

الوعي بالمكان في السّير الإباضيّة ببلاد المغرب:

كتاب السيّر لأبي الرّبيع عبد السّلام الوسياني نموذجاً

تأليف: محمّد فارس

الإهداء

إلى أبي وأمّي...

تنويه:

هذا البحث هو في الأصل رسالة ماجستير نوقشت بكلية العلوم الانسانية والاجتماعية بتونس جويلية 2017 ونالت ملاحظة حسن جدا.

المقدمة العامة

يندرج هذا البحث ضمن سلسلة البحوث الحضارية حول تراث المذاهب الإسلامية، وتدوينات الجماعات المتاخمة منها للصحراء الكبرى. وهي تلك البحوث الجامعة بين الدراسات الثقافية، والتاريخية، والبحث الأدبي واللساني. والمركزة على الآثار المكتوبة تنبيهها إلى أن كل دراسة للفكر والمعرفة "تبقى غير مكتملة إذا لم ينتبه الدارس إلى أهمية اللغة التي تقول الفكر، وتحاول التعبير عن الوجود، وعن العقل الذي يعقل ذلك الوجود، ويصوغ تعقله في اللغة"¹. ومثل هذه الدراسات قد توجّهت نحوها اهتمامات الباحثين في الجامعة التونسية منذ نهايات القرن العشرين، في فروع التاريخ والاجتماع والحضارة. وقد تميّزت المقاربات الحضارية لهذه المباحث، بتلك النزعة الأنثروبولوجية المستفيدة من دراسة المدونات الإباضية خلال العصور الوسطى، في إرث السير والمناقب التي درج أعلام الإباضية ببلاد المغرب على تدوينها ومراجعتها وتطويرها قرونا طويلة من الزمن. تمتد من القرن الخامس حتى القرن العاشر للهجرة.

لقد نبّهت تلك الدراسات إلى تجاور فعّلين ثقافيين في السير الإباضية، فعل المشافهة بلسان بربري أمازيغي الصيغ والعبارات غالبا²، وفعل الكتابية يتطور عن التدوين بلغة محلية تخص ساكنة المناطق الداخلية المتاخمة للصحراء الكبرى. مُنتهيةً إلى تمثّل شروط الكتابة الفصيحة الخاضعة لقوانين المدرستين المشرقيتين البيانية والبديعية³. وبهذا التطور الأسلوبي جمعت السير المدونة طيلة ستّة قرون، جملة من "مناقب العلماء وأخبار الصلحاء وكرامات مستجابي الدعاء"⁴. وحشدت إلى جانبها أقوال المشايخ وتوجيهات الحلقة العلمية،

¹ عبد المجيد، العطواني. المعنى وبلاغة التأويل في مؤلفات الغزالي، الخطاب بين إرهاب العلم الكلي وإكراهات التاريخ، تونس: الدار التونسية للكتاب، 2014، ص11

² يُنظر في هذا الإطار سيرة الوارجلاني (ق5 هـ) وسيرة البغطوري (ق6 هـ).

³ يُنظر في هذا الإطار سيرة الدرجيني (ق7 هـ)، وسيرة البرادي (ق9 هـ)، ثم السيرة الخاتمة سيرة الشماخي (ق10 هـ).

⁴ التسمية لأبي الزبيع عبد السلام الوسياني، جعلها عنوان أحد فصول سيره.

وتنظيمات مدرسة العزّابة¹. ناقلة ما حفّ بظهورها من أحداث وما تعلّق بها من مسائل فقهية ومشاكل اجتماعية واقتصادية وسياسية. حتّى غدت السّير ديوان تلك الجماعات القاطنة في المجال الطّرفي، وكتاب تاريخها وموسوعة آدابها. تعيد من خلاله ترتيب نظام حياتها بما يتلاءم مع خصوصيّات مكانها وإكراهات زمانها ونموذج سير أئمّتها الأوائل.

لقد شهدت المنطقة الممتدّة من نفوسة² إلى تيهارت³ بمحاذاة فضاء الصّحراء الكبرى، منذ القرن الثّاني للهجرة مدّا قويّا للفكر الإباضي. حيث اشتدّ ساعد الإباضية وعظّمت شوكتها خاصّة ما بين القرن الثّاني والقرن الهجريّ الرّابع. فتأسّست دولة إسلامية لا ترتبط بشرف السّلالة العربيّة، بقدر ما تعتني بفاعليّة الإمام الحاكم وحكّته. تلك هي الدّولة الرّسميّة⁴ المُحصّنة بقوى الجماعات البربريّة. وقد تغنّت جلّ المصادر الإباضية بذلك النّشاط الثّقافيّ والفكريّ، المحصّن لها من أعدائها "أهل الجدل والملل والنّحل" "حشويّة" كانوا أو "مسوّدة"⁵ أو نكّارا. ثمّ امتدّ هذا النّشاط ضربا من الوصل الرّوحيّ، والتّواصل العلميّ

¹ يُنظر في ذلك سيرة أبي عمّار الكافي، المخصّصة لنظام الحلقة.

² محمّد، شفيق. المعجم العربيّ الأمازيغيّ، المغرب: أكاديمية المملكة المغربية، 1996، ج1، ص176 مادة "بقر". يُنظر كذلك:

- محمّد، أوسوس. أmaal ن-ثمودرن، معجم حيواني، (فرنسي-أمازيغي-عربي)، كاليفورنيا، مؤسسة تاولت الثّقافية، سلسلة معاجم1، دت، مادة عدد 1285، ص71.

- محمّد، ومادي. أmaal معجم أمازيغيّ ليبي، نسخة الكترونيّة، مادّة "نفس"، ص441: "نفوسة وهي إنفوسن، وتكتبها المعاجم الأمازيغيّة وعدد من الباحثين من ذوي الأصول الأمازيغيّة "تنفوسن". وتافوناست هي البقرة. وتُجمع على نفوناسن وإنفوسن وتعني البقر بصيغة الجمع. ونجد هذا المعنى في كلام والي الرّسميّين على قنطرة، سعيد بن يونس قبل واقعة مانو (283هـ / 896م)، حين قال: "ولكنني خفت أن تُذبح البقرة فيتبعها عجلها. يعني بالبقرة الجبل، وبالعجل قنطرة". كما تعني نوعا مخصوصا من الرّيتون ينمو في منطقة الجبل".

كما يورد المستشرق البولندي تادايوش ليفيتسكي Lewicki Tadeusz في مقاله "أصول المذهب الإباضي بإفريقيا الشّماليّة" دراسات شمال إفريقيّة. ترجمة أحمد بو مزقو، ص84: "قد يكون هذا الشعب هم [نافوسي] Navusi حسب المؤرخ كوريبوس Corippus، ويتعلّق الأمر بقبيلة أمازيغيّة، كانت تقطن حوالي (546م) في مكان ما بجبل أوراس. أو في المناطق المتاخمة لهذه الجبال".

³ قرب تيارت الحاليّة، وهي ضمن ولاية وهران الجزائريّة سابقا. وتسمّى كذلك تيهارت الجديدة.

⁴ نسبة إلى عبد الرّحمان بن رستم مؤسّس الدّولة.

⁵ الحشويّة والمسوّد صفتان: الأولى للسّنة والثّانية للشّيعه، كثيرة التّواتر في المدونات الإباضية.

بين حلقات الدرس، وغيّران التّمدُّس المنتشرة من جبل نفوسة بليبيا، مروراً بجبل دمر، وصولاً إلى بلاد الجريد غرباً، فجنوب الجزائر بسُوف ووارجلان، وبني مزاب، وبادية بني مصعب. حيث كانت تاهرت مركزاً لهذا الإشعاع الفكريّ، ومصدر انطلاقته ونقطة ارتكازه.

ضمن هذا الحراك العلميّ في التّدريس والتّعلّم والتّدوين والتّوثيق لتراث المدارس الإباضية، يظهر أبو الرّبيع الوسياني. مخالفاً لسلسلة كتّاب السّير الإباضية من قبله ومن بعده في نهج كتابتها، لتركيزه الملحّ على قيمة المكان في تبويب الأخبار وترتيب الآثار وتفسير السّلوّك العقديّ لدى شيوخ الإباضية. إذ يصرّ على التقاط المختلف منها، إصراراً يُرجعه إلى تأثير طبيعة الأمكنة ومناخاتها في بنية الشّخصية. ويفسّر بصور هذا التأثير تأقّل الشّخصية الإباضية مع فضاء نشأتها، وحنينها إليه كلّما ارتحلت عنه إلى فضاء مخالف، أو رُحلت إلى سواه ترحيلاً مفاجئاً وقسريّاً.

واشتهر في ذلك مؤسّس الدّولة، الإمام عبد الرّحمن بن رستم¹ (160-171هـ) (776-787م) وآله الذين عرفوا ببراعتهم في علوم الدّين واللّغة والفلك. مما جعلهم يُقبلون على تأليف الكتب وإقامة حلقات الجدل ورعاية العلم والعلماء²، ولعلّه بذلك يقدّم المثال على الرّهانات الثّقافية لهذه الدّولة، في صون وجودها وحماية فضائها بقوة العقل والحجّة "سلاح

¹ روني، باسّي. تسمية مشاهد جبل نفوسة: دراسة في وثيقة مجهولة المؤلّف (ترجمة عبد الله زارو ومحمد ومادي)، منشورات مؤسّسة تاوالت الثّقافية 2004، ص 14 / René Basset: Les Sanctuaires du Djebel Nefousa "عبد الرّحمان بن رستم الفارسيّ مؤسّس الدّولة الرّسميّة الإباضية في تاهرت. حكم من سنة 160هـ 777م إلى سنة 168هـ وكان من أصل فارسيّ ... وُلد في العراق. وزار مكّة وهو مازال طفلاً. وبعد أن توفّي والده في الحجّ، تزوّجت أمّه من حاج مغربيّ. فانتقل مع أمّه وزوجها إلى القيروان، حيث قضّى طفولته. ثم انتقل من القيروان إلى البصرة للدراسة على الشّيخ الإباضيّ الشّهير أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة التّميميّ".

² الوسياني (أبي الرّبيع سليمان بن عبد السّلام بن حسان). سير الوسياني، دراسة وتحقيق، د. عمر بن لقمان حمو سليمان بو عصبانة، نشر وزارة التّراث والثّقافة مسقط، سلطنة عُمان، الطّبعة الأولى، 2009، ص 428: "كان شيوخ الإباضية يقدّمون من تعلّم عند الإمام عبد الرّحمان بن رستم، إذ أورد الوسياني في تعريفه بأبي يوسف يعقوب المعروف بأطرفي الوارجلاني: "إنّ أبا يوسف السّدراتي كان يقال له: شيخ الرّأي النّاصح، من أهل تين يمصون، وكان تعلّمه عند الفرس بتاهرت عند عبد الرّحمان بن رستم رضي الله عنه".

الأخيار" و"طريق المفلحين"¹، أكثر منه بقوة السيّف والعصبية لما للمناظرات من دور في تنشيط الحياة الفكرية. وما يفسّر ذلك أكثر هو انتقال العلماء المطرّد بين المراكز العلمية الإباضية من جبل نفوسة وجبل دمر إلى الصحراء حيث بلاد الجريد ووحدات وارجلان، أو إلى البحر حيث جزيرة جربة .

يغدو ارتهان السير في مدونة الوسياني إلى المكان عندئذ، علامة وعي فارق بقيمة التّزوج اللّسانيّ بين العربيّة والأمازيغيّة. كلتاها لغة "وسيط"². تحتضن تجربة الكتابة، وتجربة التأويل. لتغدو اللّغة جوهر القضايا وبؤرتها التي منها تنطلق وإليها تعود. ويبني هذا التّزوج بدوره ضمانا استمراريّة المذهب، وتحقيق ارتباط أهله به، فموجة التّعريب المنطلقة مع الوارجلاني قبله (الوسياني)، قد بدأت تفقد تأثيرها. سيّما والقادم من الشرق مع الرّحف الهلاليّ صادم ومخيّب للأمال، في ظلّ فهم بعض الإمازيغ للإسلام على أنّه "دين محاربين، مأخوذين بقرار الإنطلاق إلى غزو العالم"³، ساعين في إطار شدّة "الارتباط بالنصّ المقدّس إلى إلغاء امتيازات الصّيغ الثقافيّة القائمة"⁴. كما أنّ موجة التّمزيغ المطلق قد تدفع الدّواخل إلى الرّدة عن الدّين⁵، أو الانحسار في منطقة ضيقة لا تتجاوز جبلي دمر ونفوسة كما سيفعل ذلك البغطوري في سيره من بعده. فليس أمامه إلّا أن ينحت ملامح

¹ الوسياني، سير الوسياني، ص 809: "كان عمران بن زيري يقول لمحبوب بن أبي عبد الله السدّاتي "سيروا بنا لرؤية الأخيار، حتّى وصلنا جربة في زمان المشايخ أبي صالح وأبي زكرياء، فقال لنا: هل رأيتم الأخيار؟".

م ن، ج 3، ص 809: "كان عمران بن زيري يقول لنوح بن المناسك: "من لم يلقَ الأخيار، كجرو لم تفتح عيناه".

² Hanz, Georg Gadamer. Verité et méthode Seuil 1976. toisieme partie: inflexion ontologique de l'herméneutique sous la conduite du langage, p227. Chap 1, La langage en tant que milieu de l'experience herméneutique . p229

³ Hamadi, Rdissi. Weber et l'islam d'hier à aujourd'hui. prologues n 25 autom.2002 p52

⁴ جاك، دريدا وجياني فاتيمو، الدّين في عالمنا، ترجمة محمّد الهلالي وحسن العمراني، دار توبقال، المغرب 2004، ص 96

⁵ Renet, Basset. Recherches sur la religion des Berbères, Paris : Ernest Le ROUX , 1910

أشار باسي في بحوثه إلى أنّ التّدين الأمازيغيّ سيكون "شأنا محرّما التّطرق إليه على غرار الثقافة الأمازيغيّة، التي ظلّت تعاني الإقصاء. بما أنّها مدفوعة لكي تخرس حتّى تفنى وتزول، في مقابل رفعة حضارة الإسلام واللّغة العربيّة الفصحى". وهو موقف يحتاج مراجعة في منطلقاته ودوافعه وحيثيّاته رغم وجهة بعض التّأويلات.

الهوية الإباضية، من وحدة المكان على تنوع تلوناته، وفي جدله بالعمران¹. وينتج منه وحدة ثقافية للمذهب. وحدة تقر بالتنوع، وتتسع للاختلاف. دون أن ترفعه إلى الفرقة والافتراق. هي وحدة الكثرة في تنوعها الثراء والاجتهاد والإضافة، كما جسدتها جملة من السير، يرويها "عزابي فاضل" ويدونها "جغرافي رحالة" كالوسيانّي جاب أقطار هذا الإقليم طولا وعرضا.

واكبت فترة الشروع في تدوين السير، مضي قرن ونصف على امحاء رسوم الدولة، وانتهاء السلطان السياسي للرستميين². وكان غياب السلم والأمن الاجتماعيين، بعرض البلاد الإباضية، دافعا على أن يلتجئ العلماء إلى الجبل الحصين كجبل دمر، وجبل نفوسة. لتستمر الحلقة، جذوة العقل الإباضي ومحضنة المعارف. وعنها سينشأ نظام العزابة³ بعد أن انتهى نظام الدولة. فليس غريبا أن تُدَوّن أول سيرة إباضية عن رواية شيخ الحلقة "أبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي التمدلستي"⁴، في غار العزابة في عمق جبل دمر، بتمولست⁵ قبل سنة (471 هجري) على يدي تلميذه أبي يحيى بن معمر الوارجلاني.

لقد اتخذ علماء الإباضية من الغيران الخفية مراكز خاصة لنشر المعرفة وتجميع التراث. بعد أن دخل أتباع المذهب الإباضي في السرية التامة، بالعودة مرة أخرى إلى إمامة الكتمان

✍

¹ المبروك، المنصوري. جدل الدين الإسلامي والعمران المغربي، ط1، بيروت: الدار المتوسّطية للنشر، 2010

² أبو زكرياء، يحيى بن أبي بكر الوارجلاني. كتاب السيرة وأخبار الأئمة، تحقيق عبد الرحمن أيوب، الدار التونسية للنشر، 1985 تونس، ص179: " لا تُسَنِّرُ الجمال بالغنم" هكذا أجاب الإمام يعقوب بن أفلح بن عبد الوهاب الرستمي (294-296هـ)، أهل وارجلان، لما عرضوا عليه مبايعته إماما عليهم في وارجلان، عندما التجأ إليهم بعد سقوط تيهرت على أيدي الفاطميين عام 296 هـ.

³ أبو العباس، أحمد الدرجيني. طبقات المشايخ بالمغرب، تحقيق إبراهيم محمد طلاي، ط1، الجزائر، سلسلة من كتب التراث، ج1، ص5: العزابة واحدهم عزابي، لقب لكل من لازم الطريق وطلب العلم وسير أهل الخير، وحافظ عليها وعمل بها، وهذا الاسم مشتق من العزوب عن الشيء وهو البعد عنه، فاستعير لمن بعد عن الأمور الدنيوية الشاغلة عن الآخرة، وأول ما استعمل هذا اللقب في أيام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر رضى الله عنه، لما أسس الحلقة ورثب قوانينها.

⁴ - يُنظر الشيباني، محمد سعد. تاريخ إباضية تمازغا: مقدّمة في تاريخ الإباضية ببلاد المغرب في القرون الهجرية الأولى. ط JMS تونس 2013. ص ص 461-470: أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي التمدلستي (ت471هـ) شيخ الحلقة وراعي نظام العزابة في جبل دمر. يعدّ من الجيل الثاني في هذه الحلقة.

⁵ - تمولست - تمدلست، قرية تقع على بعد 14 كلم جنوب تطاوين في مضيق طريق واد زنداق.

بمجرد انقراض الإمامة الرستميّة سنة (296 هـ) (909/908 م). وقد نجد في الجوامع الحفريّة المنتشرة بين جبل نفوسة، وجبل دمر وحتى في غار "أمجماج"¹ بجزيرة تافنة منطقياً لظاهرة الاختفاء بالديانة عن عيون الرقابة والمتابعة لعلماء المذهب. ومثال ذلك جامع "علولة" الحفري بجبل دمر ببني خدّاش اليوم². وهكذا تعدّ مرحلة ما بعد انهيار الدولة الرستميّة، وما تولّد عنها من استمرار مراحل إمامة الاختفاء وإمامة الظهور وإمامة الدفاع أفضل إطار تاريخي لتدوين السّير. ونشوء ذلك المشروع التوثيقي لإرث حركة سياسيّة ثقافيّة ذات تأثير قويّ في وجدان الأفراد والجماعات بالمجال الداخلي من بلاد المغرب. ولكنها مدوّنة لا تقتصر مهمّتها على حمل هموم مرحلتها، بقدر ما تعترف من مناهل النّفاة للجماعات الحالة بالمكان، والمندرسه آثارها فيه عبر أطوار الزّمان. لذلك جاز البحث في نصّ من نصوص هذه السّير، انطلاقاً من علاقته بمكان التدوين ومظاهر عمرانه، وخصائص مكّونات الفضاء. لبيان مدى تأثيرها في إنتاج وعي مكاني مغربيّ مميز³.

1- كشف دواعي الاختيار:

يخضع اختيار هذا الموضوع المعنون بـ "الوعي بالمكان في السّير الإباضيّة ببلاد المغرب كتاب السّير لأبي الرّبيع عبد السّلام الوسياني نموذجاً" إلى عديد العوامل المحفّزة على تناوله. بعضها مرتبط بانشغالنا بالتّاريخ النّفاي لمنطقة جنوب شرق إفريقيا، وبعضها مرتبط بالمحتوى اللّساني والأدبيّ لمدوّنة السّير الإباضيّة سنّة قرون متتالية. وبعضها منشّد إلى القيمة الإنسانيّة لهذا النصّ المتجدّد.

¹ غار أمجماج بمنطقة المايّ بجزيرة حاليا.

² عن وثائق جمعيّة صيانة القصور والمحافظة على التّراث ببني خدّاش: تعود نقيشة هذا المسجد الحفريّ إلى سنة 560هـ/1164م.

³ لم تخلُ بعض المحاولات القيّمة من محاولة تتبّع علاقات الجدل بين الدّين الإسلاميّ والعمران، على غرار البحث القيم للباحث المبروك المنصوري: جدل الدّين الإسلاميّ والعمران المغربيّ. وقد بناه على مرتكزات ثلاثة اختزلها العنوان:

-الدّين: بما هو تصوّر للكون والوجود والمصير، على صفة مخصوصة.

-العمران: بما هو ترتيب للوجود المتصوّر، وفق شروط انتظام المجتمع.

-الجدل: بصفته محرّكاً للتّاريخ ومنتجاً للأفكار.

إنّ الانشغال بالتّاريخ الثّقافي لمنطقة جنوب شرق إفريقيا كان دافعا أوّل على اختيارنا لهذا البحث. إذ بدأت عشتتنا للسّير الإباضيّة منذ سنوات خلت، عندما اكتشفنا كتاب "السّيرة وأخبار الأئمّة"¹ عند بعض زملائنا من الباحثين في الدّكتوراه بقسم التّاريخ بكلّيّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس². وكان اهتمامنا به مدفوعا بالبحث عن ملامح حضارة جبل دمر، ومنطقة الجنوب الشرقيّ من البلاد التّونسيّة. كما أفادنا حضور مناقشة أطروحة الماجستير للباحث الهاشمي الحسين، وهو بحث اهتمّ بالمسائل الحضاريّة والثّقافيّة لذات المجال³. ثمّ اكتشفنا لاحقا كتاب "سير البغطوري"⁴ ثمّ سير الشّمّاخي⁵ من تحقيق الأستاذ محمّد حسن. وأخيرا سير الوسياني⁶، وسير الدّرجيني⁷، وكتاب "الجواهر المنتقاة"⁸ للبرّادي. فاكتملت بذلك المدوّنة بين أيدينا وزادنا الاطّلاع على بعض المراجع التّاريخيّة المهمّة بها اقتناعا بأنّها من كنوز النّصوص المغربيّة التي لم تستوف حقّها من الدّراسة المعمّقة الشّاملة. فأنّ تتحوّل فرقة إسلاميّة من نظام الدّولة الحاكمة، في سلطان الغلب إلى نظام حلقة العزّابة في سلطان الفكر، فذاك تطوّر مهمّ في المثاقفة الحاصلة بين فرق هذا المذهب، وأجوارها، يُعيد نحت الشّخصيّة الثّقافيّة للإباضيّ على ملامح العالم المتعلّم. وذلك ما جعلنا نعتبر سير

¹ - أبو زكرياء، يحيى بن أبي بكر الوارجلاني. كتاب السّيرة وأخبار الأئمّة، تحقيق عبد الرّحمان أيّوب، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس، 1985.

² علي، ثابتي. عمارة جبل دمر في العصرين الوسيط والحديث، إشراف الأستاذ محمّد حسن، نوقشت بكلّيّة 9 أفريل تونس، بتاريخ 2016/01/23

³ - الهاشمي، الحسين. رسالة ماجستير "المكان والإنسان بالجنوب الشرقيّ التّونسي من خلال رحلات التّجّاني وبييرفنديار، إشراف الدّكتور لطفي ديبّيش، ونوقشت بتاريخ 10 أكتوبر 2014 بكلّيّة العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة بتونس.

⁴ - مقرين، بن محمّد البغطوري. سيرة مشايخ نفوسة، تحقيق توفيق عبّاد الشّقروني، المغرب، مؤسّسة تاولات الثّقافيّة، 2009.

⁵ - أبو العباس، أحمد بن أبي عثمان سعيد الشّمّاخي. كتاب السّير، تحقيق محمّد حسن، طبعة دار المدار الإسلامي، بيروت، 2009

⁶ - الوسياني، سير الوسياني،.

⁷ - أبو العباس، أحمد بن سعيد الدّرجيني. طبقات المشايخ بالمغرب، تحقيق إبراهيم بن محمّد طلاي، سلسلة من كتب التّراث، ط2، قسنطينة الجزائر.

⁸ أبو القاسم، محمّد بن إبراهيم البرّادي. الجواهر المنتقاة في ما أخلّ به كتّاب الطّبقات، تصحيح أحمد بن سعود السيّابي، لندن: دار الحكمة، 2014.

الوسيانى ممثلة بدقة لهذا التحوّل فى الوعى الإباضىّ بالذات والآخر.

أمّا الدافع الثانى فتعلّق بالمحتوى اللسانى والجنس الأدبىّ لمدونة السّير الإباضية التى افتُتحت خلال القرن الخامس، بعنوان جامع بين الجنس الأدبىّ فى السّيرة الغيرية، والشّكل الفنّى فى الخبر عند الوارجلانى بـ "كتاب السّيرة وأخبار الأئمة". ليتخلّى البغطورى عن هذا العنوان خلال القرن السادس، نافيا شكل الخبر. مبقيا فنّ السّيرة مختزلا المكان والزّمان فى "سيرة مشايخ نفوسة". ولن يذهب معاصره الوسيانى نفس المذهب بل سيحسم العنونة بالاختزال فى الجنس مقتصرًا على "سير الوسيانى". ومع القرن التاسع سيعود البرادى ليقدم قراءة نقدية لهذه المدونة فى كتابه "الجواهر المنتقاة فى ما أخلّ به كتاب الطبقات"¹. ولم يكن البرادى مجرد مصحّح بل كان كذلك راوية للأخبار وإن لم يحسم شكل الكتابة بين فنّ السّيرة وفنون المناقب والتّراجم والوفيات، مستفيدا منها جميعا دون التقيّد بضوابطها الشّكلية.

ويبدو أنّ الشّمّاخى (ق10هـ) بعده سيحاول اختزال هذا الجدل الذى أثاره تصنيف الدّرجينى (ق7هـ) للمدونة وتحقيقها وفق نظام زمنىّ خمسينىّ بالتوسّط بين المناقب (الدّرجينى)، والسّير (الوسيانى)، عند اختصار العنونة فى الجنس "كتاب السّير" عودة بهذه المدونة إلى أصول نشأتها مع الوارجلانى، والوسيانى، والبغطورى، الذين وضعوا منهج كتابتها التعليمية وفقا لضوابط زمانية، أو وفقا لتراتب مكانىّ دون أن يتخلّى عن التّحقيق الخمسينىّ المستوحى من نظام الطبقات فى التّراجم، والمناقب، والوفيات، كما رسخ عند جيل الدّرجينى.

أمّا الدافع الثالث لاختيارنا هذا المبحث فتعلّق بالقيمة الإناسية لنصّ السّير الإباضية. فقد حرصت المدونة فى كلّ مراحلها على ضبط الإنسان موضوعا مركزياّ جامعًا. تفصّله السّيرة الفاتحة للوارجلانى سيرة جماعة نابعة من مذهب الأئمة. لتخصّ السّيرة الثانية (البغطورى) هذا المذهب بأهل الجبل من نفوسة لتعمّمه السّيرة الثالثة مع الوسيانى. وتعود

¹ المرجع نفسه.

السيرة الرابعة مع الدرجيني لتغيّر الأئمة بالمشايخ تغييراً جوهرياً. أظهر السلطة الروحية المستعادة بنظام العزابة.

فهل نهلت الثقافة الإباضية من أساطير الشرق القديم؟ حتى تتمثل الصالح شامانا، والإمام مسيحا، والشيخ بطلا مخلصاً لأتباعه، بالدعاء والكرامات إن خائته القدرة على توظيف المعارف والمهارات؟ .

تلك بالطبع علامات عقل متفاعل مع فضائه الثقافي. وهي علامات مشجعة على الخوض في مسألة الجذور الثقافية للصّور الإنسانية لدى الإباضية. وفي بيان دورها في تكييف السلوك العقدي وبناء الصورة الذهنية عن الإمام والشيخ. ولعلّها تفسّر سرّ التحوّل من صورة إمام يدعو إلى مجاهدة الأعداء في ساحات الوغى، إلى صورة شيخ يدعو على هؤلاء الأعداء، وحده في مصلاه المنعزل بغار التعبد في وارجلان أو في نفوسة، وهو يردّد "هذا زمان السكوت. وملازمة البيوت. وأكل القوت وانتظار الموت... إنا لله وإنا إليه راجعون على موت الإسلام، وذهاب الأخيار، قوام الأنام، وذهابهم ذهاب سيرهم"¹.

2- الأطر النظرية العامة للبحث:

ولعلّ ما يفسّر إقدامنا على البحث في هذه المسألة الثقافية الحضارية هو سعيها إلى المساهمة في دراسة بنية العقل المغربي، والعوامل الذهنية المحركة للفعل الثقافي فيه. وعلى تبين قدرة هذا العقل على استيعاب الثقافات الوافدة (حضارات شمال النّيل (الأقباط)، وعمق الصحراء الكبرى (التوارق)، في وجوها الثلاث، من اللغة الأمازيغية إلى الديانات الإحيائية والعادات البدائية لشعوب الهوقار والحضارة القفصية) والتفاعل معها تفاعلاً بناءً يعيد به صهرها وفق ما يناسب خصوصياته المحلية.

وقد حاولنا من جهة ثالثة اكتشاف القوانين الموجّهة للفعل الثقافي. مستفيدين في ذلك من علم الأديان المقارن، ومن دراسات التنوّع الثقافي. لنثبت أنّ بلاد المغرب بمكانها الجغرافي

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج1، ص511، ج2، ص635.

الوسطيّ المميّز ليست بلاد الفرقة المذهبيّة، ولكنّها بلاد التّوّع الفكريّ والتّعدّد الثقافيّ المحقّق للوحدة في الاختلاف ولّحمة في التّوّع وللتّكامل في التّعدّد. وهو ما يبرّر الميل إلى آليات التّوافق والتّحاور والتّبادل ممّا يوّلّد ليونة في تأويل النصّ تأويلاً مراعيًا لحقوق الإنسان، ومقيماً لأسس الأنسنة الثقافيّة على الحرّيّة والفعل والإبداع.

3- تحديد صعوبات البحث:

غير أنّ إنجاز مثل هذا المبحث لا يخلو من صعوبات جمّة، سنقصر الحديث على أكثرها تأثيراً بدءاً من صعوبة الإلمام بالمجال الجغرافيّ للمبحث مكاناً اجتماعياً وفضاءً ثقافياً. فالحاجة أكيدة إلى الدّراسة الميدانيّة للمكان في سير الوسيانيّ، باعتباره فضاءً جغرافياً موسّعاً، من وارجلان جنوب الجزائر، إلى نفوسة غرب ليبيا مروراً ببلاد الجريد ودمر وجربة. أمّا ما نرومه من استنباط للصّور الدّهنيّة، ورسم للخلفيّات الثقافيّة، واستكناه للمميزات الثقافيّة لموروث مكانيّ شكّل وعي فرقة إسلاميّة، وصبغه بموروث مغربيّ، فأمر أكثر صعوبة. لارتباطه بالعمق الصّحراويّ التّارقيّ، وتأثيرات الرّواسب الثقافيّة الأمازيغيّة، ممّا أكّد صعوبة حصر حدود المبحث الثقافيّة واقتضى الإلمام بعلموم عديدة، ذاك أنّ نصّ السّير نصّ متنوّع، ثريّ المشاغل وهو أقرب إلى موسوعة معارف المذهب تصاغ صياغة أدبيّة .

وترتبط الصّعوبات المعرفيّة أيضاً بالمفاهيم المتداولة ومدى جلائها. فإذا علمنا أنّ الإباضيّة قد نشأت فرقةً ينسبها خصومها إلى الخوارج. وتنبأً هي بدورها من هذه النّسبة، وأنّها بافتراقها في بلاد المغرب قد صارت جملة من الفرق تتفرّع -كما سنبين في البحث- مللاً ونحلاً، صار الإشكال قائماً بين دراسة الإباضيّة تياراً فكرياً مميّزاً بثقافة خصوصيّة لا يستوعبها المكان بقدر ما تفيض على الزّمان فتؤثّر في جوارها وتتأثّر به، وبين دراستها فرقة تنقلّص مظاهر حضورها في ساحة الصّراع السّياسيّ ببلاد المغرب فيتوسّع مشروع حفاظها على ملامح هويّتها. بتنقيح السّير، وتطعيمها بالأخبار والمعارف، المحقّقة لخصوصيّة هذا

المذهب. وما سير الوسياني إلا تهذيب ناسب مرحلة أزمة المجتمع المغربي خلال النصف الثاني من القرن الهجري السادس / الثاني عشر ميلادي.

ولا ننسى أيضا الصعوبات التاريخية والجغرافية. فالقرون الستة التي رما الاشتغال على نص كُتب في نهايتها، قد كانت ثرية بالأحداث في حوض المتوسط وبلاد المغرب. بدءا من انهيار الدولة الفاطمية وانتهاء الحكم العربي بشمال إفريقيا، ليظهر الحكم البربري منتقلا من صنهاجة الزيريين، إلى المرابطين الملتئمين، إلى الموحدين المصامدة. ولما كانت المصادر الإباضية قد حُطت في أرض هذه القبائل المتمردة والمترددة، فقد تأثر نص السير، بقلقل التمرد. وردود فعل الدولة العنيفة تجاهه. مما حوّل التاريخ ضريبا من المواجهة السياسية لتقافة السلطة التي عُدّت غازية لمجال جغرافي حصين، هو آخر معاقل هذه الجماعات المتفرّدة بصفائها في نظر أنفسها. والمتمردة على النظام، والخارجة على القانون في نظر أعدائها.

وقد تبدو أكثر الصعوبات تأثيرا على البحث، وتوجيها له ما تعلق منها بمنهج الدراسة. لذا راوحنا بين الوصف الجغرافي، والرصد التاريخي والاستفادة من علوم الإناسة ومن قوانين اللغة الأمازيغية، إذ تعدّ منطلقا مركزيا لفهم خصوصيات الثقافة الإباضية في بلاد المغرب. ولإدراك طبيعة العلاقة الجامعة للأنا بالآخر، إنطلاقا من تأصيل اللسان إلى تشذيبه، وتهذيبه عند تعريبه. وهي مراحل مرّت بها عملية تدوين السير طيلة ثلاثة قرون حتى استقرت مع الدرجيني - بعد الوسياني بقرن - كتاب طبقات فصيح معرب تتميز لغته ببديعها اللفظي. ولنا أن نعدّ نصوص السير، نصّا جامعا لسيرة واحدة هي في بيان آثار أهل هذا المذهب في بلاد المغرب، بل نصّا واحدا مفتوحا، أو هو مشروع بحث بدأه الوارجلاني فقصر عن جوانب منه. وأتمّه اللاحقون محاولين تجاوز مظاهر التقصير، بما استرفدوا به من علوم تولدت عن عصر من التفاعلات الثقافية القسرية، التي تلت الحملة البرية الهلالية وكان كتاب سير الوسياني صدى لها بالإخبار عنها والتصدّي لها.

4- رسم ملامح المنهج والخطة المتبعة في إنجاز البحث :

يقتضي مثل هذا المبحث الحضاري أن تكون المقاربات متعدّدة. ومستفيدة من العلوم الإنسانية المهمة بدراسة تطوّر البنى الثقافيّة، للجماعات الإباضيّة في عصر اضمحلال دولتها والحفاظ على دعوتها. وذلك ببيان تأثير المكان والزّمان في حراك العمران البشريّ من جهة. وفي طبيعة إنتاج هذا الإنسان للمعرفة من جهة ثانية. وذلك ما سيجعل آليات اشتغالنا النظريّة تنطلق من الدّراسات المقارنة المهمة بالتنوّع الثقافيّ.

أمّا الاشتغال على المحتوى الإنسانيّ من المبحث، فوجه آخر من الصّورة الثقافيّة للمكان، يحتاج الاستفادة من علم الاجتماع، ومناهج بحوثه. إلى حدّ يفسّر التّحوّل من الدّولة الظّاهرة إلى الدّعوة الضّامرة. تفسيراً ثقافياً يجد مبرراته في طبيعة مشروع السّير مدوّنة حفظ واحتفاظ، وليست مخطّط نهوض وانتفاض، لمن يستهلّ سيرته بقوله "ولعلّ الناظر في كتابنا هذا يرى تعسّفاً كثيراً من أهل زماننا على سير الأوائل وخبر الأفاضل، على جميعهم الرّحمة... كيف وهم في أمر مريج، بغضا ونسبا وغلبا وسلبا وحربا وطلبا، وأسأل الله العصمة والتّوفيق وأسترشده الحبل الوثيق وأستمدّه الرّشد والتّحقيق والعون والتّوفيق"¹.

5- أهداف البحث وإشكالياته:

وقد قادنا البحت في هذه المسألة إلى ضبط الأهداف والإشكاليات التّالية:

- ما هي أشكال وعي الوسيانيّ - العزّابيّ بالمكان في زمانه؟
- وكيف أثّرت ملامح هذا الوعي على إعادة تنظيمه لمدوّنة السّير الإباضيّة؟
- وهل استطاع بكتابة نصّ السّيرة إعادة الاعتبار للخصوصيّة الثقافيّة الأمازيغيّة القائمة في المجال، والمُكيّفة بقوانينه، في وجه ثقافة إسلاميّة قد يراها البعض غازية، ومفرزة لما أسمته الباحثة حياة عاممو "أسلمة بلاد المغرب"² وهو موقف يحتاج مراجعة ؟

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج2، صص519-524

² حياة، عاممو. أسلمة بلاد المغرب، دار أمل للنشر والتّوزيع، 2004، ص: 22

- وما الذي انكشف عن مظاهر الوعي بالمكان، من ملامح الشخصية الإباضية ومظاهر العمران المغربيّ خلال القرن السادس للهجرة؟

- وهل كان الوعي بالمكان منفصلاً عن الوعي بالزّمان في سير الوسياني؟

- هل استطاعت سيرة الوسياني أن تكشف مدى ترابط "الجماعة" الإباضية المنبئية على روابط اللّغة والقراءة والدين لتكون جماعة سياسية دينية متخيّلة بعبارة بنيدكت أندرسون¹ ؟

- هل استطاع الوسياني أن يواصل نهج أسلافه من كتّاب السّير الإباضية، في تأسيسهم لأنطولوجيا² المقدرة، باعتبار أنّ فعل الكتابة هو خطاب عن شقاء الإنسان في تاريخه العنيف وحلمه بالوصول إلى "ذاكرة عادلة"³ تكون بمثابة تنويع لنهاية سعيدة اختزلتها أسطورة جغراف؟

- هل تحوّل الوسياني بإثارة قضية جغراف -نهجا على طريقة أسلافه - إلى مفكّر يبحث عمّن يحاوره بشأن المُنقلب الآخر للإنسانية ؟

-ومن خلال هذه المصنّفات السّيريّة، هل يمكن التّساؤل عن طبيعة تكييف الفرد الإباضيّ حياته باتجاه التّمكّك أو باتجاه الكينونة بعبارة إيريش فروم⁴؟

-هل إنّ كتابة السّيرة هي إرساء لأنطولوجيا تعي حجم التّشكيك، التّافي ليقينية الإقرار، لتتحوّل الذات السّاردة من ذات تفكّر وتعي وجودها، إلى ذات قادرة على التّدكّر وقادرة على النسيان. وقبل ذلك كلّهُ "قادرة على الغفران من دون حساب، ولكن من دون نسيان"¹؟

¹ بنيدكت، أندرسون. الجماعات المتخيّلة، تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة ثائر ديب، تقديم عزمي بشارة، شركة قدمس للنشر والتوزيع، ط1، بيروت- لبنان، 2009

² الأنطولوجيا أو علم الوجود، قسم من الفلسفة يبحث في الموجود في ذاته. مستقلاً عن أحواله وظواهره أو هو "علم الموجود من حيث هو موجود" بعبارة أرسطو وقد يُقصر موضوع هذا العلم على الوجود المحض كما في وجودية هيدجير وقد يُوسّع ليشمل طبيعة الكائن الواقعي أو الموجود المشخّص وماهيته وأهمّ مسائل هذا العلم تحديد العلاقة بين الماهية والوجود.

³ بول، ريكور. الذاكرة، التّاريخ، النسيان، ترجمة د.جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، 2009، ص17.

⁴ إيريش، فروم. فنّ الوجود، ترجمة إيناس نبيل سليمان، ط1، طبعة دار الحوار، اللاذقية سورية، ط1، 2011، ص10-

-هل الوعي بالمكان هو وعي بالزّمان انعكس في شكل تسريد للهويّة، عبر تنظيم الماضي المرويّ في حبكة لها بدايتها، وتقلّباتها، وتواصلها؟

¹ بول، ريكور. الذاكرة، التاريخ، النسيان، ص18

الباب الأول:

تقديم المدونة وتحديد المفاهيم

الفصل الأول: تقديم المدونة

المبحث الأول: التعريف بالوسيانى وبيئته

- هو أبو الزبيع سليمان بن عبد السلام، بن حسان بن عبد الله، الوسياني (ق6هـ)، أصله من بني وسيان، فرع من فروع زناتة، القبيلة الأمازيغية الإباضية، المستقرة ببلاد الجريد¹. كاتب سير إباضية، عاش بين قسطالية وآجلو وأريغ. عدّه الدرجيني من الطبقة الثانية عشرة (550هـ-600هـ/1155-1203م). تتلمذ على شيخه أبي محمد عبد الله بن محمد اللواتي، المعروف بالعاصمي المتوفى سنة 528هـ وعلى أبي زكرياء الذي يرجح تاديوش ليفيتسكي أنه أبو زكرياء يحيى بن أبي بكر الوارجلاني².

وقد رجّح د. لقمان حمّو سليمان بو عصبانة، محقق سير الوسياني أن يكون كاتب السير وُلد بالتّقريب بعد سنة 460هـ/1067م وعاصر شيخه العاصمي (ت528هـ/1133م)³.

ومع غياب التعريفات الدقيقة المتعلقة بالوسيانى وعصره، قد نكتفي بما أورده الباحث البولندي المختصّ في الإرث الإباضى، تاديوش ليفيتسكي⁴ فقد أشار في كتابه "تسمية شيوخ جبل نفوسة وقراهم. دراسة لسنّة في الأنوميا والطوبونوميا الأمازيغية" إلى أنّ الوسياني مؤرّخ وراوٍ ثبتّ، روى عن عدّة رواة. وحاول أن يُتمّ ما قام به أبو زكرياء

¹ تاديوش، ليفيتسكي. دراسات شمال إفريقيّة (ترجمة أحمد بو مزقو/نشر، محمد ومادي)، ط1، عمان: مكتبة الضامري للنشر، 2008.

² Lewicki, Tadeuz. Les Historiens bibliographes et traditionnistes Ibadites-wahbites de l'Afrique du Nord du VIII^{em} au XVI^{em} siècle ; Folia Orientalia tome III (1961) Krakow, P680

تاديوش، ليفيتسكي. المؤرّخون الإباضيّون الوهبيّة في إفريقيا الشّماليّة، ترجمة ماهر جرّار وربما جرّار، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، 2000، ص104

³ الوسياني، سير الوسياني، ص122.

⁴ تاديوش، ليفيتسكي. تسمية شيوخ جبل نفوسة وقراهم. دراسة لسنّة في الأنوميا والطوبونوميا الأمازيغية، ترجمة عبد الله زارو، منشورات مؤسسة تاوالات الثقافية، الولايات المتحدة الأمريكية، ص16

الوارجلاني. وجاء بأخبار جديدة. واتّبع أسلوباً مختلفاً في الترتيب والعناية والرواية في مصنفه. وهو ينتمي إلى الطبقة الثانية عشرة، كما صنّفه الدرجيني المتوفى حوالي (670هـ/1271م). الذي نقل أغلب رواياته عن الوسياني¹، يقول: "هو أحد شيوخ الحلقة الكبار، الحافظ للسّير والآثار، المروي عنه التواريخ والأخبار، لم تفتّه سيرة لأهل الدعوة في كلّ الأعصار، وجملّة أوصافه باختصار: أنّك مهما وجدت في هذا الكتاب أو غيره رواية قديمة عن أبي الرّبيع فهو راويها عن شيوخه الكبار"². وهذا ما يؤكّده أبو العبّاس الشّمّاخي مؤلّف كتاب السّير (ت928هـ/1521م) الذي نقل في تعريفه بالوسياني، نفس الفقرة التي أوردها الدرجيني وزاد عليها بقوله: "وله تأليف في السّير حسن"³.

*-إنتماؤه القبليّ:

ينحدر الوسياني من قبيلة بني واسين البربريّة. وقد أشار ابن خلدون إلى أنّ أغلب القبائل البربريّة كانت إلى حدود القرن الخامس "في منعة من أمرها إذ لم يكن للعرب

¹ أبو العبّاس، الدرجيني. طبقات المشايخ بالمغرب (تحقيق إبراهيم طلاي)، ج2، ص513

² حاولنا تتبّع أهمّ من ذكرهم الوسياني وروى عنهم حسب ترتيب التواتر والإكثار، في سيره:

- الشّيخ أبو عمرو عثمان ابن خليفة السّوّفي المرغني: ينتمي إلى قبيلة زناتة البربريّة، وُلد بأسوف وتجوّل بين الحامّة وبلاد الجريد ووارجلان وطرابلس. من أهمّ آثاره كتاب السّؤالات وله رسالة في الفرق. ذكره الوسياني في سيره مائة وثلاثة وعشرين مرّة (123).

- الشّيخ أبو محمّد عبد الله اللّواتي العاصميّ (432هـ-528هـ/1040-1133م): كان جدّه وزيراً للإمام أفلح بن عبد الوهّاب. وقد ذكر الوسياني شيخه العاصميّ مائة وتسعة عشر مرّة (119) في الجزأين من كتابه السّير.

- الشّيخ ماكسن بن الخير الوسياني اليفرني: توفّي (491هـ/1097م)، انتقل من جربة إلى القيروان إلى وارجلان. وقد ذكر الشّيخ ماكسن في جزأَي سيره ثمانية وستين (68) مرّة.

- الشّيخ أبو نوح صالح بن إبراهيم بن يوسف الزّمريني التّجمي، وهو من علماء أريغ.

كما روى الوسياني عديد الروايات المتفرّقة، لا سيّما عن أبي سليمان داود بن ويسلان الزّواغي (ت بعد 504 هـ). وهو من فقهاء جربة، والشّيخ أبي القاسم عبد الرّحيم بن عمر. والشّيخ معبد بن أفلح من تناوثة (ق6هـ)، والعالمة منزو بنت أبي عثمان الدّجمي المزاتي (ق3هـ)، كما أورد فتاوى ليثيّاس بن حمّو، والشّيخ أبي عبد الله محمّد بن داود (ت555هـ/1160م)، والشّيخ بكر بن أبي بكر الفرسطائي والد أبي عبد الله محمّد بن بكر (ت440هـ/1048م) واضع حلقة العزّاية.

³ أبو العبّاس، الشّمّاخي. طبقات مشايخ المغرب، تحقيق إبراهيم محمّد طلاي، ط2، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر،

كلّها مذهب ولا مسلك فلا تؤدّي خراجا وجلّ مكاسبها الأنعام والماشية" ¹.

لقد نشأ الوسياني في بيئة قبلية تراوح بين الحلّ والتّرحال والغارات والاستتفار. فكونه بربرياً يعني أنّ لسانه قد فُطم على اللّغة الأمازيغيّة، ولكن عليه أن يتعلّم العربيّة لغة القرآن ولغة الدّين ولغة الزّحف التّاريخي العربيّ المحتكم إلى الغزو والغلب بالمفهوم الخلدوني. هكذا عايش الوسياني تجربة التّناقض النّفسيّ بين الانبهار بعرب الفتح الذين جاؤوا بأصول الدّين وبالقرآن، وبين كره أعراب بني هلال الذين اجتاحت فلولهم المنطقة التي يعيش فيها ودفعت أجداده القريبين، مطلع القرن الخامس، إلى هجر مواطنهم وبهذا نفّس مرواحته بين الحبّ والكره ².

- بيئة الوسياني:

وبما أنّ الوسياني منحدر من قبيلة بني واسين البربريّة فلا بدّ من التّعريف على أصول الوجود البربريّ بفضاءه التّاريخيّ تمازغا محاولين الوقوف عند أهمّ المراحل التّاريخيّة في تحوّل المجال وساكنته.

في هذه البيئة الممتدّة والمتنوّعة نشأ الوسياني لذا سنحاول أن نُجمل أهمّ خصائص بيئة الرّجل طبعياً وثقافياً واقتصادياً واجتماعياً.

- خصائص البيئة الطّبيعيّة والاجتماعيّة :

تمتدّ تمازغا على رقعة جغرافيّة متنوّعة تجمع الصّحراء (وارجلان وتيهارت وبادية بني مصعب) بالواحات (قنطرار ونفزاوة ونفطة) والقصور والقلاع السّهليّة والجبليّة بالجزر (جربة) والجبال (نفوسة، تمدلست، زنزة، دمر) فالمنطقة تقريبا صحراويّة قاريّة لكنّها تمتاز بغزارة

¹ عبد الرحمان، ابن خلدون. تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، مج7، ص124

² أورد بن خلدون في تاريخه المجلّد 7 ص128: أنّ حاجة الحمايين إلى بني واسين، عظمت حينما هاجم العرب الهلاليون من بني عامر. "فجمعوا من كان إليهم من بني واسين هؤلاء، من بني مرين وعبد الواد وتوجين وبني راشد وعقدوا على حرب الهلاليين لوزيرهم بو سعدي خليفة اليفرنى، فكانت له مقامات في حروبهم ودفاعهم في ضواحي الزّاب والمغرب الأوسط".

مياها الجوفية مثل عيون وارجلان الفؤارة¹ أو مياه منطقة الجريد وواحاتها وهو ما به نفسر اهتمام معاصر الوسياني تقريبا، ابن الشَّباط التُّوزري المعروف بالمصريّ (618هـ-681هـ/1221-1282م) بتقسيم مياه الغابات بهندسة فائقة .

أمّا ساكنة المجال الجنوبيّ المشرف عل سهول الجفارة، فقد عرفوا بحسن استغلال مياه الأمطار، باعتبارها ضرورة حيوية للإنسان، والنبات والحيوان، ولنا في مصنف أبي العباس أحمد بن محمد بن بكر الفرستائي² (ت504هـ/1110م) خير دليل على اهتمام الأمازيغ منذ القديم بالرّي وضبط السّواقي والآبار، وحريمها، وطريقة استغلالها، وكيفية النّظر إليها من الوجهة الشرعية³. ولعلّ هذه الخصيصة هي ما دفع الباحث الفرنسيّ جون ديبوا Jean Despois في مصنفه "جغرافيا جبل نفوسة" إلى دراسة طرق استغلال ساكنة المجال للمحابيس والصّهاريج جاعلا من عبارة "تفسقيت" بالأمازيغية أو "أساغ" ماجل، مدار بحثه⁴.

لقد كيّف الأمازيغ القدامى، ومن بعدهم إباضية المجال، أنواع الغراسات وطبيعة النّشاط الفلاحيّ. ليركّز النّشاط التجاريّ الصّحراويّ، على منتوجات الثّمور من الواحات، والمواشي. منشئين شبكة تجارية حقّقت لأتباع المذهب المقيمين، وللعرّابة الجوالين اكتفاء ذاتيا وانفتاحا على مراكز التّجارة الكبرى في الجبل والسّاحل والصّحراء. وبموازاة المجال الجغرافيّ الذي قامت فيه الدّولة الإباضية، يمكن الإشارة إلى الحدود السياسيّة، منذ مرحلة

¹ عين الصّفا في "سدراته" قرب وارجلان، التي اهتمت بها بعثة Harold Tarry. ويتّبع أنفاقها تحت الأرض أوصلتهم إلى وارجلان 14 كلم. بنفق على عمق 3.80م، وارتفاع سقف النفق بين 1.80 و 2.00 متر، وعرض متر.

² أبو العباس، أحمد بن محمد بن بكر الفرستائي. كتاب القسمة وأصول الأرضين (تحقيق وتعليق وتقديم: الشّيخ بكير بن محمد بن الشّيخ بلحاج والدكتور محمد صالح ناصر)، ط2، القرارة: نشر جمعية التراث، 1992.

³ لمزيد التّوسّع يُنظر: الهاشمي، الحسين. المكان والإنسان بالجنوب الشرقيّ التّونسي. أطروحة ماجستير مرقونة. نوقشت بتاريخ 2014.

⁴ جون، ديبوا. جغرافيا جبل نفوسة: دراسة ميدانية في الجغرافيا الطبيعيّة والبشريّة (ترجمة: عبد الله زارو)، الرّباط: مؤسّسة تاوالت الثّقافيّة، 2006، ص111.

لمزيد التّوسّع، يُنظر ما أحال عليه جون ديبوا:

Jean, Despois. *Jabal Nafusah*, G.D Singh. The Geologie Of Libya, Vol 2, 1980

التأسيس، عهد عبد الرحمن بن رستم. والتوسع في عهد نجله وخلفه الإمام عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم (784-823 م).

يقول ليفيتسكي: " كانت حدود المملكة الرستمية تحتضن حسب رواية نقلها بن الصغير -مؤرخ تيهرت- (حوالي 902م) جميع بلاد المغرب حتى حاضرة تلمسان في الغرب. ويتكوّن مركز مملكة عبد الوهاب من مدينة تيهرت، إضافة إلى المقاطعات المحيطة بها، من جملتها هضبة سرسو وهذه المقاطعات موطن بطون القبائل الأمازيغية الإباضية: لماية، مطماطة، لواتة، وبني دمر، وزناتة وغيرها"¹.

*- خصائص البيئة الثقافية والإقتصادية :

تشير الدراسات المتعلقة بالمذهب الإباضي، إلى ازدهار البيئة الثقافية والأنشطة الاقتصادية بين جملة الحواضر التي نشأ فيها الوسياني، أو انتقل إليها. فمناطق مثل أريغ ووارجلان، وأسوف والجريد، هي حواضر شهدت حركة علمية وحضارية إسلامية متميزة، منذ اعتناقها الدين الإسلامي وامتدتها تجارة الذهب إلى غرب السودان. لقد اهتم الإباضية بالتفقه في الدين مع التدوين والكتابة، لذا حرصت مصنفاتهم على تأصيل مقولاتهم وضبط سلسلة أئمتهم الذين أخذوا عنهم مبادئ العقيدة. وقد أشار محقق سير الوسياني إلى أنّ أول إمام للإباضية هو التابعي جابر بن زيد²، الذي أخذ العلم عن عائشة أم المؤمنين وعن سبعين صاحبياً شهد بدرا وعن ابن عباس، وتروي المصنفات الإباضية أنّ له كتاباً يسمى "ديوان جابر" وقد ضاع. ولكن أقواله ما تزال ماثلة في مصنفاتهم الفقهية والعقدية. كما أنّ أبا عبيدة مسلم بن أبي كريمة، روى أحاديث الرسول (ص) عن جابر. وهي موزعة في كتاب "الجامع الصحيح" مسند الإمام الزبيد بن حبيب بن عمرو الأزدي البصري. وعن أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة تخرّج علماء كثيرون حملوا العلم إلى المشرق (عمان، اليمن، خراسان..) وإلى المغرب

¹ تاديوش، ليفيتسكي. دراسات شمال إفريقية. مقال "مملكة إباضية مغمورة: دولة بني مسالة"، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، سلطنة عمان، 2008، ص 37 - 38.

² من مقدّمة بو عصبانة لسير الوسياني، الجزء الأول، ص 67.

(طرابلس، القيروان، وتاهرت...) وكان من بين علماء المغرب أبو الخطّاب عبد الأعلى بن السّمح وعبد الرّحمان بن رستم اللّذان كوّنَا إمامتين الأولى في طرابلس (140هـ-144هـ/757-761م) والثّانية في تاهرت (160هـ - 296هـ/776-908م).

أمّا أهمّ الحواضر العلميّة التي نشأ فيها الوسياني فهي:

*أريغ: نسبة إلى بني ريغة وقد حلّ فيهم العالم محمّد بن بكر الفرسطائي (ت440هـ/1048م).

*بلدة أعمر: تين باماطوس، آجلو الغربيّ، آجلو الشرقي. وهي أسماء تكاد تشكّل مدينة واحدة. وقد اهتمّت بها المصادر التّاريخيّة باعتبارها عاصمة ثقافيّة لها فضل على المناطق المجاورة مثل وارجلان وبادية بني مصعب.

*تاجديت: أو تاجديدين، وتعني بالبربريّة الجديدة. ومن مشائخها محمّد بن عيسى بن إبراهيم الهوّاري (ق5هـ) والعالمة مغريت بنت يعلو اللّواتيّة مع أخيها.

*وغلانة: غير بعيدة عن تاجديت. أشهر علمائها يعقوب بن هارون الوغلانيّ (ق6هـ)

وعن هذه الحواضر انبثقت أوّل موسوعتين إباضيتين فقهيتين، سُمّيت كلتاها "ديوان العزّابة". الأولى ذكرها أبو زكرياء يحيى بن أبي بكر الوارجلاني¹. ونسبها إلى عزّابة غار أمجماج في جربة، وهم سبعة². وقد يطلق عليها "ديوان الأشياخ"، والثّانية تسمّى أيضا "ديوان أريغ" أحيانا، وتنسب إلى ثمانية شيوخ عزّابة ألفوا خمسة وعشرين كتابا. وفيها قال الشّيخ أبو الرّبيع: "لا يطعن في هذا التّأليف إلّا شيطان"³.

¹ أبو زكرياء الوارجلاني، السيرة وأخبار الأئمة، ص241

² هم أبو عبد الله بن مانوج اللّمائي الهوّاري، أبو عمران موسى بن زكرياء المزاتي الدّمري، أبو عمرو النّميلي الرّواغي، أبو يحيى زكرياء بن جرنان النّفوسي، جابر بن سدّرم، كباب بن مصلح المزاتي، أبو مجبر توزين المزاتي.

³ الوسياني. سير الوسياني، ج2، ص704

المبحث الثاني: التعريف بالأثر ومكانته ضمن الموروث السيّري الإباضي

-الأباضية ببلاد المغرب:

إنّ المصادر العربيّة القديمة تكاد تتفق على اعتبار الإباضية فرقة إسلامية¹، اختار خصومها نسبتها إلى إمام مؤسس هو عبد الله بن إياض.² واختارت هي بالذات أن تنسب نفسها إلى مكاسبها الثقافيّة، وسماتها الدينيّة، فتسمّت بأهل الدّعوة، وأهل الحقّ والاستقامة.

لقد دأب المرّخون السّنيّون منذ القرن الثّاني على نعت هذه الفرقة بالأباضية ببلاد المشرق. وانتقل الاسم إلى مؤرّخي بلاد المغرب. فهذا ابن الصّغير، وقد كتب تاريخه حوالي (290هـ/903م)³، المفكّر السّنيّ في الفضاء الإباضيّ بمدينة تاهرت، زمن اليقظان بن أفلح (ت 281هـ/895م)، والذي يعدّ "مؤرّخ الدولة الرّستميّة كما تسمّيه الباحثة وداد القاضي"⁴ يسرّب المصطلح في وسط متعاش، ويجرّ المؤرّخين الإباضيين بعده إلى تسويغ استعماله وتبريره. ليصبح قاعدة البناء في تاريخ أبي زكريّا يحيى بن معمر الوارجلاني (ت بعد 474هـ/1082م). فكتاب السّيرة عند الوارجلاني يقتبس جزء عنوانه الثّاني، من كتاب ابن الصّغير بالذات، ويضيف إليه سيرة شيوخ الإباضية بعد سقوط الدولة الرّستميّة بقوله "كتاب السّيرة وأخبار الأئمة".

يعلن الوارجلاني صراحة قبول الإباضية بهذا اللّقب الجامع، بل يعتبره حلّ توحيد في

¹ تصنّف الإباضية فرقة من الفرق الإسلاميّة المعتدلة أسّسها الإمام جابر بن زيد الأزديّ العُمانيّ في البصرة، ولكنها نسبت إلى ناطقها الرّسمي عبد الله بن إياض في القرن الأوّل الهجريّ، وهي نقيض الخوارج في مبادئها إلّا في قضية رفض التحكيم في معركة صفّين، ولا يزال أتباعها منتشرين في عُمان وشمال أفريقيا.

يُنظر: - المنصف بن عبد الجليل، الفرقة الهامشيّة في الإسلام. ط مركز النّشر الجامعي، تونس 1999، ص 21-32.

- بكير بن سعيد أعوش، دراسات إسلاميّة في الأصول الإباضية. مكتبة وهبة، مصر، ط 3، 1988

² عبد الله بن إياض المقاعسي، المرّي، التميمي. من بني مرّة. ابن عبيد ابن مقاس، من دعاة الإباضية وإليه ينتسب المذهب. تمّت النسبة بسبب المواقف الكلامية والسياسيّة التي اشتهر بها ابن إياض فسمّي أتباعه ب"الإباضية".

³ يُنظر تقديم المحقّقين محمد ناصر وإبراهيم بخّاز لكتاب "أخبار الأئمة الرّستميّين"، ص 21.

⁴ ابن الصّغير، أخبار الأئمة الرّستميّين، مقدّمة تحقيق محمّد ناصر وإبراهيم بخّاز، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، 1986، ص 12.

ظلّ فرقة ناشئة تزداد توسّعا. وهو يصنّف الإباضية مذهباً تطوّر عن جماعة، فرقة، لينتج مقالاته الدينيّة الدقيقة. يقول مبيناً منهجيّة كتابه "أول ذلك ذكر سبب وقوع مذهب الإباضية ببلاد المغرب، وكيف ابتداء أمره، وأول من جاء به من أرض المشرق، وأخبار الخمسة النّفر الحملة للعلم إلى أرض المغرب، وكيف كان مبتدأ الإمامة إلى انقراضها. ثمّ يتلو ذلك من أخبار المشائخ وأخبار أهل الدّعوة مع الأئمّة المسوّدة. وكيف قيام من قام عليهم قرنا بعد قرن، بعد ما يتّبع ذلك من أحاديث أهل الدّعوة ونشر مآثرهم وطيب أخبارهم، سلفا عن سلف وخلفا عن خلف"¹.

لكنّ ذلك لا يخفي سرعة ارتبائه، بين الوفاء للتسمية القديمة الرّائجة بين أهل المذهب، خلال القرنين الثّاني والثّالث، والقبول بالتسمية الحديثة المستعارة من المخالفين. فيورد على لسان الإمام الثّالث للدولة الرّسميّة، أفلح بن عبد الوهّاب (ت232هـ/847م) ما يضطرّه إلى الشّرح والاستطراد داخل الخبر، عند قوله "حدّث غير واحد من أصحابنا وحدّث به الإمام أفلح، عن أبيه عبد الوهّاب، عن جدّه عبد الرّحمن بن رستم (حكم 160-171هـ/777-788م) -رضي الله عنهم- في بعض ما يحدّث به عنهم، وكان إذا ذكره الإمام قال: "أخبرنا به الإمام" أو قال: "سمعتة يقول: أول من جاء بهذه الصّفة يريد "مذهب الإباضية" ونحن بقيروان أفريقيّة، سلمة² بن سعيد قال قدم علينا من أرض البصرة يدعو إلى الإباضية، وعكرمة مولى ابن عبّاس يدعو إلى مذهب الصّفريّة، فسمعت سلامة يقول: وددت أن لو ظهر هذا الأمر -يعنى مذهب الإباضية- يوما واحدا، من غدوة إلى اللّيل فما أبالي ضربة عنقي"³.

نفس هذا الخبر يرد في تحقيق ثان لسيرة أبي زكرياء، مضافا إليه ما يثبت جوار

¹ - أبو زكرياء، يحيى بن بكر الوارجلاني. كتاب السيرة وأخبار الأئمّة، تحقيق عبد الرّحمان أيّوب، ط1، الدار التونسية للنشر تونس، 1976، ج1، ص41.

² - سلمة بن سعيد بن عليّ بن أسد الحضرمي اليماني (حيّ إلى حدود135هـ/752م) عالم، وداعية صنّفه الدّرجيني ضمن طبقة التّابعين.

³ - أبو زكرياء، يحيى بن بكر الوارجلاني. كتاب السيرة وأخبار الأئمّة، ص42

الصَّفَرِيَّة والإِبَاضِيَّة في المشرق والمغرب. فـ"أول من جاء بهذه الصَّفة يريد "مذهب الإِباضية" ونحن بَقِيروان أفريقية، سلمة بن سعيد قال قدم علينا من أرض البصرة هو وعكرمة مولى ابن عباس، وهما راكبان على جمل واحد حملا عليه زادهما، سلمة بن سعد يدعو إلى الإِباضِيَّة، وعكرمة بن عباس يدعو إلى الصَّفَرِيَّة...¹.

يبدو أنَّ تسمية الإِباضِيَّة قد صارت من شبه المتفق عليها في بلاد المغرب. والمفتخر بها في متون المذهب خلال القرن الخامس. بل هي الانتماء الثقافي الجامع لشيع الشَّتات المتداعي في المواطن بعد انهيار الدولة. لقد استطاعت التسمية استيعاب مجمل الاختلافات الداخليَّة، وصارت بذلك ممثلة لتيار فكري متنوع المشارب متعدّد القراءات وآية ذلك أن مرَّ "أبو الربيع سليمان ابن زرقون (ق4هـ/10م) بَرِصُو² فوجد فيها أربعة (أفراق) من الإِباضِيَّة مDAHين متسترين، وذلك في أيام أبي الخطَّاب وسيل بن سينتين. فأمر القضاء والأحكام لأبي الخطَّاب، والفتيا إلى النكاري، والإمامة - في صلاة رمضان - إلى الخلفي، والآذان إلى النفائي. فلما قدم عليهم أبو الربيع وجدهم مجتمعين على ما ذكرنا وكان فيهم من الوهبيَّة من كره ذلك".³

وبالجملة فإنَّ تطوُّر التسمية وتحولاتها قرونا خمسة، قبل أن تستقرَّ على الإِباضِيَّة توافقا بين أهل المذهب "وهبيَّة ونكَّارا"⁴، وجميع المخالفين، قد بيَّن ما في فكر هذا التيار من ديناميكيَّة وحركيَّة، وما أثرى به أدبيَّاته من تحولات جوهرية. مسَّت الشَّخصيَّة الإِباضِيَّة في عمقها عبر رحلتها في الزَّمان والمكان، ووفقا لعلاقاتها مع جوارها، من مخالفين ومختلفين،

¹ أبو زكرياء، يحي بن بكر الوارجلاني. كتاب السيرة وأخبار الأئمة، صص 40-41.

² يحدّدها الكثير من الباحثين في منطقة جرجيس اليوم، بالجنوب الشرقي التونسي، قبالة جزيرة جربة من الجهة الجنوبيَّة على شاطئ البحر وتشتهر بزيتونها.

³ الوارجلاني. كتاب سير الأئمة وأخبارهم، صص 185-186.

⁴ يورد الوسياني في الجزء الأول من سيره، الخبر التالي: وذكر أنَّ شيخا من النكَّار من جبل أوراس كتب إلى أبي العباس فقال له: " ما هذا الذي بلغني عن أهل آجلو الجافين منهم عن السير؟ من الرشا في الحكم، قد دَسَّوا به اسم الإِباضِيَّة في حياتك وأيامك. وما أَلْجائي في هذا إلا اسم الإِباضِيَّة الذي اشتركتنا ". سير الوسياني، ج1، صص 413-414.

ومن قابلين لمذهبهم ورافضين.

- تقديم الأثر

* العنوان: سير الوسياني.

* المؤلف: أبو الربيع سليمان بن عبد السلام الوسياني (ق6هـ/12م).

* المحقق: د. عمر بن لقمان حمو سليمان بو عصبانة.

* دار النشر: وزارة التراث والثقافة، مسقط، سلطنة عمان.

* تاريخ النشر: الطبعة الأولى، 1430هـ/ 2009م

* عدد المجلدات: ثلاثة.

- الأجزاء ومحتوياتها:

يتألف سير الوسياني من ثلاثة مجلدات، ورد أولها في قسمين. وضمّ القسم الأول مقدّمة نظريّة طويلة للمحقّق، ومدخلا فيه استعراض للدراسات السابقة التي اهتمّت بكتاب الوسياني كمخطوط. وقد توسّط القسمين تصدير وإهداء وجدول لثبت الرّموز والمصطلحات. وإحالات على النسخ المعتمدة في التّحقيق. أمّا القسم الثّاني من المجلّد الأوّل فهو أوّل أجزاء المتن. ومثّل الجزء الأوّل من السّير محقّقاً. وقد تألّف من فصول سبعة عناوينها مركّبات إضافيّة تُزاج بين المرويّ وأمكنة الشيوخ المرويّ لهم أو عنهم.

