أبحاث

المهدوية في الغرب الإسلامي بين الرمز الديني والتوظيف السياسي

الأستاذ الدكتور
لخضر بولطيف

أ.د لخضر بولطيف
جامعة المسيلة
الجزائر
dr.boultif@gmail.com

Received :12 / 1 / 2025
Revised: 22 / 1 / 2025
Accepted: 24 / 1 / 2025
Published: 1 / 2 / 2025

المهدوية في الغرب الإسلامي بين الرمز الديني والتوظيف السياسي

Mahdism in the Islamic West
Between Religious Symbolism and Political Function

الملخص

شَـــهِد الغرب الإســـلامي عبر تاريخه المديد الكثير من الحركات المذهبية والدعوات السـياسـية التي رامت التغيير والإصـلاح، وقد اسـتلهم عددٌ منها رصـيدا ثاوِيا من المعتقدات السائدة لدى عامة المغاربة حول ظهور المهدي المخلِّص المنتظر. ولعل من أبرز تلك الحركات التي شـكلت منعطفا حاسـما في تاريخ الغرب الإسـلامي، حركة الموحدين التي قامت على أساس دعوة المهدي بن تومرت.

وإذا كانت المهدوية التومرتية قد أثارت من الجدل بين المؤرخين قديما والباحثين حديثا ما لم يَؤُل إلى رأي حاسـم، حول ما إذا كانت تنْهل من مَعين الفكر الشـيعي، أم أنها لا تخرج عن دائرة المقررات السنية، فإن إخفاقها في نهاية المطاف يثير أكثر من تساؤل فيما إذا كانت هذه المهدوية -ومهدويات أخرى على غرارها- تنطوي على مضـــمون ديني لم يتأت له أن يتماهى وتطلعات الناس، ويستجيب لانشغالاتهم، أم أن الأمر لم يَعْدُ مجرد توظيف سياسي، رهين نزعة برغماتية، أضرّت بالمبدأ بدل أن تتيح استثماره؟

بل ربما كان أكبر هاجس قد يُسـاور الباحث بهذا الصـدد: هل أثَّر ظهور المهدويات على مسـرح التاريخ في اسـتهلاك المرجعية الدينية لعقيدة المخلِّص المنتظر، أم أنها لا تزال حيّة في النفوس تحتفظ بألَقِها وعُنفوانها؟

Abstract

During its extensive history, the Islamic West has witnessed several ideological movements and political calls aiming at change and reform, many of which were inspired by a large amount of widespread beliefs among Maghrebians about the advent of the awaited redeemer Mahdi. One of the most outstanding of these movements that constituted an important turning point in the history of the Islamic West is the Almohad movement relying upon the call of the Mahdi Ibn Tumert.

The Tumert Mahdism gave rise to a lot of polemic among historians formerly and researchers recently without reaching any decisive opinion whether it stemmed from Shii thought or did not exceed the boundaries of Sunni orthodoxy. Its final failure raises more than one questioning about whether this Mahdism –and other similar messianic movements– encloses a religious content that fell short of abiding by people's expectations and meeting their preoccupations, or that the matter was nothing more than a political function depending on a pragmatic trend which harmed the principle rather than promote it.

Perhaps the most important concern in the mind of the researcher in this context might be: has the appearance of Mahdism movements on the historical scene disposed of the religious reference of the belief in the awaited redeemer or is it still thriving in the hearts and keeping its shine and power?

شـــهد الغرب الإســـلاميّ عبر تـاريخـه المديد الكثير من الحركـات المذهبيّـة والدّعوات السّــياســيّة التي رامت التغيير والإصــلاح، وإذ لم يكن أمامها مندوحة من استثمار عناصر القوّة في محيطها، فقد عمدت إلى استلهام ما كان سائدا لدى المغاربة -وقد عدّه ابن خلدون من خصــائصــهم- من "وقوع الخوارق فيهم وظهور الكاملين في النّوع الإنسانيّ من أشخاصهم"[١]، ولعلّه كان من أقوى الأسباب الباعثة على اكتسابهم الاستعداد للالتفاف حول مدّعي المهدويّة.

ومن المسـلّم به أنّ أبرز حركة سـيّاسـيّة قامت في بلاد الغرب الإسـلاميّ على أســاس الفكرة المهدويّة، وشــكّلت منعطفا حاســما في تاريخ المنطقة، إنّما هي حركة الموحّدين التي استندت في انبعاثها إلى دعوة المهدي بن تومرت.

وكان ابن تومرت قد شـــرع -منذ عودته من رحلته المشـــرقيّة- في بثّ دعاية سـياسـيّة مناهضــة لحكم المرابطين بين قبائل جبل دَرَن[٢]، تمهيدا للدّخول في مواجهة حاسمة ضدهم. وكان قوام هذه الدّعاية السّياسيّة -وكما هو الحال في العصر الإسلاميّ الوسـيط- توظيف النّصــوص الدّينيّة، قصــد تجريد السّـلطة القائمة من مشــروعيّتها، وإيجاد المبرّرات الشّرعيّة للقيام عليها.

