نظرية الحكم عند أبي حمّو موسى الثّاني

(723-791هـ/1323-1389م)

أ. مزرعي سمير*

الملخّص:

إنّه لمن الصّعب، بل من عديم الرّؤية أن ندرس جانبا من جوانب دولة أو حضارة ما، دون أن ندرس وفي أوّل الأمر، وبكثير من التّمحيص والتّدقيق، جوانبها الاجتماعية والسّياسية، أملا في فهم التّركيبة المعقدّة الّتي تحتويها كلمة الحضارة، ولذلك كان توجّه اهتمامنا نحو دراسة نظرية الحكم في الدّولة الزّيانية، وقد اخترنا فترة أبي حمّو موسى (723-791هـ/1323-1389م) نموذجا، لما امتازت به هذه الفترة من الاستثناءات في مختلف المجالات، إذ أنّ هذا الموضوع من شأنه أن يثير، في شيء من الوضوح، جملة من الأحداث والحيثيات والأفكار السّياسية والفلسفية والخلفيات التّاريخية، الّتي تجعلنا بطريقة أو بأخرى نفهم الفكر السّياسي العام للدّولة الزّيانية، وفلسفة تاريخها.

Abstract:

it is offending to the historical approach to examine just one aspect of a state or a civilization ,without examining first with much of the scrutiny, its social and political aspects, hoping to understand the complex structure that contained the word civilization, therefore, our attention was directed towards the study of the theory of governance in state Zianide. We have chosen as a model the period of Abu Hammû Mûsâ II (1323-1389). This period was characterized by a lot of exceptions in various areas , since this topic would raise in a clear way a serie of events and reasoning and Political, philosophical and historical ideas and backgrounds, that make us- in a way or another-

* - أستاذ باحث بكلّية العلوم الانسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة تلمسان ، الجزائر.

understand the general political ideology of the state Azayanih, and the philosophy of its history.

مقدّمة:

شهد المغرب الأوسط عدّة أحداث -سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية وثقافية- جعلت من الّذين عاصروها يكرّسون أقلامهم لكتابة ذلك التاريخ ونقشه في ذاكرة الشّعوب، فقد وصلتنا الكثير من المدوّنات والمصادر في مختلف المجالات، والّتي تنقل لنا زخما وافرا من المعلومات تمكّننا من معايشة ومسايرة تاريخه من وجهات نظر عدّة.

وإذا كانت الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والفكرية توحي لنا بمدى التّقدّم والازدهار الّذي وصلته حضارة المغرب الأوسط، فإنّ جوانب أخرى لا تقلّ أهمّية عن سابقيها بحيث لا يمكننا إغفالها هي الأخرى تتمثّل الجوانب السّياسية أو كما يعرف بالتّاريخ السّياسي.

فإذا سلّمنا بأنّ هذا الجانب قد استهلك من قبل الرّواة والباحثين والمؤرّخين إلاّ أنّ هناك بعض الجزئيات الّتي لم تصلها أقلام المؤرّخين ولم تذقها عقولهم بشيء من التّحليل والتّفصيل، بل مرّوا عليها مرور الكرام. ونذكر منها على سبيل المثال المواضيع الّتي تخصّ "أدبيات وفلسفة الدّولة الزّيانية" وهو موضوع بحثنا، فلم نجد لهذه المواضيع دراسة خاصّة ومركّزة باستثناء بعض الإشارات الخفيفة في المراجع والرسائل الأكاديمية أو بعض المقالات التّي وردت في المجلاّت كمقال "النّظرية السّياسية لأبي حمو موسى الثّاني ومكانتها بين النّظريات السّياسية المعاصرة لها" لوداد القاضي بمجلّة الأصالة، إذ نجد أنّها أحسن بحث تاريخي علمي قُدِّم حول موضوع نظرية أبي حمّو موسى، كما أنّها أفادتنا كثيرا في فهم بعض الأفكار الّتي يصعب استقراءها وتحليلها.

فإذا كان العالم الإسلامي قد عرف بعض المنظّرين السّياسيين كابن المقفّع ت143هـ/760م وأبو نصر الفارابي ت332هـ/950م وأبو الحسن الماوردي ت450هـ/1058م

والمرادي ت489هـ/1094م فيبدو أنّ منظّر المغرب الأوسط أبا حمّو موسى الثّاني ت791هـ/1388م قد تأثّر كثيرا بما ألّفه هؤلاء المنظّرون وجاء كتابه "واسطةّ السّلوك في سياسة الملوك" لنستشفّ هذا التّنظير والتّأثّر.

وكفكرة جوهرية فإنّنا في هذا الجانب لم نركّز كثيرا على الجوانب الإيديولوجية الّتي تخرجنا عن موضوع البحث لأنّها ليس من اختصاصنا، والحاصل أنّنا تقيّدنا بعموميات (نظرية الحكم عند أبي حمّو موسى) مع التّقيّد بالكتاب الّذي ظلّ يدور في فلك الآداب السّلطانية وإجراء بعض المقارنات مع النّظريات السّياسية الأخرى وتطعيمه ببعض أفكار الكتب السّياسية الّتي توافق أو تناقض مضمون النّظرية السّياسية عند أبي حمّو موسى.

ومن أجل التّعرّف أكثر على نظرية الحكم وجدنا أنفسنا أمام حتمية تناول نظام الحكم في دولة أبي حمّو موسى، بحيث يشكّل لنا هذا العنصر مرجعية أساسية تُنبئنا بكثير من القواعد السّياسية الّتي تخصّ السّياسة الشّرعية، والّتي يمكن حصرها في الحديث عن موضوع الخلافة الّتي تمحورت عليها أفكار أبي حمّو موسى، ومن خلال هذا العنصر يمكننا أن نلقي نظرة تأمّلية حول مفهوم البيعة وكيف محورها، كونها تشكّل السّند الشّرعي والمرجعية الّتي يعتمد عليها أيّ حاكم لولوج صرح السياسة ومباشرة العمل السّياسي في إطار الشّرعية، الّتي تمنح له ذلك الحقّ.

كما أنّ موضوع النّسب والّذي له صلة مباشرة بنظام الحكم، وتغيير صبغة الخلافة في عهده، فرض علينا أن نتناوله بشيء من الاستقراء والتّحليل، وذلك لما يكتسيه هذا العنصر من صبغة فلسفية تكشف عن معاني سياسية ذات مدلول ميكيافيلي –إن صحّ التّعبير–، فمن خلال هذا العنصر تتوضّح لنا عدّة رؤى كانت لا تزال غامضة لحدّ السّاعة، وذلك بالاعتماد على كتب النّوازل وبعض المخطوطات الّتي أفادتنا كثيرا، وثمّنت موضوع البحث.

1- نظام الحكم عند أبي حمّو موسى:

إذا حاول الدّارس البحث في كتاب "واسطة السّلوك في سياسة الملوك" قد لا يجد أبا حمّو موسى يتحدّث عن الخلافة بذلك الكمّ المعرفي والتّأسيس الّذي شهدته بعض العناصر الأخرى، أو ربّما لا يجد ذكرا لمواضيع أخرى كموضوع البيعة الّذي سنتناوله، فالباحث في نظريته السّياسية يجد ذلك التّنوّع وذلك التّمازج بين السّياسية النّظرية كأفكار أدرجها في كتابه، وسياسة تطبيقية تناولتها أقلام المؤرّخين والدّارسين بشيء من الاستقراء التّحليل، وعلى هذا الأساس يصعب دراسة النّظرية السّياسية إذا ما ركّزنا على كتابه وانفردنا بما يحتويه، ممّا يجعلنا نعجز عن فهم فكره السّياسي.

لهذا يقودنا البحث عن نظام الحكم في دولة أبي حمّو موسى إلى الحديث عن طبيعة نظام دولته، فمن خلال ما أورده بوزيان الدّراجي[1] بقوله أنّ الدّولة الزّيانية توفّرت على المقوّمات الأساسية لقيام الدّول، والمتمثّلة في "الرّقعة الجغرافية والرّعية –الشّعب– والنّظام السّياسي" بقي علينا أن نبحث عن خفايا هذه السّيادة والّتي نركّز عليها في هذا العنصر بحكم أنّ الموضوع يفرض علينا ذلك.

ليس في وسعنا أكثر من التّخمين، إذا أردنا أن نقول بأنّ أبا حمّو موسى أراد أن يرجع ويحيي مفهوما ماضويا يتمثّل أساسا في الخلافة، غير أنّه ومن خلال إقباله على هذه الخطوة، فإنّ حاضر ومستقبل دولته يقبع تحت رحمة منافسيه على السّلطة، والّذين قد يتنازعون معه على منصب الخلافة، فالرّجوع إلى ذلك المفهوم المتأزّم تاريخيا — موضوع الخلافة– هو بحدّ ذاته رجوع إلى الحروب والفتن والانقسامات الطّائفية والحزبية السّياسية، ولكي نفهم نظام الحكم عند أبي حمّو موسى يتوجّب علينا الإفصاح عن عدّة مفاهيم وإبراز مدلولاتها مثل "الخلافة والبيعة" وفق ما يتماشى مع الفكر السيّاسي آنذاك

1-1- الخلافة:

يعرّف ابن خلدون الخلافة بأنّها "نيابة عن صاحب الشّريعة في حفظ الدّين وسياسة الدّنيا"[2] وتجب بإجماع الأمّة إمّا شرعا كما ثبت عن الصّحابة والتّابعين، أو عقلا بحكم أنّ حكمهم وقع بقضاء العقل[3] فالدّهول الّذي أصاب المسلمين بعد وفاة النّبي صلّى الله عليه وسلّم، جعلهم يتحرّكون في اتّجاه اختيار الحاكم، فكانت فكرة إقامة دولة واحدة تحت نظام إسلامي[4]هو الهاجس الّذي طالما أثيرت حولها الكثير من القضايا، وظهرت العديد من الآراء والانتقادات حول هذا الموضوع.

فالحديث عن تاريخ الخلافة منذ نشأتها إلى الفترة الزّيانية –وهي الفترة التّي نحاول دراستها– يخرجنا عن موضوع البحث ويأخذنا إلى متاهة التّأريخ لتطوّر هذا المفهوم، غير أنّ ما يهمّنا هو مفهوم الخلافة وكيف حاول أبو حمّو موسى التّأسيس لها في نظريته السّياسية.

فيمكننا من خلال مطالعة كتابي عبد الرّحمان بن خلدون ويحي أخيه، ملامسة أمور مهمّة تدلي بنا إلى معرفة اللّقب الّذي كان يسعى أبو حمّو موسى إلى تعميمه واستعماله طوال فترة حكمه، وبصريح العبارة فإنّه كان يلقّب نفسه بالخليفة، أضف إلى ذلك أنّ يحي ابن خلدون كان يقرن هذا اللّقب بلقب أمير المؤمنين. ومن هذا المنطلق كان أبو حمّو موسى يرى بأنّ الحاكم "هو خليفة الله في أرضه والموكّل بإقامة أمره ونهيه، قلّده بقلائد الخلافة[5]" فهو الموكّل بإقامة الشّرائع على أرض الله، لا أن يحكم من تلقاء نفسه.

ولعلّ أنّ أبا حمّو موسى فهم معنى الخلافة وفق منظوره، وربّما هذا ما دفعه لبعث هذا اللّقب خلال فترة حكمه، ونعتقد بأنّ منبع ومبعث هذه الفكرة هو فهمه للتّاريخ الإسلامي منذ نشأته، فنجده يتحدّث عن خلافة بعض الصّحابة وبعض

التّابعين، ويجدر بنا أن نعرف بأنّ الخلافة الصّحيحة انتهت بتوريث معاوية بن أبي سفيان الخلافة لابنه يزيد، وظل الحال على ذلك إلى غاية نهاية العصر الحديث[6] هذا ما يجعلنا نشكّ في صحّة نيّة أبي حمّو موسى حول إعادة نظام الخلافة، أو أنّه جعل منها مجرّد واجهة يعرض بها نفسه على مركز حكم الدّولة الزّيانية.

فتقسيم عبد الرّحمان بن خلدون لأنواع الحكم والسّياسات يقرّبنا من الجواب على ذلك، حيث يفرّق بينها في ثلاثة أنواع:

أ- الحكم السّياسي: "أي الديمقراطي بمفهومنا الحالي" وهو حمل الكافة على النّظر العقلي في جلب المصالح الدّنيوية.

ب- الحكم الإسلامي: هو حمل الكافة على مقتضى النّظر الشّرعي في مصالحهم الأخروية والدّنيوية.

ج- الحكم الطّبيعي: "أي الحكم الاستبدادي" الذّي يحقّق من خلاله الحاكم نزواته وشهواته؛ وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشّهوة[7].

فأبو حمّو موسى لم يخرج في نظريته عن آراء عبد الرّحمان بن خلدون، فهذا الأخير أعم وأعمق فكرا وتحليلا من أبي حمّو موسى، غير أنّ توجّههما الفكري يصبّ في معنى واحد- بحكم أنّهما عاصرا نفس الفترة والمرحلة الانتقالية للدّولة الزّيانية- وهو الحلّ الّذي توصّل إليه ابن خلدون، إذ لا يكون تأسيس الدّولة إلاّ في ظلّ وجود نظام سياسي، يخدم مصالح مجتمع أو شعب وفق ما تكون عليه درجة الفهم والتّحضّر الاجتماعي وقوّة الفكرالسياسي لديهم، ففهم المشكل يؤدّي إلى إيجاد الحلّ، وهو إصلاح تلك العلاقة المفقودة بين المجتمع السّياسي المتمثّل في الحاكم وولاّة الأمور، وبين المجتمع المدني الممثّل في الرّعيّة، وهذا لا يكون إلاّ بتكريس الحرّية والعدل في اختيار الحاكم، والغرض من كلّ هذا جعل الفرد غاية لا وسيلة، تتحقّق بذلك كرامته

وعزّته، ويبدو من الوهلة الأولى أنّ هذه الفكرة ذو منطلق فلسفي علمي، بيد أنّها ذات ركيزة شرعية إسلامية.