أمّا المجلّد الثّاني فيتألف من الجزعين الثّاني والثّالث من كتاب السّير، وقوامه فصول متنوّعة تعلّقت بأعلام فاضوا عن التّصنيف المكانيّ، أو مثّلت أخبارهم سيرا لا غنى للطّالب الإباضيّ عن معرفتها. كما حوى مسائل فقهية وأخبارا عن أسطورة جُغراف المتكرّرة في جلّ السّير الإباضيّة. أمّ المجلّد الثّالث فقد تضمّن ملاحق البحث وفهارسه.

الأسانيد، والألفاظ الأمازيغيّة، والخرائط، وفهارس الآيات والأحاديث والأبيات الشعريّة والأعلام والأماكن والفرق والمذاهب والأديان والمؤلّفات والتّواريخ...).

إنّ كتاب السير للوسيّاني يبدو ظاهراً مجّمع أخبار ومرويات تتعلّق بالعادات، والتقاليد اللّصيقة بالجماعات الإباضية في بلاد المغرب. لكنّ الدّارس الحصيف يكتشف وعياً ثاوياً بقيمة المكان ودوره في توجيه الحراك الاجتماعيّ، ونحت ملامح الحضارة الإباضية بشمال إفريقيا -بلاد المغرب في تسمية المشاركة- باعتباره السرّ الكامن وراء تميّز الكتاب في مستويين: المستوى المنهجي الذي لم يسايره أحد من مؤلّفي السير، بترتيب الأخبار ترتيباً مكانياً يبدأ من شرق بلاد الدّولة الرّسميّة، دولة أهل الحقّ والاستقامة، وينتهي عند غربها. والمستوى المعرفيّ الذي تخلّص فيه الكاتب من الجرد التّاريخيّ الرّابط لسيرة المغاربة بالمشاركة، وابتدأه من الجرد الجغرافيّ ملتزماً بتقديم جبل نفوسة على ما والاه من مواطن انتشار الإباضية. وهو ما سنفصّل القول فيه في الباب الثّاني من هذا البحث.

-مدونة السير الإباضية وموقع سير الوسياني منها:

لقد برزت السير الإباضية ببلاد المغرب مشروع كتابة يمتدّ ستّة قرون من أبي الرّبيع يخلف المرّاتي وأبي زكرياء الوارجلاني خلال القرن الخامس هجريّ، إلى الشّمّاحي خلال القرن العاشر هجريّ، مروراً بالعزّاب القنطاريّ، والفرسطائيّ، وأبي عمّار عبد الكافي، والوسياني في القرن السّادس، والبعطوري خلال القرن السّابع فالدرجيني في القرن الثّامن، ثمّ البرّادي في الثّاسع. ولا تخلو رغبة المغاربة في تأليف سير شيوخهم وأئمّتهم من حرص على تجاوز نسقيّة أدب السيرة في النّقافة العربيّة المشرقيّة بجملة من الاختلافات في الشّكل والمضمون تحقّق ضرورياً من المثاقفة وأشكالاً من التّثقّف، وتسمح بأن تنتج ضرورياً جديدة من النّصوص المحقّقة لخصوصيّة موطنيّة أو مذهبيّة.

ولمّا كانت السير نصّاً مشبعاً بالسّرد، موعلاً في الخيال، منمّقا بجماليات العبارة، فقد بحث اللّسان العربيّ عن اصطلاح شامل قادر على استيعاب مختلف هذه الخصائص وعلى جمع جملة ما يؤدّيّه من وظائف فكان اشتقاق المفهوم من الزّمان في السّيرورة، ومن المكان في المسير، رحلة اكتشاف، ومن الإنسان في السير طريقة في تنظيم الحياة وتخليد المآثر، نظاماً

أخلاقيًا يُقتدى به ويُتبع بين الأجيال ضمن تواصل بشريّ داخليّ وخارجيّ يصنع النماذج ويحقق استمراريةً نمطيّةً لتجارب إنسانيّة في الحياة تنتقل بالخبر، سيرا تُروى وعبرًا تُحكى.

إنّ تعدّد التّأليف الإباضيّة في مجال العقيدة والسّير وعلوم العمران، وتوزّعها بين ما تمّ تحقيقه وما يزال مخطوطًا جعل من العسير وضع تصميم مصفّى لها. أو ترتيبها تاريخيًا. لاعتماد هذه التصنيفات حينًا على النّسخ والتّحوير والتّذهيب والتّشذيب، وأحيانًا على الإضافة والتّتويج رغبة في الإختصار وحرصًا على تعميم الفائدة. ولكن أكثر البحوث رصانة وجديّة في التّعامل مع الإرث الإباضي تكاد تشترك في ترتيب هذه المدونة واختزالها في ثمانية كتب تمّ تحقيقها، إلى جانب مخطوطتين وقع اكتشافهما في زمن قريب. وإن ظلّ الإختلاف سائدًا بين الدّارسين في نسبة بعض فصولها إلى أصحابها. وهذه الكتب والمخطوطات سنرتّبها ترتيبًا تاريخيًا تظهره العناوين التّالية:

- 1- سيرة الحلقة لأبي الرّبيع سليمان بن يخلف المزاتي (مخطوط).
- 2- كتاب السّيرة وأخبار الأئمة لأبي زكريّا يحيى بن أبي بكر الوارجلاني¹.
- 3- سيرة العزّاب القنطاري².
- 4- كتاب الألواح لأبي العبّاس أحمد بن محمّد الفرستائي (مخطوط)³.
- 5- سيرة الحلقة لأبي عمّار عبد الكافي⁴.
- 6- السّير لأبي الرّبيع سليمان بن عبد السّلام بن حسّان الوسياني⁵.
- 7- سير مشائخ نفوسة¹ لمحمّد بن مقرين البغطوري².

¹ أبو زكريّا، يحيى بن بكر الوارجلاني. كتاب السّيرة وأخبار الأئمة، تحقيق عبد الرّحمان أيّوب، الدّار التونسية للنشر، تونس، 1985

² لم ترد سيرة مستقلة بنفسها بل مثّلت الجزء الثّاني من سيرة الوارجلاني والجزء الثّالث من سيرة الوسياني. يُنظر تحقيق بو عصبانة لسير الوسياني، مقدّمة المجلّد الأوّل، ص ص 141-147.

³ مخطوط في 51 ورقة. تولّى الباحث الهاشمي الحسين تحقيقه صائفة 2016 (بحث مرقون). وسنعتده في مقارنات محدّدة. ⁴ كتبت قبل 570 هجري .

⁵ أبو الرّبيع، الوسياني. السّير (تحقيق عمر بوعصبانة)، مسقط عمان: نشر وزارة الثّراث والثّقافة، 2009

8- طبقات المشايخ بالمغرب لأبي العباس أحمد الدرجيني.³

9- الجواهر المنتقاة فيما أخلّ به كتاب الطبقات، لأبي القاسم محمد البرادي.⁴

10- السير لأبي العباس بدر الدين أحمد بن أبي عثمان سعيد بن عبد الواحد الشماخي.⁵

يظهر هذا الجرد التاريخي كتاب سير الوسياني متوسطا للقائمة السيرية الممتدة تاريخيا من القرن الهجري الخامس (5هـ/11م)، إلى القرن الهجري العاشر (16م). ويمثل ضمنها إحدى أثرى المدونات إلى جانب سيرة الوارجلاني. وإليهما معا عاد الدرجيني في إثراء طبقاته وترتيب مادتها، ولم يزد عليها غير ما كان من أخبار أعلام النصف الثاني من القرن الهجري السادس. وأمام ثراء مدونة السير لدى الوسياني وتنوع مادتها يصبح الاشتغال على الجوانب الترتيبية في المنهج، والتأصيلية في العقيدة، والتجميعية للأخبار حسب الأعلام والأزمنة والأمكنة من أوكد مسائل البحث. تلك المسائل التي تحتاج "مفرش المصطلحات والمفاهيم" بعبارة أبي العباس أحمد الدرجيني في تقديم طبقاته.⁶

¹ مقرين، بن محمد البغطوري، سير مشائخ نفوسة، تحقيق توفيق عبّاد الشقروني، ط1، المغرب، مؤسسة تاولت الثقافية، 2009

² يذكر الشماخي أنّ البغطوري قد ألفها سنة 599هـ.

³ أبو العباس، أحمد الدرجيني. طبقات المشايخ بالمغرب، تحقيق إبراهيم محمد طلاي، سلسلة من كتب التراث، الجزائر.

⁴ أبو القاسم، محمد بن إبراهيم البرادي، الجواهر المنتقاة في ما أخلّ به كتاب الطبقات، تصحيح أحمد بن سعود السيّابي، دار الحكمة، لندن 2014 (كان حيّا إلى سنة 823هـ).

⁵ عالم أصيل جبل دمر انتقل إلى جبل نفوسة، ودرس بجرية ودرس بها. ترأس نظام العزاية. توفي سنة 928 هـ/1521م.

⁶ يبرز الدرجيني مقدمة الطبقات الإصطلاحية بقوله: "وقد رأيت أن أقدم مقدّمة تكون فراشا للكتاب، تفهم منها ألفاظ اصطلاح عليها أصحابنا المتأخرون وفيها عند من لا يعرفها اضطراب...". (طبقات مشايخ المغرب)

الفصل الثاني: المفاهيم الأساسية للبحث

المبحث الأول: الوعي بالمكان مفهومًا ثقافيًا

جليّ من خلال ما أسلفنا من ملاحظات مبدئية أنّ الإنسان، جماعات بشرية ومجموعات علمية وصفوة فكرية هو محور الاهتمام الجامع بين أجزاء سير الوسياني. ومهما كان التنظيم المنهجيّ زمنيًا أو مكانيًا، فالخيط الناظم للأخبار، هو الشخصية الإنسانية الفاضلة تجتاز عقبات الشرّ. وتنتشر الخير فتخلف أخبار الصّلاح والفلاح. وهي تقاوم كلّ أشكال الظلم والقهر وترفع لواء التحرّر والفعل. وتطلب العلم في شدة تقواها حزمًا وعزمًا. ولعلّ في مثل هذا النموذج من الشخصية الإباضية ما يرتبط بصورة المخلص والفادي لأمتة نبيًا مسيحًا¹، أو شامانا حكيمًا، أو بطلا فاضلا مطهرا للكون. وهي الصّور الثاوية في العمق الأسطوري للشعوب القديمة.

ولكنّ هذه الصّورة النموذجية للإباضيّ لم تتأتّ في نظرنا إلّا نتيجة وعي من الكاتب بخصوصية السير الإباضية وطبيعة جنسها الأدبيّ، وقيامها على مشروع كتابة مشترك ومتواصل بين أجيال المدرسة الإباضية. وهو ما أدّى إلى ظهور نتائج تعلّقت بالوعي بالمكان وتأثيراته على مقولات الإباضية. وتأثيرات ذلك الوعي على مصير المذهب طور عزلة أهله. وانحسار مجالهم الجغرافيّ، في الجزر المنيعّة، والصّحاري القصية والجبال العصية. دون نسيان استتبعات الوعي بالمكان وعيا زمنيًا، شكّل أسطورة جغراف، نهاية التاريخ الإباضيّ، كملح محدّد لوجوه التّثاقف مع الآخر ولأشكال الوعي بالذات.

إنّ مبحث الوعي متعلّق بالدراسات الفلسفية. في حين أنّ مفهوم المكان ألصق بالدراسات

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج1، ص 510: "كان أبو عبيدة عبد الحميد الجنائوني رضي الله عنه يقول لأهل الجبل : والله لقد تركتكم على الواضحة النيرة تفقد الضلال، وما بيني وبين رسول الله صلى الله عليه وسلّم إلّا ثلاثة رجال ولم أرهم".

الجغرافية. وأن يجتمعا مصطلحا مشتركا فذاك ضرب من التّجاوز للحدود الابدستمولوجيّة بين العلوم والمعارف، كما تذهب إلى ذلك المدارس الثقافيّة الأمريكيّة. واستثناسا بنتائج بحوثها، وبكتابات بعض رواد المدرسة التأويليّة في النّقد الأدبيّ للنصوص السردية سنقدّم تعريفات ثقافيّة موجزة تعرّف بهذا المفهوم المفتاح في بحثنا، انطلاقا من فصل للفلسفيّ عن الجغرافيّ وانتهاء بوصل ثقافيّ يجمعهما.

- مفهوم الوعي: conscience / consciousness

ورد في المعجم الفلسفي¹ في تعريف المادّة 1117 "وعي": هو إدراك المرء لذاته وأحواله وأفعاله إدراكا مباشرا. وهو أساس كلّ معرفة وله مراتب متفاوتة في الوضوح. وبه تُدرك الذات أنّها تشعر وأنّها تعرف. و ليس بيسير تعريف الوعي لأنّنا إذا أدركنا بأنفسنا لا نستطيع أن ننقل وعينا إلى الآخرين."

- مفهوم المكان:

يُعرّف المكان على أنّه المحلّ Lieu الذي يشغله الجسم وهو مرادف للامتداد. لذا تتوّعت تعريفاته عند الفلاسفة والحكماء والمتكلّمين والعلماء. إذعرّفه ابن سينا بقوله: "السّطح الباطن من الجرم الحاوي المماسّ للسّطح الظّاهر، للجسم المحوي"². أمّا في تعريف المتكلّمين -كما في تعريفات الجرجاني مثلا - فهو "الفراغ المتوهّم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده"³ ويرادفه الحيّز. والمكان عند الحكماء الإشراقيين هو البعد المجرد الموجود وهو أطف من الجسمانيّات وأكثف من المجردات ينفذ فيه الجسم وينطبق البعد الحالّ فيه على ذلك البعد في أعماقه وأقطاره"⁴.

¹ جميل، صليبا. المعجم الفلسفي، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، القاهرة، 1983، ص215

² ابن سينا، مجموعة رسائل في الحكمة والطبيعيّات، دراسة وتقديم جميل صليبا، دار بيبليون، باريس، ص166

³ عليّ بن محمّد الشّريف، الجرجاني. معجم التّعريفات، تحقيق محمّد صدّيق المنشاوي، نشر دار الفضيلة، القاهرة،

2004، ص191

⁴ محمد علي، التهانوي. كشّاف اصطلاحات الفنون، تحقيق رفيق العجم، علي دحروج، مكتبة لبنان، ط1، 1996.

أما عند المحدثين من علماء الفيزياء، فالمكان هو "وسط مثالي غير متداخل الأجزاء، حاوٍ للأجسام المستقرة فيه. بكل امتداد متناه. وقد قسمه "هارالد هوفدينغ"¹ Harald Hoffding، إلى مكان نفسي ندركه بحواسنا وهو نسبي، ومكان مثالي ندركه بالعقل، وهو مثالي مجرد. وهو نفس التقسيم الوارد حديثاً عند "إرنست ماخ"² Ernst Mach، بتسميتين أخريين هما المكان الهندسي الذهني، والمكان الفيزيولوجي المقصور على ميدان الإدراك الفعلي.

- مفهوم الوعي بالمكان:

هو مفهوم مركّب عن تقاطع المفهومين السابقين، مع مجالات معرفية محايثة فمن الثابت تاريخياً أنّ المكان لا يُتناول إلّا في علاقته بالزمان. لأنّ الظواهر المدروسة مهما كان نوعها لا تحدث في المكان وحده، بل في المكان والزمان معاً. وقد شغلت الحقيقة المكانية والزمانية فكر الفلاسفة قبل أن تشغل الدرس الأدبي. ومن الفلسفة، في مجال التراسل بين العلوم³، انتقلت إلى الفكر الأدبي، فسمويل ألكسندر⁴ Samuel Alexander (1938-1859) الملقّب بفيلسوف "المكان والزمان والألوهية" أقام مذهبه في الفلسفة الواقعية على هذه الحقيقة. ورأى "أنّ الحقيقة القصوى التي تتولّد عنها سائر الأشياء هي الحقيقة الزمانية المكانية

¹ هارالد هوفدينغ Harald Hoffding (1843-1931) فيلسوف دانماركي.

² إرنست ماخ Ernst Mach، فيزيائي وفيلسوف نمساوي 1838-1912 درس حركة الأجسام بسرعتها القصوى خلال عبورها للغازات، وطوّر طريقة دقيقة لقياس سرعتها معبراً عنها بسرعة الصوت. وتعتبر هذه الطريقة مهمة، خاصة في دراسة مشاكل الطيران الأسرع من الصوت. ويأتي عدد ماخ Mach number ودراسة موجات الصدمة على رأس إسهاماته في الفيزياء. وفي إسهاماته الفلسفية، وقد كان لماخ تأثير كبير على دراسة الوضعية المنطقية من خلال نقده لإسحاق نيوطن وسابقيه ألبرت إنشتاين خاصة في نظرية النسبية.

³ يُنظر فرحات، الدريسي. الجماعات العلمية، النشأة والخصائص والوظائف (في البيئة الثقافية العربية الإسلامية)، بحث مرقون.

⁴ صمويل ألكسندر Samuel Alexander (1859-1938) فيلسوف بريطاني واضع النظرية المثالية في التطور المفاجئ. دافع عن مقولة الزمان والمكان باعتبارهما المادة الأولية للوجود. أشهر مؤلفاته: - المكان والزمان واللّه (1920) - الفن والمادة (1925) - الجمال وأشكال القيمة الأخرى (1933).

time-space لأنّ الواقع العينيّ يشهد أنّه لا انفصال للمكان على (كذا) الزّمان¹.

أمّا في الحقل الأدبيّ فإنّ الناقد الروسيّ باختين² مؤصّل مصطلح "الحواريّة" الذي كان نواة مصطلح "التّناسّ" قد ربط ربطاً وثيقاً بين مصطلحي المكان والزّمان وهو ما أطلق عليه مصطلح الزّمكانيّة Chronotope، وهو مصطلح مقتبس من علم الأحياء الرّياضيّ حيث يصف الشّكل الذي يجمع المكان والزّمان معاً. ولعلّنا نشير إلى قدم المبحث قبل باختين، إذ قاربها الفيلسوف كانط³ وأتباعه كما قاربها غيرهم⁴. لكن باختين هو من ألحّ على أنّ الزّمكانيّة، هي في صورها المختلفة تجسيد للزّمن في المكان. وتجسيد للمكان في الزّمان. دون محاولة تفضيل أيّ منهما على الآخر. فالزّمن "يتكثّف شاخصاً، يكتسي لحماً ويصبح من النّاحية الفنّية مرئياً، وبالمثل فإنّ المكان يصبح مشحوناً ومستجيباً لحركات الزّمن والحبكة والتّاريخ"⁵.

لقد حرصت كلّ الدّراسات النّقديّة والأدبيّة، في تحليلها لنصوص من مختلف الأجناس، على التّأكيد على أن لا فصل بين الزّمان والمكان. فالنّص الأدبيّ مهما اختلف جنسه، إنّما يدور في إطار أفعال تتمّ من خلال أحداث وأزمنة يستوعبها حيّز مكانيّ فالزّمان يكسب المكان هويّته ومكانيّته إن صحّ هذا التّعبير.

إنّ المكان كما يرى برجسون⁶ "متجانس والأشياء القائمة في المكان تكوّن كثرة متميّزة والمكان وسط متجانس مشابه لنفسه باستمرار في كلّ مكان وهو حقيقة بدون كيفيّة"⁷.

¹ زكريا، إبراهيم. دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، ط1، 1968، ص 155

² ميخائيل باختين. (1895. 1975م). فيلسوف ولغويّ ومنظر أدبيّ روسيّ. مؤسس "حلقة باختين".

³ إيمانويل كانط، Immanuel Kant (1724-1804)، فيلسوف ألمانيّ ينتمي إلى القرن الثامن عشر تعلّقت فلسفته بالمعرفة والدّين والقانون والتّاريخ.

⁴ ميجان، الرويلي / سعد، البازعي. دليل الناقد الأدبيّ، ط3، بيروت: المركز الثقافيّ العربيّ، 2002، ص170

⁵ المرجع نفسه ص 170

⁶ هنري برجسون، Henri Bergson (1859-1941) أقام فلسفته على الإيمان بالروح وانقاذ القيم التي أطاح بها المذهب المادّي.

⁷ عبد الرّحمان، بدوي. مدخل إلى الفلسفة الحديثة، ط1، الكويت: وكالة المطبوعات، 1975، ص198

ولعلّ ما يمنح المكان هذه الكيفيّة هو الزّمان، تفعيلًا لاكتساب المكان ما سمّاه جمال حمدان "عبريّة"¹ أو ما أطلق عليه باشلار صفة "جماليات" المكان². حيث يقول: "الذّكريات ساكنة ، وكل ما كان إرتباطها بالمكان أكثر تأكيداً أضحت أوضح"³.

ونضيف هنا أنّ السّردية الكبرى لفعل التّأّسس، ترتبط من منظور ثقافيّ بقصّة انفصال الإنسان عن المكان، طبيعة كان أو فردوساً. وقد ولّد هذا الانفصال فعليّ إدراك متنافرين: هما الوعي والقلق.

وعلى خلاف ذلك فإنّ الوعي يحيل بدوره على حلم العودة، فعلاً تاريخياً يربط الحاضر بالماضي. ذلك الزّمن البعيد "المغموس بالقداسة"⁴. والذي يؤسّس لسيادة الإنسان على الطّبيعة والمكان. وذلك الزّمن هو الذي توسّع كتّاب الإباضية في توصيفه وإظهار صفائه.

بهذا يصير قلق الوعي، ووعي القلق - في انفصالهما كما في اتّحادهما - مكوّنين لفضاء معرفيّ مميّز للإنسان، وفي تنامي التّناقض بين الوعي والقلق، يجري تمثّل هذا الفضاء من خلال الزّمان والصّورة (صور الأشياء والأمكنة: صورة الواحات، والغيان، والمصليّات، والمدن) فتكتسي بذلك الأزمنة أبعاداً جديدة كأن يصير الماضي متكّأً في مواجهة القلق، ووعياً مؤسّساً لما يجب أن يكون لاحقاً. ومن هنا أيضاً تُغيّر السّير الإباضية مفهوم السّير الدّائية الحديثة⁵ كما حدّد شروطها "فيليب لوجون"⁶ Philippe Lejeune أو "جورج ماي"

¹ جمال، حمدان. شخصيّة مصر، دراسة في عبريّة المكان، طبعة مؤسّسة دار الهلال.

² غاستون، باشلار. جماليّات المكان (ترجمة غالب هلسا)، ط2، بيروت لبنان: المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع، 1984

³ المرجع نفسه، ص 39

⁴ ميرسيا، إلياد. المقدّس والعاديّ، ترجمة عادل العوّا، نشر دار التّأوير للنّشر والطّباعة، ط1، سنة 2009، ص126

⁵ جليّة، الطريرطر. مقومات السّيرة الدّائية في الأدب العربيّ الحديث، مركز النّشر الجامعيّ، تونس 2004

⁶ فيليب لوجون Philippe Lejeune (ولد 1938)، أكاديميّ فرنسيّ اختصّ في السّيرة الدّائية. وإليه ينسب مفهوم "الميثاق السّيرداتي". من أشهر مصنّفاته "الميثاق الأوتوبيوغرافي".

¹ Georges May، فهي لم تكن لوإذا بالماضي من أجل "دفع نذر النهاية" بعبارة جابر عصفور بقدر ما هي استحضار "لما انجزه الأسلاف في البدء"²، ومحاولة احتذاء، لتشييد آتٍ يبدو ضبابيًا، في ظلّ انهيار أسس الجماعة المتخيّلة: انهيار اللسان أولاً، وانهيار السيادة ثانياً، ثمّ انهيار الجغرافية ثالثاً. وبانهيارها يصير المكان إشكالا وتماثلاً كالأزمنة، تحوّلت الصّورة في المدوّن أو المتخيّل، إلى شكل وعي بالأشياء يقيمها على أشكال من القداسة والعجائبيّة، تعويضاً عمّا لحق الكيان الجمعيّ من قصور أو تخلّ.

وفي هذا المفترق تتركّب آليات المعرفة الإباضيّة القائمة على الرّصف والتّمثّل، أي رصف المجهول الزّمنيّ والمكانيّ بالمعاني، وبناء صورة عن الواقع تمثّله ولا تُكوّنه. وقد تحقّق فعلاً الرّصف والتّمثّل من خلال المنهج أولاً (منهج التّأليف وتحديد الظّواهر والإختيارات) ومن خلال النظريّة ثانياً (أي نحو السّلوكة، والمبررات الثّأوية خلف تلك الإختيارات). وبذلك يمكن أن نستنتج أنّ الوعي بالمكان قد صار وسيطاً، وأداة مُحايّنة لإنتاج المعنى/المعرفة. لكنّ المحايّنة والمقاربة من منظور حدثيّ للمعرفة هي حالة إخفاق معرفيّ، تستدعي تمثّل المكان من منظور زمنيّ وتناول الوعي في أفق مكانيّ دون إغفال الخلفيّة العقديّة المحرّكة لقوانين هذا الوعي والمكيّفة لآليّات انتاجه المعرفيّ.

-وبما أنّ كلّ كتابة وعيٍّ، فهل يكون تصوّر الوسياني الأمازيغيّ اللّسان والإباضي المذهب للمكان مشكّلاً من مخزون اللّغة أم محفوظ العقيدة؟

-كيف وُقّق الوسياني في اعتماد المكان خيطاً ناظماً، به نظم مفاصل السّيرة. راسماً دور الفضاء في نحت تغريية أمة (جماعة)، وتطوّر مذهب، وازدهار ثقافة، تبحث لنفسها عن شرعيّة "في مواجهة شرعيّات أخرى تعتبر نفسها أكثر إنسانيّة من الآخرين"³.

¹ جورج ماي Georges May صاحب كتاب "السّيرة الذاتيّة"، تعريب عبد الله صولة ومحمّد القاضي، بيت الحكمة، تونس 1992

² ميرسيا، إلياد. المقدّس والعادي، ترجمة عادل العوّاء، نشر دار التّأثير للنّشر والطّباعة، سنة 2009، ص126

³ Arkoune, Mohamed. Horizons. Prologues, №25, Automne 2002. p148

المبحث الثاني: السيرة نمط كتابة شائع عند إباضية بلاد المغرب

لما كانت السيرة نصًا مشبعًا بالسرد، موعلا في الخيال، منمقا بجماليات العبارة، فقد بحث اللسان العربي عن اصطلاح شامل قادر على استيعاب مختلف هذه الخصائص. وعلى جمع جملة ما يؤدّيه من وظائف. فكان اشتقاق المفهوم من الزمان في السيرة، ومن المكان في المسير، رحلة اكتشاف. ومن الإنسان في السير، طريقة في تنظيم الحياة، وتخليد المآثر. نظاما أخلاقيا يُقتدى به. أو يُتبع بين الأجيال، ضمن تواصل بشري داخلي وخارجي، يصنع النماذج ويحقق استمرارية نمطية لتجارب إنسانية في الحياة. تنتقل بالخبر، سيرا تُروى، وعبرًا تُحكى. فكيف نفهم مصطلح السيرة بدءًا؟

- مفهوم السيرة في التراث العربي:

تعرف السيرة لغة، في المعاجم اللغوية العربية كما يلي:

يعود لسان العرب إلى الجذر الثلاثي (س، ي، ر) ليستخرج منه الدلالة الأولى للمفهوم. فيحصرها في الهيئة الظاهرة، من الشخصية الإنسانية. "سار بهم سيرة حسنة والسيرة" ¹ "الهيئة". ثم يعود فيفتحها على إنتاج الخطاب السردى التاريخي لأيام العرب مثلاً في قوله "و سير السيرة" ² "حدث أحاديث الأوائل". أمّا أبو الحسن الجرجاني فقد ذهب مذهباً صرفياً. فنظر إلى السير من منظار الجمع والتواصل الاجتماعيّ منتهياً إلى القول: "السير هي جمع السيرة، وهي "الطريقة"، سواء كانت خيراً أو شراً يقال فلان محمود السيرة، فلان مذموم السيرة" ³. ولم يخالف الفيروزآبادي في القاموس المحيط مفهوم الطريقة الراسخة لدى الجرجاني في قوله: "السيرة الضرب من السير" و"السيرة بالكسر" "السنة" و"الطريقة"،

1- أبو الفضل، ابن منظور. لسان العرب المحيط (تحقيق: عبد السلام محمد هارون)، ط1، بيروت لبنان: دار الجيل،

1997، مج.3، ص378

2- المرجع نفسه، ص378

3 - أبو الحسن، الجرجاني. معجم التعريفات، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، ص998

و"الميزة" و"الهيئة". و"السيرة بالفتح: الذي يُقَدَّ من الجلد. جمع سيور"¹. ويبدو تعريف الفيروزبادي، أقرب إلى الشمولية والتوليف بين التعريفات السابقة. وذلك ما واصله يسري السيد محمد في كتابه "جامع السيرة". وإن كان قد أضاف دلالة الحالة إلى مصطلح السيرة. ليتعلّق المفهوم بالشخصية الإنسانية، في انفعالاتها الباطنة، أكثر ممّا يتعلّق بالنظام القيمي الصّارم. فهي في تعريفه تلك "السنة والطريقة والحالة، التي يكون عليها الإنسان وغيره"². ويعود إبراهيم مصطفى في المعجم الوسيط، فيذكر السيرة النبوية، وكتب السير. مبيناً أنّها مأخوذة من المعنى العام للسير في دلالة "الطريقة". وضمن هذا الإطار يُدخل الغزوات وغيرها من الحوادث ليثبت صلة السيرة بالتاريخ منتهياً إلى القول "ويقال قرأت سيرة فلان" تاريخ حياته³.

ولعلّ ما جرّ هذه المعاجم إلى اعتماد دلالة الحالة والتحوّل في الزّمان، هو استرفادها بدلالة العبارة القرآنية. فقد استعملت لفظة "السيرة" في القرآن الكريم، بمعنى "الحالة". كما يذهب إلى ذلك الكثير من المفسرين. وآية ذلك في قوله تعالى ﴿سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى﴾⁴. على أنّا نرى أنّ دلالة السيرة في سياق هذه الآية، من قصّة النبي موسى وعصاه، لا ترتبط بالحالة ارتباطاً كلياً. بقدر ما ترتبط بالفاعلية. فقد سبقت بالقول الحواريّ التّالي، المحدّد لوظائفها اليومية غير المتناهية ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى. قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى﴾⁵. أفلا تكون السيرة الأولى في هذا السياق، هي استعادة الوظائف الأولى، باعتبارها حالة طبيعّية من الأنسنة. واستبعاد وظائف النبوة باعتبارها حالة ما فوق بشريّة، في الإعجاز السّحريّ لقصّة موسى وسحرة فرعون؟

ونهايةً يبدو "المعجم المفصل" مُجَمِّلاً لأبرز دلالات هذا المصطلح لكنّه ينتقي منها

¹ الفيروزبادي. القاموس المحيط، بيروت، بيت الأفكار الدولية، ط1، 2004، ص870

² يسري، السيد محمد. جامع السيرة، العراق المنصورة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2005، ص7

³ إبراهيم، مصطفى. المعجم الوسيط، ط2، المكتبة الإسلامية، [د ت]، ج1، ص467

⁴ القرآن الكريم، سورة طه، الآيتان (20-21)

⁵ سورة طه، الآيتان 17 و18

ترجمة الحياة متأثراً بمفهوم Biographie في الثقافة الفرنسية. ليثبت أن نصّ السيرة هو "سيرة الحياة أو ترجمة الحياة وهي عبارة عن ترجمة لحياة أحد الأعلام".¹

غير أن ما لم تطرحه مختلف المعاجم العربية قديمها وحديثها، هو تلك العلاقة للفظ سيرة بلفظ سرياني في اللغات الشرقية القديمة. وحتى نقف على علاقة محتملة بين دلالة المفهوم وأصوله الحضارية، إذا ما اعتمدنا معاجم مشتركة بين الكلدانية والعربية، تتبّع نسق تطوّر اللغة العربية، في حدّ ذاتها عن الآرامية والآكادية، بشكل تراكمي دقيق. إذ يورد المطران يعقوب أوجين منّا، في كتابه "قاموس كلداني عربي" ضمن باب السّين عن الكلدانية ما يلي: تكلم بالسريانية، تخلّق بأخلاق السريان، وتأدّب بآدابهم². ولذلك أضحت لفظة الآرامي مرادفة للفظ الصّابي-الوثني، ولفظة السرياني مرادفة للفظ النّصراني والمسيحي³.

* فهل يكون مصطلح السيرة على ارتباط بمسيرة التّمذّن الآشوري، كما أعجب بها الفاتحون الإغريق، وكما تجمّعت في الإبتيقون منبع الحكمة السريانية وكنز أسرار الرّوح فيها؟⁴

* وهل من باب المصادفة أن تُعرض السيرة المرجعية عند العرب "سيرة ابن هشام" عن

1 محمد، التّونجي. المعجم المفصّل في الأدب، ط2، بيروت لبنان: دار الكتب العلميّة، 1999، ج1، ص536

2 المطران يعقوب أوجين، منّا. قاموس كلداني عربي (أعاد طبعه مع ملحق جديد المطران روفائيل بيداويد)، ط2، بيروت: منشورات مركز بابل، 1975، صص487-488

3 -يتوسّع المطران يعقوب أوجين منّا في تفسير هذا التّحوّل في التّسمية عن الآرامي إلى السرياني. فيقول ضمن نفس الشّرح مستطرداً "إعلم أنّ السريان لم يكونوا يسمّون في قديم الزّمان بهذا الاسم. لكنهم كانوا يسمّون قديماً آراميين. سواء كانوا شرقيين أم غربيين نسبة إلى جدّهم آرام بن سام بن نوح. وإنّما سمّاهم بهذا الاسم أولاً اليونانيون. وذلك بعد استيلاء ملوك آشور على الديار الشّاميّة. فلفظة السرياني على رأي أغلب العلماء المحقّقين متأنيّة من لفظة الآشوري. محرّفة بعض التّحريف طبقاً لطبع اللغة اليونانيّة. وهذه التّسمية دخلت أولاً على سكّان بلاد الشّام. ثمّ نحو أواسط الجيل الأوّل للمسيح دخلت أيضاً على سكّان ما بين النّهرين وأشور وبابل. على يد الرّسل الشّاميين الذين تلمذوا هذه البلاد. وأقبلوا بها إلى الديانة النّصرانيّة. فأجدادنا الأوّلون لحبّهم الشّديد للإيمان، ولتمسّكهم الوثيق بعريّ الدين الحقّ، تركوا بنوع من الإفراط مع الوثنيّة حتّى إسمهم القديم، وتسمّوا باسم السريانيين نسبة إلى الرّسل الذين بشّروهم. وتميّزوا لهم من بني جنسهم، الآراميين الذين لم يكونوا بعد قد اعتنقوا الديانة المسيحيّة."

4 يُنظر كتاب "الإبتيقون، فلسفة الآداب الخلقيّة"، ألّفه بالسريانية الفيلسوف السرياني الشّهير مارغريغوريوس ابن العبري مفرّيان المشرق، ترجمه وكتب مقدّمته الملفان مارغريغوريوس بولس بهنام مطران بغداد والبصرة [د.ت.].

الحياة البدوية للرسول محمد، فتختزلها في أحشاء الجزء الأول، وتطنب في بيان خصال التمدن والتحضّر فيه ثلاثة أجزاء بعدها ؟

* ألا تكون فلسفة السيرة في الأدب الشرقي عامّة، قائمة على التدرّج في امتلاك أسباب الحضارة، وتسهيل سبل المثاقفة، والتخلّص من العصبية ومخلفات التبدي؟

* ألا يكون الأنبياء عندها في مجمل سيرهم النموذجية مثالا في الترقّي عن مراح الغنم، إلى مسارات الطرق تجارا مغامرين وسلطين حاكمين؟

* وهل شرط كلّ سيرة شرقية ممكنة، أن تبدأ من يثم ماديّ أو معنوي، وأن تنتهي إلى "ملك لم يؤت لأحد من قبلي" بعبارة النبيّ سليمان؟

* ثم هل من قدر كلّ سيرة ممتحنة¹ أن تبدأ بمعجزة خلق، وتنتهي بالاحتراق على صليب العبادة عطشا إلى الماء؟

مجمل القول في هذا الثراء المعجمي، أنّ مفهوم السيرة ولاد معاني، في الحضارة العربية الإسلامية. تتجاوز الهيئة والطريقة، إلى الحالة والفاعلية. لتجتمع في المسيرة الإنسانية المتميّزة حدّ النمذجة. ولتكتنز تاريخانية حضارة في أعلام عظماء صنعوها. ثم إنّ الجذور المحتملة لهذا المصطلح في السريانية الآرامية، تجعل منه مصطلحا لصيقا بأحوال التمدن، والنقدّم في النسق التعميريّ الزراعيّ والنشاط التثميريّ الفلاحيّ.

* فهل معنى ذلك أنّ مفهوم السيرة رهين فعل الكتابة؟ وأنّ مفهوم الخبر لصيق فعل المشافهة وحياة التبدي؟

* ألا تكون السير تدوينا للأخبار المروية حفظا لها، جملة من الآثار المتبعة في لبّ

¹ يذكر في سياق السير الممتحنة. سير الآلهة البابلية كتموز وسين، وسير الأنبياء كالمسيح، وسير الأصفياء كالحسين بن عليّ بن أبي طالب عند الشيعة. وليس من باب المصادفة أن تتشابه قصص مسيرتهم، نحو مصير الفجيعة المقدّرة بنفس الأيقونات في المنامة والقيامة والعطش والصّلب.

(تُنظر في هذا السياق مقاربة الدكتور نوري المرادي تحت عنوان: الإله سين، الإمام الحسين: جذور فواجع الشيعة.

والمنشورة بالموقع الرّقمي: http://lailahassan1.blogspot.be/2016/07/blog-post_29.html

مشروع نشأتها¹؟

* ثم هل كان الاصطلاح النقديّ العربيّ الحديث مساوقا لهذا النّراء المعجمي ومساوقا لدلالاته في العيار النقديّ؟

- مفهوم السيرة في التراث السيّريّ الإباضيّ مغربا ومشرقاً:

كنا في العنوان السابق، قد حاولنا إجمال دلالات مفهوم السيرة في الثقافة العربيّة قديما. فتناولنا المدونة الإباضيّة ببلاد المغرب، من خارج لا يكاد يشملها. لكن البحث في هذه المدونة-المشروع الممتدّ ستّة قرون، يقتضي أن ننظر إلى السيّر الإباضيّة من داخل مغربيّ. يعرّفها ضمن فضاء الدّراسات والتّحقيق أولا. ويتتبّع تعاريفها ضمن الحقل الإباضيّ ثانيا. في الدّراسات القائمة، ثمّ في مدوّنة السيّر بالذّات.

يعدّ عبد الرّحمان أيّوب² من أوائل المحقّقين المنتبهين إلى قيمة السيّر الإباضيّة ببلاد المغرب. وقد ذهب عند تحقيق سير الوارجلاني³ مذهب التّعميم في تقديم هذه المخطوطة. فانتهى به التّعريف إلى حشرها ضمن دلالة عنوانها على الإخبار. يقول: "كتاب السيرة وأخبار الأئمّة للشيخ أبي زكرياء يحيى الوارجلاني حديث مسهب حول الرّسّامين وتأسيس دولتهم بتاهرت وسقوطها، وعلى صراع الإباضيّة مع الفاطميين...أما الجزء الثّاني من الكتاب فقد اشتمل على توثيق لأخبار الشّيوخ المنتمين للطّبقات ما بين السّابعة والعاشره".⁴ جليّ ذلك الوعي التّاريخيّ لدى المحقّق في تمثّله المفهوم انتظاما لجملة من

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج1، ص510 / الوارجلاني، كتاب السيرة وأخبار الأئمّة، ج1، ص282. يبدو هذا المفهوم للسيرة المخد بالكتابة أكثر تساوقا مع مشروع السيّر الإباضيّة. فقد أورد الوارجلاني والوسياني نفس الخبر المأثور عن أهل نفوسة: "حكى عن رجل من خيار نفوسة أنّه قال: "نحن أصحاب آثار، لو سلّكوا بنا على جدار لسلكناه، بل قد سلّكوا بنا على طبّات المرفهات فسلّكناه، فخلّ الجدار والخيار في مرضاة الواحد القهار".

² عبد الرّحمان، أيّوب (محقّق كتاب أبي زكرياء يحيى بن أبي بكر)، الوارجلاني. كتاب السيرة وأخبار الأئمّة، تونس، الدّار التّونسيّة للنّشر، 1985

³ أبو زكرياء يحيى بن أبي بكر الوارجلاني مؤلّف كتاب السيرة وأخبار الأئمّة، تونس، 1985.

⁴ المرجع نفسه، صص 15-16

الحوادث في شكل من التسلسل في الأحداث أو التناثر في الأحاديث.

ولم يخالفه إسماعيل العربي¹ المحقق الجزائري، الرأي عند إعادة تحقيق هذه المخطوطة فعنوانها الفرعي، جريا على سنة المحققين الجزائريين²، هو "أخبار أبي زكرياء". وانتهى في مقدّمة تحقيقه إلى القول: "يجب ألا يغيب عن أذهاننا أن تاريخ أبي زكرياء، إنما هو تاريخ إباضي ديني في المكان الأول، يركز على سير العلماء والأئمة".³ والواقع أن مثل هذه القراءة لا تلتفت إلى أدبيّة النصّ السّيري الإباضي ولا تعير اهتماما للشخصيّة الإنسانيّة فالمحقّقان قد حشرا السّير في الخبر سيرورة للأحداث منتهية عند حدود زمنيّة قصيّة.

أمّا توفيق عياد الشّقروني محقق سير مشايخ نفوسة للبغطوري⁴ فقد مال إلى اعتبار السّير نصّا أدبيّا تراجميّاً قوامه "سرد تراجم علماء ورجالات المذهب الإباضي في المغرب الإسلامي، مع استعراض سريع لعلماء المذهب في المشرق، في محاولة لوصل سلسلة الشيوخ وهو ما يعرف بنسبة الدين . للتأكيد على أخذ الدين من مصادره الشّفوية المباشرة . حيث تبدأ السّلسلة بالتابعي جابر بن زيد رضي الله عنه، عن ابن عباس رضي الله عنه، عن الرسول صلى الله عليه وسلّم"⁵. ومثل هذه الرّؤية لا تخلو من دقّة في الضبط تنطلق من داخل الحقل الإباضي بالذات. فنسبة الدين هي المحدّدة لنقاوة السّيرة أو لفسادها. والسّيرة بهذا الفهم في عمومها، ضرب من الانضباط الخلقي، يميّز المترجم لهم عن عامّة النّاس. ويرفعهم درجات في الخلق الحسن.

¹ إسماعيل، العربي. باحث جزائري مهتم بتاريخ الجزائر والمغرب الإسلامي. ولد سنة 1919 في بلدة بني وعليس بمنطقة القبائل، اهتمت مؤلفاته بالدويلات التي نشأت وحكمت بالمغرب الإسلامي (دولة بني حمّاد، بنو زيري، الأدارسة).

² يسمّي المحقّقون الجزائريون كلّ كتاب ينقل أخبارا بالتاريخ. ومثال ذلك، تاريخ العدوان (ق5هـ). تحقيق أبو القاسم سعد الله جامعة الجزائر. طبعة دار الغرب الإسلامي.

³ أبو زكرياء، يحي بن بكر الوارجلاني. كتاب سير الأئمة وأخبارهم، المعروف بتاريخ أبي زكرياء، تحقيق إسماعيل العربي، بيروت لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1982، ص28.

⁴ مقرين، بن محمّد البغطوري. سيرة مشايخ نفوسة، تحقيق توفيق عبّاد الشقروني، ط1، تالوت، المغرب، 2009.

⁵ المرجع نفسه، ج1، ص14.

أما عبدالرحمان بن عمر بكلي¹ فيشير، في مقدّمة وضعها لتحقيق إبراهيم طلاي لكتاب طبقات الدّرجيني، إلى أنّ "الكتاب ينتقل بنا من تاريخ، إلى سيرة، إلى مسائل شرعية وبيان أحكامها إلى غير ذلك ممّا يجعل الكتاب سائغا مستساغا"². وليس هذا الكلام تعريفا للسّير، بقدر ما هو حصر لموضوعاتها، في ما يشبه الموسوعة الثقافيّة لأهل القرن السّابع ببلاد المغرب. لتغدو السّير نصّا جامعا ومفهوما مائعا.

ولا يحشر المحقّق عمر بوعصبانة نفسه ضمن السّياق التّعريفيّ لفنّ السّيرة، عند الإباضيّة وخصوصيّة المغاربيّة. فهو يتجنّب تعريف السّير في تحقيقه لسير الوسياني، مقتصرًا على وظيفة تدوينها، في جانبين تأثريّين، متّصلين بالتّراث والهويّة. فيقول: "لموضوع سير المشايخ أهميّة بالغة. إذ يعدّ من جهة إحياء لما اندرس، ولما انطمس وطواه النّسيان. ومن جهة أخرى باعًا على الاعتزاز بهم"³. ولعلّ مثل هذه الوظائف إنّما تغني السّير بقدرتها على التّحوّل نصّا تعليميّا ومنهاجا مدرسيّا يبتدئ به التّلميذ عند عزّابة الإباضيّة⁴.

وانتهى آخر المحقّقين للسّير الإباضيّة محمّد حسن وهو ينهي الاشتغال على سير الشّمّاحي إلى أنّ السّير "تراجم لا تخلو من المواعظ والعبر، وهو ما عناه مفهوم السّيرة، بكونها تسجّل التسلسل في طبقات العلماء وتاريخهم ومآثرهم ومناقبهم"⁵. وإذا كان هذا

¹ الشيخ عبد الرحمن بن عمر بكلي الملقب البكري (1901-1986م)، من غرداية، واضع مقدّمة طبقات الدّرجيني.

² أبو العبّاس، أحمد الدّرجيني. طبقات المشايخ بالمغرب، تحقيق إبراهيم محمّد طلاي، ط1، الجزائر، سلسلة من كتب التّراث، [د.ت.]، ج1، المقدّمة.

³ الوسياني، سير الوسياني، ج1، ص23

⁴ تبدأ المراحل الثلاث في تعلّم التّلامذة بالفضاء الإباضي المغاربي بتعليم السّير: "ذكر عن أبي يعقوب شيخ كان بنفوسة أمّسان، أنّه كان مقصداً للمبتدئين. فإذا انتظموا في حلقة علّمهم السّير وآداب الصّالحين. ثم ينقلهم إلى محمّد بن سودرين. فيجرون قراءة القرآن. ويتعلّمون اللّغة والإعراب ثم ينتقلون إلى أبي عبد الله بن بكر. فيعلّمهم أصول الدين، والفقه. فكان العزّابة في ذلك الزّمان يشبّهون الشّيوخ الثلاثة بثلاث نجارين أحدهم يحسن قطع الخشب من الشّعراء. والثّاني يشقّها وينشرها. والثّالث يركّب الألواح ويسمّرها، فيما يصلح بين الأدوات". (أبو العبّاس أحمد الدّرجيني، طبقات المشايخ بالمغرب، ص218)

⁵ أبو العبّاس، أحمد الشّمّاحي. كتاب السّير، تحقيق محمّد حسن، دار المدار الإسلامي، ج1، بيروت-لبنان، 2009، ص19.

التعريف قد سعى إلى جمع الروح الأدبية، والمنحى التاريخي، والترتيب الكرونولوجي، فإنه قد غفل عن خصوصية نص السيرة باعتباره نصّ مثاقفة كثيفة. تنطلق منها رؤية جديدة، أقرب إلى الموسوعية ذات النزوع التجميعي، والهوس الترتيبي، وفقا لمنهج محدّد. ليكون نصّ السير الإباضية مشروع تدوين، يُطوّر من مدوّن إلى آخر، وفقا لدرجة التثاقف الحاصلة للمجتمع الإباضي مع جواره في الزمان والمكان.

لكن على خلاف المحققين السابقين من داخل الفضاء الإباضي (الشقروني وطلاي وبوعصبانة) أو من خارجه (عبد الرحمان أيوب، إسماعيل العربي، محمد حسن) فإنّ الباحث الإباضي المزباني صالح بن عمر إسماعيل قد وضع في كتابه "العزّابة ودورهم في المجتمع الإباضي بمزاب" ضمن جزئه الرابع وفي باب الملاحق ملحقا خاصّا بـ"مصطلحات نظام العزّابة" هو الملحق الثالث والعشرون. يورد داخله تعريفا مختزلا للسير فيضعها بين المجلس والتلميذ ترتيبا، ثمّ يقول "السير تعني مستلزمات الحلقة من تنظيمات خاصّة بها، أو هي القوانين التي وضعها مؤسسها الأوّل انطلاقا".¹ لا يخلو هذا التعريف من ارتباط بالطريقة، دلالة من دلالات مفهوم السيرة لكنّه يحشرها في ما وضعه أبو عمّار عبد الكافي² من تقييدات ضبطت بدقّة نظام الحلقة وقد سمّاها النساخ الإباضيون بعده "سير أبي عمّار عبد الكافي"³. وهذه الدلالة التنظيميّة التي استنبطها الباحث الجزائري صالح بن عمر إسماعيل، إنّما يستند فيها إلى الوثيقة المرجعيّة في تنظيم حلقة العزّابة. الوثيقة التي خطّها أبو عبد الله محمّد بن بكر الفرستائي⁴. وقد نشرت بعنوان "ذكر لمع من سير الحلقة، وما ينبغي لأهل

¹ صالح، بن عمر إسماعيل. العزّابة ودورهم في المجتمع الإباضي بمزاب، ط1، الجزائر غرداية: نشر جمعية التراث، 2005، ج3، ص1220.

² أبو عمّار عبد الكافي هو من أكثر الجماعة تحقيا زمنيا خمسينيا، وهو ما طوّره الدّرجيني في طبقات المشايخ.

³ يُنظر سير أبي عمّار عبد الكافي، نشر وتحقيق مسعود مزهودي، مكتبة الضّامري، سلطنة عمان 1996، طبعة1.

⁴ هو أبو عبد الله محمّد بن بكر الفرستائي واضع نظام "حلقة العزّابة" بجبال تمّدلست جنوبيّ تطاوين اليوم (ت44هـ/664م). ووالد أحمد بن محمّد بن بكر الفرستائي صاحب "الألواح" وكتاب القسمة وأصول الأرضين، ومسائل التّوحيد، وسيرة الدّماء.

طريق العزّابة أن يلتزموه ويعلموه، ممّا ربّبه أبو عبد الله محمد بن بكر رحمه الله¹. ولم يكن أبو العباس أحمد الدّرجيني² صاحب السّيرة التّظيميّة المقتبسة من تنظيم أبي عمّار عبد الكافي بالذّات ليستخدّم مصطلح السّيرة بهذا المعنى. فهو يميّز في "سير أبي عمّار عبد الكافي" بين قسمين مهمّين منها:

قسم تنظيّمات حلقة العزّابة. وقسم جرد أعلام الإباضية حتّى القرن السّادس. طبقات سبعة مقسّمة لكلّ خمسين سنة. وقد جعل الدّرجيني القسمين منفصلين عن وعي ترتيبيّ منهجيّ فقال: "وقد رأيت أن أقدم مقدّمة تكون فراشا للكتاب تفهم منها ألفاظ اصطلاح عليها أصحابنا المتأخرون، وفيها عند من لا يعرفها اضطراب، ثمّ آتي بتسمية مشائخها وذكر طبقاتهم خلفا عن سلف... ثمّ أجرد السّيرة وأنقلها من الكتاب المذكور"³.

* فهل يكون الدّرجيني ابن القرن السّابع هجريّ، أدقّ وعيا في التّمييز بين مفهوم السّيرة ومفهوم الحلقة؟ وهل التّبس المفهوم على أجيال الإباضية بفعل كاريزما الشّيخ المؤسّس حتّى حلّت حلقة العزّابة الضيقة محلّ مصطلح السّيرة الشّاسع؟ وصارت السّير مختزلة في سلوك أهل الحلقة وانضباطهم التّظيميّ؟

¹ روبرتو، روبيناشي. كتاب العزّابة، حلقة الشّيخ محمد بن بكر (وثيقة قديمة عن حياة نُسّاك الصّوامع في الإسلام، ترجمة: لميس الشّجني، أعدّها للنّشر وقُدّم لها محمّد ومادي، منشورات مؤسسة تاولت الثقافيّة، سلسلة أبحاث التّاريخيّة، المغرب الأقصى 2006، <http://www.tawalt.com/>، من ص 38 إلى ص 48. (آخر زيارة سبتمبر 2016).

² أبو العباس، أحمد الدّرجيني، مؤلّف طبقات المشايخ بالمغرب.

³ المرجع نفسه، ج 1، ص 3.

الباب الثاني: الوعي بالمكان انتظام منهجي

مدخل:

كان محمد بن بكر بداية القرن الخامس، قد رسم في الغار النّسعي بأجلو (409هـ/1018م) نهج الاتّباع لعزّابته. بإحياء الآثار وجمع السّنن. فتخرّج عنه تلامذة يجيدون حفظ الآثار، ورواية الأخبار. وأوضح أمثلتهم أبو زكرياء يحيى بن معمر الوارجلانيّ، صاحب أوّل مصنّف سيريّ إباضيّ معتمد من طرف الباحثين. وكان أبو الرّبيع سليمان بن يخلف المزاتي (ت471هـ/1078م)، نهاية القرن الخامس قد شرع لتلامذته، في غار العزّابة بتمولست، الابتداع العقليّ وهو يدرّسهم المعقول. فتخرّج عنه تلامذة " ينشغلون بدراسة العمارة وتثبيت أسس العمران في الشّخصيّة الإباضيّة المغربيّة من عقل عليم، وقلب حليم، ويد عمولة، ولن يكون ذلك ممكنا دون تجذّر لهذه الشّخصيّة في فضاءها: "ترحل بين الأمكنة فتتزوّد بالعلوم، وتنغرس في مكانها فتنتج عمارا، وتشعّ على فضاءها من جديد فتنتشر معرفة"¹، لذلك اختار الجيل الثّاني من خريجي مدرسة العزّابة نهجا مكانيا مخالفا يقطع مع التّاريخ الكبير للأمم والدّول والسّلاطات الحاكمة، ويهتمّ بالتّاريخ الصّغير للشّيوخ والعزّاب والنّساء والأطفال فيقترب أكثر من أنثربولوجيا المكان، ويستفيد استفادة جمّة من أدب الرّحلات، ونصوص الجغرافيا.

إنّ هذا الالتزام بالنّهج المكانيّ في التّأليف، الذي لاحت بواده مع الفرستائي الابن، المنتمي إلى الجيل الثّاني من أصحاب السّير سيتوضّح بجلاء مع الوسياني حين أضفى على النّصّ السّيريّ اختيارات مكانيّة. هي في أصلها أسئلة فقه العمارة الحارقة، وأجوبة تجارب التّعير المتلاحقة، في رحلة هذا المجتمع الإباضيّ بين واحاته وجزره وجباله وطرقاته، عن زمن أوّل كان يفرض فيه ثقافته فيستوعب الآخر المخالف والمختلف، إلى زمن تُفرض عليه فيه ثقافات شتّى تتقاذفها البحار والصّحاري، وتتناقلها الطّرقات والأسواق. فلا

¹ الهاشمي، الحسين. السّير الإباضيّة وإشكاليّة المنهج، من خلال كتاب الألواح للفرستائي، دراسة وتحقيق، مرقون، 2016.

مناص من استيعابها وإعادة تأويلها في محاضن مكانية دافئة، لتخريج من يحفظ لهذا الدين وجهه ويمنع عنه امحاء الآثار¹.

إنّ مثل هذا المشروع المستشرف من قبل أبي الربيع سليمان بن خلف، والموجّه لتلاميذه نحو الاهتمام بدراسة بلاد المغرب فضاءً ثقافيًا مميزًا، وقادرا على تحقيق أسباب نهضته الذاتية، بالتّعويل على العلم والعمل والأخلاق، هو المحفّز الرئيسيّ لتدوين السّير. وتحويلها مادةً مدرسيةً ملهمةً للتّلامذة، أن يعيدوا ترتيب المادة السّيرية ترتيبًا جغرافيًا مكانيًا، أكثر منه ذاك التّرتيب الزّمنيّ التّاريخيّ. وقد ندب الوسياني لذلك تجربته في إعادة تدوين السّير وإثرائها.

فما هي أسس هذا التّرتيب المكانيّ؟ وأيّة دواع توجبه، ومقاصد توجّهه؟

وهل خلا من انتقاء للأعلام في ظلّ كثافتهم عبر المكان، وتشابه تجاربهم في الزّمان؟

✍

¹ يبدو أنّ غزارة تأليف إياضية القرن الخامس هجريّ من تلامذة أبي الربيع سليمان بن خلف المزاتي، قد كانت مدفوعة بخشيته على المذهب الوهبيّ من الاندثار.

الفصل الأول: الوعي المنهجي في سير الوسياني (المكان يكيف بنية نص السيرة)

المبحث الأول: الترتيب المكاني لمادة السير: مظهره، دواعيه، مقاصده

1- مظهره: ترتيب من مشرق الفضاء الإباضي المغربي إلى مغربه.

يندرج هذا البحث ضمن فضاء أوسع، رسخته تقاليد الكتابة عند أصحاب السير طيلة قرون. لذا نشير بدءا إلى ضرورة تتسيب مبحثنا ضمن الموروث الإباضي في بلاد المغرب عصر الوسياني تحديدا، تمييزا له عن مدونات بقية المذاهب المجالية له في المكان، أو تلك المنتمية إلى نفس المذهب مع اختلاف الجغرافية، مثل ما تواصل في أدبيات أصحاب المذهب الإباضي بعمان.

ولتبيين مظاهر ترتيب الوسياني لكتابه منهجيا لا بدّ من الالتفات إلى بواكير النصوص العربية القديمة خاصة ما اتصل منها بجغرافية الأمكنة وساكنتها. وهو ما يقود الباحث إلى الجزم بسيطرة فكرة "مركزية بلاد المشرق". فكتب الرحالة والجغرافيين، والمسالكيين، وكتب السير، نسجا على آثارها، انطلقت من تقديم شبه الجزيرة العربية والبلاد المحيطة بها مثل الشام والعراق. ترسما لخطى الدين الجديد. وتتبعاً لمجالات توسّعه وانتشاره لاحقا مع الأمويين والعباسيين. وهذه المصنّفات هي في جلّها جغرافية. لكنّها اهتمت أيضا بالمجال التاريخي، والبشري العمراني، وحتى الإداري¹. وعلى خطى كتاب السير العرب سار كتاب

¹ لطفي، ديبش. التّواصل الحضاري في النّقافة العربيّة الإسلاميّة من خلال مدوّنة الجغرافيين المسالكيين والرحّالين العرب والمسلمين، مركز النّشر الجامعي، منوبة - تونس، 2010

(يشير الباحث الدكتور ديبش في الصّفحة 13 من بحثه إلى أنّ الدّرس الجغرافيّ في المشرق، نما من القرن الثّالث إلى القرن الخامس للهجرة. ونما بالمغرب من القرن السّادس إلى القرن الثّامن. وما دفع إلى انتعاشه بالمغرب هو الإستقرار السياسي والاجتماعي. على خلاف تعطلّه بالمشرق في العهد السلجوقي والمغوليّ أولا والتركّي ثانيا. أمّا مجالات التّصنيف فقد طالت السير، ومجال الجغرافية الإقليمية مثل كتاب الحسن بن أحمد الهمداني (ت334هـ)، "صفة جزيرة العرب"، أو كتاب أحمد الزّازي (ت334هـ) "في طرق الأندلس وموانئها ومدنها الكبرى". كما نجد جغرافية المسالك والممالك ممثلة

السّير من البربر، مقدّمين المشرق على المغرب. باعتبار أنّ الخبر المتواتر في أدبيّاتهم يشير إلى نشأة المذهب الإباضيّ بالبصرة. وقدم حملة العلم الخمسة¹ من هناك إلى ربوع المغرب. بل إنّ بعض نصوص السّيرة المغربيّة تحاول الغوص أكثر في تاريخيّة التّأسيس، وغمسه بالقداسة، حين تفصّل القول في سلسلة الشّيوخ المؤسّسين. "فأبو خليل -رحمه الله- كان يقول: والله ما تركتكم إلّا على الواضحة النّيّة، تقود الضّلال، وما بيني وبين رسول الله إلّا ثلاثة ولم أرهم. وقد أخذ عن الخمسة. والخمسة عن أبي عبيدة. وأبو عبيدة عن جابر. وجابر عن ابن عبّاس. وابن عبّاس عن النّبيّ (ص)². كما يورد الوسياني في نفس السّياق خبر الشّيخ أبي عمرو إذ يقول في إسناده بخصوص أخذه الدّين: أبو عمرو عن أبي العبّاس، عن أبي الرّبيع سليمان بن يخلف، عن أبي عبد الله محمّد بن بكر، عن أبي نوح سعيد بن زنغل، عن أبي خزر، عن سحنون بن أيّوب، عن سعيد بن أبي يونس وسيم بن نصر، عن الإمام أفلح، عن والده الإمام عبد الوهّاب، عن الإمام أبيه عبد الرّحمن بن رستم، عن أبي عبيدة عن جابر بن زيد، عن ابن عبّاس، عن النّبيّ (ص)، عن جبريل، عن ميكائيل، عن إسرافيل، عن اللّوح المحفوظ، عن الله، لا إله إلّا الله، مخلصين له الدّين ولو كره الكافرون"³.

أمّا في نفوسة بأقصى الحدود الغربيّة القديمة للدولة الرّستميّة، فنكاد لا نعثر على اختلاف في سلسلة الشّيوخ، سوى في تنويع الحلقات الوسطى. وهو ما يملّيه تعدّد المشايخ

بكتاب الإصطخري (ت340هـ) الذي حمل نفس العنوان، أو مصنّف ابن حوقل (ت367هـ) كتاب صورة الأرض، أو أحسن النّقاسيم للمقدسي (ت380هـ). أو نزهة المشتاق للإدريسيّ (ت560هـ). أمّا جغرافيّة الرّحلات فقد اشتهر فيها كتاب "أخبار الصّين والهند" الذي ظهر (237هـ) لمؤلّف مجهول. أو رحلة ابن فضلان إلى بلاد البلغار والتّرك والخزر والرّوس (309هـ)، أو كتاب البيرونيّ (440هـ) "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة". وكذلك كتاب "ترتيب الرّحلة لأبي بكر بن العربي" (ت543هـ). أو لاحقاً كتاب "الرّحلة المغربيّة" للعبدري (ت688هـ) أو "رحلة التّجاني" بعده (ت بعد 717هـ).

¹ الخمسة حملة العلم إلى المغرب هم: أبو الخطّاب عبد الأعلى بن السّمح المّعافريّ وهو يمنيّ، والباقون مغاربة، وهم عبد الرّحمن بن رستم الفارسيّ، وعاصم السّدراتي، وأبو المنيب إسماعيل بن دزّار الغدامسيّ، وأبو داود القبليّ.

² الوسياني، سير الوسياني، المجلّد الثّاني، ص538

³ المصدر نفسه، ص539

واختلافهم باختلاف الأقاليم. إذ أورد الوسياني: "وأما إسناد إخواننا وأهل مودتنا ودعوتنا الأطرابلسيين -رحمة الله عليهم-: أبو عمرو عن أبي العباس بن أبي عبد الله، عن أبي الربيع، عن أبي عبد الله، عن أبي زكرياء فصيل، عن والده أبي مسور، عن أبي معروف، عن أبي ذرّ أبان بن وسيم، عن أبي خليل، عن الخمسة الحملة العلم إلى المغرب، عن أبي عبيدة -رحمة الله عليهما- أجمعين¹."

وبما أنّ مركزيّة الشرق حاضرة في ذهنيّة المغاربة وفي وجدانهم الديني، فإنّ الوسياني في تصنيفه الداخليّ الكبير، لكتاب السير، لم يخالف ما جرت به عادة المشاركة. مع بعض التّوابع الداخليّ إذ بدأ كتابه من مركزيّة الشرق. ولكنّه شرق الدولة الإباضيّة². وحاول فيه الالتزام بالترتيب المكانيّ. وإن خضع أحيانا إلى ضغط المدونة السّيريّة بما تعنيه من استطراد وإضافة فصول يستدعيها المكان، أو أخبار تتعلّق بالفضاء، أو بالأعلام المنقول لهم، أو عنهم.

ويتجلى التزام التّرتيب المكانيّ من خلال العناوين الفرعيّة المحيلة على التّصنيف الجغرافيّ، والتي مثّلت الاختيار المنهجيّ الصّارم من قبيل:

-روايات أهل جبل نفوسة / روايات جربة ومشايخها وما حوالها / روايات أهل القصور وهي قسطالية ونفزاوة من أهل الدّعوة / روايات أسوف وأريغ / روايات مشايخنا من أهل وارجلان / روايات أشياخ الجبل.

إنّ الوعي بالمكان في النّهاية هو أكثر من منهج ترتيبيّ. إذ غدا هويّة، وانتماء، يرسّخان ثقافة، تسعى أن تكون من خلال نصوص السّيرة، ثقافة شعبيّة سارية. تسحب البساط من شمس مدينة تيهرت الغاربة، لتؤسّس منها نجوم المحاضن العلميّة الناشئة. يشدّها نظام العزّابة بدرا مشعا في المكان، مشيحا بوجهه عن الزّمان. فقد ولّى التّحقيب الزّمانيّ وما عاد يصلح منهاجا

¹ الوسياني، سير الوسياني، المجلد الثاني، ص 539

لجماعات تعيش أزمة هوية، في ظلّ ثقافة رسمية ضاغطة. فهل من حاجة إلى استدعاء النهج التاريخيّ الإعلاميّ من جديد في تنويع المنهج الداخليّ للترتيب؟

أمّا أطراف الأخبار وأعلقها بالوعي المكانيّ، فتأو في متن كتاب السير لا في منهجه. ومتعلّق بتصور شيوخ المذهب للمراحل التربويّة، وأمكنّتها، وبرامجها، والغاية منها. وهو خبر تعلّق بتدرّج المنتمين إلى حلقات العزّابة، في رحلة الترقّي المعرفي. لقد كشف الوسيانيّ من خلال ما أورده من تصنيف ثلاثيّ لمناهج التعليم الإباضيّ عن تنوّع في المادّة واختلاف في المنهج التربويّ، باختلاف أمكنة التدريس، وحلقاته، بين مدارس الجبل بأمسّان¹، ومدارس قسطالية، ومدارس الواحة بآجلو وأريغ. إذ "ذكر عن أبي يعقوب² وكان في أمسّان، عادته يجلب العزّاب المبتدئين من أهاليهم، ويعلمهم الأدب والسير. فإذا وصلوا الشيخ محمّد بن سدرين الوسياني³ أقرأهم القرآن والإعراب والنحو، وإذا وصلوا الشيخ أبا عبد الله محمّد بن بكر علمهم الدين والعلم والأصول. فمثّلوا هؤلاء الشيوخ الثلاثة في أريغ وقالوا: أبو يعقوب القاطع للأعواد من الجبل حزمات، والنّجار أبو عبد الله محمّد بن سدرين، يقطع الحزمات ألواحاً. ويركّبها الشيخ أبو عبد الله محمّد بن بكر⁴ رحمة الله عليهم، ويصلحها ويُسنيها"⁵.

وينقل الدّرجيني نفس هذا الخبر مؤكّداً مرحليّة التّمشّي ومحيلاً على التّكامل بين كتاب

¹ أمسّان من قرى جبل زنزفة (جبال الدويرات وتمدلست) وهي منطقة الفرش، بالجنوب الشرقي لتطاوين بالجنوب التونسيّ. من أشهر أعلامها سليمان بن زرقون، وأبو زكرياء يحيى بن جرنان، وأبو محمّد بن مسلم الدّجمي.

² هو أبو يعقوب محمّد بن يدر الدّرفي الزّنزفي (النّصف الأوّل من القرن الخامس للهجرة/11 ميلادي) ذكره الدّرجيني في طبقاته، ج2، ص428/ والجعبري في : نظام العزّابة، ص44-45

³ توقّي (440هـ/1048م). كان بقلعة بني درجين (بين قفصة وتوزر) يعلم العزّاب المتوسّطين القرآن والإعراب والنحو. قتل في غارة شنّها بن قطلو - قائد جيش المعزّ بن باديس - على قلعة بني درجين.