ومن ثمّ، فقد لجأ ابن تومرت إلى اعتماد أسـلوب ذكيّ في إيراد الأحاديث النّبويّة والاستدلال بها، إذ كان يسوقها في أنساق مدروسة، تفضـي فيها المقدّمات المنتقاة إلى النّتائج المبتغاة؛ فهو يســـوق أحاديث الفتن[٣]، بما يُعرب عن فســـاد الزّمان واختلال الأمر، حتّى إذا اسـتقرّ في أذهان النّاس أنّ ما أنبأت به النّصـوص مطابق لما يعيشـونه في الواقع، لوّح لهم بالمخرج من الأوضـــاع المتردّية التي آل إليها الحال، وليس ذلك سوى المهدي الذي "سيملأ الأرض قسطا وعدلا، كما ملئت ظلما وجورا"[٤]، ويسوق أحاديث "المهدي المنتظر"[٥] بما لا يدع مجالا للشّكّ في أنّها تنطبق على شخصه[٦].

ثمّ ينتقل خطوة ثالثة؛ فيســوق أحاديث مناقب أهل المغرب[٧]، تأييدا لما ألقاه في روع أتباعه من أنّهم على الحقّ الذي ليس عليه غيرهم من أهل الأرض[٨]، فإذا نجح

في هذه، راح يعرّض بظلم الأئمّة، ويندّد بانحراف الأمراء[٩]، تحضـــيرا للقيام عليهم، وإعلان الجهاد ضدّهم[١٠].

وعلى الرغم من وفاة ابن تومرت قبل تحقيق مكاسـب سـياسـيّة ملموسـة، فإنّ المبادئ التي غرســها في نفوس أتباعه، من منطلق إيمانهم بإمامته ومهدويّته كان لها الأثر الفاعل في استمرار الحركة الموحّديّة ونجاحها في إقامة دولة عتيدة.

غير أنّ المهدويّة التومرتيّة قد أثارت من الجدل بين المؤرّخين قديما والباحثين حديثا ما لم يؤل معه إلى رأي حاسم، حول ما إذا كانت تنهل من معين الفكر الشّـيعي، أم أنها لا تخرج عن دائرة المقرّرات السنيّة.

أمّا المؤرّخون القدامى؛ فذهب منهم عبد الواحد المرّاكشـــي إلى أنّ ابن تومرت "كان يُبطن شـيئا من التّشـيّع، غير أنّه لم يُظهر منه إلى العامّة شـيئا"[١١]. ولعلّ ابن خلدون كان أكثر وضـوحا حينما قال عنه إنّه "كان من رأيه القول بعصـمة الإمام على رأي الإماميّة من الشّيعة"[١٢].

ومـا من شـــكّ أنّ لمثل هذه الأحكام -فضـــلا عمّا يُعتقد عند البعض من أنّ "الحركات الثّوريّة في الإســلام تبنّت دائما إيديولوجيّة شـيعيّة"[١٣]- أثرا في تبنّي عدد من الباحثين[١٤] القول بتشـيّع ابن تومرت، بل إنّ منهم من قصـد إلى الإعلاء من شـأن حضـور المؤثّرات الشّـيعيّة في فكره، وراح يلتمس من القرائن ما يدلّل به على وقوعه تحت تأثير دعاة الباطنيّة الإسـماعيليّة في المشـرق، الذين يُعتقد أنّهم اسـتوعبوه ضـمن أحد تنظيماتهم السّرّيّة[١٥].

وقد تتأيّد هذه الدّعوى الأخيرة بما ذكره المؤرّخون المشـــارقة، من أنّه في أيّام الخليفة العبّاسـيّ المسـتظهر بالله (٤٨٧-٥١٢هـ/١٠٩٤-١١١٨م) -وهو ما يوافق وجود ابن تومرت في المشـرق- "غلت الأقطار بالباطنيّة"[١٦]، وتفاقم أمرهم حتّى "اسـتولوا على المعاقل والحصون"[١٧].

بيد أنّ هذا التّوافق في التّوقيت، ليس إثباتا كافيا للجزم بباطنيّة ابن تومرت، فإنّ معاصـــره الفقيه ابن العربي -والذي حاولت الدّعاية الموحّديّة أن تقرن بينه وبين ابن تومرت في التّتلمذ للإمـام الغزالي- على إقراره بـالاتّصـــال بـدعـاة البـاطنيّـة في المشرق[١٨]، إلاّ أنّه كان كدأب شيخه من أشدّ المناهضين للفكر الباطني[١٩]. ثمّ إنّه لم يُؤثَر عن ابن تومرت -على ما يمكن أن يكون وظّفه في منهجه الحركي من أســاليب استفادها من دعاة الباطنيّة- أنّه تبنّى مقالة عقديّة لهم ممّا بسطه الغزالي في كتابه الذي ألّفه في الرّدّ عليهم[٢٠].

وقد دارت دعوى تـأثّره بـالمقرّرات الشّـــيعيّة حول قولـه "بـالإمـام المعصـــوم والمهدي المعلوم"، وهما من الركائز الأساسية في الفكر الشّيعي.

