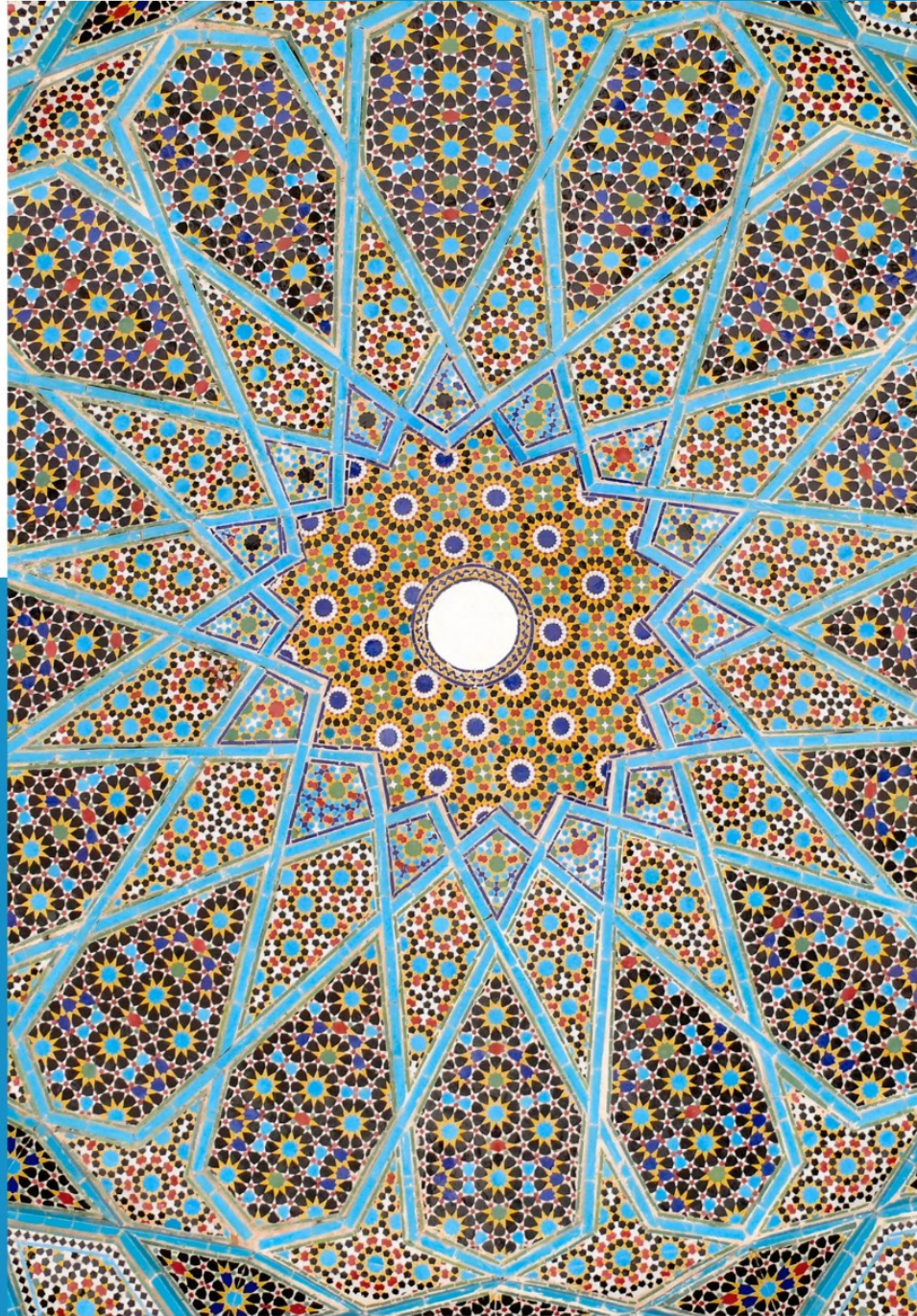


1

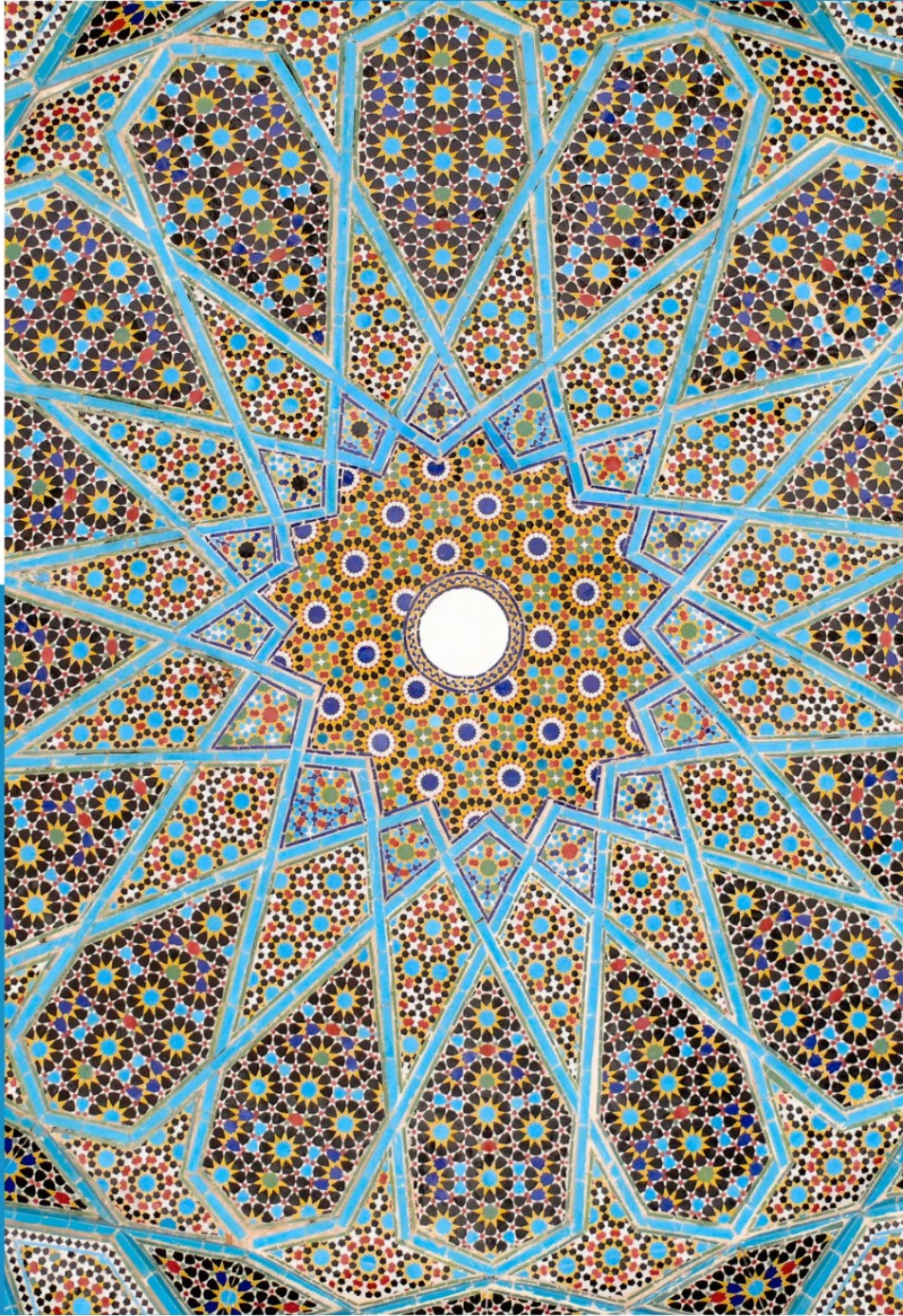


IJTIHAD JOURNAL

FOR ISLAMIC AND ARABIC STUDIES

VOLUME 1 - ISSUE 1 - JUNE 2024





1

مجلة اجتهاد

للدّراسات الإسلاميّة والقربيّة

المجلد 1 - العدد 1 - يونيو 2024



مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية

Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies

مجلة نصف سنوية محكمة تصدر عن

مركز اجتهاد للدراسات والتكوين في بلجيكا

Biannual peer-reviewed journal edited by

Ijtihad Center for Studies and Training in Belgium

المجلد 1 - العدد 1

Volume 1 - Issue 1

يناير - يونيو 2024

January - June 2024

ISSN: 2983-9939

journal-ijtihadcenter.com



Ijtihad Center for Studies and Training (ICST) is an independent think tank and research platform operating at the European and international levels, starting from the pluralistic Belgian context.

The ICST strives to produce and develop objective and qualitative knowledge that meets the needs of our diverse society, taking into account its diverse philosophical, educational and socio-cultural dimensions, focusing on the study of Islam in the European and Western context based on an internal Islamic approach.

مركز إجتهد للدراسات والتكوين هو حلقة تفكير ومنصة بحثية وتكوينية تشتغل على الصعيدين الأوروبي والدولي انطلاقاً من السياق الفلامانكي البلجيكي التعددي .
يسعى مركز إجتهاد الى إنتاج وتطوير معرفة موضوعية ونوعية، على مختلف المستويات الدينية والفقهية والفكرية والتربوية والثقافية والاجتماعية، تلبية لحاجة الفرد والمجتمع والمؤسسات، حيث التركيز على دراسة الإسلام في السياق الأوروبي والغربي من خلال مقارنة إسلامية داخلية.

The articles published in Ijtihad Journal express the opinions of their authors, and do not necessarily express the editorial board of the journal or the Ijtihad Center.

المقالات المنشورة في مجلة الاجتهاد تعبر عن رأي أصحابها، ولا تعبر بالضرورة عن هيئة تحرير المجلة أو مركز الاجتهاد.



Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies

ISSN: 2983-9939

SUBMISSION

تقديم المقالات

journal-ijthadcenter.com

INFORMATION

للاستفسار

editor@journal-ijthadcenter.com



Ijtihad Center for Studies and Training

Address: Zomerstraat 17, 9000 Ghent
Belgium

Registration Number: 0776.886.559

Bank Account: IBAN BE19 0017 2032 5312

Phone Number: 0032 486 93 03 03

info@ijthadcenter.com

www.ijthadcenter.com



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License.

EDITORIAL BOARD

هيئة التحرير

EDITOR-IN-CHIEF

رئيس التحرير

Tijani BOULAOUALI

Faculty of theology and Religious Studies,
KU Leuven Belgium

التجاني بولعوالي

كلية اللاهوت والدراسات الدينية
جامعة لوفان بلجيكا

MANAGING EDITOR (English)

مدير التحرير (إنجليزي)

Busro Busro

UIN Sunan Gunung Djati Bandung,
Indonesia

Sara EL HADI

Ijtihad Center for Studies and Training

بوسرو بوسرو

جامعة سونان جونونج الإسلامية، إندونيسيا

سارة الهادي

مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا

MANAGING EDITORS (Arabic)

مدير التحرير (عربي)

Sabrina ELBAKKALI

Ijtihad Center for Studies and Training

Achraf LAAROUSI

Ijtihad Center for Studies and Training

صابرين البقالي

مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا

أشرف لعروصي

مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا

ASSOCIATE EDITORS

المحررون المشاركون

Abdelaziz EL AMRANI

Abdelmalek Saadi University, Morocco

Dennis O. van Dijk

Ijtihad Center for Studies and Training

Karima Nour AISSAOUI

Abdelmalek Saadi University, Tetouan
Morocco

Hamied AL-HASHIMI

International Colleges of Islamic Science,
London

عبد العزيز العمراني

جامعة عبد المالك السعدي، تطوان المغرب

دينيس فان دايك

مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا

كريمة نور عيساوي

جامعة عبد المالك السعدي، تطوان المغرب

حميد الهاشمي

الكلية العالمية للعلوم الإسلامية، لندن

Mustafa BOUJEMAA

Abdelmalek Saadi University, Morocco

Melvin Aruwa Ogohi

The Society for Peace Studies and

Practice, Nigeria

Said GAFAITI

Sidi Mohammed Ben Abdallah University,

Fez Morocco

Mohamed HASHAS

University of Rome Tor Vergata, Italy

Mimoune DAOUDI

Sidi Mohammed Ben Abdallah University,

Morocco

Mostafa ATTIA JUMAA

Islamic University of Minnesota, USA

Youssef NOUIOUAR

Paul-Valéry University, Montpellier France

Aziz EL BAKKALI

Sidi Mohammed Ben Abdallah University,

Morocco

Ahmed Amir Mohamed FARES

Faculty of Arts, KU Leuven, Belgium

مصطفى بوجمعة

جامعة عبد المالك السعدي، تطوان المغرب

ملفين أروا أوغودي

مركز الدراسات السلمية والتطبيقية، نيجيريا

سعيد كفايتي

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس المغرب

محمد حصحص

جامعة روما تور فيركاطا، إيطاليا

ميمون داودي

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس المغرب

مصطفى عطية جمعة

الجامعة الإسلامية مينسوتا، الولايات المتحدة الأمريكية

يوسف نويوار

جامعة بول فاليري، مونبيليه فرنسا

عزيز البقالي

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس المغرب

أحمد أمير محمد فارس

كلية الآداب، جامعة لوفان، بلجيكا

TECHNICAL SUPERVISION**الإشراف الفني****Ali ELMETAHRY**

Ijtihad Center for Studies and Training

Abdelilah GAFA

Ijtihad Center for Studies and Training

Imane EL HADI

Ijtihad Center for Studies and Training

Tariq MQAM

Ijtihad Center for Studies and Training

علي المطهري

مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا

عبد الإله كافا

مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا

إيمان الهادي

مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا

طارق مقام

مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا

REVIEWERS BOARD

هيئة المراجعة والتحكيم

Mohammed DAHIRI

Complutense University, Madrid Spain

Tahar SAOUD

Mohamed Lamine Debaghine Sétif 2
University, Algeria

Haroun BA

University of Cheikh Ahmadou Bamba,
Senegal

Mohamed ELBENAYADI

Sidi Mohammed Ben Abdallah University,
Fez Morocco

Mabrouk BOUTAGOUGA

The University of Batna 1, Algeria

Abderrahim AL ATRI

Mohamed V University, Rabat Morocco

Khalil AL-KHATIB

Sanaa University, Yemen

Brahim HAMDAOUI

Ibn Tofail University, Kenitra Morocco

Abdelhak ELKOUANI

The Supreme Council of Muslims,
Germany

Mohamed GHOULBANE

Hassan II University, Casablanca Morocco

Bashir Ali ALKUT

Lybian Academy for Postgraduate Studies

Youssef BENLEMAHDI

College of Sharia and Islamic Studies,
Qatar University

Redouane DAOUI

International University of Rabat, Morocco

Mohammed BOUCHENTOUF

Mohamed I University, Oujda Morocco

محمد ظهيري

جامعة كومبلوتنسي، مدريد إسبانيا

الطاهر سعود

جامعة محمد لامين دباغين سطيف 2، الجزائر

هارون باه

جامعة الشيخ أحمد بمب، طوبى السينغال

محمد البنعيادي

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس المغرب

مبروك بوطقوقة

جامعة باتنة 1، الجزائر

عبد الرحيم العطري

جامعة محمد الخامس، الرباط المغرب

خليل الخطيب

جامعة صنعاء، اليمن

إبراهيم حمداوي

جامعة ابن طفيل، القنيطرة المغرب

عبد الحق الكواني

الهيئة العلمية للمجلس الأعلى للمسلمين، ألمانيا

محمد غلبان

جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء المغرب

البشير الكوت

الأكاديمية الليبية للدراسات العليا، طرابلس ليبيا

يوسف بنلمهدي

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر

رضوان ضاوي

جامعة الرباط الدولية، المغرب

محمد بوشنتوف

جامعة محمد الأول، وجدة المغرب

ADVISORY BOARD

الهيئة الاستشارية

Burhan GHALIOUN

Sorbonne University, France

Josep Puig MONTADA

Barcelona University, Spain

Elias BELKA

Sidi Mohammed Ben Abdallah University,
Fez Morocco

Badrane BENLAHCENE

Ibn Khaldon Center for Humanities & Social
Sciences, Qatar University

Eman BARAKAT

Faculty of Arts, Damanhour University,
Egypt

Osman ABUZAIID

The Muslim World League Journal, Mecca
Saudi Arabia

Luc BARBULESCO

University of Nice, France

Hakima CHAMI

Regional Delegation of Islamic Affairs,
Rabat Morocco

Abdassamad EL YAZIDI

Secretary General of the Central Council of
Muslims in Germany

Nourdine KARRAT

Mohammed I University, Oujda Morocco

Jos MOONS

Faculty of Theology and Religious Studies,
KU Leuven, Belgium

Radouane RHENIMI

University Ibn Zohr, Agadir Morocco

Noura AMZIL

Turin University, Italy

برهان غليون

جامعة السوربون، باريس فرنسا

جوزيف باوغ مونتادا

جامعة برشلونه، إسبانيا

إلياس بلكا

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس المغرب

بدران بن لحسن

مركز ابن خلدون، جامعة قطر

إيمان بركات

كلية الآداب، جامعة دمنهور، مصر

عثمان أبوزيد

رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة
المملكة العربية السعودية

لوك باربوليسكو

جامعة نيس، فرنسا

حكيم الشامي

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط المغرب

عبد الصمد اليزيدي

الكاتب العام للمجلس المركزي للمسلمين في ألمانيا

نور الدين قراط

جامعة محمد الأول، وجدة المغرب

يوس مونس

كلية اللاهوت والدراسات الدينية، جامعة لوفان بلجيكا

رضوان غنيهي

جامعة ابن زهر، أكادير المغرب

نورا أمزيل

جامعة تورينو، إيطاليا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

**In the name of Allah, the
Most Gracious, the Most
Merciful.**

Contents

محتويات العدد

EDITORIAL

افتتاحية العدد

Why Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies? Dr. Tijani BOULAOUALI 27

لماذا مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية؟
د. التجاني بولعوالي 13

ARTICLES

مقالات

Islam and Freedom of Religion and Belief in Spain Dr. Mohammed DAHIRI 47

الإسلام وحرية الدين والمعتقد في إسبانيا
د. محمد ظهيري 47

Marriage with Women of the People of the Book in Western Countries
Dr. Mohamed GHOUJBANE 87

الزواج بنساء أهل الكتاب في بلاد الغرب: رؤية فقهية
واقعية
د. محمد غلبان 87

Être imam dans la république laïque
Dr. Youssef NOUIOUAR 101

أن تكون إماما في الجمهورية العلمانية
د. يوسف نويوار 101

Jurisprudence of Contemporary Reality from the Perspective of Unity of Knowledge and Contemporary Issues
Dr. Mustafa ATTIA JUMAA 123

فقه الواقع المعاصر
قراءة في منظور وحدة المعرفة وقضايا العصر
د. مصطفى عطية جمعة 123

Upholding Identity Amidst Adversity: the Religious and Traditional Practices of Muslim Soldiers in WWI and WWII in Europe
Dr. Mimoune DAOUDI, Salah CHIG (MA) 147

الحفاظ على الهوية وسط الشدائد: الممارسات الدينية والتقليدية للجنود المسلمين في الحربين العالميتين الأولى والثانية في أوروبا
د. ميمون داودي، ذ. صلاح الشيك 147

The Conversion of One Spouse to Islam Rather than the Other Dr. Youssef DIGOUG 163

إسلام أحد الزوجين دون الآخر: دراسة فقهية مقاصدية
د. يوسف دكوك 163

The Objectives of Islamic Law and The Legal Evidence Dr. Nouridine KARRAT 179

مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية
د. نورالدين قراط 179

The Current Debate on the Moroccan Family Code "Mudawwanat Al-'Ussra"
Dr. Karima Nour AISSAOUI 195

حول النقاش المعاصر الدائر حول مدونة الأسرة المغربية
د. كريمة نور عيساوي 195

Rules for Objective Consideration of New Fatwas on Financial Transactions
Dr. Radouane RHENIMI 211

ضوابط النظر المقاصدي في فتاوى المعاملات المالية المستجدة
د. رضوان غنيمي 211

Rethinking Jihād and Martyrdom in Islam: Insights from the Battle of <i>Mu'tah</i> beyond the Western Paradigm Dennis O. van Dijk (MA, MS)	إعادة التفكير في الجهاد والاستشهاد في الإسلام: رؤى عن غزوة مؤتة من خارج نموذج التفكير الغربي ذ. دينيس فان دايك 235
The Phenomenon of Atheism in Islamic Societies Dr. Khalid ETTOUZANY	ظاهرة الإلحاد في المجتمعات الإسلامية: تشخيص العوامل واقتراح العلاج د. خالد التouzاني 255
Religious Orders in the Tribes of Northern Morocco: A Sociological Study Dr. Mohammed KERKICH, Dr. Brahim HAMDAOUI	الزوايا الدينية بقبائل شمال المغرب: دراسة سوسيولوجية د. محمد قروق كركيش، د. إبراهيم حمداوي 277

REVIEWS	مراجعات
---------	---------

The Japanese Experience: A Study in the Foundations of the Renaissance Model Dr. Samir SAIDI	التجربة اليابانية دراسة في أسس النموذج النهضوي د. سمير الساعدي 305
The Politics of the Veil Dennis O. van Dijk (MA, MS)	سياسة الحجاب ذ. دينيس فان دايك 319
Islam and Muslims in Spain: Reality and Challenges Ahmed Amir FARES (MS)	الإسلام و المسلمون في إسبانيا الواقع والتحديات ذ. أحمد أمير فارس 325

TRANSLATIONS	ترجمات
--------------	--------

Begriffliche Entwicklung des Sufismus Dr. Redouane DAOUI	رفع القلق عن مفهوم التصوف د. رضوان ضاوي 333
--	--

افتتاحية العدد

EDITORIAL




افتتاحية العدد

لماذا مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية؟¹



DOI: 10.5281/zenodo.12516217

 الدكتور التجاني بولعوالي

* رئيس تحرير مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية

* كلية اللاهوت والدراسات الدينية، جامعة لوفان بلجيكا

tijani.boulaouali@kuleuven.be

الحمد لله الذي أعاننا وألهمنا لنقدم هذا المشروع البحثي المتمثل في مجلة "اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية"، ثم أما بعد؛

¹ To cite this article:

BOULAOUALI, Tijani, Why Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies? Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, Vol. 1, Issue 1, June 2024, 13-26.

التجاني بولعوالي، لماذا مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية؟ مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، مج. 1، ع. 1، يونيو 2024، 13-26.

- أ -

في الحقيقة، إنها لحظة تاريخية ذات رمزية خاصة، لأنها قلّما تحصل في حياتنا بالمقارنة مع الأحداث اليومية التي نعيشها بشكل رتيب على مدار العمر. وفي الوقت نفسه، لحظة معرفية ذات أهمية قصوى ليس في حياة الأفراد فقط، وإنما في مسار الشعوب والمجتمعات أيضا، لكونها من بين اللحظات التي تستمر في الذات والتاريخ والكينونة، بينما اللحظات الأخرى تتوارى خلف ظلال الماضي أو تفقد بريق ماضيها في عيون الحاضر وأفاق المستقبل. يتعلق الأمر بلحظة إطلاق مجلتنا العلمية المحكمة في هذا العدد الاستثنائي والخاص، وهي تشبه إلى حد كبير لحظة ازدياد المولود بعد مخاض طويل وعسير، وانتظار محفوف بالخوف والتردد واللايقين.

إن فكرة تأسيس مجلة مستقلة في أوروبا تخصص في الدراسات الإسلامية والعربية ليست وليدة اليوم، بل ظلت حلما يراودنا منذ هجرتنا إلى الغرب قبل ربع قرن من الزمن، وكان من الصعب تحقيق مثل هذه الفكرة أمام قلة الزاد المعرفي والأكاديمي وانعدام الدعم المعنوي والمادي، ورغم أننا كنا نُعرض عن التفكير في هذا المشروع، الذي كان "غير ممكن المنال"، كان الحلم يكبر في نفوسنا وعقولنا مع مرور الأيام، واتساع دائرة اهتمامنا الفكري والأكاديمي، وامتداد شبكة معارفنا من باحثين ومراكز ومؤسسات. خُضنا في الماضي بعض التجارب الإعلامية والفكرية المتواضعة، لكنها لم تستمر طويلا سواء لعدم نُضج الرؤية والأهداف بما فيه الكفاية، أو لانعدام الدعم المالي، أو لغياب السياق القرائي. ومع ذلك، فكان لها بعض الأثر الإيجابي من حيث التراكم في الخبرة والمنجز والرؤية. وما التجربة الحالية إلا استمرار لتلك المحاولات القديمة التي كانت تبدو لنا في الماضي فاشلة، غير أنها كانت ناجحة بالقياس مع الظروف غير الملائمة التي ظهرت فيها، وكأننا كنا وقتئذ نحاول بحماس الشباب خلق أشياء من اللاشيء، وتحويل المستحيل إلى الممكن.

والآن، وإن لم يتغير الكثير على مستوى الحلم القديم وغياب الإمكانيات، فإننا أصبحنا نملك المفتاح السري لولوج مثل هذه التجربة البحثية والأكاديمية التي نحن مقبلون عليها. بالإضافة إلى العزيمة القوية التي نتحلى بها، هناك مقومات أخرى ضرورية في مثل هذا العمل الاستثنائي، وأهمها على الإطلاق الرؤية الواضحة، ثم النضج الفكري، ثم الفريق المتمكن والمتكامل، ثم واقع القراءة والتلقي.

- ب -

اخترنا أن نطلق على مجلتنا اسم "مجلةُ اجتهاد للدراسات العربية والإسلامية"، وذلك بعد تفكير طويل في الاسم المناسب، وتشاور متكرر مع بعض الأصدقاء والمعارف، وموازنة بين مختلف التسميات التي كانت تخطر لنا أثناء شهور ممتدة من اختمار فكرة المجلة في ذهننا. وفي الأخير، استقر الأمر على كلمة "اجتهاد" التي تنطوي على حمولة فقهية وفلسفية وتاريخية وسياسية عميقة في تراثنا الإسلامي، وما تزال

ظلالها تمتد إلى عصرنا الحالي، ليس في العالم العربي والإسلامي فقط، بل في السياق الأوروبي والغربي أيضاً، حيث نعيش، وندرك أن الحاجة إلى الاجتهاد هنا أكثر منها في أي سياق آخر، لاسيما أمام نشوء شتى النوازل الفقهية التي تقتضي تعاطيا خاصا يأخذ بعين الاعتبار الشروط الحضارية الجديدة التي يوجد فيها مسلمو أوروبا والغرب.

ولا نقصد هنا الاجتهاد الفقهي فقط، وهو اجتهاد خاص ودقيق له أصحابه المتخصصين من علماء شريعة وفقهاء وأئمة متمكنين من الصناعة الفقهية، بل الاجتهاد على العموم أيضاً، حيث الباحثون الجادون من شتى المنطلقات والتخصصات يشتغلون بمختلف المسائل والنوازل والمستجدات في إطار المرجعية الفقهية الإسلامية الصحيحة والواضحة، والجميع، على ما يبدو، "يبدل الجهد" و"يستفرغ الوسع"، كما في التعريف الاصطلاحي لمفهوم الاجتهاد.

وعندما أجاب الصحابي الجليل معاذ بن جبل النبي صلى الله عليه وسلم قائلاً: "أَجْتَهِدُ رَأْيِي، لَا أَلُو"، فقد طرح هذا الحل ليس كبديل لما هو أعلى من مصادر التشريع الإسلامي، وهي القرآن والسنة، بل كامتداد حتمي وضروري لها، فاجتهاده الفردي ليس من عنديته كما قد يظهر لبعض المتأولة، بل ثمرة للتربية القرآنية والربانية التي تلقاها عن النبي صلى الله عليه وسلم، لذلك جاء رد النبي عليه في غاية الإيجابية والإطمئنان والثقة: "الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ".¹

وهذا ديدننا في هذا العمل البحثي والأكاديمي، الذي نريد له أن يكون حقا اجتهادا من الباحثين سواء المتخصصين في الصناعة الفقهية، وما أحوجنا اليوم إلى بحوثهم التي سوف تعزز لا محالة معرفة المسلمين وغير المسلمين لاسيما في أوروبا والغرب، أو المتخصصين في مجالات معرفية أخرى لكنها تتقاطع مع ما هو فقهي، كالاقتصاد والطب والتربية والقانون والأخلاق وغيرها، ويمكن للفقه الإسلامي المعاصر أن يستفيد كثيرا من تلك النتائج العلمية التي من شأنها أن تلهم الفقهاء والمجالس الإسلامية في صياغة الفتاوى المناسبة لمسلمي أوروبا والغرب.

عود على بدء، إن هذه المجلة تصدر عن مركز اجتهاد للدراسات والتكوين في بلجيكا، وهي مسجلة بشكل قانوني في المكتبة الملكية البلجيكية (KBR) والمكتبة العلمية الوطنية، تحت الرقم التسلسلي: ISSN: 2983-9939، وهي نصف سنوية ومُحكّمة حسب المعايير الأكاديمية الدولية، وتعنى بالدراسات العربية والإسلامية في أوروبا والغرب، وما ينضوي تحتهما من قضايا تمت بصلة إلى هذا الحقل المعرفي، كالدراسات اللاهوتية والدينية، وعلم الاستشراق، وعلم الاستغراب، وحوار الأديان، وعلم الأديان المقارن، وفقه الأقليات، وصورة الإسلام، وغيرها.

¹ أحمد بن حنبل، المسند، تح. شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2001، رقم الحديث: 22007، 333/36. هذا الحديث تم تضعيفه من عدد من العلماء من حيث السند، غير أنه مشهور لدى علماء الحديث والفقه، بل وأن هناك أحاديث أخرى تقوي معناه وتؤكد.

- ج -

أصبحت الشريحة العربية والمسلمة تشكل مكونا وازنا في المجتمعات الغربية والأوروبية التعددية المعاصرة سواء على المستوى الديمغرافي أو المؤسسي أو المعرفي. وقد اتسعت رقعة الطلب لدى المسلمين على مختلف المنتوجات الفكرية والتربوية واللغوية والاقتصادية أمام انكماش العرض الذي لا يلبي هذه الحاجة الملحة، أو بالأحرى فإنه يوجد عرض لكنه لا يناسب متطلبات المسلمين وتطلعاتهم. وهذا ما ينطبق أيضا على المجال المعرفي الذي يقتضي مزيدا من التقويم والتأهيل والاجتهاد لمواكبة الشروط الحضارية الجديدة، حيث الحضور الإسلامي في أوروبا والغرب يشهد تحولات جذرية من سياق الهجرة إلى سياق المواطنة، من الطور الإشكالي إلى الطور الإسهامي ومن التموضع السالب إلى التعاطي الفاعل.

وعندما نقوم بتقييم لراهن المسلمين في أوروبا، بُعيد ما يناهز النصف قرن من انطلاق الهجرة العمالية في ستينات القرن الماضي، نجد أن هؤلاء تمكنوا من تحقيق عدد لا يُستهان به من المكاسب التربوية والأكاديمية والمؤسسية والقانونية والسياسية. وهكذا صار المسلمون عامة والأجيال المسلمة الصاعدة خاصة تحضر وتساهم بشكل إيجابي في التعليم والبحث العلمي والمجتمع المدني والعمل السياسي والإعلام وغير ذلك. ولم يغب عنصر الهوية الإسلامية الأصلية في خضم هذه التحولات التي يفرضها السياق العلماني والتعددي الجديد الذي يعيش فيه المسلمون، بل ظل يطرح نفسه دوما سواء عبر وسائل الإعلام ونقاشات السياسة أو في المؤسسات التعليمية والأكاديمية والبحثية.

وقد ظل الإسلام خلال قرون طويلة حبيس التنظيرات الاستشراقية والاستعرابية التي تدرس مختلف مباحثه اللاهوتية والفقهية والأخلاقية واللغوية من خارج المرجعية المعرفية والمنهجية الإسلامية، وقد أفضى ذلك الانشغال الاستشراقي إلى إرساء ما يعرف بحقول الدراسات العربية والإسلامولوجيا واللاهوت الإسلامي والدراسات القرآنية التي لا تكاد تخلو منها كليات الآداب واللغات واللاهوت في مختلف الجامعات الأوروبية والغربية العتيقة، ما أثرى هذه الحقول المعرفية والأكاديمية على مستوى البرامج الدراسية والمؤتمرات المتخصصة والإصدارات البحثية والمجلات العلمية المحكمة. وهكذا انفردت كل كلية أو قسم للدراسات الدينية أو اللغوية بمواد أو برامج خاصة بالدراسات العربية والإسلامية، وعُرفت بعض الجامعات بندوات علمية دولية متخصصة في بعض قضايا الإسلام واللغة العربية، وعمدت بعض المراكز الأكاديمية إلى إصدار مؤلفات ومجلات محكمة متخصصة في الدراسات العربية والإسلامية.

وفيما يتعلق بالمجلات العلمية المحكمة التي تتخصص في الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا والغرب، فقد سجلنا خمس ملاحظات نقدية، وهي كالآتي.

1. إن أغلب هذه المجلات تصدرها جامعات ومراكز بحثية أوروبية وغربية غير إسلامية، وهي تتخذ من الإسلام واللغة العربية موضوعها البحثي الأساس.

2. إن هذه المجالات تنطلق في مقاربتها للإسلام في الغالب الأعم من منطلقات "استشراقية" ونقدية خارجية، وتشترط على الباحثين، مسلمين وغير مسلمين، الخضوع للمعايير المعرفية والمنهجية التي تعتمدها.

3. إن هذه المجالات تدرس الإسلام والثقافة العربية من المنظور الخارجي دون إعطاء أهمية كبيرة للمقاربة الداخلية، سواء التقليدية أو المعاصرة التي يسلكها الكثير من الباحثين ذوي الخلفية العقدية الإسلامية.

4. هناك بعض المجالات التي لا تكتفي بوضع المعايير المنهجية الصارمة فقط، بل تخضع البحوث لجهازها التحكيمي الذي لا يخلو من التأثيرات الإيديولوجية والاستشراقية التي لا تقبل المسلمات اللاهوتية والفقهية والأخلاقية الإسلامية.

5. هناك توجه جديد لدى الكثير من المجالات الدولية المحكمة، وهو اشتراط رسوم مالية "عالية جدا" على الباحثين مقابل نشر مقالاتهم، ما يجعل الهدف المادي يُهيمن على البحث الأكاديمي على حساب الأهداف المعرفية والتربوية والتوعوية.

وهذا يعني أنه بالرغم من التطور الكبير (والإيجابي إلى حد ما) الذي شهدته الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات ومراكز البحث الغربية والأوروبية، فإن التعاطي الأكاديمي في الغرب مع مباحث الإسلام بصفة خاصة لا يخلو من التحيز الذاتي والإيديولوجي على حساب الحياد والتجرد الموضوعي. وفي خضم هذه الوضعية غير المحمودة التي تعترى البحث الإسلامي في العالم الأكاديمي الغربي نشأت فكرة إرساء مجلة علمية محكمة، وهي تركز من جهة على تناول المباحث الإسلامية والعربية من داخل مرجعيتها الأم مع الاستفادة من مكتسبات البحث العلمي الغربي لا سيما المنهجية والتقنية والتواصلية والطباعية. وتقارب من جهة أخرى الإسلام وقضايا المسلمين من داخل السياق الأوروبي والغربي مع الانفتاح على المقاربات الموضوعية الوافدة من خارج أوروبا والغرب. وهكذا نمح في هذه المقاربة حيزا لدراسة الإسلام من منظوره الداخلي، والتي تكاد تغيب في الدراسات العربية والإسلامية المعتمدة في الغرب، وفي الوقت نفسه ننطلق من الداخل الأوروبي والغربي سواء لتقريب الحضور الثقافي والديني والأدبي والأكاديمي الإسلامي فيه أو لتفكيك الدراسات الغربية التي تشتغل أكاديميا بذلك الحضور. وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى بعض التجارب الأكاديمية الأوروبية التي بدأت في العقود الأخيرة تعتمد مقاربة تدريسية وبحثية تنطلق من داخل الإسلام، وعلى رأسها تجربة كلية اللاهوت والدراسات الدينية بجامعة لوفان في بلجيكا، حيث يتمتع الطالب والباحث المسلم بمساحة كافية لتلقي العلوم الإسلامية تماما كما تدرس في الجامعات الإسلامية مع منح حيز للمقاربات الخارجية الغربية التقليدية والمعاصرة.

- د -

إن مجلة اجتهاد تعنى بالدرجة الأولى بالدراسات العربية والإسلامية في أوروبا والغرب سواء عبر مقارنة مختلف قضايا الإسلام والمسلمين الدينية والفقهية والثقافية والتربوية والاجتماعية والسياسية والتاريخية، أو عبر تناول شتى الدراسات والبحوث الاستشراقية التقليدية والمعاصرة حول الإسلام بالمراجعة والنقد والتقويم. وهذا يعني أننا نشتغل على مستويين رئيسين؛ أحدهما أننا نقدم الإسلام من الداخل في مقابل المقاربات الاستشراقية والإسلامولوجية الخارجية، التي تفرغ المباحث الإسلامية من روحها الأصلية لتقدمها بشكل منهجي موضوعي جاف، يجرد الإسلام من أبعاده الغيبية، والنبوة من جوهرها الرباني، والقرآن من أبعاده التعبديّة والإعجازية. ونركز في المستوى الآخر على مقارنة الإسلام من الداخل الغربي الذي نعيش فيه، بل ونشكل جزءاً لا يتجزأ منه، وذلك في مقابل المقاربات العربية والإسلامية الوافدة من خارج سياق المسلمين في الغرب؛ فهي تشتغل بقضايا المسلمين هنا "عن بعد"، بينما البحث العلمي يقتضي المعايشة والمواكبة والتطبيق والرصد الميداني. لذلك، لا تخلو نتائج أغلب تلك البحوث من التريديد الحرفي لما ينشر في الغرب حول الإسلام، ويُقرأ إما بلغته الأصلية، أو يترجم في مرحلة لاحقة عادة ما تكون متأخرة، إلى اللغة العربية. وأكثر من ذلك، فهناك مجموعة من الكتابات التي تحيد عن المعايير المنهجية، وتصطبغ بالانفعالية، ولا تخلو من الإسقاطية وشبح نظرية المؤامرة. وقد راعينا في هذا المشروع تحقيق جملة من الأهداف الجوهرية، حتى يكون عملنا ذو طابع مقصدي واستراتيجي وعقلاني، وتحدد أهم هذه الأهداف فيما يأتي:

- تناول مختلف مباحث الإسلام اللاهوتية والفقهية والأخلاقية والفلسفية والاجتماعية واللغوية والتاريخية بمنهجية نقدية موضوعية تنطلق من داخل المرجعية الإسلامية مع الاستفادة من المنجزات البحثية الخارجية لا سيما المنهجية والتقنية واللسانية.
- الاشتغال بمختلف الدراسات الاستشراقية التقليدية والمعاصرة حول الإسلام بغرض مراجعتها لتقويم المنحرف منها والاستفادة من نتائجها الجادة والنوعية.
- إغناء حقل الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا والغرب بمقاربة مغايرة تركز على المنظور الإسلامي الداخلي وتأخذ السياق الحضاري والواقعي الغربي بعين الاعتبار.
- إعادة الاعتبار للتيار الاستشراقي والاستعرابي الموضوعي عبر تخصيص ملفات مستقلة لعلماء ومفكرين وشخصيات ومدارس استشراقية تناولت الإسلام بتجرد علمي وروح موضوعية.
- توثيق ما يتعلق بالدراسات العربية والإسلامية في أوروبا والغرب عبر التعريف بمختلف الباحثين المسلمين وغير المسلمين والمراكز البحثية والمؤسسات الأكاديمية والمعاهد العلمية.
- مراجعة ما ألف حول شتى مباحث الإسلام الدينية والتاريخية والفكرية واللغوية من كتب ومعاجم وموسوعات وأشرطة.

- إطلاق بليوغرافيا تعريفية وتوثيقية لأهم ما ألف في حقل الدراسات العربية والإسلامية قديماً وحديثاً، في أوروبا والغرب.
- ترجمة أهم المقالات والدراسات الغربية التي اشتغلت بالإسلام إلى اللغة العربية، وفي المقابل ترجمة أهم الأعمال العربية حول الإسلام في الغرب إلى بعض اللغات الأوروبية.
- تمكين الباحثين الشباب من نشر دراساتهم ونتائج رسائلهم وأطاريحهم الجامعية في شكل مقالات أو فصول أو ملخصات.
- تنظيم ندوات علمية دولية ولقاءات تواصلية وتكوينات منهجية وبيداغوجية سواء من طرف مركز اجتهاد للدراسات والتكوين أو بتعاون مع مراكز بحثية ومؤسسات أكاديمية في أوروبا والغرب والعالم العربي والإسلامي.
- إصدار دراسات فردية أو مشتركة موازية من طرف المجلة أو في إطار مشروع "سلسلة دراسات الإسلام في الغرب".

- ه -

لقد قمنا بترتيب المجلة حسب أبواب رئيسة ثابتة، وهي المقالات، الفصول، المراجعات النقدية، المراجعات التقديمية، الترجمات، ثم في الأخير الحوارات. وانطلاقاً من العدد الثاني القادم سوف نشغل بملفات محددة تخص الدراسات الإسلامية والعربية وقضايا المسلمين في أوروبا والغرب، على أن يتمحور حوالي 70% من المواد حول ملف العدد، ويخصص باقي العدد لمباحث حرة تقع خارج موضوع الملف. ثم إن حصة الأسد تكون للمقالات العلمية المحكمة، على حساب الأبواب الأخرى، إما لحاجة الباحثين إلى ذلك لكون الجامعات تفرض عليهم نشر المقالات، وإما لحاجة المجلة نفسها إلى أكبر عدد من المقالات النوعية المحكمة لتحقيق شروط التصنيف الأكاديمي الدولي، ومن ثم الرقي بهذه المبادرة البحثية، وتحقيق الأهداف المسطرة.

وفيما يتعلق بهذا العدد الأول من المجلة، فقد تضمن افتتاحية، وإثنا عشر مقالة؛ منها ثلاث مقالات باللغة الإنجليزية وواحدة باللغة الفرنسية وباقي المقالات الثمانية باللغة العربية، وثلاث مراجعات، وترجمة واحدة.

الافتتاحية من قلم رئيس التحرير والمسؤول عن المجلة الدكتور التجاني بولعوالي، وقد تعرض فيها للظروف الذاتية والموضوعية التي ظهر فيها هذا المولود الفكري والبحثي، حيث السياق الجديد الذي يوجد فيه المسلمون في أوروبا والغرب يقتضي مثل هذه المبادرات والمشاريع التي من شأنها أن تقارب الإسلام من منظور داخلي يراعي المصادر الإسلامية المعتمدة، وفي الوقت نفسه، يفتح على واقع المسلمين في الغرب بوعي فقهي وتعاطي ميداني وإدراك عقلائي. ثم إن الباحث توقف عند جملة من الأهداف التي تسعى المجلة إلى تحقيقها عبر مقارنة شمولية جديدة، تجمع بين التقديم الموضوعي لمختلف مباحث

الإسلام، والنقد المؤسس لنتائج الاستشراق سواء التقليدي أو المعاصر، والعمل التوثيقي للإسلام في أوروبا والغرب، والترجمة العلمية، والإصدارات المشتركة، وغيرها. بالإضافة إلى ذلك، قدم رئيس التحرير لمحة عامة حول الأعمال المنشورة في هذا العدد، ليقرب القارئ من أهم المضامين التي اشتغل بها الباحثون.

جاءت المقالة الأولى تحت عنوان "الإسلام وحرية الدين والمعتقد في إسبانيا"، وهي للدكتور محمد ظهيري، الأستاذ والباحث في جامعة كومبلوتينسي بمدريد في إسبانيا. وقد تناول فيها مختلف مظهرات الحضور الإسلامي في إسبانيا بالدراسة والتحليل. فبعد تقديمه لموضوع المقالة في ارتباطه بالهجرة، تعرض الى العلاقة الوثيقة بين الإسلام وإسبانيا منذ الفتح الإسلامي للأندلس إلى يومنا هذا. كما تطرق إلى موضوع حرية التدين والمعتقد في إطار المنظومة القانونية الإسبانية منذ المصادقة سنة 1967 على أول قانون إسباني يعترف بحرية المعتقد وينظم حرية العبادة وعلاقة الدولة مع تمثيلية كل الديانات. كما أنه عالج واقع المسلمين والإسلام في إسبانيا وكذا الجمعيات والاتحادات الإسلامية ودورها في الدفاع عن حقوقهم وصور مكنسباتهم. وفي الأخير، خصص الباحث حيزاً مهماً لإشكالية الاندماج والتعايش ومعيقاته وكذا لدور مجموعة من المؤسسات المدنية في التحسيس والتوعية بأهمية التسامح الديني والحوار الثقافي والعيش المشترك في تقدم الشعوب ورقمها.

المقالة الثانية الموسومة بـ "الزواج بنساء أهل الكتاب في بلاد الغرب: رؤية فقهية واقعية"، للدكتور محمد غليان، وهو أستاذ وباحث بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء في المغرب. وقد اشتغل فيها بمسألة فقهية مهمة، وهي الزواج بالمرأة الكتابية في بلاد الغرب، وتكمن أهمية هذا الموضوع في انتشار هذه الظاهرة أثناء العقود الأخيرة جراء استقرار أعداد غفيرة من المسلمين في مختلف البلدان الأوروبية والغربية. وقد ترتب عن العيش المشترك بين الغربيين الأصليين والمسلمين والأجانب الوافدين ظهور جملة من المستجدات والنوازل التي تقتضي قراءة فقهية واقعية، ومنها زواج المسلمين المختلط من النساء الكتابيات. وبعد أن عرض الباحث أقوال الفقهاء المختلفة في حكم الزواج بالكتابية، تريت عند موجبات تغير الفتوى في هذه المسألة، وأثر تغير الزمان والمكان والأحوال فيها، لينهي في الأخير مقالته بترجيح المسألة عبر مناقشة حكم الإباحة وتغير الفتوى سواء من الإباحة إلى الكراهة أو من الإباحة إلى المنع.

المقالة الثالثة باللغة الفرنسية، وقد عنونت بـ: "أن تكون إماماً في الجمهورية العلمانية"، وهي للدكتور يوسف نويوار الباحث في مختبر الدراسات والأبحاث في علم الاجتماع والإثنولوجيا بجامعة مونبلييه في فرنسا. وقد ذهب فيها الباحث إلى إن مسألة الأئمة، التي تطرح بشكل حاد في النقاش العام في فرنسا، غالباً ما تتجاوز القضايا الدينية لتتناول مجالات سياسية وإعلامية وأمنية أخرى. ويحاول من خلال دراسته وصف الواقع المعقد لـ "مستشاري الدين المسلمين" في فرنسا، بما في ذلك تنوع ملفاتهم

الشخصية، وطرق تمويلهم، وصعوبات تجنيدهم. بالإضافة إلى التحدي الكبير المتمثل في تكوينهم، في فرنسا وفي بلدان هجرة المسلمين، في ضوء الصعوبات والقيود التي تواجه هذه المهنة في سياق علماني.

المقالة الرابعة جاءت تحت عنوان: "فقه الواقع المعاصر: قراءة في منظور وحدة المعرفة وقضايا العصر"، وهي للدكتور مصطفى عطية جمعة، الأستاذ والباحث في كل من الجامعة الإسلامية في ميسوتا بالولايات المتحدة الأمريكية، والجامعة الأمريكية المفتوحة في الكويت. وقد قدم فيها شرحاً وافياً لفقه الواقع المعاصر في أبعاده الأصولية والفقهية والمعرفية، كما أنه ناقش المفاهيم المرتبطة بهذا الفقه، وكيف يمكن أن يستفيد - ويفيد - كلٌّ من العالم والفقهاء والداعية والباحث في هذا الموضوع، من خلال طرح تصور شامل لفقه الواقع المعاصر، بما يجعل أسس هذا الفقه واضحة جلية. وتتضمن هذه المقالة أربعة مباحث، وهي على التوالي حول التأسيس اللغوي والاصطلاحي لمفهوم فقه الواقع، وإشكالية المعاصرة وخطابها الفقهي، والحاجة إلى فقه الواقع، وفي الأخير جملة من القضايا المتعلقة بفقه الواقع المعاصر.

المقالة الخامسة الموسومة بـ: "الحفاظ على الهوية وسط الشدائد: الممارسات الدينية والتقليدية للجنود المسلمين في الحربين العالميتين الأولى والثانية في أوروبا"، وقد كتبت باللغة الإنجليزية من طرف الباحث والأستاذ الدكتور ميمون داودي، والباحث صلاح الشيك (طالب دكتوراه) بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس سايس بالمغرب. وقد خلصت المقالة إلى أنه رغم بلاء الجنود المسلمين في الحربين العالميتين الأولى والثانية، فإن مساهماتهم يتم التغاضي عنها بشكل عام في الأرشيفات التاريخية الغربية. وقد كافح الجنود المسلمون كثيراً خلال الصراع من أجل إدارة عقيدتهم، وأداء واجهم العسكري، ومواجهة الطقس الأوروبي القاسي. واستلزم هذا الصراع بين السياسة العسكرية والمسؤوليات الدينية مراجعات وتعديلات كبيرة ورغبة في استكشاف مناطق مجهولة. وقد اعتمد الباحثان في هذه الدراسة الروايات الشخصية والتاريخية والدراسات الأكاديمية ولقطات الأفلام لاستكشاف كيفية تعامل الجنود المسلمين مع الآخر والبيئة غير المألوفة.

المقالة السادسة بعنوان: "إسلام أحد الزوجين دون الآخر: دراسة فقهية مقاصدية"، وهي للباحث الدكتور يوسف دكوك، والأستاذ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة القاضي عياض في مراكش بالمغرب. وقد سعى من خلال هذه المقالة إلى دراسة إشكالية اجتماعية في المجتمعات المختلطة التي تتباين فيها معتقدات الناس وتختلف، حيث إن أحد الزوجين غير المسلمين يعلن اعتناقه الدين الإسلامي وانتماءه إليه، مع بقاء الزوج الآخر على دينه الأصل، وهنا يقع الإشكال في حكم عقد الزوجية بين هذين الزوجين، وتكمن أهمية بحث هذه المسألة في تقديم الحكم الشرعي الذي ينبني على أدلة الشريعة الكلية والجزئية حتى يكون المسلم على بينة من أمره، وتكون العلاقة بين هذين الزوجين علاقة شرعية موثوقة. وقد توزعت المقالة على محورين اثنين هما: إسلام المرأة مع بقاء زوجها على دينه، وإسلام الرجل مع بقاء زوجته على دينها.

المقالة السابعة، عُنوانت بـ: "مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية"، وهي من قلم الدكتور نور الدين قراط، الأستاذ والباحث في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الأول في وجدة بالمغرب. وقد جاءت هذه المقالة بهدف إمارة اللثام عن العلاقة المتقاطعة بين علم أصول الفقه ونظرية مقاصد الشريعة الإسلامية. وقد توزعها مبحثان، تم تخصيص أحدهما للعلاقة الوثيقة بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة انطلاقاً من آراء مجموعة من الفقهاء الأصوليين والمقاصديين. أما المبحث الآخر، فقد ناقش فيه الباحث مقاصد الشريعة ومسلك الاستقراء الذي يشكل مقوماً جوهرياً في هذا العلم، حيث إنه إذا كانت المقاصد الشرعية لا بد لها من دليل فهذا الدليل في الغالب هو مسلك الاستقراء، الذي يُكسب المقاصد قوة ويجعلها تهيمن على عملية الاجتهاد برمتها، ولكن دون أن تستقل في إثبات الحكم الشرعي!

المقالة الثامنة، باللغة الإنجليزية، جاءت تحت عنوان: "النقاش الدائر حول مدونة الأسرة المغربية"، وهي من إنجاز الدكتورة كريمة نور عيساوي، الأستاذة والباحثة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة عبد المالك السعدي في تطوان بالمغرب. وتذكر الباحثة أن قانون الأسرة المغربي "مدونة الأسرة" دخل حيز التنفيذ في فبراير 2004، وبعد عشرين عاماً من تطبيقها، أثار هذا التشريع مستوى متزايداً من الانتقادات من طرف المجتمع المدني (الحركات النسوية، وجمعيات حقوق الإنسان، وما إلى ذلك). وهذا يعني أن بدايات إصلاح "المدونة" أصبحت حساسة، ما يقتضي تصحيحاً بشكل عاجل لأوجه القصور فيها. لكن حساسية هذا الموضوع الشائك تستلزم ضرورة التوافق بين مختلف مكونات المجتمع. وتركز هذه المقالة على الوضع الحالي للنقاش حول "المدونة"، مع عرض تفصيلي في الوقت نفسه لأبرز الإشكالات التي تطرحها مدونة الأحوال الشخصية من حيث فهمها وتفسيرها للقوانين، وكذلك تسليط الضوء على أهم مطالب الحركات النسوية.

المقالة التاسعة الموسومة بـ: "ضوابط النظر المقاصدي في فتاوى المعاملات المالية المستجدة، من إسهام الدكتور رضوان غنيمي، الأستاذ والباحث في جامعة ابن زهر بأكادير في المغرب. ويشير الباحث إلى أنه لا خلاف في أن خطر الفتوى جسيم لما لها من الأثر الكبير على الفرد والمجتمع، ولما ينبني عليها من حفظ الدين أو تضييعه، خاصة وأنها تتعلق ببيان الحكم الشرعي الصادر في أصله عن الله، ويكون المفتي بذلك موقفاً عن الله. لذلك نجد من العلماء من اعتبر المفتي في مقام النبي من حيث المسؤولية، كما يذهب الشاطبي في كتابه الموافقات. ويضيف الباحث، أنه لأجل هذه الأمانة الصعبة، والمهمة الخطيرة، فإن هناك من العلماء المسلمين من يتورع عن الفتوى، بل وكان الواحد منهم يتمنى لو سئل غيره. لكن حيث إن نصوص الشرع محدودة متناهية، والنوازل والقضايا متجددة غير متناهية، وحيث إن الواقع ينبغي أن يُخضع لشرع الله، لتبقى هذه الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، كان لزاماً وجود فئة من العلماء المجتهدين امتلكوا آليات الاجتهاد للتصدي لهذه المستجدات وبيان حكم الله فيها.

المقالة العاشرة، باللغة الإنجليزية، عُنونت بـ "إعادة التفكير في الجهاد والاستشهاد في الإسلام: رؤى عن غزوة مؤتة من خارج نموذج الغربي"، وهي للباحث الهولندي دينيس فان دايك، ذي التكوينات الأكاديمية المتنوعة بجامعة أمستردم وليدن ولوفان. ويهدف الباحث من خلال هذه المقالة إلى إعادة تقييم مفهوم الجهاد في التراث الإسلامي، للكشف عن طبيعته المعقدة وفصله عن المفاهيم الغربية الخاطئة السائدة التي تربط الجهاد حصراً بالتطرف والعنف. ومن خلال ترسيخ المناقشة في الحدث التاريخي لمعركة مؤتة، فإنه لا يسلط الضوء على لحظة محورية في التاريخ العسكري الإسلامي فحسب، بل يقدم أيضاً رؤى حول الأسس الروحية والقانونية للجهاد كما يُنظر إليها في التقاليد الفكرية واللاهوتية الإسلامية الأوسع. ومن خلال سرد معركة مؤتة وإرثها، يسلط المقال الضوء على الاعتبارات الاستراتيجية والروحية والأخلاقية، إلى جانب الإيمان الثابت بالله وسط المحن والاضطهاد الذي وجه الجهود العسكرية الإسلامية. ويدعو هذا الفحص إلى إجراء محادثة أكثر استنارة واحتراماً حول التقاليد الإسلامية، ويحث القراء الغربيين على التشكيك في تحيزاتهم وتصوراتهم المسبقة المتجذرة في الخطاب السياسي.

المقالة الحادية عشر، جاءت تحت عنوان: "ظاهرة الإلحاد في المجتمعات الإسلامية: تشخيص العوامل واقتراح العلاج"، وهي للباحث الدكتور خالد التوزاني، رئيس المركز المغربي للاستثمار الثقافي - مساق. وقد سعى في هذه الدراسة إلى فهم ظاهرة الإلحاد في المجتمعات الإسلامية، من خلال التركيز على تشخيص أهم العوامل التي أدت إلى انتشارها، ثم اقتراح بعض الحلول الممكنة من أجل الحد من خطورتها على تماسك المجتمع الإسلامي وحماية هويته العقدية والدينية، وذلك وفق مقاربة شمولية تأخذ بعين الاعتبار تعقد هذه الظاهرة وتحولاتها من الإنكار الصريح للخالق ورفض الدين، إلى الإنكار الضمني الذي يأتي بمبررات علمية ومنطلقات معرفية ونظريات في الحقوق والحريات الفردية، ما يجعل الإلحاد أكثر التباساً مع ظواهر أخرى ترتبط بالسلوك الإنساني بشكل عام. وتؤكد هذه الدراسة الصلة الوثيقة بين الإنسان وخالقه باعتبارها تمثل الفطرة السليمة، وعلى كون ظاهرة الإلحاد مجرد أمر طارئ، وهذا ما يفسح المجال لدعوة الملحدون إلى تصحيح رؤيتهم للدين والتدين.

المقالة الثانية عشر، الموسومة بـ "الزوايا الدينية بقبائل شمال المغرب: دراسة سوسولوجية (قبيلة أنجرة أنموذجاً)"، من تناول الباحثين الدكتور محمد قروق كركيش والدكتور إبراهيم حمداوي في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة ابن طفيل في القنيطرة بالمغرب. وتشتغل هذه المقالة بأحد أهم أنماط التدين في القبائل المغربية، وعلى وجه الخصوص بقبيلة أنجرة بالشمال الغربي المغربي، وهو ظاهرة الزوايا الدينية، باعتبارها مظهراً للنسق الديني بصفة عامة، أو التدين بالشمال المغربي بصفة خاصة، وذلك من خلال الكشف عن بنية هذه الزوايا وأصولها وامتداداتها، وعن أصنافها وأنواعها، ومختلف الطقوس والمعتقدات الدينية المرتبطة بها، والتغيرات التي شملتها بين الأمس واليوم. وقد توزعت هذه المقالة ثلاثة مباحث، أولها تم تخصيصه لدراسة توثيقية وتعريفية بمختلف أنماط الزوايا الدينية بقبيلة أنجرة في شمال المغرب، وثانها تم فيه تناول تاريخ الزوايا الدينية في المنطقة المدروسة، انطلاقاً من مرحلة

نشأتها وتتبعاً لامتداداتها التاريخية. وفي الأخير، تم معالجة بنية الزوايا الدينية بالقبيلة، وما شهدته من تغيرات وتحولات.

وفضلاً عن هذه المقالات الغنية؛ محتوى ومنهجاً، تضمن هذا العدد الأول من المجلة ثلاث مراجعات. تعتبر المراجعة الأولى تحليلية ونقدية، وهي للباحث السوسولوجي في مركز نماء للأبحاث والدراسات، الدكتور سمير الساعدي، وقد راجع فيها كتاب "التجربة اليابانية: دراسة في أسس النموذج النهضوي" للباحث المغربي في العلوم السياسية الدكتور سلمان بونعمان. أما المراجعتان الأخريان، فقد تم فيهما عرض كتابين. الكتاب الأول للمؤرخة الأمريكية جوان والاش سكوت، وعنوانه: "سياسة الحجاب"، وقد صدر عام 2007، وقام بمراجعته الباحث دينيس فان دايك. أما الكتاب الثاني فهو للدكتور محمد ظهيري من جامعة كومبلوتينسي في مدريد، وعنوانه: "الإسلام والمسلمون في إسبانيا: الواقع والتحديات". وقد صدر العام الماضي (2023)، وقام بمراجعته الأستاذ أحمد أمير محمد فارس، وهو باحث دكتوراه في كلية الآداب بجامعة لوفان في بلجيكا.

بالإضافة إلى ما سبق من المواد، احتوى هذا العدد من المجلة مقالة "رفع القلق عن مفهوم التصوف"، وهي ترجمة عن الألمانية للمقالة الأصلية "التطور المفاهيمي للصوفية"، للبروفيسور التركي مردان غينس من جامعة أوسنابروك في ألمانيا. وقد قام بهذه الترجمة الدكتور رضوان ضاوي، الأستاذ بجامعة الرباط الدولية في المغرب.

- 9 -

ولا بد من الإشارة في هذه الافتتاحية أيضاً إلى أن مركز اجتهاد للدراسات والتكوين مؤسسة مستقلة تعتمد التمويل الذاتي، دون دعم من أي جهة سواء أوروبية أو إسلامية، وهذا ما ينطبق أيضاً على مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية، ما يشكل تحدياً كبيراً لاستمرارية هذا المشروع المعرفي والأكاديمي، الذي يعتبر ضرورة ملحة فيما يتعلق بالحضور الإسلامي المعاصر في أوروبا والغرب، وهو حضور يقتضي مقارنة داخلية تُلبّي حاجات الأجيال المسلمة الصاعدة والمسلمين الجدد والمتعطشين لمعرفة الإسلام. وقد فكرنا في مختلف الآليات والطرق لتحصيل الإمكانيات المادية التي يتطلبها المشروع، كاشتراك مادي رمزي لأعضاء المركز والمجلة، والدفع مقابل تحكيم المقالات المقدمة للنشر وتجويدها ونشرها، والدفع مقابل شهادة المشاركة، وشراء نسخة من المجلة الورقية من الأعضاء والمساهمين فيها، وغيرها من الأفكار. لكن لم نطرح أي منها بشكل إلزامي إلى حد الآن، لأننا في حاجة إلى التشاور والتوافق حولها. ثم هناك قنوات أخرى للتمويل من مؤسسات معينة سواء من داخل أوروبا أو من خارجها، وقد طرح علينا البعض مسألة التمويل، غير أننا نحاول تفضي أي دعم لا يخلو من أهداف إيديولوجية معلنة أو خفية. وعلاوة عن ذلك، يمكن التفكير مستقبلاً في مشاريع بحثية تقدم لمؤسسات جامعية وأكاديمية ومراكز بحثية وصناديق الدعم، شريطة أن تكون موثوقة ومعروفة بنزاهتها الجيدة وسمعتها الطيبة في الأوساط العلمية.

ومع ذلك كله، فإن الدعم الكبير الذي نعول عليه لإنجاح هذه المبادرة هو الخبرات العربية والإسلامية وغير الإسلامية، التي قد يشكل لها هذا المشروع منصة معرفية وبحثية للتعاون المشترك وتبادل التجارب وتنسيق الجهود. ولعل ما حفزنا كثيرا على المضي قدما على هذا المنوال هو التحفيز الرمزي والمعنوي الذي نتلقاه منذ إثارة هذه الفكرة من مختلف الباحثين والمفكرين والخبراء من شتى الأجيال والتخصصات والسياقات. وقد سارع كل من سمع بهذه المبادرة إلى الانضمام إلينا رغم انعدام ما قد يستقطب الإنسان من امتيازات ملموسة ومنافع مادية. وهكذا، اتسعت رقعة اللجان الخاصة بالمجلة (التحريرية، العلمية، الاستشارية، التقنية) إلى ما يناهز الخمسين باحثا وخبيرا، ينحدرون من عشرين بلدا، وينتمون إلى مختلف الحقول المعرفية (دراسات إسلامية، فلسفة، لاهوت مسيحي، فكر سياسي، أنثروبولوجيا، سوسولوجيا، إعلام وصحافة، دراسات عربية وأدبية، دراسات إفريقية تنمية ذاتية، علوم تربوية)، ويتوزعون على شتى الأجيال العمرية من مخضرمين وباحثين شباب وغربيين وغير ذلك.

ويقتضي منا المقام ذكر بعض هؤلاء، ونبدأ بالعنصر النسوي الذي ازدانت به مختلف هيئات المجلة، ونذكر الباحثات المتميزات: كريمة نور عيساوي وحكيمة الشامي وصابرين البقالي من المغرب، وإيمان بركات من مصر، وزهرة الثابت من تونس، ونورا أمزيل من إيطاليا. ثم نشير إلى الباحثين غير المسلمين الذين أبوا إلا أن يكونوا حاضرين معنا في هذا المشروع، ويتعلق الأمر بجوزيف باوغ مونتادا من إسبانيا، ويوس مونس من بلجيكا، وملفين أروا أوغودي من نيجيريا، ودينيس فان دايك من هولندا. ويجدر أيضا الإلماع إلى بعض المفكرين الأفاضل في مجالات تخصصهم، والذين شرفوا المركز والمجلة بحضورهم الرمزي والمعرفي الوازن، وهم: برهان غليون، وعثمان أبو زيد، وبدران بن لحسن، ومصطفى بوجمعة، وإلياس بلكا، ومصطفى عطية جمعة، وامحمد جبرون. ونعتذر كثيرا لمن لم نذكر اسمه، وهو على أي حال مذكور في موضع آخر من المجلة، أو سوف يأتي عليه الدور لاحقا.