- يُنظر، أبو زكرياء الوارجلاني، السيرة ج1 ص235 / الدّرجيني، طبقات المشايخ، ج1، ص194

⁴ هو أبو عبد الله محمّد بن بكر الفرستائي واضح نظام "حلقة العزّابة" بجبال تمدلست جنوبيّ تطاوين اليوم (ت44هـ). ووالد أحمد بن محمّد بن بكر الفرستائي صاحب "الألواح" وكتاب القسمة وأصول الأرضين، ومسائل التّوحيد، وسيرة الدّماء.

⁵ الوسياني، سير الوسياني، الجزء الأوّل، ص481

السّير الإباضيّة "وذكر عن أبي يعقوب شيخ كان بنفوسة أمّنان، أنه كان مقصداً للمبتدئين فإذا انتظموا في حلقة علّمهم السير وآداب الصالحين، ثم ينقلهم إلى محمد بن سودرين فيجرون قراءة القرآن ويتعلمون اللغة والإعراب ثم ينتقلون إلى أبي عبدالله بن بكر فيعلّمهم أصول الدين، والفقه، فكان العزّابة في ذلك الزّمان يشبّهون الشيوخ الثلاثة بثلاثة نجارين أحدهم يُحسن قطع الخشب من الشّعراء، والثاني يشقّها وينشرها، والثالث يركّب الألواح ويسمّرها، فيما يصلح بين الأدوات"¹.

يكشف هذا التّصنيف عن تكامل بين وظائف الشيوخ المعلّمين، ووعي بحرفيّة الخطّة التعليميّة. فبين المحتطب قاطع الأعواد من جبال زنزفة وتمدّلت، وبين النجار الصّاقل في قسطالية، والصّانع المركّب في واحات أريغ ووارجلان، تكامل يعكس وعياً منهجياً تجسّد في شكل وعي عمرانيّ وحرفيّ بالأساس، ضبّط جملة المعارف الواجب على العزّابيّ تحصيلها. ونوع المهارات، ونمى طرائق التلقّي بدءاً بالتلقين سماعاً، في شكل حفظ السّير والقرآن، ارتقاء إلى كتابيّة قواعد اللّغة وأحكام الفقه، وصولاً إلى عقليّة علم الكلام، باعتباره علماً كلياً. لكنّ السّؤال الذي يظلّ محيراً: لِمَ هذا التدرّج من شرق جغرافيّة التّواجد الإباضيّ إلى غربها؟

- هل هي محاولة نهضة علميّة تحفظ كيان المذهب المتهاوي بتهادي شروط "قيام الجماعة المتخيّلة" بعبارة بندكت أندرسون²، لاسيّما وقد انهارت إمارة الرّستميّين بتيهت، وتمّ تعريب اللّسان البربري، لتبدأ التّغريبية خارج اللّغة، ولم يعد للإباضيّة من وتد يشدّ وجود جماعتهم غير التشبّث بالمكان؟

- لم تتازل الجبل عن دوره الرياديّ في تعليم "علم الكلام"؟ لا سيّما وأنّ أبا سليمان بن يخلف المزاتي (ت472هـ) كان قد أسّس بجمال زنزفة وتمدّلت، ثاني أكبر حلقة كلاميّة في

✍

¹ أبو العبّاس أحمد الدّرجيني، طبقات المشايخ بالمغرب، ج2، ص 218

² بندكت، أندرسون. الجماعات المتخيّلة: تأملات في أصل القوميّة وانتشارها. ترجمة ثائر ديب، شركة قدمس للنشر، لبنان،

القرن الخامس للهجرة؟

2- دواعيه:

إنّ الباحث في دواعي هذا التّفرد المنهجيّ الذي سلكه الوسيانيّ، لا يكاد يظفر بكثير طائل، إذا استثنينا سببا أساسيًا واحدا وهو السّعي إلى التّمايز، بمغايرة منهج التّأليف عند السّابقين. وهذا ما تكشفه مصنّفات أعلام الإباضيّة حتّى بعد أبي الرّبيع الوسيانيّ. فقد عرف القرن الهجري السّادس ، مباشرة بعد وفاة أبي العباس أحمد الفرستائيّ، زخما في التّأليف السّيري بدأ مع سير الوسيانيّ واستمرّ مع سير أبي عمّار عبد الكافي (ت قبل 570هـ)، وتوّج بسيرة مشائخ نفوسة (روايات الأشياخ) للبغطوري، وقد ألّفها سنة 599هـ/1203م، كما ذكر الشّماخي ذلك. ولن يجد الدّرجيني خلال القرن السّابع أدنى حرج في النّقل عن ثلاثتهم والإشارة إليهم، في "طبقات المشايخ بالمغرب" إلى جانب استفادته الصّريحة من الوارجلاني بنقل الجزء الأول من كتاب "السّيرة وأخبار الائمة" وتهذيبه وترتيبه.

إنّ مغايرة أجيال المصنّفين اللاحقين للوسياني بيّنة واضحة. ولكنّ اختلاف الوسياني عمّن سبقوه في منهج التّأليف، لا يمكن استجلاؤه إلّا بمقارنة نهجه في اختيار الأمكنة، بنهج أسلافه في التّأليف. لذا صار لزاما علينا النّظر في منجزات الأعلام السّابقين وهم تحديدا الوارجلاني، والعزّاب القنطاري، والفرستائي الإبن.

لم يُسبق الفرستائي-إذا استثنينا سيرة شيخه أبي الرّبيع سليمان بن يخلف المزاتي- إلّا بسيرتين منشورتين، جُمعتا في كتاب واحد. سيرة الوارجلاني¹، وسيرة العزّاب القنطاري².

¹ اعتمدنا تحقيق عبد الرّحمان أيّوب لنصّ السّيرة المعنون ب"كتاب السّيرة وأخبار الائمة" في نسخة طبعها الدّار التّونسيّة للنّشر، 1985.

² يشير المحقق عمر بوعصبانة بعد نقد موسّع إلى أنّ الجزء الثاني من سير الوارجلاني، والذي هو نفس نصّ الجزء الثّالث من سير الوسياني ليس لكليهما بل هو مؤلّف من قبل شخص قنطاري عاش فترة من حياته وهو معاصر لأبي زكرياء". (يُنظر مقدّمة تحقيق سير الوسياني، ج1، ص145)

ويشير هذا القنطاري إلى دراسته على أبي زكرياء بتمولست، في نفس فترة مكوث أبي العباس الفرستائي بها. وقد شاعت الأقدار أن تعرف سيرة أبي العباس في ألواح، نفس مصير سيرة شيخه أبي الربيع سليمان بن يخلف. " فإذا كان هذا الفرستائي قد شارك في تدوين حكم شيخه ومواقفه وفتاويه بعد موت الشيخ (472هـ)، فإن الأجل لم يمهل التلميذ حتى يعرض كتاب الألواح على شيوخ زمانه، ويوجد له عنوانا خاصا يرتئيه في صحو أو منام¹، فأتّمه تلاميذه بعده ونسبوه إلى الألواح الحاملة²."

أما أبو زكرياء يحيى بن معمر الوارجلاني، فكان قد اختار لسيرته نفس عنوان كتاب ابن الصغير³، حاذفا من عنوانه "أخبار الأئمة الرستميين" النعت "الرستميين"، وقدّم عليه "كتاب السيرة". فتكوّن العنوان من قسمين متماسكين⁴ طيلة كامل الجزء الأول من الكتاب. جزء يخص أخبار الأئمة بناء الدولة. وجزء يفصل سير الشيوخ اللاحقين، بعد انهيار تلك الدولة حتى نهاية القرن الهجري الخامس. جملة من حفظة الدعوة. ليبدو الترتيب في سيرة الوارجلاني تاريخيا دقيقا، في قسمه الأول. إذ يعود إلى بدايات الدعوة الإباضية ببلاد المشرق. ويتابع تحولها دولة رستمية بالمغرب، إماما بإمام حتى ينهي الحديث بسقوطها وانقراض سلالة أهلها، في عقب جيلها الخامس، مع أبي سليمان، بن يعقوب، بن أفلح، بن عبد الوهاب، بن عبد الرحمان بن رستم.

أما في القسم الثاني، فقد مال الترتيب إلى انتقاء قائمة من أعلام شيوخ القرنين الرابع والخامس لإباضية بلاد المغرب، حفظة الدعوة، ورموز أهل المذهب في شتات المواضع الإباضية بين نفوسة، ودمر، وجربة، والحامة، ووارجلان. وهنا لا يخلو الترتيب العلمي بدوره

¹ تذكر تلك الرؤيا الخاصة بعنوان كتاب أبي مسألة أن منامة وجهته إلى اختيار هذا العنوان.

² الهاشمي الحسين، السير الإباضية وإشكالية المنهج من خلال كتاب الألواح للفرستائي

³ ابن الصغير. أخبار الأئمة الرستميين، تحقيق محمد ناصر / إبراهيم بخاز، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986

⁴ يتبنّى التحقيق التونسي لعبد الرحمان أيوب عنوان "كتاب السيرة وأخبار الأئمة"، ويتبنّى التحقيق الجزائري لإسماعيل العربي عنوان "كتاب سير الأئمة وأخبارهم". وقد يكون التصرف في العناوين من وضع النساخ سيما واسم شهرة الكتاب بالجزائر الشقيقة "تاريخ أبي زكرياء".

من وعي تاريخي يقدم السابق على اللاحق، والمتقدم على المتأخر، فيحافظ بذلك على نفس الروح السردية الزمانية، بنقل الأحداث الكبرى الواقعة بالفضاء الإباضي مضمنة في سير الشيوخ ومتقاطعة مع أخبارهم.

ولم يخالف العزّاب القنطاري في سيرته المعاصرة نسبياً لسيرة أبي زكرياء، منهج الترتيب السابق. لكنّه اقتصر على نخبة من شيوخ الدعوة في القرن الخامس، بادئاً من أبي محمد بن مانوج اللّمائي، إلى أبي محمد ويسلان، بن يعقوب الدّجمي المزاتي، إلى أبي يعقوب أحمد بن خيران الحامي، إلى أبي الخطّاب عبد السلام بن منصور، بن أبي وزجون، إلى أبي صالح تابركت الياجراني من بني غرسيث، إلى ذكر بقيّة من أخبار أبي عبدالله محمد بن بكر الفرسطائي.

لقد ترسّخ من السّيرتين السّابقتين اللّوسيانّي، منهج تأريخيّ يجمع بين الشّهرة العلميّة، والترتيب الزّمني، اعتماداً على معاصرة الرّواي، لبعض مراحل حياة الشّخصيّة المترجم لها. وكان الرّواي الأكثر حضوراً في المدونتين الشّيخ المزاتي، نزيل تمولست، ومدرّس المؤلّفين، أبو الرّبيع سليمان بن يخلف.

ولم يُحرم أبو العبّاس أحمد الفرسطائي بدوره، من دروس هذا الشّيخ المزاتي. وكان من أكثر طلبته نشاطاً تأليفيّاً. لكن يبدو أن مشاريع تأليفه كانت متأخّرة عن سنة وفاة شيخه. لذلك تقلّصت نسبة الإسناد إليه. لكنّها عادت، فأخذت من منهاج تلاميذه التّرتيب الزّمني. فمن ذكرهم من أعلام شيوخ الإباضيّة، هم أكثف عدداً إلى حدّ الضّعف، بالنّسبة إلى السّابقين. لكنهم من الذين أهمل المدوّنان السّابقان، ذكرهم في الغالب. فبمقارنة القوائم الثّلاث، لا نجد متكرّراً فيها سوى والد أبي العبّاس أحمد الفرسطائي.

ورغم ذلك فإنّ ما بين سيرة اللّوسيانّي وألواح الفرسطائي، وسيرتي الوارجلاني والقنطاري في أخبارهم، من تشابه في إيراد الحكايات، وترتيب الأخبار، وفقاً لِعلميّة غالبية، وطبقاً لزمنيّة موجّهة، وأمكنة حاوية، ومن توسّع في بيان الآثار، تفريعاً للمسائل من الأحوال والمواقف، ما

يجعل "جميعها دلائل، على أن الكتابة السيرية قد مثّلت مشروع أجيال الإباضية منذ القرن الهجري الخامس. وقد جمعت بين نزوع موسوعي يقود تمشّيات العرض، بين الانتظام والفوضى، وبين تنظيم للأخبار وفق سلّم تاريخي، أو مكاني، لا يخلو من صرامة في التحقيق، وإن لم يدرك بعدُ نظام الطبقات.

لكن هل يعني ذلك أن منهج الترتيب قد رسخ قبل الوسياني، ولم يعد ممكنا للسير الإباضية أن تجد منهاجا مغايرا، مفيدا، تحقّق به خصوصيتها، وتميّزها عن السيرة في بلاد المشرق؟

3- مقاصده: (ما ينثره الزمان ينظمه المكان)

استمرّ الإخبار عن شيوخ الإباضية في سير الوسياني، يراوح بين الرواية لهم والرواية عنهم. فيجمع بين الترجمة الجزئية لبعض آثارهم، والإجراء الفقهي لأقوالهم في بعض مسائل جدل العزابة خاصة¹. لكن يبدو أن قائمة الشيوخ المحتاج إلى التعريف بهم، والتذكير بفضائلهم على مواطنهم قد عرفت نموّا سريعا في العدد، والنوعية. ونورد جدولا توضيحيا للمقارنة بين الوسياني وسابقه.

شيوخ ذكرهم الوسياني	شيوخ ذكرهم أحمد الفرستائي	شيوخ ذكرهم العزّاب الفتنطاري	شيوخ ذكرهم الوارجلاني
روايات عمرو بن فتح النفوسي	أبو صالح	أبو محمد بن مانوج اللّمائي	أبو الربيع سليمان بن زرقون النفوسي
روايات أبي معروف ويّدرن ابن جواد	جنون بن يمران	أبو محمد ويسلان	أبو القاسم يزيد بن مخلد
روايات أبي ذر أبان بن وسيم	أبو عبد الله محمد بن بكر	بن يعقوب الدّجمي	أبو خزر يغلى بن زلتاف
روايات أبي مامد ملي الإيدرف	أبو يعقوب يوسف بن فتوح	المزاتي	
روايات أبي زكرياء السّدراتي		أبو يعقوب أحمد بن	
روايات أبي عبد الله محمد بن الخير			

¹ ورد ذلك في تلك الفصول التي يمكن تسميتها بالإفاضات، والواردة عقب التعريف بشيوخ المذهب أو بعض فتاويهم ونذكر أمثلة على ذلك من خلال العناوين التالية: مسألة في الحياة (السير، الجزء الأول، ص461، باب مسائل غير ارتياب، الجزء الثاني، ص695، فتاوى تخصّ نكاح السرّ، الجزء الثالث، ص814....)

-أبو نوح سعيد بن زنگيل -أبو مسور يشجا بن يوجين الیهراسني -أبو عبد الله محمد بن بكر -أبو الربيع سليمان بن يخلق المزاتي	-أبو عمّار محمد -أبو يعقوب الطّرفي - ابو عمران بن زيري - موسى بن علي - يحيى بن أبي يحيى -أبو عبدالله محمد بن محمد بن سجميمان -حمّو بن الصّغير - سليمان بن موسى - تاملي الوسياني الثريّ	خيران الحامي -أبو الخطّاب عبد السلام بن منصور بن ابي ورجون -أبو صالح تبركت الياجراني من بني غرسيت - أبو عبدالله محمد بن بكر	-روايات أبي مرداس مهاصر -روايات أبي ميمون -روايات أبي مسور يصلّتن -روايات أبي مهاصر موسى بن جعفر -أبي مسور يسجا بن يوجين -روايات أبي صالح بكر اليراسني -روايات أبي زكرياء فصيل بن أبي مسور -روايات أبي عمرو النّميلي الزّواغي -روايات أبي موسى بن السّمح الزّواغي -روايات أبي محمد ويسلان اليراسني -روايات أبي محمد عبد الله بن مانوج -خبر خادم أبي عبد الله محمد التّناوتي -روايات الشيخ عبد الله بن زورزنّ الوسياني -روايات أبي عمران المزاتي الدّمري -روايات أبي إسماعيل إبراهيم المطكودي -روايات أبي عبد الله محمد بن بكر -روايات أبي العباس وأخيه أبي يعقوب ابني أبي عبد الله محمد بن بكر -روايات مزين بن عبد الله الوسياني -روايات ماكسن بن الخير الوسياني اليفرني -روايات أبي زكرياء يحي بن ويجمنّ الهوّاري -روايات أبي محمد عبد الله بن ميّال بن يوسف وزير أفلح بن عبد الوهّاب -روايات أبي يوسف الأطرفي الوارجلاني -روايات أبي صالح جنون بن يمرّيان
---	---	---	---

مجموع الشيوخ عند الوسياني: 31 شيخا	مجموع الشيوخ عند الفرستائي: 12 شيخا	مجموع الشيوخ عند العزّاب القنطاري: 06	مجموع الشيوخ عند الوارجلاني: 7 شيوخ
------------------------------------	-------------------------------------	---------------------------------------	-------------------------------------

فهل مردّ هذه الطّفرة إلى انتشار المحاضن التّعليميّة لحلقات العزّابة بعد قرن من تكوينها، لتظهر الحاجة إلى طريقة جديدة في التّرتيب والتّصنيف؟.

أم هي نتيجة لتغيّر خارطة السّياسيّة والبشريّة للفضاء الإباضيّ، بعد سقوط الدّولة الرّسيميّة؟

أم هو انعكاس، ومظهر لما حدث من تهجير ومن انتقالات للجماعات الإباضيّة وغير الإباضيّة من جهة، وما اضطرّت إليه بعض الجماعات من عزلة واحتفاء، بالجزر والجبال من جهة ثانية؟

يذكر الوسياني في سيره، خلال القرن السّادس بعض مواطن المنّة الباقية يتقصّدها تلامذة الإباضيّة لنيل العلوم النّقيّة عن شيوخها. قائلا: "لأنّ أهل إفريقيّة إنّما علمهم من الكتاب أخذوه. لكثرة الزّلازل عليهم، وليس لهم بلد لم تنهيه المسوّدّة¹، وأهل طرابلس صانهم الله من ذلك، من كان في البحر حرزا له، ومن كان في الجبل وزرا له، والحمد لله على ذلك كثيرا، ولم ينتقل لهم بلد، ولا مرقّ لهم ديوان، وحلقهم لم يرتموا، ومجالسهم لم ينحسم الذّكر منها والعزم والاجتهاد"².

لقد كانت تلك العوامل الجديدة التي تطفن إليها الوسيانيّ، ملفّنة لانتباه المدوّنين، ومنبّهة إلى أنّ الإطار الزّمنيّ لم يعد قادرا على استيعاب المادّة الإخباريّة الكثيفة، لشتات شيوخ القرن السّادس، قرن الطّفرة في الحراك التّعليميّ الإباضيّ. وقرن التمرّق في النّسيج المجتمعيّ المغربيّ. لذا أمسى شيوخ الإباضيّة المترجم لهم، أميل إلى الاستقرار بمواطنهم

¹ - المسوّدّة صفة يطلقها كتّاب السّير الإباضيّة على الشّعبة الفاطميّة.

² - الوسيانيّ، سير الوسيانيّ، ج 1، ص 238.

درا للمخاطر، في حين يكابد تلامذتهم مشاق الرحلة إليهم والتنقل بين حلقتهم. وكان الوسياني نفسه قد انتقل بين جملة هذه المواطن متعلّماً، بل حدّد إحدى رحلاته بدقة "في سنة ستين وأربعمئة من التاريخ، سرنا من وارجلان متوجّهين إلى اطرابلس، ودخل علينا أحد وستون في تمولست... وفي سنة اثنتين وستين توفي داوود بن أبي يوسف. وبلغ خبر وفاته المشايخ. وهم إذ ذاك في زنزفة عند انحدار الشيخ أبي الربيع من زنزفة إلى منزله بتمولست. فشيّعه المشايخ إلى غار قلعة بني علي...¹. ومن المؤكّد أنّه انتقل بمحض إرادته بين هذه المواقع، متبحراً في العلم، ليستفيد من حلقات قسطلية، وتمولست، ونفوسة. ولا شكّ أنّه قد مرّ بمواطن آجلو وأريغ وأسوف وجربة وتمولست. تلك المواطن التي شكّلت لديه وعياً جديداً بالترتيب يؤسّس على نسبة الأعلام إلى مواطنهم، وليتمّ حشرهم جماعات عمليّة مغمورة في المكان أكثر منها مجموعات علميّة مشهورة في الزمان.

يمكن الحديث عندها عن وعي جغرافيّ جديد. أفرزته الرحلات التعلّميّة المتعدّدة لتلامذة نظام العزّابة الإباضيّة. وهذا الوعي الجغرافيّ يؤسّس على اعتبار الإنسان محمولاً بمكانه، متطبّعاً بطباعه منشداً إليه. وإنّما قيمة كاتب السّير المدوّن عندها، كامن فيما ينتبه إليه من الفروقات بين الجماعات. فروقات يسعى المذهب الجامع إلى حمايتها. وتصرّ الأصول المانعة على تثبيت خصوصيتها.

ترسّب عن هذا الوعي الجغرافيّ، وعي منهجيّ أعاد النّظر في ترتيب المادّة العلميّة المتوفّرة. وتصنيفها. لذا نهل الوسيانيّ من مصدرين رئيسيّين: النّقل سماعاً، والمشاهدة عياناً وإطلاعا. أو باختزال عبارة الجاحظ البيان والعيان. فما كان من الآثار أقرب إلى البيان المحدث به سحب إلى القسم الثاني من الكتاب، في أخبار الشيوخ المترجم لهم بشكل نسبيّ. وما كان من تلك الأخبار أكثف مشاهدة، وأقرب معاصرة، وأدقّ إطلاعا، ثبتت بالقسم الأوّل المرتّب ترتيباً مكانياً. ولعلّ ما يدعم ذلك أكثر هو إدراج الأخبار المعنيّة بالإعمار والتّثمين.

¹ الوسيانيّ، سير الوسيانيّ، ج3، ص887

مثل ما تعلّق بأخبار "محرز رجل من مارات كان يحرث بثلاثمائة جمل غير البقر"¹. أو تلك المتعلقة بغرسة الفسيل والنّخل². أو الاختلاط بالعزّابة وامتهان التّجارة بشراء الغنم تّميرا للمال³، أو إيراد حكاية النّكاريّ من أهل جربة، أراد تزويج ابنته لنكاريّ فشكته إلى الشيوخ فزوّجها أحدهما إلى الآخر⁴، وصرّاه بتلك القولة الشّهيرة: "إذا باعك الوالي واشترك القاضي، فإلى من تشتكي؟"

¹ الوسيانيّ، سير الوسياني، ج2، ص755

² المصدر نفسه، ج2، ص595

³ م. ن، ج2، ص596

⁴ م. ن، ج2، ص867

المبحث الثاني: من الترتيب المكاني لمادة السير إلى انتقاء الأعلام.

*الترتيب المكاني يستوعب المشهور من الأعلام: لعبة الحذف والانتقاء والإظهار والإخفاء.

ما تجدر الإشارة إليه في هذا التصنيف المكاني الصّارم، هو أنّه يستبطن تصنيفاً أعلامياً واضحاً. وليس أدلّ على ذلك من تتبّع محتويات كلّ فصل مكانيّ، والنّظر في مضمونه الأعلامي¹. لقد استعار الوسيانيّ من الفرستائيّ منهج التّرتيب المكانيّ. وجعله أساس جزئه الأوّل. وحاول بذلك أن يعيد ترتيب شيوخ بلاد المغرب متخلّصاً من سلسلة التوثيق البائدة من المشرق. فأوّل مترجم له نفوسيّ مغربيّ. يعود إلى القرن الهجريّ الثالث. "تبدأ بروايات عمرو بن فتح النفوسي"². وهذا البدء في ترتيب الأمكنة في سيره، من المشرق صاعداً نحو المغرب، ألجأه إلى البدء من نفوسيّ هو عمرو بن فتح.

هذا الصّنف من الإكراهات، تتضاف إليه حيلة المؤلّف في التّعامل مع الأعلام المترجم لهم بالحذف والانتقاء، والإظهار والإخفاء، هو ما سنحاول إبرازه في الجدول التّالي الذي يختزل مراوحة الوسيانيّ بين المنهج المكانيّ الظّاهر، والاختيار الأعلاميّ الباطن. وهذه عيّنة من محتويات الجزء الأوّل من سيره.

¹ روايات أهل جبل نفوسة مثلاً يتمّ تفصيلها داخلياً إلى: روايات عمرو بن فتح النفوسي، روايات أبي معروف ويذّر بن جواد، روايات أبي مامد مّلي الإيدرف، روايات أبي زكرياء يحيى بن يونس السّدراتي، روايات أبي مسور يصلّتن،... وعلى هذا النّهج سارت بقيّة الرّوايات.

² الوسيانيّ، سير الوسياني، ج1، ص230

المواطن	الشيخ المترجم لهم	ع/الأخبار	إفادات
روايات أهل جبل نفوسة (10شيخ)	-روايات عمرو بن فتح النفوسي -روايات أبي معروف ويدرن ابن جواد -روايات أبي ذر أبان بن وسيم -روايات أبي مامد ملى الإيدرف -روايات أبي زكرياء السدراتي -روايات أبي عبد الله محمد بن الخير -روايات أبي مرداس مهاصر -روايات أبي ميمون -روايات أبي مسور يصلتن -روايات أبي مهاصر موسى بن جعفر	-7 أخبار -13 خبرا -10 أخبار -4 أخبار -3 أخبار -3 أخبار -9 أخبار -3 أخبار -6 أخبار -3 أخبار	1- روايات غير المسمين من شيخو الجبل (22 خبرا) 2- تجربة القضاة وبها (5 أخبار)
روايات جربة ومشايخها وما حوالها (7شيخ)	-أبي مسور يسجا بن يوجين -روايات أبي صالح بكر اليراسني -روايات أبي زكرياء فصيل بن أبي مسور -روايات أبي عمرو النميلي الزواغي -روايات أبي موسى بن السمح الزواغي -روايات أبي محمد ويسلان اليراسني -روايات أبي محمد عبد الله بن مانوج	-6 أخبار -34 خبرا -18 خبرا -5 أخبار -8 أخبار -17 خبرا -14 خبرا	1-فصل (من 25 خبرا)
روايات أهل القصور وهي قسطالية ونفزاوة (4 شيخ)	-خبر خادم أبي عبد الله محمد التناوتي -روايات الشيخ عبد الله بن زورزن الوسياني -روايات أبي عمران المزاتي الدمريني -روايات أبي إسماعيل إبراهيم المطكودي	- خبر واحد -15 خبرا -6 أخبار -13 خبرا	1-فصل (من 04 أخبار)
روايات أسوف وأريغ (6شيخ)	-روايات أبي عبد الله محمد بن بكر -روايات أبي العباس وأخيه أبي يعقوب ابني أبي عبد الله محمد بن بكر -روايات مزين بن عبد الله الوسياني -روايات ماكسن بن الخير الوسياني اليفرني -روايات أبي زكرياء يحيى بن ويجمن	-27 خبرا -10 أخبار -10 أخبار -46 خبرا -9 أخبار -48 خبرا	2-فصل (من 13 خبرا) 3-فصل (يتكون من 8 أخبار)

		الهواري -روايات أبي محمد عبد الله بن ميثال بن يوسف وزير أفلح بن عبد الوهاب	
1-فصل (يتكوّن من 5 أخبار). 2-فصل ملتقطات منثورات (23 خبرا) 3-سبب خروج الحلقة من تين زارنين (20 خبرا) 4-فصل (3أخبار) 5-مسألة (خبر 01) 6-مسألة في الحياة (54 خبرا)	6- أخبار 12- خبرا	-إدريس بن مفتا -روايات أبي يوسف الأظرفي الارجلاني -روايات أبي صالح جنون بن يمرّيان	-روايات مشايخنا من أهل وارجلان (3شيوخ)
1-فصل (18 خبرا)	108- خبر	-روايات أبي محمد جمال المزاتي المدوني	-روايات أشياخ الجبل (1شيخ واحد)

المجموع:

فصول الإفاضة ومسائلها: 13 وبها 173 خبرا	مجموع الأخبار: 474	مجموع الأعلام: 31 علما	مجموع الأمكنة: 06
---	--------------------	------------------------	-------------------

1-آلية الحذف والانتقاء: الاختصار على بعض أعلام المكان

كان الترتيب المكاني إلى حدّ ما، تخلصاً فعلياً من ضغط مدوّنة التّحقيب الزّمنيّ على منهج تدوين السّير الإباضيّة. واستطاع الوسيانيّ أن يشقّ طريقاً جديدة خالفت نهج المؤرّخين في سرد الوقائع، وتقديم الأعلام. كلّ ذلك الجهد، وما يتبعه من وعي منهجيّ، لا يمكن أن يخفي عن الأذهان إكراهات مدوّنة علم الحديث على الذاكرة الكتابيّة لجموع مدوّني السّير عند العرب عامّة ومنهم الوسيانيّ. فقد مثّلت مشكلة السّند الوثيق أكبر مظهر من مظاهر شروط هذا المنهج، منهج المحدثين. والوسيانيّ كلّ كتاب السّير قبله يتموضعون داخل منظومة علماء الحديث بالمعنى الأدبيّ للكلمة، لا بالمعنى الفقهيّ للمصطلح. فإذا التزم بشروط السّند وآليات الجرح والتّعديل ردّ علمه إلى تقييدات الفقهاء، وأصاب كتابه ما لاحظته في المقدّمة من ثقل في الأسانيد وملل، سمّاه عيب الإكثار وطول الكتاب: "فاعلموا -أيّدكم الله- ربّما ذكرت غير أبي محمّد في الإسناد، وإذا كان الإسناد عنه أهملته لئلا يطول الكتاب، من غير جفاء لذكرهم، ولكن حبّاً للاختصار الذي لا يجزّ إلى الإكثار"¹. وإن هو استغنى عن وثوقيّة السّند، اتّهمت مؤلّفاته بتوهيم المؤرّخين، وهو من أهل الرواية، ومن المهتمّين بدراسة الأخلاق والعمارة. ثمّ هو من أهل العقل في مناقشة مسائل علم الكلام²، فلا يقنعه السّند الدّقيق، ما لم يكن المتن ذا قيمة عقلية منطقية، ولا ينفعه الخبر ما لم يتعلّق بظاهرة عمرانيّة محتملة الوقوع. لذا استأنس من أجل ذلك بالمعاصرة في العيان، والتّقييد المباشر عن شيوخه وزملائه تلاميذ المدارس، واستند إلى النّقل عن كتب الأوّلين، مشيراً إلى مصادره حيناً، وغير مشير إليها في أغلب الأحيان. وإذا ماشئنا أن نقارن روافد مادّة كتابه

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج1، ص229.

² لم تخلُ سير الوسياني من نُبذ تتعلّق بمسائل علم الكلام، سواء ما تعلّق بفنّيّا بعض الشّيوخ، أو بأراء علماء المذهب بقضايا كلاميّة طرحتها فرق أخرى مخالفة. ونذكر على سبيل المثال: الخوض في مسألة البراءة من الآخر، في إطار التّأصيل لطرق التّعامل معه (ج1، ص574)، أو الخوض في ديانة اليهود وقولهم بالتّجسيم الذي يمنعه من معرفة ربّه (ج1، ص629)، أو ذلك الفصل المنعقد بأكمله في الجزء الثّاني حول صفة الملائكة (ص730).

وطرق تجميعها اكتشفنا أنّ ما ينقل منها عن الكتب وما يدوّن فيها من المسائل عن شيوخ الحلقات، يعادل محتوى المادّة وقيمتها المتعلّقة بمن يخبر عنهم الكاتب، أو يخبر بهم رفاقه وشيوخه.

لقد مارس الوسيانيّ آلية الانتقاء في مستوى اختيار الأمكنة، واختيار الأعلام المترجم لهم داخلها. فالمؤرّخون الإباضيّون قبله كانوا يثبتون مسالك الدّين بالرواية عن الأشياخ سلسلة من الأجيال تُتوارث عنهم تعاليم المذهب بالدراسة والمرابطة. لتصير مع الوسياني حلقات متواصلة بين الأحواز المكانية الباقية مهمّة نفوسة فيها الوصل بالمشرق ومهمّة وارجلان داخلها الوصل بجنوب الصّحراء في بلاد السّودان. فتستمرّ بذلك رحلتان: رحلة حجّ إلى المشرق تغترف تثبيت العقيدة ورحلة تجارة إلى السّودان الغربيّ تحترف تصريف الأموال. وليس أقدر من المكان على تثبيت هذا التّجذّر لذلك استوحاه الوسياني من الفرستائي وأعاد ترتيبه بما يوافق أفضليّة المواطن بمواقعها، وبأدوارها في نشر المذهب الإباضيّ. بين متقدّم يدافع بالسّلاح كنفوسة، ومتخلّف يدفع المال كوارجلان. معيدا إلى الأذهان مقولة الإمام عبد الرّحمان بن رستم: "إنّما قام هذا الدّين بسيوف نفوسة، وأموال مزاتة"¹. وللمكانين أن يحتويا من فضل الأسبقية ما يثبت المكانة المركزيّة. فقد "ذكر أنّ أوّل آذان أدنّ فيه المؤدّنون بجبل نفوسة في موضع يسمّى أوحلم. كما أنّ أوّل موضع سجد لله فيه في وارجلان موضع المنبر المحراب في وارجلان، في الموضع الذي قدام مدينة أنجان، معروف اليوم. وبنى عليه صالح بن جنون المحراب"²

غير أنّ ما يلاحظ في ترتيب الأمكنة - الأحواز أنّ الوسياني قد حذف مواطن مذكورة في ألواح الفرستائي وقام بجمع بعضها إلى بعض، وغير مركزيّة بعضها إلى جوارها. وذاك ما أثر على قائمة الأعلام، وطريقة الانتقاء. فالمحذوف منها هو إفريقية وتبريق والزّاب

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج3، ص877

² المصدر نفسه، ج1، صص 273-274.

والحامة ودقّاش. ونجد في ثنايا كتابه سرّ هذا الحذف. إذ لمّا قارن مآل المذهب في إفريقية بمآله في نفوسه وجربة وأخبر عن "زيارة مشايخ إفريقية لأهل الدّعوة من أهل طرابلس وحواليها"¹ وعن نزولهم جربة، استطرد فقال "لأنّ أهل إفريقية إنّما علمهم من الكتاب أخذوه لكثرة الزلازل عليهم وليس لهم بلد لم تنهبه المسوّدة، وأهل طرابلس صانهم الله من ذلك، من كان في البحر حرزا له، ومن كان في الجبل وزرا له، والحمد لله على ذلك كثيرا، ولم ينتقل لهم بلد، ولا مرق لهم ديوان، وحلقهم لم يرتموا، ومجالسهم لم ينحسم الذّكر منها والعزم والاجتهاد"²

أمّا المجموع إلى بعضه بعضا، فمنطقتا قسطالية ونفزاوة. إذ جمعهما بنوعيّة العمارة السائدة فسمّاهما أهل القصور. ثمّ جمع منطقتي أسوف وأريغ، دون مبرّر عمرانيّ أو حضاريّ. ولا نجد في ثنايا الكتاب تبريرا، عدا التّشابه المناخيّ والاشتراك الاقتصاديّ في حراك المبادلات والإنتاج الواحيّ من التّمور. كما خصّ الوسياني وارجلان بفصل من فصول سيره، لم يتجاوز التعريف بثلاثة أعلام هم: إدريس بن مفتا، ويعقوب الأطرفي، وأبي صالح جنون بن يمرّيان. وذاك على خلاف الفرستائيّ سابقه.

فهل تكون مكانة وارجلان قد تغيّرت من مكان قبّيح مثير للاشمئزاز لدى شيوخ العزّابة إلى مكان أليف ملائم للسّكن والأمن؟

ألم يورد الوسياني نفسه، مقولة أبي عبد الله محمّد بن بكر في وارجلان، حين طغت فيها الأموال، وانتشرت فيها الفنادق، وفشا فيها الفساد: "إنّ ذكر وارجلان مضرّة، فكيف دخوله"³ أو قوله عيسى بن زارو بداية معرفته بها: "كيف نجت هذه من الشّيطان؟" ليستدرك قائلا، بعد أن عرفها: هذا موطن الشّيطان الذي استوطن فيه، وأطلق العمّال في البلدان"⁴.

كـ

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج 1، ص 338

² المصدر نفسه، ص 338

³ م.ن، ج 3، ص 843

⁴ م.ن، ص 844

ولكننا سنؤجل الخوض في خصوصيات المكان وتحولاته بين الجميل والقبيح، والأليف والعنيف إلى الباب الرابع الذي عنوانه بالوعي الجمالي.

2- آليّة الإظهار والإخفاء:

إنّ ما أسميناه آليّة الإظهار والإخفاء متعلّق أساساً بالأعلام. وهنا نتبيّن حرص الوسيانيّ على إظهار أعلام المغاربة وإخفاء أعلام المشاركة. ولن يُتبيّن ذلك إلّا بالنظر في منهج كتاب السير السّابقين له وحتىّ اللاحقين. لقد بدأ الوارجلاني قبله تدوين سيره من أبي مسلمة مولى بن عبّاس، وهو حامل الدّعوة الإباضيّة إلى المغرب. أمّا الدّرجيني بعده فلم يبدأ طبقاته من القرن الثّاني للهجرة، بل عاد إلى بعثة الرّسول بداية لتأريخه السّيريّ. وهذه المخالفة من الوسيانيّ، هي في الحقيقة دليل وعي بخطورة المشروع الثّقافيّ لأعلام المذهب. فلئن عكست سير الوارجلاني وعياً بأسّ المذهب، فإنّ سير الدّرجيني عكست وعياً بأسّ الديانة. في حين خالفهما الوسيانيّ ليبدأ سيرته بالتّاريخ للأسّ الثّقافيّ للدولة، ممثّلة في شخص عمرو بن فتح النّفوسيّ (ت286هـ/899م). أشهر أعلام نفوسة، وأخطرهم دوراً إلى حدود وقعة مانو الشهيرة (283هـ/896م)¹. حيث أوقعه حصانه في شرك جيش الأغالبة بمانو. فقتله إبراهيم الثّاني بقرض بدنه بمقارض الحديد، بداية من أبهامه.

أورد الوسياني في سيره خبراً نقله شخصياً، عن شيخه أبي محمّد عبد الله، عن أبي محمّد ماكسن بن الخير "أنّ عمروسا هذا عالم غايّة (كذا) زمانه"². ثمّ يفصل مبلغ علمه باستعراض مشروعه الثّقافيّ قائلاً: "وبلغنا عنه أنّه همّ وعزم أن يفرز العلم على ثلاثة أوجه: التّنزيل وما تعلّق به من المسائل والفضائل، والسّنة وما تعلّق إليها، ورأي المسلمين واجتهادهم. فأعجله الموت عن ذلك"³. وهو إلى جانب ذلك كلّه يشغل خطّة

¹ ونجد هذا المعنى في كلام والي الرستميّين على قنطرة، سعيد بن يونس قبل واقعة مانو (283هـ/896م)، حين قال:

ولكنني خفت أن تُذبح البقرة فيتبعها عجلها، يعني بالبقرة الجبل وبالعجل قنطرة.

² الوسياني، سير الوسياني، ج1، ص231

³ المصدر نفسه، ص231

القضاء، إذ "جعله إلياس بن منصور قاضيا"¹.

لقد تحوّل عمروس "الكتابة والقضاء"، رمزا إباضيًا وهاديا يستضاء به في سماء المذهب. إذ في زمانه "فشأ العلم في الجبل وشاع، حتّى إنّ خدمهم وإماءهم إذا خرجن للاستسقاء لا يرجعن حتّى يذكرن بينهنّ مسائل كتاب ماطوس وفيه ثلاثمائة مسألة، ومواعظ كتاب الإخوان"². وبموت عمروس غربت شمس الجبل "ولم يعد يوجد من يُبين للنّاس أموالهم من الأشجار، إلّا العسفاء، أي الأجراء"³. من هنا كان اختيار الوسيانيّ البدء بعمرّوس أوّل شخصيّة يورد أخبارها، دليل وعي بالاستقلاليّة الثقافيّة التي فرضتها خصوصيّة اللّسان، وظروف التّاريخ، وإكراهات الجغرافيّة، وتبدّل أحوال العمران.

أفلا يكون التعلّل بالصّرامة المنهجية عبر التّركيز على أعلام المغاربة، ومنع تكرار من تكفّل أبو زكرياء الوارجلاني بذكرهم، من المشاركة خاصّة، دليل وعي ثاوٍ بدور المغاربة في نشر الدّين الإسلاميّ وتحقيق ازدهار المذهب الإباضيّ في تلك الرّبع؟

أمّا الإشكال الأخير الذي سنقف عنده، والنّاتج عن تضارب منهجيّ بين سعي المؤلّف إلى الإخفاء، واضطراره إلى الذّكر والتّوسّع، فقد تجسّد في حضور بعض المغمورين من الأعلام، من غير الشّيوخ. أي ممّن اضطرّ الوسيانيّ إلى الرّواية لهم أو عنهم. والذين فاضوا على التّرتيب المكانيّ. إذ أوجد لهم حيّزا في عناوين الفصول والأبواب تحديدا في تلك المركّبات الإضافيّة، التي توسّع التّسمية وتجعلها مفاوضة بين المشهور والمغمور: "روايات أهل جبل نفوسة، روايات جربة ومشايخها وما حواليتها.... روايات أهل القصور، روايات مشايخنا من أهل وارجلان، روايات غير المسمّين من شيوخ الجبل..."

وهنا يبدو جليّا ذلك الارتجاج في ترتيب المادّة بين الانتظام الكتابيّ، المعتمد على

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج1، ص231 (وإلياس بن منصور هو والي الرّستميّين على نفوسة زمن الإمام أبي اليقظان 281هـ).

² المصدر نفسه، ج1، ص273

³ م. ن، ص272

تقييدات الرواة والتلاميذ، وفوضى المشافهة المرتبطة بالذاكرة، وما يتولد عنها من نسيان. ولعل ذلك أيضا ما يفتح أفق البحث على إشكالات اللسان. لأننا نزع سعي الوسياني إلى السيطرة على منهج كتابة نص السيرة، المدون بالعربية الفصيحة، في حين أن جل المرويّات، وحدث التذكّر خاصّة، قد تكون جرت جميعا بالأمازيغيّة في الأصل. وهو ما سنعالجه في الباب الثالث ضمن ما أسميناه بالوعي اللسانيّ.

الفصل الثاني: إكراهات الوعي المنهجي بالمكان في سير الوسياني

المبحث الأول: منهج التأليف الإباضي وملاح الوعي بالخصوصية المكانية المغربية:

يتمحور هذا المبحث المتعلق بمنهج التأليف الإباضي، وملاح الوعي بخصوصية المكان المغربي، حول مرتكزين محوريين. تجلّيا في مصنف الوسياني وإن بدرجات متفاوتة. أولهما الاعتراف بسبق الأئمة المشاركة، وفضل الشيوخ المغاربة. وثانيها نشأة وعي جديد ببلاد المغرب بدل أرض المشرق. حيث سينكبّ كتاب السير، ومنهم الوسياني، على إظهار مغامرة المشاركة، ومصابرة المغاربة. ليتطوّر هذا الوعي إلى مقابلة بين جزيرة العرب وجزيرة البربر¹. تأكيدا على دور الإمازيغ في نشر دين الإسلام، بلغة بلاد البربر، بين أهل بلاد السودان.

1- سبق الأئمة المشاركة وفضل الشيوخ المغاربة:

سنعتمد إلى توحي المدخل التاريخي المقارني، للنظر في مدى وفاء نصّ السيرة عند الوسياني، لمراحل التاريخ الواقعي. سواء في سرد الوقائع، أو في اختيار الأعلام المروي لهم أو عنهم. وهذا المدخل من شأنه إظهار مدى خضوع النصّ السيري لإكراهات التاريخ من ناحية، وللوعي بخصوصيات المكان من ناحية أخرى. كما عزّزنا التاريخ باعتماد النهج الإحصائي. وهو ما سيبينه الجدول اللاحق الذي سيكون سندنا لبناء الاستنتاجات.

إنّ كلّ المصنّفات التي تشترك في التأريخ للحركة الإباضية، تؤكد ترأس عبدالله بن إياض² (65هـ-86هـ) الدعوة بالبصرة، كخلف للإمام عمران بن حطان³. الذي يبدو أنّه

¹ سير الوسياني، ج2، ص683: قال الشيخ أبو عمّار رحمه الله - (وهو في جبال مكّة): هذه جزيرتهم، القاعد في أيديهم الحلال، وتلك الجزيرة جزيرة البربر، إنّما هم فيها غارة.

² عبدالله بن إياض المقاعسي، المزي، التميمي، من دعاة الإباضية وإليه ينسب المذهب. عاصر حكم معاوية وتوفي في أواخر أيام عبد الملك بن مروان.

³ هو أبو سماك، عمران بن حطان بن ظبيان السدوسي، الشيباني، الوائلي، (توفي 84 هـ/703م). قال عنه الزركلي: "كان شاعراً مقلداً كثيراً".

انسحب بسبب خروج الأزارقة، واقتراق الصفرية عن الحركة عام (65هـ). ويقال أن لعبد الله بن إياض صحبة للرسول (ص) بعض الوقت. وتتلذذ على الإمام عبد الله بن وهب الراسبي¹ (ت38هـ). كما اشتهر بتراسله مع عبد الملك بن مروان (65-86هـ). وعلى هذا الأساس وضع المؤرخون للإباضية، فترة إمامته سابقا.

ويبدو أن الإمام عبد الله بن إياض، كان من المقدرين لنبوغ القارئ أبي الشعثاء جابر بن زيد (93هـ)²، فقد كان أبو الشعثاء من أعلام القراء، وقتها. تتلمذ على كبار الشيوخ من الصحابة القريبين من الرسول (ص). مثل أنس بن مالك، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس. وروى الحديث عن هؤلاء وعن أم المؤمنين عائشة. وهو أول من وضع تأليفا في الحديث، فقد جمع رواياته في "ديوان" ضخمة، سمى "ديوان جابر"³، وكان في البصرة صنوا للحسن البصري.

وكان من أثر جابر على الدعوة الإباضية، أن جلب لها أنصارا من الأزدي. وهم كثر في البصرة. وقبله كان بنو تميم أكثر المناصرين لها، فمنهم أكثر الأئمة، وآخرهم ابن إياض نفسه. وعن طريق الأزدي انتشرت الدعوة في عمان، وحضرموت واليمن. وكان الحجاج قد نفى الإمام جابر بن زيد إلى عمان، بعض الوقت، ثم سمح له بالعودة إلى البصرة، قبيل وفاته 93هـ⁴. وخلف جابرا في قيادة الدعوة الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة. مولى تميم، (145هـ). وهو أهم تلاميذ جابر، الذي ساكنه في حي الأزدي بالبصرة. منتقلا من حي تميم، وكان في سجن الحجاج عند وفاة شيخه جابر.

صادف أبو عبيدة نهاية عهد الحجاج (95هـ)، وعهدي سليمان بن عبد الملك، وعمر بن

¹ عبد الله بن وهب الراسبي. من بني راسب بن مبدعان. من قبيلة الأزدي اليمنية. كان قائد الحروية في معركة النهروان، وفيها قتل (38هـ).

² أبو الشعثاء جابر بن زيد الزهراني الأزدي (21هـ-93هـ/711م)، محدث وفقه، أخذ العلم عن عائشة، وابن عباس، وعبد الله بن عمر. (ت93هـ). واستلم بعده الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة.

³ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص692

⁴ عوض خليفات، نشأة الحركة الإباضية، ص100

عبدالعزیز (96-101هـ). و"هما من وسّع على المسلمين، وحاولا ردّ المظالم، وسماع المحكّمة"¹. فكانت تلك الظروف سانحة لانتشار الدعوة الإباضية مشرقاً ومغرباً. وابتدع أبو عبدة أسلوب "حملة العلم". وعنه تلقى المغاربة الخمسة² العلم. وعادوا به ليظهروا الإمامة لأول مرة في المغرب سنة (140هـ).

تلك كانت بإيجاز، رواية أغلب المؤرخين المهتمين بظهور المذهب الإباضي، وتوسّعه، وانتشاره. ولكنّ اللّافت عند الإطّلاع على سير الوسياني هو ذكر بعض الأعلام المؤسّسين وإهمال آخرين. وهو ما سنحاول إجماله من خلال الجدول التّالي وتبريره لاحقاً:

أعلام المذهب المؤسّسين تاريخياً	نسبة تواتر ذكرهم في سير الوسياني
- عبد الله بن وهب الرّاسبي (38هـ)	- لم يذكر مطلقاً.
- عمران بن حطّان (84هـ) ³	- ذُكر في مناسبات أربعة وكان حضوره من خلال أشعاره: مرة في ذكر التّأسي على من فُقد من شيوخ المذهب. وأخرى في الرّدّ على مدح الفرزدق للظّالمين (بني أميّة). وثالثة في تقديم أشعاره على الشعراء العرب وتقديم شعر أبي سهل الفارسيّ على شعراء البربر.
- عبد الله بن إياض (ت86هـ)	- لم يُذكر مطلقاً.
- أبو الشعثاء جابر بن زيد (93هـ) ⁴	- ذُكر سبع مرّات وكان في جلّها إمّا سنداً لحديث مرويّ، أو مقترناً بالديوان الذي ألفه وصار من بعد أحد متون العزّابة في آجلو.

¹ محمّد، سعد الشّيباني. تاريخ إباضية تمازغا: مقدّمة في تاريخ الإباضية ببلاد المغرب في القرون الهجرية الأولى. تونس:

JMS، 2013، ص90

² تسميهم المتون الإباضية: حملة العلم الخمسة. وتتفق المصادر أنّهم خمسة أنفار وفدوا إلى الإمام أبي عبدة مسلم بن أبي كريمة بالبصرة، واحد منهم من اليمن وهو أبو الخطّاب عبد الأعلى بن السّمح، والباقيون مغاربة، وهم عبد الرحمن بن رستم الفارسيّ، وعاصم السّدراتي، وأبو المنيب إسماعيل بن دزّار الغدامسيّ، وأبو داود القبليّ.

³ الوسياني، سير الوسياني، ج1، ص230، ص389، ص400، ص523

⁴ المصدر نفسه، ص363، ص394، ص444، ج2، ص538، ص539، ص684، ص692.

ورد ذكره أربعة عشر مرّة. إمّا في سياق فتاوى فقهية، أو راسمات سلوك أخلاقية، أو في تقاليد تعبديّة تظهر مبلغ ورعه وكثرة تعبده.	-أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة (ت145هـ)¹
أحدهم من اليمن، وهو أبو الخطّاب عبد الأعلى بن السّمح المعافريّ، والباقون مغاربة، وهم عبد الرّحمن بن رستم الفارسيّ، وعاصم السّدّراتي، وأبو المنيب إسماعيل بن درّار الغدامسيّ، وأبو داود القبليّ.	-حملة العلم الخمسة إلى المغرب²

إنّ الناظر في مدى مطابقة الوسياني في نصّه السّيريّ، للتّاريخ المرويّ واعتماده المراوحة بين الاعتراف بسبق الأئمة المشاركة، والتّأصيل للشيخو المغاربة يتوقّف دون شكّ عند جملة أسئلة: لمّ هذا التّغيب المتعمّد والقائم على الانتقاء، لأشهر أعلام المذهب ومؤسّسيه من المشاركة؟

-لمّ السّكوت عن سيرة أعلام كبار، نهجوا طريقة المحكّمة الأولى، كعبد الله بن وهب الرّاسبي، وعبد الله بن إياض؟

-هل هو الوعي بمقتضيات التّاريخ وبتبدّل أحوال الممالك بعد قرون ستّة؟

أم هو نأي عمّا تعلّق بأولئك المؤسّسين من تهم الخروج وشقّ عصا الجماعة؟ وهي تهم ما تزال ثاوية وبحساسية، في ذاكرة ساكنة المجال السّنيّ، وحتّى الشّيعيّ المحايث للوجود الإباضيّ؟

-ألا يكون تناسي ذكر الرّاسبيّ وابن إياض، فعلا قصديّا لاسقاطهما من الذاكرة الجماعيّة؟ واستجابة لرغبة دفيّة عند إباضيّة المغرب في وأد تهمة "الخروج"، وتجنّب عبارة

¹ الوسياني، سير الوسيانيّ، ج1، ص293، ص351، ص436، ص461، ص467، ص477، ص494، ج2، ص538،

ص539، ص544، ص586، ص590، ص692

² المصدر نفسه، ج1، ص538، ص539، ص544.

"خارج" "لأنها من ابتداع خصوم المحكمة، فقهاء الأجناد"¹، بما فيها من اتهام صريح لهم بأنهم خرجوا من الملة لمعارضتهم السلطان، ولي الأمر؟

-بم نبرر تغييب سيرة عمران بن حطان التأسيسية والاكتفاء بأشعاره الوعظية المحققة للبعد الأخلاقي؟ هل هي مفاوضة بين الفعل التأسيسي الحربي، والدور الأخلاقي التربوي المستجيب لمطالب حلقات العزابة في التمدرس، وعيا بمقتضيات المرحلة التاريخية بعد سقوط الإمامة الرستمية؟

-وبالمقابل لم الإفراط في ذكر أبي الشعثاء جابر بن زيد؟ حدّ تقديم كتبه في النسخ؟² إذ "قال أبو الربيع: قال أبو محمد: لما أردت نسخ الكتب شاورت الشيخ يحيى بن ويجمن، قال: خذه من كتب جابر بن زيد -رحمه الله-، وابتدئ به الأول فالأول، إلى ما تقدر عليه".³

-وأیضا: ألا يكون ذكر أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، في أربعة عشر مناسبة، مبررا بعلاقته التعليمية بحملة العلم الخمسة إلى المغرب؟ ومن ثمّ غدا أبا روحيا لا يمكن تناسيه، ولا إسقاط فضله من ذاكرة أهل المغرب؟

إنّ ما تجدر الإشارة إليه ونحن نتتبّع متن سير الوسياني، هو سعيه إلى ملء فراغات المؤسّسين من شيوخ المشاركة، بعلماء نابوا عنهم في الحضور. ولعلّ أوضح مثال، تواتر ذكر أبي عبد الله محمد بن محبوب، ذلك الذي صنّفه الدرجيني ضمن الطبقة السادسة (250-300هـ/864-912م)، وهو من أصول عمانية -تماما كجابر بن زيد الأزدي العماني-. لیبداً فاتحة الإخبار عنه منذ لقائه الشهير بعمرس ابن فتح النفوسي مؤسس المشروع الثقافي الإباضي بالمغرب. إذ "ذكر أنّ عمروسا وأصحابه كانوا متوجّهين حجّاجا لما أتوا مكة، التقوا فيها مع أبي عبد الله محمد بن محبوب -رحمهم الله-، ودخلوا عليه وهو في مجلس مع أصحابه، فسأله عمروس بسؤال، فقال بن محبوب: إن كان أبو حفص

¹ محمد سعد، الشيباني. تاريخ إباضية تمازغا: مقدّمة في تاريخ الإباضية ببلاد المغرب في القرون الهجرية الأولى.

² يسمّى كتابه: ديوان جابر أو مسند جابر.

³ الوسياني، سير الوسياني، ج1، ص444.

في شيء من هذه البلاد، فهذا السؤال منه، فقالوا له: هو السائل. فقال له: اطلع يا أبا حفص، فجعل عمرو يسأله في مسائل الدماء. فقال له بن محبوب: هذا من مكنون العلم لا يقال به في قوم جهال، فعند ذلك قال عمرو لأصحابه: احفظوا السؤال أحفظ لكم الجواب، حتى نقدم على إخواننا فنخبرهم بما حفظنا، ففعلوا، فلما قدموا بلادهم، قال لهم عمرو: إئتوا ما كلفتم به، قالوا له: لم نحفظ شيئاً سوى قولك: احفظوا السؤال لنردّها إلى إخواننا. ثم إن عمرو سأله مسألة مسألة¹.

إننا إذ نستعرض طبيعة الأعلام المدوّن لهم في سير الوسياني، مثل عمران بن حطان، وأبي الشعثاء جابر بن زيد، وأبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، وأبي عبد الله محمد بن محبوب، ندرك أنّ الخيط النّاطم بينهم معرفي بالأساس. وذلك ما يؤكّد تحوّل المشروع الإباضي المغربي، من الدّعوة إلى الخروج كما تأكّد في عصر أئمّة التّحكيم، إلى الدّعوة إلى القعود والوعي بمتطلّبات إمامة الكتمان والمدافعة. وهي ذات اللّحظة التّاريخيّة التي وعّاها أبو محمّد ويسلان ابن أبي صالح حين قال: "ما مرّ على هذا الدّين قطّ شرّ من هذا الزّمان. فقالوا له: ما ببس النّاس بأسّ، نحن في جماعات وجموع وظهور وزيارات وحلق غير مستخفين ولا مغمورين من أحد، لم نكن مثل الأوّلين مختفين مكتتمين معتزلين في الجبال والمغارات والبراري والقرى. فقال لهم/ هيهات، ولم يمرّ زمان منذ قام هذا الدّين إلّا ولهم إمام، إمّا ظهور أو دفاع أو شراء، يُقتلون ويقتلون، ولا يهابون، القتل في ذات الله آثر عندهم من الحياة في أرغد عيش... فلا ضعف أضعف من أهل هذا الزّمان. يقول - حمه الله -: وكيف بنا، قلّت العلماء وكثرت الجهال، فلا تابع ولا متبوع، إلّا من شاء الله². لقد تحوّل المشروع المغربي، مشروع تثمير، وبناء، وعمران، ومعرفة. لخصه أبو محمّد عبد الله حين قال: "أربعة من لم يكن فيهنّ، كنّ عليه: التّجارة والزّراعة، والصّناعة

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج1، ص ص 238-239.

² المصدر نفسه، ص513

والإمارة¹ وهذا المشروع لن تتأتى نتائجه ما لم تتم المحافظة على رأس المال البشري، خاصة بعد ما لحق أتباع المذهب من خسائر فادحة في وقعة مانو الشهيرة (283هـ/896م). ولعلّ من أفدح خسائرها مقتل عمرو بن عمرو نفسه.

بعد هذا ألا نكون قد أجبنا عن سبب تقديم عمرو بن عمرو لمسائل الدماء حين طرح سؤالاته على أبي عبد الله محمد بن محبوب؟ والتي كانت أسئلته الوحيدة.

- لقد كان الإسقاط المتعمد لشيوخ المذهب من المشاركة وعيا بخصوصية المكان، انعكس بدوره على الوعي بالزمان. لتظهر نداءات الشيوخ المتكررة في التحذير القولي، والمبنية على قياس اللاحق على السابق: كما صرح أبو يعقوب يوسف بن أبي عبد الله: "لم يعجبني ما رأيت من أهل هذا الزمان، وليس على هذه السير أدركنا أوائلنا، ألا لم تكن النجاة إلا في مثل ما أدركنا عليه أوائلنا"². وقد تتحول تضيقا على النفس بلزوم ما لا يلزم سلوكيا، كما كان يصنع أبو يحيى زكرياء بن أبي زكرياء نقمة على زمان السيبة، فقد قال من قال: ما رأيت بياض سنّ أبي يحيى قطّ. ورؤي عن النبي سليمان بن داود: ما رفع رأسه إلى السماء قطّ"³.

أما الوسياني فقد وعى تلك النداءات المهددة بقرب الدينونة "بعبارة سلفه الفرستائي"، ليعبر عن شدة اختلال الحال قائلا: وآخر الزمان تتتابع فيه الفتن، فتن الدين ومحن الدنيا وشدائدها، ويقلّ المطر والبركة، لأنّ المطر من قوّة الحقّ يكثر، ولا يكون إلاّ الينابيع والأنهار. فمن أدرك ذلك الزمان فعليه بالعزبة إن قدر عليها، ولم يخفّ لدينه. زمان تحلّ فيه العزبة من كثرة الشدائد والمكائد التي تحول بين المرء ودينه، إلاّ من شاء الله. وإنّما يهلك المرء على يد أهله ومن يعرفه ويصعبه. فإذا حسّ بما يكره فليهرب من جحر إلى جحر سائحا في البلاد، رائحا مع العباد. ومن لم يقدر على العزبة فليتزوّج العاقر العقيم،

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج 1، ص 493

² المصدر نفسه، ج 3، ص 899

³ م. ن، ج 2، ص 719

إن وجدها. فإذا حسّ بما يكره، انطلق أو طلق، ولا يقيم معها على عيش النكد. زمان لا يدرك فيه العيش إلا بالمعصية لدعاة الضلال. فمن لم يعرف في ذلك الزمان فبالحرى ينجو. وعند تلك الشدائد ينتقي الموت خيار الأمة، وتبقى حثالة كحثالة القمح أو الشعير، ويذهب العلماء ويترأسوا برؤساء جهال، ذئاب في ثياب فيهرجون ويمرجون كالدواب التي لا حساب عليها".¹

كل تلك العوامل مجتمعة، صاغت بداية وعي جديد ببلاد المغرب، بدل أرض المشرق، حيث سينكبّ كتاب السير، ومنهم الوسياني، على تغييب مغامرة المشاركة، وإظهار مصابرة المغاربة، وهو ما يستدعي تأنيث الذّاكرة الجماعية، لاسيّما ذاكرة المتعلّمين في حلقات العزّابة، بنماذج مغربية كان لها إسهامها في نشر المذهب والتأصيل له في جزيرة البربر.

2- أرض المشرق وبلاد المغرب: مغامرة المشاركة ومصابرة المغاربة.

كان الوعي الفعليّ بدور المغاربة في نشر الديانة الإسلامية بين قبائل البربر، سابقا للوسياني. لقد مهّد الوارجلاني (ق5هـ/11م) لسيرته بفصلين ذكر فيهما فضل البربر، وفضل الفرس. لتبدؤ الاستجابة لإكراهات الفضاء الثقافيّ جلية منذ بدايات تدوين مشروع السير الإباضية. فبربرية القبائل المستوطنة لفضاء "تمازغا" سمة فخر متأصلة عند الأمازيغ. ورغم أن تسمية الأمازيغ بربر² تعود "إلى الإغريق، الذين يعتبرون غيرهم من الشعوب بكما، لا لسان لهم، barbari، وهو ما يقابل "عجم" عند العرب و"أكناو" عند الأمازيغ، ومثلما التصقت "عجم" بالفرس، بالنسبة إلى العرب، و"أكناو" بشعوب إفريقيا السوداء،³ بالنسبة

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص635.

² طه، باقر. مقدّمة في تاريخ الحضارات القديمة، دار البيان، بغداد، 1973، ص299: "افترض بعض النساب أبا للبربر، بربر بن إفريقش من حمير اليمن، وهو تلبيس مكشوف، فهما إسمان إغريقيان، إلا أن يكون التعبير berber بربر الإغريقي مأخوذ من السامية القديمة، أصل فيه معنى العجمة عكس الإفصاح، نفس المعنى الإغريقي، ومثل هذه التعابير التمييزية لأبد أن تكون من نحت أقوام موعلة في المدنية، ببار babbar، عبدالإله شمش بمدينة سبار في بلاد أكد".

³ يرى الباحث محمد سعد أنّ تسميات: كينيا، كونغو، غانا، غينيا، كلّها من الجذر "اكناو" في الأمازيغية.

إلى الأمازيغ، التصقت "بربر barbari" بالأمازيغ¹، فإن تداولها عند العرب، وتدوينها لم يكتسب حدة تحقيرية، بل صار مدعاة للفخر والتميز بين شعوب وقبائل، استوعبتها الثقافة العربية الإسلامية.

أما صفة الأمازيغية -المستحدثة أصلا- فتختلف عن صفة "بربر" من حيث المدلول اللغوي. ولعل ميزتها الأساسية كونها من صميم لغتهم، ومن مشتقات تلقياتهم فـ"أمازيغن"، جمع أَمَزِغَن، ومؤنثه تامازيغت، المرأة واللغة على السواء، والواحد منهما أَمَزْغَان جمعه أَمَزْغَانِ، هكذا يسمي الأمازيغ أنفسهم، منذ القديم، ودلالة إسمهم لغويًا فيه معاني النبل، والإباء، والعزة، والمنعة. وبهذا الإسم عرفتهم الشعوب منذ القديم، وضبطتهم المدونات في وادي النيل "مشوش" بما يوافق نطق أهل النيل، وقتئذ، وذكرهم الإغريق باسم مازيس mazyes، ثم اللاتين باسم أقرب إلى النطق الأمازيغي، مازاكس mazaces, mazax, mazikes، وهي أقرب ما يكون إلى "مازيغ"².

قد يحتاج إثبات هذا الوعي بالانتماء، عودة أبعد في المدونات المغربية، إلى ما قبل عصر الوارجلاني. أي إلى تلك النصوص الأولى المتعلقة بانتشار الإسلام بين قبائل البربر. لنطلع على خبر أورده أقدم مؤرخ إباضي مغربي توفي في حدود (273هـ/886م)³، وهو ابن سلام الإباضي مؤرخ المذهب الإباضي والدولة الرستمية، إذ يورد في كتابه: "أخبرني أبو صالح النفوسي بتوزر، قبل سنة أربعين ومائتين، أن أول من علم القرآن بجبل نفوسة "عمر بن يمكتن" بمنزل يقال له "أفطيمان". ويقال أن عمر بن يمكتن، إنما تعلم القرآن من طريق مغمداس، يتلقى فيها من "رفاق" العرب من الشرق، فيكتب عنهم لوحه، وينصرف،

¹ محمد، شفيق. ثلاثة وثلاثون قرنا من تاريخ الأمازيغ، مؤسسة تاوالت، المغرب، صص 9-16

² محمد، سعد الشيباني. تاريخ إباضية تمازغا، ص 19

³ تاريخ ابن سلام الإباضي، كتاب فيه بدء الإسلام وشرائع الدين (تحقيق غيرنر شقارتس والشيخ سالم بن يعقوب) دار النشر فرانز شيطايز، 1986، ص 12.

فإذا ما كتب وتعلّم رجع إلى المحجة¹. فيكتب من المارة، فأدى به ذلك التعلّم للعلم والقرآن، وهو أصغر ولد "دموا" الحمدانية بنت درجوا، امرأة "يمكتن"، وذلك لحرصه في طلب العلم والقرآن، في أول الإسلام قلّ المعلمون في البلدان، وكان جدّي عمر [هذا] ممن حضر وقعة "تورغا" (سنة 144هـ) وهو صاحب لواء لواته².

يعدّ هذا النص أقدم ما دون إسلاميًا، في بلاد المغرب، ولعلّ صاحبه أقدم مؤرّخ إسلامي، وما يهتمنا أكثر هو الطريقة التي أخذ بها هذا الأمازيغي المرموق، "القرآن"، ومن ثمّة الدين الإسلامي، فقد تطوّر ليكابد المشاقّ في التعلّم والحفظ، من الجادة، والنشر والدعوة في جبل نفوسة المسيحيّ الدوناتي³، وبفضله تحوّل النفوسيون إلى الإسلام، دون أن يرغبوا، ودون أن يحتاجوا دعاة من العرب المسلمين، كما يتوهّم دائماً، بل كرّروا ما فعله بعض الأمازيغ في العهد الروماني، اعتنقوا المذهب المعارض بحدّة، للسلطة المركزية، واستماتوا في الدفاع عنه. فقد "حكى عن رجل من خيار نفوسة أنّه قال: "نحن أصحاب آثار، لو سلّكوا بنا على جدار لسلكناه، بل لو سلّكوا بنا على ظلمات المرفهات فسلكناه، فخلّ الجدار والخيار في مرضاة الجبار القهار"⁴.

فهل تكون المحكمة في الإسلام، المعتقدة من بربر نفوسة أولاً، كما الدونانية في المسيحية انصرافاً عن سطوة السلطان إلى تحرّر متّصل في جماعات البربر في الوقت الذي اختاروه لهذا التحرّر أيضاً؟

يبدو هذا الأمر جلياً، في حالة الإسلام، فبعد قرابة قرن من وصول العرب المسلمين إليهم، وبنفس الطريقة الطوعية، انتشر الإسلام في كل حواضر إقليم نترابلس، التي يغلب

¹ المحجة هي الطريق السلطانية بين الأقاليم.

