

الجمهورية التونسية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الزيتونة
مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان



المدونة

مجلة علمية محكمة يصدرها سنويًا مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان،
تعنى المدونة بالدراسات المتخصصة في الحضارة الإسلامية تاريخًا وفكرًا وعلومًا

العدد السابع، 1447هـ / 2025م

ر د م د : 2356-6043

المدير المسؤؤل : د. البشير عبداللأوي

رئيس التحرير : د. محمد الحبيب العلأني

هيئة التحرير :

د. حمودة بن مصباح

د. خالد الطرودي

كتابة التحرير :

سوسن الرماح

لجنة القراءة :

د. محمد الشتيوي

د. رمزي تفيحة

د. محمد المدني

د. يوسف السهيلي

د. محمد السويلحي

د. مصطفى بكير

د. نزار صميذة

كاللنيق
محررة

مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان

2025

قواعد النشر بمجلة المدونة

1. تقبل المجلة المقالات العلمية المبتكرة في العلوم الإسلامية والحضارية، كما يمكن أن تكون تحقيقاً للمخطوطات، أو تعريفاً بأعلام الفكر الإسلامي. أو تقديماً لكتاب على ألا يكون قد مضى على نشره أكثر من سنتين من تاريخ إرسال المقال.
2. يُشترط في المقالات توحّي مقتضيات المعالجة الأكاديمية من دقّة وموضوعيّة وتوثيق علمي، سواء باللغة العربيّة أو الفرنسيّة أو الإنجليزيّة.
3. توحيداً لشكل المقالات يقع إثبات الهوامش آخر كلّ صفحة على النحو التالي :
المؤلف، العنوان بخطّ بارز (en gras)، المحقّق، دار النشر ومكانها، تاريخ النشر، الجزء، الصفحة. (مثال : 1- الجويني، البرهان. تحقيق فلان. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى 1400هـ - 2000م. ج 1 ص 200). هذا عند أوّل ذكر، أما بعد ذلك فيُكتفى بالكاتب والكتاب والجزء والصفحة. وتثبت قائمة المصادر والمراجع في آخر المقال مرتبّة ترتيباً أبجدياً حسب الألقاب أو اسم الشهرة. وعند الأخذ من مجلّة يُكتب اسمها كذلك بخطّ بارز (en gras).
4. تُوثّق الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة، وتُشكل شكلاً تاماً. بالنسبة إلى الآيات يذكر اسم السورة ورقم الآية (مثال : 1- البقرة، الآية 100). أمّا بالنسبة إلى الأحاديث فيذكر صاحب المصنّف والمصنّف والكتاب والباب، والمحقّق ودار النشر والطبعة وتاريخها، والجزء والصفحة. وينبغي اجتناب التخرّيج الإلكتروني. (مثال : 1- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب إفشاء السلام. تحقيق فلان. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى 1410هـ - 2010م. ج 2 ص 200).
5. لا تقبلُ المجلّة الدراسات والمقالات المنشورة من قبل، أو المرسلّة إلى جهات أخرى، أو المُستلّة من أعمال سابقة.

6. تكون البيانات من جداول وتصاميم وخرائط ورسوم وصور ووثائق ومخطوطات... في شكلها النهائي في مقاس المجلة.

7. تخضع المواد المرسلّة إلى المجلة للتدقيق اللغوي والتحكيم العلمي. ولا تلتزم هيئة التحرير إلا بموافاة صاحب الدراسة أو المقال المقبول للنشر مع التعديل برأي التحكيم، على أن يلتزم أصحاب المواد المقبولة بإدخال التعديلات المقترحة، ويقدمون ملخصاً للمقال مع الكلمات المفتاحية باللغتين العربية والانجليزية، ويتحملون مسؤولية آرائهم وصحة المعلومات والإحالات الواردة فيه.

8. يتراوح حجم المقال ما بين 5000 و8000 كلمة، أمّا تقديم الكتب فيتراوح بين 2000 و4000 كلمة.

9. بالنسبة إلى اللسان العربي Sakka/Majalla حجم 16 والهامش 12، يكون العنوان الرئيس بحجم 20 والعناوين الفرعية 18، مع بنط غليظ، أما بالنسبة إلى المقالات باللسان اللاتيني Times New Roman المتن 12 والهامش 10. يكون العنوان الرئيس بحجم 16 والعناوين الفرعية 14، مع بنط غليظ. أمّا تباعد الأسطر Interligne فيكون مقداره 1.15. مع تقديم 1 صم في بداية كل فقرة. وتكون الكتابة كلها مستوية. justifier. يكتب الهامش على النحو التالي : 1- وهكذا (العدد ثم مطة.....) الأرقام تتجدد في كل صفحة، يعني دون استرسال.

10. تُرسل البحوث والمقالات والدراسات والتقارير العلميّة حصرياً عبر موقع مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان أو بريده الإلكتروني kairouan@ceik.rnu.tn وفق الصيغتين معاً Word و PDF.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلية البير المسؤول

المدونة : العدد السابع -ريادة المنهج في قضايا الوحي والاجتهاد المعاصر

ببالغ الفخر والاعتزاز، تُصدر إدارة مركز الدراسات الإسلامية بالقبروان العدد السابع من مجلتها العلمية المحكمة "المدونة"، ليأتي حاملاً بين طياته حصداً علمياً ثرياً ومعالجات عميقة لقضايا بالغة الأهمية في الدراسات الإسلامية المعاصرة. لقد جادت قرائح أصحاب المقالات المنشورة في هذا العدد بمعارف جمة تم تصنيفها ضمن ثلاثة محاور معرفية متكاملة، لم نبرزها كتابة أثناء عرض المقالات وتوزيعها ولكننا نعمها ونحن نتأملها، وتتمثل هذه المحاور في :

1. المحور الأول : الدراسات القرآنية وتحديات التأويل المعاصر.

○ توقفت الأبحاث عند مجموعة من القضايا المتعلقة بقواعد قراءة النص القرآني ومنهجية فهمه وتقنيات ترجمته، بغرض محاولة استكشاف وظيفة الخطاب القرآني في بناء الوعي المعاصر وتحديات الترجمة العابرة للثقافات لهذا الكتاب المعجز.

2. المحور الثاني : العقائد المقارنة والإنسان.

○ تناول هذا المحور مسائل من العقائد المتعلقة بالإنسان وقضايا الوجودية مثل القدر وغيره من المقالات الكلامية، ليس فقط في سياق الفكر الإسلامي، بل امتدت لتشمل مقاربات في الفكر اليهودي والمسيحي، مما يُغني حوار الأديان حول مفاهيم الإصلاح الديني وبناء الإنسان.

3. المحور الثالث : الاجتهاد الفقهي وتحولات العصر.

○ اهتمت مقالات هذا المحور بنماذج من الاجتهادات الفقهية المتعلقة بمواضيع متنوعة، تبيّن من خلالها بوضوح التحولات التي يعرفها الفقه في علاقته بتبدل

الأحوال، خاصة في ما يتعلّق بأثر السياق الحضاري في توجيه الفتاوى، والتي تمثل منجمًا معرفيًا وتجريبيًا في مجال التشريع والحضارة، يُسهم في تنويع الرؤى الفقهية وإغناء التجارب في التعامل مع النوازل المعاصرة.

يمثل هذا العدد إضافة نوعية للمكتبة الإسلامية، إذ يقدم للباحثين والقراء أدوات ومنهجيات حديثة للتعامل مع نصوص الوحي والاجتهاد الفقهي، مساهمًا في ترسيخ منهجية البحث العلمي الرصين.

إننا لعلّ ثقة بأنّ القراء سيجدون في صفحات هذا العدد ما يُثري معارفهم ويُعمّق فهمهم. لذا، ندعو الباحثين الأفاضل إلى مُطالعة محتواه القيم والمساهمة الفاعلة بمقالاتهم الرصينة في الأعداد القادمة، خدمة للعلم، وإثراءً لحركة البحث، وإسهامًا في تجديد الفكر الإسلامي.

أ.د. البشير عبداللاوي

مدير مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ كلمة رئيس التحرير

يأتي العدد الجديد من مجلة "المدونة" التي يصدرها سنويا مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان ثريا بالمقالات المتنوعة التي خضعت لتحكيم دقيق يعكس حرص هيئة التحرير وسلطة الإشراف على تقديم دراسات علمية ذات قيمة مضافة، تشمل حقولا معرفية متنوعة منها علوم القرآن وتاريخ المصحف الشريف وعلوم الفقه والأصول، وجملة من القضايا الفكرية والعقائدية والفلسفية ذات الأبعاد التاريخية والثقافية والحضارية التي حفل بها التراث العربي الإسلامي، وذلك في إطار الحرص على إنتاج معرفة ذات قيمة مضافة تقوم على التفكيك وإعادة التركيب ثم النقد، وتفسح المجال للنقاش وإعادة النظر في القضايا المطروحة على الساحتين العلمية والبحثية، وفي إطار التعريف بالحضارة العربية والإسلامية وما قدمته للحضارة الإنسانية في مختلف الميادين.

كما تحرص هيئة تحرير المجلة على إبراز وتثمين مواطن الإبداع الفكري، دون إغفال المسارات النقدية ذات الأبعاد التحليلية، مع الالتزام العلمي بالموضوعية في البحث ومراعاة التكامل المعرفي بين مختلف العلوم والفنون وإحكام الخطوات العلمية التي تقتضي التدريج والمراجعة الأنية وطرح الإشكاليات البحثية بعمق، ومقاربة مختلف الآراء بعيدا عن التعصب والدغمائية والاستناد إلى ما يتيح البحث العلمي الرصين من حرية وتجديد يضمنان إنتاجا مبتكرا وطريفا .

كما تهتم المدونة بالبحوث المنجزة بأكثر من لغة حرصا على الانفتاح الجاد والرصين الضامن للاستمرارية والندية في معالجة مسائل المعرفة والعلم.

وتعنى مجلة "المدونة" بتحقيق التراث ودراسته برؤى متعددة ووفق مقاربات منهجية متنوعة، تعيد إليه ألقه عبر استخدام مناهج العصر المناسبة .

وسوف تقترح المجلة في المستقبل محاور بحثية تكون منطلقا للبحث والنقد والإضافة العلمية، وذلك في إطار الاحتفاء العلمي بأحداث أو أعلام أو كتب ومدونات لها صلة باهتمامات المركز العلمية والبحثية .

وفي إطار حرص المؤسسة وسلطة الإشراف في جامعة الزيتونة على تثمين التراث الزيتوني الذي يمتد على أكثر من ثلاثة عشر قرنا عرفت خلالها المرجعية الفكرية والعقائدية السنوية إضافات وتحولات وتحديات عميقة، يسر هيئة تحرير المجلة أن تدعو الدارسين والباحثين إلى الاهتمام بهذا التراث الزيتوني الأصيل الذي يمسح العلوم اللغوية والشرعية والتاريخية والعقائدية والمذهبية ويشي بوفرة تعكس اتساع مختلف أنواع الثقافات الذي عرفته الحضارة العربية والإسلامية في بلاد المغرب الإسلامي والذي كانت فيه الزيتونة (الجامع والجامعة) أيقونة معرفية وحضارية تركت بصمة بارزة في مختلف المعارف السائدة عبر تلك العصور التي احتضنت فيها إفريقية جلة العلماء المؤسسين والمنظرين في مختلف فروع المعرفة من القيروان إلى تونس ثم إلى بلاد المغرب والأندلس وصقلية وإيطاليا وغيرها من بلاد حوض المتوسط دون الغفلة عن دور الرحلات العلمية إلى بلاد المشرق والتي عرّفت بجهود العلماء المسلمين في مختلف الحقب التاريخية، وهكذا تكون الدعوة مفتوحة للباحثين والباحثين الشبان من مختلف المؤسسات العلمية والبحثية في العلوم الشرعية والفلسفية والإنسانية لتقديم بحوثهم إلى المجلة .

وعلى الله قصد السبيل وهو ولي التوفيق

أ.د. محمد الحبيب العلاني

رئيس التحرير

فهرس المحتوى

- 11تصارييف الخطاب وتوسيع المعنى : المشترك نموذجاً.....
أ. سالمة بوبكر
- 45 مقال : تعدد القراءات القرآنية في مصحف "أمّ ملال" القبروانية.....
د. المعز العرقى
- 75الإنجليزية أنموذجاً.....
أ.د. خالد الطرودي
- 111الإصلاح الدينى بين اليهودية والمسيحية : الجذور، المسارات، والرّهانات الفكرية.
د. يوسف السّهيلي
- 143المناظرات الكلامية السنّية في القبروان خلال العصر الوسيط - قراءة في النّظار
والقضايا والأطر-
د. محمّد بوهاها
- 177المنهج الفقهي عند العلامة محمد التاويل وأثره في النوازل الطبية.....
د. محمد إيلو
- 217أثر السياق الحضاري في توجيه الفتوى : المازري والونشريسي نموذجان....
د. البشير المكي عبداللاوي
- 251سياسة المعنى بين الأصوليين والحدائين.....
د. عبد الله الصباغ

تصارييف الخطاب وتوسيع المعنى : المشترك نموذجاً

أ. سالمة بوبكر

باحثة بالمعهد العالي للحضارة الإسلامية
جامعة الزيتونة

الملخص : يُعدّ المشترك اللفظي من أبرز أدوات توسيع المعنى في الخطابين القرآني والنبوي، إذ يمنح النص طاقة دلالية مرنة تفتح المجال لتعدد مستويات الفهم، دون الإخلال بوحدة المعنى أو انسجام السياق. وتظهر تصارييف الخطاب في القرآن والحديث بوصفها تحولات في الأسلوب أو البنية أو المقام، تُسهم في تعميق الأثر البلاغي وتكثيف الرسالة. فالمشترك، كألفاظ تحمل أكثر من معنى في أصل الوضع اللغوي، يُوظف في الخطاب الشرعي توظيفاً دقيقاً يسمح بتعدد التأويل ضمن حدود الانضباط النصي، فيخاطب العقول على تفاوتها، ويوسّع دائرة المعاني دون الوقوع في التناقض. ويتجلى هذا في آيات كثيرة يمكن أن تُحمل على أكثر من تفسير بحسب السياق، كما يظهر في الأحاديث النبوية التي يستخدم فيها النبي ﷺ ألفاظاً جامعة تحتمل معاني متعددة. مما يجعل الخطاب النبوي أكثر شمولاً واستيعاباً لمقامات متعددة. ومن هنا، فإن دراسة المشترك اللفظي بوصفه نموذجاً لتصارييف الخطاب تفتح آفاقاً لفهم كيفية بناء المعنى وتوجيهه في النصوص التأسيسية للإسلام.

الكلمات المفتاحية : المشترك اللفظي، توسيع المعنى، تصارييف الخطاب، القرآن الكريم، الحديث النبوي، الدلالة.

Abstract :

Lexical polysemy is one of the most prominent tools for expanding meaning in both Qur'anic and Prophetic discourse. It grants the text a flexible semantic capacity that allows for multiple levels of understanding, without disrupting the unity of meaning or the coherence of context. The transformations in Qur'anic and Hadith discourse appear as shifts in style, structure, or rhetorical stance, contributing to a deeper rhetorical impact and a denser message. Polysemous words - terms that carry more than one meaning in their original linguistic form - are employed in religious discourse with precision, enabling multiple interpretations within the bounds of textual discipline. This allows the message to address minds of varying capacities and to broaden the range of meanings without falling into contradiction. This is evident in numerous Qur'anic verses that allow for more than one interpretation depending on the context, as well as in Prophetic traditions where the Prophet ﷺ uses inclusive expressions that bear multiple potential meanings. As such, studying lexical polysemy as a model of discourse variation opens new avenues for understanding how meaning is constructed and guided within Islam's foundational texts.

Keywords : Lexical polysemy, Expansion of meaning, Discursive variation, The Holy Qur'an, Prophetic Hadith, Semantics.

المقدّمة : يتميّز النص القرآني بتعدّد الدلالات وكثرة المعاني. ويعود ذلك أساساً - إضافة إلى علوية مصدره وكماله - إلى تعدّد تصارييف الخطاب فيه. وقد تناول علماء أصول الفقه هذه المسألة في مبحث الدلالة واستفادوا من دراسة المنطقة لهذا الموضوع وما توصّلوا إليه من نتائج، ووظفوها في فهم معاني القرآن والحديث النبوي. وترتبط مسألة الدلالة بطبيعة اللغة العربية التي تتعدّد أوجه الخطاب فيها مما يجعل جانباً مهماً من الكلام في هذا الموضوع ذا طبيعة لغوية ومنطقية، ونذكر من هذه الدلالات المشتركة. فما المقصود به؟ وما أثره في توسيع معاني النصوص؟

I. تصارييف الخطاب :

1. الدلالات : يتوقَّفُ فهم مراد الخطاب الشرعي على معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل، فإن النصوص نزلت على مقتضى هذه العادات والأحوال¹. وإذا كان ابن قتيبة² يقول عن كتبه "ليست كتبنا هذه لمن لم يتعلق من الإنسانية إلا بالجسم، ومن الكتابة إلا بالاسم، ولم يتقدم من الأداة إلا بالقلم والدواة. ولكنها لمن شدا شيئاً من الإعراب، فعرف الصدر والمصدر والحال والظرف، وشيئاً من التصارييف والأبينية"³، فإنه أجدر بالخطاب الشرعي أن لا يتكلم فيه إلا من ملك من المؤهلات ما به ينظر في كلام الله وكلام رسوله.

ولعل أهم تلك المؤهلات هو معرفة قانون اللغة وتصارييف خطابها، ولذلك كان المنهج اللغوي أصيلاً في الدراسات الشرعية، بل تحولت تلك الدراسات إلى مباحث لغوية في كثير من الأحيان، ولهذا فإن كثيراً من المصطلحات مثل الدال والمدلول والدلالة شائع استعمالها من قبل المتقدمين الذين أدركوا إشكالية المعنى وأثرها في فهم المضمون⁴.

وبناء على الاعتبارات السابقة فإنّ من أراد تفهّم القرآن "فمن جهة لسان العرب يُفهم ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة"⁵، وهو ما استقر في الدراسات الشرعية والفلسفية عند المتقدمين مثل ابن حزم الذي يشيد به

¹ - الشاطبي إبراهيم 790هـ، الموافقات. تحقيق عبد الله دراز. دار المعرفة - بيروت. ج 3 ص 351.

² - أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، النحوي اللغوي. كان فاضلاً ثقة. له "مشكل القرآن" و"مشكل الحديث" و"طبقات الشعراء". توفي سنة ست وسبعين ومائتين. (ابن خلكان، وفيات الأعيان. تحقيق إحسان عباس. دار صادر - بيروت. الطبعة الأولى 1971م. ج 3 ص 42، 43).

³ - ابن قتيبة، أدب الكاتب. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. المكتبة التجارية - مصر، الطبعة الرابعة، 1963م. ص 9.

⁴ - الجاحظ، البيان والتبيين. تحقيق المحامي فوزي عطوي. دار صعب - بيروت. الطبعة الأولى، 1968م. ص 55. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن. تحقيق هشام سمير البخاري. دار عالم الكتب - الرياض. 1423هـ - 2003م. ج 2 ص 45. وانظر أيضاً، ج 9 ص 83. وقال "و"السيماء"، العلامة الدالة على الشيء، في كلام العرب"، ج 12 ص 464. حبيب مونسي، القراءة والحداثة. منشورات اتحاد كتاب العرب 2000م. ص 243.

⁵ - الشاطبي الموافقات، ج 2 ص 64.

الجابري عندما يقول "إنها ألفاظ عربية معروفة المعاني في اللغة التي نزل بها القرآن، فلا يحلّ لأحد صرف لفظة معروفة المعنى في اللغة عن معناها الذي وضعت له في اللغة التي بها خاطبنا الله تعالى في القرآن إلى معنى غير ما وضعت له"¹. ويرى الجرجاني أن من بحث عن المعاني في غير الألفاظ فهو "يدعو الشُّبهة إلى نفسه من هاهنا وثَمَّ. ومَن كان هذا سبيلَهُ فليسَ له دواءٌ سوى السكوتِ عنه وتركه وما يختاره لنفسه من سوءِ النظرِ وقلةِ التدبُّر"².

ولا يعني ذلك عدم إمكان الاختلاف لأنّ الفعل التأويلي . في حقيقته . فعل مؤسس على الاختلاف في النص الشرعي، ولم يكن للدراسات التراثية أن تزدهر وتثمر لولا وجود هذا الاختلاف. ولتأكيد هذه الحقيقة نشير إلى تصنيفاتهم للدلالات وما يترتب على كل تصنيف وعلى كل قسم من أقسامها ومنها المشترك.

فعلى مستوى المفهوم عرفوا الدلالة بأنها "كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال والثاني هو المدلول، وكيفية دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في عبارة النص وإشارة النص ودلالة النص واقتضاء النص"³. ويفصح هذا التعريف عن تقسيم الدلالة إلى لفظية إذا كان الدال لفظاً. وغير لفظية إذا كان الدال غير لفظ. وتطور البحث الدلالي مع علماء أصول الفقه خاصة، فعرفوا الدلالة وقسموها أقساماً مختلفة باعتبارات متعددة، لم تخرج عن معان يفيدها الكلام باللفظ منطوقاً ومفهوماً وبالسياق وبالإشارة... ويعبر ذلك عن قناعتهم أن المعجم لا يفي دائماً بالغرض في نقل الدلالة، مما يضطر إلى الاستعانة بتلك القرائن، وإن كان ذلك لا يعني إغفال الدراسات المعجمية، لأن المعنى لا يفهم بمعزل عن الألفاظ مفردة

¹ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل. تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة. دار الجيل - بيروت. الطبعة الثانية 1416 هـ - 1996 م. ج 3 ص 73.

² - الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز. تحقيق محمد التنجي. دار الكتاب العربي - بيروت. الطبعة الأولى، 1995 م. ص 65.

³ - الجرجاني، التعريفات. مكتبة لبنان - بيروت. طبعة 1985 م. ص 91.

ومركبة¹. ولما كانت مسألة التصنيف اعتبارية، فقد اختلف علماء أصول الفقه في هذه الأقسام وتباينت اصطلاحاتهم. وما يهمننا في هذا المقام أنّ المشترك يُعدّ أحد أقسام الدلالة اللفظية، لأنّ اللفظ ينقسم من حيث وضعه إلى عام وخاص ومشارك.

2. المشترك :

1. تعريف المشترك :

أ) المعنى اللغوي : المشترك اسم مشتق من (ش، ر، ك)، والمزيد منه شارك، يشارك مشاركة، ومنه اشترك الرجلان وتشاركا، شارك أحدهما الآخر. والشَّرِكُ الحصة والنصيب في الشركة ومنه الاشْتِرَاكُ في الأرض، وهو أنّ يَدْفَعَهَا صاحِبُهَا إلى آخَرَ بالنصفِ أو الثُلُثِ أو نحو ذلك. ويُجْمَعُ الشَّرِيكُ على شُرَكَاءٍ² كما في قوله تعالى ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وشُرَكَاءَكُمْ﴾³. وطريق مشترك يستوي فيه الناس، واسم مشترك تشرك فيه معان كثيرة كالعين ونحوها فإنه يجمع معان كثيرة⁴.

والاشتراك بين الشيئين إن كان بالنوع يسمّى مماثلة كاشتراك زيد وعمر في الإنسانية، وإن كان بالجنس يسمّى مجانسة كاشتراك إنسان وفرس في الحيوانية، وإن كان بالمضاف يسمّى مناسبة كاشتراك زيد وعمر وفي بنوة بكر، وإن كان بالشكل يسمّى مشاكلة كاشتراك الأرض والهواء في الكُرِّيَّة، وإن كان بالوضع المخصوص يسمّى موازنة وهو أن لا يختلف البعد بينهما، وإن كان في الكم يسمّى مادة كاشتراك ذراع من خشب وذراع من ثوب في الطول، وإن كان في الكيف يسمّى مشابهة كاشتراك الإنسان والحجر في السواد⁵.

¹ - ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية. مكتبة الاستقامة، سوق العطارين - تونس. الطبعة الأولى 1366هـ ص 24.

² - الزبيدي محمد الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق مجموعة من المحققين. ج 27 ص 224.

³ - يونس، الآية 71.

⁴ - ابن منظور، لسان العرب، مادة شرك. تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي. دار المعارف - القاهرة. ج 4 ص 2249.

⁵ - الجرحاني، التعريفات، ص 180.

واللفظ المشترك، ما وضع لأكثر من معنى، ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة. ولذلك قالوا "المشترك هو اللفظ الواحد الدالُّ على معنيين مُختلِفَيْن فأكثر دلالةً على السَّواء عند أهل تلك اللغة"¹.

ب- المعنى الاصطلاحي : إنّ المعاني غير متناهية، نلاحظ ذلك في الأعداد مثلاً وهي أحد أنواع المعاني وهي غير متناهية، إذ ما من عدد إلاّ وفوقه آخر، أمّا الألفاظ فهي متناهية لأنّها مركبة من الحروف وهي متناهية، والمركب من المتناهي متناه، فإذا ورّعت المعاني غير المتناهية على الألفاظ المتناهية، لزم أن تشترك المعاني الكثيرة في اللفظ الواحد. لذلك فاللفظ المشترك "هو اللفظ الموضوع للدلالة على معنيين فأكثر بأوضاع مختلفة دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة، ولذلك لا بد من شرطين هما تعدّد الوضع وتعدّد المعنى"².

ويمثّل الأصوليون للمشترك بلفظ العين، فإنّها في أصل الوضع اللغوي تطلق على العين الناظرة، وعين الماء، والجاسوس والشمس والذهب والميزان والنقد من المال الناصّ والشيء المعين، ولكن لا على أن جميع ذلك مراد بمطلق اللفظ، إنما يراد واحد منها بانفراد على الإطلاق، فهو قد وضع لكل واحد منها على حده. يؤكد ذلك قول البزدوي "المشترك كل لفظ احتمل معنى من المعاني المختلفة أو اسما من الأسماء على اختلاف المعاني على وجه لا يثبت إلا واحد من الجملة مراد به مثل العين اسم لعين الناظر وعين الشمس وعين الميزان وعين الركبة وعين الماء وغير ذلك ومثل المولى والقرء من الأسماء وهو مأخوذ من الاشتراك ولا عموم لهذا اللفظ"³.

¹ - الزبيدي، تاج العروس، ج 1 ص 25.

² - الزركشي، البحر المحيط. تحرير عبد القادر عبد الله العاني ومراجعة عمر سليمان الأشقر. دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع - الغردقة. الطبعة الثانية 1413هـ - 1992م. إشراف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت. ج 1 ص 488.

³ - البزدوي، الأصول، ص 7.

ومثّل الأصوليون لذلك أيضا بلفظ القرء، فانه وضع في اللغة للحيض وللطهر بوضع خاص لكل منهما على حده، ولفظ المولى للسيد والعبد المعتق، ولفظ الأبيض للأسود.

ومثاله أيضا لفظ قضى في القرآن الكريم، فقد جاء بمعنى (أمر) في قوله تعالى ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾¹، أي أمر. وجاء بمعنى أعلم في قوله عز وجل ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾²، أي أعلمنا.

ومن ذلك أيضا لفظة "طاهر" الواردة في حديث «لَا يَمَسُّ الْقُرْآنَ إِلَّا طَاهِرٌ»³. فلفظة طاهر تطلق على الطاهر من الحدث الأكبر كما تطلق على الطاهر من الحدث الأصغر ويراد بها أيضا المؤمن، وكذلك من ليس على بدنه نجاسة⁴.

2. حكم المشترك : للمشارك حكمان :

الأول : التوقف فيه مع التأمل والاجتهاد في نفس الصيغة أو من غيرها من الأدلة والأمارات والقرائن حتى يترجح واحد من معانيه أو معانيه، فيحمل عليه، ويكون هو المراد، لأنّ الاشتراك بني على المساواة، فتكون المعاني كلّها متساوية في إطلاق المشترك عليهما، ولا يصحّ أن يكون مستعملا في كل معانيه في إطلاق واحد، فوجب التوقف في تعيين واحد منها حتّى يقوم الدليل على ذلك، فإن لم يقم الدليل على تعيين واحد من معانيه كان في حكم المجمل⁵.

الثاني : أنه لا يصح استعماله في أكثر من معنى واحد لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز وهذا عند الحنفية وحجتهم أنّ المشترك لم يوضع لمعانيه

¹ - الإسراء، الآية 23.

² - الإسراء، الآية 4.

³ - الطبراني سليمان ت 360هـ، المعجم الكبير. تحقيق حمدي بن عبد المجيد. مكتبة ابن تيمية - القاهرة. الطبعة الثانية. ج 12 ص 314.

⁴ - الزّخيلي، أصول الفقه الإسلامي. دار الفكر - سورية. الطبعة الأولى 1406هـ - 1986م. ج 1 ص 284.

⁵ - البزدوي، الأصول، ص 73.

المتعددة بوضع واحد، وإنّما وضع لكل معنى منها بوضع خاص، فإذا أريد من المشترك جميع المعاني في نص واحد كان ذلك مخالفا للوضع ومخالفة الوضع ممتنعة¹.

وقال الشافعية² إن المشترك يجوز أن يراد به جميع معانيه بنص واحد بأن واحدٍ ويعبر عن ذلك بعموم المشترك، واستدلوا بقوله سبحانه ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ﴾³.

فإنّ السجود من الناس بوضع الجبهة على الأرض شكل اختياري، ومن غيرهم بمعنى الخضوع والانقياد القهريّ للسنن الإلهية. وهما معنيان مختلفان وكلاهما مراد في قوله سبحانه "يَسْجُدُ" فيكون دليلاً على استعمال المشترك في معنيين معا في نص واحد⁴.

وأجاب الحنيفة أنّ المراد بالسجود في الآية معنى واحد فقط وهو الانقياد والخضوع سواء أن كان اختيارياً من العقلاء أو قهرياً من غيرهم⁵.

3. أنواع المشترك : لقد استعمل القرآن الكريم والسنة النبوية ألفاظاً مشتركة تنوعت باعتبار اللفظ الذي ورد فيه الاشتراك، فإمّا :

أ - أن يكون حرفاً : فقد يقع الاشتراك في الحروف كما في الحرف "من" فإنّها تأتي لابتداء الغاية كما في قوله تعالى ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى﴾⁶. وتأتي للتبعيض كما

¹ ابن مفلح الحنبلي 763هـ، أصول الفقه. تحقيق فهد بن محمد السدحان. مكتبة العبيكان - الرياض. الطبعة الأولى 1420هـ-1999م. ج 2 ص 820، 821.

² نسب الجويني القول إلى الشافعية، ولكنه خالفه. الجويني، البرهان في أصول الفقه. ج 1 ص 176.

³ الحج، الآية 18.

⁴ أبو زهرة، أصول الفقه، ص 169.

⁵ أبو زهرة، أصول الفقه، ص 169.

⁶ الإسراء، الآية 1.

في قوله تعالى ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾¹. أي بعض ما تحبّون ولهذا قرئ بعض ما تحبّون، وتأتي لبيان الجنس كما في قوله تعالى ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾² أي اجتنبوا الرجس الذي هو الأوثان وتأتي بمعنى البدل كما في قوله تعالى ﴿أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ﴾³ أي بدل الآخرة، وتأتي لغير ذلك من المعاني.

وكما في حرف "الباء" فإنها تأتي في معنى السبب كما في قوله تعالى ﴿فَكَأَلَّا أَخَذْنَا بِذُنُوبِهِ﴾⁴ أي بسبب ذنبه وتأتي للمصاحبة كما في قوله تعالى ﴿قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ﴾⁵ أي مع سلام، وتأتي للإلصاق والتبعيض والزيادة كما في قوله تعالى ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾⁶.

ب - أن يكون اسماً : فقد يقع الاشتراك في الأسماء كلفظ "العين" فإنه وضع للباصرة ووضع للجارية ووضع للحاضر من كل شيء، وللخيار من الشيء والذهب، ولذات الشيء، وكلفظ الجون فإنه وضع للأبيض ووضع للأسود. وأيضاً لفظ القرء فإنه كما سبق وذكرنا يطلق على الطهر ويطلق على الحيض كما في قوله تعالى ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾⁷ وك "المولى" فإنه لفظ يطلق على المالك وعلى العبد والمعتك والصاحب والجار والقريب والحليف وإلى غير ذلك من المعاني.

ج - أن يكون فعلاً : يقع الاشتراك في الأفعال وذلك مثل ﴿عَسَّعَسَ﴾⁸، فإنه لفظ يطلق على أقبل وأدبر. ومثل "قضى" فإنه يطلق بمعنى حكم قال تعالى

¹ - آل عمران، الآية 92.

² - الحج، الآية 30.

³ - التوبة، الآية 38.

⁴ - العنكبوت، الآية 40.

⁵ - هود، الآية 48.

⁶ - المائدة، الآية 18.

⁷ - البقرة، الآية 228.

⁸ - التكويز، الآية 17.

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾¹. ويأتي بمعنى أمر وحثم قال تعالى ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾². ويأتي أيضا بمعنى أعلم كما في قوله تعالى ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾³ أي أعلمناهم إعلاما وتأتي لغير ذلك من المعاني.

4- أسباب وجود الاشتراك في اللفظ : مثلما ثبت الترادف في اللغة العربية، ثبت الاشتراك وهو كثير في معاجم اللغة ، حيث نجد اللفظ الواحد يدل على معان مختلفة قد تكون متناسبة وقد لا تكون، فلا مجال للشك إذن في وقوع المشترك في اللغة العربية ولسان الشرع، مما دفعنا إلى البحث عن أسبابه، وهي بحسب ما وصل إليه الأصوليون أربعة نذكرها على النحو التالي :

(أ) اختلاف القبائل في استعمال الألفاظ : تتألف الأمة العربية من شعبين عظيمين هما شعب عدنان وقحطان، وكل شعب يتألف من قبائل شتى تختلف مساكنهم وجهاتهم، فربما اصطاحت قبيلة على أن تريد بكلمة مسعى، واصطلحت أخرى على أن تريد بها مسعى آخر، وقد لا يكون بين المعنيين أدنى مناسبة. فلما نقل الناقلون لغة العرب لم يهتم أكثرهم بنسبة كل معنى لقبيلته⁴.

فبعض القبائل تطلق لفظ اليد على الذراع كله، وأخرى تطلقه على الساعد والكف، وغيرها تطلقه على الكف خاصة، ونقله اللغة العربية يقررون أن اليد في اللغة العربية لفظ مشترك بين المعاني الثلاث.

(ب) الاشتراك المعنوي أو تطور الاستعمال : ونعني بالاشتراك المعنوي أن يكون بين المعنيين معنى يجمعهما فتصلح الكلمة لكل منهما بسبب المعنى الجامع

¹ - النساء، الآية 65.

² - الإسراء، الآية 26.

³ - الإسراء، الآية 4.

⁴ - الخصري، أصول الفقه، دار الفكر - بيروت. 1409هـ - 1988م. ص 178.

وهذا ما يسمّونه بالاشتراك المعنوي، وقد يغفل الناس عن المعنى الأصلي، وتصبح الكلمة في ظن الناس من قبيل المشترك اللفظي والأمثلة في هذا الباب كثيرة :
من ذلك لفظ المولى فإن معناه في الأصل الناصر، ثم استعمل للسيد والعبد.

وكذلك كلمة النكاح فهي في اللسان العربي تطلق على الضمّ وضمّ الإيجاب إلى القبول، نكاح، وضمّ الجسم إلى الجسم نكاح، فهو إذن يشمل العقد لضم اللفظين إلى بعضهما، ويشمل الجماع لضم الجسمين إلى بعضهما، وهو مشترك معنوي، ثم كثر إطلاقه في الشرع على العقد، لذلك من الخطأ الاعتقاد أنّ لفظ نكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطاء أو العكس، بل من الضروري استقراء التّصوص لتعديل المفاهيم وتصويب الإفهام¹.

ومن الألفاظ الأخرى التي كانوا يظنّون أنها من قبيل الاشتراك اللفظي كلمة قرء، فإنها في لغة العرب تعنى الوقت المعتاد، فيقولون للحمى قرء أي دور معتاد تكون فيه، للمرأة قرء أي وقت تحيض فيه، ووقت تطهر فيه، وعلى هذا فإن من ذهب إلى أن القرء هو الحيض فهو مصيب لأنه أمر معتاد، ومن ذهب إلى أنّه الطهر فهو مصيب أيضاً لأن الطهر أمر معتاد².

ج) التردد بين الحقيقة والمجاز : قد يوضع اللفظ لمعنى حقيقي أصلي، ثم يشتهر استعماله في معنى مجازي، وينسى أنّه مجاز فيه، فينقل اللفظ إلينا على أنه حقيقة بين المعنيين : المعنى الحقيقي والمعنى المجازي من ذلك إطلاق الولد على الحفيد، وإطلاق الأم على الجدّة. وقليل من نقلة اللغة من عني بالفصل بين المعاني الحقيقيّة للألفاظ وبين المعاني المجازيّة لها³.

¹ - الأخزوري، أثر الحديث النبوي الشريف في اختلاف الفقهاء، ص 231.

² - الخضري، أصول الفقه، ص 144، 145.

³ - الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج 1 ص 285.

(د) التردد بين العرف اللغوي والعرف الشرعي : قد ينقل اللفظ من معناه الأصلي إلى معنى اصطلاحي عرفي، فيكون حقيقة لغوية في الأول عرفية في الثاني ويصبح مشتركاً بينهما، كلفظ الصلاة في قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾¹ ففي الدعاء وقد حافظت على معناها الأصلي، أما في قوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾². فلفظ الصلاة نقل إلى معناه الاصطلاحي الذي هو قرابة فعلية ذات إحرام وركوع وسجود أو سجود فقط³.

هذه هي الأسباب التي ينتج منها الاشتراك في اللغة حسب ما أحصاه علماء الأصول. وأياً كان سبب وقوع الاشتراك في اللفظ لغة فإن الألفاظ المشتركة بين معنيين أو أكثر ليست قليلة في اللغة وواردة في النصوص الشرعية من آيات القرآن وأحاديث الرسول ﷺ، وقد اعتبرها بعض الأصوليين من باب المشكل مادامت توجد قرائن يتوصل بها إلى ترجيح أحد المعاني، وعلى المجتهد أن يزيل إشكالها ويعين المراد من كل لفظ منها إن ورد في آية قرآنية أو حديث نبوي.

II. المشترك وتوسيع المعنى

1. دلالة المشترك : يرى علماء الأصول أن الاشتراك خلاف للأصل⁴، ومعنى ذلك أن اللفظ متى تردّد بين احتمال الاشتراك والانفراد بالمعنى كان الغالب على الظن هو الانفراد، واحتمال الاشتراك مرجوح، أي أن عدم الاشتراك هو الأرجح، فإذا ورد لفظ في القرآن أو السنة يحتمل الاشتراك وعدمه، رجّحنا عدم الاشتراك.

¹ - الأحزاب، الآية 56.

² - البقرة، الآية 43.

³ - الأخزوري، أثر الحديث النبوي الشريف في اختلاف الفقهاء، ص 232.

⁴ - البخاري، كشف الأسرار، ج 1 ص 39.

وإذا تحقّق الاشتراك، وجب على المجتهد ترجيح أحد معاني المشترك بالقرينة اللفظية أو الحالية التي ترجّح المعنى المراد. والمراد بالقرينة اللفظية ما صاحب اللفظ، والمراد بالقرينة الحالية ما كانت عليه العرب حين ورد النصّ في شأن معين. ونجد لذلك عدة الأمثلة منها قوله تعالى ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا مِنَ النِّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾¹. فالمحيض صيغة تطلق في لسان العرب على الزمان والمكان فهو مشترك بينهما، وتفيد القرينة الحالية أنّ المراد المكان لا الزمان، لأنّهم ما كانوا يعتزلون النساء في زمان الحيض وفعل رسول الله ﷺ الثابت ميّين لما اشترك من ألفاظ القرآن².

وكذلك قوله تعالى ﴿وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَأَمَّى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ﴾³. فالرغبة لفظ مشترك بين الميل إلى الشيء والميل عنه، وإنما بيّنه الحرف الذي يعديه، ففي الأول رغبت فيه وفي الثاني رغبت عنه، فإذا حذف الحرف صار مشتركا. وبالرجوع إلى ما كانت عليه العرب إذ ذاك في هذا الشأن، وهو القرينة الحالية، نعلم أنّ ولي البنت كان يطمع في مالها فلا يعطيها إياه رغبة في أن يتزوجها إن حسنت في عينه فيكون له مالها، وقد لا تحسن في عينه فيرغب عن أن يتزوجها فلا يعطيها مالها لئلا يؤول إلى زوجها وكل من الأمرين أزد الشارح النهي، فالقرينة دلت على أنّ المراد الأمران معا⁴.

يرى أغلب الأصوليين أنّ اللفظ الوارد في النصّ الشرعي إذا كان مشتركا بين معنى لغوي ومعنى اصطلاحي شرعي وجب أن يراد به معناه الاصطلاحي الشرعي كلفظ الطلاق فقد وضع لغة لحل أي قيد، ووضع شرعا لحل قيد الزوجية

¹ - البقرة، الآية 222.

² - الخصري، أصول الفقه، ص 188.

³ - النساء، الآية 127.

⁴ - الخصري، أصول الفقه، ص 181.

الصحيح، ففي قوله تعالى (الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ)¹ يراد منه معناه الشرعي لا اللغوي، وهكذا كل لفظ مشترك بين معنى لغوي ومعنى شرعي إذا ورد في نص شرعي، فمراد الشارع منه معناه الذي وضع له، لأنه لما نقل هذا اللفظ عن معناه اللغوي إلى المعنى الخاص الذي استعمل فيه، كان اللفظ في لسان الشرع متعين الدلالة على ما وضعه الشارع له².

ونقيس على ذلك نصوص القانون الوضعي، فإذا كان اللفظ الوارد في النص له معنيان : معنى في اللغة ومعنى في الاصطلاح القانوني، وجب أن يراد به معناه القانوني لا اللغوي للسبب الذي تبين سابقاً. فلفظ الدفع ولفظ الحلول وغيرهما، يراد بهما المعنى القانوني لا المعنى اللغوي، وكذا لفظ الضبط ولفظ التسجيل.

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً، لفظ الكلالة في قوله تعالى ﴿وَأِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً﴾³، مشترك يطلق لغة على من لم يخلف ولداً ولا والداً وعلى من ليس بولد لا والد من المخلفين، وعلى القرابة من جهة غير الولد والوالد، وقد استدلل جمهور المجتهدين باستقراء آيات التوريث على تعيين أن المراد في الآية هو المعنى الأول⁴.

2. المشترك : توسع في الدلالة وثرأ في المعنى : تُعدّ الألفاظ المشتركة الواردة في القرآن الكريم والحديث النبوي من أسباب الاختلاف بين الصحابة والفقهاء ومن بعدهم في كثير الأحكام، ويمكن أن نذكر نماذج لذلك في ما يلي :

المسألة الأولى : عدة الحائض المطلقة : قال تعالى في محكم كتابة إنّ عدة المطلقة ثلاثة قروء في آية ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾⁵. لا خلاف

¹ - البقرة، الآية 229.

² - الماوردي، الحاوي، ج 10 ص 152.

³ - النساء، الآية 12.

⁴ - الماوردي، الحاوي، ج 8 ص 92، 93.

⁵ - البقرة، الآية 228.

بين المسلمين أن المرأة التي تحيض إذا طلقت فإن عدتها ثلاثة قروء، كما لا خلاف بينهم أن القراء قد استعمل في العربية بمعنى الطهر وبمعنى الحيض على حد سواء، جاء في لسان العرب أن "القراء يصلح للحيض والطهر"¹، ولكنهم اختلفوا في المراد به في هذه الآية.

فذهبت عائشة وابن عمر وزيد بن ثابت رضي الله عنهم إلى أن المراد بالأقراء، الأطهار، وذهب أبو بكر وعمر وعلي وعثمان وجمهرة من الصحابة إلى أن الأقراء الحيض، وذهب إلى الرأي الأول من الفقهاء مالك والشافعي وأحمد في أحد قوليهم، وذهب إلى الرأي الثاني أبو حنيفة. وأيد كل فريق ما ذهب إليه بأدلته الخاصة.

فمن أدلة من ذهب إلى أن القراء الطهر قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾². ووجه الاستدلال أن اللام لام الوقت، أي فطلقوهن في وقت عدتهن كما في قوله تعالى ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾³، أي في يوم القيامة. وقوله تعالى ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾⁴ أي وقت ذلوك الشمس.

وقد فسر النبي ﷺ الآية بهذا التفسير فقد روي عن ابن عمر رضي الله عنه أنه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله ﷺ فسأل عمر بن الخطاب الرسول ﷺ فقال ﷺ «مُرُهُ فَلْيُرَاجِعْهَا، ثُمَّ لِيُمْسِكْهَا حَتَّى تَطْهُرَ، ثُمَّ تَحِيضَ ثُمَّ تَطْهُرَ، ثُمَّ إِنْ شَاءَ أُمَسِكَ بَعْدُ، وَإِنْ شَاءَ طَلَّقَ قَبْلَ أَنْ يَمَسَّ، فَتِلْكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ أَنْ تُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ»⁵.

¹ - ابن منظور، لسان العرب، ج 5 ص 3564.

² - الطلاق، الآية 1.

³ - الأنبياء، الآية 47.

⁴ - الإسراء، الآية 7.

⁵ - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الطلاق، باب قوله تعالى "يا أيها النبي إذا طلقتم النساء...، ج 7 ص 41.

بين الرسول ﷺ أن العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء هي الطهر بعد الحيضة، ولو كان القرء هنا بمعنى الحيض لكان قد طلقها قبل العدة لا في العدة.

وقال الشافعي "والإقراء عندنا الأطهار، فإن قال قائل : ما دل على أنها الأطهار وقد قال غيركم الحيض؟ قيل له : دلالتان : أولهما الكتاب الذي دلت عليه السنة، والآخر اللسان. فإن قال وما الكتاب؟ قيل قال الله تعالى ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾¹. ثم أورد الشافعي الحديث المتعلق بطلاق ابن عمر عندما قال النبي لعمر «مُرُهُ فَلْيُرَاجِعْهَا، ثُمَّ لِيُمْسِكْهَا حَتَّى تَطْهَرَ، ثُمَّ تَحِيضَ ثُمَّ تَطْهَرَ»².

فإن قال : فما اللسان؟ قيل : القرء اسم وضع لمعنى، فلما كان الحيض دماً يرخيه الرحم فيخرج، والطهر دم يحتبس فلا يخرج، كان معروفاً من لسان العرب أن القرء الحبس لقول العرب : هو يقري الماء حوضه وفي سقائه. وتقول العرب : هو يقري الطعام في شذقه، يعنى يحبس الطعام في شذقه"³.

ومن الأدلة التي استدلت بها القائلون بأن القرء هو الطهر، اللغة بالرجوع إلى قوله سبحانه وتعالى ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾⁴. فقد اقترن لفظ القرء بالتاء في ثلاثة، وهذا لا يكون إلا إذا كان المعدود مذكراً، وهو كذلك يكون الطهر، ولو كان المعدود الحيضة لكان الواجب حذف التاء.

وما روي عن عائشة ؓ يؤكد المعنى السابق حيث قالت "إنما الأقراء الأطهار"⁵.

¹ - الطلاق، الآية 1.

² - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الطلاق، باب قوله تعالى "يا أيها النبي إذا طلقتم النساء...، ج 7 ص 41.

³ - الشافعي محمد بن إدريس، الأم، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب. دار الوفاء - المنصورة. الطبعة الأولى 2001م. ج 6 ص 529، 530.

⁴ - البقرة، الآية 228.

⁵ - مالك، الموطأ، كتاب الطلاق، باب ما جاء في الأقراء، ج 2 ص 90.

وأما ما استدلل به من ذهب إلى أن القرء الحيض فقولهم :

أولاً : إنّ الأقراء في اللّغة وإن كانت مشتركة بين الأطهار والحيض، إلا أنّ الشرع غلب استعمالها في الحيض لما روي أن أم حبيبة بنت جحش كانت تحت عبد الرحمن بن عوف، وأنها استحيضت، فلا تطهر، فذكر شأنها لرسول الله ﷺ، فقال لَيْسَتْ بِالْحَيْضَةِ، وَلَكِنَّهَا رُكُضَةٌ مِنَ الرَّحِمِ، فَلْتَنْظُرْ قَدَرَ قُرْبِهَا الَّتِي كَانَتْ تَحِيضُ لَهُ، فَلْتَتْرِكِ الصَّلَاةَ، ثُمَّ لِيَنْظُرْ مَا بَعْدَ ذَلِكَ، فَلْتَعْتَسِلْ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ، وَلْتَصَلِّ¹. وبثبوت هذا الحديث كان صرف الأقراء المذكورة في القرآن إلى الحيض أولى.

ثانياً : القول بأن الأقراء حيض يمكن من استيفاء ثلاثة أقراء بأكملها، لأن القائل يقول : إن المطلقة يلزمها تربص ثلاث حيضات، وإنما تخرج عن العدة بزوال الحيضة الثالثة ومن قال : أنه طهر يجعلها خارجة من العدة بقرآين وبعض الثالث، فإذا كان في أحد القولين تكمل الأقراء الثلاثة دون القول الآخر، كان القول أليق بالظاهر².

ثالثاً : أن الله تعالى نقل إلى الشهر عند عدم الحيض فقال ﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ﴾³، فأقام الأشهر مقام الحيض دون الأطهار.

رابعاً : أن رسول الله ﷺ قال " طَلَاقُ الْأُمَّةِ تَطْلِيْقَتَانِ، وَعِدَّتُهَا حَيْضَتَانِ"⁴.

خامساً القول بالإجماع على أن الاستبراء في الجوّاري يكون بالحيضة في ذوات الحيض، فكذا العدة تكون بالحيضة، لأن المقصود من الاستبراء والعدة

¹ - أحمد، المسند، ج 41 ص 440.

² - الخنّ مصطفى سعيد، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء. مؤسسة الرسالة - بيروت. الطبعة الثالثة 1402هـ - 1982م. ص 75.

³ - الطلاق، الآية 4.

⁴ - الترمذي، الجامع الكبير، أبواب الطلاق واللعان، باب ما جاء أن طلاق الأمة تطليقتان. تحقيق بشار عواد معروف. دار الغرب الإسلامي - بيروت. الطبعة الأولى 1996م. ج 2 ص 474.

شيء واحد : وهو معرفة براءة الرحم فالغرض الأصلي في العدة استبراء الرحم والحيض هو الذي تستبرأ به الأرحام وليس الطهر، فوجب أن يكون هو المعتبر دون الطهر.

هذه إذن حجج الفريقين التي جهد بها كل منهما إلى أن ينقض حجج الآخر للأخذ بما قاله، وليسلم رأيه وقد رجح بعض الفقهاء الرأي الأول أي القول بأن الأقراء هي الأطهار لأن الآية (فطلقوهن لعدتهن). والحديث المفسر لها نص في موضع الخلاف وأن غاية ما يثبت أصحاب الرأي الثاني أن القرء بمعنى الحيض قد استعمل في اللغة وفي الشرع وهذا قد لا ينكره أصحاب الرأي الأول، وأما أن الشرع لم يستعمله إلا في الحيض وأنه المراد في الآية فهذا ما لا يمكن إثباته بهذه الأدلة¹.

والخلاف في هذه المسألة هو من الخلافات اللفظية التي يترتب عليها إضافة إلباتبات معنى معين أو نفيه أمور كثيرة كالاختلاف في زمن انتهاء العدة وبالتالي الاختلاف في حل الزواج من زوج آخر، كذلك يترتب على ما سبق ثبوت حق الإرث في المطلقة رجعياً وغيرها من المسائل التي تتعلق بهذا الأمر.

المسألة الثانية : الدلك في الغسل : اختلف الفقهاء في الدلك واجب في الغسل أم لا؟

ففي الأمر بالغسل وردت أحاديث كثيرة من ذلك ما جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ «إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعْبَيْهِ الْأَرْبَعِ، ثُمَّ جَهَدَهَا فَقَدْ وَجَبَ الْغَسْلُ»²، وعن أنس رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ في المرأة ترى في منامها ما يرى الرجل قال : " إِذَا هِيَ رَأَتْ الْمَاءَ فَلْتُغْتَسِلْ " ³.

¹ - الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ص 76.

² - البخاري محمد بن إسماعيل ت 256هـ، الجامع الصحيح، كتاب الغسل، باب إذا التقى الختانان. تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة. الطبعة الأولى 1422هـ ج 1 ص 66.

³ - الترمذي، الجامع الكبير، أبواب الطهارة، باب ما جاء في المرأة ترى في المنام. ج 1 ص 164

إضافة إلى حديث عائشة رضي الله عنها قالت : "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم "يَغْتَسِلُ مِنْ أَرْبَعٍ : مِنَ الْجَنَابَةِ، وَيَوْمَ الْجُمُعَةِ، وَمِنَ الْجِمَامَةِ، وَمِنْ غُسْلِ الْمَيْتِ"¹، كما جاء في كتابه العزيز آيات توجب الغسل مثل قوله تعالى ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾²، والاختلاف الحاصل بين الفقهاء فيما إذا كان إمرار اليد على جميع الجسد من شروط الغسل أم تكفي إفاضة الماء على جميع الجسد وإن لم يمرر يده على بدنه. ذهب مالك وجل أصحابه والمزني من أصحاب الشافعي إلى أنه إن فات المتطهر موضع واحد من جسده لم يمر يده عليه، أن طهره لم يكمل بعد، ولكن أكثر العلماء على أن إفاضة الماء كافية. وسبب الاختلاف هنا اشتراك اسم الطهر والغسل، فلفظ الطهر والغسل يطلق في كلام العرب على غسل البدن مع التدلك أو بدونه. إضاعة إلى تعارض ظواهر الأخبار، إذ ورد في بعضها التدليك، وورد في بعضها الآخر إفاضة الماء فقط.³

ولكل فريق مرجحاته، فالقول بالتدلك قيس فيه الغسل على الوضوء وقد غلب القياس على ظاهر الأحاديث الواردة في كيفية الغسل منها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان «إِذَا اغْتَسَلَ مِنَ الْجَنَابَةِ، غَسَلَ يَدَيْهِ، وَتَوَضَّأَ وَضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ، ثُمَّ اغْتَسَلَ، ثُمَّ يَخْلِلُ بِيَدِهِ شَعْرَهُ، حَتَّى إِذَا ظَنَّ أَنَّهُ قَدْ أَرَوَى بَشَرَتَهُ، أَفَاضَ عَلَيْهِ الْمَاءَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، ثُمَّ غَسَلَ سَائِرَ جَسَدِهِ»⁴.

وكذلك حديث أم سلمة فقد قالت : قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم إني امرأة أشد ضفر رأسي، أفأنقضه لغسل الجنابة؟ قال «لَا. إِنَّمَا يَكْفِيكَ أَنْ تَحْتِيَ عَلَى رَأْسِكَ ثَلَاثَ حَثِيَّاتٍ ثُمَّ تُفِيضِينَ عَلَيْكَ الْمَاءَ فَتَطْهُرِينَ»⁵.

¹ - أبو داود السجستاني ت 275هـ، السنن، كتب الطهارة، باب في الغسل يوم الجمعة. تحقيق شعيب الأرنؤوط، ومحمد كامل قره بللي. دار الرسالة العالمية - بيروت. طبعة خاصة 1430هـ - 2009م. ج 1 ص 261.

² - المائدة، الآية 7.

³ - ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج 1 ص 44.

⁴ - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الغسل، باب تليل الشعر...، ج 1 ص 63.

⁵ - مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الحيض، باب حكم صفائر المغتسلة، ج 1 ص 259.

وأما من غلب ظواهر الأحاديث فقد ذهب إلى أن إفاضة الماء تكفي في الغسل.

وبالنظر إلى هذه المسألة من منظور علمي يكون الدلك هو الأرجح، لأنّ الدلك المستعمل مع الماء المطهر الخفيف يمنع تراكم مادة طينية على الجلدة التي من شأنها أن تتسبب في انسداد مسام الغدد العرقية، وبالتالي سلامة الجسم من الأمراض الجلدية¹.

المسألة الثالثة : المسح في التيمم : اختلف الفقهاء في صفة التيمم وذلك لاشتراك لفظ "اليد" الواردة في حديث الأعرج ونصه : «أَقْبَلَ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ نَحْوِ بَئْرِ جَمَلٍ فَلَقِيَهُ رَجُلٌ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى أَقْبَلَ عَلَى الْجِدَارِ، فَمَسَحَ بِوَجْهِهِ وَيَدَيْهِ، ثُمَّ رَدَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ»². فاليد في اللسان العربي حقيقة في الكف مجاز فيما زاد عليه، وقد جاء في لسان العرب "اليد، الكف وقال أبو إسحاق اليد من أطراف الأصابع إلى الكف"³.

وقد وردت لفظة "اليد" في آية التيمم وفي قوله تعالى ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا﴾⁴.

فقد رأى مالك في المدونة أنّ الحد الواجب في اليدين هو الحد الواجب بعينه في الوضوء وهو إلى المرافق. قال ابن القاسم : وقال مالك إلى المرفقين، وإن تيمم إلى الكوعين أعاد التيمم والصلاة مادام في الوقت، فإن مضى الوقت لم يُعد الصلاة وأعاد التيمم⁵.

¹ - الأخروري، أثر الحديث النبوي الشريف في اختلاف الفقهاء. أطروحة دكتوراه دولة مرقونة 1991 – 1992. ص 234.

² - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التيمم، باب التيمم في الحضرة، ج 1 ص 75.

³ - ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 4950.

⁴ - النساء، الآية 43.

⁵ - سحنون، المدونة، ج 1 ص 146.

للمالكية قول ثان وهو الاستحباب إلى المرفقين والفرض الكفان¹ فقد حمل مالك اللفظ المشترك على الجزء الممتد بيم أطراف الأصابع والمرافق وله قرينة في ذلك، جاء في المدونة: قال مالك عن نافع: "أقبلت أنا وعبد الله بن عمر من الجرف حتى إذا كنا بالمريد نزل عبد الله بن عمر، فتيمم فمسح بوجهه ويديه إلى المرفقين ثم صلى. قال نافع: وكان ابن عمر يتيمم إلى المرفقين"². ثم لما سئل كيف التيمم؟ وأين يبلغ به؟ قال: يضرب ضربة للوجه، وضربة لليدين ويمسحها إلى المرفقين³. وهذا هو مذهب الشافعية والحنفية والحنابلة. والمأثور عن ابن عمر يعضده القياس، فقياس التيمم على الوضوء حمل المالكية وغيرهم عن العدول بلفظ اسم اليد عن الكف الذي هو فيه أظهر إلى الكف والساعد. ولكن ابن رشد نازع في بداية المجتهد من قال إن اسم "اليد" في آية التيمم وفي حديث أبي جهيم مشترك مجمل، لأن المشترك المجمل هو الذي وضع من أول أمره مشتركاً، فاليد حقيقة في الكف مجاز فيما فوقه⁴.

وقال أهل الظاهر وأهل الحديث الفرض هو مسح الكف فقط وهم بذلك يحملون اسم اليد على مفهومها الحقيقي واستدلوا على ذلك بحديث عمار رضي الله عنه قال «فَضَرَبَ النَّبِيُّ ﷺ بِيَدِهِ الْأَرْضَ، فَمَسَحَ وَجْهَهُ وَكَفَّيْهِ»⁵. وجاء في فتح الباري: "قوله باب التيمم للوجه والكفين أي هو الواجب المجزئ وأتى بذلك بصيغة الجزم مع شهرة الخلاف فيه لقوة دليله فإن الأحاديث الواردة في صفة التيمم لا يصح منها سوى حديث أبي جهيم وعمار وما عدهما فضعيف أو مختلف في رفعه ووقفه والراجح عدم رفعه"⁶. والأصل رجحان الحقيقة على المجاز لأنها لا تفتقر

¹ - ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج 1 ص 69.

² - سحنون، المدونة، ج 1 ص 146.

³ - مالك، الموطأ، كتاب الطهارة، باب العمل في التيمم، ج 1 ص 56.

⁴ - الأخروري، أثر الحديث النبوي في اختلاف الفقهاء، ص 241.

⁵ - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التيمم، باب التيمم للوجه والكفين، ج 1 ص 75.

⁶ - ابن حجر، فتح الباري، ج 1 ص 444.

إلى قرينة، ثم أنه لا توجد قرينة تمنع إرادة المعنى الحقيقي، والقرائن المقالية أو الحالية لا تصحّ، فقد ردّها المحدثون والفقهاء.

وإذا نظرنا إلى الموضوع من زاوية اختلاف الآثار في صفة التيمم نقول لا معنى للترجيح بما لم يثبت، ولا يصح تغليب القياس على الأثر، لذلك الأفضل الجمع بين الآثار وهذا ما فعله إن رشد لما قال "ومن ذهب إلى أن يحتمل تلك الأحاديث على الندب وحديث عمار على الوجوب فهو مذهب حسن، إذ كان الجمع أولى من الترجيح عند أهل الكلام الفقهي"¹.

إن لمثل هذا الاختلاف فائدة تربوية، فالنص باحتماله المعاني الكثيرة للفظ الواحد مدعاة إلى التشوّف والبحث والنظر فيبرز الإنسان قدرته ونشاطه من الداخل، ويسعى إلى تجميع النصوص الصالحة للاستدلال ثم يوازن بين المنقول والمعقول، وخير نموذج لهذا المنهج ما توصّل إليه الشافعي مستفيداً من قوله تعالى ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾²، ومستأنساً بما ورد في الخبر "أن رسول الله ﷺ تيمم فمسح وجهه وذراعيه"³، فقال الشافعي "ومعقول إذا كان التيمم بدلا من الوضوء على الوجه واليدين أن يؤتى بالتيمم على ما يؤتى بالوضوء عليه فيهما وإن الله عز وجل إذا ذكرهما فقد عفا في التيمم عما سواهما من أعضاء الوضوء والغسل"⁴.

المسألة الرابعة : النكاح : انبنى على الاشتراك في لفظ النكاح الاختلاف في ما إذا كان يترتب على الوطء الزنا ما يترتب على الوطء الحلال؟

اختلف الفقهاء في المقصود من النكاح في قوله تعالى ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾⁵. إن النكاح في الألفاظ المشتركة يطلق على العقد

¹ - ابن رشد، بداية المجتهد، ج 1 ص 70.

² - المائدة، الآية 6.

³ - أخرجه البيهقي بهذا اللفظ: "ثُمَّ وَضَعَ يَدَيْهِ عَلَى الْجِدَارِ، فَمَسَحَ وَجْهَهُ وَذِرَاعَيْهِ". السنن الكبرى، كتاب الطهارة، باب كيف التيمم، تحقيق محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الثالثة، 1424هـ - 2003م. ج 1 ص 316.

⁴ - الشافعي، الأم، ج 2 ص 102، 103.

⁵ - النساء، الآية 22.

تارة ويطلق على الوطاء تارة، ويطلق على العقد والوطء معا تارة أخرى. قال في المصباح المنير " نَكَحَ الرجل والمرأة أيضا يَنْكِحُمن باب ضرب نِكَاحًا، وقال ابن فارس وغيره: يطلق على الوطاء، وعلى العقد دون الوطاء، وقال ابن القوطية أيضا "نَكَحْتُهَا" إذا وطئتها أو تزوجتها، ويقال للمرأة "حَلَلْتُ فَأَنْكِحِي" بهمزة وصل أي فتزويج¹.

فمن استعماله بمعنى العقد قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا﴾². وقوله تعالى ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾³.

ولقد جاء في اللسان أنه لم يطلق النكاح في كتاب الله عز وجل إلا على التزويج فقال ابن منظور : "لا يعرف شيئا من ذكر النكاح في كتاب الله تعالى إلا على معنى التزويج"⁴.

ومن استعماله بمعنى الوطاء قوله تعالى ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾⁵، فالنكاح المحلل هو العقد والوطء، ولا يمكن أن يراد به العقد فقط، لأنها لا تحل بالإجماع بمجرد العقد، إلا ما نقل عن سعيد المسيب وسعيد بن جبير وطائفة من الخوارج. وعدم إرادة العقد فقط لما رواه الجماعة إلا أبا داود عن عائشة ؓ قالت : "جاءت امرأة رفاعة القرظي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : كنت عند رفاعة فطلقتني، فبت طلاقي، فتزوجت بعده عبد الرحمان بن الزبير، وإنما معه مثل هدبة الثوب، فقال : "أتريد أن ترجعي إلى رفاعة؟ لَا حَتَّى تَدُوقِي عُسَيْلَتَهُ، وَيَدُوقَ عُسَيْلَتِكَ"⁶. ولما روي عن ابن عمر قال

¹ - الفيومي ت 770هـ، المصباح المنير. المطبعة الميمنية - مصر. ج 2 ص 133.

² - الأحزاب، الآية 49.

³ - النور، الآية 32.

⁴ - ابن منظور، لسان العرب، ج 6 ص 4537.

⁵ - البقرة، الآية 230.

⁶ - أحمد، المسند، ج 40 ص 63.

سئل النبي ﷺ عن الرجل يطلق امرأته ثلاثاً يتزوجها آخر. فيغلق الباب ويرخي الستر، ثم يطلقها قبل أن يدخل بها هل تحل للأول؟ قال : "لَا حَتَّى يَذُوقَ الْعُسَيْلَةَ"¹. ولا يمكن أن يراد بالنكاح هنا الوطاء فقط، للإجماع على أن الوطاء الزنا لا يحلها لزوجها الأول، فالمراد إذن بالنكاح هنا العقد مع الوطاء لا إحداهما². ونظراً لتراك هذا اللفظ أي لفظ النكاح بين الوطاء والعقد كما سبق وأشرنا اختلف الفقهاء في المراد من لفظ النكاح الوارد في قوله تعالى ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾³ وبالتالي الاختلاف فيما يترتب على الوطاء الزنا.

وقد اتفق الفقهاء على أن الأب إذا عقد على امرأة حرم على ابنه الزواج منها سواء دخل بها الأب أم لم يدخل، لا يوجد في ذلك بين المسلمين، غير أنهم اختلفوا فيمن زنى بها الأب أتحرم على الابن كما حرمت عليه زوجته، فيكون الوطاء المحرم ناشراً للحرمة أم لا تحرم فيكون غير ناشر للحرمة؟

ذهب الشافعي إلى أن الوطاء الحرام لا يحرم الحلال فلا تحرم امرأة زنى بها الأب، وبمثل ما قال، قال سعيد بن المسيب ويحي بن عمر وعروة والزهري⁴.

قال مالك "أما الزنا فإنه لا يحرم شيئاً من ذلك لان الله تبارك وتعالى قال ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾⁵ فإنما حرم ما كان تزويجاً ولم يذكر تحريم الزنا. فكل تزويج كان على وجه الحلال يصيب صاحبه امرأته، فهو بمنزلة التزويج الحلال. فهذا الذي سمعت، والذي أمر الناس عندنا"⁶.

¹ - أحمد، المسند، ج 8 ص 393.

² - الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ص 82، 83.

³ - النساء، الآية 22.

⁴ - الشافعي، الأم، ج 6 ص 398. ابن قدامة ت 620هـ، المغني شرح مختصر الخرقي 334هـ. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو. دار عالم الكتب، الرياض. الطبعة الثالثة 1417هـ/1997م، ج 9 ص 540.

⁵ - النساء، الآية 23.

⁶ - مالك، الموطأ، كتاب النكاح، باب ما لا يجوز من نكاح الرجل أم امرأته، ج 2 ص 40.

وقال مالك "في الرجل يزني بالمرأة، فيقام عليه الحد فيها : أنه ينكح ابنتها وينكحها ابنه إن شاء، وذلك أنه أصابها حراماً. وإنما الذي حرّم الله ما أصيب بالحلال، أو على وجه الشبهة بالنكاح"¹.

وذهب أبو حنيفة وأحمد إلى أن الوطاء الحرام يحرم الحلال، فلا يحل له أن يتزوج بمن وطئها أبوه بالزنا وبمثل ما قالوا، قال الحسن والشعبي والثوري وغيرهم². وقد تبع الخلاف في هذه المسألة خلاف في مسائل أخرى، كتحرير موطؤة الابن بالزنا وتحرير أم المزني بها وتحرير بنتها.

وقد ذكر أبو جعفر الطبري في تأويل الآية ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾³ تأويلاً طريفاً يختلف تماماً على ما ذكره الفقهاء، حيث بين أن "ما" هنا مصدرية تؤول هي وما بعدها إلى مصدر ويكون التقدير لا تنكحوا نكاح آبائكم، بمعنى ولا تنكحوا كمنكاحهم، ويكون من النساء من صلة ولا تنكحوا، ويكون المقصود النهي عن ضوارب الأنكحة التي كانت في الجاهلية كمنكاح الاستبضاع ونكاح البغايا ونكاح الشغار ويدخل في جملة ذلك نكاح حلائل الآباء الذي كان منتشرًا في الجاهلية وحجته في ذلك ظاهر النص، لأن "ما" لغير بني آدم ولو كان النهي عن نكاح حلائل الآباء خاصة ل قيل : "لا تنكحوا من نكح آبائكم من النساء"⁴. قال مصطفى سعيد الخن : "هذا تفسير حسن لولا ما عليه الكثرة الكاثرة من المفسرين من أن الآية واردة في شأن تحرير نكاح زوجات الآباء"⁵.

¹ - مالك، الموطأ، كتاب النكاح، باب ما لا يجوز من نكاح الرجل أم امرأته، ج 2 ص 40.

² - ابن قدامة ت 620هـ، المغني شرح مختصر الخرقي 334هـ. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلوة. دار عالم الكتب، الرياض. الطبعة الثالثة 1417هـ/1997م. ج 7 ص 93. وانظر أيضا المصدر نفسه: ج 9 ص 540.

³ - النساء، الآية 22.

⁴ - الطبري محمد بن جرير ت 310هـ، جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق أحمد محمد شاكر. مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى 1420هـ/2000م. ج 6 ص 551، 552.

⁵ - الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ص 84.

المسألة الخامسة : صيد البر : مما اختلف الفقهاء فيه كذلك وكان سبب الاختلاف فيه الاشتراك جواز المحرم من لحم صيد البر.

ذلك أنّ الله سبحانه وتعالى قال ﴿وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا﴾¹ والصيد في اللغة يقع على الاصطيد كما أنه يقع أيضا على المصيد، جاء في المصباح المنير : صاد الرجل الطير وغيره يصيده صيدا قال ويسعى ما يصاد صيدا².

فذهب علي وابن عمر وعائشة وابن عباس إلى أن المراد من الصيد المصيد ولذلك حرّموا أكله سواء اصطاده حلال أو محرم وإلى مثل ذلك ذهب الليث والثوري وإسحاق³. وأيد هؤلاء قولهم بما جاء في الحديث أنّ الصعب بن جثامة أهدى إلى رسول الله ﷺ حمارا وحشيا بالأبواء، أو بؤدان، فردّه عليه، فلما رأى ما في وجهه قال «إِنَّا لَم نَرُدُّهُ عَلَيْكَ إِلَّا أَنَّا حُرْمٌ»⁴.

وذهب عثمان بن عفّان وتبعه جمهور الفقهاء إلى أن المراد من الصيد الاصطيد ولذلك أباحوا للمحرّم الأكل من صيد البرّ إذا صاده حلال شريطة أن لا يصاد لهم⁵.

واشترط أبو حنيفة أن لا يكون قد أعان على اصطيداه بإشارة أو دلالة. ويؤيد ما ذهب إليه بما روي عن أبي قتادة أنّ أباه قال : انطلقنا مع النبي ﷺ عام الحديبية، فأحرم أصحابه ولم أحرم، فأنبئنا بعدو بغيقة⁶، فتوجهنا نحوهم، فبصر أصحابي بحمار وحش، فجعل بعضهم يضحك إلى بعض، فنظرت فرأيت،

¹ - المائدة، الآية 96.

² - الفيومي ت 770هـ، المصباح المنير. المطبعة الميمنية - مصر. ج 1 ص 170.

³ - ابن قدامة، المغنى، ج 5 ص 135، 136.

⁴ - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الحج، باب إذا أهدى للمحرّم حمارا....، ج 3 ص 13.

⁵ - ابن قدامة، المغنى، ج 5 ص 135، 136.

⁶ - ماء لبني غفار بين مكة والمدينة. (ابن حجر، فتح الباري، ج 4 ص 23).

فحملت عليه الفرس قطعته فأثبته، فاستعنهم فأبوا أن يعينوني، فأكلنا منه، ثم لحقت برسول الله ﷺ، وخشينا أن نقتطع، أرفع فرسي شأوا وأسير عليه شأوا، فلقيت رجلا من بني غفار في جوف الليل، فقلت : أين تركت رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال : تركته بتعين، وهو قائل السقيا، فلحقت برسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتيته، فقلت : يا رسول الله، إن أصحابك أرسلوا يقرءون عليك السلام ورحمة الله وبركاته، وإنهم قد خشوا أن يقتطعهم العدو دونك فانظرهم، ففعل، فقلت : يا رسول الله إنا اصدنا حمار وحش، وإن عندنا فاضلة؟ فقال رسول الله ﷺ لأصحابه «كُلُوا» وهو محرمون¹.

وكذلك بما رواه الخمسة إلا ابن ماجه عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال " صَيْدُ الْبَرِّ لَكُمْ حَلَالٌ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ، مَا لَمْ تَصِيدُوهُ أَوْ يُصَدَّ لَكُمْ"². وحمل الشافعي حديث الصعب بن جثامة على أن النبي ظن أن الصعب قد صاده له³.

المسألة السادسة : الحراية : من المسائل التي طرحت في هذا الباب عقوبة من يسعى في الأرض فسادا : قال تعالى ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾⁴.

اختلف الفقهاء⁵ في معنى "أو" الواردة في الآية، إذ أن "أو" مشتركة بين معاني كثيرة ذكرها أهل اللغة⁶.

¹ - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الحج، باب إذا رأى المحرمون صيدا، ج 3 ص 12.

² - الترمذي، الجامع الكبير، أبواب الحج، باب ما جاء في أكل الصيد للمحرم، ج 2 ص 194.

³ - الماوردي، الحاوي، ج 4 ص 305.

⁴ - المائدة، الآية 33، 34.

⁵ - تنظر آراء الفقهاء: ابن رشد، بداية المجتهد، ج 2 ص 455.

⁶ - ابن منظور، لسان العرب، ج 1 ص 181.

فقد ذهب فريق إلى أن "أو" هنا للتخيير كالتى فى قولك : تزوج هنداً أو أختها وخذ من مالى درهمها أو ديناراً.

وقال هؤلاء : إن الإمام له أن يختار من هذه العقوبات ما يراه رادعاً للمفسد. ومن ذهب إلى هذا الرأى الحسن البصرى ومالك ابن أنس وداود.

وذهب فريق آخر إلى أن "أو" هنا للتفضيل مثلما فى قوله تعالى ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا﴾¹ أى قالت اليهود كونوا هوداً وقالت النصارى كونوا نصارى، وقوله تعالى ﴿وَقَالُوا سَاحِرُونَ﴾² أى قال بعضهم ساحراً وقال بعضهم مجنون، وقال هؤلاء : على الإمام أن يقيم الحد على المفسد بما يتناسب مع إفساده من هذه العقوبات فمن أخاف السبيل وأخذ المال قطعت يده ورجله من خلاف ومن أخذ المال وقتل قطعت يده ورجله ثم صلب، ومن قتل ولم يأخذ مالا قتل فقط، ومن أخاف السبيل ولم يأخذ مالا ولم يقتل، نفي فقط.

وهذا القول هو قول أبى حنيفة والشافعى وأحمد، غير أن أبى حنيفة قال : إن من أخذ المال وقتل فإن شاء قطع يده ورجله وقتله وصلبه، وإن شاء لم يقطع وقتله وصلبه.

وعند الحنابلة يقتل ويصلب، وروى عن أحمد يقطع ويقتل ولأن كل واحدة من الجنائتين توجب حدًا منفرداً فإذا اجتمعا وجب حدهما معا كما لو سرق وزنى.

وأيد هؤلاء قولهم لأنه لا يقتل إذا لم يقتل بما جاء عن النبى ﷺ : "لَا يَجِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ، إِلَّا بِأَحَدَى ثَلَاثٍ : النَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالغَيْبُ الزَّانِي، وَالْمَارِقُ مِنَ الدِّينِ التَّارِكُ لِلْجَمَاعَةِ"³.

¹ - البقرة، الآية 135.

² - الذاريات، الآية 52.

³ - البخارى، الجامع الصحيح، كتاب الديات، باب قوله تعالى أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ...، ج 9 ص 5.

الخاتمة :

لما كان المشترك دالا على أكثر من معنى سواء بحسب الوضع أو بحسب الاستعمال، فإنه يمثل مدخلا لتوسيع الدلالة وتكثير المعنى وهذا أحد أسباب الثراء الذي عبر عنه القرآن في قوله تعالى ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا¹ وقيل عنه "لَا يَشْبَعُ مِنْهُ الْعُلَمَاءُ، وَلَا يَخْلُقُ عَنْ كَثْرَةِ الرَّدِّ، وَلَا تَنْقُضِي عَجَائِبُهُ²." غير أن هذا الاشتراك يمكن أن يخلّ بالفهم في حق السامع لتردد الذهن بين المفاهيم المحتملة للفظ، وقد يتعدّر الوقوف على المعنى المقصود بسبب هيبة المتكلم أو الاستنكاف من السؤال رغم وجاهته في هذا المقام، ولكن الإعراض عنه يجعله يحمل اللفظ على غير المراد منه، فيقع في الخطأ، وربما ذكره لغيره فيتسبب في إشاعة الخطأ عند جمع كثير، ومن شأن هذا أن يوقع الغلط في فهم معاني الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. وهذا ما يؤكد أهمية بحث موضوع المشترك لبيان تنوع دلالاته وأثرها في توسيع المعنى من جهة، والحوول دون وقوع الغلط من جهة ثانية، وهذا ما حاول هذا المقال تحقيقه.

¹ - الكهف، الآية 109.

² - ينسب هذا الكلام إلى علي بن أبي طالب. الدارمي أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن ت 255 هـ - 868 م، المسند. كتاب فضائل القرآن، باب فضل من قرأ القرآن. تحقيق ودراسة مركز البحوث وتقنية المعلومات. دار التأصيل - القاهرة. الطبعة الأولى، 1436 هـ - 2015 م. ج 3 ص 217.

المصادر والمراجع

- ✓ أحمد بن حنبل الشيباني ت241هـ، المسند. تحقيق شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون. مؤسسة الرسالة . الطبعة الأولى، 1421 هـ - 2001 م.
- ✓ الأخزوري، أثر الحديث النبوي الشريف في اختلاف الفقهاء. أطروحة دكتوراه دولة مرقونة 1991 - 1992.
- ✓ البخاري عبد العزيز، كشف الأسرار. دارة السعادة - الخلافة العثمانية. 1308هـ.
- ✓ البخاري محمد بن إسماعيل ت 256هـ، الجامع الصحيح. تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة. الطبعة الأولى 1422هـ.
- ✓ البزدوي فخر الإسلام ت 382هـ، الأصول كنز الوصول الى معرفة الأصول. مكتبة مير محمد - كراتشي.
- ✓ البيهقي السنن الكبرى، كتاب الطهارة، باب كيف التيمم. تحقيق محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الثالثة، 1424هـ - 2003م.
- ✓ الترمذي، الجامع الكبير، أبواب الطلاق واللعان، باب ما جاء أن طلاق الأمة تطليقتان. تحقيق بشار عواد معروف. دار الغرب الإسلامي - بيروت. الطبعة الأولى 1996م.
- ✓ الجاحظ، البيان والتبيين. تحقيق المحامي فوزي عطوي. دار صعب - بيروت. الطبعة الأولى، 1968م.
- ✓ الجرجاني عبد القاهر، دلالة الإعجاز. تحقيق محمد التنجي. دار الكتاب العربي - بيروت. الطبعة الأولى، 1995م.
- ✓ الجرجاني، التعريفات. مكتبة لبنان - بيروت. طبعة 1985م.
- ✓ الجويني إمام الحرمين ت 478هـ، البرهان في أصول الفقه. تحقيق عبد العظيم الديب. دار الوفاء - القاهرة. الطبعة الأولى 1992م - 1412هـ.
- ✓ حبيب مونسي، القراءة والحداثة. منشورات اتحاد كتاب العرب 2000م.
- ✓ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري. تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب. دار المعرفة - بيروت. 1379هـ.
- ✓ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل. تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة. دار الجيل - بيروت. الطبعة الثانية 1416 هـ - 1996م.
- ✓ الخضري، أصول الفقه، دار الفكر - بيروت. 1409هـ - 1988م.
- ✓ ابن خلكان، وفيات الأعيان. تحقيق إحسان عباس. دار صادر - بيروت. الطبعة الأولى 1971م.

- ✓ الخنّ مصطفى سعيد، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء. مؤسسة الرسالة - بيروت. الطبعة الثالثة 1402هـ - 1982م.
- ✓ الدارمي أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن ت 255هـ - 868م، المسند. كتاب فضائل القرآن، باب فضل من قرأ القرآن. تحقيق ودراسة مركز البحوث وتقنية المعلومات. دار التأصيل - القاهرة. الطبعة الأولى، 1436هـ - 2015م.
- ✓ أبو داود السجستاني ت 275هـ، السنن. تحقيق شعيب الأرنؤوط، ومحمّد كامل قره بللي. دار الرسالة العالمية - بيروت. طبعة خاصة 1430هـ - 2009م.
- ✓ ابن رشد أبو الوليد ت 595هـ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد. دار المعرفة، الطبعة السادسة 1402هـ - 1982م.
- ✓ الزبيدي محمّد الحسيني : تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق مجموعة من المحققين.
- ✓ الرّخيلي، أصول الفقه الإسلامي. دار الفكر - سورية. الطبعة الأولى 1406هـ - 1986م.
- ✓ الزركشي، البحر المحيط. تحرير عبد القادر عبد الله العاني ومراجعة عمر سليمان الأشقر. دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع - الغردقة. الطبعة الثانية 1413هـ - 1992م. إشراف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت.
- ✓ أبو زهرة محمد، أصول الفقه. دار الفكر العربي 1958.
- ✓ الشاطبي إبراهيم 790هـ، الموافقات. تحقيق عبد الله دراز. دار المعرفة - بيروت.
- ✓ الشافعي محمد بن إدريس، الأم. تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب. دار الوفاء - المنصورة. الطبعة الأولى 2001م.
- ✓ الطبراني سليمان ت 360هـ، المعجم الكبير. تحقيق حمدي بن عبد المجيد. مكتبة ابن تيمية - القاهرة. الطبعة الثانية.
- ✓ الطبري محمد بن جرير ت 310هـ، جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق أحمد محمد شاكر. مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى 1420هـ - 2000م.
- ✓ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية. مكتبة الاستقامة، سوق العطارين - تونس. الطبعة الأولى 1366هـ.
- ✓ الفيومي ت 770هـ، المصباح المنير. المطبعة الميمنية - مصر.
- ✓ ابن قتيبة، أدب الكاتب. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. المكتبة التجارية - مصر، الطبعة الرابعة، 1963م.

- ✓ ابن قدامة ت 620هـ، المغني شرح مختصر الخرقى 334هـ. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي
وعبد الفتاح محمد الحلو. دار عالم الكتب، الرياض. الطبعة الثالثة 1417هـ 1997م.
- ✓ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن. تحقيق هشام سمير البخاري. دار عالم الكتب - الرياض. 1423هـ -
2003م.
- ✓ مالك بن أنس ت 179هـ، الموطأ، رواية يحيى بن يحيى الليثي ت 244هـ. تحقيق بشار معروف. دار
الغرب الإسلامي - بيروت. الطبعة الثانية 1417هـ - 1997م.
- ✓ مالك، المدونة. رواية سحنون. دار الكتب العلمية - بيروت. 1415هـ - 1994م.
- ✓ الماوردي أبو الحسن ت 450هـ، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر
المزني. تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى
1419هـ - 1999م.
- ✓ مسلم بن الحجاج ت 261هـ، الجامع الصحيح، دار المعرفة - بيروت.
- ✓ ابن مفلح الحنبلي ت 763هـ، أصول الفقه. تحقيق فهد بن محمد السدحان. مكتبة العبيكان - الرياض.
الطبعة الأولى 1420هـ - 1999م.
- ✓ منظور، لسان العرب، مادة شرك. تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد
الشاذلي. دار المعارف - القاهرة.

تعدد القراءات القرآنية في مصحف "أمّ ملال" القيروانية

د. المعز العرقي

الكلمات المفتاحية: القراءات الشاذة. قراءات ما وراء العشرة. القراءات المتواترة. القراءة المقبولة. صحّة السند. الروايات القرآنية. النقل. الإقراء. رسم المصحف. الجمع.

الخلاصة: من النساء. عبر التاريخ الإسلامي. رائدات في مجال العناية بالقرآن الكريم، ومنهنّ أمّ ملال عمّة المعز بن باديس الصنهاجيّ التي حبّست مصحفا. وقد عثرت هند شلبي (رحمها الله) في بعض رقوقه على أثر للقراءات الشاذّة المجموعة مع ما تواتر. وأشارت إلى مواضع، فعدت إليها واصفا وناقدا، وذكرت آراء العلماء القدامى فيما شدّد من القراءات، وتأكيد بعض المعاصرين لهم.

والمؤكّد أهميّة العودة إلى ما تبقى من مصحف أمّ ملال وإلى غيره من المصاحف القيروانية القديمة للإطلاع على محتواها وإثراء للمكتبة القرآنية.

Summary

Throughout Islamic history, many women have been pioneers in the field of Quranic preservation and scholarship. Among them was Umm Malal, the aunt of al - Mu'izz ibn Badis al - Sanhaji, who endowed a Quran manuscript. The late scholar Hind Shalbi discovered in some of its folios traces of irregular Quranic readings recorded alongside the canonical readings. She identified the locations of these readings within the manuscript.

I am describing and critiquing them, and cited the opinions of early scholars concerning these variant readings, as well as the confirmations of some modern scholars. This highlights the importance of returning to what remains of Umm Malal's Quran and other ancient Qurans of Kairouan to examine their content and enrich the field of Quranic studies.

