البدع والممارسات الغيبية في المجتمع الأندلسي خلال القرنين الخامس والسابع الهجريين(ق11-13م)
- جدل الدين والعرف-

د(ة): رقية بن خيرة*

الملخص:

إن الموضوع هذا البحث يحاول الكشف عن أحد مظاهر الانحراف من منظور المجتمع الأندلسي خلال القرنين الخامس والسابع الهجريين (ق11-13م)، والمتمثل في البدع والممارسات الغيبية؛ فمشاركة الأندلسيين للنصارى في أعيادهم، وسفور المرأة واختلاطها، وكذا انتشار بعض الممارسات الغيبية من قبيل التنجيم، والكهانة، والسحر التي عدت كلها من المحرمات والمحظورات التي كان على الفقهاء التصدي لها ومنع انتشارها في المجتمع، غير أنّانتشارهاعلى نطاق محدود آنذاك أكسبها صفة الشرعية ضمن التمثلات الجماعية، حتّى غدت هذه الممارسات من العادات والأعراف التي تطبّع عليها المجتمع الأندلسي، بل وغدت تشكل جزءاهاما من ذهنياته ومعتقداته الشعبية، مما خلق نوعا من الجدل بين الدين والعرف.

الكلمات المفتاحية:البدع؛ الغيبيات؛ المجتمع؛ الفقهاء؛ العرف.

Abstract :

Fads and otherworldliness practices in the Andalusian society in the 11^{the} and 12^{the} century,The dialectic of religion and custom.

The topic of this short study is what the Andalusian society considered as Fads and otherworldliness practices in the 5th and 7th centuries of Hijra, (11th -13th AD). Because of the intercultural connections between Muslims, jaws, Christians, and other beliefs, many new practices that seems not legal according to the official Islamic low and jurisprudence arose and spread such as Fads and otherworldliness practices. Kind of propagation made these acts more popular, tolerable and adapted as a social phenomenas, however the Fuqaha or low scholars tried to fight against these practices what produced the dialectic relationship between religion and customs.

Keywords: Fads,otherworldliness, communities, scholars, custom, shamanism, Al-Ghaib.

* عضو بمخبر البحوث التاريخية والاجتماعية جامعة مصطفى اسطمبولي، معسكر، الجزائر.

مقدمة:

لا تزال العديد من القضايا الخاصة بالتاريخ الاجتماعي الأندلسي مجالا خصبا للبحث والدراسة، لعل أبرزها البدع والممارسات الغيبية التي ظلت تشكل وإلى -وقت قريب-قضايا بحثيةخارج اهتمام المؤرخ ونطاق اشتغاله التاريخي،بوصفها إحدى المحظورات والمحرمات التي تم تغييبها في المظان المصدرية، هذه الأخيرة ظلت تحركها ذهنية تحريمية منغلقة على ذاتها شجبت العديد من الحقائق الخاصة بمثل هذه القضايا؛ وإذا كان تحريم الفقهاء لها وتصنيفها ضمن خانة المحظورات المستهجنة شرعا وأخلاقا؛ فإنّاكتساحها للنسيج الاجتماعي وانخراطها ضمن ممارساته العرفية حتّى أضحتماثلة في الذهنية الأندلسية، مما أكسبها صيغة اجتماعية كانت أقرب منها إلى التصورات العقلية للمجتمع الأندلسي وقيمه وعاداته وأعرافه، وهذا الأمر يجعل لها أكثر من قراءة وتفسير في سياقاتها التاريخية والاجتماعية والثقافية، وعليه اتجهت أنظارنا للبحث في هذا الموضوع لنتحسس انتشارها في المجتمع ولنبرز موقف الفقهاء منها، ولنقف أيضا على مختلف الخلفيات والأبعاد التي تحكمت في مواقفهم تلك.

أ-البدع:

يجد الباحث الذي يروم دراسة موضوع البدع أو المحدثات الاجتماعية في الأندلس صعوبة في تحديدها ضمن النصوص الإخبارية لكونها تختص فقط بالتاريخ السياسي وتاريخ الحكام، ولكن قد تسعفه المصنفات الفقهية بما تقدمه من إيضاحات وإشارات تخص تأطيرها للسلوك الاجتماعي ضمن نسق أخلاقي محدد، وفي هذا الصدد يمثل كتاب الحوادث والبدع للطرطوشي أهم المصنفات الفقهية التي تعطينا نماذج حيّة عن مختلف البدع التي انتشرت في المجتمع الأندلسي لكون مؤلفها من الفقهاء البارزين الذين سعوا إلى محاربتها في المجتمع والحد من انتشارها[1].

وبالعودة إلى ما كتبه الطرطوشي في هذا الموضوع نجده يذكر بدعا كثيرة قد انتشرت في مجتمعه منها، اجتماع النّاس على ابتياع الحلوى ليلة السابع والعشرين

من رمضان، وكذا مشاركة النصارى في أعيادهم كعيد يناير، وعيد العنصرة، وعيد النيروز، وخميس أبريل؛ حتّى أنّهم كانوا يقومونلغرض ذلك بشراء الفواكه والمجبنات والإسفنج للاحتفال بها،ناهيك عن بدعة اختلاط النساء والرجال وخروجهم معا للصلاة أو للتفرج لا سيما في الأعياد والمواسم الاحتفالية[2].