- ز -

وفي آخر المطاف، حري بنا أن نتقدم بالشكر الجزيل إلى كافة المساهمين في هذا العدد الأول من المجلة، وهم يتوزعون على ثلاث فئات. تتحدد الفئة الأولى في الباحثين المشاركين بمقالاتهم ومراجعاتهم، وهم على التوالي: محمد ظهيري، محمد غلبان، يوسف نويوار، مصطفى عطية جمعة، ميمون داودي، صلاح الشيك، يوسف دكوك، نور الدين قراط، كريمة نور عيساوي، رضوان غنيبي، دينيس فان دايك، خالد التوزاني، محمد قروق كركيش، إبراهيم حمداوي، سمير الساعيدي، أحمد أمير محمد فارس، رضوان ضاوي. أما الفئة الثانية فتتمثل في المحكمين والمدققين اللغويين، وهم: عبد العزيز العمراني، مصطفى عطية جمعة، ميمون داودي، بوسرو بوسرو، الحسن الغشتول، التجاني بولعوالي. ولا يفوتنا في ختام

هذه الافتتاحية أن نشير إلى الفئة الثالثة من المساهمين في المجلة، وهي فريق الإشراف الفني الذي يتضمن خيرة الباحثين الشباب الذين يتعاونون معنا في هذا المشروع بجدية وتفان وطموح.

ولله الكمال ومنه السداد.

تم تحريره بمدينة خينت في بلجيكا، بتاريخ: 10 أبريل 2024.

EDITORIAL

Why Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies?¹

Dr. Tijani BOULAOUALI 
Editor-in-Chief of Ijtihad Journal
Faculty of theology and Religious Studies
KU Leuven Belgium
tijani.boulaouali@kuleuven.be



DOI: 10.5281/zenodo.12516628

Praise be to God who has helped and inspired us to present our research project: “Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies.”

¹ To cite this article:

BOULAOUALI, Tijani, Why Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies? Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, Vol. 1, Issue 1, June 2024, 27-42.

التجاني بولعوالي، لماذا مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية؟ مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، مج. 1، ع. 1، يونيو 2024، 27-42.

I

It is a historic moment of profound importance, a rarity amidst the monotony of our daily lives. Simultaneously, it is an epistemological moment of utmost value, not only in the lives of individuals but also in the journey of groups and societies. It is among the few moments that persist in the self, history, and being, while other moments fade into the shadows of the past or lose the sparkle of their former prominence. This occasion relates to the launch of our peer-reviewed scientific journal in this exceptional issue, which can be likened to the moment a newborn arrives after a long, difficult labour filled with fear, hesitation, and uncertainty.

The idea of establishing an independent journal in Europe that specializes in Islamic and Arabic studies is not new. Rather, it has been a longstanding dream of ours since we migrated to the West a quarter of a century ago, realizing such an idea was challenging due to a lack of knowledge, academic resources, and both moral and material support. Despite our initial reluctance to pursue what seemed an “unattainable” project, the dream continued to grow in our minds and spirits, fuelled by the expanding circle of our academic interests and the growth of our intellectual network, which now includes researchers, experts, and institutions, including research centres.

In the past, we embarked on several media and intellectual experiments; however, these efforts were short-lived, either due to immature visions and goals, lack of financial support, or the absence of a receptive context. Nonetheless, these attempts positively impacted our accumulation of experience, achievements, and vision. Our current endeavour is simply a continuation of those early efforts, which, though once considered failures, were actually successes given the challenging circumstances of their inception. It felt as though we were then driven by youthful enthusiasm, attempting to create something from nothing and to make the impossible possible.

Despite the enduring challenges and the unfulfilled aspects of our original vision, we now possess the crucial elements necessary for embarking on such a scholarly and research endeavour. We have not only a steadfast determination but also other essential components

for exceptional work: a clear vision, intellectual maturity, a capable and cohesive team, and an environment conducive to scholarly pursuits.

II

We decided to name our journal “Ijtihad Journal for Arabic and Islamic Studies” after extensive deliberation on the most fitting title. This decision followed repeated consultations with friends and colleagues and careful consideration of various options that emerged during the months we spent refining our concept. Ultimately, we chose *ijtihad*, a term with deep jurisprudential, philosophical, historical, and political connotations within our Islamic heritage. Its relevance extends into our present era, impacting not only the Arabic and Islamic world but also the European and Western contexts in which we reside. We recognize that the need for *ijtihad* is particularly acute here, more so than in other contexts, especially given the emerging jurisprudential challenges that require nuanced responses adapted to the new circumstances faced by Muslims in Europe and the West.

We do not refer solely to jurisprudential *ijtihad*, which is a specialized endeavour undertaken by Sharia scholars, jurists, and imams well-versed in the jurisprudential field. Rather, we also mean *ijtihad* in a broader sense, where researchers from various disciplines and backgrounds address diverse issues, incidents, and developments within the framework of correct and clear Islamic jurisprudential references, while incorporating contemporary methodologies. It appears that everyone is “making an effort,” aligning with the terminological definition of *ijtihad*.

When the companion Mu‘ad ibn Jabal responded to the Prophet Muhammad, peace be upon him, saying: “I strive to make my own opinion, and I shall spare no effort,” he did not propose this solution as an alternative to the supreme sources of Islamic law, the Qur’an and the Sunnah, but as an essential and necessary extension of them. His individual effort was not purely his own, contrary to the view held by some interpreters. Instead, it was the outcome of the Qur’anic and divine instruction he received from the Prophet Muhammad. Thus, the Prophet’s response was extremely positive, reassuring, and confident: “Praise be to Allah Who

has helped the messenger of the Messenger of Allah to find something which pleases the Messenger of Allah.”¹

This approach defines our research and academic efforts. We prioritize the diligence of researchers, primarily those specializing in jurisprudence. Their research is crucial, particularly today, as it enriches the understanding of both Muslims and non-Muslims, especially in Europe and the West. And also, we value contributions from researchers in other fields of knowledge, but they intersect with what is jurisprudential, such as economics, medicine, education, law, ethics, and others. Insights from these fields can significantly enhance contemporary Islamic jurisprudence, inspiring jurists and Islamic councils to develop appropriate fatwas for Muslims in Europe and the West.

Returning to the inception, this journal is published by the Ijtihad Center for Studies and Training in Belgium. It is registered with the Royal Belgian Library (KBR) and the National Scientific Library, under ISSN: 2983-9939. The journal, which is semi-annual and peer-reviewed according to international academic standards, Focuses on Islamic and Arabic studies in Europe and the West. It addresses various relevant topics, including Theological and Religious Studies, Orientalism, Occidentalism, Interfaith Dialogue, Pluralism, Comparative Religion, Jurisprudence of Muslim Minorities, and the concept of Otherness.

III

The Arabic and Muslim communities have become significant components of contemporary pluralistic societies in Western Europe, influencing demographic, institutional, and cultural levels. Despite the growing demand for intellectual, educational, linguistic, and economic resources among Muslims, the opportunities available often fail to meet their needs. This mismatch also extends to the field of knowledge, which requires further evaluation, qualification, and diligence to align with the evolving civilizational conditions in Europe and the West. Islam’s presence in the West has catalysed critical transformations: from

¹ Ahmed Ibn Hanbal, *Al-Musnad*, Muasasat Al Riasala, (Shuaib al-Arnauti Eds.), Beirut, 2001, Hadith No. 22007, Vol. 36, p. 333. A group of scholars have weakened this hadith in terms of its chain of transmission (sanad), but it is well-known among the scholars of hadith and jurisprudence, and there are even other hadiths that strengthen its meaning.

immigration to citizenship, from a problematic phase to a contributory one, and from passive existence to active participation.

Reflecting on the situation of Muslims in Europe, nearly half a century after the onset of labor migration in the 1960s, it is evident that significant educational, institutional, legal, and political achievements have been made. Consequently, Muslims, particularly recent generations, have increasingly engaged in and contributed positively to education, scientific research, civil society, politics, media, and other sectors. Throughout these transformations, driven by the new secular and pluralistic contexts, the essence of Islamic identity has remained intact, consistently manifesting in the media, political discussions, and educational and research institutions.

For centuries, the study of Islam has largely been framed by Orientalist theories, which examine its theological, jurisprudential, ethical, and linguistic aspects from an external perspective, outside the Islamic cognitive and methodological frameworks. This focus has led to the development of academic fields such as Arabic Studies, Islamology, Islamic Theology, and Qur'anic Studies, now integral to many faculties of arts, languages, and theology across European and Western universities. These disciplines have enriched the academic landscape through specialized programs, conferences, research publications, and peer-reviewed journals. Consequently, colleges and departments that offer religious or linguistic studies have become renowned for their unique training programs in Arabic and Islamic studies. Furthermore, some universities have gained recognition for hosting international scientific seminars that focus on specific aspects of Islam and the Arabic language, while various academic centres have made contributions by publishing peer-reviewed monographs and journals dedicated to these fields.

Regarding peer-reviewed scientific journals specializing in Islamic and Arabic studies in Europe and the West, we have identified five critical observations:

1. Most of these journals are published by European and Western non-Islamic universities and research centres, with Islam and the Arabic language as their primary research subjects.
2. These journals typically adopt an external, "Orientalist" approach to Islam, enforcing stringent objective and methodological standards that all researchers, Muslim and non-Muslim, must adhere to.

3. They predominantly study Islam and Arabic culture from an “outsider” perspective, neglecting the “insider” viewpoints, both traditional and contemporary, favoured by researchers with Islamic doctrinal backgrounds.
4. Some journals not only impose rigorous methodological standards but also subject research to their evaluation systems, which are influenced by ideological and Orientalist interpretations that reject Islamic theological, jurisprudential, and moral postulates.
5. A recent trend among many international peer-reviewed journals involves demanding high publication fees from researchers, prioritizing profit over the academic, educational, and methodological integrity of the research.

Despite significant developments in Arabic and Islamic studies within Western and European universities and research centres, the academic exploration of Islamic topics often includes subjective and ideological interpretations, contradicting claims of neutrality and objectivity. In response to this challenging environment, the idea of establishing a new peer-reviewed journal arose. This journal aims to engage with Islamic and Arabic topics rooted in their original contexts while also leveraging the achievements of Western scientific research, especially methodologically, technically, and communicatively. Furthermore, it will address Islam and Muslim-related issues from within the Western, including European, context, remaining open to objective external perspectives. This dual approach facilitates an insider view of Islam, which is currently lacking in Western academic circles, while also examining the Islamic cultural, religious, literary, and academic presence from a Western academic perspective. Notably, some European institutions, such as the Faculty of Theology and Religious Studies at the University of Louvain in Belgium, have begun to adopt Islamic insider perspectives in their research and teaching methods. Here, Muslim students and researchers can immerse themselves in Islamic sciences as they are taught in Islamic universities, complemented by both traditional and contemporary Western academic approaches.

IV

Ijtihad Journal is primarily specialised in Islamic and Arabic studies within Europe and the West, addressing a wide range of religious, jurisprudential, cultural, educational, social, political, and historical issues concerning Islam and Muslims. Additionally, it engages with both traditional and contemporary Orientalist studies and research on Islam through detailed reviews, critiques, and evaluations. Our work operates on two principal levels. Firstly, we present Islam from an internal perspective, contrasting with the external Orientalist and Islamological approaches that tend to strip Islamic investigations of their original spirit. These approaches often present Islam in a dry, objective manner, devoid of its metaphysical dimensions, stripping prophecy of its divine essence, and detaching the Qur'an from its devotional and miraculous aspects.

Secondly, our focus is on understanding Islam from within the Western context where Muslims reside and are an integral part. This contrasts with approaches that originate from outside the Western Muslim experience, primarily Arabic perspectives that address Muslim issues in the West "from a distance." Academic research necessitates firsthand experiences, ongoing awareness of changes, and active field monitoring. Consequently, many of these studies tend to merely reiterate what has already been published in the West about Islam, which is either accessed in its original language or translated into Arabic at a later time. Moreover, there exists a body of literature that deviates from rigorous methodological standards, often marked by emotional bias, subjective projections, and a propensity towards conspiracy theories and scepticism.

In this project, we aim to achieve a series of foundational objectives to ensure our work is purposeful, strategic, and methodologically sound. Key objectives include:

- Analysing a broad spectrum of theological, jurisprudential, ethical, philosophical, social, linguistic, and historical aspects of Islam using an objective, critical methodology that incorporates internal Islamic references alongside external Western advancements in methodology, technology, and linguistics.
- Conducting comprehensive reviews of traditional and contemporary Orientalist studies on Islam to identify and rectify deviations, while leveraging their scientific and qualitative insights.

- Enriching the field of Arabic and Islamic studies in Europe and the West by adopting a different approach that integrates the internal Islamic perspective with Western intellectual and contextual realities.
- Restoring the scholarly contribution of Orientalism through dedicated studies of notable Orientalist scholars, thinkers, figures, and schools that have focused on Islam.
- Documenting the outcomes of Arabic and Islamic studies in Europe and the West, showcasing the work of both Muslim and non-Muslim researchers, research centres, and academic institutions.
- Reviewing literature and studies that address various religious, historical, intellectual, and linguistic themes in Islam, including books, dictionaries, encyclopaedias, and seminars.
- Launching an annotated bibliography that highlights significant historical and contemporary works in Arabic and Islamic studies in Europe and the West.
- Translating pivotal Western scholarly articles and studies on Islam into Arabic, and vice versa, translating key contributions about Islam into several European languages.
- Empowering emerging scholars to publish their research and university theses in the form of articles, chapters, and summaries.
- Organizing international scientific seminars, and workshops on methodological and educational practices, either independently by the Ijtihad Center for Studies and Training or in cooperation with other research entities and academic institutions across Europe, the West, and the Arabic and Islamic world.
- Publishing individual and collaborative research within the framework of the “Studies of Islam in the West” project.

V

We have structured the journal into fixed main sections: articles, chapters, critical reviews, introductory reviews, translations, and interviews. Starting with the upcoming second issue,

we will focus on dedicated themes concerning Islamic and Arabic studies, as well as issues pertaining to Islam in Europe and the West. Approximately 70% of the content will focus on the theme's topic, while the remaining portion will cover varied topics that do not necessarily align with the main theme. The majority of the journal will prioritize peer-reviewed scientific articles, as this not only fulfils university publication requirements for researchers but also enhances the journal's quality. Such rigorously reviewed articles are crucial for meeting the standards of international academic rankings, thereby propelling this research initiative forward and achieving our stated objectives.

The inaugural issue of the journal includes an editorial, twelve articles of which three are in English, one in French, and the remaining eight in Arabic, along with three reviews and one translation.

The editorial, authored by Dr. Tijani Boulaouali, the editor-in-chief who is also responsible for the journal's oversight, discusses the subjective and objective conditions that gave rise to this intellectual and research initiative. Boulaouali points out the new context in which Muslims in Europe and the West find themselves, emphasizing the necessity for projects that approach Islam from an internal perspective. He articulates how the journal engages with the reality of Muslims in the West through jurisprudential awareness, realistic interpretation, and rational consciousness. Boulaouali outlines the journal's ambitions to offer a new, objective presentation of various Islamic topics, critique traditional and contemporary Orientalist theories on Islam, document the presence of Islam in Europe and the West, and support scientific translations and joint publications. Furthermore, the editorial provides an overview of the articles in this issue, giving readers insight into the significant contributions of the researchers.

The first article, titled "Islam and Freedom of Religion and Belief in Spain," is written by Dr. Mohammed Dahiri, a professor and researcher at the Complutense University of Madrid, Spain. Dahiri explores the various manifestations of Islamic presence in Spain, beginning with an overview of immigration, before delving into the longstanding relationship between Islam and Spain from the Islamic conquest of Andalusia to the present. He also discusses the issue of religious freedom within the Spanish legal system, highlighting the landmark 1967 law that recognized and regulated freedom of belief and worship and the state's relationship with all

religious representations. Furthermore, he examines the situation of Muslims and Islam in Spain today, including the role of Islamic associations and federations in defending their rights and preserving their achievements. The article concludes with a focus on the challenges of integration and coexistence, as well as the role of civil institutions in fostering religious tolerance and cultural dialogue, essential for the progress of a multicultural society.

The second article, titled “Marriage with Women of the People of the Book in Western Countries: A Realistic Jurisprudential View,” is authored by Dr. Mohamed Ghoulbane, a professor and researcher at the Faculty of Arts and Human Sciences at Hassan II University in Casablanca, Morocco. Ghoulbane addresses an important jurisprudential topic: marriage to women of the People of the Book in Western contexts. The relevance of this topic has grown with the increasing settlement of large Muslims populations in various European and other Western countries. This demographic shift has led to numerous societal changes and challenges, necessitating a realistic jurisprudential response, particularly concerning mixed marriages between Muslim men and Christian women. Ghoulbane presents various juristic perspectives on the legality of such marriages, discusses the factors necessitating a revised fatwa, and explores how changes in time, place, and circumstances influence these decrees. The article concludes by critically assessing the shifts in ruling on such marriages, ranging from permissibility to abhorrence, or from permissibility to prohibition.

The third article, written in French and entitled “To be an Imam in the Secular Republic,” is by Dr. Youssef Nouiouar, a researcher affiliated with the Laboratory of Studies and Research in Sociology and Ethnology at the University of Montpellier in France. Nouiouar argues that the discussion of imams in France, which has become a prominent topic in public debates, extends beyond religious dimensions to encompass political, media, and security concerns. His study seeks to describe the complex reality of “Muslim Religious Advisors” in France by examining the diversity of their backgrounds, their funding methods, and the recruitment challenges they face. Additionally, he explores the obstacles related to their training in France and in countries with significant Muslim immigration populations, highlighting the difficulties posed by the secular context.

The fourth article, titled “Jurisprudence of Contemporary Reality: A Reading in the Perspective of the Unity of Knowledge and Contemporary Issues,” is written by Dr. Mustafa Attia Jumaa, a professor and researcher at both the Islamic University of Minnesota in the United States of America and the American Open University in Kuwait. He provides a comprehensive explanation of the jurisprudence of contemporary reality, covering its fundamental, jurisprudential, and epistemological dimensions. He discusses how this jurisprudence can benefit scholars, jurists, preachers, and researchers, offering a global vision that clarifies its foundations. The article is structured into four sections: the linguistic and terminological basis of the concept of the jurisprudence of reality, the challenge of contemporaneity and jurisprudential discourse, the need for this jurisprudence, and several issues related to the jurisprudence of contemporary reality.

The fifth article, “Upholding Identity Amidst Adversity: The Religious and Traditional Practices of Muslim Soldiers in WWI and WWII in Europe,” is written in English by Dr. Mimoune Daoudi, a professor and researcher, and Salah CHIG, a PhD Candidate, at Faculty of Letters and Human Sciences at Sidi Mohammed Ben Abdellah University in Fes Sais, Morocco. The article concludes that, despite their significant contributions during World Wars I and II, the efforts of Muslim soldiers are largely ignored in Western historical records. These soldiers grappled with managing their faith, fulfilling their military duties, and coping with the harsh European climates. The tension between military policy and religious responsibilities necessitated major revisions, adaptations, and a willingness to explore unknown territory. The researchers drew on personal and historical narratives, academic studies, and film footage to explore how Muslim soldiers managed their interactions with others and adapted to unfamiliar environments.

The sixth article, titled “The Conversion of One Spouse to Islam Rather than the Other: An Objective Jurisprudential Study,” is authored by Dr. Youssef Degoug, a professor at the Faculty of Letters and Human Sciences at Cadi Ayyad University in Marrakesh, Morocco. He addresses a significant social issue within pluralistic societies where belief systems are diverse: specifically, the scenario where one spouse converts to Islam while the other remains of their original religion. This situation raises complex questions regarding the ruling on the marital contract between these two spouses. The importance of discussing this issue lies in presenting the Sharia ruling, which draws from both comprehensive and partial Sharia

evidence. By examining these, Muslims can better comprehend the legalities of their domestic situations, ensuring that the marital relationship adheres to Islamic legal principles. The article is divided into two parts: one addresses a woman's conversion to Islam while her husband remains non-Muslim, and the other discusses a man's conversion to Islam while his wife maintains her original religion.

The seventh article, titled "The Objectives of Islamic Law and Their Relationship with Legal Evidence," is written by Dr. Nourdine Karrat, a professor and researcher at the Faculty of Letters and Human Sciences at Mohammed I University in Oujda, Morocco. Karrat explores the intricate connection between the science of the principles of jurisprudence (*Uṣūl al-Fiqh*) and the objectives of Islamic law (*Maqāṣid al-Sharia*). The article is divided into two main sections. The first section discusses the close relationship between the jurisprudential principles and the objectives of Sharia, drawing on the opinions of various jurists and scholars. The second section focuses on the objectives of Sharia and the method of induction, an essential component of this science, since if the objectives of Sharia require evidential support, such support mostly comes from the method of induction. This method not only strengthens these objectives but also ensures their dominance throughout the entire process of diligence, without, however, granting them independence in proving legal rulings.

The eighth article is in English, titled "The Current Debate on the Moroccan Family Code *Mudawwanat Al-'Ussra*," is written by Dr. Karima Nour Issaoui, a professor and researcher at the Faculty of Letters and Human Sciences at Abdelmalek Saadi University in Tetouan, Morocco. Issaoui discusses how the Moroccan Family Code, the *Moudawana*, implemented in February 2004, has drawn increasing criticism from civil society, including feminist movements and human rights associations, twenty years after its enactment. The urgency to reform the *Moudawana* and correct its shortcomings is beginning to be felt. However, the sensitive nature of this contentious subject entails a need for consensus among various components of society. This article will consider the current discussions surrounding the *Moudawana*, detailing the most significant issues associated with this personal status code, in particular in terms of its understanding and interpretation of laws, and will also highlight the main demands of feminist movements.

The ninth article, titled “Rules for Objective Consideration of New Fatwas on Financial Transactions,” is authored by Dr. Redouan Ghanimi, a professor and researcher at Ibn Zohr University in Agadir, Morocco. Ghanimi emphasizes the profound impact that fatwas can have on both individuals and society, given their potential to preserve or compromise religious integrity, especially since it involves interpreting legal rulings originally issued by God. Thus, the mufti acts on behalf of God, and some scholars, including Al-Shatibi in his book *Al-Muwafaqat*, consider the mufti’s position to carry a responsibility comparable to that of the Prophet. Due to the profound responsibility and the potential risks involved, Ghanimi points out that some Muslim scholars refrain from issuing fatwas, with one even wishing the query had been directed to another. Their reluctance stems from a deep sense of piety and caution towards religion.

The tenth article, written in English and entitled “Rethinking *Jihād* and Martyrdom in Islam: Insights from the Battle of Mu’tah beyond the Western Paradigm,” is by Dutch researcher Dennis van Dijk, who holds degrees from University of Amsterdam, Leiden University, and University of Louvain. Van Dijk re-evaluates the concept of *jihād* within Islamic tradition, aiming to reveal its complex nature and separate it from the prevalent Western misconceptions that link *jihād* exclusively to extremism and violence. By recounting the Battle of Mu’tah and its legacy, the article highlights the strategic, spiritual, and ethical considerations, alongside the steadfast faith in Allah, amid adversity and persecution that have guided Islamic military efforts. This examination calls for a more enlightened and respectful conversation about Islamic tradition, urging Western readers to question their biases and preconceptions rooted in political rhetoric.

The eleventh article, titled “The Phenomenon of Atheism in Islamic Societies: Factors and Solutions,” is authored by Dr. Khalid Touzani, the head of the Moroccan Center for Cultural Investment. This study aims to understand the phenomenon of atheism in Islamic societies by identifying the key factors contributing to its spread and proposing solutions to mitigate its impact on the cohesion of Islamic society and the preservation of its doctrinal and religious identity. The study emphasizes the inherent connection between man and his Creator, characterizing atheism as a temporary deviation rather than a permanent condition, and advocates for engaging atheists to help realign their understanding of religion and religiosity.

The twelfth article, titled “Religious Orders in the Tribes of Northern Morocco: A Sociological Study (Anjra Tribe as a Model),” is written by Dr. Mohammed Karrouk Kerkich and Dr. Ibrahim Hamdaoui from the Faculty of Letters and Humanities at Ibn Tofail University in Kenitra, Morocco. This article discusses one of the most prominent types of religiosity among Moroccan tribes, focusing specifically on the Anjra tribe in northwestern Morocco. It delves into the structure, origins, varieties, associated rituals, and evolving beliefs of these orders, identifying the changes they have undergone over time. The article is divided into three sections. The first section offers a documentary and introductory study of the various types of religious practices of the Anjra tribe. The second section traces the history of such religious orders, from their inception to their historical development. Finally, the third section addresses the structure of the tribe’s religious orders and the transformations it has witnessed.

In addition to the articles rich in content and methodology, the journal features three book reviews. The first review is analytical and critical, authored by Dr. Samir Saidi, a sociological researcher at the Namaa Center for Research and Studies. He reviews “The Japanese Experience: A Study in the Foundations of the Renaissance Model” by Dr. Salmane Bounaamane, a Moroccan political science researcher

The subsequent reviews are more introductory in nature: Dennis van Dijk reviews “The Politics of the Veil” by Joan Wallach Scott, published in 2007; and Ahmed Amir Mohamed Fares, a PhD researcher at the Faculty of Arts, KU Leuven in Belgium, discusses “Islam and Muslims in Spain: Reality and Challenges” by Dr. Mohammed Dahiri from the Complutense University in Madrid, published in 2023.

This issue also includes the German translation of the article “Begriffliche Entwicklung des Sufismus,” originally authored by Turkish Professor Merdan Günes from the University of Osnabrück in Germany. The translation was carried out by Dr. Redouane Daoui, a professor and researcher at the International University of Rabat in Morocco.

VI

In this editorial, it is crucial to acknowledge that the Ijtihad Center for Studies and Training operates independently and is self-financed, without reliance on support from any European

or Islamic organisation. This independence also extends to the Ijtihad Journal of Islamic and Arabic Studies. Sustaining this academic initiative presents a significant challenge, yet it is deemed essential for addressing the contemporary needs of the Islamic community in Europe and the West. This community requires an insider approach that resonates with the aspirations of recent Muslim generations, new Muslims, and those newly interested in Islam.

We have considered various strategies to generate the necessary financial resources, including introducing a nominal subscription fee for centre and journal, charging fees for article review, improvement, and publication, and selling printed copies of the journal, among other ideas. However, these have not yet been mandatorily implemented as we seek broader consultation and consensus. While there are potential funding opportunities from various institutions both within and outside Europe, some of which have already offered support, we are cautious, as our aim is to avoid any funding that prioritizes ideological over scientific objectives. Furthermore, we plan to propose future research projects to cultural and academic institutions, research centres, and support funds that are well-regarded for their integrity and scientific credibility.

Despite the challenges, the cornerstone of our initiative lies in the expertise from Arabic, Islamic, and non-Islamic scholars and professionals. This project has evolved into a vibrant platform for knowledge exchange, research collaboration, and coordination of efforts across various disciplines. The encouragement and moral support we have received since proposing this idea have been particularly motivating. Esteemed researchers, thinkers, and experts from various generations, specialties, and backgrounds were quick to join us, driven not by material benefits but by the value and potential impact of the initiative. As a result, the scope of our journal's committees, including editorial, scientific, advisory, and technical, has expanded significantly. We have now over fifty researchers and experts from twenty countries, contributing across multiple fields such as Islamic studies, philosophy, Christian theology, political thought, anthropology, sociology, media and journalism, Arabic and literary studies, African studies, self-development, and educational sciences.

VII

Finally, we extend our sincere thanks to all contributors to this inaugural issue of the journal, divided into three categories. The first category comprises participating researchers with their

articles and reviews: Mohammed Dahiri, Mohamed Ghoulbane, Youssef Nouiouar, Mustafa Attia Jumaa, Mimoune Daoudi, Salah CHIG, Youssef Degoug, Nourdine Karrat, Karima Nour Issaoui, Redouan Ghanimi, Dennis van Dijk, Khalid Touzani, Mohammed Karrouk Kerkich, Ibrahim Hamdaoui, Samir Saidi, Ahmed Amir Mohamed Fares, and Redouane Daoui. The second category includes reviewers and linguistic proofreaders: Abdelaziz El Amrani, Mustafa Attia Jumaa, Mimoune Daoudi, Hassan Elghachtoul, Dennis van Dijk, Ahmed Amir Mohamed Fares, Busro Busro, and Tijani Boulaouali. At the end of this editorial, we acknowledge the invaluable contribution of the technical supervision team that includes young researchers who cooperate with us in this project with seriousness, enthusiasm, and ambition.

My success is only from Allah!

Ghent, Belgium, April 10, 2024.

The page features decorative geometric patterns in the corners, consisting of overlapping star and polygon shapes in light blue and brown tones. A horizontal blue line is positioned below the Urdu text.

مَقَالَات

ARTICLES



Islam and Freedom of Religion and Belief in Spain

Dr. Mohammed DAHIRI 

* Complutense University of Madrid, Spain

mdahiri@ucm.es



OPEN ACCESS

Date received: Jan 10, 2024

Date revised: Feb 7, 2024

Date accepted: Apr 3, 2024

DOI: [10.5281/zenodo.12550641](https://doi.org/10.5281/zenodo.12550641)

ABSTRACT

Unlike other European countries, the Islamic component is a distinctive feature of Spain's past and an element of its identity. Spain's exceptional relationship with Islam, as a culture, a civilization, and a religion, dates back to the eighth century AD. However, the fall of the Kingdom of Granada in 1492 AD/898 AH and the expulsion of Muslims from Andalusian lands marked the end of Muslim rule in the Iberian Peninsula, and with it, the Islamic presence, officially ceased. From this date until the early twentieth century, the presence of Islam was virtually absent from the Spanish religious map. But with the arrival of more than five million immigrants to Spain over the past three decades, it has reshaped the religious landscape of Spain and transformed it into a more diverse and pluralistic country. This article aims to study and analyse the various manifestations of the Islamic presence in Spain. After introducing the topic in relation to immigration, we explore the close relationship between Islam and Spain from the Islamic conquest of Andalusia to the present day. We also examine the issue of freedom of religion and belief as framed by the Spanish legal system since the milestone 1967 legislation. This law was the first in Spain to recognize freedom of belief, regulates freedom of worship, and define the state's relationship with all religions' manifestations. Furthermore, we study and analyse the lived reality of Muslims and Islam in Spain, as well as Islamic associations and federations and their role in defending their rights and preserving their accomplishments. Given its close relevance to our research topic, significant portion of this study is devoted to the challenges of integration and coexistence. We also investigate the role of civil institutions in fostering tolerance, cultural dialogue, and coexistence, aiming to advance peoples and ensure their security and peace.

KEYWORDS:

Islam in Spain; Freedom of Belief; Immigration; Reshaping the Religious Map in Spain; Religious Pluralism.

الإسلام وحرية الدين والمعتقد في إسبانيا



الدكتور محمد ظهيري

* جامعة كومبلوتنسي، مدريد إسبانيا

mdahiri@ucm.es

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 10 يناير 2024

تاريخ التعديل: 7 فبراير 2024

تاريخ القبول: 3 مارس 2024

المعرف الرقمي: DOI: 10.5281/zenodo.12550641

الملخص:

على عكس باقي البلدان الأوروبية الأخرى، يشكل العنصر الإسلامي سمة مميزة لماضي إسبانيا وأحد مكونات هويتها. فعلاقة إسبانيا الاستثنائية بالإسلام، كثقافة وكحضارة ثم كدين، يعود تاريخها إلى القرن الثامن الميلادي. غير أن سقوط مملكة غرناطة عام 1492 م/898 هـ وطرد المسلمين من الديار الأندلسية بعد ذلك سبني حكم المسلمين في شبه الجزيرة الأيبيرية ومعه الوجود الإسلامي، رسمياً، فيها. ومنذ هذا التاريخ وحتى أوائل القرن العشرين تم مسح تواجد الإسلام من الخريطة الدينية الإسبانية. لكن وصول أكثر من خمسة ملايين مهاجر إلى إسبانيا على مدار العقود الثلاثة الأخيرة، أعاد تشكيل الخريطة الدينية لإسبانيا وحولها إلى بلد أكثر تنوعاً وأكثر تعددية.

تحاول هذه المقالة تناول مختلف مظهرات الحضور الإسلامي في إسبانيا بالدراسة والتحليل. فبعد تقديمنا للموضوع في علاقته بالهجرة، حاولنا التطرق إلى العلاقة الوثيقة بين الإسلام وإسبانيا منذ الفتح الإسلامي للأندلس إلى يومنا هذا. كما تطرقنا إلى موضوع حرية التدين والمعتقد في إطار المنظومة القانونية الإسبانية منذ المصادقة سنة 1967 على أول قانون إسباني يعترف بحرية المعتقد وينظم حرية العبادة وعلاقة الدولة مع تمثيلية كل الديانات. كذلك تناولنا بالدراسة والتحليل واقع المسلمين والإسلام في إسبانيا وكذا الجمعيات والاتحادات الإسلامية ودورها في الدفاع عن حقوقهم وصون مكتسباتهم. ونظراً لعلاقتها الوطيدة بموضوع بحثنا، فقد خصصنا حيزاً مهماً منه لإشكالية الاندماج والتعايش ومعيقاته وكذا لدور مجموعة من المؤسسات المدنية في التحسيس والتوعية بأهمية التسامح الديني والحوار الثقافي والعيش المشترك في تقدم الشعوب ورقمها.

الكلمات المفتاحية:

الإسلام في إسبانيا؛ حرية الدين والمعتقد؛ الهجرة؛ إعادة تشكيل الخريطة الدينية في إسبانيا؛ التعدد الديني.

مقدمة¹

يشكل العنصر الإسلامي سمة مميزة لماضي إسبانيا وأحد مكونات هويتها. فعلاقة إسبانيا الاستثنائية بالإسلام يعود تاريخها إلى القرن الثامن الميلادي، عندما فتح المسلمون شبه الجزيرة الأيبيرية سنة 711م/93هـ. وقد انتهى الوجود الإسلامي، رسمياً، مع نهاية حكم المسلمين في شبه الجزيرة الأيبيرية بسقوط مملكة غرناطة عام 1492م/898هـ ومنذ هذا التاريخ وحتى أوائل القرن العشرين، تم مسح وجود الإسلام من الخريطة الدينية الإسبانية. غير أن الإسلام سيعود إلى إسبانيا ابتداء من أوائل القرن العشرين على ثلاث مراحل، كما سنرى في الفصل الأول من هذه الدراسة.

خلال فترة طويلة من الحكم الإسلامي بالأندلس، الممتد بين سنتي 711م/93هـ و1492م/898هـ، مثل هذا الأخير نموذجاً للتسامح الديني والتعايش الثقافي ما فتئت كتب التاريخ تذكر به، حيث التقت الثقافات الثلاث الكبرى للبحر الأبيض المتوسط بشبه الجزيرة الأيبيرية خلال العصور الوسطى وتعايشت فيها؛ نقصد الثقافة الإسلامية، والثقافة المسيحية، ثم الثقافة اليهودية. وبصمات هذا التعايش لا زالت إلى يومنا هذا، إن على مستوى الفكر (ابن رشد، وابن ميمون، وآخرون) أو الثقافة (ابن حزم، ولادة بنت المستكفي، ابن زيدون، الخ.) أو الهندسة والعمارة (مسجد قرطبة الجامع، ومدينة الزهراء في قرطبة، وقصر الحمراء في غرناطة)، أو على مستوى الزراعة والري (محاكم توزيع الري والمياه في إقليم فالينسيا). أضف إلى كل هذا، الكم الهائل من الكلمات العربية المستعملة يومياً في إسبانيا وأمريكا اللاتينية، حيث تمثل الكلمات من أصل عربي ما يقارب 8٪ من إجمالي المفردات الإسبانية، والتي يقدر عددها بأكثر من 4.000 كلمة، بما في ذلك الأصوات قليلة الاستخدام.

غير أنه وبعد ستة قرون، سيعود الإسلام إلى الظهور في إسبانيا في أوائل القرن العشرين وذلك على ثلاث مراحل، أهمها المرحلة التي تبدأ مع التحاق إسبانيا سنة 1986 بالمجموعة الاقتصادية الأوروبية (الاتحاد الأوروبي حالياً)، حيث عرفت تحولات جذرية تعدت المستوى الاقتصادي والسياسي لتشمل المستوى الاجتماعي والثقافي، مما حولها، وفي ظرف وجيز، من بلد مُصَدِّر للهجرة إلى بلد مُسْتَقْبِل لها.

¹ To cite this article:

DAHIRI, Mohammed, Islam and Freedom of Religion and Belief within the Spanish Legal System. Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, Vol. 1, Issue 1, June 2024, 47-86.

محمد ظهيري، الإسلام وحرية الدين والمعتقد في إطار المنظومة القانونية الإسبانية، مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، مج. 1، ع. 1، يونيو 2024، 47-86.

فبينما اليوم لا يزال 2.305.030 مواطن إسباني يعيشون خارج إسبانيا كمهاجرين¹، أصبحت إسبانيا منذ أواخر الثمانينات، وجهة مفضلة للمهاجرين من البلدان النامية، خاصة من دول شمال أفريقيا والساحل وأمريكا اللاتينية وآسيا وأوروبا الشرقية. فقد استقبلت بين سنتي 1996 و2020 ما يقارب ستة ملايين مهاجر.

وصول 5.800.468² مهاجر إلى إسبانيا على مدار العقود الثلاثة الماضية، أعاد تشكيل الخريطة الدينية لإسبانيا وحولها إلى بلد أكثر تنوعًا وأكثر تعددية، وأكثر ثراءً على مستوى تعدد الثقافات والديانات المتواجدة في مختلف مناطقها، وكذا أكثر حاجة إلى برامج ومخططات استراتيجية لإدارة هذا التعدد الديني والتنوع الثقافي المتزايد.

غياب برامج ومخططات استراتيجية لإدارة التعدد الديني والتنوع الثقافي وادماج المهاجرين في إسبانيا، إضافة إلى الانعكاسات السلبية للأحداث الإرهابية التي عرفت الولايات المتحدة الأمريكية ومجموعة من العواصم والمدن الأوروبية خلال سنوات 2001، 2004، 2005، 2015، 2016، 2017 و 2018، والتي تبنها كل من تنظيم القاعدة وتنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام، ثم العمليات الإرهابية المنفذة في مدريد (2004/03/11)، وفي برشلونة (2017/08/17)، كان لها انعكاس جد سلبي على صورة الإسلام والمسلمين في إسبانيا، مما تحول إلى عائق أمام هذا الاندماج والتعايش الذي يطمح إليه مسلمو إسبانيا، إسبان ومن أصول مهاجرة. كما أدت الأزمة الاقتصادية الأخيرة التي عرفت إسبانيا عام 2008 إلى ارتفاع كبير في البطالة في إسبانيا ومعها ارتفاع الخطاب العنصري والمواقف التمييزية تجاه الأجانب، خصوصاً منهم المهاجرون المسلمون ومن أصول عربية. هذه الخطابات لقيت قبولا لدى نسبة كبيرة من المجتمع الإسباني. وقد تصاعد هذا التحول لدى الرأي العام الإسباني نحو المواقف المعادية للمهاجرين، وخاصة منهم القادمون من بلدان عربية وإسلامية، خصوصاً بعد ظهور أحزاب شعبية يمينية معادية للإسلام والمسلمين وحصولها على عدد كبير من الأصوات في الانتخابات الإقليمية والتشريعية والبلدية سنتي

¹ وفقاً لبيانات المعهد الوطني للإحصاء (INE)، اعتباراً من 1 يناير 2016، تم تسجيل 305.030.20 من الإسبان في السجلات القنصلية الإسبانية، مما يمثل زيادة قدرها 5.6٪ مقارنة بنفس التاريخ لسنة 2015، في حين يعيش 02.183.043 إسبان في الخارج. إذا أخذنا كمرجع عام 2009، عندما بدأ هذا المركز العمومي في نشر هذه المعلومات، حينما امتدت آثار الأزمة إلى إسبانيا، فإن عدد الإسبان الذين هاجروا خارج إسبانيا ارتفع إلى 56.6٪. للمزيد من المعلومات يمكن العودة إلى الملف الخاص الذي أعدته جريدة "الباييس" الإسبانية والمنشور بالنسخة الورقية ليوم 17 مارس-آذار 2016.

² وفقاً لأحدث البيانات الصادرة عن مرصد الهجرة الإسباني (OPI)، عدد الأجانب في إسبانيا الحاملون لرخصة إقامة سارية المفعول في تاريخ 2020/12/31 هو 5.800.468 مهاجر. المصدر:

2018 و2019 مما مكّنها من الحصول، ولأول مرة في تاريخ الديمقراطية الإسبانية، على مقاعد في كل من برلمان إقليم الأندلس ومديرد، وكذا في مجلس النواب الإسباني ثم في أغلب المجالس البلدية. لكن في مقابل ذلك، نجد في إسبانيا أصواتا وهيئات وجمعيات مدنية تدافع عن التسامح الديني والتعايش ما بين الثقافات المتعددة، وفي نفس الآن تناهض خطاب التحريض على العنف لأسباب دينية أو عرقية. نذكر على سبيل المثال لا الحصر "مؤسسة التعددية والتعايش"، و"المفوضية الإسلامية في إسبانيا"، و"مهرجانات الاجتماع والحوار"، ثم "الخدمة اليسوعية للمهاجرين بإسبانيا". تلك هي المواضيع التي يتناولها هذا البحث بالدراسة والتحليل. فبعد التقديم للعلاقة الوثيقة بين الإسلام وإسبانيا منذ الفتح الإسلامي للأندلس إلى يومنا هذا، تطرقت الدراسة إلى الإسلام في إسبانيا في علاقته بالهجرة، كما تناولت بالدراسة والتحليل واقع المسلمين والإسلام في إسبانيا وكذا الجمعيات والاتحادات الإسلامية ودورها في تمثيل المسلمين أمام مختلف المؤسسات الإسبانية وكذا الدفاع عن حقوقهم ومكتسباتهم. ونظرا لعلاقتها الوطيدة بموضوع البحث، فقد تم تخصيص حيز مهم منه لإشكاليتي الاندماج والتعايش ومعيقاتها وكذا لدور بعض المؤسسات والهيئات المدنية في التحسيس والتوعية بأهمية التسامح الديني والحوار الثقافي في تقدم الشعوب ورفقها وضمان عيشها في أمن وسلام، اقتداء بتجربة الأندلس الفريدة التي تعايشت فيها الديانات الثلاث، المسيحية واليهودية والإسلام، كما تعايشت فيها مختلف الثقافات.

1. حرية الدين والمعتقد في إطار المنظومة القانونية الإسبانية

منذ مصادقة مجلس النواب الإسباني على أول دستور لإسبانيا سنة 1812 تبنى المشرع الإسباني مبدأ كاثوليكية الدولة ورفض الاعتراف بالأديان الأخرى. وقد تكرر هذا في دساتير سنة 1837 و1845 ثم 1876، حيث تعمد مجلس النواب عدم الفصل بين الدين والدولة. الدستور الوحيد الذي يمكن أن نقول عنه أنه تبنى مبدأ الفصل بين الدين والدولة في كل تاريخ إسبانيا هو دستور سنة 1931، الذي تبنته حكومة الجمهورية الثانية خلال فترة حكمها القصيرة بين سنتي 1931 و1939¹.

غير أن الجنرال فرانكو، بعد فوزه في انقلابه على الجمهوريين سنة 1939، عاد إلى تبني مبدأ كاثوليكية الدولة. وسوف لن يتم تكييف الدولة الإسبانية مع المعايير الأوروبية فيما يتعلق بفصل الدين عن الدولة

¹ URRUTIA ASUA, Gorka (dir.). *Entrelazados. Minorías religiosas en Asturias, Cantabria y La Rioja*, Barcelona, Icaria editorial, 2017, p. 18.

والاعتراف بحرية التدين إلا بعد وفاة فرانكو وعودة الديمقراطية إلى إسبانيا بعد المصادقة على دستور جديد في استفتاء شعبي سنة 1978.

وجب التذكير، ها هنا، ولأسباب لها علاقة بالجنود المسلمين الذين استعان بهم الجنرال فرانكو في حربه ضد الجمهوريين، وكذلك بوضع مسلمي مدينتي سبتة ومليلية، إلى أن نظام الجنرال فرانكو صادق سنة 1967 على أول قانون إسباني يعترف بحرية المعتقد وينظم حرية العبادة وعلاقات الدولة مع كل الديانات. هذا القانون شكل المحفز الأول لتأسيس جمعيات إسلامية في إسبانيا. وقد تم استبدال هذا النظام القانوني بالمنظومة القانونية الإسبانية التي كرسها دستور 1978 مع عودة الديمقراطية إلى إسبانيا. وواضح جدا أن الدستور الإسباني لعام 1978 حاول إعطاء موضوع "الحق في حرية التدين" الأهمية التي يستحقها في بلد يعرف تعددية دينية وثقافية ويعيش انتقالا ديمقراطيا بعد أربعين سنة من الدكتاتورية، حيث اعتبره حقا أساسيا ونص عليه في بابه الأول المخصص "للحقوق والواجبات الأساسية".

ينص الدستور الإسباني في البند الأول من فصله 16 على أن:

الحرية الأيديولوجية وحرية التدين والمعتقد مكفولة للأفراد والجماعات، دون أي قيد على نشاطاتهم، إلا ما هو ضروري للحفاظ على النظام العام الذي يحميه القانون¹.

كما نظم القانون الأساسي 1980/7، المتعلق بحرية التدين، العلاقات بين الدولة وبعض الطوائف الدينية. تنص المادة السابعة منه على أن:

الدولة، مراعاة منها للمعتقدات الدينية الموجودة في المجتمع الإسباني، ستُبرم، عند الاقتضاء، اتفاقيات أو شراكات تعاون مع الكنائس والديانات والجماعات الدينية المسجلة في [سجل الجماعات والجمعيات الدينية]، والتي بسبب نطاق اشتغالها وعدد المؤمنين بها، حصلت على درجة "التجذر المترسخ/المشهود" في إسبانيا. في كل الحالات، سيصادق على هذه الاتفاقيات في مجلس النواب².

وبموجب هذا القانون تمكنت الجماعات الإسلامية في إسبانيا من الحصول على الاعتراف القانوني المعروف في القوانين الإسبانية بـ "التجذر المترسخ/التجذر المشهود" (Notorio arraigo) للإسلام في إسبانيا ابتداء من عام 1989.

بعد سنوات من التنظيم الداخلي لهذه الجماعات من أجل التوافق على خلق هيئة تمثلهم أمام المؤسسات الإسبانية، وبعد عدة جولات من التفاوض مع الدولة الإسبانية، تمكنت تمثيليتهم، ممثلة في المفوضية الإسلامية بإسبانيا (CIE)، باتفاق مع الاتحاد الإسباني للجمعيات الدينية الإنجيلية واتحاد

¹ الدستور الإسباني المصادق عليه يوم 6 دجنبر-كانون الأول من سنة 1978، والمنشور بالعدد 311 "الجريدة الرسمية"، الصادرة بتاريخ 29 دجنبر 1978، صفحات: 29313-29424.

² القانون الأساسي 1980/7 المتعلق بحرية التدين، المصادق عليه يوم 5 يوليوز-تموز 1980.

الجاليات اليهودية، من الاتفاق مع الدولة الإسبانية على توقيع اتفاقيات للتعاون مع الطوائف والجماعات الدينية المسجلة في سجل الديانات "المتجذرة في إسبانيا" (Registro de notorio arraigo) تجذرا مشهودا لطول تاريخها وعدد أتباعها في إسبانيا.

وبالفعل، يوم 28 أبريل-نيسان من سنة 1992 تم توقيع أول اتفاق تعاون بين الدولة الإسبانية والمفوضية الإسلامية في إسبانيا والاتحاد الإسباني للجمعيات الدينية الإنجيلية واتحاد الجاليات اليهودية¹.

وضع هذا الاتفاق إطاراً قانونياً يحدد ويفصل قواعد التمثيل المؤسسي للأقليات الدينية، مع تنظيم الحضور العمومي للإسلام من خلال الحماية القانونية للمساجد والوضع القانوني للأئمة والتعليم الديني في المدارس العمومية والاعياد الدينية والمنتجات الغذائية المعدة وفقاً للشريعة الإسلامية والرعاية الروحانية في المستشفيات والسجون والمقابر، وكذلك الحفاظ على التراث التاريخي والفني الإسلامي وتعزيزه.

وفي عام 1996، تمت الموافقة على برنامج تدريس الدين الإسلامي كما تم توقيع اتفاقية يتم بموجبها تعيين وتنظيم الإطار الاقتصادي للمعلمين المسؤولين عن تعليم الدين الإسلامي في مراكز التعليم الابتدائي والثانوي التابعة للقطاع العمومي. هذه الاتفاقية تم تحيينها بموجب الملحق الإضافي الثالث من قانون سنة 2006 للتعليم وكذا بموجب المرسوم الملكي لعام 2007، الذي ينظم شروط عمل مدرّسي الدين الإسلامي. وفي سنة 2006 تمت المصادقة على المرسوم الذي ينظم الرعاية الدينية. كما وقعت الدولة الإسبانية والمفوضية الإسلامية بإسبانيا (CIE)، عام 2007، الاتفاقية الاقتصادية للمساعدتين الدينيين لمعتنقي الديانة الإسلامية. على المستوى الإقليمي، بين عامي 1998 و2018، تم توقيع العديد من الاتفاقيات بين حكومات إقليمية مختلفة وجمعيات ممثلة للمسلمين في هذه الأقاليم. فقد وُقعت اتفاقية-إطار للتعاون بين الحكومة الإقليمية لمدريد واتحاد الجمعيات الإسلامية في إسبانيا (UCIDE) في عام 1998. وفي عام 2002، وُقعت اتفاقية بين الحكومة الإقليمية لكاتالونيا والمجلس الإسلامي في كاتالونيا ثم في عام 2008 وُقعت اتفاقية بين الحكومة المحلية لمدينة مليلية واللجنة الإسلامية بمليبية (ليست عضوة في CIE)². كذلك تم توقيع اتفاق إطاري سنة 2018م بين المفوضية الإسلامية في إسبانيا

¹ Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el *Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España*, pp. 38214 – 38217.

نشر بالجريدة الرسمية ليوم 12 نونبر من سنة 1992. عدد 272، صفحات: 38217-38214.

² UCIDE, *Estudio demográfico de la población musulmana*, Madrid, Madrid, Observatorio Andalusi, pp. 12-14.

(CIE) والحكومة الاقليمية لمدير، والذي بموجبه يُنظَّم الحق في الرعاية الدينية الإسلامية في المستشفيات التابعة إدارياً لإقليم مدريد.

2. اتفاقيات التعاون بين الدولة الإسبانية وتمثيلات الديانات "المتجذرة في إسبانيا" (Notorio arraigo)

تشكل اتفاقيات التعاون بين الدولة الإسبانية والطوائف الدينية إحدى طرق تفعيل الحقوق المنصوص عليها في الدستور المتعلقة بحرية التدين بهدف توفير الشروط اللازمة لضمان الممارسة الفعلية للحرية الدينية وإزالة العقبات التي تحول دون التمتع بهذا الحق الدستوري.

هذه الاتفاقيات منصوص عليها في المادة 7 من القانون الأساسي 7-1980 للحرية الدينية، الصادر في 5 يوليو-تموز من سنة 1980¹، كما سبق بنا.

كل الطوائف الدينية يمكنها توقيع اتفاقيات تعاون مع الدولة الإسبانية شريطة إيفائها لشروطين: الأول أن تكون مسجلة في سجل الهيئات الدينية. والثاني أن تحصل على درجة "التجذر المترسخ المشهود" في إسبانيا. وإلى حدود سنة 2019، وقعت أربع طوائف فقط اتفاقيات تعاون مع الدولة الإسبانية، وهي:

- الكنيسة الكاثوليكية (اتفاقيات 3 يناير 1979)؛
- الكنائس الإنجيلية (القانون 24-1992، المؤرخ 10 نوفمبر 1992)؛
- الجماعات اليهودية (القانون 25-1992، المؤرخ 10 نوفمبر 1992)؛
- الجماعات الإسلامية (القانون 26-1992، المؤرخ 10 نوفمبر 1992).

2.1. الاتفاقيات المبرمة مع الفاتيكان

تعادل الاتفاقيات المبرمة مع الفاتيكان المعاهدات الدولية الموقعة بموجب الدستور الإسباني، ويتم التفاوض بخصوصها عبر القنوات الدبلوماسية. ويتم تعديلها أو إلغاؤها وفقاً لبنود المعاهدة نفسها أو وفقاً للقواعد العامة للمنظمة للقانون الدولي. وقد أبرمت الدولة الإسبانية والفاتيكان سبع اتفاقيات بين سنتي 1962 و 1994. الاتفاقية الأولى متعلقة بالاعتراف المدني بالدراسات غير الكنسية التي أجريت في الجامعات التابعة للكنيسة (سنة 1962)؛ والثانية هي بمثابة اتفاق ثنائي أساسي (1976)؛ والثالثة

¹ القانون الأساسي 7/1980 الحرية الدينية، الصادر في 5 يوليو من سنة 1980، نُشر بالجريدة الرسمية رقم 177، الصادرة بتاريخ 24 يوليو 1980، صفحات: 16804-16805.

متعلقة بالشؤون القانونية (1979)؛ والرابعة تخص التعليم والشؤون الثقافية (1979)؛ والخامسة تعنى بالرعاية الدينية للقوات المسلحة والخدمة العسكرية لرجال الدين (1979)؛ والاتفاقية السادسة تخص الشؤون الاقتصادية (1979)؛ وأما الاتفاقية السابعة فتخص "المسائل ذات الاهتمام المشترك في الأرض المقدسة [دولة الفاتيكان]" (1994).

2.2. الاتفاقيات المبرمة مع باقي الديانات

تُعتبر الاتفاقيات المبرمة مع باقي الديانات، من حيث طبيعتها القانونية، قانونا خاصا عاديا، يتم التفاوض بخصوصها بين الحكومة والممثلين الوطنيين للطوائف الدينية المعنية ويُصادق عليها في مجلس النواب. قد يتأثر مضمون هذه الاتفاقيات بالقوانين المصادق عليها لاحقا، مما قد يستدعي تعديلها دون أن تكون الحكومة ملزمة بإعطاء أي استفسار للطائفة المعنية.

وقد وقعت الدولة الإسبانية اتفاقيات تعاون مع الطوائف الدينية التي حصلت على الاعتراف القانوني المعروف في التشريع الإسباني بـ "التجذر المترسخ/التجذر المشهود" (arraigo Notorio) لهذه الديانات في إسبانيا نظرا لطول تاريخ وجودها وعدد أتباعها في إسبانيا (البروتستانتية والمهودية والإسلام). غير أنه نظراً لكثرة عدد جماعات وجمعيات هذه الأديان فقد تقرر أنه سيكون أكثر ملاءمة ائتلافها في اتحادات. هذه الأخيرة، أي الاتحادات، سيكون دورها تمثيل كل الجمعيات والجماعات المنضوية تحت تنظيمها وأن تكون المخاطب الرسمي للدولة. وهذه الاتحادات هي:

-اتحاد الهيئات الدينية البروتستانتية (FEREDE)؛

-اتحاد الجماعات اليهودية في إسبانيا (FCJE)؛

-المفوضية الإسلامية في إسبانيا (CIE).

تميز هذه الاتفاقيات بين نوعين من الحقوق: الفردية والجماعية. وأما الحقوق الفردية التي تضمنها فهي الاعتراف بالزواج المبرم طبقا لديانة المتزوج أو المتزوجين كزواج مدني؛ الاعتراف بالحق في الرعاية الدينية لكل العاملين في القوات المسلحة؛ ضمان الحق في الرعاية الدينية لنزلاء السجون أو المستشفيات أو مراكز الرعاية الصحية أو نظائرها في القطاع العام؛ ضمان الحق في التعليم الديني في المدارس العمومية والتابعة للقطاع الخاص، والتي تجمعها اتفاقيات تعاون مع الدولة الإسبانية، ثم ضمان الحق في الاحتفال بالأعياد الدينية ويوم العطلة الأسبوعي لكل ديانة.

وأما الحقوق الجماعية المنصوص عليها في هذه الاتفاقيات فهي الحق في التدين وإنشاء أماكن للعبادة والمقابر الخاصة بكل ديانة؛ الحق في اختيار وتعيين الأئمة أو الدعاة أو الوزراء الخاصين بكل ديانة؛ الحق

في السرية المهنية؛ الحق في التأمين في نظام الضمان الاجتماعي العام؛ الحق في تلقي الهبات والتبرعات؛ الحق في الإعفاء من بعض الضرائب؛ الحق في إنشاء مراكز وتقديم أنشطة خيرية أو رعاية اجتماعية؛ حق كل طائفة دينية في التعاون مع باقي منظمات نفس الطائفة ومع الطوائف الدينية الأخرى، في إسبانيا أو في الخارج؛ ضمان وصاية الدولة على حماية وصون وتعزيز التراث الثقافي ذي الأهمية الدينية، ثم ضمان وصاية الدولة على نظام التغذية الخاص بكل ديانة.¹

3. واقع الإسلام والمسلمين في إسبانيا

يبلغ عدد المسلمين في إسبانيا 1.993.675 نسمة، حسب إحصائيات فاتح يناير 2019، ويمثلون 4٪ من إجمالي سكان البلاد. 42.5٪، أي 847.801، منهم إسبان و57.5٪، ما يعادل 1،145،874، منهم ولدوا في الخارج (UCIDE، 2019). زد على هذا، ما يقارب سبعة من كل عشرة (67.1٪) من بين المسلمين الأجانب الذين يعيشون في إسبانيا، هم من أصول مغربية (769.050)، يليهم المسلمون من أصول باكستانية (82.738)، والسنغاليون (66.046) ثم الجزائريون (60.820) (الجدول 1).

جدول 1: المسلمون المقيمون في إسبانيا حسب جنسياتهم:²

الجنسية	عدد المسلمين
الجزائر	60.820
بنغلاديش	15.979
إسبانيا	847.801
غامبيا	19.381
غانا	10.186
مالي	23.685

¹ المصدر نفسه.

² هذا الجدول من إعدادنا استناداً إلى بيانات استطلاع الرأي الواردة في الدراسة التالية: إحصائيات المفوضية الإسلامية في إسبانيا لسنة 2019 ² والتقرير السنوي لوزارة العدل الإسبانية لسنة 2018.

769.050 ¹	المغرب
37439.	نيجيريا
82.738	باكستان
66.046	السينغال
615.85	جنسيات أخرى
1.993.675	مجموع المسلمين في اسبانيا

من جهة أخرى، يشير التوزيع الجغرافي، حسب أقاليم ومناطق إقامة المسلمين، إلى أن الجالية المسلمة تتركز بشدة في المناطق المحيطة بالبحر الأبيض المتوسط وفي وسط البلاد، حيث تضم الأقاليم الخمسة المشكلة للحزام المتوسطي ووسط اسبانيا (أندلسيا-الأندلس، كاتالونيا، فالنسيا، مورسيا ومدريد) ما مجموعه 1.465.653 مسلمًا، أي 73.51٪ من إجمالي عدد المسلمين المقيمين في إسبانيا (1.993.675) (الجدول 2).

¹ هذه النسبة تختلف عن مجموع المغاربة المقيمين في اسبانيا الواردة في التقارير الرسمية للحكومة الاسبانية (811.530)، والتي اعتمدها في الفصل الثاني لبحثنا هذا، بينما احصائيات المفوضية الاسلامية في اسبانيا، والتي اعتمدها ابتداء من الفصل السادس، فتقدر عدد المغاربة المقيمين في اسبانيا بـ 769.050 نسمة، أي يفارق 42.480 نسمة. والسبب في ذلك راجع الى اختلاف المصادر المعتمدة من قبل المرصد الدائم للهجرة، المكلف بإعداد تقارير الحكومة الاسبانية المتعلقة بالهجرة، والمرصد الأندلسي، المكلف بإعداد تقارير المفوضية الاسلامية في اسبانيا المتعلقة بمتابعة شأن الاسلام والمسلمين في إسبانيا.

جدول 2: توزيع المسلمين في إسبانيا حسب أقاليم ومناطق إقامتهم (إلى حدود تاريخ 2019/01/01):¹

الأقليم/ المنطقة	الجزائر	بنغلاديش	إسبانيا	غامبيا	غينيا	مالج	المغرب	نيجيريا	باكستان	السينغال	جنسيات أخرى	المجموع
أندلسيا-الأندلس	4.573	648	144.971	1.194	1.149	5.172	135.939	5.323	4.374	11.479	9.858	324.680
أراغون	4.617	15	21.021	1.976	789	1.827	18.313	748	2.117	3.291	1.684	56.398
أستورياس	466	33	2.350	19	49	24	2.840	329	323	1.274	493	8.200
جزر البليار	1.169	393	18.708	168	209	819	24.863	2.425	1.704	4.252	1.386	56.096
جزر الكناري	475	425	45.470	149	548	254	17.136	1.483	537	3.444	3.967	73.888
كانتاليريا	265	12	1.345	33	37	26	1.766	242	247	575	572	5.120
قشتالة وليون	1.304	139	13.909	157	77	422	19.756	312	942	808	1.119	38.945
قشتالة-لامانشا	1.556	84	25.602	136	214	1.378	31.456	1.314	1.112	1.050	1.401	65.303
كانتالونيا	8.598	7.096	195.607	14.180	4.137	7.204	210.742	6.199	45.073	20.778	13.986	533.600
سبئة	7	0	31.721	0	0	1	5.236	2	7	0	28	37.002
فالنسيا	24.375	362	78.228	341	586	2.093	75.958	4.622	13.139	5.381	5.971	211.056
إكسترمادورا	166	13	11.144	15	32	36	7.176	52	299	206	268	19.407
غاليسيا	699	136	5.639	51	54	71	6.872	556	456	2.642	1.455	18.631
مدريد	2.029	6.116	176.832	289	1.187	1.503	76.549	8.461	3.666	3.246	11.113	290.991
مليية	12	0	32.774	0	1	0	12.168	0	2	3	17	44.977
مورسيا	2.549	141	13.198	381	408	1.623	81.525	1.296	713	2.211	1.281	105.326
نافارا	2.161	17	9.229	34	140	265	11.880	1.268	512	846	543	26.895
إقليم الباسك	4.982	345	12.581	218	440	745	21.956	4.618	5.098	4.391	3.178	58.552
لاريوخا	817	4	7.472	40	129	222	6.919	124	2.417	169	295	18.608
المجموع	60.820	15.979	847.801	19.381	10.186	23.685	769.050	39.374	82.738	66.046	58.615	1.993.675

باقي الجنسيات: [مجموع باقي الجنسيات غير المضمنة في الجدول: 58,615 مسلم]: البانيا (2,540)، تركيا (4,395)، بنين (326)، بوركينا فاسو (1,221)، الكاميرون (6,024)، ساحل العاج (3,634)، مصر (3,807)، غينيا بيساو (4,310)، موريتانيا (8,038)، سيراليون (658)، توغو (447)، تونس (2,096)، المملكة العربية السعودية (676)، اندونيسيا (1,687)، إيران (5,138)، العراق (1,501)، الأردن (1,275)، كازاخستان (2,169)، لبنان (1,960)، سوريا (6,713).

4. المؤسسات الإسلامية في إسبانيا

4.1 الاعتراف بالدين الإسلامي كـ "دين متجذر" في إسبانيا

بناءً على طلب من الجمعية الإسلامية الإسبانية (تأسست قانونياً سنة 1971)، أقرت وزارة العدل، عن طريق اللجنة الاستشارية لحرية التدين، سنة 1989 الاعتراف بالدين الإسلامي كـ "دين متجذر" في

¹ أعدنا هذا الجدول استناداً إلى احصائيات المفوضية الإسلامية في إسبانيا لسنة 2019، ينظر:

UCIDE, *Estudio demográfico de la población musulmana Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2018*, Madrid, Observatorio Andalusi, 2019.

إسبانيا. ونظرا لتزايد عدد الجماعات الدينية الاسلامية منذ تسعينات القرن الماضي¹ وإلحاح السلطات الإسبانية على هذه الجمعيات لخلق ائتلاف لها والاتفاق على تمثيلية قانونية تمثلهم أمام هذه السلطات، عَجَّل ذلك بظهور اتحادين سنتي 1989 و 1991. يتعلق الأمر بالفيدرالية الإسبانية للجمعيات الدينية الإسلامية (FEERI)، التي تأسست سنة 1989، واتحاد الجماعات الاسلامية في إسبانيا (UCIDE)، الذي تأسس سنة 1991. ويلتقي الائتلافان، حسب قوانينهما الأساسية، في نفس الأهداف المتمثلة في توحيد وتنسيق جميع الهيئات والجماعات الإسلامية في إسبانيا وتمثيلها أمام الإدارات العمومية والمؤسسات الرسمية، كممثل شرعي لها.

