الكاتب: د/ صلاح الدّين العامري
المعهد العالي للحضارة الإسلاميّة بتونس

عنوان المقال: انحسار التشيّع في إفريقيّة: بحث في الأسباب والمظاهر

البريد الالكتروني: Slaheddine.alamri17@gmail.com

تاريخ الارسال: 18/01/2020 **تاريخ القبول:** 22/02/2020 **تاريخ النشر:** 2020/03/31

انحسار التشيّع في إفريقيّة: بحث في الأسباب والمظاهر

الملخص بالعربية: ندرج دراسة انحسار التشيع في إفريقية ضمن جهود إعادة فهم التاريخ الإسلامي وتفكيك نصوصه. ويثير التعامل مع هذه النصوص مجموعة من الإشكالات المنهجيّة، ويطرح عددا من الأسئلة. ومن بين الإشكاليات: كيف نفهم النص التّراثي اليوم؟ وما موقع الباحث المعاصر من جهود المدارس التاريخيّة الحديثة مثل مدرسة الحوليات الفرنسيّة وجهود مؤرّخين مشهورين مختصّين في تاريخ الأديان؟ ومن بين الأسئلة: هل نعتبر النصّ التراثيّ حقيقة مطلقة ونهائيّة لأحداث الماضي؟ وهل يحقّ للباحث المعاصر أن يعيد تقييم الموروث المنهجي في الفضاء العربي الإسلامي خاصّة في تعامله مع النص التاريخي في ضوء المفهوم الجديد لفلسفة التاريخ؟

كلمات مفتاحية: التشيع، إفريقية، التاريخ الجديد، النص التراثي.

Abstract : We include the discussion of the decline of Shiism in Ifriqi'a as part of modern efforts to understand Islamic history and break down its texts. Dealing with these texts raises a set of methodological problems, and raises a number of questions. Among the problems: How do we understand the heritage text today? What is the location of the contemporary scholar from the efforts of modern historical schools such as the French Yearbook School and the efforts of famous historians specialized in the history of religions? Among the questions: Do we consider the heritage text an absolute and final fact of the events of the past? Does the contemporary researcher have the right to re-evaluate the

methodological heritage in the Arab-Islamic space, especially in its dealings with the historical text in light of the new concept of the philosophy of history ?

تمهيد

مثلما كان ظهور التشيّع في بلاد الغرب الإسلامي مفاجِئا ومُكَثّفا وفاعلا، كان انحساره أسرع ولافتا للنظر. وستركّز ورقتنا على مسار هذا التحوّل في إفريقيّة تحديدا. ورأينا من المفيد دراسة هذا الانحسار من خلال التطرّق إلى أسبابه ومظاهره. ونفترض أنّ أسباب أفول التشيّع في إفريقيّة متعدّدة. وأهمها العاملان الاجتماعي والسياسي. وتتعدّد مظاهره أيضا سياسيا وفكريّا واجتماعيّا.

I. في المنهج

لا يطرح استخدام مفاهيم مثل التشيّع والتاريخ والانحسار والإسلام المبكّر والإسلام الرّسمي والإسلام السنّي وغيرها على التحليل التاريخي مجرّد مسائل على علاقة بالمنهج الذي يمكن اعتماده، بل يثير أيضا مجموعة من القضايا النّظريّة. ومن هذه الزّاوية نرى أنّ الحديث عن انحسار التشيّع في إفريقيّة يعني الاشتغال بنصوص تاريخيّة قديمة تبدأ من القرنين الرابع والخامس/ العاشر والحادي عشر، وربّما قبل هذا التاريخ. ويثير التعامل مع هذه النصوص مجموعة من الإشكالات المنهجيّة، ويطرح عددا من الأسئلة. ومن بين الإشكاليات: كيف نفهم النص التّراثي[1] اليوم؟ وما موقع الباحث المعاصر من جهود المدارس التاريخيّة الحديثة مثل مدرسة الحوليات الفرنسيّة وجهود مؤرّخين مشهورين مختصّين في تاريخ الأديان؟ ومن بين الأسئلة: هل نعتبر النصّ التراثيّ حقيقة مطلقة ونهائيّة لأحداث الماضي؟ وهل يحقّ للباحث المعاصر أن يعيد تقييم الموروث المنهجي في الفضاء العربي الإسلامي خاصّة في تعامله مع النص التاريخي في ضوء المفهوم الجديد لفلسفة التاريخ[2]؟ وباعتبار أنّ المفهوم الكلاسيكي للتاريخ هو العناية بدراسة أحوال الإنسان في الماضي هل يمكن أن يتجرّد المؤرّخ من أفكاره ومكتسباته الإيديولوجيّة حين يكتب تاريخا؟ وهل أنّ المؤرخ مثل عامل المناجم مثلما يرى المؤرّخ ايمانويل لورُويْ لادوري Emmanuel Le Roy Ladurie، تتمثّل وظيفته الأساسيّة في استخراج المعطيات إلى السطح ليشتغل بها مختصّون من تخصّصات معرفيّة أخرى مثل الأنتروبولوجيا والسوسيولوجيا والاقتصاد والمناخ وغيرها[3]؟

ولضبط المنهج الذي ننوي اعتماده في مقاربة النصّ التراثي عامّة والنص التّاريخي خاصّة نحتاج إلى الانطلاق من مرجعيّتين مهمّتين في دراسة النصوص القديمة. وهما أعمال

مؤرخ الأديان مرسيا الياد Mercia Eliad وجهود مدرسة الحوليات الفرنسيّة[4]. وتنبني مقاربتنا المنهجيّة على فرضيّة نعدّ بموجبها النّصوص التراثيّة نماذج خطابيّة مُتخيّلة لحقيقة الأحداث المذكورة وليس حقيقتها النهائيّة.

