، أما الاجتهاد فميدانه الأحكام العملية المندرجة تحت مسمى الفقه فقط، كما أن التجديد أخص من الاجتهاد بالنظر إلى تعلق الثاني بالوقائع المتعلقة بالمشاكل المتجددة للإنسان، فالاجتهاد إذن جزء من التجديد وهو أحد معانيه[13].

أ- التجديد لغة: تجمع الكتب اللغوية على أن أصل كلمة التجديد من فعل جد يجد فهو جديد وهو خلاف القديم، وجدّد فلان الأمر وأجده واستجده إذا أحدثه[14]، فالتجديد لغة هو وصل ما انقطع من المعهود وإعادته إلى حالة الفاعلية بعد أن أدركه البلى على مرور الزمن فاحتاج إلى من يعيده إلى حالته الأولى التي كان عليها.

- التجديد في القرآن الكريم: لم تأت في القرآن الكريم كلمة التجديد ولا أحد مشتقاتها باستثناء لفظ جديد، إلا أن القرآن الكريم لا يخلو من التعبير عن التجديد

ومن أهم تلك المعاني التي تساهم في تحديده وتفسيره ألفاظ: الإصلاح والإحياء، ولا شك أن ورود مثل هذه الألفاظ سيفيد في استجلاء معنى التجديد اللغوي والاصطلاحي[15]:

– يقول الله عز وجل: (وَقَالُواْ أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا) [16]، فمن الآية يتضح أن تجديد الخلق هو بعثه وإحياؤه، وهذا المعنى يتكرر في قوله عز وجل: (وَقَالُواْ أَئِذَا ضَلَلْنَا فِي الأَرْضِ أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ) [17].

– **التجديد في السنة النبوية**: أما في السنة النبوية فقد استعمل الفعل جدّد المشتق من كلمة التجديد في بعض الأحاديث، من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: (إن الإيمان ليخلق في جوف أحدكم كما يخلق الثوب الخلق فاسألوا الله أن يجدد الإيمان في قلوبكم) [18]، ويشير الحديث إلى عملية تجديد الإيمان في القلب، ذلك أنه لا يستمر على حاله بل هو ينقص ويخلق، فوجه النبي صلى الله عليه وسلم المؤمنين إلى أن يسألوا الله عز وجل أن يجدد لهم إيمانهم فيعود إلى مثل حالته الأولى، وهو نفس المعنى الذي يتكرر في قوله صلى الله عليه وسلم: (جددوا إيمانكم، قيل: يا رسول الله وكيف نجدد إيماننا؟ قال: أكثروا من قول لا إله إلا الله) [19].

ب– التجديد اصطلاحا: تنوعت عبارات العلماء[20] وتعددت صيغهم في تعريف التجديد لكنها لم تخرج عن محاور ثلاثة:

1– إحياء ما انطمس من معالم السنن ونشرها بين الناس وحملهم على العمل بها.

2– تطهير الدين من البدع والمحدثات وطمس معالم الجاهلية فيه.

3– تنزيل الأحكام الشرعية على ما يجدّ من الوقائع والأحداث.

وعليه فإن من مجموع هذه المحاور يمكن صياغة تعريف جامع مانع يكون تجديد الدين فيه بمعنى: إحياء وبعث ما اندرس من هداية الدين وبيان حقيقته وأحقيته، وتخليصه من البدع والمحدثات، وتنزيله على واقع الحياة والمستجدات.

لقد امتلك التجديد قلوب وعقول جمهور علماء الإسلام "بدافع من الطبيعة الحيوية للدين نفسه"[21]، ذلك أن التجديد في الفقه والعقيدة حاجة تحتمها طبيعة هذا الدين، وتفرضها الخصائص التي خص الله عز وجل بها الشريعة الإسلامية، تلك الخصائص التي تكفل لهذه الشريعة الدوام والبقاء والصلاحية لكل زمان ومكان وإنسان، وحيث إن من سنة الله عز وجل في خلقه أن يبتعدوا عن هدي الوحي، وتضعف فيهم أنوار النبوة بقدر تقادم الزمان وتباعده، فقد اقتضت حكمته عز وجل أن يعوض الأمة عن الأنبياء والمرسلين بالمجددين والمصلحين، فيحيوا الدين في الناس بعد موات ويوقظوا الأمة من سبات وينفضوا عن الدين ركام البدع والمحدثات، قد وردت بهذا الأخبار وتواترت، وصحت به الآثار وتوافقت، يقول النبي صلى الله عليه وسلم: (يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الجاهلين وانتحال المبطلين وتأويل الغالين) [22]، وهذا إخبار منه صلى الله عليه وسلم بصيانة العلم وحفظه وعدالة ناقليه، وأن الله عز وجل يوفق لهذا الدين في كل عصر العدول الذين يحملونه، وينفون عنه التحريف والانتحال والتأويل، وهذا لا يعني كون بعض الفساق يعرف شيئا من العلم، فإن الحديث إنما هو إخبار بأن العدول يحملونه لا أن غيرهم لا يعرف شيئا منه[23].

والجدير بالذكر هنا أن كلمة التجديد –بمعناها الاصطلاحي– لم ترد إلا في حديث واحد رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها) [24]، وهذا الحديث مما

اتفقت كلمة جميع الحفاظ على صحته[25]، كما أشار إلى ذلك الإمام أحمد بن حنبل (ت241هـ/855م) في روايته له –من طرق عنه–، إذ قال: (إن الله يقيض للناس في رأس كل مئة من يعلمهم السنن، وينفي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الكذب) [26]، وأهم ما يشير إليه الحديث ذلك التواصل الذاتي والاستمرارية في الأمة بالعودة إلى أصول دينها والتفاعل مع مبادئ ومقاصد شريعتها في حركة الحياة فكرا ونظاما[27].

يعد هذا الحديث إحدى البشائر بحفظ الله عز وجل لهذا الدين مهما تقادم عليه الزمان، وبكفالته سبحانه إعزاز هذه الأمة ببعثة المجددين والمصلحين الذين يحيون فيها رسوم الدين القويم، وأن هذا البعث والإحياء يكون كل قرن من الزمان، وإن كانت هذه أخبارا يقينية صدرت عن الذي لا ينطق عن الهوى، ولا بد أن تتحقق كما أخبر إلا أنها تحمل في مضمونها تكليفا واستنهاضا لهمم المسلمين بوجوب السعي الدائم لإصلاح الدين، وهذه من سنن الله عز وجل في ترتيب المسببات على الأسباب؛ وفيما يلي شرح لألفاظ الحديث:

– (**إن الله يبعث لهذه الأمة**): أما البعث فهو الإرسال، ومعنى إرسال العالم المجدد تأهله للتصدي لنفع الأنام وانتصابه لنشر الأحكام؛ وأما الأمة فهي كل جماعة يجمعهم أمر ما، إما دين واحد أو زمان واحد أو مكان واحد، ويحتمل هنا أن يكون المراد بالأمة أمة الإجابة كما يمكن أن تكون الأمة أمة الدعوة[28].

– (**على رأس كل مائة سنة**): الرأس في اللغة يمكن أن يراد به أول الشيء كما يمكن أن يراد به آخره[29]، وعليه فقد جرى بين العلماء خلاف حول تحديد رأس القرن وقتا لبعثة المجدد، فهذا أبو السعادات مجد الدين بن الأثير (ت 606هـ/1209م) والسيوطي (ت 911هـ/1505م) وغيرهما ذهبا إلى أن المجدد هو الذي انقضت المائة وهو حي مشهور يشار إليه بالعلم والفضل ونصرة الدين وقمع أعدائه، فجعلا من بقاء المجدد

حيا بعد انقضاء المائة شرطا لتحقق صفة التجديد عليه، والحقيقة أن هذا الشرط لا يستند إلى دليل شرعي[30]، والراجح أن التجديد برأس القرن تقريبي، وذلك "لأنه من المعلوم من موارد الشريعة أن هذه الأمة أمة أمية لا تعنى كثيرا بالتحديد والتدقيق في مثل هذه المسائل"[31]، يقول شرف الدين الطيبي (ت 743هـ/1342م): "تخصيص الرأس إنما هو لكونه مظنة انخرام علمائه غالبا، وظهور البدع، وخروج الدجالين"[32].