ويظهر أنّ بدعة مشاركة النصارى في أعيادهم كانت من البدع الأكثر انتشارا في المجتمع الأندلسي آنذاك، وهو ما يكشفه لنا قول ابن بشكوال واصفا مدى انتشارها بما نصه:" ...فإنّي رأيت الجمهور اللفيف والعالم الكثيف من أهل عصرنا قد تواطأوا على اعظام شأن هذه البدع الثلاث، الميلاد، ينير، والعنصرة، تواطؤا فاحشا والتزموا الاحتفال بها والاستعداد لدخولها التزاما قبيحا؛ فهم يترقبون مواقيتها ويفرحون بمجيئها"[3].

واللافت للانتباه أنّ الأندلسيين كانوا يعدون هذه الأعياد من المواسم الاحتفالية التي ينبغي عليهم اقامتها إلى جانب أعيادهم الدينية؛ بل وكانوا يعظمونها ويستعدون لها؛ فيصنعون لذلك حلوى تعرف بالمدائن[4]، وتحفظ لنا أمثالهم الشعبية ما كانوا يقومون به استعدادا للاحتفال بها وما كان يصحب ذلك من مظاهر وعادات،كأن يلبسوا أحسن الثياب ويقيموا ألعاب الفروسية في عيد العنصرة[5]،وأن يعمدوا إلى وضع النصبات في عيد ينيّر، وهي "عبارة عن موائد يضع عليها الباعة أشكالا مختلفة من الحلوى والفواكه كالأترج والجوز"[6].وهذه السلوكات استعظمها الفقهاء ورأوا فيها بدعة وخروجا عن الدين،فها هو العزف يبدي امتعاضه من احتفال الأندلسيين بها قائلا:" أي بدعة أو فحش أسمج من أن يكون المسلمون يحتفلون ويستعدون لدخول شهر أو سنة من شهور العجم وهم أعداؤنا وإنّما عديناهم على كفرهم بالله...فأي مودة تكون من تعظيم أعيادهم في ضلالهم وكفرهم"[7].

والظاهر أنّ الأبعاد الدينية والسياسية كانت في طليعة الأبعاد والخلفيات التي دفعت بالفقيه العزفي إلى اعتبار مشاركة النصارى في أعيادهم بدعة ينبغي الحذر منها ومحاربتها في المجتمع خوفا من موالاتهم ومهادنتهم مما قد يؤدي إلى اتباعهم ومن ثم التهاون والتقاعس عن جهادهم؛ فلا شك أنّ وجود وحدة دينية تجمع شمل

الأندلسيين كفيلة بأن توحدهم سياسيا ليصمدوا في وجه خطر النصارى المحدق بهم، وهي الدوافع نفسها التي حركت حمية بعض الفقهاء وجعلتهم يستغلون المناسبات والمواسم الدينية الخاصة بالمسلمين لتحذير العامة من الاحتفال بأعياد النصارى وتوجيههم لاتباع عقيدتهم والحفاظ على شخصيتهم الإسلامية؛ فهذا الخطيب ابن أبي الخصال استغل عيد الأضحى لينبه الناس إلى ضرورة احتفالهم بأعيادهم التي حث عليها الشرع ومحذرا إياهم من إتباع النصارى بقوله: "أمتنا أيام ملتنا الأواس وأحيينا مهرجان الروم وفارس وجددنا نيروزها الداثر الدارس وهجرنا تسبيح تلك وقرآنها وأعددنا لهذه الطاغية أقرانها وضارعناها إلى نيرانها وأوثانها"[8].

ويبدو أنّ انتشار هذه البدع والمحدثات بين أفراد المجتمع أعطاها صفة الشرعية ضمن التمثلات الجماعية فأصبح بذلك تأثيرها الاجتماعي أقوى من نظيره الديني، مما ساهم بشكل أو بآخر في ظهورها لا سيما في المناسبات الاحتفالية ذات الطابع الجماعي، والتي اعتبرت فرص سانحة ليصبح المحظور بموجبها مباحا؛حيث تتصاعد فعالية المحظور مخترقة بذلك بعض القيود الدينية المفروضة عليه،و لربما هذا ما جعل نبرة الخطاب الديني تزداد شدة وحدة في المواعيد الاحتفالية[9].

عدت ظاهرة الاختلاط وسفور المرأة من البدع التي تشددت بشأنها المنظومة الفقهية في الأندلس على اعتبارها سلوك انحرافي مغاير للقيم الدينية والاجتماعية ينبغي تقويمه وإصلاحه؛ بحيث اعتبرها الطرطوشي من البدع المحدثة في المجتمع، بل وعمد إلى التنبيه إليها بغية اتقائها والحد منها[10]، وبالموازاة ضمت كتب الحسبة العديد من الإجراءات الوقائية للغرض ذاته، ومنهامنع النساء من دخول الكنائس تحسبا من أي غرض مشبوه، ومنع الرجال من الجلوس أمام الحمامات العامة المخصصة للنساء لما في ذلك من اطلاع عليهنّ[11]، فضلا عن منع اختلاطهم ومراقبة المواضيع الخالية في الأسواق حتّى لا يختلي بها الفساق من النساء والرجال،وكذا العمل على التباعد بين الأنفاس في الصلاة[12].