4.2. التمثيلية القانونية للجماعات والجمعيات الإسلامية في إسبانيا

تم تأسيس سنة 1992، وباتفاق بين FEERI و UCIDE، هيئة دينية مسجلة تحت اسم "المفوضية الإسلامية في إسبانيا" (CIE)، بهدف تمثيل الجماعات الدينية الإسلامية المسجلة في سجل وزارة العدل وتحفيز وتيسير ممارسة الإسلام في إسبانيا وفقاً للقرآن والسنة. ومنذ تأسيسها سنة 1992 وتسجيلها في "سجل الهيئات الدينية" التابع لوزارة العدل²، مثلت CIE الجمعيات الإسلامية واتحادها في المفاوضات مع الدولة الإسبانية كما نابت عنهما في توقيع اتفاقية التعاون المبرمة سنة 1992 (القانون 26/1992، المؤرخ بتاريخ 10 نونبر 1992). وهي نفس الأدوار التي لا زالت تقوم بها إلى الآن. أي كممثل للاتحادين ومُحاور للدولة الإسبانية وباقي المؤسسات العمومية باسم هذه الهيئات. يتم التواصل مع CIE عن طريق رئيس مجلس إدارتها، وتسهر لجنتها الدائمة، المكونة من خمس وعشرين عضواً ممثلين لكل الجماعات العضوة بالمفوضية، على تداول الأمور المتعلقة بتطبيق وتنفيذ ومتابعة اتفاقية التعاون مع الدولة الإسبانية. ومنذ التوقيع على اتفاقية التعاون في عام 1992 وإلى يومنا هذا، تشكلت اتحادات جديدة، معظمها ذات طابع إقليمي وجهوي.

¹ حسب إحدى الدراسات الميدانية لسنة 2006، الى حدود بدايات تسعينات القرن الماضي، عدد الجمعيات والمجالس الإسلامية لم يكن يتعدى إثنتا عشرة جمعية:

ESTRUCH, Joan et al, *Las otras religiones. Minorías religiosas en Cataluña, Barcelona, Icaria editorial, Colección: Pluralismo y Convivencia, 2006, p. 211*

² تم تأسيس "المفوضية الاسلامية في إسبانيا" (CIE) بتاريخ 19 فبراير-شباط من عام 1992. وقد تم تسجيلها في "سجل الهيئات الدينية" التابع لوزارة العدل الإسبانية تحت رقم SE/D/016109-3093.

4.3. الهيئات العضوة بالرابطة الإسلامية بإسبانيا (CIE)

إلى جانب اتحاد الجماعات الإسلامية في إسبانيا (UCIDE) والاتحاد الإسباني للكيانات الدينية الإسلامية (FEERI) تأسس، منذ سنة 1992، ثمانية وثلاثون اتحادا للجمعيات الإسلامية في إسبانيا مسجلة في "سجل الهيئات الدينية" التابع لوزارة العدل وعضوة بـ CIE. وهذه الاتحادات هي كالتالي:

- الجمعيات الإقليمية المختلفة المرتبطة باتحاد الجماعات الإسلامية في إسبانيا (UCIDE) في أقاليم: الأندلس-أندلسيا، أرغون، أستورياس، جزر الكناري، قشتالة وليون، قشتالة-لامانشا، كاتالونيا، سبتة، إكس تريما دورا، غاليسيا، جزر البليار، لاريوخا، لانزاروتي، مدريد، مورسيا، نافارًا، إقليم الباسك وفالينسيا.

- المجلس الإسلامي الكناري (إقليم جزر الكناري)؛
- المجلس الإسلامي لأوسكادي (إقليم الباسك)؛
- المجلس الإسلامي الأعلى لجماعة فالينسيا (CISCOVA)؛
- تنسيقية مساجد قشتالة-لامانشا ومدريد (COMECAM)؛
- الاتحاد الإسلامي لكاتالونيا (FIC)؛
- اتحاد المجلس الإسلامي بكاتالونيا؛
- اتحاد التجمعات الإسلامية للتعايش في إسبانيا (FAICE)؛
- اتحاد الجماعات الإسلامية في قشتالة-لامانشا (FECOM)؛
- اتحاد الجماعات الإسلامية في قشتالة وليون (FECOMCYL)؛
- اتحاد الجماعات الإسلامية الأفريقية في إسبانيا (FCMAE)؛
- الاتحاد الإسلامي لأندلسيا-الأندلس (FIDA)؛
- الاتحاد الإسلامي لأرغون، "نافارا" و"لاريوخا" (FIARNARI)؛
- الاتحاد الإسلامي لجزر الكناري (FIDC)؛
- الاتحاد الإسلامي لإقليم مورسيا (FIRM)؛
- الاتحاد الإسلامي لإقليم الباسك (FIVASCO)؛
- الاتحاد الإسلامي الإسباني "الفردوس" (FIEF)؛
- الاتحاد الإسلامي لإقليم جزر البليار (FICAIB)؛

-الاتحاد الإسلامي لإسبانيا (FEME) ؛

-الاتحاد الإسلامي لإقليم بلنسية (FEMCOVA)، ثم

- اتحاد الجماعات والجمعيات الإسلامية في إسبانيا (UCAME).

4.4. الاتحادات والجمعيات والجماعات الإسلامية في إسبانيا

استنادا الى احصائيات "مرصد التعدد الديني" الإسباني، تَضَمَّنَ سِجَلُ الهيئات الدينية التابع لوزارة العدل لأوائل سنة 2019 سبعا وأربعين اتحادًا دينيًا إسلاميًا، بما في ذلك CIE، وألف وستمائة وستة وعشرين جماعة دينية وواحد وعشرين جمعية دينية.

تُسَجَّلُ الجماعات الدينية وجمعيات الديانات المختلفة واتحاداتها، بصفتها القانونية، في سجل وزارة العدل للهيئات الدينية. وتقوم الجماعات والجمعيات الدينية في كل منطقة تَوْفَّرَ فيها عدد كاف من المؤمنين بتأسيس هيئة دينية، والتي عن طريقها يمكنهم طلب الرخص القانونية لفتح مسجد ومقبرة. وفي حال إذا تعذر عليها التسجيل لأسباب قانونية أو إدارية، يمكنها الانضمام الى المفوضية الإسلامية في إسبانيا (CIE) مباشرة أو عن طريق أحد الاتحادات الإسلامية المعترف بها قانونيا.

عدد الاتحادات الاسلامية المنضوية تحت المفوضية الإسلامية في إسبانيا (CIE) يراوح الأربعين اتحادا، ضمنها اتحاد الجماعات الإسلامية في إسبانيا (UCIDE) والاتحاد الإسباني للكيانات الدينية الإسلامية (FEERI). كلها مسجلة في "سجل الهيئات الدينية" التابع لوزارة العدل.¹

جدول 3: توزيع الجماعات والهيئات الاسلامية واتحادات الجماعات الاسلامية حسب الأقاليم (2019)^{2,3}

الأقليم	جماعات إسلامية	هيئات إسلامية	اتحادات جمعيات إسلامية
أندلسيا-الأندلس	240	248	

¹ حسب إحصائيات "مرصد التعدد الديني" الإسباني المُخْبِئَةَ بتاريخ 2019/01/01.

² الهيئات المسجلة كجماعات دينية، تعتبر كذلك، أي هيئات، لأنها تتوفر على أماكن للعبادة وعدد ضامنهم البالغين يتعدى عشرون عضوا. بينما التي لا تتوفر فيها هذه الشروط تسجل كجمعيات ذات أهداف دينية، وفقا لآخر إحصائيات "مرصد التعدد الديني" الإسباني المشار إليها سابقا.

³ من إعدادنا استنادا الى احصائيات المفوضية الاسلامية في اسبانيا لسنة 2019، ينظر:

UCIDE, *Estudio demográfico de la población musulmana Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2018*, Madrid, Observatorio Andalusi, 2019.

	76	73	أراغون
	10	9	أستورياس
	59	53	جزر البليار
	51	47	جزر الكناري
	5	5	كانتابريا
	51	48	قشتالة وليون
	112	109	قشتالة-لامانشا
	331	325	كاتالونيا
	63	60	سبته
	227	220	فالينسيا
	25	23	إكسترمادورا
	24	23	غاليسيا
	137	127	مدريد
	14	12	مليلية
	122	119	مورسيا
	38	37	نافارا
	76	73	إقليم الباسك
	25	23	لاريوخا
41	1.694	1.626	المجموع

بمبادرة من عدة اتحادات وجمعيات إسلامية تم تقديم عدة اقتراحات بين سنتي 2007 و2012 لتعديل القانون الأساسي للمفوضية الإسلامية بإسبانيا بهدف تكييف تدبير شؤون المفوضية مع وضع المسلمين الحالي في إسبانيا، وكذا لتمكين أكثر من ثلاثين بالمائة من الهيئات والجمعيات الإسلامية من عضوية CIE، حيث تقدمت بطلب عضويتها مرات عدة. غير أن فشل هذا التعديل بسبب الخلافات الداخلية بين الاتحادين المؤسسين للمفوضية وكذلك بسبب معارضة تسع اتحادات، دفع بوزارة العدل للتدخل سنة 2011 والمصادقة على المرسوم الملكي رقم 1384-2011¹، والذي بموجبه تم تفعيل المادة 1 من اتفاقية

¹ المرسوم الملكي رقم 1384/2011، نُشر بالعدد 255 للجريدة الرسمية، بتاريخ 22 أكتوبر 2011، صفحات: 110426-110427

التعاون بين الدولة الإسبانية مع المفوضية الإسلامية بإسبانيا (القانون 26-1992)، الضامن لممارسة حقوق الحرية والمساواة الدينية للجماعات الإسلامية في إسبانيا، وكذلك مبدأ تعاون الدولة مع الديانات المنصوص عليها في البند 3 من المادة 16 من الدستور الإسباني. وقد أقر المرسوم بـ "حق كل الجمعيات أو الاتحادات الإسلامية المسجلة في سجل الهيئات الدينية بأن تطلب عضويتها في المفوضية الإسلامية بإسبانيا من خلال طلب تعبر فيه عن قبولها بنود اتفاقية التعاون بين الدولة الإسبانية مع المفوضية الإسلامية بإسبانيا [الموقعة سنة 1992]" في أجل لا يتعدى "ثلاثين يوماً من تقديم الطلب"¹.

جدول 4: توزيع الجماعات والهيئات الإسلامية واتحادات الجماعات الإسلامية حسب الأقاليم

2:(2019)

هيئات دينية	مسجلة في سجل الهيئات الدينية	عضوة بالمفوضية الإسلامية في إسبانيا (CIE)	غير عضوة بالمفوضية الإسلامية
اتحادات	47	41	6
جمعيات	21	14	7
جماعات	1.626	1.291	335
المجموع	1.694	1.346	348

تم في سنة 2015 الاتفاق على أن هيئات CIE هي مجلس الإدارة، المشكل من سبعة أعضاء كما ينص على ذلك القانون الأساسي المعدل سنة 2016، واللجنة الدائمة المكونة من خمس وعشرين عضواً.

5. تدريس مادة الدين الإسلامي في النظام التعليمي الإسباني

إن حق الطلاب المسلمين في تلقي التعليم الديني الإسلامي في المؤسسات التعليمية العامة والخاصة معترف به بموجب اتفاقية تعاون الدولة الإسبانية مع اللجنة الإسلامية لعام 1992 (القانون 26-1992)³. ينص البند الأول من المادة 10 على ما يلي:

¹ المصدر نفسه.

² المرصد الأندلسي، 2018، ص: 13-14.

³ اتفاقية تعاون الدولة الإسبانية مع اللجنة الإسلامية لعام 1992 (القانون 26/1992)، الموقعة في 10 نوفمبر من عام 1992. نُشر بالعدد 272 للجريدة الرسمية، بتاريخ 12 نونبر 1992، صفحات: 38214-38214.

[...] تضمن الدولة للطلبة المسلمين ولآبائهم ولأجهزة الدولة التعليمية المسؤولة التي تطلب ذلك حق تلقي تعليم الدين الإسلامي في المؤسسات التعليمية التابعة للقطاعين العام والخاص [...] في مستويات التعليم الثلاثة: تعليم الطفولة المبكرة والتعليم الابتدائي ثم التعليم الثانوي.

كما ينص البند الثاني من المادة 10 من نفس القانون على أن:

تدريس مادة الدين الإسلامي ستناط بأساتذة معينين من قبل الجمعيات الإسلامية التي تنتمي إلى "المفوضية الإسلامية الإسبانية" وبموافقة الاتحاد الذي ينتسبون إليه¹.

ويهدف تفعيل منطوق البند 2 من المادة 10 من القانون 26-1992، تم توقيع اتفاقية تنظم تنصيب، وكذا تحديد النظام الاقتصادي للأشخاص المكلفين بتعليم الدين الإسلامي في المؤسسات التعليمية العمومية للتعليم الابتدائي والثانوي بتاريخ 12 مارس-آذار من سنة 1996²، والذي تم تحيينه بموجب قانون التعليم الأساسي لعام 2006 والمرسوم الملكي لعام 2007 الذي ينظم شروط عمل مدرسي المواد الدينية.

وعلى الرغم من أن برنامج دروس التعليم الديني الإسلامي وكذا الاتفاق المتعلق بتعيين المعلمين لتدريس المادة قد تمت الموافقة عليهما وتنظيمهما من خلال الإطار القانوني المذكور أعلاه، فمن مجموع سبعة عشر إقليمًا³، اثنا عشر إقليم فقط يطبقون الحد الأدنى القانوني. ويتعلق الأمر بأقاليم: أندلسيا-الأندلس، أراغون، جزر الكناري، قشتالة وليون، قشتالة - لمانشا، فالينسيا، إكستريمادورا، مدريد، إقليم الباسك (مفتوحة للتعليم الثانوي)، لاريوخا (أيضا في التعليم الثانوي) ثم مدينتي سبتة ومليلية.

ومن بين كل هذه الأقاليم المتمتعة بالحكم الذاتي الموسع، في إطار توافقات الانتقال الديمقراطي لأواخر القرن الماضي بإسبانيا، يوجد ستة وسبعون مدرسًا فقط لتدريس الدين الإسلامي لما مجموعه 312.498 تلميذا مسلماً (الجدول 5).

¹ قرار الكتابة الفرعية لوزارة الرئاسة الصادر بتاريخ 23 أبريل-نيسان 1996، والذي بموجبه يتعين نشر اتفاق مجلس الوزراء المنعقد يوم 1 مارس-آذار 1996 وكذا الاتفاقية المتعلقة بتنصيب وكذا بالنظام الاقتصادي للأشخاص المكلفين بتعليم الدين الإسلامي في المؤسسات التعليمية العمومية للتعليم الابتدائي والثانوي. تم نشره بالجريدة الرسمية عدد: 107، صفحات: 15598-15597.

² المصدر نفسه.

³ حكومات إقليمية ذات صلاحيات موسعة ويعتبر التعليم أحد اختصاصاتها بموجب القوانين المنظمة لعلاقة الحكومة المركزية بالأقاليم السبعة عشر المستقلة، وذلك في إطار ما يسمى بنظام الجهوية الموسعة.

جدول 5: الطلاب والمعلمون المسلمون في نظام التعليم الإسباني (اعتبارًا من 2019/01/01):¹

الإقليم	طلبة مسلمون إسبان	طلبة مسلمون من أصول مهاجرة	الطلبة المستهدفون	مدرسو مادة الدين
أندلسيا-الأندلس	23.870	23.733	47.603	23
أراغون	2.842	7.092	9.934	4
أستورياس	264	596	860	0
جزر البليار	2.749	5.899	8.648	0
جزر الكناري	6.627	2.485	9.112	1
كانتابريا	179	413	592	0
قشتالة وليون	1.701	4.450	6.151	6
قشتالة-لامانشا	3.923	5.687	9.610	2
كاتالونيا	29.568	56.274	85.842	0
سبتة	6.509	673	7.182	14
فالنسيا	11.828	20.062	31.890	1
إكسترمادورا	1.590	1.414	3.004	3
غاليسيا	678	1.483	2.161	0
مدريد	27.208	18.711	45.919	3
مليية	7.099	1.845	8.944	10
مورسيا	2.319	16.193	18.512	0
نافارا	1.407	2.609	4.016	0
إقليم الباسك	1.734	7.582	9.316	4
لاريوخا	1.046	2.156	3.202	5
المجموع	133.141	179.357	312.498	76

¹ من إعدادنا استنادًا إلى إحصائيات المفوضية الإسلامية في إسبانيا لسنة 2019، ينظر:

UCIDE, *Estudio demográfico de la población musulmana Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2018*, Madrid, Observatorio Andalusi, 2019.

6. الرعاية الدينية في المؤسسات والمراكز العمومية الإسبانية

يكفل القانون 26-1992، المشار إليه آنفاً، الحق في الحصول على الرعاية الدينية الإسلامية في الجيش أو السجون أو مراكز احتجاز المهاجرين القاصرين غير المرافقين أو غيرها من المراكز المماثلة في القطاع العام الإسباني. حسب منطوق البند الأول من المادة 8 من هذا القانون:

يُعترف للجنود الإسبان المسلمين، سواء أكانوا محترفين أم لا، ولأي شخص يعتنق هذا الدين ويقدم خدمات في القوات المسلحة، بحق تلقي الرعاية الدينية الإسلامية والمشاركة في الأنشطة والطقوس الدينية المناسبة للإسلام [...] ¹.

كما ينص البند الأول من المادة 9 من نفس القانون على أنه:

يُضمن حق الحصول على الرعاية الدينية لنزلاء السجون والمستشفيات أو غيرها من المراكز التابعة للقطاع العام، المقدمة من قبل الأئمة أو الدعاة الذين تم تعيينهم من لدن الجمعيات الدينية [...] ².

من جهة ثانية، وتطبيقاً لأحكام اتفاقية التعاون لعام 1992 (القانون 26-1992) والمرسوم الملكي لعام 2006 الذي ينظمها، تم توقيع اتفاقية تعاون بين الدولة الإسبانية واللجنة الإسلامية في إسبانيا في 24 أكتوبر-تشرين الأول 2007 من أجل تمويل التكاليف الناجمة عن الشروع في تفعيل الرعاية الدينية في المؤسسات السجنية التي تديرها الدولة. وفي 9 يوليو-تموز 2008، تم توقيع اتفاقية تعاون بين الحكومة الإقليمية لكاتالونيا والمجلس الإسلامي في كاتالونيا لضمان الحق في الرعاية الدينية للمحتجزين في مراكز السجون الكاتالانية. كما تم، في 4 مارس-آذار 2015، توقيع اتفاقية تعاون بين وزارة الداخلية واللجنة الإسلامية في إسبانيا لضمان المساعدة الدينية الإسلامية في مراكز احتجاز الأجانب (CIE).

ووفقاً لآخر البيانات المتوفرة إلى حدود فاتح يناير-كانون الثاني من سنة 2019، يوجد عشرون إماماً فقط في إسبانيا لكل مراكز السجون وسبعة لكل مراكز احتجاز المهاجرين الأجانب الموجودين في كل التراب الإسباني.

وتجدر الإشارة إلى أنه يوجد في إسبانيا ما مجموعه 35 مقبرة إسلامية. وغالبية هذه المقابر هي عبارة عن قطع أرضية داخل المقابر البلدية المخصصة للموتى المسيحيين. بالإضافة إلى ذلك، توجد مقبرتان

¹ Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el *Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España*, 1992.

² Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el *Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España*, 1992.

خاصتان متعددتي الأديان في كل من قرية "الكوبينداس" بمدريد وقرية "ريبا روخا دي توريا" بفالينسيا (الجدول 6).

جدول 6: الأئمة المكلفون بالرعاية الدينية في السجون الإسبانية في مراكز احتجاز المهاجرين الأجانب. المقابر الإسلامية (اعتبارًا من 2019/01/01):¹

الإقليم	عدد الأئمة في السجون الإسبانية	عدد الأئمة في مراكز احتجاز المهاجرين الأجانب	عدد المقابر
أندلسيا	2	1	11
أراغون	1	0	1
أستورياس	0	0	1
جزر البليار	0	0	1
جزر الكناري	1	2	2
كانتابريا	0	0	0
قشتالة وليون	0	0	3
قشتالة-لامانشا	0	0	0
كاتالونيا	8	1	5
سبتة	1	0	1
فالينسيا	1	1	4
إكسترمادورا	1	0	0
غاليسيا	0	0	0
مدريد	2	1	1
مليلية	1	0	1
مورسيا	0	1	1

¹ من إعدادنا استنادا الى احصائيات المفوضية الإسلامية في إسبانيا لسنة 2019، ينظر:

UCIDE, *Estudio demográfico de la población musulmana Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2018*, Madrid, Observatorio Andalusi, 2019.

1	0	0	نافارًا
1	0	2	إقليم الباسك
1	0	0	لا ريوخا
35	7	20	<u>المجموع</u>

7. المسلمون في إسبانيا وتحدي الاندماج والتعايش

7.1. المهاجرون المسلمون من الأقليات الأكثر اندماجا في إسبانيا

وفقًا للعديد من الدراسات واستطلاعات الرأي، يشعر المسلمون بالاندماج في إسبانيا ويعتبرون أنفسهم متكيفين مع الحياة الإسبانية. فاستنادًا إلى نتائج "دراسات الرأي الخمسة للجالية المسلمة من أصل مهاجر في إسبانيا"، التي أجريت خلال سنوات 2006¹ و2007² و2008³ و2009⁴ ثم 2010⁵ من قبل مركز الدراسات الاجتماعية واستطلاعات الرأي "ميتروسكوبيا" Metroscopia⁶، عبر المسلمون المُستجوبون⁷ عن رغبتهم في الاندماج في المجتمع الإسباني. 67٪ منهم صرحوا بأنهم يشعرون وكأنهم في بلدهم الأصلي، و83٪ يعتبرون أنفسهم متكيفين مع الحياة الإسبانية و90٪ لديهم بيئة علائقية تميل إلى أن تكون واسعة ومتعددة مع الإسبان ومع مواطنين من جنسيات أخرى⁸. زد على هذا، حوالي 5٪ منهم تزوجوا من مواطنات أو مواطنين من جنسية إسبانية

¹ Metroscopia, *La Comunidad Musulmana de origen inmigrante en España. Encuesta de opinión*, Madrid, Ministerio del Interior, Ministerio de Justicia y Ministerio de Trabajo e Inmigración, 2007.

² Metroscopia, *La Comunidad Musulmana de origen inmigrante en España. Encuesta de opinión*, Madrid, Ministerio del Interior, Ministerio de Justicia y Ministerio de Trabajo e Inmigración, 2008.

³ Metroscopia, *La Comunidad Musulmana de origen inmigrante en España. Encuesta de opinión*, Madrid, Ministerio del Interior, Ministerio de Justicia y Ministerio de Trabajo e Inmigración, 2009.

⁴ Metroscopia, *La Comunidad Musulmana de origen inmigrante en España. Encuesta de opinión*, Madrid, Ministerio del Interior, Ministerio de Justicia y Ministerio de Trabajo e Inmigración, 2010.

⁵ Metroscopia, *La Comunidad Musulmana de origen inmigrante en España. Encuesta de opinión*, Madrid, Ministerio del Interior, Ministerio de Justicia y Ministerio de Trabajo e Inmigración, 2011.

⁶ أجريت هذه الدراسات بتكليف من كل من وزارة العدل ووزارة الداخلية ووزارة العمل والهجرة والخطة الوطنية لتحالف الحضارات.

⁷ تم وضع مقاييس الرأي الخمسة على عينة مكونة من 2000 مقابلة.

⁸ Metroscopia, 2011, p. 5.

خلال السنوات الأخيرة¹، كما يعتقد معظمهم أن الزيجات المختلطة بين المسلمين والمسيحيين يجب أن تقبل بشكل طبيعي و71٪ من بينهم يعتقد أنه من حق الزوجة التمتع بنفس الحقوق التي يتمتع بها زوجها². فيما يتعلق بإتقان اللغة الإسبانية، تؤكد الغالبية العظمى أن لديهم طلاقة معقولة، كما أكد ثلث الذين يقيمون بالمدن المحاذية لساحل البحر الأبيض المتوسط معرفتهم للغة الكاتالانية أو اللغة الفالينسية³.

7.2. رؤية المهاجرين المسلمين لإسبانيا والدول الغربية ومؤسساتها جد إيجابية

وفقاً لنتائج دراسة مركز الدراسات الاجتماعية واستطلاعات الرأي "ميتروسكوبيا" لعام 2010⁴، يقيم المهاجرون المسلمون المجتمع الإسباني ككل والنظام السياسي الإسباني بشكل جد إيجابي ويعبرون عن درجة ملحوظة من الثقة في مؤسسات الدولة الإسبانية. كما يقرون أن لديهم صورة إيجابية عن الدول الغربية وقيمها ومبادئها. 75٪ من المستجوبين يعتقدون أنه، حالياً في إسبانيا، يحاول المسلمون والمسيحيون التعايش واحترام بعضهم البعض؛ 83٪ يعتبرون أنفسهم متكيفين مع الحياة وفقاً لعادات مكان إقامتهم في إسبانيا؛ كما صرح 74٪ منهم بأن لديهم إحساس بأن المهاجرين مرحب بهم في إسبانيا و88٪ أكدوا أنهم يعاملون في المستشفيات العمومية بنفس الطريقة التي يعامل بها المواطنون الإسبان.

فيما يتعلق بالمؤسسات والنظام السياسي الإسباني، تم تقييم المنظمات غير الحكومية بـ (7.2) نقطة [على مقياس تقييم من 0 إلى 10]، والنظام القضائي بـ (6.4)، والشرطة الإسبانية بـ (6.1)، وملك إسبانيا بـ (7.2)، والاتحاد الأوروبي بـ (6.0) والأمم المتحدة بـ (5.5)⁵.

7.3. المهاجرون المسلمون وقراراتهم الاستقرار الدائم في إسبانيا

على الرغم من المشاكل التي يعانيها المهاجرون المسلمون في إسبانيا، حيث أنهم يشغلون وظائف ذات جودة منخفضة وأن معدلات البطالة في أوساطهم أعلى مقارنة مع المهاجرين من دول أمريكا اللاتينية وأوروبا الشرقية أو مقارنة مع الإسبان أنفسهم، فإن 85٪ منهم قرروا الاستقرار بشكل دائم في إسبانيا و5٪ فقط منهم يفكرون في العودة إلى بلدانهم الأصلية أو الهجرة إلى بلد أوروبي آخر حيث ظروف وفرص الشغل أحسن. بالإضافة إلى ذلك، 47٪ من الرجال و35٪ من النساء يخططون لجلب أحد أقاربهم إلى إسبانيا⁶.

¹ INE, *Encuesta Nacional de Inmigrantes 2007*, Madrid, Instituto Nacional de Estadística, 2008.

² Metroscopia, 2011, p. 32

³ Metroscopia, 2009, p. 20-23

⁴ Metroscopia, 2009, p. 27-32.

⁵ Metroscopia, 2011, p. 7.

⁶ IOE, *Crisis e inmigración marroquí en España. 2007-2011*, Madrid, Colectivo IOE, 2012.

8. العوائق التي تعرقل اندماج المسلمين في إسبانيا وتعايش الإسلام مع باقي الديانات

8.1. صورة جد مشوهة عن الإسلام والمسلمين في إسبانيا

في مقابل هذه الصورة الإيجابية عن إسبانيا ومؤسساتها لدى المهاجرين المسلمين ولدى المسلمين الإسبان، بشكل عام، نجد صورة سلبية عن الإسلام والمسلمين في إسبانيا، خصوصاً بعد الأحداث الإرهابية التي عرفتها الولايات المتحدة الأمريكية ومجموعة من العواصم والمدن الأوروبية خلال سنوات 2001، 2004، 2005، 2015، 2016، 2017 و2018، والتي تبناها كل من تنظيم القاعدة وتنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام. إضافة إلى هذا، فقد كان للعمليات الإرهابية المنفذة في مدريد سنة 2004 (2004/03/11)، وفي برشلونة سنة 2017 (2017/08/17)، انعكاساً سلبياً على صورة الإسلام والمسلمين في إسبانيا، مما تحول إلى عائق أمام هذا الاندماج والتعايش الذي يطمحون إليه.

من جهة ثانية، أدت الأزمة الاقتصادية الأخيرة التي عرفتها بلدان منطقة اليورو عام 2008 إلى ارتفاع كبير في البطالة في إسبانيا ومعها ارتفاع الخطاب العنصري والمواقف التمييزية تجاه الأجانب، خصوصاً منهم المهاجرون المسلمون ومن أصول عربية. هذه الخطابات لقيت قبولا لدى نسبة كبيرة من المجتمع الإسباني. فاستناداً إلى تقارير المرصد الإسباني للكراهية والعنصرية فقد أثارت المؤشرات الأولى للأزمة الاقتصادية الأخيرة مخاوف الإسبان من منافسة المهاجرين لهم في الاستفادة من الخدمات العامة، وعلى وجه الخصوص، منافستهم في فرص الشغل القليلة، بما في ذلك الإسبان الأكثر دفاعاً عن الهجرة (الشباب والإسبان ذوو التوجه اليساري وكذا الإسبان ذوو المستوى العالي من التعليم) الذين تبنا خطاب اليمين الإسباني المتطرف المدافع عن "الأولوية الوطنية"¹، أي؛ "الإسبان أولاً"². في هذا السياق العام، تحول الرأي العام الإسباني، في أغلبه، إلى مواقف معادية للمهاجرين بشكل عام وللمسلمين ومن أصول عربية منهم بشكل خاص.

8.2. العنصرية والإسلاموفوبيا في ارتفاع متزايد

إن نتائج معظم الدراسات التي أجريت منذ عام 2010 تشير إلى أنه، بعد عامين من بداية الأزمة الاقتصادية الأخيرة لسنة 2008، 43٪ من الإسبان يؤيدون طرد المهاجرين إلى بلدانهم الأصلية في حالة استمرار ارتفاع معدل

¹ D'ANCONA, Cea et al, *Evolución del racismo y la xenofobia en España. Informe 2010, Madrid, Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia, 2010, p. 9.*

² "الإسبان أولاً" (los españoles primero): أحد شعارات اليمين الإسباني المتطرف المدافع عن "الأولوية الوطنية". وهو شعار لا يختلف وشعارات اليمين المتطرف الشعبوي في باقي دول أوروبا. وأحزاب اليمين المتطرف الشعبوي في أوروبا تتبنى نفس طرح دونالد ترامب بالولايات المتحدة الأمريكية الذي تبني سياسة "الأولوية الوطنية" (America First).

البطالة في إسبانيا¹. كما ارتفعت مؤشرات الإسلاموفوبيا بين عامي 2011 و2016، حيث وصلت نسبة الإسبان المعارضين لبناء المساجد والمؤيدين لطرد الطالبات المحجبات من المدارس إلى 49٪ من مجموع المستجوبين، كما ارتفعت نسبة المناهضين للهجرة، خصوصاً منها القادمة من البلدان العربية الإسلامية، لتصل في أعقاب الأزمة الاقتصادية الأخيرة إلى 37٪². فوفقاً لتقديرات المنظمة غير الحكومية المناهضة للتعصب Movimiento Contra la Intolerancia (MCI) والوكالة الأوروبية للحقوق الأساسية (FRA) وتلك الخاصة بالمعهد الجامعي لدراسات الهجرة (IUEM) التابع للجامعة البابوية كومياس Comillas-Icade، منذ بداية الأزمة الاقتصادية تم تسجيل متوسط سنوي قدره 12.000 حالة تمييز وجرائم كراهية ارتكبت في حق أشخاص أو مجموعات موصومة مثل المسلمين أو المهاجرين أو المهاجرين ذوو الملامح العربية. كما أن العديد من المساجد والمتاجر والشركات الصغرى للمهاجرين من أصل مغربي كانت هدفاً لتهديدات وهجمات مجموعات عنصرية منظمة³.

8.3. ظهور أحزاب شعبية معادية للإسلام والمسلمين

هذا التحول لدى الرأي العام الإسباني نحو المواقف المعادية للمهاجرين، وخاصة منهم القادمون من بلدان عربية وإسلامية، تصاعد بشكل ملحوظ خلال سنتي 2017 و2018، وخاصة بعد دخول الحزب اليميني المتطرف "فوكس" Vox لأول مرة إلى البرلمان الإقليمي لإقليم أندلسيا-الأندلس وحصوله على إثنا عشر مقعداً، على إثر الانتخابات الإقليمية لسنة 2018، وكذا حصوله على إثنين وخمسين مقعداً في مجلس النواب الإسباني وفوزه بمقاعد في العديد من المجالس البلدية بعد الانتخابات التشريعية والبلدية لعام 2019⁴.

ولا يخفي حزب "فوكس" سياسته المناهضة للمهاجرين العرب والمسلمين ولوجود الإسلام في إسبانيا، والتي تظهر بوضوح في برامجه الانتخابية للانتخابات الإقليمية والتشريعية والبلدية والأوروبية لعامي 2018 و2019، المشار إليها آنفاً.

¹ IOE, *Crisis e inmigración marroquí en España. 2007-2011*, Madrid, Colectivo IOE, 2012.

² PCCI, *Informe anual sobre la islamofobia en España 2016*, Madrid, Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia, 2017.

³ MCI, *Informe Raxen. Racismo, Xenofobia, Antisemitismo, Islamofobia, Neofascismo y otras manifestaciones relacionadas de Intolerancia a través de los hechos. Especial 2015 (I)*, Madrid, Movimiento contra la Intolerancia, Madrid, 2016, p. 26.

⁴ البرنامج الانتخابي لحزب فوكس للانتخابات البلدية لعام 2019 (باللغة الإسبانية): <https://www.voxespana.es/wp-content/uploads/2019/05/Programa-Municipales-2019-1.pdf>

إن موقف حزب "فوكس" Vox من الإسلام والمسلمين لخصه في وثيقته "100 اقتراح لإسبانيا حية"، والتي ضمَّتها في الفصل المعنون بـ "الدفاع والأمن والحدود"، في إشارة واضحة إلى أن العلاقة مع الإسلام والمسلمين يجب التعامل معها من منظور أمني ودفاعي، حيث يقترح أربعة تدابير:

- إغلاق المساجد ذات التوجه الأصولي وطرد الأئمة الذين يروجون للأصولية والجهاد وتحقير النساء؛
- منع بناء أو فتح مساجد تتبناها جهات أو مجموعات ذات توجه وهابي أو سلفي أو التي تعتمد استنباطاً أصولياً للإسلام. كما يجب اشتراط مبدأ المعاملة بالمثل عند فتح أماكن العبادة، ورفض وحظر تمويل دول ثالثة لأماكن العبادة على الأراضي الإسبانية؛
- إلزام المسؤولين عن تدبير شؤون الدين الإسلامي في إسبانيا بالتعاون المطلق مع السلطات الإسبانية في التعرف وكشف المتطرفين، وعدم قبول تدريس الإسلام في المدارس العمومية الإسبانية؛
- تقوية الحدود الإسبانية عن طريق بناء جدار مرتفع بين مدينتي سبتة ومليلية والحدود المغربية. وكذا منح الشرطة وقوات الجيش الموارد المادية والبشرية اللازمة للسماح لهم بإدارة الحدود الإسبانية بكفاءة تامة، فضلاً عن توفير الحماية القانونية الضرورية لهم [...]. ثم تعديل القانون لإلغاء التقادم على جرائم الإرهاب الانفصالي والإسلامي [...].¹

إضافة إلى ذلك، اقترح حزب "فوكس" تغيير الاحتفال بعيد الأندلس الإقليمي (Día de Andalucía "يوم أندلسيا-الأندلس") إلى يوم 2 يناير-كانون الثاني، وهو اليوم الذي تخلد فيه بعض المحافظات الإسبانية ذكرى طرد المسلمين والاستيلاء على غرناطة (1492)، تتويجاً لما تسميه الكنيسة الكاثوليكية الإسبانية بـ "عملية الاسترداد"، بدلا من 28 فبراير-شباط، العطلة الحالية، وهو التاريخ التي يحتفي فيه إقليم أندلسيا-الأندلس بيوم المصادقة على دستور حكمه الذاتي عام 1980.²

في نفس السياق، اقترح طرد "52000 مهاجر غير شرعي"، و"إلغاء مساعدة المهاجرين غير القانونيين" من أجل "ثني المرشحين للهجرة غير الشرعية"، في إشارة إلى المهاجرين (من أصول مغربية وجزائرية ومن دول الساحل الإفريقي) واللاجئين (من سوريا والعراق وأفغانستان). كذلك دعا إلى نزع الشرعية القانونية عن الجمعيات المدنية والحقوقية التي تساعد المهاجرين واللاجئين، متهما إياها بالتشجيع على الهجرة غير الشرعية والترويج لها.

¹ فوكس: "100 اقتراح لإسبانيا حية"، مدريد، 2019 (باللغة الإسبانية):

https://www.voxespana.es/biblioteca/espana/2018m/gal_c2d72e181103013447.pdf

² صحيفة "إلدياريو" *ElDiario.es* (الجريدة الإلكترونية) ليوم 2019/01/09.

آخر مبادرات هذا الحزب المناهضة للهجرة تعود إلى يوم 11 سبتمبر 2019، حيث تقدم بـ "اقتراح قانون" *Proposición No de Ley* للبرلمان الإسباني لإلزام الحكومة الإسبانية ببناء حائط عازل "ذو سمك ومقاومة وارتفاع يجعله مستحيل الاختراق على الحدود بين سبته ومليبية مع المغرب". كذلك يريد "إشراك الجيش في مراقبة الحدود مع المغرب"¹. وهذا الاقتراح يستحيل تنفيذه نظرا لانعكاساته السلبية على علاقات "الصداقة وحسن الجوار والتعاون التي تجمع إسبانيا بالمغرب منذ توقيع "اتفاقية حسن الجوار" بين البلدين سنة 1991² وكذا لانعكاساته المحتملة على المصالح الاقتصادية الإسبانية في المغرب حيث تعتبر إسبانيا الشريك التجاري الأول للمغرب منذ سنة 2012. فللعام السادس على التوالي احتفظت إسبانيا بمركزها كأول شريك تجاري للمغرب مع رقم مبيعات تضاعف سنة 2019 ليصل إلى أكثر من 14.000 مليون يورو، وعدد شركات التصدير الإسبانية إلى المغرب فاق 20.000 شركة سنة 2018، حسب إحصائيات المكتب التجاري الإسباني، مما يمثل 10٪ من عدد الشركات المصدرة إلى العالم.³

خطاب حزب "فوكس" على مدى السنوات الثلاث الماضية (2015-2018) أثر سلبيا على صورة المسلمين والإسلام لدى نسبة كبيرة من المجتمع الإسباني. وهذا ما تؤكدته آخر التقارير الصادرة عن المنظمة الدولية SOS Racismo و المنظمة الإسبانية (PCCI) *Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia*. فالتقرير السنوي الأخير لمنظمة PCCI عن "الإسلاموفوبيا في إسبانيا" لسنة 2018 يؤكد تزايد الكراهية تجاه المسلمين والإسلام وارتفاع حدة التشهير بهم في أوساط زعماء الأحزاب السياسية المحافظة واليمينية واليمينية المتطرفة. كما يؤكد الدور النشط جداً للجماعات اليمينية المتطرفة والنازية الجديدة المعادية للمسلمين والإسلام وكذلك زيادة كبيرة في عدد الهجمات ضد المساجد في عدة مناطق من إسبانيا.

هذا، إضافة إلى ارتفاع - ما يمكن أن نصلح عليه بـ "إسلاموفوبيا النوع" -، حيث تضاعف عدد الهجمات ضد النساء المسلمات والتميز الاجتماعي ضدهن في المدرسة وفي أماكن الشغل بسبب عدم قبول الطالبات والعاملات المحجبات. كما تواصل جرائم الإنترنت ارتفاعها حيث تمثل 70٪ من الحوادث التي تم الإبلاغ عنها في تقرير المنظمة الإسبانية PCCI لسنة 2018. فقد تبين من خلال هذا التقرير أن حالات الإسلاموفوبيا تزايدت بشكل ملفت بين سنتي 2014 و2016، حيث ارتفعت من 49 إلى 546 حالة.

¹ صحيفة "إلبايس" *El País* (البلد) ليوم 2019/09/13.

² "معاهدة الصداقة وحسن الجوار والتعاون بين مملكة إسبانيا والمملكة المغربية" نشرت بالجريدة الرسمية رقم 49 بتاريخ 26 فبراير 1993، صفحات: 6311-6314.

³ يومية "إلدياريو" (الجريدة اليومية) ليوم 2019/02/22.

أي أنها في ظرف ثلاث سنوات سجلت ارتفاعاً بنسبة حوالي 1200٪. ومن بين 546 حالة مسجلة سنة 2018، 21٪ كانت ضد النساء، 4٪ ضد الأطفال، 7٪ ضد المساجد، 8٪ ضد الرجال، 3٪ ضد أشخاص تم تحديدهم كمهاجرين (سوريون وعراقيون ومغاربة بشكل أساسي) و 4٪ ضد غير المسلمين¹. التقرير السنوي لعام 2018 حول "العنصرية في الدولة الإسبانية"، الذي أنجزته المنظمة الدولية SOS Racismo²، والذي خصص عدة فصول لنتائج تتبعه لعناوين أخبار وسائل الإعلام الإسبانية، واستقبال المهاجرين على الحدود الإسبانية-الفرنسية (حدود إيرون) والذي يجمع مختلف الشكاوى المسجلة في مكتب الاستعلامات والشكايات (OID)، يؤكد بدوره، نتائج "التقرير السنوي عن الإسلاموفوبيا في إسبانيا" ويعرب عن نفس المخاوف.

9. مبادرات لتحفيز الحوار الديني والتعايش الثقافي في إسبانيا

لكن في مقابل ما سبق، نجد في إسبانيا أصواتاً وهيئات وجمعيات مدافعة عن التسامح الديني والتعايش ما بين الثقافات المتعددة، وفي نفس الآن تناهض خطاب التحريض على العنف لأسباب دينية أو عرقية. نذكر على سبيل المثال لا الحصر "مؤسسة التعددية والتعايش"، و"المفوضية الإسلامية في إسبانيا"، و"مهرجانات الاجتماع والحوار"، ثم "الخدمة اليسوعية للمهاجرين بإسبانيا".

9.1. مؤسسة التعددية والتعايش

مؤسسة التعددية والتعايش (FPyC) Fundación Pluralismo y Convivencia هي هيئة تابعة للقطاع العام للدولة تأسست سنة 2004، وهي ملحقة بوزارة الرئاسة والعلاقات مع مجلس النواب والذاكرة الديمقراطية. وتهتم بتشجيع الاعتراف بالتنوع الديني وتقبله كعنصر أساسي لضمان الممارسة الفعلية للحرية الدينية وبناء إطار مناسب للتعايش في إسبانيا. وتطمح من خلال برامجها إلى تحقيق أربعة أهداف استراتيجية:

¹ PCCI, *Informe anual sobre la islamofobia en España 2016*, Madrid, Plataforma Ciudadana contra la Islamofobia, 2018, p. 5.

² SOS Racismo, *Informe Anual 2018 sobre el racismo en el estado español*, Donostia-San Sebastián, Federación SOS Racismo, 2019.

الأول: المساهمة في تنفيذ البرامج والمشاريع من قبل الطوائف الدينية غير الكاثوليكية الموقعة على اتفاقية التعاون مع الدولة الإسبانية سنة 1992 أو ذات "التجذر المترسخ/المشهدود" في إسبانيا، والتي لها علاقة بتعزيز الممارسة الفعالة للحق في الحرية الدينية.

الثاني: تحسين المعرفة حول التنوع الديني في إسبانيا وتأثيره وكذا احتياجاته.

الثالث: تحسين إدارة التنوع الديني في إسبانيا.

الرابع: التأثير في بناء رأي عام مستنير ومتسامح ومتقبل للتعددية الدينية كمعطى إيجابي.

وتحاول مؤسسة التعددية والتعايش، من خلال الأنشطة التي تقوم بها، المساهمة في تنفيذ أهداف التنمية المستدامة السبعة عشر التي اعتمدها الجمعية العامة للأمم المتحدة رسمياً سنة 2015 كروية شاملة ومتكاملة "هدفاً لإنقاذ العالم ولتحقيق مستقبل أفضل وأكثر استدامة للجميع في أفق سنة 2030". وتطمح المؤسسة، على وجه الخصوص، تحقيق بعض مقاصد الأهداف رقم 4 و10 و11 ثم 16، أي، أولاً: "الحصول على تعليم جيد الأساس"، وذلك عن طريق ضمان أن يكتسب جميع المتعلمين المعارف والمهارات اللازمة لدعم التنمية المستدامة، وذلك عن طريق التعليم لتحقيق التنمية المستدامة واتباع أساليب العيش المستدامة، وحقوق الإنسان، والمساواة بين الجنسين، والترويج لثقافة السلام واللاعنف والمواطنة العالمية وتقدير التنوع الثقافي وتقدير مساهمة الثقافة في التنمية المستدامة، بحلول عام 2030 (الهدف 4، مقصد 7). ثانياً: "الحد من انعدام المساواة داخل البلدان وفيما بينها" وذلك بغية تمكين وتعزيز الإدماج الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للجميع، بغض النظر عن السن، أو الجنس أو الإعاقة أو العرق أو الإثنية أو الأصل أو الدين أو الوضع الاقتصادي أو غير ذلك، بحلول عام 2030. وكذا ضمان حق تكافؤ الفرص والمساواة في النتائج، بما في ذلك إلغاء القوانين والسياسات والممارسات التمييزية، وتعزيز التشريعات والسياسات والإجراءات الملائمة في هذا الصدد (الهدف 10، مقصد 2 ومقصد 3). ثالثاً: "جعل المدن والتجمعات البشرية شاملة للجميع وأمنة وقادرة على الصمود ومستدامة" وذلك بتعزيز التوسع الحضري الشامل للجميع والمستدام، والقدرة على تخطيط وإدارة المستوطنات البشرية في جميع البلدان على نحو قائم على المشاركة ومتكامل ومستدام، بحلول عام 2030. وكذا تعزيز الجهود الرامية إلى حماية وصون التراث الثقافي والطبيعي العالمي (الهدف 11، مقصد 3 ومقصد 4). ثم، رابعاً: "السلام والعدل والمؤسسات القوية" وذلك بضمن اتخاذ القرارات على نحو مستجيب للاحتياجات وشامل للجميع وتشاركي وتمثيلي على جميع المستويات، وكذا بكفالة وصول الجميع إلى المعلومات وحماية الحريات الأساسية، وفقاً للتشريعات الوطنية والاتفاقات الدولية (الهدف 16، المقصد 7 والمقصد 10).

وتشغل مؤسسة التعددية والتعايش مع الطوائف الدينية غير الكاثوليكية الموقعة على اتفاقية التعاون مع الدولة الإسبانية سنة 1992 أو ذات "التجذر المترسخ/المشهود" في إسبانيا، والتي لها علاقة بتعزيز الممارسة الفعالة للحق في الحرية الدينية، من خلال أربعة برامج. الأول، يهدف إلى دعم وتنفيذ المشاريع، حيث توزع المؤسسة ثلاث منح سنوية لدعم مشاريع الهيئات التمثيلية للديانات وفروعها المحلية لتسهيل ممارسة أعضائها لحريةهم الدينية بالكامل، وتشجيع مشاركتها في عمليات البناء الاجتماعي، وتعزيز المعرفة والحوار بين مختلف الديانات وتقاربها مع بعضها البعض وكذا تقريبها من المجتمع الإسباني. وأما الثاني فهو برنامج مختص في الأبحاث والدراسات، حيث تقدم المؤسسة، عن طريق "مرصد التعددية الدينية في إسبانيا"، بيانات وتشخيصات حول تنوع المعتقدات والاحتياجات المتعلقة بالممارسة الفعالة للحرية الدينية في إسبانيا. وفي هذا السياق تم إنشاء "مرصد التعددية الدينية في إسبانيا" سنة 2011 بمبادرة من وزارة العدل، والاتحاد الإسباني للبلديات والمقاطعات ومؤسسة التعددية والتعايش، تنفيذاً للتدبير 71 من "خطة حقوق الإنسان 2008-2011" لحكومة إسبانيا، وذلك بهدف توجيه الإدارات العمومية في حسن إدارة وتدبير التنوع الديني وفقاً للمبادئ الدستورية والإطار التنظيمي الذي ينظم ممارسة الحق في الحرية الدينية في إسبانيا. وبرنامج ثالث يعتني بتحسين الإدارة العامة للتنوع الديني، حيث تشجع المؤسسة استيعاب التنوع الديني في الخدمات العامة من خلال إتاحة الموارد اللازمة للمؤسسات العمومية للتنفيذ الجيد لنماذج تدبير منسجمة والمبادئ الدستورية والإطار القانوني الذي ينظم الحق في الحرية الدينية في إسبانيا. ثم برنامج رابع يهتم بالنشر والتوعية، حيث تعمل المؤسسة، من خلال منشوراتها وأنشطتها التحسيسية والتوعوية، من أجل مجتمع مستنير يحترم التنوع الديني ويلتزم بعمليات تحسين التعايش. لهذا تقيم إيجابياً كل الخطوات التي خطتها إسبانيا إلى الآن للوصول إلى المستوى الحالي للحقوق والحريات، والذي يتضمن الحرية الدينية، وتعزيز معرفة أفضل بالتنوع الديني والممارسات الدينية المختلفة.

9.2. المفوضية الإسلامية في إسبانيا

كما سبق وأشرنا في الفصل السابع من هذه الدراسة، في سنة 1992 تم تأسيس هيئة دينية مسجلة تحت اسم "المفوضية الإسلامية في إسبانيا" (CIE)، لتمثيل الجماعات الدينية الإسلامية المسجلة في سجل وزارة العدل أمام الدولة الإسبانية، كمُخاطب ومُحاوِر لمختلف مؤسسات الدولة في كل ما يتعلق بتفعيل وممارسة الحرية الدينية، وعلى وجه الخصوص، من أجل التفاوض، ومتابعة، وكذا تفعيل وتطبيق اتفاقية التعاون الموقعة مع الدولة الإسبانية سنة 1992 وغيرها من الاتفاقيات القطاعية والإقليمية أو القوانين التي تخص المسلمين في إسبانيا. فإلى جانب هذا الدور، تقوم المفوضية بدور

تحسيبي وتوعوي له علاقة بالتسامح الديني عن طريق بعض لجان عملها كلجنة الاتصالات، ولجنة الشباب، ثم لجنة المرأة،¹ أو عن طريق مشاركتها في مختلف الأنشطة المنظمة من قبل مؤسسات، أو منظمات، أو جمعيات، أو جامعات إسبانية.

9.3. برنامج تجارب الحوار بين الأديان في برشلونة

تم خلق هذا البرنامج بتعاون بين مجلس مدينة برشلونة وجمعية اليونسكو للحوار بين الأديان (AUDIR) بهدف تعزيز مجموعات الحوار بين الأديان في مختلف أحياء المدينة. ومنذ إنشاء هذا البرنامج سنة 2017، تشغل هذه المجموعات في الأحياء التالية: La Marina و Torre Baró - Ciutat Meridiana و Gracia و Barris Nou و Sants-Hostafrancs. ويهدف "برنامج مجموعات حوار الأديان" في أحياء مدينة برشلونة إلى تعزيز العلاقة بين المجموعات الدينية المختلفة، والتعرف على المعتقدات والممارسات الدينية المتعددة، وكذا التعرف على المعنى الذي يعطيه كل دين للحياة، واكتشاف القواسم المشتركة وكذا الاختلافات بين مختلف التقاليد الدينية والروحية، لا سيما على مستوى القيم والأخلاق، وإظهار وتطبيع الواقع الديني وكذا التنوع الديني في الحي أو القرية أو المدينة. كما ينظم أنشطة ومعارض وموائد مستديرة وجلسات للنقاش واحتفالات مفتوحة للجميع بهدف مساعدة ساكنة الحي على اكتشاف التنوع في محيطهم والتعود على الحوار مع الآخر. هذا، إضافة إلى المشاركة في أنشطة الحي والارتباط بجمعياته الاجتماعية، ثم توعية وتحسيس جميع أعضاء المجموعة بالقيمة الاجتماعية والإنسانية للتحويل الاجتماعي والإنساني الذي يمكن أن يجلبه التعدد الديني والروحي للمجتمع من أجل التقدم في الحرية، والكرامة، والعدالة، والسلام.

خلال لقاءاتها، تحاول كل مجموعة من مجموعات الحوار التعريف بديانها وبأنشطتها في الحي الذي تنشط فيه، كما تنظم زيارات لأماكن العبادة رفقة مرشدين بهدف تعريف الزوار بالمعبد وكذا بجوهر التقاليد الدينية أو الروحية للديانة التي تمت زيارتها. بعد الزيارة، يُفتح المجال لأسئلة الزوار بهدف تسهيل فهم المعتقد الآخر بشكل أفضل. وقد تم ذلك في مجموعات الحوار المختلفة. مثلاً، تمت زيارة كنيس يهودي ومعبد بوذي وكنائس كاثوليكية ومساجد إسلامية ومعابد إنجيلية.

تنظم اجتماعات مجموعات الحوار بين الأديان في برشلونة، عادةً، من خلال نص روعي عام أو نص لإحدى التقاليد أو الثقافات التي يتم إعدادها مسبقاً ثم مناقشتها بين الحضور المتعدد الديانات

¹ تشغل المفوضية الإسلامية في إطار ثمان لجان قطاعية، وهي: لجنة المساعدة الدينية، ولجنة التعليم، ولجنة الاتصالات، ولجنة الأئمة والتدريب، ولجنة المساجد والمقابر، ولجنة توحيد المنتوجات "الحلال"، ولجنة الشباب، ثم لجنة المرأة.

والثقافات في إحدى اجتماعات مجموعات الحوار بين الأديان. يحاول كل متدخل ان يشرح لباقي الحضور ما استنتجه من خلال قراءته للنص بناء على مرجعيته الدينية والثقافية، وكيف يُفهم ويطبق الموضوع المناقش في ديانته. وفي غالب الأحيان تكون نتيجة هذه النقاشات الاتفاق على معالجة مواضيع تسمح لهم بفهم التجربة الروحية للآخرين.

خلال السنوات الثلاث الأولى للتجربة (2017-2020)، ناقشت المجموعات المختلفة أعياد كل ديانة أو تقليد، وكذا الصوم كما يمارس في كل واحدة منها، والروحانية، وطرق الصلاة، والأسلوب التنظيمي لجماعات كل ديانة، وأنشطتها الاجتماعية، وكذا العلاقة مع الحي وجمعياته المختلفة. كل هذا مكّن المشاركين في جلسات الحوار هذه من اكتشاف طريقة مختلفة لرؤية الحياة، والعالم والناس، مع بعض النقاط المشتركة مع رؤيتهم، على الرغم من أنها غالبًا ما يتم التعبير عنها بلغة مختلفة. والأهم أن المشاركين تعلموا الاستماع إلى الآخر واحترامه واحترام آرائه والدخول إلى أفقه الروحي.

وإيماننا من هذه المجموعات بأن الحوار يتم بناؤه في ومع ومن خلال البيئة المحيطة بهم؛ أي في ومع ومن خلال الحي الذي تسكنه، فقد خرجت من جلسات الحوار المغلقة فيما بين الديانات والثقافات المختلفة إلى المدارس وجمعيات المجتمع المدني بالأحياء. إنها طريقة لإخراج فكرة "أن التقاليد الدينية هي تراث ثقافي وأخلاقي وروحي للبشرية جمعاء"¹، التي لطالما ذُكرت بها منظمة اليونسكو، إلى الواقع؛ أي أن الديانات المُمثلة في برشلونة انفتحت على المجتمع وفتحت أبواب دور عبادتها له لتعارف أحسن ولتعايش أفضل.

9.4. الخدمة اليسوعية للمهاجرين بإسبانيا

الخدمة اليسوعية للمهاجرين في إسبانيا (SJM El Servicio Jesuita a Migrantes en España) هي شبكة من الجمعيات الأهلية التابعة لليسوعيين²، وتعمل من أجل الدفاع عن حقوق المهاجرين واندماجهم في إسبانيا. تتوفر بعض جمعيات هذه الشبكة على برنامج "حوار الأديان"، ويشمل مجموعة من الأنشطة، هدفها تقرب الواقع الإسباني من الثقافات المتنوعة للمهاجرين. هذه الأنشطة هي مجالات للحوار بين الثقافات والأديان بهدف بناء جسور التواصل والتفاهم. كما يسهر مسؤولو البرنامج على أنشطة أخرى تكميلية، كورشات العمل الاجتماعية، والنقاشات المفتوحة بخصوص مواضيع مختلفة، والأنشطة التدريبية ثم زيارات لمؤسسات تعليمية من أجل تعزيز التقارب بين الثقافات

¹ CERVERA Y DURAN, Quim, "Experiencias de diálogo interreligioso en Barcelona" [en línea]:

<https://ajuntament.barcelona.cat/oficina-afers-religiosos/ca/blog/experiencias-de-dialeg-interreligios-barcelona>

² وهي رتبة كاثوليكية رومانية من الكهنة والإخوة، تأسست منذ أكثر من خمسمائة سنة على يد الكاهن المتصوف، إغناطيوس لويولا، والمعروفة باسم "اليسوعيين".

المتنوعة والمواقف المنفتحة والاحترام، وكذا خلق مجالات للتعارف وتبادل التجارب، ثم تصحيح الأحكام المسبقة عن بعض الديانات والثقافات والقضاء على العراقيل التي تجعل التعايش المتناغم مستحيلاً.

خاتمة

كما تتبعنا من خلال فصول هذه الدراسة، فعلى عكس باقي البلدان الأوروبية الأخرى، يشكل العنصر الإسلامي سمة مميزة لماضي إسبانيا وأحد مكونات هويتها. فعلاقة إسبانيا الاستثنائية بالإسلام يعود تاريخها إلى القرن الثامن الميلادي، بعد فتح المسلمين لشبه الجزيرة الأيبيرية سنة 711م/93هـ وقد استمر هذا الوجود إلى حدود عام 1492م/898هـ. وقد كان ذلك أحد الأسباب التي دفعت الدولة الإسبانية للاعتراف القانوني بصفة "التجذر المترسخ" أو "التجذر المشهود" (Notorio arraigo) للإسلام في إسبانيا عام 1989، تسع سنوات بعد مصادقتها على القانون الأساسي 1980/7 المتعلق بحرية التدين وتنظيم علاقة الدولة الإسبانية مع باقي الديانات غير الكاثوليكية.

كذلك، تطرقت الدراسة الى كيف أن وصول أكثر من خمسة ملايين مهاجر إلى إسبانيا على مدار العقود الثلاثة الماضية أعاد تشكيل الخريطة الدينية لإسبانيا وحولها إلى بلد أكثر تنوعاً وأكثر تعددية، وكذا أكثر ثراءً على مستوى تعدد الثقافات والديانات المتواجدة في مختلف مناطقها. غير أن غياب برامج ومخططات استراتيجية لإدارة التعدد الديني والتنوع الثقافي وإدماج المهاجرين في إسبانيا، إضافة إلى الانعكاسات السلبية للأحداث الإرهابية التي عرفتها الولايات المتحدة الأمريكية ومجموعة من العواصم والمدن الأوروبية بين سنوات 2001 و 2018، والتي تبناها كل من تنظيم القاعدة وتنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام، ثم العمليات الإهابية المنفذة في مدريد سنة 2004 (2004/03/11)، وفي برشلونة سنة 2017 (2017/08/17)، كان لها انعكاس جد سلبي على صورة الإسلام والمسلمين في إسبانيا، مما تحول إلى عائق أمام هذا الاندماج والتعايش الذي يطمح إليه مسلمو إسبانيا، إسبان ومن أصول مهاجرة.

إضافة إلى ذلك، تناولنا بالدراسة والتحليل واقع الإسلام والمسلمين في إسبانيا وكذا الجمعيات والاتحادات الإسلامية ودورها في الدفاع عن حقوقهم وصون مكتسباتهم. ونظراً لعلاقتها الوطيدة بموضوع بحثنا، فقد خصصنا حيزاً مهماً منه لإشكالية الاندماج والتعايش ومعيقاته، وكذا لدور مجموعة من المؤسسات المدنية في التحسيس والتوعية بأهمية التسامح الديني والتعايش بين الثقافات المتعددة، وفي نفس الآن مناهضتها لخطاب التحريض على العنف لأسباب دينية أو عرقية كـ "مؤسسة التعددية والتعايش"، و"مهرجانات الاجتماع والحوار ببرشلونة"، ثم "الخدمة اليسوعية للمهاجرين بإسبانيا". كل هذه المؤسسات كرست أنشطتها الثقافية والاجتماعية المختلفة لمسألة التسامح الديني والتعايش الثقافي والتقريب بين الشعوب والثقافات. فمهرجاناتها ومؤتمراتها وندواتها ومناظراتها

ومنشوراتها ومختلف أنشطتها الثقافية والاجتماعية لقيت ترحيباً وإقبالاً واسعاً بين الإسبان والأجانب المقيمين في إسبانيا كما يتبين من خلال الحضور المكثف لهذه الأنشطة وكثرة تداولها على وسائل التواصل الاجتماعي من قبل المتابعين وكذا متابعة وسائل الإعلام لها. من هنا تأتي ضرورة التنويه بهكذا مبادرات وتحفيزها ودعمها وتشجيعها كي تستمر في مشاريعها الهادفة، خدمةً للعيش المشترك بين مختلف الديانات والثقافات في عالم مُعَوْلَم، متداخل ومتشابك، في حاجة إلى التحسيس والتوعية بأهمية التسامح الديني والحوار الثقافي في تقدم الشعوب ورقمها وضمان عيشها في أمن وسلام، اقتداءً بتجربة الأندلس الفريدة التي تعايشت فيها الديانات الثلاث، المسيحية والمهودية والإسلام، كما تعايشت فيها مختلف الثقافات.

من جهة أخرى، واستناداً إلى ما سبق، يجب على المؤسسات الحكومية الإسبانية الوصية على تدبير الشأن الديني-وطني وإقليمياً ومحلياً- اتخاذ تدابير سياسية وتشريعية لمكافحة واستئصال التمييز والخطاب العنصريين وجرائم الكراهية ذات الطابع الإسلاموفوبي. أولاً، يجب عليها تبني تدابير تربوية وثقافية بتنسيق مع جمعيات المجتمع المدني والمنظمات التطوعية، بما في ذلك جمعيات المسلمين الإسبان ومنظمات المسلمين المهاجرين المقيمين في إسبانيا. ثانياً، عليها الاستثمار في الحملات التحسيسية والتوعوية وإذكاء الوعي وفقاً لتوصيات اليونسكو ومنظمة الأمن والتعاون الأوروبية OSCE والمؤسسات الأوروبية ذات الاختصاص في هذا المجال، وخاصة الوكالة الأوروبية للحقوق الأساسية (FRA). ثالثاً، يجب عليها استعادة الماضي التاريخي لإسبانيا، مع إبراز مساهمة الإسلام كثقافة وكحضارة -إبان تألق الحضارة العربية الإسلامية بالأندلس- في تقدم ورقي إسبانيا وأوروبا، وعبرهما، الإنسانية جمعاء. وأخيراً، يجب عليها تحفيز وتشجيع مشاريع ومبادرات "الدبلوماسية الثقافية" بين إسبانيا والدول العربية-الإسلامية بمشاركة منظمات المجتمع المدني والمواطنين الإسبان والمسلمين المقيمين في إسبانيا بهدف تعريف الشعب الإسباني على الإسلام والمسلمين، شعوباً وثقافة وحضارة، وبناء جسور التقارب والتفاهم والحوار والتعايش بين الشعبين والثقافتين والحضارتين، العربية-الإسلامية والإسبانية.

وأخيراً وليس آخراً، على جمعيات المسلمين في إسبانيا واتحاداتهم أن تقوم بالدور المنوط بها. أولاً، عليها التصدي لكل الحملات المغرضة التي تهدف إلى التشهير بالإسلام والمسلمين في إسبانيا ملصقة بهما تهماً هما في الحقيقة أول ضحاياها. ثانياً، عليها استغلال كل المنابر والمناسبات التي تتاح لها للتعريف بالإسلام الحقيقي وقيمه السمحة الداعية إلى الأخوة الإنسانية والمحبة والعيش المشترك دون تمييز بسبب العرق أو الجنس أو المعتقد. ثالثاً، عليها توعية وتحسيس المسلمين الإسبان ومن أصول مهاجرة بأهمية العيش المشترك مع باقي الديانات والثقافات في إسبانيا؛ وذلك بتنظيم دورات تكوينية لأئمة المساجد، بدءاً من تعليمهم اللغة الإسبانية وتذكيرهم بأهمية وقيمة التعايش في الإسلام ثم تكوينهم في المجالات التي لها

علاقة باحترام الاختلاف وحقوق الإنسان والمساواة بين الرجل والمرأة واحترام حقوق الطفولة وتجنب الخطاب المحرض على العنف والكراهية وتذكيرهم بأن استعمال بعض "المفاهيم" في خطب الجمعة مثل "دار الإسلام" و "دار الكفر" تعتبر خارج الزمان والمكان وتتنافى وقيم الإسلام السمحة. وفي نفس السياق، على المفوضية الإسلامية بإسبانيا أن تكون في مستوى تحديات المرحلة التي يعيشها الإسلام والمسلمون في إسبانيا وفي الغرب بشكل عام، وأن تكون في مستوى تطلعات المسلمين في إسبانيا وذلك برأب صدعها الداخلي. كذلك، عليها أن تتصالح مع تمثيلات المسلمين في كل الأقاليم الإسبانية وأن تكون حاضنة لكل جمعيات واتحادات المسلمين دون اقصاء أو تهميش وأن تركز طاقتها لتمثيل مسلمي إسبانيا أمام مختلف المؤسسات الإسبانية والدفاع عن حقوقهم وصون مكتسباتهم والتصدي للخطاب الإسلاموفوبي الذي يستغل هذا الانقسام والتشتت في أوساط المسلمين بإسبانيا للتشهير بالإسلام والمسلمين.