– (**من يجدد لها دينها**): إن تجديد الدين –الذي نص عليه الحديث– يقع في علاقة الأمة بالدين وفكرها المتفاعل مع نصوصه وليس في الدين نفسه، ذلك أن هناك دين وتدين، أما الدين فهو المنهج الإلهي الذي بعث الله عز وجل به رسوله صلى الله عليه وسلم، وأنزل لأجله كتابه لينظم به علاقة الإنسان بربه وعلاقة الناس بعضهم ببعض، والدين بهذا المفهوم من حيث أسسه وأصوله ثابت لا يقبل التغيير ولا التبديل، أما التدين فهو الحال التي يكون عليها الناس في علاقتهم بالدين فكرا وشعورا عملا وأخلاقا، وفي هذا المعنى يقال: فلان ضعيف الدين أو قويه، حسن الإسلام أو سقيمه، وهذه الحال هي التي يقع عليها الإصلاح والتغيير وتقبل التجديد والتطوير.[33]

2– شروط المجدد وصفاته: نظرا لأهمية هذه الوظيفة السامية –وهي تجديد الدين– فإن العلماء استنبطوا من كمالات المجددين وأخلاقهم وجهادهم جملة من الشروط والصفات التي ينبغي أن تتحقق في من يكرمه الله عز وجل بأداء هذه المهمة الإسلامية الرفيعة، ويمكن حصر تلك الشروط والصفات فيما يلي[34]:

– الشرط الأول: أن يكون المجدد معروفا بصفاء العقيدة وسلامة المنهج.

– الشرط الثاني: أن يكون عالما متبحرا في علوم الشريعة بل ينبغي له أن يكون ممن بلغ رتبة الاجتهاد المطلق.

– الشرط الثالث: أن يشمل تجديده ميداني الفكر والسلوك في المجتمع.

– الشرط الرابع: أن يعم علمه ونفعه وكذا إرشاده أهل عصره.

3– دور القيروان في تجديد المذهب المالكي:

عرفت القيروان خلال فترة ازدهارها رواج العديد من الأفكار العقدية، وحدث فيها مثل ما حدث في بلاد المشرق من وجود المذاهب الكلامية المختلفة إلى جوار مذهب أهل السنة والجماعة[35]، ومن ذلك مذهب الخوارج[36] الذي ظهر مع بداية الحركة الفكرية بالمنطقة، والذي تمكن أهل السنة والجماعة من القضاء عليه في القيروان. في حين وجدت بعض الآراء التي أثيرت في بلاد المشرق بشأن المسائل الكلامية صدى لها في القيروان، كمسألة خلق القرآن الكريم وحرية الإرادة وصفات الله عز وجل ورؤيته في الآخرة وغيرها من القضايا العقدية، وأفضى هذا الوضع إلى حدوث نشاط كبير في حركة المناظرات والتأليف بحيث زاد عدد المتكلمين المنتسبين إلى أهل السنة والجماعة وحدهم عن الثلاثين عالما خلال القرن 4هـ/10م[37].

لقد ظلت القيروان أهم مركز ثقافي وفكري ببلاد المغرب إلى منتصف القرن 5هـ/11م ذلك أنها كانت معقل أهل السنة من المالكية الذين أبوا الخروج منها أيام الدولة الفاطمية لأجل تثبيت العامة بها على الاتجاه السني[38]، يقول القاضي عياض (ت 544هـ/1149م): "كان أهل السنة بالقيروان أيام بني عبيد في حالة شديدة من الاهتضام والتستر كأنهم ذمة تجري عليهم في أكثر الأيام محن شديدة"[39]. إلاّ أن هذه الحال لم تمنع المالكية من أن يكون لهم انتاج تأليفي غزير ساهم بشكل كبير في تدعيم التوجه المالكي بكامل بلاد المغرب، وإن كان الجانب العقدي من دور القيروان كحاضرة للفكر السني أقل أهمية من نظيره الفقهي، حيث لم تبلغ في درجتها مستوى تطور الدراسات الفقهية من ناحية النضج والصلابة والثراء التشريعي[40].

يصعب تقرير دور القيروان في نشر العقيدة الأشعرية[41] والتي سرعان ما تقبلتها الأوساط المالكية –في سبيل الوقوف في وجه المد الشيعي–، ذلك أنها أدركت ما يمكن لها أن تجنيه من الفوائد والمصالح ضمن الجدلية الدقيقة التي تجمع ما بين الأثر السني والنظر العقلي، لا سيما وأن باعث هذا التنظير العقدي الجديد هو أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت 324هـ/936م) الذي اعتبره المالكية ببلاد المغرب من أعيان الاتجاه السني[42]، يقول السكوني (ت 717هـ/1317م): "ومما أيد الله سبحانه الدين وأقام به منار المسلمين شيخ السنة وحبر الأمة أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري رضي الله عنه رفع بتأييد الله تعالى راية الموحدين وأدحض ضلال الملحدين فعضد بحجاج العقل ما ورد وارده بطريق النقل وقمع بقاطع برهانه وساطع بيانه شبه من مال أو زاغ ودفع بواضح محجته من حاد عن الطريقة المثلى أو زاغ فربط ما انحل من العقود وأجرى العقائد على أكمل مقصود... لم يأت برأي ابتدعه ولا مذهب اخترعه وسبيله في بسط القول في مسائل الأصول كسبيل مالك رحمه الله وغيره من الفقهاء فيما بسطوا القول فيه من مسائل الفروع"[43].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن المجتمع القيرواني كان في أول أمره مجتمعا نقيا، غلب على أهله التعبد والتمسك بالفضيلة، وكان العلماء فيه بالمرصاد لكل بادرة من بوادر التحلل، فلم تظهر فيه الانحرافات العقدية كالقول بالحلول ونحو ذلك من البدع والضلالات، وحافظ الناس على سنيتهم وابتعدوا عن التأويل ومزالقه، إلا أن هناك عوامل عديدة تظافرت وأسباب مختلفة اجتمعت لتجعل من القيروان –حاضرة العبادة والتقوى والورع– تنخرط في بوتقة الجدل الكلامي، حيث توافدت عليها النحل والفرق والمذاهب الهاربة من ملاحقة الخلفاء ببلاد المشرق، فوجدوا في القيروان الملجأ الحصين لنشر أفكارهم وعقائدهم، كل ذلك كان سببا مباشرا في إثارة القضايا المخالفة للسنة، فنشطت حركة الجدل والمناظرة والخوض في المسائل العقدية ذات المنزع الفلسفي، وما

من شك في أن هذا التنافس والحوار العقدي من شأنه أن يفضي إلى الاستعانة بالتفسير، خاصة أن كل فرقة تستند في التأصيل لمواقفها إلى القرآن الكريم وتعتمد في استدلالها عليه، ثم إن اختلاف أصحاب الفرق في النتائج نابع من اختلافهم في منهج مقاربة النصوص الشرعية.

لقد ارتبط دخول عقيدة السلف الصالح إلى بلاد المغرب بالفقه المالكي، فانتشر بانتشاره، فكانت لكليهما سلطة معرفية قوية، بل يمكن القول بأنهما كانا يستمدان هذه القوة من بعضهما البعض، إذ كل منهما كان يمد الآخر بعناصر القوة والتجذر، وعوامل البقاء والنمو[44]. وهكذا فإن احتكاك فقهاء المالكية بالمذاهب الفكرية والعقدية إبان الفترة الممتدة من القرن 3هـ/9م إلى القرن 5هـ/11م أكسبهم درجة عالية في مجال المناظرة والجدل، كما استطاعوا نشر عقيدتهم السنية في أوساط العامة وترسيخها في نفوسهم، ولما "دخل المذهب الأشعري إلى بلاد المغرب وجد فيه المالكية من أدوات الحجاج وإقناع الآخر ما يساعدهم على تثبيت قضايا العقيدة وتقديمها في أسلوب منطقي إقناعي فاستحسنوه وتبنوا أدواته المنهجية في عرض مسائل العقيدة"[45].

في حين وجدت القيادات المالكية في الفكر الأشعري خير منهج عقدي في سبيل الدفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة[46]، يقول علاوة عمارة: "ولهذا نجد بأن ابن أبي زيد القيرواني(ت 386هـ/996م) وأبي الحسن القابسي (ت 403هـ/1013م) يستقبلان بحفاوة أفكار أبي الحسن الأشعري... وهذا ما أعطى للمالكية القروية ديناميكية لمقاومة الأهواء والبدع"[47].