ويميّز مرسيا إلياد في هذا السياق بين صنفين من الإنسان: إنسان قديم يتحصّن ضدّ التاريخ ويتخذ منه موقفا سلبيّا بسبب خوفه من التجدّد والتغيير فتكون حياته دائرة مغلقة، وإنسان حديث يضفي على وجوده معنًى بالعيش داخل التاريخ الحسّي الزّمني المتحوّل، ويعمل على أن يكون فاعلا في تجديد البُنى الفكريّة والثقافيّة. ومن المهمّ أن لا يفكّر الباحث في النّصوص التراثيّة مثل الإنسان البدائي الذي تحدّث عنه مرسيا إلياد. فخصوصيّة هذا الإنسان أنّه لا يعرف مسلكا واعيا أو فعلا معيّنا دون أن يكون سلفه الأوّل قد قام به[5]. والمقصود في هذا السياق التمسّك بالتقليد ورفض التجديد رهبة الضّياع. ولا يجد الإنسان البدائي عند إلياد حرجا في رفض الزمن الحسّي التاريخي وهو ما يوصد أبواب التجديد والتجدّد تفاعلا مع السياق المتحوّل.

وإذا ماثل الباحث المعاصر في النصوص التراثيّة الإنسان البدائي فهو يرفض أن يكون كائنا تاريخيّا ويرفع نصوصا بشريّة إلى مرتبة المقدّس، أي إنّه يرفض أن يكون كائنا خارج الذاكرة يستثمرها ويعيد هيكلتها وفق مقتضيات السياق المتحوّل. ويسهم الباحث بإرادة في تحنيط الذاكرات الفردية والجمعيّة وتكليس فكره، فيكون على هامش التّاريخ وهو المطالب بالفعل فيه. فالمؤرّخ الحقيقي حسب بيغي Biguet هو الذي يبعث حياة جديدة في أحداث الحياة وليس ذاك الذي يقتلها ويحوّلها إلى مومياء مقدّسة[6]. وبتطوّر العلوم لم يعد ممكنا تزكية نَصْبُ الماضي وأثريّاته ذاكرة وتحويلهما إلى وثائق وحثها على التكلّم وهي الخرساء بما يحقق الانسجام والاستقرار، وهي التي تلمح صمتا ما لا تجهر به علنا.

ويمثل ظهور مدرسة الحوليات في فرنسا منعرجا حاسما في فلسفة التاريخ. ويمكن التأريخ لظهورها بصدور العدد الأول من دوريّة «حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي» سنة 1929. وسرعان ما استقطب هذا العدد بمحتوياته نخبة من الباحثين الفرنسيين فحوّلوا الدوريّة إلى مدرسة فكريّة. وميّزت أدبياتها بين صنفين من التاريخ: تاريخ تقليدي تركّزت اهتمامات روّاده على الأفراد والفئات العليا من المجتمع مثل الملوك والوزراء وقوّاد الثورات،

واهتمّت بالوقائع الكبرى والمؤسّسات الرسميّة، وتاريخ اجتماعي يضمّ في الوقت نفسه التاريخ الاقتصادي والتاريخ الثقافي ويُسمّى «تاريخ الذهنيّات»[7].

وفي إطار تجديد مفهوم التاريخ في أدبيات الحوليات عدّ كلود شميت Jean-Claude Schmitt التّاريخ القديم عمليّة تبريريّة للتحوّلات التي عرفتها العقيدة أو العقل لدى جماعة ما، وتنميطا لمسار نفوذ الجهات الرّسمية في المجتمع مثل الملوك وكبار القوّاد والبورجوازين، أي هو تاريخ المركز والعناصر الفاعلة. وأكّد شميت Schmitt ضرورة تجاوز التاريخ الذي كتبته السّلالات الحاكمة والتّاريخ الدّيني الذي أشرف على تدوينه رجال الكنيسة والمجامع الدينيّة. وتساءل في حيرة: "هل يمكن للمؤرّخ [ومؤرخّ الأديان خاصّة] أن يؤسّس لطموحه في كتابة تاريخ «أصيل» و«كلّي» بصورة مشروعة في المركز؟"[8].

ومن بين أهمّ منجزات جماعة التاريخ الجديد وضع الوثيقة التاريخيّة موضع استفهام واتهام. وأسهم ميشال فوكو Miche Foucault في توسيع دائرة هذا التحوّل في كتابه **حفريات المعرفة**[9]. وباعتبار أنّ الوثيقة ضالّة المؤرّخين استنطقوها وطرحوا عليها أسئلة وسألوها عمّا تريد وعمّا إن كانت تقول الحقيقة فعلا، وما إذا كانت تقول الصّدق أو تزيّفه؟ والهدف من هذه الأسئلة وغيرها هو إعادة بناء الماضي[10]. وهذا ما نحتاج إلية في دراسة النصوص التّراثيّة المتعلّقة بانتشار الحالة الشيعيّة وانحسارها في إفريقيّة.

وفي الإطار ذاته يؤكّد بول ريك ور Paul Ricœur، أنّ الكتابة الموصولة بالذّاكرة تكون عادة متخفّفة من قيودِ المرْجعِ والإحالة لانبنائها على التخييل[11]. ولم يعد التّاريخ في الدّراسات الحديثة بهذا المعنى يساوي سلسلة من اليقينيات الوثوقيّة، بل هو مجموعة عمليّات عقليّة عمليّة تقودها نخبة توظّف المخيالين الفردي والجمعي في اتجاه خلق نصوص موحّدة. واستنادا إلى هذا المعطى المنهجي حذّر ميشال فوكو Miche Foucault من الخطابات التّاريخيّة التي تتصنّع الموضوعيّة وتهمل حضور الأنا الكاتب بسياقاتها المتعدّدة. ونبّه إلى أهميّة الوعي بالأنا المبثوث في كلّ خطاب[12]. والنتيجة أنه لا معنى للحديث عن حقائق مطلقة ونهائيّة في نصوص تعرض أحداثا تاريخيّة كان المؤرّخون طرفا فيها من أيّ موقع، أو نقلوها بوسائط على مراحل زمنيّة متباعدة.