١- دعوى الإمام المعصوم:

يقول ابن تومرت في رسـالة له عن الإمامة؛ إنّها "ركن من أركان الدّين، وعمدة من عمد الشّـــريعة، ولا يصـــحّ قيام الحقّ في الدّنيا إلاّ بوجوب اعتقاد الإمامة في كلّ زمان من الأزمان، إلى أن تقوم السّـــاعة؛ ما من زمان إلاّ وفيه إمام لله قائم بالحقّ في أرضـــه... ولا يكون الإمام إلاّ معصـــوما من الباطل... معصـــوما من الضّـــلال... معصـــوما من الجور..."[٢١]. ومثل هذا الكلام في الإمامة، والذي لا يكاد يخرج عن كلام الشّـــيعة فيها، يمنح ما قرّره بعض الباحثين[٢٢] من تقاطع الفكر التّومرتي والفكر الشّيعي في مسألة القول بـ "الإمام المعصوم"، غير قليل من المصداقيّة والمشروعيّة.

إلاّ أنّ هذه القناعة، لا تلبث أن تصـــطدم بإقرار ابن تومرت -في رســالته الآنفة الذّكر- بإمامة الخلفاء الرّاشـدين (الأربعة)[٢٣]، نظير عدم احتفائه بأئمّة الشّـيعة المعتدّ بهم؛ إذ ليس بعد العصـــر الرّاشـــدي -فيما يقول- ســـوى "أفراق وأهواء، ونزاع واختلاف..."[٢٤]، لا ترتفع إلاّ على يدَي مهديّ آخر الزّمان، الذي يُقرّ له ابن تومرت بالإمامة[٢٥]، وهو -في الواقع- ليس سوى شخصه.

ويأتي إلحاحه -في موضـــع آخر من رســـالته- على أنّ الإمامة "معناها الاتّباع والاقتداء، والسّـمع والطّاعة، والتّسـليم وامتثال الأمر، واجتناب النّهي، والأخذ بسـنّة الإمام في القليل والكثير"[٢٦]، ليدعم ما ذهب إليه بعض الباحثين، من أنّ ابن تومرت "لم تكن تهمّه الدّلالة النّظريّة للإمامة... وإنّما كان يهمّه المنحى العمليّ لها"[٢٧]. ولذلك لم يكن جوهر إمامته "نظريّا معرفيّا"، بل كان "عمليّا سـياسـيّا"، من حيث إنّ مدارها كان على الطّاعة والامتثال والانقياد[٢٨].

ويدعم أيضـــا ما ســـاقه ابن تومرت في تعريف الإمامة؛ رأي من ذهب إلى أنّ العصمة التي ادّعاها لنفسه "درجة وسطى بين عصمة الشّيعة التي أثبتوها للإمام، وبين شـروط الإمامة التي وضـعتها سـائر الفرق فيما يتعلّق بالعلم والعدالة"[٢٩]، وهو بذلك يكون قد "اقتبس صورة العصمة من الشّيعة، واقتبس محتواها من أهل السّنّة"[٣٠].

ويبرز بجلاء -حينئذ- البعد السّـياســي لدعوى "الإمام المعصــوم" في منظومة الفكر التّومرتي، وهو ما دعا باحثا[٣١]لأن يرى -بحقّ- في ابن تومرت "أسطع نموذج" حاول أن يقيم "السّلطة" على "العصمة".

٢- دعوى المهدي المعلوم:

شـــرع ابن تومرت منذ بواكير دعوتـه في تهيئة نفوس أتبـاعـه لتقبّل إعلان مهدويّته، حتّى إذا التحق بمقرّه الحصـــين بتِينْمَلَلْ[٣٢]، وانحاشـــت إليه أعداد من قبائل الجبل، "جعل يذكر المهدي ويشـــوّق إليه، وجمع الأحاديث التي جاءت فيه من المصنّفات. فلمّا قرّر في نفوسهم فضيلة المهدي ونسبه ونعته، ادّعى ذلك لنفسه"[٣٣].

ولقد ذهب أحد الدّارسـين[٣٤] إلى أنّ ابن تومرت أعلن نفســه "المهدي المنتظر، والمنقذ الذي يقول به الشّـيعة". بينما تردّد آخر[٣٥] في الحكم على مهدويّته؛ بين كونها "مهدويّة شيعيّة معتدلة"، أو كونها "سارت في إطار سنّيّ محافظ".

بيد أنّ الاعتقاد بظهور مخلّص؛ فضلا عن كونه ليس مقصورا على الشّيعة دون السّنّة من أهل الإسلام، فإنّه "اعتقاد شائع في كثير من الدّيانات الشّرقيّة"[٣٦]. وكلّ ما

هنالك -فيما يتّصل بالوسط الإسلامي- أنّ المهدويّة لئن اتّخذت في التّصوّرات الشّيعيّة بعدا عقديّا بارزا، فإنّها عند أهل السّنّة على الرّغم من استنادها إلى منطوق النّصوص الحديثيّة، وحضورها ضمن المسائل الكلاميّة، إلاّ أنّها "لم تصل البتّة لأن تتقرّر كعقيدة دينيّة"(٣٧).

وبالنّسبة للمهدويّة التّومرتيّة؛ فلئن ساعد الحضور الشّيعيّ في منطقة سوس(٣٨)على التّرويج لنجاحها، واستقطاب الأنصار والمتعاطفين حولها؛ ولئن بدا وأنّ ابن تومرت "كان مضطرّا لاصطناع فكرة المهدي ليشبع رغبة دفينة لدى جمهور البربر الذين افتتنوا به، وأرادوا أن يكون زعيمهم فوق مستوى البشر"(٣٩). فإنّ هذا المنزع الذي يعبّر عن "ظاهرة محلّيّة عريقة"(٤٠)، لا يعني -بالضّرورة- "ارتباطا بالدّعوة الشّيعيّة"(٤١)، وهو ما أكّدته دراسة متخصّصة خلصت إلى أنّ المهدويّة التي تأتي مرادفة للإمامة في الفكر التّومرتي، مباينة لكلّ تصوّر شيعيّ(٤٢).