4- دور المناظرات في تجديد المذهب المالكي:

لقد شكل المشروع الإسماعيلي ببلاد المغرب ما يمكن تسميته "بالمحاولة الإصلاحية للحياة الثقافية بها"[48]، ذلك أن الفاطميين شجعوا على تعاطي أنواع العلوم

العقلية كالفلسفة والتأويل محاولة منهم في نشر التشيع الإسماعيلي، وكان أبو عبد الله الشيعي يرى التزام الاعتدال والتعقل في سبيل تحقيق هذا الهدف، أما أخوه أبو العباس المخطوم فالغالب عليه التهور والعجلة، وظن أن اتخاذ بعض الإجراءات التعسفية في حق المالكية سيكون كافيا لإقامة الدعوة الشيعية ببلاد المغرب وتثبيت أركانها، فلم يجبه أخوه أبو عبد الله الشيعي إلى ذلك وخاطبه قائلا: "إن دولتنا دولة بيان وحجة وليست دولة قهر واستطالة فاترك الناس على مذاهبهم"[49]؛ وعندما تسلم عبيد الله المهدي زمام الحكم بإفريقية ما لبث طويلا حتى أظهر التشيع القبيح[50]، وراح يعلن عن تعاليم مذهبه بواسطة دعاته الذين بثهم في كل الأنحاء والذين قد بلغ من غلوهم في التشيع وتقديس شخص الإمام أن صارت صيغة اليمين عندهم لا باسم من أسماء الله عز وجل الحسنى كما هي العادة وإنما كانت باسم عبيد الله المهدي ونصها: "وحق عالم الغيب والشهادة، مولانا المهدي الذي برقادة"[51]، وهذه الصيغة لا تتضمن الغلو فقط وإنما هي الكفر البواح ذلك أن فيها إشراك المخلوق مع الخالق في صفاته، بالإضافة إلى التغييرات المذهبية التي أحدثها الفاطميون[52].

كان وجوه القيروان قد سألوا عبيد الله المهدي عندما خرجوا لاستقباله التأمين في الأموال فأعرض عنهم، وفي هذا أكبر دلالة على السياسة المالية –التعسفية– التي سينتهجها معهم ومن سيحكم بعده من الفاطميين ببلاد المغرب[53]، وقد سبق وصف القاضي النعمان (ت 363هـ/974م) لوفد القيروان –مع ما لهم من مناظر وعقول ورجاحة وألسنة– بأن الله عز وجل قد "كسف نورهم وأمات بهاءهم وأذهب بهجتهم لئلا يكون ذلك إلا في أولياء الله ومن اتبعهم ولا يكون الفخر والثناء والجمال والكمال والبهاء إلا لهم"[54]، وهو مؤشر لمصير المالكية ببلاد المغرب في العهد الفاطمي عندما سيتراجع نفوذهم الأدبي ويتقلص دورهم الفكري[55].

كانت مجالس المناظرات وسيلة أخرى من وسائل المقاومة التي لجأ إليها المالكية في مواجهة الدعوة الشيعية، والجدير بالملاحظة أن الفاطميين عرفوا قيمة العلوم العقلية وأهمية التضلع في الجدل، فلما انتصروا وجدوا أنفسهم بين أناس لا يعرفون شيئا عن مذهبهم، ذلك أن سندهم في الحكم اعتمد على كتامة المعروفين بشدة بأسهم[56]، فلم يكن أمامهم لتحقيق طموحهم في نشر التشيع سوى سبيل الإقناع بالمحاورة –أول الأمر– أو استخدام طرق الاضطهاد، ومن هنا عقدوا مجالس للمناظرة معتمدين في مقالاتهم على الحكمة الفلسفية التي مزجوها بطريقتهم الباطنية وعباراتهم الحكمية، التي لم توجد من قبل ببلاد المغرب ولا عرفها فقهاء المالكية[57]، فانبرى لسد هذا النقص وجبر هذا الكسر أبو عثمان سعيد بن محمد المعروف بابن الحداد (ت 302هـ/915م) الذي تزعم جموع أهل السنة والجماعة في مناظرة الشيعة، واستطاع أن ينتصر عليهم ويفند شبهتهم، ويقمع مقالتهم، حيث عبر سعيد بن الحداد عما يختلج في نفوس المالكية من التعلق بالسنة والأثر والذود عنهما، فلم يخش بطش الفاطميين وأتباعهم ولا خاف مقامهم[58]، وقد اجتمع له جهارة الصوت وفخامة المنطق وفصاحة اللسان وصواب المعاني، يقول الخشني (ت 361هـ/971م): "وكانت لأبي عثمان مقامات كريمة ومواقف محمودة في الدفع عن الإسلام والذب عن السنة ناظر فيها أبا العباس المخدوم أخا أبي عبد الله الشيعي الصنعاني بملىء فمه ومنى نفسه، مناظرة القرن المساوي، بل مناظرة المتعزز المتعالي، لم يتلعثم لفظاعة المقام، ولا أحجم لهيبة السلطان... ولقد قال له ابنه محمد يوما اتق الله في نفسك ولا تبالغ في مناظرة الرجل فقال له حسبي من له غضبت وعن دينه ذببت"[59]، وبذلك كان أبو عثمان سعيد بن الحداد قرينا –مغربيا– لزعيم السنة في بلاد المشرق أبي الحسن الأشعري هذا يرد على الإسماعيلية والأخر يقارع المعتزلة، فكل منهما يذب عن السنة ويدعم مقالاته الكلامية المستنبطة من نفس طرق الخصم، يقول الطاهر المعموري: "لهذا اعتبر أبو عثمان الحداد من مجددي إفريقيا في

القرن الثالث لأنه قاوم العبيديين بالجدل المعتمد على القرآن والسنة، وانتصر عليهم ولم يستطيعوا إذايته ولا قتله، تقديرا لعلمه وإكبارا لفضله"[60].

لقد كان لأبي عثمان سعيد بن الحداد في مناظراته الظهور الكامل في الرد على المفاهيم الإسماعيلية في تأويل آيات معينة من القرآن الكريم وبعض الأحاديث النبوية، وفي شيء من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وعمل أصحابه رضي الله عنهم، فرد مزاعمهم وسفه آراءهم وأبطل متعسف تأويلهم الباطني[61].

ويلاحظ أن دور سعيد بن الحداد في المناظرات السنية الشيعية ببلاد المغرب لم يكن فقط سببا في التفاف المالكية حوله، بل كذلك أكسبه تقدير أبي عبد الله الشيعي ومحبة كثير من المتشيعين[62]، ومن ذلك أن الداعي أبا عبد الله الشيعي أوصى حاجبه الصقلبي[63] بأن يأذن للناس إذا اجتمعوا بالدخول عليه للمناظرة، فلما حضر سعيد بن الحداد أذن له الحاجب بالدخول وحده، فأنكر الداعي ذلك عليه وبادره بقوله:"ألم أقل لك إذا اجتمع الناس فأذن لهم؟ فقال له الصقلبي: هذا هو الناس كلهم فأنا فعلت ما أمرتني به، قال: وإنما فعل ذلك الصقلبي لما أعجبه من كلام سعيد رضي الله عنه وكان الصقلبي مسلما ثم قتله الشيعي بعد مدحه لسعيد"[64]، وهكذا لما فشل الفاطميون في اكتساب هذا الرجل في سلك دعوتهم، اكتفوا برصد حركاته والتحري عن أعماله وعلاقاته بأصحابه، ولهذا السبب لما علموا خبر وفاته أرسلت البشائر سحرا من القيروان إلى عبيد الله المهدي في مدينة رقادة تعلمه الخبر.[65]

5- دور التأليف في تجديد المذهب المالكي:

إن عناية فقهاء المالكية بالتجديد كانت عناية فائقة على ضوء كتاب الله عز وجل وسنة النبي صلى الله عليه وسلم[66]، خاصة في الفترة الممتدة ما بين نهاية القرن 3هـ/9م إلى أواسط القرن 5هـ/11م[67]، والحقيقة أن العلاقة بين التجديد والاجتهاد

ساهمت بشكل فعال في التمكين للتشريع المالكي ليأخذ موقعه في الحياة العملية المغربية على جميع المستويات، فلولا الحركة التجديدية التي انتهجها فقهاء المالكية ما تم لهم ترسخ مذهبهم وإثبات أفضلية تشريعاته، لا كما ذهب إليه بعض الباحثين من أن المالكية ببلاد المغرب حافظت على أصالتها، ولم تجر محاولة تطويرها أو إثرائها، وأن "تجديد المذهب المالكي لم يتم سوى في العصر المريني"[68]، يقول عمر الجيدي:"والحق أن وصم المالكية بالتقليد والجمود هي نظرة تكاد تكون سائدة لدى الكثير من الباحثين المعاصرين، ومرد ذلك –في نظرنا– أنهم يجهلون تراث هذا المذهب، أو أنهم لم يطلعوا عليه بالقدر الذي يؤهلهم لأن يصدروا في حقه الرأي الصائب، ولو تتبعوا هذا التراث، واطلعوا على خفاياه، ودرسوا بعمق عقلية أصحابه، لعلهم كانوا يغيرون نظرتهم إلى هذا الفقه"[69].