ويتضح لنا أنّ توجيهات الفقهاء والمحتسبين التي جاءت بصيغة النهي والمنع، وإن كانت تروم تجنب هذه السلوكات، بيد أنّها تكشف لنا في الواقع عن حجم انتشارها الواسع والكبير في المجتمع؛ إذ ليس من قبيل الصدفة أن يعمد

بعض المحتسبين إلى الإشارة إليها ضمن رسائلهم أكثر من مرة، وفي أكثر من موضع[13]، ولعل تشدد الخطاب الفقهي بمسألة سفور المرأة واختلاطها يعود في الأساس إلى محاولة منعهم لوقوع بعض المنكرات والمحظورات الشرعية التي كانت ترتكب وقتئذ كخروجها متبرجة بأنواع من الزينة البادية، واستعمال منتشر الطيب، واستظهار ما يستدعي الفتنة ومعاكستها من طرف الرجال[14]. أو لصيانتها من ارتكاب الزنا[15].

ولا يستبعد أنّ ينصب ذلك التشدد في خانة صيانة المرأة الجسد المقترن بالوقوع في الفتنة بالنظر إلى طبيعة العلاقة بين تلك الممارسات وخلفياتها القدسية المعلنة والمضمرة في الذهنية الفقهية التي اعتبرته عورة وجب سترها وحفظها انطلاقا من الوعي بأهميته في حفظ وصيانة المجتمع برمته[16]. كما وقع سنة 513هـ/1119م بقرطبة حين اجتمع النّاس للتفرج بمناسبة عيد الأضحى فمد أحد عبيد المرابطين يده وأمسك بامرأة، فأدى ذلك إلى ثورة العامة ضد السلطة المرابطية[17]، وعلى الرغم من أنّ هذه الحادثة تنصب في خانة التاريخ السياسي وتكشف عن الحالة التي أضحت عليها علاقة الدولة المرابطية بالعامة التي أخذت تتحين الفرص للثورة عليها، غير أنّها تؤكد الأبعاد الاجتماعية التي ذهب إليها المحتسب ابن عبدون حينما نهى عن الاختلاط بين الرجال والنساء لا سيما في هذه المواسم الاحتفالية والأعياد تجنبا لأحداث كتلك.

ويبدو أنّ عادة سفور المرأة لم تكن من الأمور المستغربة أو المستهجنة في مشهد العادات والأعراف الأندلسية التي ألفت رؤيتها سافرة مشاركة في كثير من الأعمال خصوصا في الأوساط العامة سواء في المدينة أوفي الريف[18]؛ فقد كان من الطبيعي أن تشاهد المرأة في الطرقات أو على ضفاف الوادي للتنزه والاغتسال[19]، كما كان من الطبيعي مشاهدتها في الأسواق كذلك[20]، ومن بين القرائن التي تكفل لنا الحديث عن اختلاط المرأة وسفورها ما يشير إليه ابن قزمان في أحد أزجاله في الحادثة التي وقعت له مع امرأة في أحد أرباض قرطبة؛ إذ دعته إلى منزلها في مشهد فكاهي لتحتال عليه في الأخير وتسخر منه[21]، مما يدل على أنّ المرأة الأندلسية قد تمتعت حقا بحرية الخروج والحديث مع الرجال دون رقيب.

ويتضح لنا أنّ سفور المرأة واختلاطها بالرجال كان منتشرا حقا في بعض المدن الأندلسية؛ إذ يؤكد لنا ابن الخطيب هذا الأمر في حديثه عن نساء رندة"Ronda" اللائي "كنّ يسفرن عن الخد المعشوق"[22]، وفي وادي آش"Gaudix"يذكر نفس المؤرخ "أنّ النساء اختلطن بالرجال؛ فلم يعد هناك فرق بين السلاح والعيون الملاح، ولا بين حمر البنود وحمر الخدود"[23]، ورغم أنّ هذه القرائن تنهض دليلا على صحة سفور المرأة واختلاطها، غير أنّنا لا نجزم بأنّ هذه القاعدة كانت عامة وشاملة؛ إذ من المرجح أنّ النساء لم تكن كلهنّ سافرات متحررات؛ بل ووجدت منهن المحجوبات الممتثلات للقيم الإسلامية أيضا من الجواري والحرائر[24]، ومن الواضح أنّه ثمة فجوة هنا لا ينبغي أن ننساق وراء التصورات والافتراضات لنملأها بخصوص تاريخ المرأة الأندلسية وحريتها وسفورها، والتي لا زالت غير محددة على وجه الدقة.