ويحقّق توظيف المناهج الحديثة في دراسة النّصوص التراثيّة نتائج مهمّة. ومن بينها الحدّ من سلطة النصّ على الدّارس. وهي سلطة فرضتها الضوابط الموجّهة لعمليّة التلقّي التي كرّستها المناهج القديمة والإيديولوجيات الثقافية التقليديّة. وإذا أقدم الباحث على هذه

الخطوة يكون قد استعاد سلطة مفقودة تمنحها إياه المناهج الحديثة. ويكتمل التحرّر من سلطة الموروث المنهجي حين يُكتسب الوعي بأنّ المعاني هي الصور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في لحظة تاريخيّة ما وليست حقائقها النهائيّة الثابتة[13]، وحين يعتمد الباحث التأويل القائم على قوّة المنطق لا قوّة الموروث في التلقي الحرّ للنصوص وتطويعها وفقا لمكتسباته الفكرية وآلياته المنهجيّة ومهاراته الذهنيّة. ولا يعني اكتساب هذه الآليات وإحكامها في تلقّي النّصوص تحصيل المعاني النهائيّة لها. فالباحث المعاصر غير مطالب بتحقيق هذه النتائج في منطق المقاربات الحديثة.

إنّ القيمة المضافة للنص والمحقّقة للذة هي القراءة المتفاعلة مع سياقها الثقافي، والمجدّدة لآلياتها. وتقوم أساسا على التحرّر من سلطة الموروث وفق شروط موضوعيّة تراعي الثابت والمتحوّل. ولا يعني التحرّر من سلطة الموروث أنّ لذّة النصّ تُطلب بالقطع مع التراث، بل هي تُدرك حين يكون التراث ممتدّا بواسطة تجديد الآليات والمضامين. فالأسئلة القديمة ليست دائما بلا جدوى، فجدواها تتحقّق كلّما استجابت لأسئلة تطرحها المناهج الحديثة[14]. والدّليل أنّ الثقافات المتزعّمة لعمليّة البناء الحضاري الإنساني والمساهمة بفاعليّة في مراكمة تقدّم البشريّة، هي الثقافات التي تحيي تراثها على أساس الفهم الموضوعي وتعمل على تطوير معانيه بشكل مستمرّ[15]. فالنهضة الفكريّة الأوروبيّة لم يكن لها أن تتحقّق لو لا أن توفّرت مناهج بحث حديثة أفقدت الكنيسة سيطرتها على السلطة السياسيّة والاجتماعيّة وجرّدتها من احتكار أدوات صناعة الثقافة. وإذا توفّر هذا الإطار البحثي في الثقافة العربيّة يصبح النص مشروعا مفتوحا يتميز بالحركة وعدم الثبات. ويضمن هذا الانفتاح الدلالي للنص البقاء والاستمرار، استنادا إلى أن النص مفتاح لكل من استطاع قراءته. وتكون القراءات بهذه الشروط بدايات لا تنتهي.

II. أسباب انحسار التشيّع في إفريقيّة

إنّ المقصود بالتشيّع في هذا السّياق هو التشيّع السّياسي الذي ظهر في إفريقيّة تحت راية الفاطميين نسبة إلى فاطمة الزهراء ابنة نبيّ الإسلام (ص). ويجدر التذكير بأنّ هذه الحركة السياسيّة الدّينيّة بقيادة أبي عبد الله الشيعي استثمرت الأرضيّة العاطفيّة التي هيّأها داعيان استقرّا بين منطقتي تالة والجريد في إفريقيّة ومنطقة سوجمار في المغرب الأوسط (بين سوماتة والزّاب الجزائريّة حاليا). وقال القاضي النعمان (ت351هـ/962م) في هذا السّياق: "قدم إلى المغرب سنة خمسة وأربعين ومائة رجلان[16] من المشرق قيل إنّ أبا عبد الله جعفر بن محمّد

(صلوات الله عليه) بعثهما وأمرهما أن يبسطا ظاهر علم الأئمّة (صلوات الله عليهم) وينشُرا فضلهم"[17].

وباعتبار أنّ كتاب **افتتاح الدعوة**[18] للنعمان هو المصدر الوحيد لأخبار هذه المرحلة، فإنّ الباحث غير مخيّر في اعتماده لدراسة الحالة الشيعيّة في المرحلة الممتدّة من قبل ابتداء الدعوة إلى استقرارها بين المهديّة والقاهرة. ولمزيد الإحاطة بالصورة المرسومة في هذا المصدر يحتاج الباحث إلى الاستئناس بما ورد في المصادر اللاحقة بهذه المرحلة، مع الوعي بأنّ الوثيقة التاريخيّة لا تحمل حقائق نهائيّة، بل تمثّلات لها.

ومن المصادر اللاّحقة بالمرحلة المدروسة **الكامل في التاريخ** لابن الأثير(ت630هـ/1232م). وقال في الدولة الشيعيّة بإفريقيّة: "هذه دولة اتسعت أكناف مملكتها، وطالت مدّتها فإنّها ملكت إفريقيّة هذه السنة [296هـ/909م] وانقرضت دولتهم بمصر سنة سبع وستّين وخمسمائة"[19]. ومثلما يبيّن هذا الخبر وغيره فإنّ ظهور هذه الدولة المتشيّعة وانقراضها حدثا بسرعة. ومن سرعة البداية والنهاية نستطيع أن نتبيّن طبيعة النظام وسياسته وأهدافه ونستجلي خصوصيات العنصر البشري وأساسا طبائع البربر ومزاجيتهم. فهم متقلّبون ومنفلتون من كلّ حصر وانضباط. وقد أسهما هذان العاملان – طبيعة النظام وطبائع البربر- بشكل فاعل في سرعة الظّهور والانقراض. وسنركّز أساسا على الانحسار الذي أدّى إلى انقراض التشيّع السياسي في إفريقيّة.