² تاريخ ابن سلام الإباضي، كتاب فيه بدء الإسلام وشرائع الدين، تحقيق، غيرنر شقارتس والشيخ سالم بن يعقوب، دار النشر فرانز شيطايز، 1986. ص 12

³ الدونانية مذهب مسيحيّ معارض للكنيسة الرسمية الكاثوليكية، تزعمه قسّ أمازيغيّ اسمه donatus دوناتوس؛ دوناس، أدونت ج ثدوتيتن، شجر السمر.

⁴ الوسياني، سير الوسياني، ج 1، ص 510.

عليها الدين المسيحي¹. لكنّ الوسياني المهمّ بأخبار البدايات في كلّ مجال عمراني وثقافي سيهمل هذا الخبر بشكل كليّ. فما السرّ الكامن وراء هذا السكوت وذاك الإخفاء لخبر يمثل هذه الأهمية، ضمن أقدم مدوّنة تأريخ إباضية باللسان العربيّ؟

لا نشكّ أنّ ابن سلام الإباضيّ وكتابه كانا من مآثور الثقافة الإباضية العالمية، سيّما وقد كانت نسخ الكتاب شائعة بين جمهور متعلّمي الإباضية منذ قرون ثلاثة قبل زمن الوسياني.

في نفس الإطار تتداعى أسئلة التغييب المكثّف لأخبار تأسيسية في سير الوسياني، حيث غيّب أيضا تلك الرواية المشرقية التي تقرن انتشار المذهب في ربوع المغرب بخبر الرجلين الداعيتين القادمين من المشرق. وهو خبر رحلة سلّمة بن سعد بن علي بن أسد الحضرميّ اليمينيّ، (135هـ) وأبي عبدالله²، عكرمة (105هـ)، مولى عبدالله بن العباس بن عبد المطلب (68هـ). إذ تورد الرواية أنّهما "قدما من المشرق الى القيروان، يتعاقبان جملا واحدا، وكانا داعيتين من المحكمة"³. الأوّل إباضيّ من البصرة، والثاني صفريّ من يثرب، وكان عكرمة صنوا لشيخ سلّمة، جابر ابن زيد، من حيث رواية الحديث عن ابن عباس وعن عائشة، وكان من حسن طالعهما أن أدركهما عهد عمر بن عبد العزيز المتسامح، وعامله على القيروان إسماعيل بن عبيد الله بن أبي المهاجر دينار⁴.

✍

¹ تادايوش، ليفيتسكي. تسمية شيوخ جبل نفوسة وقراهم. ص 65

² ذيول الطبري، ص 633، 634: أبوعبد الله عكرمة، مولى عبد الله بن عباس بن عبد المطلب (68هـ)، وكان لايدافعه أحد بعلمه عن التقدّم في العلم بالفقه، والقرآن وتأويله، وكثرة الرواية للأثار، وكان يرى رأي الخوارج الصفريّة، وذكر أنه نحل ذلك الرأي عن ابن عباس، كان كثير الأسفار، جوالا في البلاد. توفي عام (105هـ).

³ نتجنب عبارة خوارج لأنها من ابتداع خصوم المحكمة، فقهاء الأجناد، وفيها اتهام لهم بأنهم خرجوا من الملة لمعارضتهم السلطان، ولي الأمر.

⁴ استمال الأمازيغ، وجدّ في نشر الإسلام بينهم، كجدّه أبي المهاجر دينار، أيام ولايته على إفريقية، التي انتزعها منه عقبة الفهريّ، ونكّل به، ليقتل معه، في شعاب الأوراس، مكبلا في قيوده (63هـ). لكنّ العامل الأهمّ في اعتقادنا، هو فترة حكم سليمان بن عبد الملك (96-99هـ)، وعمر بن عبد العزيز (99-101هـ)، الأمويين، وكان حكمهما على قصره بالغ التأثير في بلاد المغرب، وعلى عموم المسلمين، من حيث التسامح والإقرار لأوّل مرّة، بمبدأ المساواة بين المسلمين، ومن الأكيد أنّ الأمازيغ ابتهجوا بأمر أمير المؤمنين: "من له بربريّة، وقيل لواتيّة، فليخطبها من وليّها زوجة حرّة، أو يردّها إلى أهلها"، أي ساوهم بنساء العرب، ويأثر رجعيّ. ومن المعلوم أن سبي نساء الأمازيغ، كان فاحشا، واستمرّ كذلك حتى بعد وفاة عمر بن عبدالعزيز، وكلف الأمويين ثورة أمازيغيّة زعزعت ملكهم، وحسرتة في المغرب، لتنشأ إمارات ودول أمازيغيّة.

وبغض النظر عن لاحقية وضع الخبر، لانتشار المذهبين المتجاورين في المغرب (الإباضية والصّفرية¹)، فإنّ سؤالنا المحوريّ يتعلّق بقدرة الوسياني على مفاوضة التاريخ الرّسمي. فهو يتغاضى عن إيراد ما يثبت سبق مشرقية المذهب، ولا يورد بالمقابل ما يؤكّد مغربية أعلامه الأوائل. في حين يحرص على تحديد أوّل مصلى، وأوّل مكان رفع به الأذان بنفوسة: "ذكر أنّ أوّل آذان أذن فيه المؤذّنون بجبل نفوسة في موضع يسمّى أوحلمم. كما أنّ أوّل موضع سجّد لله فيه في وارجلان موضع المنبر المحراب في وارجلان، في الموضع الذي قدام مدينة أنجان، معروف اليوم. وبنى عليه صالح بن جنون المحراب"²

فهل يُفسّر ذلك بخطة خفية لكاتب "السّير"، لتغيب مثابة المشاركة وإظهار مصابرة المغاربة؟

لقد أظهر الوسيانيّ وعياً دقيقاً بخصوصيات المجال المغربيّ، وبإكراهات الإرث المشرقيّ في الرواية. لذا عمد إلى المواربة عبر ضبط خفيّ لـ "حدود الجماعة"، باعتبار هذه الحدود هي "أوّل شروط تعريف الخصوصية" حسب بينديكت أندرسون³. أمّا حدود الوسياني التي اعتمدها فأربعة محورية: اللسان، والغذاء، واللباس، والمجال. وهي رباعية متداخلة، متواشجة، لا بدّ لتجليتها، من الغوص في متون "السيرة". عسى أن نلتقط ما يبدو عفو كتابة، عند النظرة العجلى، فنقيم منه قراءة أنتربولوجية ثقافية، تُولي الثّانويّ من الأخبار، مرتبة الإشارة الواعية على الأساسيّ من المواقف والأفكار.

¹ انتشرت الإباضية بالأقاليم التي حدّدها سالفاً أمّا الصّفرية فنشرها عكرمة في عناصر من قبائل الغرب، فيقال أنّ الثّائر "ميسرة" المدغريّ، أخذ عنه الدّعوة الصّفرية، والتي تتلخّص في أنّ "الحكم" لله وحده وأنّ "أمر" المسلمين شورى بينهم، ومن واجبهم الشرعيّ مقاومة من يتسلّط عليه، وإقامة الإمامة العادلة، وفق النصّ القرآنيّ البين للنّاس كافّة، ومن الأكيد أنّه أزال عن مريديه غشاوات الدّعاية السلطانية، وخاصّة تلك التي منّنت الرابط بين طاعة الله والرّسول وأولي الأمر من قريش، وهو الرابط التي ظلّ فقهاء السّلطان يطرقونه بزير التّأويل والتّفسير الى يوم النّاس هذا.

² الوسياني، سير الوسياني، ج1، ص 273-274

³ بندكت، أندرسون. الجماعات المتخيّلة، تأملات في أصل القوميّة وانتشارها. ت تائر ديب، شركة قدمس للنشر، لبنان،

ط1، 2009.

*بربرية اللسان: الأصل في الكيان تمزيغه

يندرج الاهتمام باللسان البربري في كثير من مواطن الكتاب، وضمن العديد من الأخبار المدونة عن الأعلام والمواطن، ضمن استراتيجا الكتابة السيرية في إخفاء مثابة المشاركة لإظهار مصابة المغاربة. فقد حفل مصنف الوسياني بأخبار وتنف من المرويّات والحكايا، على صلة مباشرة باللسان البربري، رواية ودراية. مواجهها في ذلك ما تعلّق بعصر التعريب الكتابي من إشكالات. ولعلّ أبرزها مسألة الازدواجية اللسانية في الخطاب التداوليّ لعامة البربر. والخطاب الدينيّ الفصيح لكتب الفرقة ومصادرها. فالخطاب اليوميّ بربري¹ سار. والمحفوظ الدينيّ عربيّ فصيح. ليُثار بذلك جدل اللسان والإيمان، كأول مظاهر الوعي بالخصوصية المغربية لهذا المذهب/التيار.

ففي مسائل التوحيد، تاج الاعتقاد، وأسس الأصول الدينية، يلجّ السؤال على المتعبّد البربري: هل يدعى الله مثلا بالعربية أم بالبربرية؟ ألم يكن ذلك سؤال أبي نوح سعيد بن زنغيل، لأبي العزّ بن حدولة اليلاني، وكان عالما؟ "هل يُقال لله بالبربرية يسْلُ يَزْرُ يَدْرُ؟ فقال له أبو العزّ: إنّما أقول: سميع بصير حي. فلبّيه أبو نوح، وجبّده: قل كما قلت بالبربرية. فقال أبو العزّ: سميع، بصير، حي، هكذا أقول".²

وبعيدا عن العقائد تبدو المعاملات مثيرة لمخزونين لغويين، فهل يكون الكلام في الدين والدنيا عربيّا فصيحاً أم بربريّاً أصيلاً؟ ألم يُكلّم الأنبياء بعجمة لسان أهل البربر قبل بلاغة العبرية وفصاحة العربية؟

هي مسائل طرحت منذ الوارجلاني، حين صرّح في سياق تفضيله للبربرية، بأن جعلها أوّل لغة يخاطب بها المولى تعالى نبيّه موسى. فكأنّما هي الأصل الأقدم المشقّق لبقية اللغات. فقد "كان أوّل ما ابتدأ لموسى بالخطاب بلغة البربر حين ناجاه . فقال: يا موسى

¹ أثّرنا وصف اللسان الأصيل لبلاد المغرب بالبربري بدل الأمازيغي لتوفّر صفة البربري في نصّ المدونة المعتمدة.

² الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص715

نج أد يكش مقرن. فقال: يا ربّي لم أدّر. فمزال يخاطبه بلغة بعد لغة، فكان آخر ما خاطبه به بالعبرانية، ففهم موسى وأجاب¹. وعلى خطى الوارجلاني، ينهج الوسياني مؤصّلاً البربرية لغة رسالات. ف"عن أبي عمرو رحمه الله: معنى أَيْشُ الْمُعْطِي. بقول البربر "أَوْشِدْ يا ربّ"، أي أعطني. وقيل إنّ معناه العظيم. قالوا: إنّ أوّل ما خاطب الله به موسى عليه السّلام حين أنزل عليه التّوراة: أنا أَيْشُ أي عظيم. وقال بعض: معناه الأحسن، بقول البربر لمن شكروا له: أَيْشُ أَيْشُ أي حسن ما فعلت².

بل يضيف الوسياني أمثلة تجعل من خطاب الغيب ممثلاً في الهواتف، ناطقا بالبربرية. فحين بلغ خبر موسى الزّاهد بن أبي مسرور، سُمع هاتف يقول: أيّ فتى مات هنا، فقد سبق أهل الدّنيا. نشوط، ذو عزة، في أهل الجنّة، لذلك صار دينه له، فبذلك يمشي كما يريد غدا. أَنَا أَيْصُودَا يَمَانْ دَامُولْ دَجْ أَيْتْ الْجَنَّتْ دَاسُولْ دَجْ أَيْتْ الدَّيْتْ يَيْسْ الدَّيْنْ تَافُورَتْ دِمَارْ يَزُوجْ يُفُو³. أمّا "زورغ" المرأة المتعبّدة، فقد ورد في أخبارها أنّها "لَمَّا جَنَّ اللَّيْل، طلبت هي وضارّتها ترقدان، فنزعت ثيابها لترقد، فإذا طائر وقع أمامها، فقال لها: نزعت طوقك تريدان يا زورغ الجنّة؟ الجنّة خلاف الهوى... وقال الطّائر بالبربري: لا تحبّي من لا تحبّه الملائكة، لا تحبّي من لا تحبّه الملائكة يا زورغ⁴.

إنّ الاعتزاز بالبربرية لساناً، قد يتجاوز سياق الكرامات، وسير الزّهّاد. لينقل بعض المحاورات اليومية، كحوار الرّاعي بتابّاجالت⁵ مع شيخ يُتَبَيّن في ما بعد أنّه الخضر عليه السّلام. فيسأله الرّجل: أيّ الأديان خير؟ ليردّ الخضر: دين الوهيّة. وقد حكاها الرّجل بلغته

¹ أبو يعقوب، الوارجلاني. الدّليل والبرهان، تحقيق سالم بن حمد الحارثي، المطابع العالميّة رؤى، مسقط، سلطنة عمان، 2006، ط2، ج2، ص ص 68-69.

² الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص745

³ المصدر نفسه، ص739-740

⁴ م.ن، ص637

⁵ تاباجالت هي المنطقة المسماة اليوم بالدّخلة، الواقعة على الطريق الرّابطة بين مدنين والجرف باتجاه جزيرة جربة.

مصحفاً بالبربرية¹، كما يعلّق الوسياني. أمّا في أخبار المرأة الصالحة "أصيل" فتردنا فقرات كاملة باللسان البربري، تنقل محاوراً بينها وبين هاتف، أثناء غسلها للصلاة. إذ "ذكر أنّها رفعت الماء لغسلها. فقالت: وَرَاجِيغْ اَدَمِدَنْتْ تَصِلَا اَدِيْسُوْر وَزَنْجُوْمْ اِدَادْغْ نَفْغْ سَنْ وَامَانْ. فَأَجَابَهَا، فَقَالَ: اَدَادْغْ وَرَمَدِيْنَتْ تَصَلِّيْتِيْنْ اَدِيْسُوْر وَزَنْجُوْمْ أَجِيْنْ وَرَ أَنْ يُوْشْ أُيُوْفِيْنْ. فقالت أصيل: أَشْكَ وَأَخَافُ أَنْ لَا تَتَمَّ صَلَاةُ مُخْتَلِطَةً بِهِمُومٌ"².

لقد وعى الوسياني خطورة العلاقة بين الانتماء الجغرافي، وطبيعة اللسان المتداول. فاللغة إلى جانب كونها المميّز الأساسي لسكانه المجال، إلّا أنّها تستبطن مستويين إجرائيين. فإذا كان الازدواج اللساني ممّا يجوز في خطاب الشيوخ الرجال، وقد مسّ التعريب الكثير من مظاهر حياتهم، فإنّ النساء الصالحات كـ"زورغ" أو "أصيل" غير قادرات على هذا التعريب الفصيح. لذلك غالباً ما يملن إلى الدّعاء في الحالين بالبربرية. أمّا أهل الدّعوة فقد وجدوا في ازدواجيّة اللسان مبحثاً خصباً لتحقيق غايتين متساوئتين: فتمكّنهم من اللسان البربري يسرّب الدّعوة أكثر بين العامة، وتعلّمهم للسان العربي يسرّي بالإيمان نفوسهم. فيرفعهم إلى مرتبة الخاصّة الدّينية، شيوخاً، بيانُ ألسنتهم من نُبل مكانتهم، وعُجمة تخاطبهم من ضرورات وظائفهم الدّعويّة، ومن وسائل تقيّة مقاصدهم السّياسيّة، مُوجدِين فيها غشاوة الكتمان عن آذان مخالفيّين عرب أو مستعربين، سبقوهم في امتلاك اللسان الفصيح ففقدوا قدرة التّواصل باللسان البربري. إنّ اجتماع اللّسانين لم يولّد امتناع التّوليف اللّغويّ بقدر ما خفّف من ضغط ازدواجيّة اللّسان، ولطّف تأثيرها على فصاحة البيان العربيّ. ليجريها في تداول يوميّ يأخذ من كلّ لسان بطرف، فيصيب في ذلك خصوصيّة الطّعام بما لم يتوفّر في إجرائيّة الكلام.

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص525

² المصدر نفسه، ص639

*بربرية الطعام: التقشّف في الغذاء تأصيل

ليس أفضل من الحرث والغرس وسيلتا استقرار للجماعات في البوادي والواحات، فكلتاها ملمح خصوصية توقّف عندها الوسياني في سيره فكثّف من أخبار الغرس والحرث وسيلة للاكتفاء الغذائي المحصّن للجماعة الإباضية في مجالها، ونوع أخبار الكساء والرداء، تمييزاً للشخصية البربرية عمّا سواها. وبين ثلوث الغرسة والغذاء والكساء تواشج، يسهم بشكل فعال في توسيع مجال العمران وتطويره، عندما تتحوّل المنتجات الفلاحية طعاماً مميزاً للجماعات الواحية والبدوية، ورمزاً ثقافياً لانتماءات جغرافية.

إنّ المتنبّع لأخبار الغروس في سير الوسياني، يلحظ حرص الشخصية البربرية على التعمير صونا للغذاء، وتكييفاً للمجال. حتّى تحوّلت العمارة البربرية عقيدة يحضّ عليها شيوخ المذهب وعلماءه. بل ويقدمون في سيرهم، بالذكر والرواية، من يروونه نموذجاً تعميرياً يصلح لتأثيث ذاكرة الجماعة، وخصوصاً ذاكرة العزّابة، من قراء السير والمتون الإباضية. مثل "الشيخ معاذ الرّجل الصّالح الرّاهد، حضر ذات يوم وبنو ورتيزلن يغرسون الفسيل لأبي عبد الله فغرسوا له خمسمائة، فقال له معاذ، ودعا الله: عسى الله أن يحييهم كلّهم. ويلدن ويبلغن العشور. فترسله لي إلى آجلو. فتبسم أبو عبد الله. فأخذن، وقمن، وحيين كلّهنّ وولدن، وبلغن العشور. وأرسله إلى الشيخ معاذ إلى آجلو. فأجاب الله دعوته، وقضى أمنيته"¹. أو حكاية "محرز" الرّجل من "مارات" الذي صار رمزاً للتعمير والفلح، إذ "كان يحرث بثلاثمائة جمل غير البقر"² دون أن ننسى حرص الوسياني في أخباره على الأبعاد التعليمية مثل ما نقل أبو نوح، عن أبي زكرياء أنّ الشيخ أبا محمد الوغلاني "زار الشيخ جنون بن يمرّيان، فقال له أبو صالح: اصرم لي نخلا، أنتم بنو يطوفت فرهاء، حدّاق. فأتى ومعه أبو صالح إلى النّخيل. فاحتزم حزام العزّاب، فطلع نخلة، وهو إذاك فتى، حتى وصل السّعف. وقطع السّلاء. فرقى، فأراد أن يقطع العثاكيل. فقال أبو صالح: ما

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص595

² المصدر نفسه، ص755

عرفت غير هذا؟ فقال له: نعم. فقال له: انزل، حسابي تزيدني معرفة. فنزل أبو محمد، وصعد أبو صالح. فسنب النخلة من الخلب والليف، حتى نزعها. ثم الجريد اليابس والكرانيف، ثم الكُفْرَى اليابس، والأسّ والعذوق. ونقى قلب النخلة من اللؤلؤ والحشف الساقط فيها، ونسج العنكبوت، وكسح ذلك كله من البرير. فقال لخدمته: اكنسوا ذلك، وارفعوه، وانزعوه. فلما لقطوا ورفعوا ما ألقى، قطع العناكيل والعسوق التي فيها، وهي العذوق التي لم تكن فيها تمر ولا شيء منثور، ساقط ما فيها. فقال أبو صالح لأبي محمد: هكذا فاصنع¹. ومن هنا نفهم نصيحة أبي خليل الدركلي، لأبي ذرّ، معرفاً إياه بقيمة التعمير في الغرسة قائلاً: اغرس الأشجار، ولو يجذك ملك الموت في حفير الفسيل².

لا شك أنّ ما بين الغرسة والغذاء من صلات، يجعل الأخبار تنطرق إلى خصوصية الفضاء البربري، وطبيعة المنتج المميز له لذا تكثر أخبار التين والزيت والزيتون فتبدو الأطعمة الموصوفة في غذاء الجماعات البربرية، بسيطة غير متنوعة لكنها قائمة على التزوّد بالشّعير والتمر، والتنعّم بالزيت، والتكرّم باللحم. وليست قيمتها في وفرتها بقدر ما تكتسب مكانتها من طرائق حفظها وصونها. تلك الطرائق التي تعكس تقاليد بربرية ثابته. تدلّ على القيمة الرمزية أو التثمينية للغذاء بغضّ النظر عن مقولة الوفرة فبالحفظ التمر وحده، المنتج الواحي، تحوّل تملي الوسياني من رجل معدم، إلى تاجر ثريّ يبلغ عمق بلاد السودان، "ومن تادمكت يرسل كلّ سنة، ستّة عشر كيساً، كلّ كيس فيه خمسمائة دينار. وكانت من جلود بقر. مكتوب على كلّ واحد منها: هذا مال الله. يبعث بها إلى أبي عمران موسى بن سدرين... يفرّق بها على أهل ولايته. إلى أن كتب إليه أبو عمران: مال الله كثير، وأهل ولايتك قد استغنوا. فكتب إليه تملي: كلّ من لا تعلم له كبيرة من أهل الدعوة، فادفع له منها"³. ولعلنا من بركة التمر نفهم قولة أبي محمد عبد الله "حبّ النخل من الإيمان، وبغضها

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص736-737

² المصدر نفسه، ص717

³ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص551

من التفاق¹. أما "الشيخ وشق" فقد استطاع بشعير مطاميره أن يحفظ طعام العزابة في نواحي إفريقية، ذات عام، حين "أصابتهم سنة جدد، وقحط، وغلاء. فأبى عليهم الانصراف. وكان ينفق عليهم حتى نفدت مطاميره، وكُسحت أنادره. فشاوروه على الرجوع إلى بلادهم فأبى لهم من ذلك. وقال: إنما الدنيا، ولا شيء منها ثبات، إلا ما قدّمنا لآخرتنا أماناً. فعمد إلى الصّامت، يمتار لهم به حتى فني... ثم عمد إلى الحليّ والمتاع والأثاث، فيبيع ويمتار لهم... وعمد إلى الحيوان فباعها، وكسرها عليهم. إلا ثورا تركب عليه أمّه، وآخر تركب عليه زوجته"².

وقد تسرّبت خصوصيّة الطّعام إلى فقه التشريع. وتجسّدت في شكل رخص فقهية تبحث عن تشريع دينيٍّ لما صنّف من الأغذية نفيساً، مثل الزّيت. فقد "جاء الشيخ أبو عبد الله بن الخير، أفلح بن العباس، فرأى زيتا يسيل على ساق زيتونة. فسأل الشيخ أفلح عن ذلك فقال: ذاك غدائي، لئنّه بزيت في إناء مشغوب، مضبّب بالحديد، فأصابتني منه حديدة. فرفعت يدي. فإذا الدّم فيه. فأرقّته على الزّيتونة. وهو الذي تراه. فقال له الشيخ: لم فعلت هذا، يا ضعيف؟ من قال لك: نجس ذلك الطّعام؟ لعلّ الدّم بعدما رفعت يدك، خرج. ولعلّ الدّم لم يبلغ الطّعام. وقد قال العلماء: إذا كان تسعة وتسعون وجهاً، كلّها تنجّس الطّعام، وكان واحد منها يطهره، الواجب عليك تطهيره، لأنّه ما جعل عليكم في الدّين من حرج"³.

تتحوّل أخبار الغذاء جملة من الأوضاع الاجتماعيّة، في حركيّة الكسب الفلاحيّ. وتصنيفات بسيطة للأطعمة، لا تعرف اللّحم سوى في المناسبات. وتعوّل على مركزيّة الشعير وقديسيّة الزّيت. وقد تشجّع في فصول الخصب، على زراعة بعض الغلال الموسميّة وحراستها من الأذى. فقد ذكر "عن أبي محمّد المزاتيّ أنّ له بحيرة فقوص، فأذاه الذّئب

¹ المصدر نفسه، ج1، ص483

² م.ن، ج2، ص705

³ م.ن، ج1، ص ص 255-256

فيها. فدعا عليه. فلما أصبح وجد الذئب ميتاً في مجرى ماء البحيرة¹. لقد أنتجت تلك الأوضاع السالفة الذكر، منوالاً ثقافياً منشداً إلى ثقافة البربر، الأقرب إلى الزهد في اللحم والزهو بالنبات. ولطول الوعي بخصوصية المناطق غذائياً، صيغت الفروقات في شكل حكم. يسهل حفظها والعمل بها. إذ "قال أبو العباس: بلاد الجريد، التمر كله، واللحم مسه، والخبز كل وأبق. وبلاد البادية، اللحم كل، والتمر مسه، والخبز وسط، والتمر تقسم، والفول يثنى. والعنب يؤكل بالفم، إلا عنب جربة، فإن الغبرة تكون عليه، وإنما يتبع الرجل في أكله الخنصر على اليمين"².

لم يهمل الوسياني أيضاً الإشارة إلى شروط التقشف في المجتمع البربري. أي ما تفرضه سنوات القحط والجذب. حين يتم اللجوء إلى ملامسة المكروه من الطعام شرعاً، ليتجسد في شكل أسئلة فقهية توجه إلى شيوخ المذهب، بحثاً عن رخص، يتيحها تكييف المقدس لخصوصيات المجال، وإكراهات الذرائع. ومثالنا في ذلك سؤال "أبي الربيع لأبي عبد الله عن لحم الذئب، هل يؤكل، فقال: أنظر إن لم يكن خيراً من أكباش هذا الزمان"³. أما عند اختلاط الأموال الحلال منها بالحرام في جزيرة البربر، فإن حرص العزابة وشيوخهم على الاستقامة، قد يلجئهم إلى استبدال لحم الغنم بلحم الدواجن، مثلما "روى أبو الربيع عن أبي محمد شيخه، أن غنماً حراماً جلبها بنو سنجاسن في أريغ، فطردهم الشيوخ، فكانوا في الحلقة، فعاهدوا أن لا يأكلوا لحم الغنم البرية تلك السنة، وهم في وغلانة، حتى وصلوا بني يروتن، سلمهم الله، فاجتمع أهل تين زارنين فقالوا: إن العزاب قد قرموا إلى اللحم، وعرفتم ما عقدوا عليه عزمهم، وكان عندهم في البلد ظليم هجف (مسن)، فذبحوه وجعلوه على القصاع، فلما وضعت الموائد قدام الشيوخ، قال أبو محمد: وكنت في حلقة فيها الشيخ يحيى بن ويجمن، فغسلنا أيدينا فلما رأى الشيخ عظاما كبارا أمسك يده. فأمسكنا

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج1، ص488

² المصدر نفسه، ج2، ص774

³ م. ن، ج3، ص890

أيدينا كلنا. فتبسّم صاحب الطّعام، فقال: كلوا رحمكم الله قد علمنا ما عزمتم عليه. ذلك لحم ظليم داجن عندنا، فذبّحناه ليوافق ما يدخل السرور عليكم. فأهوى بيده الشيخ أبو زكرياء، فأكلنا. والحمد لله ربّ العالمين¹.

وإذا كان المأكّل مقتصرًا على ما حضر، وفقًا للمكانة الاجتماعيّة، أو ما أكرهت عليه صروف الزّمان، أو خصوصيّات المكان، فإنّ الملبس يحتاج من شروط التّأنّق، وموجبات الطّهارة ما يدفع السّير الإباضيّة إلى التّدقيق في ذلك والتّضييق عليه.

*بربريّة الكساء: طهارة النفوس في نقاوة الملبوس

تظهر أخبار الكساء عند أهل الدّعوة، أكثر الأخبار جلاءً عند إثارة مسائل الخصوصيّة الثقافيّة. ورغم ما في التّناول الفقهيّ لها من أحكام توجيهيّة، فإنّ ما ينكشف فيها من جوانب أنثروبولوجيّة يبدو مثيرًا للبحث، ومثريًا للمادّة السّيريّة. وأولى هذه الجوانب، الوسايا المتعلّقة بكيفيّة تدبّر الكسوة المناسبة. تميّزًا للشّخصيّة البربريّة في فضائها الصّحراويّ، المتاخم للبدوة الضّاربة في النّجعة، بالعبرة الخلدونيّة. حيث يصبح التّلحيّ مظهرًا من مظاهر الانضباط في الهيئة. وذاك ما دفع الوسياني إلى أن يُفرد له فصلاً أسماه: "ذكر التّلحيّ"² وما جاء فيه عن أشياخ المسلمين "يقدّم فيه حديث "أبي العباس بالذي جرى عليه في مسجد تماواط، إذ نظر حوله، فإذا جابر بن حمّو لم يتلّح، فأشار إليه بإصبعه الوسطى والمسبّحة، فقال: ما يستأهل إلّا ضرب الرّقبة"³.

غير أنّ التّلحيّ سرعان ما يُمسي مطلبًا فقهيًا يثير الجدل بين شيوخ الفرقة. "فقد روى أبو نوح، وأبو سهل، عن أبي سليمان أيّوب بن الشيخ إسماعيل، قال: رأي الشيخ يعقوب المستحي في اللّيل، قد اقتعتت عمامتي، ونحن في وغلانة. فقال لي: ولا أنت يا ابن

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج2، صص 682-683

² التّلحيّ غطاء الدّقن بالعمامة، ويقابله الاقتعاط (يُنظر سير الوسياني، ج2، الفصل الأوّل).

³ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص525

الشيخ، وعندي فيها أن من لم يتلح فقد أتى ذنبا ولو كان ليلا. قال أبو سليمان: ما فعلت أنا إلا عندي فيه إن كان ليلا فلا بأس بنزوعها¹. بل إن الحرص على الهيئة البربرية، والسمت الإباضي، قد يحتاجان حصول الكرامات، وتدخل الأبدال في حكايات يحضر فيها الجوالون أمثال الخضر عليه السلام. إذ "ذكر إبراهيم بن سليمان، عن أبي عمار رحمه الله، إن رجلا من بني يراسن ساق غنمه للسقي إلى بئر يقال لها تباجالت، فأدلى دلو، فإذا برجل أبيض براق قد طلع به. فمر الطالع فتبعته الغنم، فناداه صاحب الغنم: رد علي غنمي يا رجل. فالتفت وراءه، فأشار إليها، فانصرفت عنه... قال: فتعمم الرجل الطالع من البئر وتلحى فقال: إن هذه من لبسة المسلمين وعمتهم. ثم حلها واقتعط بها، فقال له: إن هذه عمّة الشياطين. ثم حلها وتعمم بها وعصب، وترك بعض رأسه ووسطه مكشوفاً. فقال: إن هذا رباط الزنادقة. فنظر اليراسني فإذا الرجل كأن لم يكن. فقالوا له رحمة الله عليهم: إنه الخضر عليه السلام".²

لقد حرص الوسياني من خلال أخبار الكساء، على تصوير الشخصية الإباضية، ذات الأصول البربرية طاهرة المظهر. لتبدو في جوهرها مؤسسة على روح استقامة خلقية، فردية، متزنة. تلتزم خدمة الصالح العام. ولتتبدى في مظهرها، على هيئة من البروز المميز للباس. تختزله السير في تقابل رمزي بين المصحف والسيف. فقد "ذكر أن عزابيا رأى أبا محمد كمّوس متقلدا السيّف معلّقا المصحف. فقال له: "لماذا قلّدت السيّف ونطت المصحف قلادة وطوقا ؟ فقال له أبو محمد: "يا ابن أخي طمعا في السبيل، طمعا في السبيل يا بني"³. لقد ميّز هذا الخبر بين وظيفة السيّف في مجاهدة المشركين، ووظيفة المصحف في مجاهدة النفس. في الزمن الأوّل من أزمان انتشار الإباضية ببلاد المغرب فحوّل الآداب عن روح جمعية في نشر الدعوة، إلى روح فردية تطلب الخلاص من الشدائد، والمحن، في زمن

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص526

² المصدر نفسه، ص526

³ م. ن، ص ص547-548.

كثرت زلزاله. وتسعى إلى ذلك في " تمييز مذهبي يخفف من وقع الشدائد الخارجية، ويجفف تأثير الغواية الداخلية"¹. لذلك تبدو هذه الشخصية في زيها مميزة بالطهارة والصفاء بين عامة الناس، وبالنبل وشرف العلم بين الخاصة من الأعيان، من أهل الجاه والمكانة.

لقد جمعت رموز ذلك النبل المعرفي والطهر النفسي في مؤنثات كساء الجسد العزابي البربري كما يجردها الشيخ الإباضي أبو سليمان بن أبي يوسف. وهي بالأساس ستة منجيات: اللوح، والقمطر، والمخللة، وآلات الكتب، والتلحي والإبريق. فقد " ذكر غير واحد من المشايخ عن الشيخ أبي سليمان داود بن أبي يوسف، أنه أعطى درقة لمطية لأبي بكر بن فضالة الغمري، فقال أبو بكر- وكان قائد الغارات في ذلك الأوان قبل العرب- علام أعطيتني الدقة يا شيخ؟ فقال له: ألا تضر من وجدت عليه وسمي. فقال له: أي شيء وسمك؟ فقال: اللوح والقمطر والمخللة، وآلات الكتب والتلحي والإبريق"².

لعل أول ما يلاحظ في هذا الخبر، اختفاء السيف والمصحف الرمزين السابقين المتقابلين. وظهور أشات رموز، مشكلة فنيا من كساء الرأس، ورداء الظهر، ودرعية الصدر. لتبرز العزَاب مسالما جوالا. طالب معرفة، وراغب درس. يقصد مجالس العلم. ويلزم حلق تعلم القرآن. وكلما اقترب العزابي من الكتب، زاد شغفه بأخبار سواه. وطالت رغبته في الاستئناس بمأثورات غيره. ليحضر الاستشهاد المتنوع في مصادره، يطلب الحكمة لدى المخالفين ويستدل بالكلمة الطيبة، مهما كان مصدرها.

ليس غريبا عندها أن يظهر خلق التسامح، مرسخا لروح المثاقفة في سعة الاطلاع. هو ذا العزابي يتسبدل جهاد أهل الكفر والشرك بجهاد النفس. أدبا فرديا يلتزم به. ويخوض صراع المكابدة الروحية حرصا على الفضيلة ودرءا للزذيلة. ويجد في سير مخالفه، ما يبرر حرصه على إظهار خصوصياته. وهو ما سينكشف في وعي جغرافي خاتم يحول إفريقية

¹ الهاشمي، الحسين. السير الإباضية وإشكالية المنهج من خلال كتاب الألواح للفرسطائي، دراسة وتحقيق، ص14، (بحث مرقون).

² الوسياني، سيرالوسياني، ج 2، ص526.

جزيرة للبربر في مقابل بلاد الحجاز، جزيرة العرب. وذاك شكل نهائي من أشكال الوعي بمصاهرة المغاربة، في تحمّل إكراهات مكانهم. وتحويل هذا التّحمّل تمثّلات ثقافيّة، تسهّل إلف المكان وإعادة بناء شخصيّة الإنسان.

*بربريّة الانتماء: جغرافيّة المكان من خرافيّة الزّمان

تمثّلت نفوسة مفتاح وحدة الأقاليم الإباضيّة، وانطلاق تشكّل دولتها. فلا غرو حينئذ، أن يمتدح مؤسس الدولة عبد الرّحمان بن رستم فضل أهل نفوسة، ودور سيوفهم في نشر الدّيانة بين ظهرايّ البربر. حين قال: "إنّما قام هذا الدّين بسيوف نفوسة، وأموال مزاتة"¹. هذا الانتماء بدوره سيتحوّل في ذهنيّة الشّخصيّة البربريّة، مصدر فخرها واعتزازها. لا سيّما إذا كان المفاخر نفوسيّاً، يمتدح علماً نفوسيّاً آخر، ذا مكانة في الفكر الإباضيّ. يحصّنها المكان ويغذيها اللسان. كأبي عبد الله محمّد بن بكر الفرستائيّ. فقد "ذكر أبو عمرو وأبو نوح، أنّ جماعة عزّاب أريغ، جازوا على الشّيخ محمّد بن أبي صالح النفوسيّ في أمّسان. فقال لهم: أنتم بنو مغاوة أعظم منّا بختا وحظوة، بختكم التي ساقت إليكم أبا عبد الله محمّد بن بكر، وفيه خمس خصال قليلة في غيره من أهل العصر: عالم، ورع، عابد، سخيّ، شجاع، من ذروة نفوسة"².

لقد بدأت موجة الإحساس بالتمييز المكانيّ في الظّهور، منذ بدايات غزو المشاركة للمغرب. فالذاكرة البربريّة خزّنت، ما ذكرته بعض متون التّاريخ العربيّ مثل "تاريخ الطّبري (الجزء الرّابع)، وفتوح ابن الحكم، من مظاهر العسف والجور، التي رافقت سلوك الفاتحين³،

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج3، ص877

² المصدر نفسه، ج2، ص703

³ محمد مصطفى، بازامة. تاريخ ليبيا، الجزء الثامن، ليبيا في عهد الخلفاء الرّاشدين، نشر مؤسسة ناصر الثّقافيّة، دون تاريخ، ص ص76-109: ناقش هذا الباحث بإسهاب زمن فتح برقة ومجالاته، والعهد الذي أعطاه عمرو بن العاص لأهلها، والذي كان متقرّدا وطريفا: أن يدفع أهل إنطابلس 13 ألف دينار سنويا جزية. وأن يُسمح لهم ببيع أبنائهم لتسديد جزيّتهم تلك. وأن لا يدخل إنطابلس جاب، وإنّما يتولّون بأنفسهم حمل جزيّتهم إلى الفسطاط سنويا. حتّى أنّ "السّماح" لهم ببيع أبنائهم لتسديد جزيّتهم عدّ "رأفة بهم"، مع وجود شواهد كثيرة على رغبة الفاتحين في الحصول على أكبر عدد من

منذ غزو العبادلة إفريقية، مروراً بتأسيس عمرو بن العاص للفسطاط. وتركه عقبة بن نافع¹ في جرائد من الخيل تجوس أطراف برقة، استعداداً لغزوة لاحقة تمت عام 33هـ. وفيها عدد من القرشيين، أهمهم مروان بن الحكم 64هـ-65هـ، الذي وهبه أمير المؤمنين عثمان، خُمس الغنائم. وصولاً إلى تأمير معاوية بن حديج على الفسطاط وإعادة غزو إفريقية ما بين 46هـ و50هـ.

كانت موجات الغزو والتعريب إذن قد فقدت بريقها وتأثيرها منذ البدء. في ظلّ فهم بعض الأمازيغ للإسلام على أنّه "دين محاربين، مأخوذون بقرار الانطلاق إلى غزو العالم"² ساعين في إطار شدة الارتباط بالنص المقدّس، إلى إلغاء امتيازات الصيغ الثقافية القائمة ليكون القادم من الشرق مع الرّحف الهلاليّ لاحقاً، صادمًا، ومخيّباً للأمال. فالقبائل التي عجزت الدولة العبّاسيّة عن ضبطها³، لن تكون آثار دمارها بالمغرب بأقلّ من المشرق. وقد دوّن الوسياني ذلك التّاريخ بحرفيّة ودقّة عاليتين، حين قال: "وإنّما دخل العرب هذه الجزيرة سنة تسع وخمسين وأربع مائة من التّاريخ، وفيها قعدت الحلقة على الشّيخ أبي سليمان داود بن أبي يوسف. وقد كان أبو الرّبيع ما يجيب براءة العرب جُملةً، حتّى أغاروا عليهم

العبيد. فأبو عقبة، نافع الفهريّ، فرض على أهل النّوبة أو صالحهم على عدد من العبيد يؤدّونه سنويّاً، وكذلك فعل ابنه عقبة بأهل الواحات في فزان، وتقدّم ذكر أنّ الزّبير بن العوام، كان من بين عبيده، ألف عبد يتصدّق بكلّ خراجهم يوميّاً، وهو ممّن شارك في فتح حصن بابلين، وطالب باقتسام أرض الكنانة بين الفاتحين.

¹ ابن عبد الحكم (أبو القاسم بن عبد الرحمن)، فتوح مصر والمغرب والأندلس، تحقيق عبد المنعم عامر، الإدارة العامّة للثقافة بوزارة التّربية والتّعليم، القاهرة، (د.ت)، ص 262: أشار إلى عزل أمير الفسطاط مسلمة بن مخلد الأنصاري، عقبة بن نافع الفهريّ، عام 50هـ أو 51هـ، ثمّ جاء عهد يزيد بن معاوية، فعزل أبا المهاجر بن دينار وأعاد عقبة غازياً سنة 62هـ. وتشير أحداث التّاريخ إلى انتقام عقبة من أبي المهاجر وتكيله. كما تروى أخبار عن تكيله بملك ودان وجدع أذنه. "واستخرج منه ما كان بسر بن أرطاة فرض عليه، ثلاثمائة رأس وستين رأساً". ثمّ ملك جرمة الذي "أمشوه راجلاً، حتّى أتى عقبة، فجعل يبصق الدّم فقال: لم فعلت هذا، وقد أتيتك طائعاً؟ قال عقبة: أدبا لك، إذا ذكرته لم تحارب العرب. وفرض عليه ثلاثمائة عبد وستين عبداً".

² Hamadi Rdisi: Weber et l'islam d'hier à aujourd'hui, prologues № 25 autom, 2002, p52

³ منها خاصّة بنو سليم وبنو عامر، ويظهر الحركة القرطبية، انضموا إليها مع من انضمّ من قبائل صعصعة، وربّعة، فأكثرُوا الفساد بالإعتداء على البقاع المقدّسة، ووصل بهم التهور إلى سرقة الحجر الأسود، الذي احتفظوا به مدّة عشرين سنة.

وَقَتَلُوا زَيْرِي الزُّنْدَاجِي - رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ - فَكَانَ يَجِيبُ بِبِرَائَتِهِمْ جَمْلَةً. وَيَقُولُ: هُمْ غَوَّارَةٌ، ظَلَمَةٌ¹. مثل هذا السلوك، هو الذي دفع ببربر تمازغا بعد سقوط الدولة الرستميّة، إلى البحث عما يشدّ كيانهما الدينيّ، والثّقافيّ. فأنشؤوا مفهوم جزيرة البربر، فضاء جغرافيًا جامعًا مانعًا (لعلّه مشتقّ من تعريب إنفوسن وتعني أرض المنعة أو النّجاة في اللّسان الأمازيغيّ) فضاءً يتيح حدًا من الفصل المجاليّ، والعرقّيّ، والسلوكيّ وحتىّ الاجتماعيّ بين تحضّر الأمازيغ في جزيرتهم، وبين بربرة العرب الهلاليّين القادمين من جزيرتهم موطن جريرتهم دون نسيان مسبّات هذا الاختلاف عنهم، الدّافعة نحو القطيعة مع العرب. فقد "ذكر الشّيخ أبو يعقوب قال: قلت لأبي عمّار ونحن في جبال مكّة: عجا عما ننتزّه عن أموال العرب التي في أيديهم، ونكره الدنوّ لمن دنا إليها، ونتجهم في وجوه من اصطحب معهم إذ كنّا في بلادنا. ونأكلها هنا، ونكري عنهم، وننزود منهم إذ كنّا في بلد حُرمة. يأخذون الحجاج، ويقتلون من دافعهم عن نفسه، قد عايناهم، مثل بني مجزية شهروا في النهب والغصب. فقال له الشّيخ أبو عمّار - رحمه الله -: هذه جزيرتهم، القاعد في أيديهم الحلال، وتلك الجزيرة جزيرة البربر، إنّما هم فيها غارة، وكلّ ما كان في أيدي الغارة قريبًا. إلّا من أبصر شيئًا، وعائنه، فلا يحلّ له أكله، ولا شراؤه والاستنفاع به، أينما كان في بدو أو في حضر... ونحن في جزيرتنا كالعرب في جزيرتهم، والحمد لله ربّ العالمين"².

إنّ هذا الوعي بالتّمايز الجغرافي-الثّقافي، ونتيجة لجدل الدّين والعمران، قد انتقل إلى الجانب التّشريعيّ ليتجلّى في شكل أحكام فقهيّة، تُلزم أتباع المذهب والعرق وتبلغ حدّ تجريم التّعامل، وتحريم التّبادل. فالشّيخ عيسى بن حمدان روى "أنّ وسّيا بن عبد الكريم سأل الشّيخ أيّوب بن الشّيخ إسماعيل، عن الشّرب بالدّلاء التي في أيدي العرب، من الآبار التي في الطّرق، إن لم نشرب بها نموت عطشا، أو نركب جمالا كانت في أيديهم، إذا

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص686

² المصدر نفسه، ص683

عيننا. فقال له: تموت ولا تفعل"¹. أما الشيخ يكنول فقد ووجه اقتراحه بكراء جمال العرب، شتاء، تحمل الحطب إلى المسجد، بالرّفْض والتّشْنيع من قبل الشيخ إسحاق حين ردّ عليه: "معاذ الله من ذلك. ما نفعله إن شاء الله. ونحمل الحطب على الجمال التي في أيدي العرب، ونوقده في المسجد، ونسَخّن إليه، ويطلع معنا دخانه، ونذكي منه المصابيح، ونقرأ القرآن والكتاب؟ لا نفعول ولا نجتمع عليه... ونهره الشيخ أبو صالح يعلو حين بلغه ذلك وقال: إنّما الأموال التي بأيدي العرب، الرّبيّة عند جميع أهل الدّعوة"². تماما كرأي زوجة الشيخ إسماعيل بن عليّ النّفزاويّ، حين امتنع زوجها عن أكل لحم الجمل، وهم في ضيافة أبي العبّاس أحمد بن محمّد بن عليّ في تماواط، فقالت مبرّرة: "كلّ الذي في أيدي العرب من الجمال، هي لنا. قد أخذوها منّا غصبا"³.

أما مبرّرات هذا التّحريم عند شيوخ المذهب وعلمائه فصريحة. ولا تعدو أن تكون تلك الأسباب التّاريخيّة التي ذكرنا آنفا. وقد لخصّها الشيخ أبو الرّبيع سليمان بن يخلف المزاتي حين "سئل إن كان يبرأ من عرب هذه الجزيرة هكذا؟ فقال: نعم. هم غارة، غصبة، نهمة، نهبة ويقتلون في المحارب. فهم الذين يقول الله في أمثالهم: يحاربون الله ورسوله، ويسعون في الأرض فسادا"⁴.

ولئن بدأ التّحريم من تجريم التّعامل والتّبادل، فقد مرّ بتحريم المؤكلة حين "رفع لأبي سليمان يوما جرأه جاء به العرب. ف قيل له: كلّ، أتقول فيه أيضا: أخذوه من الناس غصبا؟ قال لهم: ولا أبعدهم عن ذلك، ولعلّ بعض المساكين وجدوه عندهم فأخذوه. فما لبثوا إلّا قليلا إلّا وإذا بنو واشية وقد أخذوه منهم، خذلهم الله. فتّمّت فراسته -كجابر بن زيد- رحمه الله"⁵.

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص683

² المصدر نفسه، ص683

³ م. ن، ص688

⁴ م. ن، ص684

⁵ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص684

ليصل حدّ تعيين قبائل من البربر، يحرم التعامل معها وحتى مؤاكلتها بتهمة مشابهتها للعرب. إذ "حكى الشيخ أبو زكرياء عن أبي حمزة إسحاق بن الشيخ إبراهيم، أن الشيوخ ينهاون عن معاملة ثلاثة قبائل من قبائل البربر. وقالوا: إذا غسلت لتأكل وتبين لك أنها واحدة منهم فارفع يدك: بنو غمرة، وبنو ورسفان، وبنو سنجاسن. فهم مثل العرب"¹.

فالموقف من العرب، هو في النهاية موقف من أهل البادية الغوّارة عامّة، بربرا كانوا أو عربا في أصولهم العرقية. فهل يكون الانفصال المكانيّ درجة في التّحضّر أدركها أهل المغرب وجاء أهل المشرق بقبائلهم الهمج لإفسادها، وفقا لتوصية اليازوري وزير المستنصر بالله؟²

¹ المصدر نفسه، ج2، ص685

² يُنظر: تاريخ ابن خلدون، ج4، ، بيروت، 1968، ص131.

- يُنظر: ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار المغرب، بيروت، 1950، ص81

حيث يتبين الباحث أنّ بني سليم انضمّوا إلى الدّعوة القرمطيّة عند ظهورها، وحاربوا مع جيوشها في البحرين وعمّان، ووصلوا مع هذه الجيوش إلى بلاد الشام. وعندما قهر المعزّ لدين الله الفاطمي والعزّيز بالله، القرامطة، واحتلّ الشام، انسحب هؤلاء إلى البحرين. فقرّر العزيز بالله نقل قبائل بني هلال وبني سليم إلى مصر، ليجنب بلاد الشام غاراتهم. وليضعهم في مصر تحت رقابته المباشرة. وقرّر إنزالهم في العدة الشرقية من النيل. حيث نشبت بينهم حروب، تحوّلت إلى مشاكل للدولة الفاطميّة في عهد المستنصر بالله. فنصح وزيره أبو محمد بن عليّ اليازوري، أن يوجّههم إلى المغرب العربيّ، ويحقّق بذلك هدفين، الأوّل: التخلّص منهم ومن مشاكلهم في مصر، حاضرة الدولة الفاطميّة، والثّاني: إحداث متاعب للأمراء الصنهاجيين (بني زيري) عقابا لهم على خروجهم على السّلطة الفاطميّة. واقتنع المستنصر بهذا الاقتراح. وأوفد وزيره "مكين الدولة أبا عليّ بن الحسن بن ملهم بن دينار العقيليّ" أمير أمراء الدولة، إلى عشائر بني هلال، وكان مشهورا بلباقته، وزوّده بالمال والهدايا، وأوصاه بأن يصلح ما بين العشائر، وأن يدفع سائر الدّيّات المعلّقة بينها، حسما لأسباب الخلاف بينها، فلما أنجز ذلك أعطى لكل أسرة بعيرا، ومنح لكل فرد دينارا، على أن يعبروا النيل ويتوجّهوا إلى المغرب. ويقول ابن عذاري: "فجاز منهم عدد كبير دون أن يوصيهم بشيء، لعلمه أنّهم لا يحتاجون إلى وصية" ويروي ابن خلدون أنّ اليازوري قال لشيوخ بني هلال: «لقد أعطيتكم المغرب وملك المعز بن بلكين الصنهاجي، العبد الآبق، فلا تفتقروا». وكتب اليازوري إلى المغرب: «أما بعد، فقد أرسلنا إليكم خيولا، وحملنا عليها رجالا فحولا، ليقضي الله أمرا كان مفعولا».

وصل الهالتيون إلى برقة سنة 442 هـ، فوجدوها مقفرة، فقد أباد المعز قبائل زناتة التي كانت تقيم بها. فقرروا المرور إلى إفريقية. بعد أن أرسلوا إلى من بقي من عشائريهم في مصر يستحثّونهم على اللّحاق بهم، بعد أن أشادوا باتّساع أرض المغرب وخصوبتها. ووصلوا إلى إفريقية، وتصدّى المعزّ بن باديس للهالتيين بجيش قوامه ثلاثون ألف جنديّ وفارس. فاشتبك مع عشائر رياح، وزغبة، وعدي، قرب قابس في مكان يعرف بحيدران. وانهزم جيش المعزّ أمام هذا الطوفان البشريّ القادم من مصر.

المبحث الثاني: منهج التأليف الإباضي ومظاهر التأصيل في الكتابة المشرقية

تبيّن في المبحث السابق أنّ منهج التأليف عند الوسياني، قد خضع لجملة من الإكراهات، المتولّدة عن وعي مكاني راسخ بأهمية بلاد المغرب. وقد كان لتلك الإكراهات دور مهمّ في ترسيخ الملامح الثقافية، المميزة للمذهب الإباضي. وانتهينا إلى أنّ المظاهر الثأوية لتمزيغ اللسان، وما حمله وعاء اللغة الأصلية من تمثّلات خصوصيّة، قد دفعا منهج الكتابة نحو الانكفاء على الذات. والاكتماء بها. لكنّ الارتباط بنصّ ديني وافد من المشرق، والانخراط في مقولات تيار ثقافي صاعد من بلاد الحجاز، عابر لبلاد العراق منتشر في بلاد عمان، قد مثّلت كلّها عوامل تاريخيّة قويّة التأثير في الذهنيّة المغربيّة. وكانت تشدّ سير الوسياني إلى أصول التأليف السيري في بلاد المشرق شداً قويّاً. ذاك ما سيدفعنا إلى إعادة النظر في مدى التزام الوسياني بمنهجه الخصوصي، ذي الملامح المكانية، في ترتيب مادّته السيريّة، ضمن المبحث الثاني من هذا الفصل.

يتعلّق هذا المبحث ببيان استمرار تأثير الإرث المشرقي على الكتابة السيريّة لدى جيل الوسياني، منهجا وأسلوباً ومادّة مركّزين على رواسب الترتيب الزماني، كما درجت ملامحه في سير المشاركة وعلى تكثيف ذكر الأعلام كما ظهرت آثاره في كتب المناقب والطبقات ثمّ على تلك النزعة الموسوعيّة كما رسخت مادّتها عن ظاهرة التدوين منذ عصر الجاحظ.

* الترتيب الزمني تأصل في الكتابة السيرية المشرقية:

كان أبو زكرياء يحيى بن أبي بكر، شيخ المؤلفين في السير الإباضية ببلاد المغرب¹، قد سنّ لمن بعده من أتباع هذا المذهب، في كتابه "كتاب السيرة وأخبار الأئمة" مراحل التمشي التاريخي في تدوين السير بفصله منهجياً بين السيرة الجامعة، طريقة لمختلف منتسبي المذهب، وبين الأخبار المميزة للأئمة حكام الدولة الرستمية. وقد خصّ في هذا التمييز السيرة بالشيوخ القائمين على شأن المذهب بعد انهيار الدولة. لقد كانت غايته الأساسية مقاومة نيار النسيان باستدعاء الذاكرة وإحياء السنن الماثورة عن مؤسسي المذهب ورعاته. يقول "لما رأينا ما انطمس من الآثار، وما اندرس من الأخبار انبعثت أفكارنا إلى تأليف "أخبار من سلف من مشائخ أهل الدعوة وصلحائها. وتذكر مناقبهم وحسن سيرهم، وجميل مذهبهم ونشر فضائلهم"². ولا يخفي، في أحشاء الكتاب، وبعد تصريحه بهذه الغاية، تلك الدعوة إلى نهج اتباعي ملتزم بإحياء موروث السنن كما دونها المشاركة إذ منها يستخلص الأحكام. ف"قد قصدنا في هذا الكتاب إلى إيضاح ما انتهى إلينا من سير أوائلنا وأسلافنا من أدركنا منهم، وما بلغنا عن لم ندركه، من المناقب الكريمة والمراتب الشريفة، المنتخب من الفعل والمنتحل من القول. رحمة الله عليهم إذ النجاة في اتباعهم والسلوك على مناهجهم"³.

يبدو أبو زكرياء في تدوينه لجملة أخبار شيوخ المذهب بعد الانتهاء من أخبار أئمة الدولة منضبطاً لأصول السيرة في بلاد المشرق تلك السيرة التي تبدأ من التاريخ الكبير للأمم وتنتهي إلى التاريخ الصغير للجماعات والأعلام. وهو في ذلك ملتزم بنهج اتباعي أصولي تجسده مقولات مغربية خالصة الانشداد إلى المشرق. لقد نقل عن شيوخ نفوسة، المقولة النموذجية في

¹ - يعترف له الوسياني بذلك في قوله: "فرحمة الله على شيخنا أبي زكرياء، له فضل السبق في هذا ولم يأل خيراً برأفته

وهمته وفراسته" (الوسياني، سير الوسياني، ج1، ص ص 229-230)

² - أبو زكرياء يحيى بن بكر، الوارجلاني. كتاب السيرة وأخبار الأئمة، ط1، ج1، ص39

³ - المرجع نفسه، ج2، ص280.

تحديد مفهوم اتّباعيّ صارم للسّيرة ببلاد المغرب. يصرفه عن كلّ زيادة وتغيير أو تحوير ليكون المفهوم معادلاً للآثار الجامدة المكتملة في المشرق والمحاكية لها ببلاد المغرب. وهي نفس اللحظة التي التقطها الوسياني وأكّدها. فقد "حكى عن رجل من خيار نفوسة أنّه قال: "نحن أصحاب آثار، لو سلّكوا بنا على جدار لسلّكناه، بل قد سلّكوا بنا على ظبات المرفهات فسلّكناه، فخلّ الجدار والخيار في مرضاة الجبار القهار".¹

لكنّ مثل هذا النّقل الحرفيّ لأخبار الأقدمين، سيدفع إلى مسaire منهجهم في تمثّل تطوّر فنون السّيرة وتواشج أخبارها. ولن يجد الوسياني حرجاً في اتّباع طريقة شيخه أبي زكرياء. فهو يثني عليه بفضل سبق في مقدّمة كتابه بقوله: "فرحمة الله على شيخنا أبي زكرياء. له فضل السّبق في هذا. ولم يأل خيراً برأفته وهمته وفراسته. وأريد من النّاطر فيه ألاّ يحملني على سبيل التّكفّل ولكن هذا لأجل سائل يعزّ عليّ ردّه".² وقد لا يكون السّائل، الدّافع على التّأليف نهاية، سوى رغبة مشتركة لدى عزّابة بلاد المغرب في تنظيم جديد للمعرفة. كان النّهج التّرحليّ في المكان هو الأقرب إليهم، والأنسب لتمثّلاتهم، منذ زمن أبي العباس أحمد الفرسطائيّ.

كان تأثير النّصّ الفاتح لهذه المدوّنة عند الوارجلانيّ قوياً إلى درجة شدّت سير الوسياني بشكل أو بآخر إلى الإرث السيّري ببلاد المشرق متمثلاً خاصّة في مغازي ابن إسحاق وسيرة ابن هشام. حيث سطرّت تلك المدوّنات التّأسيسيّة منهج السّيرة في الكتابة العربيّة عامّة، وجعلته يسير وفقاً لنسقيّة زمنيّة خطيّة تتطّلق من أوّل الزّمان لتدرك هذا الزّمان، وتخبر عن آخر الزّمان معتمدة تمثلاً تاريخيّاً جامعاً بين ماضي النّبوة المشرق، وحاضر الخلافة المهتزّ، ومستقبل الأمّة المظلم. وهي تكثّف في بناء مادّة تلك السيّر ونظم أحداثها من إيراد الأحاديث المستشفرة للمال، والآثار المعاينة في الحال، والأخبار المتذكّرة لأسلاف أفاضل.

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج1، ص510.

² المصدر نفسه، ص ص 229-230.

يدرك الأمر في هذا الاتّباع المنهجيّ عند المغاربة، درجة يستتجد فيها الوسياني والوارجلاني معا بالمتخيّل في خبر جغراف¹ لإثبات روح استشرافية، حمّلت في أحاديث نبويّة ببلاد المشرق، لتخبر عن آخر الزّمان في بلاد المغرب. فنتكاثف الأخبار المثيرة في قسم خاتم للسيرة، عنوانه كلاهما بـ"ذكر جغراف وما انتهى إلينا من أخبارها".

فما جغراف؟ وما مكانتها ورمزيّتها في التّمثّل الإباضيّ؟ ولكنّا سنؤجّل الأجابة عن هذه الأسئلة إلى الباب الرابع باب الوعي الجماليّ، تحديدا في المبحث الثاني من بابه الأوّل. حيث ستمثّل جغراف اللّامكان يقي أتباع المذهب الإحساس بحالة التّشظّي والفناء في زمن انهارت فيه دولة الأئمّة وتجراً خصومها على من بقي منهم.

إنّ الفضاء الذي استقرّت به حركة تدوين السّير، بين عريش وغار، في زمان ثقافيّ أسّس له المراتبيّ داخل غار تمولست وانتهى إليه الوارجلاني في مسجد ببلاد وارجلان. وانتمى إليه الفرستائيّ في عريش بواحات أريغ استفاد منه الوسياني والبغطوري بعدهم بين كهف بجبل نفوسة، وظلال بواحة وارجلان. منتهين من كلّ ذلك إلى أنّ نصّ السيرة يعاد تحبيره كلّما نشأت حاجة ماسّة إلى إحياء موروث الأخبار والآثار بشكل يفيد في توجيه السّياق الثقافيّ العالم لخريجي مدارس العزّابة، وحلق الشيوخ ومجالس الأئمّة المختفين، حفظا للمذهب، واستمرارا للطريقة، وتشبّثا بالسّنن الأولى.

ليس غريبا إذن أن تصبح المساجد فضاء التّأليف تتوسّع لتحتضن نظام العزّابة، وحلقات الدّرس والتّأليف، نظرا لكثافة عددها بالقرى والحوضر. فقد "ذكر سليمان بن عبد الله بن شكر الفطناسي المراتبي قال: "أدركت في فطناسة وكانت قبيلة قليلة العدد من مزانة- (اثني) عشر مسجدا كلها عامرة بالأذان والجوامع والمجالس" قال عند ذلك: "فليس فيها اليوم واحد(ة) عامر(ة) وذلك بانقرا(ض) الخير وأهله وذلك سنة سبع وستين وأربعمائة من

¹ خبر جغراف أسطورة إباضيّة مغربيّة ختمت بها سيرة الوارجلاني وسيرة الوسياني ويردّها المحقّق عمر بوعصبانة إلى سيرة العزاب القنطاري وتفيد مجمل أخبارها انتظار إباضيّة القرن الخامس، لآخر الزّمان حيث ينحسر وجودهم في جزر صحراويّة، منيعة بالزّمال، كثيفة المياه والخضرة.

التاريخ¹. (467 هـ / 1074 م - (5 هـ)).

وإذا ما عمرت المساجد بحلق روادها، وامتألت المدارس بمجالس قصّادها، وانتشرت الحلق تحت ظلال الشجر في البساتين، أو في عرائش النخل بالواحات، واجتمعت عزّابة الكتابة في غيران التأليف، وكهوف المراجعة والتّصنيف، أمكن الحديث عندئذ عن جماعة علميّة. بمعنى "أنّها إطار لإنتاج المعرفة وتنظيم قواعد السلوك الجماعيّ أو المشترك، وباجتماعيّة المعرفة، من جهة أنّها ظاهرة معرفيّة ووجوديّة ونفسيّة وخلقيّة"² كان لها تأثير كبير في نموّ المجتمع الإباضيّ، داخل جزيرة البربر، بعبارة الوسياني.

يتّضح على هذا النحو من التّصوّر أنّ "الجماعة العلميّة هيئة سلطة، فردية وجماعية، ومصدر نفوذ، معنويّ ومادّي، ومرجع علاقات مباشرة (Des relations en face à face)، علميّة واجتماعيّة وسياسيّة"³. وقد لا تتأتّى سلطتها من اكتساب المعرفة، بقدر ما تتولّد عن الرّمزيّة الروحيّة في مكانتها ودورها الاجتماعيّين. ومن شأن تلك الخصائص، الذاتيّة منها والموضوعيّة، المكتسبة، فيها والمستفادة، "أن تؤثر، بدرجات متفاوتة، على الأفراد وعلى الجماعة، من جهات العلاقات العلميّة والسلوكيّة، الفردية والجماعية، إلى حدّ التّمييز والفردية، بحجّة السّطة وثبوت المرجعيّة وثباتها. وتحقيق الإقناع والاقتناع، وبروز الرّغبة في المشاركة في الحوار والتّبادل في الأفكار والآراء ونشر المعرفة والتّعريف بها"⁴ وبأعلامها وبمصادرها وبمراجعتها.

وبالجملة فإنّ في الحديث عن حلقة العزّابة جماعة علميّة يعني في ما يعني ضمن حراك المثاقفة "إحالة مباشرة على مفاهيم الانحياز أو الالتزام الثقافيّ. أو مبدأ الانخراط

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص ص830-831

² فرحات، الدّريسي. الجماعات العلميّة، النّشأة والخصائص والوظائف، في البيئة الثقافيّة العربيّة الإسلاميّة، مرقون، ص4.

³ المرجع نفسه، ص6

⁴ م. ن، ص8.

الجماعي، أو الانتماء الجماعي عن وعي بظاهرة الاختلاف المعرفي والصريح، بينها، فضلا عن الوعي الضمني بإمكان الاختلاف من داخل الجماعة العلمية الواحدة، بين أصحابها أنفسهم¹

يمكن القول إذن أنّ السير المدوّنة في هذه الفضاءات العزائية، وضمن مراحل تطوّر هذه الجماعات، لم تكن سوى إخبار عن جملة من الأعلام، بلغوا درجة من الاستقامة والنبل حوّلت صورا من حياتهم، نماذج تُحتذى ومنازل بها يهتدى. ولكنها في مجملها نصوص سردية. تتطوّر وفقا لطلبات سياقاتها. ووفقا لنموّ الحاجيات الثقافية لدى جماعاتها المتقبلة.

وجميع هذه الملاحظات تسمي دلائل على أنّ الكتابة السيرية عند الوسياني، قد ظلّت جزءا من مشروع أجيال الإباضية في التدوين السيري، منذ القرن الهجري الخامس. ذاك المشروع الجامع بين نزوع موسوعي يقود تمشّيات العرض من الانتظام إلى الفوضى، وبين تنظيم للأخبار يخضعها إلى ضوابط سلّم تاريخي، لا يخلو من صرامة في التّحقيق، وإن لم يدرك بعدُ نظام الطبقات.

* تغليب ذكر الأعلام: اتّباع للكتابة السيرية المشرقية

يبدو أنّ شهرة كتاب "السيرة وأخبار الأئمة" للوارجلاني، قد ساعدت الفرستائي ثم الوسياني من بعده، على تجاوز ما تعلّق بمرحلتى تنظيم الدّعوة في المشرق. وتكوين الدّولة في المغرب. فلم يوردا أخبارا متعلّقة بالعلماء الرّواد ولا بالأئمة السّاسة لكنّهما اشتركا في الإخبار عن العديد من الشيوخ والأعلام من أهل المغرب، خلال النصف الثاني من القرن الهجري الخامس. ممّن لم يوردهم الوارجلاني، وأشار إليهم الفرستائي فأطنب القول فيهم الوسياني. لقد بدا الوسياني ناقلا للعديد من الأخبار عن ألواح الفرستائي وإن زاد نسبتها بتوثيق عن أشهر رواة كالعاصمي. وكان لذلك فضل كبير في خلوص السير لأهل المغرب وتخصّص الألواح وسير الوسياني باقتفاء أخبار من تبع انهيار الدّولة الرّستمية من أجيال

¹ - نظرية الثقافة، ترجمة لتأليف جماعي، عالم المعرفة، عدد 233، الكويت، 1997م.

الحفاظ على المذهب. ونتج عنه أن ملئت الصفحات بأخبار هؤلاء الشيوخ، ساكنين في مواطنهم المحدودة، أو جوالين بين المواطن الإباضية المتباعدة. مجالا مشتتا في الجغرافيا، موحدًا في العقيدة.

أمام هذا الترابط بين ألواح الفرستائي وسير الوسياني، في الإخبار عن الأعلام المميزين لجيل الأول، وأسلاف الثاني، فقد ارتأينا في هذا المبحث أن نهتمّ بالمدون المشترك بينهما، وأن ندرس من خلاله دور الانحراف عن التهج المكاني في إثراء مادة السير.

لعلّ ما يميّز هذه الأخبار بين السيرتين هو إفصاحها عن حاجيات الإنسان من جهة أولى، قبل ارتباطها بخصوصيات المكان من جهة ثانية. لذلك حاد منهج ترتيب المادة داخلها عن التصنيف وفق المواطن إلى الترتيب حسب الأعلام. ولم تكن المواطن في حدّ ذاتها محلّ الاهتمام، لكونها السبيل إلى الإخبار أكثر، عن شيوخ آخرين للدعوة الإباضية ببلاد المغرب ممّن سبق نهاية الدولة الرستمية، أو لحقها.

وهنا نورد بداية، جدولًا نكتشف من خلاله أبرز الأعلام المترجم لهم في جزئي كتاب الوسياني.