لائحة المصادر والمراجع

كتب، دراسات ومقالات علمية:

- BORONAT Y BARRACHINA, Pascual, *Los moriscos españoles y su expulsión*. Valencia: Imprenta de Francisco Vives y Mora, 1901, vol. 1.
- CERVERA Y DURAN, Quim, “Experiencias de diálogo interreligioso en Barcelona” [en línea]: <https://ajuntament.barcelona.cat/oficina-afers-religiosos/ca/blog/experiencies-de-dialeg-interreligios-barcelona>
- CIS, *Barómetro de mayo 2005*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2005.
- CIS, *Barómetro de mayo 2017*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2017.
- CIS, *Barómetro de mayo 2019*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2019.
- CIS, *Barómetro de mayo 2018*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2018.
- CLARIS DE FLORIA, Jean-Pierre, *Précis historique sur les Maures*. Paris : Chez Ménard-Libraire-Éditeur [en línea] : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6472594h>
- D’ANCONA, Cea et al, *Evolución del racismo y la xenofobia en España. Informe 2010*, Madrid, Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia, 2010.
- DAHIRI, Mohammed, “Transiciones políticas y migración en el Mundo Árabe. El caso de los migrantes, refugiados y desplazados sirios”, *La Primavera Árabe y sus perspectivas regionales e internacionales*, Najib Abu Warda el Shandoghli (coord.) y Dolores Rubio García (coord.), Madrid, Diwan-Mayrit, 2018, pp. 313-331.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio; VINCENT, Bernard, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- DURAND, Marie Françoise et al, *Atlas de la mondialisation*, Paris, SciencesPo. Les Presses, 2008.
- Embajada de Estados Unidos en España y Andorra, *Informe internacional sobre libertad religiosa. España 2019*, Madrid: Unidad de Análisis y Estudios, 2020.
- EPALZA, Mikel de, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2001.
- ESTRUCH, Joan et al, *Las otras religiones. Minorías religiosas en Cataluña*, Barcelona, Icaria editorial, Colección: Pluralismo y Convivencia, 2006
- INE, *Encuesta Nacional de Inmigrantes 2007*, Madrid, Instituto Nacional de Estadística, 2008.
- IOE, “La inmigración extranjera en España”, *La inmigración extranjera en España. Los retos educativos*, Barcelona, Fundación La Caixa, 1999.
- IOE, *Crisis e inmigración marroquí en España. 2007-2011*, Madrid, Colectivo IOE, 2012.
- IOE, *Los inmigrantes en España*, Madrid, Cáritas Española, 1987.

- IOM-OIM, *Etat de la migration dans le monde 2018*, Genève, Organisation Internationale pour les Migrations (OIM), 2018.
- IOM-OIM, *Global Migration Indicators 2018*, Berlin, International Organization for Migration (IOM), 2018b.
- IOM-OIM, *Informe sobre las Migraciones en el Mundo 2020*. Ginebra, Organización Internacional para las Migraciones, 2020.
- IOM-OIM, *Migration data portal. Total number of international migrants*, Berlin, IOM's Global Migration Data Analysis Centre, 2007.
- IOM-OIM, *World migration 2008. Managing labour mobility in the evolving global economy*. Volume 4. Geneva, International Organization for Migration, 2008.
- KAMEN, Henry, *La Inquisición Española. Una revisión histórica* (3ª edición), Barcelona, Crítica, 2011.
- LAPESA, Rafael, *Historia de la lengua española*. Madrid: Gredos, 1981
- MADRIAGA, María Rosa de, *Los moros que trajo Franco*, Madrid, Alianza editorial, 2015.
- MALGUESINI, Graciela, "Retos del fin de siglo. Nacionalismo, migración, medio ambiente", en *Anuario CIP 1992-93*, Barcelona, CIP-Icaria, 1993, p. 235-257.
- MARTÍNEZ PEÑAS, Leandro; HERREROS CEPEDA, Alicia, "El desplazamiento de los moriscos tras la rebelión de las Alpujarras: contexto político, estratégico y militar de una migración forzosa". En F. J. García Castaño y N. Kressova. (Coords.). *Actas del I Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía*, 2011, pp. 2073-2082.
- MCI, *Informe Raxen. Racismo, Xenofobia, Antisemitismo, Islamofobia, Neofascismo y otras manifestaciones relacionadas de Intolerancia a través de los hechos. Especial 2015 (I)*, Madrid, Movimiento contra la Intolerancia, Madrid, 2016.
- Metroscopia, *La Comunidad Musulmana de origen inmigrante en España. Encuesta de opinión*, Madrid, Ministerio del Interior, Ministerio de Justicia y Ministerio de Trabajo e Inmigración, 2007.
- Metroscopia, *La Comunidad Musulmana de origen inmigrante en España. Encuesta de opinión*, Madrid, Ministerio del Interior, Ministerio de Justicia y Ministerio de Trabajo e Inmigración, 2008.
- Metroscopia, *La Comunidad Musulmana de origen inmigrante en España. Encuesta de opinión*, Madrid, Ministerio del Interior, Ministerio de Justicia y Ministerio de Trabajo e Inmigración, 2009.
- Metroscopia, *La Comunidad Musulmana de origen inmigrante en España. Encuesta de opinión*, Madrid, Ministerio del Interior, Ministerio de Justicia y Ministerio de Trabajo e Inmigración, 2010.
- Metroscopia, *La Comunidad Musulmana de origen inmigrante en España. Encuesta de opinión*, Madrid, Ministerio del Interior, Ministerio de Justicia y Ministerio de Trabajo e Inmigración, 2011.

- Ministerio de Justicia, *Informe Anual sobre la Situación de la Libertad Religiosa en España 2017*, Madrid, Ministerio de Justicia. Secretaría General Técnica, 2018.
- ONU, *Estado de la Población Mundial 2006*, Nueva York, Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), 2006.
- ONU, *Migrations internationales et développement Rapport du Secrétaire Général*, Assemblée Générale. Soixante et onzième session. Document: A/71/296, 2016.
- OPI, *Estadísticas de extranjeros residentes en España*, Madrid: Ministerio de Inclusión, Seguridad Social y Migraciones, 2021.
- PCCI, *Informe anual sobre la islamofobia en España 2016*, Madrid, Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia, 2017.
- SASSEN, Saskia, *Migranti, coloni, rifugiati. Dell emigrazione di massa alla fortezza Europa*, Milán, Feltrinelli, 1999.
- SEEA, *Al-Andalus y el mundo árabe (711-2011): visiones del arabismo*, Almería, Sociedad Española de Estudios Árabes, 2012.
- SOS Racismo, *Informe Anual 2016 sobre el racismo en el estado español*, Donostia-San Sebastián, Federación SOS Racismo, 2016.
- TARRÉS, Sol, “Musulmanes en Melilla: apuntes etnohistóricos”, *Awraq* 10 (2014), pp. 141-162.
- TIXIER DU MESNIL, Emmanuelle, “La tolérance andalouse a-t-elle existé?”. *L’Histoire* 457 (2019), pp. 64-71.
- TORO LILLO, Elena, *La invasión árabe. Los árabes y el elemento árabe en español*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006.
- UCIDE, *Estudio demográfico de la población musulmana*, Madrid, Observatorio Andalusi, 2019.
- United Nations, *World Economic and Social Survey 2004 International Migration*, New York, United Nations, Publishing Section, 2004.
- United Nations: *Trends in International Migrant Stock: The 201. CD-Rom Documentation*, New York, Department of Economic and Social Affairs Population Division, 2015.
- Vox, *100 medidas para la España Viva*, Madrid, Vox, 2019.

دساتير، قوانين، معاهدات و اتفاقيات دولية:

- اتفاقية تعاون الدولة الإسبانية مع اللجنة الإسلامية لعام 1992 (القانون 26/1992)، الموقعة في 10 نوفمبر من عام 1992. نُشر بالعدد 272 للجريدة الرسمية، بتاريخ 12 نونبر 1992، صفحات: 38214-38214.

- الدستور الإسباني المصادق عليه يوم 6 دجنبر من سنة 1978، والمنشور بالعدد 311 "الجريدة الرسمية"، الصادرة بتاريخ 29 دجنبر 1978، صفحات: 29313-29424
- قرار الكتابة الفرعية لوزارة الرئاسة الصادر بتاريخ 23 أبريل-نيسان 1996، والذي بموجبه يتعين نشر اتفاق مجلس الوزراء المنعقد يوم 1 مارس-آذار 1996 وكذا الاتفاقية المتعلقة بتنصيب وكذا بالنظام الاقتصادي للأشخاص المكلفين بتعليم الدين الإسلامي في المؤسسات التعليمية العمومية للتعليم الابتدائي والثانوي. تم نشره بالعدد 107 للجريدة الرسمية، بتاريخ 3 ماي-آذار 1996، صفحات: 15597-15598.
- المرسوم الملكي رقم 1384/2011، نُشر بالعدد 255 للجريدة الرسمية، بتاريخ 22 أكتوبر 2011، صفحات: 110426-110427.
- "معاهدة الصداقة وحسن الجوار والتعاون بين مملكة إسبانيا والمملكة المغربية" نشرت بالجريدة الرسمية رقم 49 بتاريخ 26 فبراير 1993، صفحات: 6311-6314. يمكن الاطلاع عليه في الموقع الرسمي للجريدة الرسمية الإسباني.

- Constitución Española. Boletín Oficial del Estado, 29 de diciembre de 1978, núm. 311, pp. 29313 a 29424.
- Résolution du 23 Avril 1996, du sous-secrétariat au Ministère de la Présidence, disposant la publication de l'accord du Conseil des Ministres du 1^{er} Mars 1996, et la convention concernant la désignation et le régime économique des personnes chargées de l'enseignement religieux islamique dans les établissements scolaires publics d'éducation primaire et secondaire. Boletín Oficial del Estado (BOE) n° 107, de 3 de mayo de 1996, p. 15597 – 15598.

الجرائد الإسبانية اليومية:

- يومية "إلدياريو-El Diario" (الجريدة) ليوم 2019/02/22
- يومية "لافانغوارديا-La Vanguardia" (الطلیعة) ليوم 2019/01/08.
- يومية "إلبايس-El País" (البلد) ليوم 2019/09/13.
- يومية "إلبايس-El País" (البلد) ليوم 2016/03/17.


المواقع الإلكترونية:

- <https://www.webislam.com/>
- <http://www.observatorioislamofobia.org/>
- <http://www.observatorioreligion.es/>
- <https://www.un.org/>
- <https://migrationdataportal.org/>
- <https://web.archive.org/>
- <http://hrlibrary.umn.edu/>
- <https://es.usembassy.gov/>
- <https://www.religionenlibertad.com/>
- <http://www.cervantesvirtual.com/>
- <http://www.ine.es/>
- <https://www.voxespana.es/>
- <https://www.boe.es/>
- <https://sosracismo.eu/>
- <https://eldiario.es/>
- <https://www.lavanguardia.com/>
- <https://elpais.com/>

الزواج بنساء أهل الكتاب في بلاد الغرب

رؤية فقهية واقعية



 الدكتور محمد غلبان

* كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء المغرب

ghoulbane@yahoo.fr

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 3 يناير 2024

تاريخ التعديل: 25 فبراير 2024

تاريخ القبول: 2 مارس 2024

المعرف الرقمي: DOI: 10.5281/zenodo.12525575

الملخص:

تهدف هذه المقالة إلى تناول مسألة فقهية مهمة، وهي الزواج بالمرأة الكتابية في بلاد الغرب، وتكمن أهمية هذا الموضوع في انتشار هذه الظاهرة أثناء العقود الأخيرة جراء استقرار أعداد غفيرة من المسلمين في مختلف البلدان الأوروبية والغربية. وقد ترتب عن العيش المشترك بين الغربيين الأصليين والمسلمين والأجانب الوافدين ظهور جملة من المستجدات والنوازل التي تقتضي قراءة فقهية واقعية، ومنها زواج المسلمين المختلط من النساء الكتابيات. وقد جاءت هذه المقالة لتسهم في معالجة هذه المسألة عبر ثلاثة فصول. خصصنا الفصل الأول لمواقف الفقهاء المتباينة في حكم الزواج بالكتابية، وهي على ثلاثة أقوال، من إباحتها وكرهها وتحريمها. أما الفصل الثاني، فقد تعرضنا فيه لموجبات تغير الفتوى في هذه المسألة، وأثر تغير الزمان والمكان والأحوال فيها. وفي الأخير، عقدنا الفصل الثالث لترجيح المسألة عبر مناقشة حكم الإباحتها وتغير الفتوى سواء من الإباحتها إلى الكراهة أو من الإباحتها إلى المنع.

الكلمات المفتاحية:

الزواج بالكتابية؛ تغير الفتوى؛ الفقه الإسلامي؛ الإسلام في الغرب؛ فقه المهجر.

Marriage with Women of the People of the Book in Western Countries

A Realistic Jurisprudential Approach

Dr. Mohamed GHOULBANE



* Faculty of Letters and Human Sciences
Hassan II University - Casablanca Morocco
goulbane@yahoo.fr



OPEN ACCESS

Date received: Jan 3, 2024

Date revised: Feb 25, 2024

Date accepted: Mar 2, 2024

DOI: [10.5281/zenodo.12525575](https://doi.org/10.5281/zenodo.12525575)

ABSTRACT

This article addresses an important jurisprudential issue: marriage to a Christian woman in Western countries. The relevance of this topic has grown due to the increasing number of such marriages in recent decades, following the settlement of large numbers of Muslims in various European and Western countries. The coexistence between social populations with, Muslims, and other immigrants has led to developments that necessitate a realistic jurisprudential analysis, concerning mixed marriages between Muslims and Christian women. This article aims to investigate this issue in three chapters. The first chapter examines the varied positions of jurists regarding the ruling on marriage to biblical women (Jews and Christians), which are based on three opinions: permissibility, abhorrence, and prohibition. The second chapter, discusses the factors that led changing the fatwa on this issue, and the impact of time, place, and circumstances on it. Finally, the third chapter discusses the rulings on permissibility and on changing fatwas, whether transitioning from permissibility to abhorrence or from permissibility to prohibition.

KEYWORDS:

Marriage with Women of the People of the Book; Change of Fatwa; Islamic Jurisprudence; Islam in the West; Diaspora Jurisprudence.

مقدمة¹

يُقصد بالكتابية المرأة من أهل الكتابين السماويين المشهورين التوراة والإنجيل، وهي اليهودية والنصرانية²، ويعتبر الاختلاف في حكم الزواج بها قديماً منذ عصر الصحابة، وقد أثرت فيه مجموعة من الظروف والأحوال، حتى أصبحت الفتوى تختلف في مشروعيتها هذا الزواج من وقت إلى وقت، ومن مُفتٍ لآخر، حسب ما توصل إليه باعتبار فهمه للواقع، وما أداه إليه اجتهاده.

ونخص هذه المقالة لهذه المسألة المهمة لاسيما في السياق الإسلامي المعاصر في بلاد أوروبا والغرب، وهو سياق جديد يختلف جملة وتفصيلاً عما عليه وضعية المسلمين في بلدانهم الأصلية؛ لأنه يتسم بظروف ثقافية واجتماعية وسياسية وقانونية مختلفة تقتضي قراءة فقهية مغايرة تأخذ بعين الاعتبار جملة من المعطيات والتشريعات والأعراف.

ونشتغل في هذا الصدد عبر ثلاثة فصول. أولها يتعلق بأقوال الفقهاء المسلمين في حكم الزواج بالكتابية، وهي على ثلاثة، وتقتضي التوقف عندها وبيانها انطلاقاً من الكتاب والسنة. أما الفصل الثاني، فيتمحور حول موجبات تغير الفتوى في هذه المسألة، وأثر تغير الزمان والمكان والأحوال فيها، وقد أجملنا الأمور التي يلحقها التغير والتبدل في هذه المسألة فتؤثر في العلاقة الزوجية بين المسلم والكتابية في مجموعة من النقاط، وهي: البيئة الاجتماعية والأخلاقية، والأعراف والتقاليد، وقانون الأسرة، وتربية الأبناء، ودين المرأة الكتابية، وسلطان المجتمع. وفي الأخير، عقدنا الفصل الثالث لترجيح المسألة عبر التفصيل في حكم الإباحة، وتغير الفتوى من الإباحة إلى الكراهة، ثم تغير الفتوى من الإباحة إلى المنع.

المبحث الأول: أقوال الفقهاء في حكم الزواج بالكتابية

اختلف الفقهاء في حكم الزواج بالكتابية على ثلاثة أقوال:

¹ To cite this article:

GHOULBANE, Mohamed, Marriage with Women of the People of the Book in Western Countries: A Realistic Jurisprudential Approach. Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, Vol. 1, Issue 1, June 2024, 87-100.

محمد غلبان، الزواج بنساء أهل الكتاب في بلاد الغرب: رؤية فقهية واقعية، مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، مج. 1، ع. 1، يونيو 2024، 87-100.

² الشافعي، الأم، دار المعرفة بيروت (بدون تاريخ)، 7/5

القول الأول: إباحة الزواج بالكتابية، وهو قول الحنفية¹، والمالكية في رواية²، وأحد قولي الشافعية³، والحنابلة⁴، واستدلوا بالأدلة الآتية:

1- قوله تعالى: {الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ}⁵.

ووجه الاستدلال من هذه الآية هي أنها عامة في إباحة نكاح نساء أهل الكتاب، قال الجصاص: "ظاهر الآية يقتضي جواز نكاح الجميع: الذميات والحربيات، لشمول الاسم لهن"⁶، وقال الماوردي: "فجمع بين نكاحهن ونكاح المؤمنات، فدلّ على إباحته"⁷.

2- قالوا: بأن الصحابة تزوجوا من أهل الذمة؛ فتزوج عثمان نائلة بنت الفرافصة⁸، وهي نصرانية وأسلمت عنده، وتزوج حذيفة بيهودية من أهل المدائن، وسئل جابر عن نكاح المسلم اليهودية والنصرانية فقال: "تزوجنا بهن زمان الفتح بالكوفة مع سعد بن أبي وقاص"⁹.

3- قالوا: بأن الاستفراش إهانة، والكافرة جديدة بذلك¹⁰.

¹ السرخسي، المبسوط، دار المعرفة بيروت، 1993، 210/4؛ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، 1986، 270/2.

² ابن رشد، المقدمات الممهدات، دار الغرب الإسلامي بيروت، 1988، 465/1؛ النفزاوي، الفواكه الدواني، دار الفكر، (بدون)، 19/2؛ أبو زيد القيرواني، النوادر والزيادات، تح. عبد الفتاح الحلو وآخرون، دار الغرب الإسلامي بيروت، 1999، 503/4.

³ الشافعي، الأم، 6/5؛ ابن حبيب البصري، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تح. علي محمد معوض وآخرون، دار الكتب العلمية بيروت، 1999، 221/9؛ النووي، المجموع شرح المذهب، دار الفكر بيروت، 1997، 232/16.

⁴ المقدسي، ابن قدامة، المغني، مكتبة القاهرة، 1968، 129/7؛ برهان الدين بن مفلح، المبدع في شرح المقنع، دار الكتب العلمية بيروت، 1997، 139/6؛ الهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، بيروت (بدون)، 84/5.

⁵ سورة المائدة، جزء من الآية: 5.

⁶ ابن العربي، أبو بكر، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية بيروت، 2003، 411/2.

⁷ الحاوي الكبير، 221/9.

⁸ هي: نائلة بنت الفرافصة بن الأخوص بن عمرو، زوجة عثمان بن عفان. ينظر: بنت علي، زينب، الدر المنثور في طبقات ربات الخدور، المطبعة الكبرى الأميرية مصر، 1312، ص 516.

⁹ البيهقي، السنن الكبرى، كتاب النكاح، باب ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل الكتاب، وتحريم المؤمنات على الكفار، تح. محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، 2003، رقم 13982، 7/276؛ المجموع، 232/16.

¹⁰ الرملي، شهاب الدين، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر بيروت، 1984، 290/6.

القول الثاني: كراهة الزواج بالكتابية، وهو رواية عند المالكية،¹ فقد ورد في المدونة قول الإمام مالك: أكره نكاح نساء أهل الكتاب اليهودية والنصرانية²، وهو أيضا رواية عند الشافعية³، واستدلوا بالأمر الآتية:

1- قوله تعالى: {لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ}⁴.

ووجه الاستدلال عندهم من الآية أن مودة الكافر منهي عنها، والنكاح مظنة لها⁵.

2- قالوا: بأن الزوج يضع ولده في أرض الشرك ثم يتنصر أو ينصر⁶.

3- قالوا: لأن الزوج ليس له منع زوجه الكتابية من الذهاب إلى الكنيسة، وهذا يؤدي إلى تربية الولد على دينها، وأيضا ربما تموت وهي حامل فتدفن في مقبرة أهل الشرك، والولد الكائن في بطنها محكوم له بالإسلام⁷.

4- قالوا: لأن الكتابية تأكل الخنزير، وتشرب الخمر، ويضاجعها زوجها ويقبلها وذلك في فيها، وتلد منه أولادا، فتغذي ولدها على دينها، وتطعمه الحرام، وتسقيه الخمر⁸.

5- قالوا: ربما تفتنه بفرط ميله إليها، أو ولده⁹.

6- قالوا: بأن الإقامة بدار الحرب فيها تكثير سواد المشركين¹⁰.

القول الثالث: تحريم الزواج بالكتابية، وهو قول عبد الله بن عمر، فقد صح عنه أنه كان إذا سئل عن نكاح النصرانية واليهودية قال: "إن الله حرم المشركات على المؤمنين، ولا أعلم من الإشرار شيئا أكبر من أن تقول المرأة: ربه عيسى، وهو عبد من عباد الله"¹¹.

¹ ابن أنس، مالك، المدونة، دار الكتب العلمية بيروت، 1994، 218/2؛ العبدري، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية بيروت، 1994، 133/5.

² المدونة 219/2.

³ نهاية المحتاج، 290/6؛ تحفة المحتاج في شرح المنهاج، الهيتيمي، المكتبة التجارية الكبرى مصر، 1983، 322/7؛ زين الدين السنيكي، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، (بدون)، 161/3.

⁴ سورة المجادلة، جزء من الآية: 22.

⁵ الفواكه الدواني، 19/2.

⁶ المدونة، 218/2.

⁷ الفواكه الدواني، 19/2.

⁸ المدونة، 219/2.

⁹ نهاية المحتاج 290/6؛ أسنى المطالب، 161/3.

¹⁰ تحفة المحتاج، 322/7؛ نهاية المحتاج، 290/6.

¹¹ رواه البخاري في صحيحه، كتاب الطلاق، باب قول الله تعالى: {وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ} وَالْأُمَّةُ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ}، سورة البقرة، جزء من الآية 221، رقم الحديث: 5285.

ولعل ما جعل ابن عمر يحرم الزواج بالكتابية فهمه أن قوله تعالى: {وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ} ¹ وَلَأَمَّةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا، وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ} أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهِ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ} ²، فهذا ناسخ لآية الإباحة من سورة المائدة، قال ابن حجر: "فكأنه يرى أن آية المائدة منسوخة" ³، ولكن الصحيح أن سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن الكريم، والقاعدة أن المتأخر ينسخ المتقدم لا العكس، قال الجصاص: "آية تحريم المشركات في سورة البقرة، وإباحة نكاح الكتابيات في سورة المائدة وهي نزلت بعدها" ⁴.

ويؤكد هذا المعطى أمران:

الأول: قول عبد الله بن عباس: "نزلت هذه الآية: {وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ} ⁴، فحجز الناس عنهن حتى نزلت التي بعدها: {وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ} ⁵، فنكح الناس نساء أهل الكتاب" ⁶.

الثاني: ما رواه البيهقي أن جبير بن نفير ⁷ قال: "حججتُ فدخلتُ على عائشة رضي الله عنها، فقالت لي: "يا جبير هل تقرأ المائدة؟ فقلت: نعم، فقالت: "أما إنها آخر سورة نزلت، فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه، وما وجدتم فيها من حرام فحرموه" ⁸.

فيكون الإذن بنكاح الكتابيات تخصيصاً من عموم النبي عن نكاح المشركات، قال الشوكاني: "إن قوله عز وجل: {وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ} مخصص لعموم قوله سبحانه: {وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ} ⁹."

¹ سورة البقرة، جزء من الآية: 221.

² العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة بيروت، 1379، 417/9.

³ أحكام القرآن، 206/2.

⁴ سورة البقرة، جزء من الآية: 221.

⁵ سورة المائدة، جزء من الآية: 5.

⁶ الطبراني، المعجم الكبير، تج. حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية القاهرة، (بدون تاريخ)، 105/12.

⁷ هو: جبير بن نفير بن مالك بن عامر، أبو عبد الرحمن الخضرمي الحمصي، من علماء أهل الشام، أدرك حياة النبي صلى الله عليه وسلم وحدث عن أبي بكر، فيحتمل أنه لقيه، وعن عمر، والمقداد، وأبي ذر، وأبي الدرداء، وعبادة بن الصامت، وعائشة، وأبي هريرة. توفي سنة 75هـ ينظر: القرطبي، ابن عاصم النمري، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تج. علي محمد البجاوي، دار الجيل بيروت، 1992، 234/1؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، تج. مجموعة من المحققين، مؤسسة الرسالة، 1985، 76/4.

⁸ رواه البيهقي في سننه الكبرى، 278/7، كتاب النكاح، باب ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل الكتاب، وتحريم المؤمنات على الكفار، رقم: 13978.

⁹ الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، دار بن حزم، (بدون تاريخ) ص: 354.

ولهذا فقد حمل بعض العلماء قول ابن عمر على الكراهة، وأنه كان متوقفاً في المسألة¹، مستدلين برواية ميمون بن مهران² أنه قال لابن عمر: "إنا بأرض يخالطنا فيها أهل الكتاب، أفنكح نساءهم ونأكل طعامهم؟ قال: فقرأ علي آية التحليل وآية التحريم، قال: قلت إني أقرأ ما تقرأ، أفنكح نساءهم ونأكل طعامهم؟ قال: فأعاد علي آية التحليل وآية التحريم³"، قال الجصاص: "يعني بآية التحليل: {وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ}⁴، {وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ}⁵، فلما رأى ابن عمر الآيتين في نظامها تقتضي إحداهما التحليل والأخرى التحريم، وقف فيه ولم يقطع بإباحته⁶"، وقال في موضع آخر: "عدوله بالجواب بالإباحة والحظر إلى تلاوة الآية، دليل على أنه كان واقفاً في الحكم غير قاطع فيه بشيء⁷."

ولعل توقف ابن عمر في الحكم كان في بداية الأمر، ثم تبين له بعد اجتهاده في المسألة تحريم نكاح الكتابية؛ لأنه لا يعقل أن يغيب عنه تأخر نزول سورة المائدة عن سورة البقرة، وحتى ابن حجر لم يجزم بأنه رضي الله عنه كان يرى نسخ آية البقرة لآية المائدة، فعبر بـ "كان" التي لا تفيد القطع. وكأننا بابن عمر رضي الله عنه - والله أعلم - غير من موقفه لما رأى من الكراهة الشديدة التي يبديها أبوه رضي الله عنه في نكاح الكتابية، ففهم من ذلك التحريم؛ إذ توصل إلى حد المطالبة بالتفريق بين الزوجين كما سيأتي ذكره.

المبحث الثاني: تغير الفتوى في المسألة

مما لا شك فيه أن ثمة ظروفًا ومتغيرات طرأت مع مرور الزمان، وأثرت في هذه المسألة؛ فالزواج بالكتابية في العهد الذي تكلم فيه الفقهاء، ليس هو الزمان الذي نعيشه، كما أن الزواج بها يخضع لتغير

¹ الجصاص، أحكام القرآن، تج. عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية بيروت، 1994، 409/2.

² هو: ميمون بن مهران أبو أيوب الجزري، الإمام الحجة، عالم الجزيرة ومفتيها، أعتقت امرأة من بني نصر بن معاوية بالكوفة، فنشأ بها، ثم سكن الرقة. قال ابن سعد: ميمون ثقة، كثير الحديث، وقال سليمان بن موسى: هؤلاء الأربعة علماء الناس في زمن هشام بن عبد الملك: مكحول، والحسن، والزهري، وميمون بن مهران. توفي سنة 117 هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، 71/5.

³ أحكام القرآن للجصاص، 409/2.

⁴ سورة المائدة، جزء من الآية: 5.

⁵ سورة البقرة، جزء من الآية: 221.

⁶ أحكام القرآن، 409/2.

⁷ أحكام القرآن للجصاص، 403/1.

المكان الذي لا يمكن إهماله عند الإفتاء في هذه القضية، ويمكن أن نجمل الأمور التي يلحقها التغير والتبدل في هذه المسألة فيؤثر في العلاقة الزوجية بين المسلم والكتابية في النقاط الآتية:

الأعراف والتقاليد

فالزواج بالكتابية في بلاد الغرب تلقه من بدايته طقوس وأعراف مخالفة لما عهدده المسلم في بلده، فغالبا ما لا يتم الاحتفال والإشهار بالزواج، ولا يتم ذلك الاستعداد الذي تشارك فيه العائلة فرحا بالزوجين، ولا تقام الوليمة جمعا للأقارب والأصحاب، وفي كثير من الأحيان يعقد المسلم على زوجه في الكنيسة، أو في البلدية، أو في المراكز الإسلامية دون حضور أحد من قرابتهما للعقد.

وهذا الاختلاف في الأعراف من شأنه أن يكون له تأثير على نفسية الزوج، أو شعوره على الأقل بغياب التآلف الاجتماعي الذي يسود مثل هذه المناسبات في بلاد المسلمين.

البيئة الاجتماعية والأخلاقية

إن البيئة الاجتماعية والأخلاقية في بلاد الغرب لا تعترف بقيم الحياء والعفة والإحصان، ما يجعل المرأة تعيش هناك حالة من التفسخ والانحراف الذي يبدو عاديا في المجتمع الغربي. وهكذا فشرط الإحصان الوارد في آية المائدة: {وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ} ¹، والذي يعني العفاف ²، نادر جدا في بلاد الغرب، كما أن اتخاذ الأخدان عند الغربيات أمر طبيعي، بل تعيش الفتاة بعد بلوغها بعيدة عن بيتها وأسرته.

يقول سالم الشيعي: "إن شرط العفة عملة نادرة في المجتمعات الغربية، وهذا بإقرارهم ودراساتهم المنشورة في المراكز المختصة، ومن عاش في تلك الديار علم صدق هذا الحال ³."

ويقول الدكتور القرضاوي: "ولا ريب أن هذا الصنف من النساء (العفيفات) في المجتمعات الغربية في عصرنا يعتبر شيئا نادرا بل شاذًا، كما تدل عليه كتابات الغربيين وتقاريرهم وإحصاءاتهم أنفسهم، وما نسميه نحن البكارة والعفة والإحصان والشرف ونحو ذلك، ليس له أي قيمة اجتماعية عندهم، والفتاة التي لا صديق لها تُعَيَّر من أترابها، بل من أهلها وأقرب الناس إليها ⁴."

¹ سورة المائدة، جزء من الآية: 5.

² قال ابن كثير في تفسيره 3/37: "الظاهر من الآية أن المراد من المحصنات: العفيفات عن الزنا". ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح.

محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419.

³ سالم بن عبد السلام الشيعي، الأقليات المسلمة وتغير الفتوى: أوروبا نموذجا، المجمع الفقهي الإسلامي، 1429، ص: 41.

⁴ يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة، دار القلم، الكويت - القاهرة، 1998، 1/469.

ولهذا ثبت أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب إلى حذيفة رضي الله عنه لما تزوج يهودية: "أن خلّ سبيلها، فكتب إليه: إن كانت حراما خلّيتُ سبيلها، فكتب إليه: "إني لا أزعّم أنها حرام، ولكني أخاف أن تعاطوا المومسات منهن¹".

فجدير إذن بالمفتي معرفة حال هذا الوسط الاجتماعي الذي تعيش فيه المرأة في الغرب، وتنبيه المقبلين على الزواج من الكتابيات بخطورته في تكوين الأسرة وتربية النشء.

سلطان المجتمع

أشار الدكتور القرضاوي إلى أمر مهم ومعتبر في تغير الفتاوى بتغير المكان، وهو تأثير سلطان المجتمع على الفرد سلبا أو إيجابا، فقال بأن الإسلام لما رخص الزواج من الكتابية راعى كونها ستعيش تحت ظل زوج مسلم، وتحت سلطان مجتمع مسلم، فتصبح في دور المتأثر لا المؤثر، والقابل لا الفاعل، فالمتوقع منها والمرجو لها أن تدخل في الإسلام اعتقادا وعملا، فإذا لم تدخل في الإسلام وهذا من حقها؛ إذ لا إكراه في الدين، فإنها تدخل في الإسلام من حيث هو تقاليد وأداب اجتماعية، ومعنى هذا أنها تذوب داخل المجتمع الإسلامي سلوكيا، إن لم تذب فيه عقديا، وبهذا لا يخشى منها أن تؤثر على الزوج أو على الأَوْلاد؛ لأن سلطان المجتمع الإسلامي من حولها أقوى وأعظم، كما أن قوة الزوج عادة في تلك الأعصار وغيرته على دينه واعتزازه به، وحرصه على حسن تنشئة أولاده وسلامة عقيدتهم، يفقد الزوجة القدرة على أن تؤثر في الأَوْلاد تأثيرا يتنافى مع خط الإسلام².

وبهذا يظهر أن لسلطان المجتمع قوة في التأثير، ولا شك أن قوته في بلاد غير المسلمين أكبر منها في بلاد المسلمين، بل يساهم هذا التأثير في تغيير ملامح صورة الإسلام على الأسرة بكاملها، وهو معطى ينبغي مراعاته عند الإفتاء.

دين المرأة الكتابية

للأسف أن أغلب من يُقدم على الزواج من الكتابية لا يبحث في تحقق نسبة الدين وتمظهره فيها من عدمه، فكونها كتابية بالاسم وحده لا يكفي؛ إذ كثير من الغربيات لا يعتقدن بأي ديانة، بل قد يكن ماديات أو شيوعيات، وفي أكثر الأحيان هن كتابيات بالوراثة فقط، وشرط كونها كتابية منصوب عليه بأية المائدة، فوجب التيقن من ذلك وعدم التهاون فيه.

¹ رواه ابن أبي شيبه في مصنفه 474/3، واللفظ له، كتاب النكاح، باب من كان يكره النكاح في أهل الكتاب، برقم: 16163، ينظر: ابن أبي شيبه، المصنف في الأحاديث والآثار، تج. كمال يوسف الحوات، مكتبة الرشد الرياض، 1409؛ والبيهقي في سننه الكبرى، 280/7، كتاب النكاح، باب ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل الكتاب، وتحريم المؤمنات على الكفار، رقم: 13984، وصححه الألباني، ينظر: محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي بيروت، 1985، 301/6.

² فتاوى معاصرة، 475/1-476.

يقول الدكتور القرضاوي: "الاستيثاق من كونها كتابية، بمعنى أنها تؤمن بدين سماوي الأصل كاليهودية والنصرانية، فهي مؤمنة بالجملة بالله ورسالاته واليوم الآخر، وليست ملحدة أو مرتدة عن دينها، ولا مؤمنة بدين ليس له نسب معروف إلى السماء. ومن المعلوم في الغرب الآن أنه ليست كل فتاة تولد من أبوين مسيحيين مثلا مسيحية، ولا كل من نشأت في بيئة مسيحية تكون مسيحية بالضرورة، فقد تكون شيوعية مادية، وقد تكون على نحلة مرفوضة أساسا في نظر الإسلام كالبهائية ونحوها"¹.

وهنا يكون التغير متعلقا بدين المرأة وحالها، حيث أضحى تحمل اسما دون مسمى، وهذه هي السمة الغالبة على النساء في الغرب.

تربية الأبناء

الأبناء من أعظم مقاصد الزواج، وكل الآباء والأمهات يتمنون مستقبلا حسنا لأبنائهم، فيسعون إلى تربيتهم بما يحقق لهم نجاحا وفاعلية في المجتمع.

ولكن عندما يتداخل منهجان مختلفان لتربية الأبناء خاصة فيما يتعلق بالشؤون الدينية، فإن مسلك التربية يكون صعبا ولا يؤدي نتائج المنشودة.

وهكذا الحال في زواج المسلم بالكتابية، فإنها ترغب في تربية أبنائها بالصبغة التي ألفتها في مجتمعها، وهذه الصبغة تتنافى مع ثقافة المسلم التي تربي عليها في بلده، فإذا كان سلطانها أقوى، بالإضافة إلى سلطان المحيط والمدرسة والشارع، فإن سلطة الأب لا يبقى لها أثر داخل البيت، ولا يبقى لها تأثير فعلي على الأبناء، وبالتالي فإنهم يندمجون سلبا داخل ثقافة الأسرة الغربية، ويتأثرون بمحيطهم فينعكس على أخلاقهم وسلوكياتهم. يقول سالم الشبيخي: "إن الثقافة الأسرية السائدة والتي لا تقبل المرأة الغربية التنازل عنها: أن تربية الأبناء لا يمكن أن ينفرد بها الأب المسلم، خاصة فيما يتعلق بشؤون الأبناء الدينية، والأب مخير بين أمرين أحلاهما مر، إما أن يعطي الأم الحق في أن تربي أبنائها على دينها كما له الحق في ذلك استنادا لمبدأ المساواة، وإما أن يترك الأبناء دون توجيههم ليختاروا بعد بلوغهم ما يريدون ولو كان ذلك إلهادا أو كفرا"².

وعليه فإن تربية الأبناء خاضعة لتأثير المكان والأسرة والبيئة، والفتوى ينبغي أن تراعي هذا الأمر، فإذا تبين أن هذا الزواج سيفضي إلى مفسدة، وينتج عنه ضرر محقق بالأبناء، فإنه يجب على المفتي تغيير فتواه بالنظر إلى هذا المآل من إباحته إلى منعه.

¹ فتاوى معاصرة، 468/1.

² الأقليات المسلمة وتغير الفتوى أوروبا نموذجا، ص: 42.

قانون الأسرة

إن القوانين المنظمة لشؤون الأسرة في بلاد الغرب تختلف عنها في بلاد المسلمين، فالزواج سيتم في دولة القانون فيها هو قانون المرأة الكتابي، وليس قانون الرجل المسلم؛ فالمسلم عند إقدامه على هذا الزواج يعلم مسبقاً أن الحكم في كل ما يتعلق بشؤون الحياة الزوجية ليس له علاقة بأحكام الإسلام، بل هو مبني على القوانين الوضعية ونحوها، خاصة عند الاختلاف والنزاع¹.

فيسعى الزوج المسلم إلى تحقيق أمر صعب: عدم الوقوع في المحذور، وعدم إشعار المجتمع المضيف بتجاوز قوانينه ومبادئه.

الفصل الثالث: الترجيح

بناء على المتغيرات التي سبق ذكرها والتي لها أثر في الفتوى في زواج المسلم بالكتابية، فإنه تبين لنا - والله أعلم - التفصيل في المسألة:

1- الفتوى بإباحة الزواج بالكتابية استناداً لآية المائدة التي تنص صراحة على الإباحة بلفظ "الحل":
{الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ}²، وذلك في الأحوال الآتية:

- عند تأثير عموم عادات وثقافة المجتمع الإسلامي على الكتابية، وضعف سلطتها أمام هذه القوى مجتمعة، فتكون حينئذ متأثرة لا مؤثرة.

- عند ضعف احتمال خضوع الأولاد لتأثير ثقافة الأم، بمساهمة حضور الأب في تربيتهم من جهة، والمحيط والمدرسة والأصدقاء من جهة ثانية في البلاد الإسلامية.

2- تغير الفتوى من الإباحة إلى الكراهة في الظروف الآتية:

- عند الخوف من قوة سلطان المرأة الكتابية ومنعتها الفكرية، وغلبة ثقافتها على ثقافة الزوج، وذلك في البلاد الإسلامية، فيصبح تأثيرها على تربية الأبناء يتقاطع مع تأثير المجتمع الإسلامي.

¹ المرجع السابق، ص: 41.

² سورة المائدة، جزء من الآية: 5.

- عند عدم القدرة على تمييز الكتابيات العفيفات من غيرهن، وخشية واقعة البغايا منهن، وهذا ما أدى بعمر إلى أن يأمر حذيفة بتخلية سبيل زوجه اليهودية، معللاً أمره بقوله: "إني لا أزعم أنها حرام، ولكنني أخاف أن تعاطوا المومسات منهن"¹.

قال البيهقي: "وهذا من عمر رضي الله عنه على طريق التنزيه والكرهه"².

3- تغير الفتوى من الإباحة إلى المنع، في الظروف الآتية:

- عند الاستيثاق من كون الكتابية غير عفيفة.

- عند احتمال تعرض الزوج والأبناء للفتنة في الدين والخلق، وهذا يكون أساساً في بلاد غير المسلمين، فيخشى تنصير الأبناء، أو تشبعهم بعقائد غير المسلمين، وهذه مفسدة عظيمة يجب تفاديها.

- عند خشية تعنيس المسلمات في بلاد الغرب: فمعلوم أن الجاليات المسلمة قلة بين أكثرية غير مسلمة، وبالتالي فنسبة المسلمات بالنسبة لغير المسلمات قليلة جداً، فإذا تبين للمفتي المجتهد نتيجة إحصاءات، أو إثر صدور تقارير رسمية، أن انصراف المسلمين إلى نكاح الكتابيات، سيؤدي في بلد من البلدان إلى تعنيس المسلمات فيه، فإنه يفتي في هذه الحال بمنع الزواج بالكتابية، تلافياً لهذه المفسدة العظيمة، خاصة وأن غير المسلم لا يجوز له الزواج بالمسلمة، ولهذا قال الدكتور القرضاوي إنه لم يبق للفتاة المسلمة في هذه الحال إلا ثلاثة أمور:

- إما الزواج من غير مسلم، وهذا باطل في الإسلام.

- وإما الانحراف والسير في طريق الرذيلة، وهذا من كبائر الإثم.

- وإما عيشة الحرمان الدائم من حياة الزوجية والأمومة.

وكل هذا مما لا يرضاه الإسلام، وهو نتيجة حتمية لزواج الرجال المسلمين من غير المسلمات³.

ولهذا ورد في رواية أخرى عن عمر رضي الله عنه أنه قال لحذيفة رضي الله عنه لما أمره بمفارقة زوجته الكتابية: "إني أخشى أن تدعوا المسلمات، وتنكحوا المومسات"⁴، فقوله: "وتدعوا المسلمات" فيه - بالإضافة إلى أفضلية المسلمة على الكتابية - إشارة إلى احتمال فتنة المسلمات، وتضييق فرصهن في الزواج، وهذه رؤية فريدة من عمر رضي الله عنه، وفقه عظيم لمآلات الأمور.

¹ تقدم تخريجه في ص: 344.

² السنن الكبرى، 172/7.

³ فتاوى معاصرة، 472/1.

⁴ السنن الكبرى للبيهقي، 280/7.

خلاصة

وهذا الترجيح يتضح لنا بأن اختلاف المكان والزمان والحال له أثر بالغ في تغير الفتوى من الإباحة في نكاح الكتابية إلى الكراهة والمنع، فيؤثر فيها تغير البلاد من كونها إسلامية أو غير إسلامية، ويؤثر فيها تغير الزمان، فالمجتمع الإسلامي كان في الماضي أقوى تأثيراً في النفوس منه في الزمن الحاضر، كما أن القدامى كانوا أكثر قوة في الفكر والتأثير من نساء أهل الكتاب لا كما هو عليه الحال اليوم في كثير من الأحيان، فيفتي المجتهد تبعاً لتغير هذه العوامل، وهي عملية صعبة تستدعي بالإضافة إلى الرسوخ في العلم، خبرة وتجربة في الحياة، وفهماً بواقع الناس وتغير أحوالهم.

لائحة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- ابن أبي زيد القيرواني، النوادر والزيادات، تح. عبد الفتاح الحلو وآخرون، دار الغرب الإسلامي بيروت، 1999.
- ابن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار، تح. كمال يوسف الحوات، مكتبة الرشد الرياض، 1988.
- ابن حبيب البصري الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تح. علي محمد معوض وآخرون، دار الكتب العلمية بيروت، 1999.
- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة بيروت، 1959.
- ابن رشد، المقدمات الممهدة، دار الغرب الإسلامي بيروت، 1988.
- ابن عاصم النمري القرطبي، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تح. علي محمد البجاوي، دار الجيل بيروت، 1992.
- ابن قدامة المقدسي، المغني، مكتبة القاهرة، 1968.
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح. محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998.
- أبو بكر ابن العربي، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية بيروت، 2003.

- برهان الدين ابن مفلح، المبدع في شرح المقنع، دار الكتب العلمية بيروت، 1997.
- الهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، بيروت (بدون تاريخ).
- البيهقي، السنن الكبرى، تح. محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، 2003.
- الجصاص، أحكام القرآن، تح. عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية بيروت، 1994.
- الذهبي، سير أعلام النبلاء، تح. مجموعة من المحققين، مؤسسة الرسالة، 1985.
- زين الدين السنيكي، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، (بدون تاريخ).
- زينب بنت علي، الدر المنثور في طبقات ربات الخدور، المطبعة الكبرى الأميرية مصر، 1894.
- سالم بن عبد السلام الشيعي، الأقليات المسلمة وتغير الفتوى: أوروبا نموذجا، المجمع الفقهي الإسلامي، 2008.
- السرخسي، المبسوط، دار المعرفة بيروت، 1993.
- الشافعي، الأم، دار المعرفة بيروت، (بدون تاريخ).
- شهاب الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر بيروت، 1984.
- الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، دار بن حزم، (بدون تاريخ).
- الطبراني، المعجم الكبير، تح. حمدي بن عبد المجيد، مكتبة ابن تيمية القاهرة، (بدون تاريخ).
- العبدري، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية بيروت، 1994.
- الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، 1986.
- مالك ابن أنس، المدونة، دار الكتب العلمية بيروت، 1994.
- محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي بيروت، 1985.
- النفزاوي، الفواكه الدواني، دار الفكر، (بدون تاريخ).
- النووي، المجموع شرح المهذب، دار الفكر بيروت، 1997.
- الهيتيبي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، المكتبة التجارية الكبرى مصر، 1983.
- يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة، دار القلم، الكويت - القاهرة، 1998.

Être imam dans la république laïque

Dr. Youssef NOUIOUAR 

* Laboratoire d'études et de recherches en sociologie
et en ethnologie de Montpellier (LERSEM)

youssefnouiouar@gmail.com

OPEN ACCESS

Date received: Jan 18, 2024

Date revised: Feb 25, 2024

Date accepted: Mar 27, 2024

DOI: [10.5281/zenodo.12527555](https://doi.org/10.5281/zenodo.12527555)



RÉSUMÉ

La question des imams, qui se pose avec acuité dans le débat public en France, déborde souvent la problématique religieuse pour aborder d'autres sphères politiques, médiatiques et sécuritaires. Notre étude tente de décrire la réalité complexe des « ministres de culte musulman » en France : la diversité de leurs profils, de leurs modes de financement, et les difficultés de leur recrutement. L'enjeu que constitue leur formation, en France et dans les pays d'émigration musulmane, est mis au regard des difficultés et des contraintes de ce métier dans un contexte laïc.

Mots-clés : Imam; Islam en France; Mosquée; Culte musulman; Immigration.

ABSTRACT

Being an Imam in a Secular Republic


The question of imams, a topic that frequently emerges in public debates in France, often extends beyond religious issues to include other political, media, and security spheres. Our study aims to describe the complex reality of “Muslim Religious Consultants” in France, examining the diversity of their profiles, their funding methods, and the recruitment challenges they face. The training of these consultants, both in France and in other countries of Muslim immigration, is analysed in light of the profession's challenges and constraints within a secular context.

KEYWORDS:

Imam; Islam in France (the French model of a secular society); French Islam; Mosque; Muslim Religious Practice; Immigration.

أن تكون إماما في الجمهورية العلمانية



الدكتور يوسف نويوار 

* مختبر الدراسات والأبحاث في علم الاجتماع والإثنولوجيا

جامعة مونبلييه، فرنسا

youssefnouiouar@gmail.com

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 18 يناير 2024

تاريخ التعديل: 25 فبراير 2024

تاريخ القبول: 27 مارس 2024

المعرف الرقمي: DOI: 10.5281/zenodo.12527555

الملخص:

إن مسألة الأئمة، التي تطرح بشكل حاد في النقاش العام في فرنسا، غالبا ما تتجاوز القضايا الدينية لتتناول مجالات سياسية وإعلامية وأمنية أخرى. تحاول دراستنا وصف الواقع المعقد لـ "مستشاري الدين المسلمين" في فرنسا: تنوع ملفاتهم الشخصية، وطرق تمويلهم، وصعوبات تجنيدهم. ويتم النظر في التحدي المتمثل في تدريبهم، في فرنسا وفي بلدان هجرة المسلمين، في ضوء الصعوبات والقيود التي تواجه هذه المهنة في سياق علماني.

الكلمات المفتاحية:

الإمام؛ الإسلام في فرنسا؛ مسجد؛ تدين المسلمين؛ الهجرة.

INTRODUCTION¹

L'islam tient depuis deux décennies une place notoire dans le débat public en France. On remarque notamment que la problématique de l'autorité religieuse musulmane en France et sa représentation auprès des pouvoirs publics occupe une place importante dans ce débat. Les imams de France se trouvent au cœur d'une pensée en mouvement. Ils sont devenus un objet politique et un vecteur de la gestion du culte musulman. L'interrogation au sujet de la formation des cadres religieux musulmans en France occulte une autre question plus subtile concernant l'islam en France : Une bonne gestion et maîtrise des cadres religieux musulmans sera-elle la garantie d'un meilleur contrôle de l'islam de France ? Ces cadres sont-ils assimilés à des agents de sécurité et d'utilité publique ?

Les imams de France constituent une figure avant-gardiste de l'Islam en France. Cependant peu de recherches scientifiques et d'enquêtes de terrain se sont penchées sur cette question avant les années 1990. On recense les travaux de Franck Fregosi, de Jean-François Mondot, de Solenne Jouanneau, de Romain Sèze, de Bernard Godard, sans oublier les interventions pionnières d'universitaires comme Mohamed Arkoun, Bruno Etienne et Ali Merad qui ont apporté un éclairage précieux sur les enjeux théologiques et socio-politiques liés à l'imamat. Plusieurs colloques et rencontres ont été consacrés à la question des imams en France et en Europe, à l'instar du colloque international « Islam en Europe : formation des cadres, éducation religieuse et enseignement du fait religieux » organisé à Strasbourg en 2010 et du colloque « L'imam dans la cité séculière » organisé à Sciences Po Aix en 2018. Ces événements ont permis d'élargir la perspective à l'échelle européenne et de mettre en lumière les défis de l'imamat dans un contexte de sécularisation croissante. Des recherches récentes, comme celles de Tijani Boulaouali², se sont penchées sur la fonction de l'imam dans le contexte européen et

¹ To cite this article:

NOUIOUAR, Youssef, *Être imam dans la république laïque*, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, Vol. 1, Issue 1, June 2024, 101-122.

يوسف نويوار، أن تكون إماماً في الجمهورية العلمانية، مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، مج. 1، ع. 1، يونيو 2024، 101-122.

² Boulaouali, Tijani. *La fonction d'Imam dans le contexte européen et le besoin de renouvellement, le cas belge*, Tétouan, Editions Bayt Al hikma, 2023.

soulignent la nécessité d'un renouveau de cette figure religieuse. Son analyse de la situation belge offre également des enseignements précieux pour la compréhension des enjeux liés à l'imamat en France.

Le rôle et la fonction d'imam dans une société sécularisée, où les musulmans sont une minorité, ne sont pas toujours bien définis, ce qui peut être source d'interrogation et parfois d'inquiétude¹, mais laisse également une place confortable à l'interprétation et à la spéculation sur la réalité et l'avenir de ces cadres religieux. Mais qui sont ces imams de France ? Quel est leur statut ? Quelles sont leurs fonctions et leurs rôles au sein des associations culturelles ? Comment se dessinent les profils du « ministère du culte » musulman en France ? Quelles relations entretiennent-ils avec les pouvoirs publics, avec les responsables des autres religions et avec la communauté musulmane de France ? Comment sont-ils formés ? Peut-on parler d'un clergé musulman ? Quelles sont les difficultés et les contraintes du métier de l'imamat en France ? Pourquoi ce métier n'attire pas les jeunes français musulmans ?

L'intérêt de la sociologie, de l'ethnologie et des sciences politiques pour la question des imams en France est relativement récent. Leur réalité, leurs statuts et leurs trajectoires sociales et professionnelles suscitent de plus en plus l'attention des chercheurs. Pourtant peu d'entre eux ont eu la possibilité d'effectuer des observations lors des cérémonies religieuses dans des mosquées et salles de prières et d'interroger régulièrement les imams sur les différentes modalités de leur métier. Cela s'explique par le fait que le dialogue avec un imam passe souvent par l'intermédiaire de la langue arabe qui reste pour beaucoup d'intellectuels un obstacle difficile à franchir. On remarque de plus en plus d'imams qui parlent le français, quoiqu'une bonne partie d'entre eux possède un français rudimentaire et redoute souvent de s'exprimer. La mosquée reste également un lieu difficile d'accès² pour les non musulmans par timidité ou par ignorance des codes d'où la nécessité d'être accompagné par un fidèle qui

¹ Plusieurs imams ont été objet d'enquêtes préliminaires, quelques mosquées ont été fermées récemment. Les politiques, les agents de sécurité et de renseignement généraux expriment des craintes manifestes contre l'islam radical et ses représentants. Aussi les inquiétudes sont parfois le fruit d'une connaissance sommaire de l'islam en France. Une remarque soulevée dans le rapport sénatorial du 6 juin 2016 : mission d'information demandée par le groupe UDI sur l'organisation, la place et le financement de l'Islam en France et de ses lieux de culte.

² La majorité des juristes musulmans sont tolérants vis-à-vis de la visite des mosquées à travers le monde à l'exception de la mosquée de la Mecque (et des mosquées au Maroc). En France et en Europe d'une façon générale on remarque de plus en plus de mosquées qui organisent des journées portes ouvertes en faveur des non musulmans et des personnes qui n'ont pas l'habitude de les fréquenter.

connait les lieux et qui pourra servir de traducteur. Les imams ne sont pas toujours ouverts aux questions sur leur vie professionnelle et montrent une certaine résistance et une prudence vis-à-vis d'une exploitation médiatique ou une récupération politique, ce qui complique la mission des chercheurs. Le climat de tension après les attentats de Paris en 2015 a accentué un sentiment de méfiance chez les imams qui ont été sommés de répondre, d'expliquer, de se justifier et surtout de condamner ces actes terroristes.

Cette analyse est le fruit d'une longue observation participante auprès de la communauté musulmane de France¹, qui révèle par la voix des imams et des responsables de mosquées les différentes facettes du métier de l'imamat en France. Une approche qui associe étroitement l'analyse interactionniste de situations microsociales dans les lieux de culte musulmans et une réflexion d'ensemble sur l'émergence de l'Islam de France. On distingue deux échelles d'observation : celle qui s'intéresse à une vue d'ensemble des courants et institutions de l'Islam en France, et celle qui se concentre sur l'unité de base de l'organisation du culte musulman : la mosquée.

LES PROFILS DU « MINISTÈRE DU CULTE MUSULMAN » EN FRANCE

On remarque sur le terrain une hétérogénéité des imams qui influe directement sur leur statut et sur les rôles qu'ils pourraient avoir au sein des associations culturelles et culturelles musulmanes. La diversité des profils interpelle aussi bien sur le plan linguistique, de l'origine nationale ou du statut administratif. Elle reflète en quelque sorte la réalité complexe de l'Islam en France et les transformations opérées dans le contexte de l'immigration. La nationalité de l'imam, son type de titre de séjour, son appartenance ou non aux organisations représentatives de l'Islam en France, le type de contrat avec l'association de la mosquée et la durée de sa mission, ses fonctions auprès des fidèles, sa langue de prédication, ses codes vestimentaires..., sont autant de paramètres qui nous permettent de distinguer les différentes catégories du « ministère du culte » musulman. Si les imams en France pendant les années 1970 et 1980 étaient

¹ J'ai travaillé pendant dix ans aux écoles et collèges de l'Hérault en tant que professeur de langue et culture d'origine, membre de la mission culturelle marocaine à Montpellier entre Octobre 2004 et juin 2014. Une proximité de terrain dans les quartiers de Sète, de Montpellier, de Nîmes et de Toulouse où j'ai assisté à l'émergence et l'évolution de plusieurs lieux de culte musulman et où j'ai encadré plusieurs intervenants dans des associations culturelles.

principalement des travailleurs immigrés convertis à l'imamat, on remarque de plus en plus d'imams de nationalité française ou récemment naturalisés avec des profils et des parcours divers. Ce processus est bien résumé par l'expression de Solenne Jouanneau : « Du clerc-migrant au clerc immigré », [Jouanneau, 2013 : 241]. Cette tendance évolue lentement puisqu'on comptait encore, en 2007, 80% d'imams étrangers pour 20 % d'imams français [Godard, Taussig, 2007 : 142]. Une partie des imams étrangers travaillait dans le cadre des missions religieuses des pays d'émigration musulmane.

Pour montrer la diversité des profils des « ministres du culte » musulman, nous présentons les témoignages de l'imam Mohamed Khattabi, de l'imam Ahmed Mikhtar, originaires du Maroc, et de l'imam Habib Laack français originaire du Mali, qui sont révélateurs de la diversité de parcours et de trajectoires d'imams en France¹. Le premier témoignage est celui de l'imam Khattabi :

«Je suis né le 19 Juillet 1961, à Casablanca. Après le bac je suis allé au Canada poursuivre des études en mathématique-informatique. J'ai entamé l'expérience du métier de l'imamat pour la première fois dans l'université et les mosquées de Montréal. C'était une période de préparation. J'étais parmi les trois ou quatre étudiants qui effectuaient des remplacements, en cas d'absence de l'imam officiel. Il convient de préciser que parmi les facteurs qui m'ont aidé dans ce domaine, ma passion pour la lecture, mon sens de l'écoute et mon respect envers mes professeurs. Ces derniers m'ont encouragé à aller de l'avant et à me perfectionner dans ce domaine. Mais c'est surtout la providence qui m'a mis dans cette voie et m'a facilité le cheminement. Je me suis souvent déplacé à travers le Canada et les Etats-Unis, pour apprendre l'islam et rencontrer des grands savants venus d'Egypte et du Moyen Orient, notamment ceux qui rendaient visite à la communauté musulmane lors du mois du Ramadan et d'autres occasions. L'expérience de Montréal était riche et constructive. En effet durant les treize années que j'ai passé là-bas, j'ai appris beaucoup de choses sur la religion et les modalités de sa transmission. Mes efforts étaient concentrés essentiellement sur le message de l'islam et les

¹ Les noms des lieux et des personnes cités dans le texte n'ont pas été modifiés, les imams interviewés ayant donné leur accord à l'exception du nom de l'imam qui travaille avec l'union des mosquées en France. L'entretien avec l'imam Mikhtar est extrait d'un documentaire déjà publié en DVD (voir plus bas en note).

moyens de le présenter, surtout que j'avais beaucoup lu sur les préjugés et les stéréotypes sur l'islam.

Ma présence à la mosquée de La Paillade¹ à Montpellier, est le résultat d'un nouveau parcours. C'est en 1994, que j'ai commencé officiellement le métier d'imam à la ville de Rotterdam, où je suis resté une année. Comme je voulais que mes enfants apprennent le français, j'ai déménagé le 08 janvier 1995 en France dans un petit village du nord « Escaudain » où je suis resté jusqu'à la fin de 1996. Ensuite en 1997 j'ai commencé le travail dans une mosquée fraîchement construite par des marocains à la ville de Tourcoing. J'y suis resté quatre ans jusqu'au juillet 2001. Lors de ma visite à des proches à Marseille, j'étais émerveillé par la beauté du sud, le soleil et le climat méditerranéen. Lorsque l'un de mes amis m'a proposé de travailler à Nîmes (au nord de Montpellier), j'ai accepté sans hésitation, et j'ai commencé à y travailler en octobre 2003. Mon transfert à la mosquée de la Paillade à Montpellier a été effectué par M. Abdelkader AMNIH (président de l'association à cette époque). Je me rappelle bien du climat tendu à cette période à cause de l'enlèvement de deux otages français en Irak. Les responsables de cette mosquée ont émis un communiqué pour condamner cet acte et demander la libération des otages, et créer une nouvelle dynamique de travail. Le 03 septembre 2004, j'ai commencé officiellement ma fonction d'imam à la mosquée de la Paillade à Montpellier. »²

Suite à un désaccord avec les dirigeants de la mosquée de la Paillade, l'imam Khattabi a constitué une association en 2014, porteuse d'un projet de construction d'une nouvelle mosquée à Montpellier, intitulé « *mosquée Aïcha* ». Les responsables de ce projet ont loué une grande salle de prière provisoire, dans l'attente de l'acquisition d'un terrain et de son bâtiment. Khattabi est le recteur de la « *mosquée Aïcha* ». Les membres sont essentiellement issus de la jeune génération montpelliéraine et d'horizons diverses et variés. Ils aspirent à un islam indépendant des pays d'émigration.

¹ C'est la plus grande mosquée à Montpellier et environ, connue également sous le nom de la mosquée Averroès.

² Entretien que j'ai réalisé avec l'imam khattabi dans son bureau à la mosquée « *Aïcha* » à Montpellier le 01/06/2015. Texte rédigé à partir des notes d'entretien et soumis à l'intéressé pour révision.

Le deuxième témoignage présenté est celui de d’Ahmed Mikhtar, imam à Villeneuve d’Ascq depuis 2005 et président de l’association « les Imams de France » :

« Ma vocation a commencé par le fait que j’avais des difficultés de santé [durant mon enfance au Maroc]. Maman voulait que je sois imam. Elle m’a ramené auprès de l’imam de notre quartier. A la mosquée, elle lui a dit : « j’aimerais que vous fassiez de mon enfant un savant [en religion] ». Après, je suis venu en France jeune, et j’ai fait mon baccalauréat arts-plastiques. Et puis arrivé au nord, je me suis inscrit à l’institut des beaux-arts à Tourcoing. J’ai fait mes études jusqu’à l’obtention de mes deux diplômes [...] en arts plastiques et en expression plastique. Tout en étant à l’école des beaux-arts j’étais imam à la mosquée de Tourcoing, ce qui m’a [permis] de garder le lien, et bien sûr que cette vocation ne se perde pas.

Après, j’ai adhéré à l’Union des Organisations Islamiques de France (UOIF), appelée actuellement « Musulmans de France », qui avait commencé à former des cadres religieux. J’ai suivi toutes ces formations pendant cinq ans. C’était des formations poussées, comme si on était dans des instituts des pays musulmans. Et puis il y a la formation personnelle. J’ai un cheikh, un savant avec qui j’ai passé une dizaine d’années, avec qui j’ai tout revu et retravaillé. C’est lui qui m’a donné cette vision de la voie médiane de l’islam des lumières. C’est un grand maître, il est l’imam actuel (de la ville) d’Halluin. Je suis dans la machine... dans le mécanisme depuis à peu près une dizaine d’année. »¹

Les exemples ci-dessus illustrent la diversité des parcours. Nous sommes devant des imams autodidactes qui maîtrisent la langue française et possèdent une bonne connaissance de la culture occidentale. Ils ne sont pas issus des grandes écoles et universités de théologie musulmane. Ils représentent, en quelques sortes, un relai entre l’ancienne et la nouvelle génération d’imams en France. Manuel Valls, alors Ministre de l’Intérieur, et Geneviève Fioraso Ministre de l’Enseignement Supérieur, l’exprimaient ainsi le 14 Mars 2013, dans une lettre au professeur Messner en vue de la rédaction d’un rapport sur la formation des cadres religieux musulmans : « (...), la plupart des imams officiant dans notre pays se forment seul ou à l’étranger » [Messner, 2013]. Le constat d’un déficit et d’un bricolage en matière de

¹ Entretien avec l’imam Ahmed Mikhtar, extrait du documentaire, IMAM MADE IN FRANCE, réalisé par Djamel Zaoui, 2013, Durée : 52 mn.

formation des cadres religieux musulmans est donc largement partagé par les imams eux-mêmes et par les politiques en France.