1- العامل الاجتماعي

تؤكّد المصادر التاريخيّة[20] أنّ البربر الذين يمثّلون العنصر البشري الأساسي في بلاد المغرب وإفريقيّة يتميّزون بميلهم الفطري إلى الثورة والصِّدام في الدّاخل والخارج، وبعدم اكتراثهم بتوحيد الصفوف والجهود لاتخاذ قرارت موحّدة في حالات الحرب والسّلم. ويضاف إلى ذلك اختلاف الطبائع بين القبائل الثلاث الرئيسيّة. ففي حين تميل قبيلتا كتامة وصنهاجة إلى الاستقرار والتحضّر، فإنّ زناتة تميل إلى البداوة وعدم الاستقرار. وقد ولّدت هذه الاختلافات حروبا عدّة بين القبائل الثلاثة. ونظرا إلى انتشار هذا العنصر على كامل بلاد المغرب بأقسامها الثلاثة، فإنّه لم يكن من السهل على أيّ وافد أن يتمكّن ويتنفّذ ويستمرّ في المنطقة دون مباركة البربر[21].

وتذكر المصادر التراثيّة أنّ رسوليْ جعفر الصادق (148هـ/765م) – إذا صحّت العلاقة بين الجانبين- استقرّا في مناطق النفوذ البربريّة[22]، وأن الدّاعية أبا عبد الله الشّيعي بدأ رحلته

إلى المغرب باقتناص برابرة شمال إفريقيا في موسم الحجّ وإثارتهم بعلمه وزهده وتقواه وحبّه لآل البيت، فاستجابوا لإثارته وعرضوا عليه العودة معهم، بل ألحّوا عليه ونصروه إلى أن أعلن خلافة الفاطميين وأسّس دولتهم[23]. ومثلما كان البربر سندا للداعية الشيعي وإنجاح مسعاه فإنّ تخلّيهم عن الدولة الشيعيّة بعد انتقالها إلى مصر عجّل بانهيار التشيّع السياسي في إفريقيّة ثم انحساره وانقراضه.

وقد لعبت قبيلة زناتة دورا أساسيّا في انحسار التشيّع في إفريقيّة باعتبارها اختارت الوقوف ضدّ التشيّع السياسي الوافد من الشرق. وفي المقابل ساندته كتامة وصنهاجة العدوّان المنافسان. وقد اعتنقت بطون زناتة المذاهب التي ظهرت في المنطقة باستثناء التشيع الإسماعيلي[24]. وحافظت هذه القبيلة البربريّة على موقعها الموالي للفاتحين الأوائل ودعّمتهم بما يحتاجون إليه من مقاتلين وعتاد. وأخذت عنهم العادات والتقاليد مثل سكن الخيام وتربية الإبل وركوب الخيل والترحال وإيلاف الرحلتين، حتّى وصفت بأنّها "أشبه البربر بالعرب"[25]. وقد بلغ التنافس الاجتماعي بين القبائل البربرية في ولاءاتها للعرب المتنافسين أن انتسبت صنهاجة إلى حمير من اليمن وانتسبت زناتة إلى بني أميّة من العدنانيّة[26]. وأخذت هذه الرغبة بعدا عمليّا بأن استماتت زناتة في الولاء لبني أميّة رغم سقوط عرشهم في المشرق والمغرب وسيطرة التشيّع السياسي على مناطق نفوذهم. والسبب في ذلك حسب ابن خلدون (ت808هـ/1406م) أنّ مغراوة الزناتيّة كانت موالية للخليفة الراشدي الثالث عثمان بن عفّان[27]. ولعبت قبيلة زناتة دور الحاضنة الاجتماعيّة لعدد من الثورات على الفاطميين والموالين لهم. وكان دورها حاسما في مساندة المعزّ بن باديس (ت456هـ/1064م) حين خلع الطاعة للعبيديين بعد خروجهم إلى مصر وعودته إلى الحضن العباسي السنّي سنة 440هـ/1048م[28]. وقال فيه عبّاس الذّهبي (ت748هـ/1347م): "كان ملكا مهيبا، وسريّا شجاعا، علي الهمّة محبّا للعلم، كثير البذل مدحه الشعراء، وكان مذهب الإمام أبي حنيفة قد كثر بإفريقيّة، فحمل أهل البلاد على مذهب مالك حسما للخلاف"[29].

وكان لسياسة الحيف والتسلّط التي مارسها التشيّع السياسي في إفريقيّة وحلفاؤه دور مهم في تحفّز هذه الطبقات إلى الثورات أو مساندتها والتعاطف معها. وأخذ هذا الحيف بعدين أساسيين أحدهما اقتصادي والآخر ثقافي اجتماعي. ففي المستوى الاقتصادي عانى السكّان من كثرة الضرائب التي فرضها الفاطميون بمقادير مبالغ فيها. وتذهب هذه الضرائب إمّا مكافأة

للموالين وتطويعا للمعارضين واستمالتهم، وإمّا لتجهيز الجيوش لقتال المناوئين وتوسيع دائرة النفوذ والسيطرة.

وذكر ألفريد بل Alfred Bel أنّ التجاوزات التي حدثت كانت باجتهاد من ولاّة الفاطميين وممثّليهم أكثر من كونها سياسة رسميّة متّبعة[30]. وإن كان هذا الاستنتاج مقبولا انطلاقا مما عُرف به البربر، فإنّه لا يعبّر عن كامل الحقيقة إذا اختبرناه من خلال الأهداف المعلنة من قبل الفاطميين. وبقطع النّظر عن الآمر بهذه السياسة، فقد ألحقت ضررا واضحا بأهل إفريقيّة والمغرب عامّة وأدّت إلى نقص حادّ في المواد الغذائيّة وارتفاع ثمنها إن وُجدت[31]. وقد ولّد هذا السلوك تململا ونقمة في قلوب العامّة وحفّزهم للوقوف في وجه الغزاة المشارقة للتخلّص من حيفهم.