يمكن من خلال استقراء النّصوص التّاريخية، أن يتوصّل الدّارس إلى إثبات تاريخي مادّي؛ هو أنّ أبا حمّو موسى أرسى قواعد ملكه وفق سيادة شرعية إسلامية تنادي بعودة النّظام السّياسي الّذي ساد الدّولة الإسلامية وقت ميلادها، فمثلا يقول ابن خلدون: "ودخل أبو حمّو موسى تلمسان لثمان خلون من الرّبيع الأوّل سنة ستّين وسبعمائة، واحتلّ منها بقصر ملكه، واقتعد أريكته، وبويع بيعة الخلافة، ورجع إلىّ النّظر في تمهيد قواعد ملكه، وإخراج بني مرين من أمصار مملكته[8]" والّذي يمكننا أن نستشفّه من هذا النّص، هو أنّ أبا حمّو موسى أراد من خلال ذلك تجديد الفكر السّياسي الّذي قامت عليه دولة بني عبد الواد، حيث أنّه بدأ بأوّل خطوة يقبل عليها أي نظام سياسي في العالم وهو تغيير نمط اختيار الحاكم، فبذرة التّجديد وجدت مع أوّل خطوة قام بها وهذا النصّ يمكن أن يؤكّد ذلك حيث يقول يحي بن خلدون "صرف خلّد الله ملكه وجه العناية إلى لإحياء رسوم الخلافة وتوطيد قواعد الملك[9]".

يكون لزاما علينا أن نعلم بأنّ أبا حمّو موسى لم يأت بفكرة التّجديد السّياسي، من خلال إحياء القاعدة الرّئيسة في تقليد الحكم والممثّلة في الخلافة من العدم؛ كما لا يمكن أن تتولّد في نفسيته بين عشيّة وضحاها، بل كانت نتيجة دراسة لمفاهيم السّياسة الشّرعية، لذا فيكون من المفترض بنا أن نتكلّم آنفا عن النّظريات السّياسية السّابقة لعصر أبي حمّو موسى غير أنّ الحديث عنها بدوره موضوع يحتاج العناية والدّراسة، والجدير بالذّكر هو أنّه لم يكن كسابقيه؛ بحيث لم يكن يكتفي بالتّنظير فحسب لعدم بلوغهم درجة الخلافة، بل نجد فكره ينضج بين الفينة والأخرى؛ يفكّر في موضوع الخلافة والبحث عن السّند الشّرعي والمعنوي والمادّي، ثمّ يبحث عن

السّند السّياسي الّذي يسترسل به عمليّة الاصلاح، ثمّ تتجسّد أفكاره السّياسية الّتي كانت تراوده على أرضية الواقع في كامل تراب الدّولة الزّيانية مباشرة بعد جلوسه على كرسي الحكم، وقد استفاد بالفعل من آراء من سبقه، وما لم نستطع إثباته هو استفادته من أفكار عبد الرّحمان بن خلدون–على اعتبار أنّ كتاب واسطة السّلوك ألّف قبل أن يتمّ ابن خلدون كتابة كتاب المقدّمة– في إيجاد حلّ للأزمة السّياسية المتعلّقة بنوعية نظام الحكم في ذلك العصر، أم أنّه لم يطّلع على كتاب ابن خلدون، وماذا لو لم يكن قد اطّلع عليه فهل يمكننا أن نعتبر أنّ أبا حمّو منظّرا سياسيا بحقّ. يبقى السّؤال مطروحا ويشكّل لوحده موضوعا جديدا يحتاج العناية والدّراسة.

لعلّ أنّ ما جاء به ابن رشد حين تحدّث عن شروط الحاكم، لا يبتعد كثيرا في معناه عن تصوّرات ابن خلدون وأبي حمّو موسى وابن الأزرق، فنجد أنّ همّ كلّ واحد من هؤلاء الثّلاثة هو محاولة التّغيير والتّجديد مركّزين في ذلك على الفساد السّياسي الّذي حاولوا نقده والإطاحة به، فيذكر ابن رشد بقوله: "من شروط الرّئاسة الثّبات على الرّأي وعدم الحيدة عنه ولو غصبا، كأن يكره على فعل أمر من الأمور قسرا أو بالتّهديد، أو يرتكب الخطأ، أو يتعرّض للتّضليل والإغراء بلذّة من اللّذات، أو يصاب بالنّسيان[10]" وإذا حاول الدّارس فهم ما جاء به أبو حمّو موسى انطلاقا من حمل نصوصه على النّص الذّي سبق ذكره، فسنجد أنّه يركّز تفكيره في الفصول الأولى على اختيار الخليفة وفق الشّروط الّتي ذكرها ابن رشد.

فإذا أمعنّا النّظر في الوصايا والآداب السّلطانية الّتي أوردها أبو حمّو موسى، نجد أنّه يذكر التّحلّي بالعدل والفضل وتغليب العقل على الهوى والبعد عن الملذّات والشّهوات كالنّساء[11] والدّوران في محيط الفكر والعلم لا الأشخاص والأشياء. فكلّ

هذه الشّروط الّتي يشترطها أبو حمّو موسى لم تكن جديدة في فكره، بل كانت تلامس في جوهرها ما جاء به المنظرون السّابقون له.

ويسوق لنا أبو حمّو موسى في كتابه العديد من النّصوص والعبارات الّتي تعبّر عن مشروعه السّياسي كتركيز فكره مثلا على إحياء رسوم الخلافة من خلال تقسيمه لأنواع الحكّام[12] جاعلا من العقل والتّفكير السّليم والجمع بين الدّين والسّياسة معيارا لاختيار الخليفة، وعلى هذا الأساس يرى بأنّ الخليفة الّذي يمكن أن يمثّل نظريته هو "الملك الذّي له عقل يصلح به دينه ودنياه[13]" حيث يتعرّض له بنوع من الشّرح والتّحليل مع التّأكيد على شرط العقل باعتباره آلة الحكم[14] والعدل باعتباره أساس الاجتماع السّياسي[15] مستدلاّ على ذلك بعمر بن عبد العزيز الّذي يرى فيه قدرة له حيث يقول:" انظر يا بنيّ هذا الملك كيف كانت حالته في خلافته، وصلاحه، وحزمه، وكفايته، جمع بعقله بين الدّنيا والآخرة، فكان ظاهره حسنا وباطنه أحسن، فهذا هو العقل التّام فكذلك ينبغي لك أن تكون فافهم[16]" ويتّضح من خلال ما سبق أنّ أبا حمّو موسى يرى في الخلافة حلاّ شرعيا وسياسيا لتكوين الدّولة من جديد، ويمكن تبرير توجّهه إلى هذا الحلّ والابتعاد عن الحكم الطّبيعي "أي الاستبدادي" هو عدم موافقة هذا النّمط السّياسي للسّياسة الشّرعية، بحيث أنّه يعطّل الكثير من الحقوق، كما أنّ ابتعاده عن الحكم السّياسي "أي الدّيمقراطي بمفهومنا الحالي" هو جهله بأساسيات هذا النّظام بالإضافة إلى أنّه كان يرى فيه ابتعاد عن الدّين الإسلامي وهذا ما لم يفهمه حقّا في تلك المرحلة.

1-2- اختيار الخليفة:

إنّ المفاهيم المتعلّقة بالخلافة تكاد تكون مبهمة عند أبي حمّو موسى في كيفية اختيار الخليفة[17] خصوصا إذا قلنا أنّ يرى بأنّ الخليفة هو خليفة الله في أرضه، فهل

معنى ذلك أنّه يعتقد بأنّها تجب شرعا لا بالعقل، أو بمعنى آخر بأنّ الله هو الّذي يختار الخليفة؟

يرى ابن خلدون أنّ العباد فوق الأرض يحتاجون إلى تنظيم ربّاني وتنظيم وضعي يتعايش من خلاله النّاس حيث يقول: "أنّ الآدميين بالطّبيعة الإنسانية يحتاجون في كلّ اجتماع إلى وازع يزع بعضهم عن بعض[18]" ولذلك كان واجبا عليهم اختيار من تتوفّر فيه شروط الخلافة، ولا يكون ذلك اختيارا من عند الله كالأنبياء وإنّما اختيارا شرطيا –أي ذو شروط– " كالإسلام مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلكَافِرِينَ عَلَى المؤمِنِينَ سَبِيلاً﴾[19] والعلم، والعدالة، وسلامة الحواس والأعضاء، والرّأي المفضي إلى سياسة الرّعية، وتدبير المصالح، والشّجاعة والنّسب[20] وكلّ هذا يمكن للرّعية ملاحظتها في من ترغب بتوليته الخلافة، فيكون هذا الاختيار اختيارا بالعقل، ولهذا يقول ابن خلدون: "وإنّما وجب بالعقل لضرورة الاجتماع البشري واستحالة حياتهم ووجودهم منفردين، ومن ضرورة الاجتماع التّنازع لازدحام الأغراض، فما لم يكن الحاكم الوازع[21] أفضى ذلك إلى الهرج المؤذن بهلاك البشر وانقطاعهم[22]" ويبدو أنّ هذا ما كان يفكّر فيه أبو حمّو موسى من خلال تركيزه في أغلب المواضيع الّتي تناولها في كتابه على العلاقة الّتي تربط الحاكم بالمحكوم، فيمكن أن يبنى التّصوّر على أنّ الخلافة الّتي أراد الإفصاح عنها هي الّتي تجب بالعقل البشري لحفظ الدّين وفق سياسة شرعية، ويأتي هذا الكلام في إطار الحديث عن الاستقرار البشري في الإطار الجغرافي الواحد – أي العمران البشري الّذي قصده ابن خلدون–.

فمن خلال ما سبق يمكن للآراء السّياسية أن تلتقي في نقطة واحدة تجتمع على سبب واحد وتفضي إلى حلّ واحد، فمسألة الفكرة السّياسية لا تحتاج لأن تبلغ قيمتها إلاّ بفهم معناها وطبيعة توظيفها، فمشكل الخلافة مثلا –كأكبر مشكل يمكن

أن تتعرّض له دولة إسلامية- إنّما حلّها عند السّاسة والمفكّرين ويبقى على الرّعية – العامة- احتضانها بما يوافق مصالحهم مجتمعة، ويمكن الحكم على مدى قيمة معرفة أبي حمّو موسى لجوهر تلك القاعدة السّياسية من خلال قوله هذا: "وأمّا الجري معهم على حسب أوقاتهم وأزمانهم وطبقاتهم، فإنّ كلّ زمان رخاء فتسير فيهم أحس سير، تعدل في مغارمهم عند الغرامات، وتوصي بالتّحفظ عليهم الولاّة، وإن كان زمان فتنة ثائرة وفساد في البلاد تدافع عنهم إمّا بوجوه السّياسة وتدبير الخلافة والرّياسة، وإمّا بوافر أجنادك بما تراه من قوّة استعدادك[23]" فكلّ من الحاكم والمحكوم في دولته يسعى للوصول إلى السّعادة من خلال إقامة الدّولة الإسلامية، الّتي طالما بحث عنها المنظرون السياسيون مثلما يقول ابن رشد: "وذلك بأنّ صنف العامة يخدم السّادة بما تتمّ لهم به الغاية من الفلسفة، والسّادة يخدمون العامّة بما يوصلهم إلى سعادتهم، وإذا أمكن أنّ نسمّي ذلك خدمة، والأولى أن يسمّى سياسة ورشاد24]".

ويمكن للدّارس أن يخلص في الأخير بنتيجة هي أنّ ما كان يفكّر فيه أبو حمّو موسى كان نابعا من صميم النّظام الإسلامي الّذي يكرّس الحرّية الفردية للرّعية في اختيار نظامها وطريقة عيشها وسياستها من خلال مفهوم الخلافة، فالتّنظير قبل أن يكون شرعيا كان منطلقه العقل لتحرير نفسه من صفة العبودية والاستبداد، وانطلاقا من هذا المعنى يمكن أن نفنّد وننقد صفة الملك المستبدّ عنه، ليس دفاعا منّا بل إقرارا بما تقرّره الدّراسة.

1-3- البيعة في نظرية أبي حمّو موسى:

يقودنا الحديث عن البيعة في نظام أبي حمّو موسى السّياسي إلى البحث عن مدلولها ومعناها في الفقه السّياسي الإسلامي، فالبيعة في معناها اللّغوي مشتق من كلمة البيع، والبيع ما هو إلاّ عقد يلتزم به كلّ من البائع والمشتري، ويمكن نسخه متى

اختلّ شرط من شروطه.

فالبيعة طُبّقت في النّظام السّياسي الإسلامي منذ أن بعث النّبي صلّى الله عليه وسلّم مصداقا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[25]فقد طُبّق هذا المبدأ بالتّدريج ملخّصا في "الشّورى والاختيار" بعد أن استطاع الإسلام أن يحوّل المجتمع البدوي إلى مجتمع متحضّر ونلمس ذلك عبر تاريخ الخلفاء الرّاشدين، ولكن لسوء الحظّ أعدم هذا النّظام بعد انتهاء الخلافة الرّاشدة وبداية عصر الظّلم والاستبداد.