Le troisième exemple présenté est celui du jeune Habib Laack, imam de la mosquée Koba au quartier « Bourtzville » à Mulhouse :

« Je suis né en 1991, à Mulhouse au nord-est de la France où j'ai fait ma scolarité maternelle, puis le primaire jusqu'au CM1. J'appartiens à une fratrie de 11 frères et sœurs. Mon père [originaire du Mali] souhaitait que l'un de ses fils soit imam ou savant en religion. Il a décidé de m'envoyer au Mali pour que je puisse apprendre l'arabe et le coran. Cela est très tendance dans nos familles. Plusieurs parents envoient leurs enfants dans leur pays d'origine, bien sûr pour apprendre la religion, mais aussi pour connaître leur source, leur culture, leur famille et leur langue maternelle. C'est vu comme une éducation pour l'enfant afin qu'il n'oublie pas d'où il vient...

C'est ma sœur qui m'a amené à Bamako, mais elle est vite retournée en France. J'ai étudié au Mali pendant 11 ans, de 2001 jusqu'à 2012. J'étais dans une école franco-arabe intitulé Ecole des Sciences Islamiques qui est très réputée à Bamako. On étudiait l'arabe et le français. J'avais aussi d'autres cours en religion en dehors de l'école ! Un professeur privé veillait à ce que j'entretienne bien ma mémorisation du Coran, que j'ai appris en entier, et qui m'enseignait aussi différentes choses à savoir sur le Coran comme l'exégèse.

Après le bac je suis retourné à Mulhouse, avec toujours la vocation d'approfondir mes connaissances religieuses. Je ne voulais pas arrêter mes études, mais en même temps je ne voulais pas m'éloigner de ma famille. J'ai pensé à l'Institut Européen des sciences humaines (IESH) à Château-Chinon. J'ai souhaité perfectionner mon français et côtoyer des professeurs et des « choyoukh » [savants en islam] qui ont une vision moderne de l'islam dans le contexte européen. J'ai commencé mes études à l'IESH en octobre 2012 et j'ai terminé en juin 2016.

Après mon retour à Mulhouse en 2012, j'ai vécu d'abord dans mon quartier « Bourtzville » et j'étais très proche de la mosquée, qui m'utilisait lors du mois du ramadan et certaines occasions. Mon discours et ma proximité avec les jeunes étaient très appréciés. Les responsables de la mosquée ont décidé de financer mes études à Château-Chinon, et en contrepartie je présentais le prêche du vendredi. Donc je faisais mes études en alternance, je

passais quatre jours à l'IESH, puis le vendredi et le weekend j'étais à Mulhouse. Je me suis marié en 2014, et j'ai eu un enfant en 2016.

Après le départ de l'imam de la mosquée, les responsables se sont tournés vers moi pour me proposer le poste. Je suis actuellement imam officiel à la mosquée de Koba, je dirige les cinq prières du jour et la prière du vendredi ainsi que d'autres missions auprès des fidèles de la mosquée. »¹

Cet exemple montre le parcours d'un jeune français au métier d'imam. Le poids de la famille peut être parfois déterminant dans ce choix. Il nous éclaire aussi sur certaines stratégies familiales d'ascension sociale et de transmission culturelle. La symbolique d'avoir un imam au sein d'une famille malienne musulmane garde toute son attractivité même dans un contexte poste-migratoire.

Dans les lieux de culte musulman en France, on trouve des imams étrangers et des imams qui ont la nationalité française, des imams avec un statut administratif d'animateur culturel et des imams " officiels " membres de la mission religieuse des pays étrangers (Algérie, Turquie et Maroc), mais cette catégorie a perdu sa vitalité et en voie de disparition, surtout après la dissolution par la France de ses accords en matière avec les pays d'immigration musulmans. On distingue également l'imam temporaire, qui vient spécialement pour une durée déterminée ou lors des saisons précises comme le mois de Ramadan par exemple, et l'imam permanent qui est nommé pour une durée indéterminée par un pays étranger via une association, une fédération en France.

LE STATUT ET LE FINANCEMENT DES IMAMS EN FRANCE

« L'imam en France n'a pas de statut », a déclaré M. Bernard Godard ex-responsable au bureau des cultes auprès du ministère de l'intérieur devant l'ex-ministre des cultes Jean-Pierre Chevènement et plusieurs responsables musulmans [Godard, 2005 : 26]. Une annonce qui reste toujours d'actualité et qui interroge les observateurs sur la réalité et les perspectives d'avenir des cadres religieux musulmans. Les imams en France ne dépendent pas d'une hiérarchie administrative structurée, ils sont souvent sous contrat avec l'association ou la

¹ Entretien que j'ai réalisé par téléphone avec Habib Laack, imam de la mosquée Koba au quartier « Bourtzwille » à Mulhouse, le 10/09/2016. Texte rédigé à partir des notes d'entretien et soumis à l'intéressé pour révision.

fédération qui les salarie. Certains interviennent bénévolement pour diriger les cinq prières de la journée et/ou prêcher le sermon du vendredi.

Le financement des imams en France, peut nous renseigner sur les relations qu'ils entretiennent avec l'association de la mosquée et pour certains avec les pays d'origine.

- Le mode de financement villageois exporté en France

L'observation ethnographique des imams marocains par exemple, montre une ressemblance entre le mode de financement des imams en France et celui présent dans les campagnes et villages d'origine. Souvent c'est la communauté des paysans et des agriculteurs qui se charge d'héberger, de nourrir l'imam et de le subventionner à travers des cotisations mensuelles et une part des récoltes agricoles (Les imams des villes, au contraire, sont salariés par l'Etat à travers le ministère des Habous et affaires islamiques). En contrepartie, l'imam se charge de diriger les cinq prières du jour, de prêcher le sermon les vendredis, de présenter des cours d'alphabétisation et d'apprentissage du Coran aux jeunes, d'assister aux fêtes de mariage ou de « baptême » (*tasmiya*)¹, etc.

En France, la communauté musulmane du quartier prend en charge le salaire de l'imam. Chaque fidèle qui fréquente la mosquée cotise dix euros par mois pour financer le salaire de l'imam et subvenir aux besoins de l'association. Les femmes cotisent occasionnellement par des dons ou lors des collectes d'argent. L'une des hypothèses qui peut expliquer cette reproduction, est que la population des premiers immigrés musulmans et les dirigeants des mosquées sont issus de la campagne. Devant le manque de ressources financières des collectivités locales ou de l'Etat, ils ont reproduit le mode de financement qu'ils connaissaient dans leur village d'origine. On entend, souvent dans les lieux de culte musulman en France, l'appel des responsables de la mosquée au début ou à la fin de la prière du vendredi pour ramasser une collecte en faveur de l'imam ou pour payer une facture d'électricité ou une taxe d'habitation etc.

¹ Dans la communauté musulmane on ne parle pas de baptême mais plutôt de « Tasmiya », nom arabe qui veut dire donner un prénom au nouveau-né. Il 'est coutume d'organiser une fête à cette occasion le septième jour (ou le 14^{ème} ou le 21^{ème} jour), de sacrifier un mouton et de rendre public le prénom de l'enfant.

Ce mode de financement décrit précédemment présente quelques difficultés et nourrit parfois une tension latente ou manifeste. Des personnes qui sont en conflit avec le bureau associatif ou qui s'opposent à l'imam - à cause de sa référence théologique, de sa nationalité, de sa langue maternelle ou de son appartenance à telle ou telle minorité - trouvent en ce mode de financement le moyen de faire pression, en s'opposant au paiement de la cotisation mensuelle, ce qui cause des problèmes à l'association pour assurer le salaire de l'imam. Dans certains cas, l'imam est contraint de quitter la mosquée et chercher ailleurs pour subvenir à ses besoins et ceux de sa famille. Une instabilité qui pourra avoir de graves conséquences sur l'imam et sur le fonctionnement de la mosquée. Selon l'imam Ahmed Mikhtar : « l'imam est toujours assis sur un siège éjectable »¹.

LA FONCTION DE L'IMAMAT EN FRANCE

Les imams en France ne forment pas un clergé au sens catholique du terme, ils ne sont pas sous une autorité ecclésiastique hiérarchisée. La notion de « ministre du culte », indissociable de la paroisse catholique ou protestante, est peu pertinente, par exemple, dans le cadre d'une mosquée sunnite ou d'un dojo zen [Machelon, 2006 : 9]. L'ordination et la réception du sacrement n'est pas nécessaire à la fonction d'imam. Le conseil français du culte musulman (CFCM), bien qu'il attache une attention particulière au dossier des imams de France², ne pourra pas jouer à l'état actuel, le rôle d'interlocuteur unique à l'image des évêques. L'examen de la question de l'autorité religieuse en islam en France montre qu'elle est éclatée en différentes parties et multiples niveaux : autorité de l'imam, du président de l'association, de la fédération auquel appartient l'imam ou la mosquée, celle du conseil français du culte musulman, celle des pays d'origine, ou par exemple celle du conseil européen des oulémas marocains, celle du conseil européen de la recherche de la fatwa, etc. Néanmoins on remarque beaucoup de points de similitudes entre la fonction d'imam, de prêtre ou de pasteur.

¹ Documentaire IMAM MADE IN France, *op cit*.

² Chacune des différentes forces qui composent le CFCM, préfère avoir ses propres imams. L'influence des pays d'émigration musulmane est très présente dans ce dossier.

Le rôle des imams en France ne se limite pas à administrer les cinq prières en commun de la journée et à prononcer le sermon du vendredi, mais dépasse souvent la sphère religieuse pour emprunter d'autres rôles spirituels, psychologiques et sociaux au sein de la communauté.

Afin d'avoir une vision claire sur le métier de l'imamat en France, j'ai effectué une enquête de terrain qualitative et quantitative, à travers une dizaine d'entretiens¹ semi-directifs auprès d'imams-conférenciers² et un questionnaire administré à un échantillon de cinquante imams du Sud de la France, principalement à Montpellier et les régions voisines³. Le choix d'effectuer des entretiens avec des imams conférenciers est justifié par le fait que cette catégorie d'imam a un double regard (pays d'origine- pays d'accueil) : ils maîtrisent les concepts de la religion musulmane, mais en outre avec une certaine ouverture sur la culture occidentale, ce qui n'est pas toujours le cas.

On remarque, dans le contexte français, que l'imam garde ces mêmes fonctions, à quelques exceptions près. Les réponses recueillies se ressemblent et se concentrent sur les points suivants. L'imam dirige essentiellement les prières quotidiennes⁴ et la grande prière du Vendredi. Il donne des cours de religion d'ordre éducatif ou spécialisés dans les différentes disciplines de la Charia⁵. Il donne des cours, même initiaux, en langue Arabe, une mission qui

¹ Avec M. Tariq Oubrou recteur de la mosquée de Bordeaux, auteur de plusieurs livres sur le métier d'imam en France, avec M. Farid DROUF recteur de la mosquée de Montpellier, avec M. Mohamed KHATTABI imam de la mosquée « Aïcha » à Montpellier, avec M. Ibrahim LAMHALI imam à la mosquée « As-salam à Perpignan, etc.

² On distingue plusieurs catégories d'imams en France : l'« imam ratib » qui s'occupe des cinq prières journalières, l'« imam khatib » qui s'occupe du prêche du vendredi, l'« imam conférencier » qui peut donner des conférences et débattre avec le public et l'« imam juriste » capable de donner des avis juridiques et des Fatwas. Voir Franck Fregosi, « L'imam, le conférencier et le juriste : retour sur trois figures contemporaines du champ islamique en France », in *Archives de sciences sociales de religion* numéro 125, Autorité religieuse en Islam. Le choix d'effectuer des entretiens avec des imams conférenciers est justifié par le fait que cette catégorie d'imam a un double regard (pays d'origine- pays d'accueil), s'exprime bien en arabe et en français et maîtrise bien les concepts de la religion musulmane avec une ouverture sur la culture occidentale.

³ Enquête réalisée en été 2015.

⁴ Les cinq prières du jour et de la nuit : prière de l'aube « Sobh », prière de midi « Dohr », prière du « Asr » en milieu d'après-midi, prière du coucher de soleil « Maghrib » et la prière de la nuit « Ichae ».

⁵ Chariaa : C'est un corps des lois islamique ouvert inspirés du coran, du Hadit (dits et faits du prophète Mohamed) et du consensus des oulémas... La Chariaa au sens large est la voie de la fidélité aux objectifs et aux finalités de l'islam, (qui sont de protéger la vie, l'intégrité confessionnelle, l'intégrité filial, l'intégrité physique et mentale, l'intégrité patrimoniale, la dignité, la justice, la paix...). Ainsi toutes les lois qui protègent la vie et la dignité humaines, promeuvent la justice et l'égalité, imposent le respect de la nature... sont compatible avec la Chariaa, même si ces lois n'ont pas été pensées et produites par des savants musulmans. Ce concept est source de beaucoup

paraît difficile pour les « ministres du culte » musulman¹. Ils n'ont pas bénéficié d'une formation adéquate pour enseigner l'arabe comme langue étrangère. Les imams sont face à des jeunes musulmans qui étudient dans des établissements scolaires français. Certains imams « étrangers » suivent en matière d'enseignement des codes différents de ceux de la société d'accueil. Les rapports d'autorité « archaïques » entre imam et élèves sont manifestes, et se pose alors le souci de l'adaptation des moyens et des méthodes utilisés face à ce public différent de celui rencontré dans les pays musulmans, où l'arabe est une langue maternelle et où l'islam est enseignée dans les écoles publiques.

Les imams assistent aux divers événements de la communauté du quartier (mariage, *tasmiya*, circoncision, etc.), ils jouent parfois un rôle de médiateur, qui assure la réconciliation entre les fidèles dans des litiges d'ordre social. Les imams répondent aux interrogations des fidèles en matière de jurisprudence islamique et au-delà. Ils effectuent la prière mortuaire, et dans certains cas le lavage mortuaire selon le rituel islamique. Certains imams représentent la mosquée dans des réunions ou rencontres avec les politiques et les responsables associatifs, ils participent au dialogue interreligieux. Une mission nouvelle pour les imams en France. Ils sont parfois réticents à franchir ce domaine vu qu'ils n'ont pas de formation appropriée et peinent pour certains à s'exprimer couramment en français. Cependant on observe de plus en plus d'imams s'inscrire dans des activités du « vivre ensemble »² et du dialogue interreligieux poussés par des motivations personnelles ou une contrainte médiatique et sociale³, surtout après les attentats de Paris en 2015. Quelques imams assurent également le rôle d'accompagnement et d'encadrement des fidèles lors du pèlerinage à la Mecque.

L'imam a divers rôles au sein de la communauté musulmane du quartier et de la ville. Sa mission principale est de prêcher le sermon du vendredi et de diriger les cinq prières. En

de polémique en occident et plus particulièrement en France. Il est souvent réduit aux mesures de lapidation et de châtiments corporelles.

¹ Plusieurs imams que j'ai rencontrés, ont affirmé qu'ils trouvent beaucoup de difficultés dans la gestion de la classe et l'enseignement de l'arabe aux jeunes (8 – 16 ans). Certains d'entre eux estiment que c'est leur mission la plus difficile !

² Activités qui visent à renforcer la solidarité entre les habitants d'un quartier ou d'une ville. Certains imams participent aux fêtes du quartier, fêtes des voisins, tournois de foot, sorties familles etc.

³ Cette remarque a été soulevée lors des entretiens qualitatifs que j'ai eus avec des imams au sud de la France, mais elle est partagée aussi par d'autres imams et responsables de mosquées que j'ai rencontré lors de mes visites et observations des lieux de culte musulman.

second lieu, il prend en charge l'enseignement de l'éducation islamique et de la langue arabe. Un objectif qui reste toujours d'actualité auprès de la communauté musulmane de France qui a le souci de la transmission du patrimoine culturel et religieux aux nouvelles générations. Plus de la moitié des imams interrogés estime que le lavage mortuaire fait partie du rôle de l'imam. Cette mission n'est pas spécialement dédiée aux imams dans les pays musulmans. Le contexte migratoire dans un pays laïc serait-il en train d'influencer les missions de l'imam et circonscrire de nouveaux contours au métier de l'imamat ? Les fidèles viennent vers l'imam pour se renseigner, demander conseil et apprendre les notions et les concepts de la religion musulmane. Ils viennent souvent aussi pour demander de l'aide et chercher un soutien psychologique ou matériel (un couple désespéré qui cherche à avoir des enfants ; une femme qui se plaint de son mari pour divers raisons ; un homme qui accuse son entourage de sorcellerie ; un voyageur sans argent ni abri qui cherche un billet de retour chez lui ; un étudiant qui demande à bénéficier de la « Zakat »¹ etc.). Autant de requêtes qui dépassent les compétences d'un imam ordinaire. Pour le recteur de la mosquée de Bordeaux Tariq Oubrou : « un imam en France vit comme un urgentiste ou un pompier... On vous téléphone à trois heures du matin pour régler un drame familial. On me retourne mes sermons " faire le bien et aider les gens en détresse ! ". Beaucoup d'imams fonctionnent encore comme cela : ils ne doivent jamais rien refuser... Ils finiront un jour ou l'autre par craquer ou quitter l'imamat dès qu'ils en auront l'occasion. » [Oubrou, 2009 : 77]. Cela explique en partie pourquoi les jeunes générations de français musulmans ne sont pas attirées par le métier d'imam. Plusieurs étudiants que j'ai interrogés à Institut Européen des Sciences Humaines-Château Chinon IESH² m'ont affirmé qu'ils ne sont pas attirés par ce métier et qu'ils suivent une formation religieuse pour combler un besoin personnel. Leur démarche ne s'inscrit pas dans une perspective professionnelle³. Une crise de vocation qui se fait sentir puisque les dirigeants des associations culturelles musulmanes continuent à solliciter l'aide des consulats des pays

¹ Zakat : aumône musulmane envers les pauvres et les gens qui sont dans le besoin...

² L'Institut Européen des Sciences Humaines (I.E.S.H.) est un établissement privé d'enseignement supérieur spécialisé en Théologie musulmane, en Langue arabe et en apprentissage du Saint Coran. L'IESH fut inaugurée en 1992 à l'initiative de l'Union des Organisations Islamique de France et quelques savants en religion et intellectuels musulmans.

³ Entretiens avec plusieurs étudiants, lors de ma visite de l'IESH en septembre 2014.

étrangers (Maroc, Algérie et Turquie) pour combler ce vide. Selon l'étudiant H. Anas, l'augmentation des lieux de culte musulman en France n'est pas en corrélation avec celle des imams français. Les centres de formation des imams en France peinent actuellement à répondre aux besoins des mosquées en France, dont les dirigeants continuent à solliciter, selon les sensibilités nationales, l'aide des consulats des pays d'émigration musulmane. Cette situation laisse la porte ouverte à des personnes incompétentes pour s'introduire dans ce domaine sans contrôle ni surveillance¹.

L'imam Anas a réussi récemment à décrocher le poste d'imam dans une grande mosquée d'Annecy en Haute Savoie. Son témoignage signale un déficit d'imam français et l'absence d'une autorité qui surveille et oriente le discours religieux musulman à l'image peut-être de celle qui existe dans les pays musulmans présentés par exemple par les ministères des affaires islamiques ou les conseils des oulémas.

LE CHOIX D'UN IMAM AU SEIN D'UNE ASSOCIATION CULTUELLE MUSULMANE EN FRANCE

A l'intérieur des mosquées, deux figures sont souvent mises en exergue : l'imam et le président de l'association. L'enquête de terrain a montré que le président de la mosquée a souvent un capital relationnel et un statut social meilleur que celui de l'imam (qui est salarié par le bureau de l'association).

Plusieurs responsables d'associations culturelles musulmanes affirment la difficulté à trouver l'imam approprié. Selon le président de la mosquée St Martin à Montpellier : « C'est souvent une mission difficile de trouver un imam qui réponde aux attentes et aspirations à la fois des fidèles et des responsables de la mosquée... Un imam compétant, fédérateur des différentes couleurs et tendances de l'Islam, mais qui ne s'ingère pas dans la gestion administrative et financière de l'association de la mosquée »². L'interférence entre le rôle culturel de l'imam et le rôle administratif du bureau de l'association est souvent source de conflits et tensions.

¹ Entretien avec des étudiants à l'IESH Château-Chinon, *op cit*.

² Rencontre à la mosquée St Martin à Montpellier le : 30 mai 2014.

On fait appel au président pour trouver un imam compétent ou pour « recadrer », s'il le faut, l'imam en poste¹. Souvent le sujet de l'imam est débattu par les fidèles à la sortie des mosquées ou lors des occasions sociales divers (baptêmes, mariages, décès etc.). L'imam est le point de convergence des revendications et critiques des fidèles : Ses compétences, sa loyauté, son salaire, son appartenance politique ou tendancielle etc. Ce sujet revient en permanence, surtout quand le « Bon imam » des uns n'est pas le « Bon imam » des autres [Jouanneau, 2013 : 307].

L'appartenance nationale de l'imam, sa formation initiale, sa maîtrise du Coran, sa pratique de la langue française, son ancienneté dans le métier et son expérience dans ce domaine... : autant de question et de critères qui influencent sur le choix d'un imam ou d'un autre. Ceci dit ces critères n'ont pas le même poids ni le même ordre de priorité auprès des dirigeants de la mosquée. Le choix de l'imam est souvent en corrélation avec le type de gouvernance de l'association musulmane et la conception qu'ont ses dirigeants du rôle de la mosquée en Occident. Deux visions s'affrontent : l'une traditionnelle, « archaïque » et réductrice de la fonction de la mosquée à sa dimension culturelle. L'autre moderne, ouverte, tient compte du contexte historique et politique du pays d'accueil et des divers rôles culturels, culturels, éducatifs, sociaux de la mosquée. Dans le premier cas on se focalisera lors du recrutement de l'imam essentiellement sur le critère de l'apprentissage du Coran en entier qui paraît indispensable aux yeux des dirigeants primo-arrivants. Dans le deuxième cas on s'intéressera également à ce critère, mais on sera sensible aux autres talents de l'imam, notamment son ouverture sur l'interreligieux par exemple, son expérience dans l'enseignement de l'arabe, sa maîtrise du français, etc.

On constate que beaucoup de lieux de culte musulman en France fonctionnent sur une appartenance nationale : les mosquées algériennes sont guidées par des imams algériens, les mosquées marocaines par des imams marocains, idem pour les mosquées turques. Dans ces lieux de culte la nationalité de l'imam est déterminante dans les choix effectués par les dirigeants. Néanmoins ce critère n'est pas pertinent dans les mosquées salafistes ou celles affiliées à l'Union des Organisations Islamique de France (UOIF), qui préfèrent dans leur choix l'appartenance doctrinale, l'affiliation partisane et intellectuelle de l'imam.

¹ Par exemple, suite à un désaccord avec les fidèles ou un absentéisme à des prières ou autres.

FORMATION DES CADRES RELIGIEUX MUSULMANS EN FRANCE

La formation des imams ne ressemble pas à celle des prêtres qui est standardisée et relève de textes pris par l'autorité centrale qui fixe les programmes d'enseignement des séminaires et des facultés de théologie (adaptés aux différents contextes nationaux)¹. La réalité de l'islam en France montre que les parcours de formation des imams sont loin du système rodé, cadré et expérimenté offert par la religion catholique aux prêtres. On n'entre pas dans un séminaire pour devenir imam. Un jeune français musulman qui a son baccalauréat par exemple et qui souhaite suivre un cursus d'imam, où ira-t-il se former ? Quelles sont les institutions et les établissements en France susceptibles d'offrir une formation d'imam ? Comment acquérir les compétences nécessaires pour cette fonction qui exige une bonne maîtrise de la langue arabe et l'acquisition d'un savoir religieux islamique qui nécessite plusieurs années ?

D'abord, on remarque que même dans les universités des pays musulmans il n'y a pas un cursus qui produit spécialement des imams. Ce n'est que récemment que se sont ouverts des instituts qui ont cette vocation². On remarque cependant que certaines filières sont proposées dans le cadre de formations diplômées (LMD) autour d'un savoir religieux islamique, qui peut servir plus tard à quelques étudiants ayant vocation à devenir imam, pour postuler auprès du ministère des affaires religieuses qui examine la candidature du futur imam puis le nomme dans une mosquée³. L'exemple du Maroc montre que les imams sont des fonctionnaires en contrat avec le Ministère des Habous et Affaires Islamiques qui les nomme et les salarie. Mais il y a également d'autres profils d'imams qui ne sont pas passés par les bancs des universités : ceux-ci ont appris le Coran par cœur dans des écoles traditionnelles puis se sont retrouvés dans des mosquées dans les villages et les campagnes.

En France, la dynamique de la construction des mosquées est allée de pair avec un souci de formation et d'encadrement des imams. Des instituts musulmans privés ont vu le jour depuis

¹ Saint-Siège: Congrégation pour le clergé, Congrégation pour l'éducation catholique; Constitution apostolique *Sapientia Christiana* de 1979 (cité par Francis MESSNER, « La formation des cadres religieux musulmans », *op. cit.*).

² A titre d'exemple l'Institut Mohamed VI pour la formation des imams à Rabat inauguré en mars 2015, et qui propose des formations initiales et continues pour des imams de plusieurs nationalités. L'objectif affiché est de contrer la menace djihadiste à travers une meilleure connaissance du message et de la pratique de l'islam.

³ Au Maroc par exemple, voir décret n°2-05-1574 du 28 rabii I 1427 (27 avril 2006) fixant les conditions de contractualisation de certaines missions religieuses. (BO. N ° 5418 du 4 mai 2006).

le début des années 1990, avec comme missions principales l'apprentissage du Coran, l'enseignement de l'arabe et de la théologie musulmane. L'institut des études en sciences humaines (IESH) fut inauguré en 1992 à Château-Chinon à l'initiative de l'union des organisations islamiques de France (UOIF) et quelques savants et intellectuels musulmans. Son directeur Zouhaier Chokri Mahmoud nous a confié lors d'un entretien à son bureau que ce projet était au départ une aventure qui a commencé il y plus d'une vingtaine d'années dans la banlieue parisienne, lorsque l'UOIF a souhaité transformer un centre de vacances et de loisirs pour les enfants en institut de formation des imams et cadres religieux musulmans¹. Cette initiative connaîtra du succès malgré les difficultés et les obstacles : une antenne ouvrira en 1997 à Weilz en Angleterre et une autre à Paris² en 2000. En 1993 est créée l'Université islamique de France à Mantes-la-Jolie, devenue en 1995 Institut d'Etudes Islamiques de Paris³ [Zwilling, 2014], et en 1994 l'ouverture de l'Institut GHAZALI à la mosquée de Paris⁴. Ces institutions peinent cependant à délivrer des diplômes reconnus par l'Etat français, ce qui affaiblit en partie leur image et la qualité des enseignements proposés.

Le gouvernement français s'est intéressé depuis une quinzaine d'année à la question de la formation des imams et cadres religieux musulmans. Une réflexion qui s'inscrit dans un souci d'encadrement du discours religieux musulman en France et le choix d'un islam compatible avec les valeurs de la République. L'idée récurrente auprès du ministère de l'intérieur, était de réfléchir sur les différentes modalités et partenaires qui peuvent participer à une formation complémentaire en faveur des imams de France, principalement sur les thèmes d'histoire, de laïcité et du droit des cultes. Le ministère de l'intérieur et des cultes a réussi après plusieurs tentatives à convaincre les autorités universitaires de participer à ce projet. Cette volonté Etatique se croise avec celle exprimée par les responsables des principales associations et organisations islamiques de France. Un diplôme universitaire est ouvert avec le soutien du

¹ Entretien avec M. Zouhaier Chokri Mahmoud, le directeur de l'IESH en septembre 2014. Il occupe ce poste depuis la création de cet institut.

² <http://www.ieshdeparis.fr/>

³ En 2002, il deviendra le Centre d'Etudes et de Recherches sur l'Islam (CERSI), à Saint-Denis. Ce centre propose un séminaire d'étude islamique et un séminaire d'étude du coran, mais ne destine pas prioritairement sa formation à des imams.

⁴ <http://www.institut-al-ghazali.fr/>

ministère de l'intérieur à l'institut catholique à Paris et aux facultés de droit à Strasbourg, à Lyon, à Montpellier¹, en faveur des titulaires d'un baccalauréat intéressés par la compréhension des relations entre les pouvoirs publics et les institutions culturelles. On remarque cependant que peu d'imams suivent et s'investissent dans ce type de formation. Peut-être est-il temps d'effectuer une évaluation de ces DU pour discerner leur adéquation avec les objectifs annoncés ?

L'Etat a fait le choix de ne pas s'impliquer dans la formation théologique des futurs imams et de laisser cette mission aux pays d'émigration musulmane et quelques organisations présentes sur la métropole. Ce qui peut être expliqué par la contrainte du cadre légal de la loi de 1905, qui empêche l'Etat d'intervenir dans la gestion du contenu théologique des cultes. Deuxièmement le fait de passer par les autorités des pays d'émigration laisse une marge de manœuvre confortable au gouvernement qui connaît l'islam de ses anciennes colonies, marqué par une emprunte traditionnelle et une gestion étatique du discours religieux et des « ministères du culte ». Cette expérience n'a pas réalisé les objectifs souhaités ! Ces dernières années, la France a opéré un changement de cap significatif dans sa politique de formation des imams. En effet, l'accent est désormais mis sur la formation en France, avec pour objectif de réduire l'influence des pays d'émigration dans la gestion du culte musulman. Cette évolution s'inscrit dans un contexte plus large de recherche d'un "islam de France", indépendant des influences étrangères.

« Souvent on ne donne pas la parole aux imams pour s'expliquer sur leur formation et leur avenir en France », m'a déclaré un imam à Lézignan-Corbières. Bien que le sujet soit posé en permanence et souvent abordé dans les discours politiques et médiatiques, les imams sont rarement interrogés sur ce point crucial qui les concerne directement. Les institutions françaises peinent à offrir une formation de qualité comparable à celle dispensée dans les pays

¹ Liste des instituts universitaires qui proposent des formations susceptibles d'intéresser les imams et cadres religieux en France.

L'Institut catholique de Paris : DU Religions, laïcité, interculturalité

L'Université de Strasbourg : DU Droit, société, pluralité des religions

L'Université Lyon 3 et l'Université catholique de Lyon, en lien avec l'Institut Français de Civilisation Musulmane de la Grande Mosquée de Lyon : DU Religion, liberté religieuse et laïcité

L'Université de Montpellier : DU Religions et société démocratique

L'Institut d'Etudes Politiques Aix-en-Provence, lié à l'Université d'Aix-Marseille : DU Pluralité religieuse, droit, laïcité et sociétés

d'émigration. Malgré ces difficultés, la nécessité d'une formation des imams en France est aujourd'hui largement admise.

CONCLUSION

Notre recherche a tenté de présenter la complexité du métier de l'imamat en France et l'hétérogénéité des profils du « ministère du culte » musulman. L'influence des imams suscite des crispations qui oscillent entre craintes alarmistes d'une radicalisation salafiste et le désir d'harmoniser le discours religieux musulmans avec les lois et les valeurs de la république. L'imam en France jouit d'une grande marge d'autonomie. Ses missions dépassent souvent le cadre cultuel pour emprunter d'autres sphères éducative, sociale et culturelle auxquelles il n'est pas bien préparé surtout dans un contexte laïc. Les efforts de l'Etat français et des responsables du culte musulman, pour la structuration de ce métier, ont franchi plusieurs paliers. Cependant, la complexité de ce sujet et la convergence d'opinions entre les responsables musulmans en France impactent directement la réalisation d'une progression significative et de solutions satisfaisantes. Beaucoup d'attentes et d'espoirs ont été placés en la formation des imams ; cependant, la phrase de Jean-Pierre Chevènement il y a quinze ans garde toute son actualité : « le problème de la formation des imams reste entier » [Chevènement, 2004 : 396]. Car au fond, si le métier de l'imamat est en difficulté en France, ce n'est pas seulement du fait d'un déficit de formation mais plus généralement, à cause des difficultés de gestion du culte musulman et de répartition des missions à l'intérieur des mosquées. Une réflexion en profondeur sur le mode d'organisation et fonctionnement des mosquées devint plus qu'indispensable.

REFERENCE BIBLIOGRAPHIQUES


- Boulaouali Tijani. 2023, *La fonction d'Imam dans le contexte européen et le besoin de renouvellement, le cas belge*, Tétouan, Editions Bayt Al hikma.
- CHEVENEMENT Jean Pierre, 2004, *Défis républicains*, Paris, Fayard.

-
- Conseil de la Communauté Marocaine à l’Etranger, 2011, « *Islam en Europe : formation des cadres, éducation religieuse et enseignement du fait religieux* », actes du Colloque International, Ed Marsam. <http://www.ccme.org.ma/fr/publications/36915>
 - FREGOSI Franck (dir), 1998, *la formation des cadres religieux musulmans en France, approche sociojuridique*, L’Harmattan.
 - 1998, « Les filières nationales de formation des imams en France : l’institut européen des sciences humaine et l’institut des études islamique à Paris »p. 101-139.
 - -2004, « L’imam, le conférencier et le juriconsulte : retour sur trois figures contemporaines du champ islamique en France », in *Archives de sciences sociales de religion*, 125 : 131-146.
 - -2005, « Pour une formation des imams de France », acte de colloque initié par la Fondation Res Publica, in *islam de France, où en est-on ?*
http://www.fondation-res-publica.org/Pour-une-formation-des-imams-de-France_a64.html
 - GODARD Bernard et TAUSSIG Sylvie, 2007, *Les musulmans en France*, Paris, éd Robert Laffont.
 - Godard Bernard, 2005, « formation des imams, état des lieux, in *islam de France : où en est-on ?* », acte de colloque initié par la fondation de la Res Publica.
 - 2015, « L’imamat en France : magistère et formation », in *La revue des deux mondes*, p. 85.
 - 2015, « Les États musulmans et l’islam de France », in *Politique étrangère*, (Automne), 3 : 177-189.
 - JOUANNEAU Solenne, 2013, *Les imams en France*, Marseille, Agone.
 - MACHELON Jean-Pierre, 2006, *Rapport de la Commission de réflexion juridique sur les relations des cultes avec les pouvoirs publics*.
 - MESSNER Francis, 2013, *Rapport sur la formation des cadres religieux musulmans*.
 - MONDOT Jean-François, 2009, *Imams de France*, Paris, Stock.
 - OUBROU Tariq, 2009, *Profession d’imam*, Paris, Albin Michel.
 - SEZE Romain, 2013, *Être imam en France*, Ed Cerf.
- ZWILLING Anne-Laure, 2014, « L’enseignement de l’islam dans les universités en France : une histoire Mouvementée » in Marc Aoun; Jeanne-Marie Tuffery-Andrieu (dir). *Droit et religion*. Etudes en l’honneur de Francis Messner, Presses universitaires de Strasbourg.

فقه الواقع المعاصر

قراءة في منظور وحدة المعرفة وقضايا العصر



 الدكتور مصطفى عطية جمعة

* الجامعة الإسلامية مينسوتا، الولايات المتحدة الأمريكية
* الجامعة الأمريكية المفتوحة، الكويت

mostafa_ateia123@yahoo.com

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 25 ديسمبر 2023

تاريخ التعديل: 21 يناير 2024

تاريخ القبول: 25 فبراير 2024

المعرف الرقمي: DOI: 10.5281/zenodo.12543587

الملخص:

يستهدف هذا البحث تقديم شرح واف لفقه الواقع المعاصر، أصوليا وفقهيا ومعرفيا وفكريا، ومناقشة المفاهيم المرتبطة به، وكيف يمكن أن يستفيد - ويفيد - كل من العالم والفقيه والداعية والباحث في هذا الموضوع، من خلال طرح تصور شامل لفقه الواقع المعاصر، بما يجعل أسس هذا الفقه واضحة جلية، كذلك ربطه بمفهوم المعاصرة بكل قضاياها وعلومها وإشكالاتها، مما يستلزم جهودا إضافية من الفقهاء لإدراك الجديد في هذه العلوم قبل الفُتيا.

وقد تم تقسيم هذه المقالة إلى أربعة مباحث، خصصنا المبحث الأول التأصيل اللغوي والاصطلاحي لمفهوم فقه الواقع، والمبحث الثاني لتناول إشكالية المعاصرة وخطابها الفقهي. أما المبحث الثالث، فقد ناقشنا فيه الحاجة إلى فقه الواقع شرعيا وحياتيا. وفي الأخير، توقفنا في المبحث الرابع عند جملة من القضايا المتعلقة بفقه الواقع المعاصر.

الكلمات المفتاحية:

الفقه الإسلامي؛ فقه الواقع؛ إشكالية المعاصرة؛ النوازل؛ تجديد الخطاب.

Jurisprudence of Contemporary Reality

A Reading from the Perspective of Unity of Knowledge and Contemporary Issues

Dr. Mustafa ATTIA JUMAA 

* The Islamic University of Minnesota, USA

* The American Open University, Kuwait

mostafa_ateia123@yahoo.com



OPEN ACCESS

Date received: Dec 25, 2023

Date revised: Jan 21, 2024

Date accepted: Feb 25, 2024

DOI: [10.5281/zenodo.12543587](https://doi.org/10.5281/zenodo.12543587)

ABSTRACT

This article aims to provide a comprehensive explanation of the jurisprudence of contemporary reality, addressing its fundamental, jurisprudential, cognitive, and intellectual aspects. It explores associated concepts, and illustrates how scholars, jurists, preachers, and researchers can benefit from this topic. It presents a vision that clarifies the foundations of this jurisprudence, connecting it to contemporary times with all its sciences and problems. This connection necessitates additional efforts by jurists to understand new developments in these sciences before issuing fatwas. This article is divided into four sections. The first section is devoted to the linguistic and terminological foundations of the concept of jurisprudence of reality. The second section addresses the contemporary problem and its jurisprudential discourse. The third section discusses the legal and social necessities of the jurisprudence of reality. Finally, the fourth section focuses on various issues related to the jurisprudence of contemporary reality.

KEYWORDS:

Islamic Jurisprudence; Jurisprudence of Reality; Contemporary Problems; Incidents; Renewal of Discourse.

مقدمة¹

يشكل "فقه الواقع المعاصر" رؤية جديدة في البحث الفقهي، بالنظر إلى أنه يؤسس مدخلا مهما في دراسة القضايا الفقهية، فبدلا من الدراسة التقليدية لقضايا متفرقة وإشكالات مستجدة، تخضع لاجتهادات فردية، أو إعادة نشر فتاوى قديمة، واجترار المبتوث في كتب الفقه والأصول؛ يطمح هذا الفقه إلى قراءة ذات بعدين؛ البعد الأول يدرس فيه كيف نظر الفقهاء القدامى - في تراثهم الفقهي العظيم - إلى الواقع وتعاملوا معه وفهموه، ومن ثم أصدروا فتاويهم؛ وهذا البعد يعتني بالبحث في فقه القدامى لواقعهم، وآلياتهم في التعامل معه، ومنهجهم في ذلك. والبعد الثاني يتعلق بدراسة الواقع المعاصر المعيش، بكل ما فيه من مستجدات لا آخر لها، خاصة أننا نعيش في ثورة معرفية هائلة، وانفتاح كبير على المجتمعات العالمية أو بالأدق غزو فكري وحضاري وثقافي كبير، وسعي حثيث من جانبنا للحاق بركب التقدم والنهضة، ناهيك عن إشكالات مستجدة - تكاد تكون يومية - في كافة مجالات الحياة، فلا يمكن أن يترك الأمر للاجتهادات الفردية التي قد تنشط أحيانا وتخبو أحيانا، وقد تصيب تارة وتخطئ تارة أخرى، وهي في نهايتها اجتهاد فردي، دون رؤية شاملة، تضع في حسابها مفهوم فقه الواقع، وسبل التعامل مع قضايا العصر ومستجداته. وتعمل في سبيل ذلك على إيجاد إنتاج علمي لهذا الفقه، يشكل تراكما معرفيا، يكون عوناً للباحثين، وسندا لهم في المرجعية والإضافة.

ومن هنا تأتي أهمية هذا البحث؛ الذي يسعى فيه الباحث لتقديم شرح واف لفقه الواقع المعاصر، أصوليا وفقهيا ومعرفيا وفكريا، متوخيا مناقشة المفاهيم المرتبطة به، واضعا نصب عينيه؛ كيف يمكن أن يستفيد - ويفيد - كل من العالم والفقهاء والداعية والباحث من هذا العلم. وبعبارة أخرى، فإن هذه الدراسة تسعى إلى تقديم تصور شامل لفقه الواقع المعاصر، يغني القارئ عن التنقيب في الكتب، وتجعل أسس هذا الفقه واضحة جلية. وتجدر الإشارة إلى أن نعت الفقه بلفظة المعاصر، إمعانا في تمييز هذا الفقه، في منظوره الواقعي، بما يربطه بالمعاصرة بكل قضاياها وعلومها وإشكالاتها، ما يستلزم جهودا إضافية من الفقهاء لإدراك الجديد في هذه العلوم قبل الفُتيا.

¹ To cite this article:

ATTIA JUMAA, Mustafa, Jurisprudence of Contemporary Reality: A Reading from the Perspective of Unity of Knowledge and Contemporary Issues, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, Vol. 1, Issue 1, June 2024, 123-146.

مصطفى عطية جمعة، فقه الواقع المعاصر: قراءة في منظور وحدة المعرفة وقضايا العصر، مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، مج. 1، ع. 1، يونيو 2024، 123-146.

أسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يغفر ذلّاتي، فهي من لوازم الجهد البشري.

التأصيل اللغوي والاصطلاحي

مصطلح " فقه الواقع " مركب لغوي إضافي، يتألف من ثلاث كلمات تعبر عن اصطلاح فقهي خاص. ومن المهم تأصيل التعريف اللغوي للكلمتين، ومن ثم نتطرق إلى التعريف الاصطلاحي لكل لفظة وما يعلق بها من بعض القضايا أملاً في المزيد من التأصيل والإحاطة لما يتعلق بكل لفظ، ومن ثم نتناول تعريف المركب الإضافي المستهدف، وربطه بما تم التطرق إليه من تعريفات ومفاهيم عديدة.

تدل لفظة فقهه - لغويًا - على الفهم والإدراك، وفقه الكلام أي فهمه، وتفهمه وتفطّنه، والفقه: الفطنة، والفقيه هو العالم الفطن، وهو أيضاً العلم بالشيء والفهم له، فالعلم ملازم للفهم إن لم يسبقه، فلا بد للمعلومة حتى يتأسس الفهم عليها، ولا بد للفهم حتى تستقر المعلومة في الذهن إما مرتبطة بمعلومات سابقة أو مكتملة ومدعمة لها، أو تكون جديدة لتفتح آفاقاً للعقل للبحث، ومن ثم تتفاعل في الوعي.

وقد دعا الرسول ﷺ لابن عباس (رضي الله عنهما) بقوله: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"¹، وقد جاءت الدعوة هنا حاملة دلالتين تؤكدان ما تقدم، وهما أن الفقه يستلزم طلب العلم ومن ثم يأتي فهمها، وإن كان يضيف القدرة على التأويل للنص. والتأويل يعني: الترجيح، واصطلاحاً: صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله² فيتم: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة³. وهذا في الكلام الذي يحتمل أكثر من معنى، ويكون المعنى ظاهراً في اللفظ بأمور عدة منها: الوضع أو الاستعمال اللغوي الدارج أو العُرف، على أن يتم إيراد أو قرينة يصرف الظاهر إلى بعض ما يحتمله⁴ النص أو الرأي، بل يُعمل عقله في ضوء القرائن والأدلة التي يحتملها النص، ولا

¹ الحاكم النيسابوري، الإمام الحاكم محمد بن عبد الله أبو عبد الله، المستدرک بتعليق الذهبي المعروف باسم مستدرک الحاكم، تعليق الإمام الذهبي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410هـ، 1990م. وقال حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، رقم 6287، ج3، ص618. وانظر أيضاً: الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم، المعجم الكبير، نشر: مكتبة العلوم والحكم، الموصل، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، ط2، 1404هـ، 1983م، رقم 10588، ج10، ص238. وذكر في تهذيب الآثار، الإمام الطبري، رقم 2160، ج5، ص286.

² الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، ت 816هـ، دار الريان للتراث، القاهرة. ص72.

³ التعريفات، ص74.

⁴ عثمان، د. محمود حامد، القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، دار الزاحم للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1423هـ، 2002م، ص94.

مجال لبناء التأويل على أهواء أو مصالح أو نصرة بعض الآراء، فهو تأويل فاسد، وكذلك إذا جاء معارضا لنصوص واضحة من القرآن الكريم أو السنة المطهرة.

لذا، جاءت دعوة الرسول ﷺ لابن عباس أن يُفقه الدين ويُرزق التأويل؛ تأكيداً لأمر عدة مرتبطة بفقه الدين: وهي الإحاطة بمصادر العلم الشرعي وهما: القرآن والسنة، وتعلمهما، وفهمهما، وإدراك مرامي نصوصهما، ومن ثم يأتي التأويل الذي يكون المدخل الأساس - وفق الشروط الشرعية له - للقياس والاجتهاد. وعلى هذا درج الفقهاء في النظر إلى الأدلة الشرعية على ضربين: أحدهما ما يرجع إلى النقل، والثاني ما يرجع إلى الرأي، وهما يتكاملان، فكل واحد من الأدلة يفتقر إلى الآخر، لأن الاستدلال بالمنقول لا بد فيه من نظر وتأويل، كما أن القول بالرأي لا يُعتمد به شرعا إلا إذا استند إلى النقل¹.

وتُطلق لفظة "فقه" كما هو دارج على "علم الدين لساداته وشرفه وفضله على سائر العلوم... فقد جعله العرف خاصا بعلم الشريعة، شرفها الله تعالى، وتخصيصا بعلم الفروع"²، مصداقا لقوله تعالى: {وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ}³، فجعل الله سبحانه - في الآية الكريمة - الغرض من هذا هو التفقه في الدين، وإنذار من لم يتفقه، فجمع بين المقصدين الصالحين والمطلبين الصحيحين، وهما تعلم العلم وتعليمه، فمن كان غرضه بطلب العلم غير هذين، فهو طالب لغرض دنيوي لا لغرض ديني، وفي قوله تعالى "لعلهم يحذرون" الترجي لوقوع الحذر منهم عن التفریط فيما يجب فعله فيترك، أو فيما يجب تركه فيفعل⁴.

طالت الوقفة أمام لفظة "فقه" نظرا لما تحمله من حمولات دلالية كثيرة، بحكم دلالتها الأصلية على الفهم والإدراك والتي هي تتصل بكثير من أمور العلم والحياة، وأيضا لارتباطها منذ القدم بعلم الشريعة، خاصة علم الفقه.

والمقصود بعلم الفقه اصطلاحاً: هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية⁵.

¹ الخضري، الشيخ محمد، أصول الفقه، دار القلم، بيروت، ط1، 1407هـ، 1987م، ص207.

² ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، دت، مادة فقه، ج36، ص3450.

³ سورة التوبة، الآية 122.

⁴ الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، تفسير فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار الفكر، بيروت، دت، تفسير الآية 122 من سورة التوبة.

⁵ الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم (ت772)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1401هـ، 1981م، ص50.

فلما كان هذا العلم مستنبطاً من أدلة التشريع الإسلامي التي أساسها الأعلان: الكتاب والسنة، أطلق على هذا الفقه بأنه فقه إسلامي، أي أن التشريع الإسلامي هو مصدره والمستند إليه، وإن كان البعض يزيد على الأدلة التفصيلية كلا من الإجماع والقياس¹، وبالطبع هما في مرتبة تالية للكتاب والسنة. أما عن موضوع علم الفقه فهو: "أفعال العباد، من حيث تعلق الأحكام الشرعية بها، ومسائله معرفة أحكامها من واجب وحرام ومستحب ومكروه ومباح"².

فموضوع الفقه ينشغل في الأساس بما يهتم العبد المسلم في حياته، أي الجانب العملي التطبيقي في الحياة اليومية والدينية للمسلم، ليتعرف بها كيف يحيا في دنياه بعبادات صحيحة مستقاة من مصادر الإسلام الأساسية وفق ما تلقاه وفهمه الصحابة عليهم الرضوان من الرسول ﷺ. وهو بلا شك أساس لمباحث فقه الواقع، وهذا يعني أن فقه الواقع يشترك مع علم الفقه في أسسه وهو النظر إلى واقع العباد الدنيوي، وقضاياهم، من منظور الشريعة، وتقديم الفتاوى المواكبة لما يستجد في الحياة من أمور ومطالب، يسعى المسلمون إلى طرحها على علمائهم سعياً أن تكون حياتهم الدنيوية متوافقة مع الشرع الحنيف.

إشكالية المعاصرة وخطابها الفقهي

لفظة "المعاصرة" تعني العصر المعيش به، يقال عاصر فلاناً: أي عاش معه في عصر واحد³، والمعاصرة أن نعيش العصر بفكره وقضاياه ومستجداته.

إن المعاصرة لا تكون واقعا فعليا إلا بمواكبة العصر الذي نعيشه فهما وفكرا وتطبعا ومعايشة للجديد فيه، فقد يكون هناك مجتمع، يبدو - في مظاهره - عصريا، كما يتجلى في أزياء سكانه ومساكنه، وطرقه المرصوفة، وأبنيته العالية، وسياراته الفارهة، ومع ذلك يعد هذا المجتمع متخلفا عن عصره وإن عاشه، فما أسهل اقتباس ذلك بشرائه لمن كانت لديه المقدرة المادية، وهو ما يختلف عن التحديث الذي يعني امتلاك وسائل المعرفة، فكل أمة في حاجة إلى النهضة، ولا يتحقق مرادها إلا بإرادة قوية، ونظام قادر وصالح لتعبئة هذه الإرادة وتوجيهها في طريق النمو والتحديث.

¹ أصول الفقه، الشيخ محمد الخضري، ص 205.

² الفتوح، الشيخ محمد بن أحمد بن عبد العزيز علي الحنبلي ت (972)، شرح الكوكب المنير المسقى مختبر التحرير في أصول الفقه، لابن النجار، تحقيق: د. محمد الزحيلي، د. نزيه حماد، منشورات جامعة أم القرى، مركز بحوث وإحياء التراث الإسلامي، ط 2، 1413 هـ، المجلد الأول، ص 36.

³ المعجم الوسيط، ص 604.

إذن المعاصرة لا تعني التحديث في مظاهر المعيشة، دون تغيير الجوهر الفكري والثقافي والاجتماعي، وإلا صار الأمر شكلياً، والتطوير محدوداً، وهذا ما فهمه بعض خبراء التحديث في عالمنا العربي والإسلامي، فاهتموا بالإنشاءات والمباني، ونسوا الثقافة والفكر والروح، فرأينا عقولاً تعيش في ناطحات السحاب، وتعمل في مؤسسات حديثة، وتتعامل بنفس ما وجدته في الكتب التراثية دون تمحيص أو تجديد أو إعادة نظر ونقاش.

ولا نريد أن يكون نقاشنا حول الأصالة والمعاصرة، ضمن الثنائية الفكرية المعروفة، التي أضرت فكرنا العربي المعاصر، وجعلته مريضاً بهذه الثنائية، ومن نادى بالحل كان يطرح حلاً ظاهره توفيقياً وباطنه تلفيقياً، دون دراسة فاعلة تستند إلى المرجعية والثوابت وهي تناقض القضايا المستجدة.

إن الأصالة دون المعاصرة وقوع في التقليد أو الجمود، والاعتزاز بالقديم على هذا النحو مظهر من مظاهر الانعزال ونسيان الواقع، وكأن القديم شيء في ذاته يعيش على نفسه، ويحتوي على قيمة متخفية في ذاته، والمعاصرة دون الأصالة وقوع في الجذرية المبكرة (أو بالأدق التغييرية الشاملة) التي لا يتحملها وجدان مسلمي العصر الذي ما زال محملاً بآثار الماضي وبثقل العصور، وتسرع الندرة من المثقفين ورغبتها في سبق الزمن وغرس المعاصرة بين يوم وليلة، وهي الكفيلة بتأصيل نفسها، وهي في الواقع وعلى هذا النحو تحكم على نفسها بالانعزال والوقوع في نرجسية المستقبل، وكثيراً ما يسهل استئصالها والقضاء عليها باسم أصالة القديم وتبعية الجديد، ولا تعمل إلا في أوساط نخبوية محدودة ويغلب عليها الطابع النظري، وبالتالي فهي تشارك في الخطأ الأول أي الأصالة دون المعاصرة في انعزاليها وغلبة القول على العمل¹.

الكلام السابق، يؤكد أن المعاصرة لا تعني الإغراق فيما هو جديد غربي وافد، وإنما تعني دراسة القضايا التي تشغل المجتمعات في الواقع المعاصر، في ضوء شرعنا وثقافتنا وموروثنا؛ لأن الجديد لن يجد مستقراً له في بيئتنا، إلا بعد مواءمته مع شرعيتنا وفقهنا، وإلا أصبح دخيلاً وإن بدا منتشرًا بين الناس.

أما عن النخبة التي تبنت الفكر الغربي بوصفه جديداً، ويمثل حضارة حديثة تعيش في مخترعاتها، فهي قد اكتفت بالنقل وإعادة إنتاج الخطاب الغربي الوافد بقضاياها، دون أن تكلف نفسها عناء البحث عن الخصوصية الثقافية، وهل يتواءم الفكر الجديد بمعطياته وطروحاته مع الشريعة الإسلامية بوصفها المصدر الأساس للهوية العقيدية والشرعية والقانونية والاجتماعية؟ يظل السؤال معلقاً، لأن

¹ حنفي، حسن، حديث الأصالة والمعاصرة، على موقع التجديد العربي، <http://www.arabrenewal> والرباط

30174/19-11-14-11-06-2010/<http://www.arabrenewal.info>

النخب - العلمانية تحديداً - تبنت خطاباً متغرباً، منعزلاً، غامضاً في مصطلحاته، ولم تعبأ كثيراً بتأصيل الخطاب ثقافياً وشرعياً، ومدى موافقته، أو على الأقل، الاطلاع على ما قام به الباحثون والعلماء الشرعيون في هذه القضايا، ومناقشتهم فيها، بدلاً من أن يعمل كل فريق بمفرده.

والمثال على ذلك: ما يسمى بمواثيق حقوق الإنسان بأجيالها المختلفة: حقوق الإنسان، والطفل، والمرأة... فالسياسيون والحقوقيون يتبنون الطروح الغربية بشكل كامل، وتلك الحقوق في جوهرها ومبادئها وآلياتها وطرائقها، تتوافق مع الشريعة السمحاء، (ربما تخالفها في حقوق المثليين والإجهاض..)، ولكن لو تُدعم ثقافة حقوق الإنسان بين أهل الشريعة لصارت عنواناً واضحاً محددًا في خطابهم، بعد تأصيله شرعياً، وستكون أيضاً سبيلًا لمخاطبة العالم الخارجي بنفس مصطلحاته وقوانينه، في ضوء خصوصيتنا الثقافية.

فالمشكلة لدى البعض أنهم يستخدمون الأصالة في رؤية الحاضر بمرآة الماضي، فهي ليست غاية في ذاتها بل وسيلة لإدراك الواقع في كل أبعاده، فكثيراً ما تنشأ اتجاهات تدعو للأصالة ولكنها تقوم بتغليف الواقع بشرائع وأحكام أضعف من أن تسيطر عليه أو تغير فيه شيئاً¹.

وتلك إشكالية مهمة، ففرق بين قضية رؤية الواقع المعاصر بمرآة الماضي، وبينها وبين دراسته وقراءته في ضوء شريعتنا، فالأولى (الرؤية بمرآة الماضي) يعني أن تستحضر الماضي، وتسقطه على الحاضر، وتعدّ كل ما هو جديد في الحاضر؛ إعادة إنتاج للماضي بشكل أو بآخر، ما يؤدي إلى تجمد الرؤية والطرح وعدم تطوير الفكر ولا الممارسات ولا التعاملات ولا الآليات، لأن هذا المنطق الفكري، يستند إلى أن كل ما هو قديم إنما هو عظيم، ونسي أن الاجتهادات القديمة إنما صدرت من علماء ورجال؛ نكّن لهم كل تقدير، وتبقى القضية أنهم رجال ونحن رجال، فهذا يؤدي إلى إعادة إنتاج خطاب القداماء ورؤاهم، وعدم القدرة على الرؤية الصحيحة الواقعية لقضايا العصر.

أما القضية الثانية (دراسة الواقع المعاصر) في ضوء شريعتنا العظيمة، فتعني استحضار جملة أمور: مبادئ الشريعة، غاياتها، كلياتها، مقاصدها، والاستعانة بمناهج العلماء والفقهاء في الدرس والاستنباط والاجتهاد والقياس، فتكون الوقائع المبنوثة في كتب الفقه سبيلًا وعونا ومرجعاً نظرياً وتطبيقياً في الدرس والمقارنة والتطبيق والاجتهاد، ولن ننجس في إطارها، بل ستكون المرشد والمرجع والموجه في الدراسات الفقهية المعاصرة.

فلا يمكن أن يظل الفقيه بمعزل عن التغيرات الحادثة في عصرنا، ولا يحدث خطابه الفقهي والدعوي، ويظن أن ما في تراثنا يغنيننا عن واقعنا، فتكون المحصلة انفصاماً بين ما يشرحه الفقيه في

¹ المصدر السابق نفسه.

محاضراته وكتبه، وهي لا تخرج عن اجترار ما في كتب التراث، وبين قضايا مستجدة لا يجد المسلم في منابر الدعوة ما يشفي غليله، ويرد أسئلته.

والمثال على ذلك؛ فإن ما جاءت به "العولمة"¹ Globalization من مستحدثات في المجتمعات المسلمة المحلية، تجعل الفقيه في حاجة إلى معرفة وسائل اختراقها للمجتمعات والتأثيرات الحادثة والمحتملة لها، ومن ثم تكون اجتهاداته الفقهية وإرشاداته الدعوية، فمن هذه الإشكالات: الانتماء إلى المحيط الإنساني وإلى الرابطة الإسلامية الكبرى، وكيفية مواجهة مثل هذه الدعاوى، التي تحضّ - في طياتها الخبيثة - على نزع الانتماء العقدي الإسلامي، لصالح ما هو إنساني، وتناسوا أن الانتماء للإنسانية - روحا وخلقاً وسلوكاً - أساس في الإسلام، وأن الله خلقنا جماعات وقبائل لتتعارف وتتلاقى، فتلك دعوة خبيثة، تريد إسقاط الانتماءات الدينية لصالح انتماء فضفاض لا أساس له.

أيضاً، هناك قضايا حول حوار الأديان، صحيح أنها ليست بالجديدة، ولكن وسائل الاتصال الحديثة جعلتها متاحة أمام العامة والبسطاء، عبر غرف الدردشة على الشبكة (الإنترنت)، وتكون سبباً للتنصير، ولبلبلة الأفكار عن الإسلام، عبر وجود منصرّين يستترون برداء التحاور الإنساني مع الشباب المسلم.

وفي هذه الحالة، يُلزم أن يكون الخطاب الدعوي مستحدثاً، مواكباً، حاضراً، في الفضاء الإلكتروني، قدر حضوره على المنابر، ويكون العالم الشرعي في حالة متابعة لما يستجد على الساحة من أفكار. ما يقتضي - من العالم والداعية - إجادة مهارات الحاسوب، والتواصل المستمر مع الناس، خاصة في شبكات التواصل الاجتماعي والمواقع المهتمة، سواء أكانت إسلامية متخصصة، أم دعوية عامة، أم عامة متنوعة، فهو متابع، بشكل دائم، يرصد الجديد ويتعرف عليه بدقة.

إن من واجبات الفقيه - المختص في فقه الواقع المعاصر خاصة - التعرف على كيفية تكوين وتقديم "ثقافة مبنائية"، في مواجهة "ثقافة الشارع"، والثقافة المبنائية تعني الثقافة ذات الأسس والمباني

¹ مصطلح العولمة بالرغم من أنه فضفاض في دلالاته، إلا أن تعريف رونالد روبرتسون يحاول أن يضع حدًا أدنى من القاعدة التي يمكن الاتفاق عليها، والذي يقول: "العولمة هي اتجاه تاريخي نحو انكماش العالم وزيادة وعي الأفراد بهذا الانكماش". أي أن العولمة سبيل للتقارب بين الشعوب على مختلف الأصعدة والمجالات. فقد أضحى هذا الانكماش أو التقارب جزءًا من الوعي الكوني (global consiousness) والذي يُقصدُ به: "تقبل ثقافات الغير وتفهمها في كثير من الأحيان كجزء من تقدير القضايا الاجتماعية والاقتصادية والإيكولوجية العالمية". ينظر: روبرتسون، رونالد، العولمة: النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية، ترجمة: أحمد محمود ونورا أمين، مراجعة وتقديم: محمد حافظ دياب، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، العدد (78)، 1998، ص 27، 28. وهو وإن كان فيه بعد إيجابي يتمثل في التقارب بين الشعوب، إلا أنه يزيد من تعرّض المجتمعات المسلمة لتيارات الغزو الفكري والاجتماعي الذي يهددها بثقافات الغرب وقيمه، وهذا يستلزم المزيد من جهود التحصين الفكري والمجتمعي، والمواكبة الفقهية للقضايا المستجدة.

الواضحة المستندة على قواعد ومبان متينة، فتساهم في إيجاد جو من الاستقرار والاطمئنان الفكري سواء على مستوى العقل العلمي، أو السوق العام، لأنها تتحرك في المجال العلمي، وتقبل أو ترفض بناءً على أسس علمية، مستندة إلى تراث علمي عظيم، في مقابل ثقافة الشارع والعوام التي تمتاز بالخفة والسوقية والتقلب¹، فنحن في حاجة إلى ثقافة شرعية رصينة، ذات أسس واضحة، نابعة من فقيه متخصص تم إعداده علمياً وفكرياً بشكل جيد، حتى يواجه الجديد في الشارع اليومي، ويستطيع أن يخاطب هذا الشارع بقاموس لغوي قريب من فهمه، وهذا يحتاج جهداً إضافياً من الفقيه، وحضوراً في الشارع مع الناس، والنقاش معهم حسب فهمهم، مع مراعاة ظروفهم الحياتية، وشرائحهم الاجتماعية، وأيضاً مستوى فهمهم وتعليمهم.

إن ثقافة الشارع -وهي التي تكون في الأندية والمقاهي والمواقع والمنتديات الالكترونية وأيضاً بعض وسائل الإعلام- تتميز بكونها ثقافة صادرة عن غير المتخصص، وهي أيضاً ثقافة حماسية غير متزنة، هجومية أحياناً، وتعتمد أسلوب الإثارة الفكرية²، وقد يكون رجل الشارع متخصصاً في مجال ما، ولكنه يفتي في مجال آخر برأيه الشخصي، خاصة في أمور الدين والعبادة ويعدها أحياناً مثل السياسة والرياضة، وهناك من يتطوع بالإفتاء ويعد ذلك استفتاء قلبياً له، ومن هنا يكون دور الفقهاء والدعاة بالالتحام بالناس يسمعون منهم، ويستمعونهم، في عملية حوارية دائمة.

وعلى ذلك، فإن الثقافة التي يجب أن يحملها الخطاب الإسلامي في الحقب القادمة؛ إنما هي الثقافة المبنائية، ليس فقط في المجالات التخصصية وإنما حتى على مستوى الشارع الاجتماعي العام، لتمتين العقل المسلم وتعميق مستوى أدائه وتعاطيه مع الأفكار والرؤى³.

الحاجة إلى فقه الواقع شرعياً وحياتياً

إن لفقه الواقع الدور الأساس في الاجتهاد الفقهي والإفتاء، فهو يتألف من أمرين: فقه في النص، وفقه في الواقع⁴، فالفقه في النص بمعنى الإحاطة بما فيه من دلالات وإشارات وأحكام فقهية مختلفة، وهذا النص - أو النصوص - ينطلق منه الفقيه في الاستدلال، فلو جهله، أو نظر إليه من زاوية واحدة، أو كان

¹ العوامي، فيصل، الخطاب الإسلامي المعاصر: المبنائية والعلاجية، مجلة الكلمة، الصادرة عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، العدد (26)، السنة (7)، شتاء 1420هـ، 2000م، ص 129، 130.

² المصدر السابق نفسه، ص 130.

³ المصدر السابق نفسه، ص 131.

⁴ موقع دار الإفتاء المصرية، فقه الواقع، من سلسلة "مفاهيم إفتائية"، على الرابط - <http://www.dar->

56=alifta.org/ViewFatawaConcept.aspx?LangID=1&ID

فهمه مبتسرا ضعيفا، فإن أحكامه فاسدة. أما "فقه الواقع"، فيعني أن يكون الفقيه على نظر بالواقع المعيش، فلا يكون حبيس الكتب التي ينطلق منها، وإنما ينظر في الوقائع والحياة من حوله. وقد أشار إلى ذلك الإمام ابن القيم، حيث نص على أن الحاكم أو المفتي لا ينطلق إلى الحكم إلا بنوعين من الفهم، أحدهما فقه الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة، ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علما. والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ، فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله¹.