وفي المستوى الثقافي الاجتماعي أبدى القائمون على التشيّع السياسي شدّة مغلّفة باللّين، أساسها الترهيب والترغيب، في التعامل مع المعطى الثقافي العقدي. فمهما كانت قيمة أهداف العبيديين السياسيّة، فإنّه لا يمكن استبعاد الجانب العقدي الذي تجلّى في أسماء الخلفاء ومرجعياتهم المذهبيّة وفي آليات بناء سلطتهم. وكان طبيعيّا أن تُستهدف الثقافة المذهبيّة ذات الطابع السنّي ورموزها. وقد صرّح تميم بن المعزّ الفاطمي بهذه الخلفيّة المذهبيّة في الردّ على الشعراء العبّاسيين قائلا [من المتقارب :]

ألاَ قُل لِمَنْ ظَلَّ من هَاشمٍ ... وَرَامَ اللِّحاقَ بأرْبَابِهـا

أأوسَطُها مثْلَ أطْرَافِهـا ... أرؤوسُهَا مثل أذْنَابِهَا؟

أعبَّاسُكُم كَانَ سيفَ النَّبي ... إذا أَبْدَت الحَربُ عن نابها

أعبَّاسُكُم كَوَصيِّ النَّبي ... وَمُعطَى الرِّغَابُ لطُلاّبها[32].

وتحدّثت المصادر التاريخيّة عن عمليات تضييق وتصفية لحقت الفقهاء والقضاة الذين تمسكوا بمذهبهم السنّي. وهذا طبيعي باعتبار أنّ أهل أفريقيّة تشبّعوا بالمذهب وأصبح جزءا من هويتهم وصارت مدينة القيروان رمزا له[33]. وقد أثبت التاريخ أنّ الجماعات المضطهدة في عقائدها تزداد تمسّكا بها مهما كانت بساطتها، بل تغالي فيها غالبا. فالشّتات لم يجبر اليهود على ترك عقائدهم واضطهاد المسيحيين لم يحمِ الإمبراطورية الرومانيّة وإمبراطورها من الانصياع لتعاليم رسل المسيح واضطهاد الشيعة وإقصائهم منذ واقعة كربلاء لم يمنعهم من إقامة دول شيعيّة كبرى.

2- سياسة الفاطميين

حين اعتبرنا التشيّع الفاطمي في إفريقيّة وبلاد المغرب الإسلامي تشيّعا سياسيّا كنّا ندرك حقيقة هذه الحركة المنطلقة من الشرق رغم خلفيتها المذهبيّة. فالخلاف انطلق من السقيفة سياسيّا وتواصل كذلك إلى الوقت الحاضر. ولا تمثّل الصراعات الفكريّة القائمة بين الفقهاء إلاّ وجها من وجوه الصراع السياسي القبلي Tribal. فالثورات الشيعيّة المتواصلة منذ واقعة كربلاء سنة 61هـ/681م كان هدفها قيادة المسلمين دفاعا عن فكرة أحقيّة علي بن أبي طالب وأبنائه بالإمامة[34].

ولم يكن ممكنا تحقيق هذا الهدف دون خوض حروب قاسية وعنيفة تكون نتيجتها نصرا أو هزيمة. وتدور الصراعات ذات الطابع العقدي وفق مبدإ الثالث المرفوع (Tiers exclu)، أي أن يصرّ كل طرف على صحّة رأيه ولا يعير الرأي المقابل اهتماما لأنّه خاطئ في تقديره ولا إمكانيّة لرأي ثالث تعديلي في المنافسة. ونرجّح أنّ التشيّع السّياسي الفاطمي لم يحد عن هذه القاعدة في التعامل مع منافسيه المذهبيين والسياسيين. والدّليل تركيز العبيديين المفرط على تكوين جيوش قويّة عدّة وعتادا ونجاحها في فرض سيطرة واسعة في أوقات وجيزة.

ولئن أدّت سياسة القوّة إلى تحقيق نجاحات كاسحة وسريعة وأسهمت في جعل سلطة الفاطميين من أقوى الأنظمة السياسيّة التي مرّت بالمنطقة، فإنّها تسبّبت في تكوين معارضات متعدّدة وولاءات مشبوهة مثل ولاء المعز بن باديس الصنهاجي. فقد انقلب هذا الزعيم النافذ على العبيديين بمجرّد خروجهم إلى مصر وعاد إلى الحضن العباسي. وقد حافظت قبيلة زناتة على ولائها القديم الأمويين وعملت على إثارة الحروب ودعم التمرّد على الولاّة الذين عيّنهم الفاطميون قبل خروجهم إلى مصر سنة 326هـ/938م[35].

وكان المعزّ الفاطمي عند خروجه إلى مصر متوجّسا من الاضطرابات التي ستحدثها الجماعات الرافضة لسلطتهم وسياستهم[36]. وتلخّص وصيّته لنائبه في سردانيا هذا التخوّف. ومما جاء فيها عدم رفع الجباية على أهل البادية وعدم رفع السيف في وجه البربر- يقصد صنهاجة وكتامة- وعدم تولية إخوته. وفي المقابل طالبه بغزو زناتة بين المغربين الأوسط والأقصى. وأدّى انشغال الفاطمين بمصر ورغبتهم في السيطرة على المشرق إلى تراجع نفوذهم في المغرب وظهور نزعات تمرّد من قبل الولاة والقبائل. فبعد أن كان علاقتهم جيدة بالزيريين مثلا انقلبت الصداقة عداء والولاء براءة[37].