1. مقدمة :

ظلّ القرآن الكريم المقروء، ورسم المصحف¹ الشّريف متلازمين رغم الطّبيعة الصّوتية للمتلفّظ به، وكون الرّسم وسيلة إقرار ملموسة، فلا يُقرأ بما لم يتواتر من القراءات²، ولا يُسمع من أفواه غير المتقنين، لأنّ " السّماع والمشافهة دعامة النّقل الصّحيح في رواية القرآن الكريم بقراءاته المتواترة، ولا يزالان كذلك في كلّ عصر ومصر"³، ممّا يؤكّد تحقّق الوعد الإلهيّ بحفظ الآيات القرآنية في الصّدور، كما حفظت في السّطور المكتوبة في المصاحف. ومن هذا المنطلق اهتم المسلمون بالقراءة بما في المصاحف العثمانية⁴ قديماً وحديثاً. فقد قال مكّي بن أبي طالب⁵: " ولا يقرأ إلاّ بما في المصحف"⁶، ممّا دلّ

¹ - " المُصحف والمصحف: الجامع للصحف المكتوبة بين الدّفتين ". ابن منظور (جمال الدين)، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي. مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطّبعة 3، 1999 م، ج 7، ص 291.

² - قال علي النّوري الصّفاقسي: " مذهب الأصوليين والفقهاء والمذاهب الأربعة والمحدّثين والقراء أنّ التّواتر شرط في صحّة القراءة ولا تثبت بالسّند الصّحيح غير المتواتر ولو وافقت رسم المصاحف العثمانية". الصّفاقسي (علي)، غيث النّفع في القراءات السّبع، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة 1، 1999 م، ص: 6.

³ - العبيدي (فتحي)، أسانيد القراءات المتواترة في تونس، دار ابن حزم، بيروت، الطّبعة 1، 2016 م، ص: 19.

⁴ - جاء في مقدّمة المصحف الشّريف المنسوب إلى عثمان بن عفّان: " كلّ نسخة من تلك المصاحف كانت تعرف باسم " المصحف الإمام " في الحاضرة والجهة التي ذهبت إليها، إلاّ أنّ هناك مصحفاً إماماً آخر هو إمام تلك المصاحف ". المصحف الشّريف المنسوب إلى عثمان ابن عفّان ؓ، نسخة متحف طوب قابي، تحقيق: طيار آتي قولاج، ترجمه إلى العربيّة صالح سعداوي، منظمة المؤتمر الإسلاميّ. مركز الأبحاث للتّاريخ والثّقافة الإسلاميّة باستامبول، الطّبعة 1، 1428 هـ الموافق لسنة 2007 م، ص: 37.

⁵ - هو " مكّي بن أبي طالب بن محمّد بن مختار القيسي القيرواني ثمّ الأندلسي وتوفي ثاني المحرم سنة سبع وثلاثين وأربعمئة بقرطبة ". ابن الجزري (محمّد)، النّشر في القراءات العشر، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة 1، 1998 م، ج 1، ص 60.

⁶ - ابن أبي طالب (مكّي): الهداية إلى بلوغ التّهاية، تحقيق: زارة صالح وآخرون، جامعة الشّارقة، الطّبعة 1، 2008 م، ج 1، ص 361.

على النهي والمنع لما خالف المصحف، " لإجماع الأمة على اتباع المصحف المرسوم"¹ إجماعاً لم يتغيّر على مرّ الأزمنة والبلدان الإسلاميّة، تأكيداً للتّمسك بالقرآن الكريم، وشدّة الاعتناء به لكونه أبرز عنصر في بناء الشّخصية الفرديّة، والفكر الإسلاميّ. ولم ينفرد الرّجل المسلم وحده بالحفاظ على كتاب الله تعالى، فقد كان للنساء المسلمات. ولا زال. دور في الاهتمام بالمصاحف القرآنيّة. ومن بينهنّ أمّ ملال" واسمها السيّدة بنت المنصور بن يوسف الصّنهاجي. ولدت بقصر المنصوريّة الذي ابتناه أبوها بصبرة على ميل من القيروان... نشأت ودرجت (أمّ ملال) في كنف أخيها ولي العهد. ولا مرأ أن تكون النّاشئة في هذا العهد ذات تربية عالية وأدب غصّ وعلم جم"². وهذا ما أهّلها فيما استقبل من أيّام حياتها ليكون لها شأن في الحياة السّياسيّة، حتى توقّعت³. وكانت وفاتها سنة 414 هـ.⁴

والملاحظ أنّ هذه الأميرة كحال المرأة في القيروان⁵، "كانت تتمّع بشخصية قويّة وبالحرية الكاملة"⁶، ومما يدلّ على تصرفها المطلق في كلّ ما

¹ - المهدي (أحمد)، شرح الهداية، تحقيق حازم سعيد حيدر، مكتبة الرشد، الرياض، ص: 6.

² - عبد الوهاب (حسن حسني)، شهبوات التّونسيات، مكتبة المنار، تونس، الطّبعة 3، 1985 م، ص: 69.

³ - قال حسن حسني عبد الوهاب متحدّثاً عن إقامة أهل الحلّ والعقد أمّ ملال وصية على المعز ابن أخيها: " أقاموا عمته أمّ ملال وصية عليه إلى أن يبلغ سنّ الرّشد... تولّت السيّدة أمّ ملال الأمور وتصرّفت في الشّؤون بحسن تدبير ورأي ناقب. ولم يقصّ علينا التّاريخ فيما روي أنّ امرأة مسلمة حكمت أفريقيّة غير هذه الأميرة الفاضلة، واستمرت على ذلك إلى أن بلغ محجورها سنّ الرّشد وتاهل لاستلام أزمة الملك... ولم تطل أمّ ملال مع محجورها بل أصيبت بمرض أعضل أمره، ولم تزل به إلى أن ماتت". شهبوات التّونسيات: 74، 75.

⁴ - ابن عذارى (أحمد)، المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، تحقيق: بشّار عوّاد معروف، ومحمود بشّار عوّاد، دار الغرب الإسلاميّ، تونس، الطّبعة 1، 1434 هـ. 2013 م، ج 1، ص 297.

⁵ - " القيروان: معظم العسكر والقافلة"

⁶ - الفراهيدي (الخليل)، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السّامرائي، دار ومكتبة الهلال، ج 5، ص 204.

وقال أحمد بن محمّد عذارى عن مدينة القيروان وأهلها: " وأما القيروان فكانت أعظم مدن المغرب طرا، وأكثرها بشرا، وأيسرها أموالا، وأوسعها حالا. وكان الغالب على أهلها التّمسك بالخير والتّخلّي عن الشّمهات، واجتناب المحارم ". البيان المغرب: ج 1، ص 217.

⁶ زيتون (مجد)، القيروان ودورها في الحضارة الإسلاميّة، دار المنار، القاهرة، الطّبعة 1، 1408 هـ. 1988 م، ص: 481.

تراه صالحاً : إهداءها مصحفاً إلى جامع القيروان، صار يعرف باسمها. (مصحف أمّ ملال) الموجود بالمخبر الوطني لصيانة المخطوطات وترميمها بالقيروان¹، وهو ليس مصحفاً متكاملًا، بل هو مجموعة رقوق (حوالي 400 قطعة، كلّ واحدة مكتوبة من الجهتين، أحدهما واضحة والأخرى أقلّ وضوحاً نظراً لطبيعة الرقّ المكتوب عليه) مكتوبة بالخطّ الكوفي القديم منها ما طمست حروفه أو تأكلت فلا تقرأ إلاّ بصعوبة، أو تلاشت، ممّا يؤثر على استقرار آيات هذا المصحف، إضافة إلى عسر قراءة ما كتب عليه لعدم نقطه وتشابه عدد من حروفه. ولعلّ هذا الأمر لأنّ العرب كان "لهم من الفصاحة ما يمكّنهم من القراءة دون تنقيط، ونحن اليوم نعرف... حركات الشّكل، وقلّمًا نستخدمها في كتاباتنا"²، فلا غرابة أن يوصف الخطّ الكوفي بالإبهام في هذا الزّمن. وكان مصحف أمّ ملال في فترة دراستي له يخضع للتّرميم، وبقيت بعض قطعه معروضة في متحف مدينة المهديّة. ولا يفوتني القول إنّه لتيسير البحث، اعتمد في هذا المخبر على : آلة مسح رقمي، والمصوّر الرقمية المختصة. كما صوّرت القطع الموجودة على أوراق بيضاء باللّون الأسود، وأثبت على كلّ منها اسم السّورة وأرقام الآيات الواردة فيها.

وقد اطّلت على ورقة تحبّيس هذا المصحف الذي تحدّث عنه . بالمخبر الوطني لصيانة وترميم المخطوطات بالقيروان، وجاء فيه : "حبّست السيّد الجليلية أمّ ملال أطال الله بقاءها هذا المصحف الجامع لكتاب الله على المسجد

¹ - العبيدي (فتحي)، أسانيد القراءات المتواترة في تونس، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة 1، 2016 م، ص: 19.

² - جاء في مقدّمة المصحف الشّريف المنسوب إلى عثمان بن عفّان: "كلّ نسخة من تلك المصاحف كانت تعرف باسم "المصحف الإمام" في الحاضرة والجهة التي ذهبت إليها، إلاّ أنّ هناك مصحفاً إماماً آخر هو إمام تلك المصاحف". المصحف الشّريف المنسوب إلى عثمان ابن عفّان ﷺ، نسخة متحف طوب قاي، تحقيق: طيار آبي فولاج، ترجمه إلى العربيّة صالح سعداوي، منظمة المؤتمر الإسلاميّ. مركز الأبحاث للتّاريخ والثّقافة الإسلاميّة باستامبول، الطبعة 1، 1428 هـ الموافق لسنة 2007 م، ص: 37.

الجامع لمدينة القيروان أفريقيّة لوجه الله الكريم... وهذا الحبس على يدي القاضي عبد الرّحمن بن محمّد بن عبد الله بن هاشم¹ " 2 .

والنّاظر إلى هذا التّحبيس يلاحظ طمس بعض أحرفه وتآكل البعض الآخر، ولا إعجام (نقاط و شكالات) لما كتب عليه. كما أعلمني المشرف الإداري على هذا المخبر أنّ النّقاط مطموسة العين في هذا المصحف هي التي تشير إلى الحركات، فمثلا: النّقطتان مطموستا العينين، إذا كانتا آخر الكلمة، ووسط السّطر: تشيران إلى تنوين ضمّ آخر حرف،

وإذا جعلتا فوقه، فهو منون بالفتح، وفي حال جعلها تحته فهي إشارة إلى تنوين الكسر. وتشير النّقطة مطموسة العين أسفل الحرف إلى كسره.

2. ما شدّد من القراءات في مصحف أمّ ملال :

إنّ دور الباحث المدقّق الانتباه، وعدم الغفلة عن الكلمات التي قد تكون منطلقا لإثبات حقائق جديدة أو توسيع دائرة البحث. وقد لا يتحقّق جزم ولا يقين دون تكرار النّظر مرّات عديدة. ومن شروط هذا العمل: ألا يكون صاحبه مرهقا، وأن يكون

¹ - لم أعثر على ترجمة للقاضي عبد الرّحمن بن محمّد بن عبد الله بن هاشم.

² - قالت هند شلي: " مصحف أمّ ملال... حبسته على جامع القيروان على يد القاضي عبد الرّحمن بن عبد الله بن هاشم " شلي (هند)، القراءات بأفريقيّة من الفتح إلى منتصف القرن الخامس الهجري، الدار العربيّة للكتاب، 1983 م، ص: 200.

وفي هذا الكلام نقص، فعبد الرّحمن هو ابن محمّد وليس ابن عبد الله (الجدّ). وتأكّدت ممّا أقوله بعودتي إلى :
أولا : ورقة تحبيس هذا المصحف، التي اطّلت عليها.

ثانيا : نصّ التّحبيس الذي وقف عليه حسن حسني عبد الوهاب بمكتبة جامع عقبة، وممّا ورد فيه: " حبّست السيّدّة الجليلة أمّ ملال، وقّحها الله، هذا المصحف الجامع لكتاب الله العظيم على جامع مدينة القيروان أفريقيّة لوجه الله الكريم... وكان هذا الحبس على يدي القاضي عبد الرّحمن بن محمّد بن عبد الله بن هاشم " شهرات التّونسيات، هامش ص: 76. وتتنضح بالمقارنة بعض الفروق بين النّص الذي اطّلت عليه والآخر المشار إليه في كتاب حسن حسني عبد الوهاب الذي ذكرته.

ثالثا : ما أكّده الباحث القيروانيّ محمّد الجودي كون: " القاضي عبد الرّحمن ابن القاضي محمّد ابن القاضي عبد الله بن هاشم: كان قاضيا في القيروان في رمضان عام 410 هـ عشرة وأربعمئة (جانفي 1020 م). استفدت ذلك من تحبيس على ظهر مصحف حبسته فاطمة حاضنة باديس على يدي القاضي المذكور "

الجودي (محمّد)، تاريخ قضاة القيروان، تحقيق: أنس العلاني، بيت الحكمة، تونس، الطبعة 1، 2004 م، ص: 109 .

خالي الدّهن من المشاغل المستعجلة التي تفقده القدرة على التّركيز. وحاصل الألفاظ من القراءات الشّاذة¹ التي تثبتت من وجودها إلى حدّ الآن في مصحف أم ملال أربعة، مع تأكدي من ثبوت القراءات المتواترة به² ، بعد استقراء³ ناقص للزّفوق :

أولاً : (في يومٍ)، من قوله تعالى : (مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَلُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَلُ الْبَعِيدُ) إبراهيم 18 ، بتنوين الميم ، في القراءة المتواترة⁴ ، و(في يوم) في قراءة : ابن أبي إسحاق⁵ ، وإبراهيم ابن أبي بكر⁶ ، فكلاهما قد قرأ ميم (يوم) بغير تنوين⁷ في هذه القراءة الشّاذة. والواضح . من النّاحية النّحويّة. جواز خفض ميم (يوم)، لأنّها ليست في الحقيقة مضافا إلى (عاصف) ، بل المضاف المقدر هو (الريح)، فالمراد (يوم ريح عاصف)⁸ . ومن المعلوم أنّ المصاحف الأولى كانت خالية من إعجام الشّكالات، فتكون قراءة (يوم) بكسر الميم يحتملها المصحف.

¹ قال صاحب مقاييس اللغة (المتوفى سنة 395 هـ) " (شَدَّ) الشَّيْنُ وَالذَّالُ يَدُلُّ عَلَى الْإِنْفِرَادِ وَالْمَفَارِقَةِ. شَدَّ الشَّيْءُ يَشُدُّ شُدُودًا." ابن فارس (أحمد)، معجم مقاييس اللّغة، ج 3، ص 180 .

وجاء من بعده السّخاوي، مؤلّف جمال القراءة والإقراء (المتوفى سنة 643 هـ)، وهو القائل: " الشّاذ مأخوذ من قولهم: يَشُدُّ الشَّيْءُ، يَشُدُّ وَيَشُدُّ، شُدُودًا: إذا انفرد عن القوم واعتزل جماعتهم. وكفى بهذه التّسمية تنبيهاً على انفراد الشّاذّ وخروجه عمّا عليه الجمهور" السّخاوي (علي)، جمال القراء وكمال الإقراء، تحقيق: علي حسين البواب، مكتبة التّراث، مكّة المكرّمة، الطبعة 1، 1408 هـ، 1987 م، ج 1، ص 234 .

² أشارت هند شلبي إلى ثلاث كلمات. من بين الكلمات الأربع التي وجدتها في مصحف أم ملال .، أثبتت فيها بعض ما شدّ من القراءات، وذلك في كتاب القراءات بإفريقيّة من الفتح إلى منتصف القرن الخامس الهجري، ص: 205 .

³ - "الاستقراء هو تتبع جزئيات الشّيء. فالتام منه: هو الاستقراء بالجزئي على الكلي... والناقص: هو الاستقراء بأكثر الجزئيات" الكفوي (أيوب)، الكليات، قابله على نسخة خطيّة: عدنان درويش ومحمّد المصري، مؤسسة الرّسالة، الطبعة 2 ، 1998 م، ص 105 و 106 .

⁴ - أنظر: مصحف القراءات التّعليقيّ بالترميز اللّوني، وبهامشه: الشّامل في قراءات الأئمة العشر الكوامل من طريقي الطّبيّة والدّرة، إعداد وتألّف أحمد عيسى المعصراوي، دار الإمام الشّاطبي، القاهرة. مصرن الطبعة 1 ، 1434 هـ. 2013 م، ص: 257 .

⁵ - لم أعثر على ترجمة لابن أبي إسحاق.

⁶ - لم أعثر على ترجمة لإبراهيم ابن أبي بكر.

⁷ - قال ابن خالويه: (في يوم عاصف) بغير تنوين ابن أبي إسحاق وإبراهيم بن أبي بكر ."

⁸ - ابن جني (عثمان)، المحتسب في تبين وجوه شواذّ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق: علي النّجدي ناصف وآخرون، دار سزكين للطباعة والنّشر، 1406 هـ. 1986 م، ج 1، ص 360 .

ثانياً : (كلّ)، من قوله تعالى : (وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعْدُوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا¹ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ) إبراهيم 34 ، في القراءة المتواترة التي من بينها اليوم ما جاء في : رواية كلّ من : حفص، وقالون، وورش. و(كلّ)، قرأه : ابن عبّاس¹ ، وجعفر بن محمّد² ، وقتادة³ ، والحسن⁴ حسب ما أورد الحسين بن خالويه⁵ في مختصره⁶ .

الثالثا : (رَفَرَفَ)، من قوله تعالى : (مُتَّكِنِينَ عَلَى رَقْفٍ خُضِرَ وَعَبَقْرِيٍّ حِسَانِ) الرّحمن 76، في القراءات المتواترة⁷ ، وبألف محذوفة بعد الفاء الأولى وفتح الرّاء الأولى وكسر الثّانية، فيما شدّد من القراءات. وممّن قرأه : عثمان بن عفّان بن أبي

¹ - وابن عبّاس هو: " عبد الله بن العبّاس بن عبد المطّلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي الهاشمي، أبو العبّاس ابن عمّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم، أمّه أمّ الفضل لباية بنت الحارث الهلاليّة " .

ابن حجر (أحمد)، الإصابة في تمييز الصّحابة، دار الكتب العلميّة، بيروت. لبنان، ج 4 ، ص 90 .

² - جعفر بن محمّد حفيد " علي بن الحسن بن علي بن أبي طالب الصّادق أبو عبد الله المدني: قرأ على أبائه رضوان الله عليهم محمّد الباقر فزين العابدين فالحسين فعلي رضي الله عنهم أجمعين " .

ابن الجزري (محمّد)، غاية النّهاية في طبقات القراء، دار الكتب العلميّة، بيروت. لبنان، الطبعة 1، 1427 هـ. 2006 م، ج 1، ص 179

³ - قتادة هو: " قتادة بن دعامة أبو الخطاب السّدوسي البصري الأعمى المفسّر أحد الأئمّة في حروف القرآن، وله اختيار " .

ابن الجزري (محمّد) ، غاية النّهاية في طبقات القراء: ج 2، ص 24 .

⁴ - ذكر ابن العماد أنّ وفاة الحسن كانت سنة 110 هـ، ثمّ قال: " الحسن بن أبي الحسن البصريّ، أبو سعيد، إمام أهل البصرة وخير أهل زمانه. ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر، وسمع خطبة عثمان، وشهد يوم الدّار. أبوه مولى زيد بن ثابت، وأمّه مولاة أمّ سلمة " .

ابن العماد (عبد الحيّ)، شذرات الدّهب في أخبار من ذهب : ج 2 ، ص 48 ، تحقيق: محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق. بيروت، الطّبعة: 1 ، 1408 هـ. 1988 م.

⁵ - قال ابن الجزري في غاية النّهاية في طبقات القراء: " الحسين بن حمدون بن خالويه الأستاذ أبو عبد الله النّحوي الحلبي: قال الدّاني: هو عالم العربيّة حافظ للغة بصير بالقراءة ثقة مأمون ولم يمكن أحدا من الإقراء، أخذ القراءة عرضاً وسماعاً عن أبي بكر بن مجاهد وعليه اعتماد. وروى أيضاً عن أبي بكر بن الأنباري ومحمّد بن الحسين بن دريد وإبراهيم بن عرفة نفظويه وأبي بكر بن أوس الهمداني، روى عنه عرضاً وسماعاً أبو علي الحسين بن علي بن عبد الله الرّهاوي، قال الدّاني: توفي ابن خالويه بعد سنة ستين وثلاثمائة " .

غاية النّهاية في طبقات القراء: ج 1 ، ص 218 .

⁶ - ابن خالويه (الحسين)، مختصر في شواذّ القرآن: ص: 73 .

⁷ - المعصراوي (أحمد عيسى) ، مصحف القراءات: ص: 534 .

العاصم بن أمية¹ وابن محيصن² ونصر بن عاصم³ ومالك بن دينار⁴. وقال الحسين بن خالويه: "روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم وابن محيصن والجحدري"⁵، وفي هذا الكلام إشارة واضحة إلى كون لفظ (رفارف) من القراءات القرآنية التي قرأ بها النبي عليه الصلاة والسلام، ثم تركت، فعدت من الكلمات القرآنية الموصوفة بالشذوذ، وهو ما يشير صراحة أن ليس كلّ ما تلفظ به صاحب الرسالة المحمدية صلى الله عليه وسلم يقرأ به علماء المسلمين، وهي حقيقة دالة حسب الظاهر على شدة الحرص ودقة التحري حفظا لكلام الله تعالى. كلّ هذا الكلمات (الحرص . الدقة . التحري . الحفاظ) التي قلتها تبدو انتصارا للقراءات المتواترة على حساب ما شذّ من القراءة، دون إلزام بحجة دامغة. فأشير إلى كون الاختلاف بين لفظي (رفرف)، و (رفارف) لا يتعلّق بخلافات:

¹ - "عثمان بن عفان بن أبي العاصم بن أمية بن عبد شمس القرشي الأمويّ أمير المؤمنين أبو عبد الله وأبو عمرو وأمه أروى بنت كريب"

ابن حجر (أحمد)، الإصابة في تمييز الصحابة: ج 4، ص 223.

² - "أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن محيصن المكيّ، كان عالما في الأثر والعريّة. قال ابن دبراس، فيما رأيت في (كامل) الهنلي. " ما رأيت أعلم من ابن محيصن بالقرآن والعريّة ". وتوفي سنة ثلاث وعشرين ومائة "

القسطلاني (أحمد)، لطائف الإشارات لفنون القراءات، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ج 1، ص 182.

³ - "نصر بن عاصم الليثي ويقال: الدؤلي البصري التحوي: تابعي سمع من مالك بن الحويرث وأبي بكره الثقفي. عرض القرآن على أبي الأسود، روى القراءة عنه عرضا أبو عمرو وعبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي. وروى عنه الحروف: عون العقيلي ومالك بن دينار، ويقال إنّه أوّل من نقط المصاحف وخمسة عشرها. ... قال الذهبي: توفي قديما قبل سنة مائة. وممن روى عنه الزهري وعمرو بن دينار وحמיד بن هلال، وقال خليفة: مات سنة تسعين ". غاية النهاية في طبقات القراء: ج 2، ص 293.

⁴ - "مالك بن دينار أبو يحيى البصري، وردت الزواية عنه في حروف القرآن، سمع أنس بن مالك، قال القتيبي: كان يكتب المصاحف بالأجرة وكان من أحفظ الناس للقرآن، وكان يقرأ كلّ يوم جزءا من القرآن حتى يختم فإذا أسقط حرفا قال بذنب مئّي، وما الله بظلام للعبيد، مات سنة سبع وعشرين ومائة "

ابن الجزري (محمد)، غاية النهاية في طبقات القراء: ج 2، ص 35.

⁵ - "عاصم بن أبي الصباح العجاج وقيل: ميمون أبو المجرش بالجيم والشين المعجمة مشددة مكسورة الجحدري البصري: "السند إليه صحيح في قراءة يعقوب من قراءته على سلام عنه، قال خليفة بن خياط وغيره: مات قبل الثلاثين ومائة، وقال المدائني سنة ثمان وعشرين ومائة "

غاية النهاية في طبقات القراء: ج 1، ص 317. وانظر: ابن خالويه (الحسين)، مختصر في شواذ القرآن: ص 151.

نحوية أو فقهية. حسب السياق الوارد.، فلا فرق بينهما في المعنى، بدليل قول سعيد بن جبير¹ "رفارف: رياض الجنة"²، وقول بعض المفسرين إنّ لكلمة (رفرف) نفس المعنى³ فالاختلاف في الرسم، ممّا: ينفي الميل القائم على الأهواء للقراءات المتواترة، ويضعف توهم القطيعة التامة بين المتواتر والشاذ من القراءات، فقد يتماثلان في المعنى، ويتعاضدان للوصول إلى فهم سليم لمراد الله تعالى.

رابعاً: (عَبْقَرِيّ) من قول الله عزّ وجلّ: "مُتَكَبِّرِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضِرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ" الرَّحْمَن 76 في القراءات المتواترة⁴، و(عبقريّ) بألف محذوفة بعد الباء فيما شدّ من القراءات، وقاله: عثمان بن عفّان، عاصم الجحدري، وابن محيصن⁵. والملاحظ أنّ اللفظ المتواتر (عبقريّ) أرجح لغويًا من (عبقري)، فلا "وجه لهذه القراءة في العربية، لأنّ الجمع الذي بعد ألفه حرفان، نحو

¹ - "سعيد بن جبير بن هشام الأسدي الوالي مولاهم أبو محمّد ويقال: أبو عبد الله الكوفي النّابغيّ الجليل والإمام الكبير: عرض على عبد بن عباس، عرض عليه أبو عمرو بن العلاء والمنهال بن عمرو، قال إسماعيل بن عبد الملك: كان ابن جبير يؤمّنًا في شهر رمضان فيقرأ ليلة بقراءة عبد الله يعني ابن مسعود وليلة بقراءة زيد بن ثابت، قتله الحجاج بواسط شهيدًا في سنة خمس وتسعين. وقيل: سنة أربع عن تسع وخمسين سنة".

ابن الجزري (محمّد)، غاية النّهاية في طبقات القراء: ج 1، ص 277.

² قال أبو حيّان: " (على رفرّف) قال ابن عبّاس وغيره فضول المجلس والبسط، وقال ابن جبير: رياض الجنّة من رف البيت تنعمّ وحسن وقال ابن عيينة الرّزائي، وقال الحسن وابن كيسان: المرافق، وقرأ الفراء وابن قتيبة: المجالس... وقرأ الجمهور (على رفرّف) ووصف بالجمع، لأنّه اسم جنس الواحد منها رفرفة، واسم الجنس يجوز فيه أن يفرد نعته، وأن يجمع لقوله: (والنّخل باسقات) وحسن جمعه هنا مقابلته (حسان) الذي هو فاصلة، وقال صاحب اللّوامح: وقرأ عثمان بن عفّان ونصر بن عاصم والجحدري ومالك بن دينار وابن محيصن وزهير العرقبي وغيره (رفارف) جمع لا ينصرف". أبو حيّان (محمّد)، البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلميّة، بيروت. لبنان، الطّبعة 1، 1413 هـ. 1993 م: ج 8، ص 197. 198. وقل ابن جيّ: " قال سعيد بن جبير رفرارف: رياض الجنّة". ابن جيّ (عثمان)، المحتسب ج 2، ص 306. وقال جار الله الرّمخشري: " الرّفرف ضرب من البسط... وقيل الوسائد. وقيل كلّ ثوب عريض رفررف. ويقال لأطراف البسط وفضول الفسطاط: رفرارف، ورفرف السّحاب". الرّمخشري (جار الله)، تفسير الكشّاف: 1074، دار المعرفة، بيروت. لبنان، الطّبعة 3، 1430 هـ. 2009 م.

³ قال جمال الدّين ابن الجوزي: " اختلف المفسّرون في المراد بالرّفرف على ثلاثة أقوال: أحدها أنّها فضول المجالس والبسط... والثاني: أنّها رياض الجنّة... والثالث: أنّها الوسائد". ابن الجوزي (جمال الدّين)، زاد المسير في علم التّفسير: ج 8، ص 127، المكتب الإسلامي، بيروت، الطّبعة: 3، 1404 هـ. 1984 م.

⁴ - المعصراوي (أحمد عيسى)، مصحف القراءات: ص: 534.

⁵ ابن الجوزي (جمال الدّين)، زاد المسير في علم التّفسير: ج 8، ص 128.

مساجد ومفاتح، لا يجوز أن يكون في مثل عباقرِيّ، لأنّ ما جاوز الثلاثة لا يجمع بياء النَّسب، فلو جمعت (عبقريّ) كان جمعه (عباقرة) ¹، وهذا ما يؤكّد أهميّة التّوجيه النَّحوي للقراءات لتعزز حجّة الأخذ بالمتواتر، وإمكانية ضعف ما شدّد من القراءات القرآنية لغويًا، رغم نطق بعض العرب به، فليس كلّ ما نطقوا به الأفصح في لغاتهم ².

ومما يمكن استخلاصه من قراءات هذه الكلمات: (يوم، كلّ، رفر، عبقريّ) وجود فروق:

أولًا: فيما تواتر من القراءات: إثبات للكسرة تحت (يوم)، وجعلت في الشّواذ ميمًا منوّنة.

ثانيا: زيدت ألف محذوفة في القراءات الشّاذة، ولم تكتب في المتواتر.

ثالثًا: اجتمع أمران هما: إثبات للألف وتنوّع الحركات ³.

ولاحظت أمرين ذكرتهما هند شلبي ⁴ في كتابها القراءات بإفريقيّة، بهامش الصّفحة 205، وجب أن يصحّحها:

¹ - لمصدر نفسه: ج 8، ص 128 نقلًا عن الرّجّاج.

² - أفصح ما كانت تنطق به العرب. في فترة نزول القرآن. لغة قريش، وكان من اللّغات ما يعدّ ثقيلا عند النّطق به، وعمل سبيل الذكر ما قاله عبد الله بن هشام: "لغة حمير إبدال اللام ميمًا، وقد تكلم النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم بلغتهم إذ قال: "ليس من أمير أمصيام في امسفر". ابن هشام (عبد الله)، شرح القطر. ومعه حاشية الشّيخ السّجاعي. المكتبة العتيقة و المكتبة الزّيتونيّة، تونس، 1367 هـ. 1948 م، 54.

³ - الملاحظ. في مصحف أمّ ملال دلالة النّقطة مطموسة العين، على الفتح إذا كانت فوق الحرف وعلى تنوين الفتح إذا كتبت نقطتان فوق الحرف، وتدل النقطة أسفله على الكسرة، والنّقطتان على تنوين الكسر. كما تعي النقطتان المثبتتان أفقيا على يسار الحرف على تنوين الضّمّ.

⁴ - "تخرّجت من الكليّة الزّيتونيّة للشّريعة وأصول الدّين في الطّور الّذي آل إليه التّعليم الزّيتويّ بعد الاستقلال. وقد تلقت مبادئ الثّقافة الإسلاميّة عن: والدها أحمد شلبي، وأحمد بن ميلاد. ونهلت من معين العلوم الشّرعية على أيدي: محمّد الفاضل بن عاشور، ومحمّد الشاذلي النّيفر، ومحمّد الحبيب بالخوجة، والحبيب المستاوي. ثمّ نالت درجة الدكتوراه. وحقّقت كتابي: التّصاريّف، والتّفسير ليحيى بن سلام التّميميّ البصريّ القيروانيّ المتوفّي سنة 200 هـ. وصدر لها: التّفسير العلمي للقرآن الكريم بين النّظرية والتّطبيق " بتصرّف. // https://www.mestaoui.tn من دون تاريخ الدّخول.

الأمر الأول: (وَجَنَّتْ)¹ من قول الله: (وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَوِّرَةٌ وَجَنَّتْ) الرّعد 4 ، في مصحف أمّ ملال لم تثبت عليه القراءة الشاذة (وَجَنَّتْ) بتنوين كسر لحرف التّاء خلافا لما أشارت إليه هند شلبي فقد قالت. في السّطر الرّابع. مشيرة إلى من قرأ (وَجَنَّتْ) بكسرتين تحت التّاء المفتوحة، وأضافت في هامش هذه الصّفحة: " انظر الآية 4 من سورة الرّعد، القيروان. وهو مكان المخطوط حسب المفهوم من سياق كلام هند شلبي. و"مخ" اختصار لكلمة مخطوط. 22، ابن خالويه 66 ، وهي تقصد حسب الظاهر كتاب الحسين بن خالويه: مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع. وبعودتي إليه وجدت ذكرا للقراءة الشاذة التي قرأ بها الحسن² في هذا الموضوع، وليس يحيى بن يعمر، حسب ما نصّ كلام صاحب الكتاب: وجنّات في موضع نصب الحسن³، ممّا يؤكّد تيقني من وجود خطأين متتاليين، وجب الانتباه وعدم المرور عليها دون تنبّه وتذكير للباحثين، حتّى لا يأخذوا ما يقرؤونه في هذا الباب دون تمحيص.

ولا تفوتني الملاحظة كون (وَجَنَّتْ) بتنوين كسر حرف التّاء، قراءة شاذة، أشار إليها ابن خالويه في مختصر شواذ القرآن، الصّفحة: 70.

الأمر الثّاني: (صفحا)⁴ ، من قوله تعالى: (أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ) الرّحرف 5 لا شكّ يتعلّق بحرف الصّاد، ممّا ينفي وجود قراءة شاذة في هذا الموضوع من في مصحف أمّ ملال، خلاف ما أشارت إليه هند شلبي، في الصّفحة 205 ، في حديثها عن قرأ بالقراءات الشاذة، وقالت في

¹ - العسراوي (أحمد عيسى)، مصحف القراءات: ص: 249 .

² - الحسن: سبق أن ترجمت له.

³ - وقول محمّد الكرمانى: " عن الأعمش والحسن (وجنّات من أعناب) بجرّ التّاء ". الكرمانى (محمّد)، شواذ القراءات: 254 ، تحقيق: شمران العجلي، مؤسسة البلاغ، بيروت. وكذلك ما قاله أبي حيّان: " قرأ الجمهور (وجنّات) بالرفع. وقرأ الحسن بالتّصّب بإضمار فعل ".

أبو حيّان (محمّد)، البحر المحيط: ج 5 ، ص 356 .

⁴ - العسراوي (أحمد عيسى)، مصحف القراءات: ص: 489 .

الهامش: " الآية: 5 من سورة الزّخرف، القيروان، مخ 22، ابن خالويه، 134، "،
ففي كلامها خطأ واضح يتطلّب التّصحيح. وقد يكون عذر هند شلبي كثرة
الصّعوبات التي اعترضتها. وهي من المؤثّرات السّلبية على دراسة أيّ مصحف
قيروانيّ قديم.، ومنها: عدم وجود مركز بحث مختص. في فترة بحث صاحبة
كتاب القراءات بإفريقيّة. يساعد المختصون فيه على قراءة الرّقوق القيروانية
القديمة، إضافة إلى عدم تنظيمها تنظيماً يسهل على الدّارسين والدارسات
عملهم. هذا المصحف تنظيماً محكماً في تلك الفترة.

وتبقى إشارات هند شلبي إلى القراءات الشّاذة في مصحف الأميرة
الصّنهاجية (أمّ ملال) ريادية. حسب المعطيات التي توصلت إليها إلى حدّ الآن.،
وهي تمثّل إشارات يمكن أن تطوّر في بحوث أكاديمية أطول وأدقّ.

3. من ثمرات البحث :

يحسن التّدكير بأنّ " القراءة سنّة متّبعة، جرت على الرّواية والأثر"¹،
والقراءة القرآنية إذا لم تتواتر يخلت شرط من الشّروط اللازم توقّفها في كلّ ما يقرأ
به القرآن الكريم، وهذا الاختلال حصل في قراءة (يوم) بغير تنوين، وبذلك لا يقرأ
بها المصلّون في صلواتهم، لأنّ " القرآن لا يثبت إلّا بطريق التّواتر، وأنّ التّواتر لم
يتحقّق إلّا في القراءات العشر"². وعلى هذا " فكلّ قراءة وراء العشرة لا يحكم
بقرآنيّتها، بل هي قراءة شاذّة، لا تجوز القراءة بها لا في الصّلاة ولا خارجها"³، وهذا
هو القول الفصل الذي يأخذ به القراء المسلمون. وهذا الموقف المتشدّد يؤكّد ردّ
ما شدّد من القراءات القرآنية، أخذاً بالقول السائد في هذه المسألة: " فقد ذكر
علماء القراءات قاعدة تعرف بها القراءات المقبولة وتميّز عن غيرها من القراءات

¹ - شلبي (عبد الفتاح)، رسم المصحف العثماني، دار المنارة، جدّة، السّعوديّة، ص: 35.

² - أصحاب القراءات العشر: نافع، وابن كثير، وأبو عمرو، وابن عامر، وعاصم، وحمره، والكسائي، وأبو جعفر، ويعقوب، وخلف.

³ - القاضي (عبد الفتاح)، حول القراءات الشّاذة والأدلة على حرمة القراءة بها، شركة مطابع الإيمان، الطّبعة 1، 1421 هـ، ص: 35.

الشّاذة المردودة. وهذه القاعدة هي كلّ قراءة وافقت اللّغة العربيّة، ووافقت رسم أحد المصاحف العثمانيّة... وثبتت بطريق التّواتر... هي القراءة التي يجب قبولها... ومتى لم تتحقّق هذه الأركان كلّها أو بعضها في قراءة فهي قراءة شاذّة مردودة"¹، فلا خلاف بين عموم القراء على ترك القراءة بما شدّ من القراءات². ومن القدامى. اللّذين اشترطوا التّواتر³. يحيى بن سلام⁴، فمذهبه "في القراءات هو اتّباع القراءة المتواترة المجمع عليها من طرف القراء، وهي التي بيّنها مكّيّ ابن أبي طالب وذكر أنّها التي يجب قبولها والقراءة بها دون غيرها، لجمعها بين صحّة السّند، وموافقة العربيّة، وموافقة خطّ المصحف"⁵، وهذا المذهب مهم جدّاً بنى عليه من لحقه، وساروا على نهجه، فقد كان يحيى بن سلام "من بين الرّائدین اللّذين وضعوا الشّروط الأساسيّة للقراءة المقبولة التي أساسها الرّواية، والتي تجدها مذكورة عند المتأخّرين من المؤلّفين في القراءات"⁶، فشرط قبول القراءة ليست منبته، بل لها جذورها في تاريخ الإقراء، ممّا يؤكّد كبر العناية ولاهتمام بقطعية ثبوت الرّوايات القرآنيّة كما أنزلت على النّبّيّ (صلّى الله عليه وسلّم).

¹ - القاضي (عبد الفتاح)، القراءات الشّاذة توجّهما في لغة العرب، دار الكتاب العربي، بيروت، 1401 هـ. 1981 م، ص: 7.

² - قال أحمد الأزهري (المتوفى سنة 370 هـ): "ومن قرأ بحرف شاذّ يخالف المصحف، وخالف بذلك جمهور القراء المعروفين، فهو غير مصيب "الأزهري" (أحمد)، تهذيب اللّغة، تحقيق: عبد الله درويش، الدّار المصريّة للتأليف والترجمة، ج 5، ص 14.

وقال عليّ السّخاوي: "وإذا كان القرآن هو المتواتر فالشّاذّ ليس بقرآن لأنّه لم يتواتر". السّخاوي (عليّ)، جمال القراء وكمال الإقراء: ج 1، ص 23.

³ - حصر محمّد بن الجزري (المتوفى سنة 833 هـ)، اللّذي أتى بعد ابن سلام (المقبوض عام 200 هـ) ... ولقّن القراءات بهذا الاعتبار لا يجوز إنكارها ولا تضعيفها ولا التّقوّل فيها، فهي حجة يحتجّ بها لا لها... ومدار العربيّة وشواهدا عليها وليس العكس".

مجلة كلية الدراسات الإسلاميّة والعربيّة: الصّفحة 19، العدد الثّاني والثلاثون، السّنة 1427 هـ / 2006 م، كلية الدراسات الإسلاميّة والعربيّة دبي. دولة الإمارات العربيّة المتّحدة، مقال: محسن هاشم درويش: موقف مكّيّ بن أبي طالب القيسي من القراءات المتواترة في كتابه مشكل إعراب القرآن.

⁴ - "يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة أبو زكريا البصري: صاحب التّفسير، توفي في صفر سنة مائتين". ابن الجزري (محمّد)، غاية النّهاية في طبقات القراء، ج 2، ص 325.

⁵ - النّشرة العلميّة للكتبة الرّتبونيّة للشريعة وأصول الدّين: الصّفحة 156، العدد 6، الجامعة التّونسيّة، السّنة 1403 هـ. الموافق لسنة 1982 م / 1983 م، مقال: هند شلبي بعنوان: قراءة يحيى بن سلام البصريّ الفيروانيّ

⁶ - المصدر نفسه: ص: 157.

وبالعودة إلى مكّي بن أبي طالب يلاحظ أنّه اشترط: النّقل عن الثّقات الذين يؤتمنون على تبليغ كتاب الله، وهم أمناء يبلّغونه كما سمعوه، وموافقة القراءة وجهة في اللّغة العربيّة، وعدم مخالفتها رسم المصحف الشّريف. ولا يؤخذ بما نقله الأحاد وإن كان ثقة، وكذلك الحكم على ما نقله غير الثّقة. وهذا رأي مكّي بن أبي طالب، فقد قال: جميع ما روي من القراءات على ثلاثة أقسام: قسم يقرأ به اليوم، وذلك ما اجتمعت فيه ثلاث خلال: وهي: أن ينقل عن الثّقات إلى النّبي (صلى الله عليه وسلّم)، ويكون وجهه في العربيّة التي نزل بها القرآن شائعاً، ويكون موافقاً لخطّ المصحف. فإذا اجتمعت فيه هذه خلال الثلاث قرئ به... لأنّه أخذ عن إجماع من جهة موافقته لخطّ المصحف... والقسم الثّاني: ما صحّ نقله في الأحاد، وصحّ وجهه في العربيّة، وخالف لفظه خطّ المصحف. فهذا يقبل ولا يقرأ به، لعلّتين: إحداهما: أنّه لم يؤخذ بإجماع، وإنّما أخذ بأخبار الأحاد، ولا يثبت قرآن يقرأ به بخبر الواحد والعلّة الثّانية: أنّه مخالف لما قد أجمع عليه، فلا يقطع على مغيبه وصحّته، وما لم يقطع على صحّته لا تجوز القراءة به... والقسم الثّالث: هو ما نقله غير ثقة، أو نقله ثقة ولا وجه له في العربيّة.

فهذا لا يقبل وإن وافق خطّ المصحف¹، ويظهر من هذا الكلام، اشتراط أن يكون القارئ من الثّقات، ولزوم عدم النّقل عن الأحاد، وعلل مكّي بن أبي طالب القيسي القيرواني قائلاً: "وما خالف خطّ المصحف أيضاً هو من السّبعة إذا صحّت روايته ووجهه في العربيّة، ولم يضادّ معنى خطّ المصحف. لكن لا يقرأ به، إذ لا يأتي إلاّ بخبر الأحاد، ولا يثبت قرآن بخبر الأحاد، وإذ هو مخالف للمصحف المجمع عليه. فهذا الذي نقول به ونعتقه"²، وجاء هذا الكلام قبل حسم محمد بن الجزري³ في عدد

¹ ابن أبي طالب (مكّي)، الإبانة في معاني القراءات، تحقيق: عبد الفتاح إسماعيل شلي، دار نهضة مصر للطباعة والنّشر، ص: 51، 52.

² المصدر نفسه: 56.

³ محمّد بن الجزري "مقري الممالك الإسلاميّة... ولد بدمشق... سنة إحدى وخمسين وسبعمائة... كان عديم النّظير طائر الصّيّت، انتفع النّاس بكتبه وسارت في الأفاق مسير الشّمس". "ابن العماد" (شهاب الدّين)، شذرات الدّهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، الطّبعة 1، 1413 هـ. 1993 م، ج 9، ص 298، 299.

القراءات المتواترة، ولتصير من بعده مرجع القراء في العالم الإسلامي. والمتمعّن فيما انتهى إليه ابن الجزري يلاحظ فوائد، أوضحها إجماع قراء العالم الإسلامي على القراءة ولإقراء¹ من طريق طيبة النّشر في القراءات العشر² أو من طريقي: الدّرة³ وحرز الأمانى⁴.

وتعدّ جهود هذا العالم تنويجا وإتماما لما أنجزه من تأثر بهم من العلماء البارزين⁵ والممهدين لهم⁶ ولا شك أنّ موقفه أسّس لتوجّه إقرائي امتدّ في تاريخ القراءات القرآنية.

وعلى سبيل الذّكر لا الحصر يبرز اسم علي النّوري الصّفّاقسي⁷، الذي قال: كلّ ما زاد الآن على القراءات العشر فهو غير متواتر⁸، وهذا الموقف

¹ - الإقراء هو تعليم النَّاس كتاب الله تعالى. قال ابن منظور: وأقرأ غيره يُقرئه إقراء، ومنه قيل فلان المقرئ. "لسان العرب: ج 11، ص 79

² - كتاب طيبة النّشر: هو لابن الجزري، حقّقه: أيمن رشدي سويد.

³ - كتب ابن الجزري النّزّة المضيئة في القراءات الثلاثة المتّمة للعشرة (ما قرأه: أبو جعفر، ويعقوب، وخلف البزار). وقد ضبط وصحّح وراجع هذا المؤلّف: محمّد تميم الرّعي

⁴ - متن الشّاطبية المسمّى: حرز الأمانى ووجوه التّهاني (ما تواتر عن الأئمة السّبعة: نافع وابن كثير، وأبو عمرو، وابن عامر، وعاصم وحمره، الكسائي، تصنيف الشّاطبي، وضبطه وصحّحه: محمّد تميم الرّعي.

⁵ - من أبرز من تأثر بهم ابن الجزري: أبو عمرو الدّاني. صاحب التّيسير. والشّاطبي. مصنّف منظومة حرز الأمانى. . وقد قال معبرا عن مكانتهما الدّينيّة: "كتاب التّيسير للإمام العلامة الحافظ الكبير المتقن المحقّق أبي عمرو الدّاني. رحمه الله. من أصحّ كتب القراءات وأوضح ما ألّف في السّبعة من الروايات، وكان من أعظم أسباب شهرته دون باقي المختصرات نظم الإمام ولي الله تعالى أبي القاسم الشّاطبي رحمه الله في قصيدته التي لم يسبق إلى مثلها. وأنّ ما عدا ما في هذين الكتابين من القراءات الشّاذّة لا يقرأ به أو لا يصحّ قرأنا وكلّ قول من هذه الأقوال ونحوها باطل لا يلتفت إليه وخُلف لا يعول. عند علماء المسلمين. عليه كما بيّنه غير واحد من الأئمة وأوضحه المقتدى بهم من سرة هذه الأمة إذ كان الضّابط الصّحيح للقراءات، والحدّ الجامع لما يقرأ به من الروايات كلّ ما وافق أحد المصاحف العثمانيّة ولو تقديرا ووافق العربيّة ولو بوجه وصحّ إسنادا سواء كان عن هؤلاء السّبعة أم العشرة. ومتى اختلّ ركن من هذه الثلاثة في حرف حكم عليه بالشّدوذ". "ابن الجزري (محمّد)"، كتاب تحبير التّيسير في القراءات العشر، تحقيق: أحمد محمّد مفلح القضاة، دار الفرقان للنّشر والتّوزيع، الطّبعة 1، 1421 هـ. 2000 م، ص: 90، 91، 92.

⁶ - يبدو أنّ من أبرز المهّدين: لضبط ما يقرأ ممّا تواتر، والتّعريف الدّقيق بالسّبعيّة منها، ابن مجاهد، الذي كانت له إشارات: دقيقة وأساسيّة في كتابه السّبعة في القراءات، ومنها قوله: "فمن حملة القرآن العرب العالم بوجه الإعراب والقراءات، العارف باللّغات ومعاني الكلام، البصير بعيب القراءات المنتقد للأثار، فذلك الإمام الذي يفتح إليه حقّاق القرآن في كلّ مصر من أمصار المسلمين".

ابن مجاهد (أحمد)، كتاب السّبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، 1972 م، ص: 45.

⁷ - "الصّفّاقسي (1053. 1118 هـ = 1643. 1706 م) علي بن محمّد بن سالم أبو الحسن النّوري الصّفّاقسي: مقرئ من فقهاء المالكيّة". الرّزكلي (خير الدّين)، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، الطّبعة 5، 1980 م، ج 5، ص 14.

⁸ - الصّفّاقسي (علي)، غيث النّفع في القراءات السّبع، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة 1، 1999 م، ص: 7.

الواضح والصريح من شواذّ القراءات القرآنية مفيد لأنّ سدّ ذرائع تضعيف أسانيد القراءات المتّبعة، وترسيخا لأطمئنان: المتعبّدين بأيّ الذكر الحكيم، والعلماء المستخرجين لأحكام التّشريع الإسلاميّ، ومن تبعهم من عوامّ النّاس.

ولإزال العمل بالمتواتر من القراءات القرآنية قائما إلى اليوم، حتى قيل إنّ: "بقاء هذه القراءات مسموعة مقروءة، مع تجاوز ما سمح به جمهور الفقهاء من تدوين أوجهها لغة ومعنى، والاستعانة بها في التّفسير، قد يؤدي إلى فتح باب ذي ضرر ويل تدخل منه المطاعن إلى التّواتر القرآني"¹ وفي هذا الكلام تحذير من الأضرار المتوقّعة من الاستعمالات غير المسموح بها فقهيا للقراءات الشّاذة.

ويضيف بعض المعاصرين الاحتراز ممّا شدّ من القراءات بالقول إنّ هناك من: "من أنسوا من أنفسهم ميلا لدراسة القراءات الشّاذة توسيع آفاق البحث فقط، وإلاّ فإنّهم يعلمون علم اليقين أنّ كلّ قراءة لم تتوافر فيها قرآنيّتها لا يجوز لهم ولا لغيرهم تلاوتها في الصّلاة ولا سواها"².

وبناء على ما تقدم ممّا تناولته بالدّراسة والتّحليل انطلاقا من مصحف أمّ ملال، أبدي الملاحظات التّالية:

أولّها: الظاهر عدم وجود مصاحف قيروانية قديمة تامة فنقصها من الصّفات المميزة وهذا ما يجعل تتبع أيّ مصحف والحكم على محتواه غير كامل، فالحكم في أحسن الحالات على غالب المصحف القيرواني القديم³.

ثانيها: يظهر أنّ عناية أمّ ملال بالمصحف الشّريف كانت كبرى، بدليل تحبيسها مصحفا. نسب إليها. على جامع القيروان، ممّا يشجّع على البحث عن

¹ - السّعيد (ليب)، الجمع الصّوتي الأوّل للقرآن الكريم أو المصحف المرتل بواعثه ومخططاته، دار الكتاب العربي للطباعة والنّشر، القاهرة، 1387 هـ. 1967 هـ، ص: 289، 288.

² - الصّالح (صبيح)، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة 10، 1977 م، 254.

³ - أعلمني المشرف الإداريّ على المخبر الوطنيّ لصيانة وترميم الرّقوق والمخطوطات بالقبروان بعدم وجود أيّ مصحف قيرواني قديم تام. بهذا المخبر. وهذا أمر معقول لعوامل واضحة لعلّ من بينها: التقادم والإهمال في فترات سابقة.

الدور الذي لعبته القيروانيات في حفظ المصاحف القيروانية القديمة اسهاماً منهنّ في خدمة الثقافة الدينية.

ثالثها: يساهم وجود هذا المصحف القيرواني القديم. الذي درست كلمات منه. في إثبات حفظ القرآن بين السطور كما حفظ في الصدور، فلا يستغنى عمّا كتب في المصاحف بالتلقي الشفوي، كما لا تستقيم القراءة بالاختصار على النظر إلى صفحات كتاب القرآن الكريم.

رابعها: هناك إجماع على عدم كتابة مصاحف مخالفة لرسم المصاحف "الرسمية" التي لا تخرج عن القراءات المتواترة. وقد "بقي الذين قرؤوا قراءات مخالفة لمصحف عثمان يقرؤون بما روه لا ينهاتهم أحد عن قراءتهم ولكن يعدّونهم شذّاذاً، ولكّتهم لم يكتبوا قراءتهم في مصاحف بعد أن أجمع الناس على مصحف عثمان"¹، فلا مصاحف مستقلة لما شذّ من القراءات، حسب ما جزم به محمد الطاهر بن عاشور² صاحب التحرير والتنوير³.

وبناء على ما تقدّم يمكن القول إنّ وقوف الباحثين على ما شذّ من القراءات في مصحف أو أكثر من المصاحف القيروانية القديمة لا يدل على استقلالها في وجودها وهيمنتها على المكتوب من الآيات الكريمة. والرّاجح تأثير القراءات القرآنية المتواترة في رسم المصاحف القيروانية القديمة، بدليل تمسك أبرز القراء بما تواتر من القراءات.

¹ ابن عاشور (محمد الطاهر)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984 م، ج 1، ص 52.

² محمد الطاهر بن عاشور هو "الإمام الأكبر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (1879 م. 1973 م) الرجل والفاقي والعلامة... ارتقى وهو لا يزال شاباً إلى خطّة مدرّس ثمّ أستاذ، وشغل بعد ذلك المناصب المرموقة في كلّ من الجامعة الزيتونية الوقورة والمعهد الصادقي".

الزّمرلي (الصادق)، أعلام تونسيون، تعريب: حمّادي السّاحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطّبعة 1، 1986 م، ص: 361-362.

³ قال الصادق الزّمرلي إنّ تفسير التحرير والتنوير كتاب: "ينمّ عمّا تميّز به صاحبه من تبحّر في العلوم ودقّة في معالجة الموضوعات وتوضيحها". المصدر نفسه: ص: 366.

خامسها : أنّ هناك جمع مستفيض من العلماء القائلين بشرط موافقة القراءة المقبولة لخطّ المصحف، ومن بينهم : يحيى بن سلام، ومكي ابن أبي طالب القيسي القيرواني، ومحمّد بن الجزري، وعلي النّوري الصفاقسي.

سادسها : الواضح تمسّك قراء العالم الإسلاميّ قديماً وحديثاً بعدم القراءة بالقراءات الشّاذة المخالفة لرسم المصحف، ولا زال هذا التّوجه قائماً حفاظاً على التّواتر.

سابعها : إنّ دراسة القراءات الشّاذة في المصاحف القيروانية القديمة لا تنفك عن ذكر القراءات المتواترة التي تعدّ أصلاً في حين لا تكاد موارد ما شدّد تذكر.

ثامنها : الواضح ممّا رأيته في بعض رفاق مصحف أمّ ملال وجود جمع بين القراءات، وهو أمر موجود في الكتب القرآنية المكتوبة منذ قرون. فالملحوظ أنّ الظاهرة الغالبة على المصاحف القيروانية العتيقة... رسم القراءات المختلفة بها¹، ممّا يتطلّب رجوع الباحثين إلى الفهارس لمعرفة الموجود من الرّقوق والمفقود منها. وقد استعنت ببعضها الموجود في المخبر الوطنيّ لصيانة وترميم الرّقوق والمخطوطات بالقيروان، عند إعدادي لهذه الدّراسة. لكنّ من المعيب الجمع بين القراءات القرآنية في المصحف الواحد، بل هو جهل بناسخي المصاحف، لما ينتج عنه من الخلط الذي قد يوقع المبتدئين في أخطاء جسيمة تخرج قراءتهم عمّا رسم في المصاحف. وعليه فقد أخطأ من كانوا² "يدخلون الحروف الشّاذة في المصاحف، وينقطنونها بالخضرة وربّما جعلوا الخضرة للقراءة المشهورة الصّحيحة، وجعلوا الحمرة للقراءة الشّاذة المتروكة، وقد كره ذلك جماعة من العلماء"³، ممّا يشير إلى كون الجمع المثبت حالياً في مصحف أمّ ملال داخل في دائرة الكراهية.

¹ - شلي (هند)، القراءات بإفريقيّة من الفتح إلى منتصف القرن الخامس الهجري: ص: 125.

² - هم طوائف من الكوفيين والبصريين، أشار إليهم أبو عمرو عثمان الدّاني في كتابه المحكم في نقط المصاحف، تحقيق: محمّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة: 1، 1425 هـ. 2004 م، ص: 22.

³ - الدّاني (عثمان): المحكم في نقط المصاحف: ص: 22.

وهذا الحكم الذي أعطاه الجماعة من العلماء، لا يصدق على جمع القراءات القرآنية عند القراءة الشفوية. و"الجمع هو تكرار أباغض القرآن لاستيفاء مذاهب القراء ولو مع غيره من التدبر والتدكر بشروطه من رعاية الوقف والابتداء وحسن الأداء وعدم التركيب، أي تركيب مذهب من مذهبين أو أكثر بأن نجعل القراءتين أو القراءات قراءة واحدة وهو المعبر عنه بالخلط"¹، فالإيمان بشريعة القراءة لازم، ومن عجزوا عن القراءة الصحيحة، فباب العلم هو المطلوب. وبالرجوع إلى ما كتب حول الجمع بين القراءات صوتياً تفاصيل².

تاسعها: الواضح والظاهر أنّ أثر القراءات الشاذة ليس مسموعاً فقط، بل وجد له أثر. وإن قلّ. على رسم أمّ ملال. الذي بين أيدي الباحثين اليوم. حتّى وإن كان رسماً ثانياً أضيف إلى الرسم الأصليّ.

عاشرها: تبقي دراستها ممكنة دون أن يُقرأ بها أو تُثبت في المصاحف. سدا لذريعة ولم تتواتر الطعن فيما وقع الإجماع عليها. لكن لا تخفي أهمية ما شدّ من

¹ أبو المجد (عبد الفتاح)، الأدلة العقلية في حكم جمع القراءات النقلية، تحقيق: عمراً لم أبه حسن المرابطي، دار الصحابة للتراث بطنطا. ص: 44.

² قال بدر الدين أحمد: "للشيوخ في كيفية الأخذ بالجمع مذهبان" أحدهما: الجمع بالحرف وهو: أن يشرع القارئ في القراءة، فإذا مرّ بكلمة فيها خلف أصولي وفراشي أعاد تلك الكلمة بمفردها حتى يستوفي ما فيها من الخلاف، فإذا كانت ممّا يسوغ الوقوف عليه وقف واستأنف ما بعدها على الحكم المذكور وإلا وصلها بآخر وجه انتهى إليه حتى ينتهي إلى وقف فيقف، وبعد أن يستوعب الخلاف ينتقل إلى ما بعدها على ذلك الحكم. وهذا مذهب المصريين وهو أوثق في استيفاء أوجه الخلاف وأسهل في الأخذ وأحضر، ولكنّه يخرج عن رونق القراءة وحسن أداء التلاوة. والمذهب الثاني الجمع بالوقف: وهو أن يشرع القارئ بقراءة من قدّمه لا يزال بذلك الوجه، حتى ينتهي إلى وقف يسوغ الابتداء ممّا بعده، فيقف ثمّ يعود إلى القارئ الذي بعده إن لم يكن دخل خلفه فيما قبله، ولا يزال حتّى يقف على الوقف الذي وقف عليه، ثمّ يفعل بقارئ حتى ينتهي الخلف، ويبدأ بما بعد ذلك الوقف على هذا الحكم. وهذا مذهب الشاميين وهو أشدّ في الاستحضار وأشدّ في الاستظهار وأطول زمناً، وأجود إمكاناً. وهناك الجمع بالأية (وقد عدّ نوعاً ثالثاً) وهو: أن يحدّد المقطع القرآني بأية واحدة، ويستوفي فيه القارئ خلاف القراء، ثمّ ينتقل إلى قارئ آخر. وهكذا ويبدأ في كلّ آية بقالون ثمّ بمن يوافقه وهكذا. وهناك الجمع بالإفراد، وهو أن يقرأ التلميذ على شيخه ختمة كاملة لكلّ راو أو لكلّ قارئ، وهكذا حتى يتمّ القراءات العشر. وهذه الطريقة هي الأصل في الإقراء، ولكن لطول الزمن الذي تستغرقه القراء، ولضعف الهمم توجه العلماء إلى القراءة بطريقة الجمع".

مجلة جامعة أمّ القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد (55)، ربيع الثاني، 1433 هـ، مقال: بدر الدين أحمد: مصطلحات فنّ القراءة: 290، 291.

القراءات، إذ " يمكن أن توظّف توظيفاً رياديّاً في بلورة فهم القرآن وفي المحافظة على تراث اللّغة العربيّة"¹، بما يثري المخزون المعرفيّ العربيّ الإسلاميّ، ويبوّئه المكانة العليا في هذا الزّمن. كما يتأكد القول إنّ "القراءات القرآنيّة الشّاذّة هي أصدق صورة لواقع اللّهجات العربيّة حين نزول القرآن، وأوثق مصدر لما كانت عليه العربيّة القديمة التي فقدنا كثيراً من مصادرها"²، فلا إصابة في القول بترك العناية بما شدّد من القراءات القرآنيّة، لأنّها قد تساعد على: حلّ مشكلات قد تعترض المفسّرين لكتاب الله والفقهاء، وتثري المخزون الغويّ العربيّ.

الملاحظة الحادية عشر: لا يفوتنّ الباحثين التّفكير في كتابة مقارنات للقراءات الشّاذّة في المصاحف القيروانية القديمة الموجودة حالياً في العالم، إثراء للمكتبة القرآنيّة بجوانب لم تلق من العناية ما تستحقّه: توضيحاً لما كتب، ودفعاً لشبه الاستعمال السّليبيّ للقراءات الشّاذّة طعنا في ثبوت النّصّ القرآنيّ.

الملاحظة الثّانية عشر: ذكرت هند شلبي (رحمها الله) ورود بعض حروف مصحف أمّ ملال على أكثر من قراءة واعتمد من نسخ ألوانا ليميز بينها، فاستعمل اللّون الأخضر والأزرق للقراءة الثّانية. والحاصل اعتماد أربعة ألوان: ~ اللّون الأحمر للقراءات الأصليّة.

~ الألوان: الأخضر والأزرق والتّرابيّ للقراءات غير الأصليّة³.

وتبقى هذه الملاحظات مجرد مقارنة تحتاج إلى تثبّت واستقراء دقيق للزّقوق، والمقارنة بينها، وهو ما يتطلّب عملاً موسّعا، قد يكون جزءاً من رسالة علميّة.

¹ - العلاني (محمد الحبيب)، أثر قراءات الصّحابة في تفسير القرآن الكريم، دار سحنون، تونس، الطّبعة 1، 2014 م، ص: 137.

² - الحلوة (نوال)، الأصوات في القراءات القرآنيّة الشّاذّة، كنوز المعرفة، عمّان، الأردن، الطّبعة 1، 2017 م، ص: 361.

³ - انظر: شلبي (هند)، القراءات بإفريقيّة: ص: 200، 91.

الملاحظة الثالثة عشر: إنّ المسلمين القدامى لم يداخلهم الشكّ في سلامة القرآن الكريم من كلّ تحريف، رغم إقرارهم بوجود القراءات الشاذة. ولكنّ دخول الاستعمار، والتأثير السلبي في نفوس عدد من الباحثين أدّى إلى الخوض في تنوّع القراءات القرآنية بتطبيق مناهج الاستشراق¹ الذي قيل إنّهُ يتضمّن: " مادّة علميّة تتخلّلها أفكار التّفوّق الأوروبيّ وشقّى ألوان العنصريّة"². ولهذا ما عاد خافيا الرّعم ببشريّة النّصّ القرآنيّ، وادعاء اتّباع القراء في أهواءهم عند إقراءهم القراءات، وأن أكثرهم تأثروا بالخطّ الذي اعتمده، وهو لم يكن منقوفاً أو مشكولاً³.

وكان لهذا التّوجّه الاستشراقيّ صدى في بعض ما كتبه بعض الباحثين التونسيين، إذ يعتبرون أنّ: " عدم الثّبات في رسم المصحف... يؤدّي في كثير من الأحيان إلى اختلاف في القراءات"⁴، وفي هذا غفلة عن حقيقة تلقي القراءات، وهي المشافهة والسّماع، فعليهما المعولّ الأوّل. والظّاهر تجاهل هؤلاء لما كتب قبلهم والغفلة عن خصوصيّة النّصوص القرآنيّة وعدم إخضاعها للتّقييد، وإهمال تتبّع عناية علماء المسلمين الكبرى بالقراءات الشاذة، فقد أثبت صاحبها كتاب معجم القراءات القرآنيّة في مقدّمتهما: " سويّنا بين القراءات في الذّكر، ولم

¹ - الاستشراق: ط تعبير أطلقه الغربيون على الدّراسات المتعلّقة بالشّرقين، شعوبهم وبلادهم... وبعد تعرّض المستشرقين للتّقد عن الدّور الذي قاموا به في خدمة التّنصير والاستعمار، تخلى الغربيون عن هذا المصطلح "

مجلة: دراسات استشراقية، المركز الإسلاميّ للدّراسات الإستراتيجيّة، العراق، العدد 15، صيف 2018 م / 1439 هـ، مقال: الدّراسات الاستشراقية وخطرها على العقيدة والفكر الإسلاميّ، لخضر بن بوزيد، ص: 15.

² - المرجع نفسه، العدد 18، ربيع 2019 م \ 1440 هـ، مقال: الإيدولوجية الصّهيونيّة والغرب رحلة التوظيف من الاستشراق إلى الإسلاموفوبيا، لأشرف بدر، ص: 80.

³ - أحمد عليّ (سعدون)، مقال: المستشرقون والقراءات القرآنيّة، بتصرّف.

تاريخ الإنشاء: أغسطس 2015 م.

تاريخ الدّخول: 7 \ 4 \ 2025 م.

<https://www.researchgate.net>

⁴ - الشّرفي (عبد المجيد) وآخرون، المصحف وقراءاته، مؤمنون بلا حدود، الرّباط. المملكة المغربية، الطّبعة 1، 2016 م. جزء (ج) المقدّمة.

نميّز بين المتواتر منها والشاذّ، ولذا لم نستبعد أيّاً ممّا نصّت المراجع أنّه قرئ به، وكان سندنا في ذلك جملة من أمور منها أن معيارنا في قبول القراءة ورفضها معيار لغويّ صرف، ووجدنا أنّ من غير المعقول إسقاط ما عدا القراءات السّبع من المعجم، ففي إثبات الشّواذ فوائد كثيرة¹. وهذا ما يرفع شبهة خوف الباحثين الجادّين من الحديث عن القراءات الشّاذة ومنها ما جاء في مصحف أمّ ملال، وقد أضاف صاحب معجم القراءات كلاماً قد يبدو طريفاً، وهو: "القراءات الشّاذة يمكن أن تنطوي على صور نطقية هي أعرق تاريخياً من نظائرها في قراءة الجمهور أو القراءات الأخرى المتواترة"².

4. خاتمة:

وهكذا نخلص إلى القول إنّ التّحامل على القرآن الكريم وعلى مبلّغه محمّد (ص)، ورفض لإحاطة التّاريخية الدّقيقة بالقراءات، قد يؤدّيان إلى عدم فهم دور ما شدّ من القراءات وحدودها³. ويتطلّب اجتنابهما ترك الأحكام المسبقة، وسعة الاطلاع والموضوعيّة التي يراد بها إحقاق الحقّ.

وفي الختام أعدّ عملي هذا دراسة جزئية لجانب من مصحف أمّ ملال القيروانيّ القديم، وقد سبقتني هند شلبي إلى الإشارة إليه باقتضاب. وأؤمل أن تكون زيادة التّدقيق في الرّقوق، والمقارنات بين القطع الموجودة في القيروان والمهدية. بتتبّع نوع الخطّ وألوانه. وسيلة للوصول إلى نتيجة تؤدي إلى إثبات أو نفي: كون كتابة القراءات الشّاذة في هذا المصحف. أصلية، أو أضيفت في مرحلة لاحقة للكتابة الأولى في عهد الأميرة الصّنهاجية أمّ ملال.

¹ - عمر (أحمد مختار) وعبد العال سالم مكرم، معجم القراءات القرآنية مع مقدّمة في القراءات وأشهر القراء، جامعة الكويت، الطبعة 8، 1988 م \ 1408 هـ، بتصريف، 1 \ الصّفحة م.

² - الخطيب (عبد اللّطيف)، معجم القراءات، دار سعد الدّين، دمشق، القاهرة، الطبعة 1، 2002 م، ج 1، ص 16.

³ - انظر: العرقي (المعز)، أثر القراءات القرآنية في تنوع وثبات الأصوات العربيّة من خلال الرّعاية والكشف لمكّي بن أبي طالب، أطروحة دكتوراه، إشراف: محمّد الحبيب العلائي، المعهد العالي لأصول الدّين، جامعة الزّيتونة، وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي، الجمهوريّة التّونسيّة، السنة الجامعيّة: 1443هـ \ 1444 هـ \ 2021 م، 2022 م، ص: 97، 98، 99.

لكن لا يفوتني القول إنّ المشرف الإداري على المخبر الوطني لصيانة الرقوق والمخطوطات وترميم بالقيروان، قد أعلمني نقلا عن المدير السابق لهذا للمخبر¹، أنّ التحاليل الكميائية والفيزيائية الحديثة لا تمكّن من الجزم كون الكتابة أصلية أو أضيفت في فترة لاحقة، وهذا المعطى يضعف إمكانيات الوصول إلى إجابات : جازمة صحيحة، ودقيقة. فعلى من يواصل البحث عن : مدى احتمال مصحف أمّ ملال في رسمه للقراءات الشاذة. الانتباه وبذل غاية الوسع خدمة للعلم وللتراث القيرواني القديم.

¹ - المدير السابق للمخبر الوطني لصيانة وترميم الرقوق هو: مراد الزماح.

ثبت المصادر والمراجع

الكتب المطبوعة والموافقة للمطبوع

1. القرآن الكريم، خطّ النسخ الحاسوبيّ، حفص، مجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، النسخة رقم: 8، د. ت.
2. المصحف الشريف المنسوب إلى عثمان بن عفّان ؓ، نسخة متحف طوب قابي، تحقيق: طيار آلي قولاج، ترجمه إلى العربية صالح سعداوي، منظمة المؤتمر الإسلاميّ. مركز الأبحاث للتاريخ والثقافة الإسلامية باستامبول، الطبعة 1، 1428 هـ الموافق لسنة 2007 م.

أ

3. الأزهري (أحمد)، تهذيب اللغة، تحقيق: عبد الله درويش، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

ج

ابن الجزري (محمد):

4. النّشر في القراءات العشر، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة 1، 1998 م.
5. غاية النّهاية في طبقات القراء، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة 1، 1427 هـ. 2006 م.
6. كتاب تحبير التيسير في القراءات العشر، تحقيق: أحمد محمد مفلح القضاة، دار الفرقان للنّشر والتّوزيع، الطبعة 1، 1421 هـ. 2000 م.
7. ابن جني (عثمان)، المحتسب في تبين وجوه شواذّ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق: عليّ النّجدي ناصف وآخرون، دار سركين للطباعة والنّشر، 1406 هـ. 1986 م.
8. الجودي (محمد)، تاريخ قضاة القيروان، تحقيق: أنس العلاني، بيت الحكمة، تونس، الطبعة 1، 2004 م.
9. ابن الجوزي (جمال الدين)، زاد المسير في علم التّفسير، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة: 3، 1404 هـ. 1984 م.

ح

10. ابن حجر (أحمد)، الإصابة في تمييز الصّحابة، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.
11. الحلوة (نوال)، الأصوات في القراءات القرآنية الشّاذة، كنوز المعرفة، عمّان، الأردن، الطبعة 1، 2017 م.

12. أبو حيان (محمد)، البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان، الطبعة 1، 1413 هـ. 1993 م

خ

13. ابن خالويه (الحسين)، مختصر في شواذ القرآن، مكتبة المتنبي، القاهرة.

14. الخطيب (عبد اللطيف)، معجم القراءات، دار سعد الدين، دمشق. القاهرة، الطبعة 1، 2002 م.

د

15. الداني (عثمان أبو عمرو)، المحكم في نقط المصاحف، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان، الطبعة: 1، 1425 هـ. 2004 م.

ز

16. الزركلي (خير الدين)، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة 5، 1980 م.

17. الزمخشري (جار الله)، تفسير الكشاف، دار المعرفة، بيروت. لبنان، الطبعة 3، 1430 هـ. 2009 م.

18. الزمري (الصادق)، أعلام تونسيون، تعريب: حمّادي السّاحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت. لبنان، الطبعة 1، 1986 م.

19. زيتون (محمد)، القبور ودورها في الحضارة الإسلامية، دار المنار، القاهرة، الطبعة 1، 1408 هـ. 1988 م.

س

20. السخاوي (علي)، جمال القراء وكمال الإقراء، تحقيق: علي حسين البواب، مكتبة التراث، مكة المكرمة، الطبعة 1، 1408 هـ/1987 م.

21. السعيد (ليب)، الجمع الصوتي الأول للقرآن الكريم أو المصحف المرتل بواعثه ومخططاته، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1387 هـ. 1967 هـ.

ش

22. الشرفي (عبد المجيد) وآخرون، المصحف وقراءاته، مؤمنون بلا حدود، الرباط. المملكة المغربية، الطبعة 1، 2016 م.

23. شلي (عبد الفتاح)، رسم المصحف العثماني، دار المنارة، جدة، السعودية.

24. شلي (هند)، القراءات بإفريقية من الفتح إلى منتصف القرن الخامس الهجري، الدار العربية للكتاب، 1983 م.

ص

25. الصّالِح (صبيح)، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة 10، 1977 م.
26. الصّفاقسي (عليّ)، غيث النّفع في القراءات السّبع، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة 1، 1999 م.

ط

27. ابن أبي طالب (مكيّ)، الإبانة في معاني القراءات، تحقيق: عبد الفتّاح إسماعيل شليبي، دار نهضة مصر للطباعة والنّشر.

ع

28. ابن عاشور (محمّد الطاهر)، التّحرير والتّنوير، الدّار التونسيّة للنّشر، تونس، 1984 م.
29. عبد الوهاب (حسن حسني)، شهيّرات التّونسيّات، مكتبة المنار، تونس، الطبعة 3، 1985 م.
30. العبيدي (فتحي)، أسانيد القراءات المتواترة في تونس، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة 1، 2016 م.
31. ابن عذارى (أحمد)، المُغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، تحقيق: بشّار عوّاد معروف، ومحمود بشّار عوّاد، دار الغرب الإسلاميّ، تونس، الطبعة 1، 1434 هـ. 2013 م.
32. العلاني (محمّد الحبيب)، أثر قراءات الصّحابة في تفسير القرآن الكريم، دار سحنون، تونس، الطبعة 1، 2014 م.

33. ابن العماد (عبد الحيّ)، شذرات الدّهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرنؤوط:

دار ابن كثير، دمشق، بيروت، الطبعة: 1، 1408 هـ. 1988 م.

دار ابن كثير، دمشق، بيروت، الطبعة 1، 1413 هـ. 1993 م.

34. عمر (أحمد مختار) وعبد العال سالم مكرم، معجم القراءات القرآنيّة مع مقدّمة في القراءات وأشهر القراء، جامعة الكويت، الطبعة 8، 1988 م \ 1408 هـ.

ف

35. الفراهيدي (الخليل)، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السّامرائي، دار ومكتبة الهلال.

ق

القاضي (عبد الفتّاح):

36. حول القراءات الشّاذة والأدلة على حرمة القراءة بها، شركة مطابع الإيمان، الطبعة 1، 1421 هـ.

37. القراءات الشاذة توجيهاً في لغة العرب، دار الكتاب العربي، بيروت، 1401 هـ. 1981 م.
38. القسطلاني (أحمد)، لطائف الإشارات لفنون القراءات، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية.

ك

39. الكرماني (محمد)، شواذ القراءات، تحقيق: شمران العجلي، مؤسسة البلاغ، بيروت.
40. الكفوي (أيوب)، الكليات، قابله على نسخة خطية: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، الطبعة 2، 1998 م.

م

41. ابن مجاهد (أحمد)، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، 1972 م.
42. أبو المجد (عبد الفتاح)، الأدلة العقلية في حكم جمع القراءات النقلية، تحقيق: عمر ما لم أبه حسن المراطي، دار الصحابة للتراث بطنطا، دون تاريخ.
43. المعصراوي (أحمد عيسى)، مصحف القراءات التعليلية بالترميز اللوني، وبهامشه: الشامل في قراءات الأئمة العشر الكوامل من طريقي الطبية والدرة، دار الإمام الشاطبي، القاهرة. مصرن الطبعة 1، 1434 هـ. 2013 م.
44. ابن منظور (جمال الدين)، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي. مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة 3، 1999 م.
45. المهدي (أحمد)، شرح الهداية، تحقيق حازم سعيد حيدر، مكتبة الرشد، الرياض.

هـ

46. ابن هشام (عبد الله)، شرح القطر. ومعه حاشية الشيخ السجاعي. المكتبة العتيقة و المكتبة الزيتونية، تونس، 1367 هـ. 1948 م.

ي

47. يعقوب (إميل)، الخط العربي، جروس برس، طرابلس. لبنان، الطبعة 1، 1986 م.

الرّسائل العلميّة

. العرقى (المعز) ، أتر القراءات القرآنية في تنوّع وثبات الأصوات العربيّة من خلال الرّعاية والكشف لمكّي بن أبي طالب، أطروحة دكتوراه، إشراف : محمّد الحبيب العلاني، المعهد العالي لأصول الدّين، جامعة الرّيتونة، وزارة التّعليم العالي والبحث العلميّ، الجمهوريّة التّونسيّة، السنة الجامعيّة : 1443هـ. 1444هـ / 2021 م. 2022 م.

النّشرات والمجلّات والمواقع

.مجلة جامعة أمّ القرى لعلوم الشّريعة والدّراسات الإسلاميّة، العدد (55) ، ربيع الثّاني، 1433 هـ.
 .مجلة : دراسات استشراقيّة، المركز الإسلاميّ للدّراسات الاستراتيجيّة، العراق، العدد 15 ، صيف 2018 م / 1439 هـ
 .مجلة : دراسات استشراقيّة، المركز الإسلاميّ للدّراسات الاستراتيجيّة، العراق، العدد 18 ، ربيع 2019 م / 1440 هـ
 .مجلة كلية الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة، العدد الثّاني والثّلاثون، السّنة 1427 هـ / 2006 م، كلية الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة دبي. دولة الإمارات العربيّة المتّحدة.
 .النّشرة العلميّة للكلية الرّيتونيّة للشّريعة وأصول الدّين، العدد 6 ، الجامعة التّونسيّة، السّنة 1403 هـ الموافق لسنة 1982 م / 1983 م.

<https://www.mestaoui.tn>

<https://www.researchgate.net>

ترجمة معاني القرآن الكريم بين المنهج التقليدي والتيار التجديدي : المدرسة الإنجليزية أنموذجا

أ.د. خالد الطرودي

مركز الدراسات الاسلامية بالقيروان،
جامعة الزيتونة، تونس.

الملخص:

يسعى هذا البحث إلى تقديم دراسة استقرائية تحليلية ونقدية لجهود بعض رواد المدرسة الإنجليزية لترجمة معاني القرآن الكريم للمقارنة بين المنهج التقليدي لمشروع الترجمة والتيار التجديدي الحديث للكشف عن أهم التطورات التاريخية والعلمية والمعرفية التي ميزت هذه المدرسة عن بقية المدارس الغربية الأخرى وذلك من خلال الإجابة عن الأسئلة التالية:

1. ما هي الدوافع الدينية التي جعلت من المدرسة الإنجليزية تولى اهتماما كبيرا بترجمة معاني القرآن الكريم وما هي الخصائص العلمية والمعرفية التي ميزتها عن بقية مدارس الترجمة؟

2. أين يكمن مواطن الاختلاف والائتلاف في توظيف الأسلوب اللغوي لدى المترجمين المعاصرين لمعاني القرآن الكريم في المدرسة الإنجليزية وهل ساهمت في تطوير مشروع الترجمة لديهم؟

3. هل استفاد المسلمون في الغرب علميا من جهود المدرسة الإنجليزية لترجمة معاني القرآن الكريم، وكيف وظفوا ذلك على مستوى الدراسات الدينية والدعوة والإرشاد؟

Abstract :

This research aims to provide an exploratory, analytical, and critical study of the efforts of some pioneers of the English school in translating the meanings of the Holy Quran, in comparison between the traditional approach of the translation project and the modern reformist trend. The study seeks to uncover the most significant historical, scientific, and epistemic developments that distinguished this school from other Western schools, by answering the following questions:

1. What are the religious motivations that led the English school to pay significant attention to translating the meanings of the Holy Quran, and what are the scientific and epistemic characteristics that distinguished it from other translation schools?

2. Where does the divergence and convergence lie in the utilization of linguistic style among contemporary translators of the meanings of the Holy Quran within the English school, and has it contributed to the development of their translation project?

3. Have Muslims in the West scientifically benefited from the efforts of the English school in translating the meanings of the Holy Quran, and how have they employed that at the level of religious studies, advocacy, and guidance?

الكلمات المفتاحية: المدرسة الإنجليزية، الترجمة، التيار التقليدي، التيار التجديدي، المنهج الاستشراقي، البعد الأدبي، الجانب العقائدي، التوجهات الفكرية.

Keywords : The English School, Translation, The Traditional Trend, The Renewal Trend, The Orientalist Approach, The Literary Dimension, Intellectual Orientations.

المقدمة :

ظل مشروع ترجمة معاني القرآن الكريم لدى المدرسة الإنجليزية مشروعاً علمياً متكاملًا منذ نشأته إلى العصر الحديث، حيث تضاعفت جهود باحثيه وتنوع انتاجهم العلمي تفاعلاً مع خصائص ثقافة القرآن الكريم وأسلوبه البلاغي، ومراعاة لمختلف السياقات التاريخية والسياسية والمعرفية التي أثارت جملة من التساؤلات حول ترجمة الجوانب اللغوية والشرعية والعقائدية الكامنة في محتوى النص القرآني. وهو ما دفع برواد هذه المدرسة إلى خوض غمار هذه التجربة العلمية الدقيقة، محافظة على المنهج العلمي التقليدي الموروث من المدرسة الغربية في هذا المجال من ناحية، وسعياً إلى بعث روح التجديد في عملية الترجمة من ناحية أخرى وذلك عبر إرساء منطلقات علمية جديدة ومناهج بحثية حديثة ساعدت على تطوير التقليد العلمي لأسلوب ترجمة معاني القرآن الكريم.

ومن جهة أخرى، فإن المترجم يحتل المشهد الرئيسي في عملية نقل الترجمة من النص المصدر إلى النص المستهدف. وعادةً ما تحكم الأجناس السياسية والدينية للمترجم في عملية إنتاج الترجمة، خاصة ترجمة معاني النصوص القرآن الكريم. فيتأثر الأسلوب والمضمون بشكل كبير بالمعتقدات والقيم والتوجهات الفكرية لصاحب الترجمة، وقد يؤدي ذلك إلى تغييرات كبيرة في عملية الترجمة تجاه النص الأصلي، سواء كانت تغييرات مقصودة أو غير مقصودة. كما تؤثر شخصية المترجم وخبرته ومستواه التعليمي والثقافي في عملية الترجمة ونتائجها. أضف إلى ذلك ما يمكن أن تتأثر به عملية الترجمة من ظروف اجتماعية وسياسية، والتي قد تؤدي إلى تغييرات في منهج المترجم والاختيارات المتعلقة بأسلوب اللغة. لذلك، تعد كل هذه العوامل حيوية لفهم النص وترجمته من لغته الأصلية إلى لغات أخرى.

يهدف البحث إلى إجراء دراسة استقرائية تحليلية ونقدية لجهود المدرسة الإنجليزية في ترجمة معاني القرآن الكريم، حيث يسعى إلى القيام بمقاربة علمية تحدد الفرق بين المنهج التقليدي والتيار التجديدي الحديث لكشف خصائصها المميزة مقارنةً بالمدارس الغربية الأخرى. وبشكل أساسي، تسعى الدراسة للإجابة عن الدوافع الدينية والسمات العلمية والمعرفية التي ميزت هذه المدرسة، مع استكشاف نقاط الاختلاف والاتفاق في الأسلوب اللغوي بين المترجمين المعاصرين وتأثيرها في تطوير مشروع الترجمة، بالإضافة إلى تقييم الاستفادة العلمية للمسلمين في الغرب من هذه الجهود وتوظيفها في الدراسات الدينية والدعوة والإرشاد.

1. دوافع ترجمة معاني القرآن الكريم لدى المدرسة الإنجليزية وخصائصها:

تعتبر ترجمة معاني القرآن الكريم من أبرز المواضيع الحيوية في الدراسات القرآنية المعاصرة لاحتلالها مكانة علمية في العلوم الإسلامية، وارتباطها ارتباطاً وثيقاً بأصول التفسير القرآني ومناهجه. وقد أولت المدرسة الإنجليزية منذ أوائل القرون الوسطى حتى العصر الحديث -بتيارها التقليدي والمعاصر- اهتماماً كبيراً بترجمة معاني القرآن ضمن دوافع دينية وعلمية جاءت في سياقات سياسية واجتماعية مختلفة، مما جعل الكثير من الباحثين المعاصرين يوجهون أنظارهم إلى دراسة التطور التاريخي لهذه المدرسة وأشهر ترجماتها ومترجميها. فعرضوا من خلال أعمالهم مشهداً ثرياً من الأسماء والأعمال شكّل الجزء العلمي المهم من تاريخ عملية الترجمة للنص القرآني، وكيفية التفاعل معه معرفياً عند استقبال العالم الناطق باللغة الإنجليزية لمعاني القرآن الكريم مع نقد أبرز الترجمات والتيارات الفكرية والأيدولوجية لأصحابها. أضف إلى ذلك توظيف المنهج النقدي عند دراسة الأساليب والمناهج والأهداف التي اتبعتها المترجمون الإنجليز من خلال المقاربات المتعددة الاختصاصات في مجال العلوم الإسلامية والإنسانية والقضايا المرتبطة بتاريخية عربية النص القرآني، وكيف تأثرت عملية الترجمة

بعامل المثاقفة في السياق السياسي والاجتماعي التي كان لها الدور الفعال في جعل النص القرآني مفهوماً للقراء الناطقين باللغة الإنجليزية مع التركيز على القرنين العشرين والحادي والعشرين الميلاديين.¹

ومن هذا المنطلق نريد أن نبين في هذا الجزء من هذا البحث أهم المنطلقات الدينية والعلمية التي جعلت هذين التيارين يبرزان في تاريخ حركة ترجمة معاني القرآن الكريم. تحديداً تلكم الدوافع العلمية والدينية والسياسية التي ساهمت في إنشاء وتطوير حركة ترجمة معاني القرآن الكريم لدى المدرسة الانجليزية بتأريها التقليدي والتجديدي.