إن في استعراض وفرة الإنتاج الفقهي المالكي[70]خلال القرنيين 4 و5ه/10 و11م ما يفصح عن بلوغ التشريع الفقهي بها أعلى درجات تطوره ببلاد المغرب، سواء فيما يتعلق بمحاولة المالكية تغطية مختلف أوجه المعاملات أو بالنسبة لمواكبة الفقه للمستجدات، ومراعاته للأعراف السائدة حسب المناطق، ومما يجدر بيانه أن تواتر الإحالة على آراء أوائل أقطاب المالكية ببلاد المشرق وإفريقية في كتب الأحكام والنوازل هو أمر لا ينافي تطور الفقه المالكي في سائر بلاد المغرب، ذلك أنه –أي المذهب المالكي– بدأ منذ أوائل القرن 3ه/9م يجد طريقه إلى (الاستقلال المحلي) حسب تعبير أحد مؤرخي المذهب المالكي[71]، كما اتفق جل الباحثين على أن الفقه المالكي لم يكن جامدا، بل إنه كان حي يساير مظاهر تطور الحياة لدى المغاربة، وهو ما يتأكد من خلال التدقيق في متونه، حيث تبدو مضامينه أقرب إلى الواقع المعاش في تلك الفترة، في حين تتبين هذه الحقيقة بوضوح في تفرد بعض المصنفات الفقهية والعقدية المالكية بتركيزها على جوانب معينة من قضايا المستجدات والنوازل، يقول نجم الدين الهنتاتي:

"عرف المذهب المالكي تطورا من الناحية العقدية، إذ تبنى علماؤه الأفارقة العقيدة الأشعرية منذ أواخر القرن (4هـ/10م)، فيما... عرف المذهب المالكي تطورا أيضا من الناحية الفقهية... تميز هذا المذهب أيضا بحضور تيارات بداخله، إذ أمكن لنا الحديث عن مدرستين أساسيتين: مدرسة مالكية إفريقية، ومدرسة مالكية أندلسية"[72].

إن الطابع الطاغي على المالكية بالأندلس هو طابع الاهتمام بالمسائل والفروع أي أن دراسة الفقه مضت على السبيل التقليدي، ومع الازدهار الجديد والرغبة في الأخذ بأسباب الرفاهية والتحضر في جميع مظاهر الحياة بالأندلس بما في ذلك المظهر الفكري والثقافي، تحتم إحياء علوم الدين وبعث الفقه والحديث على أسس جديدة قوامها الاجتهاد والنظر، ولذا فقد كانت رعاية الأمويين للحركة التجديدية تحمل أكثر من معنى، فهي تعبير عن نيتهم الصادقة في إبراز الشخصية الثقافية الأندلسية المميزة عن المثال العباسي والفاطمي، وهذا ما سيتوج في فترة حكم عبد الرحمن الناصر (300-350هـ/912-961م) الذي وضع الركائز الأولى لهذا المشروع الثقافي للخلافة الأموية.

والحقيقة أن البيئة الأندلسية كانت تهيئ الفرصة لتطوير الملكات الذهنية نظرا لاختلاف الأصول العرقية لفئات السكان، وما يستتبعه عادة من تنوع ثقافي ولغوي وهي بهذا المعنى تشبه إلى حد كبير البيئة العراقية لا الحجازية، حيث تدين الأندلس بكثير من مجدها العلمي والحضاري لأبنائها الذين ارتحلوا إلى المشرق الإسلامي وهم في طور الشباب، فقد اتسعت آمال هؤلاء المرتحلين لتحقيق أكثر من هدف من رحلاتهم، فكان لهم النصيب الأوفى في التحصيل العلمي حتى غدوا من أعلام الأندلس المشار إليهم بالبنان، ثم إن الشخصية العلمية للأندلسيين قد تجلت في أبهى صورها خلال القرنيين 4 و5هـ/10و11م، ولم تؤثر التقلبات السياسية الحادة التي شهدتها البلاد في إبداعاتهم وانجازاتهم العلمية المنطلقة أساسا من كونهم مالكيين، وما كلام ابن حزم (ت

456هـ/1064م) –الفقيه الظاهري– عنهم إلا خير شهادة تثبت الدرجة التي بلغها المالكية في عصره، إذ لم تمنعه مخالفته للمالكية من الثناء على علمائهم والإشادة بمؤلفاتهم إلى درجة أنه عد ذلك من مفاخر الأندلس التي قصر عن بلوغها الكثيرون من نظرائهم في الأقطار الإسلامية[73].

إن المادة العلمية لكتاب المدونة الكبرى تطرح إشكالات جوهرية تتعلق بما فيها من احتمالات في اختلاف السؤال والجواب أو اختلاف الأقوال أو اختلاف الروايات، وفي هذه الأوجه الثلاثة يتمثل الواقع في المدونة الكبرى، أو الإجمال الحاصل في بعض ألفاظها، أو الغموض اللاحق ببعض بواطن الأبواب فيها[74]، وكان أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ/996م) ممن أدرك هذه الإشكالات المصاحبة لصيغة مادة المدونة الكبرى، وأنها لا تنقاد إلا لمن تمرس بمعانيها، وسبر دلالات ألفاظها منطوقا ومفهوما، ودرس رواياتها تصحيحا وتمحيصا، ومن هنا قرر أن يستنبط المعنى المقصود المؤيد بالدليل[75]، ويرفع ما عسى أن يقع في بعض المسائل من الإشكالات، ويزيل الغطاء عما انطوت عليه بطون الأبواب من المعاني والأسرار، فتلافى بذلك النواقض الحاصلة في الكتب الرائجة في زمانه، المترجمة بشروح المدونة الكبرى وهي على حد تعبير أحدهم "ليست بشرح لها على الحقيقة، وإنما هو النقل من الأمهات، والإطناب في التعريفات، وتعطيل الأوراق بما هو مدون في الدواوين"[76].

ويبدو أن ابن أبي زيد القيرواني قد ألم بمناهج واصطلاحات العلماء في الكشف عن مضامين المدونة الكبرى، فبين بجلاء دعامات منهج العراقيين والقيروانيين في التعامل معها، إذ كان مالكية العراق المتأثرين بمناهج المذاهب الفقهية السائدة عندهم ينطلقون من المادة الفقهية للمدونة، ويبنون فصول المذهب عليها بالأدلة والقياس، غير عابئين بتصحيح الروايات وضبط الألفاظ، بينما أهل القيروان

والأندلسيون وجهوا عنايتهم أساسا إلى تصحيح الرواية وترتيب أسانيد الأخبار، وضبط لغة الكتاب وألفاظه واحتمالاته، مما يجعل من طريقة القيروانيين والأندلسيين أوفق لطالب العلم الراغب في التفقه من المدونة الكبرى، بعد التحقيق في نصها، والاطمئنان إلى رواياتها وأقوالها، في حين تهدف طريقة العراقيين إلى توليد فروع فقهية جديدة عن سبيل الاستدلال[77]، وقد نص القاضي ابن العربي على تباين المنهجين في قوله: "وقرأت المدونة بالطريقتين القيروانية في التنظير والتمثل، والعراقية على ما تقدم من معرفة الدليل"[78].