فالمفتي له شروط معروفة في كتب الفقه والأصول، أبرزها أن يكون بالغاً عاقلاً عدلاً ثقة؛ فالفاسق غير مقبول الفتوى في أحكام الدين وإن كان بصيراً بها، ثم يكون عالماً بالأحكام الشرعية: القرآن والسنة وأقوال السلف والناسخ والمنسوخ وأحكام القياس وغيرها². ويضيف الإمام ابن القيم "على أن من سمات المفتي بشكل عام: أن تكون لديه نية فإن لم تكن لديه نية، لم يكن عليه نور ولا على كلامه نور، وأن يكون له علم وحلم ووقار وسكينة، وأن يكون قويا على ما هو فيه وعلى معرفته، والكفاية والإلمام بمضغ الناس، وأخيراً معرفة الناس"³.

والتأمل في السمات السابقة، يجد أنها تصف الفقيه القوي الواعي المتمكن علمياً، والذي أيضاً يتمتع بقدرات اجتماعية خاصة، بأن يكون على "معرفة بالناس"، أي يعرف أحوالهم وظروفهم ومعيشتهم. كما يمتلك الفقيه نظرين: نظر كلي، ونظر جزئي، فالكلي ما يتعلق بالخبرة والحس الواقعي، أما النظر الجزئي فيتعلق بفهم المسألة محل السؤال⁴.

فالفقيه/ المفتي يتحرك نظره في المسألة بحركة أشبه بالبندول، كلها في دائرة الواقع المعيش، فهو ينظر نظرة كلية، في واقعه، بمعنى أن يكون على دراية بأبعاد المشكلات والأزمات والقضايا الاجتماعية، قبل أن ينظر في المسألة الفرعية، فالأولى هي النظرة الكلية للأمور، أما الثانية فهي النظرة الجزئية.

¹ ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، المعروف، إعلام الموقعين عن رب العالمين، قرأه وعلق عليه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، الدمام، المملكة العربية السعودية، ط1، 1423هـ، ج2، 165، 166.

² الخطيب البغدادي، الحافظ المؤرخ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت، الفقيه والمتفقه، ت462هـ، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، ط1، 1417هـ، 1996م، مجلد 2، ص330.

³ إعلام الموقعين، ج6، ص105، 106.

⁴ دار الإفتاء المصرية، فقه الواقع.

ولو أخذنا مثالا على ذلك، فعند ظهور الأطباق اللاقطة "الستلايت"، وُجِدَ من الشيوخ المعاصرين مَنْ يفتي بحرمة اقتناء هذه الأطباق، وحرمة مشاهدتها، أو التعامل معها، أو إنشاء قنوات فيها، لأنها احتوت على مفسد كثيرة من وجهة نظرهم، فكانت الممانعة التامة أساسا لفتواهم؛ من باب الحرص ودرء المفسدة، خصوصا أن السائلين كانوا يوضحون الآثار السيئة لمثل هذه الأجهزة في انتشارها، دون وجود بديل، فجاءت الفتوى بأنه لا يجوز اقتنائها ولا الدعاية لها ولا بيعها وشراؤها لأن هذا من التعاون على الإثم والعدوان المنهي عنه¹. وهذا ما أدى إلى فهم البعض - خاصة من أصحاب الأموال وأهل الإعلام والمبادرة - للمسألة على نحو خطأ، فأدى هذا إلى عدم إنشاء قنوات إسلامية ودينية إلا في فترة متأخرة، في الوقت الذي كانت القنوات الحكومية ضعيفة الأداء والمستوى، فظلت ساحة القنوات الفضائية مرتعا للعلمانيين والراقصين وذوي الإسفاف، وأيضا أرباب مذاهب الرفضة، حتى تم اقتحام هذه الساحة من قبل الغيورين، فأنشئت مئات القنوات الإسلامية والوثائقية والعلمية المفيدة للمجتمع، ولم يعد سبب أن يكون لدى المسلم أكثر من جهاز استقبال فضائي، وقد كان الأمر برمته منكرا من قبل. وقد زاحمت القنوات الدينية والعلمية والإخبارية المفيدة قنوات الغناء والتدليس والأفلام واللقطات العارية. فالأمر على نحو ما جاء في الفتوى: فالمسألة لا تحرم لذاتها؛ وإنما لما قد يترتب عليهما من مفسد وفتنة، ويرجع تقدير ما يؤذن من ذلك ويُمنع، بحسب تحقق المصلحة ودرء المفسدة، إلى صاحب الولاية من سلطان أو والد أو زوج. وبهذا يظهر عدم توجه التحريم المطلق. وأهل التوقّي والورع يمنعون القنوات لغلبة شرها، ولكونها مشاعة يطلع عليها الجميع²، بمعنى أنه في فتوى القنوات الفضائية، يحرم النظر إلى قنوات الغناء والإسفاف، ولا بد من تنبيه الأهل والأولاد على ذلك، ولا بأس من متابعة القنوات المفيدة، وتتم الدعوة إلى ذوي الاختصاص في الإعلام الإسلامي إلى اقتحام هذا المجال لعظم انتشاره وآثاره.

والأمر نفسه يتعلق، بإصدار فتاوى أو بإخراج فتاوى ليس عصرنا محلها، ولا توجّه إلى عامة الناس، فتحدث بليلة كبيرة، منها على سبيل المثال فتوى إرضاع الكبير، على نحو ما اشتهر وانتشر وتلقفته أجهزة الإعلام العلمانية العربية والعالمية، وجعلته سببا في تشويه صورة الإسلام، ولم تكلف الأقلام المسمومة والألسنة المرذولة نفسها عناء البحث في أصل الفتوى وتفصيلها والحديث المنسوب إلى السيدة عائشة رضي الله عنها، وأن هذا اجتهاد منها، وإنما يكفي أن تفسح المجال لها، لأن هناك شيئا منعزلا في كتبه عن واقع الإسلام والمسلمين والعالم؛ قد أخرج الفتوى من الكتب وأعلنها على الملأ، دون تمحيص أو إدراك

¹ ابن عثيمين، الشيخ محمد، في الرد على حكم تركيب الدش في البيوت وما فيه من قنوات ماجنة، على الرابط

20530=http://islamweb.org/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=Fatwald&Id

² الماجد، الشيخ سليمان بن عبدالله حكم، تركيب الدش لمتابعة القنوات الجائزة، على موقعه الشخصي <http://www.salmajed.com/>

ورابط الفتوى: <http://www.salmajed.com/fatwa/findnum.php?arno=15233>

لفقه الواقع عامة، والواقع المعاصر خاصة. مع العلم أن المعلن في هذا الأمر أنه لا يلزم من ذلك أن يكون قد رَضَعَ ثديها؛ لأنها لم تكن مَحْرَمًا له، ولا يجوز أن يمس شيئاً منها ما دام أجنبياً عنها، فكيف بالثدي؟ ولكن تقوم المرأة بوضع الحليب في إناء ثم يشربه على أن يكون خمس رضعات.

وقد اختلف العلماء تبعاً لاختلاف زوجات النبي ﷺ هل هو عام أو خاص، فذهب البعض إلى أنه عام، وهو قول عائشة رضي الله عنها، وقيل خاص لسالم ولسهلة. وقال به بعض أمهات المؤمنين رضي الله عنهن، دون أن يمس ثديها وإنما تضع الحليب في كوب ويشربه. ولم ينقل عن أي صحابي إنكاره على أم المؤمنين ما ذهب إليه في مسألة رضاع الكبير من جهة الشك أو الريبة أو الاتهام، وإنما يروج مثل هذه الشبهة السخيفة أهل البدع الذين امتلأت قلوبهم بغضا لأصحاب رسول الله ﷺ، وجرت ألسنتهم بسب الصحابة وأمهات المؤمنين والطعن فيهم¹. والشاهد في القضية كيف يتم إخراج فتاوى وقضايا فرعية وشاذة من بطون الكتب، والتحدث بها أمام الناس في أجهزة الإعلام؟ فينتقل الأمر من خطاب علمي بين العلماء وطلاب العلم إلى خطاب موجه للعامة، وفيهم من فهم من ذوي النفوس الضعيفة، والأهواء المقيتة.

وقد نبّه ابن القيم، إلى أنه من المستحب على المفتي إذا أفتى بمنع شيء وجعله في باب المحظور، أن يشير إلى باب المباح، وهذا سمة العالم الطيب الناصح، ومثل الطبيب الذي يمنع أسباب الداء، ويشخص الدواء، حيث يحمي العليل عما يضره ويصف له ما ينفعه².

ومن هنا، فإن الفقيه يتعامل مع القضية ببعدين: بعد كلي، يدرس القضية من كافة جوانبها؛ وبعد جزئي يقف عند المسألة بعينها، وأن من يتصدى لهذا النوع من الفقه عليه أن يكون لديه أمران: استعداد فطري لهذا الفقه وعلومه؛ وعيش الواقع بكل شؤون وقضايا في الوطن والأمة، ومطالعة العلوم المختلفة المرتبطة به مثل علوم الاجتماع والإنسان المعاصرة، واستغراق فترة من الزمن، من أجل تراكم الخبرة والعلم في هذه العلوم³، وبالتالي، فمن غير المفيد أن يتصدى للفقه والفتوى من يفتقر هذه الموهبة والاستعداد الفطري، ولا يعلم عن العلوم المعاصرة شيئاً، ولا عن أحوال الناس ولا قضاياهم، ناهيك عن قضايا الأمة والوطن، فساعتها سيكون خطابه المعد للخاصة، مثيراً لبلبلة وفتنة للعامة.

¹ مركز الفتوى، مسألة إرضاع الكبير ورأي أم المؤمنين عائشة فيها (أحكام الرضاع)، موقع إسلام ويب www.islamweb.net، رقم الفتوى 200111 على الرابط: <http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=Fatwald&Id=200111>

² إعلام الموقعين، ج 6، ص 46.

³ موقع دار الإفتاء المصرية، فقه الواقع.

لقد ارتبط مفهوم "فقه الواقع" بأهمية إدراك الواقع المعيش، ومعرفة فكر أعداء الإسلام، ونظرياتهم ورؤاهم حيث يرى الشيخ الألباني - رحمه الله - أن فقه الواقع هو: الوقوف على ما يهّم المسلمين مما يتعلّق بشؤونهم، أو كيد أعدائهم؛ لتحذيرهم والنهوض بهم واقعيًا لا كلامًا نظريًا، أو انشغالًا بأخبار الكفار وأنبيائهم أو إغراقًا بتحليلاتهم وأفكارهم¹.

وهذا يرتبط ببعدهِ دعوي، أي أن يدرك كل عالم وداعية الواقع من حوله وهو يتصدى في هذا لمخططات الأعداء والمذاهب الهدامة. كي يكون الأمر - في الجانب الدعوي - مسؤولية على كل من يتولى توجيه الأمة من العلماء والدعاة أن يكون لديهم فقه الواقع، بأن يكونوا عارفين عالمين بواقعهم، فالمشهور من وصايا العلماء أن الحكم على الشيء فرعٌ من تصوّره، ولا يتم ذلك إلا بمعرفة الواقع، المحيط المراد بالمسألة، وهذا من قواعد الفتيا بخاصة وأصول العلم بعامة².

فالمعول الأساس في عملية تجديد الفقه، هو مدى ارتباط الفقه بالواقع ومستجداته، فالكثير من مفكري التجديد والإصلاح في التشريع أكدوا هذا المنحى، ورأوا أنه من الضروري دراسة علوم الأخلاق والاجتماع والنفوس وغيرها من العلوم الإنسانية، من أجل دعم مشروع: إسلامية المعرفة؛ والتكامل بين العلوم الشرعية والوضعية³، والاستفادة من البحوث التي قدمتها العلوم الوضعية حول واقع الإنسان وحياته، وهي بحوث علمية رصينة، وإن تعددت نظرياتها ومدخلها ومناهجها، ولكنها تصب في تفسير وإيضاح حياة الفرد والمجتمع، وتقدم معلومات - لا آراء وانطباعات - عن القضايا المختلفة.

وقد نبه الخطيب البغدادي إلى شروط المفتي، وفرّق بين من يتصدى للإفتاء للناس، ومن يعلم العلم، فقال: "ويكون بعد هذا مشرفاً على اختلاف أهل الأمصار، ويكون له قريحة بعد هذا، فإذا كان هذا هكذا، فله أن يتكلم ويفتي في الحلال والحرام، وإذا لم يكن هكذا، فله أن يتكلم في العلم ولا يفتي"⁴.

أما الشيخ القرضاوي فيرى أن فقه الواقع: "مبني على دراسة الواقع المعيش دراسة دقيقة مستوعبة لكل جوانب الموضوع، معتمدة على أصح المعلومات وأدق البيانات والإحصاءات"⁵، وقد ذكر الشيخ ذلك

¹ الألباني، العلامة شيخ الإسلام محمد ناصر الدين، سؤال وجواب عن فقه الواقع، عني بتنسيقه ونشره: علي بن حسن الحلبي الأثري، دار الجلالين للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1412هـ، 1992م، ص15.

² سؤال وجواب عن فقه الواقع، الألباني، ص15.

³ بوهدة، د. غالية، مجالات تجديد علم أصول الفقه، مجلة المسلم المعاصر، الصادرة عن جمعية المسلم المعاصر، القاهرة، العدد(118) السنة (30)، 1426هـ، 2005م، ص29.

⁴ الفقيه والمتفقه، ج2، ص332.

⁵ القرضاوي، د. يوسف، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، منشورات مؤسسة الرسالة، ط1 / بيروت، ص26. ويضيف الشيخ: مع التحذير هنا من تضليل الأرقام غير الحقيقية المستندة إلى المنشورات الدعائية، والمعلومات الناقصة والبيانات غير المستوفية، والاستبيانات والأسئلة الموجهة لخدمة هدف جزئي معين لا لخدمة الحقيقة الكلية.

في معرض رؤيته لملاحق الفقه الجديد الذي تحتاجه الأمة، فرأى أن هذا الفقه يستند إلى فقه شرعي يقوم على فهم عميق لنصوص الشرع ومقاصده، حتى يسلم بصحة مبدأ الموازنات المذكور، ويعرّف الأدلة عليه وهي واضحة لمن استقرأ الأحكام والنصوص وغاص في أسرار الشريعة. فما جاء الشرع إلا لتحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد، برتها المعروفة: الضرورية والحاجية والتحسينية، فلا بد أن يتكامل فقه الشرع، وفقه الواقع، حتى يمكن الوصول إلى الموازنة العلمية السليمة، البعيدة عن الغلو والتفريط¹.

يؤكد المفهوم المتقدم أهمية العودة لأصول الشريعة الإسلامية، ونصوصها، وتفهم مراميها؛ ذلك أن أحكام الشريعة تنفرع إلى فرعين: الأول يتصل بالتشريع الديني المحض - كأحكام العبادات - وهي لا تصدر إلا عن وحي الله لنبيه ﷺ من كتاب أو سنة، أو بما يقره عليه من اجتهاد، وكانت مهمة الرسول لا تتجاوز دائرة التبليغ والتبيين، عملاً بقوله تعالى: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ}²، أما التشريع الذي يتصل بالأمر الدنيوية من قضائية وسياسية وحرية، فقد أمر الرسول ﷺ بالمشاورة فيها، وكان يرى الرأي فيرجع عنه لرأي أصحابه، وكان الصحابة رضي الله عنهم يرجعون إليه ﷺ، يسألونه عما لم يعلموه، ويستفسرونه فيما خفي عليهم من معاني النصوص، ويعرضون عليه ما فهموه، فكان أحياناً يقرهم على ما فهمهم، وأحياناً يبين لهم موضع الخطأ فيما ذهبوا إليه³.

وفي كلتا الحالتين: حالة الأمور التعبدية، والأمر الدنيوية، لا مناص من العودة إلى النصوص الشرعية، وإن كانت في الأمور التعبدية نسير وفق أوامر ومنهيات واضحة، تختلف في الفروع، وتتوحد في الأصول، أما في أمور الدنيا ومصالح الناس، فإن القواعد الكلية هي الحاكمة، وهذا ما درج الرسول ﷺ على توجيه صحابته الأبرار إليه، فيرشدهم إلى سبل الاستنباط، فيقرهم على ما توصلوا إليه، ويوجههم إن أخطأوا، وفي كل الأحوال، فإن التوجيه النبوي السامي كان حاضراً في كل وقت، ينهل منه الصحابة، ويجدون الإجابة الشافية عما يعتمل في نفوسهم من قضايا ومسائل، فيما يتصل بواقع الحياة أو فيما يتصل بأمور العبادة، والوحي يتنزل دوماً فيما يستجد من أمور، والرسول ﷺ يعلنها واضحة ويذيعها، مسلماً أمره كله لله، متبعاً قوله جل شأنه: {قُلْ لَّا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنَّا تَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ}⁴.

¹ المرجع السابق.

² سورة النجم، الآيتان: 3، 4.

³ سابق، الشيخ سيد، فقه السنة، منشورات دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت، 1418هـ، 1997م، ج1، ص8.

⁴ سورة الأنعام، الآية (5).

ومن أبرز سمات النصوص الشرعية "غلبة المرونة والسعة على ألفاظها"، ونلاحظ ذلك من خلال ما تتميز به التشريعات المنبثقة عن النص الشرعي من يسر وتخفيف ومصلحة، ومن قدرة فائقة على الوفاء بحاجات المجتمعات الإنسانية عبر التاريخ، فضلا عن تضمن تلك النصوص علاجا لكافة المشاكل والأزمات في بقاع الأرض. كما تتجلى في كون النصوص تخاطب العقل والقلب معا، وتسمو بالروح والفطرة، وتقدم جلب مصالح العباد على مفاسدهم، وتأخذ في الحسبان تقلبات الزمان والمكان واختلاف البيئات والأعراف والتقاليد، وتوازن في مفرداتها وتراكيبها بين ما يسمو بالروح وما يحمي المادة. مع تأكيد أن هناك نصوصا تمثل ثوابت ولها صياغات واضحة مطلقة تخاطب الإنسان من وراء البيئات والأزمنة والأمكنة، وتمثل نصوص العقيدة والعبادات معظمها وهي "النصوص القطعية"، وهناك نصوص - وهي الغالبة - تعنى بإيراد تشريعات وأحكام ومبادئ تؤثر في تفهمها عوامل البيئة والظروف الفكرية والاجتماعية والسياسية، ما يؤدي إلى تعددية الفهم، وتجده، وتبدله بتبدل الزمان والمكان والأحوال، وهي ما يعرف بالنصوص "ظنية الدلالة".¹

قضايا متعلقة بفقہ الواقع المعاصر

بناء على ما تقدم، فإن فقہ الواقع المعاصر: يعنى بدراسة شاملة للمشكلات الفكرية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية وانعكاساتها على حياة الفرد اليومية، وأموره الدنيوية.

هذا، وهناك قضايا عديدة تتعلق بفقہ الواقع المعاصر:

أولها: أنه متفرع عن مباحث علم الفقہ العام، فكما أن هناك فقہ الاختلاف وفقہ النوازل، وفقہ الأولويات، يأتي فقہ الواقع؛ ساعيا إلى النزول إلى حياة الناس بقراءتها ودراستها بدقة ومن ثم الفتوى في الطارئ والمستجد منها، وطبيعة الحياة اليومية أنها متغيرة في أحوالها حسب العصر والزمان والمكان وأيضا الثقافات المحلية المختلفة، فلا بد أن يكون للفقہ تلك الرؤية الواقعية المعاصرة المعتبرة، التي تقرأ الواقع المعيش بشكل محايد، وتسعى إلى فهم النصوص فهما صحيحا، وتنزيلها حسب الحوادث والمشكلات والمستجدات.

ثانها: ليس كل من استبصر بأحوال المجتمعات المسلمة وعرف واقعها أن يتصدى لقضايا فقہ الواقع، ولو كان ممتلكا الثقافة الإسلامية، لأن الأمر يحتاج إلى أن يكون فقيها في الأساس متمكنا من علوم

¹ سانو، د. قطب مصطفى، ضوابط منهجية في التعامل مع النص الشرعي، مجلة الكلمة، عن منتدى الكلمة للدراسات والبحوث، بيروت، العدد 31، السنة الثامنة، ربيع 1422هـ، 2001م، ص 85.

الشريعة المتعددة ومن أهمها علما: الفقه وأصوله، ومن ثم يتعمق في فقه الواقع، أي ينطلق من كل إلى جزء، ومن أصل إلى فرع.

وإدراك المجتهد المتعامل مع النص الشرعي مقاصد الشريعة وفهم الظروف والأحوال مهم جدا، بجانب القدرة على التعامل مع النصوص بشقيها القطعي والظني بحيث لا يتعسف في الخلط بينهما، والتعامل معهما بشفافية واحدة، وهي تعود إلى ضرورة إجادة الفقيه لقواعد اللسان العربي، والعلاقة بين النصوص قرآنا وحديثا، وإدراك العلاقات بين الجزء والكل، والعام والخاص، واللازم والملزوم وغيرها من ضوابط الاجتهاد المبتوثة في كتب الفقه والأصول.

ومن المهم أن يهتم الفقيه برجل الشارع، وثقافته، ويتعامل معها بوصفها مساهمة في إثارة الجو العلمي، وتحفيزه نحو الإصلاح والتجديد¹، فهي ثقافة موصوفة بالتجدد الدائم، لأنها تعبر عن الحالة اليومية، وما فيها من تغيرات وتقلبات ومستحدثات، ما يساهم في المزيد من الإثارة الفكرية، الدافعة للفقيه إلى البحث الدائم، وتوفير إجابات لأسئلة يومية، مكررة أو مستجدة.

مع ضرورة الأخذ في الحسبان أن الانجرار المستمر إلى مواكبة ثقافة الشارع يؤدي إلى "تسطيح العقل المسلم، وإيجاد حالة من الاضطراب في فهم الأفكار خاصة في السوق الاجتماعي العام"².

فهناك من الدعاة من يتعامل مع ثقافة الشارع كأنه صحافي، يفتي كل يوم، بل كل لحظة (عبر مواقع التواصل الاجتماعي)، ويعلق على كل طارئ، ناسيا أن ثقافة الشارع في نهاية الأمر ثقافة سريعة، سيّالة، متقلبة، مسطحة. وإنما الأصل في عمل الفقيه - وكذلك الداعية - أن يقف عند الظاهرة والسؤال المتكرر بعد بحث شرعي كاف، لا أن يعطي اهتمامه لكل ناعق، وما أكثر الناعقين!

ثالثا: من المهم على الفقيه أن يستقي قراءته للواقع من خلال مصادر موثوق بها، فلا يبني فتاويه الفقهية على مجرد رؤى فردية أو مشكلات تخص فئة ما، فعليه أن يدعم معلوماته من كتب ومراجع مختصة في هذا الشأن، وأيضا أن يستشير الخبراء والمختصين في القضية المتناولة، كأن يستشير علماء الاجتماع والنفوس والتربية.. إلخ.

¹ الخطاب الإسلامي المعاصر: المبنائية والعلاجية، ص 130.

² المصدر السابق نفسه، ص 130.

فليس من الواجب في شيء أن يجمع الفقيه كل العلوم، فالعدل أن يقال: لا بد في كل علم من العلوم أن يكون هناك عارفون به، متخصصون فيه، متعاونون، دون عصبية أو حزبية، ليحققوا مصلحة الأمة الإسلامية وإيجاد المجتمع المسلم المطبق لشريعة الله في أرضه، فالعلوم الدنيوية واجبة وجوبا كفاثيا¹.

مع الأخذ في الحسبان أن بعض التخصصات يكون التكليف فيها عينيا أو كفاثيا حسب حاجة المجتمع نفسه، فتعريفنا للفرضين: الكفاثي والعيني، يدوران حول طلب الوجوب من المسلم الفرد أو الجماعة المسلمة، فإذا طُلب الفعل الواجب من كل واحد (شخص مكلف) بخصوصه فهو فرض العين، وإن كان المقصود بالوجوب إيقاع الفعل (فعل المطلوب) بقطع النظر عن الفاعل فهو فرض الكفاية، ففعل البعض فيه يسقط الإثم عن الباقيين وهو واجب أيضا على الجميع، بخلاف فرض العين الذي يجب إيقاعه على كل عين²، وهذا يعني أن هناك مسؤولية واقعة على عاتق أبناء الأمة، عندما تندر التخصصات العلمية في المجتمع المسلم، ويوجد أفراد في المجتمع قادرين على هذا التخصص ويرون - في أنفسهم - امتلاكهم تلك المقدرة، فعلمهم أن يضطلعوا بهذه المهمة فيصبح الأمر فرضا عينيا لكل واحد منهم، فإن لم يقوموا بها، فعلى ولي الأمر أن يندب من يراه للقيام بهذا الأمر، وفي حالة التقاعس يكون الإثم على المجموع، فيصبح الأمر فرضا كفاثيا على المجتمع.

ففقهاء الواقع "بمعناه الشرعي الصحيح هو واجب بلا شك، ولكن وجوبا كفاثيا، إذا قام به بعض العلماء سقط عن سائر العلماء، فضلا عن طلاب العلم، فضلا عن عامة المسلمين"³.

وكي لا يتسرب إلى فهم طلاب العلم والعلماء وأيضا العامة أن على الجميع الانخراط في دراسة قضايا الواقع والعلوم المتصلة، وإهمال التخصص في علوم الشريعة وأيضا علوم الدنيا، فمن المنطقي أن من يتصدى للتخصص في فقه الواقع؛ من تكون لديه القدرة والدافعية والموهبة على التمكن في هذا العلم، والبحث فيه، وفهم مراميه، ما يجعله محققا إضافات علمية ذات قيمة. وهناك من لا تتيسر له الموهبة والمقدرة في ذلك.

أما الفقيه المجتهد في مجال فقه الواقع المعاصر فعليه أن يكون موسوعيا في ثقافته بشكل عام، ومحيطا بجزئيات القضايا المثارة محل البحث بشكل خاص، وهذا يدفعه إلى تكوين - أو الانضمام إلى -

¹ الألباني، فقه الواقع، ص18.

² التمهيد في تخرير الفروع على الأصول، جمال الدين أبي محمد عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، ص74. ويشار إلى أن فرض العين هو ما طلب الشارع فعله من كل مكلف بعينه، أما فرض الكفاية: فهو ما طلب الشارع حصوله من غير تعيين فاعله. انظر: خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، دار القلم، الكويت، ط9، 1390هـ، ص108، 109. وبالتالي فإن مسؤولية الفرض الكفاثي تقع على ولي الأمر أو الحاكم كي يحفز أبناء المجتمع على سد الخلل في التخصصات النادرة في المجتمع.

³ فقه الواقع للشيخ الألباني، ص25.

حلقات بحث ونقاش ومدارسة مع علماء الأمة المتخصصين في القضية المثارة، فيقف منهم على المعلومات الصحيحة مقدمة إليه بشكل أمين ومتكامل، ويعرفون هم منه رؤية الشريعة وقواعدها في مثل هذه القضايا وما يتعلق بتخصصاتهم العلمية من قواعد شرعية.

رابعاً: أن الاجتهاد في فقه الواقع المعاصر يتعلق بقضايا عديدة بعضها عام شامل للمجتمع المسلم كله، وبعضها خاص بحالات بعينها، ومن هنا يكون اجتهاد الفقيه متعدد، أي من المتوقع أن تختلف الفتاوى فيه بحسب الحالات المستفتى فيها خاصة في الحالات الفردية والخاصة التي تدور فيها الفتوى وفق ظروف كل حالة وأحوالها، ولكن من المهم أن يكون هناك تشاور وتنسيق بين الفقهاء في القضايا العامة للأمة، كي يكون الخطاب الفقهي الموجه لجموع المسلمين واحداً أو على الأقل متفق على الخطوط الأساسية له.

ومن الملاحظ أن "الخبرات الثقافية" للمسلمين الآن تطورت بشكل واضح وكبير، وترتبت عليها آثار ملموسة تغلغت في النسيج الاجتماعي للشعوب المسلمة، وتوسعت واغتنت وترسخت، بفعل اتساع مدى الحركة للمثقفين والعلماء والباحثين المسلمين على مستوى الأفراد والجماعة، وهذا أكبر عون للفقيه؛ من جهة وجود خبراء وباحثين متخصصين علمياً بشكل فردي، ويتحلون أيضاً بخبرات اجتماعية وثقافية من خلال نشاطهم في المجتمع¹، فتأتي رؤاهم جامعة بين العلم وقراءة الواقع، وهذا أكبر عون للفقيه، لأنه يجد المعلومات الصحيحة المكتملة، والمصحوبة بمشكلات الناس.

خامساً: أن هناك أخلاقاً حاکمة لا بد من التذكير بها، وترتكز على أهمية احترام الاجتهاد الفقهي وإن أخطأ الفقيه، وعدم الإسراف في المديح وإن أصاب. فكثير من الفقهاء تعرضوا لسهام التجريح والغمز واللمز لمجرد نشر اجتهاداتهم أو آرائهم الفقهية في قضية ما، خالفت ما انتشر بين الجمهور، وربما كانت تحمل إرهاباً لرؤى قادمة، فينبغي المخالفون إلى الهجوم، ظانين أن المستقر فقهيًا إنما هو نهاية المطاف، وكم من قضايا أثرت وهوجم فقهاؤها، رغم أنهم كانوا ينظرون بعين المستقبل، ويستشرفون القادم، ولديهم من المعلومات المستجدة حول قضايا الأمة ما يحفزهم لمزيد من الاجتهاد.

فالقاعدة الراسخة في أي نقاش فقهي يكون مبنياً على الأدلة الشرعية، وليس الكلام المرسل المعبر عن عواطف الإعجاب أو الإدانة. والأمر نفسه بالنسبة للفقيه الغارق في الكتب ولا يتجاوز ببصره مدى أسطرها، ويظن أن ما هو واقع قد أجابت عنه الكتب، وإن كانت حديثاً التأليف، وفي ذلك يشير ابن

¹ التوجيهي، د. عبد العزيز بن عثمان، تأملات في قضايا معاصرة، دار الشروق، ط1، 1422هـ، 2002م، ص141. المقصود بالخبرة الثقافية: هي خلاصة تراكم تجارب النشاط الإنساني في المجال الثقافي العام، التي تؤتي ثمارها وتحقق نتائجها على مرور العقود وتوالي المراحل. ص141. وبالطبع تشمل مختلف جوانب العلوم الإنسانية والتطبيقية، فالوعي بعلم السياسة لا يقل أهمية عن الوعي الطبي، وهناك ثقافة سياسية وأخرى طبية.

القيم بقوله: "ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم؛ فقد ضلّ وأضلّ"¹.

سادسا: من أسباب التراجع الحضاري للمسلمين غياب فقه الواقع، على مستويين: التنظير والتطبيق، فالتنظير يعني بعدم وجود اجتهادات فقهية تواكب المستجدات في واقع الأمة المعاصر، وإن وجدت استثناءات فردية هنا أو هناك، ولكن لا توجد مدرسة كبرى ذات قواعد مؤسسة لفقه الواقع المعاصر، أو مجامع فقهية تؤصل له، وتتناوله بشكل منهجي، ولها إصدارات ومراجع، تقدّم تراكما علميا ومعرفيا في هذا الشأن.

أما التطبيقي، فهو يتجه إلى ولي الأمر من الحكام والمسؤولين والوزراء والخبراء، كل في مجاله وحدود عمله، حيث يضطلع على ما تم التوصل إليه في المجال الفقهي، ومن ثم يسعى إلى ترجمة هذا في إجراءات عملية مباشرة.

مع الأخذ في الحسبان، أن هناك بعض الدعاة والعلماء يبالغون في الدعوة إلى فقه الواقع، ظانين أن هذا ما ينقص الأمة الآن، وكأن الأمة عرفت سائر أمور دينها، وطبقت تعاليمه، وبات فقه الواقع غائبا عنها!

ومن هنا تكون القضية غير منحصرة في معرفة فقه الواقع المعاصر، بقدر ما هو نشر الوعي والالتزام بالشريعة وأحكامها بشكل عام. فسبب "سوء الواقع الذي يعيشه المسلمون اليوم جذريا، هو بُعدهم عن الفهم الصحيح للإسلام، فيما يجب على كل فرد، وليس فيما يجب على بعض الأفراد فقط فالواجب: تصحيح العقيدة وتصحيح العبادة وتصحيح السلوك"²، والدعوة إلى "تصفيّة الإسلام مما علق به من شوائب ثم تربية المسلمين جماعات وأفرادا على هذا الإسلام المصقّى"³.

سابعا: إن فقه الواقع المعاصر يستهدف تحقيق السياسة الشرعية الصحيحة للأمة في المستجد في الأمور الحياتية الآنية أو المستقبلية، وإمداد صانع القرار – أي كان تخصصه وموقعه – بالرؤية الفقهية السديدة في القضايا المطروحة، من أجل القيام بشؤون الرعية، وتحقيق العدالة للناس؛ "فالمقصود من إرسال الرسل وإنزال الكتب أن يقوم الناس بالقسط في حقوق الله وحقوق خلقه"⁴، مصداقا لقوله تعالى:

¹ إعلام الموقعين، ج3، ص89.

² فقه الواقع للشيخ الألباني، ص24.

³ المصدر السابق نفسه، ص25.

⁴ ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد، السياسة الشرعية في إصلاح الراي والرعية، تحقيق لجنة إحياء التراث بدار الآفاق الجديدة، نشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت ط1، 1403هـ، 1983م، ص24.

{لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ¹.

وعلى الفقيه أن يكون واعيا في أن اجتهاداته الفقهية في قضايا الواقع المعاصر، فهي مساهمة فاعلة منه في إعادة الدور الحضاري للأمة الإسلامية في حاضرها ومستقبلها، وهو يرقى إلى مستوى الرسالة والهداية، إنها أمانة ومسؤولية تاريخية وعهد وميثاق، ذلك أن الأمة المسلمة ليست كالأمم الأخرى تسعى للتقدم من أجل رفاهية شعوبها، وإشباع غرائزهم، وإنما تسعى لإعلاء كلمة الله في الأرض، وتحقيق مفهوم الاستخلاف الرباني، وهذا يستلزم انتظام مسيرة الإصلاح والتغيير البناء والمراجعة العميقة والشاملة للنظم والمناهج، لتجديد البناء، ومواكبة القضايا، بهدف الإصلاح الشامل القائم على أسس شرعية².

خاتمة

يمثل فقه الواقع المعاصر حركة أشبه ببنود الساعة، تارة يتجه إلى المصادر الشرعية وتارة يتجه إلى قضايا الواقع وإشكالاته، لا تتوقف الحركة، لأنها ترتبط بحركة الحياة ذاتها، فحيثما كانت هناك حياة، وأينما وجدت، يظل المسلم في حاجة دائمة لمن يفتيه في أمور دينه، كي تكون عقيدته وعباداته على صحيح الدين، وأيضا حياته الدنيوية وما فيها تسير على مبادئ الدين ومقاصده وتوجيهاته، مصداقا لقوله تعالى: {قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ³.

فما بالنا، ونحن نعيش في عصر، لا نستطيع ملاحقة مستجداته وحوادثه، مجرد الملاحقة، ونحن متيقنون أنها ستأتي إلينا إن عاجلا أو آجلا، فإن لم نعرفها، ونفقه ما فيها، فكيف سنواجه تأثيراتها؟

¹ سورة الحديد، الآية (25).

² تأملات في قضايا معاصرة، د. عبد العزيز بن عثمان التويجري، ص 88، 89.

³ سورة الأنعام، الآيتان (162، 163).

لائحة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق لجنة إحياء التراث بدار الآفاق الجديدة، نشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت ط1، 1403هـ، 1983م.
- ابن عثيمين، الشيخ محمد، في الرد على حكم تركيب الدش في البيوت وما فيه من قنوات ماجنة، على الرابط:
<http://islamweb.org/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=20530>
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، المعروف، إعلام الموقعين عن رب العالمين، قرأه وعلق عليه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، الدمام، المملكة العربية السعودية، ط1، 1423هـ.
- الألباني، العلامة شيخ الإسلام محمد ناصر الدين، سؤال وجواب عن فقه الواقع، عني بتدقيقه ونشره: علي بن حسن الحلبي الأثري، دار الجلالين للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1412هـ، 1992م.
- بوهدة، د. غالية، مجالات تجديد علم أصول الفقه، مجلة المسلم المعاصر، الصادرة عن جمعية المسلم المعاصر، القاهرة، العدد (118) السنة (30)، 1426هـ، 2005م.
- التمهيد في تخرج الفروع على الأصول، جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي ت 772، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1401هـ، 1981م.
- التويجري، د. عبد العزيز بن عثمان، تأملات في قضايا معاصرة، دار الشروق، ط1، 1422هـ، 2002م.
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، ت 816هـ، دار الريان للتراث، القاهرة.
- الحاكم النيسابوري، الإمام الحاكم محمد بن عبد الله أبو عبد الله، المستدرک بتعليق الذهبي المعروف باسم مستدرک الحاكم، ، تعليق الإمام الذهبي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410هـ، 1990م.
- حنفي، د. حسن، حديث الأصالة والمعاصرة، على موقع التجديد العربي،
<http://www.arabrenewal.info/2010-06-11-14-11-19/30174> والرابط
- الخضري، الشيخ محمد أصول الفقه، ، دار القلم، بيروت، ط1، 1407هـ، 1987م.

- الخطيب البغدادي، الحافظ المؤرخ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت، الفقيه والمتفقه، ت 462هـ، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، ط1، 1417هـ، 1996م.
- خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، دار القلم، الكويت، ط9، 1390هـ
- دوريات ومجلات ومواقع على الشبكة:
- روبرتسون، رونالد، العولمة: النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية، ترجمة: أحمد محمود ونورا أمين، مراجعة وتقديم: محمد حافظ دياب، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، العدد (78)، 1998.
- سابق، الشيخ سيد، فقه السنة، منشورات دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت، 1418هـ، 1997م.
- سانو، د. قطب مصطفى، ضوابط منهجية في التعامل مع النص الشرعي، مجلة الكلمة، عن منتدى الكلمة للدراسات والبحوث، بيروت، العدد 31، السنة الثامنة، ربيع 1422هـ، 2001م.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، تفسير فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم، المعجم الكبير، نشر: مكتبة العلوم والحكم، الموصل، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، ط2، 1404هـ، 1983م.
- عثمان، د. محمود حامد، القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، دار الزاحم للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1423هـ، 2002م.
- العوامي، فيصل، الخطاب الإسلامي المعاصر: المبنائية والعلاجية، مجلة الكلمة، الصادرة عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، العدد (26)، السنة (7)، شتاء 1420هـ، 2000م.
- الفتوحى، الشيخ محمد بن أحمد بن عبد العزيز علي الحنبلي ت (972)، شرح الكوكب المنير المسّمى مختبر التحرير في أصول الفقه، لابن النجار، تحقيق: د. محمد الزحيلي، د. نزيه حمّاد، منشورات جامعة أم القرى، مركز بحوث وإحياء التراث الإسلامي، ط2، 1413هـ.
- القرضاوي، د. يوسف، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، منشورات مؤسسة الرسالة، ط1 / بيروت، د.ت.
- الماجد، الشيخ سليمان بن عبد الله حكم، تركيب الدش لمتابعة القنوات الجائزة، على موقعه الشخصي <http://www.salmajed.com>، ورابط الفتوى :
<http://www.salmajed.com/fatwa/findnum.php?arno=15233>

- مركز الفتوى، مسألة إرضاع الكبير ورأي أم المؤمنين عائشة فيما (أحكام الرضاع)، موقع إسلام ويب islamweb.net، رقم الفتوى 200111 على الرابط :
<http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=200111>
- موقع دار الإفتاء المصرية، فقه الواقع، من سلسلة " مفاهيم إفتائية "، على الرابط:
<http://www.dar-alifta.org/ViewFatawaConcept.aspx?LangID=1&ID=>


Upholding Identity amidst Adversity

The Religious and Traditional Practices of Muslim Soldiers in WWI and WWII in Europe

Dr. Mimoune Daoudi 

* Faculty of Letters and Human Sciences
University of Sidi Mohamed Ben Abdellah,
Fez Morocco

daoudimimounephd@gmail.com

Salah CHIG (PhD Candidate) 

* Faculty of Letters and Human Sciences
University of Sidi Mohamed Ben
Abdellah, Fez Morocco

salah.chig@usmba.ac.ma

OPEN ACCESS

Date received: Jan 17, 2024

Date revised: Feb 25, 2024

Date accepted: Mar 20, 2024

DOI: [10.5281/zenodo.12543981](https://doi.org/10.5281/zenodo.12543981)



ABSTRACT


Muslim soldiers fought bravely in the first and second world wars, yet their contributions are generally overlooked in historical archives. However, beneath the surface of official documentation lies a group of individuals whose faith and cultural practices greatly impacted their experiences amidst immense challenges in the land of "unbelievers". Throughout the wars, Muslim soldiers grappled with managing their faith, fulfilling their military duties, and coping with the harsh European weather. The tension between military policy and religious responsibilities necessitated significant revisions, adaptations, and a willingness to explore unknown territory. This article examines Muslim soldiers' religious and traditional practices during World Wars I and II, drawing on personal and historical accounts, academic studies, and film footage to explore how they navigated their 'otherness' and the unfamiliar environment. By studying these experiences, we aim to celebrate their resilience, gain insight into their achievements, and underscore the importance of their religious and cultural identity during wartime.

KEYWORDS:

Muslim Soldiers; Historical Archives; WWI; WWII; Identity.

الحفاظ على الهوية وسط الشدائد


الممارسات الدينية والتقليدية للجنود المسلمين في الحربين العالميتين الأولى والثانية في أوروبا

الأستاذ صلاح الشيك (طالب دكتوراه) 

* كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس سايس المغرب

salah.chig@usmba.ac.ma

الدكتور ميمون داودي 

* كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس سايس المغرب

daoudimimounephd@gmail.com

OPEN ACCESS



تاريخ الاستلام: 17 يناير 2024

تاريخ التعديل: 25 فبراير 2024

تاريخ القبول: 20 مارس 2024

المعرف الرقمي: DOI: 10.5281/zenodo.12543981

الملخص:

لقد قاتل الجنود المسلمون بشجاعة في الحربين العالميتين الأولى والثانية، لكن مساهماتهم يتم التغاضي عنها بشكل عام في الأرشيفات التاريخية الغربية. ومع ذلك، تحت سطح التوثيق الرسمي تكمن مجموعة من الأفراد الذين أثرت عقيدتهم وممارساتهم الثقافية بشكل كبير على تجاربهم في مواجهة التحديات الهائلة في أرض "الكفار". خلال الصراع، كافح الجنود المسلمون لإدارة عقيدتهم وأداء واجبهم العسكري ومواجهة الطقس الأوروبي القاسي. استلزم الصراع بين السياسة العسكرية والمسؤوليات الدينية مراجعات وتعديلات كبيرة ورغبة في استكشاف مناطق مجهولة.

تتناول هذه المقالة الممارسات الدينية والتقليدية للجنود المسلمين خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية، وذلك باستخدام الروايات الشخصية والتاريخية والدراسات الأكاديمية ولقطات الأفلام لاستكشاف كيفية تعاملهم مع الآخر والبيئة غير المألوفة. ومن خلال دراسة هذه التجارب، نكشف عن قدرتهم على الصمود، وتكون لنا نظرة ثاقبة على إنجازاتهم، ومن ثم ندرك أهمية هويتهم الدينية والثقافية خلال زمن الحرب.

الكلمات المفتاحية:

الجنود المسلمون؛ المحفوظات التاريخية؛ الحرب العالمية الأولى؛ الحرب العالمية الثانية؛ الهوية.

INTRODUCTION¹

The historical connection between Europe and the Muslim world has consistently been characterized by a constant ebb and flow. From the perspective of the Western world, the MENA region, where Islam is the predominant religion, is often seen as a place of backwardness, brutality, and aggression. Conversely, Muslims perceive Europe as a land of non-believers, where secularism and laicism prevail. This clash of cultures leaves little room for religious or political dialogue between the two shores of the Mediterranean. This contact zone, as described by Marry L. Pratt², has always been an alluring domain for anthropological, cultural, and ethnographic studies. Edward Said, the Palestinian-American literary critic and theorist, explores the relationship between Islam and Europe extensively. He argues that the West has a distorted history of misrepresenting Islam and passing it on to the East, leading to gross misunderstandings of the religion and its followers.

In his renowned book *Orientalism*, Said contends that the West has established a clear-cut dichotomy between itself and the Orient, with the later viewed as exotic, enigmatic, and inferior³. The West exploited this orientalist ideology to legitimize colonialism and imperialism, as well as to demonize Muslims and Islam. Said argues that the West possesses an inherent inclination to essentialize Islam, viewing it as a unified and unchanging religion⁴.

¹ To cite this article:

DAOUDI, Mimoune; CHIG, Salah, Upholding Identity Amidst Adversity: the Religious and Traditional Practices of Muslim Soldiers in WWI and WWII in Europe, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, Vol. 1, Issue 1, June 2024, 147-162.

ميمون داودي، صلاح الشيك، الحفاظ على الهوية وسط الشدائد: الممارسات الدينية والتقليدية للجنود المسلمين في الحربين العالميتين الأولى والثانية في أوروبا، مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، مج. 1، ع. 1، يونيو 2024، 147-162.

² In cultural studies, the term "**contact zone**" refers to an area where cultures, languages, and beliefs meet and interact. It was first coined by Mary Louise Pratt, a professor of postcolonial studies. The concept of contact zones highlights the dynamic nature of cultural encounters and the dynamics of power that emerge in such spaces. A contact zone brings together people from different backgrounds, often because of historical factors such as immigration, migration, or globalization. It is a place of contact between individuals or groups historically separated by language, culture, or other factors. These sessions can involve different types of interactions, exchanges, conflicts and changes.

³ Said, Edward. *Orientalism* (Penguin Modern Classics). Royaume-Uni, Penguin, 2003

⁴ Ibid

This inclination is further reinforced by dominant anthropology and historiography, which overlooks the diverse range of Islamic thought and practice, thereby hindering a comprehensive understanding of the intricate relationship between Islam and modernity.

Despite being a Christian himself, Said's work has been helpful in combating the limitless orientalist preconceptions of Islam and Arabs in general, while promoting a more nuanced comprehension of the religion. He also became an outspoken critic of Western foreign policy in the Middle East, saying it was based on ignorance and arrogance but his work on what appeared to be bigotry, denying Muslims privilege to shape their own destiny and limited attention to the Middle East has met with criticism of their hegemony and pursuit of power. However, his work has faced criticism for its perceived pessimism, its failure to acknowledge the agency of Muslims in shaping their own destinies, and its limited focus on the Middle East, disregarding the atrocities committed by France, Italy, and Spain in North Africa in their pursuit of dominance and control.

In order to comprehend the source of this hostility, it is necessary to delve into the past and revisit the Moorish invasion of Spain in 711 and the Crusades (1095-1291). The swift and decisive conquest of Europe by the Muslims left a profound scar on the European psyche, as highlighted by Khalid Bekkaoui in his book *Signes of Spectacular Resistance*¹. Consequently, following the fall of Granada in 1492 and the collective expulsion of Muslims from Europe, the major European powers became fixated on seeking retribution for the seven centuries during which Muslims governed the Iberian Peninsula. During a speech on the topic of "global threat" in Washington in 2006, José Maria Aznar drew a parallel between the struggle against Muslims and the concept of Reconquista. He asserted, "It's a matter of us or them. The West did not initiate an attack on Islam; rather, it was they who attacked us... We are constantly under assault and must defend ourselves. I stand in support of Ferdinand and Isabella"². Aznar also called upon Muslims to apologize for the invasion of Spain in the eighth century.

Nowadays, no one denies that Al-Andalus is the most glorious period in Spain's history. Under Muslims rule, Spain was the epicenter of human civilization, particularly under the

¹ Khalid, Bekkaoui. *Signes of Spectacular Resistance: The Spanish Moor and British Orientalism*. Maroc. Impremerie Najah El Jadida. 1998

² Charles, Hirschkind. *The Contemporary Afterlife of Moorish Spain*. Western Political Science Association 2010 Annual Meeting Paper, Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=1580616>

Umayyad dynasty, when the region saw unprecedented affluence and creative success. This period witnessed remarkable prosperity and cultural achievements, with the Umayyads constructing magnificent palaces and mosques, while also fostering advancements in science, philosophy, and literature. Al-Andalus became a vibrant melting pot of diverse cultures, where Muslims, Christians, and Jews coexisted in relative harmony.

The Muslim rule in the Iberian Peninsula left a lasting impact on the region. Muslims introduced innovative agricultural techniques and technologies, as well as constructed impressive cities and monuments that still stand today as a testament to the skill of Muslim architects. This period also saw developments in fields such as philosophy, science, medicine and literature. The influence of Islamic rule can still be seen in the language and culture of the Iberian Peninsula. Conversely, European colonists brought turmoil and conflict to their former colonies, as they attempted to maintain political, economic and economic control over the continent. In contrast, European colonialism led to chaos and conflict in their former colonies, as they sought to maintain political, economic, and financial control over the continent.

The contact between European and Muslim populations during colonial expansion resulted in a clash of civilizations, which was frequently exacerbated by dominant Orientalist narratives. These narratives maintained false perceptions of Arabs and Muslims, influencing the western prism through which the MENA region was regarded, depicting them as exotic, backward, and inherently incompatible with Western principles. Such prejudices not only shaped colonial administration but also permeated into the psyche of the Western world in general.

The interaction between European and Muslim populations during colonial expansion often resulted in a clash of civilizations, fueled by dominant Orientalist narratives that portrayed Arabs and Muslims as exotic and incompatible with Western principles. These prejudices not only influenced colonial administration but also shaped the perception of the MENA region in the Western world.

The animosity of the Western world towards Muslims was intensified due to the invasions of North African countries by empires and the subsequent resistance from the locals. However, the French military authorities were able to enlist troops from their colonies to fight against

the Germans in both World Wars. Whether they were conscripted or volunteered, the Moroccan soldiers made a distinct impact on all the battlefields with their unwavering determination and bravery. They left a lasting impression on both their enemies and comrades, showcasing their effectiveness in even the most challenging terrains, particularly in the mountains of Italy (Monti Cassino). The following quote corroborates the aforementioned statements and enclose the prevailing French rhetoric about the Moroccan soldiers in particular. Lieutenant-Colonel Leblanc wrote:

Under the orders of brave hardworking officers, they [the goumiers] showed themselves to be remarkable soldiers. Above all, the tabors were mountain soldiers, recruited among the Berbers of the Middle Atlas. They feel at ease in the difficult terrain. They used their native qualities of combat ... their rural habits, their resistance to fatigue, cold weather, and hunger, to give them an unquestionable superiority over the European enemy.¹

The exceptional fighting skills of these soldiers, known as the 'Swallows of Death' between the Germans, compelled the French high command to issue new military orders to their officers, instructing them to provide the necessary facilities for Muslim soldiers to practice their religious rituals to the fullest extent possible.

The French military authorities' accommodation of Muslim soldiers during World War II has been a topic that has not received much scholarly attention. Nevertheless, it is a subject of great historical and contemporary significance. The preconceived images that French officers hold about Morocco and its people have a significant impact on how the tirailleurs and gomiers are treated compared to other troops. Muslim soldiers, many of whom originated from colonial territories, not only found themselves fighting on the front lines but also battling against existing prejudices that diminished their contributions and identities. According to scholar Reina Lewis, "Muslim soldiers often became the focal point for colonial anxieties about the 'otherness' of Islam in relation to Western values"². This highlights the link between colonial concerns and the portrayal of Muslim troops, further complicating their experiences.

¹ Yves, Salkin,. *Histoires des Goums Marocains*. Paris: La Koumia, 1989

² Ilya, Parkins. "Interview with Reina Lewis." *Australian Feminist Studies*, undefined (2018). doi: 10.1080/08164649.2019.1567258

During the Second World War, the situation differed slightly from that of the First World War in France. The official authorities recognized the significance of religious faith among North African soldiers and the growing threat of German propaganda. As a result, accommodating religious beliefs within the French army became a top priority. Collaboration between the “Bureau des Affaires Indigènes” and local authorities in Morocco intensified to provide qualified imams to support Muslim soldiers on the front lines with their sacred customs, burial procedures, and the observance of holy days. These actions restored order within the troops, strengthened trust between soldiers and officers, and effectively countered German propaganda, boosting the soldiers' focus and determination in combat.

Allies' military authorities seem have learned from their experience in the First World War, when the Germans launched the war propaganda, which to some extent could destabilize North African soldiers' troops and make doubt penetrate their souls and turned their steadiness to ambivalence. The German-Ottoman tentative to give the war a religious dimension to the extent that they built the country's first mosque in a prisoner-of-war camp in Wünsdorf near Berlin in order to urge the Muslim colonial soldiers to stop fighting with their colonizers and hold their weapons against rather than with the motherland. Obviously, the time of spreading the propaganda pamphlets was based upon military intelligence reports, because Muslim soldiers during that time were feeling themselves deprived all the religious assistance in the war. In this regard, Richard Fogarty states:

Allied military authorities have clearly taken lessons from their experiences during the First World War, particularly in response to the German propaganda efforts that targeted North African soldiers. The Germans attempted to sow doubt and ambivalence among these troops by introducing a religious dimension to the conflict, even going so far as to construct a mosque in a prisoner-of-war camp near Berlin. This move was aimed at persuading the Muslim colonial soldiers to stop fighting with their colonizers and hold their weapons against rather than with the motherland. The timing of the propaganda distribution was carefully planned based on military intelligence reports, as Muslim soldiers were feeling a lack of religious support during the war. Richard Fogarty highlights these tactics in his analysis.

Burial of the dead was an obvious concern for many soldiers facing death in a faraway, non-Muslim land. One Algerian soldier, for instance, lamented the placement of Muslims and ‘unbelievers’ in mass graves at the front. French officials recognized this as one of the most serious issues they faced in using Muslim soldiers.¹

In the end, the French officials, working together with the Sultan of Morocco, successfully dismantled and countered the propaganda. They also persuaded the foreign soldiers that their involvement in the war was a form of Jihad against a mutual enemy. Additionally, they instilled the belief that failure to defeat the Germans would result in both Europe and Africa falling under German rule in the future.

RELIGIOUS OBSERVANCES

Moroccan soldiers prioritize prayer as one of their utmost concerns. Despite the challenging circumstances of war, they make every effort to fulfill their religious obligations by finding appropriate locations and times to pray. Prayer, being the cornerstone of Islam, is performed in accordance with the ‘Sharia’ (Islamic doctrine) under specific conditions. With the ample provisions provided to Muslims, there is no valid excuse for neglecting prayer. Hence, Muslim soldiers are highly committed to performing their daily prayers, regardless of the adversities of war. On the contrary, prayer grants them inner peace and comfort. Additionally, observing the month-long fast of Ramadan, where food and drink are prohibited from dawn until sunset, is another religious practice followed even during wartime. However, exceptions are made for those who are physically and mentally exhausted or ill due to their military duties.

The Moroccan soldiers also tried to uphold other Islamic principles, including abstaining from alcohol and pork. They followed these dietary restrictions and sought alternatives consistent with their religious beliefs. They also fostered a sense of camaraderie and support among themselves, forming prayer groups and aiding each other in their duties. Through their religious practices during the World Wars, the Moroccan soldiers showcased their dedication to Islam and their resolve to uphold their faith amidst challenging circumstances.

¹ Richard S. Fogarty. “Islam in the French Army during the Great War: Between Accommodation and Suspicion.” *Colonial Soldiers in Europe 1914-1945*, Edited by Eric Storm and Ali Al Tuma, Routledge, 2016, pp. 23-40.

The presence of non-Christian Arab troops in a continent traditionally associated with Christianity caused significant turmoil in the Western world, leading to a division between pro-African and anti-African factions. For many Africans, the war underscored Europe's reputation as a volatile region rife with conflict. The evolving political dynamics further complicated the enduring cultural exchange between these two worlds.

The story of European soldiers has been extensively documented and analyzed in a plethora of academic and sociological studies. Additionally, there are countless movies in the cinematic archives that portray them as heroes or victims, aiming to raise funds for their families. Unlikely, the Moroccan soldiers never cared to speak about their experience, which remained by large an overshadowed episode of Morocco's history about the participation in the Second World War. As Driss Maghraoui points out, the colonial discourse appropriates the Moroccan soldiers' involvement in this significant event of the twentieth century, while their voices are silenced in the national discourse¹. Without the contributions of Maghraoui and more recently, Otman Bychou, the stories of these veterans would remain unheard, and the one-sided rhetoric that currently surrounds them would continue to be the sole reference for future generations. Both Maghraoui and Bychou proffer an alternative narrative based on the oral accounts of these soldiers, challenging both the nationalist and colonial discourse.

Despite the significance of the topic, it has not garnered much attention in the national conversation and mainstream narrative in Morocco. The majority of the literature discussing the experiences of Moroccan veterans from the First and/or Second World War consists of basic journal articles in Arabic and French that highlight the important role of the sultan in collaboration with the Allies to combat Nazism and Fascism. Recognizing the lack of available resources and the passing of many veterans, we made the decision to approach their wives for insight. Given that a large number of soldiers were polygamous, we targeted the second wives who are now in their 60s and 70s, likely possessing the mental acuity to delve into their memories and recount their husbands' tales. However, the wives requested anonymity without providing further details as a condition for sharing their stories with us. Moreover, when

¹ Driss Maghraoui. "The goumiers in the Second World War: history and colonial representation." *The Journal of North African Studies*, Rotledge, U.K, vol 19, 2014, pp. 571-586.

encountering women who were hesitant to speak with unfamiliar men, we enlisted the help of female colleagues due to the sensitive nature of the interviews, which delved into topics such as sexuality. Mosh Gershovich encountered similar ethical challenges during his travels from Khenifra to Marrakech to engage with Moroccan veterans, particularly as he focused on their romantic relationships with European women and the alleged instances of rape against the Italian population of La Ciociara¹.

In my oral history project...I met with complete refusal to discuss the matter. A case in point was an eighty-five-year-old former *goumier* and veteran of the Italian campaign, whom I had met in the summer of 2000 at the veterans' bureau in the Middle Atlas town of Khenifra... As the interview progressed... [T]he man seemed to understand where we were heading, or so I imagined from the look that came to his face. 'All kinds of things happen in war', he muttered, indicating an unwillingness to further discuss the matter.²

The testimonies of these wives, from the regions of Taza and Sefrou, leave no room for doubt concerning the cultural disparities between the metropole³ and the Moroccan Berber villages. They shed light on the challenges faced by their husbands in fulfilling their religious duties during the Second World War and later in the Indochina war. F. B said that her husband was repeatedly talking about their suffering with the deadly European winter, which made it for them impossible to perform ablution or take shower for prayer⁴. On the other hand, F. H stated that she couldn't forget her husband's grief about the confusion and the state of loss they lived in the forests especially during winter, which made it impossible for them to observe the first day of Ramadan and the times to stop eating at dawn and to break their fast at dusk. She added that soldiers had always that fear and doubt they may have missed fasting days when Ramadan coincided with long fighting days; therefore, they voluntarily fasted extra days as a form of

¹ La Ciociara is an Italian village south of Rome where the Moroccan soldiers were accused of committing acts of rape and pillaging against the village's population in a barbaric and savage way. For further understanding of these alleged crimes against the Moroccan soldiers watch Vittorio de Sica's movie: *La Ciociara or Two Women* 1960.

² Moshe Gershovich. "Memory and Representation of War and Violence: Moroccan Combatants in French Uniforms during the Second World War." *Colonial Soldiers in Europe 1914-1945*, Edited by Eric Storm and Ali Al Tuma, Routledge, 2016, pp. 23-40.

³ The Métropole is a way to denote the center of colonial power, in this case, France

⁴ Prayer is performed in Islam only if one is clean, this is why ablution is a mandatory condition, because when a Muslim is praying, he is standing in front of Allah.

atonement when on leave. Additionally, she mentioned her husband's constant fear of being buried in a mass grave or left behind for animals to prey on his body.

As a powerful tool of cultural production, cinema has become one of the main podiums for the representation of these new encounters. One major way of representing this is through the depiction of the political approaches to the shared issues. Over nearly eight decades, both Western and African societies have created numerous visual works centered on political themes, each offering unique viewpoints, despite the fact that their views vary in the perspectives they show. The produced texts highlight the history of this dramatic, key period in an outstanding manner. Additionally, Western and African fiction delves into social and cultural topics, examining the influence of these encounters on intellectuals and showcasing the distinct characteristics of each side.

Unlike other African troops, Moroccan soldiers did not find their way to the screen and their stories were put to oblivion either in the country they liberated (France) or in the country that sent them to the war (Morocco). Knowing that most of the soldiers in both wars were non-literate so there are few written accounts of their war experiences; their war is largely locked in oral memory, and that, of course, is a rapidly wasting asset. Unfortunately, only Morad Boucif, the Morocco-Belgium filmmaker, who felt the importance of this overshadowed chapter of Moroccan history, and invested his cinematic experience to resuscitate historical archives and transformed the oral testimonies into visual narratives through his movie “Les Hommes d’Argile” or “Clay Men” (2015).

Boucif's work primarily focuses on the cultural incompatibility of the Moroccan troops who were under the command of French officers. However, it is evident that these troops displayed undeniable efficiency, particularly in mountainous terrains that were considered impassable by the Germans. The film also addresses the issue of accommodating these 'alien' soldiers who hail from foreign lands with different cultures. The religious disparities were taken into consideration when dealing with Muslim soldiers, especially those from North Africa, in terms of their nourishment, clothing, and burial rituals. In one scene in the film the French colonel wakes up earlier and finds Moroccan soldiers in the river performing ablution for the first prayer of the day (Fajr or Dawn); For him it is very strange thinking that they are playing in

the river and addressed violently to the Lieutenant responsible of the squad asking him to reset discipline among the men, but later they have become familiar with those practices and gave them priority. This shift in France's policy towards the subalterns reflects the Empire's vulnerability in the face of the Germans. If the Moroccan soldiers were not deemed exceptionally useful, the Frères-d'armes policy would not have been adopted, and the colonial approach in their relationship with our soldiers would not have been temporarily halted.

The colonel's screaming 'Allaho Akbar', 'Allaho Akbar' at the end of a battle holds significant importance in France's revised military strategy during the Second World War. This strategic approach, though hypocritical, aimed to uphold morale and secure allegiance among the Muslim soldiers, while also deterring German attempts to persuade these troops to defect and fight against their colonial rulers.

THE FRENCH MILITARY AUTHORITIES' EFFORTS TO ACCOMMODATE MUSLIM SOLDIERS

During the great Wars and to save the French blood, France enlisted a good number of soldiers from its colonies in Africa, Asia and other parts of the globe. These multiple races gathering on a European land ignited many reactions from the enemies first and the church, because it was out of question to see the 'Other' race killing the White on a European territory. Concomitantly, acts of violence and victimization between ethnicities within the same battalions reached high levels. To put an end to such problems, the military authorities made many changes in its accommodating policies in order maintain order and discipline among the troops.

Most of the war soldiers were followers of the Islamic faith. Ensuring that these Muslim soldiers have adequate facilities such as a place and a pause to pray, providing halal food and the freedom to practice their religious beliefs was critical to maintaining their morale and commitment to serving the country. This was not only important for France as a colonizing power, but also held strategic and political significance. On one hand, France relied on these soldiers to combat the Axis powers and protect the French Republic, especially after France itself was invaded and a portion of the nation fell under enemy control.

The French military narratives highlight the accommodation of Muslim soldiers as a reflection of the core values of the French revolution, namely "Egalité et Fraternité". This accommodation is deeply ingrained in the French military culture and serves the purpose of revitalizing and reinforcing the spirit and tradition of camaraderie, especially in the face of severe defeats and humiliation. Additionally, it underscores the notion of a collective fight against fascism. Moreover, this accommodation serves as a reminder to soldiers of their relative insignificance in comparison to the greatness of their nation, motivating them to overcome the hardships and weariness associated with warfare.

By enabling Muslim soldiers to practice their religion, the French military aligns with the fundamental principles of an accommodation policy, which emphasizes the importance of respecting and providing space for religious practices. This recognition is crucial as it acknowledges that religious practice is a fundamental freedom, particularly, in staging areas, where spiritual preparation for battle and worship holds great significance for soldiers, accommodating religious practices becomes even more essential. Through this accommodation, the military acknowledges that soldiers are not only members of an organized religious group but also individuals whose personal beliefs deserve protection.

CONCLUSION

French officials' treatment of West African Muslims differed drastically from that of North Africans. French officials assumed that West Africans practiced less rigorous and devout Islam than North Africans. As a result, policies towards West African soldiers could not be monolithic but had to account for a diversity of religious beliefs and practices¹. As previously said, the relationship between the West and Islam has always been fraught with difficulty and suspicion. Both sides perceived a threat, which affected France's attitudes toward Muslim soldiers from Morocco, Algeria, and Tunisia. However, when French officials observed the soldiers' dedication to their religious practices and cultural rituals amidst the chaos of war, they accommodated their needs and even participated in holy day ceremonies such as slaughtering lambs during Aid-Ikber (religious feast), and most interestingly, some officers

¹ Richard S. Fogarty. "Islam in the French Army during the Great War. op. cit.

expressed their willingness to be buried in Muslim graveyards as an expression of the cultural fusion between them and their men from the Atlas and Rif mountains.