إلاّ أنّ الملاحظ في تناول الحركات المهدويّة -عموما-، هو الاعتداد ببعدها السّياسيّ لا العقدي(٤٣)، وهو ما يبرّر ما خلص إليه العديد من الباحثين، من أنّ ابن تومرت قد وظّف المهدويّة "توظيفا سياسيا"(٤٤)، وحقّق من ورائها "أهدافا سياسيّة ذات فعّاليّة تطبيقيّة متطوّرة مع الظّروف الدّينيّة والبيئة الاجتماعيّة المحلّيّة"(٤٥).

وبقدر ما اختلفت آراء الباحثين وتباينت أنظارهم حول المهدويّة التومرتيّة في طبيعتها وهويّتها، فلم تتفق كلمتهم -أيضا- حول تفسير مآلها وتحديد سبب إخفاقها.

وإذا كان خلفاء ابن تومرت لم ينفكّوا في خطبهم ورسائلهم عن الترضية على "الإمام المعصوم، المهدي المعلوم"(٤٦)، إلا أن تمسّكهم بإيراد هذه العبارة لم يخرج -في الواقع- عن دائرة الرّمز السّياسي، الذي لم يَرْق إلى درجة المعتقد الدّيني، حتّى إنّ الخليفة المنصور ما برح يتنصّل من دعوى المهدويّة والعصمة التّومرتيّتين، ويُسرّ إلى بعض خواصّه ببراءته منهما(٤٧).

ولقد أفصح عن تلك الرّغبة وجسّدها ابنه المأمون، إذ أعلن -من مرّاكش سنة

٦٢٦هـ/١٢٢٩م- تنكّره لكلّ ما له صلة بالمهدي، وخطب في النّاس قائلا: "أيّها النّاس، لا تدعوه بالمهديّ المعصوم، وادعوه بالغويّ المذموم، فإنّه لا معصوم إلاّ الأنبياء، ولا مهديّ إلاّ عيسى، وإنّا قد نبذنا أمره النّحيس"(٤٨). ثمّ إنّه أمر بإسقاط اسم المهدي من المخاطبات والسّكّة، ومن جميع رسوم الموحّدين، ممّا كان جاريا عليه العمل منذ قيام دولتهم(٤٩)، وكتب بذلك إلى سائر البلاد الخاضعة لحكمه(٥٠).

وفيما يرى بعض الباحثين في نكوص الموحّدين عن "الإيديولوجية التّومرتيّة"، ردّة حقيقيّة وقعت على المستوى الرّسمي نتيجة ضغوط مختلفة، خاصّة ضغط البيئة المالكيّة(٥١)، وأنّ إدانة المأمون للمقرّرات الموحّديّة (التّومرتيّة) كان أقلّ ضررا من مقاومة المالكيّة لها(٥٢)؛ يرى البعض الآخر في قرار المأمون مجازفة بتشجيع المالكيّة الذين ظلّوا الأكثر عددا في رعيّته، وأنّه لم يسعه -مع ذلك- ولا خليفته من بعده الحصولَ على مهادنتهم(٥٣).

ونحن إذ لا نهوّن من أثر الدّور المالكي في تراجع الموحّدين عن الإيديولوجية التّومرتيّة؛ استنادا إلى إفادات متنوّعة تصوّر لنا الفقيه المالكي -تارة- مائلا في تناوله للأحاديث الواردة في "المهدي" إلى توجيهها إلى ما محصّلته أن "لا مهدي إلاّ عيسى"(٥٤)، وتبرزه لنا -تارة أخرى- مُعرضا عن حضور صلاة الجمعة لِمَا يتداوله الخطباء فيها من ذكر ابن تومرت بتحالي العصمة والمهدويّة(٥٥)، وتقدّمه لنا -تارة ثالثة- مُخاطرا بحياته إذ جاهر بتكذيب الخطيب حين "فَاهَ بعصمة المهدي"(٥٦). إلاّ أنّنا -من جهة ثانية- لا نرى في قرار المأمون مجازفة، بقدر ما نعدّه خطوة جريئة -ولو أنّها جاءت متأخّرة- من حاكم أمْلى عليه طموحه العملَ على كسب تأييد الاتّجاه السّنّي (المالكي) المتصاعد في بلاد المغرب، في الوقت الذي كان فيه الثّوّار المنتزون ببلاد الأندلس ينادون ببيعة الخليفة العبّاسي ببغداد(٥٧).

وقد سمح البحث في كتابات النّقود الموحّديّة(٥٨) بالوقوف على المنحى السّنّي في الانقلاب الذي تبنّاه المأمون؛ ففي حين كان مكتوبا على النّقود قبل عهده: (الله ربّنا،

محمّد رسولنا، المهدي إمامنا)، أضحت تحمل على عهده العبارت الآتية: (الله ربّنا، محمّد رسولنا، القرآن إمامنا)، وعلى أخرى (الله ربّنا، محمّد رسولنا، القرآن كلام الله).