جدول الأعلام المترجم لهم بين جزئي كتاب السير للوسياني

المترجم لهم في الجزء الأول	المترجم لهم في الجزء الثاني
عمرّوس بن فتح النفوسي	- أبو عثمان المزاتي الدّجمي
أبو معروف ويدرن بن جواد	- أبو مهاصر
أبو ذرّ إبان بن وسيم النفوسي	- أبو خليل صال من اهل إيدر كل
أبو مامد ملّي الإيدرف	- أبو ذرّ إبان بن وسيم
أبو زكرياء يحيى بن يونس السّدراتي	- شيوخ جبل نفوسة وقرائهم
أبو محمّد عبد الله بن الخير	- أسماء من تزوج من الشيوخ قرائهم في الخير
أبو مرداس مهاصر	- أسماء العجائز الصّالحات
أبو ميمون	- تملي الوسياني
أبو مسور يصلتن	- أبو نوح سعيد بن يخلف المدوني

- أبو يعقوب يوسف بن نفاث القنطاري النفوسي - مامد بن يانس النفوسي - أبو عبدالله محمد بن سليمان النفوسي - أبو عمران موسى بن سدرين وولده هارون الحامي - أبو موسى يزيد وضمام ولده - طوسة امرأة أبي عبدالله محمد بن تامر التناوتي - الشيخ سعيد بن يحمد - المادغاسني - أبو باديس - معاذ بن ابي علي وولده إبراهيم وابنته عائشة - المستجابون الدعاء - أبو موسى السمع الزواغي المستجاب الدعاء - زروغ - أم يحيى - أصيل - توجنيت	- أبو مهاصر موسى بن جعفر - غير المسمين من شيوخ الجبل - أبو مسور يسجا بن يوحين اليراسني - أبو صالح بكر بن قاسم اليراسني - أبو زكرياء فصيل بن ابي مسور - أبو عمرو التميمي الزواغي - أبو موسى عيسى بن السمع الزواغي - أبو محمد ويسلان بن ابي صالح اليراسني - أبو محمد عبدالله بن مانوج اللمائي الهواري - زينب بنت محمد بن أبي عمر التناوتي - أبو عبدالله محمد بن زورزن الوسياني - أبو عمران موسى بن زكرياء اللواتي الدمريني - اسماعيل بن إبراهيم بن ملال البصير المطكودي - حجاج وارجلان باقليم طرابلس - أبو يوسف يعقوب الأظرفي الوارجلاني - أبو صالح جنون بن يمران - أخبار تاريخية لرحلات وجلوات وحروب - أبو عبد الله محمد بن بكر - أبو العباس أحمد وأخوه أبو يعقوب - أبو عبدالله مزين بن عبدالله الوسياني - ماكسن بن الخير بن محمد الجرامي الوسياني - أبو زكرياء يحيى بن ويحمن الهواري - أبو عبدالله بن محمد بن ناصر بن مبال - أبو محمد جمال المزاتي المدوني
--	---

يساعد نهج الرحلة في المكان، على كشف مختلف الأسماء العلمية للشيوخ الوارد ذكرهم في الجدول السابق. ولذلك السبب أمسى قسم، من أقسام كتابي الألواح للفرسطائي والسير للوسياني، ضربا من التتبع لثلاثة خطوط في السفر داخل الفضاء الإباضي المغربي،

وخارجه. الخطّ الأول منها خطّ الانتقال بين مجالس العزّابة وحلق الدّروس. والخطّ الثاني فيها الانتقال مشرقاً للحجّ. والخطّ الثالث بينها الانتقال شمالاً نحو القيروان، أو جنوباً نحو غانة للتجارة ليجتمع طلب العلم، وطلب المال، وطلب الغفران، في شبكة الانتقالات، المحرّكة بدورها لانتقال الأخبار في حدّ ذاتها. وتبادل المعلومة بين شتات جماعات، مازالت تتواصل بعمق في انتمائها العقديّ.

لكنّ الأخبار لا تصف من الخطوط شيئاً يذكر بقدر ما تتعلّق بمدوّنة الرّحلات العلميّة، والزّيارات المتبادلة بين الشّيوخ والتّلامذة، أو بين شيوخ الجهات أفراداً وجماعات فيغدو التّرتيب المكانيّ حمّالاً لتجلية أعلاميّة. فهذا الشيخ أبو يعقوب يوسف بن فتوح قد سألّه الشيخ أبو موسى عيسى بن يوسف سنة الزّيارة وهي سنة تسع وأربعين¹. ليتولّى هو بدوره دعوة "الشيخ أبي الرّبيع سليمان بن يخلف سنة قدومه وارجلان زائراً"². وهذا "محمّد بن بيدير يسأل الشّيوخ سنة الزّيارة بجبل نفوسة وكانوا قد اجتمعوا بشيوخ جربة وطرابلس"³. وسيقصد نفوسة وفد من علماء ثلاثة منطلقين من بلاد أريغ وبلاد جربة إذ "مضى يحي ابن أبي يحي وأبو موسى، عيسى بن السّمح، وأبو صالح اليهراسني يريدون عرض مسائلهم بجبل نفوسة عند ابن موسى"⁴.

وإذا ما سافرت الوفود جماعات ومجموعات في زمن الحرب، فقد يسافر العالم الإباضيّ وحده، من جبل دمرّ قاصداً وارجلان فيمرّ ببلاد الجريد في منطقة دقاش ليحيل الخبر بدوره على رحلة سابقة إلى جربة طلباً للعلم من العزّابة الكبار. لقد اختصّت بذلك سفرة أبي الرّبيع سليمان بن يخلف المرّاتي. إذ "بلغنا أنّ سليمان بن يخلف مرّ على أبي عبد الله بن بكر فقال له: سل عبد الله ابن زورزرتنّ وكان بورجلان، وسليمان يريد ورجلان عن مسألة كنت

¹ - أبو العبّاس أحمد الفرستائي، كتاب الألواح، ورقة 4.

² - المرجع نفسه، ورقة 4.

³ - م. ن، ورقة 14.

⁴ - م. ن، ورقة 46.

سمعتها أنا وهو، عن أبي صالح. فلما وصل سليمان وإرجلان أخبره¹.

تتعلق أخبار الشيوخ في سفرهم الداخلي بحلقات الدرس ومواطن اجتماع الشيوخ الكبار لتستمرّ الرحلات المتبادلة بين الفضاء الصحراوي الخلفي، والفضاء الجبلي الأمامي، والفضاء البحري المتقدم في جزيرة جربة. وإذا ما استقبل الشيوخ تلاميذهم ونظراءهم في الزيارات الداخلية، فإنّ مهمة استقبال الحجاج في سفرهم ومسؤولية العناية بهم من اختصاص العجائز الصالحات فقد "بلغنا أنّ وكزي ضافت حجّاجا كانوا ثلاثة فدعوا لها"². وتشمل الخدمات كذلك وفود العزّابة المنقّلة بين فضاءات التدريس ببلاد المغرب. فقد "ذكروا أنّ عجوزا بجبل نفوسة أتى إليها العزّابة فقالوا: "أوصنا يا عجوز". فقالت: "وكيف أوصيكم وأنتم الرجال، منكم الرسل والأنبياء، ومنكم الأمراء والوزراء، ومنكم المؤذّنون والأئمّة؟"³

يبدو أنّ مهمّة العجائز تتجاوز الخدمة والرعاية إلى التزويد العلمي في جبل نفوسة الفضاء الأوّل الحاضن لدعوة الإباضية، فكأنّما المرور به والتزوّد من علم نسائه ورجاله، شعيرة أخرى في الطريق إلى بلاد المشرق، طلبا للعلم أو أداءً لفريضة. هكذا تتميّز رحلتا العلم والحجّ، خارج الفضاء الإباضي وداخله، بكثافة اللقاءات وتنوّع المشاهد المكانية لطريقها، وحراك الكتب والمسائل الفقهيّة في لقاءاتها. وعلى خلافها تبدو الرحلات التجاريّة أميل إلى الحفاظ على المال. وتثميّره، باستقراص أو بحسن تدبير. كما تتقلّ ذلك أخبار تاملية.

يبدو كتاب الألواح أوّل سيرة قبل سير الوسياني تخبر عن تاملية دون أن تقدّم حوله معلومة تعريفية واحدة في أصوله أو دلالة إسمه⁴. لقد غلبت قصّته تاجرا، وسرّ غناه، على

¹ أبو العباس أحمد الفرستائي، كتاب الألواح، ورقة 32.

² المرجع نفسه، ورقة 33.

³ م. ن، ورقة 45.

⁴ يفصل الوسياني القول في التعريف بهذه الشخصية: "رجل من بني واسين يقال له تملّي، وكان مقلاً في أوّل عمره، وهو من أهل القصور، فوقعت الشدّة في باديتهم، وسافر التجار بالتّمر إلى البادية، وسافر معهم تملّي بمزود تمر، على عاتقه، وبعض قال علاوة، وأبو نوح قال: وسادة" (السّير، ج2، ص ص550 - 551)

كل معلومة تتصل بعصره. لذلك تقدّم قصّته قصّة للثروة الإباضيّة في نشأتها وامتدادها.

تأملي¹ بائع تمر متجول ككلّ تجار بلاد الواحات الصحراويّة تتطلق ثرواتهم من منتج غاباتهم. لكنّه كان أقلّ حظًا من ابن عمّه فراس، بمنطقة "سلام لك"، ورفقائه. لا يملك جمل النّقلة والانتقال. فليس أجدى كما في الحكاية العجيبة من سبب أخلاقيّ مساعد. يحمل عنه ثقل معاناة نقل الحمولة على الظهر. ووجد السّبب في التّكرم على سائل جائع. يتحوّل مخبرا بليغا. فيكون بيع التّمر في مدينة القيروان بأبهض الأثمان. يبادل التّمر بالذهب. هكذا كانت نشأة الثّروة بسيطة ببركة الدّعاء وحركة الاستقراض وحلاوة التّمر.

أمّا امتداد الثّروة فالى مواطن الذهب يسير. إلى غانة ومناجمها، حيث يمسي تأملي تاجرا كبيرا يخزن أكياس الذهب زكاة ويرسلها إلى بلاد الجريد وبحرم الشيخ الطّالب رفته أكثر من دينار فقد "بلغنا أنّه أتاه شيخ من أهل الدّعوة وقال: "جنّتك أريد فضلك ومعروفك" فقال: "إن كنت تريد الزّكاة فادخل ذلك البيت". فأبى عن ذلك. فأعطاه دينارا وقال: "أمّا السّخاء فلا سمع النّاس عني سخيا"². هكذا امتدّ حراك المال ثروة نامية بالتّثمر والحرص والزّكاة.

لقد كانت رحلة طلب المال أفقر إلى الشّيوخ والعجائز في توجيهها. وأقدر على صون حدود الله، ورعاية هؤلاء الشّيوخ في حدّ ذاتهم، أمناء على الصّدقات مكلفون بتوزيع الزّكاة. فقد "كان يرسل زكاة ماله إلى موسى بن سدرين يأمره أن يدفعها عنه إلى من يستحقّها فكتب إليه: "يا أخي إنّ مالك كثير وأولياءك قليل فانظر ماذا تفعل؟" فكتب إليه: "سمعت عن أبي خزر أنّ كلّ من رأته يغسل النّجاسة من ثيابه ولم تشاهد له كبيرة فجاز أن تدفع له ألفا"³. ولاشكّ أن خبرا مثل هذا في مجمل أخبار الشّيوخ، لا يرفع تأملي شيئا ينشر العلم.

¹ تنظر قصّة تأملي في ألواح الفرستائي ورقة 11 وورقة 12 / وفي سير الوسياني ج2، ص ص 550-552.

² أبو العبّاس أحمد الفرستائي، كتاب الألواح، ورقة 12.

³ أبو العبّاس أحمد الفرستائي، كتاب الألواح، ورقة 12.

لكنّه يكشف أنّ حلقات الشيوخ جميعها تنتعش من عائدات تجارة المزاتيين¹ وغيرهم من أمثال تاملّي صاحب الثروة العجيبة. تبدأ بالتقاء الفقر والكرم، وتنتهي بأنقاء بطر الغنى بالحرص، وبالتزام حدود الله.

تجتمع الرّحلات الثلاث للشيوخ الإباضيّة ببلاد المغرب من خلال كتاب الألواح وسير الوسياني، أخبارا مشتركة ومتناقلة عن بعضها. لتثبت أنّ السّير نهاية، إخبار عن أعلام مأثورة أقوالهم، محمودة أفعالهم. وما الأمكنة فيها سوى فضاءات حاوية لها. ولما فاضت الشّخصيات عنها بالرحلة، ضعف التّرتيب المكانيّ وتقلّص تأثير المواطن في طباع العلماء والشيوخ والتجار.

*النزعة الموسوعيّة: احتذاء بمادّة الكتابة السّيريّة المشرقيّة

غالبا تطرح لحظات التّحول في البناء الاجتماعيّ لأية بلاد مسائل جديدة تدفع الشيوخ والفقهاء إلى البحث عن حلول لما استحدث من الأمور. وقد نشطت منظومة العزّابة في طرح هذه المسائل. وتكاد سير الوسياني تكون جملة من المسائل لولا ارتباطها ببعض أفعال الأعلام وأقوالهم. لقد ترسّب هذا الوعي بأهميّة المسائل عند الوسياني عن احتذائه بالفرسطيني في ألواحه وفي "كتاب أبي مسألة" الذي تروى حكاية المنامة في عنوانته فلم يخف اهتمامه بهذه المسائل من جديد، كما طرحت في حلقات عزّابة زمانه ليوردها على ألسنة أصحابها. ولم يغفل عن ثبت مسائل حارقة ينقلها عن كتب غيره. ففي ثنايا فصول الكتاب وأبوابه، يورد عناوين غير مرتبطة كلّيا بالتّرتيب المكانيّ.

أمّا القسم الثاني من الكتاب والممتدّ على بعض فصول الجزء الثاني وكلّ الجزء الثالث تقريبا فقد عُنون بعناوين فرعيّة هي جملة من الحكايات المنسوبة إلى أعلام، إمّا فاضوا على

¹ يذكر في هذا السّياق القول المنسوب إلى الإمام عبد الوهّاب بن رستم: "إنّما قام هذا الدّين بأموال مزاتة وسيوف نفوسة"، فهل يستطيع مال مزاتة بعد كسر سيوف نفوسة في مانو وانهيار الدّولة أن يستمرّ وحده صائنا للدّعوة، راعيا للمذهب في محاضن الدّروس، سيما وقد سيطر الأعراب على الطّرق. ونافستهم دول السّاحل على افتكاكها؟

التصنيف المكاني مثل الفصل المنعقد لشخصية " تملي الوسياني"¹ وهي شخصية امتهنت العلم والتجارة، ويكاد ذكرها يتكرر في جلّ السير الإباضية ليجعل منها شخصية مرجعية، أو تعلّقت بأخبار "الكرامات ومستجابي الدعاء"² أو هي فصول ذات أبعاد تعليمية وفقهية من قبيل الفصل المخصّص "للنّعازي على المرازبي"³ أو هي في ذكر مسائل شتى. وقد تلامس بعض إشكالات علم الكلام من قبيل القول "في صفة الملائكة عليهم السلام"⁴. دون إهمال الفصل الختامي المتعلّق باستشراف مستقبل أهل الدّعوة والموسوم بـ" ذكر قصّة جغراف وما انتهى إلينا من أخباره"⁵.

هكذا تظهر أقوال أهل الدّعوة، وأحوالهم، وأفعالهم، منسجمة مع حاجيات العمران المغربيّ الجديد، الحادث في ظلّ حراك تجارة السّوق، وتوسّع تعمير الواحات. ولا يمنع ذلك أن تنفتح مسالك التّجارة على منابع العرفان، في الفضاء الكونيّ. فتظهر عناية أهل الدّعوة بالحكم والأمثال.

¹ الوسياني، سير الوسياني، المجلّد الثاني، ص550

² المصدر نفسه، ص610

³ م. ن، ص677

⁴ م. ن، ص730

⁵ م. ن، ص901

خاتمة الباب الثاني

يترتب عما حللنا ضمن فصول الباب الثاني، ومباحثه نتائج مركزية أربعة تعلقت بالوعي المكاني في سير الوسياني، وتأثيراته المنهجية والفكرية. أولها اعتبار المكان منهج ترتيب. وثانيها النظر إلى المكان محتوى إخباريًا. وثالثها اعتبار المكان خصوصية ثقافية مميزة لجماعات مغربية متأصلة في بربريتها. ورابعها التباس الوعي المكاني بوعي زمني مؤسس على علمية الشيوخ وتداول أجيال الائمة.

لئن انطلق التمثل السيري الإباضي ضمن نصوص الوسياني من القول إن ما تركه الأوائل يصلح كثيرا في ضمان استقامة الأواخر، فإن ما تعمد أن يثبت في اللسان، واللباس، والطعام، يثبت نوعا من الآداب الخصوصية تميز سلوك أهل الدعوة عن غيرهم بشكل لافت، مظهرها وجوها. وقد ارتبطت في مجملها بإكراهات المكان في تنوعه، وتمزق وحدته السياسية ضمانا لاستمرار وحدته الثقافية، في أذهان مستوطنيه المهجرين عن منابع الخصب إلى مواطن الجذب.

هذه المجالات والأحواز المتبقية قد ساهمت في نسج جملة من آداب أهل الدعوة من العزابة شيوخا وتلاميذ. فالشذائد الخمسة في عسف الزمان، تنقي بسة من المظاهر في الملبس، في اللوح والقمطر والمخلاة، وآلات الكتب والتلحي والإبريق. وهي جميعها زاد رحلة علمية قلقة تستوجب ست رخص. تنقي في صلاح النية، وصلة الرحم، وسلوك الزهد، والحفاظ على الفرائض، ومسك الدين، وتجنب الذنوب. وبين مظهر الزاحل في طلب منابع العرفان، والحائر بين مسالك المال والحرب والحرث، تبدت الأزمة الأخلاقية لجيل القرن الهجري السادس، زمن الوسياني. لتنتج العزبة جملة من الآداب المحافظة على الصفاء، والوفاء، في زمن الكدر والغدر، والمحتفظة بمنعة المكان/الغار لما دكت كل حصون دار الهجرة، وبلاد الإمامة.

يظهر من ذلك الوعي المكاني الملبس بهوم الزمان، في تدوينات الوسياني عن

شيوخه، أنّ المكان قد أمسى خصوصيّة ثقافيّة، يقوم فيها الأطلس بديلاً عن الحجاز لتعلو جبال التعبد، قرباً من إله ينجي عبّاده وزهّاده. في مقابل الابتعاد كلياً، عن الانبساط في بلاد الحجاز وعن كعبة اجتماع النّاس. فما اجتماعهم إلّا مهلكة، وما قُربهم في زمن "السّيّة" سوى مضيعة للحال والنفوس والمال.

يترتّب على كلّ ذلك، أنّ هموم نصّ السّيرة عند إباضية بلاد المغرب، فيما تركه مدوّنو سير المشايخ وأخبار الأئمّة، منذ عصر الوارجلاني حتّى عصر الوسياني، قد عرفت توسّعا في الطّبيعة والمضمون والوظيفة، عمّا نشأت فيه داخل فضاء بلاد المشرق. ولعلّ ارتباط تدوين هذه السّير بلحظة انكسار حضاريّ للدولة الرّسميّة، هو العامل الأقدر على تفسير تحوّل المفهوم عن تمجيد سلوك السّلف المشرقيّ المؤسّس، إلى تجميد الصّورة النّمودجيّة، في أعلام شيوخ بلاد المغرب. الذين أنقذوا الدّين من الاندثار. وحصّنوا المذهب من الانهيار أمام رياح الرّمن العاصفة، في وجه أصحاب "الحقّ والاستقامة". فكان الوعي بالمكان المغربيّ مرسّخاً لروح انتماء سارية، تطلب في الفضاء سياحةً، وفي المواطن منعةً. وتحرص على إكساب الدّين خصوصيّة مغربيّة تقيّمه، بعد انهيار "جهود أهل المال المزاتيّين، وحملة السيّوف النّفوسيين"¹، على جهود صفوة المغاربة من حملة العلم الخمسة، الأئمة "شموع التّقى والهدى" بعبارة الوارجلاني، وورثتهم من الشّيوخ الأجلّاء "أهل الطّهارة والاستقامة" بعبارة الوسياني.

لقد شاعت السّير الإباضية، بتشكّلها مشروع كتابة، أن تكون ناطقة بمشاغل الجماعات، أكثر من إخبارها عن حياة الأعلام. فغدت بذلك موسوعة ثقافيّة، عامّة وعالمة في نفس الوقت، تسمح لها نزعتها الموسوعيّة أن تكون حاملاً ثقافياً عامّاً وتامّاً. وذاك ما ظهر أكثر جلاءً، وأشدّ نضجا في سير الوسياني.

¹ الوسياني، السّير ج3، ص877: الإمام عبد الوهّاب بن رستم: "إنّما قام هذا الدّين بأموال مزاتة، وسيوف نفّوسة".
- يُنظر أيضاً الشّمّاخي، ص123: أنّ الإمام عبد الوهّاب بن رستم قال: "لولا أنا ومحمّد بن جرنى، ويبيب بن زلفين، لخرّب بيت مال المسلمين: أنا بالذهب، ومحمّد بن جرنى بالحرث، وابن زلفين بالأنعام".

الباب الثالث: الوعي اللّسانيّ بالمكان

*مدخل

إنّ الوعي المنهجيّ السابق وقد آل إلى تخصيص حدود الجماعة، عبر التركيز على خصوصيّة الغذاء والكساء واللّسان، أوجد للوسيانّي، في ازدواجيّة اللّسان، مبحثاً خصبا بيّن من خلاله توفّر غايتين متساوئتين لأهل المذهب. فتمكّنهم من اللّسان البربريّ يسرّب الدّعوة أكثر بين العامّة، عماد المذهب وأتباعه. وتعلّمهم للّسان العربيّ يسري بالإيمان في النفوس. فيرفعهم إلى مرتبة الخاصّة الدّينيّة، شيوخا، بيان ألسنتهم من ثبل مكانتهم، وعُجمة تخاطبهم من ضرورات وظائفهم الدّعويّة، ومن وسائل تقيّة مقاصدهم السّياسيّة. مُوجدين فيها غشاوة الكتمان عن آذان مخالفين عرب أو مستعربين، سبقوا في امتلاك اللّسان الفصيح. ففقدوا قدرة التّواصل باللّسان البربريّ.

إنّ جمع الوسياني في أثره بين ثقافة كتابيّة عالمة، وأخرى شفاهيّة عامّة، هو وعي بإبستمولوجيّة مخصوصة، تحاول فهم المصير الإنسانيّ الجمعيّ في الوقت الذي تحاول فيه أن تفتح أفقا جديدا لهذا الإنسان المتألّم المتكلّم. الذي "أدمى التّاريخ ذاكرته، وترك فيها جرحا عميقا، وشرخا غائرا"¹. شرح هو ضرب من التّجسيد للذاكرة الفرديّة يحرفها طور الكتابة. ذاكرة الشّاهد الرّحم الذي يحاول ولادة التّاريخ من نغم الكلمات، لا من نظم الأشياء. هناك في نصّ السّيرة عند الوسياني، "تقف الذاكرة وسيطا بين قطبي الزّمان والسّرد"²، فهي تختزن الماضي -ذلك الزّمن الذي كان ولم يعد- لُقى شفاهيّة تحفظها الذاكرة. وهي تنسج من أخبار الماضي أردية السّرد، أنسجة كتابيّة للعقل فيها فعله المركزيّ. عندها يغدو دور التّاريخ متجاوزا لفعل التّدكّر، متصالحا مع فعل النّسيان. فوحده النّسيان يوجّه كاتب السّيرة إلى زوايا الذاكرة التي تستحقّ أن يُحتفل بها.

إنّ هذه الخيوط المتشابكة معا، من شأنها أن تؤدّي بنا إلى جملة استفهامات تسيّج هذا

¹ بول، ريكور. الذاكرة، التّاريخ، النّسيان، ترجمة د. جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، 2009، ص24

² المرجع نفسه، ص46

الباب، أهمّها: كيف سينخرط الوسياني الإباضيّ في نهج تسريد حقيقة أهل المذهب كما حبكتها ظروف التاريخ، أم كما صورتها متون الشيوخ الرواة؟

هل سيختار التلقين الذي فرضته الثقافة العالمية، لاختراق زمان الجماعة التّعبدية. والتلقين لا يُنتج غير "مشرّدي الميتافيزيقا" بعبارة هابرماس؟ أم سيختار النقد والاستفهام، والمحاورة وعدم حجب التّوّع الكبير، لحدود الذّاكرات الجمعية عالمة وعامية؟ فينتج ضروب تتأقّف ممسكة لعرى الجماعة الإباضية المغربية؟

لكنّ هذا المسلك الذي أسمىناه بالوعي اللّسانيّ، يطرح بدوره جملة إشكالات:

فماذا على الذّاكرة أن تحفّظ؟ وماذا عليها أن تنسى في عالم يسوده العنف؟

وهل يمكن أن يصير فعل الكتابة عندها "محاولة للغفران"¹ بعبارة ريكور؟ سيّما "وأنّ التاريخ حين يريد أن يعلم الذّاكرة درسا، يصطدم بمحدودية التجربة الإنسانية"².

وهل من سبيل للغفران دون نسيان؟

ثمّ ألا تتحوّل غاية كتابة السيرة، طموحا إلى سعادة "غير ساذجة وإلى غفران، يظلّ سموّ يقابل "هوّة الشّعور بالذنب" أو المعاملة بالمثل"³، ليصل إلى رحابة السّماحة والعطاء في نظر "أهل الاستقامة والصّلاح"؟

¹ بول، ريكور. الذّاكرة، التاريخ، النسيان، ص18

² المرجع نفسه، ص17

³ م. ن، ص18

الفصل الأول: الوعي اللساني في سير الوسياني، ثقافة شفاهية عامّة

المبحث الأول: مشافهة النساء.

يبدو حضور المرأة في سير الوسياني لافتاً وجلياً. فقد مثّلت مكانة المرأة في المتون الإباضية علامة فارقة تثير أكثر من تساؤل، عن دورها، ومكانتها في المنظومة الثقافية والاجتماعية. ولعلّ ذلك ما حدا بالوسيانيّ إلى تخصيص فصول في سيره لذكر "أسماء من تزوّج من الشيوخ قرائنهم في الخير"¹، وهنّ: يالوت زوجة أبان، وزرزورت زوجة أبي مّرّ، وتلوي زوجة أبي مهاصر، وأمّ يحي زوجة أبي ميمون. ولعلّه بفعل الدّاعي وباعتماد مقولة "بأضدادها تتمايز الأشياء"، سعى إلى توثيق الزوجات الرديئات. "ستّة من الشيوخ زوجاتهم رديئات: ماطوس بن ماطوس، أبو إسحاق من إشارن تزوّج عائشة، أبو زيد زوجته رديئة. أبو نصر، أبو القاسم البغطوري، باثمان"². ليختم بذكر أسماء العجائز الصّالحات وهنّ "زورغ من أدكان، في زمن أبان. وأمّ يحي من تيصليت، وأسيت من ويغو، وأصيل من تيمصمص، وسرغينت زوج حمال من وزيوري، وأمّ حسنون من لالوت، صيدنت من تملوشايت، توجينت أمّ أمان من تارديت، أبوب من مصلوش"³.

لعلّ الدقّة في إيراد التّسميات، والتّخصيص بذكر القرائن والأزواج، لم تكن من باب التّوثيق ولا حشواً للأخبار. وإنّما هي وعيٌ بدور المرأة الأمازيغية. خاصّة متى علمنا أنّ بعض المذكورات من العجائز، كنّ على قدر من العلم والفقه. فسرغينت المذكورة آنفاً، عُرفت

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص547.

² المصدر نفسه، ص547

³ م. ن، ص547

بمسائل فقهية، كان العزّاب يسمونها "مسائل سرغينيت"¹، أمّا زورغ من مرسان ف"هي عجوز صالحة، قالوا: معها ثلث علم الجبل"². ولعلنا في هذا السياق نفهم دقة مقولة "أبي محمد عبد الله بن محمد السدراتي خال أبي محمد عبد الله بن محمد اللواتي العاصمي، حين قال له الشيخ حسّان بن عبد الله، وكان صديقا له: تعلّم الفقه يكفيك من الكلام، فقال له: ذلك تعلّم العجائز"³.

وتزداد المسألة وضوحا حين يحرص الوسياني على ذكر أخبار "ورتنجير" أمّ عدل بن اللؤلؤ، وكيف "كانت هي وصاحبته، رمضان كلّه، إذا أفطرتا في بني ويليل رأس الوادي، وصلتا القيام عند أبي عبد الله في غاره، نحو من ثلاثة فراسخ. فتبيتان في الحلقة، فإذا صلتا الصبح، فتمضيان إلى أهلها فلا تطلع الشمس إلّا وهما في تين يسلمان، فتجدان النواسج لم يقمن إلى المنسج بركة وقوة"⁴.

وقد نخرج من أهمية دور المرأة معرفيًا، إلى الوعي بخطورة دورها اجتماعيًا. وهو دور حفظته لها منظومة التشريعات الاجتماعية والدينية وحتى الأخلاقية. تبدأ بضمان حقوقها في زواج، وفق شروط تحقق خير الفرد ولا تهدد سلامة الجماعة ولو أدى الأمر إلى تدخل شيوخ الوهبيّة حين خلّصوا فتاة أراد والدها تزويجها لنكاريّ، فشكته إليهما. فزوّجها أحدهما إلى الآخر، وصرّفاه بقوليهما: "إذا باعك الوالي واشتراك القاضي، فإلى من تشتكي؟"⁵.

أمّا الشيخ أبو عمران موسى بن زكرياء فقد عُرف بحرصه على تحقيق شروط التمايز

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص697. "سألت العزّاب عن رجل وجبت عليه شاة في غنم الزكاة، وغنمه عازية بعيدة عنه. فقالوا لها: يعطي عنها القيمة. فقالت: لا، ذاك فتواكم أنتم أهل هذا الزمان، بل يشتري شاة ويعطيها. وسألتهم عن رجل حصّد زرعاً له وعنده القديم، يأكل من الحصيد الجديد؟ ...

² المصدر نفسه، ج2، ص546

³ م. ن، ج1، ص447

⁴ م. ن، ص450

⁵ م. ن، ج2، ص867

عن نكاح السرّ الذي قاومه بقوله: "نكاح السرّ، نكاح الشرّ"¹. تماما كما اشترط الشيخ أبو عبد الله محمد بن بكر، على بني يوشن، وجوب مشورة المرأة في الزواج، حين قال لهم: "لا تزوّجوها حتّى تستأذنوها"². ولا يهمل الوسياني بعض شوارد الأخبار، مثل تلك التي تعلّقت بالنقيب الذي قدّموه ليقوم بأمورهم وحوائجهم، "فشكا من امرأته سيئة الخلق، سليطة اللسان. فلما سمعت نفوسة قوله، وما اعتذر به، قال بعضهم لبعض: رجل كان على هذه الصفة وقد اخترناه في أمورنا فوجدناه ذا عقل ولبّ. فلا يزداد إلا المودة والحبّ... فتفسده علينا امرأة؟ فلا يكون ذلك أبدا. فجمعوا له ما كان عليه لها. وفارقها بعد وصوله البلد. فدخل أمورهم حتّى وصلوا. فحسن ما فعلوا، وأدركوا ما أمّلوا، والحمد لله ربّ العالمين"³.

أمّا أطراف الأخبار وأكثرها وعيا بشروط فهم العصمة، وتأويل مقولة الباءة التي يصرّ عليها الفقه المشرقيّ فنجدها في خبر "عن أبي ملدين الزواغيّ حين زوّج رجلا لامرأة. والرجل خامل، والمرأة ليست بقرينة له. هي أرفع منه، وهو أخسّ منها. ويقول: زوّجتُ فلانا لفلانة. فقالوا له: مه إنّما يجوز زوّجتُ فلانة لفلان. فأبى إلا كما أراد. فراددوه ثلاث مرّات، فلم يرجع. فأخبر الشيخ أبا محمد ويسلان فقال لهم: ليس في ذلك شيء، سواء، اتركوهما على حالهما"⁴. وكما تصان المرأة البربريّة قبل زواجها فهي أيضا لا تُستثنى من التشريع والرّخص الفقهيّة، تضمن مصلحتها بعد القران، ولو في ظلّ تشريع يبيح تعدّد الزّوجات. لكنّه يدعو إلى "عدم مجاورة الأزواج في بيت واحد"⁵. أمّا في حال الطلاق والافتراق فإنّ للحامل المفتدية النّفقة ولو لم تشتترطها"⁶. وللشيخ مطلق الحرّية في إكراه الزّوج على دفع النّفقة. كما سنّ ذلك أبو معروف، في نفقة ابنة عمّه حين هدّد زوجها

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج3، ص814

² المصدر نفسه، ج1 ص491

³ م. ن، ج2، ص838-839

⁴ م. ن، ج1، ص314

⁵ م. ن، ص268

⁶ م. ن، ص313

المتنصل قائلا: "لأنك لن بك فساق ويغو"¹.

تشارك مختلف هذه الأخبار على تنوع مشاغلها، واختلاف مواقعها من السيرة، في إثرائها بالحوار، فميزة أخبار الوسياني كثافة الأقوال المنقولة عن النساء في مجالس استماع مختلفة، ومحاضر اجتماع مختلفة. يُنقل الحوار بلسان الرجال الرواة محافظا على أصالة اللسان لدى النساء الواعظات، الدّاعيات. فتظهر لذلك مقاطع كثيرة باللسان الأمازيغي مبنوثة في سير الوسياني، إما تلفّظت بها نساء، أو خُوطبت بها. ومتى رمنا إحصاء هذه الأمثلة نجدها موزعة على أجزاء الكتاب في تسع وثلاثين موضعا، منها تسعة عشر شاهدا قوليا، تتعلق بالنساء وهي كالتالي.²

اللفظ أو حدود العبارة بالأمازيغية	رقم الفقرة وعدد الخبر	قائلها
أَتْمِيْمُنْ.....الجنّة	ث1/44	-منبه خير يكلم المرأة سارت.
أَدَاغْ... أَيُوْفِينْ	ث2/26	-الهاتف يخاطب الزّاهدة أصيل.
أُرِيْنْتْ... فُلامْ	ث8/2	-كلام منزو بنت أبي ثمان.
أَسْ أَنْ تَنْمَرِينْ	ث8/2	-كلام منزو بنت أبي ثمان.
أَغَرْ...تَقِيرَاطِينْ	ث1/26	-الهاتف يخاطب العابدة أصيل.
أَلْوَزْنْ...أَشُوْ	ث1/44	-منبه خير يكلم المرأة سارت.
أَمَاكْسَنْ... نِيْتْ	ث15/28	هاتف يخاطب الشيخ ماكسن.
أَنَّاَنْ...يُفُوْ	ث27/42	هاتف ينعي موسى بن أبي مسور.
إِنَّمَا...ماوِيْتَنْ	ث4/26	-الهاتف يخاطب أصيل.
إَنْبِلَنْ	س4/7	-كلام إمراة صالحة من وارجلان.
أَوْشِدْ يَا رَبِّ	ث39/42	-كلام الشيخ أبي عمرو.
أَوَّلِي...تَوَلِيْبِينْ	ث2/2	-حوار الذّنب مع أبي ثمان.
أَوْنَعْنْ...تَاَرْجِلِينْ	ج3/4	-أحد قتلى جربة.
وَيْلَالْ... تَاَرْجِلِينْ	ث2/8	-هاتف ينعي الشيخ النميلي.
أَيْرَادْ	ث36/42	-الشيخ عبد الرّحمان الكرتي

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج1، ص241

² تمّ ترتيب الشّواهد الواردة في الكتاب بالّلغة البربريّة، ألفبائيا.

أَيْرَادِنْ	ث36/42	-قول أهل وارجلان
أَيْشْ أَيْشْ	ث39/42	- قول الله يخاطب موسى
أَيْشْ	ث37/42	-الشيخ عبد الرحمان الكرتي
أَيْشْ	ث39/42	- قول الله يخاطب موسى
تَار...إِنْحَمَطُنْ	ج12/2	-قول زيري بن كمّلين لأبي صالح اليراسني.
تاعقاية	ث6/18	-شرح الوسياني لشجرة العنطوان.
تَامَتَانَتْ	س4/7	-كلام امرأة من وارجلان.
تَجِيْطُ...أُسُومَانْ	ث1/27	-المرأة تَوَجَّيْنَتْ
تَقُودُ...أَنْتَقَوِيْنْ	ث3/2	-دعوة أبي ثمان على من عان بستانه.
تَكْسُطُ...تَصْرِيْرُنْ	ث8/2	كلام منزو بنت أبي ثمان.
تَمْلَكُ...أُووَكِيْلْ	ث4/26	-كلام المرأة العابدة أصيل.
تَنْوِيْطُ...أَلْعُمَانْ	ث9/2	-دعاء أبي ثمان على العجائز.
مَصِي...أَمْرِيْنِي	ث6/2	-كلام منزو يتحوّل حِداءً للقوافل
مَكْ...أَتُوْطُوْنْ	ث7/2	-كلام منزو بنت أبي ثمان
مَكْ...وَارْسَمِيْنْ	ث3/26	-كلام أصيل
مَكْ...يَمَانْ	ث2/26	-كلام المرأة أصيل
نِيُوْطُ...فَلَاكْ	ث9/2	-كلام أبي ثمان .
وَارْسَدُوْسِ...أَنْوَلِّي	ث2/2	-كلام أبي ثمان للدّئب.
وَرَاْجِيْبُ...وامانْ	ث2/26	-كلام الهاتف لأصيل
وَارْتِيْشْنِتْ...ايصيلْ	ث4/26	-كلام الهاتف لأصيل
يا يُوْشْ	ج18/3	-حوار الشيخ يونس مع المؤدّب.
يَسْلُ يَزْرُ يَدْرُ	ث10/38	-سؤال أبي نوح لأبي العزّ.
يَلَا	ث36/42	-شرح الوسياني.
يِيرْدُ	ث36/42	-قول أهل وارجلان.
يِيرْدِي	ث36/42	-قول أهل وارجلان.

نشير أولا إلى غلبة، نسبة المحاورات الأمازيغية إلى النساء. لذلك قد لا نتبّع كلّ الأمثلة.

ولكننا سننتقي منها المتواتر والأكثر وروداً. وهي مخاطبات تعلّقت بمنزو أو بسارت أو أصيل. ويتجلّى من خلالها حرص النساء البربريات، على صون اللسان عبر الحفاظ على إجرائيّة اللّغة اليوميّة في سياقات التّداول. فالمرأة اللّوانيّة "سارث" كانت صالحة عابدة، أرادت أن تأكل تمرا من قلة لها في سنة مسغبة و"كان لها منبه ينبّهما إلى الخير. فقال لها: جاع الناس يا سارث. لا تكثرين الأكل" "ألوزن ميدّن آسارث الوالّت اسيجيث أشو" فقامت إلى جرّتها فتصدّقت بتمرها. فقال لها ميمون: جرّة أصبت بها الجنّة¹.

وهنا تتجلّى أولى إشكالات اللّسان، وأولى إشكالات المشافهة على السّواء. وهو أيضاً ما يدفعنا إلى التّساؤل: لم حرص الوسياني على إيراد كلام المرأة "أصيل" بالبربريّة؟

-هل للّغة البربريّة الأصليّة من دور في صناعة النّمودج؟ تسهّلاً لتسريب العقيدة بين جمهور بربري لم يتقن في جلّه، اللّسان العربيّ؟

-أم هو تركيز من خلال الأخبار اليوميّة -رغم بساطتها- على تبسيط شروط التّعبد، باعتباره انغماساً روحياً وسلوكاً عفويّاً، أكثر منه انتماء ثقافياً ولسانياً؟

-لم يحرص الوسياني على المزوجة بين اللّغتين؟ العربيّة والبربريّة؟ وهل يمكن الإقرار بغلبة أحدهما على الأخرى؟

-وإذا كانت لغة التّفكير أمازيغيّة ولغة التّدوين عربيّة فهل يمكن لكاتب السّيرة أن يُخرج المماحكة بين اللّغتين من طور المغالبة إلى طور المناقفة؟

-ألا يكون الوسياني بحرصه على الشّواهد البربريّة، ساعياً إلى تأكيد انتمائه؟ لينتهي مدوّنا لم تزده العروبة إلّا اعتزازاً بأمازيغيّته؟

نصل إلى الشّخصيّة البربريّة الثّانية وهي "منزو" بنت "أبي ثمان"² التي تحوّلت في الذاكرة البربريّة إلى رمزٍ. رمز المرأة تسعى إلى دخول الجنّة بخدمة زوجها الفاجر الظّالم، يُكرهها على

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص760

² "أبو ثمان" هكذا يرد الاسم ليطلق حرفياً النطق الأمازيغيّ للإسم: أبي عثمان (المزاتي الدّجمي).

المسير. وهو يركب جملة، حتّى "ضربها الحفاء، فوجيت قدمها. فصارت إذا رفعت قدمها، إذا الدّم في أثرها. إلى أن نزلنا فابتدرته بردائها فوسدت له طرفه... فكان يسيء إليها. وتحسن إليه. ثم تزوج عليها امرأة... إلى أن مرت عليها قافلة لأهل جادو، فأنشدت بيتا بالبربرية فقالت: لا أحد يزور في الله أحدا. فيذهب غم النفوس، ويزيل الوحشة. فوقع كلامها في مسامع أصحاب القافلة. فحدوا به جمالهم، حتّى وصلوا جادو "مصي أنودا يحلّ مقرّ إنا كنا أيّدا أيتو إشجمطغ ومركنوا أوراجيغ تسخاغف ورسقغ أمطاجيغ تامنزوية أيتسليون أوروجيغ أغوريغ غومرتن يمان أمدان يفحدن أوقيذ عف يوش أمريني". فكان أهل القافلة يتذكرون قول المرأة. ففطن لها الشيخ أبو زكرياء يحي بن يونس السدراي الذي في تين ورزيرف رحمه الله: إنه كلام منزو. فمشى في المشايخ يكلمهم في زيارتها. حتّى اتفق له مراده من ذلك. فخرج إليه المشايخ ومعهم أبو ثمان والدها، زائرين. حتّى وصلوا فوجدوها منفصلة في قميص، تصلح خيمتها، خارجا من الخيمة. فقال لها أبو زكرياء: خير لي لو جنازتك وجدت، من أن أجدك هكذا. فاستتابها فتابت. فمكثوا عندها ثلاث ليال. فطلبتهم إلى زيادة ثلاث أخرى. فمكثوا عندها ستا. فلما أرادوا وداعها قالت لأبي زكرياء: انصب لي ههنا قدمك أزيل بها الوحشة، فنصبها، وغطت عليه قدحا. فقالت: أزلت عني الوحشة، وعلمتني العلم، لم ترّ العطش يوم المرورات. فقال لها: ليس كذلك، ولكن قلّتي: أزلت عني الوحشة. وعلمتني العلم يا سدراي. لم ترّ العطش يوم الشدائد. لأنّ المرورات المفاوز في الدنيا. والشدائد جمعت الدنيا والآخرة. ثم قال لها أبو ثمان: سبق القضاء يا بنيّتي، وزوجتك لمن لا يحبّتي ولا يحبّك ولا أحبة. إنه اصبري عشرة أيام، يموت من يموت وينقطع عنك السوء والنصب فودّعوها ومضوا"¹.

إنّ هذا الخبر يختزل أهمّ مقومات مبحث المشافهة الذي كدنا نقصره على المرويّ عن النساء. ويمكن تفريع الخبر من حيث هو حكاية وخطاب كما يلي:

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص ص 531-533

* الشخصية المحورية فيه هي "منزو" ابنة الشيخ أبي ثمان "مستجاب الدعاء". نموذج عادي للمرأة البربرية، في فضاء تمازغا. حيث "فشا العلم في الجبل. وشاع، حتى إن خدمهم وإماءهم إذا خرجن للإستسقاء لا يرجعن حتى يذكرن بينهن مسائل كتاب ماطوس وفيه ثلاثمائة مسألة، ومواعظ كتاب الإخوان"¹. ولم تكن منزو نموذجا مغايرا لبقية نساء نفوسة، في علمهن وورعهن. إذ كانت ساكنة الجبل من "أكثر الناس حجا وأزكاهم نهجا، حتى إنهم كانوا يحجون بالنساء والذرية. وذكر أنه ولد في قافلة واحدة ثلاثمائة صبي ذكورا، ولهذا قالوا: من حج على غير متولاه فهو هالك"². ومن هنا كان اختيار "منزو" باعتبارها نموذجا لتأثير الذكر الجماعية، قصديا، لأنه يخدم جملة غايات.

* أما الغاية الأولى، فإظهار مصابرة المرأة البربرية، وشدة تعبدها. وانشدادها إلى مقومات الصلاح، ولو عن طريق الصبر والإيذاء الزوجي. وذاك جلي في سير الوسياني. حين يورد خبرا يتضمن أمنيات نساء ثلاث، اجتمعن في جبل نفوسة. "فقلت إحداهن: تمنيت لو أن الله ساقني إلى قوم جهلة، فأعلمهم. فيرحمني ربي بما أعلمهم، لفضل العلم والتعليم. وقالت الأخرى: تمنيت لو وقع عندي ملأ من المسلمين، في ليلة قد ابتل كل شيء فيها بالمطر. فأعالج لهم العيش، فيرحمني الله بهم. لفضل الصدقة وخدمة المسلمين. وقالت الأخرى: تمنيت على الله، أن لو يزوجني رجلا فاجرا داعرا، فيظلمني ويحتملي أرواقه وبعاعه وأذاه. فأصبر له وأطيعه. فأصيب من ذلك رحمة الله تعالى، لفضل حسن التبعل، والصبر على الأذى. ففضى الله أمنيتهن وأجاب دعاءهن"³. ولم تكن المرأة الثالثة سوى منزو ذاتها.

فهل يكون سلوكها وعيا أنثويا بدور المرأة، ومصابرتها من أجل التجدر في المكان؟

أم هو تطويع ذكوري لاحق للأخبار، من رواية السير، حفاظا على مراتبية مشرقية معلومة؟

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج1، ص273

² المصدر نفسه، ص239

³ م. ن، ج2، ص 531

* أما الغاية الثانية فنتبينها من ملفوظ "منزو"، تدعو للشيخ السدراتي، وهو يقوم المُنَاد من كلامها بالعربية. وذاك دليل محافظة على البربرية، وانشداد إليها، لغة تواصل أصلية، تسيح مدونة اللسان، وتحفظه عند نساء البربر، خوفاً عليه من الضياع والاندثار.

* الغاية الثالثة لا تتعلق بالماضي، بقدر ما هي موصولة بالمستقبل، حين يتخذ كلام المرأة طابع التقليد، ويكتسي أسلوب التكرار. إذ المنطوق في الثقافة الشفاهية "سرعان ما يتعرض للتلاشي وهو ما يفرض صيغ التعاود، وأسلوب الإطناب والتوضيح"¹. ومن هنا يتأتى بُعد المحافظة. وتكتسب الشخصية المتكلمة قدراً من الحظوة والتبجيل. فليس كلامها سوى استحضار "ذلك الزمن الميطيقي، ولسان الأسلاف ذاتهم"². ما يكسب الفعل معناه الأنطولوجي، باعتباره إعادة لفعل بدئي. وهي بدورها، إذ تُدرج في متون السيرة ستتحول حتماً إلى نموذج للإحتذاء، والقياس عليه لاحقاً.

* أما الغاية الرابعة والأخيرة، والتي تشترك فيها منزو مع الشيخ السدراتي، فتمثلة في تسهيل المرور من لغة الأسلاف والجغرافيا، إلى لغة الأخلاف والتاريخ الخطي المعاش. إنها لحظة القلق زمن تعريب اللسان. وذاك بتقويم أخطاء الدلالة، وإبراز الفروقات، كما بين دلالة "المرورات" ودلالة "الشّدائد".

وعند تلك اللحظة التاريخية، يتدخل الوسياني ليدون كلام منزو، محافظاً على أخطائها-بل واقعا فيها بدوره³- وموردا محاولات التصويب. إدراكاً منه بأنّ "الكتابية تستهلك أسلافها الشفاهيين. بل تحطم ذاكرتهم إن لم تأخذ بالغ حذرهما. وهي لحسن الحظّ قابلة كذلك للتكيف إلى أبعد حدّ، حتّى أنّها تستطيع استرداد ذاكرتهم، ولذا يمكن استخدامها لإعادة بناء الوعي الإنساني في نقائه الأصل"⁴.

¹ والترج. أونج، الشفاهية والكتابية، للتوسع: ما بين الصفحتين 45 و 91.

² مرسيا، إلياد. أسطورة العود الأبدي، ترجمة نهاد خياطة، دمشق ط1، 1987، ص19

³ نُحيل هنا على ما في كلام الوسياني، من حضور للعربية الدارجة في عبارة: "ضربها الحفاء" الواردة في خبر منزو.

⁴ والترج، أونج. الشفاهية والكتابية، ص53.

وأخيرا ألا تكون المحافظة على اللسان الأصل، عند النساء البربريات أولا، وعند مدون السيرة ثانيا، تحقيقا لما يمكن تسميته **بوظيفة التوازن**. فالمجتمعات الشفاهية تعيش إلى حد كبير في الحاضر على نحو يحفظ توازنها. من خلال التخلّص من الذكريات التي لم يعد لها صلة بالحاضر. عكس الثقافة الكتابية التي تحفظ المعاني المختلفة للألفاظ. أمّا في الملفوظ الشفاهي "الكلمات ليست لها ذاكرة عميقة ولا تحيل على اختلافات دلالية بل يتمّ التحكم في معنى كل كلمة من خلال التصديق الدلالي المباشر"¹. وهو ما دفع منزو إلى الخلط جدوليا بين دلالة "المرورات" و"الشّدائد". فهي مدفوعة أولا بترشيح الدلالة لا بتشريحها كما فعل الشيخ السدراتي. إذ المعنى المقصود هو الكرب عامة، سواء اتّصل بعالم الشهادة أو بعالم الغيب.

ومتى نظرنا في محتوى الأخبار، لاحظنا تمسّكها بالجانب العملي التطبيقي، أكثر من الجوانب الدينية النظرية. وهو ما يدفع الباحث إلى التساؤل عن قيمة هذه النصوص تُنقل باللسان البربري الأصيل، في مجال يبدو أنّ ساكنته لم تدرك بعد من التعريب، درجة تسمح بفصاحة لسان المتدين المسلم. فترواح بسبب ذلك الخطاب بين البربرية والعربية. طارحا مسألة الازدواجية اللسانية بين الخطاب التداولي لعامة البربر، والخطاب الديني لكتب الفرق ومصادرنا وألسنة شيوخها. فالخطاب اليومي بربري² سار. والمحفوظ الديني عربي فصيح. ليُثار بذلك جدل اللسان والإيمان. ومن ورائه جدل اللسان والمكان.

¹ المرجع نفسه، ص 53.

² -آثرنا وصف اللسان الأصيل لبلاد المغرب البربري بدل الأمازيغي لتوفّر صفة البربري في نصّ المدونة المعتمدة.

المبحث الثاني: مشافهة الرجال:

على غرار مبحث المشافهة عند النساء، تطرح مشافهة الرجال جملة إشكالات. وإذ نعتمد نفس الجدول الإحصائي السالف، ننتبين حضور اللسان البربري في ثمانية عشرة مناسبة. موزعة بين خطابات تلفظ بها شيوخ في محاورتهم للعامة. أو في محاورتهم لشيوخ آخرين. وفي سياقات أخرى يحضر الغريب والعجيب الذي قد ندرجه ضمن صنوف الكرامات مثل أصوات الهواتف، أو محاورات الحيوان.

نبدأ بخبر أورده الوسياني عن أبي عثمان المزاتي الدجمي -وهو من مستجابي الدعاء- ذكر فيه "أنّ أبا ثمان كان ممّن سكن بجبل نفوسة من مزاتة. مشى يوما إلى البئر يستقي الماء. فلم يجد من يمسه له فم السقاء، فنظر فإذا ذئب فقال له أبو ثمان: تعال أمسك لي هنا، لم أجد غيرك يا آفة الغنم. فأنطق الله الذئب بلسان فصيح: ذلك معيشتي يا أبا ثمان. لم أأخذ منك الشعير حولي، فجاء الذئب فأدخل رأسه بين علاقتي السقاء. وأمسك بفيه فم السقاء. فملاً أبو عثمان السقاء ماء، فذهب كلّ لوجهه. فأخبر الذئب بأمر غائب. فرجع أبو ثمان إلى غرفة له فيها شعير مخزون، فتصدّق بما فيها من الشعير "وَأَرْسَدُوا غَاسِقُكَ غَفَ وَمَنْ أَكَلَدُ أَطْفَ أَيْدِيْ أَيْتَلَفَ أَنْوَلِيْ" وقال الذئب: أُولِيْ أَدْتَمْدُورَتِ أَنْغَ أَبَا ثَمَانَ وَرَنْكَنِيْزَ أَمْ شَكَّ تُولِيْينَ"¹. لعلّ ميزة الخبر كامنة في تعلّقه بشخصيّة رمز. فأبو عثمان المزاتي الدجمي هو من علماء نفوسة. ومن مستجابي الدعاء. ولنا في قدرته على استئزال المطر أخبار وشواهد². وهو ثالثا والد منزو المرأة الصالحة العابدة. وهو صاحب الدعاء الشهير على العجائز في قوله مخاطبا السيل: "وصلنا الحجاز موضع كرب النفوس. فثبت الدين لمن كان عليه. فيا سيل إياك إياك الرجال المختارين. ودونك دونك العجائز، لا تدع من يعبر منهم عليك. فأجاب الله دعوة أبي ثمان. فبعث سيلا فغرق فيه ثلاثمائة عجوز. ولم يضرّ أحدا

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص529.

² المصدر نفسه، ص530.

من سائر الناس¹. ثم يضيف الوسياني معلقاً: "ذلك حذر عمر رضي الله عنه من العجائز فقال: لأن أجد في بيتي سبعين سارقاً، أحب إلي من أن أجد فيه عجوزاً واحدة. وقال أبو ثمان ذلك: "تَوَيْطُ أَبُو جَعْفَرٍ أَذْ نَقِيْمُغْ أَزْدَفْرُكْ أَلْ نَشْفَرَاذْ أَلْ نَغْ أَلْغَمَانْ" وقال: "تَوَيْطُ الْحِجَازِ أَتَيْمَرْنُ يَمَانْ تَاشْ الْمَرَوْتْ يَزْجْ الدَّيْنُ أَيُوغَرْ يَلَّا سَوْسَتَكْ سَوْشَاكْ أَنْ مَجْلَانْ أَبْرِيَانْ أَفْرَنِينْ أَمَا تَيُولِيدَانْ سَوُ تَتَجَمَطُنْتُ فَلَاكْ"².

لقد وعى الشيوخ، في حرصهم على شفاهية اللسان البربري، بقيمة التّأصل في البربرية لساناً، باعتباره تجذراً في بلاد المغرب مكاناً. وهو ما سيتحوّل مصدر افتخار بالبربر أمة واعدة. لم يهمل المؤرخون مكانتها، منذ تناقلوا في متونهم تحذير عُمر بن الخطّاب لعمر بن العاص من غزو "إفريقية"، عند استشارته عام 23هـ، وهو على أبوابها بإقليم نُّترابلس. فأجاب عمر: "إفريقية المفرقة، المفرقة، المفرقة، كررها ثلاثاً، لا أوجه إليها أحداً ما مقلت عيني الماء"³.

وما يؤكّد ذلك تتالي التّصنيفات المفاخرة بالمواطن والجماعات، من قبيل كتاب "مفاخر البربر" الذي يُنسب إلى مجهول. افتتحه بعد البسملة والحمدلة، بقوله: "أما بعد، فإنه لما كانت البربر عند كثير من جهلة الناس أخسّ الأمم، وأجهلها، وأعرها من الفضائل، وأبعدها عن المكارم...⁴ لتكون الغاية من التّأليف محاولة تصحيح هذه الأفكار التي أساءت إلى البربر. لذا ضمّن تأليفه ذكر ملوك البربر في الإسلام، ورؤساءهم، وثوّارهم، وأنسابهم... ثم يأتي كتاب ابن خلدون الذي سيمثّل علامة فارقة في التّأريخ لساكنة المجال البربري. وقد عنوانه: "كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"⁵.

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص535.

² المصدر نفسه، ص535.

³ ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب والأندلس، ص232.

⁴ مقدّمة مفاخر البربر، تحقيق عبد القادر بوباية، الرّباط، 2004.

⁵ يعدّ عند الدّارسين موسوعةً تاريخيّةً. يقع في سبع مجلّات. يتصدرها كتاب المقدّمة ويختصّ الثّامن بالفهارس.

الفصل الثّاني: الوعي اللّساني في سير الوسياني، ثقافة كتابيّة عاملة

المبحث الأول: تجريب الكتابة: من أمالي الشيوخ إلى تدوين الغُراب:

من خلال كلّ ما سلف من أخبار تعلّقت بالشفاهيّة تبيّن أنّ أبا ثمان الشّخصيّة البربريّة المرموقة علما وورعا، يتميّز بتنوّع الألسنة. وينوّعها بدوره بتنوّع الوضعيّات والمراتب. فهو سيّد يُتقن أكثر من لغة، على غرار بقيّة الشيوخ الذين فصلّنا ذكرهم بالجدول السّابق. من أمثال السّدراتي، أو الشّيوخ عبد الرّحمان الكرّتي، أو زيري بن كملين، أو أبي نوح، أو أبي صالح اليراسني. وهم بهذه الإزدواجيّة اللّسانية يحقّقون غايتين كنّا أشرنا إليهما:

فتمكّنهم من اللّسان البربريّ يسرّب الدّعوة أكثر بين العامّة. وتعلّمهم للّسان العربيّ يسرّي بالإيمان نفوسهم فيرفعهم إلى مرتبة الخاصّة الدّينيّة، شيوخا بيانُ ألسنتهم من نُبل مكانتهم. وعُجمة تخاطبهم من ضرورات وظائفهم الدّعويّة، ومن وسائل تقية مقاصدهم السّياسيّة مُوجدين فيها غشاوة الكتمان عن آذان مخالّفين، عرب أو مستعربين، سبقوهم في امتلاك اللّسان الفصيح. ففقدوا قدرة التّواصل بالّسان البربري. ولعلّ الوارجلاني سابق الوسياني، قد كان أكثر وضوحا في التّعبير عن هذه الخصيصة اللّسانية. حين أورد متحدّثا عن رفض أبي عبيدة توليته عاملا على نفوسة، وتكليف الإمام عبد الوهّاب بن رستم له: "فقال الإمام عبد الوهّاب بن رستم: وحلف لهم "بالله" بالعربيّة. و"بريك" بالحضرية. و"أمر" بالبربريّة. و"أنّ" بالحبشيّة، لا أقلّد أمور المسلمين إلّا رجلا يقول: "أنا ضعيف، أنا ضعيف"¹.

وإذا كان الشيوخ بلُغتهم العامّة تدريسا وتأليفا، يمثّلون الطّرف المنتج للمعرفة، والمستعيد

¹ - أبو زكرياء يحيى بن بكر، الوارجلاني. كتاب السيرة وأخبار الأئمة، تحقيق عبد الرّحمان أيوب، الدّار التّونسيّة للنّشر، ط1، ج1، تونس، 1985، ص125.

لها صياغة وتحويرا، وإفاضة، فإنَّ العزَّاب مثَّلوا الطَّرف المتقبَّل على مقاسه توضع المصنَّفات. وله تُدَوِّن المتون السَّيرِيَّة، تعلِّما وتهذيبا. وبين دور الشَّيوخ والعزَّاب في انتاج الثَّقافة العالمية جدل أدَّى إلى إحياء مشروع السَّير الإباضيَّة وتحولها تدريجيًّا من ثقافة المشافهة إلى ثقافة التَّدوين. وإنَّ ظلَّ فعل المشافهة ثاويا في شروط الكتابة العالمية. ممَّا ولَّد أحيانا نصًّا عربيًّا هجينا لغته طبقات.

لقد حوت سير الوسياني أخبارا ومتفرقات أكَّدت ذلك وحدَّدت بداية الاهتمام بالثقافة العالمية، ويمكن إجمالها في عناوين فرعيَّة ثلاثة. أوَّلها تثبيت ثقافة الكتاب، وثانيها صياغة الشَّيوخ لمنهاج تعليميِّ متكامل، وثالثها الحرص على سنِّ منظومة سلوكيَّة يجسِّدها العزَّابيُّ المتعلِّم.

*الاهتمام بثقافة الكتاب:

لقد ذكر الوسياني في كتابه، عناوين كتب ومصنَّفات ومخطوطات تربو على الخمسة والسَّبعين أثرا. ولعلَّ تلك الإشارات الضَّمنيَّة قصديَّة في تحقيق مصادر المعرفة أوَّلًا، ونقلها عن الشَّفاهيَّة وتوثيق مدوَّلات أهل الدَّعوة ثانيا. صونا لها من الاندثار ودفعًا لجمهور العزَّابة من المتعلِّمين إلى تدبُّرها والنَّسج على منوالها ثالثا. وبذلك تتأكَّد "ثقافيَّة" بعض العادات كما يسمِّيها روجي باستيد¹ -الباحث الفرنسي في مقاربات التَّنَاقف- "ففي كلِّ ثقافة، تؤدِّي كلُّ عادة، وكلُّ شيء، وكلِّ فكرة، وكلِّ معتقد وظيفيَّة حيويَّة ما. وتضطلع بمهمَّة ما. وتمثِّل جزءا من الكليَّة العضويَّة غير قابل للتَّعويض"².

¹ روجي، باستيد. Roger Bastide (1898-1974) باحث في مجال الدِّراسات الأفرو-أمريكيَّة. حرص على تأكيد الفضل الكبير الَّذي كان للرواد الأمريكيِّين. وسعى في أعماله المختلفة إلى تجديد مقاربة التَّنَاقف، منطلقا من فكرة أنَّ الثَّقافيَّ لا يمكن أن يُدرس بمعزل عن الاجتماعيِّ. ومؤكِّدا أنَّ قصور الدِّراسات الثَّقافيَّة الأمريكيَّة الأكبر، هو عدم وصل العلاقة بين الثَّقافيِّ والاجتماعيِّ.

² دنيس، كوش. مفهوم الثَّقافة في العلوم الاجتماعيَّة، ترجمة منير السعيداني، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت 2009، ص59.

إنّ تلك الأخبار المتعلقة بالمؤلفين والتّأليف عديدة في سير الوسياني فهو مثلاً إذ يعرّف بالشيخ يخلفتن بن أيّوب النفوسي، لا يتوقّف عند النسب. فـ"أبوه نفائيّ وأمّه وهبيّة"¹، بل يقدّم إسهاماته المعرفيّة في التّصنيف. "فحين رجع إلى تماواط، فتح الله له أن صار واحداً من واضعي كتب العزّابة. وهو الذي ألف كتاب النّكاح ومسائل الخالات"². أمّا "الشيخ إسماعيل بن يدير فهو واضع كتاب الصّلاة والشيخ أبو العباس هو المؤلف لـ"كتاب الحيز"، غير البابين الأوّلين. وواضع مسألة السرّ. ومحمّد بن صالح واضع كتابي الوصايا المنسوبين إليه. ليس هو الذي وضعهما، قال أبو عمرو: بل تركهما في الألواح فعرضهما أبو العباس بعده"³. وأمّا "الذين ألفوا كتب العزّابة فثمانية: من نفوسة أمسان إثنان: يخلفتن ابن أيّوب ومحمّد بن صالح. ومن قنطار يوسف بن موسى الدّرجيني. ومن تيجديت: يوسف بن عمران بن أبي عمران موسى بن زكريّا المزاتي. ومن أريغ: عبد الله بن أبي سلام الرمولي، وجابر بن حمّو الزنزفي، وإبراهيم بن أبي إبراهيم الدّجمي. وزاد أبو رحمة صنادي: وعرضوا على الشيخ أبي الرّبيع وأبي العباس وأبي محمّد ماكسن. وقال فيها أبو الرّبيع: لا يقول فيها بالطّعن إلّا شيطان. وهي خمسة وعشرون كتاباً والحمد لله ربّ العالمين"⁴.

إنّ نصّ السّير إذ يخرج عن سياق ذكر أخبار الأئمّة وسير الشّيوخ، فليتحول إلى الوظيفة المكتبيّة. تحقيقاً للمصنّفات، ونسبة لها إلى أعلامها ودفعاً ضمناً لقراءها إلى الاستفادة من موثوقيتها، بل والنّسج على منوالها. ولم تكتسب الآثار المكتوبة تلك القيمة لو لم ينخرط الشّيوخ بدورهم في رفع قيمة الكتاب وعيا منهم بدوره التّثقيفيّ والحضاري. وهو دور تأكّد في ما رواه عالم مثل الشيخ أبي العباس أحمد الفرستائيّ، حين قال: "أتاني آت في

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص 703

² المصدر نفسه، ص703

³ م. ن، ص704

⁴ م. ن، ص704

منامي، رجل أبيض فسبقتي وتبعته حتى دخل في قرية تين زاج، وهي في نفزاوة. ثم سار بي إلى المسجد وقصد بي المحراب فقال لي: احفر. فحفرت. فأخرجت قصعة كبيرة. فوجدت فيها دينارا. فقال لي: خذ إرث والدك. فسألت المعبر في قابس فقال لي: القصعة، العلم والخير. والدينار الدين الصافي، دين والدك. فرجعت إلى تمولست. ويلغ مبلغا عظيما في العلم. ووضع عشرين كتابا. وكتابين معروضين عليه. وعرضت كلها عليه غير كتاب تركه في الألواح في آجلو¹.

إنّ مثل هذه الأخبار المتعلقة بالثقافة العالمية، والمدرجة ضمن سير الوسياني، لا تخلو من وعي لساني أدركه كاتبها. فهو إذ يسعى إلى اختيار النماذج التي بها يؤثث ذاكرة العزابة، لا يخفي وعيه التاريخي باندحار المذهب، بعد انهيار أسس الدولة الحامية وتقلص نفوذ أتباع التيار الإباضي. ممّا حوّل المنجزات من حيّز التاريخ ورقعة الجغرافيا، إلى متون الآثار وصحائف الكتب. وهو ما يبرّر حرص الشيوخ على امتلاكها وتهاديها بينهم. فالشيخ إبراهيم ابن أبي إبراهيم بن يخلف بن مالك المزاتي الدّجمي، "كسر ألف دينار على الكتب. وعنده أربعون مخلاة كتب، من جلود. كلّ مخلاة سلخ تيس تامّ. وأوصى بها للشيخ أبي العباس رحمه الله"². بل إنّ بعض الشيوخ سنّ تقاليد تحكم إعطاء الكتاب، أو إعارته. فالشيخ أبو عمران كان يقول: "إنّ الشيوخ لا يعطون الكتاب لمن ليس له قِمَطَرٌ يجعله فيه. ولا يُعطى لمن لم تكن له فيه رغبة. ولا لمن لا يعلم له منزلة. ولا لمن لا يقوم به. ولا لأهل الخلاف. ولا لمن يضيّعها. ولا لمن لا يُعرف"³. أمّا كَيْفِيَّةُ القراءة والحفظ والتدبر فواضحة في رواية الشيخ يخلفتن "عن أبي محمّد شيخه قال: زارنا ذات يوم ونحن في تين تميراء. فحرّضنا على العزم والدّرس. وذكر عن أبي محمّد ويسلان بن يعقوب إذا قرأ

¹ أبو العباس أحمد، الدّرجيني. طبقات المشايخ بالمغرب، تحقيق إبراهيم محمّد طلاي، سلسلة من كتب التّراث، الجزائر،

ط1، ج2، [د.ت.]، ص267

² الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص ص 139-738

³ المصدر نفسه، ص692

الكتاب حتى يحفظه، ثم يعيد له مائة مرة. وقال عنه: من قرأ الكتاب مرة، إنما قرأ كتابا واحدا. ومن قرأه مرتين فكأنما قرأ كتابين. فكذا على حسب ما قرأت. وقال: ذواق الكتب لا يتعلم¹.

وإذا كانت كتابية الشيوخ منشدة بالأساس إلى الكتاب، رغم ما في لغة التدوين زمن بداية تعريب اللسان من هنات، فإن الإهتمام بالمنهاج الدراسي ومراحل التعلم هي مما يؤكد هذا التوجه نحو الثقافة العالمية شكلا من أشكال الوعي بالتطور اللساني، وما يستتبعه من تطوير المناهج والقدرات عبر التعلم.