وقد يكون من الأنسب أن نحدد مختلف العوامل والأسباب التي أدت إلى انتشار ظاهرة سفور المرأة واختلاطها في المجتمع الأندلسي مما دفع بالخطاب الفقهي إلى محاربتها ومحاولة الحد منها، ويعود ذلك وفق بيريس هنري "Henri Péres" إلى تأثير العادات المسيحية التي جعلت من الإسلام المتشدد والصارم بأحكامه المتعلقة بالمرأة يخفف من شدته تلك[25]، وهو الرأي نفسه الذي يذهب إليه محمود صبح[26]، أمّا الباحث غيشاربيير "Guichard Pierre"؛ فإنّه يفنِّد انطلاقا مما ورد في متون طوق الحمامة أن يكون لمثل هذه العادات تأثير على النساء الحرائر والمحجوبات إلاّ في حالات استثنائية، ولا تتعدى تأثيراتها تلك الجواري اللواتي سمح لهنّ بالحرية والاختلاط[27]، وسمح لهنّ كذلك بالتصريح عما يختلجهن من لواعج الحب، على غرار المرأة الحرة التي لم يكن يسمح لها بالكشف عن مشاعرها بسبب القيود الأخلاقية التي اعتبرته سلوكا منافيا لمكانتها الاجتماعية، إلاّ بالاستثناء الشاذ الذي نجده لدى الشاعرة ولادة بنت المستكفي[28]، ويوضح هذا الأمر أنّ الجواري أضحين يشكلن طبقة اجتماعية لها معالمها المميزة، وأثرها الاجتماعي البيّن في المجتمع الأندلسي.

ونحن وإن كنّا لا نعارض ما ذهب إليه هنري بيريس بشأن تأثير العادات المسيحية في بروز أنماط سلوكية مغايرة في المجتمع، غير أنّنا نتحفظ بشأن ما أشار إليه فيما يخص حديثه عن الأحكام الإسلامية المتعلقة بالمرأة وقوله بأنّها كانت متشددة؛ فما من شك أنّ تعليله ذاك نابع من نظرته القاصرة عن فهم طبيعة تلك الأحكام التي أطرت المجتمع الأندلسي وفق القيم الدينية والأخلاقية، والدليل على ذلك أنّ المنظومة الفقهية لم تمانع خروج المرأة وعملها، وإنّما تحفظت على بعض المهن كأن تعمل مثلا متقبلا للفنادق لأنّه عين الزنا[29].

والواقع أنّ هذه الازدواجية التي طبعت حياة المرأة الأندلسية، ما بين سفورها وتحررها من جهة، وتشدد الخطاب الديني بشأن ذلك من جهة ثانية، ما هو في الواقع إلاّ انعكاسا للازدواجية التّي ميزت هذا المجتمع آنذاك بحيث عرف الورع والزهد من جهة والانحراف والفساد من جهة أخرى؛ ويبدو أنّ ما أصابه من انحلال وفساد أخلاقي قد ألقى بظلاله عليها باعتبارها عنصرا طاله التأثير كذلك، وبالتالي فإنّ أية محاولة لقراءة سلوك السفور والاختلاط ببعديه الشرعي والتاريخي ينبغي لها أن تراعي الظرفية التاريخية وطبيعة المجتمع الأندلسي أيضا، وأن يفهمها الباحث بمنطق عصرها لا بمنطق عصره هو، ليتلافى الوقوع في مزالق معرفية لاتخدم الموضوع بقدر ما تنأى به عن الواقعية التاريخية.

ب-الممارسات الغيبية:

تعد الممارسات الغيبية من قبيل السحر، والكهانة، والعرافة، التنجيم من المحرمات والمحظورات في الذهنية الفقهية التي عملت على منع انتشارها وتشددت بشأنها؛ والحقيقة أنّه بقدر ما نميل إلى البحث في هذه السلوكات باعتبارها إحدى التمثلات العامة لظاهرة الانحراف في المجتمع آنذاك، وبوصفها إحدى الظواهر التي تكشف لنا على المستوى التداولي بالتحريم، والتكفير، والتأثيم من قبل الشرع[30]، غير أنّه لا يخفى علينا أنّ دراستها قد تتقاطع في الكثير من الأحيان مع الذهنيات والمعتقدات الشعبية المؤطرة للمجتمع التي انتظمت ضمنها مختلف العلاقات والاختيارات الاجتماعية، مما قد يخلق نوعا من التداخل بين المستهجن والمقبول، وبين المقدس والمدنس ضمن النسق الاجتماعي العام.

وعلى الرغم من أنّ الفقهاء قد ذهبوا إلى تحريم مثل هذه الممارسات في المجتمع، وهو ما يوضحه لنا جواب القاضي ابن رشد عن سؤال رفع له حول حكم العمل بخط الرمل لغرض استشراف المستقبل، وقد كان جوابه بأنّ العمل به يعد من الأمور المحرمة لكونه محاولة لمعرفة الغيب الذي لا يعلمه إلاّ الله[31]، والمتمعن في جواب قاضي قرطبة يجده نابعا من فقيه مالكي سعى إلى الحفاظ على العقيدة والتوحيد في المجتمع الأندلسي فحاول أن يحجبها ويشجبها من بنيته النّصية بدعوى التحريم والتأثيم، غير أنّ نص السؤال مثخن في الحقيقة بالعديد من المضمرات التاريخية التي تكشف لنا الظروف التي تحكمت في شيوع مثل هذه الممارسة الغيبية في المجتمع؛ على سبيل المثال معرفة فترات الجدب، والأحوال السياسية، وهو ما يجعلنا نطرح السؤال التالي: ما هي الظرفية التاريخية التي انتفت بسببها الحدود بين تحريمها وممارستها؟. أو بعبارة أخرى ما هي الظرفيات التاريخية التي جعلت من الممارسة الغيبية تقفز حاجز التحريم مكرسة بذلك أسبقية العرف عن الدين؟.