أ. التيار التقليدي:

في مرحلة أولى من تاريخ حركة ترجمة معاني القرآن الكريم لدى المدرسة الإنجليزية، يبين فريق من الباحثين مدى ارتباط التيار التقليدي بالمؤثر الديني

¹ وفرت مصادر إسلامية وغربية دراسات معمقة حول تاريخ ترجمة معاني القرآن الكريم لدى المدرسة الإنجليزية وتطورها عبر العصور المختلفة مع ذكر الدوافع الدينية والسياسية الثقافية لدى التيارين: التقليدي والتجديدي. ومن أبرز هذه الدراسات ما كتبه الباحث بروس لورانس الذي قدم دراسة شاملة لتاريخ ترجمة القرآن الكريم لدى المدرسة الإنجليزية ودورها في تطوير عملية الترجمة. كذلك الدراسة التاريخية التي قام بها الباحثان خوزي مارتانز وإندرو غراي وأهم الدوافع الدينية والسياسية التي توفرت للاهتمام بترجمة معاني القرآن الكريم من القرن الثاني عشر إلى الثالث عشر ميلادي.

- Bruce B. Lawrence The Koran in English: A Biography: Princeton University Press 2017.
- José Martínez Gázquez and Andrew Gray, Translations of the Qur'an and Other Islamic Texts before Dante (Twelfth and Thirteenth Centuries), Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society, 2007, No. 125, Dante and Islam (2007), Johns Hopkins University Press, pp. 79-92.
- Ziad Elmarsafy, Translations of the Qur'an into Western Languages, University of York, Journal Compilation Religion Compass, Blackwell Publishing Ltd, (2009) p: 430-439.

ومن أبرز الدراسات العربية و الإسلامية التي أُنجزت في مجال تاريخ ترجمة معاني القرآن الكريم سواء كان في شكل عمل موسوعي أو كتابات مستقلة أو دراسات تابعة لمشاريع بحثية ما قدمه جملة من الباحثين حول تاريخ الترجمة وعلاقتها بالتيار الاستشراقي مع ذكر الدوافع الأساسية التي ساهمت في بناء المدرسة الإنجليزية لترجمة معاني القرآن الكريم، مثل: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط. 3، 1993. وكتاب يوهان فوك. تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربية و الإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ترجمة عمر لطفى العالم، دار المدار الإسلامي، ط. 2، 2001. وبعض البحوث في نفس المجال مثل: بحث الدكتور وجيه بن حمد عبد الرحمن: وقفة مع بعض الترجمات الإنجليزية لمعاني القرآن الكريم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، 2004.

المسيحي المتمثل في حملات التنصير والتبشير من جهة، والتيار الاستشراقي والاستعماري من جهة ثانية. في هذا السياق ذكر الكاتب "يوهان فوك" في كتابه "حركة الاستشراق" أن فكرة التنصير هي الدافع الحقيقي وراء اهتمام رجال الدين المسيحيين بترجمة معاني القرآن.¹ وقد انطلق مشروع الترجمة من مؤسسة الكنيسة ذاتها تحديداً من "دير كلوني" قبل نهاية الحملات الصليبية، عندما أدرك رئيس الدير بيتر الجليل (Peter Le Venerable 1096-1156م) أنّ الهيمنة على العالم الإسلامي لن يكون بالحروب فقط، بل لابد من اللجوء إلى وسائل أخرى منها ترجمة معاني القرآن الكريم.² وقد أجريت أول ترجمة لبعض أجزاء معاني القرآن الكريم إلى اللغات الأوروبية في العصور الوسطى عن طريق الراهب المسيحي الإنجليزي روبرت كيتون (ت، 1160م) (Robert of Ketton)، وبرعاية الراهب الفرنسي بيتر الجليل أكمل ترجمة بقية معاني القرآن الكريم إلى اللاتينية بين 1141م و 1143م.³ وقد بين "ريجيس بلاشير" الخلفية الدينية التي كانت توظفها الكنيسة في ترجمة معاني القرآن الكريم والمبادرة التي قام بها بيتر الجليل في مواجهة المدّ الاسلامي، يقول:

"كانت المبادرة قد انبثقت عن ذهنية الحروب الصليبية. هذا ما تثبته الرسالة التي وجّهها "بيتر الجليل" إلى القديس "برنار"، مرفقاً بنسخة من الترجمة [أي ترجمة معاني القرآن الكريم] التي كانت قد أُعدت، كما انبثقت في الوقت ذاته عن الرغبة

¹ يوهان فوك. تاريخ حركة الاستشراق، ص: 16-17.

Bruce B. Lawrence The Koran in English: A Biography, p: 30.

² معلوف، أمين، الحروب الصليبية كما رآها العرب، ص:352. عريبي، محمّد ياسين، الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، ص: 144. عوني، عبد الرؤوف محمّد، فريدريش ريكتر عاشق الأدب العربي، ص: 67. عبد الراضي، بن محمّد عبد المحسن، مناهج المستشرقين في ترجمات معاني القرآن الكريم: دراسة تاريخية نقدية. ص: 64. يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق، ص: 17.

Bruce B. Lawrence The Koran in English: A Biography, p: 30-33. Ziad Elmarsafy, Translations of the Qur'an into Western Languages, p: 430.

³ José Martínez Gázquez and Andrew Gray, Translations of the Qur'an and Other Islamic Texts before Dante (Twelfth and Thirteenth Centuries), p:80. Bruce B. Lawrence The Koran in English: A Biography, p:32.

الشديدة لإزالة كل أثر للإيمان الأول من أذهان المسلمين المهتمدين. وفي رأينا أنّ الأهميّة التي اتّخذها القرآن في هذا المجال قد تجلّت في الروح العسكرية التي استمرّت حميماً حتّى بداية القرن الرابع عشر ميلادي، دليلنا على ذلك في الحماسة التبشيرية عند ريمون لول المتوفّي في بورجي سنة 1315 م.¹

لقد ذكرت المصادر التاريخية الاسلامية والغربية أن القيمة العلمية لترجمة معاني القرآن التي قام بها "روبرت كيتون" كانت سيئة في الشكل والمضمون لاهتمامه بعلمي الفلك والرياضيات،² كما زخر عمله بكثرة الأخطاء الجسيمة على مستوى اللغة والسياق، وكذلك مليئة بالتناقضات العلمية نتيجة للأجندة الدينية الحاكمة في ذلك الوقت،³ إلا أنه لم ينشر هذا العمل إلا في سنة 1543 م،⁴ حيث كان الهدف منه انتقاد الإسلام ونبيه محمد عليه الصلاة والسلام بشكل عام والقرآن الكريم ومصدره بشكل خاص.⁵ كما ذكرت هذه المصادر أن هذه الترجمة قد أحرقت مخافة وجودها بين أهل الكنيسة بعدما تولّد جدل لدى رجال الدين حول جواز نشر القرآن الكريم بين المسيحيين من عدمه ومدى تأثيره عليهم.⁶ في السياق نفسه قام "مارك من طليطلة" (Mark of Toledo) بإنتاج ترجمته لمعاني القرآن الكريم في عام 1210 م، مؤكداً أن الهدف منها إعطاء المسيحيين أكبر قدر من الوسائل العلمية لمحاربة المسلمين خاصة على مستوى العقيدة.⁷

¹ بلاشير، ريجيس. القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ترجمة، رضا سعادة، أشرف على الترجمة الأب فريد جبر، حقّقه وراجعته محمّد علي الزعبي، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1974 م. ص: 15.

² القيسي، نجيب، المستشرقون، دار المعارف، مصر، ط. 3، 1964، ج. 1/ ص: 123.

Bruce Lawrence, the Koran in English, p.32. Ziad Elmarsafy, Translations of the Qur'an into Western Languages, p:430.

³ Elmarsafy Ziad, Translations of the Qur'an into Western Languages, p: 430.

⁴ Ibid, p:4 31

⁵ يوهان فوك. تاريخ حركة الاستشراق، ص: 18.

⁶ بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص: 438.

⁷ José Martínez Gázquez and Andrew Gray, p. 88.

وفي عام 1647م، قام "أندريه دو ريار" (André Du Ryer) بنشر ترجمة فرنسية لمعاني القرآن الكريم وهي الأولى إلى لغة أوروبية،¹ وبعد عامين قام الكاهن "ألكسندر روس" (Alexander Ross) بترجمة هذا العمل إلى اللغة الإنجليزية سنة 1649م بعدما استفاد من تعليقاته بشكل جيد.²

هكذا شملت الحركة التبشيرية توظيف عملية ترجمة معاني القرآن الكريم في بعدها الثقافي والديني خدمة لنشر القيم المسيحية في مناطق مختلفة من العالم الاسلامي للتأثير على ثقافة الشعوب المحلية الاسلامية.³ لكن بدأت تشهد هذه المعركة الشرسة ضد الإسلام من خلال تشويه القرآن الكريم ومعانيه عن طريق الترجمة تراجعاً في العقود التي تليبت بعد ذلك، حيث قام بعض العلماء الأوروبيين في القرن الثامن عشر وما بعده بترجمة معاني القرآن الكريم بهدف تتبع شرح الكلمات القرآنية في سياقاتها اللغوية والتاريخية لفهمها بكل واقعية وموضوعية مع اعتقادهم بأن القرآن الكريم من تأليف محمد عليه الصلاة والسلام.⁴

ومن أبرز ترجمات معاني القرآن الكريم باللغة الإنجليزية المدعومة بالتيار الاستشراقي، ما قام به "جورج سيل" (George Seal) سنة 1734م حيث نشر

¹ Sylvette Larzul, Les premières traductions françaises du Coran, (XVIIe-XIXe siècles), Archives de sciences sociales des Religions, EHESS Edition, 2009, p: 153. <https://doi.org/10.4000/assr.21429>. Bruce Lawrence, the Koran in English, p:36. Hamilton, A, & Richard, F, *André Du Ryer and Oriental Studies in Seventeenth-Century France*, Studies in the Arcadian Library, vol. 1. Arcadian Library in association with Oxford University Press, London and Oxford, UK, 2004, p: 96-101.

² بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص: 440.

➤ Alexander Ross, The Alcoran of Mahomet, London, Printed, Anno Dom., 1649. Ziad Elmarsafy, Translations of the Qur'an into Western Languages, p:432. Bruce Lawrence, the Koran in English, p:37

³ الرفيعي، محمد نجم حمزة فليح، دور المؤسسات الدينية الكنسية في ترجمة القرآن الكريم،

<https://knepublishing.com/index>.

⁴ Leemhuis, F. From Palm Leaves to the Internet. In J. D. McAuliffe (Ed.), *The Cambridge Companion to the Qur'an*. (pp. 145-161). Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 156.

عمله الذي ظل الأساس في ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية لمدة قرنين كاملين.¹ فقد عدت ترجمته ترجمة كلاسيكية لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية في نهاية القرن الثامن عشر، حيث اتسمت بالوفاء والدقة في تقديم المعاني الحرفية للنص القرآني وفهم محتواه، مما جعل عمله يبرز كواحد من أفضل الترجمات الرائدة والمعترف بها في هذا المجال.² وبفضل المنهج الذي اتخذه سيل في ترجمة معاني القرآن الكريم، استطاع عمله أن يستمر ويظل معترفاً به حتى يومنا هذا. إلا أن معظم المترجمين الإنجليز الذين جاءوا من بعده لم يخفوا شكوكهم تجاه عمل سيل، وقد ذكرت إحدى هذه الترجمات في مقدمتها أن ترجمة سيل تم إنتاجها لإرضاء الإمبراطورية التركية آن ذاك.³

ولقد أثرت ترجمة جورج سيل على المستشرق البولوني "ألبر كازميرسكي" (Albert Kazimirski 1801-1887م) فنقل أسلوبه في ترجمة معاني القرآن الكريم من اللغة الإنجليزية إلى اللغة الفرنسية (1840-1841م).⁴ كذلك في سنة 1861م انضم إلى هذا العمل، ترجمة معاني القرآن الكريم باللغة الإنجليزية للقس الألماني جون رودويل، الذي قام بإعادة ترتيب سور القرآن الكريم ترتيباً زمنياً معتبراً أنه من تأليف محمد عليه الصلاة والسلام.⁵ وفي عام 1880م، وكجزء من سلسلة "ماكس مولر" تحت عنوان: "الكتب المقدسة في الشرق" الصادرة من

¹ بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص: 252. و ندوي، عبد الله عباس، ترجمات معاني القرآن الكريم وتطور فهمه عند الغرب، ص: 44.

➤ George Sale, The Koran, Commonly Called the Alcoran of Mohammed, C. Ackers in St. John's-Street, for J. Wilcon at Virgil's Head overagains, 1734. Bruce Lawrence, the Koran in English, p:38.

² Barnes, R. Translating the Sacred. In K. Makmkjær & Kevin Windle (Eds.), *The Oxford Handbook of Translation Studies* (pp. 37-54). Oxford: Oxford University Press., 2011, p. 47.

³ Hayes, K. J. How Thomas Jefferson read the Qur'an. *Early American Literature*, 39(2), 247-261., 2004, p. 249.

⁴ العقيلي، نجيب. المستشرقون، ص: 498 - 499.

⁵ عبد الرحمن، وجيه حمد، وقفة مع بعض الترجمات الإنجليزية لمعاني القرآن الكريم، ص: 476.

➤ John Rodwell, The Koran, Williams and Norgate, London, 1861. Bruce Lawrence, the Koran in English, p:44-46.

جامعة أكسفورد، قدم "إدوارد هنري بالمار" Edward Henrie Palmer ترجمة وافية غير مثيرة للجدل لمعاني القرآن الكريم، وهي محاولة أولى لجلب النص العربي إلى الإنجليزية العامية بشكل ميسر، لكن يبدو أنها لم تجذب القراء بشكل كبير مثل ترجمة "رودويل"¹.

لقد عكست ترجمات التيار الاستشراقي لمعاني القرآن الكريم في تلك الفترة نتيجة سلبية على الدراسات القرآنية في جل المدارس الغربية عموماً والمدرسة الإنجليزية خصوصاً لأن معظمها اعتمد على جهود المترجمين لا على ترجمة عربية النص القرآني ذاته.² في هذا السياق يقول الباحث "روم لاندو":

"إننا لم نعرف إلى وقت قريب ترجمةً جيّدة استطاعت أن تستوعب من روح الوحي. والواقع أنّ كثيراً من المترجمين الأوائل لم يعجزوا عن الاحتفاظ بجمال الأصل فحسب، بل كانوا إلى ذلك مُفعمين بالحقد على الإسلام، إلى درجة جعلت ترجماتهم تنوء بالتحامل والتغرُّص. ولكن حتّى أفضل ترجمة ممكنة للقرآن في شكل مكتوب لا تستطيع أن تحتفظ بإيقاع السور الموسيقي الأسر على الوجه الذي يرتّلها به المسلم. ولا يستطيع الغربي أن يدرك شيئاً من روعة كلمات القرآن وقوّتها إلا عندما يسمع مقاطعً منه مرتلّةً بلغته الأصلية."³

لقد تبين من خلال هذه النماذج أن الدوافع العملية لترجمة معاني القرآن الكريم التي انطلقت من الكنائس لم تكن لها أهداف علمية أو موضوعية بل كانت تسعى إلى الطعن في مصداقية القرآن الكريم، والزعم بأنّه من تأليف محمّد عليه الصلاة والسلام بعدما أعانه عليه معاصروه من اليهود والنصارى. وقد

¹ عبد الرحمن، وجيه حمد، وقفة مع بعض الترجمات الإنجليزية لمعاني القرآن الكريم، ص: 477.

➤ The Qur'ân, Edward Palmer, Oxford, Clarendon Press, 1880. Bruce Lawrence, the Koran in English, p: 46-47.

² حسن، محمّد خليفة، دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد الكتاب المقدّس، ص: 66.

³ روم لاندو. الإسلام والعرب، ص: 36-37.

انعكست هذه النظرة سلبيًا على جهود ترجمة معاني القرآن الكريم منذ بداية مسيرتها لذلك أصبحت لا قيمة لها معرفيًا. أضف على ذلك، عربية القرآن الكريم وصعوبة ترجمتها حرفيًا إلى اللغات الأخرى لم تكن بالقدر الوافي من حيث الاستيعاب والفهم من طرف التيار التقليدي بأنواعه. لأنَّ الترجمة الحقيقية لمعاني النصِّ القرآني تبدو مستحيلة بالنسبة لغير الناطقين باللغة العربية، فألفاظه وعباراته لها مدلولات ومؤشِّرات عميقة تصعب على اللغة المترجمة أن تنقلها بكلِّ ما تحتويه من معاني ظاهرة وخافية.¹ في هذا السياق يقول محمد رشيد رضا في كتابه الوحي المحمَّدي:

"إنَّ ترجمات القرآن التي يعتمد عليها الإفرنج في فهم القرآن كلها قاصرة عن أداء معانيه التي تؤدِّيها عباراته العليا وأسلوبه المعجز للبشر. وهي إنما تؤدِّي بعض ما يفهمه المترجم له منهم، إنَّ كان يريد بيان ما يفهمه. وإنَّه لمن الثابت عندنا أنَّ بعضهم تعمَّدوا تحريف كلمه عن مواضعه. على أنَّه قلَّما يكون فهمهم تامًّا صحيحًا. ويكثر هذا فيمن لم يكن به مؤمنًا، بل يجتمع لكلِّ منهم القصوران كلاهما: قصور فهمه وقصور لغته."²

ومن جهة أخرى أشار المرصفي في دراسته لتاريخ ترجمة معاني القرآن الكريم إلى أن الترجمات التي تم إنتاجها بين القرنين الثاني عشر والثامن عشر في أوروبا غير دقيقة ولا علمية، حيث جاءت بهدف عدم قراءتها من طرف عامة المسيحيين مخافة اعتناقهم الديانة الإسلامية، وذلك من خلال تحريف المفاهيم والمعاني لتوجيهها بما يتلاءم مع المعتقدات والأجندات المسيحية السائدة في ذلك الوقت. إضافة إلى ذلك، أوضح المرصفي أن هذه الترجمات غالبًا ما كانت تشوبها وتحريفات متعمدة أو إسقاطات لبعض النصوص الهامة، بهدف التأثير على فهم

¹ عبد الغني، مصطفى. ترجمة جاك بيرك للقرآن: من القراءة إلى التفسير إلى الاجتهاد، ص: 115.

² رشيد رضا، محمَّد. الوحي المحمَّدي.. القاهرة، ط 6، مطبعة نهضة، مصر، 1956م. ص: 24.

المسيحيين للإسلام وتشويه صورته في أعينهم، مما يؤدي إلى تعزيز المواقف المناهضة لهذا الدين ومحاولة إبعاد المسيحيين عن التأثير الإسلامي والتواصل معه.¹

لقد أثرت هذه الجهود سلباً على مستقبل المدرسة الإنجليزية لترجمة معاني القرآن الكريم خاصة عندما وظفت القوى الاستعمارية مشروع الترجمة لجعله أداة للسيطرة الثقافية على الشعوب المستعمرة. فبالنسبة إلى الكنيسة، فقد أصبحت عملية الترجمة أداة لنقل الثقافة الغربية إلى مستعمراتها حتى يكون ذلك جزءاً من الهيمنة الثقافية على تلك الشعوب.² فأصبح بذلك مشروع الترجمة آلية من آليات التحولات الفكرية والدينية التي تخدم سياسة الاستعمار تحت أنظار الكنيسة، بعد جعلها موافقة مع رؤيتها في تشويه معاني القرآن الكريم بطريقة سلبية تعكس قيم ومفاهيم محددة لمقاصد الدين الإسلامي ومقوماته، وفهماً مغايراً للتقاليد والقيم المحلية وهوية أصحابها.³ كذلك وظف مشروع الترجمة لتعزيز الاندماج الثقافي والديني مع ثقافة الاستعمار في وقت لاحق، وذلك من خلال السيطرة على المناهج التعليمية، وهي وسيلة تستخدم لإظهار تفوق الثقافة الاستعمارية وديانته على الثقافات والأديان الأخرى.⁴

ب. التيار التجديدي:

خلال القرن العشرين، ظهرت جهود جديدة لترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية قام بها كل من "ريتشارد بيل" (ت. 1952)، و"آرثر جونز

¹ Elmarsafy, Ziad, Translations of the Qur'an into Western Languages, p: 430.

² فكري، محمد همام ، أوائل ترجمات معاني القرآن الكريم إلى اللغات الأوروبية، ص: 10.

³ العكلة، حمدان ، ترجمة القرآن في الاستشراق الفرنسي، ص: 23-24.

⁴ وعلى الرغم من هذه العلاقة التاريخية بين حركة ترجمة معاني القرآن والاستعمار، ينبغي أن نلاحظ أن هذه العلاقة ليست دائماً سلبية، وقد تم استخدام الترجمة في مفهومها العام أيضاً كوسيلة لنقل المعرفة والفهم بين الثقافات المختلفة. أنظر: ياسنيت، سوزان ، الترجمة والثقافة، ترجمة صالح الخنيزي، يونيو 2022.

أربيري" (ت. 1969)، "ون. ج. داود" (ت. 2014) في الفترة ما بين 1937-1939، 1955، و1956 ميلادي. بالرغم من أن هذه الترجمات اعتمدت بشكل كبير على جهود العلماء السابقين بشكل عام في المنهج والأسلوب عند ترجمة معاني القرآن الكريم، إلا أن أربيري اعتمد جزئياً على البُعد التاريخي للنص القرآني عند ترجمة معانيه مع ترجمة دقيقة لألفاظه،¹ وهي "أجمل في القراءة من أية ترجمة أخرى للقرآن إلى أية لغة، لكنها لا تغني عن الترجمات الدقيقة مثل ترجمة رودوال الإنجليزية."²

وفي القرن الحادي والعشرين قام كل من "توماس كليري"، "آلان جونز"، "جبي دروغ"، و"سام جيرانس" في الفترة ما بين 2004، 2007، 2012، و2015 ميلادي بترجمة معاني القرآن الكريم متخذين أسلوباً منهجياً جديداً في عملية الترجمة،³ محاولين تقديم رؤى جديدة في تطوير مشروع ترجمة معاني القرآن الكريم على مستوى الشكل والمضمون بعد تجاوزهم الخلفيات التاريخية الدينية والتعقيدات المنهجية المحيطة بفهم عربية النص القرآني مع ضرورة توفير المناهج العلمية الحديثة والمعاصرة عند عملية الترجمة. من هذا المنطلق يُعتبر "كليري" على سبيل المثال المترجم الوحيد الذي خرج عن تقاليد علم الترجمة وعلاقته بعلم اللغة

¹ عبد الرحمن، وجيه حمد، وقفة مع بعض الترجمات الإنجليزية لمعاني القرآن الكريم، ص: 478.

Bruce Lawrence, *The Koran in English*, p:83-84.

➤ Richard Bell, *The Qur'an*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1939,

➤ Arthur John Arberry, *The Koran Interpreted*, 1955.

➤ Nessim Joseph Dawood, *The Koran*.1956.

² بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص: 7.

³ Thomas Cleary, *The Qur'an: A New Translation*, 2004, Alan Jones, *The Quran: The Qur'an: Translated into English*, 2007, Arthur J. Droge, *The Quran (The Qur'an: A New Annotated Translation)*, published by Equinox Publishing, London, UK, 2012, Sam Gerrans, *The Qur'an, (The Qur'an: A Complete Revelation)*, published by Quranic Publishing (book website)..2015. [English Translations of the Quran | Bibliography \(https://quran-archive.org\)](https://quran-archive.org)

وقد تميز عمله بالبساطة والإبداع على حد سواء، مما منحه مكانة استثنائية بين المترجمين في العصر الحديث.¹ بينما تثير ترجمة "جونز" اهتمامًا خاصًا في علم ترجمة معاني القرآن الكريم لاعتبارها سلطة رائدة في توظيف الشعر العربي القديم في سياق تطوير منهج جديد يسלט الضوء على هياكل المشافهة والسماع لعربية القرآن الكريم. وعلى هذا الأساس، وضع جونز تقنية جديدة في عملية الترجمة لها علاقة مباشرة بأصول المشافهة على الآيات القرآنية الطوال، مع الإشارة إلى نقاط الوقوف ومحاكاة الأنغام الإيقاعية عندما يتم تلاوتها.² كذلك عرفت ترجمة "جي دروغ" بشكل كبير بين ترجمات معاني القرآن الكريم بتعليقاتها الدقيقة والمُحَكِّمة وبفعاليتها في تقديم عربية القرآن الكريم باللغة الإنجليزية، حيث يجد القراء هذه التعليقات مرتبطة ارتباطًا مباشرًا بالنص المترجم ومُقسمة وفقًا لعناوينها الموجهة بشكل واضح في أسفل كل صفحة.³

ت. التراجم الإسلامية :

وفي نقطة تحول رئيسية في تاريخ ترجمة معاني القرآن الكريم وتحديداً قبل اندلاع الحرب العالمية الثانية ظهرت في جنوب آسيا ترجمات باللغة الإنجليزية متعددة لمعاني القرآن الكريم، حيث بدأ المسلمون في الخوض في هذا المجال مع التأكيد على ضرورة أن تصبح اللغة الإنجليزية لغة إسلامية بامتياز. لم يكن هناك فقط اهتمام متزايد بترجمات القرآن إلى اللغة الإنجليزية، بل كان هناك أيضًا اهتمام بتقليد النماذج السابقة من ترجمات قام بها مسلمون تحت تأثير الفرق العقائدية الإسلامية: شيعة، سني، وأحمدي.⁴ كما ظهرت العديد من الأعمال في

¹ Bruce Lawrence , the Koran in English, p:94.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Bruce Lawrence , the Koran in English, p:54.

الشرق والغرب لتكون بمثابة ردود على الترجمات التي قام بها الأوروبيون بشكل عام، وخاصة الجانب الاستشراقي.

في عام 1911م، تم نشر أول ترجمة إنجليزية لمعاني القرآن الكريم من قبل أبو الفضل (ت. 1956م) تلتها ترجمة حيرت دهلاوي في عام 1916م.¹ وفي عام 1920م، نُشر عمل مماثل تقريبًا من قبل غلام سوار لدراسة منمّج العلماء الأوروبيين بشكل نقدي لترجمة معاني القرآن الكريم.² ونتيجة لذلك، وفي إطار استمرار التوجه نحو ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية، تم نشر العديد من ترجمات أخرى للقرآن على سبيل المثال، قام "مارمادوك بيكنال" (ت. 1936م)، وعبد الله يوسف علي (ت. 1953م) بنشر أعمالهما على التوالي في السنوات ما بين 1930-1931، و1934-1937م.³ كما كانت هناك بعض الإضافات الأولية الأخرى من قبل محمد علي (ت. 1951) القدياني المذهب في مجال الترجمة إلى الإنجليزية: تحت عنوان "القرآن الكريم" مع التعليق وكان ذلك سنة (1917).⁴

¹ Abu'l-Fazl, Asgar & Co, The Qur'an, Allahabad, India, 1912, The Koran, Hairat Dihlawi, I. M. H. Press, Delhi, 1916.

² Ghulam Sarwar, S M S. Faruque, Translation Of The Holy Qur-ân, Surrey, England, 1929

³ Pickthall Marmaduke Pickthall, Alfred A. Knopf, New York, 1930, Abdullah Yusuf Ali, The Holy Quran (The Holy Qur-an. Text, Translation and Commentary). 1939.

• لقد كان محمد مرمودك بكنال صحفياً وروائياً ذا خبرة في اللغة الإنجليزية ومتقناً لها ومتخصص في الدراسات الشرقية، اعتنق الإسلام وقضى معظم حياته في الهند. جلب بكنال معاني القرآن الكريم إلى الإنجليزية بأسلوب مثير.

Bruce Lawrence , the Koran in English, p:60-57.

• ولد في الثراء والتعليم الأرستقراطي في العصر البريطاني باعتباره ابن لأم سنية ولأب إسماعيلي (شيعي) حيث كانت عملية ترجمة القرآن بالنسبة له هواية جمع فيه بين ثقافتين ينتهي إليهما مع توظيفه لأسلوب شكسبير وميلتون وتينيسون للغة الإنجليزية. وقد ظهرت أعمال يوسف علي في ما لا يقل عن خمسة وثلاثين طبعة، وربما العديد من الطباعات غير المسجلة. تمت مراجعة العمل مرتين، مرة واحدة (بشكل رئيسي بشكل إيجابي) في أمريكا من قبل إصدارات أمانة في عام 1989، وتقريباً في نفس الوقت في المملكة العربية السعودية من قبل رئاسة البحوث الإسلامية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ومركز الملك فهد لطباعة المصحف في عام 1990.

Bruce Lawrence , the Koran in English, p:60-65.

⁴ Muhammad Ali , The Holy Qur-ân, Lahore (India), The Islamic Review Office, Surrey, England, 1917

وفي عام 1941م، أكمل عبد المجيد دريابادي (ت. 1977 م) ترجمته لمعاني القرآن الكريم.¹ وقد ذكر أبو الحسن الندوي في مقدمة تفسير القرآن أن السيد عبد المجيد دريابادي: "قام بأداء هذه الترجمة للقرآن بطريقة لائقة. طوال حياته، كرّس نفسه لدراسة القرآن الكريم وكتب تفسيرًا باللغة الأردية بالإضافة إلى الإنجليزية. ترجمته وتعليقاته، في رأيي، فريدة وأكثر توثيقًا بين جميع الترجمات والتعليقات على القرآن التي تم محاولتها حتى الآن في اللغة الإنجليزية."² وفي عام 1974م قام السيد هاشم أمير علي بتقديم "رسالة القرآن"،³ وفي عام 1977م، وكرد فعل على تجربة المسلمين مع القرآن قدم كل من المحمد تقي الدين الهلالي ومحمد محسن خان، عملا في ترجمة معاني القرآن الكريم تحت عنوان: "القرآن الكريم النبيل."⁴

ثم ظهرت بعد ذلك العديد من الترجمات الإسلامية الأخرى خلال العقود المتتالية، ولكن قليلة منها تستحق اهتمامًا خاصًا.⁵ إلا أن ترجمة محمد أسد التي نشرت سنة 1980م بعنوان "رسالة القرآن" اعتبرت منعرجا جديدا في مجال

¹ Abdul Majid Daryabadi, The Holy Quran (The Holy Qur'an: Translated from the original Arabic, with lexical, grammatical, historical, geographical, and eschatological comments, and explanations and sidelights on comparative religion)..1957. English Translations of the Quran | Bibliography (<https://quran-archive.org>).

² لقد تم نشر بعض مجلداته سنة 1941 و 1943 ميلادي من قبل شركة تاج في كراتشي، باكستان. ومع ذلك، تم نشر كل المجلدات في عام 1957 تحت عنوان "القرآن الكريم: مترجم من العربية الأصلية مع تعليقات لغوية ونحوية وتاريخية وجغرافية وآخرون، ونظرات على الديانة المقارنة" في مجلدين. تمت طبعات جديدة منها في عامي 1962، 1970، و 1971 ميلادي. في وقت لاحق، وبتوجيه من السيد أبو الحسن علي الندوي (ت. 1999)، تم نشر النسخة المراجعة منه في أربعة مجلدات عن طريق أكاديمية البحوث والنشر الإسلامية، ندوة العلماء، لكاناوة، من عام 1981 إلى 1985 ميلادي، بعنوان "تفسير القرآن". وفي عام 2001 ميلادي، تم نشر نسخة مختصرة من هذا التفسير في مجلد واحد بعنوان "القرآن الكريم المجيد" في ليستر، لندن، عن طريق مؤسسة الإسلام. ثم تم إصدار طبعة جديدة من هذه النسخة المختصرة في عام 2006 ميلادي عن طريق مؤسسة الصدق، لكاناوة، الهند. "تفسير القرآن، ج. 1، دار القلم، دمشق، ص: xvi-xvii.

³ Hashim Amir-Ali, The Message of the Qur'an, Charles E. Tuttle Company, Inc. of Rutland, Vermont & Tokyo, 1974.

⁴ Muhammad Muhsin Khan & Muhammad Taqi ud-din al-Hilali, *Explanatory English Translation of the Holy Qur'an*. 1998.

⁵ Muhammad Ahmad, The Koran (The Koran: The First Tafsir in English), 1979. Mahmud Yusuf Zayid, The Quran (The Qur'an: An English Translation of the Meaning of the Qur'an). 1980.

تطوير ترجمة معاني القرآن الكريم.¹ ومن بين الترجمات الإنجليزية البارزة الأخيرة للقرآن هو "القرآن الكريم: تفسير عصري معبر بالإنجليزية" (2008) لأحمد زكي حماد من مواليد 1946م من جامعة الأزهر في مصر.² كما نشرت ترجمة أخرى تحت عنوان: "دراسة القرآن: ترجمة وتعليق جديد" سنة 2015م للسيد حسين نصر من مواليد 1933م.³ والعمل المتميز الذي قدمه محمد عبد الحلیم تحت عنوان: القرآن، ترجمة جديدة.⁴

من خلال هذه الإطالة حول مسيرة ترجمة معاني القرآن نلاحظ أن المذهب الديني للمترجم قد أثر حتما وبشكل واضح على ترجمة معاني القرآن؛ خاصة عندما يكون ملتزما بالمعتقدات الدينية المحلية، فإن عمله سيتعرض إلى اختلافات عقائدية تؤثر سلباً على جودة الترجمة. أضف إلى ذلك الأيديولوجيا التي ينتمي إليها المترجم والأفكار التي تعكس مذهبه الفكري ومحاولة التعبير عنها عن طريق اللغة، حيث تنعكس هذه الأفكار والمصالح من خلال الاختيارات اللغوية والتعابير والتوجهات التي يتبناها.⁵ فالمترجم يسعى من خلال عملية الترجمة إلى إنتاج ليس فقط معنى دلالياً للآية بل يحاول إبراز مذهبه الفكري والعقائدي ضمن سياقات سياسية واجتماعية وثقافية لطرح الاحتمالات التفسيرية المتاحة لقراء النص المستهدف من خلال استراتيجيات وقرارات قد وضعها في منهج الترجمة.⁶ كما نلاحظ أن معظم التراجم الإسلامية لمعاني القرآن

¹ Muhammad Asad, The Message of the Qur'an, Dar Al-Andalus Limited, 3 Library Ramp, Gibraltar, 1980. Bruce Lawrence, the Koran in English, p:65-70.

² Ahmed Zaki Hammad, The Gracious Quran, Lucent Interpretations, LLC, Lisle (IL), USA, 2008.

³ Seyyed Hossein Nasr (editor-in-chief); Caner K. Dagli, Maria Massi Dakake, Joseph E. B. Lumbard (general editors); Mohammed Rustom (assistant editor) *The Study Quran (The Study Quran: A New Translation and Commentary)*. Published by HarperCollins Publishers, 195 Broadway, New York, NY 10007.

⁴ Muhammad A. S. Abdel Haleem, *The Qur'an: A New Translation*. 2004.

⁵ Hatim, B.I A & Munday, J. *Translation: An advanced resource book*. London & New York: Routledge. (2004) p: 342.

⁶ Lane-Mercier, G. Translating the untranslatable: Translator's aesthetic, ideological and political responsibility. *Target*, 9(1), (1997). P: 44.

لم تسلم من التأثيرات المذهبية والفكرية للمترجمين المسلمين وقيمهم ومعتقداتهم بشكل طبيعي على مناهجهم في عملية الترجمة، حيث أدت هذه العوامل إلى وجود توجهات مختلفة في تفسير النص وترجمته وتأثيرها على المعنى النهائي الذي يصل إلى القارئ.

2. توظيف الأسلوب اللغوي لدى المترجمين المعاصرين : الاختلاف

والانتلاف

أولت المدرسة الإنجليزية المعاصرة لترجمة معاني القرآن الكريم اهتماما كبيرا بفهم اللغة العربية ونقدها، وتحليلها بشكل عميق. كما اعتبرت عملية ترجمة النص القرآني الفرصة الأساسية لتطبيق هذه الدراسات اللغوية والنقدية نظرا لاعتبارها وسيلة التواصل الرئيسية بين البشر، ففهمها بشكل عميق يساهم في تحسين الاتصال والتفاهم بين الأفراد والثقافات المختلفة. كما يعتبر فهم اللغة وترجمتها والأساليب الأدبية جزءًا أساسيًا في فهم الثقافة بشكل عام والذي بدوره يساهم في عملية تطوير مهارات التفكير النقدي والتحليلي الدقيق في مجال البحث العلمي الأكاديمي. لذلك كان الاهتمام بترجمة معاني القرآن الكريم من صميم أهداف الدراسات اللغوية والنقدية في المدرسة الإنجليزية والتي يأتي كنتيجة لاعتبار اللغة والأدب جوانب أساسية من الثقافة والتفاعل الإنساني.¹

من جهة أخرى، أجمع علماء القرآن واللغة العربية على أن كلام الله المسطور في المصحف معجز في أسلوبه فلا يمكن تقليده بأي شكل من أشكال

¹ قدمت كثير من المصادر الغربية دراسات شاملة حول النظرية التاريخية والنقدية لدراسة الأدب في الغرب، مما يساعد في فهم الأسس الفلسفية والنظرية التي تقوم عليها دراسة اللغة من العصور القديمة إلى العصر الحديث. مثل:

- R.L. Trask "Language and Linguistics: The Key Concepts"
- Terry Eagleton "Literary Theory: An Introduction"
- George Alexander Kennedy "The Cambridge History of Literary Criticism"

اللغة.¹ وبالإضافة إلى بلاغته، فإنه لا يتبع أنماط اللغة العربية الموجودة في النثر و الشعر، بل يملك أعلى درجات البلاغة والكمال في الأسلوب لطبيعة كونه معجزاً.² كما تكمن صعوبة ترجمته في كثافة المعاني الكامنة في الفاظه التي لا يمكن العثور علي مفرداتها في لغات أخرى.³ لذلك عندما يتبنى المترجم منهجا حرفيا في عملية ترجمة معاني القرآن الكريم فإنه يواجه صعوبة على مستوى التعابير الشائعة للفظلة من حيث الترتيب والاستعارة والأسلوب. لهذه الأسباب اللغوية والثقافية تصبح ترجمة بعض الأنماط اللغوية غير قابلة لفهم عدد كبير من الآيات، لأن المعنى الذي تحمله كلمة في لغة واحدة ليس بالضرورة نفس المعنى الذي تحمله نفس الكلمة في لغات أخرى.⁴

من الأساليب التي يستخدمها المترجم أسلوب الترجمة الحرفية للنص القرآني التي تتضمن ترجمة كل كلمة إلى ما يعادلها في اللغة المستهدفة مع الحفاظ على نفس ترتيب الكلمات التي تتطلب تشابه اللغتين عند هذا الترتيب مع التوافق الكامل بين عناصرهما المعجمية. كذلك أسلوب الاعتماد على المعجم الذي يهتم باستبدال كلمات اللغة المصدر أي القرآن بعناصر اللغة الهدف التي تنقل نفس المعنى، مع تغيير الترتيب وفقاً لقواعد ترتيب الكلمات في اللغة الهدف.⁵ وقد لاحظنا أن معظم المترجمين المسلمين يتبعون هذا الأسلوب في ترجماتهم لمعاني القرآن الكريم. كذلك يمكن أن يعتمد المترجم على الترجمة المباشرة من القرآن

¹ Ahmed, H.. *Introducing the Quran: How to study and understand the Qur'an*. New Delhi: Goodword Books. (2004).p 144.

² Elimam, A. A. S. Clause-level foregrounding in the translation of the Quran into English: Patterns and motivations. p 33.

³ Rahman, F. Translating the Qur'an. *Religion & Literature*. 20(1), The Literature of Islam, (1988) p 24. Al-Salem, R. S.. Translation of metonymy in the holy Quran: A omparative, analytical study..p 81.

⁴ Al-Jabari, R. Reasons for the possible incomprehensibility of some verses of three translations of the meaning of the holy Quran into English). P 24.

⁵ العلوش، جلال الدين بن الطاهر ، أحكام ترجمة القرآن الكريم، دار ابن حزم، بيروت، 2007. ص:14.

فيكون بذلك غير ملزم بتبديل كل كلمة عربية بما يعادلها في اللغة المستهدفة. يجب عليه في هذه الحالة أن يكون ملماً بتقنيات التفسير والترجمة معاً¹ من المثير للاهتمام أن معظم مترجمي معاني القرآن الكريم لا يلتزمون بمنهج محدد عند عملية الترجمة لذلك ظهر العديد من ترجمات معاني القرآن الكريم استخدام الترجمة المعجمية أو الترجمة الحرفية للحفاظ على الأسلوب الأصلي للنص القرآني لاعتقادهم أن الاعتماد على منهج محدد في ترجمة القرآن الكريم سينعكس سلباً على الترجمة ويؤثر على الطرق التي يتم بها تقديم المعنى المقصود للآية القرآنية.²

وسنحاول في هذا الجزء من البحث دراسة توظيف المترجمين المعاصرين الأساليب اللغوية المتنوعة في عملية الترجمة. وقد اخترنا في هذا السياق مثلاً يقارن بين أساليب بعض المترجمين المعروفين في الساحة العلمية من خلال سورة الاخلاص، 112:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) اللَّهُ الصَّمَدُ (2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (4)

✓ ترجمة محمد أسد:

"Say: He is Allah, the One and Only; Allah, the Eternal, Absolute; He begetteth not, nor is He begotten; And there is none like unto Him."³

✓ ترجمة عبد الله يوسف علي:

"Say: He is Allah, the One and Only; Allah, the Eternal, Absolute; He begets not, nor is He begotten; And there is none like unto Him."¹

¹ Quli, S. A. *The Quran, with a phrase-by-phrase English translation*. London: ICSA press (2002). P17.

² الترجمة الحرفية هي نقل ألفاظ الكلام من لغة إلى لغة أخرى، مع مراعاة الموافقة في النظم والترتيب، والمحافظة على جميع معاني الأصل المترجم. أما الترجمة التفسيرية هي شرح الكلام وبيان معناه بلغة أخرى، دون مراعاة لنظم الأصل وترتيبه، بل الأهم فيها هو نقل المعاني والأغراض والمقاصد كاملة إلى اللغة الأخرى. الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، 2000، ج 1/ ص: 21-24.

³ Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*. P:985 .

✓ ترجمة أرييري جيفري:

"Say: He is Allah, the One; Allah, the Eternal, Absolute; He begets not, nor is He begotten; And there is none comparable to Him."²

✓ ترجمة عبد الحلیم:

"Say: He is Allah, [who is] One, Allah, the Eternal Refuge. He neither begets nor is born, nor is there to Him any equivalent."³

أ. أثر اختلاف ترجمات لفظ "الأحد" على تنوع المعاني

يُعدّ لفظ "الأحد" من الألفاظ القرآنية ذات الخصوصية الدلالية في اللغة العربية، إذ يجمع بين الأفراد المطلق والتنزيه عن الشريك. والقرآن في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1]، يقدّم وصفًا لله تعالى لا يقتصر على معنى "الواحد العددي"، بل يشمل معنى التفرد والتميّز الذي لا يُدرّكه التكرار ولا يقبل المماثلة. هذا العمق الدلالي جعل المترجمين يختلفون في نقل اللفظ إلى اللغة الإنجليزية، فاخترت كل ترجمة منحى لغويًا وأسلوبًا خاصًا يعكس فهم المترجم وسياقه الثقافي.

✓ البعد اللغوي:

ترجمه كل من محمد أسد، و يوسف علي لفظ "الأحد" "The One and Only"، هنا حاول المترجمان الجمع بين معنى "الواحد" ومعنى "الفرد": أي ليس له مثل، وذلك بزيادة "Only" لتفادي الالتباس مع العدد الحسابي. وهذا أقرب إلى روح كلمة "أحد". بينما اختار أرييري "The One" الترجمة الأقصر، وهي أقرب

¹ Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Quran* (quranyusufali.com).

² Arthur John Arberry, *The Koran Interpreted*. P: 282.

³ Muhammad A. S. Abdel Haleem, *The Qur'an: A New Translation*. P: 444

للحرفية، لكنها تترك الانطباع العددي مفتوحاً، وقد تُفهم على أنها مجرد إشارة إلى الواحد دون إبراز معنى التفرد. كما نلاحظ الغاء عبد الحليم أداة التعريف "The"، فجعلها "One" فقط، وهي صياغة حديثة تعكس أسلوب الترجمة المعاصرة التي تميل للاختصار، لكنها قد تُضعف الجانب العقدي الدقيق في النص، لأن "One" يمكن أن تفهم كصفة عامة لا تحمل معنى "الأحدية المطلقة".

✓ البعد الدلالي:

الفارق بين "One" و "One and Only" يكمن في أن الأولى قد تُحيل إلى المفهوم العددي، في حين أن الثانية تؤكد معنى الانفراد المطلق. ومن هنا يظهر أثر التفسير في الاختيار: فالمترجم الذي يدرك الطابع العقدي لـ "الأحد" مال إلى "One and Only"، بينما من اختار "One" أو "The One" اعتمد على الترجمة الحرفية دون توسع في الشرح الدلالي.

✓ البعد الثقافي والديني:

تُظهر ترجمات معاني القرآن الكريم تبايناً واضحاً يعكس الخلفيات الفكرية والثقافية والدينية للمترجمين، لا سيما في التعبير عن مفهوم التوحيد. فقد سعى محمد أسد، بنزعتة التفسيرية الفلسفية، إلى التأكيد الحصري على التوحيد الخالص بإضافة كلمة "Only" في "(Only God)"، وهو ما يقترب منه يوسف علي بأسلوبه الوعظي التقليدي الذي اختار صياغة "The One and Only"؛ كلا المترجمين يتفان على إبراز الحصرية العقائدية، لكن بأساليب مختلفة. في المقابل، يمثل المستشرق آربري توجهاً أدبياً يركز على الإيجاز والجمالية، حيث اكتفى بـ "The One" محافظةً على النص دون إضافة تفسيرات أو تأكيدات عقائدية صريحة. أما عبد الحليم، المترجم الأكاديمي المعاصر، فيختار "One" من غير تعريف، وهذا التوجه يتناسب مع لغة الترجمات الموجهة للقارئ الغربي غير المتخصص، حيث يبتعد عن الطابع الوعظي أو التعمق

الفلسفي ويسعى لإيصال الانطباع العام بلغة أكاديمية مبسطة. هذا التباين يسلط الضوء على كيفية تأثير المنهج الفكري والجمهور المستهدف على صياغة المعاني الدقيقة.

ب. أثر الأسلوب الأدبي في ترجمة لفظ "لم يلد ولم يولد"

من أبرز ملامح التباين بين المترجمين لا يقتصر فقط على اختيار المفردات، بل يتعداه إلى الأسلوب الأدبي الذي يطبع الترجمة. فاللغة القرآنية ذات إيقاع خاص وعمق بلاغي يجعل نقلها إلى لغة أخرى تحديًا يتطلب الجمع بين الأمانة للنص والقدرة على التأثير الأدبي. المترجمان محمد أسد وعبد الله يوسف علي لجأ إلى استعمال صيغ قديمة مثل: "He begetteth not, nor is He begotten"، حيث تظهر الصيغة الفعلية "begetteth" بزيادة -eth- بوصفها أثرًا من اللغة الإنجليزية القديمة أو لغة الكتاب المقدس (King James Bible). هذا الاختيار لم يكن مجرد صدفة لغوية، بل كان أسلوبًا مقصودًا يهدف إلى إضفاء صبغة دينية على النص المترجم، وجعله مقارنًا للأسلوب الذي تعود عليه القارئ الغربي المسيحي في نصوصه المقدسة. والنتيجة أن الترجمة تحمل نَفَسًا وعظيماً وتراثيًا يُحاكي "النصوص الكنسية"، مما يُقوي الجانب التأثري لكنه قد يضعف من حيث الوضوح للقارئ المعاصر.

في المقابل، اختار عبد الحليم لغة معاصرة خالية من أي آثار للغة القديمة، مثل "He neither begets nor is born"، حيث جاءت التراكيب مباشرة وبسيطة، دون أثر للإنجليزية الكلاسيكية. هذا الأسلوب يعكس التوجّه الأكاديمي المعاصر في الترجمة، إذ يحرص على مخاطبة القارئ الحديث بلغة مفهومة وواضحة، بعيدًا عن الطابع المسيحي الإنجيلي. والنتيجة أن النص يظلّ أقرب إلى الأسلوب العلمي المحايد الذي يسعى إلى الشرح أكثر من الإيحاء الأدبي. إذن نحن أمام مفارقة واضحة: المترجمون الكلاسيكيون (أسد ويوسف علي)

وظّفوا اللغة التراثية ليحاكي النص المترجم إيقاع النصوص الدينية المألوفة عند المتلقي الغربي المسيحي. أما المترجم الحديث (عبد الحلیم) فقدّم النص بروح اللغة الأكاديمية المعاصرة التي تبتعد عن أي بعد لاهوتي خاص، بل تركز على إيصال المعنى بوضوح.

ت. أثار اختلاف ترجمات "وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ" على تنوع المعاني

تمثل هذه الآية خاتمة سورة الإخلاص، وهي تعبير مكثّف عن تنزيه الله سبحانه عن المماثلة والمساواة. كلمة "كُفُوًا" في العربية تحمل معنى النظير والمكافئ والشبيه، ولذلك اختلف المترجمون في إيجاد مقابل دقيق لها في الإنجليزية، فجاءت ترجماتهم متباينة بين "like unto" ، و "comparable" ، و "equivalent" .

✓ البعد اللغوي:

ترجم كل من محمد أسد، ويوسف علي جملة "وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ" إلى "And there is none like unto Him" . هذه الترجمة تتبع الأسلوب الكلاسيكي الإنجيلي (Biblical style) باستخدام "like unto" ، وهو تركيب قديم في الإنجليزية لم يعد شائعاً في الاستعمال المعاصر. لكن اختيارهما يُضفي مسحة دينية مألوفة لدى القارئ الإنجليزي ذي الخلفية المسيحية، ويؤكد معنى "الشبيه أو المثل". بينما اختار أربري لفظة "comparable" ذات الطابع الأكاديمي في جملة "And there is none comparable to Him" ، والتي تفيد معنى "القابل للمقارنة". هذه الصياغة أقل شاعرية وأشد مباشرة، لكنها في الوقت نفسه تحمل إيحاءً بأن الله لا يدخل أصلاً في مجال المقارنة مع غيره. استخدم عبد الحلیم مصطلح "equivalent" ، "nor is there to Him any equivalent" وهو الأقرب إلى "المساوي" أو "المكافئ"، وجعل التراكيب في أسلوب معاصر يعكس توجهاً حديثاً في الترجمة يعتمد على الوضوح والبساطة بعيداً عن اللغة الكلاسيكية.

✓ البعد الدلالي:

البعد الدلالي في ترجمة عبارة ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ إلى "like unto" يكشف عن تنوع مقصود في اختيار المفردات الإنجليزية، يعكس بدوره اختلافًا في الرؤية التأويلية لدى المترجمين. فاستعمال عبارة "like unto" يركّز على جانب التشبيه والمماثلة، في إشارة إلى نفي أي صورة مشابهة لله تعالى، وهو تعبير يتسم بنقّس إنجيلي تراثي يوازي الأسلوب الكتابي القديم. أما عبارة "comparable" فهي تنقل المعنى باتجاه التركيز على إمكانية المقارنة ذاتها، أي نفي أي مجال للموازنة أو المقاربة بين الله وغيره، وهو ما يضيف دقة تحليلية أكثر قربًا من الطابع الأكاديمي. في حين أن اختيار "equivalent" يبرز البعد المتعلق بالمساواة في الجوهر أو القيمة، بما يعكس محاولة لتقريب معنى التنزيه إلى ذهن القارئ الحديث عبر لغة مباشرة.

هذه الفروق اللغوية لا يمكن النظر إليها بوصفها مجرد بدائل اصطلاحية، بل هي انعكاس لمنهج كل مترجم في التعامل مع النص القرآني. فمحمد أسد وعبد الله يوسف علي فضلًا الصياغة الأدبية ذات الطابع الإنجيلي لتأكيد البعد الروحي، بينما اتجه أربيري نحو دقة لغوية تحليلية أقرب إلى أسلوب البحث الأكاديمي. أما عبد الحليم فقدّم الترجمة بلغة معاصرة سلسة، مستهدفًا الوضوح والتبسيط في مخاطبة القارئ الحديث. وبذلك يتضح أن اختيار المفردة في هذا السياق ليس مسألة لغوية بحتة، بل هو تمثيل لرؤية عقديّة ولسانية وأسلوبية متميزة.

يتجلى أثر الأسلوب في عملية الترجمة من خلال الطريقة التي يعالج بها كل مترجم مفردة "كُفُوًا" في سورة الإخلاص. فاختيار عبارة "like unto" يمنح النص إيقاعًا دينيًا مألوفًا ومتوارثًا، مستوحى من أسلوب الكتاب المقدس، لكنه قد يبدو قديمًا أو غريبًا على القارئ المعاصر غير المتمرس بالتراث الإنجليزي الكلاسيكي.

أما استخدام "comparable" فيشير إلى توجه تحليلي دقيق، يبرز الجانب المقارن للنفي القرآني، ويكون مفهومًا بسهولة لدى القارئ المثقف غير المسلم، مما يجعله أقرب إلى الأسلوب الأكاديمي الموضوعي. في حين أن "equivalent" يقدم النص بلغة مباشرة وبسيطة، تسهّل الفهم السريع، لكنها قد تختزل معنى "كُفُوًا" إلى المساواة العددية أو الجوهرية فقط، متجاهلة العمق البلاغي الذي يشمل مفهوم النظير والمثيل والكفاء في العربية. ومن هذا المنظور، يتضح أن الأسلوب ليس مجرد اختيار لفظي، بل أداة مركزية تحدد مدى قرب الترجمة من المعنى الأصلي، وتؤثر في تجربة القارئ واستقباله للنص.

تُظهر دراسة ترجمات سورة الإخلاص إلى الإنجليزية أن عملية نقل النص القرآني تتجاوز مجرد مقابلة بين المفردات، لتتحول إلى عملية تأويلية متعددة الأبعاد تتفاعل فيها الاعتبارات اللغوية والدلالية والثقافية والأسلوبية. فالاختلاف في ترجمة ألفاظ مثل "الأحد" و"الصمد" و"كُفُوًا" يكشف تنوعًا منهجيًا؛ فبعض المترجمين يلتزم بالحرفية الدقيقة بحثًا عن أقرب مقابل لغوي، بينما يختار آخرون صياغات تفسيرية تُبرز المعنى العقدي الكامن، مع مراعاة الخلفية الثقافية والدينية للقراء المستهدفين. ومن الناحية الدلالية، يختلف المترجمون بين التركيز على التفرد والأحدية المطلقة لله تعالى أو الاقتصار على المعنى العددي أو المباشر، فيما يعكس اختيار الكلمات مثل like unto و comparable و equivalent أساليب بلاغية متباينة تتراوح بين الطابع الديني التراثي والتحليل اللغوي الأكاديمي واللغة المعاصرة المباشرة.

أما البعد الثقافي والديني، فيتضح من خلال تباين أسلوب المترجمين: فمحمد أسد وعبد الله يوسف علي قدّما النص بأسلوب مألوف دينيًا يحاكي لغة الكتاب المقدس، ما يعزز البعد الروحي لدى القارئ الغربي، بينما اختار أربيري صياغة محايدة أقرب إلى التحليل اللغوي الأكاديمي، فيما فضّل عبد الحلّيم لغة

واضحة وعصرية تخاطب القارئ الحديث مباشرة، دون أي طابع لاهوتي تقليدي. وبذلك، تُظهر الترجمة نفسها كمساحة تفاعل بين البلاغة والأمانة والمعاصرة، حيث يشكل الأسلوب الأدبي والقيم الدلالية والخلفية الثقافية للمترجم محاورًا أساسية تحدد كيفية استقبال النص وفهمه.

من هذا المنطلق، يتضح أن كل ترجمة لسورة الإخلاص تمثل انعكاسًا لمجموعة من الخيارات الفكرية واللسانية والأدبية، وتؤكد أن النص القرآني لا يمكن نقله محايدًا، بل يظل دومًا محاطًا بسياقات دينية وثقافية وأسلوبية متجددة، تجعل من الترجمة عملية تأويلية دقيقة ومتعددة المستويات، تعكس مدرسة فكرية ولسانية محددة لكل مترجم. كما تعكس هذه التراجم نمط الاختلافات الواقعة في عملية الترجمة اللغوية للنص القرآني، إذ يكمن السبب الرئيسي في البداية في البحث عن المعنى الذي يؤدي إلى الترجمة الحرفية، ثم ينتقل المترجم إلى الاختيار الشخصي لتفسير المعاني مع اعتماد الأساليب الأدبية المفضلة لديه. فالمترجم، بغض النظر عن مستوى وعيه، يتأثر بشكل كبير بمعتقداته الدينية والفكرية، وبمحيطه الاجتماعي والثقافي، وهذه العوامل تؤثر بشكل مباشر على اختيار المصطلحات والتعابير والتفسيرات المقدمة في الترجمة. إضافة إلى ذلك، لا يمكن تجاهل التأثير المحتمل للظروف السياسية والاقتصادية في البلد الذي يعيش فيه المترجم، والتي قد تشكل تصوراتَه للمفاهيم الدينية والثقافية المختلفة. ومن ثم، يصبح فهم هذه العوامل وتحليلها أمرًا ضروريًا لاستيعاب عملية الترجمة بشكل شامل ودقيق.

3. الفوائد العلمية من ترجمة معاني القرآن الكريم وتوظيفها في الدعوة:

إن من أهم الفوائد العلمية التي قدمتها المدرسة الإنجليزية المعاصرة لترجمة معاني القرآن الكريم وتوظيفها في الدعوة الإسلامية تعليم الثقافة الإسلامية وتدريبها في الجامعات الغربية من خلال ترجمة معاني النص القرآني

باعتباره المحور الأساسي للدين الإسلامي وثقافته. وقد وجهت هذه الجهود العلمية أنظارها نحو فهم القيم التي يحتويها النص القرآني باعتباره محور الثقافة الإسلامية بشكل عام لضمان التواصل الثقافي والديني بين الشعوب الغربية التي تعيش التعددية الثقافية والدينية في مجتمعاتها. فكان لترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية الدور الفعال في تيسير التواصل والتفاهم بين الثقافات والأديان المختلفة لتحقيق التعايش السلمي وتوفير الاستقرار والأمن بينها. من هذا المنطلق ساعدت ترجمة معاني القرآن الكريم على إنجاح عملية المثاقفة بين المسلمين وغير المسلمين في الغرب حيث تأخذ هذه الجاليات من بعضها البعض الأنماط الاجتماعية والسلوكية والقيم والتقاليد السائدة في مجتمعاتها لضمان التواصل والتعايش وذلك بالاستناد إلى النظريات الحديثة في علم الترجمة لتحديد "الاستراتيجيات الأولية أو القرارات الكبرى السابقة للترجمة، أو من حيث تجلي هذه القرارات في الإشكالات التفصيلية وطرق معالجتها".¹

ومن الفوائد العلمية التي تم توظيفها في الدعوة الإسلامية اهتمام المترجمين المعاصرين من خلال عملية الترجمة إلى دراسة القضايا التي لها علاقة بسلوك المسلم في الغرب والتحديات التي تواجهه في محيطه الاجتماعي. فحققوا بذلك دوره الفعال في تشكيل تيار علمي ساهم في بناء مدرسة جديدة لترجمة معاني القرآن الكريم تهتم شيئاً فشيئاً بتقديم ترجمة علمية وافية لمقاصد القرآن مع ذكر معاني إضافية بلغة سلسة تناسب الفهم الغربي للدين الإسلامي وتساعد على تقديم معاني القرآن الكريم بشكل يلامس فهم القراء الناطقين باللغة الإنجليزية ويساهم في إنجاح الاتجاهات المتنوعة لمشروع ترجمة النص القرآني لمجابهة التحديات المستقبلية وإيجاد الفرص الممكنة للتفاعل المستمر بين النص

¹ بوعزى عصام، ترجمة القرآن الكريم بين الدعوة والمثاقفة، ص: 2. <https://view.officeapps.live.com>

القرآني والمحيط الثقافي الإنجليزي.¹ لقد أصبحت معاني القرآن ومعرفة مقاصده بالنسبة لهم أمراً حيوياً لدراسة التطورات السياسية والاجتماعية في المجتمعات الاسلامية. لذا. اهتمت الجهات الأكاديمية والبحثية في الغرب بترجمة معاني القرآن الكريم لتقديم دراسات تساعد على فهم التحديات التي يمكن أن تطرأ في العلاقات مع العالم الإسلامي بالغرب وتساهم في تعزيز التواصل والتفاهم بين الثقافات المختلفة ودما للدعوة الاسلامية.

كل هذه الفوائد العلمية التي أثارها مدرسة ترجمة معاني القرآن الكريم على مستوى البحث الأكاديمي والمعرفي دفعت بالعديد من الباحثين والأكاديميين في الغرب سواء كانوا من الدراسيين في العلوم الدينية أو من الباحثين في العلوم الاجتماعية والإنسانية، إلى المزيد من اهتمام في تطوير ترجمة معاني القرآن الكريم من مقاربات متعددة الاختصاصات تمكّنهم من الوصول إلى مصادر أولية لها علاقة بتاريخ اللغات والدراسات النقدية والأديان يمكن استخدامها في إنجاح عملية الترجمة. في هذا السياق استطاع المترجمون المسلمون في الغرب حسن

¹ يوجد عدد كبير من المقالات، والبحوث، والكتب، والرسائل العلمية في مجال ترجمة معاني القرآن الكريم وظفت في الدعوة الاسلامية منشورة في مجلات علمية محكمة، وكذا في مختلف المواقع الإلكترونية المتخصصة في المواضيع الإسلامية مثل: net أو www.islamhouse.com أو www.qurancomplex.gov.sa أو مواقع دعوية عامة مثل www.islamweb.

وأخرى مهمة بمواضيع الترجمة سواء في العالم العربي والإسلامي أو في مختلف بلدان أوروبا وأمريكا أضف على ذلك العديد من المجلات العلمية التي لها علاقة بالقرآن الكريم وعلومه عموماً، مثل مجلة "الدراسات القرآنية" الصادرة عن كلية الدراسات الشرق أوسطية والشمال أفريقية (SOAS) بجامعة لندن، ومجلات الجمعيات المتخصصة مثل جمعية الدراسات القرآنية (Society of Qur'anic Studies)، وأخرى تعنى بالدراسات الإسلامية مثل المجلة الفصلية الإسلامية (Islamic Quarterly) الصادرة في لندن بإنجلترا، ومجلة الدراسات الإسلامية (Islamic Studies) الصادرة في إسلام آباد بباكستان، ومجلة Islamic Book Review التي تعنى بمراجعات الكتابات المتعلقة بالدراسات الإسلامية، ومجلة Hamdard Islamicus، ومجلة الثقافة الإسلامية Islamic Culture، و مجلات استشرافية مثل مجلة "الإسلام والعلاقات المسيحية الإسلامية" (Islam and Muslim Christian Relations) الصادرة في برمنجهام بإنجلترا، ومجلة الدراسات الشرقية الأمريكية (Journal of the American Oriental Studies)، والمجلات المهتمة بمجال دراسات الترجمة عموماً، مثل مجلة "الترجمان" الصادرة عن مدرسة الملك فهد العليا للترجمة بالمغرب، ومجلة Offshoot، ومجلة Babel، ومجلة Meta. العمري، وليد بلهش، ترجمة معاني القرآن الكريم بين الواقع والمأمول مقارنة كمية ونوعية بين ترجمات معاني القرآن الكريم وترجمات الإنجيل، أبحاث ندوة اللغات والترجمة: الواقع والمأمول المنعقدة بكلية اللغات والترجمة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2005م ص: 333-392.

توظيف ترجمة معاني القرآن الكريم في الدعوة والإرشاد الديني سواء كان ذلك على المستوى الأكاديمي أو المؤسسات الدينية كالمساجد والمراكز الإسلامية وغيرها.

الخاتمة:

في هذا البحث حاولنا في قسمه الأول الفصل بين ثلاثة أنواع من ترجمات معاني القرآن الكريم، فالترجمات التي انجزت تحت سلطة الكنيسة الشرقية كان الهدف منها دراسة معتقدات الإسلام لدحضها عن طريق الجدل اللاهوتي المسيحي. في نفس السياق درسنا ترجمات معاني القرآن التي قام بها مستشرقون من مختلف الجامعات الغربية المهتمة بالدراسات الشرقية وهي أعمال وقع انتقادها بسبب طبيعتها ومنطلقاتها والمستوى العلمي التي تحملها. وقد تولد عن التيار الاستشراقي تيار ذو نفس استعماري وظف ترجمة معاني القرآن الكريم لأغراض استعمارية وعسكرية مقيتة. وفي المقابل قام باحثون سلمون بترجمات لمعاني القرآن الكريم من أجل تمكين غير الناطقين باللغة العربية من المسلمين في الغرب من الاطلاع على معاني القرآن الكريم باللغة الإنجليزية. وقد تفاعلت هذه الترجمات مع الواقع الأوربي وكانت إضافة علمية ومعرفية.

من خلال قراءة نقدية لأعمال هؤلاء المترجمين من خلال دراسة سورة الاخلاص نلاحظ أن معظمهم غالبًا يواجهون الاختيار بين الترجمة الحرفية التي تتسم في مجملها بالوضوح والمحافظة على عبارة النص الأصلي للقرآن الكريم، وبين الترجمة التفسيرية التي تهدف إلى إعمال العقل لنقل المعنى المقصود، والتي تطلب من المترجم التأويل الدقيق لدلالات اللفظ القرآني مع مراعاة أساليبه الأدبية وسياقاته اللغوية. فلا شك أنه أصبح لدى هؤلاء المترجمين الوعي بأن نسيج النص القرآني وبلاغته يستخدم مجموعة متنوعة من هذه الأساليب الأدبية مثل المجاز والاستعارة والرمزية، لنقل رسالته. وأنه من الضروري التقاط هذه العناصر البلاغية لضمان الوضوح والتناسق عند عملية الترجمة.

من جهة أخرى، وحتى تكون عملية الترجمة ذات صلة بروح النص القرآني مع احترام طبيعته الدينية، التي تتطلب التعامل معه بأقصى درجات الاحترام، حاول هؤلاء المترجمون مراعاة السياق الثقافي للجمهور المستهدف، لتجنب التفاسير الغير المقصودة أو المشوهة لرسالة القرآن، مثل قضايا التوحيد، ومعاني النبوة، والإيمان بالآخرة، ومفهوم العدل الإلهي، فإن هذا كله يتطلب تأويلاً دقيقاً عند عملية الترجمة. أضف إلى ذلك القضايا الأخلاقية المتعلقة بالسلوك والعلاقات الاجتماعية والمعاملات التي تستدعي فهماً عميقاً للسياق التاريخي والثقافي، فضلاً عن سياق الآيات أو المقاطع القرآنية الخاصة، فإن هذا الجهد يساعد المترجمين على نقل المعنى المقصود بدقة وتجنب التفسيرات الخاطئة. فقد أصبح لزاماً على هؤلاء المترجمين اختيار مستوى اللغة الإنجليزية المناسبة وتوظيفها لترجمة معاني النص القرآني والتركيز على تقديم تفسيرات تتجاوب والقضايا العصر دون تأثيرات سياسية أو ثقافية على أعمالهم.

من هذا المنطلق ينبغي على المترجم أن يكون واعياً بأن القرآن الكريم يضم العديد من القصص والأحداث التاريخية التي تتطلب فهماً دقيقاً واستيعاباً متقناً. كذلك يجب عليه أن يكون على دراية باللغة العربية من شعر وبلاغة ونحو و صرف، حيث يتعين عليه فهم البنية اللغوية للقرآن واستيعاب الأساليب المستخدمة فيه، كذلك الإمام بالتراث العربي والإسلامي لفهم السياق الثقافي والاجتماعي الذي أنزل فيه القرآن. كل هذا يتطلب معرفة عميقة بالتاريخ والفقهاء والتفسير القرآني، بالإضافة إلى القدرة على تفسير الآيات والمفاهيم الدينية بشكل صحيح دون تحريف أو تشويه للمعنى الأصلى للاستفادة منها في الدعوة.

المصادر والمراجع :

- بوعزى، عصام، ترجمة القرآن الكريم بين الدعوة والمثاقفة، <https://view.officeapps.live.com>.
- العلوش، جلال الدين بن الطاهر ، أحكام ترجمة القرآن الكريم، دار ابن حزم، بيروت، 2007.
- العكلة، حمدان، ترجمة القرآن في الاستشراق الفرنسي: قراءة نقدية، دراسات استشرافية، العدد 36، خريف 2023.
- لاندو، روم، الإسلام والعرب، نقله عن الإنجليزية منير البعلبكي، ط. 2، بيروت، دار العلم للملايين، 1977.
- بلاشير، ريجيس. القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ترجمة، رضا سعادة، أشرف على الترجمة الأب فريد جبر، حَقَّقَه وراجعه محمَّد علي الزعبي، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1974م.
- باسنيت، سوزان ، الترجمة والثقافة، ترجمة صالح الخنيزي، يونيو 2022، <https://samaward.net>.
- عبد الراضي، بن محمَّد عبد المحسن، مناهج المستشرقين في ترجمات معاني القرآن الكريم: دراسة تاريخية نقدية . <https://www.noor-book.com>.
- بدوي، عبد الرحمن ، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط. 3، 1993.
- عوني، عبد الرؤوف محمَّد ، فريدريش ريكتر عاشق الأدب العربي، الجمعية الأدبية المصرية، 1974.
- ندوي، عبد الله عباس ، ترجمات معاني القرآن الكريم وتطور فهمه عند الغرب، سلسلة دعوة الحق، رابطة العالم الاسلامي، 1417 هـ، العدد 174.
- العمري، وليد بلهش، ترجمة معاني القرآن الكريم بين الواقع والمأمول مقارنة كمية ونوعية بين ترجمات معاني القرآن الكريم وترجمات الإنجيل، أبحاث ندوة اللغات والترجمة: الواقع والمأمول المنعقدة بكلية اللغات والترجمة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2005م ص: 333-392.
- حسن، محمَّد خليفة ، دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين في ضوء علم نقد الكتاب المقدَّس، <https://www.noor-book.com>.
- رشيد رضا، محمد. الوحي المحمَّدي.. ط 6، القاهرة، مطبعة نهضة مصر، 1956م.
- الرفيعي، محمد نجم حمزة فليح ، دور المؤسسات الدينية الكنسية في ترجمة القرآن الكريم، ديوان الوقف السني، العراق، 2004، <https://knepublishing.com/index>.
- فكري، محمد همام، أوائل ترجمات معاني القرآن الكريم إلى اللغات الأوروبية، مكتبة التراث العربي والإسلامي ومؤسسة قطر، 2011.

- عربي، محمّد ياسين، الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي، الرباط: المركز القومي للثقافة، 1991م.
- مصطفى، عبد الغني. ترجمة جاك بيرك للقرآن: من القراءة إلى التفسير إلى الاجتهاد، <https://hekmah.org>
- معلوف أمين، الحروب الصليبية كما رآها العرب، ترجمة عفيف دمشقية، الجزائر، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2001م.
- القيقي، نجيب، المستشرقون، دار المعارف، مصر، ط.3، 1964.
- عبد الرحمن، وجيه بن حمد، وقفة مع بعض الترجمات الإنجليزية لمعاني القرآن الكريم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، 2004.
- الذهبي، محمد حسين. التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، 2000.
- يوهان فوك. تاريخ حركة الاستشراق: الدراسات العربية و الإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ترجمة عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، ط.2، 2001.
- Abdul Majid Daryabadi, The Holy Quran (The Holy Qur'an: Translated from the original Arabic, with lexical, grammatical, historical, geographical, and eschatological comments, and explanations and sidelights on comparative religion)..1957. [English Translations of the Quran | Bibliography \(https://quran-archive.org\)](https://quran-archive.org)
- Abdullah Yusuf Ali, [The Holy Quran \(quranyusufali.com\)](http://quranyusufali.com).
- Abdullah Yusuf Ali, The Holy Quran (The Holy Qur-an. Text, Translation and Commentary).1939
- Abu'l-Fazl, Asgar & Co, The Qur'an,, Allahabad, India, 1912,
- Ahmed Zaki Hammad, The Gracious Quran, , Lucent Interpretations, LLC, Lisle (IL), USA, 2008.
- Ahmed, H.. *Introducing the Quran: How to study and understand the Qur'an*. New Delhi: Goodword Books. (2004).
- Alan Jones, *The Quran : The Qur'an: Translated into English*, 2007,
- Alexander Ross, The Alcoran of Mahomet, London, Printed, Anno Dom., 1649.
- Al-Jabari, R. Reasons for the possible incomprehensibility of some verses of three translations of the meaning of the holy Quran into English. (Unpublished doctoral dissertation). University of Salford, Salford, UK. (2008). <https://www.muslim-library.com>

- Al-Salem, R. S.. Translation of metonymy in the holy Quran: A comparative, analytical study. (Unpublished doctoral dissertation). King Saud University, Saudi Arabia. (2008) <https://faculty.ksu.edu.sa...>
- Arthur J. Droge, *The Quran (The Qur'ān: A New Annotated Translation)*, published by Equinox Publishing, London, UK, 2012, Sam Gerrans, *The Qur'an, (The Qur'an; A Complete Revelation)*, published by Quranic Publishing (book website)..2015. [English Translations of the Quran | Bibliography \(https://quran-archive.org\)](https://quran-archive.org)
- Barnes, R. Translating the Sacred. In K. Makmkjær & Kevin Windle (Eds.), *The Oxford Handbook of Translation Studies* (pp. 37-54). Oxford: Oxford University Press., 2011.
- Bruce B. Lawrence *The Koran in English: A Biography*: Princeton University Press 2017.
- Edward Palmer, *The Qur'ān*, , Oxford, Clarendon Press, 1880.
- Elimam, A. A. S. Clause-level foregrounding in the translation of the Quran into English: Patterns and motivations. (Unpublished doctoral dissertation). University of Manchester, Manchester, UK. (2009) .<https://newvoices.arts.chula.ac.th>.
- George Alexander Kennedy "The Cambridge History of Literary Criticism" Cambridge University Press. 1990.
- George Sale, *The Koran, Commonly Called the Alcoran of Mohammed*, C. Ackers in St. John's-Street, for J. Wilcon at Virgil's Head overagains, 1734.
- Ghulam Sarwar, S M S. Faruque. *Translation Of The Holy Qur-ān*, , Surrey, England, 1929
- Hairat Dihlawi, *The Koran*, , I. M. H. Press, Delhi, 1916.
- Hamilton, A, & Richard, F, *André Du Ryer and Oriental Studies in Seventeenth-Century France*, Studies in the Arcadian Library, vol. 1. Arcadian Library in association with Oxford University Press, London and Oxford, UK, 2004.
- Hashim Amir-Ali, *The Message of the Qur'an*, Charles E. Tuttle Company, Inc. of Rutland, Vermont & Tokyo, 1974.
- Hatim, B.IA & Munday, J. *Translation: An advanced resource book* London & New York: Routledge. (2004).
- Hayes, K. J. How Thomas Jefferson read the Qur'an. *Early American Literature*, 39(2), 247-261., 2004.
- John Rodwell, *The Koran*, Williams and Norgate, London, 1861.
- José Martínez Gázquez and Andrew Gray, *Translations of the Qur'an and Other Islamic Texts before Dante (Twelfth and Thirteenth Centuries)*, Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society , 2007, No. 125, Dante and Islam (2007), Johns Hopkins University Press, pp. 79-92.

- Lane-Mercier, G. Translating the untranslatable: Translator's aesthetic, ideological and political responsibility. *Target*, 9(1), (1997)
- Leemhuis, F. From Palm Leaves to the Internet. In J. D. McAuliffe (Ed.), *The Cambridge Companion to the Qur'an*. (pp. 145-161). Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Mahmud Yusuf Zayid, *The Quran (The Qur'an: An English Translation of the Meaning of the Qur'an)*. 1980.
- Marmaduke Pickthall Marmaduke Pickthall, Alfred A. Knopf, New York, 1930,
- Muhammad A. S. Abdel Haleem, *The Qur'an: A New Translation*. 2004.
- Muhammad Ahmad, *The Koran (The Koran: The First Tafsir in English)*, 1979.
- Muhammad Ali, *The Holy Qur-án*, , Lahore (India), The Islamic Review Office, Surrey, England, 1917.
- Muhammad Muhsin Khan & Muhammad Taqi ud-din al-Hilali, *Explanatory English Translation of the Holy Qur'an*.
- Nessim Joseph Dawood, *The Koran*. 1956.
- Quli, S. A. *The Quran, with a phrase-by-phrase English translation*. London: ICSA press (2002).
- R.L. Trask "Language and Linguistics: The Key Concepts" Routledge, 2007.
- Rahman, F. Translating the Qur'an. *Religion & Literature*. 20(1), The Literature of Islam, (1988).
- Richard Bell, *The Qur-án*, , T. & T. Clark, Edinburgh, 1939.
- Seyyed Hossein Nasr (editor-in-chief); Caner K. Dagli, Maria Massi Dakake, Joseph E. B. Lumbard (general editors); Mohammed Rustom (assistant editor) *The Study Quran (The Study Quran: A New Translation and Commentary)*. Published by Harper Collins Publishers, 195 Broadway, New York, NY 10007.
- Sylvette Larzul, Les premières traductions françaises du Coran, (XVIIe-XIXe siècles), Archives de sciences sociales des Religions , EHESS Edition, 2009, <https://doi.org/10.4000/assr.21429>.
- Terry Eagleton "Literary Theory: An Introduction" The University of Minnesota Press, 1996.
- Thomas Cleary, *The Qur'an: A New Translation*, 2004,
- Elmarsafy Ziad, Translations of the Qur'an into Western Languages, University of York, Journal Compilation Religion Compass, Blackwell Publishing Ltd, (2009) p: 430-439 .

الإصلاح الديني بين اليهودية والمسيحية :

الجدور، المسارات، والرّهانات الفكرية

يوسف السّهيلي

أ. مساعد ومبرّز في الفلسفة.

المعهد العالي للعلوم الإسلامية بالقيروان

ملخص :

تبحث هذه الدراسة في الديناميات المعقدة للإصلاح الديني في اليهودية والمسيحية، وفي أبعادها التاريخية والفكرية. وضمن هذا السياق، تكمن الإشكالية الأساسية في التوتر بين الحفاظ على التقاليد الدينية المقدسة، والتكيف مع التحوّلات الاجتماعية والأخلاقية والفكرية. وتسعى الدراسة إلى الإجابة عن سؤال مركزيّ: كيف تمكّنت الحركات الإصلاحية من التوفيق بين سلطة النصوص المقدسة ومتطلّبات الحداثة؟ وما هي آثارها على المجتمعات والعلاقات بين الأديان؟ وهو ما يقتضي تحليل الإصلاح الديني اليهودي من خلال مساهمات مفكرين بارزين مثل موسى مندلسون، صموئيل هولدهايم، أبراهام جايجر، و س. ل. شتاينهايم؛ والتّركيز على محاولاتهم بغرض التوفيق بين تعاليم التّوراة والعقل والأخلاق العالمية والاندماج الاجتماعي. وفي المقابل، تركّز الدراسة على تحليل الإصلاح الديني المسيحيّ بزعامة مارتن لوثر، هولدريش زوينغلي،

وَجُون كَالْفَن؛ وإبراز ردود الفعل على فساد الكنيسة، والانحرافات العقائدية، وهيمنة البابوية.

تهدف الدراسة إلى ثلاثة محاور رئيسية :

- توضيح التوترات الفكرية واللاهوتية بين التيارات الإصلاحية والتقليدية.
- استكشاف دور التأويل النصي والتجديد الأخلاقي في تشكيل الهوية الفردية والجماعية.

• تقييم الآثار الاجتماعية الأوسع لهذه الإصلاحات لا سيما وأن النتائج تؤكد أن الإصلاح الديني يمثل تفاعلاً ديناميكياً بين الاستمرارية والتغيير مما يسمح برؤية نقدية لفهم النقاشات المعاصرة حول الدين والحداثة وتشكل الهوية.

الكلمات المفتاحية : إصلاح ديني - يهودية إصلاحية - إصلاح مسيحي (بروتستانت) - تحريف ديني- تأويل نص- تورا وإنجيل - عقلانية دينية – حركات إصلاحية يهودية – حركات إصلاحية مسيحية - حركة صهيونية دينية - علاقة النص الديني بالواقع.

Abstract :

This study investigates the complex dynamics of religious reform in Judaism and Christianity, along with their historical and intellectual dimensions. Within this framework, the central issue lies in the tension between preserving sacred religious traditions and adapting to social, ethical, and intellectual transformations. The study aims to answer a core question : how were reform movements able to reconcile the authority of sacred texts with the demands of modernity? And what were their impacts on societies and interreligious relations?

Accordingly, the research analyzes Jewish religious reform through the contributions of prominent thinkers such as Moses Mendelssohn, Samuel

Holdheim, Abraham Geiger, and S. L. Steinheim, highlighting their efforts to harmonize the teachings of the Torah with reason, universal ethics, and social integration. Conversely, it examines the Christian Reformation led by Martin Luther, Huldrych Zwingli, and John Calvin, emphasizing their responses to Church corruption, doctrinal deviations, and papal dominance.

The study pursues three main objectives :

- To clarify the intellectual and theological tensions between reformist and traditionalist currents.
- To explore the role of textual interpretation and ethical renewal in shaping both individual and collective identities.
- To assess the broader social impacts of these reforms, demonstrating that religious reform represents a dynamic interplay between continuity and change, thereby enabling a critical perspective on contemporary debates concerning religion, modernity, and identity formation.

Keywords : Religious reform - Reform Judaism - Christian Reformation (Protestant) - Religious falsification - Textual interpretation - Torah and Gospel - Religious rationalism – Jewish reform movements – Christian reform movements - Religious Zionist movement - Relationship between religious text and reality.

Résumé :

Cette étude examine les dynamiques complexes de la réforme religieuse dans le judaïsme et le christianisme, ainsi que leurs dimensions historiques et intellectuelles. Dans ce contexte, la problématique centrale réside dans la tension entre la préservation des traditions religieuses sacrées et l'adaptation aux transformations sociales, éthiques et intellectuelles. L'étude cherche à répondre à une question fondamentale : comment les mouvements réformateurs ont-ils pu concilier l'autorité des textes sacrés avec les exigences de la modernité ? Et quels en ont été les effets sur les sociétés et sur les relations interreligieuses ?

Il s'agit ainsi d'analyser la réforme juive à travers les contributions de penseurs majeurs tels que Moïse Mendelssohn, Samuel Holdheim, Abraham Geiger et S. L. Steinheim, en mettant l'accent sur leurs tentatives de concilier les enseignements de la Torah avec la raison, l'éthique universelle et l'intégration sociale. En parallèle, l'étude se penche sur la réforme chrétienne menée par Martin Luther, Huldrych Zwingli et Jean Calvin, en soulignant leurs réactions face à la corruption de l'Église, aux dérives doctrinales et à l'hégémonie papale.

L'étude poursuit trois axes principaux :

- Clarifier les tensions intellectuelles et théologiques entre courants réformateurs et traditionnalistes.
- Explorer le rôle de l'interprétation des textes et du renouveau éthique dans la formation des identités individuelle et collective.
- Évaluer les impacts sociaux plus larges de ces réformes, en montrant que la réforme religieuse représente une interaction dynamique entre continuité et changement, ouvrant ainsi la voie à une lecture critique des débats contemporains sur la religion, la modernité et la formation identitaire.

Mots-clés : Réforme religieuse - Judaïsme réformé - Réforme chrétienne (protestante) - falcification religieuse - Interprétation textuelle - Torah et Évangile - Rationalisme religieux – Mouvements réformistes juifs – Mouvements réformistes chrétiens - Mouvement sioniste religieux - Relation entre le texte religieux et la réalité.

مقدمة :

يُعتبر الإصلاح الديني من أبرز التحوّلات الكبرى في تاريخ الأديان الأبراهيمية، وهو ليس حدثاً عابراً في تاريخ أوروبا، بل لحظة حاسمة شهدت خلالها الديانتان اليهودية والمسيحية تحولات عميقة ارتبطت بالتصوّص المقدّسة ذاتها. إذ لم يبق

الإنجيل والتوراة على صورتَهما الأولى، بل عرفاً عبر القرون أشكلاً من التخريف والتبديل أدت إلى اختلاف النسخ وتباين التفاسير. وهذا الواقع أدى إلى أزمة ثقة في المرجعية الدينية تحوّلت من خلالها النصوص المقدسة من مصدرٍ للهداية إلى صراع بين رجال الدين والمؤسسات الكنسية أو الحاخامية.

وفي القرن التاسع عشر، شكّل الإصلاح الديني صحوةً جماعيةً تهدف إلى ضرورة إعادة النظر في النصوص، والممارسات، والمؤسسات الدينية بما يتلاءم مع تحولات الفكر والواقع الاجتماعي الجديد. فأما اليهودية، فقد ترتب عنها حركات إصلاحية عديدة تدعو إلى إعادة قراءة التعاليم التوراتية في ضوء العقلانية ومتطلبات الحداثة¹، وانقسمت إلى حركة دينية بروتستانتية نادّت بالإصلاح والتجديد، وحركة دينية أرثوذكسية معارضة ومتمترفة، ثم حركة دينية صهيونية ارتأت تميع القومية اليهودية في القومية العالمية. وأما الإصلاح المسيحي فقد مثل في القرن السادس عشر، ثورةً لاهوتيةً واجتماعيةً، تزعمها مصلحون بارزون مثل مارتين لوتر، زوينجلي وكالفن ندّدوا بالبابوية، وناقشوا العقائد السائدة، وطعنوا في المسلمة البديهية السائدة: "لا خلاص خارج الكنيسة"، ثورةً مثلت ردّ فعل عن الانحرافات العقائدية، والممارسات الكنسية التي حرّفت روح الإنجيل، وزحزحت كل القيود المفروضة على الكتاب المقدس ليصبح متاحاً لكل المسيحيين معتبرة النصيرية ديناً توحيدياً مُنبثقاً عن اليهودية، ولا يتضمن أيّ شريعة جديدة² إذ نُزلت لغاية ردّ بني إسرائيل إلى الإيمان الصحيح، وجعل المسيحية ديانةً لا تختلِف

¹ - لخص كانط شعار التنوير في عبارته الشهيرة: "تجرأ على أن تعرف! كن جريئاً في استعمال عقلك أنت!". ويقصد بذلك، إخضاع النصوص الدينية للعقل النقدي، ورفض الوصاية الدينية والأسطرة mytification بهدف تخريب الإنسان من القصور الذي هو مسؤولٌ عنه عندما لا يكون سببه نقصاً في عقله بل نقصاً في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير. (انظر: كانط، ثلاثة نصوص: تأملات في التجربة، ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟ تعريب وتعليق محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، الطبعة الأولى 2005، ص 85).