ومن شواهد تقرّب المأمون إلى الفقهاء ومراعاته لهم، ما يُروى من أنّه منع أبا عليّ الشَّلَوْبِين (ت ٦٤٥هـ/١٢٤٧م) من معاودة حضور مجلس "المذاكرة في المذاهب"، لِمَا فرط منه من وضع لسانه في أئمّة الفقه، وقيل له -على سبيل التّحذير أو الاعتذار-: "أنت رجل لا تترك عادتك، وأئمّة الفقه ليسوا كأئمّة النّحو، ويُخشى عليك من أن تتعرّض لسفك دمك!" [٥٩].

وفي المقابل حظي المأمون -حين تبرّأ من المهدي وأنكر ما كان عليه أسلافه من تعظيم أمره وتفخيم شأنه- بتأييد الفقهاء وتقريظهم، ومن ذلك قول الفقيه الأديب أبي عمرو بن خبّازة الفاسي (ت ٦٣٧هـ/١٢٣٩م) -مُنحيا على ابن تومرت[٦٠]-:

وَجَدَ النُّبُوَّةَ حُلَّةً مَطْوِيَّةً لاَ يَسْتَطِيعُ الخَلْقُ نَسْجَ مِثَالِهَا

فَأَسَرَّ حَسْواً فِي ارْتِغَاءٍ يَبْتَغِي بِمُحَالِهِ نَسْجاً عَلَى مِنْوَالِهَا

بينما أزجى قصائد المديح للمأمون كلّ من الفقيهين: أبي عبد الله بن عسكر المالقي (ت ٦٣٦هـ/١٢٣٩م)، وأبي الحسن بن الفخّار الإشبيلي (ت ٦٦٦هـ/١٢٦٨م)[٦١].

ولئن اضطرّ خلفه الرّشيد -تحت إلحاح زعماء القبائل المصموديّة- إلى إعادة العمل بما أزيل من "رسوم الدّعوة المهديّة"[٦٢]، غير أنّ خطوته -تلك- كانت دون طائل، إذ أنّ التّملّص من فحوى الإيديولوجية التّومرتيّة، بات الطّابع المميّز لسياسة مَن تولّى مِن الخلفاء بعد الرّشيد. ونكاد نلمس ذلك من خلال ما أضفاه ابن القطّان[٦٣] - مؤرّخ البلاط الموحّدي لعهد المرتضى- على مفهوم العصمة التّومرتيّة من دلالات تقصر بها على معنى امتناع صاحبها من أذى الخصوم والمتربّصين به. بل إنّ المرتضى -نفسه- لجأ -على سبيل المداراة والمجاملة لأهل سبتة- إلى إسقاط عبارة "المهدي المعصوم" من رسالة ديوانيّة صادرة عنه بتاريخ ١٤ رجب ٦٤٨هـ/أكتوبر

١٢٥٠م[٦٤].

وإذ قُدّر للمهدويّة التّومرتيّة أن تنبعث -من جديد- بعد عصـــر الموحّدين في أوساط ما عُرف بـــ"طائفة العكاكزة" بالمغرب الأقصى[٦٥]، فإنّ ذلك لم يكن سوى من قبيل اتّقاد الشّعلة قبل انطفائها.

ولنا نتساءل في الختام فيما إذا كان إخفاق المهدويّة التّومرتيّة -ومهدويّات أخرى على غرارها- لكونها تنطوي على مضـــمون ديني لم يتأتّ له أن يتماهى وتطلّعات المستضـعفين من النّاس ويسـتجيب لانشـغالاتهم، أم أنّ الأمر لم يعد مجرّد توظيف سياسيّ رهين نزعة برغماتيّة أضرّت بالمبدأ بدل أن تنجح في استثماره؟

بل ربّما كان أكبر هاجس قد يســـاور الباحث بهذا الصّـــدد: هل أثّر ظهور المهدويّات على مسرح التّاريخ في استهلاك المرجعيّة الدينيّة لعقيدة المخلّص المنتظر، أم أنّها لا تزال حيّة في النّفوس تحتفظ بألقها وعنفوانها؟

المراجع

(١) كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السّلطان الأكبر، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٢، ١٢٣/٦.

(٢) وهو الاسم الذي يطلقه الجغرافيّون العرب على سلسلة جبال الأطلس التي تخترق بلاد المغرب من أقصاه إلى أقصاه، وقد استوطنته قبائل بربريّة متعدّدة، أشهرها مصمودة في المغرب الأقصى. يراجع الإدريسي: القارّة الإفريقيّة وجزيرة الأندلس؛ من كتابه نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، تحقيق: إسماعيل العربي، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعيّة، ١٩٨٣، ص١٣٢-١٣٤.

(٣) حديث رفع العلم، وحديث رفع الأمانة والإيمان، وحديث رفع المعروف، وحديث رفع الدّين والموالاة،... أوردها ابن تومرت في كتابه: أعزّ ما يُطلب، تحقيق: عمّار طالبي، الجزائر: المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، ١٩٨٥، ص٢٨١-٢٩٣.

(٤) المصدر السّابق، ص٢٩٣، ٢٩٤.