* صياغة الشيوخ لمنهاج تعليمي متكامل:

إن العناية بالمتعلم وبمنهاج التعليم، هي من أوكد مشاغل شيوخ الإباضية. وقد جمع الوسياني شتات أخبار ومرويات، تبين حرص الشيوخ ووعيهم بالتصورات الكبرى للمراحل التعليمية الثلاث، التي يجب على المتعلم المرور بها. واختزلها في خبر واحد يظهر تنوعا في المادة التعليمية، واختلافا في المناهج التربوية، باختلاف أمكنة التدريس، وحلقاته، وشيوخه. فبين مدارس الجبل بأمنان²، ومدارس قسطالية، ومدارس الواحة بأجلو وأريغ توزعت فضاءات التدريس. فقد "ذكر عن أبي يعقوب وكان في أمنان، عادته يجلب العزّاب المبتدئين من أهاليهم، ويعلمهم الأدب والسير. فإذا وصلوا الشيخ محمد بن سدرين الوسياني³ أقرأهم القرآن والإعراب والنحو، وإذا وصلوا الشيخ محمد بن بكر علمهم الدين والعلم والأصول. فمثلوا هؤلاء الشيوخ الثلاثة في أريغ وقالوا: أبو يعقوب القاطع للأعواد من الجبل حزمات، والنّجار أبو عبد الله محمد بن سدرين، يقطع الحزمات

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج 2، ص 691

² أمنان من قرى جبل زنفرة (جبال الدويرات وتمدلست) وهي منطقة الفرش بالجنوب الشرقي لتطاوين بالجنوب التونسي..

³ توفي (440هـ/1048م). كان بقلعة بني درجين (بين قفصة وتوزر) يعلم العزّاب المتوسطين القرآن والإعراب والنحو، قتل في غارة شنها بن قطلو - قائد جيش المعز بن باديس - على قلعة بني درجين .

يُنظر، أبو زكرياء: السيرة ج 1، ص 235 / الدرجيني، طبقات المشايخ، ج 1، ص 194.

ألواحاً. ويُركبها الشيخ أبو عبد الله محمد بن بكر¹ رحمة الله عليهم، ويصلحها ويُسنّيها².

يكشف هذا التصنيف عن تكامل بين وظائف الشيوخ المعلمين، ووعي بخطورة الخطّة التعليميّة. فبين المحتطب الأول: قاطع الأعواد من جبال زنزفة، وبين الثاني: النجار الصّاقل في قصطالية، والثالث: الصّانع المركّب للألواح، في واحات أريغ ووارجلان، تكامل للأدوار يحقّق الحدّ الأدنى للمعارف الواجب على العزّابيّ تحصيلها. بدءاً بمهارة الحفظ سماعاً، (سير وقرآن)، ارتقاء إلى كتابيّة قواعد اللّغة وأحكام الفقه، وصولاً إلى عقليّة علم الكلام، باعتباره علماً كلياً. ولئن كنّا أسلفنا القول في بعض شروط العزّابة كساءً وغذاءً، في الباب الثاني من بحثنا، فإنّ ما اتّصل بسير الحلقة وآدابها في الطّعام والمجالس والذكر، وما يباح للعزّابة من سلوك وخصال تحقّق الحدّ الأقصى من التعلّميّة، قد مثّل طائفة أخرى من الأخبار المتواترة. وفي تواترها إحالة على وعي الشيوخ بضرورة إعداد هذه الشريحة المتعلّمة، وإكسابها ثقافة عالمة تؤهّلها لخلافة طبقة الشيوخ. والقيام بما يتطلّبه مستقبل أتباع المذهب، من حرص على إحياء سير الأئمّة، وحفظ المآثر، وتمثّل أهمّ مقولات المذهب المميّزة له عن غيره من الفرق المجاورة والمحايثة. وهو دور ننبئنه في موقف الشيخ أبي محمد ويسلان مع أهل دمر "حين طلبوه أن يترك عندهم عزّابياً يقعد إليهم لنوازلهم ومصالحهم. فقال أبو محمد لأبي زكرياء: تقعد إليهم؟ فقال له: إن استندتُ على هذه -ووضع يده على رقبة أبي محمد- فنعم. فقال له أبو محمد: نعم. فقعد فيهم وأحيا السير وجمعهم. وأصلح أمورهم حتّى لحق بالله"³.

¹ هو أبو عبد الله محمد بن بكر الفرستائي، واضع نظام "حلقة العزّابة" بجبال تمدلست جنوبيّ تطاوين اليوم (ت 34هـ).
والد أحمد بن محمد بن بكر الفرستائي صاحب "الألواح"، وكتاب القسمة وأصول الأرضين، ومسائل التّوحيد، وسيرة الدّماء.

² الوسياني، سير الوسياني، الجزء الأول، ص 481.

³ المصدر نفسه، ج 2، ص 731

لكن هل يكفي التّحصيل المعرفي، جمهور العزّابة ما لم تسنّده منظومة أخلاقيّة وسلوكيّة، تحفظه من الزّيف والضّلال؟ وتجعله نموذجاً عالمياً، عابداً يعمل بما يعلم؟

*سلوك العزّابة وآدابهم:

إنّ تسيير العزّابة في جزائر البربر، جبّالا وواحات، خلفاء للشيوخ الجوالين، يتطلّب إكتسابهم حدّاً أدنى من المعرفة بالأحكام والأصول. وتحصيلهم قدراً غير قليل من الآداب. تبدأ بتوجيههم إلى قراءة كتب بعينها، هي عادةً كتب أهل الدّعوة. "فمن يدرس الكتب أفضل ممّن يتعلّم عند خمسة علماء مثل عبد الله بن الخير"¹. وعن أبي عبد الله يروى قوله: "من يقرأ كتب اللُّقْط مثل من يهيل إلى الغرائر. يعني كثرة مسائلها. وأمّا كتب الغانميّة فإنّ فيها فرز أقاويل العلماء. وكتب جوابات الأئمّة مع العلم"². هذا التّوجيه المُنهج يتعدّى أيضاً القراءة إلى النّسخ. فعن "أبي الرّبيع، قال أبو محمّد: لما أردت نسخ الكتب شاورت الشّيخ يحيى بن ويجمن، قال: خذ من كتب جابر بن زيد -رحمه الله- وابتدئ به الأوّل فالأوّل، إلى ما تقدّر عليه"³.

وعلى قدر التّوجيه والإغراء، يكون التّحذير والمنع من كتب أهل الخلاف. فقد ذكر "أنّ أبا زكرياء يحيى بن أبي زكرياء ابن أبي بكر قال: ما أرى ما تقول المشايخ في أهل وارجلان، أنّهم يرجعون إلى أهل الخلاف. وقال: ليس يرجعون على الحقيقة، ولكن إنّما ذلك من ديوان أهل الخلاف. وتقع عندهم كتبهم فيرجعون إلى قراءتها. ويتركون قراءة كتب أهل الدّعوة، كفعل أهل زماننا هذا. وكأنّهم لا معنى لهم عندهم... قال: ثمّ إياكم وديوان أهل الخلاف، فإنّ من قبلهم يجيء التّلاف"⁴. بل إنّ الأمر تجاوز النّصح والتّوجيه أحياناً، وبلغ عقوبة الإخراج إلى الخطّة، والهجران مرّات. مثل الخبر الذي أورده الوسياني

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج3، ص829

² المصدر نفسه، ص830

³ م. ن، ج1، ص444

⁴ م. ن، ص445

عن "رجل من التلامذة، عطية بن النعيم وأبوه حشوي، ورزماري رجع إلى الوهبيّة، وهو من قومنا من بني منظور، ثمّ كان منه بيننا من الطّعن. فأخرجه الشيوخ على شيء سمعوه منه، من تنقيض المذهب، وولاية من برئه المسلمون وهاجروه. فجعل يتوب من ذلك حتّى ردّوه بعد مدّة طويلة. فشفع له سنة سنة وخمسين وخمسمائة... وإنّما لحقه ذلك من كتب المخالفين. وكان يقرؤها ويعتادها... فأعلموه ذلك ونهوه عن قراءة كتب المخالفين حينئذ. وجعلوا عريفا على من يقرأها. وأخرجوا قارئها إلى الخطة"¹.

لكنّ هذا التّحصيل المعرفي لا يستقيم دون منظومة سلوكيّة تجعل من العزّابة منوالاً ثقافياً. ومن العزّاب نموذجاً للشخصيّة الإباضيّة العامّة. ذات الأصول البربريّة، طاهرة السريّة والمظهر. لتبدو في جوهرها مؤسّسة على روح استقامة خلقيّة، فريّة، متزّنة، تلتزم توجيهات الشيوخ المعلّمين، وتصبو إلى مواصلة نهجهم في خدمة الصّالح العامّ. ولعلّ أوّل هذه السلوكيّات هي ضرورة ملازمة الحلقة. فقد ذكر عن "أبي الخير الزّواغيّ، إذا أراد أن يرجع إلى أهله من الحلقة، أخذ شفرة له فصقلها، وحملها إلى أهله فيرشقها عند جوائز الخيمة مقابل الدّخان. فإذا رآها صدئت وعلاها الخبث قال: إنّ قلبي مثل هذه المدينة. فيرجع إلى الحلقة. فهذا دأبه إلى أن مات -رحمة الله عليه- وغفرانه لديه"².

أمّا داخل الحلقة، فلمهم آداب أخرى في القراءة والختم. فالشيخ عبد الرّحمان ابن معلا كان يوصي تلامذته "ثمن النّهار الأوّل، وثمن الآخر كلّ ختمة. عجّلوا أو أخروا"³. ويضيف الوسياني أنّ من آدابهم "أن يختموا عند طلوع الفجر، وعند نزول القطر، وعند افتتاح القرآن، وعند تمام كلّ ربع منه، وعند خاتمته، وعندما يأتيهم أمر، أو خامرهم خطر"⁴. كما لا يجوز الإتكاء ولا الاستناد وقت الختمة والدّعاء لذا قال أبو زكرياء فصّل

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص722

² المصدر نفسه، ص652

³ م. ن، ص653

⁴ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص654

لرجل، مُنتَهراً: "كن فارغاً، مقبلاً على ربك. فإن الذي تطلبه عظيم. لئلا تكون كالمستهزئ بربه وبنفسه... إلى ذات مرة جعل يده بينه وبين الجدار بعد الدعاء. فوجده متكئاً غير عابئ بما يوصيه به، وما هم فيه. فقال له أبو زكرياء: لو لم أتولك إلى الآن ما أتولاك"¹.
 أما آدابهم في الطعام فمنها "أن يردوا العراق من اللحم ولو لم يكن إلا هو"². كما يروي الوسياني عن أبيه قوله: "الذي يؤكل من القصعة نصفها، ويتزك مواضع الآكلين كما كانوا. وأما أبو محمد عبد الله بن محمد فيقول: تُسوى القصعة كما تُسوى أول مرة. لئلا يتغابن من قعد إليها بعد الآكلين. ولا يسويها الآكلون. ولا يلغونها. ويُقسم اللحم بالسوية على عدد الأكلة، كثروا أو قلّوا... ولا يجعلون شيئاً للواقفين. ولا يعرفون اللحم في سيرة الأولين... فلما كثر التلقامون النهماء، أحدثوا. يدعون العراق غير معروق. ويأخذون من كل عراق ثلثي ما عليه من اللحم. وأما الفقار فيأخذون جانباً منها ويدعون جانباً. وقال الشيخ أبو عمرو: للقعدة على القصعة ثلثاً ما فيها من الطعام"³.

أما الشيخ أبو زكرياء الزواغي فقد تجاوز عموم الأكل، إلى قانون فرز اللقمة وهي "ما إذا جعلتها في فيك وتكلمت، لم يتغير شيء من كلامك. وقال عن أبي يحيى زكرياء بن أبي بكر: الذي يمضغ يلوك، لا يفتح فاه ويمضغ مضغاً دقيقاً بالمهل"⁴. ولعل أطرف الأخبار المتعلقة بصرامة منظومة السلوك العزابية في الأكل، ما يروى عن خادم أبي عبد الله الفرسطائي حين قالت لأبي العباس -مؤلف كتاب القسمة وكتاب الألواح- وهو يأكل وقد بلغ الطعام براجمه: "لم تتأدب من أدب أبيك. فرجع إلى الحلقة ثانية لأجل ذلك"⁵.

وبالجملة فإن تجريب الكتابة ضمن حلقات العزابة، قد جعل الشيوخ المعلمين والتلامذة

¹ المصدر نفسه، ص 656

² م. ن، ص 671

³ م. ن، ص ص 671- 672

⁴ م. ن، ص 673

⁵ الوسياني، سير الوسياني، ج 2، ص 673

المتعلمين ينهلون من شفاهية أخبار النساء يوردونها. وكتابية مصادر معرفة ينسخونها. واستمرار تدوين في الألواح لدروس شيوخ، يراجعونها. فعكس كل ذلك وعيا لسانيا، متأرجحا بين أمازيغية الشفاهية العاملة، وعربية الكتابة العالمية. تجسدت أكثر في منجزات الشيوخ ومناهجهم، وسلوك العزابة وآدابهم. وانفتحت بسياقاتها التداولية والمرجعية على آفاق تطوير الكتابة. لتصبح ممارسة عقلية واعية تُخضع السرد للتاريخ.

فما حظ النص السيري عند الوسياني من توسيع أفق السياق الثقافي للكتابة السيرية الإباضية عامة؟

وهل يمكن تحديد أمداء ثقافية وإن بصفة تقريبية، بين ما سبق الوسياني من تصنيفات وما لحقه؟

المبحث الثاني: تطوير الكتابة: نحو توسيع الدوائر السياقية والثقافية لمدونة السير

إنّ الحديث عن الكتابة العالمية غير الحديث عن شروط الشفاهية. فبين الطّرازين فروقات تتّصل بشروط الإنتاج، وشروط التّلقّي. ولعلّنا نختزل المسألة في تسميتها باختلاف السياقات. فبين النصّ والسياق علاقة قديمة قدّم تلازمهما الطبيعيّ. وهي متجدّدة بتجدّد زوايا النّظر فيها. ولما كانت السياقات مختلفة: منها الاجتماعيّ، والثقافيّ، والذهنيّ، والمعرفيّ والتّاريخيّ، فقد اقترن البحث الحديث في النصّ بالبحث في السياق. فخرج إلى مجالات تتجاوز الأبنية اللّغويّة الصّرف، وإن حافظت على أهميّتها في بناء التّصورات¹. كما يتأتّى عن تلازم النصّ والسياق تفاعل، ليس يتطرّق إليه شكّ. لأنّ كلّ ثقافة تشكّل كلّاً متجانساً وكلّ عناصر نسق ثقافيّ تتناغم مع بعضها بما يجعلها نسقاً كلياً متجانساً، يسعى إلى الحفاظ على نفسه. وهو ما دفع بباحث مثل "برونيسلاف مالينوفسكي"² إلى التّقليل من شأن التّوجّهات الدّاخلية، إلى التّغيير في كلّ ثقافة. زاعماً أنّ التّغيير الثقافيّ يردّ أساساً من الخارج عبر التّماسّ الثقافيّ³.

إنّ التّفاعل بين النصّ والسياق يوفرّ مجال تحليل خصب في دراسة النّصوص، بمختلف أنواعها. وقد أشار باتريك شارودو (Patrick Charaudeau) ودومينيك مانغنو (Dominique Maingueneau)⁴ في مصنّفهما "معجم تحليل الخطاب" إلى أنّ التّفكير الجديد في السياق

¹ جون ميشال، آدم. (Jean-Michel Adam): La linguistique textuelle: des genres de discours au (textes) يقيم في كتابه هذا معادلة قوامها: "النصّ + السياق = الخطاب"، آخذاً بعين الاعتبار تصاريفها المتنوّعة مثل: "الخطاب - السياق = النصّ"، مثيراً مدى استغناء النصّ عن شروط الإنتاج والتّلقّي. خاصّة في الفصل الذي عقده لـ"التّداوليّة اللّسانية والنصّية".

² برونيسلاف، كاسبر مالينوفسكي. (1884-1942) عالم بولندي الاصل اختصّ في الانتروبولوجيا الثقافيّة مؤسس للمدرسة الوظيفيّة الأمريكيّة ويعدّ من أهمّ علماء الإنسان في القرن العشرين، وهو من أهمّ الرواد في علم الإنسان التطبيقيّ.

³ للتوسّع يُنظر:

Bronislaw Malinowski : A scientific Theory Of Culture, and Other, The University of North Carolina Press.

⁴ عبد القادر، المهيري. وحّادي، صمّود. معجم تحليل الخطاب لباتريك شارودو ودومينيك مانغنو، نشر المركز الوطني للترجمة دار سيناترا، تونس، 2008، ص ص 133-134.

يُظهر أنّ مكوّناته المختلفة لا تتدخل في التّواصل إلّا في شكل "معارف" و"تمثيلات"¹. سواء أمكن للمساهمين فيها الاشتراك في عمليّة التّواصل أو لا. ثمّ إنّ الخطاب نشاط مشروط بالسياق، مغير له في الآن نفسه. بما أنّ المقام يتجدّد بجملة الوقائع الخطابية التي ترتبط به. وهو ما أكّده "ديورانتى" و"غودوين" في قولهما "بأنّ السياق يُقوّل اللغة، واللغة تُقوّل السياق. وليس السياق مجرد إكراه مسلّط على اللغة. لكنّه أيضا نتيجة لاستعمالها"².

والثّابت أنّ السياق يضيف إلى الدّلالة اللّغوية في النصّ دلالات جديدة. ويفتح إمكانيات تأويل متعدّدة بتعدّد زوايا النّظر. وهذا ما يجلو وظائف السياق، ودوره في إنشاء الخطاب. وقد تفتّنت مدرسة التحليل النّقدي للخطاب، إلى أهميّة السياق في التحليل وإلى مداخل تصنيفه، وجعلت منه مجالا للتّظهير، فاعتبره فان دايك (Van Dijk)³ مسألة تقترن بالتصوّر. وتتعلّق بمنتج الخطاب ومتلقّيه. ونظرت إليه النمساوية روث ووداك (Ruth Wodak) بوصفه "سياقات متعدّدة". وصنّفت له مستويات في النصّ المدروس. وأشارت إلى "السياق المضيق" و"السياق الموسّع"⁴ مفيدة في ذلك ممّا توصّلت إليه دراسات تداوليّة، جعلت السياق مركز اهتمامها. فأولت مكوّناته أهميّة في تحديد الدّلالة وتوجيه القصد والتأويل⁵. من هنا صار الهدف من الإشارة إلى ارتباط النصّ بالسياق، إثارة جملة قضايا مرتبطة بإشكاليّات العلاقة بين النصّ، بما هو مجموعة من العلامات والعلاقات التركيبية والنسقيّة، والسياق باعتباره

¹ معجم تحليل الخطاب: "مكوّنات السياق المختلفة لا تتدخل في التّواصل إلّا في شكل "معارف" و"تمثيلات": فالسياق يتماهى وجملة التّمثيلات التي يحملها المتحدّثون عن السياق وهي تمثيلات يمكن أن يشترك فيها المساهمون في عمليّة التّواصل ويمكن ألاّ يتشاركوا فيها. الخطاب نشاط مشروط (بالسياق) ومُغيّر (لذلك السياق) في الآن نفسه...وبعبارة أخرى فإنّ العلاقة بين النصّ والسياق ليست أحادية، وإنّما هي جدليّة". ص 133.

² المرجع نفسه، ص 134

"Context shapes language, and language shapes context. (...) context is not simply a constraint on language but also a product of language use".

³ المرجع نفسه، ص 134

⁴ المرجع نفسه، ص 133

⁵ جاك، موشلار. (Jacques Moeschler) بدوره يرى ضرورة تجاوز النّموذج "شكل - معنى" وينادي بالحاجة إلى إدخال البعد التّداولي في دراسة الأقوال.

محدّدات توجّه المعنى ضمن رؤية تعمل على فتح مسالك جديدة تتجاوز التصورات السائدة. ومتى نقلنا هذا التّصوّر النظريّ إلى مجال بحثنا، أمكننا القول إنّّه لم تعرف كتابة عربيّة في نفس الموضوع، امتدادها لستّة قرون متتالية، كمشروع تأليف سيريّ بين الأجيال، يربو على العشرة مدوّنات، كما عرفت ذلك السّير الإباضيّة ببلاد المغرب. فبين المُزاتي، والوارجلاني، والقنطاري، والفرسطائي، والوسيان، والبغطوري، وعبد الكافي، والدرجيني، والبرّادي، والشّمّاحي، سارت هذه المدوّنة. تُوسّع حيناً وتُتّفّح حيناً آخر. ويُعاد ترتيبها بعد قرون، وتقليبها بعد أحقاب. لتستوي مدوّنات متفاوتة في الطّول والقصر، والثّراء والتّنوّع. لكنّها تتألف نهاية، جملة واحدة. هي ذاك النّصّ السّيريّ ينفّث سياقه الثقافيّ على فضاء جديد كلّما أعاد جيل من المؤلّفين تحبير فصوله، وتنظيم مادّته، وإثراء محتوياتها.

أمّا سير الوسياني، فهي محطة هامّة من محطات ذلك الجدل التّاريخيّ بين النّصّ وشروط الإنتاج من ناحية، وبين شروط التّلقي والتّثاقف من ناحية أخرى. ولما كان هذا النّصّ السّيريّ متجدّداً بتجدّد سياقات تلقّيه، متنوّعا بتنوّع طالبيه، متغيّراً في لغته وأسلوبه وبنيته ومادّته، بتغيّر راغبه، فقد ارتأينا أن ندرس أثر توسّع السّياق على إنتاج نصّ الكتابة العالميّة. مستفيدين من مدارس التّلقي، في فهم حيويّة النّصّ. ومستأنسين بنتائج الأنثروبولوجيا الثقافيّة بين ميلونفسكي، وروث بينيديكت، وميد، وروجي باستيد، وبعض مفاهيمها الجوهرية في تفسير النّقل الثقافيّ وبيان تأثيره على التّماس بين الجماعات المختلفة.

ونحن متى بحثنا في مسألة التّثاقف ضمن دراسة السّياقات الحافّة بالسّير الإباضيّة الممتدّة من القرن الهجريّ الخامس حتّى القرن العاشر، لاحظنا أنّ طبيعة النّصّ تتلّون وفقاً لطلبات المستقبلين على قراءته. وأنّها محكومة في لحظة الإنتاج بشروط فضاء التّقيل. لذا توجّهنا بالبحث نحو دراسة السّياق الثقافيّ محاولين موضوعة نصّ الوسياني ضمن دوائر كبرى. يمكن حصرها بدوائر خمسة. يحتلّ منها الوسياني الدّائرة الثالثة. وهي في نظرنا

المركز. كما سنبين ذلك لاحقا.

1- دائرة الجماعة المتبقية:

هي الدائرة الأولى، وتمثلها كتابات أبي سهل الفارسي باللسان البربري. حيث أورد الوسياني تفاصيل بدايات فكرة التأليف السيري باللسان الأمازيغي قائلا: "قال أبو محمد: من أراد قراءة الشعر فعليه بشعر عمران بن حطان. ومن أراد شعر البربر فعليه بشعر أبي سهل الفارسي النفوسي"¹. أما الدرجيني فيؤكد نفس الرواية في "طبقات المشايخ" ويوسع تفاصيلها، حين ينقل "عن أبي زكرياء يحيى بن أبي بكر أن رجلا من العرب من موالى لواتة قنطار، يسمّى سعيدا، اطلع إلى البادية فانتهى إلى موضع أبي سهل، بمرسى الخزر، وقيل بمرسى الدجاج، وهو الصحيح، وهو جزائر بنى مزغان، قال: فأكرمه وسأله عن أهل الدعوة، فقال له: أي فن يسرهم أن أدونه لهم؟ قال: انتظم لهم بلغة البربر كلما يكون فيه وعظ وتذكير وتخويف، وكان أبو سهل فصيحاً بلغة البربر، ولقد كان ترجمان جدّه الإمام أفلح، وقيل بل ترجمان خاله يوسف الإمام، قال: فقيد له اثني عشر كتابا في المواعظ، وفيها جمل من تواريخ أهل الدعوة. فاختلس النكاري شطرها، وبقي له ستة أجزاء. فكان إذا أراد قراءتها أدخل رأسه في ثيابه، وقرأها على الناس حذرا عليها. فلما كان ذات يوم، قرأ منها ألفاظا دلت على أنه أتخف بها أهل الدعوة، فأمر الشيوخ خلوف وحنين أن يخاصم ويطالب سعيدا محتسبا في حق أهل الدعوة، حتى يسترجع لهم منه هديتهم، ففعل. فكتب منها العزابة، ما كتبوا فلما أخذت قلعة بني درجين وأحرقت، أحرق ما وجد من هذا الكتاب. وحينئذ تلافى أبو عبد الله ما تحصل في صدور العزابة. فقيد منها أربعة وعشرين بابا. فلذلك قد تجد فيها قلة الاتزان والزيادة والنقصان. وذكر أن قبر أبي سهل، بالموضع المذكور، ويزار. حتى أن صنهاجة كانت حينئذ تزوره. وربما قال قائلهم:

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج1، ص 400، (أبو سهل الفارسي النفوسي (ق3هـ/9م) شاعر باللغة البربرية ترجمان الإمام أفلح بن عبد الوهاب. ولي القضاء بوارجلان من آثاره: إثنا عشر كتابا في الوعظ، احترقت كلها).

انطلقوا بنا إلى قبر النّادب ذنبه ودينه. وهذا ممّا يصحّح أنه بجزائر بني مزغان، لأنّها بلاد صنهاجة¹.

ويضيف في موضع آخر معرّفًا هذا العَلَمَ: "ومنهم أبو سهل الفارسيّ - رحمه الله - غلبت عليه هذه العزوة الفارسيّة، وليس بفارسيّ. وإنّما هو نفوسيّ ولا شكّ أن أمّه رستميّة من بيت الإمامة. فغلب نسبها عليه واشتهر به. وقيل هو رستميّ، أبا وأمّا، وأنّ أباه ولد لميون بن عبد الوهّاب - رحمه الله - تمسّك من العلوم بسبب، فليس برأس فيها ولا بذنب. إلّا أنّ الغالب من أحواله، همل الدّموع، والتلهّف على فائت ليس له رجوع. فجعل هجيراه مراثي الدّين وأهله. والبكاء عليه بوابل الدّمع وظلّه. حتى دوّنت الدّواوين من كلامه. وانتشر في الآفاق حسن نظامه. وقد أعجز المراثي بما أوعظ، فلها بذلك في النفوس أحسن موقع وأوفر حظّ. وجميع ما حُفظ من ذلك فإنّما هو بلسان البربر، أكثره بالصّواب حدا، فقف على دواوينه تكن عليه مترجمًا، ولا ترمها إذا لم تجد لها مترجمًا².

لقد أُعيد نسخُ مدوّنات أبي سهل الفارسيّ بالبربريّة إذاً، لإنقاذها من التّلف، مع تعريبها. فصنّعت الدّائرة الأولى الموجهة للسير الإباضيّة. على ترجح بين تقاليد الشّفاهيّة الأمازيغيّة المغربيّة، ونواميس الكتّابيّة العربيّة بشروطها المشرقيّة في المحافظة على الأسانيد لتحقيق مصداقيّة المرويّات. وذاك ما نتبيّه في حديث أبي محمّد حين كان مع رفاقه في آجلو: "فجلسنا يوماً للمذاكرة، وكان رجل عرابيّ يقرأ آثار الرّبيع عن ضمام، عن جابر، رواية عبدالله بن صفرة، قلت: وكنت أفسّر بلسان البربريّة ما يقرأه القارئ. فكنت كلّما قرأ سند أثر من آثاره، تجاوزت السّند. فلم أتكلّم عليه. وتركته إلى أن يصل الحديث، أو الأثر، فأتكلّم عليه. فسمّعنا أبو زكرياء، وكان في ناحية. قال: مالك لا تذكر أئمّتك؟. فعدت أذكر كلّما قرأ فأقول: روى أبو صفرة عن الرّبيع، عن ضمام، عن جابر. وقال أبو محمّد: كنت

¹ - أبو العبّاس أحمد، الدّرجيني. طبقات المشايخ بالمغرب، تحقيق إبراهيم محمّد طلاي، سلسلة من كتب التّراث، الجزائر،

ط1، ج2، [د ت]، ص 170

² - المرجع نفسه، ص ص 169 - 170

إذا سألتُ ماخسَن عن مسألة عويصة توقّف فيها، وقال: دعها الآن حتى نسأل عنها صاحب الغوامض أبا زكرياء يحيى¹.

وإذا كانت الدائرة الأولى دائرة قلقة في لسانها، وموسعة في فضاءها، تشمل الحلق والمجالس، فإنّ الدائرة الثانية بداية من القرن الخامس، ستختصّ بالمتعلّمين المنضبطين ضمن حلقة العزّابة.

2- دائرة حلقة العزّابة:

هي الدائرة الثانية. أنشأ فضاءها أبو عبد الله محمد بن بكر الفرسطائي، في جوّ شفاهي عملي. وستعرف انتقالها الكتابي مع تدوينات تلاميذه. كما سيُدوّن ذلك عن سليمان بن يخلف المزاتي. ومع أبي زكرياء الوارجلاني ستبدأ الكتابة الحقيقية لنصّ السيرة. ثم سيواصلها أبو عمّار عبد الكافي، ويختزلها تنظيمات وترتيبات. وذاك في حدّ ذاته تطوّر تصير بمقتضاه الحلقة نظاما واقيا، يحفظ بقايا المذهب من الإندثار، ويعلم العزّابة سير الأئمة. وقد كان الوارجلاني أول من علّق على مشروع تكوّن الحلقة مع سليمان بن يخلف المزاتي. وما مرّت به أماليه على تلامذته من مراجعة وتحقيق، لتبلغ شكلها النهائي المدوّن. وهي لحظة بدت فيها نصوص السيرة متأرجحة بين الشفاهي كما يرد على لسان الشيخ، والكتابي كما يدوّنه تلاميذ العزّابة. ولما كان الوعي بتغيّر السياق الثقافي والظرف الحضاري ماثلا عند العزّابة، فقد "ألحوا على الشيخ (سليمان بن يخلف المزاتي) في الطلب، في تنظيم المسائل. فأخذ أكابر التلامذة ألواحا. فافترقوا على تأليفه. فاذا قام من مجلسه، وقد نظم لهم فنون العلم، صاروا يؤلفون كلّ ما جاء في مجلسه. وقد ألّفوا ألواحا كثيرة أبوابها. فعرضوها عليه. فطائفة منهم أسقطت له كثيرا، وطائفة منهم أسقطت ألواحا كلّها. وطائفة أثبتتها. فعرضوا عليه مرّة بعد مرّة فمكثوا في ذلك زمانا يعرضون عليه يُنقص ويّزيد، حتّى حقّقها

¹ - أبو العباس أحمد، الدرجيني. طبقات المشايخ بالمغرب، ص238.

فأمر بتدوينها (وكانا) دفتريْن. يقال لهما الجزء الأوّل والثاني¹.

ولعلّ هذا المهاد السيّريّ المدوّن، الذي هيّاه المزاتي هو ما سيسمح لأبي زكرياء الوارجلاني بإعلاء صرح الكتابة العالمية. ليدخل النصّ السيّريّ نقطة اللاعودة. بانفصاله عن الشفاهيّة أولاً، وعن اللّغة البربريّة ثانياً جاعلاً من أخبار الأئمّة، ينقلها الشيوخ إلى تلامذتهم، عماد المشروع السيّريّ الإباضيّ. وبذلك نفهم حرصه على الدّعوة إلى الاقتداء، واتّباع آثار السّلف. يوردها حتى ولو جاءت على ألسنة خصوم المذهب من النّكار. "كما قيل عن بعض من مضى من النّكار أنّه قال: "إنّما غلبنا أصحاب الرّبيع بالآثار"². ولعلّ هذا المدح المبالغ لسيرة الأئمّة والسّلف الصّالح، هو ما استدعى بالمقابل ذمّ سلوك أهل الزّمن الرّاهن. وتمثّل اتّباع المذهب لحسن السيّر. وهنا يورد الوارجلاني تقرير أبي عبد الله الفرستائي لبعض العزّابة، وهو يعلمهم كيفيّة تكيف الدّعاء، لتخليصهم ممّا لحق أهل وارجلان، بعد أن دبّ فيها الفساد. "فلما وصلنا إليه، أضافنا ضيافة حسنة. وقلنا له : أدع لفلان من أهل وارجلان، فإنّه أضاف العزّابة ضيافة عظيمة. وكان أنفق عليهم في ضيافته أموالاً كثيرة. فقال أبو عبد الله: "هذه عادتكم أنتم يا أهل هذا الزّمان. إنّما تحبّون من يضيفكم. فهلّا قلتم: إنّ فلانا قائم بدين الله، وإحياء سير الأوّلين من السّلف الصّالحين. ومن كان شبيهاً بهؤلاء فادع له؟ قال ماكسن ثم دعا له بعد ذلك³.

كما يضيف الوارجلاني في موضع آخر من كتابه على لسان ابن الشّيخ أبي عبد الله "وكان أبو يعقوب، يوسف بن الشّيخ أبي عبد الله، انتقل إلى وارجلان في آخر عمره وبها توفي. وكان يقول: "لم يعجبني ما رأيت من أهل وارجلان في هذا الزّمان وليس على هذه السيّر أدركنا أوائلنا. [ألا ولم تكن النّجاة إلّا في مثل ما أدركنا عليه أوائلنا]. فلا أرى أهل هذا الزّمان ينجو منهم إلّا من شاء الله أن يصيبوا شيئاً من قول عجوز في الماضيين:

¹ أبو زكرياء يحيى بن بكر، الوارجلاني، كتاب السيرة وأخبار الأئمّة، ط1، ج1، ص ص 275 - 276

² المرجع نفسه، ج2، ص ص 281-282

³ م. ن، ج2، ص 321

المسلمون مثل الأطعمة الطيبة، من العسل إلى الكأ، أما الحنظل فليس هنالك¹.

لكنّ القطع مع الموروث الشفاهي الأمازيغي يستدعي البحث عن بدائل كتابية. سيُجلبها الوارجلاني من خلال ما أسعفته به المدونات العربية الكتابية. لذا يعترف له الوسياني بفضل السبق قائلا: "فرحمة الله على شيخنا أبي زكرياء. له فضل السبق في هذا. ولم يأل خيرا برأفته وهمته وفراسته. وأريد من الناظر فيه، ألا يحملني على سبيل التكلف. ولكن هذا لأجل سائل يعز عليّ رده². ومنذ تلك اللحظة التاريخية يصير نهج التدوين السيري عند الإباضية، خاضعا لشرط التأليف بين الحمدة والصلاة على النبي، في التقديم والتأخير. إذ يفتح الوارجلاني مصنفه بقوله: "بسم الله الرحمان الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه. الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور"³. ويختتمه بنفس المنوال. "وبالله التوفيق، صلى الله على سيدنا محمد وسلم، خاتم النبيين وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين"⁴.

واضح إذن أنّ طبيعة النصّ السيري الإباضي، تتلون وفقا لطلبات المستقبلين على قراءته. وأنها محكومة في لحظة الإنتاج بشروط فضاء التقبل. ولذا ركّزنا توجّهنا في البحث، نحو دراسة السياق الثقافي للكتابة العالمة وتجلياته ضمن مقدّمات هذه المدونات ومضامينها، وخواتيمها. ولا يمكن أن يكون هذا السياق في ذاته مفصّلا عن بقية السياقات. من التاريخي إلى الحضاري والاجتماعي لكنّه أكثر السياقات حضورا في ما يصرّح به الكتاب المدونون تشريعا لفعل الكتابة المستعادة، وهو كذلك أكثر ما يحيل عليه النساخ في فعل التعليق الخاتم لإعلان الانتهاء من التحرير.

¹ - أبو زكرياء يحيى بن بكر، الوارجلاني. كتاب السيرة وأخبار الأئمة، ط1، ج2، ص 376

² - الوسياني، سير الوسياني، ج 1، ص ص 229 - 230

³ - أبو زكرياء يحيى بن بكر، الوارجلاني، كتاب السيرة وأخبار الأئمة، ط1، ج2، ص 281

⁴ - المرجع نفسه، ج2، ص 384

3-دائرة المجتمع البدوي الأمازيغي ببلاد المغرب: أبو العباس أحمد الفرستائي والوسياتي.

تمثّل الدائرة الثالثة "مدى ثقافيا"¹ أوسع من الدائرتين السابقتين. وقد استفاد علماها من السير المدوّنة قبلهما. وصرّحا بذلك في مصنفاتهما. وسنختار البدء من "الأواح" الفرستائي². حيث يبدو المخطوط جامعا لقسمين كبيرين متفاوتين. قسم أعلام مورّعين في الزّمان طيلة قرنين. وقسم مواطن منتشرة في المكان، من أقصى غرب الفضاء الإباضي، إلى أقصى شرقه. ليجتمع في الجملة خمسة وعشرون مبحثا رئيسيا. تخرقها خمسة إضاءات فرعية، في شكل مسائل أو منقولات كتب. وبذلك يجوز القول بتوقّر ترتيبين منهجيين:

أ-ترتيب الأعلام في الزّمان: ذكرا لأربعة عشر (14) علما إباضيا ببلاد المغرب خلال القرنين الهجريين الرابع والخامس (4 و 5هـ/10-11م).

ب-ترتيب الأحداث في المكان: باختيار نبذة من أخبار الشيوخ، وحكمهم، وفتاويهم. ضمن فضاء ممتدّ من غرب صحراء أريغ، إلى شرق جبل نفوسة، مروراً بإقليم الزّاب وبلاد سّوف، وبلاد الجريد الواحية (قسطاليا قديما)، وبلاد زواغة البحرية (مجلس أجاس)³. وانفتاحا على بلاد إفريقية شمالا في إفريقية وتبريق.

¹ ظهرت فكرة "المدى الثقافي" في أعمال "بوا" و"سابير". وتتلخّص في دراسة التّوزيع الفضائي لسمّة ثقافية أو أكثر من ثقافات متقاربة. وفي تحليل صيرورة انتشارها. وفي حال ظهر تقارب كبير لسمات متشابهة في فضاء معيّن، كان الحديث عن "مدى ثقافي". وفي مركز المدى الثقافي توجد الخاصيات الأساسية لكلّ ثقافة. وفي تخومه تتقاطع تلك الخاصيات مع سمات صادرة عن امداء مجاورة. ثمّ ستطوّر روث بينيديكت (1887-1948) تلميذة بوا ومساعدته، تلك النظريّة إلى مقولة "القوس الثقافي" ويشمل القوس كلّ الإمكانات الثقافية في كلّ المجالات. كما أنّ كلّ ثقافة لا يمكنها إلاّ تحيين برج واحد من هذا القوس.

للتوسّع: دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص63

² مخطوط تحت رقم: 246 - 14/84 (24صفحة). المكتبة البارونية، جربة تونس. تحقيق الباحث، الهاشمي الحسين (مرقون).

³ وادي "الرّاس" حاليّا شمال مدينين وجنوب مارث.

ج-الموضوعات: يمهد الفرستائي لكتابه بما يوجّه موضوعات التدوين نحو بيان "منهاج أهل الدعوة...آثارهم، و...آدابهم، وأخبارهم، ... وبضع مسائل وأخبار وحكم"¹. وفي هذا البيان التوجيهي ما يجعل الكتابة جامعة بين السيرة، والتاريخ والفقه، والعقيدة والجغرافيا، والاجتماع والعلم والعقل. جمعا ينزع بالكتابة نزعة موسوعيّة، تستدعي عند التفصيل الاهتمام بجملّة المسائل المثارة من العزّابة أو عليهم. وبمجمّل الفتاوي المقدّمة من الشيوخ، وبأبرز الأخبار المدوّنة عن الأعلام. إلى جانب جملة المواطن، والمعالم الموصوفة في ثنايا الأخبار.

وقد أشار الوسياني في سياق ذكره لأبي العباس أحمد الفرستائي، أنّه تولّى بنفسه تدوين علمه لأتباع التيار الإباضيّ، مفصّلاً تاريخ وفاته، وعدد مصنّفاته: "ثمّ قال رحمه الله: أحمد بن محمّد كان رحمة لأهل دعوتنا حيّاً فلمّا احتضر جعل الذي معه من العلم في الكتب وضعا، ووضع خمسة وعشرين كتابا. وترك-رحمه الله- واحدا في الألواح في أجلو. وقبره ظاهر يزار. وكانت وفاته سنة أربع وخمسمائة. من ذي الحجة ضحوة يوم الخميس يوم عرفة، رحمة الله عليه"².

ونفس الخبر عن الفرستائي يسوقه الدرجيني. متحدّثا عن فضل أبي العباس وخدمته للمذهب، ذاكرا كتابه "الألواح": "قال أبو محمّد: اجتاز بنا أبو القاسم، عبد الرحمن بن عمر، فخرجنا معه مودّعين وكان فيما أورده من القول عند وداعنا أن قال: إنّ أقلّ ما نزل من السّماء إلى الأرض التوفيق. وقلّ ما يدعو به المرء إلا استجيب له. ثم قال: رحم الله أحمد بن محمّد. فقد كان رحمة لأهل مذهبنا حيّاً وميتاً. وذلك أنّه كان في حياته بيت العلم. يفيد به كلّ طالب وكلّ ذي حاجة. ولمّا دنت وفاته، أودع علومه الكتب. فصنّف

¹ كتاب الألواح للفرستائي، مخطوط عدد 247 . 541، نسخ عمر بن الحاج يحيى الشماخي، المكتبة البارونيّة، جربة تونس، ورقة 1.

² الوسياني، سير الوسياني، ج 1، ص 371

تصنيفات، خمسة وعشرين كتابا. وكتبا آخر تركه في الألواح¹.

كما أنّ لهذا العَلَم كتابا آخر تسمّيه العزّابة "أبا مسألة". إذ ورد "عن أبي محمّد أنّ سبب تأليف أبي العباس كتابه الذي تسمّيه العزّابة "أبا مسألة"، أنّ أبا عبد الله محمّد النفوسي كتب إليه من "أبديلان" يرغب إليه في مختصر، مشتمل على مسائل في الفروع. فتدبّر كيف يضع هذا التّأليف فنام فرأى في منامه قائلا يقول له: أذكر أبا مسألة، فجعله في جزعين فسماه العزّابة "أبا مسألة" وأمّا أبو محمد فكان يسمّيه جامع الشيخ أبي العباس².

ونتيجة لكلّ تلك المصنّفات السابقة، التي ذكرنا، توقّرت للوسيانى إمكانية الإضافة والترتيب والتّجديد. ليقطع في منهج التّدوين مع المشرق، ومع القديم عند المغاربة. كما بيّنا ذلك في الباب الثّاني من بحثنا. متّخذا المكان وعيا تصنيفيا، به يعيد لمّ شتات السّير عبر الزّمان. فينزلها في قوالب مكانية تحفظ للمذهب كيانه الثّقافيّ، دون أن تخفي ما لحقه بعد انهيار دولة الإثمة من نكسات يصرّح بها الشّيوخ أنفسهم. أو ييوح بها السّياق. ولكنّه مع ذلك لا ينسى الإعتراف بفضل سبق الوارجلاني أيضا، له:

"فرحمة الله على شيخنا أبي زكرياء. له فضل السّبق في هذا. ولم يأل خيرا برأفته وهمته وفراسته. وأريد من النّاظر فيه، ألاّ يحملني على سبيل التّكلّف. ولكن هذا لأجل سائل يعزّ عليّ ردّه³. وخوفا من الإطالة وتجنّبا للتّكرار، الذي كان يميّز الثّقافة الشّفاهية، وترفضه الكتابة العالمية، صرّح الوسيانى بميله أحيانا إلى التّصرّف في الإسناد آليّة مثاقفة: "فاعلموا-أيّدكم الله- ربّما ذكرت غير أبي محمّد في الإسناد. وإذا كان الإسناد عنه، أهملته لئلاّ يطول الكتاب. من غير جفاء لذكرهم. ولكن حبّا للاختصار الذي لا يجزّ إلى

¹ أبو العباس أحمد، الدّرجيني. طبقات المشايخ بالمغرب، ج2، ص267

² المرجع نفسه، ج2، ص268

³ الوسيانى، سير الوسيانى، ج1، ص ص 229 - 230

الإكثار¹.

أما نصيًا فإنّ علامات التّحديث بالإضافة إلى المنهج، واضحة في صياغة المادّة السّيريّة. حاضرة في توشية الأخبار بآيات قرآنيّة، وأحاديث نبويّة، وأقوال وحكم مأثورة، وبأشعار منقولة عن الطّبريّ والقرطبيّ، بل وبأسماء كتب، ومصنّفات سابقة ومعاصرة، دون إهمال الوقائع والغزوات والحروب. كما يدلّ الجدول اللاحق.

نوع التّوشية	عدد ورودها في أجزاء الأثر
• آيات قرآنيّة	• 147 مرّة
• أحاديث نبويّة	• 129
• أبيات شعريّة	• 95 بيتا
• أسماء مصنّفات وكتب ومخطوطات	• 75 مصنّفا
• أسماء فرق ومذاهب وأديان وجماعات	• 291 إسما
• أسماء وقائع وغزوات وأحداث	• 27 موقعة

ولأنّ الوسياني عايش كما أسلفنا قلق تعريب اللّسان، فهو لا يغفل عن بعض إكراهات اللّغة الجديدة. وما تطرحه على متعلّميها من الإمازيع من تحدّيات، ناجمة عن نطق بعض الحروف المعجمة. فقد "ذكر عن إبراهيم بن أبي إبراهيم، قال: صُعب عليّ حرفان. وبعد لأيّ حفظتهما. ذلك الماتح الذي يجبد الرّشا من البئر، معجوم من فوق. والثاني المايح الذي يغرف الماء من البئر معجوم من أسفل، وأنشد الشّيخ لجارية من الأنصار:

يا أيّها المائح دلّوي دونكا *** إنّي رأيت النّاس يحمّدونكا

يثنون خيرا ويمجّدونكا *** أرجوك للخير كما يرجونكا

وأجابها ناجية فقال:

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج 1، ص 229

قد علمت جارية يمانية*** أني أنا المائح واسمي ناجية
طعنة ذات رشاش واهية*** طعنتها وفي الصدور العالية¹.

وجريا على سنة الوارجلاني في صياغته المقدمات والخواتيم، لمصنّفات الثقافة العالمية،
يضيف الوسياني الاعتذار للقارئ نهاية التدوين. فيقول: "وأريد من إخواني أن لا يحملوني
على التكليف، ولا على التعسف. وانظروا في كتابي هذا. فإن يك فيه سقط أو غلط أو
تصحيف، فأصلحوه توجروا، فإن آفة الإنسان النسيان"².

واضح إذن أن مشروع السير الإباضيّة، هو فعل كتابيّة نامية. تذكر بنصوص الملاحم
القديمة. تكتب مشروع أجيال متلاحقة. امتدت تدويننا من القرن الهجري الخامس حتى القرن
العاشر. مثل المزاتي فاتحتها الكتابيّة وكان الوارجلاني مؤصلها ومثلت ألواح الفرستائي
شراعهما الموجّه لتكتمل في نصّ الوسياني وعيا بالخصوصيّة المكانية، واللّسانية، والمذهبيّة.

4-دائرة المجتمع الحضري المتجانس (جربة، نفوسة، الواحات): العزّاب القنطاري، مقرين البغطوري: مجال حيويّ جدليّ

كان محقق سير الوسياني، عمر بن لقمان سليمان بو عصبانة قد انتهى في نهاية
تحقيقه، إلى القول بنسبة الجزء الثاني من سير الوارجلاني، إلى شخص قنطاريّ من تلامذة
أبي زكرياء. وإلى هذا القنطاريّ بدوره، ينسب نفس الكتاب الذي هو الجزء الثالث من سير
الوسياني³. وعليه يكون العزّاب القنطاري في سيرته المعاصرة نسبياً لسيرة أبي زكرياء، غير
مخالف لمنهج الترتيب السابق له. لكنّه اقتصر على نخبة من شيوخ الدّعوة في القرن
الخامس. بادئاً من أبي محمّد بن مانوج اللّمائي إلى أبي محمّد ويسلان بن يعقوب الدّجمي
المزاتي إلى أبي يعقوب أحمد بن خيران الحامي إلى أبي الخطّاب عبد السّلام بن منصور

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج 1، ص 405

² المصدر نفسه، ج 1، ص 517

³ م. ن، ج 1، ص 79

بن أبي ورجون، إلى أبي صالح تبركت الياجراني من بني غرسيت إلى ذكر بقيّة من أخبار أبي عبدالله محمد بن بكر.

لقد ترسّخ من السير الثلاثة السابقة للفرسطائي منهج تأريخيّ يجمع بين الشهرة العلميّة والترتيب الزمانيّ. اعتمادا على معاصرة الرّوي لبعض مراحل حياة الشّخصيّة المترجم لها وهو ما سيخالفه الوسياني بنهجه المكانيّ لاحقا.

أمّا البغطوري المنتمي إلى نهاية القرن الهجريّ السّادس، فقد وضع كتابه نهاية القرن سنة 599هـ. كما أشار إلى ذلك الشّمّاخي. وحين تأليفه هذه السّيرة، لم تكن مكتبات نفوسة يومها تخلو من آثار الوارجلانيين، ككتاب "السّيرة وأخبار الأئمّة" لأبي زكرياء، وكتاب "الألواح" و"سير" الوسياني في الأخبار، و"سير" أبي عمّار عبد الكافي و"الدليل والبرهان" لأبي يعقوب الوارجلاني في الآثار.

وكان أمام البغطوري نظرا للتطوّر السّيريّ المنجز واتّساع أفق التّقبل، أن يختار بين ثلاثة مناهج في ترتيب المادّة: إمّا ترتيبا أعلامياّ يحقّب المراحل بين النشأة والانتشار والتقلّص. أو ترتيبا زمانياّ خمسينياّ يتابع الأجيال من المغرب إلى المشرق. أو تبويبها تبويبا مكانياّ، يعتني بحوزة كلّ مجال. ويجمع الشّتات، شبكة تواصل متفاعلة العرى والثّوى كما فعل الفرسطائيّ والوسيانيّ.

هذه المناهج الثلاثة قد مثّلت رافدا لـ"روايات الأشياخ" كما أطلق عليه في بداية التّسمية. لكنّ الاختيار كان محكوما بقصر مدى الرّحلة، وعدم تجاوز حوزة الجبل. لذلك جاءت عناوين السّيرة لصيقة نفوسة شعبا وجبالا. فقد عرف هذا الكتاب بتسميات عديدة منها "سير أهل نفوسة، سير الجبل، سير أشياخ نفوسة، سير نفوسة".¹

تكشف هذه التّسميات جميعها عن وعي مكانيّ يسكن ذهن المؤلّف. ويقيم الموطن

¹ أبو العبّاس أحمد بن أبي عثمان سعيد، الشّمّاخي. كتاب السّير، تحقيق محمّد حسن، طبعة دار المدار الإسلامي، بيروت، 2009

المتقدّم من الفضاء الإباضيّ ببلاد المغرب "جبل نفوسة" حوزة مستقلّة، ذات تأثير مركزيّ في تكوّن الدولة وانتشار سلطانها منذ البدء. وذات أثر أكبر في صيانة الدّعوة واستمرارها حتّى ذلك الوقت.

لقد سقطت تيهارت التي "كانت حرزا وحصنا للمسلمين، وسُمّيت بالمعسكر، المعسكر المبارك"¹. فلم يبق من حماة لأهل الدّعوة غير من قُلّت سيوفهم. فتحصّنوا بـ"هذا الجبل حرز الله وأمنه وهو عشّ الإسلام"². كانت "معركة مانو" قاصمة ومغيّرة بشكل كليّ للتموضع الجيوسياسي المذهبيّ ببلاد المغرب. ولم يبق لأهل نفوسة من القوّة والقدرة ما يستطيعون به مواصلة دورهم الرياديّ السّابق. فمن الأجدى إذن أن يؤلّف في فضل السّابقين من الذين آثروا موت العزّة على حياة الذلّ. وممّن رضوا بالزّهد في نعيم العيش طلبا لفاكهة الشّهادة. فقد "تبين لعامة شيوخ نفوسة، أنه لاينقصهم إلا فاكهة "الشّهادة" في سبيل الله، فلاحث لهم فجأة، ربيع 283هـ، لما تسامعوا بنية "الفاسق"، إبراهيم الثّاني (289.261هـ) عبور الجادة العظمى نحو نترابلس شرقا."³

لكنّ تأليف هذه السّيرة تفصله عن "معركة مانو" ثلاثة قرون ونيف، لذلك حفل بأخبار ثلاثة أصناف من أهل الدّعوة بنفوسة. يحدّد مكانتهم في شكل طبقات. ويربط تغيّرها بتغيّر أمكنة التّقاء الحجيّج في حيّز الجبل وحوزه. لقد استغني البغطوري عن ذكر طبقة الرّوّاد من طلبة العلم وجماعات نشر المذهب. وبدأ من طبقة قيام الدّولة الرّسميّة، ومجال اجتماع حجيّجها في تمّصورت. ويبدو أنّ الجبل قد ضاق على أهله بعد سقوط الدّولة. فتحول مكان الاجتماع إلى أمّاسن. ولما زاد ضيقا بهم وعليهم، صار التّلاقي في "المشاهد" من هذا الجبل.⁴

¹ أبو زكرياء يحيى بن بكر الوارجلاني، كتاب السيرة وأخبار الأئمّة، ط1، ج1، ص88.

² مقرين بن محمّد، البغطوري. سيرة مشائخ نفوسة، تحقيق توفيق عبّاد الشقروني، ط1، ج1، تالوت، المغرب، 2009، ص 32

³ محمّد سعد، الشّيباني. تاريخ إباضية تمازغا، مطبعة JMS plus، تونس، 2013، ص280.

⁴ مقرين بن محمّد، البغطوري، سيرة مشائخ نفوسة، ج1، ص31: يلخّص البغطوري ذلك عبر ثلاث مراحل تاريخيّة للمذهب الإباضيّ حتّى القرن الهجريّ السّادس/الحادي عشر ميلاديّا فيقول: "وكانت الطّبقة التي بعدها مجتهدين في الحجّ

لقد تأثر البغطوري، تماما كالوسيانى، بالمنهج المكانى لترتيب أعلام السير الإباضية. وقد بدأ الوعي به في الظهور منذ ألواح الفرستائي. وتعاملا معه وفقا لعموم التعريف وخصوصية الاهتمام التوثيقي. فإذا كان الوسياني في السير قد عرّف أهم شيوخ المغاربة حتى زمانه، فإنّ البغطوري، قد خصّ بالذكر لفيف أشياخ نفوسة إلى نهاية القرن الهجري السادس. ممّا أظهر منهجيّ تأثر في الإحتذاء المقلوب، والانكفاء المعطوب.

لقد اجتمعت في سير الوسياني والبغطوري، مظاهر جديدة للوعي بالمكان. تجاوزت المستوى المنهجيّ إلى المستوى العقديّ الخاصّ، والثقافيّ العامّ. فأنّجت هذه المظاهر معا، ضروبا من المعارف العامة والمواقف السارية. ورسّخت أخرى، تقادم تأثيرها. فاستعيد وهجها بتذكيرها والتذكير بها فلم تكن السير استرجاعا لماض وقع في زمان ولّى ومع جبل اختفى، بقدر ما غدت معهما استمرارا لنسقية مكان. تجلّى صمود أهله، حصنا لأهل الدعوة وعشا للإسلام منه ابتدأ الوسياني مغربا، وعليه اقتصر البغطوري مغربا: جبل نفوسة أو "أرض النّجاة" في أصل تسمية المجال باللسان الأمازيغي. وقمة كاباو "أرض المنعة" في دلالات الجذر اللسانيّ البربري¹.

5- الإمامة الإباضية ببلاد المشرق، أفق كاف شاف: الدّرجيني، البرادي، الشماخي:

يخالف أبو العباس أحمد الدّرجيني بقية كتاب السير الإباضية ببلاد المغرب، في عنوانه سيره بالطبقات بدل السير والأخبار: "طبقات المشايخ بالمغرب". ورغم ما أشار إليه من

والجهاد الى تاهرت . وكانوا إذا رجعوا من الحجّ لا يفترون إلّا من أدرف. مكان يقال له تمصروت. حتى يتفقون متى يسيرون إلى الحجّ. فجعلوا دهرهم بين الجهاد والزّياط والحجّ. فكانوا كذلك حتى انقطع الأمر من تاهرت. فكانوا يجتمعون في أماسن أهل الفريقين: إفريقية وأهل جربة، وأهل طرابلس. ولقد بلغنا أنّهم يجتمعون في نحو ألف رجل أو أقل أو أكثر. لا يكون الكلام بينهم في المجلس إلّا بالترجمان. فكانوا يجتمعون في الصّحرَاء فيما بينهم وبين قرّان. فزالت تلك الطبقة. فكانت التي بعدهم يجتمعون في هذا الجبل في المشاهد. وقد بلغنا أنّ ثلاث عشرة جماعة في هذا الجبل قعدوا بالأزواد من الطّعام في المشاهد يأكلون من أزوادهم، من غير جوائح، يمشون في المنازل".

¹ المرجع نفسه، ج1، ص32: "وذكروا أنّ هذا الجبل حرز الله وأمنه. وهو عشّ الإسلام ما لم تظهر فيهم خمسة: ما لم يأخذوا الأجرة على علمهم، ويأخذوا الرّشوة على أحكامهم، وما لم يشهدوا بالرّور. وما لم يجتمعوا على قتل البريء. وما لم يفعلوا بأهل البادية مثل ما يفعلون بهم".

اقتباسه التّبويب والترتيب من أبي عمّار عبد الكافي في سير الحلقة، الكتاب السيّر المختزل¹، فإنّ ما أحدثه كتاب الطبقات من تطوّر في مفهوم السيّر وتوسّع لدلالات المصطلح، قد غدا موجّها لطبيعة الفكر الإباضيّ ثلاثة قرون بعدها حتّى عصر الشّماخي.

لقد احتلّ كتاب "طبقات المشايخ بالمغرب" مكانة المركز من دائرة المدونة السيّريّة المعتمدة في بحثنا. فهو مسبوق بسبع سير² مشتتة في الزّمان والمكان. تبحث عن نهج ترتيب فلا يستقرّ لها³. وهو متلوّ بسيرتين تعدّل الأولى بعض ترتيبه بما يُنتقى⁴ وتوسّع الثّانية نفس التّرتيب بما يضاف ثلاثة قرون بعده⁵. إنّ طبقات الدّرجيني، في مسار مشروع هذه السيّر ستّة قرون، هي بمثابة البناء العموديّ المتراصّ، الممنهج، يعيد ترتيب شتات بناء أفقي لا يخلو من فوضى، وتراكم، وتشتّت. ويضع الأسس الأقرب إلى منطق التّرتيب المعجميّ والتّبويب القاموسيّ. ليضيف إلى طبيعة الفكر الإباضيّ ميزة التّبويب، والترتيب والتّضيد، والتّركيب. بالشكل الذي يناسب عصر الموسوعات، والمعاجم، والمجاميع العلميّة، ضمن نشاط إعادة ترتيب المعرفة المنتجة في القرون السّبعة السّابقة.

لقد انتبه الدّرجيني إلى ارتباط مفهوم السيّرة في المنظومة الفكرية الإباضيّة بفعل التّعلّم، وركّز على دور شخصيّة أبي عبد الله محمّد بن بكر في تأسيس نظام تعليميّ حاضن للثقافة ومقنّن للحلقة، كما خطّ ذلك أبو عمّار عبد الكافي في سيرته. ثمّ زاد فتلمّس ممّا وجده في أخبار الوسياني مثالا حيّا لربط السيّرة بفعل التّعلّم ونظام التّعليم. فيورد لذلك خبرا جامعا كان

¹ أبو العبّاس أحمد، الدّرجيني. طبقات المشايخ بالمغرب، ط1، ج1، ص6: يقرّ بذلك الدّرجيني ويجعل منه سنداً بقوله: "ذكر طبقات المشايخ وتسمية المشاهير منهم جيلا بعد جيل: هذا الفصل نقلته مما فعله الشّيخ أبو عمّار عبد الكافي رضي الله عنه"

² السيّر السّابقة لطبقات الدّرجيني والمعتمدة في بحثنا حسب ترتيبها التّاريخي: سيرة أبي الزّبيع سليمان بن يخلف المزاتي، كتاب السيّرة وأخبار الأئمّة للوارجلاني، سيرة العزّاب القنطاري، كتاب الألواح لأبي العبّاس أحمد الفرستائي، سير الشّماخي، سير مشايخ جبل نفوسة للبطوري، سيرة الحلقة لأبي عمّار عبد الكافي.

³ خير الوارجلاني، والعزّاب القنطاري، والبطوري، التّرتيب الزّمنيّ، عصورا متلاحقة في متابعة مسيرة الأعلام. وخير الفرستائيّ والوسياني التّرتيب المكاني. وإنّ بدأ كتاب الألواح من غرب البلاد الإباضيّة نحو شرقها، ليبدأ الوسياني سيره من شرق البلاد نحو غربها. أمّا سليمان بن يخلف المزاتي فقد مال إلى تعميم غير منضبط للتّرتيب الزّمني. وكان أبو عمّار عبد الكافي أكثر الجماعة تحقّيقاً زمنياً خمسينيّاً، ذاك التّحقيق الذي طوّره الدّرجيني طبقات للمشايخ.

⁴ نقصد بذلك كتاب "الجواهر المنتقاة فيما أخلّ به كتاب الطبقات" لأبي القاسم البرادي.

⁵ نقصد بذلك كتاب السيّر لأبي العبّاس الشّماخي.

كتاب السيرة من قبله قد أوردوه. هو خبر ثلاثة شيوخ ينتشرون في الفضاءات الثلاثة للوجود الإباضي: فضاء جبل نفوسة (الشيخ أبو يعقوب)، وفضاء واحات بلاد الجريد (محمد بن سودرين)، وفضاء واحات آجلو (أبو عبدالله محمد بن بكر). وضمن سياق هذا الخبر نفهم السير على أنها جملة الآداب التي تلقن للتلميذ مرحلة تكوينه الأساسي. فقد ذكر عن أبي يعقوب شيخ كان بنفوسة أمسان، أنه كان مقصداً للمبتدئين. فإذا انتظموا في حلقة علمهم السير وآداب الصالحين. ثم ينقلهم إلى محمد بن سودرين فيجرون قراءة القرآن ويتعلمون اللغة والإعراب. ثم ينتقلون إلى أبي عبدالله محمد بن بكر. فيعلمهم أصول الدين، والفقه، فكان العزابة في ذلك الزمان يشبهون الشيوخ الثلاثة بثلاثة نجارين. أحدهم يحسن قطع الخشب من الشغراء. والثاني يشقها وينشرها. والثالث يركب الألواح ويسمرها، فيما يصلح بين الأدوات¹.

ولن يجد الدرجيني خلال القرن السابع أدنى حرج في النقل عن ثلاثتهم والإشارة إليهم، في "طبقات المشايخ بالمغرب" إلى جانب استفادته الصريحة من الوارجلاني بنقل الجزء الأول من كتاب "السيرة وأخبار الائمة" وبتهديبه وترتيبه.

وإذا ما اختفت عبارة السيرة عن ألواح الفرستائي، وطبقات الدرجيني، وجواهر البرادي فإنها قد عادت لتستبد بالعنوان مع الشماخي في كتاب "السير". فبأي معنى يفصل مفهوم السيرة منذ بداية التأليف في مشروع "السير" عن الأخبار، ثم تختفي الأخبار وتستمر "السير"؟

وكيف نفسر انتقال العناية بالسيرة من مفرد السيرة الجامعة، إلى جمع السير المتعددة؟ وعلى غرار الدرجيني أكد البرادي بعده، في القرن التاسع للهجرة في "جواهره"²، أن كتاب "طبقات أبي العباس أحمد بن سعيد الدرجيني، كتاب يشتمل على سير الدولة

¹ أبو العباس أحمد، الدرجيني. طبقات المشايخ بالمغرب، ط1، ج2، ص 218

² أبو القاسم بن إبراهيم، البرادي. الجواهر المنتقاة، تح، أحمد بن سعود السيّابي، دار الحكمة، لندن 2014، ط1، ص19.

الرّسوميّة ومناقب الأسلاف"¹. وبذلك ينتهي مفهوم السيرة عند الإباضية إلى اكتمال مفهوميّ. جمع المنهاج السياسيّ، والمنهج التعليميّ، والاستقامة الأخلاقيّة، ليميّز الفرق الإباضية باتباع مقتن وابتداع معقلن. تكون فيه الأجيال اللاحقة منشدة إلى إرث الأجيال السابقة. ومؤتمنة عليه. حدّ استمرار نفس ملامح الهوية الإباضية المغربية في صورة العزّابي تارك الدنيا لدينه. ومحرّك الأموال في مسالك العلم والتجارة، عبر فجاج الصحراء. انطلاقاً من وارجلان أو عبر مهالك البحر انطلاقاً من جربة.

كما انتهى آخر المحققين للسّير الإباضية محمّد حسن، وهو ينهي الاشتغال على سير الشماخي، إلى أنّ السّير "تراجم لا تخلو من المواعظ والعبر، وهو ما عناه مفهوم السيرة، بكونها تسجّل التسلسل في طبقات العلماء، وتاريخهم، ومآثرهم، ومناقبهم"². وإذا ما كان هذا التعريف قد سعى إلى جمع الرّوح الأدبيّة، والمنحى التّاريخيّ، والتّرتيب الكرونولوجيّ، فإنّه قد غفل عن خصوصيّة نصّ السيرة. باعتباره نصّ ثقافة كثيفة تتطوّل منها رؤيا جديدة أقرب إلى الموسوعيّة. ذات التّزوع التّجميعيّ، والهوس التّرتيبيّ. وفقاً لمنهج محدّد ليكون نصّ السّير الإباضية مشروع تدوين يطوّر من مدوّن إلى آخر. تبعاً لدرجة التّثاقف الحاصلة للمجتمع الإباضيّ مع جواره في الزّمان والمكان.

وبالإجمال فمهما كانت درجات الانفتاح والانغلاق، في فكر الشيوخ العلماء، أو في سلوك الجماعة العلميّة لحلقة العزّابة من منطقة منعزلة إلى أخرى، وبين غار ومسجد وكهف وعريش، فإنّ وظائف التّعاون على إنتاج المعرفة، والتّشارك فيها وخصائص حدود التماسك والتّجانس، في الرّؤية وقواعد السلوك، تبني، رمزيّاً ومادّيّاً، مجالا جمعيّاً لفئة اجتماعيّة (Une catégorie sociale)، ولشكل مصغّر ومعيّن من مجتمع المعرفة (Un

¹ أحمد، العبيدلي. السّير الإباضية كمصدر لتاريخ همان: سيرة محمّد بن محبوب: "تجدر الإشارة إلى أنّ البرادي يستخدم لفظة "كتاب" حتّى للإشارة إلى سيرة من السّير، تقع في القليل من الصّحفات كما هو الحال مثلاً في "كتاب عبدالله بن إياض... إلى عبد الملك بن مروان" .. و"كتاب شبيب بن عطية". (مجلة نزوى، عدد 2، يناير 1995)

² أبو العباس أحمد، الشماخي. كتاب السّير، ج 1، ص 19.

(type de société savante، "تتماسك أركانه على قدر الاشتراك في الفكر، والتجانس في السلوك، ودفق الرغبة في التبادل العلمي، وفي التعاون والتشارك في إنتاج المعرفة"¹).

وعلى العموم فمن "شأن تلك المحددات المعنوية والمادية، الشكلية والمضمونية، المتعددة الخصائص والمناحي والوظائف والدلالات، أن تكسب الجماعة العلمية "ديناميكية" الحراك العلمي، من داخل نظام الجماعة، وهي ديناميكية حراك تكون على قدر تنوع الأسئلة، وتجدها، وتحللها من نظام السائد، لأنها، في الأصل، القادح الحقيقي والفعلي، لانطلاق التفكير بتعدد صورته، واختلاف عملياته، والتوسع في إمكاناته، ذهنياً وعقلياً ومنهجياً، مثلما تكون على قدر تنوع الأجوبة وتجدها"².