² - د. محمد السالي، عقائد اليهود والنصارى وشعائهم، دراسة مقارنة من خلال الكتاب المقدس والفكر اللاهوتي، الطبعة الأولى GLD تونس 2023، ص 11.

عن اليهودية الأُمّ إلا بما حُصَّ به يسوعُ من معجزاتٍ وحوارٍ مرثيةٍ، ودون أن تتعارض مع شريعة موسى عليه السلام.

وبناء على ذلك، لم يكن التحريفُ مجردَ انحرافٍ عن الأصل، بل كان أيضاً، الشرارة التي أيقظت العقول، ودفعتها إلى الإصلاح والتجديد، ليصبح الدين مجالاً للبحث عن الحرية والصفاء الروحي. في هذا الإطار، يندرج مقالنا بعنوان : الإصلاح الديني اليهودي والمسيحي : الجذور، المسارات، والرّهانات الفكرية، وتُطرح إشكاليته الرئيسة عبر التساؤلات التالية :

▪ كيف تسلّل التحريف إلى النصوص والتقاليد الدينية اليهودية عبر التاريخ حتى باتت عاجزة عن تلبية حاجات الفرد والجماعة في سياقات جديدة؟ هل يعتبر هذا التحريف نتيجة لعوامل دينية داخلية أم لضغوط اجتماعية وسياسية خارجية؟ وبأي معنى تُفهم حركة الإصلاح الديني اليهودي : هل بانكفائها على النص أم بمحاولتها تأويله بما يتلاءم مع متطلبات الواقع والحدائث الفكرية؟ وما مدى نجاح هذه الحركة في تحقيق التوازن بين سلطة التراث ومقتضى قيم العقل والحرية؟

▪ بأي معنى يُفهم تحوّل فساد الكنيسة في العصور الوسطى إلى دافع لظهور حركة الإصلاح الديني المسيحي؟ وهل يعتبر الإصلاح الديني مجرد احتجاج على انحراف الممارسات الدينية الكنسية أم مشروعاً جذرياً لإعادة وصل النص المقدس بالضّمير الفردي؟ وما وجهة القول بأن إصلاحات لوتر وكالفن وزوينجلي تمثل تحوّلاً في الفكر الديني يتجاوز اللاهوت إلى المجتمع والسياسة والثقافة؟

I. الإصلاح الديني اليهودي :

1. اليهودية قبل التحريف :

عرف تاريخ اليهودية الكثير من التقلبات العنيفة والمُزرية التي كان لها بالغ الأثر في الانشطار إلى فترتين مختلفتين. فترة متماسكة من حيث القرابة

العشائريَّة والوَحدة الدِّيْنِيَّة القومِيَّة لكَتْهَا لم تَدُم طويلاً؛ وفترة ضَيَاع اليهود وتشتَّتْهم في العالم بلا أرض ولا دولة وهو ما يعني أَنَّ التَّاريخ اليهوديَّ تطوَّر ضمن السِّياق العامِّ للتَّحوُّل الحَضاريِّ الَّذِي عرفته شعوب الجزيرة العربيَّة أثناء حركة الجولان والهجرات المتتاليَّة¹.

فالتطوُّر الأوَّل يدلُّ على أَنَّ اليهوديَّة كانت في بدايتها التَّاريخيَّة، قائمة على مبادئ أخلاقيَّة سامية و متميِّزة، لكَتْهَا سقطت في التَّيه والضلال تحت وطأة الخرافة والأسطورة، لتذوق "نكَّالَ الاضطهاد الدِّيْنِي والتَّصفية الجسديَّة الجماعيَّة، والرِّدَّة عن الدِّيْن، تَقِيَّة من خوْف الفناء"².

ورغم تقلُّب تاريخ اليهود، فإنَّ بني إسرائيل ظلُّوا على الدِّيْن الواحد للتَّوراة والتَّلْמוד بقواعده الجامعة المُلزِمة، ديانة إبراهيم التَّوحيديَّة الحنيفَّة التي ظهرت في عهد الختان، وهي في اعتقادهم أصلُ أكبر دِيَانَتَيْن تَفَرَّعَتَا عنه هُمَا المسيحيَّة والإسلام. وتقومُ يهوديَّة العهد القديم على جملة من الأصول هي : وحدانيَّة الله الاختيار الإلهيِّ لبني إسرائيل، وتوريث الأرض المقدَّسة لإبراهيم، فيعقوب ثمَّ يوسف من بعده، والاعتقاد في ظهور المخلِّص المُنتظر الموعود لإنقاذ بني إسرائيل من الظلم، وإعادة مجديهم المهدور، وفي أَنَّ العالَم خيرٌ والبشريَّة أُمَّة واحدة، ونشر السَّلام رسالتهم³ ومقصدهم الأسمى.

إنَّ التَّمحورَ حوْل العقيدة اليهوديَّة، والالتزامَ بنُصُوصها، وبقواعدها الأخلاقيَّة لم يحلِّ دون ظهور نزعاتٍ عُلْمانِيَّةٍ حديثةٍ داخل اليهوديَّة أدَّت إلى انقسامها إلى اتِّجاهٍ مُحافظٍ يرفُض الانفتاح على الغير؛ واتِّجاهٍ إصلاحٍ مُغالٍ يدعو إلى الاختلاط بالأغيار، والتكيف مع واقع العصر.

¹ - محمَّد السَّالحي، المرجع نفسه، ص ص 32-40.

² - عرفان عبد الحميد فتاح، اليهوديَّة عرض تاريخي والحركات الحديثة اليهوديَّة، ط1، دار عَمَّار، عمان 1997، ص 11.

³ - المقصود برسالة اليهود الموسويَّة المُتَضَمَّنَةُ في الوصايا العشر: "أنا هو الرَّبُّ إِلَهك، ليس لك إله غيري، لا تخلف باسم الله بالباطل، احفظ يوم الرَّبِّ. أكرم أباك وأُمَّك، لا تقتل، لا تزُن، لا تسرق، لا تشهد بالزُّور، لا تشته امرأة قريبك، لا تشته مُقتنى غَيْرك".

2. نشأة الإصلاح الديني اليهودي :

مثّلت نشأة الحركة الإصلاحية اليهودية في الفكر الفلسفي واللاهوتي مسألة خلافية. إذ شهد الدين اليهودي في القرن الثامن عشر ظهور اتجاهين دينيين متعارضين : اتجاه تزعمه موسى مندلسون (1729-1786)، وتمّ إطلاقه على الاتجاه الغربي لانتشاره بين دول أوروبا الغربية. واتجاه عُرِف بتشدُّده الديني، وبالتزامه بحرفية النصّ التوراتي القديم، وأُطلق عليه الاتجاه الشرقي نسبة إلى دول أوروبا الشرقية¹. غير أنّ بعض الدارسين يرون أنّ نشأة الحركة الإصلاحية اليهودية تعود إلى التطرف الديني للحركة الحسيدية² التي لقيت معارضةً شديدةً من اليهود التقليديين أو الرينانيين الفُقهاء الذين كَفَرُوا هذه الحركة واتَّهَمُوا أنصارها بالردّة والخروج عن اليهودية، واستقطبوا عمّامة اليهود، وصرفوهم عن سلطة الحاخامات، وألّفوا كتبًا وقصصًا للتشجيع بهم. ويُطلَق على هذه الحركة الإصلاحية الهسكلية³. فهي التي عقّدت عديد المؤتمرات، وبنّت الكنائس، وخرّجت الحاخامات، وأدخلت إصلاحاتٍ وتطويراتٍ على الدين اليهودي بسبب تعرُّض الكتاب المقدس للنقد، وسيطرة العقلانية على العصر.

ارتبط نجاح الحركة اليهودية الإصلاحية بتجديد الدين اليهودي بناء على اعتبار أنّ فكرة تحريف الثورات كانت موجودة من قبل لدى اليهود، وتعني ضربيًا من ضرورٍ التجديد ممّا دفع أنبياءهم إلى نقد الأعراف الدينية السائدة، ودعا

¹ - عزيزة بن حسن كوشك، الحركة الإصلاحية اليهودية دراسة تحليلية، حولية كلية الدعوة الإسلامية عدد 30، مجلد 1، (د ت) ص 495.

² - يدل لفظ "حسيديم" على مفع عبّري للمفرد "حسيد"، ويعني الإحسان. ويطلق هذا اللفظ على جماعات يهودية كان لها ممارسات دينية مختلفة عن اليهود الأرثوذكس، ولغة خاصة بها هي مزيج من العبرية والألمانية القديمة تُسمّى "ليديش". والحسيديم: جماعة صوفية تقول بوحدة الوجود (الخلوية)، وتقرّ بتناسخ الأرواح، وانتقال الزوج من بدن مَات صاحبه إلى بدن آخر. لمخلوق حيّ انظر: أسماء سليمان السويلم، الفرق اليهودية المعاصرة، (د ت)، ص ص 209-210.

³ - عصابة من الرؤاد التنويريين المخلصين أطلقوا على أنفسهم اسم المنورين Maskilin، ونشروا آراءهم ومعتقداتهم باللغة العبرية، وأعرضوا عن "اليديش".

العلماء المتأخِّرين إلى التَّغيير. وضمن هذا السِّياق، بدأت حركة إصلاحية يهودية بصورة فعلية في ألمانيا، وعمت أغلب مُدُنِها، وذاع صيغتها بين اليهود في كلِّ من فيينا والمجر وهولندا والدانمارك، وأصبحت في روسيا مذهبا. وتأسس أول كنيسٍ إصلاحيةٍ في لندن الغربية. وقام الاتحاد الإسرائيلي الليبرالي في فرنسا عام 1905. وبالمثل، برزت حركة الإصلاح في أمريكا، ولقيت أنصارا كُثرا، ممَّا ساعد على انْتِشارها.

وهذا الواقع الجديد الذي ساد فيه تحريف¹ الكتب المقدسة، فرض نفسه على كلِّ من الفكر اليهودي والفكر المسيحي، ويعني نوعين: التَّحريف المادِّي، ويشمل الأخطاء الكتابية الناتجة عن النَّسخ اليدوي للتَّوراة أو العهد الجديد، مثل حذف أو إضافة حرف أو كلمات، وهي تغييرات طبيعية لا تأثير لها على مضمون النصوص الدينية، وتشمل كلا الديانتين. والتَّحريف التأويلي أو العقائدي وهو تعديل للمعنى الديني للنصوص بغرض توافيقها مع معتقد ديني معين، أو تبرير تفسير جديد مثل إعادة صياغة بعض المقاطع لتتوافق مع فهم مخصوص للشريعة أو العقيدة. ضمن هذا السِّياق التأويلي الجديد، اضطرَّ مندلسون (1786-1729) Moses Mendelssohn إلى الإقرار بأراء جديدة مثلت دُستورا إصلاحيا لليهودية يُقرُّ دمج اليهود في الإنسانية المعاصرة، ويَعْتَبِرُ اليهودية دينًا فقط وليس انتماءً أو تحيزًا، واليهود مواطنين أينما حلُّوا. لكن، إذا كان أعلام الحركة الإصلاحية اليهودية كثيرين من أمثال داود فريدلاندر (1834-1750) D. Freidlander وإسرائيل جاكسون (1828-1768) I. Jacobson، وإبرهَام جَاجِر (1874-1810) A. Geiger، وصَمُوِيل هُلْدَهَايم (1860-1802) S. Holdheim، وإِسْحَاق مَآيِر وَايْز (1900-1819) I. M. Wise وغيرهم ... فإننا سنركِّز على أبرز

¹ - انظر: الإمام محمد أبو زهرة، محاضرات في التصانيف، دار الفكر العربي، القاهرة (د.ت)، ص ص 173-174.

أعلام الإصلاح الديني اليهودي وليس كلهم، للتعرّف إلى البُعد الإصلاحي والتجديدي في فكرهم.

3. أعلام الإصلاح الديني اليهودي :

1.3. سليمان لودفيج شتاينهايم (1866-1789) S. L. Steinheim

تأثر شتاينهايم في كتابه الوحي في تعاليم الكنيس اليهودي (1835)، بالجواب الذي قدّمه الفيلسوف كانط E. Kant (1804-1724) على النظرية المسيحية للوحي، وبدعمه للإيمان بالشرائع التلمودية. وما يُعرف به هذا الحاخام العالم من تجديد في الدين اليهودي اعتباره أنّ الوحي المنزّل من فوق أتى في شكل دفعات متتالية، ولم يأت دفعةً واحدةً. فبعضه جاء في العصور الغابرة، ثمّ دُونَ بعد ذلك في الكتاب المقدس ممزوجاً بأشياء كثيرة ممّا ليس بوحي بحيث لا يمكن التمييز بين الوحي الحقيقي والوحي الزائف إلاّ بالإيمان الخاصّ الذي يتّخذه اليهودي على أنه وحيّ.

ولا شك أنّ الحركة الإصلاحية اليهودية قد استفادت كثيراً من موقف شتاينهايم من جانبيين إثنين : الجانب الأوّل، هو أنّ النظرية الشتيهايمية أتاحت الفرصة لكي يُوجَد الدين في هذا العصر، ويتبلور من جديد، ويتكيف مع الزمان والمكان. ويُعدّ هذا مبدأ هاماً بالنسبة لحركة الإصلاح في معارضتها لأعدائها القائلين بأنّ الوحي جاء وانتهى أمره في الكتاب المقدس. والجانب الثاني، هو أنّ اختلاط الوحي بغير الوحي في الكتاب المقدس، يُتيح لليهود المعاصرين أن يختاروا ما يشاؤون اتّباعه من أحكامه. وهذا المبدأ في حرية المُعتقد لا يسمح للجيل السابق أن يُعارض ما يتصوّره الجيل اللاحق من تغييراتٍ في الطقوس والأخلاق والعادات.

2-3. صامويل هولدهايم (1860-1806) Samuel Holdheim

يؤكد المُصلح اليهودي الأمريكي هولدهايم ، أنّه ما من وحي إلهي إلاّ أنزل في زمنٍ ومكانٍ مُحدّدين بمعنى أنّ الشرائع السماوية تظلّ محتفظةً بسُلطتها

وبقوانينها، وتكون صالحةً فقط لمعالجة أوضاعٍ بشريةٍ محدّدة بزمان ومكان خاصين. وبالتالي، ليس كلّ وحيٍ مُنزّلٍ صالحًا لكلّ زمان ومكان، بل الواقع البشريّ الذي نُزل من أجله واقعٌ متغيّرٌ على الدوام. ولما كان كذلك، وجب نسجُ القوانين الإلهية، ونزعُ الأسطورة عنها *démytification* لأنها لم تُعدْ صالحةً لحلّ مشاكل البشر الدنيوية. يقول هولدهايم في هذا الصدد: "إنّ العصر الحاضر يقتضي مبدأ صريحًا بيّنًا بأنّ القانون، وإن كان إلهيًا، له السُّلطة والحقُّ فقط، طالما أنّ أوضاعَ الحياة التي جاء لمعالجتها مُستمرة. وعندما تتغيّر هذه الأوضاع، يجب أن يُنسجَ القانون، حتّى وإن كان الله صاحبه ومُسرّعه. ذلك لأنّ الله أثبت بدون شكٍّ أنّ باختلاف الأوضاع والشُّروط التي من أجلها شرعَ قانونه، يتوقّف العملُ بذلك القانون. إذن، فالقوانين الإلهية لا تُبغ الآن لأنها عاجزةٌ عن أن تُفرضَ نفسها"¹. وفي موضعٍ آخر، يؤكّد المُصلح اليهودي من زاوية نظر دينية معاصرة على ضرورة القطع مع التلمود مُعتبرًا أنّ صلاحيته محدودةٌ بزمان مُعيّن، وأنّ نجاعته لا تتجاوزُ العصر الذي وُجد فيه. والدليل على ذلك قوله: "يتكلّم التلمودُ ببيدولوجيا العصر الذي جُمع فيه (...): أما أنا فأتكلم من وجهة نظر الإيديولوجيا العليا لهذا العصر"².

3.3. أبرهَام، جَائِجِر (1873-1810) Abraham Geiger

يُعدُّ العالم اليهودي الألماني جَائِجِر من مؤسسي الحركة الإصلاحية اليهودية بعد وفاة مندلسون. وقد تأثر بنظرية فريدريش شلايرماخر (1834-1768) Friedrich Schleiermacher، وعلى وجه الخصوص بأفكاره الدينية المؤسسة على الضمير conscience والإيمان الشخصي. وتأثر أيضًا بمُتصوِّفة يهود العصور الوسطى. واستهدف مشروعهُ الإصلاحيّ جملة من الأفكار من نحو مهاجمة المفاهيم ذات

¹ - اسماعيل راجي الفاروقي، الملل المعاصرة في الدين اليهودي، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 1968، ص 52.

² - اسماعيل راجي الفاروقي، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الزعة الدينية العرقية، والدعوة إلى إزالة جميع الاعتبارات حول خصوصية الشعب اليهودي المختار. والمقصود بذلك طقوس الدين وعقيدته وأخلاقه وأدبه لأنه لا يوجد مانع من انصهار اليهود في المجتمعات التي يعيشون فيها؛ وإنكار الأصل الإلهي للأسفار الخمسة؛ ورفض الاعتراف بالأحكام الشرعية الثابتة الموحى بها من السماء؛ ودعوة الحاخامات إلى تعديل الدين اليهودي بما يناسب العصر؛ وتحويل فكرة المسيح الموعود التي يؤمن بها اليهود، وتأكيد عودته لمنحهم حقوقهم ومجدتهم المهذور، والعودة بهم إلى صهيون، وخلص البشر أجمعين.

ورغم عديد المؤتمرات التي عُقدت بعد ذلك، بغرض بحث هذه المبادئ الإصلاحية، فإن الحدث الأبرز والأكثر أهمية، قد تبلور مع مؤتمر بتسبرغ (1885) Pittsburgh Conference حيث عرض كوفمان كهلر (1843-1926) Kaufmann Kohler جملة من البنود ستصبح فيما بعد دستوراً نهائياً لحركة الإصلاح اليهودي في أمريكا. وتصح هذه البنود بأن الكتاب المقدس أعظم وثيقة وضعها الإنسان وليس وحياً إلهياً، وأن اليهودية ديانة عالمية أخلاقية لا ديانة قومية مرتبطة بأرض إسرائيل؛ وتستبد الطقوس القديمة، وتدعو إلى العودة إلى أرض فلسطين، وتعتبر الدين اليهودي دينا تقدمياً لا يتعارض مع العقل، وبالتالي، تدعو إلى الانفتاح على المسيحية والإسلام.

خلاصة القول، إن الأهداف المشتركة لحركات الإصلاح الديني اليهودي تتمثل في بعث فروع لنشر الدعوة الإصلاحية اليهودية في أنحاء العالم في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية فقد سُيّد عام 1965، خمسمائة كنيس، وخرّج ثمانمائة حاخام، وأنشأت كلية الاتحاد العبري، والمعهد اليهودي للدراسات الدينية لتعليم الديانات غير اليهودية للمصلحين، وتكوين حاخامين، وبعث اتحادات مثل اتحاد المجتمعات الكنسية العبرية-الأمريكية، والمؤتمر المركزي للحاخامين اليهود الذي يُعدّ السلطة العليا للاتحاد المذكور. ويترتب عن هذا

النظام إسناد السلطة النهائية للمجتمع الكنسي عوضاً عن إسنادها للكنيسة أو للكتاب المقدس. إضافةً إلى إعادة تفسير اليهودية على أساس عقلي، ودراسة العهد القديم دراسةً علميةً، وإنكار فكرة البعث، والقول بخلود النفس، وإلغاء الصلاة القومية اليهودية، وجعل لغة الصلاة اللغة القومية وليس اللغة العبرية، وإدخال الموسيقى والأناشيد الجماعية، وإجازة الاختلاط في الصلاة، ومنع غطاء الرأس أثناءها، وإقامة طقس السبت مساء الجمعة بدلاً من السبت.

4. علاقة الحركة الإصلاحية اليهودية بغيرها من الحركات اليهودية الأخرى :

ليست الحركة الإصلاحية اليهودية الحركة الدينية الوحيدة التي ظهرت في عصر التنوير، بل يوجد حركات دينية أخرى، منها ما كان سابقاً عليها زمنياً، ومنها ما جاء بعدها. ولما لم يكن بوسعنا ذكرها كلها، يحسن بنا ذكر أبرزها : الحركة الأرثوذكسية ، الحركة المحافظة والحركة الصهيونية. فالحركة الأرثوذكسية اليهودية سابقة على الحركة الإصلاحية، وتعبّر عن اليمين اليهودي المتطرف، وعن تعصّبها تجاه القومية اليهودية، وتمسكها بحرفية نصوص الكتب المقدسة.

ومن حيث هي حركة معارضة للحركة الإصلاحية اليهودية، تدعو الأرثوذكسية إلى توافق العصر مع النصوص لا إلى توافق النصوص الدينية مع واقع العصر. وفي هذا الصدد نشير إلى موقف الألماني سامسون ر. هيرش (1888-1808) S. R. Hirsch مؤسس المدرسة الأرثوذكسية المعاصرة، والذي أكد على البعد الخالد للتوراة معتبراً إياها المقياس الوحيد لأفكار الحضارة المعاصرة وقيمها، ودعا اليهود إلى التمسك بها، وانتظار ظهور المسيح المخلص. وفي ذلك طبعاً معارضة للإصلاحيين اليهود الذين باتوا يشكلون خطراً على الأرثوذكس لما وقعوا فيه من كفر وهرطقة، وهو ما دفع بالحاخام تسفي شتاين إلى اعتبار اليهود الإصلاحيين أكثر كُفراً ، وأخطراً على الأرثوذكس من خطر العرب.

وفيما يتعلق بالملة المحافظة فقد ظهرت دون شك بعد الحركة الإصلاحية اليهودية، وقامت على التوفيق بين الحركتين الدينتين : الأرثوذكسية المتشددة والإصلاحية المنقّلة. ويعرّف بعض الدارسين العرب هذه الملة بقوله : "لم يعارض المحافظون التغيير الذي دعا إليه الإصلاحيون، فكلاهما مُقتنع بضرورة التغيير وحميته. ولكن المحافظين أرادوا أن يكونَ وحي التغيير نابعًا من أعماق الروح اليهودية، لا من خارجها"¹.

يمكن أن نستدل، في هذا الصدد، على اليهود المحافظين في حملتهم على اليهودية الإصلاحية بالنقد الذي وجهه أسكندر كوهوت لأحد زعماء الإصلاح الديني اليهودي كاوفمان كوهل، ونصّه كالآتي : "هل الدين اليهودي مُغلق إلى الأبد أم هو قابل للتشوّع والتطوّر؟ إني أجب على هذا السؤال سلبيًا وإيجابيًا، أقول نعم لأنّ الدين للإنسان. وبما أنّ واجب الإنسان أن ينمو دائمًا، وجب عليه تغيير الأنظمة الدينية حتى توافقه في تطوره، وأجب لا لأنّ الدين كلمة الإله، وكلمة الإله لا تتغيّر"². وفي موضع آخر يقول : "إن هُدانا هو التّوراة هو قانون موسى كما هو مفسّر ومشروح ومطبّق في التّراث وبما أنّ الرّأي الفردي لا يصلح بشكل عُرفي لجميع الأمم، على الأفراد والجماعات أن يعبّثوا بالتعليم الديني لأهله فقط أي لأولئك الذين يؤمنون بسلطة التّوراة والتّراث ويتقبّلون بشكل متفتّح أن ينظروا إلى متطلّبات العصر النّافع منها وغير النّافع بدون أن يؤدّي ذلك إلى تدهور أو تضييع الدين اليهودي"³. إنّ الإصلاح الديني الذي يروم التّقدّم دون موافقة سلطة المرسمية الرّبانية هو ضرب من العوج، بل هيكل فارغ من الروح ومن القلب ومن الحياة. فالدين الحقّ هو ما كان متطابقًا مع نفسه، ومع التّاريخ من ناحية، ومتفتّحًا على أفكار العصر الحديث من ناحية أخرى. ذلك هو الدين

¹ - إسماعيل راجي الفاروقي، الملل المعاصرة في الدين اليهودي، ص 96.

² - إسماعيل راجي الفاروقي، الملل المعاصرة في الدين اليهودي، ص 101.

³ - إسماعيل راجي الفاروقي، نفس المرجع، نفس الصفحة.

الجدير بالاحترام والتقدير. يصبح الدين في نظر اليهودي المحافظ عبادةً وقانونًا، نظريّةً ومُمارَسَةً، جسدًا وروحًا، ودعوةً إلى إتباع القانون المقدس دون إنكاره لدراسة الدين دراسةً علميّةً¹.

أما سولومون شاختر، خَلَفُ كُوهوت، فيقول في هذا الصدد: "إِنَّ كَلِمَةَ الْمُحَافِظِ كَلِمَةٌ عَامَّةٌ دَرَجَتْ عَلَى الْأَلْسُنِ لَكِنِّي أَعْنِي بِهَا شَيْئًا خَاصًّا هُوَ مَجْمُوعَةُ الْكِنَائِسِ الَّتِي اخْتَلَفَتْ عَنِ الْأَرْتُودُوكْسِ مِنْ حَيْثُ التَّطْبِيقِ وَالْعَمَلِ دُونَ أَنْ تُخَالِفَهُمْ كَثِيرًا مِنْ حَيْثُ الْمَبَادِئِ وَالنَّظَرِيَّاتِ. فَالْأَمْرِيكَانِ الْيَهُودِ الْمُؤَلُّودُونَ فِي أَمْرِيكََا يَتَقَبَّلُونَ جَمِيعَ الْأَفْكَارِ وَالْمَبَادِئِ الْقَدِيمَةِ وَلَكِنَّهُمْ يُرِيدُونَ طُرُقًا وَتَطْبِيقَاتٍ جَدِيدَةً وَحَدِيثَةً وَلَعَلَّ هَذِهِ الْخَاصِيَّةُ ذَاتَهَا هِيَ تَعْرِيفُ الْيَهُودِيَّةِ الْمُحَافِظَةِ عَلَى وَجْهِ الدَّقَّةِ"².

وتتمثلُ المبادئُ العمليّةُ للملّةِ المُحَافِظَةِ في المبادئِ التّاليّةِ :

- ليست الغاية من نشأة الملّةِ المُحَافِظَةِ³ خَلْقَ مِلَّةٍ جَدِيدَةٍ، وَلَا انفصالها عن المِلَلِ الأُخْرَى بَلِ التَّوْفِيقِ بَيْنَ كُلٍِّ مِنَ الْحَرَكَتَيْنِ الْإِصْلَاحِيَّةِ الْيَهُودِيَّةِ وَالْأَرْتُودُوكْسِيَّةِ الْمَتَرَمَّتَةِ.
- إِقَامَةُ الصَّلَوَاتِ وَالْوَعْظِ بِاللُّغَةِ الَّتِي يَفْهَمُهَا الْمَتَدِينُونَ، فَإِنْ اسْتَحَالَ عَلَيْهِمْ فَهَمَّ اللُّغَةِ الْعِبْرِيَّةِ، جَازَ لَهُمْ اعْتِمَادُ اللُّغَةِ الْإِنْجَلِيزِيَّةِ.
- حَذْفُ الْقَرَاءَاتِ الْمَطْوَلَةِ وَالْأَنَاشِيدِ الْمُدْرُوشَةِ مِنَ الْكَنِيسِ، وَجَعْلُ الصَّلَاةِ تَعَبُدًا لَانْتِقًا.
- تَرْبِيَةِ النِّسَاءِ تَرْبِيَةً دِينِيَّةً تَسْمَحُ لَهُنَّ بِالْقِيَامِ بِأَعْمَالِ الْكَنِيسَةِ عَلَى قَدَمِ الْمُسَاوَاةِ مَعَ الرِّجَالِ .

¹ - اسماعيل راجي الفاروقي، المصدر نفسه، ص 102.

² - اسماعيل راجي الفاروقي، المصدر نفسه، ص ص 102-103.

³ - سلكت الحركة اليهودية المحافظة، مسلك الوسطية بين الحركتين المذكورتين، وهذا يعني أنّ المحافظين "لم يعارضوا التغيير الذي دعا إليه الإصلاحيون، فكلاهما مُقتنع بضرورة التغيير وحتميته. ولكن المحافظين أرادوا أن يكون وجهي التغيير نابعا من أعماق الروح اليهودية، لا من خارجها". انظر: إسماعيل راجي الفاروقي، الملل المعاصرة في الدين اليهودي، ص 96.

• الالتزام بالقوانين المأكلية والطُّ قوس السَّبْتِيَّةِ حتَّى ينفذَ الدين اليهودي إلى البيوت، وإلى الحياة العائليَّة.

• القول بـ "كلال يسرائيل" ومعناه أن الأمة اليهودية شعبٌ واحدٍ يعي ذاته ككألوث مُتَكَوِّنٍ من الشعب الإسرائيليِّ والتَّوراة والإله. وهذه الأقانيمُ الثَّلَاثَةُ مُتساويةٌ، ولا يُمكن فهمُ أحدها بمغزلٍ عن الأُفُنُومِيْنِ الآخَرِيْنِ. والأُمَّةُ الإِسْرَائِيلِيَّةُ هويَّةٌ واحدةٌ مشتركةٌ تُدُلُّ عليها كلمة "كلال يسرائيل".

النتيجة، لئن ذهب الإصلاحيون إلى إظهار الشعب على التَّوراة وعلى الإله، فإنَّ الأورثودوكسيين، على العكس، أظهرُوا الله والتَّوراة على الشعب، أمَّا المُحَافِظُونَ فقد عَمَدُوا إلى المُساواة والجمع بين هذه المقوماتِ الثَّلَاثَةِ دَاعِيْنِ إلى دراسة التَّاريخ اليهوديِّ دراسةً علميَّةً تقوم على المُواءمة بين الكتاب المقدس والأوضاع الرَّاهنة، ومُؤكِّدِيْنِ على دمج التنوع في الوحدة بمعنى جمع اليهود في إطارٍ واحدٍ دون إنكار تنوع فكرهم الدينيِّ ومطالبتهم الاجتماعيَّة.

تجدرُ الإشارةُ، بخصوص موقف الحركة الإصلاحية اليهودية من الحركة الصهيونية، إلى التَّعارض القائم بين زعماء الإصلاح اليهوديِّ وزعماء التَّيار القوميِّ الصهيونيِّ. فموقف الإصلاحيين ينكر فكرة القومية اليهودية، ويعتبرها حركةً سياسيَّةً غنصريَّةً مُتطرِّفةً تدعو إلى إقامة دولةٍ يهوديةٍ في أرض الميعاد في فلسطين لحكم العالم بأسره. وبناءً على ذلك، أبدى الإصلاحيون عداًهم لمؤسس الصهيونية السياسيَّة الحديثة ثيودور هيرتزل (Theodor Herzl) (1860-1904م) الذي دعا إلى إنشاءٍ وطنٍ قوميِّ صهيونيِّ في أوَّلِ مُؤتمَرٍ صهيونيِّ عالميِّ سنة 1897 في بآل بسويسرا.

وتعتبرُ الصهيونية واجهة اليهودية السياسيَّة العالميَّة، وقد ظلَّت حاضرةً بكلِّ قوتها ونُفوذها ودهائها في أغلب الأجهزة الحكوميَّة في العالم، وهي لا تعملُ إلاَّ لمصلحتِها الخاصَّة. ورغم إذعان الحركة الإصلاحية اليهودية اليوم لضغوط

الصهيونية العالمية، فإنها ما تزال تحتفظ لنفسها بموقفها المعارض لما تقوم به القومية الصهيونية في فلسطين من قمع وعنف سياسي. نشير في هذا الصدد إلى المصلح ألكسندر شندلر (1925-2000م) A. Schindler الذي حافظ على مسافة تفصله عن القومية الصهيونية، وقابل بين مركزية الدياسبورا ومركزية إسرائيل مما يعني أن الجماعات اليهودية بالخارج (فلسطين) هم المصدر المالي الأكبر لمن هم بالداخل الاسرائيلي، وبالتالي، فإنه من حقهم أن يكون لهم الكلمة العليا.

النتيجة، أن موقف الحركة الإصلاحية اليهودية من المنظمة الصهيونية العالمية ما يزال موقفا ثابتا في مبادئه لا يعترف بكيان عنصري قومي يهودي متطرف، ويعتبر أن الحكم في فلسطين لا بد أن يكون ديمقراطيا مشتركا، وأن فلسطين جزء من تراث الديانتين المسيحية والإسلامية.

II. الإصلاح الديني المسيحي :

1. أسباب نشأته :

ليست حركة الإصلاح الديني المسيحي سوى نتيجة لجملة من عوامل كانت سببا في ظهورها في أوروبا. والحديث عن تجربة إصلاحية مسيحية يقتضي النظر في أسباب هذه العوامل. لكن بداية، تجدر الإشارة إلى أن اللفظ العربي "إصلاح" الذي يُقابلُه في الفرنسية Réforme هو لفظ مشتق في اللغة اللاتينية من Reformare، ومعناه إعادة حقيقة ما إلى صورتها الأصلية. فالبادئة (Re) تحيل على وجود صورة سابقة هي الأصل؛ بينما تدل لفظة Forme على صورة قابلة للتنظيم والتجديد بطريقة أخرى. وعليه، فإن الحديث عن تجربة دينية إصلاحية مسيحية مُرتبطٌ بالتحوُّل الكبير في مفهوم الكنيسة وموقعها ودورها زمن الإمبراطور الروماني قسطنطين الأول¹ الذي كان سببا في خيانة الكنيسة لمتطلبات

¹ - (280-337م) هو قديس في الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية والكاثوليكية. حكم الإمبراطورية الرومانية. وُلِّب بالإمبراطور المسيحي الأول. جمع الزومان على دين واحد.

الإنجيل . وأنَّ ضَغَطَ الكنيسة الكاثوليكية بَلَغَ على المسيحيين أشدَّهُ، وهو ما جعلها تفرض كامل سلطانها عليهم، وعلى العامة والعلماء على السواء، معتبرة أن كل رأي في العلوم الكونية مخالِفٌ لرأيها كُفْرٌ وضلالةٌ. وسوّلت لها عنجبيتها وجورها تعذيب المارقين عن تعاليمها وحرقيهم سواء كان من المعارضين لها علانية أو سرًّا.

لهذا السبب، كانت الكنيسة تلاحقهم أينما كانوا بواسطة محاكم التفتيش التابعة لها. والأُمثلة على ذلك كثيرة، ونذكر على سبيل المثال جاليليو غاليلي¹ (1564-1642م) G. Galilée الذي أجبرته الكنيسة على التراجع عن أقواله، ووضع تحت الإقامة الجبرية حتى وفاته، وجوردانو برونو² (1548-1600م) G. Bruno، وجان هوس البوهيمي J. Huss (1339-1372) وجيروم البراغي Jérôme de Prague (1379-1416)، وميخائيل سرفيتوس Servetus (1511-1553) Michael، وويليام تندال William Tyndale (1494-1536)...الذين أُعِدُّوا بقرار أصدره مجمع كونستانس عام 1414، وظلَّ مفعولُه ساريًا حتى عام 1418م.

في الحقيقة، ليس الإصلاح المسيحي أمرًا حتميًا لأن الحياة الدينية لم تقم منذ العصور الوسطى على عقيدة المسيح عليه السلام، ولا حتى على عقيدة الكتاب المقدس. وهذا الانجراف العقدي رافق المسيحية، وأضفى عليها صبغةً وثنيةً أخرجتُها عن صورتها الإلهية، وحولتها إلى فكرٍ بشريٍّ دنيويٍّ، وإلى تصوّرٍ كنسيٍّ فاسدٍ. وأصبح الإله غاضبًا يدين ويُعاقبهم، ولم يبقَ أمامهم سبيل لإرضائه إلا بطاعة الكنيسة التي أصبحت تنوب المسيح، وصار البابا خليفةً³. ولذلك

¹ - فلكي وفيلسوف وفيزيائي ورياضي ومخترع التليسكوب، ومهندس وجامعي إيطالي. نشر نظرية مركزية الشمس التي جاء بها كوبرنيكوس، ودافع عنها بقوة على أسس فيزيائية، وفنّد نظرية أرسطو حول الحركة معتمداً الملاحظة والتجربة.

² - اعتنق نظرية كوبرنيكوس عن دوران الأرض التي كانت محرمة من قبل رجال الدين آنذاك، وافترض أن النظام الشمسي هو واحد من مجموعة نظم تغطي الكون في صورة نجوم ...

³ - قال المسيح للقديس بطرس (وأنا أقول لك أيضا أنت بطرس وعلى هذه الأرض ابن كنيسة، وأبواب الجحيم لن تقوى عليها، وأعطيك مفاتيح ملكوت السماوات. فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطا في السماوات. وكل ما تحله على الأرض يكون محلولا في السماوات). إنجيل متى- الإصحاح السادس عشر.

تبنّت الكنيسة عقيدة التثليث عقيدةً رسميّةً، وادّعت لنفسها من الحُقُوق الكَثيرة ما لا ينبغي إلا لله عزّ وجلّ¹. وتزُمُ هذه العقيدة في الكتاب المقدّس إلى الأب والابن والرّوح القدس، وهي أقانيمٌ مُتساويةٌ في القُدرة والمجد. والأقانيمُ الثَلَاثَةُ تدلُّ على هذه المعاني الثَلَاثَةِ مجتمعةً: " الله الأب، والله الابن، والله الرّوح القدس. فالإب الأب ينتهي الخلق بواسطة الابن، وإلى الابن الفداء، وإلى الرّوح القدس التّطهير"².

وقد نتج عن هذا الانحراف تفشي الجهل بين مُعتنقي المسيحية الممروجة بالعقائد الوثنيّة لا سيّما وأنّ الكنيسة كانت تمنع أيّاً كان من الكتاب المقدّس. وكذلك كان حال كنيسة العصور الوسطى التي عجزت عن القيام بواجبها الدينيّ، وغلبت عليها السّياسة وأمور الدُنيا، وصارت مركزاً للأطماع البابويّة ومهداً للعصور المُظلمة. وإذا كان المؤرّخون والكتّاب يُقرّون وجودَ عواملٍ مُباشرةٍ وغير مُباشرةٍ للإصلاح الدينيّ المسيحيّ، فسكنفتي فقط بذكرِ عواملِ الإصلاح المُباشرة كالاتي :

• ادّعاء الكنيسة الحقّ المطلق في احتكار الكتاب المقدّس فهماً وتفسيراً، وفرضها عقائدها وتفاسيرها على الجميع. وتبنّيها عقيدة التثليث عقيدةً رسميّةً غير مدعومة بأيّ نصّ إلهي. وهذه العقيدة التي اُبتدعها بولس مُناقضةً لعقيدة التّوحيد.

• صُكوك الغُفران، وتعني ادّعاء الكنيسة حقّ الغُفران بناءً على اعتقادها أنّ المسيح والقديسين حقّقوا إصلاحاً عظيماً، وهذا الفايض من الإصلاح مدّخرٌ في خزّانة سماويّة، وبوسع البابا أن يسحب منها لحساب الأئمّاء الأحياء ما يَغفرُ لخطيئهم على قدرٍ وحجمٍ ذنوبهم لغرض تحقيق الرّيح الوفير. ويعني حقّ الجّرمان

¹ - مجد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ت)، ص 156.

² - محمّد أبو زهرة، المرجع نفسه، ص 91.

العقاب المغنويّ الذي تستأثرُ به الكنيسة لمُعاقبة من تشاء وقتما تشاء، والذي بمقتضاه يكونُ الحرمان بالنّبذ أو بالطرد أو بمصادرة أملاك الأشخاص من أمثال أريوس ولوثر وهنري الرابع...إلخ.

• حقّ التّجَلَّة droit d'absolution، هو حقّ تحتكرُهُ الكنيسة لِتُجَلِّ وتُحرِّم ما تشاء حتّى ولو كان ذلك على حساب الكتاب المقدّس. وهذا الحقّ يُوسِّع من سُلطانها في انتهاك العقيدة ذاتها.

• حقّ المحاكمة : هو حقّ تدخُّرُهُ الكنيسة لنفسها لتتحكّم في القِيَمين علمها بواسطة محاكم خاصّة تنظرُ في قضاياهم، أمّا معارضُها من الخارج، فيرجعون بالنظرِ إلى جهة قضائية كهنوتية تُسمّى محكمة التفتيش.

• فقدان الأمل في الإصلاح الهاديّ : يعنّي الإصلاح الهاديّ المحاولات الإصلاحية النّابعة من داخل الكنيسة، والتي ترمي إلى الإصلاح بطريقة سليمة عندما تبيّن الإصلاحيون بلوغ الفساد مُنتهاه، وتفشّيه في جميع مفاصل الكنيسة من أعلى الهرم إلى أدناه، وأيقنوا أنّه ليس من سبيلٍ إلى تحقيقه إلا عن طريق المَجَامِع.

• المَجَامِع : يوجد مجمعان، مجمَع كُونستانس، عُقدَ عام 1414م، ودام ثلاث سنّواتٍ. ويُعتبَرُ من أكبر مجامع العصور الوُسطى، وعن طريقه توحدت Concile de Constance الكنيسة تحت حُكم البابا مارتن الخامس. وكانت قراراتُ المَجَامِع الكنسيّة مُلزمةً للجميع بما في ذلك البابا. وصدَرَ عن هذا المَجْمَع قرارًا في إعدام المُصلِحين جون ويكليّف وحتّا هوس. ومَجْمَعُ بَازلِ Concile de Bâle، عُقدَ في سويسرا عام 1431 وتواصلَ حتّى عام 1449م، ونادى بتوحيد الكنائس اليونانية والكنائس التّابعة لرُوما، غير أنّه لم ينجح في ذلك.

النتيجة، إنَّ المجامع الكنسيَّة المقدَّسة فشلت في مُحاولاتها الإصلاحية، وفقدت الأمل في تحقيق غايتها ممَّا أدَّى إلى ظهور حركاتٍ إصلاحيةٍ مُعارضَةٍ، سننظر في أبرز أعلامها : لوتر، زوينجلي و كالفن.

2. أعلام الإصلاح الديني المسيحي :

1-2. مارتن لوتر (1546-1443) Martin Luther :

تحوَّل الإصلاح في القرن السَّادسِ عشرَ من اللاهوت الصُّوريِّ ومن اليوتوبيا إلى الصِّراع المحسوس، بفضل دخول مارتن لوتر وهو في سنِّ الثانية والعشرين من عمره إلى رهبانيَّة الأوغسطينيين، فقد اهتدى خلال قراءته الكتاب المقدَّس إلى استكشاف إيمانٍ يُخَفِّفُ من الرِّيبِ وفساد ممارسات الكنيسة. ولذلك، أدرك لوتر أنَّ الخلاص لا يكون إلاَّ بالإيمان والنِّعمة الإلهية *Grâce* معًا، وأنَّ الإيمان هو وسيلةٌ لفهم ما بشرَّ به المسيح في الكتاب المقدَّس، ومغيَّارٌ صارم قامت عليه رسالته الشَّهيرَة (1517) المؤلَّفة من خمسٍ وتسعينَ قضيَّةً بهدف معارضة فكرة صكوك الغفران. ورغم تُهمة الهرطقة والمُرُوق التي وجَّهتها له الكنيسة، فإنَّه لم يدخِرْ جُهدًا في إعلان نُورته عليها.

لم يكن لوتر يهدف إلى هدم الكنيسة، ولا إلى مُحاربة سُلطانها باعتبارها مُرشدةً وواعدةً ومُبيِّنةً للنَّاسِ شُؤونَ دينهم¹، بل كان يريد إصلاح ما حلَّ بها وبرجالها من حيفٍ وفساد، وردَّهم إلى الجادَّة، وتأييده لما أعطته إيَّاهم الكُتب المقدَّسة، ووصايا الرُّسل من حُقوقٍ غير أنَّه عندما أيقن أنَّهم لا يُريدون الإصلاح، استحثَّ الأمراء على التَّدخُّل في شأن رجال الدين، لأنَّه أنَّه من حَقِّهم عزْل كلِّ من لم يقم بواجبه الديني². وترتَّب عن مُعارضته تلك، احتِفاظ الكنيسة لنفسها بحقِّ

¹ - مجد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ص 165.

² - رأى لوتر أنَّ عدم زواج رجال الدِّين كان يمثِّل عاملاً من عوامل فسادهم، وأقرَّ بحَقِّهم في الزَّواج. بل وتزوَّج هو بدوَّره من راهبة لأنَّه لم يجد في مسيحية العُصور الأولى منعا من ذلك الحق. انظر: مجد أبو زهرة، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

فهم الإنجيل، وهو ما دفعه إلى تزجّمته إلى الألمانية حتّى تكون قراءته وفهمه في مُتَنَاول جميع الألمان. وفيما يتعلّق بوثيقة اعتراض لوثر على مسألة الاستحالة والغفران، رأينا أنّه من المفيد أن نختزلها في البُنود التّاليّة :

• يُطالبُ الرَّبُّ يَسُوعَ المسيحَ أن تكون توبة المؤمن توبةً نصوحًا، وأن تكون سيرتهم نقيّةً.

• اللهُ وحده هو غافرُ الذّنْبِ لمن يشاء من عباده، وليس البابا لأنَّ الغُفران يتوقّفُ على النّدَمِ والتّوبة من قِبَلِ المؤمن لا غير.

• كلّ الذين يعتقدون في الخلاص من عذاب جهنّم، لمجرّد حُصولهم على وعودٍ من البابا سيصلون نار الجحيم سوّية برقعةٍ من علمهم هذه الأمور.

• لا يوجد، بالنّسبة للكنيسة، مرجعٌ حقيقيّ سوى الإنجيل المقدّس.

خلاصة القول، يُعتبرُ لوثر واحدًا من الرّموز البارزة في الكنيسة و كان له فضلٌ مجهّوداته الإصلاحية تأثيرٌ مبّاشٌ على الأجيال من بعده سواءً في ألمانيا أو في دُولِ اسكندنافيا. إذ أعادَ للوعظ مكانته الصّحيحة في الكنيسة، ونبّه جيله إلى أنّ الثّقافة والحضارة ليستا مجردَ نتاجٍ للفكر والمنطق بل هما عملٌ مُجدّدٌ للإيمان بالمسيح، وأنّ الخلاص لا يكون إلا بالإيمان بالسيد المسيح. وامتدّ بذلك إصلاحُ لوثر من السويد إلى فنلندا بفضل ترجمته رسولها ما يكل أجريكولا Michael Agricola العهد الجديد إلى اللّغة الفنلندية عام 1510، وأصبح الإيمان اللوثرِي عقيدةً للشعب عام 1530م. وامتدّ تأثيره إلى سكتلندا على يد جون نوكس John Knox، وإلى بولندا. وعدّ إسهامه تحوّلًا من الكاثوليكيّة إلى البروتستانتية في القرن 16 م.

2-2. هُولدرِيخ زوينجلي (1531- 1484) Huldreich Zwingli :

وُلِدَ هُولدرِيخ زوينجلي بمدينة زوريخ بسويسرا، وتلقّى تعليمه في مدارسٍ وجامعاتٍ برن وفيينا وبال. واطّلع، خلال دراسته على فلسفة القرون الوسطى

وعلى العلوم اللاهوتية متأثراً بمعاصريه من أساتذة النزعة الإنسانية، وكان "أمير الإنسانيين" إرازموس الروتردامي (1466-1536) مثله الأعلى. ويُعتبر زوينجلي من الجيل الأول من المصلحين، ولم يكن متأثراً في إصلاحه الديني بلوثر، إذ يقول في هذا الصدد : "بدأت أكرز [أدعو إلى الإيمان به علناً] بالإنجيل عام 1516 م أي في وقت لم يكن فيه اسم لوثر معروفاً أو مسموعاً عنه في هذه الدولة. إني لم أتعلم إنجيل المسيح من لوثر بل من كلمة الله مباشرة"¹.

إن أول العوامل التي دفعته إلى الإصلاح هو خروجه رفقة الجنود والمترفة السويسريين لمساندة البابا في حرب ضد الجيوش الفرنسية في إيطاليا عام 1516 م. وكان للسويسريين باع كبير في هذا الشأن حتى وصفوا بأنهم حماة الكنيسة. ولما رأى زوينجلي أبناء وطنه يقتلون، أيقن خطر الكنيسة على مواطني بلده، وعارض التجنيد الإلزامي للسويسريين مندداً بفساد الأساقفة والرهبان. وثاني هذه العوامل فيتمثل في فساد العقيدة، واستشفاء المسيحيين بالسيدة مريم لنيل الغفران. وهو ما دفع بزوينجلي إلى مهاجمة الخرافات والأساطير السائدة. أما ثالثها، فيكمن في مهزلة صكوك الغفران من قبل الراهب الإيطالي سامسون الذي حل بمدينة زيورخ، وعرض على أهلها شراء صكوك الغفران. لكنه لقي معارضة من قبل زوينجلي الذي بين أمام المجلس السويسري أنه لا يوجد في الكتب المقدسة ما يجيز ذلك لأن الله أعلن عن غفرانه بصورة مجانية، ولأن الثمن دفعه المسيح على الصليب. وأما رابعها، فيتمثل في استياء الأباطوريات الخاضعة للكنيسة الكاثوليكية من فساد الكنيسة والبايات.

يمكن اختزال إصلاحات زوينجلي في المبادئ التالية :

• وضع سلطة الكتاب المقدس المطلقة فوق تعاليم الكنيسة.

¹ - عزت زكي، تاريخ المسيحية في عصر الإصلاح، دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية، القاهرة دت، ص 87.

- مهاجمة استعمال اللاتينية في الصلوات الكنسية، وخدمة القُداس وعُهود الرهبنة والمطهر¹.
- التّنديد بتحريم الزّواج، وإعلان أنّ زواج الكهنة أمر معقول.
- تحريم استخدام الصُّور والتّمائيل وآثار القُدسين لأنّ النّصارى غير مَعْنِيَيْن بأيّ عمل لم يَصُدُر عن المسيح .
- تكون السّلطة النهائيّة في المجتمع المسيحيّ بيدّ حكومة مدنيّة منتخبة تستند إلى الكتاب المقدّس.
- التّشكيك في شعيرة العشاء الرّبّاني.

عارضت الكنيسة مؤقّف زوينجلي الذي أخذ في الانتشار على نطاق واسع إذ أُحرق أحد أتباعه، وهو ما دفعه إلى إشهار الحزب على رأس جيش ضدّ الكاثوليك. غير أنّ مساعٍ بُذلت للصُّلح، وتمّ عقد مُعاهدة تُنصّ على احترام الأقاليم بعضها بعضاً. لكنّ ذلك لم يدُم طويلاً حيث قامت معركة 1531 م بينهما أدت إلى قتل زوينجلي، وإحراقه، وذرّ رُفاته في الهواء. وعُقد بعد ذلك، صلح بين المقاطعات، وظهر رائد من رواد الإصلاح البروتستانتيّ انتقلت خلاله زعامته الحرّكة الإصلاحية من زوريخ إلى بُرن، ومن سويسرا إلى جنيف وهذا المصلح هو كالفن.

3-2. جان كالفن (1564-1905) : Jean Calvin

وُلد كالفن عام 1509 م ب نويون Noyon في مقاطعة بيكاردية Picardie، وتوفّي في جنيف عام 1564 م. وهو لاهوتيّ فرنسيّ، وزعيم المصلحين في ذلك الرّمن حيث كان الإصلاح هو الشُّغل الشّاغِل لعديد المُفكرين. وفي الفترة التي قضّاها

¹ - Purgatorium معتقد كاثوليكي، ومكان للطهارة تذهب اليه أنفسُ المُخطئين المؤمنين الذين لم يتوبوا توبة كاملة عن كلّ خطاياهم.

كالفن في باريس، وتأثر فيها بأنصار المذهب اللوثري من أمثال جاك لوفيفر الملقب بأب البروتستانتية الفرنسية، ازدادت قناعته بضرورة العمل على إصلاح الكنيسة، واعتبر ممثّل الجيل الثاني من رجال الإصلاح¹.

لكن أفكاره حول تطوير النظام اللاهوتي الرسمي، ورفضه فكرة تجلي المسيح حسياً في العشاء الرباني لاقت معارضة قوية من الكنيسة دفعته على الفرار من فرنسا، والسّياحة بين مدن كثيرة إلى أن أقام في بازل (سويسرا) وألّف كتاباً مهمّاً باللّسان اللاتيني تحت عنوان أسس الديانة المسيحية² (1536)، ردّ فيه على اضطهاد الملك الفرنسي الأول للوثريين الفرنسيين، وضمّنه أهمّ مبادئه الإصلاحية. واعتبر أول إصدار له وثيقة دفاعية تضمن تصوّراً جديداً للإيمان المسيحي. وسنخّزل أفكاره الإصلاحية في المبادئ التالية³ :

- الكتاب المقدس هو المصدر الوحيد في المسائل الدينية.
- السيد المسيح الشفيح الوحيد لدى الله.
- الايمان هو الخلاص بالأعمال.

وبالإضافة إلى هذه المبادئ الإصلاحية، دعا كالفن إلى تطهير المجتمع من الرذيلة إذ حارب الإباحية والدعارة، ولعب الميسر، وتناول المسكرات وكلّ ما يتنافى مع الدين والآداب، ودعا إلى الجزاء الرادع لكلّ من يرتكب مثل هذه المقاسد. وبفضل كالفن، انتشر الإصلاح البروتستانتي في فرنسا وهولندا وبلجيكا وألمانيا وأوروبا الشرقية وبولندا والمجر واسكتلندا وسائر الدول الأخرى. وقد

¹ - إيرل كيرنز، المسيحية عبر العصور، ترجمة عاطف سامي برنابا، الناشر ICI، قبرص (د.ت)، ص 365.

² - صدر هذا الكتاب عام 1536م، وأدخلت عليه إضافات عديدة إلى حدّ نشرته الأخيرة سنة 1564م، وصار مذهباً أكثر راديكاليّة من مذهب لوتر.

³ - طارق عبد الحميد، حركات الإصلاح بين الإسلام والمسيحية، مركز التنوير الإسلامي دراسة مقارنة، كلية الدعوة الإسلامية قسم الأديان والمذاهب 1999م، ص ص 70-71.

ترتّب عن ذلك، أنّ نصف العالم المسيحيّ في أوروبا الغربيّة قد خرج على كنيسة روما، ورفض ولاءه للبابا. لكن، هل يعني ذلك أنّ الكنيسة ستظلّ مكتوفة الأيدي أمام هذه الحركة الإصلاحية البروتستانتية بعد أن تمّ تحريف عقيدتها؟

3. الإصلاح المضادّ :

أمام تظافر جملة من العوامل مثل تفتّح الأذهان في عصر النهضة، واستنارة العقول، وتسلّط الأضواء على الكتاب المقدّس، ونتيجة لاستفّحال الكثير من المفاسد بين الأساقفة والرهبان، والانجراف داخل المؤسسة الكنسية، كان لا بدّ للكنيسة الكاثوليكية أن تستشعر الخطر المخدق بها، والمهدّد لكيانها لا سيّما وأنّ المدّ البروتستانتيّ زحف على إيطاليا، وأنّ تُصلّح من أحوالها، وتُجمّع المؤمنين بها حولها. وهذا الإصلاح يسمّى بالإصلاح المضادّ، وهو دون شكّ، دعوة موجّهة للبابا بول الثالث لإصلاح الكنيسة، والذي أصدر قراراً بعقد مجمع ترنت 1542م (Concil de Trente) المسكوّني¹، غير أنّه لم يتمّ بسبب الخلافات الناشئة بين أرباب الحكم، وتمّ تأجيله لمرة عديدة إلى أن عُقد سنة 1563، ووضعت على إثره الملامح الرئيسية للعقيدة الكاثوليكية وللنظام الكنسيّ. ونذكرها كالآتي :

- رفض اعتماد الكتاب المقدّس وحده في تفسير العقيدة كما دعا إلى ذلك لوثر وكالفن، والإقرار باعتماد الكتاب المقدّس والتعاليم الكنسية القديمة معاً.
- الإقرار بالاعتماد على النسخة اللاتينية من الكتاب المقدّس كنسخة وحيدة، ورفض عقيدة لوثر القائمة على التبرير بالإيمان.
- رفض عقيدة كالفن القائلة بالقدريّة.

¹ - المسكونية Oecuménisme هي حركة تهدف إلى توحد الكنائس بعضها البعض.

• الإبقاء على الأسرار الكنسية السبعة¹، وعلى الاستحالة والعشاء الرباني.
وفيما يتعلق بنظام الكنيسة، قرّر المجمع قيام الصلاة باللغة اللاتينية، وحرّم الزواج على القساوسة، وحدّد سنّ الثلاثين عاما لمن يشغل منصب الأسقف، وسنّ الخمس وعشرين عاما لمنصب القس، ومنع الكتب البروتستانتية داخل المملكة الكاثوليكية، وفتح مدارس لتعليم رجال الدين واجباتهم الدينية. كما قرّر المجمع إسناد البابا السلطة العليا في الكنيسة الكاثوليكية، وجعله خليفة المسيح والرسل.

وبناء على ذلك، اتخذت الكنيسة في نشر عقيدتها الكاثوليكية جملة من الوسائل نذكر من بينها: تشجيع المنظمات الدينية القديمة مثل الفرنسيسكان والكارمليين على الوعظ والعناية بالتعليم، وجمعية الجزويت Jesuites (اليسوعيون) وهي أقوى المنظمات تأثيرا وانتشارا، أسسها الإسباني إجناس لويولا Ignas Loyola لغاية انتزاع بيت المقدس من المسلمين. ولقيت تشجيعا من البابا بول الثالث. وتحجير الكنيسة الكتب والأفكار الدينية المخالفة لتعاليمها، ومنع ظهورها وتداولها وقراءتها، ومعاقبة كلّ المخالفين لها بناء على قرار الحرمان البابوي. ونذكر على وجه الخصوص، مؤلفات لوثر وكالفن. بالإضافة إلى وسيلة أخرى تتمثل في إحياء الكنيسة الكاثوليكية لمحكمة التفتيش، ومنحها سلطة واسعة بهدف ملاحقة المخالفين لعقيدتها، وتغذيتهم أشد أنواع العذاب. وهكذا استعادت الكنيسة نفوذها القديم، ورسخته من جديد في العديد من دول أوروبا.

نتهي الى هذه النتيجة: إنّ حركات الإصلاح اليهودي والمسيحي شهدت جملة من التطورات اللاهوتية العميقة والمختلفة بينهما. فالإصلاح اليهودي

¹ - الأسرار السبعة: 1- سر المعمودية 2) سر الميرون 3) سر القربان 4) سر التوبة والاعتراف 5) سر مسحة المضي 6) سر الزيجة (الزواج) 7) سر الكهنوت.

(اليهوديَّة الإصلاحية والمحافظة) ركَّز على إعادة تفسير الشَّريعة بما يناسب العصر الحديث، من نحو إعطاء الفرد دورًا في القرارات الأخلاقيَّة، وتقليص التقيّد بالطَّقوس. أمَّا الإصلاح البروتستانتيّ المسيحيّ، فقد ركَّز على ترتيب علاقة الفرد بالإله، وأنكر سلطة الكنيسة المطلقة متَّخذًا من الكتاب المقدَّس مصدرًا أوحَدَ للعقيدة، بالإضافة إلى تأكيده على الإيمان الشَّخصي والعمل الصَّالح. ورغم تشديد كلا الإصلاحين على البُعد الأخلاقيّ والمسؤولية الاجتماعيَّة، فإنَّ الإصلاح اليهوديَّ شَمَلَ دمج الفرد في مجتمع حديث، بينما ركَّز الإصلاح المسيحيّ على إعادة تشكيل التَّعليم والوعيّ الدينيّ الفرديّ. وبناء عليه، فإنَّ وجه التَّمائل بينهما يكمن في التَّطبيق العمليّ للأخلاق والدين، بينما يبرز وجه التَّباین في مصادر التَّشريع وممارسة الطَّقوس والتَّفاعل مع التَّقليد، وهو ما يعكس تنوعًا لاهوتيًّا بين الحركتَين الإصلاحيتَين.

خاتمة :

اتَّجهت المسيحيَّة بكلِّ قواها وشرورها إلى الله تعالى، وحقَّقت للأسف نجاحا مفاده تعدُّد الآلهة من نحو الهندوسية وأمثالها. لكن، لو سارت الأديان سيرها الطبيعيّ كرسالاتٍ سماويَّة منزلةٍ دون تحريف، لأتَّقت جَميعًا في أهدافٍ. يَقُولُ زُولانْد بنُّون : " إِنَّ المسيحيَّة بدأت بسيطة ولكنَّ النَّاس عقَّدوها بعقائد صعبة عصَّفت بها"¹.

ولذلك، ينبغي على الباحثين المتخصَّصين في علم دراسة الدين ومقارنتها، الاهتمام بدراسة الحركات الإصلاحية الدينيَّة، وإبراز وجهها الحقيقيّ بكلِّ موضوعيَّة لا سيَّما وأنَّ الكتب المنزلة قد أصابها التَّحريف والتَّزييف، ونذكر على وجه الخُصوص الديانتَين اليهوديَّة والنَّصرانيَّة. كما يتوجَّب عليهم، ترشيد الصَّحوة الإسلاميَّة بناء على منهج الفهم الصَّحيح والقويم لأوضاع العَرَب

¹ - أحمد شلبي، مقارنة الأديان، الجزء الثاني المسيحيَّة، مكتبة النهضة المصريَّة، الطَّبعة العاشرة، 1998، صفحة 22.

والمُسلِّمِينَ بَغْرَضٍ وَعَمِيهِمْ بِخَطُورَةِ الْمَشْرُوعِ الصُّهْنِيُونِيِّ الْعَالَمِيِّ، وَوُقُوفِهِمْ مِنْهُ مُؤَيِّفَ الْمُؤْمِنِينَ بِنَصْرِ اللَّهِ بِنَاءً عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: "وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرَ الْمُؤْمِنِينَ"¹، عَلَى مَا أُنزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ (ص): "إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ. فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ"².

لَا بَدَّ مِنَ الدَّعْوَةِ إِلَى الْحَقِّ، وَتَخْلِيصِ مَعْتَقِدَاتِ الْبَشَرِيَّةِ مِنَ التَّحْرِيفِ وَالْإِنْحِرَافِ، وَإِخْلَالِ الْوِفَاقِ مَحَلِّ الْخِلَافِ، لَكِنَّ حُبَّ الدُّنْيَا قَلَبَ الْحَقِّ إِلَى بَاطِلٍ. غَيْرَ أَنَّ الْبَاطِلَ لَنْ يَصْمُدَّ طَوِيلًا أَمَامَ الْحَقِّ. وَسَيُظَلُّ الْإِسْلَامُ أَكْبَرَ قُوَّةٍ دِينِيَّةٍ كُونِيَّةٍ بَلْ وَأَكْبَرَ مُنَافِسٍ يَمُدُّ الدِّينَ الْوَاحِدَ دِينَ الْمُسْتَقْبَلِ بِهَيْكَلِهِ الْأَسَاسِيِّ، وَتَعَالِيْمِهِ الْكُونِيَّةِ.

¹ - سورة الزُّوم، الآية 47.

² - سورة النَّمْلِ، الآيتان 78 و79.

قائمة المصادر والمراجع :

- أبو زهرة محمد ، محاضرات في النَّصرانيَّة، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ت).
- إمانويل كانط، ثلاثة نصوص : تأملات في التَّربية، ما هي الأنوار؟ ما التَّوجُّه في التَّفكير؟ تعريب وتعليق محمود بن جماعة ، دار محمد علي للنَّشر، الطَّبعة الأولى 2005م.
- إنجيل متى، دار المعارف، القاهرة (د.ت).
- بن عبد العزيز الخلف سعود ، دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، مكتبة أضواء السَّلف الطَّبعة الأولى، الرِّياض المملكة العربيَّة السَّعوديَّة، 1997م .
- جنيبير شارل ، المسيحيَّة نشأتها وتطوُّرها، المكتبة العصريَّة، بيروت (د.ت).
- الحاج محمَّد أحمد، النَّصرانيَّة من التَّوحيد إلى التَّثليث، ط1، دار القلم دمشق-الدَّار الشَّاميَّة بيروت، 1992م.
- حسين عبد الله ، المسألة اليهوديَّة، (د.ت) مؤسَّسة هندواي 2017م.
- دياب عيسى، مدخل إلى تاريخ اليهوديَّة وتعاليمها، ط1، دار المشرق، بيروت-لبنان 2013م.
- راجي الفاروقي، اسماعيل ، الملل المعاصرة في الدِّين اليهودي، معهد البحوث والدِّراسات العربيَّة، القاهرة، 1968م.
- ربيع يحيى محمَّد علي، الكتب المقدَّسة بين الصِّحَّة والتَّحريف، ط1، دار الوفاء للطَّباعة والنَّشر، المنصورة 1994م.
- زكي عزَّت، تاريخ المسيحيَّة، المسيحيَّة في عصر الإصلاح، المجلد 3، دار الجيل للطَّباعة والنَّشر، جمهورية مصر العربيَّة. (د.ت).
- سليمان السويلم أسماء ، الفرق اليهوديَّة المعاصرة، (د.ت). File.kutubm.com
- شاحك إسرائيل ، التَّاريخ اليهودي، الدِّيانة اليهوديَّة وطأة ثلاثة آلاف سنة، ترجمة صالح علي سوداح ، بيسان للنَّشر والتَّوزيع ط1، بيروت-لبنان 1995.
- شلبي أحمد ، مقارنة الأديان، ج2، المسيحيَّة ، ط10، مكتبة النَّهضة المصريَّة، القاهرة 1998.
- صليبيا لويس، تجربة الإصلاح والإصلاح المضادَّ في الدِّين المسيحي، مركز دراسات الوحدة العربيَّة (د.ت).

- طارق عبد الحميد، حركات الإصلاح بين الإسلام والمسيحيّة، مركز التّنوير الإسلاميّ دراسة مقارنة، كليّة الدّعوة الإسلاميّة قسم الأديان والمذاهب 1999م.
- عليّ حمّد حُسَيْن ، قاموس المذاهب والأديان، ط1، دار الجيل، بيروت 1998م.
- فتّاح عرفان عبد الحميد، اليهوديّة عرض تاريخيّ والحركات الحديثة اليهوديّة، ط1، دار عمّار، عمان 1997م.
- الكتاب المقدّس، دار الكتاب المقدّس في الشّرق الأوسط، لبنان (د.ت).
- كوشك عزيزة بن حسن، الحركة الإصلاحية اليهودية دراسة تحليلية، حوليّة كليّة الدّعوة الإسلاميّة عدد 30، مجلّد1، (د.ت).
- كيرنز إيرل ، المسيحيّة عبر العصور، ترجمة عاطف سامي برنابا، النّاشر ICI، قبرص (د.ت).
- لوريمر جون ، تاريخ الكنيسة عصر الآباء : من القرن الأوّل وحتى السّادس، دار الثّقافة، ط1، القاهرة 2013م.
- محمد السالحي، عقائد اليهود والنّصارى وشعائهم. دراسة مقارنة من خلال الكتاب المقدّس والفكر اللاهوتيّ، الطّبعة الأولى GLD تونس 2023.
- ملّوني ألبرتو ، المسيحيّة والإصلاح، ترجمة محمّد حدّاد، مؤمنون بلا حدود 2019م.

المناظرات الكلامية السنّية في القيروان خلال العصر الوسيط

- قراءة في النُّظائر والقضايا والأطر -

د. محمّد بوهاها

المعهد العالي للعلوم الإسلاميّة بالقيروان

جامعة الزيتونة

الملخّص :

لم تكن المناظرات الكلامية في القيروان أقلّ قيمة من نظيراتها في المشرق، فقد خلّدت المدوّنة الكلامية المغاربية آثار القيروانيين في هذا الجانب وكشفت عن براعة أصحابها وقدرتهم الفائقة على منافسة النّمودج المشرقي، والتي بلغت في كثير من الأحيان درجة المزايدة. وقد برز ذلك في مستويات متعدّدة، على غرار تحديدهم للقضايا والمضامين الجدليّة؛ وأهمّها مسائل القدر وخلق القرآن والإمامة، وكذلك اختيارهم للأطر والفضاءات المناسبة للتناظر، على غرار المساجد والبلاط الأميري والساحات العامّة.

وسنحاول في هذه الورقة العلمية توضيح تلك المستويات الثريّة، والكشف عن معالم التجربة الكلاميّة القيروانية، انطلاقاً من نصوص المناظرات التي حفظتها المدوّنة المحليّة.

الكلمات المفتاحية : المناظرات-علم الكلام- القيروان- العصر الوسيط-

الجدل.

Abstract :

Theological debates in Kairouan were no less valuable than their counterparts in the Levant. The Maghrebi theological corpus immortalized the Kairouanites' influence in this regard and revealed the ingenuity of their practitioners and their remarkable ability to compete with the Eastern model, often reaching the level of outbidding. This was evident on multiple levels, such as their definition of controversial issues and content, most notably the issues of predestination, the creation of the Qur'an, and the Imamate. They also chose appropriate frameworks and spaces for debate, such as mosques, royal courts, and public squares.

In the following pages, we attempt to dissect these rich levels and uncover the features of the Kairouan theological experience, based on the texts of the debates preserved in the local corpus.

Keywords : debates, theology, Kairouan, medieval period.

المقدّمة :

لا غرو أنّ علم الكلام التقليديّ قد ارتبط منذ نشأته بأسلوب التناظر، ارتباطاً جوهرياً غير مُنفكّ عنه، حتّى غدا ذلك الأسلوب عموداً لبنيته الابستمولوجية. كما لا يخفى على أحد حاجة هذا العلم إلى المناظرات حتّى يضطلع بوظيفته التي تأسّس لأجلها، وهي "إثبات العقائد الدينيّة بإيراد الحجج ودفع الشّبه" -على حدّ عبارة الإيجي (ت 756 هـ).

وإنّ أهمية المناظرات الكلامية في تاريخ الفكر الإسلامي تتجاوز كونها مجرد سجلات جدلية بين خصوم ومناوئين، بل كانت المناظرة آلية معرفيّة ومنهجية متطورة تهدف إلى تحقيق غايات متعددة؛ فهي وسيلة لإظهار الحقّ وإفحام الخصم بالحجّة والبرهان، وأداة لترسيخ العقائد الدينيّة والدّفاع عنها ضدّ مختلف الشّبهات، ومنبرٌ لتعليم العامّة وتدريب الخاصّة على أصول الجدل

والاستدلال، ومسرحٌ فكريّ يعكس موازين القوى الاجتماعية والسياسية في المجتمع. فالمناظرة لم تكن ترفاً فكريّاً، بل كانت مرتبطة أشد الارتباط بالسياق التاريخي الذي تنخرط فيه، وتتأثر به وتؤثر في آن واحد.

وقد مثلت بلاد المشرق الوعاء الحاضن لأولى المناظرات الكلامية في البيئة الإسلامية، باعتبارها مهدّ جميع التيارات الفكرية والعقدية والفلسفية. غير أنّ تلك المناظرات والسّجالات الكلامية لم تكن حبيسة البيئة المشرقية فحسب، بل تسرّبت أيضاً إلى بلاد المغرب الإسلامي وخاصة إلى القيروان -كبرى حواضره العلمية والسياسية-، حيث مثل الجانب الغربي من البلاد الإسلامية ملجأً لأتباع الفرق والمذاهب المضطّدة من قبل الخلفاء في دمشق وبغداد.

وقد تسرّبت إلى القيروان تيارات فكرية مختلفة كان لها تأثير لافت في خارطة المذهبية بالبلاد، على غرار الخوارج الصفرية والمعتزلة والإباضية والإسماعيلية. ولم يكن هذا التنوع المذهبيّ ليبرز دون أن يُفرض احتكاكاً فكريّاً وجدلاً عقائديّاً في ظلّ هيمنة المذهب السنّي وترسخه في صفوف أهل المغرب.

وفي هذا السياق الحضاري الزاخر، نشأت في القيروان حركة فكرية وعلمية ثرية، كان من أبرز تجلياتها فنّ المناظرة الذي عكس حيوية المجتمع القيرواني وتعدّد روافده الفكرية والمذهبية.

ولم تكن المناظرات الكلامية في القيروان أقلّ قيمة من نظيراتها في المشرق، فقد خلّدت المدوّنة الكلامية المغاربية آثار القيروانيين في هذا الجانب وكشفت عن براعة أصحابها وقدرتهم الفائقة على منافسة التّموج المشرقي والتي بلغت في كثير من الأحيان درجة المزايدة. وقد برز ذلك في مستويات متعدّدة، على غرار تحديدهم للقضايا والمضامين الجدلية، وكذلك اختيارهم للأطر والفضاءات المناسبة للتناظر، والتي سنعمل على تحديد مستوياتها وتبيان معالمها في قادم صفحات البحث.

فما هي أبرز القضايا العقدية التي استوعبتها المناظرات الكلامية في القيروان؟ ومن هم أبرز أعلامها؟ وإلى أيّ حدّ كانت المناظرات الكلامية القيروانية مرتبطة بالسياق الحضاري الذي انخرطت فيه؟ وبعبارة أخرى، ما مدى تأثير البيئة المحليّة -بتفصيلاتها السياسيّة والثقافية- في توجيه مضامين المناظرات الكلامية وفي تحديد نتائجها وانعكاساتها في تشكيل الخارطة الدّينية والسياسية في القيروان في العصر الوسيط؟

1. مصادر البحث عن المناظرات الكلامية بالقيروان :

تعدّ كتب الطّبقات والتّراجم أهمّ مادّة مصدريّة نستقي منها صور المناظرات داخل التّراث الكلامي في القيروان. فقد وثّقت نصوصها نماذج متنوّعة من التّناظر؛ توثيقا يبدو في شكل سرد تاريخيّ ونقلٍ لحيثيّات تلك المناظرات، بذكر أطرافها ومواضيعها وأمكنة احتضانها، إلّا أنّ موثّقها لم يتردّدوا في إبراز مواقفهم الدّائميّة من تلك المحاورات والسّجلات، وذلك بالانتصار إلى أصحاب مذهبهم من الذين تعرّضوا لهم بالترجمة والتّوثيق. ولا يثير فينا هذا الأمر تعجّبا أو استغرابا، إذ يعدّ ذلك تقليدا وعرفا في أدب التّراجم، مادام لكلّ مذهب فقهيّ أو مدرسة عقديّة مدوّناتها الخاصّة التي تنتمي إلى ذلك اللّون من التّأليف.

وإنّ استقراء نصوص المناظرات الكلامية في القيروان يفرض علينا أولا استدعاء مصادر كلّ مدرسة على حدة وضبطها ضبطا كرونولوجيا، ثمّ تسجيل بعض الملاحظات المنهجية والمضمونيّة قبل مقاربتها بالتّحليل والمقارنة.

أ. المصادر السنّية : اهتمّ أعلام المدرسة السنّية القيروانيّة بالتّصنيف في هذا اللّون من السّجلات الفكرية وأدبيات المذاهب والفرق الذين أولوا لذلك اهتماما بالغا منذ بداية عصر التّدوين في الغرب الإسلامي. ومن بين هذه العناوين التي استند إليها البحث في هذا الجانب، نذكر : (طبقات علماء إفريقية وتونس) لأبي العرب التميمي (ت 333 هـ)، و(طبقات علماء إفريقية) لأبي عبد الله الخشني

(ت 361 هـ)، وكتاب (رياض النفوس) لأبي بكر المالكي (ت بعد 354 هـ)، وكتاب (ترتيب المدارك) للقاضي عياض (ت 544 هـ) وكتاب (معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان) للدباغ (ت 696 هـ) وابن ناجي (ت 839 هـ).

ب. المصادر الإباضية : كما لا تقلّ كتب الإباضية قيمة عن تلك العناوين السابقة، لما احتوته من إشارات دقيقة وسير مفصلة لنظّارها، ومن بين هذه المصادر نذكر : (أخبار الأئمة الرّستميّين) لابن الصّغير (ت بعد 290 هـ)، وكتاب (سير الأئمة وأخبارهم) المعروف بتاريخ أبي زكريا (ت 471 هـ)، و(طبقات المشايخ بالمغرب) لأبي العباس الدّرجيني (ت 670 هـ)، و(كتاب السير) لأحمد بن سعيد الشّماخي (ت 928 هـ).

ج. المصادر الإسماعيلية : وتضمّنت مدوّنة الإسماعيلية نزرا يسيرا من هذه المناظرات الكلامية، على الرغم من وفرة التّصانيف التي وضعها إمام المدرسة في القيروان القاضي النّعمان (ت 363 هـ) والتي أبرزها : (دعائم الإسلام)، و(تأويل الدّعائم)، و(أساس التّأويل)، و(اختلاف أصول المذاهب)، و(الهمة في آداب أتباع الأئمة). إلّا أنّ كتاب (المجالس والمسائرات) يعدّ أبرز المؤلفات المتضمّنة لمناظرات بعض الأئمة الفاطميّين.

أمّا المدوّنات الاعتزالية فقد سجّلت غيابا واضحا في المكتبات القيروانية؛ نظرا لما لحق بهذه المدرسة من ظروف، أدّت إلى ضياع جلّ ما دوّنه المعتزلة في هذا المجال من العالم الإسلامي. وهو ما يدفعنا إلى العودة إلى بعض الإشارات الواردة في كتب المعتزلة بالمشرق، أو إلى ما ضمّنه مخالفوهم في معرض الترجمة لأعلامهم. وتتجلى في هذا السّياق صعوبات عديدة قد تعترض المهتمّ بالحضور الاعتزاليّ في القيروان، ذلك أنّ المتمعّن في بيانات المعتزلة الواردة في كتب منافسيهم، وخاصة السّنية والإباضية، يلحظ بشكل واضح أنّها صيغت للحطّ من قيمة أصحاب الفكر الاعتزاليّ وتصويرهم في هيئة المحجوجين المنهزمين.¹

¹ - انظر: ابن حمدة، عبد المجيد: المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية، مطبعة دار العرب، تونس، ط1، 1986، ص 10.

ومن بين الكتب المهمة التي وثّقت نزرا من مناظرات المعتزلة مع الإباضية نذكر (طبقات) الدرّجيني و(سير) الشّماخي. فمن نماذج ذلك، ذكر ابن الصّغير أنّ شيخا إباضيّا سأل زعيم المعتزلة عبد الله بن اللّمطي: "هل تستطيع الانتقال من مكان لست فيه إلى مكان لست فيه؟ قال: لا، قال: هل تستطيع الانتقال من مكان لست فيه إلى مكان أنت فيه؟ قال: لا، قال: هل تستطيع الانتقال من مكان أنت فيه إلى مكان لست فيه؟ قال: إذا شئت، فقال: خرجت منها يا ابن اللّمطي"⁽¹⁾.

وإنّ هذه المناظرة -على الرّغم من بساطة مفرداتها ومضامينها- تبرز تفوق المتناظر الإباضيّ على خصمه، وهذا ما تحرص عليه غالبا كتب الطّبقات الإباضيّة، شأنها شأن بقيّة المذاهب الأخرى. وإنّ تصويرها لتواضع مستوى المتناظر المعتزليّ قد تدفعنا إلى الشّك في أمانة صاحب الرّواية، إذ من المحتمل أن تكون هذه المناظرة مبتورة بما يخدم غاية الرّاي من إبراز عجز الخصم عن مجارة مناظره، خاصّة وأنّ كثيرا من هذه النّماذج لا تبرز مقالات الإباضيّة والمعتزلة، ولا تعكس المستوى المعروف الذي يتميّز به أصحاب هذه المذاهب.

ولم تقدّم تلك المصادر مادّة المناظرات الأولى بين المدرستين، بل اقتصرت على ذكر الأجواء السّائدة لحظة التناظر والجدل، وعلى ذكر صعوبة المناظرة ودرجة تعقيدها، ثمّ إنّها تذكر في الأخير انتصارات الإباضيّة على مخالفيهم من المعتزلة فكريّا وعسكريّا.

غير أنّ بعض الإشارات الواردة في تلك النصوص يمكن أن تقدّم لنا لمحة عن مواضيع الجدل التي كانت تُطرح بين المعتزلة والإباضيّة، ومن بينها مسألة

¹ - ابن الصّغير: أخبار الأئمة الرّسميين، (تج): محمد ناصر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، (د.ت)، ص 82. انظر أيضا: زقاوي، محمد: المناظرات بين الإباضية والمعتزلة ببلاد المغرب الإسلامي حتى نهاية القرن 5هـ من خلال المصادر الإباضية. ضمن: العبر للدراسات التاريخية والأثرية، العدد الثاني، الجزائر، سبتمبر 2018، المجلد الأول، ص 213-219.

الصّفات، إذ لا شكّ أنّ الاختلاف في تصوّر صفات الله وفي منهج تأصيلها كان أهمّ المجالات التي تجادل فيها أصحاب الفرق الكلامية.

2. أعلام المناظرة بالقيروان :

عرفت القيروان بعد استقرار المذهب المالكيّ فتنّا متعاقبة ومحنّا متتالية، وتفشّيت فيها عديد البدع والشّبهات، ما دفع علماء المدرسة السنّية إلى الدّود عن عقيدتهم والدّبّ عن مذهبهم والدّفاع عن وطنهم. فتعدّدت أشكال الدّفاع وتنوّعت وسائل المناصرة، فكان من علماء القيروان من سلك منهج المقاومة بالسّلاح، ومنهم من قاوم بالقلم، ومنهم من أثر التّصديّ لخصمه بالمناسبة والمناظرة، ومنهم من حرص على الالتصاق بالعامّة عبر التربية والرّعاية.

وقد مثّلت المناظرات أهمّ وسيلة للدّفاع عن المعتقدات وأقوى سلاح للردّ على شبه المخالفين، فقد حمل لواء هذه الوظيفة كثير من السنّيين؛ من الذين برعوا في مقارعة خصومهم ومجاهداتهم بأدوات الحجّاج المختلفة. وفي هذا الجانب يقول الدّباغ: "ولم يزل أهل القيروان في جهاد مع الفرق الضّالة والفئة المارقة، (...)، يتناظرون على مذهب أهل السنّة، ويرون ذلك من أعظم الجهاد، حتّى أخذ الله نارهم وقلّ عددهم وظهر حزب الحقّ وأعلى الله كلمته"⁽¹⁾.

ولقد وثّقت كتب التّراجم السنّية سير كثير من العلماء الذين كان شغلهم الشاغل حماية عقيدة المسلمين والدّبّ عن مذهب أهل السنّة والجماعة. ومن أشهر هؤلاء الأعلام خلال الحضور المعتزلي بالقيروان :

¹ - الدّباغ، أبو زيد عبد الرحمان بن محمد الأنصاري (ت 696 هـ) : معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، أكمله وعلّق عليه: ابن ناجي، أبو الفضل أبو القاسم بن عيسى التّنوشي (ت 839 هـ)، (تج.): محمد الأحمد أبو النور، المكتبة العتيقة، تونس (د.ت.)، (265/2).

أ. أسد بن الفرات (ت 213 هـ) : سمع من عليّ بن زياد، ثمّ ارتحل إلى المشرق، والتقى بأصحاب أبي حنيفة،¹ ودرس الفقه بمصر على عبد الرّحمان بن القاسم، وعنه دوّن الأُسديّة، وقدم بها القيروان، فسمعها منه خلق كثير، ثمّ أظهر مذهب أبي حنيفة، وأخذه النّاس عنه واشتهرت إمامته.² وكان أسد إمام العراقيين بالقيروان كافّة، مشهورا بالفضل والدين، ودينه ومذهبه السنّة، يقول: "القرآن كلام الله ليس بمخلوق"، وكان يُبدّع من يقول غير هذا.³ وكان يقول: "إنّ الله على العرش استوى بلا كيف، ويُرَى في الأخرى كيف يشاء، لا كما يشاء العباد".⁴ وقد مدحه كثير من الأعلام المشاركة كمحمّد بن الحسن بمكّة، ووصفه بالمنظرة والدراسة والسّماع.⁵

وقد ثبت عن أسد أنّه كان يناظر في مسائل الخلاف بين السنّة والمعتزلة، وأهمّها مسائل خلق القرآن ورؤية الله في الآخرة. فقد ذكر صاحب (رياض التّفوس) أنّ ابن الفرات كان يفسّر قول الله تعالى: (وَأَنَا إِخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ. إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي) [طه : 13-14] فقال: "ويح أهل الأهواء والبدع! هلكت هوالكهم، يزعمون أنّ الله تعالى خلق كلاما يقول ذلك الكلام المخلوق (إنّني أنا الله) الآية".⁶

ويضيف المالكي موقفا آخر يتعلّق بمسألة رؤية الله، فذكر أنّ سليمان بن حفص المعتزلي كان في مؤخّرة مجلس أسد، فأنكر مسألة الرؤية، حين قرأ الشّيخ

¹ - انظر: المصدر نفسه، (4/2).

² - الدباغ: معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، (5/2).

³ - الدباغ: معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، (18/2).

⁴ - المالكي، أبو بكر عبد الله (تبعده 354 هـ): رياض التّفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، (تج): حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1951. وطبعة دار الغرب الإسلامي، (تج): بشير البكوش، راجعه: محمد العروسي المطوي، بيروت، ط2، 1994، (264/1).

⁵ - انظر: المصدر نفسه، (267/1).

⁶ - المصدر نفسه، (265/1).

قوله تعالى : (وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ) [القيامة : 22-23]، فقال المعتزلي : "من الانتظار يا أبا عبد الله!" فسمعه أسد فقام إليه وأخذ بتبليته وأخذ بيده الأخرى نعلا، وقال : إي والله يا زنديق، لتقولنّها أو لأبيضنّ بها عينيك! فقال سليمان : نعم نظره".¹

تبرز لنا هذه المقالات السابقة طبيعة الجدل العقائدي في القيروان في تلك الفترة من الرّمن، إذ اتّسمت آراء هذا المتكلم السنّي بكثير من الحزم والشّدّة في الردّ على المخالفين، ولعلّ في ذلك دلالة على أنّ الحضور الاعترالي في زمن ابن الفرات لا يزال في بدايته، وبقي محصورا في دوائر نخبوية ضيقة. إلّا أنّ تحالف السّلطة الحاكمة مع هذا الفكر الجديد سيعيد تشكيل الخارطة المذهبية بالقيروان، حيث سيتبوأ أهل السنّة موقع الدّفاع، بعد أن يصبح الاعتزال المذهب الرّسّيّ بالبلاد. وسيتجلّى هذا التغيّر بوضوح في طبيعة المناظرات اللاحقة لفترة أسد بن الفرات.