The construction of the Paris Mosque, between 1922 and 1926, was a key event in the articulation of relations between French colonialism and Islam¹ after the First World War. The Sultan of Morocco Muley Youssef was invited to the opening ceremony with the president of France, and this has a great impact on the Muslim colonial soldiers who chose to stay in France after the war and the colonial workers whose number started to be visible in comparison to the pre-war era. Correspondingly, suggestions to honour the Muslim soldiers and casualties by building a monumental mosque in the image of the one in Paris also came up in other cities, such as Bordeaux, Lille and Marseilles². This initiative was launched by Louis Cottin, who made the principal arrangements with the local authorities of Marseille to make this revolutionary project, in term of religious tolerance and accommodating Muslims, seeing light³.

Unfortunately, all of France's efforts to accommodate Muslim soldiers on its territory during the Great Wars against Germany have systematically vanished with the rise of neo-orientalism following the Cold War, which has identified Islam as the West's major threat. Eventually, France became the official supporter of Islamophobia and anti-Islam legislation, which many countries have followed in recent decades. France, the country that carries the banner of modernity and tolerance, has been transformed from a society that accommodated Muslim soldiers and colonial laborers in every way conceivable to one that is unable to accommodate Muslim pupils in its schools. A country that has enacted laws stipulating the abolishment of all forms of religious (Muslim) expressions including clothing and ceremonies as well as vibrant discrimination against Arabic names, because they believe that all Arabs are Muslims and vice versa.

¹ Maussen, M. J. M. *Constructing mosques: the governance of Islam in France and the Netherlands*, University of Amsterdam, Holand, 2009

² Florence Bergeaud-Blackler. *La mosquée oubliée, la gestion coloniale de l'Islam à Bordeaux*. *Hommes & migrations*, 2000, 1228, pp.29-43.

³ ["Notre attention a été attirée à maintes reprises sur la condition misérable de certains musulmans de passage en notre ville et nous avons estimé qu'il était du devoir de Marseille de donner à nos frères arabes un témoignage de notre affection en leur réservant un foyer. De plus, les 20.000 résidents an (sic) notre ville se trouvent privés des secours de leur culte, par suite de l'absence d'édifice consacré" (...) *La Mosquée de Marseille sera le témoignage de la reconnaissance française à nos frères musulmans morts pour la patrie.*"] cited in : *ibid*

REFERENCES


- Augard, Jacques. *La Longue Route des Tabors*. Paris: France-Empire, 1983.
- Augard, Jacques. *La Longue Route des Tabors*. Paris: France-Empire, 1983.
- Bekkaoui, Khalid. *Signes of Spectacular Resistance: The Spanish Moor and British Orientalism*. Maroc. Impremerie Najah El Jadida. 1998
- Bergeaud-Blackler, “Florence. La mosquée oubliée, la gestion coloniale de l’Islam à Bordeaux”. *Hommes & migrations*, 2000
- Bychou Otman, and Mamaoui Moulay Lmustapha. “Stereotypical Labelling of the Moroccan Goumiers in German Colonial Discourse”, In *The Discourse of British and German Colonialism*, Felicity Rash and Geraldine Horan, eds. London: Routledge, 2021.
- Dower, John. *War without Mercy: Race and Power in the Pacific War*. New York: Pantheon Books, 1986
- Dower, John. *War without Mercy: Race and Power in the Pacific War*. New York: Pantheon Books, 1986
- Edward, W. Said. *Orientalism* (Penguin Modern Classics). Royaume-Uni, Penguin, 2003
- Fogarty, S. Richard. “Islam in the French Army during the Great War: Between Accommodation and Suspicion.” *Colonial Soldiers in Europe 1914-1945*, Edited by Eric Storm and Ali Al Tuma, Routledge, 2016, pp. 23-40.
- Gershovich, Moshe. “Memory and Representation of War and Violence: Moroccan Combatants in French Uniforms during the Second World War.” *Colonial Soldiers in Europe 1914-1945*, Edited by Eric Storm and Ali Al Tuma, Routledge, 2016, pp. 23-40.
- Hirschkind, Charles. “The Contemporary Afterlife of Moorish Spain. Western Political Science Association 2010 Annual Meeting Paper, Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=1580616>
- *Les Hommes d’Argile*. Directed by Mourad Boucif, performances by Miloud Naciri, Magaly Solier and Tibo Vandenborre. Axxon Films. 2015.
- *Les Hommes d’Argile*. Directed by Mourad Boucif, performances by Miloud Naciri, Magaly Solier and Tibo Vandenborre. Axxon Films. 2015.

- Maghraoui, Driss. “The goumiers in the Second World War: history and colonial representation.” *The Journal of North African Studies*, Rotledge, U.K, vol 19, 2014, pp. 571-586.
- ---. “From ‘Tribal Anarchy’ To ‘Military Order’: The Moroccan Troops in the Context of Colonial Morocco”, *Oriente Moderno. La Modernisation de L'Armée aux 19e et 20e Siècles*. 2004, pp. 227-246.
- ---. “Moroccan Colonial Soldiers: Between Selective Memory and Collective Memory”, *Arab Studies Quarterly*, Vol. 20, No. 2. 1998, pp. 21-41.
- ---. “Nos goumiers Berbères: the ambiguities of colonial representations in French military novels”, *The Journal of North African Studies*, 7:3. 2002, pp:79-100.
- ---. “The ‘Grande Guerre Sainte’: Moroccan Colonial Troops and Workers in the First World War”, *The Journal of North African Studies*, 9: 1, Frank Cass Journal, 2004, pp. 1-21
- ---. “The Ait Ya'qub Incident and the Crisis of French Military Policy in Morocco”, *The Journal of Military History*, 62: 1 (Jan. 1998), pp. 57-73.
- ---. “The Moroccan Effort de Guerre in World War II”. In *Africa and World War II*. Cambridge University Press, 2015. Pp: 89-108.
- Maussen, M. J. M. “Constructing mosques: the governance of Islam in France and the
- Myron. Echenborg. “Morts Pour la France: The African Soldier in France During the Second World War”, in *World War II and Africa*, Cambridge University Press. 1985.
- Myron. Echenborg. “Morts Pour la France: The African Soldier in France During the Second World War”, in *World War II and Africa*, Cambridge University Press. 1985.
- Netherlands”, University of Amsterdam, Holand, 2009
- Parkins, Ilya. "Interview with Reina Lewis." *Australian Feminist Studies*, undefined (2018). doi: 10.1080/08164649.2019.1567258
- Recham, Belkacem, “Les combattants marocains de l’armée française 1939-1956”.
- Recham, Belkacem, “Les combattants marocains de l’armée française 1939-1956”.
- Salkin, Yves. *Histoires des Goums Marocains*. Paris: La Koumia, 1989.

إسلام أحد الزوجين دون الآخر

دراسة فقهية مقاصدية



 الدكتور يوسف دكوك

* كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة القاضي عياض - مراكش المغرب

Youssef1188@hotmail.com

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 8 يناير 2024

تاريخ التعديل: 22 فبراير 2024

تاريخ القبول: 21 مارس 2024

المعرف الرقمي: DOI: 10.5281/zenodo.12544913

الملخص:

تهدف هذه المقالة إلى دراسة إشكالية اجتماعية في المجتمعات المختلطة التي تتباين فيها معتقدات الناس وتختلف، حيث إن أحد الزوجين غير المسلمين يعلن اعتناقه الدين الإسلامي وانتماءه إليه، مع بقاء الزوج الآخر على دينه الأصل، وهنا يقع الإشكال في حكم عقد الزوجية بين هذين الزوجين.

وتكمن أهمية بحث هذه المسألة في تقديم الحكم الشرعي الذي يبني على أدلة الشريعة الكلية والجزئية حتى يكون المسلم على بينة من أمره، وتكون العلاقة بين هذين الزوجين علاقة شرعية موثوقة. وقد توزعت المقالة على محورين اثنين هما: إسلام المرأة مع بقاء زوجها على دينه، وإسلام الرجل مع بقاء زوجته على دينها. تناولت المحور الأول من خلال مناقشة حالتين: حالة كون المرأة مدخولا بها، وحالة كون المرأة غير مدخول بها، وعرضت في ذلك أقوال فقهاء الإسلام على اختلاف مذاهبهم وآرائهم الفقهية. أما المحور الثاني فقد تناولت فيه حالتين أيضا، حالة كون الزوجة كتابية، وحالة كونها غير كتابية، وناقشت الحالتين بما تقتضيه الصناعة الفقهية بعرض الأقوال الفقهية والأدلة الشرعية التي استندت إليها.

واعتمدت المنهج الوصفي التحليلي، وذلك بوصف كل حالة على حدة، حتى يحصل التكييف الفقهي لها، ثم تحليل ذلك تحليلا علميا يستجيب لقواعد المناقشة الفقهية وأدبياتها، وحتى تكون الأحكام صحيحة؛ إذ الحكم عن الشيء فرع عن تصوره.

الكلمات المفتاحية:

إسلام أحد الزوجين؛ الفقه الإسلامي؛ المقاصد؛ أهل الكتاب؛ الزواج المختلط.

The Conversion of One Spouse to Islam Rather than the Other

An Objective Jurisprudential Study

Dr. Youssef DIGOUG 

Faculty of Letters and Human Sciences

Cadi Ayyad University - Marrakesh Morocco

Youssef1188@hotmail.com



OPEN ACCESS

Date received: Jan 8, 2024

Date revised: Feb 22, 2024

Date accepted: Mar 21, 2024

DOI: [10.5281/zenodo.12544913](https://doi.org/10.5281/zenodo.12544913)

ABSTRACT

This article investigates a complex social issue within pluralistic societies where spouses adhere to different beliefs, in particular when as one spouses converts to Islam while the other retains his or her original religion. This situation raises significant questions regarding the ruling on the marital contract between these two spouses. The importance of discussing this issue lies in presenting the Sharia ruling, which draws from both comprehensive and partial Sharia evidence. By examining these, Muslims can better comprehend the legalities of their domestic situations, ensuring that the marital relationship adheres to Islamic legal principles. The article is divided into two parts: one addresses a woman's conversion to Islam while her husband remains non-Muslim, and the other discusses a man's conversion to Islam while his wife maintains her original religion. In the first part, we discuss two cases: one where the couple has consummated their marriage and one where they have not. In this regard, the diverse opinions and jurisprudential views of Islamic jurists from different sects are presented. The second part, also examines two cases: one involving a wife who is 'of the Book,' and another involving a non-religious wife. Each cases is analysed in accordance with the demands of the jurisprudential industry, presenting the relevant jurisprudential opinions and the Sharia evidence on which they were based.

KEYWORDS:

One of the Spouses is Muslim; Islamic Fiqh; *Al-Maqasid*, People of the Book; Mixed Marriage.

مقدمة¹

إن من المسائل الشائكة في الفقه الإسلامي التي قضت مضاجع الفقهاء، وأخذت منهم مساحة واسعة من البحث والنظر الفقهي، إسلام أحد الزوجين دون الآخر، لما يستلزم ذلك من الفرقة بينهما، كما هو بيّن في أصول الشريعة الإسلامية وأحكامها الظاهرة، وإن كان في المسألة تفصيلات كثيرة، وأقوال متعددة لفقهاء الإسلام في القديم والحديث، فإذا أسلم الزوجان معاً، فلا إشكال أصلاً، فقد حكى غير واحد من أهل العلم إجماع العلماء على أن نكاحهما باق إذا أسلما معاً، ما لم يكن بينهما نسب أو رضاع؛ لأنه إذا كان من محارمها، أو كان بينهما رضاع محرم، فإن الفرقة تقع بينهما فور إسلام أحدهما ومعرفة الحكم؛ لوجود مانع يمنع استمرار العلاقة الزوجية.

وإذا كانت هذه الصورة لا إشكال فيها، فإن صورة إسلام المرأة دون زوجها، أو إسلام الزوج دون امرأته، تستدعي دراسة وافية، وبحثاً رصينا، يفي بالغرض، ولا يخل بالمقصد، وهو ما سنبحثه من خلال مطالب هذه المقالة إن شاء الله.

فما هو القول الفقهي الراجح في هاتين المسألتين، الذي يراعي حكم الشريعة من جهة. وواقع هذه الفئة من جهة أخرى، من غير غلو في الفتوى ولا تقصير أو جفاء عنها؟
إن دراستنا لهذه القضايا يمكن تقسيمها إلى حالتين اثنتين هما: إسلام المرأة مع بقاء زوجها على دينه، وإسلام الرجل مع بقاء زوجته على دينها.

المبحث الأول: إسلام المرأة مع بقاء زوجها على دينه

نفرد في هذا المبحث بين حالتين. الحالة الأولى: إذا كانت المرأة مدخولاً بها، والحالة الثانية: إذا كانت غير مدخول بها. فأما الحالة الأولى فقد اختلف الفقهاء فيها على عدة أقوال، وجمهور الفقهاء على أن الأمر يرتبط بانقضاء العدة، فإن أسلم الزوج قبل انقضاء عدتها فهما على نكاحهما، وإن لم يسلم حتى انقضت

¹ To cite this article:

DIGOUG, Youssef, The Conversion of One Spouse to Islam Rather than the Other: An Objective Jurisprudential Study, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, Vol. 1, Issue 1, June 2024, 163-177.

يوسف دكوك، إسلام أحد الزوجين دون الآخر: دراسة فقهية مقاصدية، مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، مج. 1، ع. 1، يونيو 2024، 163-177.

العدة وقعت الفرقة، وتنكح بعده من تشاء¹. لكن إذا انقضت عدة المرأة التي أسلمت قبل زوجها، فهل يفسخ النكاح بمجرد انقضاء العدة أم لا يفسخ؟

الحالة الأولى: إذا كانت المرأة مدخولا بها

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على أقوال.

أولاً: قول الجمهور

إذا انقضت العدة قبل أن يسلم الزوج انفسخ العقد، فلو أسلم بعد ذلك ورغبا في الرجوع فلا بد من عقد جديد. قال الشافعي رحمه الله: "ولم أعلم مخالفا في أن المتخلف عن الإسلام منهما إذا انقضت عدة المرأة قبل أن يسلم انقطعت العصمة بينهما، وسواء خرج المسلم منهما من دار الحرب وأقام المتخلف فيها، أو خرج المتخلف عن دار الإسلام، أو خرجا معا، أو أقاما معا، لا تصنع الدار في التحريم والتحليل شيئا إنما يصنعه اختلاف الدينين"².

واستدل أصحاب هذا القول على ما ذهبوا إليه بالأدلة الآتية:

أ/ حديث أم حكيم بنت الحارث بن هشام رضي الله عنها، أنها كانت تحت عكرمة بن أبي جهل رضي الله عنه، فأسلمت يوم الفتح، وخرج عكرمة هاربا من الإسلام حتى قدم اليمن، فارتحلت أم حكيم حتى قدمت فدعته إلى الإسلام فأسلم، فقدم على النبي صلى الله عليه وسلم، فلما رآه النبي صلى الله عليه وسلم وثب إليه فرحا وما عليه رداؤه، حتى بايعه³، وهذا الحديث أخرجه مالك في الموطأ، من رواية ابن شهاب الزهري مرسلا. وقد قال الباجي في المنتقى⁴: "ومراسيل ابن شهاب لا يحتج بها"، وذكر الباجي أن قصة عكرمة قد اشتهرت، وتواتر خبرها، فكان ذلك يقوم لها مقام الإسناد المتصل، كما في المنتقى، في نفس الموضوع، وهذا لا يغني عن انقطاعها وضعفها. وزاد البيهقي في آخره: "فثبتنا على نكاحهما"⁵، قالوا: وقد كان ذلك أثناء عدتها، كما تدل عليه ترجمة الباب عند الإمام البيهقي.

¹ ابن قدامة المقدسي، المغني، مكتبة القاهرة، 1968، 558/7.

² محمد بن إدريس الشافعي، الأم، دار المعرفة، بيروت، 1990، 45-44/5.

³ مالك بن أنس، الموطأ برواية محمد بن الحسن الشيباني، تح. عبد الوهاب عبد اللطيف، المكتبة العلمية، ط2، في كتاب الطلاق، باب: المرأة تسلم قبل زوجها، رقم: 602.

⁴ الباجي أبو الوليد، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1332هـ، 22/3.

⁵ أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، تح. محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003، في كتاب النكاح، باب: من قال: لا يفسخ النكاح بينهما بإسلام أحدهما إذا كانت مدخولا بها، حتى تنقضي عدتها قبل إسلام المتخلف منهما، رقم: 14064.

ب/ قول ابن شهاب رحمه الله: "كان بين إسلام صفوان وبين إسلام امرأته نحو من شهر"، وقال: "ولم يبلغنا أن امرأة هاجرت إلى الله ورسوله وزوجها كافر مقيم بدار الكفر، إلا فرقت هجرتها بينها وبين زوجها، إلا أن يقدم زوجها مهاجراً قبل أن تنقضي عدتها"¹، وقد أخرج مالك في الموطأ بلاغاً، وقال ابن عبد البر في التمهيد²: "لا أعلمه يتصل من وجه صحيح"، وقال الباجي في المنتقى: "ومراسيل ابن شهاب لا يحتج بها"³، وقول ابن عبد البر: "وهو حديث مشهور معلوم عند أهل السير، وابن شهاب إمام أهلها، وشهرة هذا الحديث أقوى من إسناده إن شاء الله"⁴، لا يغني عن ضعفه، كما هي الصناعة الحديثية.

ج/ قول ابن شبرمة: "كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يسلم الرجل قبل المرأة، والمرأة قبل الرجل، فأيهما أسلم قبل انقضاء عدة المرأة فهي امرأته، فإن أسلم بعد العدة فلا نكاح بينهما"⁵.

ثانياً: قول الشعبي⁶ والنخعي⁷

وقد اختاره ابن تيمية وابن القيم⁸: إن النكاح موقوف، فإن أسلم الزوج قبل انقضاء عدتها فهي زوجته، وإن انقضت عدتها فلها أن تنكح من شاءت، وإن شاءت تربصت، فإن أسلم كانت زوجته من غير حاجة إلى تجديد نكاح. واستدل أصحاب هذا القول بالأدلة الآتية:

أ/ حديث ابن عباس رضي الله عنهما، أن النبي صلى الله عليه وسلم رد ابنته زينب على أبي العاص، وكان إسلامها قبل إسلامه بست سنين على النكاح الأول، ولم يحدث شهادة ولا صداقاً⁹، وهو عند

¹ مالك في الموطأ بلاغاً، في كتاب النكاح، نكاح المشرك إذا أسلمت زوجته قبله، رقم: 2002.

² ابن عبد البر النمري، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تح. مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 1387هـ، 19/12.

³ الباجي، المنتقى، 225/3.

⁴ ابن عبد البر، التمهيد، 19/12.

⁵ مالك، الموطأ، في كتاب النكاح، نكاح المشرك إذا أسلمت زوجته قبله، رقم: 1141.

⁶ أبو بكر ابن أبي شيبة، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار (مصنف ابن أبي شيبة)، تح. كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 92/5، رقم: 18620.

⁷ مصنف ابن أبي شيبة، 92/5، رقم: 18621.

⁸ ابن القيم محمد بن أبي بكر، أحكام أهل الذمة، تح. يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري، رمادي للنشر، الدمام، ط1، 1997، 694/2.

⁹ أحمد بن حنبل الشيباني، المسند، تح. شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة ط1، 2001، 195/4، رقم: 2366.

الترمذي في سننه بلفظ: "ولم يُحدث نكاحا"، وقال بعده: "ليس بإسناده بأس"¹. وفي رواية: "رد ابنته زينب على زوجها أبي العاص بعد سنتين بنكاحها الأول، ولم يُحدث صداقا"².

وأما حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رد ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع بمهر جديد ونكاح جديد"، فقد أخرجه أحمد في مسنده³، وقال عبد الله بن أحمد بعد هذه الرواية: "قال أبي: ... هذا حديث ضعيف، أو قال: واه... والحديث الصحيح الذي روي أن النبي صلى الله عليه وسلم أقرهما على النكاح الأول"، وأخرجه الترمذي في سننه⁴، وقال بعده: "هذا حديث في إسناده مقال"، فهو لا يصح.

ب/ قول ابن عباس رضي الله عنهما: "كان المشركون على منزلتين من النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين: كانوا مشركي أهل حرب يقاتلهم ويقاثلونه، ومشركي أهل عهد لا يقاتلهم ولا يقاثلونه، وكان إذا هاجرت امرأة من أهل الحرب لم تُخطب حتى تحيض وتطهر، فإذا طهرت حل لها النكاح، فإن هاجر زوجها قبل أن تنكح ردت إليه..."⁵

قال ابن القيم موضحاً: "وبالجملة، فتجديد رد المرأة على زوجها بانقضاء العدة، لو كان هو شرعه الذي جاء به لكان هذا مما يجب بيانه للناس من قبل ذلك الوقت، فإنهم أحوج ما كانوا إلى بيانه، وهذا كله - مع حديث زينب - يدل على أن المرأة إذا أسلمت وامتنع زوجها من الإسلام فلها أن تتريص وتنتظر إسلامه، فإذا اختارت أن تقيم منتظرة لإسلامه فإذا أسلم أقامت معه، فلها ذلك، كما كان النساء يفعلن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، كزينب ابنته وغيرها، ولكن لا يمكنه من وطئها، ولا حكم له عليها ولا نفقة ولا قسم، والأمر في ذلك إليها لا إليه، فليس هو في هذه الحال زوجا مالكا لعصمتها من كل وجه، ولا يحتاج إذا أسلم إلى ابتداء عقد يحتاج فيه إلى ولي وشهود ومهر وعقد، بل إسلامه بمنزلة قبوله للنكاح، وانتظارها بمنزلة الإيجاب"⁶.

¹ محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تح. أحمد محمد شاكر (الجزءان الأول والثاني)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (الجزء الثالث)، وإبراهيم عطوة عوض (الجزءان الرابع والخامس)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط1، 1975، في النكاح، باب: ما جاء في الزوجين المشركين يسلم أحدهما، رقم: 1143.

² أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تح. مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1990، في كتاب معرفة الصحابة، ذكر بنات رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد فاطمة رضي الله عنهن، ذكر زينب بنت خديجة، وهي أكبر بنات رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم: 6846.

³ أحمد بن حنبل الشيباني، المسند، (529/11)، رقم: 6938.

⁴ سنن الترمذي في كتاب النكاح، باب: ما جاء في الزوجين المشركين يسلم أحدهما، رقم: 1142.

⁵ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه)، تح. محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، في كتاب الطلاق، باب: نكاح من أسلم من المشركات وعدتهن، رقم: 5286.

⁶ ابن القيم، أحكام أهل الذمة، 2/662.

ومعنى ذلك أن نكاحها الأول يبقى قائماً ولكنه موقوف، فلا تحل المعاشرة الزوجية بينهما بحال، حتى إذا تزوجت من آخر انحل العقد الأول، وإذا أسلم زوجها قبل أن تزوج غيره ردت إليه إذا رغبت في ذلك.

ثالثاً: رأي الشيخ القرضاوي

ذهب الدكتور يوسف القرضاوي رحمه الله إلى جواز إقامة المرأة التي أسلمت مع زوجها في بيت الزوجية، وهي تترىب إسلامه، تشترك معه الفراش كما تشترك معه الإقامة، وقد انطلق من المذهب الفقهي الذي رجحه ابن القيم، الذي يعتبر أوسع المذاهب في هذه المسألة، ليزيده سعة ويجيز ما أجاز، وقد سبق من مذهب ابن تيمية وابن القيم أن المرأة إذا أسلمت ولم يسلم زوجها، أنها تترىب وتنتظر أن يسلم إن شاءت؛ لكن لا تمكنه من نفسها، فإن أسلم ولو بعد سنين فهو زوجها، من غير تجديد عقد النكاح.

وفي نظر الدكتور يوسف القرضاوي أن اختيار ابن القيم له وزنه وأدلته، ولكن تظل فيه مشكلة عملية، وهي أن تبقى المرأة مع زوجها تنتظر إسلامه ولو مكثت سنين من غير أن تمكنه من نفسها، فهل يصبراً على أن يعيش تحت سقف واحد سنين، ولا يقرب أحدهما الآخر، وخصوصاً إذا كانا شابين؟

وأشار إلى أهمية إيراد قول علي عن المرأة تسلم قبل زوجها: "هو أملك ببضعها ما دامت في دار هجرتها"، وقوله في الرواية الأخرى: "هو أحق بها ما لم تخرج من مصرها"، وهذا الحديث الذي ذكره الدكتور رحمه الله لم نجده بهذا اللفظ، وإنما وجدناه عن سعيد بن المسيب أن علياً قال: "هو أحق بنكاحها ما كانت في دار هجرتها"¹، وصحح إسناده عبد الله الجديع، في بحث: إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه².

واعتبر هذا الحكم دليلاً على ما ذهب إليه من جواز بقاء المرأة التي أسلمت مع زوجها في بيت الزوجية، يشتركان الفراش كما يشتركان المقام به، وذلك لأن المؤمنين مطالبون إذا جاءهم المؤمنات مهاجرات وعلموا صدق إيمانهن ألا يرجعوهن إلى الكفار، فيعرضوهن للفتنة في دينهن، ولكن إذا بقيت المرأة في دارها لم تغادرها إلى دار الإسلام وأقامت مع زوجها فهي امرأته³.

ثم قال الدكتور: "وفي رأيي أن هذا قول وجيه ترجحه حاجة المسلمات الجديدات الباقيات مع أزواجهن في ديارهن غير الإسلامية إلى بقاءهن مع أزواجهن، ولا سيما إذا كن يرتجبن إسلامهم، وخصوصاً إذا كان لهن منهم أولاد يخشى تشتيتهم وضياعهم"⁴.

¹ أبو جعفر الطحاوي، شرح معاني الآثار، تج. محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق، عالم الكتب، ط1، 1994، في كتاب السير، باب:

الحرية تسلم في دار الحرب فتخرج إلى دار الإسلام، ثم يخرج زوجها بعد ذلك مسلماً، رقم: 5271.

² مجلة مجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، العدد: 2، ص: 124.

³ يوسف القرضاوي، في فقه الأقليات المسلمة، دار الشروق، ط3، 2007، ص: 120.

⁴ القرضاوي، في فقه الأقليات المسلمة، ص: 120.

ولا شك أن الحاجة تنزل منزلة الضرورة في إباحة المحظور، لكن أنى لها أن تبيح ما كان الأصل فيه التحريم لذاته؛ إذ إن زواج المسلمة بغير المسلم محرم لذاته بنص القرآن في قوله: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا} وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ¹، وما كان كذلك لا تبيحه الحاجة، وإنما يباح بالضرورة التي يخشى منها فوات أحد الكليات الخمس، فمن كانت في حالة اضطرار جاز لها ذلك، ومن لم تصل إلى درجة الضرورة يمنع عنها البقاء مع الزوج بعد إسلامها في بيت الزوجية لارتفاع الاضطرار عنها، والله أعلم.

واستدل الدكتور القرضاوي على ما ذهب إليه أيضا بما ذكر ابن القيم من حديث عبد الله بن يزيد الخطمي عن عمر رضي الله عنه²، مؤكدا أن ظاهر القضية ليس مع ابن القيم؛ لأن هذه الرواية أفادت أنه أجاز لها أن تقيم عليه، وظاهر هذا يقتضي أن تجوز معاشرته لها؛ لأن هذا مقتضى الإقامة مع الزوج، وذلك أن ابن القيم أول هذا الظاهر قائلا: "وليس معناه أنها تقيم تحته وهو نصراني بل تنتظر وتبرص"، ثم قال الدكتور: "لو أن مجتهدا أخذ بظاهر قول عمر لم يكن عليه من حرج"³.

ونقول إن الدكتور رعاه الله أغفل أن تأويل ابن القيم لظاهر هذه القضية اعتمد فيه على ما دل عليه حديث زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، لما نهاها النبي صلى الله عليه وسلم عن تمكينها أبا العاص من نفسها، كما في حديث عائشة رضي الله عنها قال: صرخت زينب رضي الله عنها: أيها الناس، إني قد أجرت أبا العاص بن الربيع، قال: فلما سلم رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلواته أقبل على الناس، فقال: "أيها الناس هل سمعتم ما سمعت؟" قالوا: نعم، قال: "أما والذي نفس محمد بيده ما علمت بشيء كان حتى سمعت منه ما سمعتم، إنه يجير على المسلمين أديانهم"، ثم انصرف رسول الله فدخل على ابنته زينب، فقال: "أي بنية، أكرمي مثواه، ولا يخلص إليك فإنك لا تحلين له"⁴، وقد قال البيهقي عن هذا الحديث: "هكذا أخبرنا في كتاب المغازي منقطعاً، وحدثنا به في كتاب المستدرک عن يزيد بن رومان، عن عروة، عن عائشة قالت: صرخت زينب، فذكره"، قلنا: كلهم من طريق محمد بن إسحاق، وهو مدلس، لكن صرح بالسماع من يزيد بن رومان في رواية الحاكم والبيهقي.

وهذا التأويل المذكور مستساغ لاعتماده على نص شرعي، فليس فيه تكلف ولا تعسف، وغاية ما يدل عليه اللفظ الوارد في الأثر وهو: "وإن شاءت أقامت عليه" هو ما ذكره ابن القيم، وقد وقفنا من كلام

¹-البقرة: 219.

² سبق تخريجه.

³ ينظر: في فقه الأقليات المسلمة، ص: 121.

⁴ مستدرک الحاكم، في كتاب معرفة الصحابة، ذكر مناقب أبي العاص بن الربيع ختن رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم: 5038؛ أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، تح. محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003، 162/9، رقم: 18178.

علماء اللغة على ما يؤكد ذلك، خصوصاً وأن الرواية فيها عبارة "أقامت عليه"، لا "أقامت معه"، وهناك بون شاسع في الدلالة بين العبارتين، من ذلك ما قاله الأزهرى: "إذا انتظر أمراً أو أقام عليه، فهو متمكث ومنتظر"¹، وحتى لو سلمنا بدلالة ذلك على الإقامة معه، فأين الدليل على جواز المعاشرة بينهما والجماع، بل هذا بعيد كل البعد عن دلالة هذه العبارة.

ولا ننسى أن هذا الحكم قضى به عمر وهو أمير المؤمنين وحاكم الدولة، وكيف له أن يجيز بقاء مسلمة تحت غير مسلم في دولة المسلمين يفتريشها، وهو ما أباه النبي صلى الله عليه وسلم لابنته مع زوجها أبي العاص لما حل عليها في المدينة، بل لم يأذن لها في العشرة الزوجية إلا بعد أن أسلم، والله أعلم.

وقد أكد القرضاوي رأيه الفقهي بما ذكره ابن القيم عن الزهري أنه قال: إن أسلمت ولم يسلم زوجها فهما على نكاحهما ما لم يفرق بينهما سلطان، وقد وجدناه عند ابن أبي شيبة في المصنف²، بلفظ: "أيا يهودي أو نصراني أسلم، ثم أسلمت امرأته فهما على نكاحهما، إلا أن يكون فرق بينهما سلطان"، وصرح إسناده عبد الله الجديع، في بحث: إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه³، ثم قال الدكتور: "وهذا تيسير عظيم للمسلمات الجدد، وإن كان يشق على الكثيرين من أهل العلم؛ لأنه خلاف ما ألفوه وتوارثوه، ولكن من المقرر المعلوم أنه يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء، وهذه قاعدة فقهية مقررة، ولها تطبيقات فرعية كثيرة، وهي: التفريق بين الابتداء والانتفاء، فيتسامح في البقاء والانتفاء، ما لا يتسامح في الابتداء، فنحن منهيون ابتداء أن نزوج المرأة لكافر"⁴. وهذا مما لا يجوز التهاون فيه، فلا تزوج مسلمة ابتداء لغير مسلم، ولكن نحن هنا لم نزوجها، بل وجدناها متزوجة قبل أن تدخل في ديننا، ويحكم عليها شرعنا"⁵.

وما قال الشيخ القرضاوي بعيداً؛ لأن غاية ما يفهم من كلام الزهري أن النكاح بينهما موقوف، إلا إذا تدخل الحاكم ففرق بينهما لمصلحة اقتضت ذلك، بمعنى أن للحاكم سلطة في التفريق بينهما، فيرتفع بذلك حق المرأة في التريص وانتظار إسلام الرجل؛ لحكم السلطان بفراقهما، فهو كلام مجمل تبينه الأحاديث والآثار التي سقنا سابقاً، خصوصاً وأنه يتحدث عن هذه الحالة في الدولة الإسلامية، لا عن دولة من دول غير المسلمين.

¹ الأزهرى محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تج. محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط1، 2001، 107/10.

² ابن أبي شيبة في المصنف، في كتاب الطلاق، ما قالوا: فيه إذا أسلم وهي في عدتها؟ من قال: هو أحق بها، رقم: 18323.

³ مجلة مجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، العدد: 2، ص: 124.

⁴ البقرة: 219.

⁵ في فقه الأقليات المسلمة، ص: 121.

ترجيح الحالة الأولى

وفي ختام هذه المسألة نرى أن القول الراجح هو قول ابن تيمية وابن القيم ومن ذهب مذهبهما، من أن عقد نكاح المرأة التي أسلمت دون زوجها موقوف، فإن أسلم زوجها قبل انقضاء عدتها فهي زوجته، وإن انقضت عدتها فلها أن تنكح من شاءت، وإن شاءت تربصت وانتظرت إسلامه، فإن أسلم ولو بعد سنوات طويلة كانت زوجته من غير حاجة إلى تجديد عقد النكاح، وذلك للاعتبارات الآتية:

1/ قوة الأدلة التي استدلوها بها.

2/ أن قول الجمهور بتوقف الفرقة على انقضاء العدة يُرد من أوجه:

أ/ أن حديث ابن عباس السابق دل أن الفرقة بين زينب وزوجها أبي العاص دامت سنين، وأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يحدث شهادة ولا صداقا.

ب/ أن حديث أم حكيم بنت الحارث لا دليل فيه على أن رجوعها إلى زوجها عكرمة بن أبي جهل كان في العدة. بل الأمر يَحتمل، خصوصا وأنه قدم اليمن ثم ارتحلت وراءه، ثم دعت، ثم استجاب، ولا شك أن هذا كله يتطلب وقتا ليس بالقصير، وإذا وقع الاحتمال سقط الاستدلال، هذا إن قلنا بصحته، وإلا فهو من مراسيل ابن شهاب التي لا يحتج بها، كما قرره علماء الحديث، وأكد ذلك الباجي بقوله: "ومراسيل ابن شهاب لا يحتج بها"¹.

ج/ أن قول ابن شهاب الزهري من بلاغات مالك، ولم نجد من وصله، حتى إن ابن عبد البر قال فيه: "لا أعلمه يتصل من وجه صحيح"²، وإنما اكتفى لقبوله بشهرته³، وليس ذلك من الصناعة الحديثية، وهو نفسه ما وقع فيه الباجي، وإن كان حكم عليه بالضعف لعدة الإرسال⁴.

3/ أن ما ذهب إليه القرضاوي لا تسعفه الآثار الواردة في المسألة، وفي نظرنا يستثنى من ذلك حالة الضرورة القصوى بمعناها الأصولي، التي قد تعرض للمرأة التي أسلمت في ديار غير المسلمين، فلها أن تقيم مع هذا الزوج في بيت الزوجية، من غير أن تتمكن من نفسها، ما دامت الضرورة قائمة، فإذا زالت العلة زال الحكم، ومن كانت قادرة على تحمل تبعات خروجها من بيت الزوجية، وفراقها لزوجها، وتحمل أعباء أبنائها - إن كان لها أبناء-، ونفقاتهم، ورعايتهم، لم يجز لها أن تقيم معه تحت سقف واحد، وإنما لها

¹ المنتقى شرح الموطأ، 225/3.

² التمهيد، 19/12.

³ المصدر نفسه.

⁴ المنتقى، 225/3.

أن تدعوه إلى الإسلام، وتربص إسلامه، ولو دام ذلك سنين عددا، ولا نرى لإعمال قاعدة الحاجة وجها معتبرا في هذا السياق.

ونشير هنا إلى أن بعض الزوجات في الدول الغربية لا يعرض لها كبير إشكال في حال طلب الزوجة للفراق والطلاق؛ لأنها في أصلها لا تقوم على تماسك الأسرة الذي نعرفه نحن المسلمين من ديننا، فقد يكون الزوج في مدينة، والزوجة في أخرى، ولا يلتقيان إلا يسيرا، فلا يُشكل ذلك حرجا للزوجين كبيرا، وما كان الأمر فيه كذلك فإن الفراق فيه سهل يسير، ودور المفتي الشرعي هو دراسة كل حالة على حدة، وتعيين ما يجب الأخذ به من فتاوى، بما يتوافق مع حال المرأة من جهة، وواقع أسرتها من جهة أخرى، بما لا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية.

ولا شك أن موقف المرأة المسلمة التي لم تتزوج رجلا آخر بعد انقضاء عدتها من زوجها، وفاء له، وانتظارا لإسلامه، لتعود إلى حياتها الزوجية معه؛ لكون الإسلام يجيز لها ذلك يمكن أن يكون له التأثير الكبير على هذا الزوج، فيدخل في دين الله، كما أنه يعطي غير المسلمين نظرة حسنة عن هذا الدين، مما يشجعهم على الدخول فيه، وهذه الأخلاق مما يحتاجه المسلمون في بلاد الغرب، والله أعلم.

الحالة الثاني: إذا كانت المرأة غير مدخول بها

إذا كانت المرأة التي أسلمت دون زوجها غير مدخول بها فقد اختلف الفقهاء في حكمها على قولين:

أولا: قول المالكية¹ والشافعية² والحنابلة³

إن الفرقة تقع ساعة إسلامها، ولا انتظار لعدة؛ إذ لا عدة على غير المدخول بها، واعتمدوا مجموعة من الاستدلالات، منها:

أ/ أن اختلاف الدين بين المسلمة وزوجها غير المسلم يمنع الإقرار على النكاح، فإذا وجد قبل الدخول تعجلت الفرقة؛ لأن ملك النكاح غير متأكد بالدخول فينقطع بمجرد إسلامها.

ب/ أن الطلاق قبل الدخول يقطع النكاح في الحال، وكذلك الإسلام قبل الدخول يقاس عليه.

¹ ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، تح. محمد محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2، 1980، 549/2.

² النووي، منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، تح. عوض قاسم أحمد عوض، دار الفكر، ط1، 2005، 213/1.

³ ابن قدامة المقدسي، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، ط1، 1994، 51/3.

ثانيا: قول ابن تيمية و ابن القيم

وهو القول بعدم التفريق بين المدخول بها وغير المدخول بها، وأن المرأة إذا سبقت زوجها بالإسلام فالأمر إليها، ولا حكم له عليها، ولا نفقة ولا قسم، والنكاح باق مالم تنكح زوجا غيره، ولها أن تنتظر إسلامه¹.

المبحث الثاني: إسلام الزوج مع بقاء المرأة على دينها

أحوال ذلك كالآتي:

الحالة الأولى: إذا كانت كتابية

في هذه الحالة الإجماع على أن النكاح باق، ولا تأثير لإسلامه في فسخه، وقد وضع ذلك ابن القيم رحمه الله بقوله: "فإن كانت المرأة كتابية لم يؤثر إسلامه في فسخ النكاح، وكان بقاؤه كابتدائه... وليس بين أهل العلم في هذا اختلاف"².

الحالة الثانية: إذا كانت غير كتابية

1/ أقوال الفقهاء في المسألة على ثلاثة:

أ/ قول الحنفية:

أنه إذا هاجر بعد إسلامه فرق بينهما بمجرد صيرورته في دار الإسلام، وإذا لم يهاجر لا تبين منه حتى تحيض ثلاث حيضات. قال السعدي رحمه الله وهو يتحدث عن أحوال إسلام أحد الزوجين في دار غير المسلمين: "الأول: أن يسلم أحدهما دون الآخر ويمكث ثم، ولا يخرج إلى دار الإسلام، فإن المرأة لا تبين من زوجها حتى تحيض ثلاث حيض؛ لأنه ليس ثمة السلطان يعرض على الآخر الإسلام، فإذا مضت ثلاث حيض وقعت الفرقة بينهما. الثاني: أن يسلم أحدهما ويخرج إلى دار الإسلام، فإن المرأة تبين من زوجها عند أبي حنيفة وأصحابه؛ لاختلاف الدارين"³.

ب/ قول المالكية⁴، ورواية عند الحنابلة⁵: أنه يفسخ العقد دون عدة.

¹ أحكام أهل الذمة، 2/ 662.

² المصدر نفسه، 2/ 640.

³ السُّعْدِي الحنفي، النتف في الفتاوى، تج. صلاح الدين الناهي، دار الفرقان، مؤسسة الرسالة عمان- بيروت، ط2، 1984، (1/309).

⁴ ينظر: الكافي في فقه أهل المدينة، 2/ 549.

⁵ ينظر: الكافي في فقه الإمام أحمد، 3/ 51.

ج/ قول الشافعية¹، والرواية الأخرى عند الحنابلة²: أنها تبين منه، فإذا أسلمت قبل أن تنقضي العدة فهي امرأته، وإن أسلمت بعد انقضاء العدة فلا سبيل له عليها.

2/ القول المختار

يظهر رجحان القول الثالث؛ لأن المرأة تبين من زوجها بمجرد إسلامه؛ لكونها غير كتابية، كما دل عليه قوله تعالى: {فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ}،³ وإنما تضمن النبي عن استدامة نكاح المشركة، وهي مقيمة على شركها، ويتربص بها مدة عدتها، فإن أسلمت فهي امرأته، وإذا انقضت العدة قبل أن تسلم فلا سبيل له عليها⁴.

خاتمة

وفي ختام هذه الورقات ونهاية هذه الصفحات نقول إن الغاية من تنزيل الأحكام الشرعية على واقع الأقليات المسلمة هو تحقيق مقصد الشارع منها، وإن تحقق مقاصد الأحكام عند التنزيل ينبني على تحقيق المناط في الواقع، بحيث ينظر المجتهد إلى مدى تحقيق الحكم الشرعي المراد تنزيله لمقصده الشرعي، فإذا ترجح حصول مقصد الشارع أمضى تنزيل الحكم على وفقه، ومن المعلوم أن جلب المصالح ودرء المفاسد هو مقصد الشارع من التشريع، وقد سنع أنواع الأصول الشرعية بمجال واسع لاجتهاد الفقهاء في تنزيل الفتاوى وتكييفها وفق المتغيرات الطارئة، والنوازل الحاصلة، خصوصاً على الأقليات المسلمة، فراعوا فيها مآلات الأفعال والنيات والعوائد والأحوال، وسلكوا مسالك تليق بالأحكام، والتفتوا إلى المعاني والحكم، وأقروا الكثير من المقاصد الإجمالية التي تضافرت النصوص والاجتهادات الشرعية على إثباتها والاعتداد بها، كمرعاة المصالح من الضرورات والحاجات، وغيرها من المقاصد العظيمة التي جاءت بها الشريعة.

وقد تناولنا في هذه المقالة موضوع إسلام أحد الزوجين دون الآخر من خلال بحث الصورتين: صورة إسلام المرأة مع بقاء زوجها على دينه، وصورة إسلام الرجل مع بقاء المرأة على دينها، ومايزنا في الصورة الأولى بين المرأة غير المدخول بها والتي ترجح القول في حالتها بالفرقة بينهما لعلة اختلاف الدين، والمرأة المدخول بها، والتي ترجح القول في حالتها بالإبقاء على العقد، تربصاً لإسلام الزوج، فإن أسلم فهما على

¹ ينظر: منهاج الطالبين، 213/1.

² ينظر: الكافي في فقه الإمام أحمد، 51/3.

³ المتحنة: 10.

⁴ ينظر: أحكام أهل الذمة، 688/2.

العقد الأول، وبحثنا هل لها أن تبقى معه تشاركه الفراش؟ وقد بان من خلال المناقشة الفقهية لمباحثها عدم جواز ذلك تحت أي ذريعة، أو تعليل.

أما صورة إسلام الزوج مع بقاء المرأة على دينها فممايزنا فيها بين حالات هذه المرأة، فإن كانت كتابية فالعقد باق على شرعيته بينهما لجواز نكاح الكتابيات في شريعتنا، وإن كانت غير كتابية يفسخ العقد لهذه العلة.


لائحة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- ابن القيم، أحكام أهل الذمة، تحقيق يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري، رمادى للنشر - الدمام، الطبعة الأولى، 1418هـ/1997م.
- ابن عبد البر النمري، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، 1387هـ.
- ابن عبد البر: الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 1400هـ/1980م.
- ابن قدامة المقدسي، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1414هـ/1994م.
- أبو بكر ابن أبي شيبة، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار (مصنف ابن أبي شيبة)، تحقيق كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى، 1409م.
- أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، 1424هـ/2003م.
- أبو جعفر الطحاوي، شرح معاني الآثار، تحقيق محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق، راجعه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشلي، عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1414هـ/1994م.
- أحمد بن حنبل الشيباني، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، وإشراف عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421هـ/2001م.
- الأزهرى، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى، 2001م.
- الباجي أبو الوليد، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة - بجوار محافظة مصر، الطبعة الأولى، 1332هـ.
- البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه)، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ.

-
- الترمذي محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق وتعليق أحمد محمد شاكر (الجزءان الأول والثاني)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (الجزء الثالث)، وإبراهيم عطوة عوض (الجزءان الرابع والخامس)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية.
- الحاكم أبو عبد الله، المستدرک على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ/1990م.
- السُّعدي الحنفي، النتف في الفتاوى، تحقيق المحامي الدكتور صلاح الدين الناهي، دار الفرقان، مؤسسة الرسالة عمان-الأردن، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، 1404هـ/1984م.
- الشافعي محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة-بيروت، بدون طبعة، 1410هـ/1990م.
- القرضاوي يوسف، في فقه الأقليات المسلمة، دار الشروق، الطبعة الثالثة 2007م.
- مالك بن أنس، الموطأ برواية محمد بن الحسن الشيباني، تعليق وتحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، المكتبة العلمية، الطبعة الثانية.
- موفق الدين بن قدامة، المغني، مكتبة القاهرة، بدون طبعة، 1388هـ - 1968م.
- النووي محيي الدين، منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، تحقيق عوض قاسم أحمد عوض، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1425هـ/2005م.
-

مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية



 الدكتور نور الدين قراط

* كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة محمد الأول، وجدة المغرب

karrat.n.2001@gmail.com

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 13 يناير 2024

تاريخ التعديل: 27 فبراير 2024

تاريخ القبول: 5 أبريل 2024

المعرف الرقمي: DOI: 10.5281/zenodo.12545253

الملخص:

تسعى هذه المقالة إلى تناول موضوع مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، وذلك بهدف إمارة اللثام عن العلاقة المتقاطعة بين علم أصول الفقه ونظرية مقاصد الشريعة الإسلامية. وقد توزع هذه المقالة مبحثان، تم تخصيص أحدهما للعلاقة الوثيقة بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة انطلاقاً من آراء مجموعة من الفقهاء الأصوليين والمقاصديين.

أما المبحث الآخر، فقد عقدناه لمقاصد الشريعة ومسلك الاستقراء الذي يشكل مقوماً جوهرياً في هذا العلم، حيث إنه إذا كانت المقاصد الشرعية لا بد لها من دليل فهذا الدليل في الغالب هو مسلك الاستقراء، الذي يكسب المقاصد قوة ويجعلها تهيمن على عملية الاجتهاد برمتها، ولكن دون أن تستقل في إثبات الحكم الشرعي!

الكلمات المفتاحية:

مقاصد الشريعة؛ أصول الفقه؛ الاستقراء؛ الاجتهاد؛ الشاطبي.

The Objectives of Islamic Law and their Relationship with Legal Evidence

Dr. Nourdine KARRAT 

Faculty of Letters and Human Sciences
Mohamed 1st University - Oujda Morocco
karrat.n.2001@gmail.com



OPEN ACCESS

Date received: Jan 13, 2024

Date revised: Feb 27, 2024

Date accepted: Apr 5, 2024

DOI: [10.5281/zenodo.12545253](https://doi.org/10.5281/zenodo.12545253)

ABSTRACT

This article addresses the topic of the objectives of Islamic law (the Maqāsid) and its relationship with legal evidence, focusing on the intersection with the science of the principles of jurisprudence (Uṣūl al-Fiqh) and the theory of Islamic law's objectives. The article is divided into two sections. The first section discusses the close relationship between the principles of jurisprudence and the objectives of Sharia, drawing on the opinions of various jurists. The second section, focuses on the objectives of Sharia and the method of induction, an essential component of this science, since if the objectives of Sharia require evidential support, such support mostly comes from the method of induction. This method not only strengthens these objectives but also ensures their dominance throughout the entire process of diligence, without, however, granting them independence in proving legal rulings.

KEYWORDS:

Objectives of Sharia; Principles of Jurisprudence; Induction; Ijtihad; Al-Shatibi.

مقدمة¹

إن من أهم المباحث الأصولية التي تحتاج إلى عناية الباحثين والدارسين لمجال الأحكام الشرعية وقواعد استخراجها وتوجيه النظر فيها، ومعالجتها معالجة رصينة متشابكة مع جميع روافدها، لهو مبحث المقاصد الشرعية وعلاقتها بأدلة الأحكام التفصيلية، سواء تعلق ذلك بحيثية الحجية أو توجيه الدلالة أو الثمرة أو ما تعلق منها بمواصفات المستثمر ومستلزماته الداعية إلى الحضور الفقهي النظري والواقعي مع ما نعلمه من كون القدماء والمحدثين قد أدرجوا هذه الأبحاث ضمن كتاباتهم في الأصول عموماً، أو مع أفرادها أحياناً بالاستقلال عند نظرهم للحاجة الداعية إلى ذلك.

فالمقاصد ترجع إلى أصول الفقه عموماً، وما يستدعيه هذا العلم من المشاركات الشرعية اللازمة لحصول الملكة، فإذا كان المجتهد لا يمكنه الاستنباط واستخراج الأحكام من الأدلة الشرعية إلا إذا مهر في أصول الفقه، فكذلك يكون الحال بالنسبة للمقاصد، إذ لا يتم الاستنباط الناجح إلا إذا قام على دراية تامة بمقاصد الشريعة العامة منها والخاصة².

هذا ومن اللافت للنظر أن المقاصد التي نعنيها هنا هي: المقاصد العامة الكبرى التي ترجع إليها الشريعة، وهي المقصد الضروري والحاجي والتحسيني حصراً، بناء على تقسيم استقرائي ينبثق عن عنوان كبير هو: أن الشريعة لمصالح العباد، وعند ملاحظة الشارع لهذه المصالح وجدوا أن هذا الميزان يشير إلى ثلاثة مقاييس: المقياس الأرجح يتعلق بالضرورات، ويليه في الرجحان الحاجيات ثم التحسينيات أو التتمات، وهو ترتيب من استقراء أحكام الشرع، ملحوظة ببصيرة العقل³.

ولأهمية هذه المسألة، ارتأينا أن نكتب هذه المقالة حول موضوع مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، وذلك بغرض استبانة العلاقة المتقاطعة بين علم أصول الفقه ونظرية مقاصد الشريعة الإسلامية. وقد تناولنا ذلك في مبحثين، خصصنا أولهما للعلاقة الوثيقة بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة انطلاقاً من آراء مجموعة من الفقهاء الأصوليين والمقاصديين. أما المبحث الثاني، فقد عقدناه

¹ To cite this article:

KARRAT, Nourdine, The Objectives of Islamic Law and Their Relationship with Legal Evidence, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, Vol. 1, Issue 1, June 2024, 179-193.

نور الدين قراط، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، مج. 1، ع. 1، يونيو 2024، 179-193.

² محمد بكر اسماعيل حبيب، مقاصد الشريعة الإسلامية تأصيلاً وتفعيلاً، دار طبية الخضراء، مكة المكرمة، 2006، ص 88
³ عبد الله بن بيّه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، مركز دراسات مقاصد الشريعة، 2006، ص

لمقاصد الشريعة ومسلك الاستقراء الذي يشكل مقوما جوهريا في هذا العلم، حيث إنه إذا كانت المقاصد الشرعية لا بد لها من دليل فهذا الدليل في الغالب هو مسلك الاستقراء، الذي يكسب المقاصد قوة ويجعلها تهيم على عملية الاجتهاد برمتها، ولكن دون أن تستقل في إثبات الحكم الشرعي!

المبحث الأول: تعالق أصول الفقه ومقاصد الشريعة

إن علماء الأصول لم يتناولوا المقاصد كدليل من الأدلة التي تبني عليها الأحكام الشرعية، وإن وجدت نصوص قد يفهم منها غير هذا، وذلك مثل ما نقله إمام الحرمين ونسبه للإمام الشافعي حيث قال: "ذكر الشافعي في الرسالة ترتيبا حسنا فقال: إذا وقعت واقعة، فأخوج المجتهد إلى طلب الحكم فيها؛ فينظر أولاً في: نصوص الكتاب، فإن وجد مسلكاً دالاً على الحكم، فهو المراد، وإن أعوزه انحدر إلى نصوص الأخبار المتواترة فإن وجدته، وإلا انحط إلى نصوص الأحاد فإن عثر على مغزاه، وإلا انعطف على ظواهر الكتاب فإن وجد ظاهراً لم يعمل بموجبه حتى يبحث عن المخصصات فإن لاح له مخصص ترك العمل بفحوى الظاهر وإن لم يتبين مخصص طرد العمل بمقتضاه ثم إن لم يجد في الكتاب ظاهراً نزل عنه إلى ظواهر الأخبار المتواترة مع انتفاء المختص ثم إلى أخبار الأحاد فإن عديم المطلوب في هذه الدرجات، لم يخض في القياس بعد، ولكنّه ينظر في كليات الشرع، ومصالحها العامة"¹.

ويزيد هذا الأمر وضوحاً أكثر عند حديثه عن تقاسيم العلل والأصول، فيقول: "فأما الضرب الأول: فهو ما يستند إلى الضرورة فنظر القائس فيه ينقسم إلى اعتبار أجزاء الأصل بعضها ببعض وإلى اعتبار غير ذلك الأصل بذلك الأصل إذا اتسق له الجامع فأما اعتبار الجزء بالجزء مع استجماع القياس لشرائط الصحة فهو يقع في الطبقة العليا من أقيسة المعاني. ومن خصائص هذا الضرب أن القياس الجزئي فيه وإن كان جلياً إذا صادم القاعدة الكلية ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية"².

ومن تنبيهاته - أيضاً - على أهمية مراعاة المقاصد، أنه - في سياق الرد على الكعبي المعتزلي الذي اشتهر بإنكار المباح في الشريعة³، قال: "... ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة"⁴.

وفي هذا تنبيه على أهمية المقاصد، إذ بدونها لا يكون لسالك سبيل المجتهدين قدم في الوقوف على مواقع الأحكام الشرعية والاستبصار لمراميها كما هو الشأن عند المجتهدين، وقد وجدنا تقي الدين

¹ الجويني، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تج. عبد العظيم الديب، كلية الشريعة قطر، 1978، 1337/1-1338

² المصدر نفسه، 80/2

³ أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، 1992، 34/1

⁴ الجويني، البرهان في أصول الفقه، 101/1

السبكي - رحمه الله - وهو يبسط الحديث بما يعتبر شرطاً للمجتهد يختم بقوله: "الثالث: أن يكون له من الممارسة والتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع من ذلك وما يناسب أن يكون حكماً له في ذلك المحل وإن لم يصرح به كما أن من عاشر ملكاً ومارس أحواله وخبر أموره إذا سئل عن رأيه في القضية الفلانية يغلب على ظنه ما يقوله فيها وإن لم يصرح له به، لكن بمعرفته بأخلاقه وما يناسبها من تلك القضية فإذا وصل الشخص إلى هذه الرتبة وحصل على الأشياء الثلاثة¹. فقد حاز رتبة الكاملين في الاجتهاد"².

ومن خلال هذا النص -أيضاً- نستفيد أن الدربة وحصول الملكة بطريق التبع لمقاصد الشريعة ومعرفة أصناف أحكامها والفروق فيها يكسب المجتهد قوة ترسخ عنده الاستبصار الذي يحقق له الاطمئنان إلى صحة اجتهاده، إذ بدون ذلك لا ينفك عن التردد وعدم القدرة على استصدار الفتوى ومعرفة الأحكام. كما أننا وجدنا الشاطبي وهو يختصر شروط الاجتهاد فجعلها في شرطين، فقال: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين:

أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

والثاني: التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها... وأما الثاني فهو كالخادم للأول... وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة؛ لأنه المقصود والثاني وسيلة³."

فهو بهذا الفهم العميق لشروط المجتهد يشير إلى معنى عام قد يعبر عنه البعض: بملاحظة القواعد الكلية وتقديمها على الجزئية كما أشار إليه إمام الحرمين، وتكررت في كلام تاج الدين وأبيه تقي الدين السبكي في شرح المنهاج⁴. الشيء الذي جعل الشيخ ابن عاشور يقول: إن تصرف المجتهدين بفقههم في الشريعة يقع على خمسة أنحاء:

النحو الأول: فهم أقوالها، واستفادة مدلولات تلك الأقوال، بحسب الاستعمال اللغوي، وبحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية التي بها عمل الاستدلال الفقهي. وقد تكفل بمعظمه علم أصول الفقه.

¹ وأعلم أن كمال رتبة الاجتهاد تتوقف على ثلاثة أشياء: أحدها: التأليف في العلوم التي يهذب بها الذهن كالعربية وأصول الفقه وغيرهما...

الثاني: الإحاطة بمعظم قواعد الشريعة. الثالث: أن يكون له من الممارسة والتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع.

² تقي الدين السبكي وابنه تاج الدين أبو نصر، الإبهاج في شرح المنهاج، منهاج الوصول إلى علم الأصول للقااضي البيضاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995، 9-8/1

³ الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم، الموافقات في أصول الشريعة، تح. أبو عبيدة مشهور، دار ابن عفان، القاهرة، 1997، 76/2

⁴ عبد الله بن بيه، مشاهد من المقاصد، مؤسسة الإسلام اليوم، السعودية، 2010، ص 140

النحو الثاني: البحثُ عمّا يعارض الأدلّة التي لاحت للمجتهد، والتي استكمل إعمالَ نظره في استفادة مدلولاتها، ليستيقن أن تلك الأدلة سالمةٌ مما يُبطل دلالتها ويقضي عليها بالإلغاء والتنقيح فإذا استيقن أن الدليل سالمٌ عن المعارضِ أعمله، وإذا ألقى له معارضاً نظراً في كيفية العمل بالدليلين معاً، أو رجحان أحدهما على الآخر.

النحو الثالث: قياسُ ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكمٍ ما ورد حكمه فيه بعد أن يعرف علل التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة المُبيّنة في أصول الفقه.

النحو الرابع: إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة، ولا له نظيراً يقاس عليه.

النحو الخامس: تلقّي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده تليّ من لم يعرف علل أحكامها ولا حكمة الشريعة في تشريعها. فهو يتهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع منها، ويستضعف علمه في جنب سعة الشريعة، فيسمّي هذا النوع بالتعبدي. فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها¹.

هذه بعض نصوص الأصوليين من المتقدمين نستبين من خلالها قيمة استيعاب مقاصد الشريعة في نوال أدوات الاجتهاد، نرى ذلك بينا في كلام إمام الحرمين.

ولبيان ما دندن حوله أبو المقاصد أبو إسحاق الشاطبي والعلامة الشيخ الطاهر بن عاشور -رحمهما الله تعالى، يوضح الشيخ بن بيه المقصود والمراد بقوليهما فيقول: "المراد بالاستنجد هو إدراك طبيعة التعامل مع المقاصد والمقاصد وأنها ليست ترفا ذهنياً ولا ثقافة عامة يتعاطها الصحفي والاجتماعي ولا موضوعاً فلسفياً مجرداً أو نظراً. إنها أداة لاستنباط الأحكام الشرعية الخمسة وبالتالي لتكون كذلك لا بد أن تنزل من سماء التنظير إلى أرض العلميات ومن التصور الذهني إلى ميدان التطبيقات. إنه يستنجد بالمقاصد في أكثر من ثلاثين منحنى من مسائل الأصول². يمكن أن نستعير لها كلمة المحائر والأكنسة، لأنها مكامن لؤلؤ الحكم ومكانس ظباء المقاصد وجذور أرومتها وأقناس أجناسها.

وبعد أن استعرض الشيخ هذه المناحي للاستنجد بالمقاصد، قال: "وهذه المناحي التي تسجّل لأول مرة، لو أردنا نشرها - كما تنشر بعد الطية الكتب - لكانت جزءاً كبيراً، لكن مقصودنا من هذا هو الإشارة إلى

¹ ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح. محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2004، 51-40/3

² وهي كلها تقريباً عبارة عن قواعد أصولية، لغوية واستدلالية، تمّ تطعيمها وتسديد العمل بها، باستحضار الفكرة المقاصدية والنظر المقاصدي في إعمالها. ويمكن اعتبارها عملاً نموذجياً لصياغة مقاصدية لعلم أصول الفقه. عبد الله بن بيه بين الأصول والمقاصد د/ احمد الريسوني مقال في موقع الشيخ عبد الله بن بيه.

أن المقاصد هي أصول الفقه بعينها، وهذه المناحي والمدارك أمثلة للوشائج الحميمة والتداخل والتواصل. ولو أمعنا النظر وأعملنا الفكر لأضفنا إليها غيرها. فأقول لطالب العلم: انحُ هذا النحو... وبما قدمنا نكون قد رمينا نظرية استقلال المقاصد عن أصول الفقه بالفند، وأبنا الاندماج بينهما اندماج الروح في الجسد والمعدود في العدد¹.

وعلى مثل ذلك وغير بعيد عنه صار من نقلنا عنهم من الأصوليين المذكورين، حيث كادوا يجعلون فهم مقاصد الشريعة أولى شروط الاجتهاد، بطبيعة الحال في غير معزل عن الشروط الأخرى اللازمة والمعروفة.

المبحث الثاني: مقاصد الشريعة ومسلك الاستقراء الاجتهادي

أما المعاصرون، فقد تبايت أراؤهم حول المقاصد من مبالغ في اعتبارها متجاوز لحدود عمومها حيث جعلوه قطعياً وجعل شمولها مطرداً، غافلاً أو متجاهلاً ما يعتري العموم من التخصيص، وما ينبري للشمول من معوقات التنصيص. فألغوا احكام الجزئيات التي لها معان تخصصها، بدعوى انضوائها تحت مقصد شامل... ولا يخفى في ذلك من المخاطرة والمجازفة في مجال الأحكام الشرعية برمتها.

ومن مجانب للمقاصد متعلقاً بالنصوص الجزئية إلى غاية تلغي المقاصد والمعاني والحكم التي تعترض النص الجزئي وتحد من مدى تطبيقه وتشير إلى ظرفيته، فهي كالمقيد له والمخصص لمدى اعتباره إلى حد المناداة بإبطال المصالح. والمنهج الصحيح وسط بين هذا وذاك، يعطي الكلي نصيبه، ويضع الجزئي في نصابه².

ومن هذا المنطلق تتبع جمال الدين عطية: موضوع الاجتهاد المقاصدي في كتابات المعاصرين، ولم يجد فيها ما يرقى إلى مستوى إثبات دليل جديد يخرج عما ذكره الأصوليون، حيث قال: "والخلاصة: أن هذا البحث الجاد يفتقد الآليات الواضحة لاستخدام المقاصد في العملية الاجتهادية، ولكنه خطوة على الطريق على أي حال. ونخلص إلى أن الاجتهاد المقاصدي بالصورة التي عرضناها لا تستحق أن يطلق عليها هذا المصطلح، فما هي في الحقيقة إلا المصلحة المرسله أو الاستصلاح، كدليل شرعي تكلم فيه الأصوليون منذ القديم، وما عملنا فيه إلا التطوير لما كتبوا والبناء عليه³."