لقد سطر ابن أبي زيد القيرواني خطوات منهجه، وحدد الجوانب التي تحتاج في نظره إلى المعالجة في كتابه "النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات"[79]، فبدأ أولا بتلخيص مسائل المدونة الكبرى، وتحديد مواطن الخلاف فيها، وتحصيل الأقوال المستنبطة منها، وتنزيلها وبيان مشكلاتها ومحتملاتها، وعمدته في ذلك كله الاستقراء المدعم بالدليل أو نص موافق للمذهب، ولهذا افتتح كتابه بمقدمة أكد فيها على أهمية الاجتهاد، ثم تطرق إلى الأسباب التي دعته إلى جمع هذا الكتاب، كما أورد في كتابه هذا الكثير من المسائل الفقهية التي تضمنتها دواوين المذهب المشهورة[80]، يقول ميكلوش موراني: "ويحوى كتاب النوادر والزيادات بين طياته أهم مادة مرجعية عن مصادر الفقه المالكي المعروفة في القرن الرابع الهجري، وهي تتمثل في مختصرات فقهية منتظمة، ومجاميع مسائل، ومعالجات لمشكلات فقهية متفرقة... ومن هنا فإنه لا مراء في أهمية الكتاب بالنسبة للأبحاث المتعلقة بتاريخ تطور مصادر المالكية وتاريخها"[81].

هذا على مستوى التصور والتنظير، أما على مستوى التطبيق والممارسة فإن المتصفح لما كتبه ابن أبي زيد القيرواني على المدونة الكبرى يرى عملا علميا متينا،

صاغه صاحبه في قالب منهجي أصيل، يزينه الترتيب والتنظيم والتنسيق، كما أن شخصية المؤلف حاضرة وبقوة في تحليلاته وتصويباته، فالنوادر والزيادات تمثل في الواقع رد الفعل السني على تعاظم خطر الفقه الإسماعيلي الذي تولى تدوينه القاضي النعمان، وبالجملة فإن هذا الكتاب يكشف عن المقدرة الكبيرة التي تميز بها أعلام المالكية من المدرسة المغربية على صياغة المسائل الفرعية بما يناسب الأحكام الأصولية، كما يكشف عن إسهامات المغاربة في بلورة التراث الفقهي المالكي ومعالجة قضاياه أصولا وفروعا، رواية ودراية، وأنهم التزموا المذهب المالكي عن قناعة وخدموه عن جدارة.

إن من أشكال المقاومة السنية للمذهب الشيعي عناية المالكية بترسيخ العقيدة السنية والمذهب المالكي في نفوس الناشئة، وتلقين مبادئها لطلاب العلم والعامة في مجالس الدرس والوعظ، فقد استطاع المالكية بما بذلوه من جهود مضاعفة في هذا المجال أن يلقحوا العامة ويكسبوها مناعة قوية ضد الفكر الشيعي الإسماعيلي، وأبرز من كرس جهوده لخدمة هذا الهدف ابن أبي زيد القيرواني الذي سخر علمه وماله في سبيل نشر العقيدة السنية وترسيخها من خلال تأصيل المذهب المالكي؛ في حين يعد كتاب "الرسالة"[82] من أهم أعمال ابن أبي زيد القيرواني العلمية التي تنعكس فيها إرادته القوية في تحصين الجيل الناشئ من الأهواء والبدع التي كان المذهب الشيعي مصدرها الأساس، وقد عبر عن ذلك بصراحة في مقدمتها حين نص على أن الغرض من وراء تأليف كتاب الرسالة يكمن في تعليم الولدان أمور الديانة مما تنطق به الألسنة وتعتقده الأفئدة على مذهب الإمام مالك بن أنس وطريقته، وذلك "ليسبق إلى قلوبهم من فهم دين الله وشرائعه ما ترجى لهم بركته وتحمد لهم عاقبته"[83].

والجدير بالذكر هنا أن ابن أبي زيد القيرواني يعتبر الناشر الحقيقي لأفكار المالكية في الأوساط الشعبية من خلال تكوينه للعديد من التلاميذ ومراعاته لخصوصية

المجتمع المغربي، وكذلك "بتأليفه للرسالة والنوادر والزيادات اللتان أعطتا ديناميكية كبيرة في مواجهة تيار التشيع"[84]، إذ لولاه ولولا مثابرته وجهوده في تحديد المذهب المالكي من خلال جمع فقهه وترتيبه وتبويبه ونشره بين الناس لما تمكن المذهب المالكي في أخر الأمر من تحقيق الانتصار النهائي في بلاد المغرب، يقول الهادي روجي إدريس: "وكان أبو محمد عبد الله بن أبي زيد يمثل أنجع عامل من عوامل انتصار المذهب المالكي نهائيا في إفريقية"[85].

لقد تم الالتحام الحقيقي والفعلي بين فقهاء المالكية والعامة في العهد الفاطمي[86]، مما أدى إلى تجذر المذهب المالكي ببلاد المغرب، ذلك أن فشل ثورة أبي يزيد[87] (333-336هـ/944-947م) أعقبه فتور في الدعوة الفاطمية الأمر الذي استفادت منه المالكية في تدعيم موقعها وتنظيم صفوفها استعدادا لاستئصال المذهب الشيعي[88]، يقول القاضي عياض: "... إلى أن ضعفت دولة بني عبيد بها، من لدن فتنة أبي يزيد الخارجي، فظهروا وفشوا عليهم، وصنفوا المصنفات الجليلة، وقام منهم أئمة جلة طار ذكرهم بأقطار الأرض، ولم يزل الأمر على ذلك إلى أن خرجت القيروان وأهلها وجهاتها، وسائر بلاد المغرب مصفقة على هذا المذهب، مجتمعة عليه، لا يعرف لغيره بها قائم"[89].

ولعل أيضا مما يمكن أن يستشف من وجوه الافتراق بين التجربة السياسية المالكية في الساحة المغربية ونظيرتها الأندلسية، هو أن كلا منهما تشكلت في ضوء الاستجابة للتحديات التي اكتنفتها وأثرت بالتالي على مسارها، ذلك أن ميولات فقهاء المالكية بالأندلس وسلوكهم الفكري لم يكن على ما يبدو هو نفسه سلوك وميولات فقهاء القيروان، فقد أكدت بعض الدراسات[90] أن فقهاء القيروان كانوا أكثر لينا وتسامحا وتفتحا لأنهم أجبروا على مصارعة مذاهب أخرى والاحتكاك بها، في حين أن

فقهاء الأندلس –دائما حسب هذه الدراسات– كانوا أكثر تصلبا وانغلاقا أمام التيارات الجديدة لأنهم حققوا انتصارهم منذ عهد مبكر فتقوقعوا داخل مالكية متصلبة، "والتصلب من جهة أخرى لا يعني التحجر وعدم التطور، فقد رأينا أن المذهب المالكي عرف تطورا في عدة جوانب، وهي خاصية أخرى تميز بها ذلك المذهب بالغرب الإسلامي"[91].

يظهر من خلال التطورات السابقة أن إعادة تشكيل الخريطة المذهبية ببلاد المغرب أصبح أمرا وشيكا وأن معالم تلك الخريطة بدأت تتضح شيئا فشيئا منذ انتقال الفاطميين إلى مصر سنة 361هـ/972م، حيث توجه مسار الأحداث نحو حسم مادة الخلاف المذهبي بين أهل السنة والجماعة والشيعة في العهد الزيري، وحقق المذهب السني جولة رابحة في إفريقية، إذ سجل العقد الرابع من القرن 5هـ/11م تفوقا بينا للمذهب المالكي بعد المحنة الكبيرة التي ألمت به، وانعكست هذه الصحوة المالكية في ميدان التأليف، لذلك خبا نجم التيار الشيعي في إفريقية، وعلا شأن المذهب المالكي، فمن الناحية الفكرية يبدو أن الزيريين رفعوا الحظر الذي كان مسلطا على المالكية فأصبح من الممكن تدريس الفقه المالكي مما سمح بازدهار الدراسات الفقهية والعقدية[92].

لقد كان الولاء الزيري للمذهب الشيعي يتوقف على نوعية علاقتهم بالدولة الفاطمية، فكلما سادت المودة أمعن الزيريون في إخلاصهم وولائهم، وإذا ساءت العلاقة ضعف ذلك الولاء بعدم التشدد على أهل السنة والجماعة، في حين تميز العهد الزيري بسيطرة شبه مطلقة وتامة للمذهب المالكي في كل المجالات وعلى جميع المستويات ولكن بقيت تعوزه المساندة الرسمية للحكام، وفي المقابل اتسمت العلاقات الزيرية–الفاطمية بالفتور ثم ما لبثت أن تحولت إلى العدائية في عهد المعز بن باديس

(406-454هـ/1015-1062م)، حيث استغلت المالكية الأحوال السياسية وكثفت من نشاطاتها "لحمل نظام الحكم الصنهاجي على إحداث قطيعة سياسية ومذهبية مع القاهرة الإسماعيلية"[93] سنة[94] 443هـ/1051م[95]؛ فما إن رحل الفاطميون إلى مصر حتى تنفس فقهاء المالكية الصعداء ووقفوا لأتباعهم من بني زيري، وكانوا عاملا من عوامل الضغط عليهم حتى استجابوا لهم وتم إلغاء المذهب الإسماعيلي وإعادة المذهب السني رسميا مرة أخرى، وبذلك كتب للمالكية الظفر والانتصار، وما إعلان القطيعة إلا تجسيد لتلك المساندة، لذلك فليس من الصواب القول بأن المعز قد فرض المذهب المالكي على أهل إفريقية، بل كل ما فعل أنه ساير واقعا معينا، ومكنه من الشرعية السياسية والمذهبية، وبفضل هذا الانتصار حصل لأول مرة في تاريخ إفريقية اتفاق بين الاتجاه السني السائد لدى أهل البلاد والاتجاه الذي يتبعه الحكام[96].