ب. عبد الله بن أبي حسان اليحصبي (ت 226 هـ) :

وهو من أشهر فقهاء القيروان ومتكلمها خلال الفترة الأغلبية، وصفه القاضي عياض في (ترتيب المدارك) بأنّه "كان مفوّها، حاضر الحجّة، قويا على المناظرة، ذابّا عن السنّة، متّبعا لمذهب مالك، شديدا على أهل البدع، قليل الهيبة للملوك في حقّ يقوله".²

وقد تميّز بانخراطه في المناظرات دفاعا عن المذهب السنّي، وعُرف بإنكاره لمقولة خلق القرآن التي كانت سائدة في عصره.³

¹ - المصدر نفسه، (265/1).

² - انظر: المالكي: رياض النفوس، (286/1).

³ - انظر: المصدر نفسه، (287/1).

ولعلّ أشهر مناظراته التي وثّقها المصادر القيروانية هي التي تعلّقت بمسألة التّبيز المسكر، والتي مثلت إحدى قضايا الخلاف بين المالكية والأحناف خلال الفترة الأغلبية، والتي كان الجدل فيها عنيفا بين الفريقين.¹ فقد رُوي عن اليحصبي أنّه قال: "دخلت على زيادة الله بن الأغلب، فأصبتّه جالسا وعنده أبو محرز وأسد وهما يتناظران في التّبيز المسكر، وأبو محرز (المعتزلي) يذهب إلى تحليله وأسد (السنّي) يذهب إلى تحريمه، فلمّا جلسْتُ قال لي زيادة الله: ما تقول يا أبا محمد؟ فقلت له: أصلح الله الأمير، كم ديّة العقل! قال لي: وماذا نحن فيه؟ فقلت: جوابك ينتظر سؤالي، فقال: ديّة العقل ألف دينار. فقلت: أصلح الله الأمير! يعمد الرّجل إلى ما قيمته ألف دينار فيبيعه بدكّي كجّة (تصغير لدكيجة، أي زجاجة) تسوى نصف درهم؟ فقال لي: يا أبا محمّد، إنّّه يذهب ويرجع، فقلت: بعد ماذا -أصلحك الله-؟ بعد أن قاء على لحيته وكشف سوءته وسبّ هذا وضرب هذا وقتل هذا؟ فقال: صدقت."²

تبيّن هذه المناظرة أسلوب المناظر السنّي المتميّز تجاه مخالفيه، حيث سلك طريق اللين والحكمة في الدّعوة إلى الحقّ متجنّبا نهج الغلظة والتّصادم، فوضّح لهم صواب الأمر ولم يترك لهم فرصة للتّعقيب عليه.

ولكن، يبدو أنّ دلالة هذه المناظرة لا تتوقّف عند هذا المعنى، بل تتجاوزه لتكشف عن معانٍ أعمق. إذ كيف نفسّر انحياز صاحب السّلطة السّياسيّة لصالح اليحصبي وانتصاره له على حساب حليفه الفقيه المعتزلي؟ لا نعتقد أنّ حجّة المناظر السنّي المفحمة وحدها كانت كفيّلة بإفحام الأمير زيادة الله الأغلب، خاصّة وأنّ كثيرا من الروايات تثبت أنّ هذا الأخير كان من مُدمني شراب التّبيز

¹ - انظر: الطالبي، محمد: الصراع اللاهوتي في القيروان أيام الأغالبة: تحقيق ثلاث مخطوطات من مكتبة القيروان الأثرية، منشورات سوتيميديا، تونس، ط/1، 2017، ص 20.

² - المالكي: رياض النفوس، (288/1).

المسكر، بل إنّه كان لا يصحو منه.¹ ولكن يبدو أنّ صاحب السّلطة السّياسيّة لا يضيره اختلافات الفقهاء والمتكلمين في مثل هذه المسائل، مادام ذلك الخلاف لا يهدّد أركان سلطانه، بل إنّه كان ينتعش بها كلّما التجأ إليه الخصوم لتكون له الكلمة الفصل. وقد انتبه عبد العزيز المجذوب إلى هذا المعنى عند توصيفه للصراع الحنفي المالكي في القيروان، معتبرا أنّ السبب الأبرز للخلاف بين الفريقين كان ممثلا في السّياسة وحبّ الرّئاسة،² وهو ما ألقى بظلاله على الفترات اللاحقة، حيث وقع عدد من المالكيّة والحنفيّة في حبال رجال السّياسة، حيث تلاعب الأمراء على اختلافاتهم فأوقعوا بينهم بهدف إضعافهم وجعلهم يطلبون من الأمراء الحماية، ومن هنا تسهل السّيطرة عليهم.

ج. محمد ابن سحنون (ت 256 هـ) : تعدّ هذه الشّخصيّة عنوانا بارزا لتطوّر الفكر العقديّ لأهل السنّة بالقيروان، حيث سلك بالمدرسة السّنية منهجا جديدا وأصبغ عليها لونا آخر،⁽³⁾ بعد أن خيّل في الأذهان أنّ هذه البلاد ذات ثقافة فقهية خالصة، ولم تسهم في بلورة الفكر الفلسفيّ أو الكلاميّ في الإسلام.⁽⁴⁾

ولعلّ ما أهل ابن سحنون ليضطلع بهذا الدّور هو انخراطه في المناظرات الكلاميّة واشتعاله بالتّدوين، إذ بالاطّلاع على ما وصلنا من عناوين تبين أنّ المصنّف قد خاض في جلّ القضايا العقديّة التي كانت رائجة في عصره. ومن بين هذه العناوين نذكر : كتاب (الحجّة على القدريّة) ورسالة في (الإيمان والرّد على

¹ - انظر: الطالبي: الصراع اللاهوتي في القيروان أيام الأغلبية، ص 23.

² - انظر: المجذوب، عبد العزيز: الصراع المذهبي بافريقيّة إلى قيام الدولة الزيرية، تقديم: علي الشابي، الدار التونسية للنشر، ط/2، (د.ت.)، ص 66-74.

³ - ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل، (تج.): محمد رشاد سالم، طبع جامعة الإمام، السعودية، ط/1، 1979، (18/4).

⁴ - انظر: الهادي، عمار : محمد بن سحنون المتكلم السني (دراسة تحليلية لفكره الكلامي)، ضمن: محاضرات ملتقى القيروان مركز علي مالكي بين المشرق والمغرب حتى نهاية القرن الخامس للهجرة، منشورات مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، 1995، ص 446.

أهل الشّرك) وكتاب (الرّدّ على البكريّة) وكتاب (الرّدّ على أهل البدع) وكتاب في (آداب المتناظرين) وكتابان (في الإمامة).⁽¹⁾

ولم تتوقّف جهود ابن سحنون في الدّفاع عن معتقد السنّيين عند حدود وضع المصنّفات، بل تخطّأها لينخرط أيضا في مناظرة أصحاب الفرق الأخرى، ويدحض شبههم ويردّ عليهم. وكانت هذه المناظرات في أغلبها تتصلّ بمسائل الخلاف العقديّة بينه وبين المعتزلة.

ففي قضية خلق القرآن، تناظر ابن سحنون مع أبي سليمان النّحويّ، فقال المتكلّم السنّيّ: "أرأيت كلّ مخلوق! هل يذلّ لصاحبه؟ فإن قال كلّ مخلوق يذلّ لخالقه فقد كفر، لأنّه جعل القرآن دليلا على مذهبه الذي يرى القرآن مخلوقا، والله يقول (وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ) [فصّلت: 41-42] وإن قال لا يذلّ، فقد رجع إلى مذهب أهل السنّة الذي لا يرى خلق القرآن".⁽²⁾

وفي مسألة الإرجاء، حفظ لنا القاضي عياض آراء مفصّلة ومناظرات عديدة جمعت ابن سحنون بمحمّد بن عبدوس، ويبدو أنّ هذه النّقاشات كانت فاتحة الخوض في تأصيل مقالة الإيمان على طريقة المتكلّمين.⁽³⁾

وبناء على ما تقدّم، فإنّ هذه المناظرات –على قلّتها– تدلّ على قدرة جدليّة تتمّع بها ابن سحنون والتي تُظهر درايته بطرق الاستدلال في مجابهة المخالفين. كما بات جليّا أنّ المدرسة السنّية القيروانيّة قد عرفت تطوّرا مشهودا خلال هذه المرحلة، إذ عُدّ المؤسّس الفعلي لحركة التّأليف والتّدوين في مجال العقائد. ولم

¹ - انظر: عبد الوهاب، حسن حسني: العمر في المصنّفات والمؤلّفين التونسيين، مراجعة وإكمال: محمد العروسي المطوي وبشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1990، (589/2).

² - المالكي: رياض النفوس، (351-350/1).

³ - انظر: عياض: ترتيبا للمدارك، (115/3). والمالكي: المصدر السابق، (355/1).

يكن لابن سحنون أن يتجاوز كثيرا تلك الحدود التي وضعها والده في المدرسة الفقهية القيروانية، حيث كانت محاولات الإبن في هذا المجال تتسم بعدم الإغراق في التّفاصيل الدّقيقة والجوانب النّظريّة، فاكتفى بالردود على المخالفين، وكان إلى أسلوب الدّفاع أميل من أسلوب البرهنة العقليّة.

د. سعيد ابن الحدّاد⁽¹⁾ (ت 302 هـ) : وهو شخصيّة بارزة قادت مرحلة مهمّة من مراحل تطوّر الفكر الكلامي في الغرب الإسلامي، حيث استطاع هذا العَلم أن يشكّل مدرسة مستقلّة داخل التيّار السّنيّ في القيروان خلال القرن الثالث للهجرة، وأن يسهم بحقّ في استكمال بنيان المدرسة السنّية الكلاميّة.

ولقد أطنب أصحاب الطّبقات والتّراجم في الإشادة بابن الحدّاد، لما تميّز به من ذكاء حدّ وذاكرة قويّة، واعتناء مشهود بعلم الدّين واللّغة والنّحو والتّفسير والكلام.⁽³⁾ وعُدّ ابن الحدّاد من أبرز المجتهدين في الغرب الإسلاميّ، بعد أن تبخّر في شتّى العلوم واطّلع على أصول جميع المذاهب ودرسها من غير تعصّب ولا تقليد ولا تبعيّة.⁽⁴⁾

ولعلّ شهوده على حقبتين متتاليتين؛ الاعتزاليّة والفاطميّة، قد جعل رصيده الكلاميّ يمتاز بالوفرة والعمق، فكان إسهامه تعزيزا لجهود من سبقه من السنّيين.

¹ - انظر ترجمته في: المالكي: رياض النفوس، (57/2).

² - ذكر الشيخ الفاضل بن عاشور في أعلام الفكر وأركان النهضة بالمغرب العربي أنّ سعيد بن الحداد قد توفّي سنة (330هـ). انظر: ابن عاشور، مجد الفاضل: أعلام الفكر وأركان النهضة بالمغرب العربي، مركز النشر الجامعي، تونس، 2000، ص 72. وفي ذلك خطأ واضح نقله ابن عاشور عن القاضي عياض الذي ذكر وفاته سنة (330 هـ) في المدارك، وقد علّق الطالب على ذلك وصحّح تاريخ الوفاة في تحقيقه لكتاب تراجم أغلبيّة، استنادا على معالم ابن ناجي، (215/2)، والبيان المغرب لابن عذاري، (172/1). انظر: تراجم أغلبيّة، ص 363.

³ - انظر: ابن حزم: جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى، طبعة القاهرة، (د.ت.)، ص 335.

⁴ - انظر: زيتون، محمد: القيروان ودورها في الحضارة الإسلامية، دار المنار، القاهرة، ط/1، 1988، ص 279.

ومن أشهر مؤلفاته التي وصلتنا كتاب : (الاستواء)⁽¹⁾ وكتاب : (في الردّ على الشافعي) وكتاب : (الأمالي على أجوبة المدّونة) وكتاب : (معاني الأخبار) وكتاب : (توضيح⁽²⁾ المشكل في القرآن) وكتاب : (الردّ على الملحدين)⁽³⁾ وكتاب : (المقالات) وكتاب : (الاستيعاب) وكتاب : (العبادة الكبرى والصغرى)⁽⁴⁾ وغيرها من المصنّفات التي تجلّي قيمة ابن الحدّاد العلميّة وتبرز مستوى تطوّره الفكري.

ثمّ دَعَم حضوره في السّاحة الكلاميّة بالتّصدر لمناظرة شيوخ المعتزلة، فأبطل حججهم في مناسبات مشهودة، وردّ مقالتهم في صفات الله،⁽⁵⁾ وخلق القرآن،⁽⁶⁾ وحجّية خبر الأحاد.⁽⁷⁾ كما ناظر رؤوس الإسماعيلية -رغم تقدّمه في السنّ- في أكثر من أربعين مجلساً،⁽⁸⁾ كانت محاورها تدور حول قضيّة الإمامة والعصمة ومكانة الصّحابة والتّأويل، وبعض المسائل الأخرى كالتّقية وفكرة المهديّ وغيرها من المسائل الخلافية.⁽⁹⁾

وفي مسألة القياس وحدّ شارب الخمر ومكانة عليّ عليه السلام، أنكر الشّيعي على ابن الحدّاد أصل القياس فقال : " من أين قلت به؟ فردّ عليه أبو عثمان : قلته بكتاب الله : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النّعِيمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ) [المائدة : 95]،

¹ - مخطوط، موجود بالمكتبة الوطنية بتونس، نشر قطعة منه في المدارس الكلامية بأفريقية لعبد المجيد بن حمده، ص 309.

² - ذكره الدّباع بعنوان إيضاح المشكل. انظر: الدّباع : معالم الإيمان، (296/2).

³ - انظر: يعقوب، إميل بديع : موسوعة علوم اللغة العربية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006، (582/5).

⁴ - انظر: الدّباع : المصدر السابق، (296/2).

⁵ - انظر: الخشني : الطبقات، نشر ابن أبي الشنب، الجزائر، 1914، ص 199.

⁶ - انظر: المالكي: رياض النفوس، (72-73/2).

⁷ - انظر: المصدر نفسه، (73/2).

⁸ - انظر: عبد الوهاب، حسن حسني: ورفقات، (259/1).

⁹ - انظر نصوص المناظرات في: الدّباع، المصدر السابق، (298/2). وانظر أيضا: الشريف، بشير: جهود فقهاء المالكية وأساليب مقاومتهم للدولة الشيعية العبيدية في المغرب الغربي، ضمن: مجلة المشكاة، عدد 17، تونس، 2019، ص 336.

فالصّيد منصّوص، والذي أمرنا أن نمثله بالمنصّوص ليس بمنصّوص، فعلمنا بذلك أنّ من دين الله تمثيلاً لما لم ينصّ بما نصّ. فقال الشيعي: ومن ذوا عدل؟ - وأوماً إلى أنّهم قوم دون قوم- فكان ردّ ابن الحدّاد: هم الذين قال الله فيهم في المراجعة من الطّلاق: (وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ) [الطّلاق: 2]، وأجابه موسى القطّان بحديث عليّ في الخمر إذ قال في السّكران: إذا سكر هدى، وإذا هدى افتري، فوجب عليه ضرب ثمانين أدنى أن يضرب ثمانين. ولمّا أقيمت الحجّة على الشيعي، عطف فقال: أنتم تبغضون عليّاً يا أهل المدينة. فقال أبو عثمان: على مبغض عليّ لعنة الله والملائكة والنّاس أجمعين، وكيف أبغض عليّاً وقد سمعت سحنون بن سعيد وهو إمام أهل المدينة بالمغرب يقول: عليّ بن أبي طالب إمامي في ديني، أهتدي بهديه، وأستمد بسنّته رحمة الله عليه! والصّلاة عليه، إنّما الصّلاة من كلام العرب الدّعاء، فصلّى الله على عليّ والحسن والحسين وأهل طاعة الله أجمعين من أهل السّماوات وأهل الأرضين، (...). وهو مولاي بالمعنى الذي أنا به مولاه، لا ولا عتاقة، لأنّ المولى في كلام العرب متصرّف، يكون المنعم عليه، ويكون المولى، ويكون ابن العم، ويكون المعتق، (...). وفي حديث أنت مّيّ بمنزلة هارون من موسى، فإنّ هارون كان حجّة حياة موسى، وعليّ لم يكن حجّة في حياة محمد صلّى الله عليه وسلّم ولم يكن بأخيه، وإنّما كان له وزيراً، والمؤمنون وزراء رسول الله صلّى الله عليه وسلّم".¹

ويمكن الاطلاع على باقي المناظرات التي أوردتها كتب الطّبقات في ترجمة ابن الحدّاد، الذي أبلى البلاء الحسن في دفاعه عن التّوجّه السّيّ ضدّ خصومه من الإسماعيلية، وهو بذلك يعتبر أبرز السنّيين الذين انخرطوا في مقاومة التشيع عن طريق المناظرة والجدل، ويعود تمرّسه في علم الكلام إلى مناظراته مع المعتزلة، التي مكّنته من التقدّم لمعارضة أي فكر دخيل على الثقافة السنّية.

¹ - أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس، ص 199-202.

وقد وصف الخشني في طبقاته أداء ابن الحدّاد خلال هذه السّجالات قائلاً: "كان له في ردّه على أهل البدع المخالفين للسنّة مقامات مشهودة وأثار محمودة، ناب عن المسلمين فيها أحسن مناب حتى مثله أهل القيروان بأحمد بن حنبل.⁽¹⁾ كما شبّه محمّد الفاضل بن عاشور شخصيّة ابن الحدّاد بشخصيّة أبي الحسن الأشعري، معتبراً أنّ مناظراتهما "توجّهت إلى العنصر الذي يهتمّ بمخالفته في قطره، فالأشعريّ توجّه في الأكثر إلى مناظرة المعتزلة، وأبو عثمان إلى مناظرة الشّيعية في الأكثر، وإنّ ناظر المعتزلة أيضاً."⁽²⁾

وإجمالاً، لنا أن نعتبر أنّ هذه المناظرات المنعقدة بين المدارس الكلاميّة بالقيروان ذات قيمة كبرى، حيث تمثّل نصوصها وثيقة عقائديّة فلسفيّة كلاميّة،⁽³⁾ تُبرز إسهام أحد رجال الفكر الإسلامي في القرن الهجريّ الثالث. فلقد أدّى ابن الحدّاد دوراً طلائعياً في الدّفاع عن العقيدة السنّية، حيث "ادّخره القدر لأداء مهمّات جسام جعلته ابن وقته بغير منازع."⁽⁴⁾ ويكفي أن نعود إلى آثاره الماثورة في كتب التّراجم لتتعرّف على بقيّة آرائه الكلامية، فقد أحدث في القيروان وفي إفريقيّة طريقة مخصوصة في الجدل والمناظرة، تميّز بدقّة الاستدلال بالآيات القرآنيّة، وبمهارّة تأصيل المقالة الإيمانيّة، وبحسن توظيف المنطق في البرهنة العقليّة.

ومن الضّروري أن نشير في نهاية هذا المبحث إلى أنّ عمليّة استقراء نصوص المناظرات من المصادر السنّية قد تكشف لنا قائمة النّظار من أصحاب

¹ - انظر: الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص 199.

² - ابن عاشور الفاضل: أعلام الفكر وأركان النهضة بالمغرب العربي، ص 73.

³ - ابن حمدة، عبد المجيد: سعيد بن الحداد القيرواني: رائد النّضال السنّي بإفريقيّة في القرن الثالث الهجري، ضمن: مجلة جامعة الزيتونة، عدد 1، تونس، 1992، ص 22.

⁴ - الشّنيوي، مجد: في اجتهاد سعيد بن الحداد ومناظراته، ضمن: مجلة التنوير، العدد 12، تونس، 2010، ص 87.

المذاهب الأخرى، فلقد سجّلت لنا كتب التّراجم القيروانية عددا محترما من أعلام المعتزلة الذين برعوا في التّناضر والجدل مع أصحاب المذاهب الأخرى. فمن أشهر معتزلة القيروان برزت شخصيّة ابن عبد الجواد المعتزلي الحنفي، وهو من قضاة الأمير زيادة الله الأغلب، إذ كان ظهوره في فترة الصّراع النّاشب بين المالكية والمعتزلة، فيُذكر أنّه تناظر مع الإمام سحنون (ت 240 هـ) حتّى كاد هذا الأخير أن يقتل بسبب رفضه لمقولة خلق القرآن.⁽¹⁾

ومن رجالات المعتزلة بالقيروان أيضا، أبو إسحاق المعروف بالعمشاء الذي اشتهر بمناظراته الشديدة في خلق القرآن،⁽²⁾ كما حفظت كتب الطبقات الإفريقية عددا من الشّخصيات الأخرى على غرار محمد بن الكلاعي الذي نُسب إليه كتاب (الردّ على من لا يقول بخلق القرآن)، ومحمد المسحّي، وابن أبي الرّوح الذي تكلم في الأسماء والصّفات،⁽³⁾ بالإضافة إلى القاضي أبي محرز، الذي تصدّر لتعليم الطّلبة أصول مذهب الاعتزال.⁽⁴⁾

ولعلّ أكثر فترات المعتزلة انتشارا في القيروان هي التي ظهرت فيها شخصيّة عبد الله بن الأشجّ، الذي كان على مذهب الحنفيّة، حيث ذُكر أنّه التقى برؤوس المعتزلة في العراق ثمّ عاد إلى القيروان، ونُسبت إليه عديد المناظرات مع علماء السنّة حول قضايا الصّفات والقدر والوعد والوعيد.⁽⁵⁾

وبدرجة لا تقلّ قيمة عنه، نذكر رأس المعتزلة في زمنه، وهو سليمان بن أبي حفص الفراء (ت 269 هـ)،⁽⁶⁾ الذي أصبح عنوانا للمدرسة في إفريقية. وقد اتّهمته

¹ - انظر: الطّالبي، محمد: تراجم أغلبية للقاضي عياض، المطبعة الرسمية التونسية، تونس، 1968، ص 117.

² - انظر: الخشني: طبقات علماء إفريقية، ص 76.

³ - انظر: المصدر نفسه، ص 76.

⁴ - انظر: الطالبي: تراجم أغلبية، ص 36.

⁵ - انظر: المالكي: رياض النّفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، (160/1).

⁶ - انظر: الطالبي: المصدر السابق، ص 469-470.

سُنّية القيروان بالانتساب إلى المتّانية،⁽¹⁾ وبإشاعة الزندقة في البلاد.⁽²⁾ وعرف الفراء بقدرته على الجدل والمناظرة وجهره القول بخلق القرآن، "حتىّ كاد يقتل بسبب ذلك".⁽³⁾

3. قضايا التناظر.

أ. مسائل القدر:

كان الجدل حول القدر يدور في جوّ لا يقلّ حدّة أو توتراً عن أجواء المشرق الإسلاميّ. ولما كانت القيروان خلال الفترة الأغلبية معقلا من معاقل المذهب القدريّ، فإنّها كانت تمثّل بالنسبة إلى التيار السنّي إحدى المراكز التي تجب فيها مقاومة هذا الفكر، خاصّة وأنّ الاعتزال والقدر كانا معاً في السّلطة، ويحظيان بأنصار؛ لا في صفوف النخبة فحسب، وإنّما في صفوف العامّة أيضاً.⁽⁴⁾

ومن بين هذه النصوص التي سنسلط عليها الضوء، ما أورده يحيى بن عون الخزاعي (ت 298 هـ)⁽⁵⁾ من ذكر لمناظراته مع بعض المعتزلة، في كتاب سمّاه (كتاب الحجّة ممّا دوّن يحيى بن عون) والذي قام بتحقيقه محمد الطالبي (عام 2017 م) ونشره في كتاب (الصّراع اللاهوتي في القيروان أيام الأغالبة).⁽⁶⁾

¹ - وهم أصحاب ماني بن فاتك الحكيم، الذي ظهر في زمن سابور بن أردشير، وقتله بهران بن هرمز بن سابور، وذلك بعد عيسى بن مريم عليه السلام، أحدث دينا بين المجوسية والنصرانية وكان يقول بنبوة عيسى عليه السلام، ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام، حكى محمد بن هارون المعروف بأبي عيسى الوراق، وكان في الأصل مجوسيا عارفا بمذاهب القوم أنّ الحكيم ماني زعم أنّ العالم مصنوع، مركب من أصلين قائمين: أحدهما نور والآخر ظلمة، وأنّهما أزليان، لم يزالا ولن يزالا، وأنكر وجود شيء إلّا من أصل قديم. انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، (1/224).
وأشار ابن النديم (ت 384 هـ) إلى أنّ هناك وجودا للمنانيّة بإفريقية حتى القرن الثالّث، وهي بقايا اليهود القديمة. انظر: ابن النديم: الفهرست، المطبعة الرحمانية، القاهرة، 1948، ص 467.

² - Talbi, M.: L'Emirat Aghlabide, Paris, 1966, pp 50.

³ - ابن عذاري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، (1/119).

⁴ - انظر: الطالبي، محمد: دراسات في تاريخ إفريقية، ص 367.

⁵ - انظر ترجمته في: محفوظ، محمد: تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1982، (2/200).

⁶ - انظر: الطالبي، محمد: الصّراع اللاهوتي في القيروان أيام الأغالبة، 2017.

وقد جاء في ذلك الأثر أنّ المناظرة انعقدت أمام الرّباط في مدينة سوسة،⁽¹⁾ أمام جمع كبير من المتابعين من كلا الفريقين، يقول يحيى بن عون واصفاً ماثر مناظراته :

"طرح عليّ قدريّان من بني نجران؛ -أثناء التّمام تجمّع غفير؛ جمع أناسا كثيرين؛- بعض الأسئلة. فقال لي الأوّل : كيف يعدّبنا الله على ما قدر علينا؟ فقلت له : هل في الإنسان شيء أنفع من العقل؟ اعترف قائلاً : لا. فسألته حينئذ : هل هذا العقل مكتسب أم مخلوق؟ صمت ولم يجد جوابا. فقلت له : أنت بين أمرين : إمّا أن تقبل بأنّ العقل مخلوق وتكون آنذاك قد خسرت المقابلة، وإمّا أن تصرّ على أنّه مكتسب، وعليك آنذاك أن تكسب منه ما به تصبح ضروريّاً للخلفاء والقضاة والولاة، وعليك أن لا تقبّع في الملابس الرّثة التي ترتديها.

أما مخالفني الثّاني، فقد قاطعني عندما رأى صاحبه قد لازم الصّمت، فقال : يرحمك الله، إنّ أصحابنا يقولون كيف يعدّبنا الله على ما قدر علينا القيام به منذ الأزل؟ فقلت له : أجبني إذن عن المأبون في دبره؛ أشيء أراه في نفسه أو شيء قُضيّ عليه؟ فلم يجب. فقلت له إذن، إنّ الإصرار على القول بأنّه اختار وضعه يعني الإقرار بالمستحيل، ذلك أنّ كلّ نفس أصيبت بمثل هذا المكروه تسعى إلى التّضحية بمالها وأبنائها من أجل التّخلص منه. فمن يجرؤ على الإقرار بأنّ المأبون قد اختار وضعه؛ والحال أنّه سعى إلى الإفلات منه ولو كلّفه ذلك التّضحية بما منحه الله من خيرات دنيويّة! وعلى العكس من ذلك، فإنّ قبِلتَ بأنّ هذه الحالة قد فرضها عليه قدره فقد خسرت المقابلة. فقال لي : ليست الأبنّة سوى مرض كسائر الأمراض. فقلت له : كلّ مريض ينتظر من الله

¹ - كانت مدينة سوسة إحدى المدن التي لجأ إليها كثير من الجماعة السنّية بعد أن تولى أحمد بن الأغلب (231-232 هـ) الإمارة، وأخذ النّاس بالحنّة بالقرآن، وخطب به في القبروان. ومن بين السنّيين الذين فروا إلى مدينة سوسة نذكر سحنون بن سعيد ويحيى بن عون، وغيرهم. انظر: الطالبي: تراجم أغلبية للقاضي عياض، ص 116.

ثوابا على تحمّله مصيبة، فمن سيّيب المأبون إذن؟ فما كان من مخالفني إلا أن أعرّض عتيّ وانصهر في الحشد واختفى.⁽¹⁾

تُبرز لنا هذه المناظرة قدرة المناظر يحيى بن عون على البرهنة والاستدلال اللذين اكتسبا طابعا جدليا صرفا، متمايزا في ذلك عن أساليب الجماعة السنّية خلال القرنين الأوّل والثاني. فلم يعتمد ابن عون على التّصوص التّقليّة، بل كان منطلقه منهج الملاحظة؛ مستخدما الاستدلال العقليّ دون سواه، ومقتفيا في ذلك مناهج المعتزلة في تأصيلاتهم ومناظراتهم. ولعلّ المناظر السنّيّ كان يدرك منذ البداية استحالة التّوافق مع المعتزليّ في فهم نصوص القرآن التي وردت فيها معاني القدر،⁽²⁾ ولذلك اعتمد أسلوب البرهنة العقلية لبيّن أنّ "الإنسان ينزل إلى هذا العالم بإمكانيات وطاقات كامنة فيه؛ بعضها حسن وبعضها سيء، وبعضها يقود إلى السّعادة وبعضها يقود إلى الشّقاء؛ دون أن يكون له في الأمر اختيار، وهذه الإمكانيّات هي التي يبدو الحراك في كنفها."⁽³⁾

وبالجملة فإنّ مقالة السنّيّين في القدر كانت واضحة في مناظراتهم مع المعتزلة، وقد عكست لنا مناظرة يحيى بن عون طبيعة الجدل الذي كان سائدا في القيروان بين الفريقين، وبديهيّ أنّ ذلك الجوّ لم يساعد على البحث الدينيّ الهادئ الرّصين، وإنّما كان يلهب كثيرا الحسّ الجدليّ.⁽⁴⁾ وستعرف مقالة السنّيّين

¹ - الطالبي، محمّد: دراسات في تاريخ إفريقية والحضارة الإسلامية في العصر الوسيط، ص 379-380.

² - لم يتفق العقل الإسلامي على إجابات واضحة حول التّساؤلات المتعلّقة بمسألة القدر منذ صدر الإسلام، إذ يرجع ذلك أوّلا إلى محدودية الجهد البشري في فهم النّص المقدّس، ثمّ إلى تميّز القرآن باحتوائه على آيات محكمات وآخر متشابهات. فكان الحرج الذي وقع فيه أصحاب الفرق يكمن في تحديد هذه الآيات ذات الصّلة بمسائل القدر وغيرها من المسائل الإيمانية. وقد عبّر عن هذا المعنى الفخر الرازي (ت 606 هـ) إذ كتب: "إنّ كلّ واحد من أصحاب المذاهب يدعي أنّ الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، وأنّ الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة. فالمعتزلي يقول، قوله (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ) محكم، وقوله (وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) متشابه، والسنّيّ يقلب الأمر في ذلك." الرازي، فخر الدين محمّد: مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، ط1، 1981، (182/7).

³ - الطالبي، محمّد: دراسات في تاريخ إفريقية والحضارة الإسلامية، ص 380-381.

⁴ - انظر: الطالبي: دراسات في تاريخ إفريقية، ص 375.

في القدر تطوّرا لحظة تبنيّ أعلام المالكيّة عقيدة الأشعرية، بعد أن وجدوا في نظرية الكسب حلاً لتجاوز هذا المشكل العقديّ الشائك.

ب. قضية خلق القرآن :

لم يكن جدل المعتزلة والمالكيّة في مسائل القدر أكثر قيمة من جدلهم حول قضية خلق القرآن، فبينما كان الجدل القدري لا يتعدّى حوار الصّم بين المذهبين، كان الحديث حول كلام الله في غاية من الحدة والصّدّام. ففي أواسط القرن الهجريّ الثالث، اتّخذ الجدل المعتزليّ السّيّ منحى جديدا تمثّل في عقد المناظرات داخل المقرّات السياديّة للدولة.

فقد ذكر المالكي مناظرة بين محمد بن سحنون وأبي سليمان النّحوي عند الوزير علي بن حميد جاء فيها أنّ ابن سحنون سأل : "أرأيت كلّ مخلوق، هل يذلّ لخالقه؟ فسكت الشّيخ ولم يدلّ بجواب. وسئل ابن سحنون عن جواب سؤاله فقال : إن كان كلّ مخلوق يذلّ لخالقه فقد كفر، لأنّه قد جعل القرآن ذليلا على مذهبه الذي يرى القرآن مخلوقا، والله يقول (وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ* لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ) {فصلت : 41-42}. وإنّ قال إنّه لا يذلّ فقد رجع إلى مذهب أهل السنّة لأنّه لا يذهب في هذه الحالة إلى أنّه مخلوق الذي هو صفة من صفاته".⁽¹⁾

وفي نفس المجال، حضر سعيد بن الحدّاد (ت 302 هـ) مناظرة في ديوان الأمير إبراهيم الثاني (261- 289 هـ)، وكان بمجلسه عدد من شيوخ المعتزلة، فجرى الحديث عن كلام الله، "فسأل ابن الحدّاد : ممّن سمع موسى الكلام؟ فقال ابن الأشجّ : من الشّجرة. فقال له ابن الحدّاد : من ورقها أو من لحائها؟ فسكت ابن الأشجّ. وسئل ابن الحدّاد عمّا قصده من سؤاله، فقال : كلّ من زعم أنّ موسى قد سمع من الشّجرة على الحقيقة فقد كفر، لأنّه يعني أنّ الله لم يكلم

¹ - المالكي: رياض النفوس، (1/449).

موسى ولم يفضّله بكلامه. ثمّ توجه الأمير إلى ابن الحدّاد وقال له : أقول لك ما قلته لابن طالب (ت 275 هـ)، لا أقول مخلوق ولا غير مخلوق. فقال له ابن الحدّاد : لمّ تقول هذا القول؟ فردّ عليه : لأنّ الله تعالى قال : كلامي، ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق. فقال له ابن الحدّاد : فإنّ قال غيرك مثل ما قلت في علم الله؟ فقال : إنّ الله لم يقل مخلوق ولا غير مخلوق. وسلك في العلم مسلكه في الكلام. فقال له أبو عثمان : ولم؟ فردّ عليه الأمير : لأنّه لو كان مخلوقا قبل أن يخلق العلم لكان جاهلا، لأنّ ضدّ العلم الجهل. فقال ابن الحدّاد : وكذلك لا يقال في الكلام مخلوق، لأنّ الكلام لو كان مخلوقا لكان موصوفا قبل خلقه بضدّه وهو الخرس، وما لزم في العلم لزم مثله في الكلام.⁽¹⁾

وعلى الرّغم من مصادر هذه المناظرات التي تعود إلى طبقات المالكيّة، فإنّه لا بدّ من الإشادة بعلوّ مستوى المناظرين السنّيين وعلى رأسهم محمّد بن سحنون وسعيد بن الحدّاد. كما أنّ هذا الجدل بين المعتزلة والجماعة السنّية يعكس ازدهار الحياة الفكرية في القيروان ويبرز ملامح التّعایش بين المذاهب المختلفة، خاصّة وأنّ هذه الجدالات كانت تحت أنظار السّلطة السّياسيّة المنحازة إلى جهة دون أخرى.

ج. مسائل الإمامة : إنّ من أشهر المناظرات الكلامية التي انعقدت حول مسائل الإمامة والتي تزامنت مع انتشار الفكر الإسماعيلي بالقيروان ما كانت متعلّقة بمسألة التفاضل بين أبي بكر وعلي عليه السلام، فقد سأل أبو عبد الله الشيعي ابن الحدّاد : "أنتم تفضّلون على الخمسة أصحاب الكساء² غيرهم؟ (يعني أبا بكر عليه السلام)، فقال أبو عثمان : أيّما أفضل! خمسة سادسهم جبريل عليه السلام؟ أو اثنان الله ثالثهما؟ فهيت الشيعي".³

¹ - المالكي: رياض النفوس، (72-71/2).

² - أصحاب الكساء: محمد صلى الله عليه وسلم وعلياً وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم ، فعن أم سلمة: أنّ النبي صلى الله عليه وآله جلّ حسنا وحسنا وفاطمة وعلياً بكساء ثم قال: اللهم هؤلاء أهل بيتي وخاصتي، اللهم أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا."

حديث صحيح: رواه أحمد في المسند (298/6-308)، والطبراني في المعجم الكبير (47/3).

³ - الذباغ، معالم الإيمان، (298/2).

وفي قضية إمامة المفضول مع وجود الفاضل، تناظر ابن الحدّاد مع أبي العباس الشّيعي، فكان ردّ المتكلّم السنّي بعد سؤال خصمه مرتكنا إلى كتاب الله وأفعال نبيّه وإجماع المسلمين، دون أن يكون في حاجة إلى حجّة عقل أو وزن من قياس، فقال :

"أنا متّبع في ذلك كتاب الله وسنّة رسوله، ولا يعدوهما إلى غيرهما، قال الله تعالى : (وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ) [البقرة : 274]، (...). ولما كان خروج طالوت من فوق إذن نبيّهم، ثبت أنّ الله قدّم المفضول على الفاضل، إذ كنّا لا نشكّ نحن ومن خالفنا أنّ نبيّهم أفضل من طالوت، وطالوت هو المفضول، (...). ونفس الآية لي شاهد، ولا تكون الحجّة من غيرها، وذلك أنّ الله أخبر عن نبيّهم أنّه قال لهم، إنّ الله قد بعث لكم طالوت ملكا، ولم يقل : إنّني بعثته لكم، فلما جاء الخبر من نبيّهم وأضافه إلى الله لا إلى نفسه، وجب بهذا أنّ أمر طالوت من فوق إذن نبيّهم، وكذلك قالت الآية، (...).

وهذه سنّة رسوله صلى الله عليه وسلّم، فأنظر منها إلى تقديم المفضول على الفاضل، وهو ما لا ينكره أحد، من ذلك أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم أمر على جيش عمرو بن العاص، فكان يقسم الفيء ويأمر وينهي فيطاع، ويصليّ لهم الصلوات، ويشاورونه ويستأذنونهم في جميع شأنهم، وتحت يده في الجيش أبو بكر وعمر، وهما جميعا أفضل منه، لا يشكّ في ذلك أحد، وأيضا أنّ النبي صلى الله عليه وسلّم أمر على جيش زيد بن حارثة، فكان يفعل في ذلك، وفي من تحت يديه من الجيش، ذو الجناحين جعفر بن أبي طالب، وهو أفضل من زيد بن حارثة، فلما ثبت ذلك عندنا وقام مقام العيان، جاز للأمة تقديم المفضول على الفاضل، (...). وإنّ الذي اصطفاه الله ورسوله لا يعدو إحدى منزلتين، وإما أن

ينطق به كتاب ناطق أو سنّة ثابتة، ولما لم تجد في كتاب الله أنّ الله نصّب إماما وفرض طاعته، ولا رسوله، لم يقم إنسانا بعينه فيقول : أيّها الناس! هذا وصيّ وخليفتي من بعدي.¹

4. أطر التناظر :

لم تكن الأطر الحاضنة للمناظرات الكلامية في القيروان مقتصرة على فضاء مخصوص، بل كانت متعدّدة بما يتماشى وظروف المناظرة وأحوال المتناظرين وطبيعة موضوع التناظر. وبعد استقراء ما توقّر لدينا من وثائق ذات صلة بهذه القضية، تبين أنّ الأطر المحتضنة لمناظرات المتكلمين قد توزّعت إلى ثلاث جهات، وهي المساجد، وبلاط السلطان، والساحات العامة.

أ. المساجد :

يعدّ جامع عقبة بن نافع أهمّ فضاء تعليمي وثقافي وسياسي في القيروان، وكان مركز إشعاع فكري واجتماعي، برز فيه أعلام المدرسة السنّية وأسّسوا فيه حركة علمية قوية، فعقدت فيه الحلقات، وحفظ فيه القرآن، وشرح فيه الحديث، وروي فيه الموطأ، وعلم فيه الفقه، وكان الجامع أيضا مقرا للقضاة المالكية، تقضي فيه الأحكام، وتفرض في ساحاته التنازعات بين الخصوم، إلى جانب احتضانه للمناظرات بين المذاهب المختلفة.²

وقد اتّسمت المناظرات الكلامية في هذا الفضاء بشيء من الاقتضاب على المستوى الشكلي، وبكثير من الحدّة على مستوى مضامينها. وتتجلى صورها في ما نُسب إلى بعض الأعلام من مناظرات كانت في معرض تصدّرتهم للتدريس والإشراف على حلق العلم. ولعلّ أبرز التّماذج في هذا السّياق ما جاء في ترجمة سحنون بن

¹ - أبو العرب: طبقات علماء إفريقية وتونس، ص 208-210.

² - انظر: المالكي: رياض النفوس، (1/118).

سعيد والتي ذُكرت فيها سياسته تجاه الفرق المخالفة للمالكية، حيث أغلظ لهم القول وفضّ حلقهم التي كانت تحت أسورة الجامع الأعظم.¹

ومن التّماذج الأخرى أيضا ما نُقل عن أسد من مناظرات بينه وبين رجال المعتزلة في القيروان، حيث روى المالكي ما دار من حوار بين المتكلم السنيّ وسليمان بن حفص المعتزلي يتعلّق بمسألة رؤية الله في الآخرة، حيث غلب على تلك المناظرة أسلوب الشّدة الذي قابل به أسد خصمه المعتزلي.²

ب. البلاط الأميري:

تعدّ المناظرات الكلامية المنعقدة في هذا الفضاء هي الأكثر حضورا داخل المصادر التاريخيّة مقارنة بغيرها التي انعقدت ضمن أطر أخرى. وقد اشتهرت تلك المناظرات وتناقلتها الروايات نظرا لانخراط السّلطة السياسيّة في هذه المجالس.

ولعلّ الفترة الأغلبية كانت هي الأكثر ثراء في هذا الجانب، فقد عرفت القيروان خلال هذه الحقبة شيئا من الحرّية الدّينيّة والفكريّة، والذي تجسّد في احتضان البلاط الأغلبيّ لمختلف التيارات الفقهية والكلامية، على غرار الأحناف والمالكية والمعتزلة.

وقد صوّرت لنا المناظرات المنعقدة تحت أنظار السّلطة السياسيّة مظاهر الوفاق والتّواصل بين الطّرف الدّينيّ؛ الممثل في الفقهاء والمتكلمين، والطّرف السياسيّ؛ الممثل في الأمراء والوزراء.

فمن أمثلة ما جاء في المناظرات العقدية داخل البلاط الأغلبي، ما تعلّق بقضيّة الإرجاء، حيث ذكر القاضي عياض أنّ الأمير إبراهيم بن أحمد سأل ابن سحنون: "ما تقول في يزيد بن معاوية؟ فقال: أصلح الله الأمير! لا أقول ما قالت

¹ - عياض: ترتيب المدارك، (54/1).

² - انظر: المالكي: رياض النفوس، (265/1).

الإباضية ولا ما قالت المرجئة، (...)، قالت الإباضية أنّ من أذنب ذنبا فهو من أهل النار، وقالت المرجئة لا تضرّ الذنوب مع التوحيد. أتى يزيد عظيمًا جسيما، ويفعل الله في خلقه ما أحبّ." (1)

وتذكر عديد المصادر أنّ الأغلبية قد عمدوا إلى تدعيم الاتجاه المعتزليّ بإفريقية بوسائل عديدة من بينها "استجلاب العلماء من الشرق لمناظرة علماء إفريقية المالكيين، مثل العنبري الذي قدم في عهد زيادة الله الأوّل من البصرة." (2) ويمكن أن نتساءل عمّا إذا كان هذا الدّعم المستجلب من المشرق مردّه ضعف المناظرين من المعتزلة، أم كان بسبب تفوّق المالكية عليهم وتمكّنهم من المناظرة أفضل من خصومهم؟ وإن كنا نستبعد الأمر الأوّل خاصّة بعد الوقوف على وفرة أعداد الواصليّة في بداية انتشار مذهبهم في هذه البلاد، فإنّ التساؤل عن مستوى التناظر بين المالكية والمعتزلة يبقى أمرا مشروعا.

كما تميّزت هذه الحقبة بكثافة الوقائع والسّجلات الحاصلة بين المذاهب المختلفة، وعرفت خلالها القيروان محنا طويلة طالّت جلّ الفرقاء، وقد كانت قضية القدر ومسألة خلق القرآن ومبحث الإمامة أبرز مواضع الجدل بين الفرق القيروانية. ومن المثير للاهتمام في هذا الجدل هو توظيف مؤسّسة القضاء في الصّراع المذهبي، الأمر الذي سيؤثر بشكل لافت على المجتمع القيرواني في مختلف مكوّناته على مستوى النّخبة والعامة.

ج. السّاحات العامّة :

يحمل هذا الإطار الحاضن للمناظرات الكلامية في طيّاته عديد الدلالات، والتي تكشف عن طبيعة الجدل الكلامي وحدوده في القيروان خلال العصر

¹ - الطالبي، محمّد: تراجم أغلبية للقاضي عياض، ص 181.

² - الهنتاتي، نجم الدين: المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف القرن الخامس الهجري، تبر الزمان، تونس، 2004، ص 99.

الوسيط. وقد سبقت الإشارة في معرض الحديث عن يحيى بن عون أحد أبرز النظار السنّيين أنه عقد مناظرة في ساحة عامّة قرب رباط سوسة،⁽¹⁾ وأمام جمع كبير من المتابعين من السنّيين والمعتزلة.

وقد طغى الجانب الشكليّ لهذه المناظرة على بقيّة الجوانب المتعلقة بالمضامين والرؤى، حيث كانت أساليب يحيى بن عون لا تخلو من الأجوبة اللاذعة ولا من اللهجة القويّة ولا من السّخرية المهيمنة التي يُراد بها تحقير الخصم والاستخفاف به.

ويقارن الطّالبي هذا النوع من الاجتماعات بإفريقية في تلك الفترة باللّقاءات السّياسيّة في مجتمعاتنا الحديثة، مع اختلاف فقط في مواضيع النقاش؛ فاجتماعات الحاضر تلامس المواضيع ذات المسائل الدنيويّة، أمّا لقاءات الماضي فلها علاقة بقضايا الآخرة والدّين.⁽²⁾

كما أنّ أساليب السّخرية التي واجه بها ابن عون خصمه المعتزليّ تمثّل مظهرا من مظاهر المقاومة الشّعبيّة، باعتبار أنّ أصحاب القدر كانوا في السّلطة بإفريقية، وأنّ الاتجاه السنّي كان يقود تيار المعارضة.

ويمكن اعتبار انتقال هذا الجدل من الدوائر النخبويّة إلى الأوساط العامّة راجع إلى ارتباط الجميع بهذه القضايا المطروحة، إذ "لا ينبغي أن يغيب عن الأذهان أنّ النّاس في العصر الوسيط وفي نطاق أوسع مما نحن عليه اليوم كانوا يهتمون بجديّة كبيرة بحياتهم الأخرية، فكلّ شخص يشعر أنّه معنيّ مباشرة

¹ - كانت مدينة سوسة إحدى المدن التي لجأ إليها كثير من الجماعة السنّية بعد أن تولّى أحمد بن الأغلب (231-232 هـ) الإمارة، وأخذ النّاس بالمحنة بالقرآن، وخطب به في القيروان. ومن بين السنّيين الذين فروا إلى مدينة سوسة نذكر سحنون بن سعيد ويحيى بن عون، وغيرهم. انظر: الطالبي، محمّد: تراجم أغلبية للقاضي عياض، ص 116.

² - انظر: الطالبي، محمّد: دراسات في تاريخ إفريقيّة، ص 380.

وذا تيا بالمشاكل المثارة؛ وهي مشاكل ما ورائية بلا شك، أي أنّها تتعلّق بما وراء الدّنيا وتقحم في توجّه يُهيمن عليه الإيمان والقدر.⁽¹⁾

وإنّ انتقال أماكن الجدل من المدن إلى الأرياف وتغيّر الفئات المتقبّلة من النّخب إلى العامّة قد تزامن معه أيضاً تطوّر في ماهية الجدل الكلامي، فقد شعر أعلام الفكر السّنيّ خلال هذه الفترة بضرورة تخليص مسائل الإيمان من الصّراع السّياسي، وتحويل وجهة الجدل نحو التّفكير في جوهر المسألة والإجابة عن أسئلة الخلاص ومصير الإنسان في الآخرة في علاقته بسلوكه في الدّنيا.

(1) - المرجع نفسه، ص 346 (بتصرّف).

الخاتمة :

إنّ نصوص المناظرات الكلامية في القيروان خلال العصر الوسيط لجديرة بالدراسة والتحليل لما تتضمّنه من محاور جدليّة كبرى أثّرت بشكل مباشر في الخارطة المذهبية بالقيروان وعلى مستقبل الحياة الدّينية في كلّ أرجاء المغرب الإسلامي. ومن أهمّ مفاصل الجدل التي تعلّقت بهذه النّصوص :

على المستوى السياسيّ: كان الجدل الكلاميّ محكوما في معظم تجلّياته بالحالة السياسيّة للبلاد، حيث يحدّد المناخ العام منسوب الحرّية في التعبير عن المقالة الكلامية، سواء تعلّق الأمر بتواجد مذهب داخل السّلطة أو العكس. فالمنظرات التي بلغتنا عبر كتب الطبّقات - وإن كانت ذات قيمة تراثية هامة - لم تخرج من دائرة الاستعراض والاستفزاز، وهو ما أدّى إلى تحوّل هذه المجالس إلى محاكمات سياسيّة؛ تواطأ فيها المتكلّم والسياسيّ جنباً إلى جنب.

من جهة ثانية، لم تكن المقالات العقديّة تتصارع من أجل الحقيقة الدّينية والعلميّة فحسب، بل كان أصحاب المقالات يتصارعون بكلّ أنواع الوسائل من أجل بلوغ موقع سياسيّ وإضفاء سلطة إضافية تعزّز السّلطة الدّينية التي يشغلونها. وهو ما أثبتته تحالف المعتزلة مع الأغالبة من ناحية، وتقلّد بعض المالكيّة منصب القضاء من ناحية أخرى.

كما أنّ أحكام التّبديع والتكفير؛ التي ينتهي إليها أصحاب المقالات العقديّة في هذه الجوّ السائد؛ لا تنفك عن معاضدة السّلطة السياسيّة، إذ يقوم المتكلّم بتحديد الموالين والمعارضين، ثمّ يقوم السياسيّ بتسويد هذه الفوارق والعمل على توظيفها داخل أجندته. وتندرج الأحكام التي أصدرها كلّ من القاضي ابن أبي الجواد والقاضي سحنون في نفس هذا المعنى، حيث برز تواطؤ الأغالبة في تغذية التّزاع المذهبي، وذلك للبحث عن الاستقرار السياسيّ، في لحظتين تاريخيّتين

مختلفتين تماما. وقد أدّى هذا الأمر إلى جعل مقالة خلق القرآن مطيّة لإصدار أحكام التكفير الموجب لإراقة الدماء؛ انطلاقا من مفهوم جدل الديني والسياسي.

على المستوى الاجتماعي: من المؤكّد أنّ طبيعة تلك الحالة السياسية التي عاشتها القيروان ستلقي بظلالها على المجتمع، خاصّة على مستوى العقد الذي يحكم تعايش الأفراد وكذلك على مستوى وحدة المجتمع وأمنه. وقد يقف المتكلم في موضع الرّابط بين السياسي والاجتماعي، إذ أنّ صاحب المقالة الكلامية لا يمكن له تعزيز مشروعية مقالته إلاّ بإيجاد جمهور اجتماعي يناصر فكرته، بعد أن ضمن تأييد السّلطة السياسية التي وقّرت له الحماية الكافية في ذلك.

ومن هذا المنطلق، يكون المبتدع والكافر عند المتكلم مبتدعا وكافرا عند المجتمع. وتكون بذلك مقالة خلق القرآن مقالة تجري على أسنة العامّة من المجتمع، ولا تقف على النّخبة من المتكلمين والساسة. فالمكفّر بأحكام هذه المقالة منبوذ من المجتمع وخارج عن قانون الجماعة. وقد برزت مظاهر نقل الخلاف العقدي؛ من الدوائر التّخبوية الضيقة إلى الأوساط العامّة؛ في تلك المناظرات التي أقيمت حول مسألة القدر؛ أمام إحدى الرّباطات وسط تجمّع غفير من النّاس. فخروج النّقاش حول مسائل الكلام إلى الأماكن العامّة له تأثيره البليغ على المستوى الاجتماعي، بل إنّ تحوّل المناظرات من حلقات المساجد إلى السّاحات العامّة له دلالات وغايات كثيرة. فانتقال المتكلم من سرايا المساجد إلى أعمدة السّاحات هو تحرّر من قدسيّة المكان المحكوم بأخلاقيات محدّدة وضوابط معيّنة. وهو بحث عن مكان أكثر تناسبا للمخاصمة والازدراء. وقد تميّزت مناظرة يحيى بن عون مع المعتزليّ حول القدر بأساليب الهجاء والسّخرية والتّحقير، وسط تجمّع شعبيّ في كامل الحيويّة والإنصات والتّفاعل. فقد كان المناظر يسعى إلى تحقير خصمه وإضحاك النّاس عليه. وإلى جانب ذلك، كان كلّ فريق يبعث بخصمه إلى التّار، ليكون تأثير هذا الجدل على العامّة مستجيبا

لدوافع الجهة الدّينية الممثّلة في المتكلّم، وملبّيًا لغايات السّلطة الحاكمة الممثّلة في السّياسي.

على المستوى الدّينيّ: يمثّل موضوع هذا الجدل في أصله تمثّلًا دينيًّا للمفاهيم التي تسير وفقها منظومة الإسلام في مختلف أبعادها ومكوّناتها. ولا يعدو أن يكون العاملان السّياسي والاجتماعيّ سوى فاعلين مادّيين؛ تؤثر على التّصوّرات الدّينية والمذهبيّة حسب تغيّر الفضاء المكانيّ واختلاف السّياق التاريخي.

ومن هذا المنطلق، كانت تأثيرات تلك الفواعل الماديّة والرّمزية تلامس المسألة الدّينيّة في جدل المعتزلة والمالكيّة في القيروان خلال هذه الحقبة. فقد كان الخطاب الدّينيّ مفعما بالوثوقيّة والإطلاقيّة، ولا يترك مجالًا للتّنسب ولا يسمح بهامش الاختلاف بين الفرق المتجادلة، إذ كان المتكلّم يُقدّم مقالته على أنّها الحقيقة الكاملة التي يجب اعتقادها والتّسليم بها. فمخالفة المعتزليّ للسّنيّ في تلك الفترة أمر يستتبع ضرورة الرّمي بالزندقة والتّكفير. وقد بُنيّ الجدل الكلاميّ بين الفرق على مبدأيّ الولاء والبراء، ونبعت بذلك أحكامهم الشّريعية المنظّمة لحدود العلاقة بين الموالين والمخالفين. ونجد صدى لذلك في جدل المعتزلة والمالكيّة على مستوى قواعد الشّريعة الإسلاميّة، كمسألة الصّلاة مثلاً. فالمعتزليّ كان يمتنع عن الصّلاة وراء المالكي، وكان المالكي يحرم الصّلاة على أموات المعتزلة ولا يشارك في جنازاتهم.⁽¹⁾ وإنّ مثالا كمثال الصّلاة وراء المخالف يبرز لنا حجم تأثير المقالات العقديّة على مستوى الحياة الدّينية وخاصة على مستوى أشكال التّعبد ومسائل الشّريعة.

¹ - حول مظاهر الامتناع عن الصلاة وراء المخالف، انظر: المالكي: رياض النفوس، (386/1). وعياض: ترتيب المدارك، (85/4).

قائمة المصادر والمراجع

- 1) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل، (تج.) : محمّد رشاد سالم، طبع جامعة الإمام، السعودية، ط/1، 1979.
- 2) ابن حزم : جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى، طبعة القاهرة، (د.ت.).
- 3) ابن حمدة، عبد المجيد : المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية، مطبعة دار العرب، تونس، ط/1، 1986.
- 4) ابن حمدة، عبد المجيد : سعيد بن الحداد القيرواني؛ رائد النضال السنّي بإفريقية في القرن الثالث الهجري، ضمن : مجلة جامعة الزيتونة، عدد 1، تونس، 1992.
- 5) الخشني : الطبقات، نشر ابن أبي الشنب، الجزائر، 1914، ص 199.
- 6) الدبّاغ، أبو زيد عبد الرحمان بن محمّد الأنصاري (ت 696 هـ) : معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، أكمله وعلّق عليه : ابن ناجي، أبو الفضل أبو القاسم بن عيسى التّنوخي (ت 839 هـ)، (تج.) : محمّد الأحمدي أبو النور، المكتبة العتيقة، تونس (د.ت.).
- 7) الرازي، فخر الدين محمّد : مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، ط/1، 1981.
- 8) زقاوي، محمّد : المناظرات بين الإباضية والمعتزلة ببلاد المغرب الإسلامي حتى نهاية القرن 5هـ من خلال المصادر الإباضية، ضمن : العبر للدراسات التاريخية والأثرية، العدد الثاني، الجزائر، سبتمبر 2018، المجلد الأول.
- 9) زيتون، محمّد محمّد : القيروان ودورها في الحضارة الإسلامية، دار المنار، القاهرة، ط/1، 1988.
- 10) الشتيوي، محمّد : في اجتهاد سعيد بن الحداد ومناظراته، ضمن : مجلة التنوير، العدد 12، تونس، 2010.
- 11) الشريف، بشير : جهود فقهاء المالكية وأساليب مقاومتهم للدولة الشيعية العبيدية في المغرب الغربي، ضمن : مجلة المشكاة، عدد 17، تونس، 2019.
- 12) ابن الصغير : أخبار الأئمة الرسميين، (تج.) : محمّد ناصر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، (د.ت.).
- 13) الطالبي، محمّد : الصراع اللاهوتي في القيروان أيام الأغالبية؛ تحقيق ثلاث مخطوطات من مكتبة القيروان الأثرية، منشورات سوتيميديا، تونس، ط/1، 2017.
- 14) الطّالبي، محمّد : تراجم أغلبية للقاضي عياض، المطبعة الرسمية التونسية، تونس، 1968.

- (15) ابن عاشور، محمد الفاضل : أعلام الفكر وأركان النهضة بالمغرب العربي، مركز النشر الجامعي، تونس، 2000.
- (16) عبد الوهاب، حسن حسني : العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين، مراجعة وإكمال : محمد العروسي المطوي وبشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط/1، 1990.
- (17) المالكي، أبو بكر عبد الله (ت بعد 354 هـ) : رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، (تح.) : حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1951. وطبعة دار الغرب الإسلامي، (تح.) : بشير البكوش، راجعه : محمد العروسي المطوي، بيروت، ط/2، 1994.
- (18) المجدوب، عبد العزيز : الصراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزيرية، تقديم : علي الشابي، الدار التونسية للنشر، ط/2، (د.ت.).
- (19) محفوظ، محمد : تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط/1، 1982، (200/2).
- (20) الهمادي، عمار : محمد بن سحنون المتكلم السني (دراسة تحليلية لفكره الكلامي)، ضمن : محاضرات ملتقى القيروان مركز علي مالكي بين المشرق والمغرب حتى نهاية القرن الخامس للهجرة، منشورات مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، 1995.
- (21) الهنتاتي، نجم الدين : المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف القرن الخامس الهجري، تبر الزمان، تونس، 2004.
- (22) ابن النديم : الفهرست، المطبعة الرحمانية، القاهرة، 1948.
- (23) يعقوب، إميل بديع : موسوعة علوم اللغة العربية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/1، 2006.
- (24) Talbi, M. : L'Emirat Aghlabide, Paris, 1966.

المنهج الفقهي عند العلامة محمد التاويل وأثره في النوازل الطبية

د. محمد إيلو

كلية الشريعة، جامعة ابن زهر، المغرب

الملخص :

تعالج هذه الورقة موضوع المنهج الفقهي عند العلامة محمد التاويل، أولاً من خلال الكشف عن المسالك الإجرائية والأصول الاستدلالية التي يقوم عليها النظر الفقهي عنده، وثانياً ببيان أوجه الاستثمار والخصوصية في النوازل الطبية المعاصرة، بحيث تخلص الورقة إلى تنوع في مسائل الفقه الطبي التي بحثها وفق مقارنة اجتهادية متكاملة، بناء على نزعة مقاصدية وأخلاقية في تأصيلها الشرعي.

الكلمات المفتاحية : المنهج الفقهي، محمد التاويل، النوازل الطبية :

Abstract :

This paper addresses the subject of the jurisprudential approach of Muhammad al-Tawil, firstly by revealing the procedural paths and evidential principles upon which his jurisprudential view is based, and secondly by explaining the aspects of investment and specificity in contemporary medical cases. The paper concludes with a diversity of medical jurisprudential issues that he has examined according to a comprehensive ijtihad approach, based on a purposive and ethical tendency in its legal foundation.

Key Word : Fiqhi Methodology, Muhammad al-Tawil, Medical jurisprudential issues

مقدمة :

يمثل الشيخ محمد بن قاسم التاويل من الشخصيات البارزة في سماء العلم والفكر في الساحة المغربية والإسلامية، وتعتبر الصناعة الفقهية معلما متميزا ومحوريا في إنتاجه العلمي والفقهي، خصوصا باعتباره امتدادا للمدرسة المالكية المغربية التي تجمع بين متانة في الأصول الاستدلالية ومرونة في التنزيل وفق متغيرات الواقع.

وقد ظهر ذلك بشكل واضح في اجتهاداته واختياراته الفقهية في القضايا الطبية التي تميزت بالتوازن بين الثوابت الشرعية من خلال الاستدلال بالأصول النقلية والعقلية، ومراعاة مستجدات المعرفة الطبية الحديثة من خلال الاستعانة بالأطباء في تحرير مناطات الأحكام في الواقع، فما هي معالم المنهج الفقهي عند الشيخ محمد التاويل، وإلى أي حد ينسجم مع أصول وضوابط الصناعة الفقهية، وإلى أي حد تمثل ذلك في اجتهاداته في النوازل الطبية؟

التعريف بمحمد التاويل :

هو العلامة الفقيه المشارك المدرس المؤلف، أبو حميد محمد بن محمد بن قاسم التاويل، ولد بعين باردة حي أونان سنة 1353هـ/ 1934م، وعين باردة مدرّس كبير، وقد سعي بهذا الاسم لوجود عين به اشتهرت ببرودتها¹.

نشأ التاويل في أسرة محافظة، عرف أهلها بالتدين وحفظ القرآن، اشتهر والده بكونه شيخا في القراءات، واستغل الابن محمد التاويل كعادة أقرانه هذا الجو لحفظ القرآن والمتون، وكانت مضايقة الاستعماريين لهم ومراقبتهم لتحركات

¹ احميدوش : النسماات في تراجم علماء وصلحاء إقليم تاونات، منشورات المجلس العلمي- تاونات، ج 1 ص 147.

الفقهاء والعلماء؛ ما جعله يعكف في بيته لمراجعة ما درسه وإعداد ما سيدرسه في السنين القادمة¹.

وبذلك تمكن من حفظ الكثير من المتون العلمية من بينها جمع الجوامع للسبكي، تلخيص المفتاح للإمام القزويني، ألفية ابن مالك في عشرة أيام بمعدل مائة بيت في اليوم، وجزءاً من مختصر خليل، وتحفة ابن عاصم، وغيرها²، وتلقى تعليمه على يد أبرز علماء فاس، مما جعل عطاءاته العلمية بمختلف أنواعها متميزة، فقد تعلم على يديه طلبة كثر لا نستطيع احصاءهم، نظراً لطول مدة تدريسه التي وصلت إلى 54 سنة، وتقلد مناصب ومهام غاية في الأهمية³، وله العديد من المؤلفات يأتي ذكرها في سياق البحث..

وتوفي رحمه الله يوم الاثنين 6 أبريل 2015م بمدينة فاس على عمر ناهز الثمانين عاماً، وشهد جنازته خلق كثير⁴.

I- مقومات المنهج الفقهي عند التاويل؛

يتأسس المنهج الفقهي عند التاويل على أصول استدلالية متفق عليها من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وأخرى محل اختلاف بين الأصوليين بين موسع ومضيق، وهو ما جعله يرسم منهجاً خاصاً في بناء مادته الفقهية.

1- الأصول الاستدلالية عند التاويل؛

يؤسس التاويل مقالاته الفقهية على أصول المعرفة الإسلامية: من الأدلة النقلية والعقلية، ويستقل بمنهج خاص في إيراد الأدلة ومناقشتها، وتوجيه دلائلها

¹ الرملي، رواية شفاهية عن الشيخ نقلا عن بحث: منيح الشيخ سيدي محمد التاويل في الاستدلال، بحث إجازة، بكلية الشريعة بفاس، 2014، ص 8.

² الرملي، منيح الشيخ سيدي محمد التاويل في الاستدلال، ص 8.

³ يحيوي، العلامة محمد التاويل في ذمة الله، مجلة الوعي الإسلامي، العدد 601، يونيو 2015، ص 70.

⁴ احميدوش: النسب في تراجم علماء وصلحاء إقليم تاونات، ج 1 ص 148.

وفق قواعد المالكية، وأشار إلى هذا المنهج بشكل مجمل بقوله: "والحرص ما أمكن على تأصيل أحكام القضايا المعروضة للبحث، لردّها إلى الكتاب والسنة، وغيرهما من مصادر التشريع الإسلامي، المتفق عليهما، والمختلف فيما"¹، لذلك يتجه هذا المطلب إلى بيان هذه الأصول وشواهدا الفقهية.

أ-منهج الاستدلال بالقرآن عند التاويل؛

يقوم منهج التاويل في الاستدلال بالقرآن الكريم على إيراد الآية المناسبة لإثبات حكم المسألة، ومن ذلك قوله في حكم زكاة العين: "أما زكاة العين، فمشروعة بالكتاب، لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: الآية 34]، وقوله ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ﴾ [آل عمران الآية 180]، وقوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة الآية 104]².

ثم لا يكتفي بعرض الآيات فقط، بل يوجه دلائلها على الحكم، ومنه قوله: "وهو عام في الأموال، يشمل بعمومه العين وغيرها، كما أن قوله تعالى في الآية قبلها ﴿بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ﴾ عام في كل ما آتاهم من فضله، فيدخل في ذلك العين"³، وقال في توجيه دلالة قوله تعالى: ﴿وَأَنْكَحُوا الْأَيَّامَ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [النور، الآية 32]، وهو عام في كل امرأة لا زوج لها صغيرة أو كبيرة، وفي كل عبد صغير أو كبير لقاعدة الجمع المعرف بالألف واللام أو الإضافة للعموم"⁴.

يتضح من خلال هذا أن القرآن الكريم أصل أصيل في الاستدلال الفقهي عند التاويل، ثم إنه لا يكتفي بإيراد الآية فقط، إنما يجتهد في توجيه معناها، ففي

¹ التاويل، الوصايا والتزويل في الفقه الإسلامي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-المغرب، ط1، 2004، ص:5.

² التاويل، زكاة العين ومستجدها، منشورات المجلس العلمي المحلي-سيدي سليمان، المغرب، 2012، ص: 11.

³ التاويل، زكاة العين: ص: 11.

⁴ التاويل، شذرات الذهب فيما جد في قضايا النكاح والطلاق والنسب، منشورات مكتبة السنة-هولندا، ط1، 2010، ص:9.

الاستدلال الأول، فهم أن عموم الآيتين مستغرق من جهتين، الأولى: أن الذهب والفضة معنى خاص يشمل بعمومه جميع أجناس الأموال، وهو من باب الخصوص الذي يراد به العموم، والثاني في عموم قوله تعالى: ﴿بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ﴾ أنه شامل بعموم كل معاني النعم التي آتاها الله عباده، فتجب عليهم بموجب ذلك زكاته.

ب- منهج التاويل في الاستدلال بالسنة النبوية:

الأصل الثاني في فقه التاويل هو السنة النبوية؛ القولية والفعلية والتقريرية¹، وكثيرا ما يصرح بذلك بعد القرآن مباشرة، وله منهج خاص في ذلك، وهو التمييز بين الأحاديث العامة والخاصة، ويظهر ذلك فيما أورده في زكاة العين، قال: "أما السنة، فهناك أحاديث كثيرة عامة وخاصة تدل كلها على وجوب زكاة العين"².

ثم بين وجه الاستدلال بحديث النبي ﷺ: «فَإِذَا كَانَتْ لَكَ مِائَتَا دِرْهَمٍ، وَحَالَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ، فَفِيهَا خَمْسَةٌ دَرَاهِمَ، وَلَيْسَ عَلَيْكَ شَيْءٌ - يَعْنِي - فِي الدَّهَبِ حَتَّى يَكُونَ لَكَ عِشْرُونَ دِينَارًا، فَإِذَا كَانَ لَكَ عِشْرُونَ دِينَارًا، وَحَالَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ، فَفِيهَا نِصْفُ دِينَارٍ»³، حيث قال: "وهو نص في وجوب زكاة الذهب والفضة"⁴.

ثم من معالم منهجه في الاستدلال بالحديث النبوي، مناقشة ثبوته من جهة سنده، ومن ذلك قوله في رد الاستدلال بحديث: "إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: أَنَا نَالِثُ الشَّرِيكَيْنِ مَا لَمْ يَخُنْ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ، فَإِذَا خَانَ خَرَجْتُ مِنْ بَيْنِهِمَا"⁵، قال: "إلا

¹ ففي مسألة تأصيل الوصية على مذهب من يقول بعدم وجوبها، ميز بين أنواع السنة ودلالاتها على الأحكام: فقال: "وأما من السنة، فإن أقواله ﷺ وفعله وتقريراته، كلها تدل على عدم وجوب الوصية للقرابة للذين لا يرثون". التاويل: الوصايا والتاويل: ص: 47.

² التاويل، زكاة العين: ص: 11.

³ أبو داود، السنن، كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، تحقيق/ شعيب الأرنؤوط/ محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط1، 2009، ج2 ص24.

⁴ التاويل، زكاة العين: ص: 12.

⁵ أبو داود، السنن، كتاب البيوع، باب في الشركة، ج5 ص265.

أنه حديث مختلف فيه فقد صححه الحاكم، وأعله ابن القطان بجهالة بعض رواته وبالإرسال"¹.

ولإثبات صحة استدلاله بالحديث قال: "إلا أن ذلك لا يمنع صحة الاحتجاج به، أولاً، لأن الصحيح عند الأصوليين والمحدثين أنه إذا تعارض الإسناد والإرسال قدم الإسناد، لأنه زيادة ثقة، وهي مقبولة، وأما ثانياً، فإن الأئمة الثلاثة مالكاً وأبا حنيفة وأحمد وغيرهم يحتجون بالمرسل، وإن لم يعتضد حجة وأما الثالث، فإنه حديث تعضده الأحاديث السابقة، والمرسل المعتضد مع عاضده حتى عند الشافعي وأما جهالة الراوي فهي ممنوعة ومنفية عنه، بذكر ابن حبان له في الثقات، والصحيح ثبوت التعديل بتعديل واحد، فلا يشترط تعدد المعدل"².

ومن جهة المفهوم فإنه ممن يأخذ بدلالة العدد في مفهوم المخالفة وهو مذهب جمهور علماء الأصول ومنهم المالكية³، ويدل على ذلك قوله: في سياق الاستدلال بقوله ﷺ «مَنْ حَازَ شَيْئًا عَشْرَ سِنِينَ فَهُوَ لَهُ» فهو يدل بمفهوم المخالفة على أن ما دون العشر لا يكفي"⁴.

كما يستدل بالسنة التقديرية، ومن الشواهد على ذلك ما قرره في بيان استقلال الذمة المالية بين الزوجين، فبعد أن أورد مجموعة من الأحاديث، قال: "ولأن الرسول ﷺ أقرها على ذلك، وهو لا يقر على باطل كما يقول الأصوليون"⁵.

¹ التاويل، الشركات وأحكامها في الفقه الإسلامي، دار ابن حزم- لبنان، ط1، 2009، ص: 280.

² التاويل، الشركات وأحكامها في الفقه الإسلامي: ص: 280.

³ ينظر: الشوكاني: إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عناية، دار الكتاب العربي، ط1، 1999، ج2 ص 44.

⁴ التاويل، العذب الزلال في فقه الأموال، مطبعة أميمة-فاس، ط1، 2014، ص: 53.

⁵ التاويل، إشكالية الأموال المكتسبة مدة الزوجية -رؤية إسلامية-، مطبعة أنفو-برانت- فاس، ص: 6.

ج- منهج التاويل في الاستدلال بالإجماع:

يمثل الاجماع أحد أهم الأصول الاستدلالية التكميلية عند التاويل، وقد عرفه بأنه : هو : "اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة النبي في عصر، على أي أمر كان"¹، وكثيرا ما يؤكد في سياق الاستدلال على بعض المسائل أنها مشروعة بالكتاب والسنة والإجماع، ومن ذلك قوله : "لا خلاف بين المسلمين في مشروعية شركة الملك، وقد دل الكتاب والسنة والإجماع على مشروعيتها"².

ويستدل بالإجماع استقلالا، من ذلك قوله في زكاة العين : "ينبغي التذكير بحقائق ثابتة تعتبر المرجع الأساس في موضوع زكاة العين، وهي : الإجماع على وجوب هذه الزكاة في العين دون غيرها من الجواهر الثمينة، والإجماع على تحديد النصاب في الفضة بمائتي درهم شرعي وفي الذهب بعشرين دينارا شرعيا إلا ما شد، ولقد كان لهذه الإجماعات دور كبير وأثر بالغ ونور ساطع في وضوح الرؤيا عن زكاة العين في الصدر الأول أيام العملة الشرعية الموحدة من حيث وعاء الزكاة وقدرها ومقدار النصاب فيها يعرف ذلك الخاص العام"³، وبذلك يتأكد استدلاله بدليل الإجماع، سواء كان دليلا تكميليا، أو دليلا مستقلا بالتشريع.

وتظهر براعته في قدرته على توجيه دليل الإجماع تصريحا وسكوتا وفق قواعد الصناعة الأصولية قال : "فهذا قول صحابي لا يعرف له مخالف مع انتشاره فيكون إجماعا، وبهذا الإجماع تخصص عموم الأدلة السابقة، والصحيح جواز تخصيص الكتاب والسنة بالإجماع وبهذا الإجماع الدال على سقوط زكاة العين"⁴.

¹ التاويل، شذرات الذهب: ص: 57.

² التاويل، الشركات وأحكامها في الفقه الإسلامي: ص 43.

³ التاويل، زكاة العين: ص 61.

⁴ التاويل، زكاة العين: ص: 126.

ويتبين من خلال تتبع اجتهاداته أن له مسلكين في الاستدلال بالإجماع، الأول: يقوم على التصريح بمصدره وناقله، بحيث يوثق من نقل الإجماع من العلماء، ومن ذلك قوله في إبطال الوصية الواجبة: "وأخيراً يرده الإجماع الذي حكاه ابنُ عبد البر على أن من مات ولم يوص فإن تركته تقسم بين ورثته، ولا يخرج منها سهم الوصية بإجماع المسلمين، وهو إجماع صحيح يؤيده الكتاب والسنة وعمل السلف والخلف"¹، وقال أيضاً: "قال ابن المنذر فينا حكاه عن ابن حجر أنه لا يعرف عن أحد الصحابة خلاف ذلك"².

والمسلك الثاني: وهو الاستدلال بالإجماع ضمناً ودون تصريح بناقله ولا بمصدره، ومن ذلك قوله في إثبات استقلال الذمة المالية بين الزوجين، كما في الحالات التي لا تشارك الزوجة في اكتساب الثروة، قال: "لا يمكن اعتبارها شريكة للزوج في الأموال المستفادة بعد الزواج، وليس من العدل إشراكها فيها بقليل أو كثير، انطلاقاً من الأدلة الصحيحة والحجج القاطعة من الكتاب والسنة وإجماع الأمة، جيلاً بعد جيل"³.

وقال أيضاً وهو يستدل بالإجماع على حكم شركة الملك: "وأما الإجماع، فإن العلماء متفقون على مشروعية شركة الملك، ولم يخالف فيها أحد، وإن كانوا يختلفون في اسمها فإن ذلك لا أثر له في مشروعيتها"⁴، لكن دون بيان ناقل الإجماع وتوثيقه من مصادره.

ولعل مبرره في ذلك عدم اشتراط التواتر في نقل الإجماع، ترجيحاً لمذهب المالكية في المسألة، قال: "وفي مجال الإجماع نسجل توسعهم -يعني المالكية- في

¹ التاويل، الوصية الواجبة في الفقه الإسلامي: ص: 59.

² التاويل، شذرات الذهب: ص: 57.

³ التاويل، إشكالية الأموال المكتسبة مدة الزوجية، ص: 3.

⁴ التاويل، الشركات وأحكامها في الفقه الإسلامي: ص: 46.

قبول الإجماع المنقول بخبر الواحد لأنه وإن كان لا يفيد العلم فإنه يفيد الظن كخبر الواحد وهو حجة في الفروع"¹. ثم استدل بقول القرافي: "والإجماع المروي بأخبار الآحاد المظنونة حجة خلافاً لأكثر الناس"².

وسواء تم توثيق ناقل الإجماع ومصدره، أو استدل به ضمنياً دون تصريح، فهو دليل شرعي قائم في فقه التاويل، وشواهد كثيرة جداً، لا يخلوا منها كتاب من كتبه، بل لا تخلوا منه مسألة فقهية، غير أن المقام لا يناسب لاستقراءها بتمامها.

د- منح التاويل في الاستدلال بالقياس؛

القياس هو الأصل الرابع الذي يستدل به التاويل في تقرير مسأله الفقهية، وهو: "حمل أحد المعلومين على الآخر في إثبات حكم أو إسقاطه بأمر يجمع بينهما"³، ويظهر في فقهه توسعاً ظاهراً في الاستدلال بالقياس، أخذاً بمنهج المالكية، الذين يقبلون أنواعاً من القياس لا يقبلها غيرهم⁴.

ويتأكد ذلك في استدلاله بأكثر من قياس في مسألة واحدة، ومثاله الاستدلال لمذهب الجمهور في اشتراط التكليف في زكاة العين، قال: "فأما القياس فهما قياسان: الأول قياس العين على الماشية بجماع أن كلا مال مملوك لهما بلغ نصاباً، فيجب في العين كما يجب في ماشيتها وحرثهما عند أبي حنيفة، والقياس الثاني: قياس زكاة العين على حقوق الأدميين الواجبة في مالهما من نفقة الزوجة والوالدين والأولاد وقيم الملتفات"⁵.

¹ التاويل، خصائص المذهب المالكي، مطبعة أنفو- برانت -فاس، 2014، ص: 23.

² القرافي، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه سعد، شركة الطباعة الفنية، ط1، 1973، ص: 332.

³ الباجي، الحدود في الأصول، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية- لبنان، ط1، 2003، ص: 121.

⁴ ينظر: التاويل، خصائص المذهب المالكي، ص: 26.

⁵ التاويل، زكاة العين، ص: 35 وص: 37.

ومن أنواع القياس أيضا، استدلاله بقياس الأولى في اشتراط التمييز بالنسبة للموصي في الوصية على عبادته، قال: "وأما القياس فهما قياسان: الأول: قياس وصيته على عبادته وإسلامه فإنه إذا لم تصح صلاته وإسلامه، وهما محض نفع له، ولا ضرر فمهما، فلأن لا يصح بذله لمال يتضرر به وراثه من باب أولى"¹.

ويظهر من هذه الأمثلة وغيرها منهج التاويل في الاستدلال بالقياس كدليل شرعي، بحيث يذكر الأصل المقيس عليه، والفرع المقيس والعلة الجامعة بينهما، ثم الحكم الشرعي الذي يفيد هذا القياس، وهي أركان القياس الأربعة التي قررها الأصوليون.

هـ- منهج التاويل في الاستدلال بالمصلحة المرسلة؛

يقصد بالمصلحة المرسلة تلك المنافع التي لم يشهد لها الشارع باعتبارها ولا بإلغائها، بل سكت عنها جملة²، لكن من شأنها أن تحقق مقاصد الشرع، وتنقسم من جهة آثارها إلى ثلاثة أقسام: مصالح ضرورية، وحاجية، وتحسينية³، والعمل بالمصالح أصل من الأصول التي اعتمد عليها التاويل في فقهه.

ففي سياق بيان أصول الاستدلال المالكية، وما تتميز به من البعد المصلحي من خلال اتخاذ المصالح المرسلة أصولا فقهية، قال: "وهذا الذي نراه كلما كانت هناك مصلحة دينية أو منفعة دنيوية لم يرد دليل شرعي على إلغائها...، فإن الفقه المالكي يرحب بها، ويدخلها في منظومته الفقهية، ولا ينتظر

¹ التاويل، الوصايا والتنزيل في الفقه الإسلامي: ص: 117.

² الرجراجي، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، مكتبة الرشد- السعودية، ط1، 2004، ج5 ص 351.

³ الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد ابن الخوجة، وزارة الأوقاف- قطر، ط1، 2004، ص: 3.

قيام الدليل الخاص على شرعية تلك المصلحة بعينها"¹، ثم اشترط أن تكون هذه المصالح محققة لمقصد شرعي معتبر، لا اتباع الأهواء.²

ومن المسائل التي استدلت لها بالمصلحة المرسله، قوله في شركة العقد أنها مشروعة لأدلة وأصول فقهية مختلفة، ومنها: "المصالح المرسله، فإن الحاجة داعية إلى الشركة ولا مانع منها، فتجوز"³.

وكان استدلاله بالمصلحة على منح العلماء الراسخين في التميز بين مراتبها؛ بينما هو ضروري وحاجي وتحسيني، قال في جواز خلط الألبان: "والجواز هو الذي تقتضيه الضرورة والحاجة، لا سيما من كان له اليسير من اللبن الذي لا يخرج منه جبن ولا زبد على انفراده"⁴، وقال في جواز الشركة في دود الحرير: "إلا أن الحاجة إلى التعاون في تربية دود الحرير ترجح الأخذ به، حفاظا على الأموال من الضياع"⁵، وهو استدلال بمصلحة حفظ الأموال، وهو مقصد حاجي في نظر التاويل، باعتبار أن الأصل في تشريع المعاملات راجع إلى حاجة الناس الماسة إليها.

و- منح التاويل في الاستدلال بالعرف؛

يستدل التاويل بالعرف -وهو من علامات فقهه بالواقع ومراعاة الظروف الاجتماعية وعادات الناس-، وقد صرح بذلك بقوله: "كلما كانت هناك ... عادة متبعة في بلد، أو سنة مألوفة بين الناس في أقوالهم أو أفعالهم لا تتنافى مع الشرع، ولا تخالف قواعده، فإن الفقه المالكي يقرها ويرحب بها، ويلحقها في

¹ ينظر: التاويل، خصائص المذهب المالكي: ص: 121.

² ينظر: التاويل، خصائص المذهب المالكي: ص: 121.

³ التاويل، الشركات في الفقه الإسلامي: ص: 283.

⁴ التاويل، الشركات وأحكامها في الفقه الإسلامي: ص: 62.

⁵ التاويل، الشركات وأحكامها في الفقه الإسلامي: ص: 80.

منظومته الفقهية، ولا ينتظر قيام الدليل الخاص على شرعية تلك العادة بذاتها"¹.

ويستفاد أيضا من رده على ابن عرضون في الاستدلال بالعرف؛ أن التاويل يشترط في الاستدلال بالعرف الاطراد وأن يكون عاما ومستفيضًا بين الناس، فلا يكون عادة شخص بعينه، ولا عبرة عنده بعادة جماعة قليلة أو شاذ، قال: "وخالف ابن عرضون وجماعة في ثمار الأشجار من تين وزيتون، وعنب وفي الزرع إذا مات الزوج وترك الأرض مزروعة...، واعتمدوا في فتاويهم القسمة على العرف الجاري ببلادهم، وسووا بين الأبناء، وأبناء الأبناء في أصل وهي فتاوى شاذة تردها السنة والإجماع، والأصول"²، ثم لخص هذا الرد بهذا المعنى في فهرسة القواعد الأصولية من كتابه الشركات وأحكامها في الفقه الإسلامي، بقاعد: "العرف المخالف للشرع لا يجوز العمل به ولا يعتمد في قضاء ولا فتوى"³.

ومن المسائل التي استدلت فيها بالعرف، قوله في سياق التمييز بين عمل المرأة الموجب للشركة: "إلا أن تعمل ذلك تطوعا، أو تتطوع بذلك بعد العمل، أو يجري العرف بالتطوع...، وإذا كان العرف جاريا بذلك، فالعرف كالشرط، والمسلمون عند شروطهم"⁴.

فالاستدلال بالعرف والعادة ركيزة أساسية في واقعية فقه التاويل، بحيث يراعي الظروف الاجتماعية للناس وأحوالهم في بناء الأحكام، ما لم يخالف ذلك نصا شرعيا، أو معلوما من الدين بالضرورة، وهو امتداد للمدرسة المالكية في بعدها الواقعي، وفي شروط الاستدلال بالعرف.

¹ ينظر: التاويل، خصائص المذهب المالكي: ص: 121.

² ينظر: التاويل، الشركات في الفقه الإسلامي: ص: 117.

³ التاويل، الشركات وأحكامها في الفقه الإسلامي: ص: 547.

⁴ التاويل، إشكالية الأموال المكتسبة خلال الزوجية: ص: 17.

ز- منهج التاويل في الاستدلال بسد الذرائع:

سد الذرائع هو الأصل السابع من أصول الاستدلال عند التاويل، وهو -أي سد الذرائع- حسم مادة الفساد بقطع وسائله¹، قال في الميزة الثانية عشرة من مميزات المذهب المالكي: "عدم الوقوف مع الواقع وغض النظر عن النتائج، وذلك بفضل اتخاذه قاعدة سد الذرائع وفتحها مبدأ وأصلاً من أصوله التي بنى عليها فقهه ومذهبه، وهي قاعدة من أنجع القواعد في محاربة الفساد الواقع والمتوقع الحاضر والمستقبل"².

ومن الفروع التي احتج فيها بسد الذرائع، قوله في سياق تشخيص أسباب انتشار الفقر، أنه يمنع تخصيص بعض الموظفين برواتب ضخمة، وحتى لا يتوسل بها إلى استغلال المال العام: "من خلال مبدأ سد الذرائع ومنع الحيل، وتحريم كل الوسائل التي تمكن المسؤولين من التسلط على المال العام"³.