ويسهم كل ذلك في تأسيس فكر جماعي، وعلم مشترك ينحوان تدريجياً، وعن طريق الأسئلة والأجوبة، والعلاقات المتعددة الاتجاه، والوسائط الثقافية والمختلفة، صوب التماثل عموماً، "وقد تتحول هذه الطرائق إلى أعراف وسنن، يضمن فيها فعل السؤال وفعل الجواب وفعل القراءة وفعل الكتابة، من جهة، وتداول الكتاب المخطوط، وإثارة نكت المعارف ولطائفها وعويصها، من جهة ثانية، ومنزلة شيخ الجماعة، خصوصاً، وأصحابه، عموماً، من جهة ثالثة، صحة المعرفة وصدقها وحجتها"³.

يمكن القول نهاية إن فضاء الجماعة العلمية الإباضية ككل جماعة علمية يحتضنها فضاؤها الأقرب مكاناً والأبعد غوراً في الزمان "ويتميز بسلطته العلمية، وبمرجعيتها الفكرية، وبيئاتها المعرفية، وبمنزلته الثقافية والاجتماعية، على قدر حرص الجماعة العلمية

¹ Martin Mulsou, Qu'est-ce qu'une constellation philosophique ? Proposition pour une analyse des réseaux intellectuels. (Traduit de l'allemand par Isabelle Kalinowski), in Revue Annales (Histoires, sciences sociales). Edts.E.H.E.S.S. 64^e année N° 1. Janvier-février .2009. p101

« D'un point de vue social, l'espace de pensée ne peut être rattaché qu'un groupe à l'intérieur du quel il existe un degré élevé de communication et de présupposés intellectuels communs ».

² - فرحات الدريسي، الجماعات العلمية: النشأة والخصائص والوظائف (في البيئة الثقافية العربية الإسلامية)، مرقون، ص 8-9.

³ Pierre Chastang, L'archéologie du texte médiéval. Autour de travaux récent sur l'écrit au Moyen âge, in Annales . (Ecritures médiéval).63^e année. N° 2, mars-avril.2008.p.245.

والواحدة (شيخا وأفرادا) على العناية بإنتاج العلم أكثر من إعادة إنتاجه، وبجدواه، وعلى صونه عن سؤال التقليد وجواب التقليد، في الوقت ذاته، بمراقبة المصادر والمراجع"¹، مما يساعدها على مزيد التواصل مع سياقاتها الحافّة والاستفادة من فضاءاتها المتنقلة.

وعموما لم تكن السّير المدوّنة في هذه الفضاءات العزّابية، وضمن مراحل تطوّر هذه الجماعات، سوى إخبار عن جملة من الأعلام، بلغوا درجة من الاستقامة والنّبل. حوّلت صورا من حياتهم نماذج تُحتذى، ومنارات بها يهتدى. ولكنها في مجملها نصوص سرديّة تتطوّر وفقا لطلبات سياقاتها، ووفقا لنموّ الحاجيات الثقافيّة لدى جماعاتها المتقبّلة.

¹ فرحات، الدّريسي. الجماعات العلميّة: النّشأة والخصائص والوظائف (في البيئة الثقافيّة العربيّة الإسلاميّة)، مرقون، ص10.

خاتمة الباب الثالث

لقد وقفت الذاكرة في نصّ السيرة عند الوسياني، "وسيطا بين قطبي الزمان والسرد"¹، فهي اختزنت الماضي -ذلك الزمن الذي كان ولم يعد- لُقّي شفاهيّة تحفظها الذاكرة. وهي نسجت من أخبار الماضي أردية السرد، أنسجة كتابيّة للعقل فيها فعله المركزي. وحينها غدا دور التاريخ متجاوزا لفعل التذكّر، متصالحا مع فعل النسيان. فوحده النسيان وجّه كاتب السيرة إلى زوايا الذاكرة التي تستحقّ أن يُحتفل بها.

وتلك الخيوط المتشابكة معا، أدّت إلى جملة استفهامات سيّجت هذا الباب، وتعلّقت بكيفيّة انخراط الوسياني الإباضيّ في نهج تسريد حقيقة أهل المذهب لا كما حبكتها ظروف التاريخ، بل كما صورتها متون الشيوخ الرواة؟

لكنّ مشاغل التواصل اللغويّ اليوميّ ظلّت حيويّة في سيره، خاصّة وأنها أثّنت حيّزا كبيرا من المرويّات والأخبار. ولعلّها بهذه الملامسة شارفت بيان أحوال أهل الدّعوة: في مكانة الشيوخ وتعاملهم مع المخالف من جهة، وفي شروط المشافهة والتّواصل بين العوامّ من جهة ثانية.

إنّ تطعيم نصّ السيرة بأحكام الفقه، وأصول الدّين، وأخبار الصّلحاء، وكرامات الزّهاد والأولياء، وتاريخ حلقات العزّابة، أظهر فصولا عديدة انشدّت رغم كتابيّتها، إلى موروث شفاهيّ لا يمكن إغفاله. وفي الوقت نفسه لم يحظ بحقّه من الدّرس لسبب أساسي، و"هو أنّ دراسة اللّغة، طالما ارتكزت على النّصوص المكتوبة، لعلاقة الدّراسة ذاتها بالكتابة"². في حين "أنّ أهل الثّقافات الشّفاهيّة، الأولىّة، تلك التي لم تمسّها الكتابة، كانوا يتعلّمون كثيرا، وعندهم قدر كبير من الحكمة. ولكنهم لا يدرسون"³.

¹ فرحات، الدّيسي. الجماعات العلميّة: النّشأة والخصائص والوظائف (في البيئّة الثقافيّة العربيّة الإسلاميّة)، ص46

² والترج، أونج. الشّفاهيّة والكتابيّة، ص45.

³ المرجع نفسه، ص45.

لقد كانت هذه الذاكرة، في بعدها الاجتماعي، محاولة من الجماعة لاستعادة تملك تاريخها كي تضع أمام الآخرين تمثلاً حقيقياً للماضي. وكي تكون للجماعة ذاكرة جماعية، جاءت مع "هذا الذي لم يعد قائماً ولا تستطيع أن تستعيده"¹.

معلوم أنّ كتابة السيرة في أصلها، محاولة "لإنقاذ الذاكرة من النسيان"²، وتعليم حقيقة الإنسان كما تبدّت في ماضيه، من خلالها. غير أنّ إعادة تملك الأحداث قد اصطدمت بالوضع البشري، وبالتاريخ الشقي، وبالذاكرة المعذبة. وليس هناك من فلسفة تستطيع استيعاب كلّ ألوان التاريخ الإباضي المغربي، سوى بالجمع بين اللسان العربي، واللسان البربري. والجمع بين ثقافة الشيوخ والأئمة، وثقافة العجائز والعوام.

نصل ختاماً إلى أنّه بعيداً عن جدل النشأة، وإشكال الانفصال الفرقي³، فإنّ الإباضية قد شكّلت من زمن ظهورها، إلى زمن ضمورها في بلاد المغرب، واستمرارها في خليج عمان، تياراً ثقافياً عاش مخاض الولادة. وعرف جدل التسمية بأشكال مختلفة. لتشاركه بقية الفرق والمذاهب في نحته وتطويره. وتحوّره مختلف التيارات في إثباته وتبريره.

¹ بول، ريكور. الذاكرة، التاريخ، النسيان، ص44

² المرجع نفسه. مقدّمة المترجم، ص18

³ يعتبر علي يحيى معمر، في كتابه الإباضية بين الفرق الإسلامية، الإفتراق الداخلي الإباضي مجرد اختلاف في الرأي. لم ينتج مقولات ليكون فرقا فرعية من التيار. ويرى أبو زكرياء يحيى بن معمر الوارجلاني أنّ الافتراق قد كوّن فرقا قائمة بذاتها. (ينظر ج2، كتاب السيرة وأخبار الأئمة).

الباب الرابع: المكان وعي جماليّ

مدخل:

الوعي والمكان والسيرة، تلك هي الحقول الكبرى لبحثنا. حدودها متقاطعة ومتشابكة. بما يعني اختيارنا على المستوى الموضوعاتي، إخضاع مصنف الوسائلي لتطبيقات المنهج الفينومينولوجي¹. لتبيين خصائص الأمكنة، ورمزيتها، ووظائفها. "ولأجل ذلك كان علينا أن نبحث عن نقطة التقاء، أو خصيصة تمثل الخيط الناظم"² بين الكتابة المنشدة إلى الواقع في بعدها التاريخي، وبين كتابة السيرة باعتبارها عملاً فنياً غايته "وضع الذاكرة في الزمن، توافقاً مع نوع من التاريخ الخارجي، الذي يريد الكاتب نقله إلى الآخرين"³. وهذا الخيط هو ما وجدناه في ما كتبه باشلار في "جماليات المكان"، مع البحث عن الوجه الآخر. أي ما لم يورده، أو ما لم يرد فيه.

نشير بدءاً إلى أنّ مبحث باشلار في "جماليات المكان" مؤسس على الخيال الشعري. لذا هو اختار من الأمكنة المدروسة "المكان الأليف" لدى القارئ. والمكانية عند باشلار تتصل "بجوهر العمل الفني. ونعني الصورة الفنية"⁴. لذا قصد بالمكانية في الأدب، تلك الأمكنة التي تعبت بالذاكرة وتبعث فيها روح الطفولة. ومن هنا جاء تأكيد على أنّ الكتاب موجّه نحو المكان الذي نُحبّ، والذي يمكن الدفاع عنه ضدّ القوى المعادية. أمّا المكان

¹ ورد في موسوعة ويكيبيديا: الظاهراتية أو الفينومينولوجيا (منهج لدراسة ظواهر الوعي). وهي مدرسة تعتمد على الخبرة الحسية للظواهر كنقطة بداية. (أي ما تمثله هذه الظاهرة في خبرتنا الواعية). ثم تنطلق من هذه الخبرة لتحليل الظاهرة وأساس معرفتنا بها. غير أنّها لا تدّعي التوصل إلى حقيقة مطلقة مجردة، سواء في مجال الميتافيزيقا أو في العلم. بل تراهن على فهم نمط حضور الإنسان في العالم. يمكن أن نرصد بداياتها مع هيغل ثم مع إدموند هوسرل، وتلاه في التأثير عليها عدد من الفلاسفة، مثل هايدغير، وسارتر، وموريس ميرلوبونتي، وأخيراً بول ريكور. وتقوم هذه المدرسة الفلسفية على إثبات العلاقة الديالكتيكية بين الفكرة والواقع. والظاهراتية مدرسة فلسفية اجتماعية، ترجع أصولها إلى القرن التاسع عشر. ظهرت كرد فعل على المدرسة الوضعية.

² عبد العزيز غوردو، فينومينولوجيا المكان، ما لم يرد عند باشلار، مطبوعات الهلال، وجدة، 2011، ص 10

³ غاستون، باشلار. جماليات المكان، ص 39-40

⁴ المرجع نفسه، ص 6.

المُعادي، وهو الذي سنضيفه في بحثنا، فلا يكاد يكون مذكوراً¹. يقول باشلار: "إنّ مكان الكراهية والصّراع، لا يمكن دراسته إلّا في سياق الموضوعات الملتهبة انفعاليًا والصّور الكابوسية. أمّا هنا (في الكتاب) فسنكتفي بالصّور التي تجذب"².

أمّا نحن، "فلن نكتفي بالصّور المحبّبة، والجاذبة فحسب. بل سنسلّط عدستنا على ما لم يقله باشلار أيضًا: أي جماليّة المكان العدوانية، العنيف. لكن من نفس الزاوية، زاوية المنهج الفينومينولوجي"³ لنبحث عن روح "موطن الشيطان"⁴، في "جزيرة البربر"⁵، التي اجتاحتها "الغارة، الغصبة، النّهمة، النّهب"⁶. ما أوجب البراءة لاحقًا، من "العرب جملة"⁷. كما سنبحث في صور ساحات المعارك، ورمزيّة المصليّات والواحات وغيرها التّمدّس.

إنّ المكان كما تبدّى في سير الوسياني، هو مصدر الوجد ومرّد الكتابة. لذا ارتأينا تقسيمه ثنائيًا إلى: أمكنة أليفة اختزلتها الأخبار الشّفاهيّة المُسترجعة، مركّزة على الأبعاد الطّقوسية. وأخرى عنيفة تضمّنتها الأخبار الكتابيّة، محافظةً على وهج التّاريخ الشّقيّ - لأسلاف أهل المذهب - يُبقي خصوصيّات تلك المعالم، محطّات مضيئة في الذاكرة الجماعيّة لها وظيفة تجديد الاعتبار وإنتاج الوعظ. وهذا الصّنف الثّاني من الأمكنة هو ما عدّه باشلار **مكانا معاديا** فأغفله. ونعتّه بمكان الكراهيّة والصّور الكابوسية العنيفة والمتوحّشة.

غير أنّ ما يلفت انتباه الدّارس هو صنف من الأمكنة استعصى عن التّتميط. فاكتسى أكثر من دلالة. أو هو حاضر في نصوص السّيرة إيحاءً. ولكنّه مغيب في ثنايا الذاكرة

¹ عبد العزيز غوردو، فينومينولوجيا المكان، ما لم يرد عند باشلار، مطبوعات الهلال، وجدة، 2011، ص10

² غاستون باشلار، جماليّات المكان، ص31

³ عبد العزيز غوردو، فينومينولوجيا المكان، ما لم يرد عند باشلار، مطبوعات الهلال، وجدة، 2011، ص10

⁴ الوسياني، سير الوسياني، الجزء3، ص844

⁵ المصدر نفسه، ج 2، ص683

⁶ م. ن، ص684

⁷ م. ن، ص687

تصريحاً. وذاك ما سنحاول صياغته في الأسئلة التالية:

-لمَ هيمنت على نصّ السّير أخبار الواحات، والغيّرات، والمصليّات وغاب البحر؟ في حين وردت أخبار جربة وما حواليتها، ثانياً، في ترتيب محتويات الكتاب؟

-لمَ حرص الإباضيّة على "الغار" في مناطق لا تناسب طبوغرافيتها تشييده؟ مثل الغار التّسعي بأجلو وغار أمجماج بجربة؟ هل الأمر مرتبط برمزيّة المكان، أم بأصول ثقافة السّاكنة؟ وهل التّركيز على الفضاء الصّحراويّ ردّ فعل تعويضيّ من أتباع المذهب، لفقدان تعمير المجال السّهليّ، أمام ما أحدثه الهلاليّون؟ وعليه يصير "اللاوعي المخلوع الذي أزيح من مكانه بخشونة ولؤم"¹، هو المتحكّم في توزيع الأمكنة ذهنياً وفي إكسابها الدّلالات الرّمزيّة الثّأوية؟

-أين نصنّف المقابر، كأمكنة تواتر ذكرها في نصّ السّيرة؟ هل هي أمكنة أليفة تنتج الحضارة المشتركة؟ أم أمكنة عنيفة تحفظ التّاريخ الخصوصيّ؟

وأخيراً: هل الأمكنة الموصوفة في النّصوص على اختلافها، أليفة وعنيفة، هي ذات الأمكنة كما تبدّت في الواقع؟ أم هي الأمكنة كما جسّدتها حبكة السّرد بعد خضوعها لسلطان الذاكرة؟ أم هي ببساطة وسيلة الوسياني، بعد ما أضافه إليها من قيم الألفة لسدّ الثّغرة القائمة داخل هويّة سرديّة يحرص السّرد على إبعادها؟

إنّ هذا البحث قد يتشعب ليتجاوز طبيعة المكان ورمزيّته، إلى البحث في "قيم الألفة" بعبارة باشلار. حين يقول: "إذا أردنا أن نقدّم للقارئ قيم الألفة، فعلينا أن ندفعه إلى حالة من تعليق القراءة"². وبذلك نتجاوز المنهج الفينومينولوجي الواصف إلى منهج تأويليّ يحدّد المراكز المصيريّة بتخليص التّاريخ من روابطه العابرة"³.

¹ غاستون، باشلار. جماليّات المكان، ص40

² المرجع نفسه، ص43

³ م. ن، ص43

الفصل الأول: المكان الأليف

إنّ اللغة هي إحدى أدوات الثقافة. بوصفها آليّة تُحوّل عالم المعطيات المحسوسة إلى نظام. وإن لم تكن الأداة الوحيدة، فهي، بدون شكّ، الأداة الأساسيّة والأوليّة. ويسمّيها يوري لوتمان¹ "نظام النّمدجة الأولي". ولكن بالإضافة إلى اللغة، "هناك أدوات أخرى تستخدمها الثقافة لتنظيم العالم -عالم الظواهر- ومنها الأديان، والأساطير، والفنون، والفلسفة. ويُطلق عليها مصطلح "الأنظمة النّمدجة الثّانويّة"².

لا تقطع الكتابة السّيريّة بما هي شكل من أشكال التّعبير باللغة، مع المرجع شأن بعض الأعمال الأدبيّة المتخيّلة. وإن كان المرجع يخضع فيها إلى مستويات من إعادة التّصوّر والكشف. هنا تصير اللغة آليّة للذاكرة الجماعيّة تفعل فعلها ليس فقط في التّذكّر، بل في تحديد هيآت التّذكّر ومواضيعه ورمزيّاته. وهو تماما ما حاول لودفيك فتنغنشتاين³ التّعبير عنه حين درس ملفوظ القديس أوغسطينس⁴. ليستنتج قيام "صورة محدّدة عن جوهر اللغة البشريّة. وهي بالتّحديد أنّ مفردات اللغة تسمّي الأشياء. وأنّ القضايا عبارة عن تعالق هذه التّسميات"⁵. فهل يمكن أن نقنّبس منه أيضا منهجًا في التّعامل مع لغة الكتابة السّيريّة،

¹ يوري، لوتمان: (1922-1993)، تعرّفه سيزا قاسم بقولها: "عالم السّيميوطيقا السّوفييتي". من أشهر كتبه:

Iouri Lotman; La structure du texte artistique; Traduit du Russe par: Anne Fournier, Bernard Kreize, Eve Malleret et Joelle Yong, Préface: Henri Meschonnic, Paris, Gallimard, 1976

² سيزا قاسم، درّاز. جماليّات المكان، مجموعة من الباحثين، نشر دار قرطبة، الدّار البيضاء، ط2، 1988

مقال: مشكلة المكان الفنّي بقلم يوري لوتمان ، ص63

³ لودفيك، فتنغنشتاين. Ludwig Wittgenstein (1889-1951). فيلسوف من أصول نمساويّة. شغل كرسيّ الفلسفة بكمبريدج من 1939 إلى سنة 1947. اختصّ في أسس المنطق والرياضيات وفلسفة اللغة.

⁴ اعترافات أوغسطينس، ترجمة عمّار الجلاصي، 2001: جاء في اعترافات القديس أوغسطينس، في الباب الثّامن: "كلّما كان الكبار من النّاس يسمّون شيئا ما، أو يشيرون إليه ويتّجهون نحوه، كنت ألاحظ، وأحفظ عنهم أنّ ذاك الشّيء قد سمّي من خلال تلك الأصوات التي نطقوا بها. عندما أشاروا إلى ذلك الشّيء".

⁵ لودفيك، فتنغنشتاين. تحقيقات فلسفيّة، ترجمة عبد الرّزاق بنّور، توزيع مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت لبنان، ط1،

من خلال مقاومة الفتنة التي تحدثها فينا بعض أشكال التعبير؟.

وبما أنّ السيرة لا تتفصل عن المكان، فقد كان للمكان في وجهه الأليف حضور متنوّع وتجليات عديدة. حاولنا تفريعها في هذا الفصل إلى مبحثين هما: المكان حصن البداية، واللامكان حصن النهاية. إذ بين البداية من آذان جبل نفوسة، ومصلّيات واحة وارجلان، والنهاية بمياه جغراف، وغيран العباد والزهاد، مسيرة سرد. وحكاية جماعة. وتغريبة مذهب.

المبحث الأول: المكان حضن البداية.

حينما تتأثر علاقة المكان بالإنسان، يتدخل المقدس ويحول المسألة إلى بحث عن الكيفية التي يهب بها الإنسان المعنى للمكان ولمؤنثاته، فتصير رمزية. من هنا يظل "الرمز حاملا للغزٍ ومعنى فائضين. يتطلبان الكشف والإظهار. ولهذا أيضا، ظلت الرموز لغة المقدس المفضلة. مثلما ظلت تعبيرية المقدس محكومة بتعددية المعنى، وبلعبة الحضور والغياب"¹. وذلك تماما ما نتبينه من خلال أسماء الأمكنة التي تواتر ذكرها في سير الوسياني ولعل أهمها: المصلّيات والحلقات والواحات والغيران والمساجد.

ومتى نظرنا في طبيعة الأمكنة التي اعتبرناها أليفة، لمسنا اتّصافها بالقداسة وارتباطها بالدين. وهو ما يقودنا إلى محاولة فهم طبيعة العلاقة بينهما من خلال طرح أسئلة ثلاثة:

- من يؤسس الآخر ويُرسيه؟
- هل الدين، من خلال تجسده في شكل أمكنة، هو جوهر المقدس؟ أم مجرد فضاء يحتويه؟
- هل مهمة المكان الديني تكريس المقدس؟ أم تقنينه وضبطه؟ أم تسهيل ممارسته وإتاحة شعائره؟

لعلنا لن نفهم طبيعة العلاقة بين المكان والقداسة إلّا متى سلّمنا مع ميرسيا إلياد حين درس الهوة التعارضية بين المقدس والدنيوي، واعتبر أنّ "المقدس هو تجلّ للإلهي في الزمان والمكان، والسلوك والعمران والهندسة... أما الطقوس فتلعب دور الجسر للعبور في الاتجاهين، لأنها تمارس عملية تحيين (Reactualise)².

لا بدّ لنا إذن للخروج من هذا الإشكال، من اعتبار المكان "من حيث هو موجود، منتما إلى دائرة المقدس المشخص « Un Sacré Figuratif » أي مرتبة من مراتب القداسة،

¹ نور الدين، الزاهي. المقدس الإسلامي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص 7

² Eliade (M.): Le Sacré et le Profane, Gallimard, 1965, P 60

وشكلا من أشكال حضورها في العالم" كما ذهب إلى ذلك "جاك بيرك"¹. ولعلنا نضيف، أنه وبسبب غياب حلول المقدس، وتجسده في المكان، يفقد المكان خاصية الوجود الفعلي. ويتحوّل إلى مجال سرديّ "Espace Narratif". وذاك ما حدا بيوري لوتمان إلى القول: "إنّ بنية مكان النصّ، تصبح نموذجاً لبنية مكان العالم. وتصبح قواعد التركيب الداخلي لعناصر النصّ الداخليّة، لغة النّمذجة المكانية"².

إنّ حضور المكان في سير الوسياني يفرض على الباحث النّظر في تطوّر أشكال الوعي به تاريخياً بحسب مستجدّات الجماعة علمياً وثقافياً وعمرانياً. ولذلك سنوسّع المبحث بادئين ببعض ما أورده الوارجلاني في كتاب السيرة وأخبار الأئمة باعتباره واكب التدوين حول أئمة المذهب زمن البدايات. ففي الزّمن الأوّل لم تكن العناية بفعل الكتابة كثيفة، وكان فعل المناظرة الشّفاهيّة غالباً. وكانت السّاحات والباحات لذلك معدّة. فاقصر التّعير الثقافيّ للمساجد-المدارس على المصلّيات المفتوحة لكلّ حوار وجوار ممكنين ضمن حراك الرّحيل الاجتماعيّ أو الزّيارات السياسيّة لأجزاء الإقليم. فهذا الإمام الثّاني للدولة الرّسميّة "عبد الوهاب رضي الله عنه أراد المسير الى الحج فأخذ في حياة السفر، فمضى حتّى وصل إلى جبل دمر مع زوجته، فجاز بها واستعمل عليهم (أهل دمر) رجلاً يقال له "مدرار". ولإمام بها مصلّى بموضع يقال له تالالت. وفي موضع المصلّى بلاطة يتكئ عليها الإمام رضي الله عنه، كقعدة فيستوي رأسه مع رأس البلاطة، وهي اليوم تبلغ للواقف إلى الصّدر. ثمّ توجه إلى جبل نفوسة، وقد عزم على المسير للحج"³.

لم يكلف الإمام نفسه أمر بناء مسجد، ولا هو غير للجماعة الدّمريّة فضاء عبادتهم. المتحوّل عمرانياً عن مرقب رومانيّ مسطح إلى مصلّى جماعيّ مفتوح فالمرحلة التّاريخيّة لم

¹ Berque (J.) : Les Structures Sociales du Haut Atlas. P.U.F, 1955. P125

² سيزا، قاسم دراز. جماليّات المكان، مجموعة من الباحثين، نشر دار قرطبة، الدّار البيضاء، ط2، 1988

مقال: مشكلة المكان الفنّي بقلم يوري لوتمان ، ص69.

³ أبو زكرياء يحيى بن بكر، الوارجلاني. كتاب السيرة وأخبار الأئمة، ط1، ج1، ص115

تدرك بعد عكوف العباد، ولا انشغال الشيوخ بتدريس التلاميذ، داخل هذه الفضاءات. وحتى عندما أحتيج إلى هذه الفضاءات في بدايات حركة نشر العلم، وانتشار التعليم، كانت المواطن بسيطة. عريشا تحت شجرة أو مصلى، أو محرابا مرتفعا في مكان مفتوح، أو حتى محرابا في مقبرة. فأهل وارجلان كانوا يجتمعون في مصلى مفتوح به منبر في ظاهر المدينة إذ: "بعد إصابة أبي يعقوب في جراحة لسانه: وكان سبب ذلك مسألة نزلت في وارجلان فاجتمع عليها من ينظر إليه من أهل وارجلان - وكان كذلك يفعلون في ذلك الزمان في ما ينزل عليهم من النوازل - فاجتمعوا في المنبر الذي قدام وارجلان، فجرت عليهم المسألة، وهي: امرأة ادعى تزوجها رجلا، فأتى كل واحد منهما ببينة على أنها تزوجته. فترادد المشايخ المسألة حتى انتهت إلى أبي يعقوب. فأفتى فيها أنها حرمت على الأول والآخر، وعلى رجال الدنيا كلهم ورجال الآخرة. إلا أن تتوب فتحلل لأهل الآخرة. فقال رجل من بني ياجرين: هاج الفحل ففترق القعدان. فأصيب في لسانه حتى لا يقدر على الكلام من غير الشفتين¹.

وقد يكون المصلى أقرب إلى الخصوصية وألصق ببيت السكن كما في خبر "الشيخ عبد الله بن توتسيت: أزننا رجب وليس عندي ما أشرب من الإقط فقمنا إلى مسجد تناوتة. فصليت فإذا دينار أمامي. فرفعته ومضيت إلى داري. وقعدت في مصلاي فإذا دينار يطير حتى وقع في ثوبي. فقلت: كفاني يا رب، كفاني ربّي"².

وإذا كان المصلى مكان عبادة للشيخ أثناء حياته، فإن الذاكرة الجمعية تصونه حتى بعد موته وتحوله إلى مزار وذاك جلي في حديث الوسياني عن مستجابي الدعاء إذ "منهم من سلمت عليه السخلة بلسان فصيح، سائرة وراجعة وقالت: السلام عليك يا ولي الله، وذلك الموضع فيه مصلى يزار في أغلان / ومنهم من اغتسل من الكطيمة (وهو خزف يُحتفر

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج3، ص883-884.

² المصدر نفسه، ج2، ص612-613.

من بئر إلى بئر) فطلع فنهشته أفعى، فقال لها: نقضت عليّ الغسل قتلک الله بالنفخة. فمازالت تنتفخ حتى انقذت نصفين. وعلى الموضع مصلّى يُزار، وهو بإزاء تماواط¹. ونفس الخبر عن "ذي السحابة": وهو رجل أعمى دعا أن يرسل الله الماء فقال لقائده: هل رأيت سحابة؟ فقال: رأيت سحابة. فقال له: أسرع بنا. فلم يدخلوا تين تمصويين إلا أخذهم الماء، وعليه مصلّى يُزار². ولعلّ هذه القيمة الفائضة للمحاريب والمصلّيات تذكرنا بما أسماه باشار "بعضر الألفة"، تلك التي يضيفها الشيخ المتعبّد في المكان، عليه. وهي قداسة قد تبلغ حدّ الأسطورة، حين يتحوّل العابد إلى مرتبة النبوة. يتواصل مع السّماء عبر جبريل الوسيط، كالرّسل تماماً فقد: "ذكر أنّ الشّيخ أبا صالح تبركت الياجراني رقد في المصلّى، فحسّ من غشيه. فقال: من هذا؟ فقال: جبريل، فقال له: أوصني إذا يا حبيبي، فقال له: عليك بالصّلاة والدّعاء وقراءة القرآن"³.

أمّا محاريب المقابر، فلم تكن فضاءات اتّعاط واعتبار فحسب بل وُظّفت بدورها لما يشغل الجماعة من هموم واقعها الدنيوي. فقد "ذكر أبو سهل وأبو عمرو وأبو نوح عن أبي سليمان أنّ الدّبا وقع في آجلو سنة من السّنين، فأذاهم وضرّهم ضرراً عظيماً. فاجتمعوا وصاموا يوم الأربعاء والخميس والجمعة، فلما وصل العصر خرجوا إلى محراب المقبرة وهو مستجاب الدّعاء. فختموا ودعوا عليه... فصلى بهم يونس بن أبي الحسن - وكان إمامهم يومئذ، وكان مستجاب الدّعاء، ورأس لسانه أسود - صلاة المغرب، ودعوا عليه الله أن يرفعه عنهم فلما أصبحوا لم يوجد له أثر ولا رجل ولا شعر"⁴.

وهذه حلقة علم الكلام لأبي الرّبيع سليمان بن ي خلف المراتي، تنتقل من جزيرة جربة لتقصد "إلى تمولست ومعه ذلك الرّهط المتعلمين للأصول ووضعوا عريشا عند عيون

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص 610

² المصدر نفسه، ص 611

³ م. ن، ص 604

⁴ م. ن، ص 602

تمولست¹. هذا العريش ذاته هو الذي سيصير محراباً يكرّس للعبادة والتّعليم. ف "أبو حبيب له عريش يتعبّد عليه ما يسع صحنّه غيره. فإذا زاره العزّاب وسِعهم بإذن الله، قَلّوا أو كثروا. فبنوا عليه مسجداً. ومكان العريش المحراب، معروفاً يُزار².

وبناء المساجد، ستتنتشر. لتصير علامة فارقة على ما بلغه أتباع المذهب عمرانياً من توسّع وازدهار، وما بلغوه دينياً من ورع وحفاظ على سِير الأئمّة. فقد "ذكر سليمان بن عبد الله بن شكر الفطناسيّ المزاتي قال: أدركت في فطناسة وكانت قبيلة قليلة العدد من مزاة إثني عشر مسجداً كلّها عامرة بالأذان والجوامع والمجالس. قال: قال عند ذلك: فليس فيها اليوم واحدة عامرة، وذلك بانقراض الخير وأهله. وذلك سنة ستّ أو سبع وستين وأربعمائة من التّاريخ"³. أمّا أطرف الأخبار دلالة على ذلك، فما نقله الوسياني "في روايات مامد بن يانس: "له سبعة مساجد بعضها على الجبل وبعضها على الحضيض، وكان يصلّي فيها جميعاً، وهو شيخ كبير"⁴.

إنّ المتأمّل في هذه العمارة على بساطتها، يكتشف أنّ جماليّاتها منقولة في الأصل عن الواحات حيث كانت النخلة توفر كلّ موادّ إنشاء المحاضن التّعليميّة الميسّرة، والمشجّعة على حركة التّأليف والكتابة. فقد "ذكر أبو يعقوب يوسف بن الشيخ أبي عبد الله محمد بن بكر رضي الله عنه أنّ أبا عبد الله نزل ذات مرة إلى وغلانة وفيها جماعة العزابة في المسجد عازمين. فقعد أبو عبد الله تحت النخل التي على "عين تعمارت"⁵.

ولاحقاً لن يبدو العريش ولا المسجد -في مجمل الأخبار بين جربة وتمولست ووجلانة- قريبين من حلقة التّلامذة. وحينها سيفضّل الشّيوخ الابتعاد عن فضاء العبادة/التّعلّم إلى

¹ أبو زكرياء يحيى بن بكر، الوارجلاني. كتاب السيرة وأخبار الأئمّة، ط1، ج1، ص271

² الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص611

³ المصدر نفسه، ص 830-831.

⁴ م. ن، ص561

⁵ م. ن، ص ص 822-823 / الوارجلاني، ج2، ص ص 323-324.

فضاء الكتابة والتأمل. لذا لم تبخل الفضاءات المفتوحة تحت الأشجار، وفي واحات النخل تحت ظلال العريش على المدونين بتقييدات ستمثل اللبّات الأولى لتدوين كتب السير. صحيح أن الظروف الأولى لتدوين السير كانت عسيرة، لا يتيّسّر فيها حفظ الوثائق. لكن الانتقال بين المواطن سيساعد على تخزينها في المنازل الخاصة، والمواطن المحفوظة. وحينها ستبدأ عمارة الغيران في البروز. لتكون المأمن المصون لكتب السير ومدونات الأخبار.

وإذا كان البشر يرتبطون ارتباطاً وثيقاً وحيوياً بالمكان الذي يعيشون فيه، فمعنى هذا أنّ "هناك... دوائر متراكزة تتّسع من حيّز فرديّ يمارس فيه الفرد حياته اليومية. إلى حيّز جماعيّ تنظّمه الجماعة لتحافظ على تماسكها وتناغمها. وتختلف القيمة التي يضيفها الفرد على الحيّز الذي يعيش فيه من مجتمع إلى آخر. ولكنّ الظاهرة التي تجمع بين البشر جميعاً هي أنّ الفرد يدافع عن حيّزه وكثيراً ما يمنع الآخرين من الولوج إليه"¹.

إنّ هذا النشاط العمرانيّ والثّقافيّ هو ما دفع الوسياني إلى وصف مكانة مدينة تجديت "حين اجتمع بها خلق كثير من أهل الفضل والعدل والخير والعلم والزهد والعبادة والأدب والورع والسيادة، ما لم يجتمع في سائرهما من بلدان أهل الدّعوة... حتّى عدّ في الحلقة من العزّاب ثمانين توأمين إثنين وفي الحلقة مائتين قد حفظوا مائتي دفتر، وفيها مائة عالم لا يردّ أحدهم مسألة إلى الآخر إلّا من جهة الأدب والكبر... ومتى اجتمعوا للصلاة وكبروا تكبيرة الإحرام فرّعت وذُمرت ونفّرت المواشي من مرابطها ومعاطنها لشدة أصواتهم وكثرتها"². ومتى عُرّفت تجديت بكثرة حلقات الدّرس وكثرة العلماء والمتعلّمين، فقد اشتهرت وارجلان بفنادقها التي نشأت نتيجة تكدّس الثروة، جرّاء ازدهار الرّيع التجاريّ، والأمن. حتّى

¹ جماليّات المكان، مجموعة من الباحثين، نشر دار قرطبة، الدّار البيضاء، ط2، 1988

مقال: مشكلة المكان الفنّي بقلم يوري لوتمان، ترجمة سيزا قاسم درّاز، ص60

² الوسياني، سير الوسيانيّ، ج2، ص645

تحوّلت الفنادق بيوت علم تتسابق لاستقبال العزّاب. وتشجّعهم بتوفير المؤونة والمأوى "... وهربنا لهم إلى فندق بن فاطمة، فجعل الشيخ يكتب فيه، إذا ابن فاطمة أقبل، وقال لنا بعد السّلام والترّحيب: من أين؟ فأخبرناه، فقال: على كثرة فنادق وارجلان ما قصدتم إلّا فندقي؟ لله عليّ قصعة عليها ربع شاة، دائبا ما دمتم فيه، أخبروا من أردتم من العزّاب ورضيتم"¹.

لقد توسّعت دوائر المجال عند الإباضيّة من الواحات، إلى الحلقات، فالمحاريب والمساجد والمنابر وحتّى الفنادق. لكنّ المثير هو ظهور الغيران في المناطق السّهليّة الشاطئيّة، ضمن جزيرة جربة وفي البلاد الواحيّة بوادي أريغ. قبل أن يرد ذكرها في المناطق الجبليّة كجبل نفوسة وجبل دمر. ولا يردّ هذا الذّكر إلى أسبقية بقدرما يردّ في نظرنا إلى مركزيّة التّوثيق المنطلقة من هذه المناطق، قبل المناطق الجبليّة. وإلّا فالغيران ابتداءً جبليّ فضاءً وتقنيّة².

لقد حفلت السّير بذكر الغار رمزا للقبر، والفناء أوّلا. فمن وصايا أبي الرّبيع سليمان بن موسى: "رحم الله عبدا أخذ من نفسه لرمسه، ومن داره لغاره"³. وثانياً باعتباره موطن تأليف جامع. ففي أخبار أبي محمّد بن مانوج اللّمائي يحال على غار أمجماج بجربة غار التّأليف الموسوعيّ. يقول الوسياني معرّفاً به: هو أحد السّبعة الفقهاء المسمّون بأهل الغار

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص670

² رياض، المرباط. مدوّنة مساجد جربة، تونس 2002، ص 582 و 587: أحصى هذا الباحث عددا هاما من المساجد الحفريّة بالجزيرة. وأشار هذا الإطار إلى أنّه يمكن معرفة الجهة التي قدم منها البناؤون وهي جبل نفوسة وتحديد الجهة الشرقيّة. فهم مهرة في الحفر العموديّ الذي تفرضه التضاريس السّهلية في جزيرة جربة، مثل جامع البنا بحومة ورسيعن وجامع الوطاء بحومة سدويكش.

- يُنظر أيضا: محمّد الزّواري، التّعمير والعمران بجبل نفوسة، أطروحة دكتوراه 2017، مرقونة. اعتبر هذا الباحث المساجد الكهفيّة المنتشرة على نطاق واسع، تقليدا جبليّا صرفا. وفد على جزيرة جربة بفضل التّأثيرات النفوسيّة والدمريّة. ذلك أن الطوبوغرافيا في جربة لا تدعو إلى تقنيّة الحفر غير أنّها تجد دوافع أخرى كالتخفيّ والتقنيّة، انسجاما مع مسلك الكتمان لدى الإباضيّة.

³ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص516

- غار أمجماج - وأمجماج موضع معروف بجربة...¹.

أما أخبار أبي عبدالله محمد بن بكر النفوسي فقد ارتبطت بغار العزابة في آجلو المورخ بسنة (409هـ) حيث: وجد (أبو الخطّاب بن أبي وزجون) أبا عبد الله محمد بن بكر في آخر أيامه فزاره وهو عند احتضاره فقال له -وهو في النزع والسيّاق- "إلى من تركتني يا أخي؟" فقال له: "الدّعاء الدّعاء" صار يرّدها حتّى حشّرت بها صدره. وفاضت نفسه إلى رحمة الله. وكان نزوله إلى أريغ -رحمه الله- سنة تسع وأربعمئة. ولذلك يُدعى لغاره الأوّل الذي في آجلو خلف قصر بني توبة: "التّسعي"².

وفي عمق الغيران، بدأت حركة التّأليف النّشيطة تعطي ثمارها متونا من السّير. تُملّى وتحرّر وتراجع. فهؤلاء تلامذة يزورون الفرستائي الشّيخ، ويلقّون تشجيعه على العزلة والدّرس: بلغنا أنّه (أبو عبد الله محمد بن بكر) زاره محمد بن سليمان النفوسي ومحمد بن عمر البيروتي وكانا يدرسان الكتب في غيران بني أجاج فسألهما عن حالهما وما هما فيه. فأخبراه أنّهما يدرسان الكتب في الغيران المذكورة. فقال: نعم ما فعلتم. لأنّه قيل: من يدرس الكتب أفضل ممّن يتعلّم عند خمسة علماء مثل عبد الله بن الخير³.

ولا شك أنّ الغار حين تمحّض للدّرس، والانكباب على التّعلّم صار فضاء للترقيّ المعرفيّ، ومكانا فارقا لحصول الكرامات إذ "ذكر يونس بن أجاج عن عيسى بن يرسوكسن -رحمه الله- أنّه قال: جُزنا على أبي صالح بجماعة من العزّاب في الغيران المعروفة بغيران بني أجاج، فبتنا عنده، فكانت العزّاب تقرأ القوافي وتردّ عليهم الجن"⁴.

في فضاء الغيران إذن دُوّنت السّير الأولى. السّير الباعثة. سيرتا الوارجلاني والعزّاب القنطاري. ولم تمهل الظروف الأمنيّة بقيّة أتباع المذهب ليواصلوا مشاريع التّأليف المتنامية.

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص769.

² المصدر نفسه، ج3، ص894

³ م. ن، ج2، ص829

⁴ م. ن، ص801.

فقد دفعتهم غارة وهم بغار تمولست قرب العين، وقتلت منهم زيبي الزنداجي. فاضطروا إلى أن انتقلوا بعد ذلك إلى موضع يقال له تونين فنزلوا فيه بالجبل. حتى صار منزلا ومأوى للعزابة فجرى فيه العزم والاجتهاد. حتى فشى خبره. وسمع ذكره من في الحيز. فأحيوا فيه السنن وأقاموا سير من كان قبلهم من أهل الدعوة. حتى توفي أبو الربيع سليمان بن يـخلف: "وفي سنة إحدى وسبعين رجعا من عند الشيخ أبي الربيع فشيّعنا إلى المصلّى الذي يهبط منه إلى عيون تونين فوقفنا لموادعته. فقال له رجل منّا: أوصنا يا شيخ. فقال: قد عزمْتُ على ذلك قبل أن تقوله¹.

ذاك هو الفضاء الذي استقرّت به حركة تدوين السير، بين عريش وغار. في زمان ثقافي أسس له المراتي داخل غار تمولست. وانتهى إليه الـوارجلاني في مسجد ببلاد وارجلان. وانتمى إليه الفرستائي في عريش بواحات أريغ. ليستفيد منه الوسياني والبغطوري بعدهم بين كهف بجبل نفوسة، وظلال بواحة بوارجلان. منتهين من كلّ ذلك إلى أنّ نصّ السيرة يعاد تحبيره كلّما نشأت حاجة ماسّة إلى إحياء مـوروث الأخبار والآثار، بشكل يفيد في توجيه السياق الثقافي العالم لخريجي مدارس العزابة، وحلق الشيوخ، ومجالس الأئمة المختفين، حفظا للمذهب واستمرارا للطريقة وتشبّثا بالسنن الأولى.

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج3، ص891

المبحث الثاني: اللّامكان حصن النهاية. مياه جغراف وغيران الزّهاد والعبّاد.

لقد اخترنا لهذا المبحث تسمية اللّامكان قياساً على عبارة مارك أوجيه¹ "اللّامحلّ" في كتابه "من أجل أنثروبولوجيا للعوالم الحديثة"². ولئن كانت التسمية من حقل الأنثروبولوجيا الحديثة، إلّا أنّها تتقاطع مع موضوع بحثنا، في خصائص رئيسية.

يطلق "أوجيه" تسمية اللّامحالّ على المطارات ومحطّات القطار. وهي أماكن ينقصها البعد التاريخي، والثّقافي للمكان. باعتبارها حسيّة تسارع الزّمان، وفيض الأحداث وتوسّع الفردانية. وذاك ما ينطبق على جغراف تحديدًا. مكان بلا هويّة، ولا مرجع تاريخي. ثمّ هو حسيّة تسارع أحداث التّاريخ واضطراب الجغرافيا السّياسيّة. ولعلّ الأهمّ توسّع الإحساس بالضّياع والفردانية بعد انهيار دولة الأئمّة، وانحسار نفوذ الجماعة الباقية.

تمثّل جُغراف أسطورة إباضية حول ملجأ المذهب ونهاية منعتة، أمام هزائم أهله المتلاحقة. وقد ذُيّلت سير الوارجلاني (ق5هـ) وسيرة الوسياني (ق6هـ) بنفس هذا النّصّ، في فصل سمّياه: "قصة جغراف وما انتهى إلينا من أخباره". مع الإشارة إلى تنبيه الوسياني مسبقاً إلى قصة جغراف منذ بدء حديثه عن مشايخ نفوسة. إذ أورد في فصل مثّل إفاضة، وورد بين روايات أبي موسى عيسى بن السّمح الزّواغي، المستجاب الدّعاء، وبين روايات زورغ. وقد جاء على لسان أبي محمّد ويسلان مفاده: "وآخر الزّمان تتتابع فيه الفتن، فتُنّ الدّين ومحن الدّنيا وشدائدها، ويقلّ المطر والبركة. لأنّ المطر من قوّة الحقّ يكثر. ولا يكون إلّا الينابيع والأنهار. فمن أدرك ذلك الزّمان فعليه بالعزبة إن قدر عليها ولم يخفّ لدينه. زمان تُحلّ فيه العزبة من كثرة الشّدائد والمكائد التي تحول بين المرء ودينه، إلّا من شاء الله. وإنّما يهلك المرء على يد أهله ومن يعرفه ويصحبه. فإذا حسّ بما يكره فليهرب

¹ مارك، أوجيه. أنثروبولوجي فرنسي، مدير دراسات في EHSS، عمل في أمريكا اللاتينية وأفريقيا، وقد نشر عدّة أعمال.

² Marc Augé, Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité, Paris, Seuil, Coll. « La librairie du XXI^e siècle ». 1992.

من جُر إلى جُر سائحا في البلاد، رائحا مع العباد. ومن لم يقدر على العزبة فليتزوّج العاقر العقيم إن وجدها. فإذا حسّ بما يكره انطلق أو طلق، ولا يقيم معها على عيش النكد. زمان لا يدرك فيه العيش إلا بالمعصية لدعاة الضلال. فمن لم يعرف في ذلك الزمان فبالحرى ينجو. وعند تلك الشدائد ينتقي الموت خيار الأمة، وتبقى حثالة كحثة القمح أو الشعير، ويذهب العلماء ويترأسوا برؤساء جهال، ذئاب في ثياب فيهرجون ويمرجون كالذباب التي لا حساب عليها"¹.

ونحن نطالع خبر الوسياني نتبين مقدار الإحساس بمأساوية مصير أتباع المذهب. إلى الحدّ الذي تحوّلت معه "جغراف" مكانا مُشتهى. ينشأ من وعي مأساويّ فارق، باللحظة التاريخية. ليصرف فعل الكتابة السيريّة عن تمجيد لحظة البدء التي نقلت قداسة النشأة، بوصف آذان جبل نفوسة ومصلّيات واحة وارجلان. إلى توصيف حصن النهاية، عبر التركيز على مياه جغراف، وغيران الزهاد والعباد. نسخة أصيلة من أساطير الحاميّين²، المتجددة باستمرار والتي شكّلت قيعان الحكّي، لدى بعض كتّاب الرواية من الطوارق المعاصرين. ومن أشهرهم إبراهيم الكوني في رواية "المجوس"³ أو روايته "واو الصغرى"⁴.

إنّ هذا الوعي الجماليّ بالمكان، يعيد إلى الأذهان تصنيف يوري لوتمان الأماكن، بحسب السلطة التي تخضع إليها، وهي أربعة⁵. يهمنّا منها الرابع والأخير. ويسمّيها كما يلي:

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص635.

² يشير الباحث المبروك المنصوري في كتابه: "جدل الدين الإسلامي والعمران المغربي" إلى أنّ الثقافة العربية سامية، نزل الوحي بلسانها. أمّا الأمازيغية فحامية. وقد شملت الحامية إضافة إلى الإمازيغ، الفراعنة والأقباط والأحباش والزّنوج.

³ إبراهيم الكوني. رواية المجوس، نشر دار التّوير وتاسيلي للنشر والإعلام، ط2، لبنان 1992: "واحات وواو" في الصحراء ثلاث، واو الكبيرة، واو النّاموس، واو حريّة. وحدها الأخيرة واحة مفقودة. لا يعثر عليها إلا النّاهون. الذين فقدوا الأمل في الحياة والنّجاة... تسقي العطشان والضّائع. ولا تُنقذ إلا من أشرف على الهلاك.

⁴ إبراهيم الكوني، رواية واو الصغرى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1997.

⁵ يوري، لوتمان. مقال: مشكلة المكان الفتي، ترجمة سيزا قاسم دراز، ص62

مجموعة من الباحثين، جماليّات المكان، نشر دار قرطبة، الدّار البيضاء، ط2، 1988

1- "عندي": ويمثله المكان الحميم والأليف.

2- "عند الآخرين": وهو المكان الخاضع لسلطة الغير.

3- "الأماكن العامة": وهي تلك الأماكن التي لا تقع تحت سلطة أحد. ولكنها ملك للسلطة العامة التابعة من الجماعة.

4- المكان اللامتناهي: ويكون هذا المكان خاليا من الناس. فهو الأرض التي لا تخضع لسلطة أحد مثل الصحراء. هذه الأماكن لا يملكها أحد وتكون الدولة وسلطانها بعيدة، بحيث لا تستطيع أن تمارس قهرها. ولذلك تصبح أسطورة نائية. وكثيرا ما تفتقر هذه الأماكن إلى الطرق والمؤسسات الحضارية، وإلى ممثلي السلطة. فهذه الأماكن تقع بعيدة عن الأماكن الآهلة بالسكان. ولذا تكتسب دلالات خاصة ... وكانت تمثل استعارة ديناميكية في الحضارة البشرية. فكانت: المغامرة، والحرية، والإنطلاق، والإفلات من سطوة السلطة، وابتكار القيم الجديدة، وامتحان قدرات الذات...¹.

وفي هذا الصنف الرابع من المكان يقبع "جغراف". حصن النهاية. فهو بعيد عن الدولة وسلطانها. وخارج عن عصبيتها وقهرها. ولكن الأهم، هو بعده عن الأماكن الآهلة بالسكان. وافتقاره إلى الطرق والمؤسسات وإلى ممثلي السلطة. ألا تجعل كل هذه الخصائص جغراف "أسطورة نائية" و"استعارة ديناميكية توحى بالمغامرة والحرية، وابتكار القيم الجديدة"؟

يبدأ الوسياني ذكر جغراف بخبر وارد في "كتاب لا يسميه"². فيه "أنه لا يبقى مسلم في آخر الزمان، إلا في جغراف. وجغراف فيما ذكر موضع مناحض (مجاور) للزمل، ذو مياه كثيرة"³. ونفس هذا الخبر تقريبا يرد عند الوارجلاني: "وقد ذكر أنه لا يبقى مسلم في آخر

¹ يوري، لوتمان. مقال: مشكلة المكان الفني، ص 62

² تبيين بعد المقارنة أنه "كتاب السيرة وأخبار الأئمة" للوارجلاني تحديدا في جزئه الثاني بدءا من الصفحة 377. ويحمل

الفصل نفس عنوان الوسياني: "ذكر قصة جغراف وما انتهى إلينا من أخبارها".

³ الوسياني، سير الوسياني، ج 3، ص 901

الزّمان إلا في جوغراف وجوغراف فيما ذكر موضع في حمر الرّمال ذو مياه كثيرة"¹. أمّا الشيخ أبو جدرّون فلا ينشغل بتحديد المكان، بقدر ما يهتمّه زمان الانتقال إلى جغراف. فحين ورد عليه رجل من أسوف يخبره بخروج بني درجين من قنطرار إلى أسوف "استرجع عند ذلك وقال: قد خشيت أن تكون رواية الماضين قد قرّبت. فقال الرّجل: كيف ذلك يا شيخ؟ فقال: ... عن أبي صالح اليراسني: إذا انتقل بنو درجين من قنطرار إلى أسوف، وانتقل أهل أسوف إلى أريغ، وانتقل أهل أريغ إلى وارجلان، فإذا اجتمعوا في وارجلان، ارتحلوا إلى جغراف"².

أمّا أبو إسحاق بن إسحاق بن رجاء، فيتجاوز زمانية الانتقال إلى جغراف لأنّه ممعّى. لينخرط في البحث عن أشراطه وعلاماته. فيقول: "كان أبي كثيرا ما يحرضنا ويوصينا ألا يبرح من دارنا جمل، ولا يخلو من أيدينا ثمن آخر. قال: فإذا فقدتموه فانظروا خيار دمنتمكم فبيعوها وأمسكوا ثمنها. فإنّ أمر جغراف يذكره المسلمون حتّى ينقطع ذكره. فعند ذلك يأتي بغتة، وعلامة ذلك إذا تحرّكت الأرض بالعساكر، ومرج أمر المسلمين"³. وتجاوزا لإحداثيات التّاريخ والجغرافية، يميل آخرون إلى تجسيد العلامات. رابطتين الأشراف بظهور الدّولة الزّيرية. "قال أبو الرّبيع لما ذكرتُ هذا الحديث تذكّر زيري بن لقمان رواية لكباب، وكان جارا له في أسوف. قال: قال لنا كباب في زمان المعزّ بن باديس، وقد اشتغل في بنيان مدينة صبرا: ألا ترون أنّ هذه المدينة لا تذهب الأيّام والليالي حتّى تعوي فيها الذّئاب ضحوة نهار؟ قال زيري بن لقمان: "فمكثنا بعد ذلك زمانا فسمعنا بقدم المنصور لمدينة القيروان فقدمنا لزيارته بجماعة مغاوة فلمّا كنا بازاء صبرا، قعدنا فسمعنا ذنبا يعوي فيها نهارا فتذكرنا حديث كباب حينئذ فتعجبنا منه وصدق حديثه في حسابه"⁴.

✍

¹ الوارجلاني، كتاب السيرة وأخبار الأئمة، ج2، ص377

² الوسياني، سير الوسياني، ج3، ص902

³ المصدر نفسه، ج3، ص906

⁴ الوسياني، سير الوسياني، ج3، ص905 / الوارجلاني، كتاب السيرة وأخبار الأئمة، ج2، ص379.

أما الشيخ أبو عبد الله، فقد تجاوز انتظار الأجل. وخرج للبحث عن جغراف. قبل أن يردّه الشيخ مخافة مفارقة الجماعة¹. "وقد كان كثيرا ما يذكر أمر جغراف ويبحث عنه، ويبعث من يتجسس وراءه. لأنّ الرواية صحيحة عند المسلمين في جغراف. وأنّ بقية المسلمين، في آخر الزمان في جغراف. قال أبو الربيع : فعمد أبو عبد الله ذات سنة الى المسير الى جغراف بظيعنته ومن خفّ معه من المسلمين من أصحابه وفيهم رجل من مديونة يسمّى يونس ابن أبي منصور. فوصلوا حيث شاء الله في ناحية القبلة. فتذاكر مشائخ وارجلان أمره والّحوق به ليردّوه من وجهه ذاك. قال: فلحقوه في موضع يسمّى إزلمج. وقد كان الشيخ ومن معه ينزلون على أبيار يحفرونها، وركايا يستقون منها. فلا يكاد يستقيم لهم حفرها لضعفها، وانهدامها. فرأت امرأة يونس، وهي ابنة الشيخ أبي القاسم يونس بن ويزجن الويليلي رؤيا: أنّها قيل لها في منامها: "أنّ قولي لهذا الشيخ يرجع لئلا يفارق" قال: وكرّر عليها ذلك ثلاث ليالي. فوافق ذلك وصول المشائخ الذين لحقوه من وارجلان، فطلبوه الى الرجوع فرجع من وجهه ذلك. قال أبو الربيع : "(قال لي الشيخ أبو عبد الله) : لعّلم يحسبون أنّهم هم الذين ردّوني، لا، ولكن هاته المرأة التي رأت الرؤيا أمينة عندي، من أجلها رجعت"².

ولئن كان أبو عبد الله عازما على إيجاد جغراف، جادا في البحث عنها، فإنّ أبا صالح تبركت الياجراني قد توصّل إلى فكّ إحداثياتها. "فإنّما بيننا وبينه (جغراف) مسيرة ستّة عشر يوما، سير ظعينة تحلب الغنم. واعلم -أيّدك الله- أنّما يضطرّ النّاس إلى الخروج إلى جغراف لكثرة الزلازل والنّوازل والبلابل وشدة الأمور، فيهبون بدينهم وأنفسهم. لأنّه ذكر عن رسول الله (ص) أنّه قال: يأتي على النّاس زمان لا يسلم فيه لذي دين دينه، حتّى يفرّ من شاهق إلى شاهق، ومن جحر إلى جحر، كطائر بأفراخه وكثعلب بأشباهه.

¹ المصدر نفسه، ج3، ص906

² م. ن، ص ص907-908/ الوارجلاني، كتاب السيرة وأخبار الأئمّة، ج2، ص380.

وقيل: لا ينجو في ذلك الزمان إلا من كان كابن لبون، لا لبن فيستقى، ولا ظهر فيرتقى¹.

ليس غريبا أن يتوقف الوسياني عن نسج سير شيوخه. ويفتح أبواب الكتاب على رؤية سوداوية، تخشى فيها الشخصية الإباضية زمانها. فيقطع بشكل كبير مع ذلك الوعي المكاني المنظم لمادة كتابه وينخرط في البحث عن أشراف جغراف يقتعها لبوسا دينيا، معميا إكراهات التاريخ. "إذ روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "بدأ هذا الدين غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء في ذلك الزمان" قيل: "ومن هم الغرباء يا رسول الله؟". قال: الذين يصلحون أنفسهم عند فساد الناس"². "ويقال: "سيأتي على الناس زمان لا يبقى من الإسلام إلا اسمه ولا من القرآن إلا رسمه، مساجدهم يومئذ عامرة، وهي خراب من الهدى. علمائهم شر من تحت أديم السماء. منهم خرجت الفتنة، وفيهم تعود. ويقال سيأتي زمان تكثر فيه الموعظة، حتى يختفي فيه المؤمن بإيمانه، كما يُعَيَّرُ الفاجر بفجوره. وليأتين على الناس زمان يكون فيه الموت أحب إلى العلماء من الذهب الأحمر. حتى يأتي الرجل إلى قبر أخيه ويقول: "يا ليتني كنت مكانك. لا لكثرة زاد قدمه ولا لرضا عن نفسه، ولكن لكثرة الزلازل والنوازل"³.

ولكن الأسباب الحقيقية تفيض أحيانا، وبجلاء، في تعليقات الشيوخ وعلى ألسنة مُريدي جغراف. محيلة على واقع تاريخي مرير، أنهى دولة الإمارة الرستمية. واقع كُسِرَتْ فيه سيوف نفوسة ونُهبت أموال مزاتة. ليدخل أتباع المذهب مرحلة الكتمان. بعد أن كانوا " في جموع وجماعات، وحلق وظهور، غير مستخفين ولا خائفين من أحد" كما ورد في وصايا أبي محمد جمال المزاتي المدّوني، أو في مآثورات أبي محمد ويسلان بن أبي صالح، فقد قالوا: "ما مرّ قط على هذا الدين شر من هذا الزمان. فقل له: ما بنس الناس، بل نحن في جموع وجماعات وحلق وظهور، غير مستخفين ولا خائفين من أحد، لم نكن كالأولين مختفين،

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج3، ص 909.

² المصدر نفسه، ج3، ص 909-910.

³ م. ن، ص 912-913.

مكتمين، معتزلين في الجبال والمغارات، والبراري والقرى، فقال لهم: هيهات. لم يُرَ زمان منذ قام هذا الدين إلّا ولهم إمام، إمّا ظهور وإمّا دفاع، وإمّا شراء. يَقتُلون ويُقتَلون. ولا يهابون القتل في ذات الله تعالى. القتل عندهم أثر من الحياة في رغد عيش. ولا يريدون غير إظهار الدين ودعوة الإسلام ﴿تُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: من الآية 44) ﴿وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ﴾ (الأنعام: من الآية 55) (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ) (الأنفال: من الآية 42) فهل حال أضعف من حال أهل هذا الزمان؟ هذا قوله -رحمه الله-، فكيف بنا وقد قلّ العلماء، وكثر الجهال فلا تابع ولا متبوع، إلّا من شاء الله¹.

فهل تكون نصوص السيرة عندها إفصاحًا عن مكنون السريرة في الضمير الجمعي الإباضي زمن السيبة؟² وانتهاءً لفاعلية المذهب الغالب لينقلب مغلوباً؟

وهل تُغني أمجاد سيرة السلف عن ذكر أمحان مصير الخلف؟

ألا تكون السير الإباضية حينئذ لوإذا بحصون الماضي من صروف الحاضر، وسجوف المستقبل؟ وهروباً من ضيق المكان بأهله، بدل الاحتماء به في مواصلة الدين واستمرار الجماعة؟

وكما صارت جغراف أسطورة، فقد لحق التبدل ما كان في الماضي مكاناً أليفاً. يذكّر بازدهار التأليف، ووفرة إنتاج الشيوخ، وحلقات تدرّس العزابة. فبعد الغار التسعيّ بأجلو وغيران تمولست وأمجاج إنسلخت عن المكان واقعيته وفاعليته. وغاص تدريجياً في عالم الغيب. مؤكّدا نزعة

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج1، ص ص 512-513 / الدرجني، طبقات، ج2، ص 298

² تورد مختلف السير الإباضية حتى عهد الدرجيني هذا الخبر، عن الشيخ أبي بكر الزواغي، وتُحاوره باستمرار لعمق وعيه بالّلحظة التاريخية المنتجة لمدونة السير نصّاً كتابياً محفوظاً.

* يورد الدرجيني في "طبقات المشايخ بالمغرب": "وبلغه (فصيل بن أبي مسنور) عن أبي بكر الزواغي أنّه كان يقول: لسنا في دفاع ولا في ظهور ولا في كتمان، ولا في شراء، ولكن زماننا سائب لتضييع الناس القيام بالحقّ، ولا يعني أن السائب وجه من الدين خامس. فقال الشيخ أبو زكرياء لما بلغه ذلك عنه: أخبروه أن مسالك الدين أربعة: الكتمان وهو الأمر السابق لرسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة. ثم الظهور كحاله بالمدينة. ثم بعده أن أمر بالجهاد. ثم الدفاع كدفاع أهل النهروان الراضين بحكم ابن العاص وعبدالله بن قيس. ثم الشراء، كأبي بلال -رضي الله عنه- فلو رأيا زماننا وأهله لاستحالوا التمسك بشيء من الدين". طبقات المشايخ بالمغرب، ج2، ص ص 183-184.

الهروب من الواقع إمعانا في الانسحاب والتّخفي. كما حُكي عن (عيسى بن يرسوكسن) أيضا أنّه قال: قد ذهبت البراهين والكرامات. فلم يبقَ منها غير مصباحين يوقدان لي في الغار واحد عن اليمين في ناحية المغرب وآخر عن الشّمال على مشرق الغار¹.

ولئن بدت الغيران ذات فضل على تدوين السّير في البداية، وذات تأثير على محتوياتها وتنظيم مادّتها، فقد استحالت أمكنة تبرّك توجّه معتقدات الأتباع. وتصرفهم عن الفعل في التّاريخ. إلى الهروب إلى اللّامكان. فهذا "أبو خليل صال" في جبل نفوسة، يغادر مسجد الجماعة، ليقصد غار العزلة فيشفي النّفس ويسترجع القوى. إذ "رُوي عنه أنّه سار مرّة فتعرّض له السّراق في الطّريق. فجرّحوه سبعة عشر جرحا. فدخل غارا. ومكث فيه أربعين يوما لا يأكل، ولا يشرب إلّا ما يرى في المنام أنّه يطعم ويسقى. فخرج، فنظر إلى بدنه نظرة لم يرها قط في مثل ذلك"².

فهل تكون غيران العزّابة -قياسا على تجربة الشّفاء الرّوحية لأبي خليل صال- بدورها ولادة جديدة تشفي الجماعات من جراح الانكسارات السّياسية بالجسد النّقائى السّيرى المدوّن؟ وهل يكون حفظ هذا التراث خشية أخرى من سراق التّاريخ، أن يمتدّ قلمهم إلى إرث الجماعة، فيعيد تمزيق أنسجته النّقائية المتواشجة؟

ومتى كان المكان الأليف مقاما على عناصر الألفة، ومسيّجا داخل فضاء جغرافيّ يمكن الدّفاع عنه، ضدّ القوى المعادية، فكيف سيكون الفضاء العنيف، فضاء الكراهية والصّراع؟

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص801.

² مقرين بن محمّد، البغطوري. سيرة مشايخ نفوسة، ص92

الفصل الثاني: المكان العنيف

المبحث الأول: المكان العنيف داخل الفضاء الإباضي

لقد حرص الإباضية من خلال متون السير، الممتدة من القرن الهجري الخامس حتى القرن العاشر، على محاولة نحت نموذج مذهبي وسلوكي. يشد كيانه الديني، والثقافي. لذا أنشؤوا مفهوم جزيرة البربر، فضاء جغرافيًا جامعا مانعا. (لعله مشتق من تعريب إنفوسن وتعني أرض المنعة أو النجاة في اللسان الأمازيغي). فضاء يتيح حدًا من الفصل المجالي، والعربي، والسلوكي وحتى الاجتماعي، بين تحضر الأمازيغ في جزيرتهم، وبين العرب الهلاليين القادمين من جزيرتهم موطن جريتهم. لكن هذا الوعي بالتمايز الجغرافي-الثقافي، لم يخل بدوره من محاولة تدقيق أخرى، تُلحق بعض منتسبي المجال -أفرادا وجماعات- بدائرة الآخر البعيد. وهو ما حاولنا رصدّه في أماكن ثلاثة تنتمي مسبقا إلى حيّز أرض الإمازيغ.

1- أمكنة الفرقة والافتراق:

لقد تأسس لدى كتاب السير من الإباضية وعي دقيق بخصائص المذهب، وبشروط الاختلاف. فطبيعة الحيّز الجغرافي المأهولة بأكثر من تيّار، ومذهب، ودين¹، ولدت وعيا خصوصيًا انعكس على التشريعات، والمبادئ السلوكية. وحرص الشيوخ على إظهاره كلما تسنى ذلك توجيهاً للأتباع وصونا لهم عن الضلال إذ "قال أبو يعقوب يوسف بن نفّاث: لا

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص562: "قال أبو عمرو: قال لي إبراهيم بن زَمور -وهو شيخ صالح زَنْزَفِي- دعاني الشيخ أبو عبد الله يوما، فوجدته يلوّث عمامته على رأسه ويسويها. والسيف أمامه يُنظر فيه مسلولا، فقلت له: ما هذا يا شيخ؟ فقال: خلّني يا بني نمضي إلى بلد شروس فيه اليهود، فقلت: أي شيء تريد فيها؟ قال: فيها شجرة زيتون على الطّرق. وكانت غلّتها تذهب ولا أصيب منها شيئا. فقلت: بكم تبيعها؟ فقال: إذا وجدت فيها عشرة دنانير أبيعها. قال إبراهيم: ومضينا حتى وصلنا فباعها بأربعين دينارا. فأخذها الشيخ وصرّها ومضينا على آثارنا".

يلزمنا نهى المخالفين فيما استحلّوا في مذهبهم، وأمّا غير ذلك من المنكر فهم كغيرهم سواء¹. ولعلّ عبارة "المخالفين" تختزن شروط هذا الوعي. وتنبئ بأنّ المقصود من كلام الشيوخ، هم المنتمون إلى الإباضية أولاً. والمخالفين للوهبية، ثانياً. بسبب اختيارات الإمام عبد الوهّاب بن عبد الرّحمان بن رستم، في ما يخصّ إكراهات السياسة. ولعلّ الوارجلاني كان أسبق من الوسياني في إثارة تلك النقاط التي شكّلت بداية الافتراق في الجسد الإباضي. فقد أورد في كتابه "السيرة وأخبار الأئمة" تفصيلاً دقيقاً لمراحل افتراق الإباضية وهي محطات ثلاث، تابعه الوسياني في الإشارة إلى أهمّ أحداثها مع تتسبب الوقائع وربطها بفضاءات حدوثها. يقول الوارجلاني معقفاً على الافتراق الأول: "قد أخبرني غير واحد من أصحابنا أنّ عبد الوهّاب رضي الله عنه، لما ولي أمور المسلمين، كانت رغبته في أهل الخير واستعمال أهل العلم والبصيرة في الدين وأمور المسلمين. فعمد إلى رجال ليست لهم رغبة في الولايات فولّاهم الأمور. فلما نظر يوسف بن فندين إلى ما فعل تغيّرت قلوبهم وتنكرت صدورهم وساءت ظنونهم وسقط في أيديهم ما آثروا من تولية عبد الوهّاب².