أمّا فيما يخصّ تاريخ الدّولة الزّيانية فإنّ أكبر مؤرّخ هذه الدّولة ممثّل في شخص عبد الرّحمان ابن خلدون يورد لنا تعريفا مفصّلا عن نظام البيعة بقوله: "اعلم أنّ البيعة هي العهد على الطّاعة، كأنّ المبايع يعاهد أميره أن يسلّم له النّظر في أمر نفسه وأمور المسلمين"[26] غير أنّ ما يجب أن نعرفه هو نمط المبايعة في هذه الدّولة، وآليات الوصول إلى مركز الحكم.

فإذا فرزنا أوراق المصادر الّتي تكلّمت عن تاريخ الدّولة الزّيانية نجد أنّها أعطت الكثير من أنواع البيعات[27]ذلك أنّها عرفت نظام البيعة وطبّقته في مشوارها التّاريخي والسّياسي والحضاري، كونها إرادة الرّعية والشّعب _وربّما يمكننا مرادفتها بمصلح الشّفافية في الانتخابات في الفترة المعاصرة_ واختلفت من سلطان إلى آخر إمّا عن طريق صفقة الأيدي أو تقبيلها وما شابه ذلك[28].

من خلال الاطّلاع على أنواع البيعات وإقرارنا بوجودها، بقي علينا أن نحدّد مسارها وكيفية الوصول إلى سدّة الحكم والتّربّع على العرش عند أبي حمو موسى الثّاني، ويمكننا أن من خلال القانون العام الّذي وضعه عبد الرّحمان بن خلدون في مقدّمته، أن

بجانب فكرة قيام دولة على أنقاض دولة أخرى يكون بالمطاولة لا بالمناجزة[29] يكون صحيحا إذا قرنّاه بقيام دولة بني عبد الواد سنة 633هـ/1235م، غير أنّ استعادة العرش من جديد وإحياء الدولة من جديد عن طريق أبي حمّو موسى قد يختلف بعض الشّيء، ليس في طريقة الوصول إلى الحكم، ولكن في كيفية الوصول إليه. حتّى وإن كان عهد البيعة العامل المشترك بين من سبقه من الأمراء الزّيانيين.

فقد رأينا سابقا أنّ دخول أبي حمّو إلى تلمسان واستلامه العرش كان بالقوّة وحدّ السّيف، ولكن الكيفية تختلف بين مؤسّس الدّولة وبين أبي حمّو موسى، بحكم أنّه لم يكن يخطّط لتأسيس دولة مستقلّة عن دولة بني عبد الواد، بل كان مرامه استعادة مجد آبائه وإحياء الدّولة من جديد؛ ذلك أنّ نهوضه كان يستدعي القوّة والتلطّف واللّين في نفس الوقت. فيكون الحلّ الأمثل هو الحصول على السّند السّياسي من خلال فكرة النّسب وحصوله على السّند الشّرعي من خلال البيعة الصّغرى والبيعة الكبرى.

فموضوع البيعة قد لا يلمسه الدّارس في كتاب واسطة السّلوك في سياسة الملوك إلاّ إذا حاول قراءة ما بين السّطور، من خلال إسقاط ما فكّر فيه ونقله إلينا كنهج نظري وما طبّقه في حياته كنهج عملي، خصوصا إذا علمنا أنّ هذا الكتاب هو عبارة عن وثيقة كتبت لوليّ عهده، فهو يعتبر بذلك درسا أخلاقيا وسياسيا، دون أن يخفى علينا أنّه كان قبل كلّ شيء انعكاسا لأفكاره السّياسية والأخلاقية، إذ أنّ الخلافة الّتي تحدّثنا عنها سابقا لا يمكن أن تكون في حيّز السّلطنة كما يوضّحها القلقشندي[30] لأن الفرق الوحيد بينهما هي البيعة.

فالنّصوص الّتي جاءت في كتابه، والّتي يمكن تصنيفها في حيّز الوصايا والآداب السّلطانية، يمكن أن يفهم منها توضيح الطّريق التّربوي والسّياسي المستوحى من الشّرع

الإسلامي للحصول على البيعة، باعتبارها السّند الشّرعي للوصول إلى الحكم، وهذا ما طبّقه فعلا أبو حمّو موسى في مساره السّياسي لاعتلاء العرش، إذ لعب الجانب الأخلاقي دورا في بعث الهمم في نفوس مناصريه، وما يتّضح من قوله: "وتجعل نوافلك لهم قبل من تعلّق بك من العرب والعجم، فإنّك إن فعلت كنت مجاهدا، ولحزب الله معاضدا، فتكثر البركات في بلادك وفي حماتك وأجنادك وتتحفك منابر السّلام دعاء، ثمّ تصلح لك الأمور وتظهر لك بركات الظّهور إن شاء الله تعالى[31]" هو أنّ موضوع البيعة وارد وأنّ موضوع ولاية العهد الّتي سنتحدّث عنها لا تكفي دون البيعة والّتي تعطي الصّبغة الفعلية للخلافة، وهناك نصّ آخر قد يفسّر ذلك، فالخلافة وولاية الحكم على الرّعية إنّما تكون بالاستئناس وتوفّر الثّقة بين الحاكم والمحكوم بحيث توجب له الحقّ في البيعة فيقول كذلك: "فمن حسنت سياسته حسنت رياسته[32]" فيجعل بذلك وسيلة حسن السّياسية غاية الوصول إلى الرّياسة والسّلطة، وذلك على طريقته الّتي تنادي ب "الحكمة السّياسية" الّتي تؤدّي وظيفتها في تسطير الحلول السّلمية ذات الستار الأبيض الأخلاقي.

فلو تتبّعنا مسيرة أبي حمّو موسى من تونس إلى غاية تلمسان وتربّعه على العرش كما جاء في الفصل التّمهيدي، لوجدنا بأنّ استقلاله بمنصبه كان بالمبايعة، فهناك تداخل كبير بين الأحداث التّاريخية الّتي سبقت ظهوره ودخوله إلى تلمسان وبين تلقّيه البيعة من طرف العديد من رؤساء القبائل وبعض المدن والأمصار، وهذا حسب ما أوردته المصادر المعاصرة له، أي أنّ الاستقراء للحوادث التّاريخية تجعل الدّارس يخرج بنتيجة هي أنّ البيعة الّتي تلقّها أبو حمّو موسى محورت استقراره على العرش، بحكم أنّ بعض البيعات الّتي تلقّها سبقت دخوله إلى تلمسان، وبالتّالي سيكون استقراره على العرش مبرّرا بسند شرعي[33] وهذا ما كان يبحث عنه في حملته الأخيرة لدخول عاصمته

تلمسان، فكلّ ذلك كان مدروسا من قبله فكان بالنّسبة له عامل النّسب والبيعة الأوّلية الّتي تلقّاها قبل ولوجه تلمسان عاصمة دولته هما اللّذان تحكّما في إضفاء صبغة الخلافة على نظام حكمه.

وكما هو معروف؛ فالبيعة إنّما تحصل لمن كانت له معرفة سابقة من قبل الرّعية ولما توفّرت فيه الأهلية لولاية الخلافة، وإلاّ لما بايع الرّعية الخليفة بالعهد على الطّاعة ويسلّمون له النّظر في أمور أنفسهم وأمور المسلمين، وعلى هذا الأساس يمكن للدّارس ومن خلال العناصر السّابقة فهم الأوضاع المتواترة الّتي سبقت البيعة قبل سنة 760هـ/1358م.

وقد يجد الدّارس في هذه التّجربة نظرة تصوّرية، حطّت على عقل أبي حمّو موسى لكسب الأنصار، والتّحضير لأمر البيعة، أضف إلى ذلك التّحضير العسكري وإبراز القوّة، الّتي تساعد على لمّ شمل الرّعيّة، والّذي يعدّ عنصرا أساسيا في قيام الدّولة؛ إذا لا تستقيم إلاّ به، وهذا التّصوّر هو الّذي يخاطب به أبي أبو حمّو موسى وليّ عهده بقوله: "يا بنيّ اعمل بوصّتي تنجح، وجانب معصيتي تفلح، فإنّك إذا عملت بوصّيتي رجوت لسلطانك الدّوام ولخلافتك سعادة الأيّام والله خليفتي عليك فيما دوّنته إليك[34]".

وهناك نصّان آخران يمكنهما حلّ لغز البيعة ودورها في بلورة العمل السّياسي من بدايته إلى غاية اعتلاء عرش دولة بني عبد الواد، فيقول عبد الرّحمان ابن خلدون في نصّ البيعة الّتي تلقّاها أبو حمّو موسى:" ودخل السّلطان أبو حمّو موسى لثمان خلون من الرّبيع الأوّل سنة ستين وسبعمائة واحتلّ منها بقصر ملكه واقتعد أريكته وبويع بيعة الخلافة، ورجع إلى النّظر في تمهيد قواعد ملكه وإخراج بني مرين من أمصار مملكته[35]" ويقول نص آخر:"فكان دخوله إليها في غرّة ربيع الأوّل المبارك من عام ستّين الّذي هو

عام الفتح المبين، ولما تمهّدت البلاد للمولى أبي حمّو وقاتل سلطانه، وثبت في مقرّ أسلافه الكرام وعظ شأنه، أتاه أهل الوطن وبايعوه البيعة الكبرى وكان أحقّ بها وأحرى[36]" فهذان النّصان يوضّحان لنا أنّ البيعة الّتي تمّت هي البيعة الكبرى، أو بمعنى آخر هي أنّ البيعات الّتي سبقت هذه البيعة —وهي البيعة الصّغرى-جعلت أبا حمّو موسى محلّ أنظار كلّ القبائل وسكّان مدينة تلمسان، ممّا يوفّر له الأرضية الخصبة لاحتلال عرشه وسط ظروف شبيهة باستقبال أمّة لفاتحين جدد يخلّصونهم من الظلم، فالبيعة الصّغرى الّتي تلقّاها أبو حمّو موسى لم تكن كافية، خصوصا إذا علمنا أنّ الهدف المرجو من البيعة هذه؛ هو فظّ النّزاع بين القبائل المتناحرة على الحكم، أضف إلى ذلك تعتبر البيعة الكبرى حلاّ سياسيا يجنّب الصّراعات السّياسية الّتي جبلت عليها نفوس البربر والعرب مجتمعين، ولذلك يجد الدّارس أنّه البيعة الكبرى لم يتلقّاها أبو حمّو موسى إلاّ بعد استقراره على عرشه في مدينة تلمسان.

وأكثر من ذلك فإذا حاول الدّارس استقراء النّصين السّابقين بنوع من التّحليل والنّقد لوجد بأنّ دخول أبي حمّو لمدينة تلمسان أجّل إلى ربيع الأوّل سنة 760هـ/1358م، غير أنّ دخوله في هذه الفترة بالذّات لم يكن محلّ الصّدفة، بل كان يرمز إلى فكرة جوهرية لا تقلّ أهمّيتها عن أهمّية التّرويج لخروج أبي حمو موسى من تلمسان من قبل علماء الحدثان والجفر[37] فإذا تتبّعنا مسار مرابطة أبي حمّو حول مدينة تلمسان لاستقرّ الباحث على أنّ دخوله إليها كان ممكنا قبل هذا التّاريخ، وهذا ما يحمل الدّارس للقول بأنّ أبي حمّو موسى كان يهدف من خلال تحرّكة في شهر ربيع الأوّل إلى القول بأنّه فاتح دولته بنسبه وشرفه وبركته، كما كانت بركة محمد صلّى الله عليه وسلّم في هذا الشّهر بميلاده، وهذا ما نلحظه في النّص الثّاني وفي هذا النّص الّذي يقول: "وفي أثناء هذه المبايعة وافاه مولد النّبي صلّى الله غليه وسلّم، فكان أوّل موسم

وافاه، وهو إمام فصنع ليلة باهرة عن كلّ خير صرفوه، أنفق فيها غاية الإنفاق، وأوسع بوسيع الاختراق[38]"

وما يفسّر لنا أن هذه الفكرة أتت ثمارها ونجاعتها؛ هو أنّه بعد استقراره مباشرة على عرشه أقبلت البيعات عليه تكريما وطاعة له وهناك نصوص كثيرة نكتفي بالاستشهاد بنصّين اثنين فمثلا يقوا يحي بن خلدون: "ففي الثّالث أو الرّابع من أيّام هذا الشّهر –أي ربيع الأوّل من سنة 760هـ/1258م– وفد على بابه الكريم أهل ندرومة وأهل وجدة وأهل هنين ببيعاتهم[39]" وهناك نصّ آخر يقول: " وفي الرّبع والعشرين من أيّام هذا الشّهر – أي ربيع الأوّل من سنة 760هـ/1258م– وصلت بيعات مستغانم وتمزغران والبطحاء[40]".

ومن خلال ما سبق يتبّين للباحث أن موضوع البيعة المعتاد عند الأمراء الزّيانيين، لم يكن عند أبي حمّو موسى مجرّد تلك العادة الّتي يُتحف بها الحاكم مباشرة بعد تولية العهد إليه من طرف الخليفة السّابق، بل كان مدلولها مدلولا سياسيا ونفسيا واجتماعيا، محورها حسب ما يفكّر وجعلها اللّبنة الأولى الّتي تعطي له المصداقية وإمكانية الحكم من قبل القبائل والمناصرين له في أرجاء دولة بني عبد الواد، مستعملا في ذلك الإشهار لقدومه، وعلى هذا الأساس يكون تغييره للمفهوم والكيفية الّتي تعقد بها البيعة ودخوله إلى تلمسان؛ في وقت عهده النّاس أن يكون احتفالا لهم بالمولد النبي الشّريف، الحلّ السّياسي والنّفسي الّذي يريح ضمائر سكان تلمسان، مسترجعا بذلك تلك البحبوحة العلمية والرّقي والازدهار الثقافي الّذي عهده سكان تلمسان في سابق عهد دولة بني عبد الواد

وتبينّ النّصوص الواردة في أهمّ مصادر الدّولة الزّيانية، الإهتمام الكبير الّذي تعنى به ليلة المولد النبوي الشّريف؛ وما تشهدها تلك اللّيلة من حضور للعلماء،

والفقهاء، والأدباء، ورجال الدّولة، والأعيان، وما يقال فيها من الشّعر والأمداح، فترسم هذه الفسحة الدّينية والعليمة الثقافية في ذهنية الرّعية عودة المجد والخلود لدولة كانت قد سلبت شرعيتها ونظامها اللّذان شهداها في عهد الأمراء السّابقين، وأمام حاجة الرّعية لمن يسوسها وينظّم أمرها ويعيد لمّ شملها، تستجيب له الأنفس بقابلية الحكم والتّربّع على عرش السّلطة.