وهذه طبيعة السياسة، فالصداقة فيها غير دائمة والعداوة ليست أبديّة، والمصلحة أساسها والمنفعة هدفها. ولذا يميل السياسيون إلى حيث تتحقّق أحلامهم. ومع ما يمكن أن يكون ارتكبه التشيّع السياسي في إفريقيّة من عسف، فإنّنا نرى ضرورة تنسيب ما أوردته المصادر التراثيّة اللاحقة بهذه المرحلة باعتبارها كتبت التاريخ الذي أرادت وبالأسلوب الذي اختارت. وقلّما كان خطاب المنتصر عقلانيّا. وهذا ما ذهب إليه نجم الدين الهنتاتي مثلا حين دعا إلى وجوب التعامل بحذر مع المصادر المالكيّة التي تريد ثلب الدولة الفاطميّة بأساليب منها المبالغة. وعدّ ظاهرة اضطهاد العلماء مسألة دارجة في تاريخ إفريقيّة وعدّد أمثلة جرت في عهد الأغالبة الذين ألحقوا بالمذهب السنّي[38].

III. مظاهر انحسار التشيّع في إفريقيّة

لا نبالغ إذا قلنا إنّ التشيّع السّياسي الذي ظهر في إفريقيّة وبلاد المغرب كان يحمل بذور انحساره منذ المراحل الأولى لظهوره. والسبب في تقديرنا هو الخلفيّة التاريخيّة التي رافقت هذا الظّهور. ويعود التاريخ البعيد لهذه الحالة إلى ما حدث في سقيفة بني ساعدة وربّما إلى ما قبلها أيضا. فمهما اختلف التقييم فلا يمكن التشكيك في حركات الاضطهاد الممنهجة ضدّ الشيعة على امتداد الثلاثة القرون الأولى. وقد ولّد هذا المعطى حركة فعل وردّ فعل بين هذه الجماعة الدينيّة والإسلام الرسمي الذي اتخذ من التسنّن شعارا له[39]. ونظرا إلى تشبّع التونسيين بمذهب الفاتحين الذين رسموا صورة سلبيّة للثوّار الشيعة بالتركيز على مواقفهم من الخلفاء الراشدين الثلاثة – أبو بكر وعمر وعثمان- كان من اليسير إحياء هذه الحالة في كلّ مرّة لمقاومة العبيديين[40].

وقد نتج عن هذا العامل مظاهر لانحسار التشيّع في إفريقيّة. ففي المستوى السياسي بدأ الانحسار مع قرار المعز الفاطمي الاتجاه نحو الشرق والاستقرار بالقاهرة. ومن الطبيعي أن يبعث بعد الخلافة الرغبة في التمرّد لسببين أحدهما طبع البربر الثوري وتمسّكهم وميلهم إلى النظام القبلي الرافض للسلط المركزيّة الجامعة والآخر الثأر من تسلط الفاطميين طيلة وجودهم بإفريقيّة عسكريا واقتصاديا وثقافيّا. وتحقق انحسار التشيّع السياسي مع تمرّد المعزّ بن باديس مثلما بيّنا سابقا.

وفي المستوى الاجتماعي تعرض المتشيّعون للفاطميين للحصار والتنكيل والقتل. ومات منهم الكثير في أكثر من موقع من البلاد[41]. وعادت غالبيّة التونسيين للاعتقاد في أدبيات المذهب السنّي بتأثير من فقهاء القيروان. وصار من تبقى من الشيعة أقليّة بين أهل إفريقيّة. وفي المستوى الثقافي العقدي صار المذهب السنّي المالكي المذهب الرسمي والأغلبي في البلاد رغم وجود مذاهب أخرى مثل الحنفيّة، بل صارت المالكيّة جزءا من هويّة التونسيين إلى اليوم. وقد جعل أحد الشعراء مذهب مالك وارثا شرعيّا لروح النبوّة فقال [من الطّويل:]

وعِلْمُ الحِجَازَيْنِ بالغَرْبِ ينتَهي ... إلى خَيْرِهم فعْلاً وأطْيَبِهم خُبْرَا
وأقوَمهِم طُرًا لـسُنّة أحمَدا ... وأعظَمهُم للهِ في دينِـهِ نصْرَا
وأَوْسَعِهِمْ علْمًا وأَصدَقِهِمْ تُقًى ... وأوْرَعِهِم جَهْرًا وأوْرَعِهِم سرّا[42].

الخاتمة

ليس من السهل الحديث في تاريخ الجماعات الدينيّة والجزم بما وقع لها أو عليها في التاريخ البعيد. فتاريخ هذه الجماعات مثل فكرها فإمّا يكون لها أو عليها. ولهذا السبب افتتحنا المقال بمدخل منهجي يبيّن رؤيتنا للتعامل مع النصوص التراثيّة. ومع ذلك يمكن القول إنّ انحسار التشيّع السياسي في إفريقيّة أملته عوامل موضوعيّة منها طبيعة البربر المنفلتة وطبيعة النظام السياسي- الديني الوافد من المشرق بأفكار جديدة وخلفيات لم يعشها أهل إفريقيّة. ونقصد أساسا تاريخيّة الصراع الذي انطلق من سقيفة بني ساعدة بسبب خلافة الرسول (ص). ورغم سرعة انتشار التشيع الفاطمي وتوسّعة بشكل غير مسبوق في المنطقة، فإنّ رهاناته السياسيّة التي أهملت الرؤية الثقافيّة الفكريّة كانت العنصر الأبرز في انحساره واندثاره رغم بعض الآثار الفولكلوريّة الموجودة إلى اليوم بمناسبة عاشوراء.

الهوامش

[1] - النصّ التاريخي هو وجه من وجوه النص التراثي.

[2] - تسعى فلسفة التاريخ إلى إماطة اللثام عن الروابط الممتدّة بين الأحداث والوقائع. وهدفها الكشف عن المجموعات النمطيّة من المؤثّرات المتحكّمة في سير الحركة التاريخيّة. وهدفها استخلاص السنن والنّواميس التي تحكمها واستخراج النتائج الممكنة من دراسة أيّة حالة. وتطوّر مفهوم فلسفة التاريخ في الدراسات

الحديثة في مستويين: أحدهما دراسة المناهج والطرق والأساليب المستخدمة للتّحقّق من الوقائع التاريخيّة. ويتمثّل المستوى الثاني في تقديم قراءة لمسار التاريخ وتسمّى الفلسفة التأمّليّة. ينظر في هذا:

- فريديريك هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ – العقل في التاريخ**- ، بيروت، د.ت، ط2، ج1، ص30.