وقال أيضاً في مناقشة جزئيات التبرع بالأعضاء: "إن قاعدة سد الذرائع واعتبار المآلات تقتضي ذلك"⁴، والاستدلال بسد الذرائع من سديد النظر عند التاويل، بحيث لا يتوقف عند حدود الحال وما يمكن أن يتحقق من مصالح آنية، إنما يتعدى نظره إلى مراعاة واعتبار مآلات الأفعال وفق فقه الموازنات، والحكم بحسب ذلك.

2- منهج التاويل في بناء القول الفقهي:

يتأسس المنهج الفقهي عند التاويل على مجموعة من القواعد، تشكل في مجموعها منهجه في بناء وتحرير مقالاته الفقهية، لذلك يتجه هذا البحث إلى بيان مراحل وخطوات النظر الفقهي عنده، والشواهد الدالة عليه من فقهه.

¹ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 448.

² التاويل، خصائص المذهب المالكي: ص 130.

³ التاويل، مشكلة الفقر- الوقاية والعلاج في المنظور الإسلامي،- مطبعة أنفو- برانت- فاس، ط1، 2006، ص 44.

⁴ التاويل، زراعة الأعضاء من خلال المنظور الشرعي، مكتبة الهداية- الدار البيضاء، 2012، ص 27.

أ- تصور المسألة وفهمها وتعريفها.

قبل تقرير الحكم الفقهي للمسألة محل البحث، يقوم المنهج الفقهي على بيان التصورات وتحديد الحقائق، إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وهو منهج العلماء الراسخين، قال ابن وهب: "سمعت مالكا يقول: "لَا خَيْرَ فِي جَوَابِ قَبْلِ فَهْمٍ"¹، وهو أول مسالك النظر الفقهي، قال الجويني: "أول ما يجب به الافتتاح تصوير المسألة"².

لذلك يحرص التاويل على بيان تصور وفهم المسائل الفقهية قبل الحكم عليها، ومن ذلك قوله في مسألة -درات-: "وصورتها أن تتفق جماعة ثلاثة أو أكثر، على أن يضع كل واحد منهم مبلغا محددًا من المال بالتساوي، ويضعونه في حساب بنكي أو عند أحدهم، على أساس أنه عندما يجتمع مبلغ مهم يأخذه أحدهم بالقرعة؛ ثم يستأنفون الجمع حتى يجتمع مثل المبلغ الأول، فيأخذه واحد من الباقين بالقرعة أيضا"³.

ومن مسالك التصور التي يعتمدها؛ تحرير المفاهيم وضبط المصطلحات، ومنه قوله في بحث حكم زكاة الأسهم: "والأسهم عبارة عن أوراق مالية قابلة للتداول بالبيع والشراء، تصدرها بعض الشركات لم تكن معروفة في القديم وظهرت بظهور ما يعرف بشركات المساهمة، وهي شركات تجزئ رأس مالها عند تأسيسها إلى أجزاء متساوية، كل جزء منها يسمى سهما، قيمته الاسمية ما كتب فيه من المبلغ المساهم به حامل السهم، وقيمتها السوقية ما يساويه في السوق عند طرحه للبيع في بورصة القيم، وهي قد تزيد على قيمته الاسمية أو تنقص قليلا أو كثيرا بحسب الظروف التي تمر بها الشركة من نجاح وفشل وريح

¹ البغدادي، الفقيه والمتفقه، تحقيق: عادل الغرازي، دار ابن الجوزي، ط 2، 1421، ج 2 ص 71.

² الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 1997، ج 2 ص 1265.

³ التاويل، حكم المعاملة المعروفة شعبيا باسم -درات-: ص 1، <https://2u.pw/BrWKz> (نسخة رقمية).

وخسارة، وبحسب ظروف البلد الذي توجد فيه الشركة من استقرار واضطراب"¹.

فمرحلة التصور والفهم، مرحلة أساسية في منهج النظر عند التاويل، خصوصاً في القضايا المستجدة والنوازل الفقهية المركبة، لأن الخطأ أو التقصير في الفهم والتصوير يترتب عنه لا محالة خطأ في الحكم والتأصيل.

ب- تكييف المسائل الفقهية :

يقصد بالتكييف الفقهي : "تصنيف المسألة تحت ما يناسبها من النظر الفقهي"²، وهي عملية اجتهادية تستدعي إحاطة المجتهد بالفروع الفقهية في الباب الواحد بشروطها وأركانها وموانعها وجميع جزئياتها، وتصنيف المسائل المستجدة ضمن هذه الأبواب وإجراء أحكامه عليها.

ولهذه العملية حضور بارز في فقه التاويل، خصوصاً في قضايا الأموال، ومن ذلك قوله في زكاة الودائع البنكية : "لكن التكييف الصحيح للودائع البنكية ومثيلاتها أنها ديون على الجهات التي تلقتها وليست ودائع بالمفهوم الفقهي"³، ثم قال : "واستناداً لهذا التكييف، فإن العلاقة بين أرباب الودائع وبين الجهات التي تتلقاها الأبنك وصناديق التوفير هي علاقة مديونية لا علاقة إيداع"⁴.

وهذا التكييف نظر فقهي دقيق عند التاويل، بحيث يرى أن ما يودعه الإنسان في البنك من ودائع عبارة عن ديون، لأن البنك يستثمرها ويحقق من وراءها أرباحاً، فوجب تزكيتهما وفق القواعد المقررة في زكاة الديون.

¹ التاويل، زكاة العين: ص 74.

² الجيزاني، فقه النوازل، دار ابن الجوزي- السعودية، ط2، 2006، ج1 ص 487.

³ التاويل، زكاة العين، ص 95.

⁴ التاويل، زكاة العين، ص 96.

ومن ذلك أيضا قوله في زكاة الأسهم: "والتكليف الفقهي الصحيح له، وهو أنه مجرد وثيقة بحق لا أقل ولا أكثر، وأن بائع السهم لا يبيع تلك الوثيقة المسماة بالسهم، والمشتري لا يشتري تلك الورقة، وإنما يبيع البائع حظه في ممتلكات الشركة، من نقود وعروض ومبان وغير ذلك"¹.

ومن خصوصية منهجه في التكليف الفقهي؛ التكليف المركب على مسألتين، ومن ذلك قوله في شركة العقد: "في تكليفها: مذهب الجمهور من المالكية أن الشركة تتكون من عقدين متبادلين: بيع متبادل بين الشريكين، ووكالة متبادلة بينهما، وأن كل واحد من الشريكين باع بعض ماله ببعض مال شريكه ووكله على التصرف في نصيبه في الشركة"²، ففي نظر التاويل أن شركة العقد مركبة من عقدين؛ البيع والوكالة.

ج- التعليل الفقهي:

يقوم التعليل عند الفقهاء على بيان الأوصاف والحكم والمصالح التي تعلق بها الأوامر والنواهي"³، قال التاويل إن منهجه قائم على: "البحث ما أمكن لمعرفة علل الأحكام وأسبابها، اقتناعا مني بأن الغاية من دراسة الفقه ليست هي الإحاطة بمسائله وفروعه بقدر ما هي التمكن من معرفة حكمه وأسراره، وتكوين ملكة فقهية قادرة على فهم ما جد من مسائله ونوازلها، فإنه إذا عرفت علة الحكم في مسألة واحدة، سهلت معرفة الحكم في العشرات والمئات من مثيلاتها، ونظائرها، تطبيقا لقاعدة: الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما"⁴.

ومن تعليلاته قوله في شركة الألبان: "خلط الألبان لاستخراج زبدها أو جبنها واقتسامه على حسب المقادير وقد تردد فيها بعض متأخري المالكية بين

¹ التاويل، زكاة العين، ص 76.

² التاويل، الشركات وأحكامها في الفقه الإسلامي: ص 283.

³ الشاطبي، الموافقات، تحقيق: الحسين أيت سعيد، منشورات البشير بن عطية- فاس، ط1، 2017، ج2 ص 614.

⁴ التاويل، الوصايا والتزويل في الفقه الإسلامي: ص: 5.

المنع والجواز، والمنع هو الذي تقتضيه القواعد والأصول، لأن الألبان تختلف في مقدار ما يخرج منها من الجبن والزبد فيدخلها الربا، والغرر والمزابنة¹، فالوصف المؤثر في المنع في نظر التاويل أن ما يخرج من اللبن من الجبن والزبدة لا ينضب بمقداره، وهو ما يترتب عنه وصف الغرر والربا في الأرباح.

وكثيراً ما يصرح بالعلل، ومن ذلك قوله: "لأن العلة في وجوب زكاة العين كونها مالا نامياً، وهي غير موجودة في العين الموروثة قبل قبضها، والعلة يلزم من عدمها العدم"²، وفي علة منع الإشراف، قال: "ففي جميع هذه الحالات يكون الإشراف ممنوعاً وفاسداً يجب فسخه، وعلة المنع في الجميع خروج الإشراف عن معنى المعروف إلى معنى البيع، وهو لا يجوز في الطعام قبل قبضه فلا يجوز الإشراف المؤدي لذلك إلا أن يقع بعد قبض الطعام من بائعه الأول، فيجوز حينئذ مطلقاً البيع اتفق الثمنان أو اختلفا لانتفاء علة المنع وهي بيع الطعام قبل قبضه"³.

د- الجدل ومناقشة الآراء:

في سياق بناء مادته الفقهية يستند التاويل على المنهج الحجاجي الجدلي في إبطال مذاهب المخالفين ورد أقوالهم، حيث يورد مواقفهم وأدلتهم وتعليقاتهم، ثم يعمل على تحليلها والرد عليها بما يفنّدها، وفق منهج حجاجي متكامل.

وقد صرح بهذا المسلك بقوله: "ولكن مادام الناس يجادلون بالباطل ليدحضوا به الحق فلا بد من مناقشة ما ذكروه، وإظهار حقيقته وزيفه ونؤكد مسبقاً أن جميع هذه الأمور حُجج واهية، وتبريرات لا تصلح مبرراً لإبطال شرع قائم، وردّ حكم ثابت بالسنة الصحيحة، المتواترة، المتفق عليها، وبالإجماع

¹ التاويل، الشركات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص: 62.

² التاويل، زكاة العين: ص: 33.

³ التاويل، الشركات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص: 106.

القطعي الذي عمل به المسلمون في جميع أقطار الأرض، منذ ظهر الإسلام إلى أن ابتلاههم الله بمن يحرف لهم دينهم، ويموه عليهم بشبه كلها باطلة، لا تثبت أمام المقاييس الشرعية الصحيحة، والقواعد العلمية والأصولية التي يجب الاحتكام إليها في كل اجتهاد فقهي، وبحث علمي لمعرفة حكم شرعي"¹.

ويظهر هذا المنزع الجدلي في أكثر من كتاب ومسألة، ومن ذلك مناقشة مذهب الحنفية في اشتراط التكليف في وجوب زكاة العين في مال الصغير، وبعد أن أورد أدلتهم في المسألة قال: "وهي أدلة ضعيفة"²، ثم شرع في مناقشتها ونقضها، ومن ذلك قوله في استدلالهم بحديث: رُفِعَ الْقَلَمُ... فمردود من جهة أنهم لا يقولون بموجبه في زكاة الحرث والماشية ولا يقولون بموجبه في الحقوق المالية التي تجب في أموالهما، فلا يصح الاحتجاج به في بعض مقتضياته دون بعض³، وهو ما يسي في البحث الجدلي بالإلزام بلازم المذهب، وهو ما يكشف عن تمكن التاويل من أصول الجدل والمناظرة.

ومن المسائل التي اعتمد فيها التاويل على المنهج الجدلي، قوله في مناقشة ابن عريضون: "ولمعرفة حقيقة هذه الفتوى نخصص لها مطلباً لتحليلها، ومناقشتها على ضوء المقاييس الصحيحة، بعيداً عن المزايدات والحساسيات"⁴، وفي كتابه زراعة الأعضاء من خلال المنظور الشرعي، قال: "كما تعرف سؤالا عريضا وجدلا حادا ونقاشا ساخنا في أوساط الفقهاء والعلماء ورجال الدين بصفة عامة وآخرين حول مشروعيتها ومنعها وشروط جوازها و فوائدها، ونحن في هذا البحث نحاول التعرف على مختلف الآراء الواردة في الموضوع وأدلتها في كل حالة على حدتها ومناقشتها"⁵.

¹ التاويل، الوصية الواجبة في الفقه الإسلامي: ص: 16.

² التاويل، زكاة العين، ص: 35.

³ التاويل، زكاة العين، ص: 36.

⁴ التاويل، إشكالية الأموال المكتسبة: ص: 19.

⁵ التاويل، زراعة الأعضاء من خلال المنظور الشرعي، مكتبة الهداية- الدار البيضاء، ط1، 2012، ص: 3.

فهذه النصوص وغيرها تكشف عن النزعة النقدية في تحرير المسائل الفقهية عند التاويل؛ سواء مع نصوص الفقهاء أو الفتاوى المعاصرة، بحيث لا يكتفي بعرض الأقوال فقط، إنما يحرص على مناقشتها بعمق علمي، وأدب جم، ودون استنقاص من أحد.

هـ- الترجيح والاختيار :

قال أبو الوليد الباجي : "الترجيح : هو بيان مزية أحد الدليلين على الآخر"¹، وهو ضرب من الاجتهاد، بحيث يتأسس الاجتهاد الترجيحي على دراسة المذاهب والأقوال المختلفة وأدلتها ومناقشتها، ثم الترجيح بينها بناء على قواعد التعارض والترجيح.

والترجيح منهج قائم في فقه التاويل، بحيث يصح باختياراته الفقهية بناء على مناقشات ودراسة عميقة لأقوال الفقهاء، ومن ذلك قوله في الوصية بمرتب دائم من عين التركة : "أنها توزع على الحصص، يعطي لكل جهة ما ينوبها في المحاصة، بنسبة حصة كل منها لمجموع الحصص المسماة في الوصية، وهذا هو الأظهر والأرجح"².

وقال بعد عرض الخلاف الفقهي في طريقة أداء زكاة الأسهم بحسب طبيعة نشاطها : "وأدق الأقوال وأعدلها هو القول الثاني الذي لم يغلب الجانب التجاري على الجانب الصناعي والعكس"³، وفي باب الأموال المشتركة بين الزوجين، قال : "وهو موضوع خلاف أيضا لكن الحق والصحيح الذي تدل عليه الأدلة أن الزوجة لا تشارك الزوج في نماء ماله وغلة أصوله، وكل ما نتج عن عمله فيه"⁴.

¹ الباجي، الحدود في الأصول، تحقيق: محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003، ص: 126.

² التاويل، الوصايا والتنزيل في الفقه الإسلامي: ص: 47.

³ التاويل، زكاة العين: ص: 90.

⁴ التاويل، إشكالية الأموال المكتسبة: ص: 18.

II- منهج الاجتهاد في القضايا الطبية عند التاويل؛

يظهر اهتمام التاويل بالقضايا الطبية في كتابين ومقابلة علمية، فأما الكتابان؛ فهما : موقف الشريعة الإسلامية من اعتماد الخبرة الطبية والبصمة الوراثية في إثبات النسب ونفيه، وزراعة الأعضاء من خلال المنظور الشرعي، وأما المقابلة العلمية، فقد كانت مقابلة استفتائية حول فتاوى رمضان في مسائل طبية معاصرة.

1- خصوصية الاستدلال في القضايا الطبية؛

التزم التاويل بمنهجه في الاستدلال بالأدلة المتفق عليها حتى في النوازل الطبية، وهو منهج لا يتجاوز النصوص الشرعية بل يتوقف عندها ويستكنه معانها ويوجه دلالتها، ثم يضيف عليها الاستدلال بمقاصد الشريعة والقواعد الفقهية وفق منهج متكامل.

قال في ملخص هذا المنهج : "هذا مخالف لكتاب الله وسنة رسوله وقضائه وقضاء الخلفاء الراشدين من بعده، ومذهب الصحابة وإجماع الأمة، كما أنه مخالف لروح الشريعة الإسلامية ومقاصدها ونصوصها، والقواعد الأصولية والفقهية"¹.

أ- الاستدلال بالقرآن الكريم.

قال في منع استعمال البصمة الوراثية أنه مخالف لكتاب الله تعالى، في قوله : ﴿وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ﴾ إلى قوله تعالى : ﴿وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [النور الآية 9]، ثم بين وجه دلالتها، فقال : "فإن هذه الآيات عامة فيمن رمى زوجته بالزنا، وفيمن رماها بنفي حملها أو ولدها منه"².

¹ التاويل، موقف الشريعة من استخدام الخبرة الطبية والبصمة الوراثية في إثبات النسب ونفيه: مطبعة أنفو-برنت-فاس، ط1، 2007، ص: 14.

² التاويل، موقف الشريعة من استخدام الخبرة الطبية والبصمة الوراثية: ص: 15.

ثم بين أن الآية تدل على مشروعية اللعان وهو الوسيلة الشرعية الوحيدة لنفي الولد ولا عبرة بالبصمة الوراثية، قال: "أما وجه دلالتها على مشروعية اللعان لنفي الحمل فلأنها نزلت في ذلك كما سبق، ومن القواعد الأصولية أن صورة السبب قطعية الدخول في العام كأنها منصوص عليها بخصوصها، لا يجوز إخراجها من حكم العام، ولا استثناءها، وأما وجه دلالتها على الوجوب فللقاعدة الأصولية أيضا أن المصدر الواقع في جواب الشرط المقرون بالفاء في معنى الأمر، والأمر للوجوب"¹.

وينفس الآية استدلال على أن اللعان هو المسلك الشرعي الوحيد في نفي نسب الولد، قال: "وأما وجه دلالتها على أن اللعان هو السبيل الوحيد المشروع لنفي نسب الابن المولود على فراش الزوجية داخل مدة الحمل الشرعية، فلأنه لو كان هناك سبيل آخر غير اللعان يعطي للزوج الحق في نفي ولده لذكره الله تعالى مع اللعان، ولبينه كما بين اللعان ولم يسكت عنه، لما يلزم على السكوت عنه من تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو لا يجوز"²، فبنص قرآني واحد استدلال التاويل على منع استعمال البصمة الوراثية في نفي نسب ولد الفراش، من خلال بيان مشروعية اللعان باعتباره المسلك الشرعي الوحيد في ذلك، وفق قواعد النظر الأصولي.

ب- الاستدلال بالسنة النبوية :

ومن استدلاله بالحديث النبوي، قوله في منع بعض صور زراعة الأعضاء أنها تتنافى مع قوله | : «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»³، وقال في بيان دلالة الحديث : "وهو حديث عام يتناول بعمومه كل أنواع الضرر ولو كان خفيفا، كما يتناول الضرر

¹ التاويل، موقف الشريعة من استخدام الخبرة الطبية والبصمة الوراثية: ص: 15.

² التاويل، موقف الشريعة من استخدام الخبرة الطبية والبصمة الوراثية: ص: 18.

³ الحاكم، المستدرک، كتاب البيوع، من حديث معمر ابن راشد، حديث صحيح الإسناد. تحقيق، مصطفى عطا، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1990، ج2 ص66.

الدائم والضرر المؤقت، لقاعدة النكرة في سياق النفي للعموم نصا إن بنيت على الفتح"¹.

وفي نفس السياق منع بعض صور زراعة الأعضاء، استدلالا بأحاديث النهي عن تغيير خلق الله، ومنها قوله الله تعالى: «لَعَنَ اللَّهُ الْوَاشِمَاتِ وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ وَالْمُتَنَمِّصَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ الْمُغَيَّرَاتِ خَلْقَ اللَّهِ»²، ثم قال في توجيه دلالة الحديث: "إذا لعنت الواصلة للشعر والمستوصلة فإن الواصلة للعضو والمستوصلة لهو أحق باللعن، وهو أقوى دليل على التحريم"³، وهو الذي يعبر عنه في البحث الأصولي بقياس الأولى.

وقد سبق أن استشكل الطاهر ابن عاشور توجيه دلالة هذا الحديث، فقال: "وليس من تغيير خلق الله التصرف في المخلوقات بما أذن الله فيه ولا ما يدخل في معنى الحسن، فإن الختان من تغيير خلق الله ولكنه لفوائد صحية...، وأما ما ورد في السنة من لعن الواصلات والمتنمصات والمتفلجات للحسن فمما أشكل تأويله. وأحسب تأويله أن الغرض منه النهي عن سمات كانت تعد من سمات العواهر في ذلك العهد، وإلا فلو فرضنا هذه منهيها عنها لما بلغ النهي إلى حد لعن فاعلات ذلك. وملاك الأمر أن تغيير خلق الله إنما يكون إنما إذا كان فيه حظ من طاعة الشيطان"⁴.

د- الاستدلال بقواعد المقاصد؛

للشيخ التاويل محاضرة علمية مسجلة حول القضايا الطبية والمقاصد، ضمنها منهج الاستدلال المقاصدي في النوازل الطبية، خصوصا لارتباط هذه

¹ التاويل، زراعة الأعضاء: ص: 26.

² البخاري، الجامع الصحيح، كتاب اللباس، باب الموصولة، ج5 ص 2219.

³ التاويل، زراعة الأعضاء: ص: 28.

⁴ ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، 1984، ج5 ص 206.

القضايا بمصلحة حفظ الضروريات الخمس من جهة الوجود ومن جهة العدم، وبشكل أخص حفظ الأنفس وحفظ الأنساب.

ومن استدلالاته بحفظ النفس، قوله بعد الاستدلال بقوله تعالى على منع زراعة بعض الأعضاء: «فَإِنَّ لِحَسَبِكِ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِعَيْنِكَ عَلَيْكَ حَقًّا»¹، ومن أبسط حقوق الجسد وأعضائه التي يجب القيام بها نحوها صيانتهما وحفظهما، والحرص على سلامتهما من الأذى، وهو يتنافى مع السماح باستئصالها وقلعها أو قطعها من محلها لما يلحقها من الألم والأذى².

وفي حفظ النسب، قال: "أن المحافظة على الأنساب في المنظور الإسلامي من أقدس المقدسات، وأوجب الواجبات وهي إحدى الكليات الخمس والمقاصد الضرورية التي بنيت الشريعة الإسلامية وكل الشرائع التي سبقتها"³، وفي سياق الرد على دعوى استعمال البصمة الوراثية في إثبات ونفي النسب، قال: "أنه مخالف لروح الشريعة ومقاصدها، فإن من أهم مقاصد الشريعة الإسلامية المحافظة على أنساب الناس وأعراضهم وستر عرواتهم ما أمكن"⁴.

ومن أدق قواعد النظر المقاصدي عند التاويل، الاعتماد على مسلك فقه الموازنات بين المصالح من جهة، أو بين المفاسد فيما بينها، أو بين المصالح والمفاسد، كما له نظر سديد في الاعتماد على فقه المآلات.

ومن الشواهد الدالة على ذلك، مناقشة الاستدلال بالمصلحة على جواز توظيف البصمة الوراثية: قال: "أن هذه المصلحة زيادة على أنها مصلحة ملغاة

¹ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الصوم، باب حق الجسم في الصوم، ج 2 ص 697.

² التاويل، زراعة الأعضاء: ص: 27.

³ التاويل، موقف الشريعة من استخدام الخبرة الطبية والبصمة الوراثية: ص: 8.

⁴ التاويل، موقف الشريعة من استخدام الخبرة الطبية والبصمة الوراثية: ص: 39.

فإنها معارضة بمفسدة راجحة عليها لأن الاعتراف بنسبهم يؤدي إلى انتشار الزنا ويشجع عليه، ويفتح باب العهارة على مصراعيه"¹.

فهذا النص وغيره شاهد على عمق نظر التاويل في بحثه لموضوع البصمة الوراثية، وما يترتب عنها من تفويت مصلحة أرجح، ولم يكتف بالنظر في المصلحة الآنية، بل تعدى نظره إلى اعتبار مآل هذه المسألة، وما يمكن أن تفتحه من انتشار جريمة الزنا وانتشار الفاحشة في المستقبل، قال الشاطبي في هذا المعنى: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل"².

فالاستدلال بالمصالح ومراتبها، والموازنة بين المصالح والمفاسد بناء على قواعد الترجيح المعتبر في المصالح المعتبرة والملغاة، مسالك استدلالية حاضرة بقوة في فقه التاويل في مناقشة وبحث القضايا الطبية، لتعلق هذه المسائل بحفظ المصالح الضرورية والحاجية من جهة، ولتسيج وضبط منهجية الاستدلال بالمصلحة من جهة أخرى.

ه- الاستدلال بالقواعد الفقهية :

تعتبر القاعدة الفقهية حكما كليا مستند إلى دليل شرعي، مصوغ صياغة تجريدية محكمة، منطبق على جزئياته على سبيل الاطراد أو الأغلبية³، والناظر في فقه التاويل في كتابيه حول القضايا الطبية يجد نصوصه حافلة بالاستدلال بالقواعد الفقهية: النصية والاجتهادية، سواء بعبارتها، أو بمعانيها، وجعلها ركائز أساسية لفقهه، مع وهو التمييز بين القواعد الفقهية النصية، والقواعد الفقهية الاجتهادية.

¹ التاويل، موقف الشريعة من استخدام الخبرة الطبية والبصمة الوراثية: ص: 97.

² الشاطبي، الموافقات: ج 5 ص 218.

³ الروكي، التقييد الفقهي وأثره في اختلاف الفقهاء، منشورات جامعة محمد الخامس - الرباط، ط1، 1994، ص 48.

أ- القواعد الفقهية النصية :

وتسمى هذه القواعد بالنصية لأنها مستمدة من نصوص الوحيين بعبارتها ومعناها، وتستغرق عددا كبيرا من الجزئيات وبشكل مطرد، لذلك يورد التاويل نصها في أكثر من سياق ومن أجل الاستدلال بها على أكثر من فرع فقهي.

ومن ذلك، الاستدلال بقاعدة : "لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ"¹، على منع بعض زراعة بعض الأعضاء، وهي من القواعد المتفق عليها بين الفقهاء بالنظر إلى استمدادها من نص الحديث النبوي، وقد ذكرها غير واحد من فقهاء القواعد²، ثم نص على شروط الاستدلال بقواعد الضرورة وفق مقررات المذهب المالكي، فقال : "أما حد الضرورة المبيحة للمحظورات في القه المالكي فهو الخوف على النفس من الهلاك المحقق أو الراجح"³.

ومن القواعد الحديثة التي استدل بها، قاعدة : "أَدْرَأُوا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ"⁴، خصوصا في النسب ونكاح الشبهة، وقد نص عليها فقهاء القواعد في مختلف المذاهب⁵، ويظهر منهج التقييد عند التاويل في إيراده للقاعدة في أكثر من مسألة جزئية لاستغراقها لعدد من الجزئيات في مجال البصمة الوراثية.

ومن القواعد النصية الإثباتية، قاعدة : "البَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيِ وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ"⁶، وهي مستمدة من حديث نبوي مشهور في قواعد الإثبات، وقد ذكرها السيوطي في باب قواعد الفقه المتفق عليها في مجال الإثبات⁷، استدل بها التاويل

¹ التاويل، زراعة الأعضاء: ص: 26.

² ينظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999، ص: 72.

³ التاويل، زراعة الأعضاء: ص: 49.

⁴ التاويل، موقف الشريعة من استخدام الخبرة الطبية والبصمة الوراثية: ص: 108.

⁵ القرافي، الفروق، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1998، ج4 ص 328.

⁶ التاويل، موقف الشريعة من استخدام الخبرة الطبية والبصمة الوراثية: ص: 124.

⁷ السيوطي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1983، ص: 508.

في سياقات مختلف في باب دعوى الزوجية وأثرها في إثبات النسب، والاستدلال بهذه القواعد، استدلال بمسندتها من الحديث النبوي الشريف.

ب- القواعد الفقهية الاجتهادية :

وهي مجموع القواعد الفقهية التي استنبطها الفقهاء من المعاني الشرعية ومن تتبع الفروع الفقهية الجزئية، وبعضها محل اتفاق بينهم، وبعضها محل اختلاف في الاستدلال والعمل بها، وفي فقه التاويل؛ استدلال بلفيف من هذه القواعد؛ خصوصا القواعد الفقهية المالكية، وخرَّج عليها مجموعة من المسائل الفقهية الطبية.

- قاعدة: "من لا يملك الشيء لا يجوز له التصرف فيه بتبرع ولا غيره"¹.

وممن قررها من الفقهاء؛ الإمام بدر الدين العيني، قال بعبارة قريبة: "من لا يملك الشيء كيف يتصرف فيه"²، وهي تشمل منع كل تصرف ببيع أو تبرع فيما لا تتحقق فيه الملكية التامة، فلا يجوز لأحد أن يتصرف في ملك الغير أو حقه بلا إذن.

وقد استدلت التاويل بهذه القاعدة في سياق الاستدلال لمنع التبرع بالأعضاء، وقد رجح أن هذه الأعضاء ليست في ملك الإنسان، إنما هي لله تعالى والإنسان مستخلف فيها وفي توظيفها، وإذا كان الإنسان لا يملك شيئا من أعضائه وجسده فكيف يصح القول بجواز التبرع بالأعضاء والوصية بها أو بيعها.

- قاعدة: "المحافظة على الأديان مقدمة على المحافظة على الأبدان"³.

وكان استدلاله بالقاعدة في معرض الموازنة بين مقصد حفظ الدين وحفظ النفس في زراعة الأعضاء، وهي من القواعد الفقهية المقاصدية التي

¹ التاويل، زراعة الأعضاء: ص: 16.

² العيني، البنائة شرح الهداية، تحقيق: أيمن شعبان، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 2000، ج 5 ص 376.

³ التاويل، زراعة الأعضاء: ص: 23.

قررها الإمام الشاطبي في نظريته المقاصدية، قال: "المصالح الدينية مقدمة على المصالح الدنيوية على الإطلاق"¹.

- قاعدة: "العبرة في العقود بالمعاني لا بالألفاظ"².

وهي من القواعد الفرعية الكبرى المتفق عليها، وذكرها غير واحد من علماء التقعيد الفقهي³، وقد استدلل بها التاويل في سياق منع التبرع بالأعضاء بمقابل، واعتبر ذلك ضرباً من البيع في نظره، خصوصاً إذا كانت هناك مكافأة للمتبرع، لأن العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني.

- قاعدة: "متى درء الحد يلتحق الولد"⁴.

وهي من القواعد الفقهية المالكية، وقد نقلها التاويل من عبارة قريبة عن عثمان بن المكي التوزري على شرح تحفة ابن عاصم، قال: "وحيث درء الحد يلحق الولد... في كل ما من النكاح قد فسد"⁵، وكان استدلاله بالقاعدة في إطار الرد على من علل توظيف البصمة الوراثية بنكاح الشبهة كما في الخطبة.

2- المنهج الإجرائي في الاجتهاد في النوازل الطبية؛

يمثل المنهج الإجرائي في الاجتهاد في النوازل الطبية مجموع الخطوات والاعتبارات المنهجية التي سلكها التاويل عند دراسة وبحث المسائل الطبية المستجدة لاستنباط حكمها الشرعي، وبالنظر إلى تعقيد هذه النوازل وتشابكها بين الجوانب الشرعية والعلمية والأخلاقية، رحمة الله عليه منهجا متكاملا من أجل ذلك.

¹ الشاطبي، الموافقات: ج3 ص 825.

² التاويل، زراعة الأعضاء: ص: 58.

³ الحموي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط1، 1985، ج2 ص 268.

⁴ التاويل، موقف الشريعة من استخدام الخبرة الطبية والبصمة الوراثية: ص: 108.

⁵ التوزري، توضيح الأحكام شرح تحفة الحكام، المطبعة التونسية، ط1، 1339، 45/2.

أ- تحرير الحقائق الشرعية :

يتأسس منهج النظر الفقهي عند التاويل على مقدمات منطقية، مرتبطة بتحرير الحقائق وضبط التصورات، خصوصاً في المصطلحات والمفاهيم التي تطرح إشكالات في الفهم، لذلك كان حريصاً على تحرير الحقائق وقف التصورات الشرعية، وسد الباب أمام التأويلات الشاذة.

ومن ذلك مناقشة مفهوم الأبوة الشرعية، وفق المصطلح القرآني، وكان ذلك في معرض الرد على دعاة البصمة الوراثية وفي سياق استدلالهم بقوله تعالى : ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [الأحزاب آية 5]، فقالوا : إن الآية تدل على وجوب الاحتكام إلى الخبرة الطبية والبصمة الوراثية لمعرفة الأب البيولوجي الطبيعي الذي تخلق الولد من نطفته ليلحق به وينسب إليه ويدعى له، سواء في ذلك الابن الشرعي وابن الزنا¹، فحملوا مفهوم الأبوة على دلالة البيولوجية، وهو في الأصل وصف شرعي.

لذلك كشف هذا الخطأ في الفهم فقال : "وأما الخطأ في تصور الموقف الإسلامي من هذا الموضوع فإن هؤلاء، يظنون أن لحق الولد بأبيه وثبوت نسبه له تابع للنطفة ومرتبطة بها، فكل من تخلق من نطفته ولد فهو ابنه، وولده يلحق به، وينسب إليه بقطع النظر عن كونه من سفاح أو نكاح، المهم أن يكون تخلق من نطفته ومائه².

ورداً على هذا التصور لحقيقة الأبوة، قال : "أما الزاني -الأب البيولوجي- الذين تخلق الولد من نطفته فليس أباً في لغة العرب، وليس أباً في عرف الشرع واصطلاحاته وأحكامه، وليس أباً في استعمال الكتاب والسنة، فحمل الآية عليه، وتفسير الآية فيها بالآباء الطبيعيين زناة أو غيرهم جهل واضح باللغة

¹ التاويل، موقف الشريعة من استخدام الخبرة الطبية والبصمة الوراثية: ص: 72.

² التاويل، موقف الشريعة من استخدام الخبرة الطبية والبصمة الوراثية: ص: 120.

العربية والأعراف الشرعية، وجهل بالقواعد الأصولية، وتحريف مفصوح لمعاني القرآن، يرده إجماع المفسرين أجمعين على أن المراد بالأباء، في الآية الآباء الشرعيين، لا الآباء الطبيعيين¹.

ومن الأمثلة أيضا التي نص فيها التاويل على تحرير الحقائق، وضبط التصورات، التنصيص على مفهوم الموت الدماغى وفق مقررات العلوم الطبية، قال: "موت الدماغ في المفهوم الطبي المعاصر عبارة عن تعطل جميع وظائف دماغه تعطلًا لا رجعة فيه طبيًا، أو هو توقف عمل كل المراكز الحيوية والهامة جدًّا والواقعة في جذع الدماغ"².

وينسجم هذا المسلك مع البناء المنطقي للمعرفة الفقهية، بحيث ينص التاويل على تصور وفهم النازلة محل البحث أولاً، ثم يقرر لها حكمها المناسب، إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره، ثم لوعيه بأن الخطأ في الفهم والتصور سيؤدي لا محالة إلى الخطأ في الحكم والتأصيل.

فتحرير الحقائق الشرعية هو أول مسلك منهجي في فقه التاويل في القضايا الطبية، سواء في توظيف البصمة الوراثية وملتقاتها، أو في زراعة الأعضاء وما يرتبط بها من فهم للمستجدات الطبية، ومرجع ذلك إلى توقف معرفة حكمها الشرعي على فهم وتصور حقيقتها والإحاطة بجزئياتها.

ب- تحرير مناطات الأحكام:

تحرير المناط أعم من تحقيقه، إذ يدل على منظومة متكاملة من العمليات الاجتهادية التنزيلية، المرتبطة ببيان الأوصاف المؤثرة في الحكم وجود وعدما، وهو ما يعبر عنه في المصطلح الأصولي بتعليل الأحكام، أو بالرجوع إلى أهل الخبرة في

¹ التاويل، موقف الشريعة من استخدام الخبرة الطبية والبصمة الوراثية: ص: 75.

² التاويل، زراعة الأعضاء: ص: 37.

المجالات التخصصية، خصوصاً عند النظر في تحقق الأوصاف الشرعية في الوقائع الجزئية.

- تعليل الأحكام في القضايا الطبية :

تقدم الحديث عن التعليل عند الفقهاء باعتباره مرحلة مركزية في النظر الفقهي، ويتأكد مسلك التعليل الفقهي عند التاويل في القضايا الطبية، من خلال التنصيص على الأوصاف المؤثرة في الحكم، وجعلها مناطاً له، وله مسلكان في ذلك :

الأول، يقوم على التعليل بمفهومه الفقهي، من خلال التنصيص على الأوصاف الشرعية وتعليق الحكم بها، ومن ذلك تعليل ثبوت النسب بتحقيق فراش الزوجية، قال : "وأما التعليل فإن قوله تعالى : «الْوَالِدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْفَاحِشِ الْحَجْرُ»¹، إيماء كما يقول الأصوليون إلى أن علة لحوق الولد بالزوج هي الفراش، وعلة انتفائه عن الزاني هي العهر، والعلة يلزم من وجوده وجود الحكم"².

وكان بحث هذه المسألة في سياق تقرير الحكم الشرعي لاستعمال البصمة الوراثية في إثبات ونفي النسب، فقرر أن الوصف الشرعي المعتبر في لحوق النسب هو وجود الفراش ولا عبرة بما تفيده نتائج البصمة الوراثية، وكلما انتفى هذا الوصف انتفى معه حكم النسب.

أما المسلك الثاني في التعليل عند التاويل، فله بعد أخلاقي وهو الذي يعبر عنه في التداول البحثي بالتعليل الأخلاقي للقضايا الطبية، أو الأخلاقيات الطبية، فكان يعلق اجتهاداته على أوصاف قيمية أخلاقية، فيجعلها مناطاً للحكم.

¹ مالك، الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء بإلحاق الولد بأبيه، محمد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط1، 1985، ج2 ص 731.

² التاويل، موقف الشريعة من استخدام الخبرة الطبية والبصمة الوراثية: ص: 26.

ومن ذلك فتواه في سؤال حول التبرع بالدم بالنسبة للصائم، قال: "هذه لا حظر فيها، فالتبرع بالدم والحجامة والفصد لا يفطر والأصل فيه أن المخارج من الجسم لا يفطر خلاف الداخل إليه، بل إن التبرع بالدم عمل من أعمال البر والإحسان وبالتالي فهذا مما لا يفسد به الصوم، ولا قضاء على صاحبه"¹، فجعل مناط الجواز في عملية التبرع بالدم في كونه من باب البر والإحسان وهما وصفان أخلاقيان من مكارم الأخلاق، وإذا انتفى هذا الوصف الأخلاقي انتفى حكم الجواز، كما في حالة البيع.

ورد أدلة المجيزين لعمليات زراعة الأعضاء بعلة أخلاقية تتعلق بحفظ كرامة الإنسان، قال: "وهي أدلة لا تخلو من مناقشة ومعارضة بأقوى منها، فلا يصح الاعتماد عليها لانتهاك حرمة الإنسان"²، فمناطق منع هذه العمليات بحسب نظر التاويل، وصف أخلاقي يتعلق بانتهاك حرمة جسم الإنسان بتشريحه واستئصال أعضائه.

- الاستعانة بالخبراء من الأطباء في تقرير الأوصاف الشرعية.

الاستعانة بالخبراء مسلك أصيل في الاجتهاد الفقهي، يجد أصل مشروعيته في قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلْ بِهِ خَيْرًا﴾ [الفرقان الآية 59]، فدللت الآية بمنطوقها على إرشاد الناس إلى الرجوع إلى أهل العلم والخبرة والاختصاص في كل مسألة يتعذر فيها الفهم الذاتي، قال الشاطبي في هذا المعنى: "والعلماء لم يزالوا يقلدون في هذه الأمور-الاجتهادية- من ليس من الفقهاء"³.

وقد استند التاويل على هذا المنهج من خلال الإحالة على خبرة الأطباء في تقرير الأوصاف الشرعية، ومن ذلك ما قرره في حكم الغسيل الكلوي بالنسبة

¹ التاويل، فتاوى رمضانية في مسائل طبية معاصرة، مركز الإمام مالك الإلكتروني، ط1، 1441، ص: 9.

² التاويل، زراعة الأعضاء: ص: 33.

³ الشاطبي، الموافقات: ج4 ص 167.

للصائم: قال: "عملية استخراج الدم من الجسم لا إشكال فيه لكن إعادة الدم فيه إشكال ويمكن إلحاقه بمسألة الحقن المغذية، وإعادة الدم إلى الجسم مشحونا بمواد مغذية يأخذ حكم العلاجات المغذية، ولذلك فالأمر فيه يتوقف على قرار الطبيب، فإذا كان بالإمكان استعمال هذه الأنواع من الغسيل خارج فترة الصوم لم يجز استعماله نهارا، وإذا تعذر تأخيره صار الحكم فيه حكم المرض، يجوز فعله للضرورة وعلى صاحبه أن يقضي صومه"¹.

فتقرير الرخصة الشرعية بالفطر بالنسبة للصائم المريض بالفشل الكلوي راجع إلى الطبيب المعالج، لمعرفته بالحالة التشخيصية للمريض ومدى قدرته على تحمله للصيام نهارا، بحيث يؤجل عملية الغسيل الكلوي إلى الليل وإلا فله أن يترخص لموجب المرض، ويلزمه قضاء.

ومن الأوصاف الشرعية التي يقرها الأطباء، وصف الضرورة العلاجية، قال: "وأما من يحدد الضرورة فإن الطبيب الخبير الثقة وحده المقبول قوله في وجود ضرورة محققة عاجلة لإنقاذ المريض من الموت أو أعضائه من التلف"².

وكانت إحالته هذه على قول الطبيب الخبير الثقة في إطار مناقشة الضرورة الملجئة إلى زراعة الأعضاء، وما وقع فيها من توسع، فقرر أن الضابط فيها هو ما يقرره الطبيب الخبير بحالة المرضية، وهي التي تستدعي الأخذ بأحكام الضرورة.

وقرر نفس الوصف في المفطرات الطبية الضرورية، كما في حكم استعمال الحقن العلاجية بالنسبة للمريض بداء السكري، قال: "استعمال مريض السكري للإبر في حالة الصوم يرجع فيه الأمر إلى قرار الطبيب فإذا لاحظ الطبيب أن مريضا

¹ التاويل، فتاوى رمضانية في مسائل طبية معاصرة: ص: 8.

² التاويل، زراعة الأعضاء: ص: 51.

ما لا يقدر على الصوم بدون استعمال هذه الإبر ولا يمكن تأخيرها مثلا إلى الليل فهنا حكمه جواز استعمالها ما دام لا يقدر على التخلي عنها وتأخيرها¹.

ففي هذا النص يحيل التاويل على قول الطبيب، بحيث يقرر وصفين شرعيين متلازمين؛ الضرورة والرخصة، بحيث يحدد الحالة المرضية للمريضة والتي تستدعي استعمال الحقن الإبر العلاجية وفق وصفة طبية محددة في الجرعة والوقت، وهو ما يسمح للمريض بأن يتخرص فيفطر بموجب رخصة المرض.

ج- المسلك الجدلي الحجاجي :

جاءت مؤلفات التاويل في سياق الدفاع عن أحكام الشريعة الإسلامية، والرد على دعاة الحداثة والتيارات الفكرية الغربية عن المجتمع والخصوصية المغربية، لذلك اتسمت جل كتاباته بالمنهج الجدلي الحجاجي، من خلال نقد شبهاتهم، وإبطال أدلتهم، ويظهر هذا المسلك أيضا في مناقشة الفقهاء المحدثين ومؤسسات الاجتهاد الجماعي، خصوصا في كتابيه في النوازل الطبية؛ البصمة الوراثية وزراعة الأعضاء.

أ-كتاب : موقف الشريعة من استخدام الخبرة الطبية والبصمة الوراثية في إثبات النسب ونفيه :

كان من دواعي تأليف الكتاب الرد على دعاة البصمة الوراثية ونقد الأصول التي يستدلون بها، قال : "والذي يعنيننا في هذا الكتاب هو موضوع اعتماد الخبرة الطبية والبصمة الوراثية في إثبات النسب ونفيه، الذي يدعو إليه البعض، ويدافع عنه بكل ما أوتي من عناد، ويجادل في ذلك بغير علم، ولا هدى ولا كتاب منير"².

¹ التاويل، فتاوى رمضانية في مسائل طبية معاصرة: ص: 6.

² التاويل، موقف الشريعة من استخدام الخبرة الطبية والبصمة الوراثية: ص: 9.

وبعد أن أورد شبههم ومبرراتهم، عقد مباحث لإبطالها ونقد دلائلها، قال: "وهي مبررات واهية وشبه باطلة، لا تصلح أن تكون مبررا مقبولا، أو حجة صحيحة يعتمد عليها"¹، ثم قال: "لذلك نرى من الواجب تتبع هذه الشبه واحدة واحدة ومناقشتها وإظهار زيفها وبطلانها حتى لا ينخدع الناس بها"²، ثم شرع في إبطالها شبهة بعد شبهة، من جهة ثبوتها أو دلائلها، أو لوجود دليل أقوى معارض لها.

ومن ذلك ما أقامه من حجج في بطلان الاستدلال بقوله تعالى: ﴿أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [الأحزاب آية 5]، لإثبات النسب بالبصمة الوراثية، قال: "إن حمل الآباء، في الآية على الآباء الطبيعيين كما يرى هذا البعض يؤدي إلى التناقض بين الكتاب والسنة، فإنه نهى عن نسبة أبناء الزنا لأبائهم من الزنا ونهى عن انتساب الإنسان لغير أبيه الذي ولد على فراشه في أحاديث صحيحة"³.

ثم طرح سؤالا حجاجيا يُلزم به القائلين بهذا القول، فقال: هل يجوز أن يخالف رسول الله ﷺ أمر ربه؟ وهل يمكن أن تناقض سنته كتاب ربه؟⁴، ثم قال: "وهكذا يتبين بطلان هذا الادعاء الغريب والتفسير الماكر"⁵.

وبعدها مباشرة أورد مجموعة من الأدلة على بطلان هذا الاستدلال؛ من الكتاب والسنة والإجماع، واللغة العربية ومن المصطلح القرآني، ومن قواعد الأصول وغيرها⁶، وعقد لذلك ثمانية مطالب كاملة، رد فيها على كل شبهة بما يناسبها.

¹ التاويل، موقف الشريعة من استخدام الخبرة الطبية والبصمة الوراثية: ص: 12.

² التاويل، موقف الشريعة من استخدام الخبرة الطبية والبصمة الوراثية: ص: 71.

³ التاويل، موقف الشريعة من استخدام الخبرة الطبية والبصمة الوراثية: ص: 76.

⁴ التاويل، موقف الشريعة من استخدام الخبرة الطبية والبصمة الوراثية: ص: 77.

⁵ التاويل، موقف الشريعة من استخدام الخبرة الطبية والبصمة الوراثية: ص: 77.

⁶ التاويل، موقف الشريعة من استخدام الخبرة الطبية والبصمة الوراثية: ص: 77.

ب- كتاب : زراعة الأعضاء من خلال المنظور الشرعي :

جاء كتاب التاويل حول زراعة الأعضاء من المنظور الإسلامي في سياق الجدل حول حدود الزراعة وفق نظر الشرع، قال في مقدمة الكتاب : "كما تعرف -زراعة الأعضاء- سؤالاً عريضاً وجدلاً حاداً ونقاشاً ساخناً في أوساط الفقهاء والعلماء ورجال الدين بصفة عامة وآخرين حول مشروعيتها ومنعها وشروط جوازها وفوائدها، ونحن في هذا البحث نحاول التعرف على مختلف الآراء الواردة في الموضوع وأدلتها في كل حالة على حدة ومناقشتها"¹.

ثم عقد مطلباً كاملاً في مناقشة أدلة بعض الأقوال للذين توسعوا في جواز هذه العمليات دون ضابط، فذكر فيه أربعة عشرة ملاحظة بخصوص الأدلة التي أوردوها، فوجه إليها نظر المناقشة والنقد، من جهة ثبوتها ومن جهة دلالتها وصحة الاستدلال بها.

ومن ذلك قوله في الرد على الاستدلال ببعض الآثار من جهة ثبوتها، قال : "وهو استدلال لا ينهض ولا يصح الاحتجاج به لعملية نقل عضو من الجسم لزرعه في مكان آخر من نفس الجسم، أولاً : لأنه خبر لا تعلم صحته، وقد أشار إليه القرطبي وصرح بعدم صحته"²، ومن جهة صحة الاستدلال، قال في الرد على الاستدلال بالمصلحة، قال : "أما المصلحة فهي معارضة بمفسدة انتهاك حرمة الميت التي كفلها الإسلام"³.

فهذه النقول وغيرها دليل واضح على تمكن التاويل من ناصية أصول الحجاج وقواعد الجدل، من خلال تحليل شبهات المخالفين، وإبطال أدلتهم، بلغة علمية رصينة، وأدب جم، يناقش القضايا بتجرد كبير ودون تشخيص، فقد ناقش هذه المذاهب والأقوال والمزاعم بمعزل عن أصحابها وأسماءهم.

¹ التاويل، زراعة الأعضاء: ص: 3.

² التاويل، زراعة الأعضاء: ص: 11.

³ التاويل، زراعة الأعضاء: ص: 33.

خاتمة : تتضمن النتائج والخلاصات؛

وفي الختام، وبعد هذه القراءة السريعة لفقه التاويل رحمة الله عليه، يخلص البحث إلى النتائج والعناصر التالية :

أولاً : ثراء وتنوع الاهتمامات العلمية عند التاويل، بين فقه العبادات، وفقه الأسرة، وفقه الأموال، وفقه المجتمع، وفقه المستجدات الطبية، كل ذلك وفق منهج فقهي رصين ومتكامل، وفي انسجام تام مع قواعد النظر الفقهي والأصولي، ووفق مقاربة اجتهادية، كاشفة عن شخصية علمية موسوعية ومتمكنة.

ثانياً : وفرة الأصول الاستدلالية التي يستدل بها التاويل، حيث يستدل على ما أوصله إليه فكره واجتهاده بالنصوص الشرعية من القرآن والسنة، والإجماع، والقياس، وأقوال الصحابة، والعرف، وكذلك بالقواعد الفقهية والأصولية، ومقاصد وكليات الشريعة، وهو بذلك امتداد للمدرسة المالكية في منهجية الاستدلال.

ثالثاً : يتميز منهج الاجتهاد عند التاويل بالبناء المنطقي للمعرفة الفقهية، بدأ بالتصور والفهم للمسألة محل الاجتهاد، ثم تكييفها تحت ما يناسبها من النظر الفقهي، وانتهاء بتقرير حكمها الشرعي، ووفق منهج حجاجي قائم على مناقشة وإبطال أدلة وشبه المخالفين، ومرجع ذلك إلى أن جل كتاباته تأتي في سياق الرد على الشبهات التي تحاك حول الشريعة ومنظومة أحكامها، ممل يدل على تمكنه من أصول البحث والمناظرة، من حيث الإلزامات والمعارضات.

رابعاً : للشيخ التاويل اهتمام خاص بالمستجدات الطبية من خلال كتابيه في الموضوع، لوعيه بخطورة هذا المجال وتأثيره في حفظ مقاصد الشريعة وبشكل أخص؛ حفظ الدين، وحفظ النفس، والنسب، والموازنة بينها عند التعارض،

فيرجح ما يراه أولى بالحفظ، ولما تتميز به نوازل هذه المجال من التعقيد وتعدد الأبعاد الفقهية.

خامسا : يختص منهج التاويل في الاجتهاد في القضايا الطبية بالشمولية في الاستدلال، والدقة في تحرير الحقائق وفق المعاني الشرعية، وتكون إحاطته بالمستجدات الطبية بالانفتاح على الاجتهاد الجماعي والاستعانة بأهل الخبرة من الأطباء في تحرير مناسبات الأحكام في الواقع، والقضايا العينية كما في فتاواه في المفطرات الطبية في باب الصيام.

لائحة المصادر والمراجع :

1. القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.
2. ابن نجيم، الأشباه والنظائر، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999.
3. أبو داود، السنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط/محمد قره بللي، دار الرسالة، ط1، 2009.
4. الباجي، الحدود في الأصول، تحقيق: محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.
5. البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى البغا، دار ابن كثير/ دار اليمامة- دمشق، ط5، 1993.
6. الترمذي، السنن، تحقيق: أحمد شاكر/محمد عبد الباقي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي- مصر، ط2، 1975.
7. التوزري، توضيح الأحكام شرح تحفة الحكام، المطبعة التونسية، ط1، 1339.
8. الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1997.
9. الجيزاني، فقه النوازل، دار ابن الجوزي- السعودية، ط2، 2006.
10. الحاكم، المستدرک، تحقيق، مصطفى عطا، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1990.
11. الحموي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط1، 1985.
12. البغدادي، الفقيه والمتفقه، تحقيق: عادل الغرازي، دار ابن الجوزي، ط2، 1421.
13. الرجراجي، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، مكتبة الرشد- السعودية، ط1، 2004.
14. الرملي، منهج الشيخ سيدي محمد التاويل في الاستدلال، بحث إجازة، بكلية الشريعة بفاس، 2014.
15. الروكي، التقييد الفقهي وأثره في اختلاف الفقهاء، منشورات جامعة محمد الخامس- الرباط، ط1، 1994.
16. السيوطي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1983.
17. الشاطبي، الموافقات، تحقيق: الحسين أيت سعيد، منشورات البشير بن عطية- فاس، ط1، 2017.
18. الشوكاني: إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عناية، دار الكتاب العربي، ط1، 1999.

19. الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد ابن الخوجة، وزارة الأوقاف- قطر، ط1، 2004.
20. احميدوش: النسب في تراجم علماء وصلحاء إقليم تاونات، منشورات المجلس العلمي- بدون تاريخ النشر.
21. العيني، البناية شرح الهداية، تحقيق: أيمن شعبان، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 2000.
22. القرافي، الفروق، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1998.
23. القرافي، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه سعد، شركة الطباعة الفنية، ط1، 1973.
24. مالك، الموطأ، تحقيق: محمد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط1، 1985.
25. محمد الطاهر ابن عاشور: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر - تونس، 1984.
26. التاويل، إشكالية الأموال المكتسبة مدة الزوجية - رؤية إسلامية، مطبعة أنفو-برانت- فاس، بدون تاريخ النشر.
27. التاويل، الشركات وأحكامها في الفقه الإسلامي، دار ابن حزم- لبنان، ط1، 2009.
28. التاويل، العذب الزلال في فقه الأموال، مطبعة أميمة- فاس، ط1، 2014.
29. التاويل، الوصايا والتنزيل في الفقه الإسلامي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- المغرب، ط1، 2004.
30. التاويل، حكم المعاملة المعروفة شعبيا باسم -درات-: ، <https://zu.pw/BrWKz> (نسخة رقمية).
31. التاويل، خصائص المذهب المالكي، مطبعة أنفو- برانت - فاس، 2014.
32. التاويل، زراعة الأعضاء من خلال المنظور الشرعي، مكتبة الهداية- الدار البيضاء، ط1، 2012.
33. التاويل، زكاة العين ومستجداها، منشورات المجلس العلمي المحلي- سيدي سليمان، المغرب، 2012.
34. التاويل، شذرات الذهب فيما جد في قضايا النكاح والطلاق والنسب، منشورات مكتبة السنة- هولندا، ط1، 2010.
35. التاويل، فتاوى رمضان في مسائل طبية معاصرة، مركز الإمام مالك الإلكتروني، ط1، 1441.
36. التاويل، مشكلة الفقر- الوقاية والعلاج في المنظور الإسلامي-، مطبعة أنفو- برانت- فاس، ط1، 2006.
37. التاويل، موقف الشريعة من استخدام الخبرة الطبية والبصمة الوراثية: مطبعة أنفو- برنت- فاس، ط1، 2007.

أثر السياق الحضاري في توجيه الفتوى :

المازري والونشريسي نموذجان

أ. د. البشير المكي عبداللاوي

أستاذ باحث

ومدير مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان

جامعة الزيتونة - تونس

الملخص :

تتناول هذه الدراسة مقارنة بين فتويين صدرتا في سياقين تاريخيين مختلفين، لكل من الإمام المازري (ت 536هـ) والونشريسي (ت 914هـ)، حول حكم إقامة المسلمين في أرض انتقل حكمها إلى غير المسلمين. أفتى المازري بجواز إقامة المسلمين في صقلية بعد سيطرة النورمان، مبرراً مرونة فقهية راعت واقع الناس وضرورتهم، مستنداً إلى قواعد فقهية معتبرة، كتحسين الظن بالمسلمين ودرء التهمة عنهم، مع قبول تولي القضاء في ظل حكم غير إسلامي للضرورة.

في المقابل، أصدر الونشريسي فتوى بتحريم الإقامة في الأندلس بعد سقوطها، واعتبر البقاء فيها خيانة دينية، مستنداً إلى قراءة حرفية للنصوص القرآنية والحديثية، غلّبت جانب التحذير والزجر. ويمكن فهم موقفه في ضوء واقع مأزوم عاشه المسلمون في الأندلس بعد سقوطها، ما جعله لا يرى مجالاً

للبقاء هناك، خلافاً للمازري الذي تأوّل الواقع في ظلّ تسامح نسبي تمتع به المسلمون في صقلية تحت حكم النورمان.

يكشف هذا التباين بين فتوى المازري وفتوى الونشريسي عن اختلاف عميق في المنهج الاجتهادي والوعي بالسياق؛ إذ جسّد المازري اجتهاداً مرناً راعى واقع المسلمين تحت حكم غير إسلامي، مستنداً إلى مقاصد الشريعة وضرورات العيش المشترك، بينما اتخذ الونشريسي موقفاً أكثر تشدداً، نابغاً من واقع مضطرب في ظل تراجع كبير في المكانة السياسية والعسكرية للمسلمين في الأندلس، فمال إلى التحريم المطلق.

ويُبرز هذا التباين حاجة الاجتهاد الفقهي إلى مراعاة السياقات الواقعية وتحقيق مقاصد الشريعة، بعيداً عن الانغلاق الذي أسهم لاحقاً في تكريس نزعات الإقصاء والعزلة في الفكر الإسلامي. كما يدعو إلى إعادة النظر في أثر السياق على الفتوى، وضرورة تطوير اجتهاد يوازن بين النص والواقع، ويستوعب تعقيدات العصر دون الإخلال بجوهر الشريعة.

الكلمات المفتاحية: المازري - الونشريسي - التعارف - الفتاوى.

Abstract :

This study presents a comparative analysis of two fatwas issued in distinct historical contexts by Imam al-Mazari (d. 536 AH) and al-Wansharisi (d. 914 AH) regarding the ruling on Muslims residing in lands that have come under non-Muslim rule. Al-Mazari issued a fatwa permitting Muslims to reside in Sicily following the Norman conquest, highlighting a jurisprudential flexibility that took into account the realities and necessities of the people. His ruling was grounded in well-established jurisprudential principles such as presumption of innocence towards Muslims and the prevention of suspicion, alongside acceptance of judicial authority under non-Islamic rule out of necessity.

In contrast, al-Wansharisi issued a fatwa prohibiting residence in al-Andalus after its fall, considering remaining there a religious betrayal. His position was based on a literal interpretation of relevant Qur'anic verses and prophetic traditions, emphasizing admonition and deterrence. His stance can be understood in light of the dire circumstances faced by Muslims in al-Andalus after its fall, which, in his view, left no room for remaining there. This contrasts with al-Mazari's interpretation, which took into account the relative tolerance Muslims experienced in Sicily under Norman rule.

This divergence between the fatwas of al-Mazari and al-Wansharisi reveals a profound difference in their jurisprudential methodologies and contextual awareness. Al-Mazari embodied a flexible *ijtihad* that accounted for the realities of Muslims living under non-Muslim sovereignty, grounded in the objectives of Sharia and the necessities of coexistence. Conversely, al-Wansharisi adopted a more rigid stance, shaped by the turbulent reality of a significant political and military decline of Muslims in al-Andalus, favoring an absolute prohibition.

This contrast underscores the imperative for Islamic jurisprudence to consider contextual realities and uphold the higher objectives of Sharia, avoiding rigidity that later contributed to exclusionary and isolationist tendencies within Islamic thought. It also calls for a re-examination of the impact of context on fatwas and the development of an *ijtihad* that balances textual fidelity with practical realities, accommodating the complexities of contemporary times without compromising the essence of Sharia.

Keywords : al-Mazari, al-Wansharisi, *ta'āruf* (mutual recognition), fatwas

المقدّمة :

تُعَدُّ الفتوى نوعاً من الاجتهاد بل هي أخص منه، لأنّ الاجتهاد هو ذلك النشاط الذهني الذي يمارسه المجتهد بصفة تلقائية بسؤال أو من دونه أثناء نظره في النصوص الشرعية في علاقتها بما يستجد من أفهام ووقائع، أما الفتوى

فلا تكون عادة إلا بطلب من المستفتي بعد وقوع حادثة معينة. ولئن كان من الممكن أن تتصل الفتوى بشأن عام، فإنّ الغالب أن تتصل الفتوى بواقعة خاصة، ولذا شدّد الفقهاء على ضرورة حسن تفهّم المستفتي ومعرفة حيثيات ما يسأل عنه حتى تكون فتواه ملائمة تماما للمسؤول عنه.

وتحتل الفتوى أهمية كبيرة في المدونة الفقهية، وتحظى باهتمام بالغ في المجتمع الإسلامي بالنظر إلى نسبتها إلى الشرع الإلهي من جهة، وبالنظر إلى أثرها في حياة الناس من جهة ثانية. وذلك هو ما عناه النووي عندما بيّن مكانة الفتوى وحدودها فقال "اعلم أن الإفتاء عظيم الخطر، كبير الموقع، كثير الفضل، لأن المفتي وارث الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم وقائم بفرض الكفاية لكتفه معرض للخطأ"¹. ولذلك فإنّ الفتوى يمكن أن تلعب دورا فعّالا في دعم العلاقات بين المجموعات البشرية داخل المجتمع الإسلامي وخارجه في إطار مقصد التعارف، ويعبر عنه كثير من الناس في عصرنا بالثقاف.

ونجد في المدونة الفقهية نموذجين لهذه الفتاوى التي كان لها تأثير عميق في تحديد علاقة المسلمين بالمجتمع الإنساني في إطارين تاريخيين وجغرافيين مختلفين، مع تنافي مضمونهما واختلاف صاحبيهما وهما المازري والونشريسي. فما المقصود بالتعارف؟ وما طبيعة الفتاوى المشار إليهما؟ وأيهما أكثر تلاؤما مع تعاليم الإسلام ومقاصده في التعارف بين الشعوب ومد جسور التواصل بينهما؟

I. مقارنة اصطلاحية : الفتاوى والتعارف

1. الفتوى :

الفتوى في اللغة اسم مشتق من فتا يفتو، والمزيد منه أفتى يُفتى فتوى، يجمع على فتاوى وفتاوي، ومنه أفتاه في الأمر : أبانه له. وأفتيته في مسألته إذا

¹ - النووي يحيى 676هـ، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي. تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي. دار الفكر - دمشق، 1408هـ - 1988م. ص 13.

أجبتة عنها، وأحدثت له حكما فيها. والفتيا تبين المشكل من الأحكام، وأصلها من الفتى وهو الشاب الحدث الذي شب وقوي، فكان المفتي يقوي ما أشكل ببيانه فيشب ويصير فتيا قويا¹.

أما في الاصطلاح فقد عرفت الفتوى والإفتاء بتعريفات مختلفة منها:

- "الإفتاء الإخبار عن حكم شرعي لا على وجه الإلزام"². وفائدة القيد الأخير (لا على وجه الإلزام) تمييز الإفتاء عن القضاء؛ وهو أظهر الفرق بينهما: لأن فتوى المفتي غير ملزمة للمستفتي، بخلاف قضاء القاضي فهو ملزم للمحكوم عليه. ولذلك قالوا في تعريف القضاء "القضاء الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام"³.

- "الإفتاء بيان حكم المسألة"⁴.

- واعتبر بعض الفقهاء الفتوى توقيعا عن الله، وبين ابن القيم أهمية ذلك فقال "إذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا ينكر فضله، ولا يجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السنيّات، فكيف بمنصب التوقيع عن رب الأرض والسموات؟ فحقيق بمن أقيم في هذا المنصب أن يُعَدَّ له عُدَّتُه، وأن يتأهَّب له أهبتُه، وأن يعلم قدر المقام الذي أقيم فيه، ولا يكون في صدره حرج من قول الحق والصدع به؛ فإنَّ الله ناصرُه وهاديُه، وكيف هو المنصب الذي تولّاه بنفسه رب الأرباب فقال تعالى ﴿وَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾⁵،

¹ - ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي. دار المعارف - القاهرة، ج 5 ص 3347. الفيومي أحمد بن علي ت 770 هـ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي. المطبعة الميمنية- مصر، 1325 هـ ج 2 ص 53.

² - الخطاب، مواهب الجليل. تحقيق زكرياء عميرات. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى 1416 هـ - 1995 م. ج 1 ص 45.

³ - الخطاب، مواهب الجليل، ج 8 ص 64.

⁴ - الجرجاني علي بن محمد الشريف ت 816 هـ، التعريفات. مكتبة لبنان - بيروت، 1985 م. ص 32.

⁵ - النساء، الآية 127.

وكفى بما تولاه الله تعالى بنفسه شرفاً وجلالة؛ إذ يقول في كتابه ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ
اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾¹.

2. التعارف :

يعدّ الاختلاف من أظهر الحقائق بين البشر. وقد أخبر القرآن عن ذلك
باعتباره من آيات الله، فقال تعالى ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ
اللِّسَانِ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾³. ومن أظهر الحقائق المترتبة على
حقيقة الاختلاف ضرورة التفاعل والتعارف بين الناس⁴، لقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا
النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ
عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾⁵. فقد علل الله الخلق والجعل بالتعارف، فما
المقصود به؟ وما أهميته في الإسلام؟

لئن ذهب أكثر المفسرين إلى الالتصاق بدلالة مقام التنزيل وحصروا التعارف
في الانتساب أي أن يعرف بعضهم نسب بعض ويرجع كل إلى قبيلته⁶، فإنّ مفسرين
آخرين وسّعوا دائرة التعارف لتشمل كل مجالات المعرفة منها التواصل الاجتماعي
والإنساني، أي أن علة جعل الله إياهم شعوباً وقبائل، وحكمته من هذا الجعل أن
يتعارف الناس أي "ليعرف بعضكم بعضاً"⁷ مطلقاً "من أجل التواصل والتعاون، لا

¹ - النساء، الآية 176.

² - ابن القيم، إعلام الموقعين، تحقيق مشهور آل سليمان. دار ابن الجوزي - الرياض. الطبعة الأولى رجب 1423 هـ ج 2 ص 17.

³ - الروم الآية 22.

⁴ - ابن عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس، 1997 م. ج 19 ص 56.

⁵ - الحجرات الآية 13.

⁶ - ابن كثير 774 هـ، تفسير القرآن العظيم. تحقيق محمد حسين شمس الدين. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى،
1419 هـ - 1998 م. ج 7 ص 360. الطبري 311 هـ، جامع البيان عن تأويل أي القرآن. تحقيق عبدالله بن محسن التركي. دار
هجر - القاهرة. الطبعة الأولى 1422 هـ - 2001 م. ج 21 ص 386. الزمخشري جار الله 538 هـ، الكشاف. تحقيق عادل
أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض. مكتبة العبيكان - الرياض. الطبعة الأولى 1418 هـ - 1998 م. ج 5 ص 585. البقاعي
885 هـ، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. دار الكتاب الإسلامي - القاهرة. ج 18 ص 382.

⁷ - الزجاج 311 هـ، معاني القرآن وإعرابه. تحقيق عبد الجليل عبده شلي. عالم الكتب - بيروت. الطبعة الأولى 1408 هـ -
1988 م. ج 5 ص 38. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 26 ص 259. الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة
والمناهج. دار الفكر المعاصر - دمشق. الطبعة الثانية 1418 هـ ج 26 ص 248.

للتناكر والتقاطع، والمعادة"¹، ومنها معرفة الله لأن الاختلاف هو أحد آيات الله الدالة على حكمته وعلمه ولذلك قيل في معناها "لتعرفوا ربكم"².

وتوصّل ابن عطية³ بعقليته التأليفية إلى ترجيح هذا الفهم، واعتبار "اللام" للتعليل أي أن العلة من خلقهم على هذا النحو هي التعارف ومعرفة الحقائق⁴. فكما علّل الله تعالى خلقهم بالعبادة فقال "لِيَعْبُدُونِ"، علّل جعلهم شعوباً بالتعارف⁵. ومما يؤكد اتساع معنى التعارف أنّ الخطاب ورد بـ "يا أيها الناس" أي المؤمن وغيره⁶. ثم إن مقصود سورة الحجرات "الإرشاد إلى مكارم الأخلاق"⁷ ومنها التعارف والتعاون والتكامل بين الناس.

وقد كان هذا المقصد منطلقاً لتلاقي الشعوب وتفاعلها مما فتح للإسلام أبواب الانتشار في مختلف بقاع العالم. ولئن تم ذلك بصفة تلقائية أحياناً، فإنّه تمّ وفق برنامج أحياناً أخرى في إطار الجهاد الذي مارسه المسلمون عبر التاريخ باعتباره ضرورة يدعو إليها رد الاعتداء، ولا يعدم أحياناً الرغبة في التوسع من قبل الخلفاء والملوك والسلاطين في فترات تاريخية مختلفة. وقد أدى ذلك في كل أحواله إلى الاختلاط بين الشعوب والتفاعل بينها.

ويعبّر الناس اليوم عن مقصد التعارف بالثقاف، وهو مشتق من (ث ق ف) الدالة على التهذيب والعناية الموجهة لشخص أو مادة ما بغرض تقويمهما

¹ - الزحيلي، التفسير المنير، ج 26 ص 265.

² - الرازي 604 هـ، مفاتيح الغيب، دار الفكر - بيروت. الطبعة الأولى 1401 هـ - 1981 م. ج 28 ص 138.

³ - عبد الحق بن غالب عطية مفسر فقيه، أندلسي توفي 542 هـ - 1148 م. له "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز". (الأعلام، ج 3 ص 282)

⁴ - ابن عطية 542 هـ، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق عبد السلام عبد الشافي مجد. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى 1422 هـ - 2001 م. ج 5 ص 153.

⁵ - الرازي، مفاتيح الغيب، ج 28 ص 233.

⁶ - البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 18 ص 381.

⁷ - البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 18 ص 349.

وتهذيبهما وتجويد أدائهما. أما صيغة "الثقاف" على وزن تفاعل فتفيد المشاركة بين طرفين فأكثر في إطار التبادل الثقافي، وأما عبارة "المثاقفة" فهي اسم دال على عملية التبادل والتفاعل الحاصلة مما يعني مواءمة شخص أو مجتمع لنفسه مع الأنماط الاجتماعية أو السلوكية والقيم والتقاليد السائدة في مجتمع آخر.¹

ويعبر الثقاف عن تأثر الثقافات ببعضها، نتيجة الاتصال بين الشعوب والاحتكاك الحاصل بين ثقافتها المختلفة مما يحدث تأثيرا متبادلا ومتفاوت الأهمية حسب طبيعة الثقافة ومستوى تماسكها ووجهة اختياراتها، فيحدث التعديل حسب درجة التأثر، وتظهر ملامح ذلك في نمط تفكير أصحابها وسلوكهم ومواقفهم.² ولهذا يعرف الثقاف بأنه "الاحتكاك والتفاعل المتبادل بين ثقافتين أو أكثر، والذي يؤدي إلى التأثر والتأثير في سمات الثقافات المتماسمة لتفرز ثقافة جديدة تحمل خصائص مشتركة من الثقافات المتثقافة".³

ولئن أرجع بعض الباحثين المعاصرين ظهور مصطلح الثقاف والمثاقفة إلى أواخر القرن التاسع عشر⁴، وأرجعه البعض الآخر منهم إلى النصف الأول من القرن العشرين، فإنه ليس بينهما كبير اختلاف حيث يشير الفريق الأول إلى بداية استعمال المصطلح، في حين يشير الثاني إلى نضج المصطلح وبداية التفكير المنهجي حول ظواهر تلاقي الثقافات، بحيث لم يعد بَعْدَهَا من الممكن قبول أي استخدام غير دقيق له.⁵

¹ - الزمخشري جار الله 538هـ، أساس البلاغة. تحقيق محمد باسل عيون السود. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى 1419هـ - 1998م. ج 1 ص 110. الزبيدي المرتضى 1205هـ، تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق عبد الفتاح الحلو. مطبعة حكومة الكويت. 1406هـ - 1986م. ج 23 ص 60.

² - الشماس عيسى، مدخل إلى علم الإنسان. منشورات اتحاد الكتاب العرب - دمشق، 2004، ص 148.

³ - حارث علي العبيدي (مدرس الأنثروبولوجيا الحضرية قسم علم الاجتماع - كلية الآداب، جامعة الموصل، العراق، أنماط الثقاف عبر وسائل الاتصال في المجتمع العراقي " رؤية تحليلية. ص 3. مقال منشور في الانترنت.

⁴ - دوني كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة قاسم المقداد. منشورات اتحاد الكتاب العرب - دمشق. 2002م. ص 63، 64، 65.

⁵ - حارث علي العبيدي، مقال سابق، ص 3.

وبصرف النظر عن الاختلاف في تاريخ ظهور مصطلح الثقافت والمثاقفة، فإنه من المؤكد أن ملاحظة وقائع الاحتكاكات بين الثقافات لا تعود إلى اختراع هذا المصطلح، لأن حركة التواصل والاحتكاك بين الثقافات وتأثر بعضها ببعض ظاهرة معروفة في المجتمع الإنساني في مختلف مراحل تاريخه، ولكن هذه الظاهرة كانت تتم في أغلب الأحيان من دون نظرية تفسيرية، ويغلب عليها إما الطابع التلقائي الناتج عن الغلبة الحضارية والتبادل التجاري، أو الطابع الخاضع لاعتبارات توسعية اقتضته مصالح بعض الشعوب بقطع النظر عن إيجابية أو سلبية الهدف.

ولما كانت الثقافة نتاجاً لفعل معرفي، فإنها فعل مكتسب، لا تنتقل بالوراثة، ولكن يتمّ تحصيلها من خلال التنشئة الاجتماعية، أو الثقافت الداخلي والخارجي. وبفضل اللغة وسائر وسائل الاتصال يستطيع كل جيل أن ينقل خبراته بطريقة رمزية إلى الجيل الناشئ، كما تستطيع كل ثقافة أن تؤثر في الثقافات الأخرى وتتأثر بها.

ويُعدُّ هذا التأثير المتبادل سُنّة من سُنن الاجتماع البشري، ولذلك لا تسلم منه ثقافة في العالم القديم أو الحديث، مما يؤكّد خطأ التصوّر السائد عند بعض الناس وهو الاعتقاد بأن ظاهرة الخلط بين الثقافات يفسد نقاءها¹، لأنه لا توجد ثقافة نقية، فكل الثقافات تتبادل التأثير والتأثر، ويُعدُّ ذلك مظهراً للتلاقح بينها. ولهذا يفيد التأمل في واقعنا الثقافي والاجتماعي وجود مزيج من العادات والتصورات والأشكال التعبيرية والثقافية بين المجلوبات العربية والتقاليد الأمازيغية. كما تفيد الدراسات الأنثروبولوجية في الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً أن ثقافة السود المقيمين بها والمنحدرين من العبيد الأفارقة يحملون خصائص ثقافتهم الأصلية ممزوجة بما استجد عندهم لما انتقلوا إلى الوطن الجديد،

¹ - دوني كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية. ص 63، 74.

وبالمقابل يلمس الباحثون أثر هؤلاء الأفارقة في الثقافة الأمريكية، مما يجعل الاعتراف بالثقافة حقيقة ثابتة وجديرة بالاهتمام¹.

ولما كان هذا المفهوم في العلاقات بين الشعوب والحضارات مسألة معلومة من دون أن يستعمل فيها هذا المصطلح، فقد عبر عنها القرآن بالتعارف وجعلها أحد مقاصد الإسلام، وهو ما أكدته الآية المتقدم ذكرها.

وما يهمننا في هذا المقام معرفة دور الفتاوى في تحقيق هذا المقصد من خلال نموذجين لعلمّين إفريقيين سنقتصر عليهما في هذا البحث وهما المازري والونشريسي.

II. مقارنة بين فتوى المازري والونشريسي :

1. الإطار التاريخي والجغرافي : تفاوتت الفتاوى الفقهية في تعاطيها مع الوقائع المستجدة تبعا لتغير الزمان، وتفاوتت تصور الفقهاء للمسائل، وتأويلهم للنصوص، وتكييفهم للأحكام. ويفيد التأمل في المدونة الفقهية وجود حادثتين متشابهتين من حيث الطبيعة ومختلفتين من حيث الزمان والمكان، فتفاعل معهما فقيهان منتميان إلى المذهب المالكي والمدرسة المغربية على وجه التحديد، الأول هو الفقيه المحقق الإمام المازري ت 536هـ- 1141م الذي يقيم بالمهدية. أصدر المازري فتواه بناء على سؤال وجهه بعض أهل صقلية عند سقوطها في أيدي النورمان سنة 484هـ- 1091م وتحول حكمها لغير المسلمين.

أما الفقيه الثاني فهو الونشريسي ت 914هـ- 1509م الذي استفتي في بعض أهل الأندلس الممتنعين عن الخروج من وطنهم لما سيطر عليه الإسبان، وفي الذين هاجروا منهم ولكنهم ندموا وطلبوا الحيلة للرجوع إلى أوطانهم التي خرجوا

¹ - المصدر نفسه، ص 63.

منها، فأصدر فتواه في شكل رسالة عنوانها "أسنى المتاجر وبيان أحكام من غلب على وطنه النصرارى ولم يهاجر وما يترتب عليه من العقوبات والزواج"¹.

ولئن تشابهت الواقعتان، فقد اختلف الفقهاء في تفاعلها معهما، وبيان ذلك في ما يلي :

2. محتواهما : أجاز الإمام المازري ت 536هـ- 1141م في فتواه بقاء المسلمين في صقلية تحت حكم غير المسلمين، ولم يَقسُ على أهل صقلية الذين اختاروا البقاء في منازلهم بعد خروجها من يد المسلمين، ولم ينف العدالة عنهم، على خلاف ما فعله الونشريسي كما سنرى حيث اتهمهم بالمروق عن الدين والخروج عن جماعة المسلمين. كما اعتبر المازري تولي بعضهم القضاء بتكليف من الحاكم النصراني ليفصل الخصومات بين المسلمين أمرا مشروعاً، بل يعد كآته ولاء الحاكم المسلم، خوفاً من فوات القضايا وضياع المصالح. ويضاف إلى ذلك أن المازري كان يُكرِّم من يَفِدُ على إفريقية من مهاجري صقلية، فيُوبِّع على فقيرهم، ويساعد بالنصيحة الميسور منهم، عطفاً على أولئك اللاجئين المصابين بفقدان الوطن.²

أما الونشريسي ت 914هـ- 1509م فأفتى في بعض أهل الأندلس الذين امتنعوا عن الخروج من وطنهم لما سيطر عليه الإسبان، وفي الذين هاجروا منهم ولكنهم ندموا وطلبوا الحيلة للرجوع إلى أوطانهم التي خرجوا منها، بتحريم إقامة المسلم في بلاد غير المسلمين، وبأن مفارقة المشركين واجبة مع القدرة عليها، ورأى أنّ من جوّز هذه الإقامة واستخف أمرها واستسهل حكمها فهو مارق من الدين ومفارق لجماعة المسلمين.³

¹ - حققها حسين مؤنس. ونشرتها مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة سنة 1416هـ - 1996م.

² - حسن حسني عبد الوهاب 1388هـ، المازري. دار الكتب الشرقية - تونس. 1950م. ص 87، 89.

³ - الونشريسي، أسنى المتاجر وبيان أحكام من غلب على وطنه النصرارى ولم يهاجر وما يترتب عليه من العقوبات والزواج، تحقيق حسين مؤنس. مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة. 1416هـ - 1996م. ص 30.

3. مستنديهما : يفيد التأمل في فتوى المازري التمييز بين مستويات وأنواع من الاستدلال :

أحدها مضمرة يشير إلى نصوص تمنع الإقامة بـ "بلد أهل الحرب في قيادة أهل الكفر وذلك لا يباح"¹، ولعلها نفس النصوص التي استند إليها الوندشريسي إذ لا نعلم غيرها، بعضها يمنع الإقامة والبعض الآخر يمنع الولاية. وسنناقشها لاحقاً عند الكلام على أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم.

ثانيها مصرح به وهو مجموعة من القواعد التي تمثل نوعاً من الاجتهاد في تنزيل مضمون النصوص وتحقيق مناطها، مثل قاعدة تحسين الظن بالمسلمين، وقاعدة الأصل في المسلمين العدالة ما لم يصدر عنهم ما يخالف ذلك. وعرض المازري مجموعة من الأغراض الممكنة لمن اختار البقاء، وأوجه التأويل التي يمكن أنهم اعتمدها، واستعمل أداة السبر والتقسيم لبيان وجهتها ومشروعيتها اختيارها وعدم قدحها في عدالة من اختار البقاء في صقلية، لأن "هذا المقيم ببلد الحرب إن كان اضطراراً فلا شك أنه لا يقدر في عدالته، وكذا إن كان اختياراً جاهلاً بالحكم أو معتقداً للجواز، إذ لا يجب عليه أن يعلم هذا الظرف من العلم وجوباً يقدر تركه في عدالته.

وكذا إن كان متأولاً وتأويله صحيحاً كإقامته بدار الحرب لرجاء افتكاكها وإرجاعها للإسلام أو لهديته أهل الكفر أو نقلهم عن ضلالة ما، وأشار إليه الباقلاني، وكما أشار أصحاب مالك - رحمة الله تعالى عليه - في جواز الوصول لفكالك أسير؛ وكذا إن كان تأوُّله خطأً ووجهه لا تنحصر"². ومعلوم عند الفقهاء وعلماء أصول الفقه أن الشُّبُهَة تعتمد مدخلاً لنفي التهم عن الناس، كما يتخذونها

¹ - حسن حسني عبد الوهاب 1388هـ، المازري، ص 87. ونلاحظ أن عبارة "وذلك لا يباح" لا نجدنا في تحقيق المعموري لفتاوى المازري. انظر الفتاوى للمازري ص 365.

² - حسن حسني عبد الوهاب 1388هـ، المازري، ص 88.

سبباً لتأكيد الأصل وهو الحكم بعدالة من بقي منهم في بلده، فما بالك إذا كانت لهم تأويلات يمكن أن يختلف الناس فيها.

كما اعتبر المازري تولي خطة القضاء في غير المجتمع الإسلامي أمراً مشروعاً للضرورة، سواء تم بتكليف من الحاكم غير المسلم أو بطلب من المسلمين، و"لا يقدح في حكمه، وتنفذ أحكامه كما لو ولاءه سلطان مسلم"¹.

ثالثاً استأنس المازري بأهم كتب المذهب المالكي التي ينبع جميعها من المدونة، وبأقوال أعلام فقهاء المذهب مثل شرح المدونة، والمتكلمين منهم مثل الباقلاني، بل وبعض أهل المذاهب الأخرى مثل المعتزلة الذين يرون أن حجز الناس بعضهم عن بعض واجب عقلاً، مما يقتضي إقامة القضاة الذين يفصلون في النزاعات الحاصلة بين الناس. ولما كان ذلك لا يحتمل التأخير ولا يقبل الانتظار، لابد من قبول تعيين الحاكم النصراني لمن يقضي بين المسلمين.

أما الونشريسي ت 914هـ- 1509م الذي استفتي في بعض أهل الأندلس الذين امتنعوا عن الخروج من وطنهم لما سيطر عليه الإسبان، فاستند إلى:

* ما ورد عن الرسول ﷺ أنه قال "لَا تُسَاكِنُوا الْمُشْرِكِينَ وَلَا تُجَامِعُوهُمْ فَمَنْ سَاكَنَهُمْ أَوْ جَامَعَهُمْ فَهُوَ مِثْلُهُمْ"².

* أمر القرآن بالهجرة وهدد من خالف الأمر بها، بقوله الله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَاوَاهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا * إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا *

¹ - المرجع نفسه، ص 89.

² - الترمذي ت 279هـ، السنن، أبواب السير، باب ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين. ج 3 ص 253. صححه الحاكم النيسابوري ت 405هـ: المستدرک، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الثالثة، 1422هـ- 2002م. ج 2 ص 154.

فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا¹. فلا عذر لمن آمن بالله في ترك الهجرة، إلا المستضعفين الذين نصبت عليهم الآية.

* قطع القرآن المواولة بين المهاجر وغير المهاجر بقوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾².

ورأى الونشريسي أن التنصيص في هذه الأحاديث على المقصود، يجعله مما لا يخفى على أحد ممن له نظر سليم وترجيح مستقيم، لاسيما أنه لا وجود لمعارض ولا ناسخ ولا مخصص، ولئن كان ذلك كاف في الاحتجاج، فإن ما ورد في نصوص الكتاب وقواعد الشرع شاهد لما ورد فيها³.

ويمكن تلخيص هذه المقارنة في الجدول التالي :

| المقارنة | أوجه المقارنة | المازري ت 536هـ - 1141م | الونشريسي ت 914هـ - 1509م |
|-----------------|--|---|---------------------------|
| الإطار التاريخي | آخر القرن الخامس الهجري وبداية القرن السادس الموافق للقرن الحادي عشر الميلادي | آخر القرن التاسع الهجري وبداية القرن العاشر الموافق لآخر القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر الميلادي. | |
| الفضاء الجغرافي | يقوم المازري في المهديية بينما تتعلق فتواه بأهل صقلية | يقوم الونشريسي بتلمسان وفاس بينما تتعلق فتواه بأهل الأندلس | |
| مضمون الفتوى | أجاز بقاء المسلمين في صقلية تحت حكم غير المسلمين، كما أجاز لهم تولي القضاء فيها بتكليف من الحاكم النصراني للنظر في مشاكل المسلمين. وساعد الذين خرجوا إلى إفريقية بالتوسيع على فقيرهم، ونصح الميسور منهم. | منع أهل الأندلس من استمرار الإقامة ببلدهم، وتحريم العودة إليه على من خرج منهم وأراد الرجوع إليه. | |

¹ - النساء، الآيات 96، 97، 98.

² - الأنفال، الآية 73.