لا يتأتى لنا فهم هذه الظواهر الغيبية إلاّ بفهم الواقع السوسيو اقتصادي والخلفية الثقافية، وكذا الواقع السياسي الذي أفرزها؛ إذ لا نشك أنّ الفكر الغيبي في المجتمع الأندلسي والاعتقاد بقوى الكهانة، والعرافة واللجوء إلى السحر لم يكن سوى انعكاسا أمينا لما أفرزه ذلك الواقع من إكراهات دفعتهم إلى الاحتماء بهذه القوى الغيبية؛ كما لا نشك أيضا أنّ هذه الظواهر قد اختزنت في ثناياها كل توجهات وتطلعات المجتمع الذي لم يجد أفراده غير الاعتقاد بها واعتمادها كوسائل للهروب من واقعهم المتأزم في محاولة منهم لتذليل الصعوبات الطبيعية أو تخطي المستحيل؛ فليس من محض الصدفة أن تتردد في النصوص المصدرية الخاصة بالفترة محل الدراسة بعض التنبؤات، أو المحاولات الاستكشافية الغيبية المتعلقة باستشراف الانتصارات السياسية، أو معرفة فترات الجدب والخصب، أو محاولة الكشف عن غلاء الأسعار وغيرها من القضايا المصيرية التي أرقت أفراد المجتمع.

ولندرك أكثر هذا الارتباط الجدلي بين الواقع الاجتماعي وتلك الظواهر الغيبية علينا أن نقدم بعض الشواهد التاريخية التي من شأنها أن تعزز قولنا هذا

وتعضده؛ فما من شك أنّه كلما استفحل العجز عن مجابهة ظلم السلطة السياسية ومناهضتها أن يكون البديل الذي يكفل الانتصار هو الفكر الغيبي؛ إذ ورد ضمن أحد النصوص الحولية الإخبارية "أنّه في سنة 510هـ/1116م، أرجف العوام بأنّه سيكون في شهر رمضان خطب عظيم وحادث كبير وقطع على الدولة شديد، وأنّ السلطان سيموت"[32].

ويفهم من هذه الإشارة أنّ العجز السياسي ومحاولة التخلص من ربقة السلطة السياسية والانتصار عليها أفضى إلى الاعتماد على قوة الغيبيات، ولتكتسب تلك التنبؤات طابع الشرعية وتلقى إيجابا وتأييدا لدى فئات عريضة من المجتمع خاصة لدى العامة، كان لزاما عليها أن تربطها برمز ديني مقدس كشهر رمضان الذي أضفى عليها صبغة دينية ليكون تأثيرها أقوى على المجتمع، ولا يخفى علينا ما تلعبه الوظيفة النفسية للدين في النفوس فتحملها على التصديق بتلك التنبؤات.

ونرجح أنّ ما زاد من انتشارها في المجتمع الأندلسي ارتباط الكهانة والعرافة بعلم التنجيم وتداخلهما معا لا سيما وأنّ كليهما كانا يعتمدان على قراءة المستقبل بالنظر في الأجرام السماوية والكواكب بغية تلافي أمر سيء، أو جلب حظ ومنفعة[33]، وهو ما يؤكده ابن خلدون بقوله: "أنّ الكهان يستعينون غالب الأمر بالنّجامة"[34]، ولاغرو أن نجد ضمن المصادر التاريخية بعض الإشارات في ما يخص اعتماد هذه الوسيلة على المستوى السلطوي والشعبوي على حد سواء؛ ويتضح ذلك من خلال الرواية التي أوردها ابن عبد ربه بخصوص توجه الوزير ابن جهور إلى أحد المنّجمين المدعو ابن عزراء لمعرفة فترات نزول الغيث بعدما احتبس المطر وأصاب الأندلس قحط شديد اغتم النّاس على إثره، وقد كان هذا المنّجم قد أقام الطالع سلفا وقضى بتأخير المطر شهرا، غير أنّ تنبؤاته جاءت منافية للواقع؛ مما كان سببا في هجائه من قبل الفقيه ابن عبد ربه بأبيات قال في مطلعها[35]:

مَا قَــدَّرَ الله هُوَ الغَالِــبُ وَلَيْسَ الَذِي يَحْسِبُهُ الحَاسِبُ

قُلْ لِابْنِ عَزْرَاءَ السَخِيفَ الحَجِي أَزْرَى عَلَيْكَ الكَوْكَبُ الثَاقِبُ.