(٥) تعقّب ابن خلدون أحاديث المهدي، ممّا أخرجه التّرمذي وأبو داود وابن ماجه والحاكم والطّبراني، ولم ير فيها ما يخلص من النّقد. المقدّمة، تحقيق: درويش الجويدي، بيروت: المكتبة العصريّة، ١٩٩٥، ص٢٨٧-٢٩٩.

(٦) أعزّ ما يُطلب، ص٢٣٨، ٢٥٤. ويرى الشّاطبي أنّ ابن تومرت "نزّل أحاديث التّرمذي وأبي داود في الفاطمي على نفسه". يراجع كتابه: الاعتصام، نشر: أحمد عبد الشّافي، ط٠٢، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٥، ١٨٦/١.

(٧) من بين هذه الأحاديث؛ قوله صلى الله عليه وسلم: "لاَ يَزَالُ أَهْلُ الغَرْبِ ظَاهِرِينَ عَلَى الحَقِّ، حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ"؛ وقوله: "لاَ تَزَالُ عِصَابَةٌ مِنْ أُمَّتِي يُقَاتِلُونَ عَلَى الحَقِّ، لاَ يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ". الحديثان بنصّيهما في الجامع الصّحيح لمسلم، بعناية: محمّد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار الكتاب المصري-بيروت: دار الكتاب اللّبناني، د.ت ، ١٥٢٥/٣. وابن تومرت وإن لم يقحم لفظة "المغرب" في الحديث الثّاني، ولا أحلّها محلّ لفظة "المغرب" في الحديث الأوّل؛ صنيع من فعلوا ذلك من المشيدين

بمناقب أهل المغرب، إلاّ أنّه -وبحسب السّياق الذي أورد فيه أحاديث المناقب- يُنزّلها على أهل المغرب دون غيرهم ممّن تتّسع لهم لفظة "الغرب" في الحديث النّبويّ. يراجع كتابه: أعزّ ما يُطلب، ص٢٩٦؛ ويُقارن بالمالكي: رياض النّفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهّادهم ونسّاكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، تحقيق: بشير البكّوش، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣، ١/٥-٦؛ والدّباغ: معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تونس: المطبعة العربيّة التّونسيّة، ٠٢-١٩٠٧، ١/٣-٤.

(٨) عبد الواحد المرّاكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق: محمّد زينهم محمّد عزب، طرابلس: دار الفرجاني، ١٩٩٤، ص١٦٢.

(٩) ابن تومرت: أعزّ ما يُطلب، ص٢٩٦-٢٩٨.

(١٠) المصدر السّابق، ص٢٤٩.

(١١) المعجب، ص١٦٢.

(١٢) العبر، ٦/٢٦٧؛ ويتابعه على ذلك القلقشندي في صبح الأعشى في كتابة الإنشا، نشر بإشراف: محمّد عبد الرّسول إبراهيم، القاهرة: دار الكتب المصريّة، ١٩٢٢، ٥/١٣٦.

(١٣) إميل توما: الحركات الاجتماعيّة في الإسلام، بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠، ص٨٨.

(١٤) يراجع ألفرد بِل: الفرق الإسلاميّة في الشّمال الإفريقي، تعريب: عبد الرّحمن بدوي، ط٠٣، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧، ص٢٦٧؛ وأحمد أمين: المهدي والمهدويّة، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥١، ص٣٥.

(١٥) محمود إسماعيل: فكرة التّاريخ بين الإسلام والماركسيّة، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨، ص١٣٤-١٣٦.

(١٦) الذّهبي: سير أعلام النّبلاء، أشرف على تحقيقه: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسّسة الرّسالة، ٨١-١٩٨٥، ١٩/٤٠٣.

(١٧) ابن الطّقطقي: الفخري في الآداب السّلطانيّة والدّول الإسلاميّة، بيروت: دار صادر، ١٩٦٦، ص٣٠٠.

(١٨) لقي بعض مقدّميهم وناظرهم حين نزوله بعكّا من ساحل الشّام. يراجع كتابه: العواصم من القواصم، تحقيق: عمّار طالبي، ط٢، الجزائر: الشّركة الوطنيّة للنّشر والتّوزيع، ١٩٨١، ص٦١-٧٥.

(١٩) عمّار طالبي: آراء أبي بكر بن العربي الكلاميّة، الجزائر: الشّركة الوطنيّة للنّشر والتّوزيع، ١٩٧٥، ١/١٢٧-١٢٨.

(٢٠) فضائح الباطنيّة وفضائل المستظهريّة، تحقيق: عبد الرّحمن بدوي، القاهرة: الدّار القوميّة للطّباعة والنّشر، ١٩٦٤؛ تناول فيه الغزالي -بإيعاز من الخليفة العبّاسي المستظهر بالله- تزييف معتقدات الفرق الباطنيّة، وإبطال حججهم، والكشف عن حيلهم وتلبيسهم. يراجع -خاصّة- البابان: الثّالث، ص٣٣-٣٦؛ والرّابع، ص٣٧-٥٤.

(٢١) أعزّ ما يُطلب، ص٢٢٩.

(٢٢) I. Goldziher: Mohammed Ibn Toumert et la théologie de l' Islam dans le nord de l' Afrique au XIe sécles, Alger: imprimerie orientale Pierre Fontana, 1903, p. 21; R. Bourouiba: Ibn Tumart, 2eEd, Alger: S.N.E.D., 1982, p. 91.