الهوامش:

1- هم الشيعة القائلون بإمامة أبي محمد إسماعيل بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين السبط بن علي بن أبي طالب نصا عليه، وادعوا أن والده جعفر الصادق أشار إليه في حياته ودلهم عليه، فكانوا مجمعين كلهم أنه الإمام بعد أبيه إلا أنهم اختلفوا في موته، فمنهم من قال لم يمت إلا أنه أظهر موته تقية من العباسيين، وأن أباه عقد محضرا وأشهد عليه عاملهم على المدينة، ومنهم من قال بأن موته صحيح إلا أن النص لا يرجع القهقرى، والفائدة من النص بقاء الإمامة في أولاد المنصوص عليه دون غيرهم، فلما توفي إسماعيل في حياة أبيه جعل جعفر الصادق الأمر لمحمد بن إسماعيل، والإسماعيلية تقول أن الإمامة والوصية من الله، وقد كان الله أعطى إسماعيل هذه المنزلة في حياة أبيه فلما حضرته الوفاة كان ابنه أحق بميراثه من أعمامه وهو أكبر سنا من أعمامه، ذلك أن الإمامة عندهم لا تنتقل من أخ إلى أخ بعد الحسن والحسين ولا تكون إلا في الأعقاب. انظر: النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى (ت 310هـ/922م): فرق الشيعة، تحقيق عبد المنعم الحنفي، ط1، دار الرشاد، القاهرة، 1992م، ص77-79؛ الأشعري، أبو

الحسن علي بن إسماعيل (ت 330هـ/942م): مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط1، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، 1950م، ج1، ص100؛ الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، (ت 548هـ/1153م): الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاغور، ط3، دار المعرفة، بيروت، 1993م، ج1، ص226-229.

2- تقف معظم الفرق الشيعية من قضية الإمامة عند الشكل دون المضمون وعند الأشخاص دون المبادئ حتى جاءت عقيدتهم في الإمام شيئا لا يمت بصلة لمبادئ الإمام نفسه وهو عندهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه. انظر: أجناس جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى، ط2، دار الكتب الحديثة، مصر، د ت، ص238.

3- أحمد صبري السيد: إخوان الصفا بين الفكر والسياسة، ط1، دار مصر المحروسة، القاهرة، 2005م، ص14.

4- انظر: أحمد محمود صبحي: في علم الكلام الزيدية، ط3، دار النهضة العربية، بيروت، 1991م، ص45.

5- تلطف بعض أحداث القيروان في إيصال ورقة لعبيد الله المهدي (297-322هـ/910-934م) من حيث لا يعلم، وكان مكتوبا فيها هذين البيتين:

بالظلم والجور قد رضينا وليس بالكفر والحماقة

إن كنت أعطيت علم غيبٍ فقل لنا كاتب البطاقة

كما يروى في خبر أخر أن هذين البيتين وجدهما صاحب مصر العزيز بالله (365-386هـ/976-996م) مكتوبين في ورقة عندما ارتقى المنبر. انظر: ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد، (ت 681هـ/1282م): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د ت، ج5، ص373، 374؛ ابن عذاري، أبو العباس أحمد بن محمد، (ت نحو 695هـ/نحو 1296م): البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج. س. كولان وليفي بروفنسال، ط3، دار الثقافة، بيروت، 1983م، ج1، ص160؛ الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، (ت 748هـ/1347م): سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1982م، ج15، ص169.

6- أيمن فؤاد سيد: الدولة الفاطمية في مصر تفسير جديد، ط2، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2007م، ص.122

7- الذهبي، المصدر السابق، ج12، ص.252

8- انظر: الطاهر المعموري: التجديد الفقهي بإفريقيا ودور المازري في إبرازه، مجلة الموافقات، المعهد الوطني العالي لأصول الدين، الجزائر، العدد الثاني، 1993م، ص387.

9- عدنان محمد أمامة: التجديد في الفكر الإسلامي، ط1، دار ابن الجوزي، الرياض، 1424هـ، ص357، 358.

10- انظر: عباس الجراري: الدين في وسطيته وتجديده وسياق الشخصية المغربية، الدروس الحسنية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1986م، ص116.

11- انظر: رضوان جودت زيادة: سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2004م، ص.24

12- الاجتهاد: في اللغة هو بذل الوسع، وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع في طلب المقصود من الحكم من جهة الاستدلال. انظر: الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، (ت 474هـ/1081م): كتاب الحدود في الأصول، تحقيق نزيه حماد، ط1، مؤسسة الزغبي، بيروت، 1973م، ص.64

13- سيف الدين عبد الفتاح: مفهوم التجديد، سلسلة بناء المفاهيم دارسة معرفية ونماذج تطبيقية، المعهد العالي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1998م، مج1، ص309-311.

14- انظر: الصاحب، أبو القاسم إسماعيل بن عباد، (ت 385هـ/995م): المحيط في اللغة، تحقيق محمد آل ياسين، ط1، عالم الكتب، بيروت، 1994م، ج6، ص391؛ الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، (ت 393هـ/1003م): الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، 1990م، ج2، ص452-454؛ ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس، (ت 395هـ/1004م): معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، ط1، دار الجيل، بيروت، 1991م، ج1، ص407-409.

15- سيف الدين عبد الفتاح، المرجع السابق، مج1، ص346، 347.

16- سورة الإسراء، الآية: 49.

17- سورة السجدة، الآية: 10.

18- حديث صحيح، انظر: الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، (ت 405هـ/1014م): المستدرك على الصحيحين، تحقيق مقبل بن هادي الوادعي، ط1، دار الحرمين، القاهرة، 1997م، ج1، كتاب الإيمان، ص43، رقم 5.

19- إسناده حسن، انظر: الحاكم، المصدر السابق، ج4، كتاب التوبة والإنابة، ص388، رقم 7738.

20- انظر: العظيم آبادي، أبو الطيب محمد أشرف بن أمير، (ت بعد 1310هـ/بعد 1892م): عون المعبود شرح سنن أبي داود، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، ط2، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، 1969م، ج11، ص386؛ أبو الأعلى المودودي: موجز تاريخ تجديد الدين وإحياؤه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ترجمة محمد كاظم سباق، ط4، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1981م، ص12، 44؛ رضوان جودت زيادة، المرجع السابق، ص30؛ عدنان محمد أمامة، المرجع السابق، ص16-20.

21- انظر: عمار جيدل: التجديد في دراسة علم العقيدة الإسلامية، مجلة الموافقات، المعهد الوطني العالي لأصول الدين، الجزائر، العدد الرابع، 1995م، ص64.

22- قد اختلف في هذا الحديث قبولا وردا –بل هناك من عده من جملة الأحاديث الموضوعة- إلا أنه يستأنس فيه لتصحيح الإمام أحمد بن حنبل له حيث قيل له: "كأنه كلام موضوع"، فقال: "لا، بل هو صحيح سمعته من غير واحد"، وعليه فإسناد الحديث صحيح إن شاء الله. انظر: الجرجاني، أبو أحمد عبد الله بن عدي، (ت 365هـ/976م): الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق يحيى مختار، ط3، دار الفكر، بيروت، 1988م، ج2، ص.79

23- سعاد سطحي: التأصيل الديني لمصطلحي الإصلاح والتجديد، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، العدد التاسع، 2008م، ص148.