وتكشف لنا هذه الرواية أنّ القحوط كانت إحدى المعضلات التي دفعت بالفرد الأندلسي حاكما أو محكوما باللجوء لقراءة الطالع لمعرفة فتراتها، على أنّ ما زاد من انتشار تلك التعليلات والوسائل الاستقرائية انسياق السلطة والنخبة حول تصديقها والعمل بها، والملاحظ أنّ اعتماد السلطة على المنّجمين حدث لم يقتصر على ملوك الطوائف فقط، بل نجده كذلك لدى الأمراء المرابطين، ويكفينا دليلا على قولنا هذا أنّ أحد وزراء الأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين المدعو مالك بن وهيب كان على رأس المنجمّين والعرّافين بأحداث المستقبل، حتى أنّه عد أول من تنبأ بظهور المهدي بن تومرت[36]، هذا وقد ذكر أحد المؤرخين أنّ إسحاق بن ينتان بن عمر بن ينتان صاحب النظر في المظالم والشكايا كان مثل الكاهن يأتي بغرائب الأخبار حتى ذاع صيته؛ فأراد الأمير تاشفين بن علي بن يوسف أن يمتحنه في صحة تنبؤاته تلك[37]، وما من شك أنّ السلطة قد عمدت إلى تقريب المنّجمين بغية استشراف الانتصارات السياسية في المقام الأول؛ فهاجس الحرب والصراعات كانت من مجمل القضايا التي جعلتها تعمد إلى التنجيم والكهانة لقراءة الطالع وكشف خبايا المستقبل.

تطالعنا إحدى النصوص التاريخية عن الكيفية التي كان يتبعها العرّافون والكهان بغية التعرف على أحوال المستقبل؛ بحيث استخدم أحدهم في ذلك نوعا من الرسم والخط كان يعرف بالقرعة، وفضلا عن هذه المعلومات تمدنا هذه الرواية أيضا بفكرة عن هيئة هؤلاء المنّجمين وطريقة عملهم، ويبدو مما ورد فيها أنّ المنّجم أو العراف كان يضع عمامة ويحمل مسبحة ويستعمل الدقيق، فيمرر أصبعه في ذلك الخط فمرة يستقيم وأخرى يستدير، مستخدما في ذلك الكواكب والنّجوم ومن الأمور التي تحدث عنها ذلك العراف، الأحوال السياسية وحملة رذمير وما قد ينتج عنها من حدوث الغلاء والبلاء[38].

ويتبين من هذا النّص أنّ التنبؤ بحالة الوضع الاقتصادي كانت إحدى المعضلات التي واجهت المجتمع وجعلتها تأخذ حيزا ضمن الفكر الغيبي لاسيما ما تعلق منها بالسؤال عن فترات الخصب التي كان لها تأثيرها الكبير على المستوى المعيشي، ولعل هذا ما جعلهم يتفاءلون بكثرة نمو أحد أنواع البصل المعروف

ببصل الفأر حتى أنّ فترات الخصب ارتبطت في نظرهم بكثرة نموه[39]، هذا وقد شاع استخدام نوع آخر من الخطوط لمعرفة الأمور المستقبلية في المجتمع الأندلسي وهو ما كان يعرف وقتئذ بخط الرمل رغم المحاذير الشرعية بشأنه[40].

ومن الراجح أنّ التداخل بين علم التنجيم والكهانة والعرافة هو ما جعل بعض الفقهاء يعمدون إلى اعتباره من العلوم المستهجنة والمحرمة في المجتمع، بل وذهبوا إلى اعتبار كل منّجم زنديق ومارق[41]، وفي المنحى ذاته ذهب المحتسب إلى منعهم من التجول حول الدور معللا أنّ ما يحسبونه للنّاس يعد من التكهنّات والأباطيل، وأنّهم يتحايلون عليهم في ذلك[42]، ويعكس هذا الأمر حقيقة هؤلاء العرافين الذين كانوا حذقين في التحيل وادعاء معرفة الغيب مستفيدين في الوقت ذاته من الأوضاع العامة التي كان يرزح فيها المجتمع، ولعل هذا ما نبه إليه ابن خلدون حينما ذكر بأنّهم "يأخذون بالتخمين بناء على ما يتوهمونه ويدعون معرفته من الغيب وليس منه على الحقيقة"[43].

ونستنتج مما سبق ذكره أنّ الكهانة والعرافة أضحت من الطرق المنحرفة في كسب المعاش وتحصيله في المجتمع الأندلسي في ظل عدم القدرة على تحصيله بالوجوه الطبيعية والمشروعة للكسب من التجارة والفلح والصناعة[44]، مستغلين بذلك سذاجة العامة وأوضاعهم، وكذا المناخ الفكري والثقافي الذي هيّأ النفوس لتقبلها والإيمان بها وبقوة خوارقها،وعلاوة على الكهانة والعرافة نلاحظ أنّ المجتمع الأندلسي عرف أيضا ظاهرة السحر والسحرة التي انعكست مظاهرها في كل مناحي الحياة العامة، حتى أنّه جاء في ثنايا الرسالة التي كتبها أبو بكر بن عبد العزيز إلى أبي عبد الله بن أبي الخصال إشارة إلى رجل كان يَدَعِي السحر ومعرفة الغيب مستعملا في ذلك النار والتعاويذ[45]، ويبدو أنّ الطرق والطقوس السحرية التي عمد إليها أولئك الكهان والعرافين والسحرة قد تعددت في المجتمع الأندلسي حسب مرجعيات هؤلاء الفكرية والعملية.