2- فكرة النسب ودورها في بلورة نظام الحكم:

قد يجد الدّار س اختلافا في الآراء حول قضيّة نسب الأمراء الزّيانيين، فهناك من يدعّم هذه الآراء بما يؤكّد نسبهم العلوي وهناك من ينتقدها، ولكننّا في هذا الموضع نلتزم الحياد ونترك مجالا للحديث عنه وفق ما تقرّره النّصوص والوثائق، غير أنّ ما يهمّ في هذا العنصر هو لماذا أدخل أبو حمّو موسى فكرة النّسب في نظريته السّياسية؟

تكمن الإجابة عن هذا السّؤال في دراسة التّجربة التّاريخية الّتي عاشتها دول المغرب الأوسط، فعلى سبيل المثال في عهد الدّولة المرابطية، عندما أراد يوسف بن تاشفين إعطاء صبغة شرعية لحركته على بلاد الأندلس عند استغاثة المعتمد بن عبّاد له، أرسل أبو يوسف الفقيه عبد الله بن محمّد بن عبد الله العربي المعافري وابنه أبا بكر للمشرق سنة 485هـ/1092م في رجاء الخليفة العبّاسي المستظهر بالله 487-512هـ/1094-1118م وهذا هو السّند السّياسي، ثمّ أراد الحصول على السّند الشّرعي بالرّجوع إلى الإمام الغزالي لتصبح الاندلس تحت حكمه ما بين سنتي 480-500هـ/1087-1106م[41] وهذا كلّه ليبرّر تصرّفه مع ملوك الطّوائف.

كذلك قامت الدّولة الموحّدية على أساس ديني، فلقد استفاد من رحلته العلمية مشرقا ومغربا؛ والّتي مكّنته من الوقوف على أحوال العالم الإسلامي وعرّفته بشخصية الإنسان البربري وحالته النّفسية واستطاع أن يعرف أسباب قيام دولهم

وأسباب انهيارها فهما عميقا، فمنذ عودة ابن تومرت إلى المغرب سنة 510هـ/1116م[42] عمد إلى سياسة ذكيّة تمكّنه من كسب الأنصار والإطاحة بدولة المرابطين وإقامة دولة علة أنقاضها تعرف باسم الدّولة الموحّدية، فكانت فكرة المهدي أو المهدوية –كما تعرف في التاريخ– وسيلة لتحقيق هذه الأغراض وهذه سياسة تتماشى مع مجتمع العصر الوسيط حيث يقول ابن خلدون:" فإذا كان الدّين بالنّبوءة أو الولاية كان الوازع لهم في أنفسهم وذهب خلق الكبر منهم والمنافسة فسهل انقيادهم واجتماعهم"[43] فالرّغبة في الحصول على السّلطان جعلت ابن تومرت يصوّر نفسه على أنّه المهدي المنتظر، وحتّى صاحب مفاخر البربر يورد لنا سبعة أحاديث نبوية شريفة استعملها المهدي بن تومرت منها ما هو صحيح ومنها ما هو ضعيف[44] لتبرير موقفه وتأكيد مهدويته بما ينفعه.

إذن ربّما لم يكن أبو حمّو موسى يختلف عن سابقيه في البحث عن السّند السّياسي؛ بل بالعكس قد درس التّجربة التّاريخية واستفاد منها كما استفاد ابن تومرت من قراءة قيام وسقوط دول المغرب الإسلامي، وفهم أهمّ العوامل المتحكّمة في قيامها وانحطاطها، خصوصا إذا علمنا أنّ سكّان المغرب هم خليط من العرب والبربر والعجم، فالقوّة الدّينية كما يرى عبد الرّحمان بن خلدون تضاعف قوّة العصبية لبناء الدّولة، فيجد الدّارس أنّه لم يوظّف فكرة المهدوية الّتي نادى بها ابن تومرت لحيادها وبعدها عن الفكر السياسي الشّرعي الّذي كان سائدا عند سلاطين بني زيان، كما أنّها لم تكن تتوافق مع النّظرية السّياسية الّتي كان يحاول أبو حمّو موسى التّأسيس لها، وربّما أنّ مردّ هذه الخلفية الفكرية هو وجود أرضية سياسية يمكن أن يستغلّها في إمكانية الحصول على منصب الخلافة في الدّولة الزّيانية.

فإثارة قضية النّسب من جديد –والّتي كان قد استغنى عنها يغمراسن بن

زيان– كانت حتمية تاريخية وحلاّ شرعيا في ظاهره، سياسيا في باطنه، خصوصا إذا علمنا أنّ دولة بني عبد الواد قد قطعت شوطا لا بأس به من ناحية الازدهار الحضاري منذ تاريخ تأسيسها سنة 633هـ/1235م إلى غاية 760هـ/1358م، وبالتّالي فالتّرف الحاصل نتيجة تمدّن مجتمع دولة بني عبد الواد ينتج عنه ضعف في العصبية ولا بدّ من تدعيمها بما يدعّم العصبية حسب ابن خلدون[45] وهو السّند الشّرعي بمعنى آخر – النّسب–.

فمسألة النّسب لم تطرح على أرض الواقع منذ عهد يغمراسن بن زيّان إلى غاية سنة 726هـ/1352م[46] وتهتمّ هذه النّازلة الّتي تناولتها كتب النّوازل حول ثبوت الشّرف من قبل الأمّ إن لم يكن الأب شريفا أو حتّى مع ثبوت شرف الأب، وهناك العديد من النوال الفقهية الّتي صدرت عن كبار العلماء حول هذا الموضوع حيث نلمس وجود رأيين مختلفين:

1- الرّأي الأوّل: ينفي ثبوته وتمثّل أصحاب هذا الرّأي في علماء تونس من بينهم ابن عرفة[47] وشيخه عبد السّلام[48] وشيخهما الأكبر أبو إسحاق بن عبد الرّفيع[49] وقد قالوا بعدم ثبوته وقد قدّموا لنا أدلّة تمثّلت في قوله تعالى:﴿ يُوصَكُمُ الله فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ﴾[50] وقوله تعالى:﴿أُدْعُوهُمْ لآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللهِ﴾[51].

2- الرّأي الثّاني: يؤكّد أصحاب هذا الرّأي ثبوت النّسب من جهة الأمّ، حيث صدرت الكثير من الفتاوى من قبل فقهاء بجاية وتلمسان ومن بينهم أبو عليّ ناصر الدّين المشذالي[52] والضّرير المراكشي[53] حيث ردّ على استدلالهم بقوله تعالى: ﴿يُوصَكُمُ الله فِي أَوْلاَدِكُمْ

لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ﴾[54]بأنّ هذه الآية تخصّ الميراث ولا تختصّ بالشّرف،

وبقوله تعالى:﴿ادْعُوهُمْ لآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللهِ ﴾[55]بمعنى انسبوهم لآبائهم أو نادوهم لآبائهم ولا تفيد نفي الشّرف من جهة الأمّ[56]لأنّ هذه القضيّة لم تكن هي سبب نزول الآية الكريمة وإنّما نزلت لتحريم التّبنّي. كما أجاب الشّريف التّلمساني بثبوته سنة 770هـ/1368م[57] وأجاب سعيد العقباني بثبوته سنة 828هـ/1424م[58]، وكذلك أجاب ابن الغماز[59]، وابن مرزوق الحفيد[60] بثبوته أيضا.

ولكن السّؤال الّذي يمكن طرحه هو أنّه حتّى إذا كان ثبوت الشّرف من قبل الأمّ أو من قبل الأب أو معهما معا ففي ماذا يفيد دولة أبي حمّو موسى؟

وتكمن الإجابة عن هذا السّؤال بمعرفة كيف قامت دولة أبي حمّو موسى وكيف تربّع على عرش السّلطة، فهناك من الباحثين من يروا أنّ التحوّل السّياسي الّذي طرأ على دولة أبي حمّو موسى وعلى النّظام السّياسي جملة كان تحوّلا خطيرا تلاشت على إثره التّقاليد المعهودة الّتي ألفوها في توارث الحكم، وتحوّل من الطّابع الاستشاري إلى الطّابع الاستبدادي ممّا كان له أثر كبير على تشكيل العصبية[61]. بالفعل كان ذلك هو المقصود ولكن أيّ تحوّل هذا؟

بالرّجوع إلى دراسة التّاريخ، تؤكّد الكثير من الحقائق التّاريخية أنّ اشتراط النّسب القرشي في الخلافة الأولى بعد وفاة النّبي صلّى الله عليه وسلّم لم يكن من أجل المفاضلة في النّسب أو لحساب عرق أو جنس على آخر، بل هناك أبعاد أخرى كانت أهدافها تدور حول توفّر شرط العصبية من خلال توفّر كبير لأفراد القبيلة وأولاها بحمل عبء المسؤولية وأكثرها قوّة؛ في ظلّ وجود بعض القبائل الأخرى المتناحرة منها الأعراب والأعاجم والفرس والرّومان، فكان لابدّ من جعلها في البيت القرشي للحفاظ على سلامة النّظام الإسلامي[62]فأينما كان الحلّ الأمثل كانت المنفعة للعامة.

فالأحوال السّياسية في دولة بني عبد الواد لم تكن بعيدة عن هذا الواقع، فها هو ذا التّاريخ يعيد نفسه لكن في حلّة جديدة تحت ضوء ظروف جديدة، وهذا ما قد يلاحظه الباحث، فنظرا لسعي أبي حمّو موسى الوصول إلى سدّة الحكم بأبسط الوسائل وأسهل الطّرق، يورد صاحب زهر البستان أحداث تاريخية تقول بأنّ أهل الحدثان والجفر قد تنبّأوا بخروج أبي حمّو موسى من الزّاب ليستعيد ملك أجداده الضّائع[63] ولكن الّذي يمكن ملاحظته حول هذه الوقائع أنّها خرافات من نسج الخيال لا تفيد البحث التّاريخي، على عكس ما كان يفكّر به أبو حمّو موسى، فمنطلق الخرافة والفكرة واحد وهو العقل لكن لكلّ واحدة منهما اتّجاه ومصداقية، وما يراه بوزيان الدّراجي[64] أنّ هذه الإشاعة كانت مجرّد تحضير روحي للمجتمع السّائد آنذاك والّذي كانت تغلب عليه النّزعة الخرافية وتبجيل الأولياء والصّلحاء والتّقرّب إليهم وكذا المختصّين في علم الحدثان والجفر.

فكانت هذه الطّريقة كتمهيد لما سيأتي لاحقا، وما سيأتي هو أكثر تأثير على نفسية مجتمع المغرب الأوسط والمغرب الإسلامي عموما خصوصا الطّبقة العامة، وهو موضوع النّسب، فيزعم بعض المؤرّخين مثل يحي بن خلدون والتّنسي أنّ سلاطين الدّولة الزّيانية هم بنو القاسم بن محمّد بن عبد الله بن إدريس بن الحسن بن علي كرّم الله وجهه[65] وأبو زيان الّذي دخل إلى المغرب الأوسط هو من أحفاد علي كرّم الله وجهه وبه نسبت دولة بني عبد الواد إلى التّسمية الجديدة وهي الدّولة الزّيانية.

وهناك عدّة قصائد تلقّاه أبو حمّو موسى من قبل المؤرّخين والسّياسيين والّتي بعثت له إمّا لتهنئته أو في رسائل ودّية.