24- حديث صحيح، انظر: السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعب، (ت 275هـ/888م): سنن أبي داود، تحقيق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 1997م، ج4، كتاب الملاحم، باب ما ذكر في قرن المائة، ص313، رقم 4291؛ الجرجاني، المصدر السابق، ج1، ص.114

25- لمعرفة طرق هذا الحديث ودرجاتها، انظر: أبو لبابة الطاهر حسين: محاضرات في الحديث التحليلي، طI، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2004م، ص115-.118

26- الذهبي، المصدر السابق، ج10، ص.46

27- سيف الدين عبد الفتاح، المرجع السابق، مج1، ص.352

28- العظيم آبادي، المصدر السابق، ج11، ص.386

29- عدنان محمد أمامة، المرجع السابق، ص57، .58

30- أبو لبابة الطاهر حسين، المرجع السابق، ص.121

31- عدنان محمد أمامة، المرجع السابق، ص.60

32- العظيم آبادي، المصدر السابق، ج11، ص.391

33- عدنان محمد أمامة، المرجع السابق، ص.66

34- أبو لبابة الطاهر حسين، المرجع السابق، ص125، .126

35- "سأل رجل مالكا فقال: من أهل السنة يا أبا عبد الله؟ قال: الذين ليس لهم لقب يعرفون به، لا جهمي ولا رافضي ولا قدري". القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى، (ت 544هـ/1149م): ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق محمد بن تاويت وآخرون، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1983م، ج2، ص.41

36- كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيا، ومن أجل فهمهم الخاص لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهم يرون الخروج على الحكام إذا اجتنبوا العدل، كما أنهم يرون أن الإمامة الكبرى تجوز في غير قريش، ويكفرون أصحاب الكبائر ويرون أنهم مخلدون في النار. انظر: الشهرستاني، المصدر السابق، ج1، ص131-.161

37- انظر: سعاد كوريم: التفسير والمفسرون بالقيروان: رصد ونقد، وقائع ندوة القيروان عاصمة الثقافة الإسلامية: إشعاع القيروان عبر العصور، القيروان 20-25 أفريل 2009م، وزارة الثقافة والمحافظة على التراث، قرطاج، 2010م، ج2، ص388، .389

38- كان الفقيه أبو جعفر أحمد بن نصر الداودي (ت 402هـ/1011م) ينكر على معاصريه من المالكية سكناهم بالقيروان في ظل حكم الفاطميين، حتى أنه كتب إليهم مرة بذلك، فأجابوه: "اسكت لا شيخ لك"؛ مع العلم أنه كان أول من عكف على شرح صحيح البخاري من المغاربة. انظر: القاضي عياض، المصدر السابق، ج7، ص.103

39- القاضي عياض، المصدر السابق، ج5، ص.303

40- انظر: عبد المجيد عمر النجار: فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992م، ص11، 12.

41- إن بعض المؤرخين للعقيدة الأشعرية ببلاد المغرب لا يذكرونها إلا مع بداية القرن 6هـ/12م، وبالضبط مع عودة أبي عبد الله محمد بن تومرت (ت 524هـ/1129م) من رحلته المشرقية سنة 510هـ/1116م، حيث بث العقيدة الأشعرية وحمل تلميذه ومؤسس الدولة الموحدية عبد المؤمن بن علي (ت 558هـ/1163م) الناس عليها. انظر: إبراهيم التهامي: الأشعرية في المغرب، ط1، دار قرطبة، الجزائر، 2006م، ص5-7.

42- "أن الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة أشعريون هذه عبارة ابن عبد السلام شيخ الشافعية، وابن الحاجب شيخ المالكية، والحصيرى شيخ الحنفية، ومن كلام ابن عساكر حافظ هذه الأمة الثقة الثبت: هل من الفقهاء الحنفية والمالكية والشافعية إلا موافق الأشعري ومنتسب إليه". السبكي، أبو نصر عبد الوهاب بن علي، (ت 771هـ/1369م): طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، ط1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1964م، ج3، ص373، 374.

43- السكوني، أبو علي عمر بن محمد، (ت 717هـ/1317م): عيون المناظرات، تحقيق سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية، تونس، 1976م، ص223، 225.

44- خالد زهري: ابن أبي زيد القيرواني ومذهبيته الكلامية، وقائع ندوة القيروان عاصمة الثقافة الإسلامية: إشعاع القيروان عبر العصور، القيروان 20-25 أفريل 2009، وزارة الثقافة والمحافظة على التراث، قرطاج، 2010م، ج2، ص473، 474.

45- محمد المصلح: العوامل الفكرية والعقدية لنشأة المدرسة المالكية وتجذرها في الغرب الإسلامي، ضمن أشغال الندوة الأكاديمية الدولية: المذهب المالكي في المغرب من الموطأ إلى المدونة، فاس 26-28 مارس 2008م، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2010م، مج1، ص224.

46- عن أبي زكريا يحيى بن عون (ت 298هـ/911م) قال: "دخلت مع سحنون على ابن القصار وهو مريض وكان من أصحابه، وأصابته في علته قلق، فقال له: يا ابن القصار ما هذا القلق الذي أنت فيه؟ قال: الموت والقدوم على الله عز وجل، فقال له سحنون: ألست مصدقا بالرسل أولهم وآخرهم والبعث والحساب والجنة والنار؟ وأن أفضل هذه الأمة –بعد نبيها صلى الله عليه وسلم–

أبو بكر ثم عمر؟ وأن القرآن كلام الله غير مخلوق؟ وأن الله تعالى يرى يوم القيامة؟ وأنه (عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى)؟ ولا تخرج على الأئمة بالسيف وإن جاروا؟ قال: إي والله الذي لا إله إلا هو، فضرب سحنون بيديه على ضبعيه وقال له: مت إذا شئت مت إذا شئت، ثم خرج". المالكي، أبو بكر عبد الله بن محمد، (ت بعد 484هـ/1091م): كتاب رياض النفوس، تحقيق بشير البكوش، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م، ج1، ص367، 368.

47- علاوة عمارة: انتشار المذهب المالكي ببلاد المغرب الأوسط، دراسات في التاريخ الوسيط للجزائر والغرب الإسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2008م، ص.130

48- انظر: نجم الدين الهنتاتي: المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، منشورات تبر الزمان، تونس، 2004م، ص.157

49- محمد أحمد عبد المولى: القوى السنية في بلاد المغرب من قيام الدولة الفاطمية إلى قيام الدولة الزيرية، ط1، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1985م، ج1، ص270.

50- ابن عذاري، المصدر السابق، ج1، ص.159

51- ابن عذاري، المصدر السابق، ج1، ص.160

52- موسى لقبال: دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1979م، ص328، 329.

53- استعمل الفاطميين عدة وسائل لابتزاز أموال الناس خدمة لمشاريعهم التوسعية فإلى جانب التغريم والمصادرة فرض التقسيط -وهو خراج على الأرض- ثم التضييع -زعموا أنه من بقية التقسيط- كما فرضوا القبالات والمكوس غير الشرعية وحتى الأشخاص عند مرورهم بالمهدية خلال موسم الحج والملاحظ أن المصادر الشيعية ذاتها تعترف بهذا غير أنها تبرر ذلك. انظر: نجم الدين الهنتاتي، المرجع السابق، ص164، 165.

54- القاضي النعمان، أبو حنيفة محمد بن منصور، (ت 363هـ/974م): كتاب افتتاح الدعوة، تحقيق فرحات الدشراوي، ط2، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1986م، ص291.

55- انظر: نجم الدين الهنتاتي، المرجع السابق، ص.157

56- "... فجلست ذات يوم مع جماعة من كتامة فسألوني عن صنوف من العلل، فكلما أجبتهم فلم يفهموا قولي، فقلت لهم: إنما أنتم بقر ليس معكم من الإنسانية إلا الاسم، فبلغ الخبر إلى أبي

عبد الله فلما دخلت إليه قال لي: تقابل إخواننا المؤمنين من كنامة بما لا يجب، وبالله الكريم لولا أنك عذرك بأنك جاهل بحقهم، وبقدر ما صار إليهم من معرفة الحق وأهل الحق لأضربن عنقك". ابن أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد بن القاسم، (ت 668هـ/1270م): عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، د ت، ص.480

57- عبد المجيد بن حمدة: ثقافة المجتمع القيرواني في القرن الثالث، ط1، شركة فنون الرسم والنشر والصحافة، تونس، 1997م، ص230-233.