ونظرا لاعتقاد النّاس في هذه الظاهرة وما قد تسفر عنه من شر وعواقب وخيمة؛ فإنّهم فكروا في الوسائل الكفيلة بالتصدي لها؛ فابتكروا بذلك طريقة تمكن من إبطال تأثيرها وتتجلى في أكل الفجل ممزوجا بالعسل؛ إذ ساد الاعتقاد

بأنّها وسيلة تعمل على دفع السحر وإبطاله[46]، كما عمدوا إلى غرس نبات العوسج في الدار بغية إبطال عمله وتأثيره[47]، واستعملوا لتلافيه أيضا الحروز والتعاويذ؛ وتعتبر المنظومة التي عزاها ابن الخطيب للنباهي جامعة للحروز والتمائم التي كانت تعلق حجابا لصاحبها[48]، ومن المرجح أنّ تلك الرقى والتعاويذ استعملت لغرض درء كل شر محذق أو نيل مراد ما، كما أنّها شكلت بالنسبة لصاحبها قوة مساعدة تعوض ذاته النفسية القاصرة عن التحكم في مصيرها، على أنّه من الضروري أن نشير هنا أنّ الظاهرة السحرية انتشرت كذلك في العدوة المغربية[49]. ذلك أنّ كلا العدوتين أضحتا تمثلان في العصرينالمرابطي والموحدي وحدة سياسية وعسكرية، وبالتالي تشكل عن ذلك وحدة حضارية وثقافية نتج عنها شمولية هذه الظاهرة في المجتمع المغربي والأندلسي معا.

الخاتمة:

نخلص بعد عرضنا لهذه الشواهد التاريخية المتعلقة بموضوع البدع والممارسات الغيبية أنّها شكلت أهم مظاهر الانحراف التي شهدها المجتمع الأندلسي خلال القرنين الخامس والسابع الهجريين(ق11-13م)؛ وهو ما تكشفه لنا أغلب النصوص التاريخية التي أرخت لها وعكست مدى انتشارها في المجتمع وقتئذ، وعلى الرغم من أنّ المنظومة الفقهية قد سعت إلى حظرها في خطابها الديني وحاولت منع انتشارها، غير أنّها ما فتئت تأخذ بعدا وحيزا كبيرين ضمن الممارسات الاجتماعية وتحت غطاء العادات والأعراف التي انفلتت من دائرة التأطير الديني وتخلخلت في المعتقد الشعبي، إن لم نقل تجاوزته في الكثير من الأحيان ونافسته في توجيه السلوكات الفردية والجماعية في الحياة اليومية، وذلك ضمن ظرفية تاريخية خاصة لم تساهم فقط في انتشارها، بقدر ما جعلتها تتموضع أكثر في المتخيل الأندلسي لتغدو مكونا هاما من مكونات الذهنية الأندلسية له اعتباره البارز في رسم معالم المجتمع الأندلسي خلال هذه الفترة.

الهوامش:

1-الطرطوشي أبو بكر،كتاب الحوادث والبدع، ضبط، تع، علي ين حسن بن علي عبد الحميد، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1990، ص.20

2-نفس المصدر، ص، ص151-.151

3- الحسيني محمد بن إبراهيم أبي الخيل،جهود العلماء الأندلس في الصراع مع النصارى خلال عصر المرابطين والموحدين(483هـ/1090م-640هـ/1246م)، دار أصداء المجتمع للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية،دت، ص.444

4- ابن سعيد أبو الحسن، (دت)،المغرب في حلى المغرب، تحقيق، شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، دت، ج1، ص.294

5-الزجالي، أبو يحي، أمثال العوام في الأندلس، مستخرجة من ري الأوام ومرعى السوام في نكت الخواص والعوام، تح، شر، تق، محمد بن شريفة،منشورات وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي، المغرب، دت، ج1، 240.

6-نفس المصدر، ص.327

7-الحسينس، المرجع السابق، ص.455

8- ابن أبي الخصال أبو عبد الله، رسائل ابن أبي الخصال، تح، محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1988، ص، ص566-.567

9-ابن عبدون التيجيبي، رسالة في آداب الحسبة والمحتسب، ضمن ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، تح، ليفي بروفنسال، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، 1955، ص.47

10-الطرطوشي، المصدر السابق، ص.153

11-ابن عبدون، المصدر السابق، ص، ص48-.49

12-نفس المصدر، ص.47

13-ابن عبد الرؤوف،رسالة في آداب الحسبة والمحتسب ضمن ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، نشر، ليفي بروفنسال، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية،القاهرة، 1955، ص، ص82-83/- الجرسيفي عمر،رسالة في الحسبة، ضمن ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، نشر، ليفي بروفنسال، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، 1955، ص، ص121-123.