– قصيدة أبو يحي زكرياء بن خلدون:

وَعَلَى عَاتِقِ الخِلاَفَةِ مِنْهُ طَرْزٌ فَخْرٌ سَنِيٌّ النُّهَى بِالتَّمَاحِ

وَرَثَ المُلْكَ شَامِخاً عَنْ سَرَاةٍ شَيَّدُوا رَكْنَةً بِأَيْدِي الصَّفَاحِ
مِنْ بَنِي القَاسِمِ الَّذِينَ تَحَلَّوْا بِالمعَالِي وَ اسْتَأْثَرُوا بِالفَلاَحِ
فَرَعَوْا هَضَبَةَ الخِلاَفَةِ مَجْدًا رُفِعُوا شُفْعَةً عَلَىَ الأَرْمَاحِ[66]

– وهناك قصيدة اخرى بعث بها ابن الخطيب إلى أبي حمّو موسى:

بِحُمَّى أَبِي حَمُّو حَطَطْتُ رَكَائِبِي بِمَا اخْتَبَرْتُ اللَّيْثَ وَالعَرِيسَا
أَعْلَى بَنِي زِيَّانَ وَالفَذَّ الَّذِي لَيْسَ الكَمَالُ فَرَيَّنَ المِلْبُوسَا[67]

– وفي قصيدة أخرى لابن الخطيب يقول فيها:

وَالمُنْتَمِي العَلَوِيِّ عَيْصُكَ لَمْ تَكُنْ لِتَرَى وَخَيْلاَ فِي بَيْتِهِ دَسِيسَا
بَيْتُ البَتُولِ وَمُنْتَمِي الشَّرَفِ الَّذِي تَحْمِي المِلاَئِكَةُ دَوْحَةَ المغْرُوسَا[68]

وإذا حاولنا معرفة الأسباب الّتي دفعت أبي حمّو موسى إدّعاء النّسب العلوي، رغم ما قاله يغمراسن بن زيان: " أمّا الدّنيا فلنانها بسيوفنا لا بهذا النّسب وأمّا نفعهما في الآخرة فمردود إلى الله[69]" ما يفيد أنّ هذا الأخير لم يجعل اعتبارا كبيرا للنّسب ولم يتحفه يتلك الهالة والقداسة، ولم يعترف به لأنّ العصبية توفّرت لديه في ذلك الوقت، وأمّا أبو حمّو موسى إنّما اختلق هذا الأمر لتعزيز عصبيته، وهذا طبق ما يراه ابن خلدون بأنّ ثمرة الحسب والنّسب هو تعزيز للعصبية فأين وجد الشّرف زادت النّعرة والتّناصر لنفس العصبية فيقول:" فيكون الحسب والشّرف أصلين في أهل العصبية[70]" فنهاية التّاريخ بالنّسبة للدولة العبدوادية بات وشيكا إذا لم تتجدّد دولتهم على يد سياسي خبير بأنظمة الحكم الّتي سادت معظم الدّول الإسلامية؛ والّتي من خلالها يمكن معرفة جس نبض دولة بني عبد الواد وكيفية الخروج بها من دائرة نهاية التّاريخ، فكانت إعادة فكرة النّسب إلى واجهة الظّهور أمرا محتوما، يعنى في ظلّه استعادة دولة بكاملها كانت وقتئذ بين خطر دولتين مجاورتين متمثّلتين في دولة بني حفص وبني

مرين، فغاية استعادة دولة بني عبد الواد والنّهوض بها كانت مبرّرة لما فكّر به أبو حمّو موسى وطبّقة، وكأنّ التّاريخ يتجدّد مرّة أخرى من خلال إحياء فكرة واحدة وهي "فكرة النّسب".

وحسب ما يراه أرسطو؛ هو أنّ أبناء الدّولة الواحدة الّذين يطلبون الرّئاسة إمّا الأغنياء، أو ذوي الفضائل، أو ذوي الأعراق الوطنية-أي الأشراف حسبا ونسبا-، ويقرّر أنّ الجماهير الحرّة لا تستثنى من أن تصلح للرّئاسة بالمقابل مع الأقلّيات السّابقة الذّكر[71] ويخلص في الأخير إلى استنتاج هام هو أنّه لا يهمّ من يحكم الدّولة سواء هذا أو ذاك، المهمّ من يقود الدّولة إلى برّ الأمان وحصول المنفعة العامّة، وذلك لا يتوّفر إلاّ إذا كان الحاكم عالما بالسّياسة، فالفرق الوحيد بين هؤلاء هو العلم المؤدّي إلى تكوين الدّولة والنّظام السّياسي الأمثل.

وإذا تقرّر ذلك حسب ما يراه أرسطو فإنّ أبا حمو موسى لم يكن -كما يرى بعض الباحثين- مستبدّا بتغييره لنمط تولية الحكم بادّعائه النّسب، ومن خلال تتبّع نظريته الّتي يحتويها كتابه ومساره التّاريخي، فإنّه يمكن نفي تلك التّهم عنه، إذ أنّ السّياسة في نظره ليست هي كسب الحرب فقط، بل كسب الحرب وقت الحرب، وكسب السلم وقت السّلم، وهذا ما يبرّر تصرّفه الّذي يبقى الحلّ الوحيد للخروج من دائرة نهاية الدّولة الزّيانية ونهاية تاريخها، وبذلك جدّد تاريخ الدّولة من خلال فكرة النّسب الّتي طرحها على أرض الواقع. فاشتراط النّسب كان حاصلا لرفع التّنازع عن السّلطة[72] فحتّى لو فكّر في المصلحة الفردية إلاّ أنّها مصلحة عامّة، فمصلحته بحسب ما يفكّر هي مصلحتهم بما يطبّق وهو مقصد كلّ فرد من دولته.

أضف إلى ذلك، أنّ حضور شرط النّسب في موضوع الخلافة يوّفّر له السّند السياسي زيادة إلى السّند الشّرعي الممثّل في البيعة –والّذي كنّا قد تحدّثنا عنه سابق-،

فوجودهما مجتمعين يعتبر ضمانا شرعيا وسياسيا، يمكن من خلاله إتمام حوار المسرحية السّياسية الّتي كان يخطّط لها أبو حمّو موسى، ورسم نهاية جميلة بعبارة "الحكمة لأهلها"، كما يمكنه من خلال النّسب أن يقارع غيره في حالة ما إذا ظهر نبيل على خشبة المسرح يطلب الحكم أو يغتصبه من سيّده.

هذا فيما يخصّ نسب أبي حمّو موسى، أمّا إذا حاولنا أن نتساءل عن اختلاف الفقهاء في ثبوت الشّرف من قل الأمّ، ولماذا أثبته فقهاء بجاية وتلمسان فذلك موضوع مستقل يحتاج وحد الدّراسة والعناية، غير أنّ ما يمكن أن نقوله هو أنّ ثبوت الشّرف من قبل الأمّ، سيفصح المجال في حصر حكم دولة بني عبد الواد في أبناء أبي حمّو موسى، بالذّات في ولي عهده عبد الرّحمان بن تاشفين الّذي يعتقد أنّه كان شريف الأمّ أو بالأحرى من أمّ تلمسانية تجتمع لديه على حدّ تفكير أبي حمّو موسى شرف الأب وشرف الأمّ، كلّ هذا سيكون أساسا ودعامة يتسلّح بها أبو حمّو موسى لمنح ولاية العهد من بعده إلى عبد الرّحمان بن تاشفين على حساب إخوته، وهو الّذي سيحاول أن يطبّق نظريته السّياسية، وهذا ما سنحاول أن نتناوله لاحقا.

وكخلاصة عامة، يمكننا أن نصل إلى حقيقة تاريخية وهي أنّ أبا حمّو موسى وضع الأسس الأولى لنظريته السّياسية وهي نظرية الحكم، كفرضية ومدخل للتنّظير لباقي الأسس الأخرى الّتي سنأتي إلى ذكرها، على اعتبار أنّ موضع نشأة الحكم وقيام الدّولة هي أوّل موضوع تعالجه النّظريات السّياسية، وهذا ما يكننا أن نلمسه من خلال نصوص ابن خلدون عبد الرّحمان وأخيه يحي اللّذان يفصحان على أنّه مباشرة بعد اعتلائه العرش شرع في تنظيم السلطات وأركان دولته، وهذا لا يمكن أن يكون إلاّ استكمالا لنجاح نظرية الحكم.

كما يمكننا أن نقول بأنّ نظرية الحكم عند أبي حمّو موسى فاقت في مضمونها

ما اشتمل عليه كتاب "واسطة السّلوك في سياسة الملوك" والّذي لم يفصح فيه عن كامل نظريته السياسية، بل نجدها متناثرة هنا وهناك في بعض المصادر الّتي تناولت تاريخ الدّولة الزّيانية، فمن خلال دراسته وتغييره لبعض المفاهيم ومحورتها وإعطائها صرحا جديدا يمكن أن تطبّق على أرض الواقع، وهذا ما يدفعنا إلى القول بأنّ مرجع هذا الفكر هي التّجربة التّاريخية ودراسته نفسية الفرد البربري الّذي كان المغرب الأوسط يمثّل حيّزه الجغرافي، فكان التّخطيط لنظام الحكم صالح التّطبيق والتّنفيذ.

3- ولاية العهد:

مجمل المواضيع الّتي عالجها المؤرّخون من قبل ربّما لم تكن تتعدّى البحث عن مدلول ولاية العهد في دولة بني عبد الواد، وكيفية تولّيها أبعهدٍ مكتوب أم بعهد شفهي في حضور الرّعيّة؟ غير أنّ ما يجب أن نفكّر فيه بالإضافة إلى تاريخ ولاية العهد؛ هو البحث عن المنظور السّياسي لأبي حمّو موسى لها، أو بمعنى آخر هل كان يرى فيها الحلّ السياسي الأمثل الّذي يتناسب مع نظريته السّياسية ويضمن استمرارية نظام الحكم؟

أحوج ما يكون له أبو حمّو موسى ودولته، وهي ما هي عليه من الانكماش والخطر والخارجي الّذي ألقى بظلاله القاتمة عليها، أضف إلى ذلك الظّروف الدّاخلية الغير المستقرّة والّتي تنخر أوصالها وتكبح علوّ صرحها أعلى علّيين في الحضارة والسّياسة والرّقي الفكري، أن يتسلّم مقاليد الحكم من هو أقدر وأجدر بسياسة الدّولة، وهذا ما يهمّنا في موضوع ولاية العهد.

فإذا أفرزنا أوراق النّصوص الّتي ورد ذكرها في المصادر التّاريخية الّتي عالجت تاريخ الدّولة الزّيانية، يمكننا أن نكتشف بأنّ ما ذكر حول ولاية العهد لا يعتبر سوى غيض من فيض، ممّا لا يدع مجالا للبحث فيها، ولهذا يجد الدّارس نفسه أمام خيار

واحد وهو الاستقراء والتّحليل، فلو أخذنا مثلا نصّ يحي ابن خلدون والّذي يورد فيه ما يلي:" ففي الثّاني والعشرين من جمادى المذكورة دخل الحضرة العليّة مولانا الأمير المعظّم أبي تاشفين، ولما خبر مولانا الخليفة أيّده الله خبره، وأنس برّه، وابتلى في الحادثات صبره، وشاهد امتثاله نهيه وأمره رفع في علّيين قدره، فألقى إليه مقاليد علانيته وخفائه، ثمّ أشركه في السّيف والقلم والطّبل والعلم، والعقد والحلّ، والتّرحال والحلّ، والمواكب والقصور، وجنى العزّ المهصور، وأخذ النّاس بالبيعة له وأبلغه من رضاه مأمنه له وأمله، فهو وليّ عهده والخليفة بعد طول العمران إن شاء الله من بعده[73]" لاعتقدنا بأنّ عبد الرّحمان بن تاشفين كان ذو كفاءة علمية وسياسية وعسكرية تؤهّله إلى مرتبة ولاية العهد، جعلت من ولده أبي حمّو موسى يلقي إليه كلّ تلك المهام، ولكن ربّما قد نجد حقائق تاريخية تفنّد ذلك الاعتقاد، والسّؤال الّذي يمكن أن نجيب عنه هو هل مكّنت نظرية أبي حمّو موسى في ولاية العهد كمفهوم من فهم كيفية تطبيقها كنظام في مشروعه السّياسي؟

فبناءً على النّص الّذي أوردناه سالفا يستطيع الدّارس وبكلّ سهولة التّعرّف على النّظرة السّياسية والفلسفية لمفهوم ولاية العهد، إذا أنّ نظرة أبي حمّو موسى لها لم تكن سوى رؤية قرينة برؤية عبد الرّحمان بن خلدون الّذي بدوره يحذو حذو ما جاء به الماوردي[74] فيرى كلّ منهما أنّ حقيقة تولية ولي العهد هو تمام الخلافة من خلال تقديم ولي العهد لهم للنّظر في دينهم ودنياهم[75] ولعلّ أنّ ما دفع بأبي حمّو موسى إلى هذا التّفكير هو بصيرته بمرتبة الخلافة الّتي من شأنها البحث عن ولي العهد كبديل وخليفة جديد، تكون من مهامه السّهر على حفظ النّظام القائم أي أنّه بطريقة أو بأخرى يشرّع لمبدأ التّوارث الّذي عرفته الدّول الإسلامية السّابقة.

وما يهمّنا نحن كدارسين هي نظرة أبي حمّو موسى إلى ولاية العهد بصفتها المحور الأساسي الّتي ترتكز عليها سياسة دولته من بعده، فمن خلال كتابه يمكن أن يستشفّ الباحث أنّه مباشرة بعد تعريف صاحب الكتاب بالحاكم وتحديد مهامه يتناول بعدها مباشرة فصلا يتحدّث في عن دور العقل وماهيته في تكوين ما نسميّه بالرّجل ذو المعدن الذّهبي[76] على حدّ تعبير أفلاطون فيقول أبو حمّو موسى "اعلم يا بني أنّ العقل راحة النّفس فاجعل العقل راحة نفسك، وجالب أنسك، واجعل العقل ميزان رأيك والفكرة مرآة عقلك"[77] فصفات الحاكم وولي العهد كانت بالنّسبة لأبي حمّو موسى على نمط أفلاطون في تقسيمه لطبقات المجتمع، فيجعل مكانة الحكم والسّلطة لذوي العقول النّيرة مع التّركيز على ملازمة التّقوى واجتناب الشّهوات واتّباع الهوى، أضف إلى ذلك بأنّ حديث أبي حمّو موسى عن أنواع الحكّام، يؤكّد على اختيار الحاكم ذو العقل الّذي يصلح به دينه ودنياه[78].