³ - الونشريسي، أسنى المتاجر، ص 34.

| أوجه المقارنة | المازري ت 536هـ - 1141م | الونشريسي ت 914هـ - 1509م |
|---------------|--|--|
| المستند | استند المازري إلى عدة أدلة : أحدها مضمرة يشير إلى نصوص تمنع الإقامة بـ "بلد أهل الحرب في قيادة أهل الكفر وذلك لا يباح" ¹ ، ثانيها مصرح به وهو مجموعة من القواعد التي تمثل نوعا من الاجتهاد في تنزيل مضمون النصوص وتحقيق مناطها، مثل قاعدة تحسين الظن بالمسلمين، وقاعدة الأصل في المسلمين العدالة ما لم يصدر عنهم ما يخالف ذلك. وثالثها مصرح به أيضا وهو الاستئناس بالمدونة، وبأقوال علماء المذهب. | استند الونشريسي إلى عدة آيات قرآنية وأحاديث نبوية تقتصر منها على ما يلي : قال تعالى ﴿إِنَّ الدِّينَ تَوَفَّاهُمْ الْمَلَائِكَةُ ظَالِجِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا * إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَّا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا * فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا غَفُورًا ² ﴾ وقال الرسول ﷺ "أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ يُقِيمُ بَيْنَ أَظْهَرِ الْمُشْرِكِينَ" ³ . |

III. تقويم الموقفين في ضوء مقصد التعارف

تقودنا هذه الفتاوى وغيرها إلى التساؤل عن مدى تمثّلها لمقاصد الدين، وأثر ذلك في التعارف بين الشعوب وإقامة جسور التواصل بينها وإن اختلفت العقائد وتباينت الأجناس؟ وستنوسل بذلك إلى بناء تصور نحسبه الأقرب لروح الدين ومنطق العقل وسنن الحياة تحقيقا لمقصد التعارف الذي نص عليه القرآن.

لئن كانت للمازري والونشريسي نفس المرجعية، بل ونفس المستندات، فقد كان تفاعلها مع الواقعتين اللتين استفتيا فيهما مختلفا. فإذا اتفق الفقهاء على حكم المسألة في أصلها، وهو منع إقامة المسلم مع غير المسلمين، فإن المازري

¹ - حسن حسني عبد الوهاب 1388هـ، المازري. ص 87.

² - النساء، الآيات 96، 97، 98.

³ - جزء من حديث أخرجه الترمذي، السنن، أبواب السير، باب ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى 1996م، ج 3 ص 252. قال الترمذي: مرسل.

تجاوز حكم الأصل وراح يبحث في أحكام الضرورة، ويعالج المسألة معالجة اجتماعية واقتصادية وسياسية، رائده تحقيق مناط الحكم درءا للمفاسد وجلبا للمصالح وتوظيفا للشبهات في درء سوء الظن عن المسلمين، كما اجتهد في مواساة الصقليين الذي قدموا إلى إفريقية، بمحاولة تعويضهم عن فقدان وطنهم. أما الونشريسي فقد تمسك بحكم المسألة في أصلها حسب فهمه وفهم كثير من الفقهاء، وتثبت أو وقوف ذهنه هناك كما هو معلوم في مجال التواصل، وراح يجلد الذات الإسلامية المهزومة ويلحق بها من الأذى أضعاف ما لحقها من العدو على أساس أن ظلم ذوي القربى أشد مضاضة على النفس من وقع الحسام المهند.

وبناء على هذا فإن هناك قدر مشترك بين المازري والونشريسي يتعلق بحكم المسألة في أصلها حسب فهمها وفهم كثير من المسلمين قديما وحديثا، وهناك قدر انفرد به المازري وهو الاجتهاد في تحقيق المناط ومراعاة واقع مسلمي صقلية ومصالحهم، وهناك قدر آخر انفرد به الونشريسي وهو تفعيل حكم الأصل دون مراعاة واقع مسلمي الأندلس ولا مصالحهم الخاصة ولا مصالح عامة المسلمين. ولهذا سنركز تحليلنا لهذا الموضوع على مسألتين: الأولى حكم المسألة في أصلها. والثانية اجتهاد الفقهاء في التفاعل مع الواقعتين مع التركيز على موقف الونشريسي لأننا نراه في حاجة إلى التقويم بالنظر إلى أنّ الآثار السلبية لفتواه لم تنحصر في زمنه بل أصبحت مصدرا يلهم بعض المنتسبين إلى الفكر الإسلامي فأساؤوا إلى الإسلام أيما إساءة¹، والذي يهمننا منها في هذا المقام هو مناقضة مقصد الشارح في التعارف والتثاقف.

1. أصل العلاقة مع غير المسلمين:

إن المستند الرئيس في ما ذهب إليه بعض المسلمين ومنهم الونشريسي في منع الإقامة مع المشركين هو قول النبي ﷺ "لَا تُسَاكِنُوا الْمُشْرِكِينَ وَلَا تُجَامِعُوهُمْ"

¹ - مثال هؤلاء: التوبجري حمود، إتخاف الجماعة. دار الصميغي- الرياض، الطبعة الثانية 1414هـ ج 3 ص 344.

فَمَنْ سَاكَتَهُمْ أَوْ جَامَعَهُمْ فَهُوَ مِثْلُهُمْ"¹. يفيد التأمل وجود وجهين لهذه المسألة، الأول أن يُسَلِّم المرء من دون أهله، ويستمر في الإقامة معهم ولا ينتقل إلى حيث يوجد المؤمنون. الثاني أن يكون المسلم مقيماً مع المسلمين في بلد ثم يستولي عليه الكفار، ويستمر في الإقامة فيه.

أما الوجه الأول فإن الاتفاق حاصل بين الفقهاء على أن الهجرة إلى المدينة حيث كان يقيم النبي ﷺ واجبة قبل فتح مكة. والحكمة من وجوبها هي تكوين المجتمع الإسلامي ونصرة الرسول ﷺ وتوفير البيئة الملائمة لنشر الإسلام. أما بعد فتح مكة وانتشار الإسلام وتعدد مواطن سكنى المسلمين فلم يعد لوجوب الهجرة معنى، ولذلك نقل عن النبي ﷺ قوله "لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ"². قال ابن حجر "إن الهجرة التي هي مفارقة الوطن التي كانت مطلوبة على الأعيان إلى المدينة انقطعت"³.

ولكن حدث أن بعض المسلمين لم يهاجروا إلى المدينة قبل فتح مكة أي عندما كانت الهجرة إلى المدينة واجبة، وصادف أن خرجت سرية في اتجاه قبيلتهم وكان فيها بعض المسلمين ولم يتميَّزوا عن غيرهم رغم سجادهم ليعرف المجاهدون أنهم ليسوا كفاراً، ولكن القتل كان أسرع إلى بعضهم، ولما علم النبي ﷺ بذلك نهى عن مساكنة الكفار وتبرأ ممن يفعل ذلك، لأنه خالف الأمر بالهجرة. وقد انتهى ذلك الأمر بفتح مكة كما تقدم، ولذلك لم يبق للنهي عن مساكنة الكفار أي وجه.

¹ - الترمذي ت 279هـ، السنن، أبواب السير، باب ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين. ج 3 ص 253. صححه الحاكم؛ المستدرک، ج 2 ص 154.

² - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب فضل الجهاد والسير، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة. الطبعة الأولى 1422 هـ ج 2 ص 302.

³ - ابن حجر، فتح الباري، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب. دار المعرفة - بيروت. 1379 هـ ج 6 ص 39.

ولهذا فإن الحديث بمختلف رواياته لا حجة فيه على ضرورة مفارقة الكفار في كل حال، بل هو مرتبط بظرف معيّن وهو وجوب الهجرة في تلك المرحلة من التاريخ الإسلامي، أما في غيرها من الأزمان فيمكن للناس أن ينتقلوا وقيموا بأمن في مختلف بقاع العالم بمقتضى العقود والمواثيق الدولية، ولعلم بتلك الإقامة سيتمتعون بحقوق لا يتمتعون بها في بلدانهم الإسلامية كما هو مشاهد اليوم.

أما الاستدلال بالآيات الآمرة بالهجرة فيندرج في نفس الإطار، أي أنها متعلقة بذلك الظرف الذي كانت فيه الهجرة واجبة، وحتى الذين لم يهاجروا لا يعني خروجهم عن الإسلام ولا الطعن في عدالتهم كما تفيده الآيات نفسها. ولهذا قال ابن عاشور إن هذه الآية "بيّنت حكم المؤمنين الذين لم يهاجروا فأثبتت لهم وصف الإيمان، وأمرت المهاجرين والأنصار بالتبرّئ من ولايتهم حتّى يهاجروا... وفي نفي ولاية المهاجرين والأنصار لهم، مع السكوت عن كونهم أولياء للذين كفروا، دليل على أنّهم معتبرون مسلمين، ولكنّ الله أمر بمقاطعتهم حتّى يهاجروا؛ ليكون ذلك باعثاً لهم على الهجرة"¹.

أما الآيات الناهية عن موالاتة الكفار، فلا تنطبق على هذه المسألة لأن الإقامة بين المشركين لا تعني دائماً موالاتهم، فقد يقيم الإنسان معهم لطلب العلم أو العمل أو السياحة أو نحو ذلك. ويمكنه في كل تلك الأحوال أن يكون سفيراً للإسلام، ومقدّمًا لنموذج عملي في سماحة تعاليمه، وصدق مبادئه، وملاءمة تكاليفه لفطرة الإنسان. ويعلم الناس اليوم أن الإسلام لم ينتشر في أكبر الدول الإسلامية بالحرب، وإنما بالحب والصدق وحسن المعاملة من خلال التواصل مع المسلمين تجاراً ومقيمين. ومن ثمّ تكون الإقامة مع غير المسلمين أو

¹ - ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 10 ص 85، 86.

مع المسلمين الذين يكثر فيهم الفساد سبيلا للدعوة إلى الخير والنهي عن المنكر، ولا يخفى ما في ذلك من جلب للأجر وتحقيقا لرضا الله.

وبهذا يتبين أن الغفلة عن سبب ورود الحديث هي التي أوقعت في سوء فهمه وتزيله في هذه الوقائع، كما يتبين أن الأصل في العلاقات بين الشعوب هو التواصل والتعارف وتبادل الخبرات والمنافع استجابة لتعاليم الإسلام وتحقيقا لمقاصده.

وأما الوجه الثاني وهو أن يكون المسلم مقيما مع المسلمين في بلد، ثم يستولي عليه الكفار، ويستمر في الإقامة فيه، فلم يسبق للفقهاء بحثه رغم حدوث هذه الوقائع على مر التاريخ الإسلامي. وبما أن الونشريسي لا يفرق بين الحالتين فقد قاس هذه الحالة الطارئة على ما ذهب إليه بعض الفقهاء القدامى من كراهة السكنى ببلد يكفر فيه بالرحمان ويعبد فيه من دونه الأوثان، بل وقالوا بعدم جواز الدخول إلى أرض العدو للتجارة، واعتبروا ذلك جرحا في عدالة صاحبها¹، واستأنس الونشريسي بما ذهب إليه ابن رشد² وابن العربي³ اللذان يريان سقوط وجوب الهجرة إلى المدينة بفتح مكة، ولكن استمرار وجوبها على من أسلم بدار الكفر، إذ يجب عليه في نظرهما الانتقال إلى المكان الذي يقيم فيه المسلمون.

ولكن بما أنه تبين وجود خلل في فهم الآيات والأحاديث المتعلقة بهذا الموضوع، فلم يبق مجال للتمسك بذلك الفهم، والقياس عليه. وبما أنه تبين أن الأصل في العلاقات بين الشعوب هو التواصل والتعارف، فإنه لا يمكن الاعتماد

¹ - الرجراجي ت بعد 633هـ، مناهج التحصيل. دار ابن حزم. الطبعة الأولى 1428هـ - 2007م. ج 7 ص 77. ابن رشد، المقدمات. تحقيق سيد أحمد أعراب. دار الغرب الإسلامي - بيروت. الطبعة الأولى 1408هـ - 1988م. ج 2 ص 153، 154.

² - ابن رشد، المقدمات، ج 2 ص 153.

³ - ابن العربي، أحكام القرآن، تحقيق محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الثالثة 2003م - 1424هـ ج 1 ص 611. وانظر له أيضا: عارضة الأحوذى، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان. ج 7 ص 104.

في هذه المسألة المهمة على حديث لم يُسَلَّم بصحته¹، وإذا فرضنا صحته، فإن سياق وروده لا يفيد انعزال المسلمين عن المجتمع الإنساني.

ثم إن الأصل في ضبط العلاقة بين المسلمين وغيرهم لا يحدده الحديث الذي انطلق منه المانعون للإقامة مع المشركين، لأنه متعلق بظرف خاص كما رأينا، وإنما تُضبطُ هذه العلاقة بنصوص أخرى أقوى ثبوتاً وأوضح دلالة وأشد تعلقاً بمسألتنا، منها قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾². فقد جعلت الآية المقصد من تنوع الشعوب التعارف، وهو ما يقتضي اختلاطها والتواصل بينها، ويعد هذا من أهم أهداف الرسالة الإسلامية، لأنه يفتح أمامها أبواب الاتصال بكل الناس. ولم تنشأ الحروب في التاريخ الإسلامي إلا من أجل ضمان هذا الحق. فكيف يذهب البعض إلى القول بعزلة المسلم عن العالم؟ إن هذا التفكير الذي يتبناه بعض المسلمين يعبر عن روح منهزمة، وعن نفس فقدت الثقة في إمكاناتها، وترى في نفسها العجز عن إقناع الآخر والتأثير فيه.

ومما يؤكد هذا المقصد قوله تعالى ﴿الْيَوْمَ أَجِلَّ لَكُمْ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾³، فكيف يحل طعام المسلمين لأهل الكتاب، ويحل طعام أهل الكتاب للمسلمين، دون أن يختلطوا مع بعضهم ويتشاركوا في العمل والسكن وتبادل المنافع؟ لا شك في جواز التعامل معهم وإن

¹ - نقل هذا الحديث بروايات مختلفة، وتفاوت تقييم النقاد له. فقال الخطابي مثلاً في معالم السنن، وهو شرح لسنن أبي داود، تحقيق محمد راغب الطباخ. المطبعة العلمية بحلب. الطبعة الأولى 1351هـ - 1932م. ج 2 ص 235. في إحدى الروايات: "حديث معاوية فيه مقال". وقال فيه البيهقي "هذا حديث في إسناده مقال" شرح السنة. تحقيق شعيب الأرنؤوط، ومحمد زهير الشاويش. المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت. الطبعة الثانية 1403هـ - 1983م. 10 ص 371. وقال الترمذي في رواية له: مرسل. الترمذي، السنن، أبواب السير. باب ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين. ج 3 ص 252.

² - الحجرات، الآية 13.

³ - المائدة، الآية 6.

كانوا يتعاملون بالربا وغيره باتفاق المسلمين¹. ولذلك جعل البخاري لأحد أبواب الجامع الصحيح العنوان التالي: باب البيع والشراء مع المشركين وأهل الحرب².

2. واقعية المازري وعقلانيته

إن المازري وإن كان ممن أخذ بالتأويل السائد وهو منع إقامة المسلم مع غير المسلمين، وقد تبين بطلان ذلك، فإننا نلاحظ أنه في فتواه ذهب إلى جواز إقامة أهل صقلية في بلدهم بعدما سيطر عليها النورمان، مستنجدا بجملة من القواعد الشرعية، والحجج العقلية، والسوابق الاجتهادية. كما سمح بتولي القضاء من قبل بعضهم بتكليف من الحاكم النصراني وقضى بنفاذ أحكامهم، ونراه في نفس الوقت يكرم وفادة من حل منهم بالمهدية مواسيا وناصحا وميسرا سبل كسب العيش والاندماج في المجتمع الجديد الذي حلوا به. ويكشف هذا السلوك درجة عالية من الحس الإنساني السامي المؤمن بالتعاون والتكامل بين الشعوب، والقاضي بإمكان تجاوز الاختلاف الديني في العيش بين المختلفين والإقامة مع بعضهم على أرض واحدة.

وبهذا يكون المازري قد انتصر للمقصد الشرعي، وتجاوز التأويل السائد للنصوص الشرعية، بفضل نزعة العقلية، ونظرته الواقعية، وحسه الإنساني. ولا تخفى أهمية هذه الاعتبارات في دعم روح التعاون والتفاعل بين الثقافات والشعوب على قاعدة الوحدة الإنسانية، لأن الإنسان بالنسبة إلى الإنسان إما أخ له في الدين أو نظير له في الخلق. وتتأكد هذه الروح بتتبع فتاوى المازري المختلفة، حيث نجد له اهتماما خاصا بأهل صقلية في الفترات اللاحقة، فقد كان يستقبل أسئلتهم، وينظر في قضاياهم، ويفتهم في معاملاتهم³.

¹ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب - الرياض، 1423هـ - 2003م، ج 6 ص 12، 13.

² - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب البيوع، باب البيع والشراء مع المشركين وأهل الحرب، ج 3 ص 80.

³ - انظر: المازري، الفتاوى، تحقيق الطاهر المعموري، الدار التونسية للنشر، 1994م، ص 208، 252.

3. طوباوية الونشريسي ومحافظته

تمسك الونشريسي في فتواه بما فهمه هو من الآيات والأحاديث، وقد بيّنا في ما تقدّم خلل هذا الفهم ومخالفته للمقصد الشرعي وهو التعارف بين الشعوب. ورغم ذلك لم يكتف الونشريسي بمنع البقاء على عامة الناس فقط، وإنما على الرؤساء أيضاً، حيث رغب بعض الفضلاء في البقاء لخدمة إخوانهم والتيسير عليهم ورعاية مصالحهم، فاستفتاه وبيّن له أنه سيقوم هناك حتى "يتكلّم عنهم مع حكام النصارى فيما يعرض لهم معهم من نوائب الدهر، ويخاصم عنهم، ويخلصّ كثيراً منهم من ورطات عظيمة، بحيث أنه يعجز عن تعاطي ذلك عنهم أكثرهم، بل ما يجدون مثله في ذلك الفن إن هاجر، وبحيث أنه يلحقهم في فقداه ضرر كبير إن فقدوه، فهل يرخص له في الإقامة معهم تحت حكم الملة الكافرة لما في إقامته هناك من المصلحة لأولئك المساكين الذميين"¹، فأفتاه الونشريسي بتحريم ذلك، لأن الواجب على كل من يؤمن بالله واليوم الآخر في نظره "السعي في حفظ رأس الإيمان بالبعد والفرار عن مساكنة أعداء حبيب الرحمن"²، وبيّن أن تعليل الإقامة لهذا الفاضل المذكور بخدمة أهل ذمته الدجن العصاة لا يبرّر الخلاص من واجب الهجرة³. هكذا لم يسلم من الونشريسي المساكين الذين حوصروا بين الفتاوى الفقهية والمتطرفة النصرانية، فوصفهم بالمُدَجِّنين العُصاة، ولم يسلم منه أيضاً من تطوّع للمفاوضة عنهم مع حُكّام النصارى، ومحاولة التخفيف عنهم. هذا على خلاف ما حصل بالنسبة إلى غير المسلمين عندما فتح المسلمون بلدانهم بقي نقباؤهم وأمناء مهتهم، فحقّقوا وحدتهم، وحافظوا على وجودهم، ووجدوا من المنظومة القانونية الإسلامية ما

¹ - الونشريسي، أسنى المتاجر، ص 58.

² - المصدر نفسه، ص 59.

³ - المصدر نفسه، ص 59.

يساعدهم على ذلك، فاستمروا في حفظ كياناتهم وحماية شخصيتهم الدينية والثقافية إلى اليوم.

وقد أثرت فتوى الونشريسي تأثيراً سلبياً بالغاً على المسلمين هناك، فقد انفرط عقدهم، وذهب ريحهم، وأصبحوا كالشياة الضالة في الليلة العاصفة، فلا عالماً يوجههم، ولا أميراً يجمع شتاتهم. كما لم يجد المسلمون الذي فروا من الأندلس من يؤويهم مما اضطر بعضهم للتحايل من أجل الرجوع. ولذلك عوض أن ينتصر الونشريسي لهؤلاء المشردين، ويبحث لهم عن حل لإنقاذهم، بتيسير فرارهم إن لزم الأمر، أو الدعوة للتفاوض من أجل حمايتهم، أو تحسين إقامة من وصل منهم إلى جنوب المتوسط، كما فعل المازري مع أهل صقلية¹، فإنه يدعو إلى تسليط العقاب على من خاب ظنه في "دار الإسلام" حتى فكر في العودة من حيث أتى، لأنه رأى الهمّ الذي فرّ منه أهون من الهمّ الذي فر إليه. فلم يرهم الونشريسي إلا لئاماً يجب لهم الخزي في الدنيا والآخرة، وحرص عليهم السلطة الحاكمة في زمنه حتى ترهقهم بالعقوبة الشديدة والتنكيل المبرح ضرباً وسجناً حسب عبارته².

ونجد أنفسنا مدفوعين للإجابة عن بعض الأسئلة منها: لماذا خالف المازري الفهم السائد ولجأ إلى قواعد سمحت له بإصدار فتوى تؤيد إقامة المسلمين مع غيرهم في ظل حاكم غير مسلم، ولم يفعل ذلك الونشريسي؟ كيف يحصل ذلك وهما ينطلقان من نفس النصوص، بل ومن نفس الخلفية المذهبية، والناحية الإقليمية؟ ما الذي يفسر الإخفاق في إدراك المقصد الشرعي وهو التعارف، وعدم القدرة على مدّ جسور التواصل مع المختلف دينياً؟

¹ - حسن حسني عبد الوهاب 1388هـ، المازري، ص 91.

² - الونشريسي، أسنى المتاجر، ص 47.

4. أسباب اختلاف الفقهاء : يعود اختلاف الفقهاء إلى عدة أسباب منها :

أ. اختلاف السياق الحضاري : كشف لنا الإطار التاريخي فيما تقدم أن المازري عاش في القرن السادس الهجري في حين عاش الونشريسي في القرن العاشر، ولا يخفى على الباحث أن المازري عاش في فترة اندفاع حضاري وقوة يتمتع بها المسلمون من نواحي مختلفة، في حين عاش الونشريسي في فترة تراجع حاد للمسلمين على كل المستويات وهو منبئ بحالة ضعف شامل. ومعلوم أن الأمم في فترات قوتها تتمتع بثقة في النفس، باعتبارها مصدر العلم والقوة والحضارة، لذلك تراها تتصرف من موقع قوة فلا تخشى الاختلاط بغيرها لأنها تدرك أن الغلبة لها لا محالة، وأن الآخر مقبل عليها، وراغب في تلمس أنوارها، فيغلب عليها فقه الإقدام والمغامرة والاكتشاف. أما في حالة ضعفها كما هو في زمن الونشريسي، فإنها تفقد الثقة في نفسها، وتصبح في حالة انحسار نفسي ومجالي وحضاري شامل، وتشعر دائما أنها مهددة، ويغلب عليها فقه الاحتياط والتراجع.

إنّ السياق الحضاري الذي عاشه الونشريسي فوّت عليه أن يفكر في نصرة هؤلاء المستضعفين كما فعل المازري عندما استقبل الخارجين من صقلية، وكما فعل ابن العربي ت 543هـ الذي قال "والنصرة لهم واجبة بالبدن بالأبى يبقى منا عين تطرف حتى نخرج إلى استنقاذهم إن كان عددنا يحتمل ذلك، أو نبذل جميع أموالنا في استخراجهم، حتى لا يبقى لأحد درهم كذلك"¹. ولما كان ابن العربي معاصرا للمازري فإنّ ذلك يؤكّد السمة الحضارية التي يتمتع بها أبناء ذلك العصر.

ولا شك أن السياق الحضاري الذي يعيشه المسلمون اليوم يختلف عمّا سبق، حيث أصبحت العلاقات بين الدول منظمة وفق معاهدات واتفاقيات مما

¹ - ابن العربي، أحكام القرآن، ج 2 ص 440.

يجعل المقيم والمتمنقل في غير بلده محميا في حياته، ومصاننا في كرامته، ومحفوظا في حقوقه، وإذا وجد غير ذلك فهو استثناء لا يغير أصل القاعدة. ولهذا يمكن اعتبار الظرف العالمي الحالي - رغم ما فيه من شوائب - أكثر ملاءمة لتحقيق مقصد الشريعة في التعارف والتواصل والثقاف، وليس في نصوص الشريعة وتعاليمها ما يحول دون ذلك، إلا في حالات استثنائية تحددها السلطات المختصة وتقدر بقدرها.

ب. سيطرة نزعة التقليد : يفيد تتبع كتب التراجم في ترجمتها للونشريسي إلقاء الضوء على الحياة العلمية في زمنه أي القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي، حيث ساد التقليد وغلبت النزعة التراكمية، فظهر التعسف في قياس نوازل هذه الأيام على اجتهاد القدامى في نوازل أيامهم دون مراعاة الفارق الزمني ولا التغيير الهائل الذي لحق الواقع الإنساني¹. فقد قاس الونشريسي خروج المسلمين من أوطانهم بعد أن سيطر عليهم النصارى، على هجرة المسلمين من قبائلهم إلى المدينة حيث يوجد النبي ﷺ. وهو قياس مع جود الفارق. وادعى أن المسألة التي عرضت له لم يبحثها القدامى والحال أن المد والجزر والتداخل بين حكم المسلمين وحكم غيرهم لبعض المناطق المتاخمة للحدود مسألة معروفة عبر التاريخ الإسلامي. حيث يكون غير المسلمين في ذمة المسلمين إذا حكموا، ويكون المسلمون في ذمة المخالفين إذا سادوا².

وتعد ظاهرة غفلة الفقهاء عن التاريخ مسألة عامة شكا منها المقريزي عندما لاحظ أن كثيرا ممن عاصره منهم وتصدر للتدريس والإفتاء، وجلس للحكم وفصل القضاء، يجهل سيرة الرسول وتاريخ الإسلام، بل هو عن هذا

¹ - حسين مؤنس، تقديم كتاب أسنى المتاجر، ص 10.

² - ابن الكردبوس 580 هـ - 1184 م، الاكتفاء في أخبار الخلفاء، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. الطبعة الأولى 1429 هـ - 2008 م، ج 2 ص 1300.

النبأ العظيم معرض، ولهذا النوع الشريف من العلم تارك¹. ولذلك فإن ما ذهب إليه الونشريسي من عدم وجود حوادث مشابهة لما حل بأهل الأندلس في تاريخ المسلمين غير صحيح، فقد حفظ لنا المؤرخون وقائع مشابهة حيث كانت المناطق الحدودية سواء في المشرق أو الأندلس نفسه تخضع لسيطرة المسلمين مرة ولسيطرة غيرهم مرة أخرى ويستمر المسلمون في أوطانهم كما يستمر غير المسلمين في أوطانهم². وقد عاصر الفقهاء المؤسسون للمذهب المالكي بعض هذه الأحداث، مثل ابن القاسم وأشهب وسحنون والمازري، ولم يصدر عنهم ما يدعو إلى الانفصال بين المسلمين وغيرهم. ولو أخذنا بفتوى الونشريسي وبفهم بعض المعاصرين للحديث النبوي لما بقي مسلم اليوم في فلسطين مثلاً، وهذا لا يقوله مسلم ولا عاقل، (إذا ما استثنينا التيارات السلفية بمختلف نحلها والتي تلتقي - موضوعياً - مع أعداء الأمة في تحقيق هدفهم المتمثل في تهجير أهل فلسطين من بلدهم ليكون موطناً لليهود الصهاينة). بل قال بعض الفقهاء المحققين خلفه، إذ رأوا أن الهجرة لا تجب من بلد كان المسلمون قد فتحوه لأنه أصبح بلداً لهم³.

بينما يتهم الونشريسي الخارجين من الأندلس بالمروق من الدين، على خلاف ابن العربي الذي استعظم نفي الإيمان عن أسلم ولم يهاجر، ولذلك تبنى مذهب الشافعي القائل أن الإسلام يعصم مال المسلم وأهله ودمه حيث كانوا⁴.

¹ - المقرئزي ت 845هـ، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع. تحقيق محمد عبد الحميد النميسي. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى 1420هـ - 1999م. ج 1 ص 3.

² - ابن الأثير ت 630هـ، الكامل في التاريخ. تحقيق عمر عبد السلام تدمري. دار الكتاب العربي - بيروت. الطبعة الأولى 1417هـ - 1997م. ج 7 ص 263 وما بعدها. أحداث سنة 348هـ، وهذه على سبيل المثال، ويمكن الوقوف على كثير من الأحداث المماثلة في القرون السابقة. وانظر أيضاً: الاكتفاء في أخبار الخلفاء، ج 2 ص 1301.

³ - الإتيوبي، ذخيرة العقبي. دار آل بروم - مكة المكرمة. الطبعة الأولى 1424هـ - 2003م. ج 32 ص 247، 248.

⁴ - ابن العربي، أحكام القرآن، ج 1 ص 603.

ومن اللافت أن نجد فقهاء معاصرين للونشريسي لم يذهبوا مذهبه في الفقه، وقالوا إذا كان في إقامة من اختار الإقامة مصلحة للمسلمين فيجوز له الإقامة، أما إن لم يستطع الهجرة فهو معذور، أي أنه إن خاف تلف نفسه بسبب مخاطر الطريق أو قلة الزاد، أو من عدم الراحلة لم تجب عليه هجرة بلده. بل قالوا إن قَدَرَ المقيم مع غير المسلمين على الاعتزال والامتناع ولم يخف فتنة فيه حُرِّمَتْ عليه الهجرة، وعَلَّلوا فقهم بدليل طريف وهو "موضعه دار إسلام فلو هاجر لصار دار حرب"¹، حتى وإن كانت دار حرب فيمكن أن يمكث المرء فيها سياسة كما فعل العباس الذي أقام بمكة كاتما إسلامه لما في ذلك من المصلحة للمسلمين.

ج. النزعة الاستئنافية في العلاقات الدولية: تميزت العلاقات بين الدول في العصور القديمة بالتوتر ومحدودية التواصل، وإذا حصلت حرب بينها فإنها لا تبقى ولا تذر، لأنها تقوم على قاعدة حرب الكل على الكل، وهو ما يُفسَّر مشاركة الجميع فيها فيخرج النساء والأطفال إلى جانب الرجال ويحملون معهم ما يملكون، فإما نصر وحياة للجميع، وإما انهزام وفناء للجميع. كما غابت المعاني الإنسانية في ظل التوجه المحموم لبعض الحكام والأمراء للتوسع طمعا في ما عند الآخرين. مما جعل كل يتربص بالآخر، حتى إذا أتاحت له الفرصة عمل على استئصاله استئصالا كاملا لم يتردد في فعله. ولذلك لم تتدعم علاقات التعاون والتعارف، ولم تبني جسور الثقة كما قصدها الإسلام.

وبناء على هذا التصور وذلك الواقع للعلاقات بين الدول، كان مفهوما الحرص على عدم الإقامة مع غير المسلمين نظرا لما يهدد أرواحهم. ولكن من المفيد التنبيه على أن ذلك الواقع لم يوجدته المسلمون، غير أنهم سايروه بالنظر إلى استحكامه وارتباط تغييره بإرادة الآخر المختلف، فلا يستطيع مجتمع واحد

¹ - السنيني ت926هـ، أسنى المطالب في شرح روض الطالب. دار الفكر. دون طبعة ولا تاريخ. ج 4 ص 204.

تغييره بمفرده. غير أن مقصد الإسلام على خلاف ذلك النمط السائد من العلاقات بين الشعوب، ولذلك كانت توجهاته تدعم التواصل والتعارف والتعاون. ولما اتجه نضج العقل البشري إلى نمط جديد من العلاقات قائم على هذه المعاني، فإن المسلمين هم أولى بها وأحق بالدفاع عنها لأنّها من صميم دينهم ومن خالص أهدافه.

ولئن كان ما انتهى إليه المسلمون في الأندلس مأساة حقيقية، فإنّ ما ينبغي بيانه أنّ هذه المأساة لم تبدأ يوم استولى فيه النصارى على بلاد الأندلس، وإنما كان ذلك نتيجة للاستبداد السياسي والفساد الاقتصادي والاجتماعي الذي أدى إلى تفكك الكيان الجامع للمسلمين. يضاف إلى ذلك عدم القدرة على بناء الثقة مع الأمم المجاورة نتيجة الجشع الذي طبع سياسة الأمراء المتنافسين على التوسع والاستئثار بالسلطة، ولذلك لم يصمد الاتفاق الذي تم مع ألفونسو الذي يقتضي حماية المسلمين بوصفهم أهل ذمة، فتسوّى بـ "الأمبراطور ذي الملتين" إشارة إلى المسيحيين والمسلمين. فقد أدى اختلاف الأمراء وتفاوت تصرفهم بين التملق والخيانة إلى اشتعال الحرب من جديد بين المسلمين والنصارى، وزادت سياسة التشجيع على الهرب التي نهض بها الشعراء والفقهاء مثل الونشريسي، ويسرها في البداية المتغلبون، وكانت النهاية مأساوية بالنسبة إلى أولئك الذين أقعدهم الضعف والفقر وقلة الحيلة، حيث انتقم منهم العدو شر انتقام¹.

لم تؤد فتاوى الونشريسي ومثيلاتها إلى تلاشي وجود المسلمين التدريجي من بلاد الأندلس فقط بعد أن تلاقي عليهم التكفير من أهل ملتهم، والتنكيل من الملة النصرانية²، بل إنّ هذه الفتاوى أدت إلى تأصيل منع التلاقي بين الأمم بإضفاء

¹ - ابن بسام ت 542هـ، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. تحقيق إحسان عباس. الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس. 1417هـ 1997م. ج 2 ص 250. ابن الكردبوس ت 580هـ - 1184م، الاكتفاء في أخبار الخلفاء، ج 2 ص 1242، 1243.

² - أنجل جنثال بالثيا، تاريخ الفكر الأندلسي. ترجمة حسين مؤنس. مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة. 1955م. ص 507.

الشرعية على تأويله للنصوص، ومنع إمكان التواصل معهم، ومناقضة مقصد التواصل والتعارف بين الناس. ويأتي هذا التصور المناقض لمقصد التعايش نتيجة لترسنة من الأحاديث التي نسبت إلى النبي ﷺ زمن الفتن وهي تحث على العزلة وتمجد الخلوة وتدعو إلى العزوف عن مخالطة الناس، ومعلوم أن العزلة منفية في الإسلام عند جمهور العلماء المسلمين¹، ولذلك ينبغي التوقف في مثل تلك الأخبار، لأنها تتناقض مع مقاصد الإسلام وتعاليمه الداعية إلى التواصل بين الخلق مهما كانت الفوارق بينهم.

ولكن لما كان العقل الفقهي في تراجع - على خلاف المفروض المنطقي لأن الأصل أن تنضج الدراسات الفقهية - فقد جاء بعد المازري ت 536هـ وابن العربي ت 543هـ فقهاء لا يعرفون من الفقه غير الحفظ وجمع الأقوال وتكديسها دون إعمال للعقل ولا فقه للواقع. ولذلك كان من الصعب عليهم الخوض في مثل هذه المسائل والوصول إلى نتائج ملائمة لسمو تعاليم الإسلام ومقاصده. يؤكد ذلك ما قاله ابن العربي في هذه المسألة بالذات "وهذه المسألة خراسانية عظما لم تبلغها المالكية ولا عرفتها الأئمة العراقية فكيف بالمقلدة المغربية"². وهي مشكلة بالغة العسر فعلا نظرا لاتصالها بأطراف متعددة وبأوضاع معقدة داخلية وخارجية. فليس من السهل الحديث عن مجموعات إسلامية كثيرة العدد منقطعة في أرض الأندلس يحكمها غير المسلمين بعد أن تواطأ حكامهم على تسليمهم مقابل النجاة بأنفسهم، مع محاولة ضمان حدود دنيا من حقوقهم وليتحوّلوا إلى أهل ذمة يدفعون الجزية للنصارى. ونجد في المقابل من الضفة الأخرى للبحر مجتمعا مهترئا في بنيته السياسية والاقتصادية والفقهية غير قادر على معالجة المشكل سواء بحله في مكانه، أو توطين المهجرين توطينا يليق بهم. وليس ذلك

¹ - ابن حجر، فتح الباري، ج 13 ص 43.

² - نقلا عن الونشريسي، أسنى المتاجر، ص 10.

بالسهل بالنظر إلى تفاوت مستوى المعيشة بين المنطقتين، فقد كانت الأندلس تعيش رفاهية بالمقارنة مع افريقية، ولهذا لم يحتمل من وصل جنوب البحر شظف العيش، ولم يتأقلم مع المستوى الضعيف للتمدن هناك، مما دفعهم إلى التفكير في العودة رغم المخاطر التي تهددهم.

الخاتمة :

يمثل مقصد التعارف بين الشعوب قيمة إنسانية خالدة، اقتضتها العقول، ودعت إليها الأديان، وأصلتها الفطرة البشرية والسنن الاجتماعية بما فيها من ميل طبيعي للاختلاط والأنس ببعضها وتبادل المنافع المختلفة. ولهذا يعدّ الخروج عنها انزياحا عن الفطرة ومخالفة للطبيعة الإنسانية. وإذا ذهل الإنسان في العالم القديم عن هذا المقصد وعجز عن تمثله، فإنّ إنسان العالم الحديث والمعاصر مطالب بدعم الاتفاقيات الدولية ومواثيق حقوق الإنسان، وتوفير الضمانات القانونية للذهاب في تمثّل مقصد التعارف إلى منتهاه لما فيه من تلاحح يورث القوة والسعادة للبشرية فيحاضرها ومستقبلها. ولا يتحقّق ذلك إلا بشرطين أولهما الوعي العميق باحترام الخصوصيات الثقافية والهويات المختلفة للشعوب، وثانيتها قوة حقيقية تحمي حقوق الإنسان. فإلى أي مدى تحقّق ذلك في عالمنا المعاصر؟.

المصادر والمراجع

1. ابن الأثير أبو الحسن علي بن أبي الكرم ت 630هـ، الكامل في التاريخ. تحقيق عمر عبد السلام تدمري. دار الكتاب العربي - بيروت. الطبعة الأولى 1417هـ - 1997م.
2. ابن العربي. أحكام القرآن، تحقيق محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الثالثة 2003م - 1424هـ.
3. ابن العربي، عارضة الأحوذى. دار الكتب العلمية - بيروت.
4. ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان دار ابن الجوزي، المملكة السعودية. الطبعة الأولى رجب 1423هـ.
5. ابن الكردبوس عبد الملك التوزري ت 580هـ - 1184م، الاكتفاء في أخبار الخلفاء. الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. الطبعة الأولى 1429هـ - 2008م.
6. ابن بسام ت 542هـ، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. تحقيق إحسان عباس. الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس. 1417هـ 1997م.
7. ابن حجر، فتح الباري، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب. دار المعرفة - بيروت. 1379هـ.
8. ابن رشد، المقدمات المهمات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعية والتحصيلات المحكمات لأهمات مسائلها المشكلات. تحقيق سيد أحمد أعراب. دار الغرب الإسلامي - بيروت. الطبعة الأولى 1408هـ - 1988م.
9. ابن عاشور، التحرير والتنوير. دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس، 1997م.
10. ابن عطية أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي 542هـ، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى 1422هـ - 2001م.
11. ابن كثير أبو الفداء إسماعيل 774هـ، تفسير القرآن العظيم. تحقيق محمد حسين شمس الدين. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى، 1419هـ - 1998م.
12. ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي. دار المعارف - القاهرة.

13. الإثيوبي، ذخيرة العقبى في شرح المجتبى (سنن النسائي). دار آل بروم - مكة المكرمة. الطبعة الأولى 1424هـ - 2003م.
14. أنجل جنثالث بالثيا، تاريخ الفكر الأندلسي. ترجمة حسين مؤنس. مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة. 1955م.
15. البخاري، الجامع الصحيح. تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة. الطبعة الأولى 1422هـ.
16. البغوي، شرح السنة. تحقيق شعيب الأرنؤوط، ومحمد زهير الشاويش. المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت. الطبعة الثانية 1403هـ - 1983م.
17. البقاعي إبراهيم بن عمر 885هـ، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. دار الكتاب الإسلامي - القاهرة.
18. الترمذي ت 279هـ، السنن. تحقيق بشار عواد معروف. دار الغرب الإسلامي - بيروت. الطبعة الأولى 1996م.
19. التويجري حمود، إتحاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشراط الساعة. دار الصميعة - الرياض، الطبعة الثانية 1414هـ.
20. الجرجاني علي بن محمد الشريف ت 816هـ، التعريفات. مكتبة لبنان - بيروت، 1985م.
21. حارث علي العبيدي (مدرس الأنثروبولوجيا الحضارية قسم علم الاجتماع - كلية الآداب، جامعة الموصل، العراق، أنماط التناقف عبر وسائل الاتصال في المجتمع العراقي " رؤية تحليلية. مقال منشور في الانترنت.
22. الحاكم النيسابوري ت 405هـ: المستدرک، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية، بيروت. الطبعة الثالثة، 1422هـ - 2002م.
23. حسن حسني عبد الوهاب 1388هـ، المازري. دار الكتب الشرقية - تونس. 1950م.
24. حسين مؤنس، تقديم كتاب أسنى المتاجر. انظر الونشريسي.
25. الخطاب، مواهب الجليل شرح مختصر خليل. تحقيق زكرياء عميرات. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى 1416هـ - 1995م.
26. الخطابي، معالم السنن، وهو شرح لسنن أبي داود. تحقيق محمد راغب الطباخ. المطبعة العلمية بحلب. الطبعة الأولى 1351هـ - 1932م.
27. دوني كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة قاسم المقداد. منشورات اتحاد الكتاب العرب - دمشق. 2002م.

28. الرازي فخر الدين 604هـ، مفاتيح الغيب. دار الفكر - بيروت. الطبعة الأولى 1401هـ - 1981م.
29. الرجراجي أبو الحسن علي بن سعيد ت بعد 633هـ، مناهج التَّحصيل ونتائج لطائف التَّأويل في شرح المَدَوِّنة وَحَلَّ مُشْكِلَاتِهَا. دار ابن حزم. الطبعة الأولى 1428هـ - 2007م.
30. الرَّيِّدي المرتضى 1205هـ، تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق عبد الفتاح الحلو. مطبعة حكومة الكويت. 1406هـ - 1986م.
31. الزجاج إبراهيم أبو إسحاق 311هـ، معاني القرآن وإعرابه. تحقيق عبد الجليل عبده شلي. عالم الكتب - بيروت. الطبعة الأولى 1408هـ - 1988م.
32. الزحيلي وهبة، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج. دار الفكر المعاصر - دمشق. الطبعة الثانية 1418هـ.
33. الزمخشري جار الله 538هـ، أساس البلاغة. تحقيق محمد باسل عيون السود. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى 1419هـ - 1998م.
34. الزمخشري جار الله 538هـ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأَقَاوِيل في وجوه التَّأويل. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض. مكتبة العبيكان - الرياض. الطبعة الأولى 1418هـ - 1998م.
35. السنيكي زكريا بن محمد الأنصاري ت 926هـ، أسنى المطالب في شرح روض الطالب. دار الفكر. دون طبعة ولا تاريخ.
36. الشماس عيسى، مدخل إلى علم الإنسان. منشورات اتحاد الكتاب العرب - دمشق، 2004.
37. الطبري محمد بن جرير 311هـ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق عبدالله بن محسن التركي. دار هجر - القاهرة. الطبعة الأولى 1422هـ - 2001م.
38. الفيومي أحمد بن علي ت 770هـ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي. المطبعة الميمنية - مصر، 1325هـ.
39. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق هشام سمير البخاري. دار عالم الكتب - الرياض. 1423هـ - 2003م.
40. المازري، الفتاوى. تحقيق الطاهر المعموري. الدار التونسية للنشر. 1994م.
41. المقرئ أحمد بن علي ت 845هـ، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع. تحقيق محمد عبد الحميد النميسي. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى 1420هـ - 1999م.

42. النووي يحيى بن شرف 676هـ، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي. تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي. دار الفكر - دمشق، 1408هـ - 1988م.

43. الونشريسي، أسنى المتاجر وبيان أحكام من غلب على وطنه النصرارى ولم يهاجر وما يترتب عليه من العقوبات والزواج، تحقيق حسين مؤنس. مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة. 1416هـ - 1996م.

سياسة المعنى بين الأصوليين والحدائيين

د. عبد الله الصباغ

باحث بالمعهد العالي للحضارة الإسلامية

جامعة الزيتونة

ملخص :

شاءت الحكمة الإلهية أن تكون الرسالة الخاتمة على مقتضى اللسان العربي، والحال أنّ أهمّ خصائص هذه اللغة انفتاح دالات ألفاظها، لكن بعد ظهور علم أصول الفقه قُعدت القواعد الضابطة لطرق التعامل مع النصّ فحدّد ذلك من الممارسة التأويلية.

اعتبرت المدرسة الحدائية التونسية في سياق تجديدها لمناهج قراءة النصوص علم الأصول عائقا يحول دون ثراء المعنى فدعت إلى طرحه مستندة إلى جملة من الأدلة تثبت عدم صلاحيته أهمّها وظيفته التبريرية لنفوذ السلطة السياسية.

يستجلي هذا البحث نظرة الفريقين إلى سياسة المعنى وتوجيهه، فحين يقرّ علماء الأصول أنّ الغرض الرئيس من الضبط المنهجي هو خدمة النصّ وصيانته من التأويلات المنحرفة، يرى الحدائيون أنّ في ذلك الضبط تسييحا للمعنى وإقصاء لما لا يخدم السلطة.

الكلمات المفتاح:

أصول الفقه، الحداثيون، المعنى، القواعد، الضبط، التسييس.

Abstract :

Divine wisdom decreed that the final message be delivered in the Arabic language, a language whose most important characteristic is the openness of its words to multiple meanings. However, with the emergence of the science of Usul al-Fiqh (principles of Islamic jurisprudence), regulatory rules were established to govern the ways of engaging with the text, thereby limiting interpretive practices.

The Tunisian modernist school, in its effort to renew methods of textual interpretation, viewed Usul al-Fiqh as an obstacle that hinders the richness of meaning. It called for abandoning this discipline, relying on several arguments to prove its inadequacy — chief among them being its justificatory function in maintaining the influence of political authority.

This study explores the perspectives of both camps on the politics of meaning and its direction. While scholars of Usul assert that the main purpose of methodological regulation is to serve and protect the text from manipulation, modernists argue that such regulation fences off meaning and excludes interpretations that do not serve power.

Keywords :

Principles of Islamic Jurisprudence, Modernists, Meaning, Rules, Regulation , Politicization.

المقدمة :

تضطلع القواعد الأصولية في العلوم الشرعية بوظيفة منهجية تحدد كيفية التعامل مع الأدلة لأنها تمكن الفقيه من استنباط الأحكام المناسبة

للحوادث المستجدة، ولم يناع أحدٌ من المختصين في هذه الوظيفة منذ تدوين علم أصول الفقه، رغم الدّعوات المتكررة لاستصلاحه وتهذيبه، لكن ظهرت في الآونة الأخيرة طائفة من المفكرين في سياق سعيها إلى استنهاض الأمة من تخلفها الحضاري، رفعت شعارات تنادي بضرورة تجديد المناهج في قراءة النصوص التأسيسية، بدعوى أنّ علم الأصول لم يعد صالحاً لمواكبة المتغيرات، بل أصبح عقبة كأداء وجب التخلّص منها لتحرير العقل، ولم يكن هذا الادّعاء من فراغ بل أتى عقب دراسات معمّقة توصلت ذووها إلى نتائج مفادها أنّ علم الأصول علم تبريريّ وُضع لتسوية سلطة "المتغلب"، فكان الغرض الرئيس منه تسييح المعنى بإقصاء كلّ المعاني التي لا تخدم السّلطة السياسيّة، ومن أهمّ الدّراسات المتعلقة بهذا الموضوع نذكر كتاب "جدل الأصول والواقع" لحقّادي ذويب، وكتاب نصر حامد أبو زيد "الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديولوجيّة الوسطيّة".

وعليه فإنّ إشكالية هذا البحث هي:

إلى أيّ مدى سيّجت المناهج الأصوليّة ثراء المعنى في النّصوص المرجعيّة؟

وسنحاول من خلال معالجتها بيان مقولات عدد من رموز التّيار الحدائثي، والتّعقيب بإظهار كيفية حفاظ المناهج الأصوليّة على ثراء المعنى.

1. مقالات الحدائثيين في تناول مسائل علم أصول الفقه:

تعتبر المدرسة الحدائثيّة التونسيّة من أبرز نقّاد العلوم الشّرعيّة التّقليديّة، وقد أشرف رائدها عبد المجيد الشّرفي على عدّة بحوث نقد من خلالها علوم الوسائل ومن أهمّها علم أصول الفقه¹. وليس غرضي التّعريض لخلفيات

¹ من ذلك إشراف الدكتور عبد المجيد الشّرفي على سلسلة من البحوث بعنوان: الإسلام واحدا ومتعدّدا، ينظر مثلا: حمزة، محمد، إسلام المجددين، ضمن سلسلة دراسات الإسلام واحدا ومتعدّدا، تحت إشراف عبد المجيد الشّرفي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2007م. حمامي، نادر، إسلام الفقهاء، ضمن سلسلة دراسات الإسلام واحدا ومتعدّدا، تحت إشراف عبد المجيد الشّرفي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2006م.

هذا الفكر أو مآلات مقولاته بل المهمّ هو النّظر في كَيْفِيَّةِ استدلالهم لنقض الآليات المنتجة للتّراث الإسلاميّ وأخصّ بالذّكر علم أصول الفقه.

من أهمّ الدّعاوى التي أطلقها الحدائثيون وسعوا إلى الحجاج عنها عبر دراسات مختلفة للتّراث الإسلاميّ هي عدم صلوحية علم أصول الفقه في ضبط دلالات الألفاظ، فقدموا أدلّة تثبت هذا الادّعاء يمكن حصرها في ثلاثة عناصر: النّشأة المشبوهة، مأسسة الدّين، ومازق التّأويل.

1.1 النّشأة المشبوهة:

أقرّ ذوو هذا الاتّجاه أنّ الإمام الشّافعيّ هو واضع علم أصول الفقه رغم الخلاف الواقع بين أصحاب المذاهب في أوليّة من دونه، وإذا تتبّعنا السّياق التاريخيّ الذي وضع فيه مصنّفه: "الرّسالة"، أمكننا القول إنّ الشّافعيّ لم يشذّ عن أهل عصره في فهم النّصّ القرآنيّ، فقد حاجج عن كون الكتاب مرجعية عليا تتضمّن جميع الأحكام المتعلقة بتصرّفات المسلم، فأسّس سلطة النّصّ بإضفاء قداسة على جهود بشريّة في فهمه، فكبّل العقل داخل أسوار منهجيّته¹، وعليه حتمت العقليّة السّائدة في زمن الشّافعيّ مساوقة ما كان محلّ إجماع بين الفقهاء، فلم تكن لديه الجرأة الكافية على المخالفة والنّقد، فخضع لهذه المسلّمات التي هي في حقيقة الأمر تأويلات بشريّة يسمح بها انفتاح الدّلالة وسعة المعنى في النّصّ القرآنيّ كما يسمح بغيرها دون تفاضل، لكنّه أرسى منظومته الأصوليّة لتثبيت آليات التّعامل المخصوص مع النّصّ، وبذلك قعد "منهجها

¹ الشرفي، عبد المجيد، لبنات، مقال: الشافعي أصوليًا بين الاتباع والإبداع، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994م، ص137. وللتوسع ينظر مثلاً: أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ط1، 2017م، ص37. عبد الزّحيم، أحمد قوشتي، موقف الاتّجاه الحدائثي من الإمام الشّافعي: عرض ونقد، مركز التّأصيل للدراسات والبحوث، جدّة، ط1، 1437هـ/2016م، ص27.

يسعى إلى حصر التأويلات وتسييج الأفهام، للحدّ من الاختلافات في فهم النصّ القابل بطبيعته لعدد غير محدود من التأويلات تصل حدّ التناقض¹.

ويتجلى هذا الانزياح من رحابة المعنى القرآني إلى الضبط الأصولي في مبحثين هاميين أثارهما الشافعي في رسالته وحاجج عنهما وهما مبحث حجية القرآن وحجية السنة.

1.1.1 حجية القرآن :

أرمى الشافعي في رسالته أصلاً مهمّاً مفاده "ليست تنزل بأحد من أهل الدّين نازلة إلاّ وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"². وهذا يجعل الكتاب يتّسم بسمات منها العموم والشمولية أي أنّه يستغرق جميع أفعال المكلفين بأحكامه الخمسة، وأنّه متعالٍ عن التّاريخ ومن ثمّ فهو صالح لكلّ زمان ومكان. والذي لم يتفطن إليه الشافعي ومن اقتدى به في التّصنيف الأصولي هو الفرق بين القرآن والمصحف والكتاب، فالمماهة بين هذه المفاهيم كانت متعمّدة وعلى أساس إيديولوجي، فالقرآن هو الرّسالة الشّفوية، والمصحف ما جمع في عهد الصّحابة في ظروف سياسيّة معقّدة، والكتاب هو مصطلح أصولي تمّ اعتباره مرادفاً للقرآن والمصحف³، وعدم الوعي بهذه الفروق يجعل من التاريخيّ عابراً للتّاريخ، كما يضفي القداسة على ما هو اجتهاد بشريّ.

2.1.1 حجية السنة النبوية :

لاحظ الشافعي أنّ الآيات القرآنية محدودة مقارنة بالتّوازل المستجدة "فارتقى بالسنة إلى منزلة الكلام الإلهيّ مضطراً إلى قبول خبر الأحاد لما ورد فيها من

¹ الحمّامي، نادر، إسلام الفقهاء، ص50.

² الشافعي، الرّسالة، مطبعة مصطفى باي الحلبي، مصر، ط1، 1357هـ/1938م، ص20.

³ ينظر: الشرفي عبد المجيد، الإسلام بين الرّسالة والتّاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2008م، ص49.. حمّامي نادر، إسلام الفقهاء، ص53

تفصيلات لم يذكرها القرآن¹، وأعلى الشافعي من شأنها إلى درجة مضاهاتها بالقرآن واعتبارهما أصلاً واحداً²، فعبّد بذلك الطّريق لاستغلال الأحاديث النبويّة والحال أنّ أكثرها مغلوبة لطروّ آفتي النّسيان والوضع، فاستعملها في توجيه الدّلالات القرآنيّة.

مما تقدّم ذكره يظهر أنّ الشّافعي بعد تدوينه علم أصول الفقه وضع حجر الأساس لمنظومة منهجيّة من شأنها أن تضيق طرق التّعامل مع ثراء المعنى في النّص القرآني، وهذا هو الطريق الذي سار فيه الأصوليون بعده، فكانت أهمّ مآلات هذا التّوجّه ظهور مؤسسة دينيّة رسميّة وظيفتها الأساسيّة انتقاء المعاني الخادمة للسلطة السياسيّة.

2.1 مأسسة الدّين :

أقام الشّافعي مشروعه التّنظيريّ على أربعة أسس هي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فدشن مرحلة الضّبط والتّقييد التي حوّلت التّدين من كونه تديناً عفويّاً نابعا من ضمير حرّ، إلى تديّن خاضع لفئة مخصوصة مهمّتها القيام على شؤون المقدّس³، وقد ساعدت مقتضيات التّنظيم الاجتماعيّ على هذا التّوجه لأنّه يسعى إلى وحدة الجماعة من خلال توحيد السلوك، فيُنظر إلى الاختلاف والتّنوع على أنّه شرّ وفتنة لا أنّه مصدر ثراء وتنوّع، فتفاعلت هذه العوامل الاجتماعيّة مع العوامل السياسيّة لتبرز المؤسسة الدينيّة الرسميّة⁴.

¹ الشرفي، عبد المجيد، لبنات، ص138.

² ذويب، حمادي، السنة بين الأصول والتاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2013م، ص269.

³ يطلق أصحاب الاتجاه الحدائثي على الأصوليين والفقهاء عادة ألقاباً مختلفة مثل: "المتصرفون في شؤون المقدّس" أو "تراجمه الله ومفسّرو أحكامه" أو "الشرطة العقديّة" أو "حماة الأرثوذكسيّة ذوي العقليّة الدّوغماتيّة". ينظر مثلاً: حمزة، محمد، إسلام المجدّدين، ص122. عبد الكريم، خليل، الأسس الفكرية لليسار الإسلامي، مؤسسة الأهالي، القاهرة، ط1، 1415هـ/1995م، ص65. أركون، محمد، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، تر: هشام صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996م، ص8.

⁴ الشرفي، عبد المجيد، تحديث الفكر الإسلامي، المدار الإسلامي، بيروت، ط2، 2009م، ص22.

أسهمت الأحداث السياسيّة وفي مقدّمتها الفتنة الكبرى في نشأة المؤسسة الدينيّة، حيث ضيق ولادة الأمور الخوض في الشّأن السياسيّ فظهرت فئة من المسلمين وجدت في الاهتمام بالعلوم الدينيّة مجالاً لتحقيق الذات وإبراز المواهب، فاكتملت سلطة معنويّة في الأوساط الاجتماعيّة، ولم تسع السّلطة السياسيّة إلى معارضتها أو محاصرتها بل عملت على احتوائها بما يضمن الاستقرار السياسيّ ومن ثمّ استمرار الحكم، بل كانت السّلطة في الغالب تنتدب أكثرهم ولائاً فتقلّده وظائف خاصّة كالقضاء والحجابه والكتابة، وأحياناً الوزارة إلى أن أدّى ذلك إلى توارث هذه الوظائف في أسرٍ خاصّة دون غيرها¹.

رسخ هذا التّواطؤ بين السّلطة السياسيّة والسّلطة الاعتباريّة الطّبقيّة والنّفعيّة داخل المجتمع الإسلاميّ، فشاھت المؤسسة الدينيّة الرّسمية من هذه الجهة المؤسسة الدينيّة المسيحيّة، "إذ اعتبرت نفسها الحارس الأمين للإيمان الصّحيح والسّلوک المستقيم والتّأويل الوفي"²، فاحتكرت سلطة التّصرّف في الدّلالة وتوجيهها بما يوافق أهواء الحكّام، فوضعت الضّوابط الكفيلة بتميز التّأويلات المقبولة عن الآراء المردودة.

3.1 مآزق التّأويل :

بعد تشكّل المؤسسة الدينيّة الرّسميّة وُضعت ضوابط تحدّد من الممارسة التّأويليّة وتوجّه المعاني المنفتحة إلى معنى رسميّ يُعتبر التّأويل الوحيد المطابق للمعنى الأصليّ، لذلك أقامت المدارس التّقليديّة قراءتها للنّصوص المرجعيّة على مبدأ "واحدية المعنى"³، فسعت في بداية الأمر إلى تضيق مجال التّأويل بأن حصرت مجاله في الظّواهر، أمّا درجة النّصوصيّة ودرجة الإجمال فقد أضفى عليهما الأصوليون

¹ ينظر: الشرفي، عبد المجيد، لبنات، مقال: المؤسسة الدينية في الإسلام، ص 72.

² م، ن، 76.

³ حمزة، محمد، إسلام المجددين، ص 56.

مناعة ضدّ التّأويل¹، إضافة إلى ذلك قعدت قواعد أصوليّة لغرض توجيه دلالات الظواهر إلى المعاني الخادمة للسلطة السياسيّة. ويمكن أن نذكر مثالين لأهمّ القواعد التي أرساها الأصوليون لضبط التّأويل وهما: "قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السّبب"، وقاعدة: "الأمر العريّ عن القرائن يصرف إلى الوجوب".

1.3.1 قاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السّبب".

تعتبر هذه القاعدة الأصوليّة من بين أهمّ المصادر الكبرى التي أقيم عليها علم أصول الفقه²، "ومعناها أنّ النصّ القرآنيّ يمكن أن يتعلّق بحادثة ظرفيّة يغفل على إثرها السّياق الخاص به، ويعتبر حكمه مطلقاً دون الانتباه لهذا الظرف الخاص به"³. ومن هنا يظهر كيف تشبّث الأصوليون بظواهر الألفاظ وقدموها على الحيثيات والملابسات التي تقدّم أدلّة واضحة على أنّ الأحكام الشّرعيّة تفاعلت مع بيئتها إبّان نزولها، بل تثبت أنّ العلاقة بين الأسباب والمسبّبات هي علاقة عليّة تقتضي تلازمها وجوداً وعدمًا، لكن المنظومة الأصوليّة عموماً والقاعدة خصوصاً تُقصي السّياقات الدّالة على تاريخيّة الأحكام ثمّ ترفع من شأنها إلى درجة الشّمول لتستغرق جميع الأزمنة والأمكنة والأحوال، والظّاهر أنّ هذا الأمر "يندرج أساساً في

¹ يقول المازري: "وإذا علمت معنى التّأويل علمت بعده أنّه لا يتحقّق في المَجْمَل، إذ المَجْمَل ما لا يفهم معناه، والمعنى إذا لم يفهم كيف يُتأوّل؟ وكذلك لا يتصور التّأويل في النّصوص، لأجل أنّ المعنى لا تردّد فيه ولا إشكال (...). لكن التّأويل إنّما يُتصور في الظّواهر". إيضاح المحصول من علم الأصول، تح عمّار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د.ت، ص374.

² أقام الشّري في مشروعه النّقدي لعلم أصول الفقه على ستّ مصادر: أوالها أنّ جميع أعمال الإنسان لا تجد مشروعيتها إلاّ فيما يضيفه الدّين عليها، وهذا من شأنه أن يحدّ من حرّية الإنسان. والثّانية أنّ هناك استمراريّة بين سلوك الرّسول وسلوك الأجيال المتعاقبة، وهذه الاستمراريّة موهومة كما حدث مع الباباوات في الكنيسة المسيحيّة. والثالثة أنّ "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السّبب"، الرّابعة التّمييز بين مجالي الفقه والعقيدة، فلا بدّ من البقين في مجال العقائد، وكفي الظّن في التّعبد، والخامسة أنّ الشّرع يحكم بالظّاهر أي أنّ العبرة في العبادات والمعاملات بالظّاهر لا بالمحتوى. والسادسة أنّ ما يستنبط من أحكام عن طريق أصول الفقه ليس بشريّاً وإنّما هي حكم الله، فهذه هي المصادر الكبرى التي يقوم عليها أصول الفقه. ينظر: تحديث الفكر الإسلامي، ص48.

³ م.ن، ص51.

إطار البحث عن أكثر ما يمكن من النصوص لإضفاء شرعية على الأحكام الفقهية (...) مع تسييح فهم النصوص"¹.

علاوة على ذلك تؤدي القاعدة بحكم صياغتها إلى صزف النظر عمّا هو أوكد من عموم اللفظ وخصوص السبب معاً، ونعني القصد²، فالقاعدة تؤسس إلى تعامل حرفي مع ألفاظ الشارع لكن على مقتضى مسلمة اللسان العربي، حيث يشترط الأصوليون في التأويل وجود علاقة يقرها أهل اللسان بين المعنى الأصلي والمعنى المؤول³، وهذا من شأنه أن يحد من انفتاح الدلالة ويغيّب مقاصد كثيرة للنص القرآني، وعليه يكون اشتراط مسلمة اللسان من باب تسييح المعنى لإقصاء دلالات كثيرة وتثبيت دلالات تزعم القراءة التقليدية أنها قطعية وعمامة بل ترقبها إلى درجة المعلوم من الدين بالضرورة. والواجب لفهم الخطاب الإلهي إهدار هذه المعاني ومراعاة الصلة الوثقى بين النص وبينته المتصفة على الدوام بالتغير والتطور، وهذا ما أغفله الأصوليون حين غضوا الطرف عن حركة التاريخ وتأثيرها في النص القرآني، فحصروا المعنى ومنعوا أيّ تأويل لا يستند إلى أصول لغوية أو يخالف التأويلات السائدة زمن الرسالة، فضيقوا بهذه القراءة الانتقائية أفق الدلالة ووجهوا المعاني التي يريدون إثباتها تواطئاً مع السلطة السياسية إلى قسم القطعيات⁴.

¹ الجمامي، نادر، إسلام الفقهاء، ص125.

² يقول الشرفي في هذا الصدد: "إن تركيزنا على هذه الخصائص (يقصد الخصائص المميزة لزمن البعثة) يؤدي بالضرورة إلى قلب المسلمة التي استقرت في الوجدان الإسلامي منذ القرن الثاني للهجرة، وإلى الإقرار بأن العبرة ليست بخصوص السبب ولا بعموم اللفظ معاً، بل فيما وراء السبب الخاص واللفظ المستعمل له يتعين البحث عن الغاية والقصد". الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص80.

³ يقول المازري: "اعلم أنه لا يُسمع تأويل المتأول إذا أخرج الكلام بتأويله عن مجراه المألوف في اللسان، وعن الفصيح من اللغات، حتى يصير التأويل متعسفاً مستكرها، يُلجق كلام صاحب الشرع بغير الكلام وركبته". إيضاح المحصول من برهان الأصول، ص388.

⁴ الصباغ، عبد الله، قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب بين التأصيل الفقهي والقراءات المعاصرة، رسالة دكتوراه، إشراف: أد نور الدين ناش، جامعة الزيتونة، المعهد العالي للحضارة الإسلامية، تونس، السنة الجامعية: 1444هـ-1445هـ/2024م-2025م، ص258.

2.3.1 قاعدة الأمر العريّ عن القرائن يصرف للوجوب.

الرّاجح عند جمهور علماء أصول الفقه أنّ الأمر الإلهيّ إذا ورد في سياقات مقالبيّة مجزّدا عن القرائن الصّارفة فإنّ هذا الأمر يحمل على الوجوب، وعبر عن ذلك بصيغ مختلفة منها القاعدة: "إذا ورد الأمر متجزّداً عن القرائن اقتضى الوجوب"¹.

اعتبر الحدائثيون هذا التّعديد تصرّفًا في المعنى وتوجيهاً للدلالة بما يخدم الأغراض ويضفي الشرعية على السّلطة السياسيّة، لأنّ علماء أصول الفقه لا ينضبّطون لما وضعوه من قواعد، فتراهم يصرفون الأمر تارة للتّخيير وأخرى للوجوب، "وشتان بين الوجوب والتّخيير"².

مثال على ذلك تأويلهم لقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾³.

يتأوّل الأصوليون هذه الآية ويصرفونها عن وظيفتها الرئسيّة وهي الوعظ والإرشاد إلى إلزام فقهيّ يوجب الإذعان والطّاعة، "فأضحت تدلّ في نظر تيار مهمّ من الأصوليين على أنّ الطّاعة فرض لازم، وقد ترتّب على ذلك تغيير جوهريّ في المجال الدلاليّ الذي يمكن أن تدرج فيه هذه الآية، فبعد أن كانت تمثّل قيمة من القيم العامّة تفيد التّخيير، جعلها التّأويل الأصوليّ قانوناً له صبغة إلزاميّة"⁴.

بناء على ما تقدّم يظهر أنّ هذه العوامل أسهمت في تسييح الدلالات، وضيقت رحابتها في مجموعة من المعاني يطلق عليها الأصوليون القطعيّات،

¹ ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي، روضة الناظر وجمّة المناظر، الرّسالة ناشرون، بيروت، ط1، 1430هـ/2009م، ص235.

² الشّرفي، عبد المجيد، البدايات الزّانقة، دار مجد علي الحامي للنشر، تونس، ط1، 2022م، ص78.

³ سورة النساء: آية 58.

⁴ ذويب، حمادي، جدل الأصول والواقع، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2009م، ص592.

فيضفون عليها القداسة ويكسبونها مناعة ضدّ التّأويل، وهذا الانغلاق أو بعبارة أخرى هذه "العقليّة الدغمائيّة" قضية كبرى وجب الإسراع في تجاوزها إذا أردنا تحرير العقل كي يساوق المتغيّرات ويتفاعل مع واقعه عوض المكوث في التّاريخ.

فهل اضطلعت المناهج الأصوليّة فعلا بوظيفة تبريريّة غايتها شدّد دعائم "المتغلب"، أم أنّ النّظر في القواعد المتعلّقة بدلالات الألفاظ يفصح عن أسس متينة تسهم في ثراء المعنى بدل تسيّجه؟

2. ثراء المعنى في المناهج الأصوليّة.

قبل الحديث عن ضبط المناهج الأصوليّة لدلالات الألفاظ وتبيّن هل أنّ هذا الضّبط كان خادما للنّصّ أو مضيقا عليه وجب سوّق بعض الملاحظات في التّنال الحدائّي لعلم أصول الفقه.

* الملاحظة الأولى تتمثّل في سقوط هذا التّيار في خلل منهجيّ مفاده الحكم المسبق بأنّ نشأة علم الأصول كان لغرض وحيد هو ترسيخ الفهم الخادمة للسلطة السياسيّة أو ما يعرف ب"مبدأ التّسييس"¹، ولا يخفى على المنصف أنّ اختزال جميع الدّوافع الحاملة على نشأة هذا العلم في الدّافع السياسيّ وحده وإسقاط جميع الاحتمالات الأخرى التي لها حظّها من النّظر كالدّافع الدينيّ أو الدّافع المعرفيّ أو الدّافع المنهجيّ بجانب للموضوعية العلمية. ثمّ إنّ التّاريخ شاهد على مواقف مختلفة اتّخذها العلماء تجاه السّلطة السياسيّة فمنهم من ساير ومنهم من عارض فلا يصحّ التّعميم، نحن لا ننكر أثر السّياسة في الفكر الإسلاميّ لكنّ حصر علم من العلوم أرسيت قواعده عبر التّراخي الرّمزيّ ونحتت عن طريق أجيال من العلماء على اختلاف طبائعهم في هذا الدّافع فحسب يُعتبر

¹ عبد الرّحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، ط2، د.ت، ص26.

مجازفةً. والظاهر أنّ ربط الحدائين للقواعد العلميّة المحكمة كلقواعد الأصوليّة بالميولات السياسيّة يرنو إلى تحقيق ثلاثة أغراض¹:

الأوّل: تنفير النفوس من هذه القواعد العلميّة، لأنّ السياسة كثيرا ما تقترب بالظلم والمغالبة، وإذا كانت القاعدة العلميّة متأثرةً بالمواقف السياسيّة الظالمّة فذلك أدعى إلى عدم قبولها.

الثاني: أنّ ربط القاعدة العلميّة بالموقف السياسيّ يستلزم عدم صدقها وبُعدها عن الموضوعيّة، كما يستلزم اتّصالها بضرورةً بالسياق التاريخيّ الذي ظهرت فيه، وعليه لا تصلح أن تكون معيارا محكّما للفهم والاستنباط على مرّ التاريخ.

الثالث: أنّ ربط العلماء الذين استنبطوا القواعد العلميّة بالسلطة السياسيّة يدلّ على اتّصافهم بالخيانة والانتهازيّة، وهذا أدعى إلى نبذهم وعدم الاقتداء بأقوالهم.

بناء على ما ذكر يمكن أن نستخلص أنّ مبدأ التّأسيس الذي ادّعه الحدائون ينمّ عن مواقف مسبقّة لم تنبع من بحث موضوعيّ رصين، وعليه فالقول إنّ علم الأصول أسهم في إنشاء مؤسسة خادمة للسلطة السياسيّة ادّعاء باطل حتّى إن افترضنا صحة التّأثير السياسيّ في ظرفيّة معيّنة.

* الملاحظة الثانية تتمثل في استدلال الحدائين بالقواعد الأصوليّة ذاتها لنقد المنهج الأصوليّ، كالأستدلال بقاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" وقاعدة "الأمر العريّ عن القرائن يصرف إلى الوجوب" لبيان توجيه علماء الأصول لدلالات الألفاظ لأغراضهم، وهذا خلط وعدم وعي بكيفيّة نشأة

¹ العمري، سلطان بن عبد الرحمن، التفسير السياسي للقضايا العقديّة في الفكر العربي المعاصر، مركز تأصيل للدراسات والبحوث، جدّة، ط1، 1431هـ/2010م، ص48.

هذه القواعد وقوة حجيتها في الاستدلال، فدور علماء الأصول قاصر على الكشف عنها بعد استقرار النصوص الشرعية بمعنى أنها ليست من وضعهم، فكلما تضافرت الأدلة من النصوص المرجعية على معنى قاعدة قوي اعتبارها وترجحت حجيتها، ومن ذلك قاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، فقد تتبع الأصوليون موارد الشريعة فلاحظوا أن اعتبار العموم في ألفاظها مرعي وإن كانت الألفاظ نازلة في واقعات معينة، ومن الأدلة على ذلك أن رجلاً أتى إلى النبي ﷺ بعد أن أصاب قبله من امرأة لا تحل له، فذكر ذلك له، فأنزلت عليه: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفَا مِنْ أَلَيْلٍ إِنَّ أَحْسَنَ مَا يُذْهِبَنَّ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذَكَرْتُمُ الَّذِينَ﴾¹، قال الرجل: ألي هذه؟ قال ﷺ: «لِمَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ أُمَّتِي»²، فكان هذا الحديث أصلاً للقاعدة فكانت السائل سأل رسول الله هل تختص بي هذه الآية لأني كنت سبباً في نزولها؟ فأجابه بأنها حتى إن نزلت على سبب خاص فهي لمن عمل بها من الأمة إلى يوم القيامة فقعد علماء الأصول هذا المعنى استناداً إلى جملة من الأدلة ولم تكن من وضعهم أصالة.

كذلك قاعدة "الأمر العربي عن القرائن يصرف إلى الوجوب" فأصلها تتبع الأوامر الشرعية قرآناً وسنة، فقد لاحظ علماء الأصول أن الشارع استعمل اللسان العربي الذي يحمل الأمر حقيقة في الوجوب ولا يصرف إلى المعنى المجازي إلا بقرينة معتبرة، فجعلوا السياق الذي ورد فيه الأمر حاكماً على معناه هل هو للوجوب أو الإباحة أو غير ذلك. وعليه لم يكن توجيه الأمر من لدن الأصوليين بل من سياق النص ذاته.

بعد أن أبديت بعض الملاحظات المنهجية في التناول الحدائثي لبعض المسائل الأصولية، لزم استكمال النظر في مدعى الحدائثيين بأن التععيد الأصولي

¹ سورة هود: الآية 114.

² البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التفسير، باب أقم الصلاة طرفاً من النهار وزلفاً من الليل، رقم: 468.

ضيق دلالات الألفاظ ووجه المعنى إلى الأهواء والأغراض، ويتم ذلك باستعراض نماذج من القواعد حتى نبيّن هل حدّت هذه المناهج فعلاً من ثراء المعنى في النصّ التأسيسي؟ وهي القواعد الآتية:

قاعدة "التأسيس أولى من التوكيد".

قاعدة "إذا احتمل اللفظ معان عدّة ولم يمتنع إرادة الجميع حمل عليها".

تقسيم الدلالة إلى "منطوق ومفهوم".

1.2 قاعدة التأسيس أولى من التوكيد:

عرّف الأصوليون التوكيد بكونه: "اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر"¹. وقيد "تقوية ما يفهم من لفظ آخر" هو قيد احترازي يخرج به المرادف والتابع، فالضابط في اللفظ المؤكّد أن يفيد المعنى الذي يفيد اللفظ المؤكّد مع تقويته، وللتوكيد فوائد كثيرة في اللغة منها رفع احتمال التخصيص، وتمكين المعنى في فهم السامع، ورفع التجوّزات المتوهّمة فإنّ التجوّز يقع في اللغة كثيراً فيطلق الشيء على أسبابه ومقدّماته، والتوكيد يحقّق أن المقصود من اللفظ حقيقته². لكن رغم هذه الفوائد اعتبر الأصوليون التوكيد خلاف الأصل في التعامل مع النصوص الشرعية، بمعنى لا يحمل المُفسّر اللفظ على توكيد المعنى الوارد في اللّحاق إلّا إذا تعذّر عليه الإتيان بمعنى جديد، بذلك اعتبرت المناهج الأصولية فائدة تقوية المعنى المذكور أقلّ شأنًا من فائدة إنشاء معنى جديد لم يردّ ذكره، وقد عبّر عن هذا المعنى الإجمالي للقاعدة بصيغ مختلفة مثل:

¹ الزاوي: المحصول في علم الأصول، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، 1433هـ/2012م، ج1 ص81.

² الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط2، 1413هـ/1992م، ج2 ص119.

"التأسيس أولى من التأكيد"¹.

"التأسيس خير من التأكيد"².

"التأسيس أوقع من التأكيد"³.

"يقدم المنشئ على المؤكّد"⁴.

"حمل الكلام على الإفادة خير من حمله على الإعادة"⁵.

من الأمثلة التي تضيي على ما قرّرتَه أنفا مزيدا من الإيضاح والتّجلية قول الله تعالى: ﴿لَا يَلْفِ قُرَيْشٍ﴾ ﴿إِلْفِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ﴾⁶.

فقد يكون المعنى المقصود من إعادة لفظ "الإيلاف" في الآية الثانية، عطف بيان وهو من أسلوب ذكر التّفصيل بعد الإجمال كقوله تعالى: ﴿لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابِ﴾ ﴿أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ﴾⁷، والغرض من هذا التّفصيل مزيد العناية بالخبر "ليتمكن من ذهن السّامع"⁸.

وقد يكون المعنى الأوّل مغايرا للمعنى الثّاني إعمالا لقاعدة التأسيس أولى من التّوكيد، فبعد أن امتنّ الله تعالى على أهل قريش بجمع شملهم وتوحيد صقّهم فجعلهم متآلفين مُجمّعين في إدارة شأنهم الدّاخليّ، ولو سلّط عليهم

¹ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1411هـ/1990م، ص135.

² ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1419هـ/1999م، ص126.

³ ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، دت، ج21ص64.

⁴ القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر، بيروت، ط1، 1424هـ/2004م، ص332.

⁵ الجرجاني، عليّ بن محمد، التعريفات، دار الطلائع، القاهرة، ط1، 2014م، ص57.

⁶ سورة قريش: الآيتان: 1/2

⁷ سورة غافر الآيتان: 36/37.

⁸ التحرير والتنوير، ج30، ص557.

لفرّقهم، زاد الله تعالى في بيان نعمته عليهم بأن ذكّرهم بأحلافهم الاقتصادية الخارجية حيث كانت الرّحلات التجاريّة إلى الشّام واليمن محفوظةً بهيبة البيت الحرام، وعليه يكون المقصود من الإلف الأوّل الاستقرار السياسيّ الداخليّ وتداولهم السّليّ على السّلطة، ويكون المقصود من الإلف الثّاني نجاح سياستهم الخارجية وتطوّر علاقاتهم التجاريّة الدوليّة، وكلّ هذه النعم من فضل الله تعالى عليهم لكتّهم غفلوا عن المنعم وكذبوا برسوله.

من خلال هذا القاعدة يظهر كيف حتّ الأصوليون المفسّر على استنباط المعاني الجديدة وعدم الاكتفاء بحمل اللفظ المكرّر على فائدة التوكيد، ولا يخفى على المنصف ما في هذا التّعديد من انفتاحٍ للدّلالة وحفاظٍ على ثراء المعنى.

2.2 إذا احتمل اللفظ معان عدّة ولم يمتنع إرادة الجمع حمل عليها.

خصّص ابن عاشور المقدّمة التاسعة من تفسيره للخوض في هذا المبحث فوسمها بقوله: "في أنّ المعاني التي تتحمّلها جمل القرآن تعتبر مرادة بها"¹، فبيّن أنّ أهمّ خصيصة من خصائص بلغاء العرب وفصحائهم هي الإيجاز، والغرض الرّئيس منها توفير المعاني مع قلة الألفاظ ليسهل تعلقها بالأذهان، ولمّا كان القرآن الكريم على مقتضى ما برعوا فيه، برّهم باستعمال ألفاظ موجزة المقدار للدّلالة على معان كثيرة متنوّعة تضمن للسّامعين كلّ ما يحتاجون إلى علمه وزيادة وهذا من وجوه الإعجاز، ثمّ نبّه إلى أنّ كفيّة التعامل مع كتاب الله تقتضي مراعاة هذا الثّراء، لذلك وجب "استعمال اللفظ المشترك في معنييه أو معانيه دفعهً، واستعمال اللفظ في معناه الحقيقي ومعناه المجازي معاً بله إرادة المعاني المكتّى عنها مع المعاني المصحّح بها، وإرادة المعاني المستتبّعات من التّراكيب المستتبّعة"².

¹ التحرير والتنوير، ج1 ص93.

² م.ن، 1 ص98.

تجدد الإشارة في هذا السياق إلى علاقة هذا المبحث بمسألة خلافيّة أثارها الأصوليون وهي مسألة "عموم المشترك"¹، فقد عرّف اللفظ المشترك بكونه: "اللفظ الموضوع لكلّ واحد من معنيين فأكثر"²، وانقدهم الخلاف في جواز حمله على جميع معانيه أو استعماله في معنى واحد فحسب؟

دليل القائلين بعدم استعمال المشترك في جميع معانيه هو ندرة الوقوع في لسان العرب، لذلك تجد بعض المفسرين "يدفع محملا من محامل بعض آيات بأنه محملٌ يفضي إلى استعمال المشترك في معنيّه أو استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، ويعدّون ذلك خطبا عظيما"³. لكن فنّد ابن عاشور هذا الرأى واعتبر القانون الأمثل في التعامل مع كتاب الله هو حمل المشترك على جميع معانيه فقال: "والذي يجب اعتماده أن يحمل المشترك في القرآن على ما يحتمله من المعاني، سواء في ذلك اللفظ المفرد المشترك، والتّركيب المشترك بين مختلف الاستعمالات، سواء كانت المعاني حقيقية أو مجازية، محضة أو مختلفة"⁴.

مما تقدّم ذكره يظهر أنّه مهما أمكن تكثير الماصدقات وتكثيف التفسيرات الجزئية للمعنى الكليّ الوارد في اللفظ كان ذلك أولى في قراءة النصّ الشرعيّ، فإذا ورد في النصّ القرآنيّ لفظ ذو معنى كليّ ثمّ فسّر ذلك اللفظ بتفسيرات معيّنة، فإننا نعتبرها من قبيل التفسيرات الجزئية التي تندرج تحت الدلالة الشاملة، ولا داعي لحصر المعنى بأحد تلك المذكورات ومن ثمّ إهمال غيرها من المعاني إلا أن تقوم القرائن السياقيّة والحاليّة دليلا على إرادة المعنى المخصوص، فكثيرا ما

¹ من الباحثين من فرق في الاصطلاح بين ثراء المعنى و اللفظ المشترك ، فثراء المعنى يقصد به كثرة معاني اللفظ بحيث يكون صالحا لأن يدلّ عليها جميعا في إطلاق واحدٍ. فكما يصلح لأحد المعاني يصلح لغيرها، أمّا المشترك اللفظيّ فله معان متعدّدة لكنّه لا يصلح لأن يراد به مجموع معانيه و يصلح أن تستعمل تلك المعاني على سبيل البدل في إطلاقات مختلفة. ينظر: جيجك، محمد خليل، ثراء المعنى في القرآن الكريم، دار السلام، القاهرة، ط1، 1419هـ/1999م، ص19.

² القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص30.

³ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1 ص98.

⁴ م.ن، ج1 ص99.

يذكر المفسرون للفظ القرآني عدّة وجوه قد يوهم ظاهرها التّخالف، ولكن عند إنعام التّظر يمكن أن نتيّن أنّها تفسيرات جزئية لمعنى كليّ يشملها جميعا ولا ياباها اللفظ بحكم انفتاح دلالته الوضعيّة، "وعلى هذا تجمع أقوال المفسرين مهما اختلفت وتعتبر مدلولها عليها بالنصّ في شموله، ويظلّ المعنى الكليّ للنصّ شاملا لكلّ ما ينطبق عليه"¹.

من الأمثلة على ذلك الوجوه المختلفة التي ذكرت في تفسير قوله تعالى ﴿إِنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾².

فقد ذكر المفسرون أنّ المقصود من قوله تعالى ﴿خِفَافًا وَثِقَالًا﴾³:

- 1- انفروا نشيطين وغير نشيطين.
- 2- انفروا في اليسر والعسر.
- 3- انفروا أغنياء أقوياء وفقراء ضعفاء.
- 4- انفروا مهازيل وسمانا.
- 5- انفروا خفافا من السّلاح وثقالا منه.
- 6- انفروا ركبانا ومشاة.
- 7- انفروا خفاف لقلّة عيالكم وثقالا لكثرتهم.
- 8- انفروا شبّانا وشيوخا.
- 9- انفروا صحاحا ومراضا.

¹ الميداني، عبد الرحمن حسن حبيكة، قواعد التّدبر الأمثل لكتاب الله عزّ وجلّ، دار القلم، بيروت، 1400هـ/1980م، ص27.

² سورة التوبة آية 41.

³ الميداني، عبد الرحمن حسن حبيكة، قواعد التّدبر الأمثل لكتاب الله عزّ وجلّ، ص27..

فما دام اللَّفْظُ يحتمل كلَّ هذه المعاني فلا يخصَّص بواحد منها، لأنَّه يصدق على كلِّ ما من شأنه أن يندبَّط المؤمن على الخروج للجهاد في سبيل الله أو ما يثبَّطه عنه، بغضِّ الطَّرْفِ عن المعنى المخصوص للخفَّة والثَّقَلِ.

ومثله ما ورد في تفسير قول الله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَكَ الْكَوْثَرَ﴾¹.

فقد ذكر القرطبي ما يقارب الخمسة عشر قولاً في تفسيرها وكلَّها من نعم الله تعالى على نبيِّه ﷺ².

وبهذا نتبيَّن أنَّ التَّعْجِيدَ الْأَصُولِيَّ رغم اشتراطه لمسلِّمة اللِّسان العربيِّ في قبول المعاني فإنَّه أفسح المجال للمجتهدين في استدرار ما يوجد به الاستعمال القرآني للفظ وفي ذلك حفاظ على اتِّساع الدِّلالة وثناء المعنى.

3.2 تقسيم الدِّلالة إلى منطوق ومفهوم.

قسَّم جمهور علماء الأصول دلالة الألفاظ على المعاني إلى دلالة منطوق "وهو ما دلَّ عليه اللفظ في محلِّ النطق"³، ودلالة مفهوم وهو "ما دلَّ عليه اللفظ لا في محلِّ النطق"⁴، كما قسَّموا المنطوق إلى صريح وغير صريح:

فالصَّريح ما وضع له اللَّفْظُ سواء دلَّ عليه دلالة مطابقة أو دلالة تضمَّن⁵.

¹ سورة الكوثر آية 1.

² الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1384هـ/1964م، ج20 ص217.

³ ابن التَّجَارِ، أبو البقاء محمد بن أحمد، شرح الكوكب المنير، مكتبة العبيكان، الرِّياض، ط2، 1418هـ/1997م، ج3 ص473.