- خالد طحطح، **الكتابة التاريخيّة**، المغرب، دار توبقال للنشر، 2012، ط1، ص ص 14-15.

[3] - ينظر:

- Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le Territoire de l'historien,* tome I, Collection Bibliothèque des Histoires , Gallimard 1973.

- François Dosse, *Renaissance de l'événement,* Presses Universitaire de France – PUF édition, Paris, 2010.

[4] - - يُنظر في ذلك فصل «الحوليات» ضمن:

- Jacques Le Goff, Jacques Chartier et Jacques Revel, *dirs, La nouvelle histoire,* les encyclopédies du savoir moderne, La Bibliothèque du CEPL (Paris Retz, 1978), pp 26-33.

- غي بوردي، «مدرسة الحوليات الفرنسيّة»، ضمن عمل جماعي بعنوان **المدارس التاريخيّة (1983)** ، ترجمة العروسي الميزوري، ضمن «المجلّة التاريخيّة المغاربيّة»، تونس، 1999، ع 95- 96، ص ص 605- 628.

[5] - مرسيا إلياد، **أسطورة العود الأبدي**، ترجمة نهاد خياطة، دمشق، دار طلاس، 1987، ط1، ص10.

[6] - François Dosse, *Renaissance de l'événement,* op, cit, p47-48.-

[7] - فيليب آرياس، «تاريخ الذهنيات»،ضمن كتاب **التاريخ الجديد**، إشراف جاك لوغوف، ترجمة وتقديم محمد الطاهر المنصوري، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007م، ط1، ص282.

[8] - جون كلود شميت، «تاريخ الهامشيين»، ضمن كتاب **التاريخ الجديد**، ص437.

- يمكن التوسّع حول المهمّش من التاريخ بالعودة إلى:

- **Arnaud** Fossier et **Sylvain** Parent, Entretien avec Jean-Claude Schmitt ; http://traces.revues.org/2203.

- Michel de Certeau, *L'Absent de l'histoire,* repères, Sciences humaines et idiologie ; 4 ([Tours]: Mame [1973].

[9] - Miche Foucault, *L'archéologie du savoir,* Edition Gallimard, 1969. -

[10] - ميشال فوكو، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت، بيروت- لبنان، الدار البيضاء – المغرب، 1987، ط2، ص8 (ترجمة للنسخة الصادرة سنة 1972 عن دار Gallimard) .

[11] - يعتبر المؤرخ الأمريكي هايدن وايت Hayden White القولَ التّاريخيَّ قولا تخييليّا. ويدفع هذا التمثّل إلى ضرورة الوعي بالفاصل بين ما وقع في التاريخ وما كُتب عنه. تمكن العودة إلى هذا الطرح ضمن كتابه:

- *Metahistory, Historical Imagination In nineteenth- Century Europe*, The Johns Hopkins Press, Baltimore and London, 1973, p5.

- ويُنظر أيضا:

- Tzvetan Todorov: *Fiction et Vérités*, L'Homme 29e Année, No 111112/, Littérature et anthropologie (jul-dec) 1989, pp7-33.

- Paul Ricœur: La mémoire, L'histoire, L'oubli, Ed. seuil, 2000.

[12] - يقول ميشال فوكو Michel Foucault : "إنّ ما نضع عليه علامة استفهام هو الفكرة القائلة إنّ التتالي مطلق والتعاقب تسلسل أوّلي مباشر لا ينفصم، يخضع له الخطاب بفعل قانون تناهيه، وكذلك الفكرة القائلة إنّه ليس للخطاب إلاّ شكل واحد ونظام تعاقب وحيد".

- *L'archéologie du savoir*, p15.

[13] - حازم بن محمد القرطاجني: **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، تونس، 1966م، ص18.

[14] - عبد الهادي عبد الرحمان: **سلطة النص**، ص25.

[15] - عبد المجيد الشرفي:« في قراءة التراث الديني، الإتقان في علوم القرآن أنموذجا»، ضمن **في قراءة النص الديني**، تونس، الدار التونسيّة للنشر، 1990م، ط2، ص28.

[16] - ذكر القاضي النعمان أنّ الرجلين هما أبو سفيان والحلواني ولم يذكر شيئا حولهما سوى كونهما يمانيين. **افتتاح الدعوة**، ص27. وعنه أخذ جلّ المؤرّخين كلّ حسب موقعه من الجماعة الشيعيّة.

- ينظر مثلا: فرحات الدشراوي: **الخلافة الفاطميّة بالمغرب 296- 365هـ/ 909- 975م، التاريخ السياسي والمؤسسات**، نقله إلى العربيّة حمّادي الساحلي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1994م، ط1، ص78.

[17] - القاضي النعمان: **كتاب افتتاح الدعوة**، ص26-27.

[18] - تحدّث فرحات الدشراوي عن كتاب **افتتاح الدعوة** فقال: "لم أكد أفرغ من النظر في الكتاب في بداية سنة 1957 حتى أدركت أنّ "الافتتاح" هو أهمّ المصادر الأصليّة لمعرفة أمر الفاطميين بالمغرب، وأنّه "المفتاح" لاقتحام ما كان مجهولا من تاريخهم ببلادنا، واستجلاء حقيقة دعوتهم وإبراز ما شعّ من نور الحضارة في عهدهم"، مقدمة **افتتاح الدعوة**، ص -أ-.