ومن خلال تلك الشّروط والآراء الّتي ضمّها أبو حمّو موسى إلى كتابه، تجعلنا نعتقد بأنّ غايته في اختيار ولي عهده عبد الرّحمان بن تاشفين، كان سببه فكّ النّزاع والصّراع حول الوصول إلى مركز الخلافة والتّربّع على العرش؛ سواء بينه وبين إخوته، أو بينه وبين القبائل المجاورة والّتي من طبائعها حبّ الحكم والتسلّط هذا من جهة، ومن جهة أخرى ملء الفراغ السّياسي الّذي يحدث بعد وفاته بصفته حاكما للدّولة. وعلى هذه الشّاكلة يمكن للتّاريخ أن يبرّر ما قام به، ولكن هل بالفعل نجح أبو حمّو موسى فيما كان يعتقده ويخطّط له؟

نعتقد أنّ النّظرية السّياسية عند أبي حمّو موسى الثّاني ورؤيته في ولاية العهد حتّى وإن أصابت حين أولج معه في العمل السّياسي ابنه أبا تاشفين وباقي أبنائه الآخرين من خلال قسمة الأعمال بينهم[79] لم تكن صائبة من جانب آخر بالتّنازل

عن بعض السّلطات لوليّ عهده في حياته وفي حضور من ينافسه على هذا المنصب ممثّلين في الأبناء الآخرين، بل هناك من كان يفوقه علما وسياسة كأبي زيان بن أبي حمو مثلا[80] وهنا يمكننا نقد ما أورده أبي حمّو موسى في مؤلّفه "واسطة السلّوك في سياسة الملوك" في تقسيمه لأنواع الحكّام وحديثه عن قضيّة الأمين والمأمون، متّخذا إيّاها عبرة على اعتبار أنّ أسلوبه مزج بين الفكر والتّجربة التّاريخية والعملية في عصره.

فمن المهمّ للباحث في التّاريخ أن تذكر المصادر أنّ أبي حمّو موسى عندما قسّم الأعمال بين أولاده وولّى ابنه أبا زيان على وهران وأعمالها[81] وأبعد جميع الإخوة عنه، كان مردّه ورجعه حمايتهم من الصّراعات النّفسية والسّياسية الّتي قد يتسبّب فيها ولي العهد أبا تاشفين، وهذا دليل قاطع على أنّ الحساسيات السّياسية كان لها وجود على أرض الواقع، أضف إلى ذلك انّه يمكننا من خلال النّص الّذي أورده يحي بن خلدون والّذي يقول فيه أنّه في سنة 747هـ/1346م أطلق يده على السّيف والقلم والطّبل والعلم والعقد والحلّ والتّرحال والحلّ والمواكب والقصور، ذلك أنّ ما كلّف به أبو تاشفين كان غالبيته أعمالا عسكرية أكثر مما هي سياسية، وعلى هذا الأساس كانت ولاية العهد تسير إلى أبي تاشفين لا محال حيث كان "رديفه في ملكه ومظهر سلطانه[82]"

وإذا تتبّعنا تاريخ تولية العهد نجد النّص التّاريخي الّذي يورده يحي بن خلدون في أحداث 676هـ/1375م حيث يقول:" وفي منسلخ شعبان المكرّم صدر أمره الكريم باستنابة ولده المولى الأعلى أبي تاشفين أعزّه الله وقصر النّظر في الملك عليه وأطلق يده على السّيف والقلم والخراج والحكم، وكُتب بذلك صكٌ كريم فامتنع المولى أبي تاشفين أنجح الله مقاصده من قبول ذلك بروراً بمولاه واستنكافا من التّقدّم بين يديه وتفويت عقد أو حلّ عليه، فرفع عنه الحرج وأقاله ممّا ندبه إليه[83]".

ويمكننا من خلال النّص السّابق أن نتوصّل إلى حقيقة تاريخية وذلك من خلال تفسير ماورد في النّص التالي؛ وهي أنّ أبا تاشفين بعد عامين من توليّه مهاما عسكرية في دولة أبيه؛ أي من سنة774هـ/1346م إلى غاية 776هـ/1374م كسب ثقة والده أبي حمّو موسى الثّاني حيث أنّه أوجب إليه الحقّ حتّى على وزراء دولته حسب ما يذكر عبد الرّحمان ابن خلدون[84] أضف إلى ذلك أنّ أبي حمّو موسى كتب له بعهد نجهل كيفيته[85] غير أنّ هناك مصادفة تاريخية قليلا ما نجدها على صعيد التاريخ العسكري والسّياسي في المغرب الإسلامي وهي أنّ أبا تاشفين رفض هذا العهد، غير أنّ هذا الرّفض ليس كما يقول يحي بن خلدون في النّص السّابق "بروروا بوالده واستنكافا من التّقدّم بين يديه[86]" وإنّما لا يمكن أن يخرج عن دائرة الانقلاب على والده أبي حمّو موسى ولهذا السبب لم يقبل منه تولية العهد.

وبناء على ما سبق يمكننا أنّ ندعّم ما تقدّمنا به سابقا، من خلال ما أورده ابن خلدون عبد الرّحمان حول قضية أبي تاشفين، بعدما حقّق مراده بأن ضمّ الجزائر إليه من يد والده وإخوته حيث يقول:" وأنزل بها من أخوته يوسف ابن الزّابية بما كان من شيعة له من بينهم وفئة من صحبته ومخالصته فأقام واليا عليه[87]" ممّا يجعلنا نعتقد بأنّ نية عبد الرّحمان ابن تاشفين كانت نيّته العصيان والمروق، وهذا ما أدركه فعلا أبي حمّو موسى لاحقا ولهذا نجده قد ولّى ابنه أبا زيان على الجزائر فيما بعد[88]. لكن السّؤال الّذي ما نزال نجهل الإجابة عنه ولم يترجّح لنا فيه رأي هو: لماذا ولّى أبو حمّو موسى العهد لابنه أبي تاشفين؟ أو بطريقة أخرى هل كان أبو تاشفين شريف النّسب من جهة الأمّ؟ على اعتبار أن تكون أمّه من الأسرة الزّيانية بحكم زواج أبي حمّو موسىبندرومة وميلاد أبي تاشفين بنفس المدينة.

إذا حاول الدّارس أن يتمعّن في أنساب أولاد أبي حمّو موسى من خلال كتاب العبر لعبد الرّحمان ابن خلدون –وهو رائد علم الإجتماع– من التّركيز على معاني الكلمات في سياقها، لوجد بأنّ عبد الرّحمان ابن تاشفين هو كبير إخوته من امرأة لم يذكر أصلها، ثمّ يذكر المنتصر، وأبي زيان محمّد، وعمر الملقّب بعميرا وهؤلاء الإخوة يرجّح أن يكونوا أبناء المرأة الّتي تزوّج بها بميلة من أعمال قسنطينة[89] ثمّ يذكر فيقول " وولّى ابنه يوسف ابن الزّابية"[90] ونعتقد أنّ أمّه كانت من الزّاب، غير أن شارل بروسلار وبعد الأبحاث الأثرية الّتي قام بها في مقابر سلاطين وأمراء بني زيان يعتقد بأنّ أبناء أبي حمّو موسى هم ثمانية[91].

نخلص من خلال هذا التّحليل التّاريخي السّريع، إلى أنّ تولية أبا تاشفين عبد الرّحمان ولاية العهد، لم تكن من منطلق أنّه يتميّز بنزعة عسكرية وسياسة سلطوية، فهذا ينافي فكر أبي حمّو موسى الّذي يحصر هذه الولاية فيمن تتوفّر فيه الأهلية العلمية، والسّياسية والكفاءة اللاّزمة لاحتلال منصب الخلافة، فيبقى هناك احتمالا واحد نطرحه، وهو أنّ أبا تاشفين كان شريف الأب والأمّ –على حسب اعتقاد أبي حمّو موسى بشرف نسبه– لكننّا لا نستطيع أن نجزم أو نؤكّد صحّة هذه المعلومة في غياب المادة الأساسية والقرائن والشوّاهد الماديّة.

4- نصيب حضور الفكر السياسي الأشعري عند أبي حمّو موسى:

قد يتساءل الباحث عن حضور المذهب الأشعري في الدّولة الزّيانية ومدى تأثريه على الواقع السّياسي بحكم أنّها قامت على أنقاض الدّولة الموحّدية، فيمكن أن تكون قد ورثت الكثير عن الدّولة الموحّدية إلاّ أنّ الفكر الأشعري ربّما لم يكن ضمن تلك الموروثات وما يؤكّد ذلك هو ما أقدم على فعله يغمراسن بن زيان عند تأسيسه للدّولة سنة 633هـ/1235م حيث يشير إلى ذلك ابن خلدون بقوله:"واقتعد الكرسي

ومحا آثار الدّولة المؤمنية، وعطّل من الأمر والنّهي دستها، ولم يترك من رسوم دولتهم وألقاب ملكهم إلاّ الدّعاء على منابره للخليفة بمرّاكش، وتقلّد العهد من يده تأنيسا للكافة ومرضاة للأكفاء من قومه[92]"، كما أنّ الحرّية الّتي تمتّع بها العلماء المالكية والمتصوّفة في عهد الدّولة الزّيانية لم يكن بذلك الحجم الّذي عرف في العهد الموحّدي إذ لم تكن تلك العلاقة القائمة بين السّلطة الحاكمة وبينهم تشوبها أغراض سياسية[93] بل كانت تلك العلاقة بغرض بعث الحركة العلمية وإحياء المذهب المالكي في أرجاء الدّولة طالما أنّها قامت على أساس ديني شأنها في ذلك شأن الدّول السّابقة.

فلقد ذكر أحد الباحثين في إحدى الدّارسات بأنّ الماوردي ربّما كان يؤّسس للفكر السياسي الأشعري غير أنّنا وإن وجد هناك بعض التّشابه بين فكره وفكر أبي حمّو موسى الّذي تأثّر به وأخذ عنه نصوصا كاملة وبالنّقل الحرفي، كقضية تقسيم العقل إلى غريزي ومكتسب[94] وقضيّة الجمع بين السّلطة الدّينية والسّياسية في النّظام السّياسي الإسلامي، نجد الكثير من الاختلافات فيما يخصّ معاملة الرّعية للحاكم الظّالم فهو لا يعتقد بضرورة طاعة الحاكم الجائر[95] ولا بفكرة وجوب الإمامة بالشّرع دون العقل[96] ولا بفكرة الإمام المعصوم ولا غير ذلك من الأفكار الأشعرية أو الشيعية.

فنحن ها هنا عندما نتكلّم عن الفكر السّياسي الأشعري الّذي ينادي بعصمة الإمام؛ لا نقصد العقيدة الأشعرية الأولى الّتي حاول الإمام أبو الحسن الأشعري التّأسيس لها من خلال كتابه الإبانة:" كونها كانت التّعبير الأمثل للمذهب السّني في الدّولة العبّاسية وأعطت الصّبغة الإيديولوجية[97] والفكرية والعقدية لها فيقول:" قولنا الّذي نقول به، وديانتنا الّتي ندين بها: التّمسّك بكتاب الله عزّ وجلّ، وبسنّة نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وسلّم، وما روي عن السّادة الصّحابة والتّابعين وأئمّة الحديث،

ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمّد بن حنبل، نظّر الله وجهه، ورفع درجته[98]".

وإنّ ما نحاول البحث هو تأثير الفكر السّياسي الأشعري الّذي تأثّر بالواقع السّياسي للدّولة الموحّدية[99]واختلط ببعض الأفكار الشيّعية والإعتزالية كالعصمة والمهدوية وفكرة الإمامة[100]على واقع ونمط الفكر السّياسي في الدّولة الزّيانية، وإذا حاولنا الإمعان أكثر لوجدنا بأنّ الفكر السّياسي الأشعري في مجمله تناول عدّة مواضيع تشمل "علم الكلام، وأصول الفقه، وفي السّياسة، وفي التّصوّف، وفي الأخلاق"[101]وهناك أبواب تشابهت فيها كتب الماوردي والطّرطوشي وابن الأزرق وكتاب أبي حمّو موسى، في مضامينها وفي إيحاءاتها "الحديث عن قواعد السّياسية وأبعادها بنوع من الاجتهاد، ودمج الأخلاق بالسّياسة، والحديث عن وظيفة العقل في الرّبط بين السّياسة النّظرية والتّطبيقية"، هذا ما يفسّر حظور الفكر السّياسي "الأشعري الأوّلي" في نظرية أبي حمّو موسى لكن لم يكن بنفس الحجم أو بنفس الكيفية الّتي كان عليها سابقا.

وإذا عدنا أيضا إلى رسائل إخوان الصّفا فإنّنا نجدهم يتكلّمون عن الإمامة حيث يرون فيها خلافتين: خلافة النّبوة في حرص الدّين وخلافة الملك يسوس من خلالها سياسة الدّنيا[102]ويعتبرون أنّ هذا يجب أن يتوفّر في شخص واحد، وهذا في نظرهم هو الجمع بين الدين والسياسة، فهو صاحب السّلطة إليه يرجع فقهاء وعلماء المسلمين لحلّ مشكلاتهم [103]وفكر أبي حمّو موسى أبعد عن نظرهم في هذا الباب من خلال وصاياه لوليّ عهده باختيار الوزراء والفقهاء والقضاة والولاّة والأعوان إذ لا يحصر الخلافة في نفسه وينفرد بها عن سائر رجال دولته، ولا يجعل نفسه النبي المبعوث أو المهدي المنظر أو المعصوم.