14-الونشريسيأبو العباس،المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء، ، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1981، ج2، ص.499

15-ابن رشد أبو الوليد، مسائل أبي الوليد ابن رشد، تحقيق، محمد الحبيب التجكاني، دار الأفاق الجديدة، بيروت،ط2، 1993،ج2، ص.1243

16-بن خيرة، رقية،"الجسد الأنثوي والمجتمع الأندلسي(ق5-6هـ/11-12م)، قراءة في صوره وتمثلاته"، عصور الجديدة، العدد 19-20، مختبر البحث التاريخي، جامعة وهران،2015، ص.183

17- النوّيري عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، تح، عبد المجيد ترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ج24، ص.151

18- عصمت دندش عبد اللطيف،أضواء جديدة على المرابطين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1991، ص.163

19- المقري شهاب الدين، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح، احسان عباس،دار صادر، بيروت، 1998، ج، ص.287

20-ابن عبدون، المصدر السابق، .46

21-ابن قزمان أبو بكر، ديوان ابن قزمان القرطبي، إصابة الأغراض في ذكر الأعراض، تح، فيديريك و كورنيتي، دار أبير رقراق للطباعة والنشر، المغرب، ط1، 1993، ص، ص279-.286

22-ابن الخطيب لسان الدين،معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار، رحلات في المغرب والأندلس، تحقيق وتقديم، أحمد مختار العبادي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط1، 2003، ص94.

23-ابن الخطيب لسان الدين،خطرة الطيف في رحلة الصيف، رحلات في المغرب والأندلس، تحقيق وتقديم أحمد مختار العبادي، دار السويدي للنشر والتوزيع، الإمارات العربية المتحدة ،ط1، 2003، ص.53

24- جودت الركابي، في الأدب الأندلسي، دار المعارف، مصر، دت، ص.117

25- هنري بيريس،الشعر الأندلسي عصر الطوائف، ملامحه العامة وموضوعاته الرئيسية وقيمته التوثيقية،ترجمة، الطاهر أحمد مكي، دار المعارف، القاهرة، دت، ص، ص400-.420

26-خيسوس ماريا فيغيرا ، "أصلح للمعالي، عن المنزلة الاجتماعية لنساء الأندلس"، تر، فخري صالح، مراجعة، نوال حشيشيو كمال، ضمن كتاب الحضارة العربية في الأندلس، تحقيق، سلمى الخضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ط1، ج2، ص995.

27-Guichard Pierre Structures sociale « orientales » et « occidentales » dans L'Espagne musulmane, civilisation et sociétés, Mouton , Paris , . 1977, PP164-174.

28-سناء الشعيري،المرأة في الأندلس، منشورات مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، الرباط، 2009، ط1، ص، ص86-87/ محمد حسن قجة، محطات أندلسية، دراسات في التاريخ والأدب والفن الأندلسي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، ط1،1985، ص.233

29-ابن عبدون، المصدر السابق، ص.48

30-ابن رشد، المصدر السابق، ج1، ص، ص206-207

31-نفس المصدر، ص.206

32-ابن عذاري عبد الله، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق، مراجعة، ج.س كولان، ليفي بروفنسال،دار الثقافة، بيروت،1983، ج4، ص.62

33-فيليب وازنغ، معجم المعتقدات والخرافات، ترجمة، رمضان مهلهل سدخان، أزمنة للنشر والتوزيع الأردن، 2007، ط1، ص، ص6-.17

34-ابن خلدون عبد الرحمن،مقدمة، تحقيق، محمد الشامي، شركة دار الكتاب الحديث الجزائر، 2015، ص.595

35-ابن مرزوق محمد، المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، دراسة وتحقيق، ماريا خيسوس فيغيرا، تقديم، محمود بوعياد، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980، ص.443

36-المراكشي عبد الواحد، المعجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين، تحقيق، محمد سعيد العريان، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية، الجمهورية العربية المتحدة، 1983، ص272/إبراهيم بوتشيش القادري، حلقات مفقودة من تاريخ الحضارة في الغرب الإسلامي،دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2006، ص.108

37-ابن عذاري، المصدر السابق، ص، ص101-.102

38-ابن الخطيب لسان الدين،الإحاطة في أخبار غرناطة، تح، محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي القاهرة، 1973، ط2، ج2، ص، ص404-.406

39-الإشبيلي أبو الخير،عمدة الطبيب في معرفة النبات، تقديم و تحقيق، محمد العربي الخطابي، الهلال العربية للنشر والتوزيع،المغرب، 1990، ق1، ص.119

40-ابن رشد، المصدر السابق، ج1، ص، ص 206-.207

41-المقري، المصدر السابق، ص.221

42-ابن خلدون، المصدر السابق، .190

43-نفس المصدر، ص.109

44-نفسه، ص435.

45- إبراهيم بوتشيش القادري، المغرب والأندلس في عصرالمرابطين، المجتمع، الذهنيات، الأولياء، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1993، ص114.

46-ابن بصال أبو عبد الله، كتاب الفلاحة، ترجمة، خوسي ماريا مياس بييكروسا، محمد عزيمان، معهد مولاي حسن، تطوان، 1955، ص.143

47-ابن زهر عبد الملك، كتاب الأغذية، تقديم وترجمة وتحقيق، اكسيراثيونغارثيا، معهد التعاون مع العالم العربي، مدريد، 1992، ص.106

48-الزجالي، المصدر السابق، .263

49-بوتشيش، المغرب، ص114.

.