58- "... ناضل فيها عن الدين وذب عن السنة حتى شبهه الناس بأحمد بن حنبل أيام المحنة وكان يناظرهم ويقول: قد أربيت على التسعين وما لي إلى العيش حاجة وذلك أنهم لما ملكوا أظهروا تبديل الشريعة والسنن، وبدروا إلى رجلين من أصحاب سحنون وقتلوهما وعروا أجسامهما ونودي عليهما: هذا جزاء من يذهب مذهب مالك". الصفدي، أبو الصفاء خليل بن أيبك، (ت 764هـ/1363م): كتاب الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط، طI، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2000م، ج15، ص159، .160

59- الخشني، أبو عبد الله محمد بن الحارث، (ت 361هـ/971م): طبقات علماء إفريقية، تحقيق محمد بن أبي شنب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2006م، ص.199

60- الطاهر المعموري، المرجع السابق، ص.387

61- "وكانت له مقامات في الدين مع الكفرة المارقين أبي عبد الله الشيعي وأبي العباس أخيه وعبيد الله –لعنة الله عليهم– أبان فيها كفرهم وزندقتهم وتعطيلهم". المالكي، المصدر السابق، ج2، ص.75

62- موسى لقبال، المرجع السابق، ص416.

63- ورد في بعض المصادر أن اسم هذا الحاجب هو الصقلي، انظر: القاضي عياض، المصدر السابق، ج5، ص85. الدباغ، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد، (ت 699هـ/1300م): معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، أكمله ابن ناجي، أبو الفضل بن عيسى، (ت 839هـ/1435م)، تحقيق محمد الأحمدي ومحمد ماضور، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1972م، ج2، ص.309

64- المالكي، المصدر السابق، ج2، ص.63

65- انظر: موسى لقبال، المرجع السابق، ص.416

66- محمد المختار محمد المامي: المذهب المالكي مدارسه ومؤلفاته-خصائصه وسماته، ط1، مركز زايد للتراث والتاريخ، الإمارات العربية المتحدة، 2002م، ص.536

67- انظر: عمر الجيدي: مباحث في المذهب المالكي بالمغرب، ط1، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1993م، ص47، 48.

68- إبراهيم القادري بوتشيش: تاريخ الغرب الإسلامي قراءات جديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1994م، ص80.

69- عمر الجيدي، المرجع السابق، ص.150

70- تقلص دور القيروان كمركز لنشر المذهب المالكي في العهد الفاطمي، ويمكن تفسير هذا بشدة توتر العلاقات بين الفاطميين والأمويين مما ساهم في إضعاف نشاط الرحلة إلى إفريقية، وهذا الذي أثر سلبا على الدراسات الفقهية المالكية في العهد الفاطمي، وهو أمر تفطن له أحد علماء مدينة فاس عند مروره بإفريقية في ذلك العهد، وهو دارس بن إسماعيل أبو ميمونة (ت 357هـ/967م) فعاب على علماء إفريقية من المالكية قلة الحفظ، وكذلك ساهم الفاطميون في توفير الظروف الملائمة لازدهار بعض العلوم العقلية، وفي منح الفرصة للمذاهب والمدارس المهمشة في التألق وكل هذا على حساب مدرسة الفقه المالكي التي عرفت نوعا من التراجع. انظر: نجم الدين الهنتاتي، المرجع السابق، ص162، .163

71- ميكلوش موراني: دراسات في مصادر الفقه المالكي، ترجمة سعيد بحيري وآخرون، طI، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988م، ص63، .64

72- نجم الدين الهنتاتي، المرجع السابق، ص232، .235

73- "... ومنها كتاب التمهيد لصاحبنا أبي عمر يوسف بن عبد البر، وهو الآن في الحياة، لم يبلغ سن الشيخوخة، وهو كتاب لا أعلم في الكلام على فقه الحديث مثله أصلا، فكيف أحسن منه، ومنها كتاب الاستذكار وهو اختصار التمهيد المذكور، ولصاحبنا أبي عمر بن عبد البر المذكور كتب لا مثل لها، منها كتابه المسمى بالكافي في الفقه على مذهب مالك وأصحابه خمسة عشر كتابا اقتصر فيها على ما بالمفتي الحاجة إليه وبوبه وقربه فصار مغنيا عن التصنيفات الطوال في معناه... ومنها في الفقه الواضحة، والمالكيون لا تمانع بينهم في فضلها واستحسانهم إياها، ومنها المستخرجة من الأسمعة وهي المعروفة بالعتبية ولها عند أهل إفريقية القدر العالي والطيران الحثيث". ابن حزم، أبو

محمد علي بن أحمد، (ت 456ه/1064م): رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، ط2، المؤسسة العربية، بيروت، 1987م، ج2، ص179-.181

74- انظر: مولاي الحسين بن الحسن ألحيان: كتاب المدونة في الدراسات المغربية، ضمن أعمال الندوة الأكاديمية الدولية: المذهب المالكي في المغرب من الموطأ إلى المدونة، فاس 26-28 مارس 2008م، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2010م، مج2، ص.513

75- "كثيرا ما يرد على التراث الفقهي المالكي أنه يخلو في معظمه من الأدلة التفصيلية للفروع والمسائل الفقهية، وأن كتب الفقه المالكي تفتقر إلى المنهج التأصيلي الاستدلالي وإنما يغلب عليها منهج التجريد الذي يعتمد على سوق المسائل الفقهية مجردة عن أدلتها التفصيلية، وهذه قضية تشين المذهب المالكي". ناصر قارة: فقه ابن أبي زيد القيرواني بين منهج التأصيل والتجريد، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية، مخبر الشريعة، جامعة الجزائر، العدد الثاني، 2006م، ص225.

76- مولاي الحسين بن الحسن ألحيان، المرجع السابق، مج2، ص513.

77- انظر: المقري، أبو العباس أحمد بن محمد، (ت 1041ه/1631م): أزهار الرياض في أخبار عياض، تحقيق إبراهيم الأبياري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1942م، ج3، ص.22

78- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، (ت 543ه/1148م): قانون التأويل، تحقيق محمد السليماني، ط1، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، 1986م، ص.438

79- ورد اسم هذا الكتاب بعناوين عديدة إلا أن أرجحها ما ذكر أعلاه، انظر: ميكلوش موراني، المرجع السابق، ص68-.72

80- انظر: محمد المختار محمد المامي، المرجع السابق، ص257-259.

81- ميكلوش موراني، المرجع السابق، ص100، .101

82- "انتشرت الرسالة في سائر بلاد المسلمين حتى بلغت العراق واليمن والحجاز والشام ومصر وبلاد النوبة وصقلية وجميع بلاد إفريقية والأندلس والمغرب وبلاد السودان وتنافس الناس في اقتنائها حتى كتبت بالذهب، وأول نسخة منها بيعت ببغداد في حلقة أبي بكر الأبهري بعشرين دينارا ذهبا". الدباغ، المصدر السابق، ج3، ص.111

83- ابن أبي زيد القيرواني، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن، (ت 386هـ/996م): الرسالة الفقهية، تحقيق الهادي حمو ومحمد أبو الأجفان، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997م، ص.73

84- علاوة عمارة، المرجع السابق، ص.133

85- الهادي روجي إدريس: الدولة الصنهاجية، ترجمة حمادي الساحلي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992م، ج2، ص332، 333.

86- نجم الدين الهنتاتي، المرجع السابق، ص165، .171

87- انظر: ابن عذاري، المصدر السابق، ج1، ص216-220.

88- الهادي روجي إدريس، المرجع السابق، ج2، ص313.

89- القاضي عياض، المصدر السابق، ج1، ص.26

90- انظر: عمر بن حمادي: الفقهاء في عصر المرابطين، شهادة التعمق في البحث، إشراف محمد الطالبي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تونس، تونس، 1987م، ص.552

91- نجم الدين الهنتاتي، المرجع السابق، ص.235

92- انظر: إبراهيم القادري بوتشيش: صحوة المذهب المالكي في الغرب الإسلامي خلال القرن الخامس الهجري، حلقات مفقودة من تاريخ الحضارة في الغرب الإسلامي، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2006م، ص97-103.

93- علاوة عمارة، المرجع السابق، ص.134

94- "... سلسلة القرارات العملية التي حسم بها المعز بن باديس الزيري القطيعة بينه وبين الشيعة الفاطمية بمصر وقد توالت هذه القرارات على امتداد عشر سنوات تقريبا بين سنتي 433-443هـ". عمر بن حمادي، المرجع السابق، ص.512

95- أيمن فؤاد سيد، المرجع السابق، ص.190

96- انظر: نجم الدين الهنتاتي، المرجع السابق، ص184.