يأخذنا هذا التّحليل إلى الاعتقاد بأنّ الفكر الأشعري الّذي نظّر له ابن تومرت من خلال مؤلّفاته كأعزّ ما يطلب والمرشدة وغيرها[104]وتأسيسه للرّباطات وإجبار الطّلبة الاعتكاف لدراسة تلك الكتب والمؤلّفات، أخذ نجاحه بسبب إدخاله لتلك العلوم الّتي استفاد منها في رحلته العلمية ودراسته لآراء الفرق الإسلامية الّتي ظهرت في المشرق، والّتي لم تكن قد وصلت بعد إلى المغرب على اعتبار أنّ تلك العلوم غريبة على المغرب، إذ أنّ الأرضية الفكرية طالما كنت خصبة لنشر الأفكار وتثبيتها وإقامة الدّول، غير أنّ في العهد الزّياني فإنّ كثرة الرّحلات العلمية وتنوّع المشارب العلمية الّتي نهل منها العلماء والمتصوّفة وفتح باب التّعليم حدّ من الأفكار التومرتية وقيّدها بنظر صاحبها ومتتبّعيه، ولهذا لم يكن تأثير الفكر الأشعري بتلك الوتيرة الّتي شاعت في العهد الموحّدي مع أنّ تلك المصنّفات كانت في متناول الجميع فيقول ابن الخطيب: "ألّف لهم –أي ابن تومرت- كتابا سمّاه بالقواعد وآخر بالإمامة، هما موجودان بأيدي النّاس لهذا العهد "[105]وهذا ما يفيد أنّ تلك الكتب كانت شائعة بين النّاس في زمنه أي إلى غاية وفاته كأقصى تقدير سنة 776هـ/1374.

ولكن مع كلّ هذا لا يمكن الجزم على أنّ كلّ الأفكار الأشعرية قوّضت من الجوانب الفكرية في عهد الدّولة الزّيانية عموما وفترة أبي حمّو خصوصا، بل بقيت بعض الأفكار الأشعرية في المجال العلمي خصوصا في علم الكلام والتّوحيد إذ نجد مثلا قاسم العقباني وعبد الرّحمان بن خلدون والشّريف التّلمساني[106] استفاد كثيرا من الفكر الأشعري من خلال من النّاحية المنهجية واستعماله للفكر لتحليل الكثير من الظّواهر الاجتماعية والاجتماعية السّياسية[107].

أضف إلى ذلك أنّ التّفكير السّياسي عند أبي حمّو موسى كان بسيطا لا يرقى في جانبه الكلامي والفكر الفلسفي مبلغ كتب الباقيلاني(ت402هـ/1013م)

الغزالي(ت505هـ/1111م) ابن تومرت(ت522هـ/1128م) أو غيرهم، بل كان تفكيرا سطحيا استقى جلّ أفكاره من الكتب السّابقة لكن ما يتوافق وطبيعة المذهب المالكي وهذا ما يعبّر عنه صراحة في قضيّة القضاء والإفتاء على مذهب الإمام مالك[108].

خاتمة:

ومن خلال العناصر الّتي تناولناها ندرك أنّ أبا حمّو موسى سنّ نظام حكم خاص بدولة بني عبد الواد على نمطه الخاص؛ الّذي يمتاز بالليونة والمرونة، والّذي نجد أنّه يتفاعل كثيرا وإلى حدّ كبير مع المجتمع البربري آنذاك، ولا يمكن أن نقول بأنّ نظام الحكم الّذي أراد له أن يلد كان مردّه ومبعثه الفقهاء بحجة أنّه نظام إسلامي، بل إنّ أبي حمّو موسى هو من أسّس هذا النّظام بصفته رجل سياسة وصاحب حنكة وحسّ سلطوي، دون أن يغلق دائرة السياسة على رجال دولته من قضاة وفقهاء وعمال ووزراء وحجاب وغيرهم، وهذا ما سنحاول أن نوضّحه في الفصل الثّاني، حتّى تتوضّح معالم النّظرية السّياسية.

الهوامش:

1. نظم الحكم في دولة بني عبد الواد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1414هـ/1993م، ص-ص36-46.

2. عبد الرّحمان ابن خلدون، نشر، خليل شحادة، سهيل زكار، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، 1421هـ/2001م، ص239.

3. المالقي أبو القاسم ابن رضوان (ت783هـ/1381م)، الشّهب اللاّمعة في السّياسة النّافعة، تحقيق علي سامي النّشار، ط1، دار الثّقافة، الدّار البيضاء، المغرب، 1404هـ/1984م، ص56.

4. أكرم ضياء العمري، عصر الخلافة الرّاشدة "محاولة لنقد الرّواية التّاريخية وفق مناهج المحدّثين"، مكتبة العبيكان، الرياض، السّعودية، 1414هـ، ص- ص45-46.

5. أبو حمّو موسى، واسطة السّلوك في سياسة الملوك، تحقيق، محمود بوترعة، دار الشّيماء للنّشر والتّوزيع، الجزائر، 2012، ص51.

6. عبد الكريم خليل، الجذور التّاريخية للشّريعة الإسلامية، سينا للنّشر، القاهرة، مصر، ط1، 1990، ص– ص117-121.

7. عبد الرحمان بن خلدون، المقدّمة، المصدر السّابق، ص–ص238-239؛ أحمد شلبي، موسوعة الحضارة الإسلامية، السّياسة في الفكر الإسلامي، ج3، مكتبة النّهضة المصرية، ط7، 1992، ص40.

8. ابن خلدون عبد الرّحمان، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السّلطان الأكبر، الجزء السّابع، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس، خليل شحادة، مراجعة، سهيل زكار، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، 1421هـ/2000م، ص164.

9. يحي بن خلدون، بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، الجزء الثّاني، تحقيق ألفريد بيل، مطبعة فونطانة، الجزائر، 1382هـ/1910م، ص– ص37- 38.

10. ابن رشد محمّد بن أحمد القرطبي،الضّروري في السّياسية (مختصر كتاب السّياسة لأفلاطون)، تر، أحمد شحلان، إشراف، محمّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص102.

11. أبو حمّو موسى، واسطة، المصدر السّابق، ص– ص55-56.

12. المصدر نفسه، ص82.

13. نفسه، ص– ص82-85.

14. نفسه، ص55.

15. نفسه، ص196.

16. نفسه،– ص82-85.

17. يقول في ذلك الماوردي: "واختلف في وجوبها هل وجبت بالعقل أو بالشّرع؟ فقالت طائفة: وجبت بالعقل لما في طباع العقلاء في التّسليم لزعيم لأنّ الإمام يقوم بأمور شرعية، فيتدبّر بعقله لا بعقل غيره، ولكن جاء الشّرع بتفويض الأمور إلى وليّه في الدّين"؛ الأحكام السّلطانية والولايات

الدّينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، ط1، 1409هـ/1989م، ص– ص3-4.

18. ابن خلدون عبد الرّحمان، المقدّمة، المصدر السّابق، ص– ص174-175.

19. سورة النّساء، أية141.

20. الماوردي أبو الحسن، الأحكام السّلطانية والولايات الدّينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، الطّبعة الأولى، 1409هـ/1989م، ص5.

21. لا يمكن تفسير الوازع، بالوازع الدّيني فقط، بل يحتمل عدّة تفسيرات؛ خصوصا وأنّ ابن خلدون يتحدّث في هذا العنصر عن اختلاف الأمّة في حكم وجوب هذا المنصب –الخلافة– وشروطه، وهو من ألّف عن العمران البشري، فيمكن تفسيره بالوازع الماديّ المتمثّل في القوّة والغلبة، أو بالوازع الاجتماعي بمعنى السّلطة الاجتماعية؛ رائف محمّد عبد العزيز، الفكر السّياسي عند الإمام الجويني، دار البصائر للنّشر والتّوزيع، ط1، 1429هـ/2008م، ص91.

22. عبد الرّحمان بن خلدون، المقدّمة، المصدر السّابق، ص240.

23. أبو حمّو موسى، المصدر السّابق، ص– ص152-153.

24. ابن رشد، المصدر السّابق، ص178.

25. سورة الفتح آية 10.

26. عبد الرّحمان بن خلدون، المقدّمة، المصدر السّابق، ص261.

27. لقد عرفت الدّولة الزّيانية عدّة أنواع من البيعات منها: المصافحة بصفقة الأيدي، أيمان البيعة، تقبيل اليد، وتتمّ على مرحلتين البيعة الخاصّة ثمّ البيعة العامّة؛ بوزيان الدّراجي، المرجع السّابق، ص88.

28. المرجع نفسه، ص– ص86-87.

29. عبد الرّحمان بن خلدون، المقدّمة، المصدر السّابق، ص240.

30. يفرّق القلقشندي بين الخلافة والسّلطنة حيث يعرّف الخلافة: ولما يكتب في ولايتها طريقان: إمّا عهد من الخليفة الأوّل، وإمّا بيعة من أهل الحلّ والعقد أن لم يوجد عهد من الخليفة قبله. أمّا السّلطنة: ولما يكتب في ولايتها طريقان: أحدهما العهد من الخليفة، والثّاني العهد من السّلطان قبله،

أمّا من قام من الملوك بغير عهد، فلم تجر العادة أن تكتب له مبايعة؛ القلقشندي أبي العبّاس أحمد، صبح الأعشى، ج9، المطبعة الأميرية، القاهرة، مصر، 1334ه/ 1916م.

31. أبو حمّو موسى، المصدر السّابق، ص–ص152-153.

32. المصدر نفسه، ص92.

33. بعد تحرّك أبي حمّو موسى من تونس متوجّها إلى عاصمته تلمسان وبعد استقراره قرب مدينة تلمسان وبعد وفاة أبي عنان في 17 ذي الحجّة 759ه/ 5ديسمبر 1358م، جاءته بيعة أولاد عريف ب"ملاّل" وبايعوه بالمال والأهل، ثمّ تلقّى بيعة بعض القبائل لم يفصح الكاتب الرّواي عنها، كما أتته البيعة من بعض القبائل بعد استقراره بمنطقة يسّر، وكلّ ذلك كان قبل دخوله إلى عاصمته تلمسان، وهذه البيعات تشكّل الدّعم المادي والرّوحي والشّرعي لأبي حمّو موسى من أجل استكمال دخوله إلى تلمسان وإعادة إحياء دولة بني عبد الواد؛ مجهول، زهر البستان في دولة بني زيان (760-764ه/1359-1363م)، السّفر الثّاني، عناية وتقديم، محمّد بن أحمد باغلي، شركة الأصالة للنّشر والتّوزيع، الجزائر، ط1، 1432ه/2011م، ص–ص، ص35-36، 55.

34. أبو حمّو موسى، المصدر السّابق، ص78.

35. العبر، المصدر السّابق، ج7، ص164.

36. مجهول، زهر البستان، المصدر السّابق، ص58.

37. المصدر نفسه،ص12.

38. نفسه، ص58.

39. يحي ابن خلدون، المصدر السّابق، ج2، ص39.

40. المصدر نفسه، ص50.

41. عبّاس نصر الله سعيدون، دولة المرابطين في المغرب والأندلس عهد يوسف بن تاشفين أمير المرابطين، دار النّهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص40.

42. أبو بكر بن علي الصّنهاجي(البيدق)، كتاب أخبار المهدي بن تومرت، تحقيق، عبد الحميد حاجيات، المؤسّسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص29.

43. عبد الرّحمان ابن خلدون، المقدّمة، المصدر السّابق، ص189.

44. مجهول، مفاخر البربر، تحقيق، عبد القادر بوباية، زرابي رقراق للطّباعة والنّشر والتّوزيع، الرّباط، المغرب، ط1، 2005، ص– ص201-205.

45. عبد الرّحمان بن خلدون ، المقدّمة، المصدر السّابق، ص–ص198-199.

46. ابن زيد المراكشي أبو عبد الله محمّد بن عبد الرّحمان القسنطيني المغربي الضّرير المالكي(ت807هـ/1404م)، مجموع (إسماع الصّم في إثبات الشّرف من قبل الأمّ)، مكتبة جامعة برنستون بيوجرسي، أمريكا، و1/و–و.

47. ابن عرفة: هو أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن عرفة الورغمي التّونسي نسبة إلى ورغمة ولد سنة 716هـ/1316م كان إماما وخطيبا في تونس في منطقة ورغمة، توفّي سنة 803هـ/1429م؛ ابن قنفذ، الوفيات، المصدر السّابق، ص– ص379-380؛ التّنبكتي، المصدر السّابق، ص– ص463-471؛ السّخاوي شمس الدّين بن عبد الرّحمان، الضّوء اللاّمع لأهل القرن التّاسع، ج9، دار الجيل، بيروت، لبنان، (د– ت)، ص– ص240-242؛ ابن مخلوف، المرجع السّابق، ص227.

48. ابن عبد السّلام: هو محمّد ين عبد السّلام الهواري التّونسي قاضي الجماعة بتونس وعلاّمتها وإمامها شيخ الإسلام المحقّق المشهور ولد سنة 676هـ/1277م أخذ العلم عنه مجموعة من ال شّيوخ كابن عرفة وخالد البلوي، تولّى التّدريس والفتوى، وكانت ولايته القضاء سنة 734هـ/1333م وتوفّي بسبب الطّاعون لجارف سنة 749هـ/1348م؛ التّنبكتي أحد العباس بابا، نيل الإبتهاج بتطريز الدّيباج، الجزء الاوّل والثّاني، تقديم، عبد الحميد عبد الله الهرامة، كلّية الدّعوة الإسلامية، طرابلس، 1398هـ/1981م، ص– ص 406-407؛ ابن قنفذ القسنطيني، الوفيات، تحقيق، عادل نويهص، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط4، 1403هـ/1983، ص– ص354-355.

49. 1 الونشريسي، المعيار،، المصدر السّابق، ج12، ص– ص225-226، البرزلي أبو القاسم بن أحمد البلوي التّونسي، فتاوى البرزلي "جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكّام، ج5، تحقيق، محمّد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، ط1، 2002، ص333.

50. 1 سورة النساء، آية 11.