(٢٣) أعزّ ما يطلب، ص٢٣١-٢٣٢.

(٢٤) المصدر السّابق، ص٢٣٢.

(٢٥) المصدر السّابق، ص٢٣٣، ٢٣٤.

(٢٦) المصدر السّابق، ص٢٣٦.

(٢٧) علي الإدريسي: الإمامة عند ابن تومرت -دراسة مقارنة مع الإماميّة الاثني عشريّة- ، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعيّة، ١٩٩١، ص١٣٦.

(٢٨) سالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، الدّار البيضاء: المركز الثّقافي العربي، ١٩٨٦، ص٤٥٢.

(٢٩) عبد المجيد النّجّار: المهدي بن تومرت، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣، ص٢٥٢.

(٣٠) علي الإدريسي: الإمامة عند ابن تومرت، ١٧٥.

(٣١) محمّد ضريف: تاريخ الفكر السّياسي بالمغرب -مشروع قراءة تأسيسيّة-، ط٠٢، الدّار البيضاء: إفريقيا الشّرق، ١٩٨٩، ص١٤٧.

(٣٢) حصن في غاية المنعة، يقوم في أعالي جبال درن، صعب المرتقى ضيّقه، تحيط به الأجراف والمهاوي من جميع جهاته، ولا يُتوصّل إليه إلاّ عن طريق جسر متحرّك، يُرفع عند التّعرّض لخطر خارجيّ. يراجع الإدريسي: القارّة الإفريقيّة، ص١٣٣؛ وابن سعيد: كتاب الجغرافيا، تحقيق: إسماعيل العربي، ط٠٢، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعيّة، ١٩٨٢، ص١٢٥؛ وأيضا الدّراسة الميدانيّة التي أنجزها الأستاذان:

H. Basset et H.Terrasse: “Sanctuaires et forteresses almohades”, I-Tinmel, *Hespéris*, T. IV, 1924, 1er tr, pp. 9-91.

(٣٣) عبد الواحد المرّاكشي: المعجب، ص١٦١.

(٣٤) ول ديورانت: قصّة الحضارة، تعريب: محمّد بدران وآخرون، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢-٨٨، ٣٢٧/١٣.

(٣٥) عبد الله علي علاّم: الدّعوة الموحّديّة بالمغرب، القاهرة: دار المعرفة، ١٩٦٤، ص٢٩٦، ٢١٨.

(٣٦) أحمد محمود صبحي: نظريّة الإمامة لدى الشّيعة الاثني عشريّة، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩، ص٣٩٨. ولقد خُصّ الموضوع بدراسة مستقلّة من قبل أحد الباحثين بجامعتنا؛ مسعود حايفي: "عقيدة الخلاص في الأديان السّماويّة"، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة بقسنطينة، ١٩٩٨.

(٣٧) جولد تسيهر: العقيدة والشّريعة في الإسلام، تعريب: محمّد يوسف موسى وآخران، بيروت: دار الرّائد العربي، د.ت.، ص١٩٦.

(٣٨) إنّ أقدم مصدر أرّخ لهذا الحضور الشّيعيّ، هو ابن حوقل (ت ٣٨٠هـ؟/٩٩٠م) في كتابه: صورة الأرض، بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت.، ص٩٠، ٩٩. ويراجع للاستزادة حول الموضوع؛ الدّراسة الموثّقة التي أنجزتها وداد القاضي: "الشّيعة البجليّة في المغرب الأقصى"، ضمن أعمال المؤتمر الأوّل لتاريخ المغرب العربيّ وحضارته، تونس: ديسمبر ١٩٧٤، منشورات الجامعة التّونسيّة، ١٩٧٩، ١/١٦٥-١٩٤.

(٣٩) سعد زغلول عبد الحميد: محمّد بن تومرت وحركة التّجديد في المغرب والأندلس، بيروت: دار الأحد، ١٩٧٣، ص٢٤.

(٤٠) عبد الله العروي: مجمل تاريخ المغرب، ط٤، بيروت-الدّار البيضاء: المركز الثّقافي العربي، ١٩٩٤، ٢/١٤٨. وسيلاحظ الوزّان أنّ سكّان ماسه؛ من مدن سوس، ظلّوا إلى عهده -منتصف القرن ١٠هـ/١٦م- متشبّثين بفكرة ظهور المهدي المنتظر. يراجع وصف إفريقيا، نقله عن النّسخة الفرنسيّة: محمّد حجّي ومحمّد الأخضر، ط٢، بيروت: دار الغرب الإسلامي-الرّباط: الشّركة المغربيّة للنّاشرين المتّحدين، ١٩٨٣، ١/١١٤.

(٤١) عبد الله العروي: مجمل تاريخ المغرب، ٢/١٥٣.

(٤٢) محمّد ضريف: تاريخ الفكر السّياسيّ بالمغرب، ص١٥١-١٥٥. وقد انتهى إلى رأي مماثل كلّ من عبد المجيد النّجّار: المهدي ابن تومرت، ص٢٤٧؛ وعلي الإدريسي: الإمامة عند ابن تومرت، ص١٨٤.

(٤٣) محمّد فريد حجاب: المهدي المنتظر بين العقيدة الدّينيّة والمضمون السّياسي، الجزائر: المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، ١٩٨٤، ص٠٨، ٧٩، ١١٠.