إنّ إكراهات السياسة وتطوّر حاجات العمران، جعلت الخلاف الأول يدبّ في الجسد الإباضي الذي ظلّ متماسكاً طيلة حكم عبد الرّحمان ابن رستم. ولئن شبّ الخلاف الأول بتيهات فإنّ الدائرة توسّعت مع الثاني. وتجلّت الفروقات واضحة بين "الوهبية" المتشيعين لاختيارات عبد الوهّاب و"النكار" الرافضين لها. ليتجدّد الافتراق ثانية بسبب خلف بن السّمح. أمّا الافتراق الثالث فكان بقنطرة. حين أراد الإمام أن يستعمل والياً. فاختر الناس لذلك وميزهم. فوجد سعداً لأمور المسلمين أصلح، فوجّهه مع "نفاث" إلى قنطرة. فلما كانا ببعض الطريق استخفّ نفاث الشره، وسوء الخلق، وحبّ الرئاسة، وإرادة الإمارة. فاستخلف سعداً وتخلف رحلهما، ففتش وراء الكتب فوجده، وفصّ ختامه وقرأ الكتاب ليعلم من

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج3، ص875

² الوارجلاني، كتاب السيرة وأخبار الأئمة، ج1، ص92

استعمله. فوجد سعدة هو العامل. فظننت نفسه الظنون. وأضر في قلبه الغش والعداوة حين لم يستعمله الإمام. فوصل سعد إلى قنطرة فوليها. فأحسن السيرة وأقام بحق الله فيها وله منبر جمعة. ثم إن نفاثا لما وصل إلى بلاده وسئل عن الإمام أظهر الطعن فيه وقال "أضاع أمور المسلمين ويزيد في الخلقة، ويلبس الطرطور، ويخرج إلى الصيد".¹

لقد توسعت أمكنة الفرقة والافتراق، بتوسع الخلاف الوهبي - النكاري. وإن حرص الشيوخ على راب الصدع، تهوينا من فداحة الضرر، كما حكي "عن الشيخ أبي سليمان بن أيوب: حمدنا الله الذي جعل اختلاف أهل الدعوة مثل اختلاف المسافرين في طريقهم، في نزولهم وارتحالهم، والسرعة وترك العجلة. الكل إنما يريدون السلامة، وحيث لا يقطنون. والسياسة في وصولهم بغير خطر ولا ضرر".² ولكن المسألة تبدو أكثر حدة حين نطالع مقولات شيوخ آخرين من أمثال أبي نوح، عند قوله "حمدنا الله الذي لم يجعل أمراء بني دمر نكارا. فلو جعلهم نكارا لتنكروا كلهم. وحمدنا الله الذي لم يجعل رؤساء بني درجين حشوية. فلو جعلهم حشوية لصاروا كلهم حشوية. والحمد لله الذي جعل بني تيريش وهبية. فلو جعلهم نكارا لصاروا كلهم نكارا. لم يغيّر من عندهم وهبي وهم على مراسي البحر".³ وجلي هنا اتساع رقعة الشقاق المذهبي الذي سيعيد توزيع الوعي بالمكان جماليا، وسلوكيا وعقائديا. فقد "ذكر أن الشيوخ في تين وال سمعوا عن الشيخ إسماعيل بن أبي زكرياء أنه أكل طعام النكار بعد نهى الشيوخ عن ذلك. فأرسلوا إليه بالهجران".⁴ وقد يتجاوز العقاب الأفراد ليشمل جماعات وقبائل بأسرها لأنها خالفت آداب المجموعة وشابهت أعداءها في قناعاتها المذهبية أو حتى في سلوكها. فالشيخ أبو نوح سعيد بن يخلف "قدم وارجلان زائرا فرأى قوما يغتسلون، ويتوضؤون في ساقية تماواط. ويطلعون من الساقية

¹ الوارجلاني، كتاب السيرة وأخبار الأئمة، ج 1 ص 137

² الوسياني، سير الوسياني، ج 2، ص 564

³ المصدر نفسه، ص 565

⁴ م. ن، ص 71

حافية أرجلهم. ويمشون على مبارك الإبل والغنم ومستقى الناس والبهائم، فانتهرهم وقال: فإذا الذي يقول المشايخ صدق، من أن وارجلان ترجع إلى مذهب الحشوية¹. وبمثل ذلك نفهم تحريم التعامل مع بعض قبائل البربر المستوطنة للمجال، أو حتى مؤاكلتها بتهمة مشابهتها للعرب. إذ "حكى الشيخ أبو زكرياء عن أبي حمزة إسحاق بن الشيخ إبراهيم، أن الشيوخ ينهون عن معاملة ثلاثة قبائل من قبائل البربر. وقالوا: إذا غسلت لتأكل، وتبين لك أنها واحدة منهم فارفع يدك: بنو غمرة، وبنو ورسفان، وبنو سنجاسن. فهم مثل العرب"².

وسواء كان مكان الفرقة والافتراق تيهارت، أو وارجلان، أو ريصو أو نفوسة، فإن مظاهر العنف فيها تشابهت لتراوح بين التبديع، والقطيعة، والتلاحي والافتتال. وكلها أشكال عنف مادي. تُصور اللجوء إلى الحرب واجبا مقدسا، وإكراها مدنسا.

2- ساحات الحروب والهزائم:

لعل من أشهر الوقائع الحربية التي خلّدتها المتنون الإباضية، وقعة مغمداًس، وواقعة مانو. نتيجة لما لحق أتباع المذهب الإباضي فيها من خسائر وانكسارات. دارت الأولى بين إباضية تامازغا وجند الخلافة العباسية (الحشوية). وقامت الثانية ضد الجيش الأغلبي. لذا اعتبرنا ساحاتها أمكنة عنيفة. باعتبارها أماكن قتال وهزائم. وأولهما واقعة مغمداًس³ التي تنسب إلى الإمام أبي حاتم بن يعقوب بن حبيب التجيبي الملزوزي النفوسي (145-155هـ). وهو أول إمام أمازيغي صرف. انتخبه إباضية نترابلس إماماً لهم. بعد مقتل أبي الخطاب عبد الأعلى بن أبي السّمح. وقد أعلن الإمام أبو حاتم الحرب على والي العباسيين في مدينة نترابلس. وتمكّن من دخولها عنوة خريف 145هـ 762م. ثم تابع محاربة جند الخلافة في قابس حيث

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص788

² المصدر نفسه، ص685

³ محمد سعد، الشيباني. إباضية تامازغا، ص118: "واقعة حربية نسبت إلى مكان وقوعها. وحدثت في منتصف خليج سرت. قرب النوفلية حالياً".

حقق انتصارا ثانيا شجعه على مهاجمة القيروان ومحاصرتها وفتحتها صلحا سنة 154هـ. فأمر بإحراق أبوابها، وتلم أسوارها، وعيّن عليها عاملا من قبله هو، عبدالعزيز بن السّمح المعافري، أخو الإمام أبي الخطّاب (140-144هـ). مع بقاء فلول جند الخلافة بالمدينة على صلح. وحين غادر أبوحاتم القيروان إلى نترابلس، انقلب الفهريّون على عامله بالقيروان. فقتلوه وأتباعه. مما اضطر الإمام إلى الرجوع، ومقاتلة عمرو بن عثمان الفهري. حيث هزمه، وفرّ أمامه إلى تونس. ثم إلى بلاد كتامة في جيجل. وعاد أبو حاتم ليواجه مباشرة طلائع جيش الخلافة الجديد في مغمّاس بسرت. أين تمكّن من أبادتهم. وقيل أنهم كانوا اثنا عشر (12) ألفا. ولما بعث أبو جعفر المنصور واليا رابعا ومهلبيا هو يزيد بن حاتم بن قبيصة بن المهلب (155.170هـ) حدثت معركة قاسية بين الطرفين دارت على الإمام وجيشه، فقتل وأكثر أصحابه (155هـ/ 772م) "ليورد الدرجيني كاتب السّير معلّقا: "وبلغنا أن الموضع الذي استشهدوا فيه يرى فيه نور ساطع، يضيء كل ليلة خميس، يبصر من بعيد، يصعد عمودا في السّماء"¹. ويضيف الشّيخ الباروني: "وشهد العرب المجاورون له النّور على قبره مرارا، وما ارتفع النّور على قبره إلّا بعد أن دفن في حريمه أعرابي مات بالقرب منه"².

أمّا وقعة مانو فترتبط في المخيال الجمعيّ الإباضيّ، بلحظة انقراض الإمامة. وانهيار الدّولة نهائيا، لتتسحب من حيّز التّاريخ. وقد قدّم أبو العباس الشّمّاحي (928هـ) لوقعة مانو 283هـ، بفقرة بالغة الدّلالة والموضوعيّة، تدفع على التّأويل: "وفي أيّام يوسف بن أبي اليقظان³ [294.281هـ] وقعت وقعة مانو، التي فلّ بها حدّ سيف نفوسة، على يد أفّح بن العباس، وذلك أنّ نفوسة بلغت في العلم والتّقى والعدل والورع مبلغا عظيما، يكاد أن يكون حاكمه كاذبا. وهابهم من بالمشرق والمغرب، ولذا قال الإمام عبد الوهّاب رضي الله عنه:

¹ أبو العباس أحمد بن سعيد، الدرجيني. طبقات المشايخ بالمغرب، ص40.

² عبدالله بن يحيى، الباروني النفوسي. رسالة العامّة والمبتدئين، ص10.

³ اختلف على إمامته أهل تاهرت، فعزل ثم ولي، ثم عزل وقتل. فكان عهده مضطربا.

إنّما قام هذا الدّين بسيوف نفوسة وأموال مزاتة¹. ولعلّ في ما يورده الوسياني في سيره، ما يوضّح نتائج هذه الواقعة الكارثيّة. حين يبيّن ما لحق بأتباع المذهب الإباضيّ من خسائر في الأرواح، أدّت بالشيوخ لاحقاً إلى الإستجداد بالأجراء و"العُساء" لضبط حدود الملكيّات، ومالكيها، وكيفيّات التّمكّن: "وذكر أنّ نفوسة لمّا قُتِلوا في وقعة مانو فبقي من بقي منهم ولم يجدوا من يبيّن للنّاس أموالهم من الأشجار إلّا العساء. يعني الأجراء. فكانوا يقولون لهم: فلان فأسّ، وفلان زحفّ، وفلان أشبر. فحكموا بهم أينما وجدوا السيما، على ما قالوا"².

لقد تبين لعامة شيوخ نفوسة، أوج ازدهار حيّزهم، "أنه لاينقصهم إلّا فاكهة" الشهادة" في سبيل الله. فلاحث لهم فجأة، ربيع 283هـ، لمّا تسامعوا بنيّة إبراهيم الثّاني (289.261هـ) عبور الجادة العظمى نحو نترابلس شرقاً. ورغم اقتناع أهل الولاية والرأي منهم، بأن لا مبرر لهذه الحرب ولاداعي لها، أصرّ أهل البصائر منهم على خوضها. وكوّنوا رأياً عاماً مواليا لهم. فاضطرّ عاملهم أفلح بن العباس وغيره من الواقعيّين، إلى مجاراتهم، وارتجال لقاء مع أقوى جيش في أفريقيّة وأقصى أمير عرفته³. وفي هذا الإطار يُفهم كلام والي الرستميين على قنطرة، سعيد بن يونس قبل واقعة مانو 283هـ/896م، حين رفض التّعريض لجيش إبراهيم الثّاني. فعيّره بعضهم: "اشتقت يا سعد [...] قنطرة، ولم ترد الموت". فقال لهم: "يا قوم ليس بي ما تذكرون ولا ما تقولون، ولكنّي خفت أن تُذبح البقرة فيتبعها عجلها، يعني بالبقرة الجبل وبالعجل قنطرة"⁴.

✍

¹ أبو العباس أحمد، الشماخي. كتاب السير، ج1، ص206

² الوسياني، سير الوسياني، ج1، ص272

³ محمّد سعد، الشّيباني. إباضيّة تمازغا، ص217: "فمات بمانو اثنا عشر ألفاً، أربعة آلاف من نفوسة. وثمانية آلاف ممّن كان معهم من البربر وغيرهم. ومن العلماء أربعمائة. ولم يبق بعدهم من يفتي في النوازل إلّا أبو القاسم البغطوري وعبدالله بن الخير، ثم تلامذتهما بعدهما".

⁴ أبو زكرياء، الوارجلاني. كتاب سير الأئمة وأخبارهم، ص156.

انظر كذلك: أبو العباس، الدرجيني. كتاب طبقات المشايخ بالمغرب، ج1، ص88.

لقد كانت الهزيمة قاسية على نفوسة، إذ "مات أبوميمون، وعمروس، وماطوس، وشييبة، وجانا، وميال، ومعد، وغيرهم من الأشياخ، وكانت في الإسلام فلة، لم تترقّع إلى يومنا هذا"¹. ولكنّ الأهمّ في ما يخصّ بحثنا هو ما جسّدته السّير من وصف لمظاهر العنف وما احتوته من صور البطش، وجثث القتلى، ومشاهد الملاحقة، والانتقام وردّات الفعل. هي أشكال عنف مادّي، صوّر حروب الأباضيّة دفاعا عن النّفس. وقدّم صور الضحيّة المغدور بها من داخل ومن خارج. وهو أيضا ما سيتحوّل لاحقا إلى عنف معنوي داخليّ، متبادل بين الجماعات المنهزمة، والفاقة لوحدة الكلمة.

¹ الوارجلاني، كتاب سير الأئمة وأخبارهم، ص 151-152 / الدّرجيني، طبقات المشايخ بالمغرب، ص 89

المبحث الثاني: المكان العنيف خارج الفضاء الإباضي

لقد سبق وتعرّضنا خلال الباب الثاني من هذا البحث، والذي عنوانه بـ"الوعي المنهجيّ بالمكان"، إلى اكتمال تصوّر ثقافيّ، وعقديّ، وجغرافيّ انتهى بموجبه كتاب السير الإباضيّة إلى فصل دقيق بين ما أسميناه بالتّاريخ الكبير، والتّاريخ الصّغير. وهو ما أزاح التّاريخ الكبير إلى مرتبة المرجع، وأعلى من مكانة التّاريخ الصّغير، بالتركيز على تطوّر الأفكار وتحويل عمليّة التّاريخ عمليّة توريخ، تتجاوز وصف الأحداث إلى نقد الأحاديث. وتتخلّى عن تقديم سير فيها رحلة للأفراد، حركيّة في الزّمان، إلى تقييد سير فيها نقلة للأفكار، تعميرا للمكان. ولكنّ هذا الوعي بدوره لم يتأتّ إلاّ بعد اكتمال التّصوّر الجغرافيّ لحدود الجماعة. والذي بدأ في التّوضّح مع ألواح الفرستائي ليكتمل مع الوسياني. حينها صار الفصل جليّا وواضحا بين "جزيرة البربر" و"جزيرة العرب". ولكنّ الوعي المنهجيّ محكوم بدوره بوعي تاريخيّ أعمق. دعا الوسياني إلى إيراد تحديد دقيق لمسبّبات هذا الفصل. والتي يختزلها الخبر التّالي في تاريخ قدوم الموجة الهلاليّة من المشرق. وما ألحقته بالجسد الأمازيغيّ-الإباضيّ من شروخ. أعادت إلى أذهان أتباعه، كلّ أحداث التّاريخ المؤلمة منذ بدء اهتمام العرب بإفريقيّة. وقد دوّن كاتب السّيرة ذلك التّاريخ بحرفيّة ودقّة عاليتين. حين قال: "وإنّما دخل العرب هذه الجزيرة سنة تسع وخمسين وأربع مائة من التّاريخ، وفيها قعدت الحلقة على الشّيخ أبي سليمان داود بن أبي يوسف. وقد كان أبو الرّبيع ما يجيب براءة العرب جملةً، حتّى أغاروا عليهم وقتلوا زيري الزّنداجي -رحمة الله عليهم- فكان يجيب ببراءتهم جملةً. ويقول: هم غوّارة، ظلّمة"¹. ومنذئذ بدأ الفصل العرقيّ والجغرافيّ وحتّى المذهبيّ، في التّجلّي. ولم يعد بإمكان الذاكرة البربريّة أن تتسى "عدل بن اللؤلؤ، وهو أوّل قتيل قتله العرب في وارجلان. وقبره تحت كُديته به قُتل فدُفن هناك على طريق أوزاغت"². ونتيجة

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص686² الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص686

لموجة العنف تلك، بدأت توجهات الشيوخ وفتاويهم في الصدور لأتباعهم. بدأها الشيخ أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي، حين "سئل إن كان يبرأ من عرب هذه الجزيرة هكذا؟ فقال: نعم. هم غارة، غصبة، نهم، نهب، ويقتلون في المحارب. فهم الذين يقول الله في أمثالهم: يحاربون الله ورسوله، ويسعون في الأرض فساداً"¹.

لقد انسحب هذا التقييم الفقهي على طبيعة المكان العنيف، خارج الحيز الجغرافي الإباضي. وصار بإمكان الدارس، الوقوف على أصناف من الأمكنة الخارجية العنيفة، يمكن الإقتصار منها على:

1- طرق مغام العرب:

لا شك أن اتساع رقعة الحيز الجغرافي الإباضي، أدت إلى جملة إكراهات. أضاف إليها استيطان عدة قبائل عربية، وافدة، للمناطق السهلية، ضرورة في التماس عن طريق الأسفار، وطرق الانتقال وأسواق التجارة. مما حتم على أتباع المذهب إمكان الاحتكاك بالآخر، أو التعامل معه، أو الالتقاء به سفراً أو تجارة. كل هذه الحوادث فرضت على الشيوخ الرّاعين للتعاليم تحيين أحكامهم الفقهية، لإلزام الأتباع، وتلاميذ العزابة منهاجا في السلوك يحافظ على سلامة العقيدة. فالشيخ عيسى بن حمدان روى "أنّ وسيا بن عبد الكريم سأل الشيخ أيوب بن الشيخ إسماعيل، عن الشرب بالدلاء التي في أيدي العرب، من الآبار التي في الطرق، إن لم نشرب بها نموت عطشا، أو نركب جمالا كانت في أيديهم، إذا عينا. فقال له: تموت ولا تفعل"². أمّا الشيخ يكنول فقد ووجه اقتراحه بكراء جمال العرب، شتاء، تحمل الحطب إلى المسجد، بالرّفص والتّشنيع من قبل الشيخ إسحاق حين ردّ عليه: "معاذ الله من ذلك. ما نفعله إن شاء الله. ونحمل الحطب على الجمال التي في أيدي العرب، ونوقده في المسجد، ونسخّن إليه، ويطلع معنا دخانه، ونذكي منه المصابيح، ونقرأ القرآن والكتاب؟ لا

¹ المصدر نفسه، ص 684

² م. ن، ص 683

نفعل ولا نجتمع عليه... ونهره الشيخ أبو صالح يعلو حين بلغه ذلك وقال: إنما الأموال التي بأيدي العرب، الرّيبة عند جميع أهل الدّعوة¹.

يتحوّل طريق السّفر كخطّ التّجارة، مكانا عنيفا. تسعى الشّخصيّة الإباضيّة إلى الحذر فيه. ولكنّ الأدعى إلى الحيطة هو الأسواق. وعيا منهم بأنّ جميع ما يعرض فيها للبيع، إنّما هو حصيلة غصب، وانتزاع، وإكراه يمارسه العرب الغزاة.

2- أسواق أموال الغصب:

وهو ما يجليه رأي زوجة الشيخ إسماعيل بن عليّ النّقراويّ، حين امتنع زوجها عن أكل لحم الجمل، وهم في ضيافة أبي العباس أحمد بن محمّد بن عليّ في تماواط، فقالت مبرّرة: "كلّ الذي في أيدي العرب من الجمال، هي لنا. قد أخذوها منّا غصبا"². هنا صار لزاما على كلّ إباضيّ ملتزم بالتّعاليم أن يتحرّى مشترياته. وأن يعيد تقويم المُنَاد من سلوك العجلة متى ساوره شكّ في ما إشتهراه، تصحيحا للعقيدة. قال أبو الرّبيع: اشترى عبد السّلام خرفانا من السّوق في إفريقيّة. فجاءه صاحبها ليأخذ الثّمن. فقال "أرّ" بلغة صنهاجة. ومعناه "هات". فاستراب كلامه. وخشي أن يكون من صنهاجة. فدفع له الثّمن. وتصدّق بالخرفان والحملان"³.

ولئن بدأ التّحريم "بالبراءة" وتجريم التّعامل، والتّبادل جملةً، فقد تطوّر لاحقا إلى تفصيل، تعلّق بانسحاب طابع التّحريم على كلّ صنوف المأكّل، التي يقع التّشكيك في علاقتها بممتلكات العرب، ولو كان سماء أغنامهم: "روى أبو الرّبيع عن أبي محمّد شيخه، أنّ غنما حراما جلبها بنو سنجاسين في أريغ، فطردهم الشّيوخ، فكانوا في الحلقة، فعاهدوا أن لا يأكلوا لحم الغنم البريّة تلك السّنة، وهم في وغلانة. وذكر أبو الرّبيع عن أبي محمّد أنّ

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص683

² المصدر نفسه، ص688

³ م. ن، ج3، ص794

رجلا من بني مومن موسى الأوس في آجلو اشترى غنما فيها ريبة، فأخرجها الشيوخ من البلد. فبقيت عند رجل منهم غنم أخباها في غار. فرفع سمادها. فحرث منه بحيرة. فجاء بعد ذلك بالبطايخ إلى الشيوخ في المسجد ليأكلوها. فأخبروهم أن الرجل أخبأ غنم الريبة التي أخرجتم. فرموا له بطايخه. وطرده عنهم¹.

إنّ هذا الوعي الحادّ بضرورة حفظ النفس، والمال والعقيدة، تجسّد أخيرا في شكل وعي قاطع. أنهى آخر الوشائج بين العرب والبربر. وقياسا على تسمية "جزيرة العرب" تمّ استحداث مفهوم "جزيرة البربر". ومن خلاله سنشير إلى الوعي الإباضيّ بآخر صنوف المكان العنيف.

3- مدن المخالفين (جزيرة العرب):

لطالما حرص فقهاء الإباضيّة وكتّاب سيرهم، على وأد تهمة "الخروج"، وتجنّب عبارة "خارج" "لأنها من ابتداع خصوم المحكمة، فقهاء الأجناد"²، ولما فيها من اتّهام صريح لهم بأنهم خرجوا من الملة لمعارضتهم السلطان، وليّ الأمر. ولكنهم لم يكتفوا بذلك بل نسبوا لأنفسهم تسميات بديلة هي "المسلمون" أو "أهل الحق" أو "أهل الاستقامة والصّلاح" كما يبيّن الخبر اللاحق. وقد تضمّنت سير الوسياني أخبارا عديدة تؤكّد حرصهم على التّعبد، وطلب العلم، وكثرة الرّغبة في الحجّ "وكان المسلمون من أهل الجبل، جبل نفوسة، أكثر الناس حجّا وأزكاهم نهجا، حتّى إنهم كانوا يحجّون بالنساء والذّرية. وذكر أنّه وُلد في قافلة واحدة ثلاثمائة صبيّ ذكورا، ولهذا قالوا: من حجّ على غير متولاه فهو هالك"³.

هذه الرّغبة المتوارثة عن الأئمّة الأوائل في زيارة البلد الحرام، ونتيجة تکرّرها، فرضت على أتباع المذهب إكراهات جديدة، قابلوها بفقّه أكثر ليونة. وبحثوا لها عن حلول فقهيّة تدرجها ضمن فقه الضّرورات. فقد "ذكر الشّيخ أبو يعقوب قال: قلت لأبي عمّار ونحن في

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج2، ص682

² محمّد سعد، الشّيباني، تاريخ إباضيّة تمازغا: مقدّمة في تاريخ الإباضيّة ببلاد المغرب في القرون الهجرية الأولى، ص90

³ الوسياني، سير الوسياني، ج1، ص239

جبال مكة: عجا عما تنتزه عن أموال العرب التي في أيديهم، ونكره الدنوّ لمن دنا إليها، ونتجهّم في وجوه من اصطحب معهم إذ كنّا في بلادنا ونأكلها هنا، ونكري عنهم، وننزود منهم إذ كنّا في بلد حُرمة. يأخذون الحجاج، ويقتلون من دافعهم عن نفسه، قد عايناهم، مثل بني مجزية شهروا في النهب والغصب. فقال له الشيخ أبو عمّار -رحمه الله-: هذه جزيرتهم، القاعد في أيديهم الحلال، وتلك الجزيرة جزيرة البربر، إنّما هم فيها غارة، وكلّ ما كان في أيدي الغارة فريسة. إلّا من أبصر شيئاً، وعاينه، فلا يحلّ له أكله، ولا شراؤه والاستنفاع به، أينما كان في بدو أو في حضر... ونحن في جزيرتنا كالعرب في جزيرتهم، والحمد لله ربّ العالمين¹.

يُظهر الخبر السّابق وعياً مكانياً يربط مفهوم الجزيرة بالفضاء الثقافيّ أكثر من المجال الجغرافيّ فيجعل لكلّ أمة عرباً وبربراً جزيرتهم الحاضنة لثقافتهم، جملة من المعاملات السّارية وفق نهج "الاستقامة" أو نهج "الإقامة". غير أنّ ما يظهر من مفهوم آخر للجزيرة يخرجها إلى سجلّ جغرافيّ صريح عند الحديث عن بلاد جربة.

لم يستخدم الوسيانيّ مصطلح الجزيرة في وصف هذه البلاد المنيعّة لكنّه أورد في أحشاء الأخبار ما يجعل الجزيرة "حصناً" والجبل "حرزاً" والواحة "حوزاً"² لذلك يرد ذكر البحر في أحشاء أخبار الأئمّة مصدراً للبلايا النازلة بأهل المذهب فقتل شيوخ جربة من قبل المعزّ بن باديس الصّنهاجيّ قد تمّ انطلاقاً من البحر، وحتّى موت إبراهيم بن الأغلب المنكّل بسيوف نفوسة في معركة مانو قد تمّ بعاصفة في البحر. وبناء على ذلك فإنّ الصورة الرّاسخة للبحر في السّير الإباضيّة عامّة، وسيرة الوسياني خاصّة هي صورة المهلكة.

لكن كيف يمكن أن تكون الجزيرة المنيعّة مع أبي مسور اليهراسني ملجأ بقي الجماعة،

¹ المصدر نفسه، ج2، ص683

² م. ن، ج1، ص238: "لأنّ أهل إفريقيّة إنّما علمهم من الكتاب أخذوه. لكثرة الزّلازل عليهم، وليس لهم بلد لم تنهيه المسودة، وأهل طرابلس صانهم الله من ذلك، من كان في البحر حرزاً له، ومن كان في الجبل وزراً له، والحمد لله على ذلك كثيراً، ولم ينتقل لهم بلد، ولا مرقّ لهم ديوان، وحلقهم لم يرتّموا، ومجالسهم لم ينحسم الذّكر منها والعزم والاجتهاد".

في حين أنّ البحر المحيط بها مهلكة تهدّد الدّين؟

يُفهم ذلك في سياق التّطوّر التّاريخي للحضور الاباضيّ بجزيرة جربة. فخلال القرن الرابع، قرن تأسيس مدنيّة بني يهراسن لم تكن الجماعات والطوائف عديدة، وقُدّم النّكار أخوالاً لأبي مسور الإمام المؤسّس. لكنّ أحداث الصراع على سهل الجفارة وطريق البريد والحجيج، بين زواغة وصنهاجة من جهة، وبين صنهاجة وزناتة من جهة أخرى، قد ألجأ كلّ جماعة مهزومة إلى هذه الجزيرة الحصن. فاجتمعت بذلك أشتات جماعات وصار البحر تماماً كطرقات القوافل، جالبا للجيوش الغازية.

ولمّا كان الهروب من الجزيرة غير ممكن بحرا وغير متيسّر برّا، فقد التجأ إياضيّة هذه الجزيرة إلى مهادنة الصّنهاجيين مع فصيل بن أبي مسور، وفي نفس الوقت كان أبناء هذا الإمام اليهراسنيّ الثّاني قد هربوا إلى الصّحراء بحثا عن أبي عبد الله محمّد بن أبي بكر الفرستائيّ ليؤسّس نظام العزّاية في أعماق الصّحراء بعيدا عن جبل نفوسة، وقد فلّت سيوف أهله، وبعيدا عن جزيرة جربة وقد هُتكت حرمة منعته، وبعيدا عن جبل دمر وقد اختُرقت مساريه وضعفت حصونه. فلم يبق إلّا اللّامكان (جغراف) جزيرة في حرّ الرّمْل تتدفّق أمواها فتعوّض فقدّ الجزيرة (جربة) جغرافيا وتحلّ محلّ هنك الجزيرة ثقافيا لذلك قال الوسياني نقلا عن "كتاب لا يسمّيه" "وجغراف في ما ذكر موضع في حمر الرّمال ذو مياه كثيرة"¹

فليس من باب المصادفة أن ينشأ نظام العزّاية باشتراك ثلاثة مواطن: جزيرة جربة تبني الفكرة، وجبل نفوسة يجسّدها مشروعا، وصحراء وارجلان تحتضنها فضاء. ومن هذا الفضاء الصّحراويّ حُبّرت السّير وهي ترفع شعار المنعة في الرّمْل وتخشى الهلكة كلّما اقتربت من البحر.

إنّ انتشار المذهب الإباضي في حيّز جغرافيّ موسّع ببلاد المغرب، ثمّ انعزال جزره عن بعضها البعض في المكان، واتّصالها ببعضها في الوجدان، قد جعل الصّعوبة قائمة.

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج3، ص901.

فالمجال نهب مشاع لخصوم المذهب. خاصّة بعد ضعفه سياسيا، وتمزّقه جغرافيا. رغم حرص الوسياني على إظهار وحدة العقيدة، ومتانة اللّحمة بين الأتباع والسّلف.

لكن هل ينظر بنو مزاب إلى المكان بنفس منظار أهل جربة، وأهل جبل نفوسة في تعاملهم مع فضائهم ومع جوارهم؟

ألا تكون طبيعة المكان مؤثّرة في خصوصيّة الثقافة المنتجة، وحدودها، ومجالات تحقّقها؟ سيما والإباضيّة قد حافظوا على وجودهم الرّمزيّ، في الفضاءات الحيويّة الثلاثة من واحات الصحراء، وقرى الجبل، وجزيرة البحر؟

لقد أدّى البحث في قيم العنف في المكان، إلى تجاوز طبيعته الماديّة ورمزيّته الجماليّة، إلى كشف طبيعة الوشائج القائمة على النفور من الآخر والتحذير منه. فهو من أهل الخلاف وهو من "المسوّدة" و"الحشويّة" كما ينعّت بذلك الإباضيّة أهل التّشيع وأهل السنّة. وإذا لم يجمع المكانُ الإباضيّة لفترة ما مع خصومهم العقائديين، فهل سيجمعهم مكان فرضيّ مع من لا تتشب معهم الحروب، من شعوب وسط إفريقيا وصحرائها؟ ومن ساكنة المجال الشّماليّ، والغربيّ، المجاور لهم، من بلاد برغواطة وبلاد السّوس؟

خاتمة الباب الرابع

نتبين من خلال دراسة الوعي الجمالي، في سير الوساني ثلاثة مستويات لتشكّل صورة المكان في الذهنية الإباضية. التشكّل الأول نفسيّ جامع بين اللّطف والعنف. فبعض الأماكن تتسم بقدر من الحميميّة والألفة. جسّدتها صور المساجد، والمحاريب، وحلقات العزّابة، وغيران التمدّرس والتّأليف. وهي أماكن شهدت توسّع نفوذ المذهب الإباضيّ وبداية إشعاعه. أمّا النوع الثّاني فأماكن عنيفة جسّدتها فضاءات تواجد الآخر، الخصم، المناوئ، نكّاراً، أو حشويّة ومسوّدة. إمّا عبر المشاركة كطرقات المغانم وأسواق التّجارة، وإمّا عبر التّمايز الجغرافيّ كجزيرة العرب، وكلّ الفضاءات المباينة لحدود دولة الإمامة الرّسميّة.

أمّا الثّاني فتشكّل فنّيّ لصورة المكان. جامع بين صفرة الرمال وخضرة الواحات. صفرة قاتلة هي رمال جغراف بلاد النّيه، وذهب التّجارة مع عمق إفريقيا السّوداء، وخضرة محيية من نخل وزرع. يمثّلان معا جوهر الأسطورة التّارقية في كرهها للذهب "النّبر"¹. كما يكشفان عن جدل عميق بين شروط العمران المغربيّ، وتعاليم الدين الوافدة من المشرق. بما يحولها أركيولوجيّاً، طبقة خارجيّة، تخرقها نواة ضاربة في التّجذّر في تربتها الأمازيغيّة.

أمّا التشكّل الأخير فذهنيّ. تُقيمه ثنائيّة: سراب الزّمان وشراب الأمان. مقولة تختزل مشروع السّير الإباضيّة ببلاد المغرب بين الرّغبة في مقاومة البدع والانحرافات، داخل المجتمع الإباضيّ بانضباط سلوكيّ وفكريّ. وبين التّنظير لنهاية إنّهزاميّة أجلتها أسطورة جغراف أرض المنعة، وحصن النّهاية الكائن في اللّامكان. صراع أبديّ بين الدّنياويّ والعزّابي: شراب بسراب.

لقد تشكّلت أهمّ صور المكان فضاءً اجتماعيّاً وثقافيّاً ضمن تجلّيات الوعي بالذّات وبالأخر كما رسخت في البنى النّقائيّة للجماعات الإباضية خلال القرن الهجريّ السّادس.

¹ نجد ذلك في رباعيّة الخسوف وفي رواية النّبر للرّوائي التّارقي إبراهيم الكوني. وهي تظهر مقدار تشاوّم التّوارق من الذهب واعتباره مصدر لعنة وشوّم.

ورسمت هذه التّمثّلات على اختلافها، الملامح المميّزة للشّخصيّة المغربيّة الوسيطة، في علاقتها بالمكان، بين عمقها التّاريخي الجبليّ وخصوصيّتها الجغرافيّة الصّحراويّة وهويّتها الثقافيّة المتوسّطيّة.

ذاك هو الفضاء الذي استقرّت به حركة تدوين السّير، بين عريش وغار. في زمان ثقافيّ أسّس له المزاتيّ داخل غار تمولست. وانتهى إليه الوارجلاني في مسجد ببلاد وارجلان. وانتمى إليه الفرسطائيّ في عريش بواحات أريغ. ليستفيد منه الوسياني والبغطوري بعدهم بين كهف بجبل نفوسة، وظلال بواحة بوارجلان. منتهين من كلّ ذلك إلى أنّ نصّ السّيرة يعاد تحبيره كلّما نشأت حاجة ماسّة إلى إحياء موروث الأخبار والآثار، بشكل يفيد في توجيه السيّاق الثقافيّ العالم لخريجي مدارس العزّابة، وحلق الشّيوخ، ومجالس الأئمّة المختفين، حفظاً للمذهب واستمراراً للطّريقة وتشبّثاً بالسّنن الأولى.

خاتمة عامة

إنّ اهتمامنا بالجدل الحاصل بين وعي الجماعات الإباضية والمكان الحاضن، اندرج ضمن ذاك المسار الجديد للبحوث الإنسانية والثقافية ذات النزوع التأويلي الذي أشرنا إليه سلفاً. لذا حاولنا أن ندرس صوراً من هذه العلاقة ونستقصيها داخل مجال طرفي محدود، اخترناه مكاناً متنوع المكوّنات هو مجال الجماعات الإباضية بشمال إفريقيا، وآثرنا أن نبين من خلاله ملامح حضارة الإنسان داخل فضاء شبه جافّ، مستقصين مجمل الحيل التي ابتدعها الإنسان للتغلب على صعوبات التعمير، وموانع التثمير، ومعوقات الاستقرار، هرباً بالعقيدة عن عيون الخصوم ونجاة بالنفس والدين. وقد بحثنا في ذلك عن مظاهر من الخصوبة الفكرية الحاذقة تتازع الجذب الطبيعيّ القاهر بتنميتها للموارد البشرية المبتكرة عبر ابتداع تقنيات تضمن البقاء وتحقق الاستمرار وتُظهر أصول فلسفة التعمير القائمة على الحيلة من الزمان بالفعل في المكان. وهي تلك الفلسفة التي اختزلها الإباضية من ساكني السهول الجفارية أو القصور الجبلية أو الجزر البحرية في ثلاثية عمرانية متكاملة أثنت المكان وميزته: عمارة واحة تحقق النماء، وأسواق وتجارة وفنادق تحقق الثروة وتضمن الغذاء، وإنشاء مصليات ومساجد، وغيران درسٍ للعزابة، تحفظ تعاليم المذهب وتحقق انتشار مبادئه. ضمن سياسة تنموية قائمة على تحقيق الأمن الشامل في " الإختفاء والإكتفاء".

وانتهينا من دراسة صنوف الوعي بالمكان في طيّات هذا البحث إلى تبين جملة ملاحظات لعل أهمّها:

-نشأة وعي تاريخي جديد عند إباضية المغرب، قوامه تشكّل لثقافة الشتات من تلوّن الأمكنة. وهو ما كشف تعدّد الروافد الثقافية المحققة لثراء المدونة الإباضية ببلاد المغرب. ثراء تم تأسيسه على تنوع مكوّنات المكان الحاضن (جبل، صحراء، سهل، واحة، بحر).

-كشف سير الوسياني عن مرحلة خطيرة، من مراحل الوعي بالكتابة السيرية الإباضية.

ولعلّ ارتباط تدوين هذه السّير بلحظة انكسار حضاريّ للدولة الرّستميّة، هو العامل الأقدر على تفسير تحوّل المفهوم عن تمجيد سلوك السّلف المشرقيّ المؤسّس، إلى تجميد الصّورة النّمودجيّة، في أعلام شيوخ بلاد المغرب الذين أنقذوا الدّين من الاندثار. وحصّنوا المذهب من الانهيار أمام رياح الرّمن العاصفة، في وجه أصحاب "الحقّ والاستقامة". فكان الوعي بالمكان المغربيّ مرسّخاً لروح انتماء سارية. تطلب في الفضاء سياحةً، وفي المواطن منعةً. وتحرص على إكساب الدّين خصوصيّة مغربيّة تقيّمه، بعد انهيار "جهود أهل المال المزاتيّين، وحملة السيّوف النّفوسيّين"، على جهود صفوة المغاربة من حملة العلم الخمسة، الأئمة "شموع النّقى والهدى" بعبارة الوارجلاني، وورثتهم من الشّيوخ الأجلّاء "أهل الطّهارة والاستقامة" بعبارة الوسياني.

- تواصل تدوين السّير الإباضيّة بين القطيعة في الرّمان، والتّواصل في المكان، خلال العصر الوسيط رغم ما ترتّب عن ذلك من توسّع في الطّبيعة والمضمون والوظيفة. عمّا نشأت فيه داخل فضاء بلاد المشرق. لذا جاءت سير الوسياني حلقة وسطى في تاريخ الكتابة السّيريّة ناطقة بمشاغل الجماعات، أكثر من إخبارها عن حياة الأعلام. فغدت بذلك موسوعة ثقافيّة عامّة وعالمة في نفس الوقت تسمح لها نزعتها الموسوعيّة أن تكون حاملاً ثقافيّاً عامّاً وتامّاً. وذاك ما ظهر بجلاء، من خلال اعتماد المنهج المكانيّ في ترتيب الأخبار، والتّعريف بالأعلام.

-وبما أنّ السّيرة لا تتفصل عن المكان، فقد كان للمكان في وجهه الأليف حضور متنوّع وتجلّيات عديدة. فرعناها إلى مبحثين هما: المكان حصن البداية، واللامكان حصن النّهاية. إذ بين البداية من آذان جبل نفوسة، ومصلّيات واحة وارجلان، والإنهاء بمياه جغراف، وغيران العباد والزّهّاد، مسيرة سرد. وحكاية جماعة. وتغريبة مذهب.

-إدراك حجم النّشأوم الذي حكم استشراف الإباضيّة لمستقبل مذهبهم. وجسّده الوسياني بنقله القولة التي أوردناها سابقاً لأبي محمّد ويسلان، حين كان بجبل دمر، ذات سنة محلّ

وسَعَب، أَلْجَأَتْهُ إِلَى صَرْفِ عَزَابَتِهِ إِلَى أَهْلِيهِمْ : "وَأَخِرَ الزَّمَانِ تَتَّبَعُ فِيهِ الْفِتْنُ، فَتَنَ الدِّينَ وَمَحَنَ الدُّنْيَا وَشَدَائِدُهَا، وَيَقَلُّ الْمَطَرُ وَالْبَرَكَةُ..."¹.

- وقوع الوسياني فيما حاول تجاوزه منهجياً، إذ استماله نهج التَّرحُّل في المكان، احتذاءً بألواح أبي العباس أحمد الفرستائي. وشدّه النهج التَّحْقِيقِيّ في الزَّمان، كما نقله إليه أبو زكرياء الوارجلاني، عن كتاب السَّيرة ببلاد المشرق. وإن كان هذا التَّرتيب الزَّمَنِي غير محترم إلى حدٍّ بعيد، وإنَّما يتمُّ الانتقال داخله بين ذكر الأعلام وفقاً لتداعيات مسائل الكتاب، وعلى تناسب مع مقاصد التَّأليف، واختلاف حاجيات متلقّي الكتابات السَّيرِيَّةِ المغرِيبِيَّةِ

- إنتاج العلاقة بين التَّعمير والعمران داخل الفضاء الأليف، لمنجز فكريّ غزير. ظهر في شكل مدوّنات، وكتب فقهية وجَّهت العمارة وسطَّرت سلوك الفرد الإباضيّ وعمرت القمم الجبلية وقيعان الأودية ونقلت حيّز تمازغا من بساطة التَّعمير، إلى فلسفة العمران. وأشعّت على كامل الفضاء الإباضي ببلاد المغرب، وبلاد السودان. ولكن خلف ذلك الوجه الأليف من الوعي بالمكان، وجه آخر أطلقنا عليه تسمية العنيف. واعتبرناه "مكان الكراهية والصِّراع". مشيرين إلى أنّه "لا يمكن دراسته إلّا في سياق الموضوعات الملتهبة انفعاليّاً والصُّور الكابوسيَّة"². وهذا الصَّنْف من المكان العنيف، انقسم في نظرنا إلى قسمين. سيّجها الوعي المذهبيّ بحدود الجماعة كما حكمهما الانتشار الجغرافيّ لذا بحثنا عن خصائص المكان العنيف داخل الفضاء الإباضيّ أولاً، بدءاً بأمكنة الفرقة والافتراق (وارجلان، وتيهارت، وريصو حيث انتشرت معارك الوهبيَّة والخلفيَّة)، دون أن ننسى تعليقات الوسياني حول ساحات الحروب والهزائم (بين تاورغاء ومانو وباغاي)، وحول بؤر الفتن وملاجئها (كدوة مغراوة، غار بن كيداد، وجزيرة جربة مهرب خلف بن السَّمَح). أمّا الصَّنْف الثَّاني من المكان العنيف، فهو ما امتدَّ خارج حدود الجماعة. مثل أسواق أموال الغصب، وطرقات مغانم العرب، ومدن المخالفين. ممّا أوجب وعياً جديداً

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج1، ص399

² غاستون باشلار،جماليّات المكان، ص31

فارقا بين "جزيرة البربر"¹، و"موطن الشيطان"². تلك الأماكن التي اجتاحتها "الغارة، الغصبة، النهمة، النهبة"³. وهو ما أوجب البراءة لاحقا، من "العرب جملة"⁴.

- حرص السير الإباضيّة على اختلافها، وفي كلّ مراحلها تدوينها، على ضبط الإنسان موضوعا مركزيا جامعا. فصلته السيرة الفاتحة للوارجلاني، سيرة جماعة نابعة من مذهب الأئمة. لتخصّصه السيرة الثانية (البغطوري)، بأهل جبل نفوسة. ثم لتعمّمه السيرة الثالثة مع الوسياني. ويغدو الاهتمام منصبا على مسيرة أمة تتقلب من الصّلاح إلى الطّلاح. في زمن الانهيار وانسداد آفاق أهل الفضل. ولتعود السيرة الرابعة لاحقا مع الدّرجيني، لتغيّر الاهتمام بالأئمة اهتماما بالمشايخ. وهو تغيير جوهريّ، أظهر السّلطة الرّوحية المستعادة بنظام العزّابة. تلك هي المسيرة الجامعة للأئمة، تنزلها كما لاحظ الوسياني، عن قدس الفضيلة الدّينية إلى دنس الرّذيلة الدّنيويّة. يقاومها المحافظون من "أهل الحقّ والاستقامة" بالنّقاء في السّيرة والصّلاح في المسيرة.

¹ الوسياني، سير الوسياني، ج 2، ص 683

² المصدر نفسه، ج 3، ص 844

³ م. ن، ج 2، ص 684

⁴ م. ن، ص 687

قائمة المصادر والمراجع

(مرتبة ألفبائياً، دون اعتبار الألف واللام، ابن، أبو)

قائمة المصادر:

- الوسياني (أبي الزبيع سليمان بن عبد السلام بن حسان). (ق6هـ/12م)، سير الوسياني، دراسة وتحقيق، د. عمر بن لقمان حمو سليمان بو عصبانة، نشر وزارة التراث والثقافة مسقط، سلطنة عُمان، الطبعة الأولى، 2009.

قائمة المراجع العربية:

- الإباضي (ابن سلام)، كتاب فيه بدء الإسلام وشرائع الدين، تحقيق، غيرنر شقارتس والشيخ سالم بن يعقوب، دار النشر فرانز شيطايز، 1986.
- ابن الصغير (المالكي)، أخبار الأئمة الرستميّين، مقدّمة تحقيق محمد ناصر وإبراهيم بخّاز، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، ط1، 1986.
- ابن العبريّ (مارغريغوريوس) (مفريان المشرق)، كتاب "الإبثيقون، فلسفة الآداب الخلقية"، ترجمة مارغريغوريوس بولس بهنام مطران بغداد والبصرة [د ت].
- ابن خلدون (عبد الرحمن)، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر. تحقيق أبو صهيبي الكرمي، بيت الأفكار الدولية، مج6 و 7.
- ابن سينا (أبو عليّ الحسين)، مجموعة رسائل في الحكمة والطبيعيّات، دراسة وتقديم جميل صليبا، دار بيبليون، باريس.
- ابن عبد الحكم (أبو القاسم بن عبد الرحمن)، فتوح مصر والمغرب والأندلس، تحقيق عبد المنعم عامر، الإدارة العامة للثقافة بوزارة التربية والتعليم، القاهرة (د.ت).
- ابن عذاري، البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب. ت، بشار عواد معروف - محمود بشار عواد ط، دار الغرب الإسلامي، ج1.

- ابن منظور (محمّد أبو الفضل جمال الدّين)، لسان العرب المحيط، دار الجيل بيروت لبنان، الطّبعة الأولى، مج 3، 1997 .
- أسطورة العود الأبدي، ترجمة نهاد خياطة، دمشق ط1، 1987.
- إسماعوي (صالح بن عمر)، العزّابة ودورهم في المجتمع الإباضي بمزاب، نشر جمعيّة الثّراث، غرداية، الجزائر 2005
- أعمال الملتقى الدّولي، بنو هلال سيرتهم وتاريخهم، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر 2009
- أعوش (بكير بن سعيد)، دراسات إسلاميّة في الأصول الإباضيّة. مكتبة وهبة، مصر، ط3، 1988
- إلياد (مرسيا):
- أندرسون (بندكت)، الجماعات المتخيّلة: تأملات في أصل القوميّة وانتشارها. ت ثائر ديب، شركة قدمس للنّشر، لبنان، ط1، 2009.
- الأندلسي (ابن حزم)، جمهرة أنساب العرب، مراجعة مجموعة من العلماء، دار الكتب العلميّة، بيروت 1998.
- أوسوس (محمد)، أmaal ن-ثمودرن، معجم حيواني (فرنسي-أمازيغيّ-عربي)، مؤسسة تاوالت الثقافيّة، سلسلة معاجم 1، كاليفورنيا، بدون تاريخ.
- أونج (والترج)، الشّفاهيّة والكتابيّة، ترجمة حسن البنا عز الدّين، ص12، سلسلة عالم المعرفة، عدد 182، فيفري 1994.
- أيّوب (عبد الرّحمان) محقّق كتاب أبي زكرياء يحي بن أبي بكر الوارجلاني، كتاب السيّرة وأخبار الأئمّة، الدّار التّونسيّة للنّشر، تونس 1985
- بازامة (محمد مصطفى)، تاريخ ليبيا، الجزء الثّامن، ليبيا في عهد الخلفاء الرّاشدين، نشر مؤسّسة ناصر الثقافيّة، دون تاريخ

- باسّي (روني)، تسمية مشاهد جبل نفوسة: دراسة في وثيقة مجهولة المؤلف. ترجمة عبد الله زارو ومحمد ومادي. منشورات مؤسسة تاوالت الثقافية 2004
- باشلار (غاستون)، جماليات المكان. ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، ط2، 1984 .
- باقر (طه)، مقدّمة في تاريخ الحضارات القديمة، بغداد 1973
- بدوي (عبد الرحمن)، مدخل إلى الفلسفة الحديثة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975.
- البرادي (أبو القاسم بن إبراهيم)، الجواهر المنتقاة في ما أخلّ به كتاب الطبقات، تصحيح أحمد بن سعود السيّابي، ط دار الحكمة، لندن 2014.
- البغطوري (مقرين بن محمد)، سيرة مشائخ نفوسة، تحقيق توفيق عبّاد الشقروني، ط1، تاوالت، المغرب 2009
- بن عبد الجليل (المنصف)، الفرقة الهامشية في الإسلام. ط، مركز النشر الجامعي، تونس 1999
- بنو هلال، سيرتهم وتاريخهم، منشورات الشهاب، طبعة سنة 1996
- بوباية (عبد القادر)، تحقيق مفاخر البربر، الرباط، 2004.
- تسمية شيوخ جبل نفوسة وقراهم. دراسة لسنّية في الأنوميا والطوبونوميا الأمازيغية ترجمة عبد الله زارو، منشورات مؤسسة تاوالات الثقافية الولايات المتحدة الأمريكية. ص16
- تسمية شيوخ جبل نفوسة وقراهم. دراسة لسنّية في الأنوميا والطوبونوميا الأمازيغية، ترجمة عبد الله زارو، منشورات مؤسسة تاوالات الثقافية، الولايات المتحدة الأمريكية.
- التهانوي، (محمد علي). كشّاف اصطلاحات الفنون، تحقيق رفيق العجم، علي دحروج، مكتبة لبنان، ط1، 1996
- النّونجي (محمّد)، المعجم المفصّل في الأدب، ج1، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان 1999.

- ثابتي (علي)، عمارة جبل دمر في العصرين الوسيط والحديث، إشراف الأستاذ محمد حسن. نوقشت بكلية 9 أفريل تونس بتاريخ 2016/01/23
- ثلاثة وثلاثون قرناً من تاريخ الأمازيغ. مؤسسة تاوالت.
- جاسم (سلطان)، أداة فلسفة التاريخ، سلسلة أدوات القادة، ط1، بيروت، (د.ت).
- جاك، دريدا وجياني فاتيمو، الدين في عالمنا، ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني، دار توبقال، المغرب 2004
- الجرجاني (أبو الحسن)، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، (د.ت).
- الجلاصي (عمار)، ترجمة اعترافات أوغسطينس، 2001.
- حسن (محمد)، المدينة والبادية بإفريقيّة في العهد الحفصي، الجزء الأول، جامعة تونس الأولى 1999.
- الحسين (الهاشمي):
- حمّادي (صبري مسلم)، أثر التراث الشعبي في الرواية العراقية الحديثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1980
- حمدان (جمال)، شخصية مصر، دراسة في عبقرية المكان. طبعة مؤسسة دار الهلال، دون تاريخ.
- خورشيد (فاروق)، محمود دهنّي: فنّ الكتابة، السيرة الشعبية، دراسة فنية نقدية للسيرة الشعبية، عنتره ابن شدّاد، 1996.
- دبّيش (لطف)، التّواصل الحضاري في الثقافة العربية الإسلامية من خلال مدوّنة الجغرافيين المسالكين والرّحّالين العرب والمسلمين، مركز النّشر الجامعي، منوبة-تونس، 2010
- دراسات شمال إفريقيّة. مقال، "مملكة إياضية مغمورة: دولة بني مسالة" نشر مكتبة الضّامري للنّشر والتّوزيع، سلطنة عمان، 2008

- الدرجيني (أبو العباس)، كتاب طبقات المشائخ بالمغرب، تحقيق إبراهيم الطّلاي، سلسلة من كتب التّراث، طبعة 2، قسنطينة الجزائر 1974
- الدّريسي (فرحات)، الجماعات العلميّة: النّشأة والخصائص والوظائف (في البيئة الثقافيّة العربيّة الإسلاميّة)، مرقون.
- ديبوا (جون)، جغرافيا جبل نفوسة: دراسة ميدانيّة في الجغرافيا الطبيعيّة والبشريّة. ت. عبد الله زارو، مؤسّسة تاوالت النّقاقيّة، الرّباط 2006.
- رواية المجوس، نشر دار التّثوير وتاسيلي للنّشر والإعلام، ط2، لبنان 1992.
- رواية واو الصّغرى، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت لبنان، ط1، 1997.
- الرويلي (ميجان) و البازعي (سعد)، دليل النّاقّد الأدبيّ، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، ط3. 2002.
- ريكور (بول)، الذاكرة، التّاريخ، النّسيان. ترجمة د. جورج زيناتى، دار الكتاب الجديدة المتّحدة 2009.
- الرّاهي (نور الدّين)، المقدّس الإسلاميّ، دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء المغرب، ط1 2005.
- الرّوّاري (محمّد)، التّعير والعمران بجبل نفوسة، أطروحة دكتوراه 2017، مرقونة.
- السّعافين (إبراهيم)، وآخرون: أساليب التّعبير الأدبيّ، دار الشروق، عمان، الطبعة الأولى، سنة 1997
- السّير الإباضيّة وإشكاليّة المنهج من خلال كتاب الألواح للفرسطائي، دراسة وتحقيق، ص14، (بحث مرقون)
- سير الائمة وأخبارهم المعروف، تحقيق اسماعيل العربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان 1982، ط2.
- سيزا (القاسم)، تأليف جماعيّ، نظريّة الثقافة، عالم المعرفة، عدد 233، ط. الكويت 1997م.

- شفيق (محمّد):
- الشّمّاحي (أبو العبّاس أحمد):
- الشّيباني (محمّد سعد)، تاريخ إباضية تمازغا: مقدّمة في تاريخ الإباضية ببلاد المغرب في القرون الهجرية الأولى. ط JMS تونس 2013 ص90
- صليبا (جميل)، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983
- الصّليبي (كمال)، خفايا التّوّارة وأسرار شعب إسرائيل. طبعة دار السّاقى، 2006.
- طبقات مشايخ المغرب، تحقيق ابراهيم محمّد طلاي، ط2، ج1.
- عبّاس (إحسان)، فنّ السيرة ، دار الشروق عمّان، الأردن، الطبعة الخامسة سنة 1988
- عبد الكافي (أبو عمّار)، السّير، نشر وتحقيق مسعود مزهودي، مكتبة الضّامري، سلطنة عمان، طبعة1، 1996.
- العبيدلي (أحمد)، السّير الإباضية كمصدر لتاريخ عمان:سيرة محمّد بن محبوب (مجلة نزوى، عدد2، يناير1995)
- العطوانى (عبد المجيد)، المعنى وبلاغة التّأويل في مؤلّفات الغزالي، الخطاب بين إرهاب العلم الكلّي وإكراهات التّاريخ، الدّار التّونسية للكتاب، 2014،
- عمامو (حياة)، أسلمة بلاد المغرب. دار أمل للنشر والتّوزيع، 2004
- عبد العزيز غوردو، فينومينولوجيا المكان، ما لم يرد عند باشلار، مطبوعات الهلال، وجدة، 2011
- فتغنشتاين (لودفيك)، تحقيقات فلسفية، ترجمة عبد الرّزاق بنّور، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1 2007.
- الفرستائىّ (أبو العبّاس أحمد بن محمّد بن بكر):
- فروم (إيريش)، فنّ الوجود، (The Art of Being. Erich Fromm) ترجمة إيناس نبيل سليمان. طبعة دار الحوار، اللاذقية، سورية، ط1 ، 2011

- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، بيت الأفكار الدولية، الطبعة الأولى، بيروت، 2004
- القاسم (سيزا)، مجموعة من الباحثين، جماليّات المكان، نشر دار قرطبة، الدار البيضاء، ط2، 1988
- القرآن الكريم.
- قريش (روزلين ليلي):
- كتاب الألواح للفرسطائي، مخطوط عدد 247 . 541، نسخ عمر بن الحاج يحيى الشماخي، المكتبة البارونية، جربة تونس.
- كتاب الألواح، مخطوط تحت رقم: 246 . 14/84 (24 صفحة). المكتبة البارونية، جربة تونس.
- تحقيق الباحث الهاشمي الحسين (مرقون)
- كتاب الدليل والبرهان، تحقيق سالم بن حمد الحارثي، المطابع العالمية رؤى، مسقط، سلطنة عمان، 2006
- كتاب السّير، تحقيق محمّد حسن، دار المدار الإسلامي، بيروت لبنان 200
- كتاب القسمة وأصول الأرضين، كتاب في فقه العمارة الإسلامية، تحقيق وتعليق وتقديم: بكير بلحاج ومحمّد صالح ناصر، نشر جمعية التّراث، القرارة، غرداية، الجزائر، ط 2، 1997
- كوش (دنيس)، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2009.
- الكوني (إبراهيم):
- ليفيتسكي (تادايوش):
- المرباط (رياض)، مدوّنة مساجد جربة، تونس، 2002.
- مصطفى (إبراهيم)، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية، [د ت] ط2، ج1.
- المطران يعقوب أوجين منّا، قاموس كلداني عربي، أعاد طبعه مع ملحق جديد المطران روفائيل بيداويد، منشورات مركز بابل، بيروت 1975.

- المعجم العربيّ الأمازيغيّ، ج1، المغرب 1996.
- مقال "أصول المذهب الإباضي بإفريقيا الشماليّة " دراسات شمال إفريقيّة، ترجمة أحمد بو مزقو.
- المقدّس والعادي، ترجمة عادل العوّا فصل: "الأسطورة الأنموذج الأمتل". ط1، 2009
- المكان والإنسان بالجنوب الشرقيّ التّونسي من خلال رحلات التّجّاني وببيرفنديار، رسالة ماجستير في الحضارة، إشراف الدّكتور لطفي دبّيش، كليّة العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة بتونس ونوقشت بتاريخ 10 أكتوبر 2014.
- المنصوري (المبروك)، جدل الدّين الإسلامي والعمران المغربي، طبعة1، الدّار المتوسّطيّة للنشر، بيروت2010
- المهيري (عبد القادر) وصمّود (حمّادي)، معجم تحليل الخطاب لباتريك شارودو ودومينيك منغنو، نشر المركز الوطني للترجمة دار سيناترا، تونس، 2008.
- موجز دائرة المعارف الإسلامية، ط1، الشارقة، 1998.
- المؤرّخون الإباضيّون الوهبيّة في إفريقيا الشماليّة. ترجمة ماهر جرّار وريما جرّار، ط1 دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، 2000
- ناصف (مصطفى)، دراسة الأدب العربيّ، دار الأندلس، بيروت_لبنان_الطبعة الثالثة سنة 1983.
- هيردوت، الكتاب الرّابع من تاريخ هيردوت 420ق.م، ترجمة د.محمّد مبروك الذويب بنغازي 2002
- الوارجلاني (أبو زكرياء يحيى بن بكر):
- وثائق جمعيّة صيانة القصور والمحافظة على التّراث ببني خدّاش.
- وُمادي (محمد)، أُمّوال معجم أمازيغيّ ليبي، نسخة الكترونية.
- يانكفيتش (فلاديمير)، من مقال: ما لا يمرّ عليه الزّمن - ط باريس 1986

- يسري (السيد محمد)، جامع السيرة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، المنصورة، العراق، 2005.
- اليعقوبي. كتاب البلدان، تحقيق محمد أمين ضناوي، نشر دار الكتب العلميّة، القاهرة، دون تاريخ.

قائمة المراجع الأجنبية:

- Adam Jean-Michel: La linguistique textuelle: des genres de discours au textes.
- Arkoune Mohamed: Horizons. Prologues n:25 Automne 2002. p148.
- Augé Marc, Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité, Paris, Seuil, coll. « La librairie du XXIe siècle ». 1992.
- Basset Renet: Recherches sur la religion des Berbères .Paris. Ernest Le ROUX edi 1910.The University of North Carolina press.
- Berque (J) : Les Structures Sociales du Haut Atlas. P.U.F 1955.
- Bronislaw Malinowski: A scientific Theory Of Culure, and Other.
- Chastang Pierre, L'archéologie du texte médiéval. Autour de travaux récent sur l'écrit au Moyen âge, in Annales . (Ecritures médiéval).63e année. No 2, mars-avril.2008.
- Eliade (M): Le Sacré et le Profane. Gallimard1965.
- Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition, TVII, article, al-Nafusa, pp. 892-895 (F. Beguinot).
- Gadamer Hanz Georg: Verité et méthode Seuil 1976 .toisieme partie: inflexion ontologique de l'herméneutique sous la conduite du langage p227. Chap 1, La langage en tant que milieu de l'experience herméneutique.
- Lotman Iouri; La structure du texte artistique; Traduit du Russe par: Anne Fournier, Bernard kreize, Eve Malleret et Joelle yong. Préface: Henri Meschonnic. Paris Gallimard 1976.
- Mulsou Martin, Qu'est-ce qu'une constellation philosophique ? Proposition pour une analyse des réseaux intellectuels. (Traduit de l'allemand par Isabelle

Kalinouovski) in Revue Annales (Histoires, sciences sociales). Edts.E.H.E.SS. 64e année no 1. Janvier-février .2009 .

- Rdissi Hamadi: Weber et l'islam d'hier à aujourd'hui .prologues n 25 autom.2002.
- Ricoeur Paul: Herméneutique , cours professés à l'institut superieur de philosophie 1971-1972 ed.Du.Sic.
- Tadeuz Lewicki: Les Historiens bibliographes et traditionnistes Ibadites-wahbites de l'Afrique du Nord du VIIIè au XVIè siècle ; Folia Orientalia tome III (1961) Krakow.

المواقع الإلكترونية:

* روبينانتشي، روبيرتو. كتاب العزابة: حلقة الشيخ محمد بن بكر. وثيقة قديمة عن حياة نُسّاك الصّوامع في الإسلام، ترجمة: لميس الشجني، أعدّها للنشر وقَدّم لها: موحد ومادي، منشورات مؤسسة تاولت الثقافية، سلسلة الأبحاث التاريخية، مؤسسة تاولت الثقافية، المغرب الأقصى 2006، (<http://www.tawalt.com/>)

* موقع: www.izzatomar.com

* المرادي، نوري. تحت عنوان: الإله سين، الإمام الحسين: جذور فواجع الشيعة. والمنشورة بالموقع الرّقمي: http://lailahassan1.blogspot.be/2016/07/blog-post_29.html

فهرس الموضوعات

المقدمة العامة	1
1- كشف دواعي الاختيار:	6
2- الأطر النظرية العامة للبحث:	9
3- تحديد صعوبات البحث:	10
4- رسم ملامح المنهج والخطة المتبعة في إنجاز البحث :	12
5- أهداف البحث وإشكالياته:	12
الباب الأول: تقديم المدونة وتحديد المفاهيم	15
الفصل الأول: تقديم المدونة	16
المبحث الأول: التعريف بالوسيانى وببيئته	16
المبحث الثانى: التعريف بالأثر ومكانته ضمن الموروث السيرى الإباضى	22
الفصل الثانى: المفاهيم الأساسية للبحث	29
المبحث الأول: الوعي بالمكان مفهومًا ثقافيًا	29
- مفهوم الوعي:	30
- مفهوم المكان:	30
- مفهوم الوعي بالمكان:	31
المبحث الثانى: السيرة نمط كتابة شائع عند إباضىة بلاد المغرب	35
- مفهوم السيرة فى التراث العربى:	35

39	- مفهوم السيرة في التراث السيري الإباضي مغربا ومشرقاً:
44	الباب الثاني: الوعي بالمكان انتظام منهجي
45	مدخل:
47	الفصل الأول: الوعي المنهجي في سير الوسياني (المكان يكيّف بنية نصّ السيرة)
47	المبحث الأول: الترتيب المكاني لمادّة السير: مظاهره، دواعيه، مقاصده
47	1- مظاهره: ترتيب من مشرق الفضاء الإباضي المغربي إلى مغربه.
52	2- دواعيه:
55	3- مقاصده: (ما ينثره الزّمان ينظمه المكان)
60	المبحث الثاني: من الترتيب المكاني لمادّة السير إلى انتقاء الأعلام.
63	1- آليّة الحذف والانتقاء: الاقتصار على بعض أعلام المكان.
66	2- آليّة الإظهار والإخفاء:
69	الفصل الثاني: إكراهات الوعي المنهجي بالمكان في سير الوسياني
69	المبحث الأول: منهج التّأليف الإباضي وملاحم الوعي بالخصوصيّة المكانية المغربية:
69	1- سبق الأئمّة المشاركة وفضل الشيوخ المغاربة:
76	2- أرض المشرق وبلاد المغرب: مغامرة المشاركة ومصابرة المغاربة.
81	*بربريّة اللسان: الأصل في الكيان تمزيغه
84	*بربريّة الطّعام: التقشّف في الغذاء تأصيل
88	*بربريّة الكساء: طهارة النفوس في نقاوة الملبوس
91	*بربريّة الانتماء: جغرافيّة المكان من خرافية الزّمان
96	المبحث الثاني: منهج التّأليف الإباضي ومظاهر التّأصيل في الكتابة المشرقيّة.

97	* الترتيب الزماني تأصل في الكتابة السيرية المشرقية:
101	* تغليب ذكر الأعلام: اتباع للكتابة السيرية المشرقية:
107	* النزعة الموسوعية: احتذاء بمادة الكتابة السيرية المشرقية:
109	خاتمة الباب الثاني:
111	الباب الثالث: الوعي اللساني بالمكان:
112	* مدخل:
114	الفصل الأول: الوعي اللساني في سير الوسياني، ثقافة شفاهية عامة:
114	المبحث الأول: مشافهة النساء:
124	المبحث الثاني: مشافهة الرجال:
126	الفصل الثاني: الوعي اللساني في سير الوسياني، ثقافة كتابية عامة:
126	المبحث الأول: تجريب الكتابة: من أمالي الشيوخ إلى تدوين العزّاب:
127	* الاهتمام بثقافة الكتاب:
130	* صياغة الشيوخ لمنهاج تعليمي متكامل:
132	* سلوك العزّابة وآدابهم:
136	المبحث الثاني: تطوير الكتابة: نحو توسيع الدوائر السياقية والثقافية لمدونة السير:
139	1- دائرة الجماعة المتبقية:
141	2- دائرة حلقة العزّابة:
144	3- دائرة المجتمع البدوي الأمازيغي ببلاد المغرب: أبو العباس أحمد الفرستائي والوسياني:
148	4- دائرة المجتمع الحضري المتجانس (جربة، نفوسة، الواحات):

5-الإمامة الإباضية ببلاد المشرق، أفق كاف شاف: الدرجيني، البرادي، الشماخي:	151
خاتمة الباب الثالث	157
الباب الرابع: المكان وعي جمالي	159
مدخل:	160
الفصل الأول: المكان الأليف	163
المبحث الأول: المكان حضن البداية.	165
المبحث الثاني: اللامكان حصن النهاية. مياه جغراف وغيران الزهاد والعباد.	174
الفصل الثاني: المكان العنيف	182
المبحث الأول: المكان العنيف داخل الفضاء الإباضي	182
1 - أمكنة الفرقة والافتراق:	182
2- ساحات الحروب والهزائم:	185
المبحث الثاني: المكان العنيف خارج الفضاء الإباضي	189
1- طرقاات مغانم العرب:	190
2- أسواق أموال الغصب:	191
3 - مدن المخالفين (جزيرة العرب):	192
خاتمة الباب الرابع	196
خاتمة عامة	198
قائمة المصادر والمراجع	202
فهرس الموضوعات	212