وأثنى عليه محمد الطالبي في سياق حديثه عن المصادر الشّيعيّة المتعلّقة بهذه المرحلة من التاريخ الوسيط فقال: "باستثناء "الافتتاح" للقاضي النعمان، وكان تأليفا لا تُقدّر قيمته، وقد نقل عنه المؤرّخون والموالون"، **الدولة الأغلبيّة، التاريخ السياسي، 184- 296هـ/800- 909م**، تعريب المنجي الصيّادي ومراجعة حمّادي الساحلي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1415هـ/1995م، ط2، ص18.

[19] - ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، نظّمه أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدوليّة، د.ت، ج2، ص22.

[20] - لمزيد الإحاطة بطبائع البربر تمكن العودة إلى كتاب مجهول المؤلّف بعنوان: **مفاخر البربر**، دراسة وتحقيق عبد القادر بوباية، الرباط، دار أبي قراقر للنشر، 2005، ط1.

[21] - حسين مؤنس، «ثورات البربر في إفريقيّة والأندلس بين سنتيْ 102- 136هـ/721- 753م»، **مجلّة كليّة الآداب**، جامعة فؤاد الأوّل، مج1، ج1، القاهرة 1948، ص153.

[22] - القاضي النعمان: **كتاب افتتاح الدعوة**، ص27.

[23] - م.ن، ص27.

[24] - يوسف إبراهيم السنوسي، **زناتة والخلافة الفاطميّة**، القاهرة، مكتبة سعيد رأفت، 1986، ط1، ص95.

[25] - م.ن، ص ص 54-55.

[26] - م.ن، ص54.

- يُنظر أيضا: محمد حسين الفرح، **عروبة البربر**، اليمن، وزارة الثقافة، 1431هـ/210م، ط1، ص50.

[27] - عبد الرحمان بن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر وأخبار العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1983، ج6، ص311.

[28]- محمد علي الصلابي، **الدولة الفاطميّة**، القاهرة، اقرأ للنشر والتوزيع، 2006، ط1، ص95.

[29] - عبّاس الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، أشرف على التحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1417هـ، ط11، ج18، ص140.

[30] - ألفريد بل، **الفرق الإسلاميّة في الشمال الإفريقي**، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1987م، ص201.

- تمكن العودة أيضا إلى كتابه:

- Alfred Bel, *La religion musulmane en Berbérie : esquisse d'histoire et de sociologie religieuses* (T. Ier), Paris, P. Geuthner, 1938.

[31] - ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج6، ص238.

[32] - محمد عبد الغني حسن : **تميم بن المعزّ الأمير الشّاعر**، الرياض، دار الرفاعي، 1980م، ص10.

[33]- نجم الدين الهنتاتي، **المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف القرن الخامس الهجري- الحادي عشر الميلادي**، تونس، تبر الزمان، 2004، ص156.

- تمكن العودة أيضا إلى:محمد الطالبي، **الدولة الأغلبيّة، التاريخ السياسي، 184- 296هـ/800- 909م**، تعريب المنجي الصيّادي ومراجعة حمّادي الساحلي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1415هـ/1995م، ط2، ص729.

[34] - تمكن العودة إلى أطروحتنا: **صناعة الذاكرة في التراث الشيعي الاثني عشري: زيارة المراقد أنموذجا**، الدار البيضاء- بيروت، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2016، ص317.

[35] - محمد بن أبي القاسم الرعيني **القيرواني** (مشهور بابن أبي دينار): **المؤنس في أخبار إفريقيّة وتونس**، تحقيق محمد شمام، تونس، المكتبة العتيقة، 1967م، ط2، 47.

[36] - أبو علي منصور الجوذري، **سيرة الأستاذ جوذر وبه توقيعات الأئمة الفاطميين**، تحقيق محمد الكامل حسن ومحمد عبد الهادي شعيرة، القاهرة، 1954، ص107.

[37] - شهاب الدين النويري، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، تحقيق حسين النصّار، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1402هـ/ 1983م، ج24، ص184.

[38] - نجم الدين الهنتاتي، **المذهب المالكي بالغرب الإسلامي**، ص159.

[39] - يقول محمد الطالبي: "حاول الحاكم الأغلبي مواجهة العدو في ميدانه بالذّات. وقد مرّ بنا أنّ زيادة الله الثالث اعتقد أنّ من واجبه منذ أن تولّى الحكم، العودة بالعمل بمذهب أهل السنّة للحصول على تأييد العامّة الذين وجّههم الفقهاء وأحاطوا بهم"، **الدولة الأغلبيّة**، ص725.

[40] - أبو العباس أحمد محمد بن محمد المراكشي (المعروف بابن عذارى): **البيان المُغرب في أخبار المغرب**، تحقيق أميروس هويس مراندة وآخرين، تطوان- المغرب، دار كاريما دينيس للطباعة، 1965م، ج1، ص137.

[41] - يُنظر حول جهود استئصال الشيعة: علي محمد الصلاّبي، **الدولة الفاطميّة**، القاهرة، مؤسسة إقرأ للنشر والتوزيع،1427هـ/2006م،ط1، ص95.

- يقول ابن أبي الضياف في ترجمة محرز بن خلف:"ذُكر أن أهل تونس لمّا قتلوا الروافض (الشيعة) القَتْلَة المعروفة – وحدّثوا أنّ شيخهم محرز بن خلف حملهم على ذلك- ورُفعت القصّة إلى باديس بن زيري أمير إفريقيّة، حنق على التونسيين وعزم على القصد إليهم وقال: تكون الأرض ولا تكون تونس. فجزع أهل تونس وفزعوا إلى شيخهم محرز، وحدّثوه بما بلغهم، فآنسهم وقال لهم: بلى تكون الأرض ولا باديس": **إتحاف أهل الزّمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، تحقيق رياض المرزوقي، تونس، الدار التونسيّة للنشر، 1989م، ج1، ص169.

[42] - محمد المختار العبيدي، **الحياة الأدبيّة بالقيروان في عهد الأغالبة**، تونس، مركز الدراسات الإسلاميّة بالقيروان ودار سحنون للنشر والتوزيع، 1994م، ط1، ، ص77.