(٤٤) عبد المجيد النّجّار: تجربة التّغيير في حركة المهدي بن تومرت، قرطاج: مطبعة تونس، ١٩٨٤، ص١٠٣؛ وعلي الإدريسي: الإمامة عند ابن تومرت، ص١٨٥، ١٨٦؛ والحسين بولقطيب: "ابن تومرت وتجديد الفكر الإسلامي"، مجلّة الاجتهاد (بيروت)، ع ٢٠/١٩٩٣، ص٧٢.

(٤٥) هاشم العلوي: "حركة المهدويّة في الغرب الإسلامي"، مجلّة كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بفاس، ع ١٠/١٩٨٩، ص١٨٤.

(٤٦) عبد الواحد المرّاكشي: المعجب، ص٢٨٠.

(٤٧) المصدر السابق، ص٢٤٠.

(٤٨) ابن أبي زرع: الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، تحقيق: عبد الوهّاب بن منصور، الرّباط: دار المنصور، ١٩٧٣، ص٢٥١.

(٤٩) ابن عذاري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، القسم الخاصّ بالموحّدين، تحقيق: محمّد إبراهيم الكتّاني وآخرون، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٥، ص٢٨٦؛ ومجهول: الحلل الموشّية في ذكر الأخبار المرّاكشيّة، تحقيق: سهيل زكّار وعبد القادر زمامة، الدّار البيضاء: دار الرّشاد الحديثة، ١٩٧٩، ص٢٨٦؛ وابن الخطيب: رقم الحلل في نظم الدّول، تونس: المطبعة العموميّة، ١٨٩٨، ص٦١.

(٥٠) يراجع نصّ الكتاب في رسائل موحّديّة -مجموعة جديدة-، تحقيق: أحمد عزّاوي، القنيطرة-المغرب: منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، ١٩٩٥، ص٣٨٤-٣٨٦.

(٥١) سعد غراب: "مرشدة ابن تومرت وأثرها في التّفكير المغربي"، الكرّاسات التّونسيّة، ع ١٠٣-١٠٤/١٩٧٨، ص١١٧.

(٥٢) H. Terrasse: “Un Tournant de l' histoire musulmane”, *Hespéris*, T. XXXIV, 1947, p. 331.

(٥٣) R. Le Tourneau: “Sur la disparition de la doctrine almohade”, *Stvdia Islamica*, T. XXXII, 1970, p. 196.

(٥٤) ابن العربي: عارضة الأحوذي لشرح صحيح التّرمذي، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.، ٩/٧٦-٧٩.

(٥٥) ابن رشيد: إفادة النّصيح في التّعريف بسند الجامع الصّحيح، تحقيق: محمّد الحبيب بن الخوجة، تونس: الدّار التّونسيّة للنّشر، د.ت.، ص٩١.

(٥٦) ابن عذاري: البيان المغرب، ص٤٤٥-٤٤٦.

(٥٧) ابن الخطيب: أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، القسم الثّاني منه؛ نشر بعنوان: تاريخ إسبانيا الإسلاميّة، تحقيق: ليفي بروفنسال، ط٢، بيروت: دار المكشوف، ١٩٥٦، ٢٧٢/٢.

(٥٨) CF. A. Bel: "Contribution ā létude des dirhems de l' époque almohade", Hespéris, T. XVI, 1933, pp. 1-68; R. Bourouiba: "Sur six dinars almohades trouvés à la Qal'a des Bani Hammâd", Bulletin d' Archéologie Algérienne, T. II, 1966-67, pp. 271-291.

(٥٩) ابن سعيد: اختصار القدح المعلّى في التّاريخ المحلّى، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط٢، القاهرة: دار الكتاب المصري-بيروت: دار الكتاب اللّبناني، ١٩٨٠، ص١٥٣.

(٦٠) المقّري: أزهار الرّياض في أخبار عيّاض، تحقيق: مصطفى السّقّا وآخرون، الرّباط: منشورات وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة، ١٩٨٠، ٣٧٩/٢-٣٨٠.

(٦١) يراجع ابن عذاري: البيان المغرب، ص٢٨٧؛ وابن عبد الملك: الذّيل والتّكملة لكتابي الموصول والصّلة، السّفر السّادس، تحقيق: إحسان عبّاس، بيروت: دار الثّقافة، ١٩٧٣، ص٤٥١.

(٦٢) ابن خلدون: العبر، ٣٠١/٦-٣٠٢.

(٦٣) نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزّمان، تحقيق: محمود علي مكّي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠، ص٩١-٩٣.

(٦٤) رسائل موحّديّة (عزّاوي)، ص٤٢٢-٤٢٣.

(٦٥) كانت طائفة العكّازين تكفّر من لا يؤمن بالمهدي بن تومرت، وقد أثار حضورها ردود فعل قويّة لدى فقهاء المالكيّة المتأخّرين، الذين لم يتردّدوا في تقبيح معتقداتها، ووصم المنتمين إليها بالرّدّة. يراجع الونشريسي: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، أشرف على تحقيقه: محمّد حجّي، بيروت: دارالغرب الإسلامي، ٨١-١٩٨٣، ٤٥٣/٢؛ والمجّاصي: نوازل المجّاصي، فاس: المطبعة الحجريّة، د.ت.، ص٨٩-٩٥، ١٠٥-١٢٦.