⁴ العطار، حسن بن محمد، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلميَّة، بيروت، دت، ج1 ص317.

⁵ المطابقة هي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له، والتضمن دلالته على جزء ما وضع له. ينظر: الوزير، أحمد بن محمد، المصنَّف في أصول الفقه، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1417هـ/1996م، ص691.

وغير الصريح ما دلّ بطريق الالتزام ويتشعب إلى ثلاثة فروع ما يدلّ بالاقتضاء وما يدلّ بالإيماء وما يدلّ بالإشارة.

"فدلالة الاقتضاء: هي إذا توقف الصّدق أو الصّحة العقلية أو الشّرعية عليه، مع كون ذلك مقصودا للمتكلّم، ودلالة الإيماء: أن يقترن اللفظ بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا، ودلالة الإشارة حيث لا يكون مقصودا للمتكلّم"¹.

أمّا المفهوم فهو كما عبّر عنه الغزالي "فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده"²، وبعبارة أخرى هو ما دلّ عليه اللفظ في محلّ السكوت، فما وافق المسكوت عنه حكم المنطوق كان مفهوم موافقة، وقد يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به (فحوى الخطاب)³ أو مساويا له (لحن الخطاب)⁴، وإن كان مخالفا عُرف بمفهوم المخالفة وهو معتبر ومعمول به عند الجمهور بشروط خلافا للحنفيّة والظاهرية.

والمهمّ في هذا التقسيمات هو عناية علماء أصول الفقه بالمعنى باستثمار ما دلّ عليه اللفظ حتّى من جهة المسكوت عنه، فالمفسّر للنصّ أو المجتهد المستنبط للحكم لا يكتفي بالنظر في منطوق النصّ أو ما دلّت عليه عبارته فحسب، بل استنادا إلى هذه القواعد الأصوليّة المتينة يقتنص المعاني الأصليّة الواردة فيه وهو ما سيق الكلام لأجلها، إلى جانب المعاني التبعيّة التي يحتملها اللفظ وإن لم يُسق الكلام لأجلها، والذي دلّ على هذا النهج في التعامل مع كتاب الله هو أفهم النّاس بمراد الله، وأقصد رسول الله ﷺ، فقد أثر عنه أنّه استنبط معان من آيات لم يدلّ عليها ظاهر

¹ الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. 2، 1419هـ/ 1999م، ج2ص37.

² المستصفي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط. 1، 1413هـ/1993م، ص264.

³ التلمساني، الشّريف أبي عبد الله محمد بن أحمد، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، مؤسسة الريان، بيروت، ط. 1، 1419هـ/1998م، ص552.

⁴ الأمدي، سيف الدين عليّ بن أبي عليّ، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط. 6، 1432هـ/2011م، ج3ص67.

اللفظ، من ذلك ما رواه أبو سعيد بن المعلّى¹، قال: كُنْتُ أَصَلِّي فِي الْمَسْجِدِ، فَدَعَانِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ أُجِبْهُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي كُنْتُ أَصَلِّي، فَقَالَ: أَلَمْ يَقُلِ اللَّهُ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾².

فالمعنى الذي استدلّ به رسول الله ﷺ من الآية ليس هو المعنى الأسبق من التركيب "لكننا بالتأمل نعلم أنّ الرسول ﷺ ما أراد بتفسيره إلاّ ييقاظ الأذهان إلى أخذ أقصى المعاني من ألفاظ القرآن"⁴.

نستنتج مما تقدّم أنّ الضبط الأصولي لأقسام الدلالة لم يكن لغرض تسييح المعنى بل الغرض الرئيس هو خدمة مقصود الشارع.

الخاتمة:

في ختام هذا البحث يمكن أن أدلي بالنتائج الآتية:

(1) أثار الحدائثيون عموماً والمدرسة التونسية خصوصاً إشكالات تخصّ علم أصول الفقه فاستنتجوا بعد دراساتهم قيام هذا العلم على دوافع سياسية غايتها تحقيق الأغراض والخضوع لأهواء الساسة فاستبعدوا سائر الدوافع، وأهمّها ما صرح به علماء أصول الفقه أنفسهم وأقصد الدافع الديني حيث اعترف أكثرهم في مقدّمات مصنفاتهم أنّ غرضهم الرئيس من التدوين هو الإسهام في ضبط المناهج التي تحفظ كتاب الله من العبث.

¹ قيل اسمه الحارث بن المعلّى، ومن قال رافع بن المعلّى فقد أخطأ لأنّ رافع قتل في بدر، له صحبة يعدّ في أهل الحجاز، روى حديثان عن رسول الله ﷺ، روى عنه حفص بن عاصم، توفي سنة أربع وسبعين وهو ابن أربع وستين سنة ينظر: ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الاستيعاب في أسماء الأصحاب، مكتبة مصر، مصر، د.ط، د.ت، ج4 ص55.

² سورة الأنفال: الآية 24.

³ البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح من أمور رسول الله وسننه وأيامه، كتاب تفسير القرآن، باب ما جاء في فاتحة الكتاب، دار طوق النجاة، بيروت، تح محمد زهير بن ناصر، ط1، 1422هـ/2001م، رقم: 4474، ج4 ص17.

⁴ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1 ص94.

(2) لا يفرق الحداثيون وظيفيًا بين مستنبط القواعد لضبط الاجتهاد وهذا عمل الأصولي، ومستعمل تلك القواعد لاستنباط الأحكام وهذا عمل الفقيه أو القاضي أو المفتي، فيكيلون التهم للأصوليين باستنباط الأحكام التي تساقق أهواء السّلطة السياسيّة، والحال أنّ الأصولي ليس من غرضه البحث عن الحكم الشرعي، لكنّه ينظر في النصوص المرجعيّة ليتبين كيفيّة دلالتها على الأحكام حتّى يستخرج الآلة المنهجية التي تمكّن الفقيه من الفهم والاستنباط.

(3) أهمّ تهمة وجهها الحداثيون للمناهج الأصولية هي تهمة تسييح المعنى بدعوى أنّ هذا التّقييد أسهم في ترسيخ المعاني الخادمة للسّلطة السياسيّة، ولا يخفى على من اطّلع على المدوّنة الأصولية أنّ قواعدها حافظت على ثراء المعنى وسمحت للمفسّر بأن يرقى إلى أفق أرحب من حدود النصّ وهو أفق المسكوت عنه.

(4) لم يكن غرض الحداثيين من نقد العلوم الإسلاميّة التّحرّر من المناهج التقليديّة في قراءة النصوص المرجعيّة فحسب، بل الظّاهر أنّ الغرض جاوز ذلك ليصل إلى التّحرّر من الأحكام الشرعيّة بعد القول بتاريخيتها وتاريخيّة الآليات المنتجة لها، وهذا ما صرّح به أكثرهم في مصنّفاتهم، والملاحظ أنّهم لم يفرقوا بين الأحكام المنصوصة في القرآن والسنة، والأحكام الاجتهادية التي يستنبطها الفقهاء للوقائع المستجدّة في بيئاتهم، وبذلك ألغوا الفارق بين التّوعين وتعاملوا معهما بنفس الطريقة، وهذا التّوجّه له آثار خطيرة على تدوين الفرد والمجتمع، لذلك كان من أوكد الواجبات بيان الأمور الثّابتة في الدين والأمور المتغيرة بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال، وهذا ما نبّه إليه علماء الأصول صونا لكتاب الله من التّأويلات المنحرفة.

قائمة المصادر والمراجع

- (1) الأمدى، سيف الدين عليّ بن أبي عليّ، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط6، 1432هـ/2011م.
- (2) أركون، محمد، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، تر: هشام صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996م.
- (3) البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح من أمور رسول الله وسننه وأيامه، تح: محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 1422هـ/2001م.
- (4) التلمساني، الشّريف أبي عبد الله محمد بن أحمد، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، مؤسسة الريان، بيروت، ط1، 1419هـ/1998م.
- (5) الجرجاني، عليّ بن محمد، التعريفات، دار الطلائع، القاهرة، ط1، 2014م.
- (6) جيجك، محمد خليل، ثراء المعنى في القرآن الكريم، دار السلام، القاهرة، ط1، 1419هـ/1999م.
- (7) حمادي، نادر، إسلام الفقهاء، ضمن سلسلة دراسات الإسلام واحدا ومتعدّدا، تحت إشراف عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2006م.
- (8) حمزة، محمد، إسلام المجدّدين، ضمن سلسلة دراسات الإسلام واحدا ومتعدّدا، تحت إشراف عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2007م.
- * ذويب، حمادي:
- (9) جدل الأصول والواقع، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2009م.
- (10) السنة بين الأصول والتاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2013م.
- (11) الرازي، فخر الدين، المحصول في علم الأصول، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، 1433هـ/2012م.
- (12) الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، الكويت، ط2، 1413هـ/1992م.
- (13) أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطيّة، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ط1، 2017م.

- (14) السبكي، عبد الوهاب، جمع الجوامع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ/2002م.
- (15) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ/1990م.
- (16) الشافعي، الرسالة، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، مصر، ط1، 1357هـ/1938م.
- * الشرفي، عبد المجيد:
- (17) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2008م.
- (18) البدايات الزائفة، دار محمد علي الحامي للنشر، تونس، ط1، 2022م.
- (19) تحديث الفكر الإسلامي، المدار الإسلامي، بيروت، ط2، 2009م.
- (20) لبنات، مقال: الشافعي أصوليًا بين الاتباع والإبداع، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994م.
- (21) الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1419هـ/1999م.
- (22) ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، د.ت.
- (23) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الاستيعاب في أسماء الأصحاب، مكتبة مصر، مصر، د.ط، د.ت.
- (24) عبد الرحيم، أحمد قوشتي، موقف الاتجاه الحدائثي من الإمام الشافعي: عرض ونقد، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط1، 1437هـ/2016م.
- (25) عبد الكريم، خليل، الأسس الفكرية لليسار الإسلامي، مؤسسة الأهالي، القاهرة، ط1، 1415هـ/1995م.
- (26) العطار، حسن بن محمد، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- (27) العمري، سلطان بن عبد الرحمن، التفسير السياسي للقضايا العقدية في الفكر العربي المعاصر، مركز تأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط1، 1431هـ/2010م.
- (28) الغزالي، أبو حامد، المستصفى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ/1993م.
- (29) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر، بيروت، ط1، 1424هـ/2004م.

- (30) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر، الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، 1430هـ/2009م.
- (31) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1384هـ/1964م.
- (32) المازري، أبو عبد الله، إيضاح المحصول من علم الأصول، تح عمّار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د.ت.
- (33) الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، قواعد التدبّر الأمثل لكتاب الله عزّ وجلّ، دار القلم، بيروت، ط1، 1400هـ/1980م.
- (34) ابن النّجار، أبو البقاء محمد بن أحمد، شرح الكوكب المنير، مكتبة العبيكان، الرياض، ط2، 1418هـ/1997م.
- (35) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1419هـ/1999م.
- (36) الوزير، أحمد بن محمد، المصنّف في أصول الفقه، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1417هـ/1996م.

Khadra B-M. 2007. *Style prophétique-Khalifi. Du leadership politique arabe et la démocratie* (en arabe). Beyrouth : Markaz Dirasat Al-Wehda Al-Arabia (Centre D'études de l'Union arabe).

Marçais, G. 1991. *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Âge*, Paris, 1946, re-edited. Casablanca.

Mérad A. 2008. *Le califat, une autorité pour l'islam ?* Paris, Desclée de Brouwer.

Monjid M .2013. *L'Islam et la modernité dans le droit de la famille au Maghreb Étude comparative : Maroc, Algérie et Tunisie*, L'Harmattan.

Mohsen-Finan K. 2005. in introduction de Frégozoli F et Zegha M. *Religion et politique au Maghreb: les exemples tunisien et marocain*. Policy Paper 11. Institut français des relations internationales.

Zeghal M. 2002. "S'éloigner, se rapprocher : la gestion et le contrôle de l'islam dans la république de Bourguiba et la monarchie de Hassan II", in A. Hammoudi et R. Leveau (dir.), *Dérives monarchiques dans le monde arabe*, Paris, Ifri/La Documentation française.

Zeghal M. 2005. "Religion et politique au Maroc aujourd'hui", in Frégozoli F et Zegha M. *Religion et politique au Maghreb : les exemples tunisien et marocain*. Policy Paper 11. Institut français des relations internationales.

problématique d'identité". *Le Maghreb arabe contemporain*. Paris : Islamoccident/ l'Harmattan.

Chabbi M. 1990. *Salah Ben Youssef*. Tunis: Dar al aqwaslilnachr (Maison al aqwas edition).

Charfi M. 1999. *Islam et liberté*. Ed. Albin Michel.

Collectif. 1996. *Al aqlanya al elmanya alcharqawsatya (Middle Eastern secular mentality)*. Université de Damas.

Renan E. 1947. *Œuvres complètes*, édition définitive établie par Henriette Psichari. Calmann-Lévy. T.1.

Frégozoli F. 2005. "La régulation institutionnelle de l'islam en Tunisie : entre audace moderniste et tutelle étatique", in Frégozoli F et Zegha M. *Religion et politique au Maghreb: les exemples tunisien et marocain*. Policy Paper 11. Institut français des relations internationales.

Gauthier F. 2006. *La recomposition du religieux et du politique dans la société du marché : première étude : fêtes techno et nouveaux mouvements contestataires / Thèse*. Montréal (Québec, Canada), Université du Québec à Montréal, Doctorat en sciences des religions.

Gauthier F. et Perreault JPh. 2008."Jeunes et religion dans la société de consommation : État des lieux et prospective", dans F. Gauthier et J.-P. Perreault, *Jeunes et religion au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 9-28.

Haddad T. 1997 (première édition en 1930). *Imraatouna fil chariaa walmojtamaa (Notre femme dans la loi islamique et la société)*. Tunis : Dar almaaref liltibaawalnachr.

Hermassi A. 1985. *Al haraka al islamya fi Tounès (The Islamic Movement in Tunisia)*. Tunis : Bayram lilmachr (Bayram edition).

Hermassi. MS. 2004. *Une approche de la problématique d'identité. Le Maghreb arabe contemporain*. Paris : Islamoccident/ l'Harmattan.

Ibn Khaldoun A. 1863. Prolégomènes d'Ibn Khaldoun, traduits en français et commentés par M. De. Slane. Première partie. Paris : Imprimerie Impériale, 313.

Jabri M A. 1996. *Al machroue al nadhaoui al araby(The Arab Renaissance Project)*. Beyrouth :Markaz dirassat al wehda al arabya (Center for Arabic Unity Studies).

Bibliographie

Textes sacrés, Encyclopédies, Dictionnaires :

Noble Coran, traduction de Muhammad Hamidullah.

Les cahiers de l'Islam. 2012- 2023. On lescahiersdelislam.fr.

Dictionnaire Le Robert.

L'encyclopédie canadienne.

Toupictionnaire, Le dictionnaire de politique.

Autres références :

Ben Achour Y. 1979. "Islam perdu islam retrouvé" in *Annuaire de l'Afrique du nord*, paris Edition du CNRS, vol XVIII.

Akkad S. 1980. *Al Maghreb al Araby (The Arab Maghreb)*. Maktabat al anglo-misrya.

Boulaabi A. 2005. *Islam et pouvoir. Les finalités de la Charia et la légitimité du pouvoir*. Paris, L'Harmattan, 63.

Bourguiba, "Discours de Sfax", 19 avril 1964 in Frégozoli F. 2005, *La régulation institutionnelle de l'islam en Tunisie Tunisie : entre audace moderniste et tutelle étatique*", in Frégozoli F et Zegha M. *Religion et politique au Maghreb: les exemples tunisien et marocain*. Policy Paper 11. Institut français des relations internationales.

Burgat F. 1992. *Al Islam al syassi (L'islampolitique)*. trad. Lorraine Zachari. Dar el alam al thaleth.

Camau M. 1981. "Religion politique et religion d'État en Tunisie", in E. Gellner et J.-C. Vatin (dir.), *Islam et politique au Maghreb*, Paris, Éditions du CNRS, 221-230.

Camps G. 1983. "Comment la Berbérie est devenue le Maghreb Arabe", *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 35, 1983- 1, 11.

Collectif. 1996. *Al aqlanya al elmanya alcharqawsatya(Middle Eastern secular mentality)*. Université de Damas, 98 (cité par Hermassi, "Une approche de la

cas n'est pas basé sur l'individu individualisé, mais sur la famille avec les différents statuts de ses membres: époux, parents, enfants, frères et sœurs.

Or, ce qu'on aperçoit dans la manière avec laquelle des leaders politiques des états maghrébins se comportent avec les lois approuvées par la religion, dans le cadre des réformes modernisatrices, ce qu'ils en abusent d'une manière instrumentaliste en essayant de déconstruire le droit musulman, le vider de son essence morale et de sa vision globale et impartiale, et de lui substituer un droit positif sous le nom de l'ijtihād. Il s'agit au fond d'un simple passage d'un système juridique à un autre, parfois de manière progressive en s'ajustant à la réaction du grand public et sans donner grande importance de celle des oulémas, sauf peut-être en termes d'impact sur l'opinion publique. Ceci-dit, la Sharia ne doit-être pas vue comme un système de législation clos. Tout au contraire, le processus de l'ijtihād interprétatif des Textes est continu jusqu'à la fin du monde. Et ce, à la lumière des finalités et des valeurs suprêmes de la Sharia.

incapable de se construire en « esprit de corps ». En plus, la fragmentation de la sphère religieuse se réalise en rapport avec des relations de clientélisme avec des hommes appartenant à cette sphère. D'autres réseaux d'intégration au Makhzen sont utilisés, comme le ministère des *Habous* et les conseils régionaux des oulémas, créés dans les années 1980 pour contrer d'autres concurrents à l'autorité politico- religieuse officielle. Il faut dire aussi que le travail d'appropriation du religieux par la monarchie ne s'accompagne que d'une entreprise de sécularisation minimale, à la différence des leaders musulmans privés de généalogie prophétique¹.

Brève discussion :

La Sharia est un mode de vie ce qui implique nécessairement une loi qui émane de l'éthique et des valeurs fondamentales de la religion et de sa vision du monde. Ainsi, La Sharia est à la fois loi et religion. Elle est la loi prescrite par la religion. Ce qui veut dire qu'elle est une loi qui se soumet obligatoirement à la loi morale et qui préserve les intérêts légitimes des individus et des groupes, réellement et moralement. De cette façon-ci la Sharia est une justice d'éthique. La différence entre la Sharia et n'importe quelle autre droit positif, c'est quelle est totalement impartiale, puisqu'elle ne vient pas protéger injustement les intérêts des uns aux dépens des autres, car ils sont tous égaux devant le Créateur le Grand Législateur. En plus, la Sharia se caractérise par sa vision globale du fait social. Le droit familial dans la Sharia n'est pas la somme des droits de chaque membre de la famille considéré en tant qu'individu dont le statut et le sort sont séparés des statuts et des sorts des autres. Car le noyau du jugement dans ce

¹ Voir Zeghal M. 2002. "S'éloigner, se rapprocher : la gestion et le contrôle de l'islam dans la république de Bourguiba et la monarchie de Hassan II", in A. Hammoudi et R. Leveau (dir.), *Dérives monarchiques dans le monde arabe*, Paris, Ifri/La Documentation française, 105.

des réformes profondes à partir d'une interprétation libérale de la loi religieuse. Khadija Mohsen- Finan, Politologue, Enseignante - Chercheuse, Spécialiste du Maghreb & du Monde Arabe, conclut que " malgré l'audace moderniste du leadership tunisien, l'état tunisien n'a jamais été laïque. Contrairement à Mustapha Kemal, Bourguiba prit le soin de présenter ses réformes relatives au code du statut personnel, à l'appareil judiciaire traditionnel comme les tribunaux du Charia ou encore à l'enseignement religieux comme le fruit d'un effort d'interprétation conforme à l'esprit même de l'islam originel et ayant reçu l'approbation des autorités religieuses"¹. Frank Frégozoli, chercheur au CNRS (laboratoire, droit et religion en Europe, à Strasbourg) et spécialiste de l'islam contemporain en France et en Europe, confirme cette constatation en des termes plus synthétiques : « Nous sommes là confrontés au paradoxe vivant que la tentative de Bourguiba, en partie réussie, de sécularisation de la société tunisienne [...] conjugue à la fois une régulation étatique forte de la religiosité islamique et un transfert d'éléments de cette dernière vers l'instance politique. Cette imbrication du théologique et du politique chez un leader réputé laïque comme Bourguiba participe en fait « d'un système de gouvernement ». ».²

En revanche, la réforme opérée par Hassan II, jouissant constitutionnellement de statut de « *commandeur des croyants* », n'est pas comparable à cette mise en place par Bourguiba. Hassan II ne modifie pas le cœur des institutions religieuses et ne modifie pas la sphère du droit, qui reste une des seules sphères institutionnelles indépendantes- du moins en théorie- de la monarchie. Il superpose d'autres éléments à l'espace religieux existant, obtenant au final un ensemble fragmenté et divisé,

¹ Khadija Mohsen-Finan in introduction de Frégozoli F. et Zeghal M, *Religion et politique au Maghreb: les exemples tunisien et marocain*,4

² Frégozoli F, *La régulation institutionnelle de l'islam en Tunisie*, 17.

CONCLUSION

Aux pays nord- africains, la religion des conquérants arabes a été assimilée dans quelques décennies. Probablement pour sa simplicité et sa souplesse. Est assimilée aussi définitivement l'arabité, mais le long de deux siècles. Ainsi, l'Islam et l'arabité constituent dorénavant les deux piliers de l'identité maghrébine.

Pendant la période de la colonisation, l'identité arabo-musulmane fut l'étendard de la lutte pour la libération de la patrie. La colonisation a unifié les élites et les leaders maghrébins menant la lutte nationale, avec le peuple. Bourguiba en Tunisie, et Mohamed V au Maroc, en ont mérité le titre d'héros nationaux.

Bourguiba est parti dans le gouvernement de la Tunisie et la modernisation de la société avec une « légitimité historique », mais il s'est trouvé obligé à prendre en compte dans ses projets de réforme, tel que l'élaboration du code du statut personnel, son exploit le plus remarquable durant la période du "Grand Djihâd" (la lutte pour le développement et le progrès), la dimension identitaire avec sa coloration fortement islamique, au niveau de la foi surtout. Les versets coraniques concernant le droit familial s'élèvent dans la conscience collective au rang de dogme sacré. Alors, la solution se trouve pour lui dans l'Ijtihâd; l'interprétation innovatrice des Textes selon une lecture vectorielle adoptant l'esprit de la loi islamique et visant les finalités ultimes de la Sharia.

La stratégie de Bourguiba vis à vis de la sphère religieuse, est alors de la pénétrer par le biais de l'interprétation qui constitue dans la tradition islamique une méthode légitime d'innovation de la religion, pourvu qu'elle reste fidèle à l'esprit de la loi islamique, basée sur les valeurs de la dignité humaine, l'intégrité physique, la chasteté, la liberté, la justice et la raison. Ainsi, Bourguiba a opéré

appartenant à plusieurs disciplines. Il leur a demandé de se prévaloir de l'effort d'interprétation. Le roi garde tout de même son pouvoir d'arbitrage. Il peut trancher en cas de dissensions entre les membres de la commission sur une question donnée puisqu'il se réserve l'interprétation finale¹.

¹Monjid M .2013. *L'Islam et la modernité dans le droit de la famille au Maghreb, Etude comparative : Maroc, Algérie et Tunisie*, 207.

Aziz Jait (1949) conforme aux textes fondateurs de l'islam. A la différence d'un Mustapha Kemal, qui opta pour la transposition-transcription du code suisse de Neuchâtel. Bourguiba veilla toujours, sur le plan formel, à présenter sa réforme [...] comme le fruit d'un effort d'interprétation conforme à l'esprit originel de l'islam et ayant reçu l'onction des autorités religieuses, tout en étant en phase avec les exigences de temps modernes !"¹.

Le nouveau code devait stipuler, entre autres, l'interdiction de la polygamie (article 18) et de la contrainte matrimoniale (jabr) (article 3) et la substitution du divorce judiciaire à la répudiation unilatérale.

Mis à part le soutien du cheikh Fadhil Ibn Achour, un éminent docteur de la loi à l'Université Zitouna, fils du cheikh Mohamed Thahar Ibn Achour, "la plupart des autorités religieuses se réfugièrent dans un mutisme prudent ou dénoncèrent la réforme."².

Le code du statut personnel reste sans nul doute, le grand œuvre du règne de Bourguiba.

La réforme du droit familial au Maroc:

Au Maroc, Tout comme en Tunisie, la réforme modernisatrice du code familial passe par le biais de l'ijtihad. Le roi Mohamed VI en tant que commandeur des croyants s'est présenté comme le garant de l'ijtihad. Le pouvoir religieux qu'il détient légitime son intervention dans ce cadre. Il affirme dans son discours royal que la réforme du code de la famille relève du ressort exclusif du commandeur des croyants. Néanmoins, la compétence du parlement demeure relative. Le Roi a mis en place une commission consultative composée d'ailleurs d'experts

¹Frégózoli F, *La régulation institutionnelle de l'islam en Tunisie*, 12.

²Op. Cit. 13

d'atteindre la modernité recherchée sans pour autant altérer l'authenticité du droit de la famille au Maghreb.

La réforme du droit familial en Tunisie:

En Tunisie, l'un des pionniers de la libération de la femme et la réforme en matière de droit familial, au début du vingtième siècle fut Tahar Haddad. Il a traité profondément et avec discernement la question de l'évolution de l'aspect législatif en islam. Il a démontré d'une manière claire et concise l'essence éternelle de la religion musulmane. "Les versets attendaient l'évènement pour prescrire et se révéler. Le trait essentiel de la charia est sa relation avec l'évolution de la vie des individus et de la société. S'il a suffi de vingt ans de la vie du Prophète- que le salut et les prières de Dieu l'accompagnent-, pour l'abrogation de certaines règles et l'annulation de certains textes [annaskh] et pour établir une autre législation à la place, des dizaines de siècles sont suffisantes pour la nécessité d'une nouvelle lecture et une nouvelle compréhension de l'islam à la lumière de l'évolution stupéfiante et des besoins récurrents des sociétés musulmanes et sur la base de la distinction entre ce qu'il enseigne et son objectif, c'est à dire: entre son essence éternelle que sont le monothéisme, la haute moralité, la justice et l'égalité [d'une part], et ce qu'il a affronté et qui n'était pas parmi ses objectifs"¹.

Cette approche réformiste progressiste de Tahar Haddad a préparé le terrain à Bourguiba pour inaugurer une réforme audacieuse du droit familial.

"En ce qui concerne le code du statut personnel, Bourguiba prit la peine de le présenter (une fois le texte rédigé) comme un résumé synthétique de la Majallah du cheikh Mohamed Abd El

¹Haddad T. 1997 (première édition en 1930). *Imraatouna fil chariaa walmojtamaa (Notre femme dans la loi islamique et la société)*. Tunis: Dar almaaref liltibaawalnachr. 11-18 (cité par Hermassi, *Une approche de la problématique d'identité*,88.).

LA RÉFORME DU DROIT FAMILIAL : UN EXEMPLE DE L'INTERACTION ENTRE LE POLITIQUE ET LE RELIGIEUX AU MAGHREB

La réforme du droit de la famille est une entreprise de taille. Le code de la famille est le cadre juridique qui organise les rapports entre époux, et parents et enfants dans la famille. Il constitue par conséquent un projet de société.

La modernité a constitué la cible commune de réformes réalisées dans le domaine du droit de la famille dans les trois pays du Maghreb.

L'action du législateur dans ce domaine est fortement sensible. Si le choix de modernité apparaît à travers les différentes réformes réalisées en la matière, il n'en reste pas moins que le moyen d'y parvenir doit avoir une coloration islamique. Mariam Monjid, Docteure en droit et Professeure de droit privé à la Faculté des sciences juridiques, économiques et sociales de Casablanca, affirme qu'il existe une forte liaison entre la foi et le droit, le religieux et le juridique. "En effet, explique-t-elle il ne suffit pas d'opter pour la modernité mais il faut pouvoir la légitimer. Dans un domaine aussi délicat que le droit de la famille, la référence à l'Islam est fondamentale"¹.

L'ijtihad, considéré par les docteurs de la loi islamique comme l'un des méthodes appliquées dans la législation, est un effort de raisonnement et de réinterprétation mené sur les sources scripturaires, qui constitue sans doute un moyen efficace pour parvenir au but ultime de la réforme du droit familial. Il a une double fonction. Il est d'une part un outil qui légitime la réforme puisqu'il est intrinsèque à la religion. D'autre part, il permet

¹ Monjid M .2013. *L'Islam et la modernité dans le droit de la famille au Maghreb Étude comparative : Maroc, Algérie et Tunisie*, L'Harmattan, 178.

prenne trop d'ampleur politique et qu'elle ne se transforme en tribune concurrente."¹.

Avec Le roi Mohamed VI, la parole religieuse semble circuler bien plus en dehors de l'espace royal qu'auparavant, en ce sens que la monarchie se fait moins religieuse institutionnellement.

La gestion et l'interprétation de l'islam ne sont plus monopolisées par la monarchie, mais sont de plus en plus partagées et discutées à l'extérieur de l'institution. Il semble bien qu'avec l'émergence, puis l'intégration politique, d'une partie de l'islamisme et la dilution du religieux au-delà des institutions contrôlées par l'État, la monarchie ait en quelque sorte perdu son statut d'«unique institution religieuse légitime». Cette «sécularisation du pouvoir monarchique» est la conséquence de deux facteurs. D'une part, elle est profondément liée à l'ouverture démocratique. Les questions politiques se déplacent en effet de la monarchie au Parlement.

D'autre part, le changement du « personnel » monarchique explique aussi ce mouvement de sécularisation. Les leçons ramadanesques ont moins de poids aujourd'hui, elles sont moins nombreuses, et le jeune monarque semble en général prêter moins d'attention à la construction religieuse de son pouvoir, tout en donnant des gages à l'opposition islamiste monarchiste, à laquelle il « délègue » le discours religieux.

Par ailleurs, si l'espace du Makhzen s'est sécularisé, la sphère religieuse a été trop fragmentée par Hassan II et, de ce fait, n'est plus facilement maîtrisable dans un cadre d'ouverture démocratique. Le jeune roi semble en effet vouloir ne plus tenir compte de son rôle d'arbitre sur les questions religieuses².

¹ Idem.

² En voir plus de détails dans Zeghal, *Religion et politique au Maroc aujourd'hui*, 49- 50.

séculariser l'enseignement. Mais, il faut dire quand même que les «modernistes» marocains ne sont pas aussi sécularistes que leurs semblables en Tunisie ou ailleurs dans le monde arabo- musulman. Ils n'ont pas, selon Malika Zeghal, contre les oulémas, l'agressivité d'un Taha Husayn en Égypte ou d'un Bourguiba en Tunisie¹.

Sous l'effet de la politique de marginalisation systématique, les oulémas du Maroc, n'ont pas eu l'occasion de créer un esprit de corps autour de leur groupe, comme les chouyoukh d'al- Azhar en Égypte, surtout que les *Habous* (nommés aussi *al- Awqâf*: Endowments) sont trop liés au Palais.

Si on observe la courbe dessinant la "manœuvre" politique de la monarchie en rapport avec le fait religieux sous ses divers aspects, on constatera que le point culminant apparaît avec le roi Hassen II. Son père Mohamed V intervient sans envergure sur la sphère des institutions religieuses et avec son fils Mohamed VI l'islam semble, avec l'émergence de l'islamisme politique, moins «habiter» la monarchie. Probablement, Mohamed V jouissait suffisamment de légitimité populaire et au rang des oulémas à cause de sa lutte contre la colonisation, son alliance avec le Mouvement de Résistance Nationale et l'amour des gens pour lui. Il est l'un des représentants du style prophétique charismatique dans la gouvernance de l'État.

"Hassan II, ayant les coudées plus franches politiquement, intervient beaucoup plus fortement que son père sur la sphère religieuse, mais dans la même perspective de restauration et de contrôle des équilibres entre droite et gauche [...]et ce, dans une double intention : conserver et affaiblir, dans un même mouvement, la sphère institutionnelle religieuse. Celle-ci lui est nécessaire pour légitimer son pouvoir, mais il lui faut aussi éviter qu'elle ne

¹ Op. Cit. 39.

Parmi les mesures prises pour fragmenter la sphère religieuse et affaiblir l'autorité des oulémas, la création de Dar al-Hadith, en 1964, un établissement d'enseignement religieux supérieur qui sera un concurrent à Karaouyine, une mosquée/ Université des plus anciennes dans le monde musulman. Elle vient juste après la Zitouna (en Tunisie) et instaurée par une femme pieuse d'origine tunisienne Fatima al-Fahria, en 859.

"La fragmentation de la sphère religieuse se réalise en rapport étroit avec la pratique des relations clientélistes avec les hommes de religion, qu'ils soient formés dans les institutions de savoir traditionnelles ou modernes. L'un des rouages du fonctionnement de ce clientélisme, qui crée un groupe d'élites religieuses proches du Palais, est la mise en place de plateformes publiques pour les oulémas, qui les placent en conjonction avec l'espace monarchique. Les leçons hassaniennes du mois de ramadan en sont l'illustration la plus évidente, car elles créent un espace d'intersection entre les hommes du savoir religieux et le monarque, espace qui est donné à voir à l'ensemble des Marocains durant l'un des mois de l'année musulmane où l'activité religieuse est la plus intense."¹.

Pour confirmer son statut d'autorité supérieure déléguant des pouvoirs d'une manière mesurée aux différents partis antagonistes, le roi, après 1956, laisse aux oulémas la gestion d'une partie de la sphère religieuse en offrant à la figure nationaliste Allal al-Fassi, connu par son œuvre : *les Finalités de la Charia Islamique et ses Honneurs* (Maqâsid al-charia al-Islamiya wa Maqarimihâ), d'élaborer le code du statut personnel selon le rite malékite, un rite adopté au premier ordre dans le Maghreb, ce qui donne lieu à la Moudawana, aujourd'hui revisité. En même temps, il offre l'occasion aux «modernistes» de

¹ Op. Cit. 40.

Enfin, les hommes de confréries, qui peuvent être aussi des oulémas, sont cependant, avant d'être des hommes du savoir, liés à une *zâwiya*, c'est à dire à un rapport d'obéissance au saint ou au chef de la confrérie qui peut conférer à celle-ci un fort aspect politique. L'histoire du Maroc est pleine, comme l'a montré Jacques Berque, de ces saints et héros qui eurent une forte présence politique en se lançant dans la dialectique opposant Makhzen (le «gouvernement») et *Sibâ* (l'«espace de dissension»)¹.

Ces trois groupes passèrent de l'état de concurrence à l'état de l'alliance lors de la lutte nationale contre la colonisation, qui "en unifiant - par son travail de domination mais aussi par les réactions nationalistes au contrôle qu'elle met en place - la nation marocaine, met fin à la prégnance de la dialectique *Makhzen-Sibâ* et, parmi d'autres types de compétition, ralentit la concurrence effrénée pour capter la légitimité religieuse et politique. L'affaiblissement de cette compétition profitera à la monarchie qui finira par construire patiemment, mais parfois difficilement, un quasi-monopole sur la sphère religieuse"².

Les rois du Maroc, depuis Mohamed V, ont œuvré à affaiblir l'autorité religieuse des oulémas, et ce, en appliquant une stratégie basée sur trois procédures:

- Premièrement, la fragmentation de la sphère religieuse; celle des oulémas surtout.

- Deuxièmement, laisser les oulémas aux prises avec les modernistes sur certains points de la réforme nationale, surtout en ce qui concerne la sécularisation de l'enseignement.

- Troisièmement, jouer la stratégie de l'islam plus conservateur par l'intermédiaire des *Habous*.

¹ Op. Cit. 35- 36.

² Op. Cit. 36.

(EHESS) et à (IEP) de Paris, expose une image claire du paysage politico-religieux au Maroc contemporain: "A la veille du protectorat, trois grands groupes peuvent former des alliances ou se faire concurrence pour capter la légitimité religieuse: le sultan, les oulémas et les confréries.

Le sultan n'est pas « religieux » au sens des oulémas, ni un saint; il n'a donc pas une qualité divine et la monarchie qui se définit autour de sa personne n'est pas une monarchie « de droit divin ». Il tient sa qualité religieuse de sa généalogie, qui explicite sa parenté avec la personne du Prophète. Le sultan est en effet un *sharîf*, c'est à dire un descendant du Prophète. Par là même, le personnage du roi se dote d'une certaine autorité religieuse, qui, si elle ne vient pas nécessairement du savoir religieux, est issue de la proximité avec la figure du Prophète et de la piété que le roi met en œuvre publiquement."¹.

Toutefois, il faut reconnaître que ce n'était pas toujours le cas dans une histoire un peu plus ancienne. Certains des sultans marocains appartenaient aussi au rang des hommes du savoir religieux et des docteurs de la foi. Le sultan Mawlaya Ismaïl, fils de Mohamed III, qui a gouverné le Maroc de 1792 à 1822, par exemple, était connu par ses écrits en matière de *fiqh* (jurisprudence) et *charîa* (Loi islamique) et il était surnommé *faqîh* (docteur de la loi islamique) et *allâma* (savant émérite).

Quant aux oulémas, ils sont les hommes du savoir religieux, les docteurs de la foi. Ils ne sont pas inclus dans une structure très hiérarchisée, mais, à partir de la fin du XIXe siècle, la monarchie s'efforce de les contrôler et leur impose progressivement sa mainmise.

¹ Op. Cit. 35.

1996 et l'article 41 de la constitution de 2011, le roi du Maroc devient officiellement une figure spirituelle, chargée, entre autres, de protéger l'Islam mais aussi la liberté de culte. "La nation et l'État marocains sont définis à partir de deux données: la constitution et l'islam, celui-ci étant donné directement inscrit dans le texte constitutionnel sans qu'il soit défini autrement que par la «protection» royale, c'est à dire par la monarchie elle-même"¹.

Ce qui a permis une telle percée dans le système de dominance spirituel, c'est l'absence doctrinale de clergé dans la sphère religieuse en terre d'Islam, ce qui lui donne une grande fluidité. Il ne faut pas oublier aussi l'image de leader à style prophétique khalifi, pieux, juste et commandeur des croyants, image héritée et intériorisée dans l'inconscient collectif de la communauté musulmane.

Le statut de «commandeur des croyants» est à double tranchant. Il permet, avec l'origine prophétique, de rendre légitime la prise de parole religieuse du monarque, mais il fonctionne aussi comme une contrainte. Être protecteur de l'islam, c'est répondre à des critères dont il faut chaque jour assurer la réalisation publique. "C'est pourquoi le travail d'appropriation du religieux par la monarchie ne s'accompagnera que d'une entreprise de sécularisation minimale, à la différence des leaders musulmans privés de généalogie prophétique."².

Malika Zeghal, chargée de recherche au CNRS/ CEIFR, spécialiste des rapports entre religion et politique dans le monde arabe et musulman et sur l'islam en diaspora, et enseignante à

¹ Zeghal M. 2005. "Religion et politique au Maroc aujourd'hui", in Frégozoli F et Zegha M. *Religion et politique au Maghreb: les exemples tunisien et marocain*. Policy Paper 11. Institut français des relations internationales, 33.

² Op. Cit. 38.

analogue»¹. Mais ce discours a été très mal reçu par les tunisiens. Il a provoqué un mécontentement général et n'a pas trouvé de soutien dans les rangs des oulémas, et cela a été un cas d'échec fatal de l'instrumentalisation de l'Islam par l'État.

Exemples de gallicanisme de l'État tunisien :

Un remarquable exemple est la nationalisation dans un premier temps des *Habous* publics puis privés (et *zaouias*) puis la suppression de l'administration des *Habous* furent également décidées (décrets du 1 mai et 18 juillet 1957) ce qui aboutissait à limiter considérablement les ressources financières de l'appareil religieux, désormais financièrement dépendant de l'État.

Parmi les nombreuses mesures du « réformisme bourguibien à implication religieuse », nous citons le choix du calcul astronomique pour fixer le début du jeûne, les limitations des sacrifices individuels à l'occasion de l'aïd el kébir, et la limitation du pèlerinage etc. On retiendra l'adoption le 13 août 1956, du code du statut personnel et les tentatives infructueuses successives à partir de 1960, de limitation de l'accomplissement du jeûne de ramadan.

Chaque fois que Bourguiba a mis en œuvre un projet qui impliquait une remise en cause de certains usages et pratiques, sinon directement religieux du moins dérivés de l'auto-compréhension dominante de la religion, il s'est efforcé de justifier ces réformes à partir d'une interprétation libérale de la religieuse, en faisant notamment primer l'esprit sur la lettre du texte².

L'exemple marocain

Au Maroc le roi est constitutionnellement défini comme «commandeur des croyants». Par l'article 19 de la constitution de

¹ Bourguiba, "Discours de Sfax", 19 avril 1964 (cité in Frégozoli F, *La régulation institutionnelle de l'islam en Tunisie*, 16).

²Frégozoli F, *La régulation institutionnelle de l'islam en Tunisie*, 11- 12.

propre image à la figure du prophète : «Croyez-moi, mon interprétation de la plus valable. Si le prophète était encore parmi nous, il y souscrirait. Il n'aurait pas manqué de convier les musulmans à assurer la puissance de la nation musulmane dont nous faisons partie»¹.

-Autre exemple témoignant de la préoccupation de Bourguiba d'ajouter à sa légitimité dite historique, une légitimité religieuse, en 1975, à l'occasion de la célébration du Mould (Anniversaire du Prophète), Bourguiba ne manquera pas de dresser un parallèle entre le régime présidentiel et le régime de l'imamat : « si le régime présidentiel est l'un des régimes démocratiques adoptés dans les pays occidentaux, il a des sources profondes dans l'islam. La législation islamique n'en reconnaît pas d'autre, c'est ce que les juristes appellent l'imamat, le commandement suprême. Le président n'est autre que l'imâm dont l'investiture résulte du suffrage de la communauté nationale »².

Aussi Bourguiba n'hésitera-t-il pas à adopter des postures religieuses à des fins séculières, comme l'édification d'un État moderne et son développement économique. « De par mes fonctions et responsabilités de chef de l'État, aimait-il déclarer, je suis qualifié pour interpréter la loi religieuse. À ce titre, je vous engage, dans l'intérêt de l'Islam, à travailler davantage pour augmenter la production nationale, dussiez-vous renoncer pour cela à la pratique du jeûne. Vous ne cesserez pas d'être musulmans. En participant à l'effort d'édification, vous vous acquittez d'un devoir religieux qui assurera la survie de l'Islam. Le Prophète lui-même nous a indiqué la voie que nous devons suivre dans une circonstance

¹ Bourguiba, "Discours de Sfax", 19 avril 1964 (cité in Frégozoli F, *La régulation institutionnelle de l'islam en Tunisie*, 16).

² Discours de Kairouan, 24 mars 1975, cité par M. Camau, in *Pouvoirs et institutions au Maghreb*, Tunis, Cérès Éditions, 1978, p. 270.

modernisation. Il faudrait dire qu'en général, Bourguiba a essayé de jouer le rôle d'un mujtahid (interprète innovateur de la loi islamique), tandis que le souverain marocain a préféré jouer le rôle de l'arbitre, tranchant des différends entre les Ulamā, Hommes de la loi islamique.

Nous fournirons dans ce qui suit plus de détails sur tous ces faits, en partant avec le cas tunisien.

L'exemple tunisien

L'accession de Bourguiba au pouvoir allait lui donner les moyens techniques et de larges capacités organisationnelles de son parti au pouvoir, de s'en prendre directement à l'appareil religieux traditionnel¹.

L'étatisation de la religion, qui dépasse la simple logique d'instrumentalisation du religieux participe plus globalement, dans le cas de la Tunisie, d'un processus de ritualisation de la religion politique comme l'a écrit Michel Camau², la religion d'État étant mobilisée au service de la religion de l'État s'opère par la médiation de l'islam religion.

Pour pallier le problème de son manque d'autorité religieuse, Bourguiba part de son statut de combattant suprême (Moujahid al Akbar), largement reconnu par le peuple tunisien, pour ses luttes contre le colonialisme, puis par la suite, contre l'ignorance, l'analphabétisme, la pauvreté, les épidémies et le sous-développement en général, et se permet de se procurer le titre de « Moudjtahid al Akbar » (Interprète Innovateur Suprême de la Shariâ) "court-circuitant" les autorités religieuses trop timorées à son goût quand il ne substitue pas directement sa

¹ Frégozoli F, *La régulation institutionnelle de l'islam en Tunisie*, 11.

². Camau. M. 1981. "Religion politique et religion d'État en Tunisie", in E. Gellner et J.-C. Vatin (dir.), *Islam et politique au Maghreb*, Paris, Éditions du CNRS, p. 221-230.

Ainsi, En Tunisie, comme au Maroc, l'État n'a pas délégué la gestion des affaires religieuses aux leaders de la sphère religieuse que d'une manière limitée et extrêmement contrôlée. L'État n'a pas seulement procédé à la mainmise sur le capital symbolique spirituel de la société locale, mais il a confisqué aussi le capital matériel et les biens des institutions religieuses (les *Habous*), comme l'a fait le régime de Bourguiba avec les biens de l'Université Zitouna, la plus ancienne université dans le Monde musulman et dans le monde entier, selon Oxford.

Avant d'entrer dans les détails de la manière dont fut géré l'Islam en Tunisie et au Maroc, reconnaissons tout d'abord que les leaders politiques du Maroc et de la Tunisie n'ont pas entre leurs mains les mêmes atouts à l'égard du fait religieux. Si le souverain marocain, comme fut le cas de Hassen II, jouissait d'emblée du titre "commandeur des croyants" (amîr al- mûminîn), grâce à ses origines remontant à la famille du Prophète, comme le reconnaît le peuple, le premier président de l'État tunisien indépendant Habib Bourguiba était tout simplement un avocat, descendant d'une famille modeste qui vivait dans l'un des quartiers populaires du Sahel tunisien (Houmit Attrabilisia). Il a suivi des cours dans la faculté de droit de Paris, grâce aux sacrifices faites par la famille, et est revenu par la suite à la Tunisie pour participer à la lutte contre le colonialisme français et devenir l'un des plus remarquables figures politiques qui ont conduit cette lutte jusqu'à la signature du protocole de l'indépendance du pays le 20 mars 1956. Ainsi, l'atout de Bourguiba est plutôt un atout politique et il n'en est rien quant à la religion. C'est pour ceci que Bourguiba a cherché des moyens pour légitimer par la suite, son ingérence dans les faits religieux qui sont en rapport avec l'ordre social.

Il y a aussi des différences remarquables entre Bourguiba et le souverain marocain (Hassen II, et par la suite Mohamed VI) quant à la stratégie de réforme de l'ordre social et sa

Nous avons auparavant analysé la nature du pouvoir politique en Islam et nous avons constaté que le style prophétique-khalifi était le style prédominant à l'âge classique, mais on trouve du mal à concevoir comment dans un État moderne un gouverneur peut continuer à adopter ce style, surtout quand il est disqualifié sur le plan de formation jurisprudentielle religieuse (celle de la *Sharia*), et qu'il en préfère la vision moderniste et la loi civile moderne. La solution trouvée par les chefs d'États nord- africains se trouve dans un modèle prophétique- Khalifi, à la fois charismatique et autoritaire, qui s'apparente à un avatar local de ce que fut le gallicanisme politique en France, avec une apparence protocolaire nettement classique au palais royal marocain, allant avec l'héritage de la tradition monarchique.

Rappelant que "le gallicanisme se présente comme une idéologie et une pratique institutionnelle visant à asseoir la primauté de la sphère étatique sur la sphère religieuse par un contrôle systématique de celle-ci lequel passe, le plus souvent, par la mise sous tutelle de ses cadres et leur intégration dans le personnel étatique, par leur subordination financière et par la régulation monopolistique de toute activité de production et de diffusion de symbolique religieuse. Autant de caractéristiques qui cadrent parfaitement avec le type de relations établi par Bourguiba entre l'état et la religion"¹. C'est ainsi que l'État tunisien naissant devait mettre sur pied une véritable « administration du culte »².

¹ Frégozoli F. 2005. "La régulation institutionnelle de l'islam en Tunisie : entre audace moderniste et tutelle étatique", in Frégozoli F et Zegha M. *Religion et politique au Maghreb: les exemples tunisien et marocain*. Policy Paper 11. Institut français des relations internationales, 8.

² Ben Achour Y. 1979. « Islam perdu islam retrouvé » in *Annuaire de l'Afrique du nord*, paris Edition du CNRS, vol XVIII, 68 (cité par Frégozoli " La régulation institutionnelle de l'islam en Tunisie : entre audace moderniste et tutelle étatique", 8).

différentes religions. Il défend la séparation des Églises et des États¹.

- Le gallicanisme: Une doctrine adoptée en France, à partir du Moyen-Âge, qui régit les rapports entre l'Église catholique et l'État. Il affirme l'indépendance de l'Église de France à l'égard de l'autorité pontificale, mais également sa subordination au pouvoir royal. Il confirme ainsi la suprématie de l'État dans la vie publique, contrairement à l'ultramontanisme qui préconise la soumission des Églises et des royaumes à la papauté².

Mais ces trois modes de relation entre le politique et le religieux sont surtout propres à l'histoire occidentale. Dans l'Islam, nous l'avons déjà mentionné, il n'existe pas d'Église et d'autorité religieuse suprême comme la papauté, mais il existe des autorités religieuses multiples dans la sphère religieuse qui inclut des *Ulamā*³ (Hommes de sciences religieuses), des *Mufasssîrîn* (exégètes), des *Fuqahā* (docteurs de la loi ou de la shariâ), des *Muftî* (interprètes de la loi musulmane), des *qudhât* (juges, selon la Shariâ) et des *chuyoukhs soufia* (chefs spirituels). À ajouter actuellement les leaderships des mouvements islamiques. Tous ceux-ci n'ont qu'une seule autorité symbolique au niveau religieux aux yeux du grand public ou aux yeux de leurs adeptes, et n'ont aucune autorité politique, même si certains parmi eux pourraient exercer une pression sur les autorités politiques. En plus, leur autorité morale est plus ou moins partagée entre eux.

¹*Toupictionnaire, Le dictionnaire de politique.*

<https://www.toupie.org/Dictionnaire/Secularisme.htm>

²Voisine N. 2006. *L'encyclopédie canadienne.*

<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/gallicanisme>.

³ Certains chercheurs préfèrent l'écriture orientaliste: oulémas. Mais *Ulamā* correspond exactement au phonème arabe.

Mohamed Salah Hermassi, rappelons-le, une figure nationaliste arabe d'origine tunisienne, propose une synthèse que nous trouvons équilibrée: "Le politique en islam n'est pas le pouvoir en lui-même mais ce que l'islam a apporté dont le monothéisme, la justice, l'égalité et le rejet de l'agression, de l'injustice et de la corruption. L'islam est une civilisation qui a fait progresser l'humanité et ne peut être, en conséquence, contre la modernité en tant que telle mais il est contre un exemple de modernité imité de l'occident. Il n'y a aucun affrontement ni aucune contradiction entre l'islam et la modernité mais leur relation doit être une interaction créatrice dont le fruit serait une modernité arabo-islamique ou maghrébine, n'importe le nom que nous lui donnerions, l'important est ce que ce soit un choix conscient qui protégerait notre identité et nos valeurs."¹.

Le leadership Maghrébin et la gestion de la dualité « politique-religion » :

Comment un leadership politique en général, peut se comporter vis à vis de la religion en ce qui concerne la gestion des affaires de l'État?

Il a à choisir entre trois modes de relation possibles entre le politique et le religieux:

- La théocratie: Gouvernement par un souverain considéré comme le représentant de Dieu².

- Le sécularisme: Le principe selon lequel les religions ne doivent pas avoir de pouvoirs politiques ni influencer le gouvernement d'un pays et que réciproquement le pouvoir politique ne doit pas intervenir dans les affaires propres aux

¹ Hermassi, *Une approche de la problématique d'identité*, 11.

² *Dictionnaire Le Robert*.

<https://dictionnaire.lerobert.com/google-dictionnaire-fr?param=th%C3%A9ocratie>

adoptait ces systèmes à sa guise sans tenir compte de la personnalité arabo-musulmane de la Tunisie.

Le deuxième courant avait pour leader Salah Ben Youssef [...]. Il rejetait la politique de Bourguiba: les négociations avec la France en l'absence de l'Algérie [...]. Le premier courant se tournait vers l'Occident; le second était convaincu que le destin de la Tunisie est lié à la nation arabe.

Le courant de Bourguiba a finalement triomphé, avec l'appui des autorités françaises qui avaient peur pour leurs intérêts dans le pays."¹.

L'État tunisien, au début de l'ère bourguibienne, est allé plus loin. Il a "considéré l'histoire musulmane comme de simples guerres tribales et des luttes pour le pouvoir. Il a attaqué les gens de religion en se moquant de leurs habits et de leurs attitudes"².

Les sociétés maghrébines d'une manière générale, "regardaient avec douleur et colère comment les valeurs, les croyances et les traditions des parents disparaissaient, l'une après l'autre, dans un puits profond"³. Elles se posaient la question qu'a posée Mohamed Abed Jabri: Comment le pouvoir et ses intellectuels n'ont pas compris que "sans une identité qui ne porte pas tous ses éléments constitutifs, l'ouverture sur les autres cultures, particulièrement les dominantes, ne pourra signifier qu'un appel à la chute dans l'aliénation et le déchirement ?"⁴

¹ Moncef Chabbi. 1990. *Salah Ben Youssef*. Tunis: Dar al aqwaslilnachr (Maison al aqwas edition), 175- 176.

² Hermassi A. 1985. *Al haraka al islamiya fi Tounès (The Islamic Movement in Tunisia)*. Tunis: Bayram lilnachr (Bayram edition), 24.

³ Burgat F. 1992. *Al Islam al syassi (L'islampolitique)*. trad. Loraine Zachari. Dar el alam al thaleth, 82.

⁴ Jabri M A. 1996. *Al machrou'an-nadhaoui al'arabi (The Arab Renaissance Project)*. Beyrouth :Markaz dirassat al wehda al arabya (Center for Arabic Unity Studies), 177.

États modernes du Maghreb se sont constitués avec des modèles politiques importés d'Occident alors que les sociétés maghrébines appartiennent à un système socio-culturel radicalement différent de celui des sociétés occidentales. Il était naturel que des tensions violentes apparussent entre les cultures au sein de ces sociétés. D'autre part, ces tensions se retrouvent au niveau de l'identité.¹ De là, "la faiblesse de la légitimité de l'État national au Maghreb prend une forme précise et spéciale qui est celle d'un conflit autour du problème de l'identité [...] à cause des effets laissés par la violence et les attaques coloniales et destructrices contre l'identité arabo-musulmane de la région."².

Malheureusement, l'élite qui a pris les rênes du pouvoir dans les États indépendants du Maghreb, surtout en Tunisie, n'a pas pris au sérieux ni avec objectivité les éléments structurels de l'identité, en particulier l'arabité et l'Islam. La tendance de l'élite moderniste tunisienne a trouvé son expression dans le Néo-Destour (Néo-Constitution) constitué en 1934 par de jeunes destouriens sous la direction de Habib Bourguiba. "L'idée de la libération politique s'accompagnait pour ce parti de l'idée de progrès social au point que Bourguiba était prêt à intégrer Français et Tunisiens dans une société démocratique unique si le gouvernement français n'avait pas pris le parti des grands propriétaires et des hauts fonctionnaires de la colonisation"³.

C'est en Tunisie que le conflit entre l'élite moderniste et l'élite traditionnaliste est apparu clairement. "Le premier courant était conduit par Habib Bourguiba. C'est un courant admirateur des systèmes politique, social et culturel de l'Occident. Il imitait et

¹ Hermassi, *Une approche de la problématique d'identité*, 121.

² Collectif. 1996. *Al aqlanya al elmanya alcharqawsatya* (Middle Eastern secular mentality). Université de Damas, 98 (cité par Hermassi, "Une approche de la problématique d'identité", 121).

³ Akkad S. 1980. *Al Maghreb al Araby (The Arab Maghreb)*. Maktabat al anglo-misrya, 333.

commencé à la Zitouna, Grande Mosquée de Tunis, qui a joué pour longtemps des rôles à la fois, spirituel, éducatif, scientifique et culturel, de la plus grande importance dans la construction de la personnalité nationale. Elle offrait en même temps des cours de sciences religieuses et de sciences profanes, et elle était pendant treize siècles, le centre du mouvement pédagogique et scientifique à l'Afrique du Nord. L'Université Zitouna avait des succursales dans diverses régions du pays, comme à Bizerte, Jandouba, Kairouan, Sfax et Gabes. Et pourtant Bourguiba a pris la décision de la fermer et de mettre à sa place une petite institution pour l'enseignement religieux, connectée à l'université de Tunis. L'un des plus remarquables piliers de la réforme menée par les chyoukhs de la Zitouna, a été Cheikh Mohamed Al- Tahir Ibn Achour, Grand Recteur de la Zitouna et l'un des plus imminents savants dans tout le Monde musulman contemporain. Son projet de réforme pédagogique ouvert aux méthodes et aux sciences modernes, et de réforme socio-politique ouvert aux valeurs de la démocratie et aux valeurs de la philosophie des Lumières, est des plus connus dans le Monde musulman. Nous citons parmi ses œuvres réformistes les plus remarquables :

- *Les Finalités de la Loi Islamique (Maqâsidash-Shar'iah al-Islamia)*: Réforme de la jurisprudence islamique.

-*Les Fondements du Système Social en Islam (Usul al-Nidam al-Ijtimaï fi al-islam)*: Réforme socio- politique.

-*L'Aube n'est-elle pas imminente? (Alaysa As-Sobhu bi-quarîb?)*: Réforme éducative.

Au lieu de partir de cet héritage réformiste authentique national qui s'est ajouté à d'autres essais et projets proposés par des prédécesseurs ou des collègues de Ibn Achour, tels que Mahmoud Qabâdou, Salem Bou Hajib, Abdel-Azîz Ath-Thâlbi, et qui ont tous œuvré à concilier l'authenticité avec la modernité, les

éclaboussé de rouge. Les autorités coloniales renforcèrent depuis ce jour-là la protection de son bureau¹.

L'islam vécu au Maghreb est une religiosité modérée qui rejette l'extrémisme. C'est pour cette raison qu'il a combattu la violence des gouvernants et les a empêchés de toucher au sacré, et qu'il a en même temps réduit l'extrémisme de l'islam politique et a convaincu beaucoup de ses partisans de la diversité de la société et du droit de la femme à l'instruction et au travail.

RELIGION ET POLITIQUE AU MAGHREB CONTEMPORAIN

Nous allons dans cette section, poser la question de la gestion politique de l'Islam en trois étapes.

Dans une première étape, nous allons parler de la manière avec laquelle l'élite au pouvoir dans les États indépendants du Maghreb ont œuvré à moderniser ces États. Nous sommes à ce niveau face à un défi sociétal, culturel et surtout identitaire.

Par la suite, nous allons présenter et analyser le mode de gouvernance dans les pays du Maghreb dans le cadre de la dualité « politique- religion ».

Enfin, nous nous arrêterons particulièrement sur la question du droit familial comme illustration de la manière avec laquelle le leader maghrébin a fait interagir le politique et le religieux, pour moderniser le statut de la famille maghrébine, par le biais de l'ijtihad.

Islam et modernisation des états au Maghreb

La modernisation des États du Maghreb, surtout dans le cas tunisien, a été effectuée d'une manière contraignante. Elle a rompu avec le processus de réforme religieux et éducatif qui a

¹Voir Chabbi M. 1990. *Salah Ben Youssef*. Dar al Aqwas lilnachr, 21 (cité par Hermassi, "Une approche de la problématique d'identité", 92.).

caractérise aux niveaux de la langue, des représentations sociales, des traditions et des savoirs, et de ce fait elle se re-contextualise et devient tout simplement religiosité. Ainsi, d'une même religion peut émaner plusieurs formes spécifiques de religiosité.

Pour revenir à la pratique de l'islam au Maghreb, cette pratique, comme dans les autres régions, est spécifique. "Au niveau des croyances, l'influence de l'islam a été radicale: le changement a été global. Pour ce qui est des comportements, la charia [la loi islamique] devait composer avec les traditions de la région et sa rigueur devait [dans la conscience collective] être adoucie. Peu à peu, se sont constitués les aspects d'un islam maghrébin que nous pouvons appeler: la formule maghrébine de l'islam."¹.

En effet, "l'islam vécu au Maghreb est d'une grande liberté et d'une grande tolérance. Il est ouvert à tous, ceux qui appliquent les règles religieuses et ceux qui ne les appliquent pas. Mais cette réalité n'implique aucun écart par rapport à la foi islamique. Une ligne rouge ne peut être dépassée par la tolérance lorsqu'il s'agit de la foi et des cinq piliers de l'Islam"². Un rejet populaire, eut lieu, de l'appel de Habib Bourguiba à ne pas jeûner pendant le mois de ramadan.

Avant plusieurs années, lors de la période coloniale, un jour de ramadan, Bourguiba a tenu à fumer en public. Il s'apprêtait à monter en voiture lorsqu'il fut attaqué par un groupe de gens qui lui ont lancé des tomates à la figure. Son beau costume était tout

¹ Charfi M. 1999. *Islam et liberté*. Ed. Albin Michel, 211 (cité in Hermassi, "Une approche de la problématique d'identité", 84).

² Hermassi, *Une approche de la problématique d'identité*, 94.

cette perspective, on distingue entre trois niveaux de faits religieux allant du macro au micro en passant par le méso¹.

- Le niveau macro constitue le niveau le plus élevé, le plus abstrait et le plus général. De même qu'on parle du politique ou de l'économique, on parlera de religieux (en substantivant l'adjectif pour évoquer la manière dont les corps sociaux (par exemple les « sociétés ») sont en relation avec leur extériorité (l'Altérité) et leur fondement, et notamment avec l'Origine, l'infini et l'éternité.

- Au niveau méso, intermédiaire, on parlera de la religion comme on parle de la politique ou de l'économie. *Religion* réfère donc aux formes religieuses variablement autonomisées et institutionnalisées dans une société donnée à une époque donnée. Ce niveau est celui des religions dès qu'il est question de sociétés plurielles.

- Au niveau micro, enfin, la religiosité réfère au religieux vécu, c'est-à-dire aux appropriations personnelles, aux comportements, aux significations subjectives et aux dimensions expérientielles de la religion. Les travaux des historiens ont démontré à quel point les religiosités pouvaient se situer à une certaine distance du religieux prescrit par les autorités et les institutions religieuses.

Nous ajoutons à ceci une autre précision: une religion passe du niveau de l'abstraction ou du niveau du model idéal prescrit dans la révélation, au niveau du vécu et du quotidien; du niveau du transcendant au niveau de l'immanent, en s'insérant dans une culture spécifique, avec tout ce qu'elle se

¹ Gauthier F. 2006. *La recomposition du religieux et du politique dans la société du marché: première étude : fêtes techno et nouveaux mouvements contestataires / Thèse*. Montréal (Québec, Canada), Université du Québec à Montréal, Doctorat en sciences des religions; GAUTHIER F. et Perreault JPh. 2008. "Jeunes et religion dans la société de consommation: État des lieux et prospective", dans F. Gauthier et J.-P. Perreault, *Jeunes et religion au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 9-28.

Mohamed Salah Hermassi, chercheur en histoire et penseur nationaliste tunisien, pense que la raison de l'expansion de l'islam au Maghreb et dans d'autres régions aux cultures diverses, et très différentes parfois, est sa souplesse, et il voit que sa vitalité aujourd'hui réside dans son retour, de temps à autre, à son passé historique¹.

Le tournant identitaire et culturel historique qu'ont connu les pays de l'Afrique du Nord c'est la double conversion d'une identité berbère qui avait sa propre langue et de confession généralement chrétienne, à une identité arabo-musulmane. Mais il faut signaler quand même que l'islamisation se fit à un rythme plus rapide que l'arabisation².

Actuellement, on peut dire que l'essence de l'identité culturelle des pays du Maghreb est représentée par la dualité: islam- arabité³. La solide relation entre l'arabité et l'islam est une relation qui réunit le temporel et le spirituel. La foi islamique a joué un rôle essentiel dans l'arabisation du Maghreb et la langue arabe, langue du Coran, y a fortement contribué à l'expansion de l'Islam.

L'Islam vécu au Maghreb

Quand nous parlons de « l'Islam comme il est vécu au Maghreb », ce que nous distinguons entre *religion* et *religiosité*. Entre ce qui est de l'ordre de l'abstraction, et ce qui est du niveau de la concrétisation. Cette distinction se situe dans une approche fonctionnelle du *fait religieux*. D'une manière plus précise, dans

¹ Hermassi. MS. 2004. *Une approche de la problématique d'identité. Le Maghreb arabe contemporain*. Paris: Islamoccident/ l'Harmattan, 85.

² Camps. G. 1983. "Comment la Berbérie est devenue le Maghreb Arabe", *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 35, 1983- 1, 11.

³ Hermassi, *Une approche de la problématique d'identité. Le Maghreb arabe contemporain*, 70.

sans que lesdites attributions fussent en rien comparables à celles d'un empereur de Byzance, par exemple.

"A la différence d'un monarque chrétien, investi de droit divin, le calife tient sa légitimité politique du suffrage de la communauté. A ce titre, il exerce la plénitude de l'autorité suprême pour tout ce qui touche aux « affaires du monde » (Dunyā). En revanche, en matière de "religion" (Dīn), l'autorité appartient exclusivement à Dieu, l'unique Législateur. Les responsabilités du calife au regard de la religion consistent essentiellement à mettre en œuvre le message inhérent à la Révélation et, dans la mesure du possible, à promouvoir la diffusion de ce message. De ce fait, le pouvoir du calife n'est nullement d'ordre normatif en matière religieuse"¹.

Ce serait donc un pur contresens que d'assimiler le régime califal à un système théocratique.

L'ISLAM COMME IL EST VECU AU MAGHREB

L'islamisation du Maghreb

L'islamisation du Maghreb s'est produite suite à la conquête musulmane des territoires contrôlés par les Berbères et les Byzantins en Afrique du Nord. Cette conquête a duré de 642 à 710. Georges Marçais, universitaire français, historien, arabisant, archéologue, a affirmé que l'islamisation avait été rapide et que la majorité de la population s'était convertie pendant les cinquante premières années de la domination arabe, même si quelques groupes chrétiens et juifs avaient survécus pendant encore trois siècles. Sous le règne du calife omeyyade 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, l'islamisation fut méthodiquement poursuivie².

¹ Mérad, *Le califat, une autorité pour l'islam?*, 20.

² Marçais, G. 1991. *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Âge*. Paris, 1946, re-edited. Casablanca, 35-40.

Imâm et Calife :

Le terme d'*imâm* désigne le titre donné au détenteur suprême de l'autorité, le premier dirigeant de la communauté des croyants. C'est l'équivalent de calife.

Durant treize siècles (632-1924), le régime de califat a représenté, pour la majorité des peuples musulmans, le modèle par excellence de l'État islamique et il a fonctionné, durant ces siècles, comme le modèle universel de l'organisation politique, sociale et culturelle en pays d'islam.

"Censé incarner la succession (en arabe: khilāfa) du Prophète à la tête de la communauté de l'islam, ce régime n'a pas survécu aux bouleversements dont le monde musulman a été le théâtre au lendemain de la première Guerre mondiale. La débâcle de l'Empire ottoman a entraîné la chute du califat de même nom, le 3 mars 1924, date à laquelle la Grande Assemblée nationale turque a décrété la déchéance du dernier calife ottoman".¹

Ce régime est mal compris par des orientalistes occidentaux tel que le français Ernest Renan (1832- 1892) qui selon lui "l'islam c'est l'union indiscernable du spirituel et du temporel"².

Il est très important de mettre à l'esprit que par essence, le califat n'est irréductible à aucun des modèles de pouvoir incarné par les institutions politiques ou religieuses en vigueur dans les régimes étatiques de l'époque (à partir du VII^e siècle ap.J.-C.). Comme "remplaçant", ou substitut du Prophète, le calife avait des attributions à la fois de nature politique et de nature religieuse,

¹ Ali Mérad. 2008. *Le califat, une autorité pour l'islam?* Paris, Desclée de Brouwer, 8.

² Formule d'Ernest Renan dans sa conférence du 23 mars 1883, à la Sorbonne, sur "L'islamisme et la science". Cf. : *Œuvres complètes d'Ernest Renan*, édition définitive établie par Henriette Psichari. 1947. Calmann-Lévy. T.1. 956 (cité in Mérad, "Le califat, une autorité pour l'islam?", 19.

Mais il faut quand même mentionner qu'un même chef peut passer d'un style de leadership à un autre, selon les événements, dans ce sens ou dans l'autre.

Le Style prophétique-Khalifi trouve ses origines dans l'histoire et la culture islamiques à partir de la phase prophétique.

L'état prophétique:

"L'état prophétique gouverné par la révélation, est [...] une étape transitoire entre le Pacte originel et l'Etat califal qui est caractérisé par un contrat politique établi entre gouvernants et gouvernés."¹.

Toutefois, il faut signaler que l'obéissance à Dieu et au prophète est d'ordre religieux intrinsèquement lié à une éthique sociale bien définie par le Texte et ses finalités suprêmes², tandis que l'obéissance au pouvoir humain est d'ordre politique et contrôlée par un contrat civil.

"La prescription des lois est réservée à Dieu et au Prophète. La résolution des litiges nécessite le recours à des lois qui ne peuvent être dictées que par un législateur. Ainsi, le Coran, attire l'attention des détenteurs du pouvoir pour leur dire que le pouvoir législatif est bien distinct du pouvoir qu'ils détiennent qui n'est qu'un pouvoir exécutif. La législation revient à Dieu, à son prophète, et l'ijma' de la umma (le consensus de la communauté musulmane), ainsi que tout ce qui découle de l'effort de déduction rationnelle reviennent aux 'ulamâ [les savants de la Shari'a]"³.

¹ Boulaabi. *Islam et pouvoir*, 50.

² "Certes, Allah commande l'équité, la bienfaisance et l'assistance aux proches. Et Il interdit la turpitude, l'acte répréhensible et la rébellion. Il vous exhorte afin que vous vous souveniez." (Noble Coran, traduction de Muhammad Hamidullah, 16/ 90).

³ Boulaabi. *Islam et pouvoir*, 52.

dans le monde arabo-musulman en général et dans les pays du Maghreb en particulier.

Dans ce qui suit, nous allons analyser davantage le style de leadership dans l'islam classique, un style qui va influencer jusqu'à certaines limites les manières de gérer l'islam dans les états arabes modernes et plus particulièrement les états du Maghreb.

Style prophétique- khalifi

Le style de leadership dominant dans le Maghreb est le Style prophétique-khalifi¹, c'est une expression inspirée du patrimoine culturel arabe qui désigne le Style de charismatic- political- leadership – autoritarism.

Il est construit de quatre éléments inter-reliés : personnalisme; subjectivisme ; individualisme ; non-institutionnalisation ; importance du grand homme.

Style prophétique (Charismatique, leadership de grand homme) :

Il se distingue par l'existence d'une relation affective entre le leader et les partisans conduisant à la soumission volontaire sans recours à l'oppression avec eux, sauf dans des très rares cas. Cette soumission volontaire est due au sentiment de la grandeur du leader.

Style khalifi (autoritaire) :

C'est le style adopté par une personne ordinaire en position de leadership qui n'est pas considéré comme une grande personne par les partisans. Et dans ce cas, le leader ne compte pas sur une relation affective avec eux, mais surtout sur la force et la contrainte.

¹ Khadra B-M. 2007. *Style prophétique-Khalifi. Du leadership politique arabe et la démocratie* (en arabe). Beyrouth : Markaz Dirasat Al-Wehda Al-Arabia (Centre D'études de l'Union arabe), 100-108.

ce qui lui permettra d'acquérir deux conditions pour devenir souverain: tout d'abord une autorité soutenue par une force militaire construite à partir de la Assabya, et ensuite la fortune (butin de guerre) qui lui permettra de compenser ultérieurement le manque de Asabiya et instaurer à sa place l'allégeance des sujets à lui, comme nouveau chef, dans une dynastie établie sur des terres beaucoup plus vastes que celles de sa tribu.

Seulement, dans le cas des Arabes, le "truc" de Asabiya "ne marche pas". Car, selon Ibn Khaldoun, de tous les peuples, les Arabes sont les moins disposés à la subordination.

Ibn Khaldoun a consacré un chapitre dans ses Prolégomènes, pour montrer qu'"En principe général, les arabes sont incapables de fonder un empire [mulk: pouvoir royal], à moins qu'ils n'aient reçu d'un prophète ou d'un saint une teinture religieuse plus ou moins forte"¹. Et la cause c'est que "De tous les peuples, les Arabes sont les moins disposés à la subordination. Menant une vie presque sauvage, ils acquièrent une grossièreté des mœurs, une fierté, une arrogance et un esprit de jalousie qui les indisposent contre toute autorité [...]. S'ils acceptent les croyances religieuses qu'un prophète ou un saint leur enseigne, la puissance qui doit les maintenir dans la bonne voie se trouve dans leurs propres cœurs, leur esprit hautain et jaloux s'adoucit, et ils se laissent porter facilement à la concorde et à l'obéissance. C'est la religion qui effectue ce changement: elle fait disparaître leur humeur fière et insolente; elle éloigne leurs cœurs de l'envie de la jalousie"².

Cet éclairage socio-politique apporté par Ibn Khaldoun aiderait à comprendre les origines du style de leadership favorable

¹ Ibn Khaldoun. A. 1863. *Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, traduits en français et commentés par M. De. Slane. Première partie. Paris: Imprimerie Impériale, 313.

² Idem.

dans la gestion des affaires de la communauté, avec un pouvoir seulement temporel. A l'époque du Calife Omar Ibn Al-Khattâb, la communauté musulmane a adopté, par proposition de Omar lui-même, le titre de *commandeur des croyants* (*Amîr Al-mu'minîn*), pour ne pas dire *calife du calife du Prophète* et éviter ainsi, dans l'avenir, l'allongement sans fin de l'expression. Ali ibn abî Tâleb, quatrième calife dans la phase post-prophétique est surnommé quant à lui, *imâm*.

Nous venons de proposer jusque-là, un essai d'analyse de la nature du pouvoir politique dans l'Islam, à partir d'éléments doctrinaux et historiques. Il serait peut-être bénéfique aussi d'attirer l'attention sur une théorie remarquable qui pourrait s'appliquer convenablement au cas du Monde arabo-musulman. Il s'agit au fait de la théorie de l'Asabiya du père de la Sociologie Arabe Ibn Khaldoun, fondateur du *Ilm Al Umran Al Bashari*. "Asabiya: Employé, à l'origine, dans un contexte tribal ou clanique, le concept sociologique d'Asabiya a été posé par Ibn Khaldoun...il prend le plus souvent le sens «d'appartenance à un même groupe ethnique», de cohésion sociale, de solidarité ou en encore «esprit de corps»."¹.

La Asabiya est une condition première pour sortir de l'état tribal et nomade, comme c'était le cas des Berbères du Maghreb, et construire une Dynastie ou un Empire. Mais pour que la Asabiya devienne réellement une force politique, il faudrait qu'une hiérarchisation s'installe, une *Riyasa* (une autorité de fait, non de droit), au détriment de l'égalitarisme tribal pour garantir l'émergence d'un chef, appuyé par sa famille (noyau dur de la Asabiya). Mais pour pouvoir contraindre tous les autres à se soumettre à son autorité, le chef doit faire preuve de courage et d'honneur et cumuler des marques de puissance et de domination,

¹ *Les cahiers de l'Islam*. 2012- 2023. On lescahiersdelislam.fr

Juste après la mort du prophète, ses compagnons furent confrontés au problème épineux de sa succession: Qui doit gouverner? Au nom de quoi? Et selon quels critères doit-il être choisi?

...Pour résoudre ce problème aucun compagnon n'a évoqué un fondement scriptural ou une autorité transcendante pour accéder au pouvoir. Selon Abderraouf Boulaabi, «Au contraire le problème de la succession fut tranché grâce à un débat libre et responsable où plusieurs points de vue se sont affrontés»¹. Toutefois, il faudrait reconnaître que ce débat –qui s'est déroulé dans la Saqifa- de Bani- Saidah, sans la présence de Ali Ibn Abi Tâleb, cousin du Prophète et mari de sa fille Fatima, qui s'est absenté pour préparer les funérailles du Prophète son Beau-père- connu quand même des querelles, suscitées par des motifs de nature tribale pré- islamique. Le sentiment de la *asabiya* –esprit de corps- resurgit de nouveau et prit vite la place du sentiment de la fraternité religieuse. Toutefois le problème a été vite contenu par l'initiative du Compagnon du Prophète Omar Ibn Al- Khattâb –devenu deuxième Calife, par la suite-, qui leva la main de Abu- Bakr As-Siddîq, compagnon lui aussi du Prophète, et s'exclama: "Voilà, je lui ai prêté allégeance, prêtez-lui allégeance vous aussi!". Ainsi Abu- Bakr devint le premier Calife dans l'histoire de l'Islam. Omar a eu par la suite des remords concernant cet incident, et il a recommandé de ne plus tranché une question aussi grave comme il l'a fait lui-même, par crainte de ses mauvaises conséquences.

De ce débat entre les figures les plus célèbres des compagnons du prophète et les premiers musulmans, est apparu le titre de *calife du Prophète*, puis *calife* tout simplement, *vicair* ou *successeur*; c'est-à-dire quelqu'un qui prend la place du Prophète

¹ Boulaabi. *Islam et pouvoir*, 64.

des états maghrébins, spécifiquement en Tunisie de Bourguiba et au Maroc de la monarchie constitutionnelle, c'est à dire à l'époque contemporaine, surtout pendant la période postcoloniale.

Par la suite, pour comprendre davantage la nécessité de prendre en compte le composant religieux et identitaire dans la politique et le droit des états au Maghreb, nous expliquerons comment l'Islam est vécu dans cette région qui appartient à la fois à l'Afrique et au monde arabo- musulman.

LA NATURE DU POUVOIR DANS L'ISLAM

L'Islam est une religion qui s'inscrit dans la tradition monothéiste et est né à proximité de l'espace géo-culturel qui a reçu le message du Thora et de l'Évangile : "Conformément à la tradition (*sunna*) des messagers que Nous avons envoyés avant toi et tu ne trouveras aucune variation dans Notre Tradition" (Coran 17,77). Cependant, l'Islam propose une conception de la relation religion/pouvoir différente de la conception qui s'est établie dans l'histoire de l'Église en relation avec les monarchies et les empires européens.

À la question: "Peut-on parler de pouvoir religieux en Islam?", feu Abderraouf Boulaabi docteur en sociologie politique et islamologie (Sorbonne) et ancien directeur de l'Institut Supérieur des Sciences Islamiques de Paris, répond ainsi: "Certainement pas, car il n'ya eu ni Eglise, ni sacerdoce. Aucune structure hiérarchisée ne peut s'interposer entre Dieu et les gens et s'arroger le droit d'interpréter la parole divine...En effet, en choisissant sciemment de ne pas désigner de successeur, le prophète porta un coup fatal au principe de l'infailibilité de l'imâm successeur. Il ne laissa aucune chance à l'apparition d'un clergé qui gouvernerait au nom de Dieu."¹

¹ Boulaabi A. 2005. *Islam et pouvoir. Les finalités de la Charia et la légitimité du pouvoir*. Paris, L'Harmattan, 63.

du Nord- Ouest, dans des pays comme la Tunisie et le Maroc, même après l'indépendance et l'instauration d'un état moderne, les chefs d'état, Bourguiba et Mohammed V, n'ont pas suivi littéralement le modèle politique français dont ils se sont inspirés pour instaurer les institutions de l'état, le droit publique et une grande part de la loi d'intérêt privé. L'un et l'autre se sont emparés, chacun à sa manière, de la gestion des « affaires religieuses » ; de l'Islam surtout. Le souverain marocain allait jusqu'à se nommer « Commandeur des croyants»¹.

Le présent papier se propose de répondre à la question des motifs et des enjeux qui sont derrière la détermination du leadership politique dans les pays du Maghreb postcolonial, là où l'état s'est lancé dans un processus de modernisation, à ne pas céder la gestion de l'Islam à la société locale et civile et aux chefs spirituels, et d'opter plutôt, soit à l'interprétation libérale de la loi islamique (la Charia) pour faire passer des réformes audacieuses (cas de la Tunisie de Bourguiba), soit à conserver une mainmise sur la sphère religieuse tout en l'affaiblissant par la fragmentation du champ religieux (cas des souverains marocains). Quelles sont les raisons qui ont poussé les leaders de la Tunisie et du Maroc à garder mainmise sur la sphère religieuse dans chacun de ces deux pays et pourquoi l'ont-ils fait, de l'un à l'autre, de deux manières relativement différentes ?

Avant d'entamer le sujet propre à ce papier, il est peut-être convenable de présenter et analyser, ne serait- ce que d'une manière brève, la nature du pouvoir politique dans l'Islam, car à la lumière de cette analyse, nous pouvons expliquer le choix et l'embarras à la fois dans la gestion de l'Islam par les gouverneurs

¹ Les sultans de la nation marocaine ont, à travers l'histoire, détenu le titre de Commandeur des croyants depuis que le sultan almoravide Yusuf bin Tashfin l'a porté à la place de "Commandeur des musulmans", après sa victoire à la bataille de Zallaqa en Andalousie au XIe siècle après JC. Depuis cette date, les sultans et les rois du Maroc portent le titre de "Commandeur des fidèles".

did not modify the heart of religious institutions, nor the sphere of law, which remains one of the only institutional spheres independent - at least in theory - of the monarchy. He superimposes other elements on the existing religious space, ultimately obtaining a fragmented and divided whole, incapable of building itself into an "esprit de corps". It must also be said that the work of appropriation of religion by the monarchy is accompanied only by an undertaking of minimal secularization, unlike Muslim leaders deprived of prophetic genealogy as was the case with Bourguiba.

Key concepts : leadership, religious sphere, management of Islam, modernization, secularization.

INTRODUCTION

Dans la tradition islamique, au niveau politique, l'organisation et la gestion de l'état prenaient la forme d'un régime politique jouissant d'une autorité temporelle renforcée par une autorité spirituelle, résultant de la double fonction du leadership musulman sur la tête du Califat islamique, nommé aussi Imam (guide spirituel et leadership politique à la fois) ou Commandeur des Croyants (Amir al-mu'minin). Calife (ou Khalife) veut dire successeur du prophète dans la gestion des affaires de la communauté des fidèles.

Le régime du Califat (ou Empire arabo-musulman) a perduré le long de six siècles. Le Califat va décliner et se fragmenter à partir du milieu du IXe siècle, puis il a été succédé par le Califat Ottoman (1517) qui a duré jusqu'au début du vingtième siècle, et finalement, il a été aboli au 3 mars 1924 par les débutés turcs sur décision et sous pression du général Mustafa Kemal Atatürk.

Dès ce moment un régime laïc a été imposé en Turquie, mais dans le reste du monde musulman, les rois, les sultans, les princes et les Beys des différents pays de ce monde ont gardé une certaine autorité spirituelle symbolique. Dans le Maghreb arabe, ou Afrique

En revanche, la réforme opérée par Hassan II, jouissant constitutionnellement de statut de « commandeur des croyants », n'a pas modifié le cœur des institutions religieuses, ni la sphère du droit, qui reste une des seules sphères institutionnelles indépendantes- du moins en théorie- de la monarchie. Il superpose d'autres éléments à l'espace religieux existant, obtenant au final un ensemble fragmenté et divisé, incapable de se construire en « esprit de corps ». Il faut dire aussi que le travail d'appropriation du religieux par la monarchie ne s'accompagne que d'une entreprise de sécularisation minimale, à la différence des leaders musulmans privés de généalogie prophétique comme était le cas Bourguiba.

Concepts-clés : leadership, Sphère religieuse, gestion de l'Islam, modernisation, sécularisation.

Abstract

This paper aims to answer the question of the motives and issues behind the determination of political leaders in the postcolonial Maghreb countries not to cede the management of Islam to local and civil society and spiritual leaders, and to compare the leadership style in the two Tunisian and Moroccan cases of this management.

In Tunisia, Bourguiba's strategy with regard to the religious sphere was to penetrate it through interpretation, which in Islamic tradition constitutes a legitimate method of religious innovation, provided that it remains faithful to the spirit of Islamic law. Thus, Bourguiba carried out profound reforms based on a liberal interpretation of religious law. In this perspective, the Personal Status Code undoubtedly remains the great work of Bourguiba's reign.

On the other hand, the reform carried out by Hassan II, constitutionally enjoying the status of "commander of the faithful",

Gérer l'Islam au Maghreb entre modernisme et conformisme

Cas de la Tunisie et du Maroc

Moussadak Jlidi ¹

Résumé

Le présent papier se propose de répondre à la question des motifs et des enjeux qui sont derrière la détermination des leaders politiques dans les pays du Maghreb postcolonial, à ne pas céder la gestion de l'Islam à la société locale et civile et aux chefs spirituels, et de comparer le style de leadership dans les deux cas tunisien et marocain de cette gestion.

En Tunisie, la stratégie de Bourguiba vis à vis de la sphère religieuse, était de la pénétrer par le biais de l'interprétation qui constitue dans la tradition islamique une méthode légitime d'innovation de la religion, pourvu qu'elle reste fidèle à l'esprit de la loi islamique. Ainsi, Bourguiba a opéré des réformes profondes à partir d'une interprétation libérale de la loi religieuse. Dans cette optique, le code du statut personnel reste sans nul doute, le grand œuvre du règne de Bourguiba.

¹ Docteur en sciences de l'éducation, a l'habilitation universitaire en civilisation islamique, Maître de conférences au Centre de Recherches et des Etudes sur le Dialogue des Civilisations et la Religion Comparée à Sousse, Tunisie.

Sommaire

- Gérer l'Islam au Maghreb entre modernisme et conformisme
(Cas de la Tunisie et du Maroc) 5

Moussadak JLIDI

Imprimerie Officielle de la République Tunisienne
Publication du **Centre des Etudes Islamiques de Kairouan**
2025

**Ministère de l'Enseignement Supérieur
et de la Recherche Scientifique**
Université Ez-Zitouna
Centre des Études Islamiques de Kairouan



AL-MOUDAWANA

Revue scientifique publiée par le
Centre des Études Islamiques de Kairouan - Tunisie

Études et recherches
dans la pensée et la Civilisation Islamique

N° 7 2025/1447

ISSN 6043-2356