51. 1 سورة الأحزاب، آية5.

52. 1 المشذالي: هو منصور بن أحمد بن عبد الحقّ ناصر الدّين المشذالي ولد حوالي 631أو 632هـ/1233أو1234م استقرّ ببجاية ويكنى بالمشذالي نسبة إلى قبيلة مشذالة بزواوة، كان بارعا في

العلوم النّقلية والعقلية، وله العديد من الأجوبة على النّوازل الفقهية، توفّي سنة 731ه/1330م؛ التّنبكتي، المصدر نفسه، ص- ص609-610؛ الغبريني أبو العباس أحمد بن أحمد، عنوان الدّراية فيمن عرف من العلماء في المائة السّابعة ببجاية، تحقيق، رابح بونار، الشّركة الوطنية للنّشر والتّوزيع، الجزائر، 1981م، ص- ص200-201؛ الحفناوي أبي القاسم محمّد، تعريف الخلف برجال السّلف، الجزء الأوّل والثّاني، مطبعة بيير فونتانة الشّرقية، الجزائر، 1324ه/1906م، ص570؛ ابن مخلوف محمّد بن محمّد، شجرة النّور الزّكية في طبقات المالكية، المطبعة السّلفية، القاهرة، مصر، 1349ه/1930م، ص217.

53. الضّرير المراكشي: هو أبو عبد الله محمّد بن عبد الرّحمان المراكشي الضّرير، ولد سنة 739ه/1338م أخذ عن علماء بن باديس وغيرهم، ورد تونس وحضر مجلس ابن عرفة، من تآليفه "إسماع الصّم في إثبات الشّرف من قبل الأمّ"، توفّي سنة 807ه/1404م؛ التّنبكتي، المصدر نفسه، ص-ص480-481؛ ابن قنفذ القسنطيني، المصدر نفسه، ص-ص381-382؛ شمس الدّين بن عبد الرّحمان السّخاوي، الضّوء اللاّمع لأهل القرن التّاسع، ج8، دار الجيل، بيروت، لبنان، (د-ت)، ص48.

54. سورة النساء، آية 11.

55. سورة الأحزاب، آية5.

56. البرزلي، المصدر السّابق، ص-ص333-335.

57. الونشريسي، المعيار، ج12،المصدر السّابق، ص- ص211-221، الشّريف التّلمساني، مجموع فيه مناقب سيدي أبي عبد الله الشّريف وولديه سيد عبد الله الغريق والوليّ الصّالح أبي يحي عبد الرّحمان، مخطوط بمؤسّسة الملك عبد العزيز آل سعود، الدّار البيضاء، رقم 314، و- و89-100.

58. الونشريسي، المعيار، ج12،المصدر السّابق، ص207.

59. ابن الغماز: هو أبو العباس احمد بن محمّد بن الحسن بن الغماز البلنسي الخجرجي قاضي القضاة بتونس ولد سنة 609ه/1212م، تولّى قضاء الجماعة نحو سبع ولايات، وتوفي وهو على ولايته يوم عاشوراء سنة 693ه/1293م؛ ابن قنفذ، الوفيات، المصدر السّابق، ص- ص334-335؛ ابن مخلوف، المرجع السّابق، ص199

60. ابن مرزوق الحفيد: هو أبو عبد الله أحمد بن محمّد بن الخطيب محمّد بن مرزوق ولد في ربيع الأوّل سنة766هـ/1364م، أخذ العلم عن أبي محمّد الشّريف التّلمساني، وسعيد العقباني، وابن عرفة، وابن خلدون وغيرهم، توفي يوم الخميس 14 شعبان 842هـ/1438م؛ شمس الدّين بن عبد الرّحمان السّخاوي، الضّوء اللاّمع لأهل القرن التّاسع، ج7، دار الجيل، بيروت، لبنان، (د- ت)، ص-ص50-51؛ القلصادي الأندلسي علي أبي الحسن، رحلة القلصادي، تحقيق، محمّد أبو الأجفان، الشّركة التّونسية للتّوزيع، تونس، 1978، ص96؛ الحفناوي، المرجع السّابق، ص- ص124-136؛ ابن مخلوف، المرجع السّابق، ص- ص252-253.

61. عبد الحميد حاجيات وآخرون، كتاب مرجعي حول تاريخ الجزائر في العصر الوسيط، منشورات المركز الوطني للدّراسات والبحث في لحركة الوطنية وثورة أوّل نوفمبر 1954، الجزائر، طبعة خاصّة، 2007، ص242، مريم سكاكو، المرجع السّابق نفسه، ص- ص40-42.

62. أحمد شلبي، المرجع السّابق، ص- ص54-56.

63. مجهول، زهر البستان، المصدر السّابق، ص- ص6-8، بوزيان الدّراجي، المرجع السّابق، ص-ص96-97.

64. المرجع نفسه، ص- ص96-97.

65. يحي ابن خلدون، المصدر السّابق، ج2، ص190؛ التّنسي محمّد بن عبد الله، تاريخ ملوك بني زيان ملوك تلمسان مقتطف من نظم الدرّ والعقيان في بيان شرف بني زيان، تحقيق، محمود بوعياد، المؤسّسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985، ص- ص109-110؛ بوزيان الدّراجي، المرجع السّابق، ص98.

66. المقرّي أبو العبّاس أحمد التّلمساني، نفح الطّيب في غصن الأندلس الرّطيب، ج6، تحقيق إحسان عبّاس،، دار صادر، بيروت، لبنان، 1408هـ/ 1998م، ص512؛ المقرّي أبو العباس التلمساني، أزهار الرّياض في أخبار القاضي عياض، الجزء الأوّل، ضبطه وحقّقه وعلّق عليه، مصطفى السّقا، ابراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي،، مطبعة لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، القاهرة، مصر، 1359هـ/1940م، ج1، ص242.

67. المقرّي، نفح الطّيب، المصدر السّابق، ج6، ص197.

68. المقرّي، أزهار الرّياض، المصدر السّابق، ج1، ص254.

69. عبد الرّحمان ابن خلدون، المقدّمة، المصدر السّابق ص166.

70. المصدر نفسه، ص167.

71. أرسطو، كتاب السّياسيات، تر، الأب أوغسطينس بريارة البولسي، اللّجنة الدّولية لترجمة الرّوائع الإنسانية، بيروت، لبنان، 1957، ص- ص153-154.

72. ابن الأزرق، بدائع السّلك في طبائع الملك، ج1، تحقيق، علي سامي النّشار، دار السّلام للطّباعة والنّشر والتّوزيع والتّرجمة، ط1، 2008/1429م، ص76.

73. يحي بن خلدون، بغية الرّواد، المصدر السّابق، ج2، ص- ص270-273؛ بوزيان الدّراجي، المرجع السّابق، ص111.

74. أحمد شلبي، المرجع السّابق، ص173.

75. عبد الرّحمان بن خلدون ، المقدّمة، المصدر السّابق، ص262.

76. يقسّم أفلاطون طبقات المجتمع إلى معادن كل معد يشكّل طبقة فاتّخذ من الذّهب مادة وصنع منها الحكّام، ومن الفضّة مادة وصنع منها الجنود وجعل الزراع والصنّاع من حديد ونحاس".

77. أبو حمّو موسى، المصدر السّابق، ص26.

78. المصدر نفسه، ص- ص82-85.

79. عبد الرّحمان بن خلدون ، العبر، المصدر السّابق، ج7، ص- ص186-187.

80. من خلال الإطّلاع على سيرة أبي تاشفين وأخيه أبي زيان، يمكننا أن الخروج بفكرة أنّ أبي زيان كان يستحقّ ولاية عهد أبيه أبي حمّو موسى وليس أبي تاشفين، بحكم المستوى العلمي الّذي يتميّز به من خلال ما ذكره التّنسي؛ التّنسي، المصدر السّابق، ص- ص184-206، 210-228.

81. عبد الرّحمان بن خلدون ، العبر، المصدر السّابق، ج7، ص 187.

82. المصدر نفسه، ص186.

83. يحي بن خلدون ، بغية الرّواد، المصدر السّابق، ج2، ص-ص313-314.

84. عبد الرّحمان بن خلدون ، العبر، المصدر السّابق، ج7، ص 186.

85. أورد ابن خلدون يحي لأنّه بعد أن أطلق يد أبي تاشفين على الحكم كتب في ذلك صكّ كريم، ممّا يبرز أنّ ولاية العهد كانت تكتب وتحفظ لكن لا نملك نصوصا صريحة عن كيفية كتابتها ومضامينها . نفسه، ص-ص313-314؛ بوزيان الدّراجي، المرجع السّابق، ص111.

86. ابن خلدون يحيى، المصدر نفسه، ص- ص313-314.

87. عبد الرّحمان بن خلدون ، العبر، المصدر السّابق، ج7، ص 188.

88. يقول ابن خلدون عبد الرّحمان حول هذه الحادثة عندما أرّخ لأحداث سنة 790هـ: " كان السّلطان أبو حمّو قد ولّى على الجزائر ابنه أبا زيان لما عاد إلى ملكه بتلمسان وأخرج منها ابنه أبا تاشفين"؛المصدر نفسه، ص 196؛ شارل بوسلار، كتابات شواهد قبور سلاطين وأمراء بني زيان الملتقطة من روضاتهم الملكية بمدينة تلمسان، تعريب وتقديم، الرزقي شرقي، موفم للنّشر، الجزائر، 2011، ص89.

89. عبد الرّحمان بن خلدون ، العبر، المصدر السّابق، ج7، ص 186.

90. المصدر نفسه، ص187.

91. أبناء أبو حمّو موسى هم كالآتي:" أبي تاشفين عبد الرّحمان، أبي الحجاج يوسف، أبي زيان محمّد، أبي محمّد عبد الله، أبي عبد الله محمّد، مولاي السّعيد، أبي مالك عبد الواحد، أبي العبّاس أحمد"؛ شارل بوسلار، المرجع السّابق، ص- ص87-88.

92. عبد الرّحمان بن خلدون ، العبر، ج7، المصدر السّابق، ص106.

93. صابرة خطيف، فقهاء تلمسان والسّلطة الزّيانية، جسور للنّشر والتّوزيع، الطّبعة الأولى، 1432هـ /2011م، ص97.

94. الماوردي أبو الحسن، أدب الدّنيا والدّين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطّبعة الأولى، 1407هـ/1987م، ص7؛ سعيد بنسعيد العلوي، أبو الحسن الماوردي، "المشرّع القانوني والمفكّر السّياسي"، مجلّة التّاريخ العربي،ع4، خريف1997، ص47.

95. يستدلّ هنا أبو حمّو موسى بقول أرسطو حيث يقول: "وقال أرسطوا: "اتّقوا العامة فإنّها قامت لم ترقد، وإن طلبت لم توجد"، فهو بذلك يعترف ضمنيا بوجوب الخروج عن الحاكم الجائر؛ أبو حمّو موسى، المصدر السّابق، ص112.

96. الماوردي، الأحكام، المصدر السّابق، ص- ص3-5؛ أبو حمّو موسى، المصدر السّابق، ص- ص24-27.

97. سعيد بن سعيد العلوي ، "أبو الحسن الماوردي :المشرع القانوني والمفكر السياسي"، مجلة التاريخ العربي، العدد الرابع، خريف 1997، ص46.

98. الأشعري أبي الحسن(ت324هـ/939م)، الإبانة عن أصول الدّيانة، ج1-2، تحقيق، فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، مصر، ط1، 1397هـ/1977م، ص20.

99. صابرة خطيف، المرجع السّابق، ص–ص 81-82.

100. جمال الدّين بوقلي حسن: الإمام ابن يوسف السّنوسي وعلم التّوحيد، المؤسّسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985، ص145؛ عبد العزيز فيلالي، تلمسان في العهد الزّياني (دراسة سياسية، عمرانية، اجتماعية، ثقافية)، ج2، موفم للنّشر والتّوزيع، الجزائر، 2002، ص377.

101. سعيد بن سعيد العلوي، المرجع السّابق، ص46.

102. رسائل أخوان الصّفا وخلاّن الوفا، المجلّد الثّالث، الجسمانيات الطّبيعيات والنّفسانيات العقليات، دار صادر، بيروت، (د- ت)، ص494؛ سعيد بن سعيد العلوي، المرجع السّابق، ص47.

103. رسائل إخوان الصّفا، المصدر نفسه، ص- ص493-494.

104. مصطفى مغزاوي، دور العامل السياسي في انتشار المذهب الأشعري في المشرق الإسلامي ومغربه (من منتصف القرن 5هـ/11م إلى بداية القرن 8هـ/14م)، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الجزائر، 1428-1429هـ/2007-2008م، ص98.

105. مصطفى مغزاوي، المرجع السّابق، ص102.

106. القلصادي علي أبو الحسن، رحلة القلصادي، تحقيق، محمّد أبو الأجفان، الشّركة التّونسية للتّوزيع، تونس، 1978، ص- ص106-107؛ محمود بوعياد، جوانب من الحياة في المغرب الأوسط، في القرن التّاسع الهجري (15م)، الشّركة الوطنية للنّشر والتّوزيع، الجزائر، 1982م، ص- ص48-49؛ محمّد بوشقيف، تطوّر العلوم بالمغرب الأوسط خلال القرنين الثّامن والتّاسع الهجريين)14-15م)، أطروحة دكتوراه، كلّية العلوم الإنسانية والعلوم الإجتماعية، جامعة تلمسان، 1431-1432هـ/2010-2011م، ص- ص166- 170.

107. ابن الأزرق، المصدر السّابق، ج1، ص- ص21-22.

108. أبو حمّو موسى، المصدر السّابق، ص- ص235-236.