¹ مشاهد من المقاصد، ص 139-165

² المصدر نفسه، ص 166

³ جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالمي للفكر الاسلامي سلسلة المنهجية الاسلامية (17)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2001، ص 197

وبناء عليه يمكن تحرير حكم الاستدلال بالمقاصد بأن يُقال: إن المقصد الشرعي كالحكم الشرعي؛ فكما أنه لا يجوز وصف الحكم بأنه شرعي أو إضافته للشارع إلا بدليل، فكذلك المقصد الشرعي؛ لأنه بدون الدليل في كل منهما يكون ذلك من التقول على الله بغير علم، كما قال تعالى: {فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ}¹. وإذا كانت المقاصد الشرعية لا بد لها من دليل فهذا الدليل في الغالب هو مسلك الاستقراء، الذي يكسب المقاصد قوة ويجعلها تهيمن على عملية الاجتهاد برمتها، ولكن دون أن تستقل في إثبات الحكم الشرعي! ومما يدل على ذلك:

1. أن المقصد الشرعي لم يُسَقِّ لبيان الحكم الشرعي أصالة، وإنما لبيان الغاية من هذا الحكم والنتيجة التي يهدف التكليف إلى تحقيقها؛ وفي ذلك تنبيه للمكلف² بأن يكون قَصْدُهُ فِي الْعَمَلِ مُوَافِقًا لِقَصْدِهِ فِي التَّشْرِيعِ³. ومن المسلم أن النتيجة قد تتحقق وقد لا تتحقق، فلا يلزم من عدم تحققها سقوط التكليف. فمثلاً قوله: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ}⁴. فهذه الآية تثبت الحكم وهو وجوب الصيام، وتثبت المقصد الكلي منه وهو تحقيق التقوى، ولكن إذا لم تتحقق التقوى، أو تحققت التقوى بدون الصيام فلا يعني هذا سقوط التكليف بالصيام.

2. لو جاز أن تستقل المقاصد الكلية في إثبات الحكم الشرعي لنتج عن ذلك ثلاثة لوازم باطلة.

أحدها: تحييد الأدلة التفصيلية أو تهميشها عن أن تهض بما وضعت له، وهو بيان الحكم الشرعي؛ لأن كثيراً من المقاصد الشرعية الكلية فيها من العموم، ما يجعلها تتناول جميع الأحكام الشرعية، أو أكثرها! وهذا يغري الناظر بأن يستغني بها عن الأدلة التفصيلية.

الثاني: فتح السبل إلى تحصيل المصلحة بغير الطريق المشروع فيها، وهذا مناقض لمقصد الشارع؛ لأن المقصد الشرعي كما يرجع في تحديده إلى الشارع، فإن هذا المقصد لا يتم ويتحقق إلا بالسبل الموافقة للشرع المبسوطة في الأدلة التفصيلية⁵.

الثالث: المعاني إذا حصرتها الأصول وضبطتها المنصوصات كانت منحصرة في ضبط الشارع وإذا لم يكن يشترط استنادها إلى الأصول لم تنضبط واتسع الأمر ورجع الشرع إلى اتباع وجوه الرأي واقتفاء حكمة

¹ سورة الأنعام، الآية 144

² خالد بن عبد العزيز بن سليمان آل سليمان، تعارض دلالة اللفظ والقصد في أصول الفقه والقواعد الفقهية دراسة تأصيلية تطبيقية تشمل: - التعارض بين اللفظ الشرعي وما يفهم أنه المقصد الشرعي- التعارض بين اللفظ المكلف وقصده، مطبوعات الجمعية الفقهية السعودية الدراسات الأصولية (8) دار اركنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، 2013، 273/1-280

³ ولذا "يُمْنَعُ بَيْعُ كُلِّ شَيْءٍ عِلْمٌ أَنَّ الْمُشْتَرِيَّ قَصَدَ بِهِ أَمْراً لَا يَجُوزُ كَيْبَعٌ جَارِيَةٌ لِأَهْلِ الْفَسَادِ أَوْ مَمْلُوكٍ" ينظر: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، دمشق، (بدون طبعة وتاريخ)، 7/3

⁴ سورة البقرة، الآية 183

⁵ خالد بن عبد العزيز بن سليمان آل سليمان، 273/1

الحكماء فيصير ذوو الأحلام بمثابة الأنبياء ولا ينسب ما يروونه إلى ربة الشريعة وهذا ذريعة في الحقيقة إلى إبطال أهبة الشريعة ومصير إلى أن كلا يفعل ما يراه ثم يختلف ذلك باختلاف الزمان والمكان وأصناف الخلق وهو في الحقيقة خروج عما درج عليه الأولون¹.

3. لو استقلت المقاصد الكلية في إثبات الحكم الشرعي، وتم الإعراض عن الجزئيات بإطلاق؛ لدخلت مفاصد ولفاتت مصالح، وهو مناقض لمقصود الشارع، ولأنه من جملة المحافظة على الكليات؛ لأنّها يخدم بعضها بعضاً، ولما تخلو جزئية من اعتبار القواعد الثلاث فيها، وقد علم أنّ بعضها قد يعارض بعضها فيقدم الأهم حسباً هو مبيّن في كتاب التزجيج، والنصوص والأقيسة المعتبرة تتضمن هذا على الكمال. فالحاصل أنّه لا بدّ من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كليّاتها، وبالعكس، وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طلقهم في مرامي الاجتهاد².

4. أن المقاصد الكلية فيها من العموم والاتساع في الدلالة ما يجعلها لا تستغني عن الأدلة التفصيلية. فمثلاً: رفع الحرج، وتحقيق العدل، وحفظ الضروريات الخمس، ومنع ما يؤدي إلى النزاع والخصومة في المعاملات،... إلخ، هذه كلها مقاصد عامة يصعب بناء الحكم عليها دون تحديد وتقييد وتفصيل، إذ بدون ذلك تعم الفوضى في الاجتهاد، وتباين التقديرات، وقد تتداخل المصالح، وتتنازع الأهواء³. يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: "وأما العاديّات وكثير من العبادات أيضاً، فلها معنى مفهوم، وهو ضابط وجوه المصالح؛ إذ لو ترك الناس والنظر لانتشر ولم ينضبط، وتعدّر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلى الإنقياد ما وجد إليه سبيل، فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة، وأسباب معلومة لا تتعدى كالثمانين في القذف، والمئة وتغريب العام في الزنا على غير إحسان، وخص قطع اليد بالكوع وفي النصاب المعين، وجعل مغيب الحشفة حداً في أحكام كثيرة، وكذلك الأشهر والقروء في العبد، والنصاب والحوال في الزكوات، وما لا ينضبط رد إلى أمانات المكلفين، وهو المعبر عنه بالسراير، كالطهارة للصلاة، والصوم، والحيض والطهر، وسائر ما لا يمكن رجوعه إلى أصل معين ظاهر، فهذا مما قد يظنّ التفات الشارع إلى القصد إليه⁴.

5- أن المقاصد الجزئية على الرغم من أنها أكثر تحديداً من المقاصد الكلية، إلا أنها أيضاً لا يمكن أن تستقل عن الأدلة التفصيلية؛ لسببين:

¹ الجويني، 162/2

² الشاطبي، 180/3

³ خالد بن عبدالعزيز بن سليمان آل سليمان، 282/1

⁴ الشاطبي، 527-526/5

الأول: أننا قد نعرف المقصد الجزئي بوجه مجمل، ولكن تبقى كثير من تفاصيله غائبة عنا؛ فمثلاً: ندرك أن المقصد والمصلحة من رجم الزاني المحصن هي الزجر¹. ولكن لا نعقل لماذا تعين هذا طريقاً للزجر، مع أنه كان يمكن الزجر بضرب العنق أو الجلد حتى يموت مثلاً، وهكذا؛ فهذا المقدار من العلم الإجمالي بالمصلحة لا يصح أن يبنى عليه شيء قد يكون فيه إهدار الأمر والنهي².

والثاني: أنه في بادئ النظر للأمر أو النهي كثيراً ما نفهم منه معنى مصلحياً، ثم يتبين لنا خطأ هذا الفهم؛ بسبب وقوفنا على نص آخر، أو بسبب اكتشاف علي حديث نفهم به مصلحة للحكم الشرعي غير ما كنا نفهمها، أو لسبب آخر.

ومن هذا المنطلق ندرك أن المقاصد الشرعية من الصعب أن تستقل في إثبات الأحكام الشرعية؛ لأنه لا بد من تحديدها بالأدلة التفصيلية، وهذا التحديد نفسه مقصد شرعي عام في دين الإسلام³، وقد ارتضى ابن عاشور التعبير عن هذا المقصد بأنه: "نوط التشريع بالضبط والتحديد"⁴. وكما أن الحكم الشرعي يحتاج في تحديده إلى الأدلة التفصيلية، فإن الأدلة التفصيلية ذاتها لا تستغني عن المقاصد الشرعية؛ إذ تسهم المقاصد في اختيار الدليل التفصيلي المناسب، وفهمه، والاستفادة الصحيحة منه، وربما تعضده وتقوي الاستدلال به. وإذا لم يكن هناك دليل تفصيلي يتناول الواقعة فإن المقاصد تسهم في إنشائها، مع بقائها بعمومها متناولة لهذا الدليل التفصيلي، والحكم المستفاد منه. وهذا الدليل التفصيلي الذي تسهم في إنشائه قد يكون الاستصلاح إن كان المقصد كلياً، وقد يكون القياس إن كان المقصد جزئياً، بحيث يمثل كل منهما الدليل المباشر للحكم، وفق ضوابط وآلية الاستدلال به، ويمثل المقصد حلقة الوصل بينهما وبين الأدلة النقلية التي استند المقصد عليها. فيكون الحكم مستفاداً من القياس أو الاستصلاح، وهما مستفادان من المقصد، والمقصد مستفاد من الكتاب أو السنة أو الإجماع. بيان ذلك: أن المقصد قد يكون جزئياً، وقد يكون كلياً؛ فإن كان جزئياً؛ فهذا يعني أن له دليلاً جزئياً، ومن ثم فالحكم مستفاد من ذلك الدليل، أما المقصد فيفيد في فهم ذلك الدليل وتوجيهه، ولكن إذا كانت الواقعة جديدة يتناولها المقصد والحكمة من الحكم دون لفظ الدليل، فهنا نأتي إلى تعدية الحكم إلى هذه الواقعة الجديدة بالحكمة، مع ما يجري في ذلك الخلاف المشهور في حكم التعليل بالحكمة⁵.

¹ خالد بن عبدالعزيز بن سليمان آل سليمان، 284/1

² تعليق الشيخ عبد الله دراز على الموافقات، 409/3، هامش 1.

³ خالد بن عبدالعزيز بن سليمان آل سليمان، 285/1

⁴ ابن عاشور، 164/3

⁵ خالد بن عبدالعزيز بن سليمان آل سليمان، 286/1

وعلى القول بجوازه فالحجة أيضا إنما تكون في القياس الذي أنشأته الحكمة والمقصد الجزئي، وليس في ذات الحكمة والمقصد ومثال الواقعة التي يتناولها لفظ الدليل قوله صلى الله عليه وسلم: "لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ"¹.

والواقعة هي فوات وقت صلاة العصر قبل الوصول إلى بني قريظة. فعندما صلى بعض الصحابة العصر في الطريق، فهموا من القرائن الحالية أنه ليس المقصود من الحديث هو ظاهر اللفظ، وإنما التعجيل، فحرصوا على الإسراع، ولكن لما لم يتمكنوا من الوصول قبل خروج الوقت؛ أدوا الصلاة في وقتها، ومستندهم في ذلك هو ذات الحديث الذي أثر المقصد في فهمه.

ومثال الواقعة التي لا يتناولها لفظ الدليل: قوله صلى الله عليه وسلم: "لَا يَقْضِيَنَّ حَكْمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانٌ"². هذا الحديث له حكم مستفاد منه، وعلة، وحكمة: فالحكم: هو تحريم القضاء أثناء الغضب. وعلة التحريم: هي الغضب والحكمة والمقصد الجزئي من التحريم: دفع المفسدة المترتبة على تشوش الذهن، وهي عدم استيفاء الحجج فلو حصل للقاضي حادث مروري مروع وهو في طريق عمله، وامتد أثره أثناء العمل، مما جعله مشوش الذهن؛ فهل له أن يفصل بين الخصوم؟ هذه واقعة جديدة يتناولها المقصد والحكمة، دون لفظ الحديث، فيُمنع من القضاء فيها قياسًا على الغضبان؛ بجامع تشويش الذهن في كل منهما وما ينتج عنه من مفسدة عدم استيفاء الحجج.

أما إن كان المقصد كليًا، فهذا يُعدُّ من قبيل العموم المعنوي المستند أيضا إلى أدلة متضافرة، ولكنه لا يغني عن الأدلة التفصيلية؛ لأنه من القواعد المقررة: وذلك أن تعريف القرآن الكريم بالأحكام الشرعية أكثره كليٌّ لا جزئيٌّ، وما كان كليًّا لا يسوغ الاكتفاء به في إدراك الأحكام التفصيلية. وإذا كان هذا شأن القرآن الكريم فمن باب أولى ما استُفيد منه أو من السنة النبوية من مقاصد كلية. ثم إن العموم والشمول المتحقق في المقاصد الكلية ليست أفرادها منحصرة في الأحكام التفصيلية، بل يتجاوزها إلى عملية الاجتهاد برمتها.

ومن الأمثلة التي توضّح افتقار المقاصد الكلية إلى الأدلة التفصيلية، أن من مقاصد العبادات: التذلل والخضوع والانقياد لأوامر الله، ولكن لا يمكن أن يتحقق هذا المقصد بدون أدلة تفصيلية تبين أنواع العبادات وأوقاتها وصفاتها،... ولو تُرك ذلك للاجتهاد في ضوء المقصد فقط لقات المقصد نفسه. ومن مقاصد العقوبات: الردع والزجر، ولكن لو ساع الاكتفاء به لجاز لقاضٍ أن يحكم بقتل السارق، وبالمثلة

¹ البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، صحيح البخاري، بابُ صَلَاةِ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ رَاكِبًا وَإِيْمَاءً، تح. محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، 2001، رقم الحديث: 946، 5/2.

² صحيح البخاري، 65/9. باب: هَلْ يَقْضِي الْقَاضِي أَوْ يُفْتِي وَهُوَ غَضْبَانٌ رقم الحديث: 7158.

بالقاتل بدعوى أن ذلك أبلغ في الردع والجزر! وربما ادّعى آخر أن ردع السارق والقاتل يحصل بما دون القطع والقصاص! وفي حال تعذر الدليل الشرعي التفصيلي المباشر يلجأ المجتهد إلى توظيف المقاصد الكلية في إنشاء دليل الاستصلاح، بحيث تكون المقاصد الكلية حلقة الوصل بينه وبين عموم الأدلة النقلية، إذ يدرك المجتهد أن شيئاً ما فيه مصلحة، ولا شاهد لها بعينها في الكتاب أو السنة أو الإجماع، ولكنها منسجمة مع المقاصد الكلية التي هي بدورها مستفادة من استقراء عموم الأدلة، فيبني الحكم حينئذٍ على هذه المصلحة التي تشكل المقاصد الكلية الجامع والرابطَ بينها وبين الأدلة النقلية. أو بعبارة أخرى: بناءً على ما سبق يكون للحكم دليل تفصيلي، يخضع الاستدلال به إلى ضوابط تحدّد الحكم وتشخصه، وهو الاستصلاح. وله قواعد كلية وأدلة عامة، لا يخرج الحكم عن نطاقها، وهي المقاصد الكلية، وما استندت عليه من النصوص العامة.¹

وهنا قد يرد إشكال، يتمثل في أن هذه النصوص العامة كثيراً ما يحصل بينها تعارض، فإذا كان أحدها يبين أن هذه المصلحة مقصودة شرعاً، والآخر ينفىها، فبأيهما نعمل؟

والجواب: أن الذي يُعمل به هو ما كان أقرب إلى نطاق المصلحة، فإذا كانت المصلحة تتعلق بالمعاملات مثلاً، وهناك نص عام في المعاملات (كالنصوص التي تمنع مما يؤدي للنزاع)، وآخر في عموم الشريعة (كنصوص التيسير مثلاً)، وبينهما تعارض فيقدم ما في المعاملات¹.

وقد نبّه الشيخ ابن عاشور إلى هذا فقال: يقصّر بعض العلماء ويتحوّل في خضخاضٍ من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ، ويوجّه رأيه إلى اللفظ مقتنعاً به، فلا يزال يقلّبه ويحلّله ويأمل أن يستخرج لَبّه، ويُهمل الاستعانة بما يحفّ بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق، فلا يتضح له ما يستنبط من العلل والحكم والمقاصد، وإن أدق مقام في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليه مقام التشريع².

ومن هنا أكد العلماء أن فقه مقاصد البيان والتشريع يحقق للمستنبط اقتداراً على ضبط حركة المعنى في النص، فضلاً عن أنه يحقق سبل الاقتناع الفكري والوجداني بما انتهى إليه الاستنباط من النص، وهذا الاقتناع لا يقل أهمية عن فريضة تحرير المعاني التي تنطوي عليها النصوص³. ذلكم أن "تجديد علم الأصول يقتضي منا ألا ننظر إلى المقاصد تلك النظرة التي تفصلها عن هذا العلم، وإن اتخذ

¹ خالد بن عبدالعزيز بن سليمان آل سليمان، 290/1

² ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح. محمد الطاهر الميساوي، دار البصائر، دمشق، 1998، ص 135-136

³ محمود توفيق سعد، سبل الاستنباط من الكتاب والسنة دراسة بيانية ناقدة، مطبعة الأمانة، القاهرة، 1992، ص 25

وسيلة إليها، فكل الأدلة النصية والعقلية تتوحي المقاصد وتهدف إليها، وما تغير الأحكام بتغير الأعراف والزمان والمكان إلا مظهر من مظاهر دوران هذه الأدلة في نطاق المقاصد الشرعية¹.

ولعل هذا ما عناه الشيخ ابن بيّه حينما قال:

"مقصودنا من هذا هو الإشارة إلى أن المقاصد هي أصول الفقه بعينها. ولذلك دعا إلى تفعيل أصول الفقه على ضوء المقاصد في بنيتها، لتوسيع دائرة الاستحسان والاستصلاح واستنباط الأقيسة ومراعاة المآلات والذرائع....

وبما قدمنا نكون قد رمينا نظرية استقلال المقاصد عن أصول الفقه بالفند، وأبنا الاندماج بينهما اندماج الروح في الجسد والمعدود في العدد:

فإن لا يَكُنْهَا أَوْ تَكُنْهَا فَإِنَّهُ ... أَخُوهَا غَدَتْهُ أُمُّهُ بِلَبَانِهَا

والقول الفصل: إن للمقاصد أصولا كبرى فوق علم الأصول، وأصولا عامة مشتبكة بمباحث الأصول، وأخرى أخص من ذلك إلا أنها في خدمتها مفصلة لها مبينة تارة ومكملة تارة أخرى. فمنظومة الشريعة لا يعزب عنا حكم، ولا تغيب عنها حكمة².

وهذا يعني أنه بمراعاة مقاصد الشارع يمكن تفادي الغلو الذي يقع بعض الباحثين في شراكه إذ لا يكادون يحملون النص إلا على المعنى الذي يناسب طائفة واحدة ولا يمكن عمومه للأزمان والبقاع والمكلفين. ومن هذا القبيل ما ذهب إليه ابن حزم ومن وافقه من أن عروض التجارة لا زكاة فيها وإن بلغت قيمتها الألوف وألوف الألوف. فأفة هذا الرأي أتت من إهماله مقاصد الشرع من أحكام الزكاة، واقتصاره على حروف النصوص، دون التفات إلى النصوص العامة ومقصد الشارع من أحكام الزكوات³.

خاتمة

والحاصل: أن مباحث مقاصد الشريعة تعتبر من النهايات التي تفضي إليها جهود المتشرعين ونظار الفقهاء حيث يكمن الصهر على صيانة الشريعة وحفظها من الانزواء والانكماش والجمود ودفع الإبطال والتحريف لها وفض أنواع التلاعب بها ممن هيؤوا لذلك بما جعل الله لهم فيها من أسباب الحفظ لها بما

¹ الدسوقي، ص 145

² عبد الله بن بيّه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص 131، 133، 134، 137

³ يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، دار القلم، الكويت، 1989، ص 46-47

يرثه نظارها والعالمون بها خلفا عن سلف كما صرح بذلك الإمام الشاطبي وهو يتحدث عن النظر الخاص الناتج عن التقوى فقال: "قَالَ مَالِكٌ: "مَنْ شَأْنُ ابْنِ آدَمَ أَنْ لَا يَعْلَمَ ثُمَّ يَعْلَمَ، أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى: {إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا} ¹، وَقَالَ أَيْضًا: "إِنَّ الْحِكْمَةَ مَسْحَهُ مَلَكٌ عَلَى قَلْبِ الْعَبْدِ". وَقَالَ أَيْضًا: "الْحِكْمَةُ نُورٌ يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ الْعَبْدِ". وَقَالَ: "أَيْضًا يَقَعُ بِقَلْبِي أَنَّ الْحِكْمَةَ الْفِقْهُ فِي دِينِ اللَّهِ، وَأَمْرٌ يُدْخِلُهُ اللَّهُ الْقُلُوبَ مِنْ رَحْمَتِهِ وَفَضْلِهِ ²".

¹ سورة الأنفال، الآية 29.

² الشاطبي، 24/5

لائحة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح. محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2004.
- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح. محمد الطاهر الميساوي، دار البصائر، دمشق، 1998.
- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، 1992.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، صحيح البخاري، بابُ صَلَاةِ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ رَاكِبًا وَإِيمَاءً، تح. محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، 2001.
- تقي الدين السبكي وابنه تاج الدين أبو نصر، الإيهاج في شرح المنهاج، منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995.
- جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي سلسلة المنهجية الإسلامية (17)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2001.
- الجويني، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تح. عبد العظيم الديب، كلية الشريعة قطر، 1978.
- خالد بن عبد العزيز بن سليمان آل سليمان، تعارض دلالة اللفظ والقصد في أصول الفقه والقواعد الفقهية دراسة تأصيلية تطبيقية، مطبوعات الجمعية الفقهية السعودية الدراسات الأصولية (8) دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، 2013.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم، الموافقات في أصول الشريعة، تح. أبو عبدة مشهور، دار ابن عفان، القاهرة، 1997.
- عبد الله بن بيّه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، مركز دراسات مقاصد الشريعة، 2006.
- عبد الله بن بيّه، مشاهد من المقاصد، مؤسسة الإسلام اليوم، السعودية، 2010.
- محمد بكر اسماعيل حبيب، مقاصد الشريعة الإسلامية تأصيلاً وتفعيلاً، دار طيبة الخضراء، مكة المكرمة، 2006.

- محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، دمشق، (بدون طبعة وتاريخ).
- محمود توفيق سعد، سبل الاستنباط من الكتاب والسنة دراسة بيانية ناقدة، مطبعة الأمانة، القاهرة، 1992.
- يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الاسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، دار القلم، الكويت، 1989.

The Current Debate on the Moroccan Family Code “*Mudawwanat Al-'Ussra*”

Dr. Karima Nour AISSAOUI 

Faculty of Letters and Human Sciences
Abdelmalek Essaâdi University Tetouan, Morocco

k.naissaoui@gmail.uae.ac.ma



OPEN ACCESS

Date received: Feb 27, 2024

Date revised: Mar 15, 2024

Date accepted: Mar 25, 2024

DOI: [10.5281/zenodo.12546499](https://doi.org/10.5281/zenodo.12546499)

ABSTRACT

The *Moudawana* (Moroccan Family Code) went into effect in February 2004. Twenty years after its implementation, this legislation has drawn increasing criticism from civil society, including feminist movements and, human rights associations. The urgency to reform the “*Moudawana*” and correct its shortcomings is beginning to be felt. However, the sensitive nature of this contentious subject entails a need for consensus among various components of society. This article will consider the current discussions surrounding the “*Moudawana*”, detailing, the most significant issues associated with this personal status code, in particular in terms of its understanding and interpretation of laws, and will also highlight the main demands of feminist movements.

KEYWORDS:

Moudawana; Family Code; Morocco; Malikite School; Islamic Family Law.

النقاش الدائر حول مدونة الأسرة المغربية



الدكتورة كريمة نور عيساوي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة عبد المالك السعدي، تطوان المغرب

k.naissaoui@gmail.com

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 27 فبراير 2024

تاريخ التعديل: 15 مارس 2024

تاريخ القبول: 25 مارس 2024

المعرف الرقمي: DOI: 10.5281/zenodo.12546499

الملخص:

دخلت المدونة (قانون الأسرة المغربي) حيز التنفيذ في فبراير 2004. وبعد عشرين عاما من تطبيقها، أثار هذا التشريع مستوى متزايدا من الانتقادات من طرف المجتمع المدني (الحركات النسوية، وجمعيات حقوق الإنسان، وما إلى ذلك). لقد أصبحت بدايات إصلاح "المدونة" حساسة، مما يقتضي تصحيحا بشكل عاجل لأوجه القصور فيها. لكن حساسية هذا الموضوع الشائك تستلزم ضرورة التوافق بين مختلف مكونات المجتمع .

تتناول هذه المقالة الوضع الحالي للنقاش حول "المدونة"، مع عرض تفصيلي في الوقت نفسه لأبرز الإشكالات التي تطرحها مدونة الأحوال الشخصية من حيث فهمها وتفسيرها للقوانين، وكذلك تسليط الضوء على أهم مطالب الحركات النسوية.

الكلمات المفتاحية:

المدونة؛ قانون العائلة؛ المغرب؛ المذهب المالكي؛ قانون الأسرة الإسلامي.

I. INTRODUCTION¹

For centuries, the women's voices had been marginalised, and their role in traditional society had been reduced, in most cases, to roles of procreation, child-rearing, and domestic labour. In the modern era, the status of women has undergone through several changes. Equality between men and women has become a value shared by those who believe in a world where there is no discrimination based on race, age, and sex. Unlike what is unfolding Europe, Morocco has been engaged in a slow and cautious legal process for reforming the family law since its independence in 1956. As far as I am concerned, this process had been gone through three phases: the first phase was in 1958, the second in 1993, the third one was in 2004, and the last uncompleted amendment in 2024.

This paper is an attempt to review the current legal system concerning the status of women in Morocco during the undergone protectorate period (1912-1956), then of the first and second phases, before focusing on the 2004 reform, which, despite its importance, sparked controversy. The demands of civil society and the usefulness of the evaluation of the family code after twenty-five years of its application both contribute to a likely and comprehensive revision in the near future.

II. THE STATUS OF WOMEN IN MOROCCO: HISTORICAL OVERVIEW

During the rule of the Umayyad dynasty in Damascus, the advent of Islam to Morocco (*al-Maghreb al-Aqsa*) in 680 CE. The successive dynasties have all opted for the application of Islamic law (*sharia*) to govern, in accordance with the letter and spirit of the law, public and private life in Muslim society. With the emergence of the Maliki rite, as one of the four major Sunni Islam legal schools, and its gradual establishment in the Maghreb and Andalusia around

¹ To cite this article:

AISSAOUI, Karima Nour, The Current Debate on the Moroccan Family Code "Mudawwanat Al-'Ussra", Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, Vol. 1, Issue 1, June 2024, 195-209.

كريمة نور عيساوي، النقاش الدائر حول مدونة الأسرة المغربية، مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، مج. 1، ع. 1، يونيو 2024، 195-209.

1048CE, the *Ulamā* (Muslim Scholars) made this rite their exclusive reference in jurisprudence, including the code of personal status.

According to Asmaa Mazouz, “private life in precolonial Morocco was dominated by the Malikite School both in social and legal, and especially family life.”¹ She adds that this field has been dominated not only by the Malikite school but also by its legal doctrine. Its elements were first religious... Nevertheless; the spirit and the philosophy of marriage were inspired by the Coran and the Sunna as they are interpreted by the Prophet Muhammad and his disciples.²

However, it should be noted that all the legal concepts concerning marital life (marriage, repudiation, divorce, etc.) were not yet recorded in a precise and accessible compendium that could be consulted or compiled in a clearly defined canon. Furthermore, this expansive raw thoughts and ideas was, in accordance with long-standing Islamic tradition, scattered throughout several works, namely the *Moudawana* by its author Sahnoun (776–854), and comments on *al-Mukhtaṣar fī al-fiqh (Handbook of Jurisprudence)* by Shaykh Khalīl ibn Iṣḥāq.

According to the current commentators of the Arabic *Handbook of Jurisprudence*, The students in Africa used to memorize it by heart, ...while teachers had in their disposition the commentaries, of which some are very important and have become very famous.³

Not to mention, of course, the *Muwatta* of Imam Malik Ibn Anas, this is a principal reference of prophetic tradition in the Malikite School.

Taking into account this set of circumstances, as well as the sensitivity with which personal status was treated by various societal actors, a well-founded justification for the Sultan’s extreme caution in appointing the body of magistrates can be easily made before 1912. In each decree issued, it expressly proclaims that the judge is bound to follow the Malikite School legal instructions in case of missing the suitable article. Therefore, the Malikite School is the primary reference for judge, both for interpretation and implementation of Family Law.

¹ MAZOUZ AAMAA, La réception du code marocain de la famille de 2004 par le droit international privé français: le mariage et ses effets, thèse dirigée par M NORD NICOLAS, soutenue le 16 Décembre 2014, Université de Strasbourg, at 24 f.

² Ibid, n. 1.

³ Précis de jurisprudence musulmane suivant le rite Malékite par sidi Khalil, The Care of the Asian Society, Paris 1858.

III. ISLAMIC FAMILY LAW IN MODERNITY

Mohamed Chafi states that during the period of the protectorate (1912–1956), Islamic law retained a certain autonomy, as well as exclusive jurisdiction for matters relating particularly to personal status. This concession of legal sovereignty was presented as a consequence of the commitments made by the French authorities in 1912 with regard to the Islamic religion and religious institutions.¹

However, France, as a sign of allegiance to its colonial policy, imposed the standard customary law, commonly known as the Berber *Dahir* (Berber decree), on the Amazigh tribes.

IV. THE 1958 CODE OF PERSONAL STATUS

After its independence on 2 March 1956, Morocco abolished Berber customary law, and, like other Arab and Islamic countries such as Jordan, Syria, and Tunisia, found it necessary to classify the rules of Islamic jurisprudence by topic to make them accessible to the judiciary. The idea was that a comprehensive body of work would quickly lead to the promulgation of a code of personal status in 1958 under the reign of the king Mohammed V, who pointed out the following to the committee in 1957 to draw up the code of personal status:

Everyone knows that our legislation and our legal literature are rich, so that we absolutely do not need to borrow from the legislation of other nations. Nevertheless, the genuine richness of the sources has been weakened by sterile interpretations and corrupted by certain rites that have been repeated for centuries, until they become interpreted as being part and parcel of it. This is why our duty consists of going back to the richness that we had in the *shar'ia*, and to work to revitalize it, by incorporating it into a series of precise articles that has the form of a code [royal speech in Arabic].²

¹ CHAFI MOHAMED, *Family Law in Morocco, Traditionalism and Modernity*, Marrakech 2018, p. 5.

² A series of legal texts: The speech of the late King Mohammed V in front of the members of the Personal Status Code Committee on October 19, 1957, No. 21, 2012, p. 3.

It must be noted that the work of this commission was curtailed, from the outset, by the royal directives, which reflected the prevailing common consciousness in the aftermath of decolonisation. Harith Al-Dabbagh rightly points out that:

The family law, in its broad sense, the personal status, will be protected from the movement of modernization. In the majority of Arab states, this domain, separated from the civil code, has proven to be impermeable to foreign legal institutions.¹

Despite the fact that, at first glance, this code appears to have been formed with a modern vision, it has clearly been adapted in accordance with the Malikite School. This signifies that, in reality, a father will always retain control over his offspring, allowing him to marry off his daughter whenever he desires.² According to Nouria Ouali, women were considered to be minors indefinitely; they remained under the authority of a father, a brother, an uncle, or a husband, who were obliged to support them.³ However, a tentative step was taken by the legislature through the legalization of the age of marriage at 15 years for girls and 18 years for boys, as well as the institutionalization of polygamy and repudiation.

Since its entry into force, the Moroccan Personal Status Code elicited immediate reactions from a number of stakeholders. Yet the claims made were, as can be seen, disorganized and not yet supported by political parties; even attempts in 1961, 1968, and 1982 to partially amend a few articles were all doomed to failure. Mohamed Chafi declares that the absence of reforms in family matters at this time in Morocco's history can be explained by the conflict between ongoing influence of historical provisions on public opinion, and the demands of modernity.⁴ This was due to the emergence of two contradictory trends: a traditionalist trend of thought that was considerably attached to the Islamic tradition and its invariable principles; and a modernist tendency, aware that the demands of modern life were imposing demands that Islamic law could not always satisfy.

¹ AL-DABBAGH Harith, *Le droit comparé comme instrument de modernisation: L'exemple des codifications civiles des états arabes du moyen orient*, *Revue de droit de l'université de Sherbrooke*, Vol. 43 (2013), 387–441, at 396.

² MERGUE BERINICE, *La moudawana: Les dessous d'une réforme sans précédent*, *Les Cahiers de l'Orient*, Vol. 102, No. 2 (2011), 15–30, at 17.

³ OUALI Nouria, *Les réformes au Maroc. Enjeux et stratégies du mouvement des femmes*, *Nouvelles questions féministes*, éditions Antipodes, Vol. 27, No. 3 (2008), 28–41, at 31.

⁴ CHAFI Mohamed, *Droit de la famille au Maroc, traditionalisme et modernité*, *op.cit. supra n. 4*, at 10.

The reluctance of the late Mohammed V towards the reform of personal status [in the middle of the twentieth century] reflected the substantial weight carried by the traditionalist current that was firmly embedded in Moroccan society. When the late King Hassan II, renowned for his open-mindedness, acceded to the throne in 1961, he could not overcome the stagnation that gripped the revision of the code of personal status. When he appointed a royal commission in 1981 to revise this code, its efforts, which lasted several years, came to nothing, as the reform project never ended up being published.¹

However, several contemporary factors continued to encourage the reform of the code of personal status in the 1980s-90s. Firstly, the women's movements have not ceased growing in importance and influence due to the formation of various associations: the Democratic Association of Moroccan Women (ADFM) in 1985, the Union of Women's Action (UAF) in 1987, the Moroccan Women's Association (AMDF) in 1992 and the League of Women's Rights (LDDF) in 1993.² Therefore, the civil society has learned to diversify its field of activity and to organise gender equality programmes such as the "Spring of Equality" in 2001, which was addressed in the media, or a petition that garnered one million signatures appealing for gender equality in Morocco. Secondly, Morocco was no longer strategically isolated from an international context, including human rights conventions, and the fight against all forms of discrimination against women.

V. THE REFORM OF THE MOROCCAN FAMILY CODE IN 1993

Faced with the intensity of growing pressure from civil society, primarily from the burgeoning women's movement, the much-anticipated 1993 reform was soon to see the light of day, as it was the year the King Hassan II took the decision to reform the family law. His main objective was to ease tensions that could lead to a crisis in Moroccan society. Shortly afterwards, it became clear that the 1993 reform was too limited and therefore fell far short of meeting expectations that were held by a number of Moroccan society and that were increasingly influential on public opinion. The amendments concerned particularly the

¹ CHAFI, *ibid* n. 4 8, at 11.

² NACIRI Rabea, *Le mouvement des femmes au Maroc, Nouvelles questions féministes, Antipodes*, Vol. 33, No. 2 (2014), 43–64, at 53.

Articles 5, 12, 41, 48, 99, 102, 119, and 148. The legislature failed to categorically abolish repudiation, polygamy, or matrimonial guardianship, which affirmed the persistence of gender inequality in the social milieu. Although this revision was limited in terms of substance, it was crucial from the point of view of the removal of the sense of the inviolable nature of the text of the code as it stood.¹ Needs development!

VI. THE 2004 *MOUDAWANA*

Before we turn to the subject of the new family code (2004), known as the *Moudawana*, it is useful to consider the context in which its well-known reform was undergone, as well as the long-term process of development. There is consensus that, with few exceptions, since the adoption of the limited reform of 1993, a sense of disappointment has been shared by civil society, and particularly by the women's movement. This feeling has continued to grow in proportion to the negative impact this reform has had on women. However, the women's movement was quickly to engage in a long-term struggle to bring about real reform in the area of women's rights. Several factors initially contributed to the success of this fight, including:

- The coming into power of "the government of change (*Hukumat Attanawub*)" in 1998 and the increasing importance granted to the status of women in the governmental programme;
- The launch of a National Plan for the Integration of Women in Development (PANFID) prepared by Saïd Saadi from the Party of Progress and Socialism (PPS), the Secretary of State for Social Protection, Family and Children, in collaboration with women's associations and human rights organizations.² This ambitious plan proposed a number of priorities of judicial measures; namely, the raising of the marital age, the abolition of guardianship, the implementation of judicial divorce, regulation of polygamy, and the division of property acquired during marriage;³

¹ RHIWI Leïla, transversals, science, culture (26 November 2006), <http://grit-transversales.org/auteur-ecba.html?id_auteur=67> (last accessed 10 March 2020).

² CHAFI, *ibid* n. 4 8, at 13.

³ RHIWI Leïla, *Reform of the Family Code, Case of Morocco, Identity Gaps*, Vol. 105 (2004), pps,xx-xy, at 50.

- The desire of King Mohammed VI, following his accession to the throne on 23 July 1999, to reform Moroccan society, repeatedly affirming his support for gender equality as well as his commitment to the process of democratic transition.

However, despite all these factors conduced to emancipate women, the publication of PANFID raised an unprecedented debate, which, in turn, led to the division of Moroccan society into two factions in an unequal position. On the one hand, the conservative faction, led by the Islamist movement, advocated the shielding women from the reforms under the pretext that this plan had a Western undercurrent and thus risked betraying the fundamental principles of Islam. On the other hand, a small minority were straightforward advocates for expanding the rights of women.

The confrontation between these two factions was crystallized through the organization of two major demonstrations on 12 March 2000: one in Casablanca in opposition of the plan, led by Islamic movements and associations, and the other in Rabat, in support of the plan, composed mainly of left-wing parties and civil society actors.¹ What is apparently obvious in this historical moment is the undeniable power of Islamist ideology. The immediate result of this new set of circumstances would be the blocking of the plan. In order to overcome this impasse, the former Prime Minister Driss Jettou had to resort to royal arbitration, which is described by Mohamed Chafi claims as a political game in Morocco that is allowed for the circumvention of the constraints imposed by constitutional legality.² We must not forget that the right to amend the *Moudawana* constitutes a royal prerogative. In his speech dated from 20 August 1992, which corresponds to the promulgation of the new constitution, King Hassan II recalled the following:

This matter falls under my responsibilities. This responsibility rests with me, because as the King of Morocco, it is my duty as the Commander of the Faithful (*Amir El mu`minin*) who has the competence to interpret religion and to implement it.³

Abdullah Al-Kouzi, "Summer Panorama: Meaningful Numbers," Al-Sabah newspaper, July 29, 2011 issue, ¹
<https://assabah.ma/18920.html> (accessed April 2, 2020).

² Chafi, *ibid* n. 4 8, at 14 f.

³ OUALI, *ibid* n. 7, at 33.

The intervention by the King Mohammed VI in April 2001 led to the formation of a Royal Consultative Commission (*Al-Lajna Al-Istichariyya*), chaired by the jurist Driss Dahak and included, in addition to *ulamā*, female and male academics whose sole mission was the development of a new family code. However, it seems that the Royal Commission to which the king had entrusted this very delicate mission was unable to find the necessary consensus for a draft, despite more than two years of efforts under the leadership of two chairpersons. In his speech delivered at the opening of the autumn session of parliament on Friday 10 October 2003, the King Mohammed VI revived the project of reforming the *Mudawwana* by announcing his determination to carry out a thorough reform of the family code. According to Abderrahim Lamchichi, he outlined:

The major orientations of a new project that should improve in a substantial way the status of Moroccan women and their place in the society, by giving them new rights: a strong restriction of the practices of repudiation and of polygamy, the implementation of mutual consent for marriage, the affirmation of new prerogatives for women in case of divorce, the standardization of the marriage age for men and women, and even the dissolution of male guardianship.¹

However, it should be understood that the king's firm will to reform the family code cannot go so far as to authorize what God has forbidden, nor prohibit what He has authorized.² One could say that the *Mudawwana* as a whole tends to create a compromise between Islamic law in its Maliki incarnation, and certain modernist values extolled by Europe.

[I]t is necessary to take inspiration from the light of a tolerant Islam that honors human beings and brings justice, equality, and harmonious cohabitation, and to rest on the homogeneity of the Malikite school as well as on *ijtihad*, to make Islam a religion that can be adaptable to all places and in any era, and to elaborate a modern family code with a perfect compliance with the spirit of our tolerant religion.³

The promulgation of the *Mudawwana* took place on 3 February 2004. In addition to the fact that this transition from the code of personal status (its former appointment) to the family code

¹LAMCHICHI Abderrahim, Promesse royale en faveur d'une réforme audacieuse du statut de la femme, *Confluences Méditerranée*, Vol. 48 (hiver, 2003–2004), 175–185, at 177.

² Discours de S. M. le roi Mohammed VI lors de l'ouverture de la 2^{ème} année législative de la 7^{ème} législature.

³ Discours, *supra* n. 17.

was not meaningless, this same code, unlike the previous amendments of the personal status code, followed an ordinary legislative path and was voted in unanimously by parliament. According to Leïla Rhiwi, by submitting the family code to parliament, the law has been definitively “humanized”. This is an institutional step forward: this code became a law like any other law and can no longer escape the classical system.¹

VII. NEW PROVISIONS AND ADVANCES

It is undeniable that through the adoption of this code, Morocco has taken a decisive step towards not only improving the status of women but also enshrining equality between spouses in the shared responsibility of the family. Article 4 defines marriage as:

Marriage is a legal contract by which a man and a woman mutually consent to unite in a common and enduring conjugal life. Its purpose is fidelity, virtue and the creation of a stable family, under the supervision of both spouses according to the provisions of this *Mudawwana*.²

In short, the family is no longer a matter for the husband, but is rather the responsibility of both spouses, according to *Moudawana*, particularly with the abolition of parental guardianship (*wilāya*) in the arrangement of marriage for women of full legal capacity (*Al-Ahliyya*), and the submission of repudiation or divorce, exercised by both husband and wife in the family tribunal.

Turning to the protection of the rights of the child, the new family code includes provisions that go in line with the international agreements on the rights of the child. Moreover, it lists a number of measures that contribute greatly to the protection of the child, such as granting the wife the right to retain custody of the child, under certain conditions, even after getting remarried or moving to a neighbourhood or a city far from that of her husband. The focus on the child has been well discussed in the Preamble of the family code that says:

Children are an essential part of the family. This Code has given them special interest as it has provided them with a special article on the rights which parents have to fulfill with respect to them, inspired by the provisions of the Shari’a, the national law, and the regional and

¹RHIWI Leïla, Réforme du code de la famille, cas du Maroc, supra n. 13, at 52.

² Article 4, 2004 the Moroccan Family law, translated by Human Rights Education Associates (HREA)

international conventions. The text of the code specifically determines these rights, including the right to religious orientation, the recording civil registration, the right to education, and the right to refrain from harmful violence. In case of spouses' separation, all these responsibilities and obligations will be shared among them, as reflected in the provisions on custody of children. In the case of the death of one or both spouses, such responsibilities and obligations shall be transferred to the guardian and legal guardian. For the disabled child, the Family Code provides him/her, in addition to the rights mentioned above, the right to have special care such as having regard to the specific nature of his disability, in particular as regards education and qualification adapted for social inclusion. It is important to note that this article places the responsibility on the State to take all necessary measures to protect and support children.¹

However, after 20 years of implementation, the family code has become subject to numerous evaluations. Zhou Lhor, a lawyer and former member of the Royal Commission that worked on the family code amendments, pointed out in a meeting in parliament the complexity of applying some of the legal requirements, as well as confusion concerning the legislation itself in terms of comprehension and interpretation. She also brought attention to the following elements:

- The controversy surrounding the second paragraph of Article 16, as it has been used contrary to its purpose by encouraging underage marriage and polygamy;
- The debate around Article 20, which grants the judge the authority to provide marriage permission for boys and girls before marital age;
- The discussion concerning Article 49 on the distribution of property between spouses after getting divorced;
- The countless problems that concern alimony, parental filiation, and the protection of children.

However, the demands made by civil society are much more radical; one such example is the memorandum drawn up in 2011 by the Federation of the Democratic League for Women's Rights (FLDDF), in which the Federation specifically called for the reformulation of texts and

¹ BEN HOUNET YAZID/ CHEIKH MERIAM/BENCHAHA LAÏLA/RUPERT NOURI, *Le droit de la famille au Maroc et son application au sein de la section des affaires familiales du tribunal de première instance de Rabat, Centre Jacques-Berque 2017*, at 26.

the deletion of articles that undermine women's dignity. This latter campaign was aimed at adapting the code to go in line with international conventions and to lift reservations from international agreements, which is ratified by Morocco such as the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (CEDAW), particularly Article 16 on marriage and family life, and to the 2011 Constitution. Other demands concern the prohibition and criminalization of the marriage of minors under 18 years of age; the definitive prohibition of polygamy; the protection of the rights of natural children; the criminalization of the expulsion of a wife from the marital home; the consolidation of a wife's right to custody in post-divorce; and the shared duty of alimony when both spouses have the necessary resources.

IIX. CONCLUSION

There is little doubt that the process of reforming the family code in Morocco is a lengthy one. The 2004 reform did not meet the expectations of civil society, and there continues to exist an enormous gap between the improvements of women's living reality and their legal status, which remain far from any change in some cases. It is ultimately the Commander of the Faithful's (*Amir Al-Mu'minīn*) full right to establish equality through the adoption of the values of universal human rights without excessive impact on the principles of Islamic law.

In some cases, the text of family code may seem effective and sufficient for protecting the rights of women and children, but the implementation of this code is a challenge due to the conservative mentality of judicial authority overseeing the family issues. If women get married under the custom of *Fatiha*, which is a Chapter of the Quran recited in the wedding ceremony, their rights and children are difficult to prove in front of the judge in the family tribunal, but thanks to the forensic medicine, which is used to prove filiation. Although the family code stipulated clearly that the age of marriage is 18 for girls, there are many cases of minors marriage because the judge has a legal discretion to give permission for minors to get married under certain conditions.

What is very critical is the increase number of divorce comparing the number of marriages, which is considered as a threat to the Moroccan family. This statement indicated some

observations: first, the current family code fails to provide social security for the family. Secondly, it is obvious that the consequence of divorce is the social disintegration of abandoned children. All these reasons are enough to amend the family code.


IIIX. REFERENCES

- Asmaa MAZOUZ, La réception du code marocain de la famille de 2004 par le droit international privé français: le mariage et ses effets, thèse dirigée par M NORD NICOLAS, soutenue le 16 Décembre 2014, Université de Strasbourg.
- Précis de jurisprudence musulmane suivant le rite Malékite par sidi Khalil, The Care of the Asian Society, Paris 1858.
- Mohamed CHAFI, Family Law in Morocco, Traditionalism and Modernity, Marrakech 2018.
- A series of legal texts: The speech of the late King Mohammed V in front of the members of the Personal Status Code Committee on October 19, 1957, No. 21, 2012.
- Harith AL-DABBAGH, Le droit comparé comme instrument de modernisation: L'exemple des codifications civiles des états arabes du moyen orient, Revue de droit de l'université de Sherbrooke, Vol. 43 (2013), 387–441.
- Berinice MERGUE, ,La moudawana: Les dessous d'une réforme sans précédent, Les Cahiers de l'Orient, Vol. 102, No. 2 (2011), 15–30.
- Nouria OUALI, Les réformes au Maroc. Enjeux et stratégies du mouvement des femmes, Nouvelles questions féministes, éditions Antipodes, Vol. 27, No. 3 (2008), 28–41.
- Rabea NACIRI, Le mouvement des femmes au Maroc, Nouvelles questions féministes, Antipodes, Vol. 33, No. 2 (2014), 43–64.
- Leïla RHIWI, transversals, science, culture (26 November 2006), <http://grit-transversales.org/auteurecba.html?id_auteur=67> (last accessed 10 March 2020).
- Leïla RHIWI, Reform of the Family Code, Case of Morocco, Identity Gaps, Vol. 105 (2004), pps,xx–xy.
- Abdullah Al-Kouzi, “Summer Panorama: Meaningful Numbers,” Al-Sabah newspaper, July 29, 2011 issue, <https://assabah.ma/18920.html> (accessed April 2, 2020).
- Abderrahim LAMCHICHI, Promesse royale en faveur d'une réforme audacieuse du statut de la femme, Confluences Méditerranée, Vol. 48 (hiver, 2003–2004), 175–185.

- Discours de S. M. le roi Mohammed VI lors de l'ouverture de la 2^{ème} année législative de la 7^{ème} législature.
- the Moroccan Family law, translated by Human Rights Education Associates (HREA), Article 4, 2004.
- BEN HOUNET YAZID/ CHEIKH MERIAM/BENCHAHDA LAÏLA/RUPERT NOURI, Le droit de la famille au Maroc et son application au sein de la section des affaires familiales du tribunal de première instance de Rabat, Centre Jacques-Berque 2017.

ضوابط النظر المقاصدي في فتاوى المعاملات المالية المستجدة



 الدكتور رضوان غنيبي

الكلية المتعددة التخصصات، تارودانت

جامعة ابن زهر، أكادير المغرب

ilyasmar@hotmail.com

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 11 يناير 2024

تاريخ التعديل: 23 فبراير 2024

تاريخ القبول: 30 مارس 2024

المعرف الرقمي: DOI: 10.5281/zenodo.12546933

الملخص:

لا خلاف في أن خطر الفتوى جسيم لما لها من الأثر الكبير على الفرد والمجتمع، ولما ينبني عليها من حفظ الدين أو تضييعه، خاصة وأنها تتعلق ببيان الحكم الشرعي الصادر في أصله عن الله، ويكون المفتي بذلك موقعا عن الله. لذلك نجد من العلماء من اعتبر المفتي في مقام النبي من حيث المسؤولية، كما يذهب الشاطبي في كتابه الموافقات.

لأجل هذه الأمانة الصعبة، والمهمة الخطيرة، فإن هناك من العلماء المسلمين من يتورع عن الفتوى، بل وكان الواحد منهم يتمنى لو سئل غيره. إن تخرجهم من التصدي للإفتاء كان بدافع الورع والاحتياط للدين. لكن حيث إن نصوص الشرع محدودة متناهية، والنوازل والقضايا متجددة غير متناهية، وحيث إن الواقع ينبغي أن يُخضع لشرع الله، لتبقى هذه الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، كان لزاما وجود فئة من العلماء المجتهدين امتلكوا آليات الاجتهاد للتصدي لهذه المستجدات وبيان حكم الله فيها. فكانت الحاجة مع ذلك لوجود منهج علمي واضح يلتزمه الفقيه المجتهد ضبطا لعملية الاجتهاد.

الكلمات المفتاحية:

الفتوى؛ النوازل؛ المستجدات المالية؛ منهج الفقهاء؛ المعاملات المالية.

Rules for Objective Consideration of New Fatwas on Financial Transactions

Dr. Radouane Rhenimi 

Faculty of Letters and Human Sciences

Ibn Zohr University - Agadir Morocco

ilyasmar@hotmail.com



OPEN ACCESS

Date received: Jan 11, 2024

Date revised: Feb 23, 2024

Date accepted: Mar 30, 2024

DOI: [10.5281/zenodo.12546933](https://doi.org/10.5281/zenodo.12546933)

ABSTRACT

There is no disputing the profound impact of fatwa's on both the individual and society, given its potential to preserve or compromise religious integrity, especially since it involves interpreting legal rulings originally issued by God. Thus, the mufti acts on behalf of God, and some scholars, including Al-Shatibi in his book *Al-Muwafaqat*, consider the mufti's position to carry a responsibility comparable to that of the Prophet. Given this responsibility, some Muslim scholars refrain from issuing fatwas, with one even wishing the query had been directed to another. Their reluctance stems from a deep sense of piety and caution towards religion. However, since the source texts of Sharia law are limited in number yet hold infinite significance, and as calamities and issues continued to emerge, it was imperative that the mechanisms for interpreting and applying God's law, evolved to effectively address these challenges. This necessity has led to the emergence of a group of diligent scholars equipped to tackle these issues and interpret God's rule through rational reasoning, known as *ijtihad*.

KEYWORDS:

Fatwa; Incidents; Financial Updates; Jurists Methodology; Financial Transactions.

مقدمة¹

في عصر أصبحت فيه الأفكار والمعارف منفتحة على بعضها، مؤثرة ومتأثرة ببعضها البعض، لاشك أن المسؤولية تزداد على المسلمين أكثر من غيرهم لتجسيد خاصية مرونة الشريعة وصلاحياتها لكل زمان ومكان لأنهم أصحاب رسالة، وهم مطالبون بتقديمها للإنسانية على حقيقتها المجلية لمقصد تحقيق المصالح ودرء المفاسد، ذلك أن الشريعة الإسلامية تتميز بمرونتها وقابليتها لمواجهة التطور البشري، والتغير الزماني والمكاني، ما يجعلها صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، وأنها لم تقف يوماً من الأيام عاجزة أمام وقائع الحياة المتغيرة، منذ عهد الصحابة فمن بعدهم، بل ظلت القانون المقدس المعمول به في الإسلام حوالي ثلاثة عشر قرناً من الزمان إلى أن جاء عهد الاستعمار الذي حاول إبعادها عن واقع الناس فاستبدلها بتشريعاته الوضعية القاصرة في وقت استطاعت الشريعة الإسلامية أن تفي بحاجات كل المجتمعات التي احتكمت إليها بوصفها تشريعاً ربانياً محكماً، فعالجت كافة المشكلات في كافة البيئات التي حلت بها بأعدل الحلول وأصلحها، لأنها - إضافة إلى ما اشتملت عليه، من متانة الأصول التي قامت على مخاطبة العقل، ومراعاة الواقع، والموازنة بين الحقوق والواجبات، وجلب المصالح ودرء المفاسد بقدر الإمكان - قد أودعها الله مرونة عجيبة جعلتها تتسع لمعالجة كل جديد بغير عنق ولا إرهاب، وحيث إن نصوص الشرع محدودة وقضايا الناس ونوازل حياتهم مستمرة متجددة فقد ترك الشرع الحكيم أمر هذه القضايا وهذه النوازل الطارئة للمجتهدين والعلماء وأولي الأمر في الأمة يجتهدون فيها ويطبّقون عليها ما يناسبها من قواعد أصول الفقه المستمدة من النصوص الشرعية الأساسية مراعية واقع هذه النوازل ومقاصدها ومآلاتها، ولأن الشريعة الإسلامية وضعت سبلاً لعلاج ما يجد من أفضية والمشكلات مما لا نص فيه.

إن الإسلام الذي ختمت به الشرائع والرسالات السماوية، أودع الله فيه عنصر الثبات والخلود، وعنصر المرونة والتطور معاً، حيث كان الثبات على الأهداف والغايات، وحفظ الأصول والكليات، والمرونة في الوسائل والأساليب والفروع والجزئيات، وبعد ذلك كله مراعاة الواقع المتغير المتجدد، وبهذه المزية فقط استطاع الفقه الإسلامي، أن يعيش ويستمر بل ويرتقي، ثابتاً على أصوله وقيمه وغاياته

¹ To cite this article:

RHENIMI, Radouane, Rules for Objective Consideration of New Fatwas on Financial Transactions, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, Vol. 1, Issue 1, June 2024, 211-234.

رضوان غنبي، ضوابط النظر المقاصدي في فتاوى المعاملات المالية المستجدة، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، مج. 1، ع.

1، يونيو 2024، 211-234.

ومقاصده، متطوراً في معارفه وأساليبه وأدواته. فالشريعة ولا شك جاءت لتحقيق مصالح الخلق ودرء المفاسد عنهم، لأجل ذلك اقتضت نصوصها التفصيلية على الأحكام التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وفتحت بالمقابل باب الاجتهاد، بل وقد أوجبتة فيما لا نص فيه على أن يجري في ظل قواعد عامة تُقر مصالح العباد، وتعترف باختلاف الأحكام الجزئية باختلاف البيئات مراعاة لاختلاف أعراف الناس وواقع حياتهم وأساليب عيشتهم.

وإنَّ من المجالات الحيوية التي عرفت وتعرف تطورا مطردا ما يشهده القطاع المالي من توسُّع كبير وامتدادٍ للمصرفية الإسلامية مع تضاعف حجم أصولها وعملائها من المسلمين وغيرهم في البلاد الإسلامية وغيرها من البلدان التي أدركت حقيقة المصرفية الإسلامية.

ومع تحقق هذا التوسع الكبير للمصرفية الإسلامية، يبقى الأهم منه السعي إلى تطويرها كما وكيفا من خلال تعميق النظر المصلحي في مفرداتها لتقويم مسيرة سوق المالية الإسلامية من الناحية الفقهية، وإعادة تقويم الخدمات والمنتجات التمويلية الاستثمارية التي تقدمها لعملائها، والتأكد من مطابقتها لأحكام الشريعة وقواعدها على مستوي التنظير والتطبيق، والتأكد من أن مسيرة المصرفية الإسلامية في النهج الصحيح، وأنها محققة لمقاصد الشريعة وأهداف وغايات الاقتصاد الإسلامي، ومن هذا المنطلق تأتي هذه المقالة لرصد منهج الفقهاء في التصدي للعقود المالية المستجدة في إطار أعمال النظر المقاصدي المؤسس على اعتبار الواقع وعدم إغفاله.

ونقصد في هذه الورقة البحثية الحديث عن الجانب الفقهي في شقه التطبيقي المتعلق بالتنصيص على الضوابط المنهجية المعتبرة للواقع، المستصحبة للحال، المراعية للمأل، في التصدي للنوازل والقضايا المستجدة في العقود المالية المعاصرة، وتظهر هذه الأهمية في مراعاة هذه الضوابط لواقع البيئة التي تنشأ فيها هذه العقود خصوصا من خلال أعمال أصل العرف الذي يعد من أصول المالكية الخاصة التي أعطت الواقع مساحة كبيرة من الاعتبار عند إصدار الفتوى.

وفي ظل تنامي وانتشار فوضى الإفتاء بين الناس بشكل يبعث على الخوف والقلق، ويفرض ضرورة تحصين المجتمع من تبعات هذه الفوضى، وقد أصبحت الأصوات تتعالى بضرورة إقرار الحرية في اتباع عموم المكلفين لأي مجتهد - دون اعتبار لمذهبه-، بل الحق في اختيار الفتوى التي يراها ملائمة لوضعه وحاله الذي هو عليه، وأن على الفقيه والمفتي أن يبسط الأقوال الفقهية المتعددة في النازلة الواحدة ليبقى للمكلف - العامي- حق انتقاء ما يراه مناسباً وملائماً له، دون اعتبار لمذهب البلد، ولا يخفى خطر هذا الأمر مما يوضح ضرورة الوقوف عنده، خاصة عندما يتعلق باجتهادات فردية من خارج مذهب البلد، فيما له صلة بثوابت الأمة، أو أعراف البلد وعوائده ومن شأنه إثارة الفتنة والانقسام بين أفراد

المجتمع، وغير ذلك من الأمور التي يتطلب النظر فيها الالتزام بالمذهب وضرورة الإمام بواقع الناس وأحوال حياتهم، كما هو مقرر عند علماء أصول الفقه، يقول الإمام الشاطبي: "الأفعال لا تقع في الوجود مطلقة وإنما تقع معينة مشخصة فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمل ذلك المطلق أو ذلك العام".¹

وقد انتظم عقد هذا المقال في مبحثين؛ الأول في بيان منهج الفقهاء في التصدي للعقود المستجدة قبل الحكم، والثاني في بيان منهجهم في التصدي لها أثناء الحكم.

المبحث الأول: ضوابط التصدي لمعالجة العقود المستجدة قبل الحكم

إن أهم الضوابط التي يحتاجها المتصدي لمعالجة العقود المستجدة قبل الحكم فيها، تتحدد في: تحقق الوقوع، كون المستجدات موضوعا للاجتهاد، دقة الفهم للقضية، التثبت والتحري، استشارة المختصين، وإخلاص النية لله تعالى وسؤاله الفتح والوفيق.

الفرع الأول: تحقق الوقوع

يراد بالواقعة المستجدة الحادثة أو القضية التي تحتاج إلى حكم شرعي². وهي تعم جميع أنواع الفقه الإسلامي، وتشمل العبادات، والمعاملات وغير ذلك. والأصل في القضايا المستجدة حدوثها ووقوعها في واقع الأمر، لأجل ذلك ينبغي للمتصدي التحقق من حدوثها والتأكد من وقوعها، ومن ثم استنباط حكمها الشرعي. أما القضايا التي لم تقع، أو يستبعد وقوعها فلا شك في كراهية التصدي لها³، بل ذهب بعض العلماء إلى التشديد في ذلك والنهي عنه⁴.

ويروى عن الصحابة رضوان الله عليهم في ذلك آثار كثيرة منها:

- أن رجلا جاء إلى ابن عمر رضي الله عنهما فسأله عن شيء، فقال له ابن عمر رضي الله عنهما: "لا تسأل عما لم يكن فإني سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يلعن من سأل عما لم يكن".⁵

¹ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تح. عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، 2003، 90/4.

² محمد رواس قلعه جي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، الطبعة الأولى، 1996، ص 143.

³ أبو القاسم، محمد بن جُزَي المالكي تقريب الوصول، تح. محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2003، ص 422.

⁴ ابن الصلاح، أداب المفتي والمستفتي، تح. موفق بن عبد الله، مكتبة العلوم والحكم، ط 1، 1986، ص 109.

⁵ أخرجه الدارمي في المسند الجامع المعروف بسنن الدارمي، تح. حسين سليم أسد الدارمي، دار المغني للنشر والتوزيع، السعودية، ط 1، 50/1، 2000.

- كان زيد بن ثابت رضي الله عنه إذا سأله إنسان عن شيء قال: "الله أكان هذا؟ فإن قال: نعم، نظر وإلا لم يتكلم"¹.
- ويروى عن عبد الملك بن مروان رحمه الله أنه سأل ابن شهاب رحمه الله فقال له ابن شهاب: أكان هذا يا أمير المؤمنين؟ قال: لا، قال: فدعه، فإنه إذا كان، أتى الله عز وجل له بفرج².
- توضح لنا هذه الآثار وغيرها كثير، بأن الصحابة والتابعين حرصوا على عدم الخوض في مسائل لم تقع سواء بالسؤال عنها والجواب فيها لأن التصدي لها أو البحث عنها لا ينفع.
- وفي هذا يقول الإمام ابن القيم بعد أن حكي امتناع من تقدم من علماء هذه الأمة عن الإجابة في ما لم يقع: "والحق التفصيل، فإن كان في المسألة نص من كتاب الله أو سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أثر عن الصحابة لم يكره الكلام فيها، وإن لم يكن فيها نص ولا أثر فإن كانت بعيدة الوقوع أو مقدر لا تقع لم يستحب له الكلام فيها، وإن كان وقوعها غير نادر ولا مستبعد وغرض السائل الإحاطة بعلمها ليكون منها على بصيرة إذا وقعت استحباب له الجواب بما يعلم، لاسيما إن كان السائل يتفقه بذلك ويعتبر بها نظائرها ويقرع عليها، فحيث كانت مصلحة الجواب راجحة كان هو الأولى، والله أعلم"³.

الفرع الثاني: كون المستجدات موضوعا للاجتihad

- إن على المتصدي أن يعرف ما يسوغ النظر فيه من المسائل وما لا يسوغ لكي يترك التي لا يسوغ فيها النظر لعدم الفائدة والنفع من وراءها. وكذا ألا يلقي المتصدي بالأسئلة التي يريد بها أصحابها المرء والجدال أو الامتحان والتعجيز لأنها تضر ولا تنفع وتهدم ولا تبني وقد تفرق ولا تجمع. ويؤيد ذلك ما ورد عنه النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن الغلوطات⁴.
- وعلى المتصدي أيضا ألا يقحم نفسه ويتصدي لمعالجة القضايا التي ورد بها النص، إذ القاعدة فيها: "لا مساع للاجتihad في مورد النص"⁵.

¹ أخرجه الدارمي في سننه، 50/1.

² ابن عبد البر القرطبي المالكي، جامع بيان العلم وفضله، تح. أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الدمام، 1994، 1067/2.

³ شمس الدين ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح. محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991، 170/4.

⁴ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 243/4، كتاب العلم، باب التوقي في الفتيا، رقمه: 3656.

⁵ الدكتور محمد الروكي، نظرية التععيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1994.

وقد بين الإمام الزركشي معنى هذه القاعدة بقوله: "إن المجتهد فيه وهو كل حكم شرعي عملي أو علمي يقصد به العلم ليس فيه دليل قطعي"¹.

الفرع الثالث: دقة الفهم للقضية

يقصد بالعقود المستجدة موضوعات لم تطرق من قبل، ولم يرد فيها عن الفقهاء القدماء قول، بل يغلب على معظمها طابع العصر الحديث المتميز بابتكار وسيلة واستحداث عقود لم تكن تخطر ببال الناس قبل وقوعها. فلا بد للمتصدي لمعالجتها من فهمها فهما دقيقا واضحا كافيا، يجعله متصورا حقيقة القضية تصورا صحيحا قبل البدء في بحث حكمها ليحسن بعدها أن يحكم بما يراه الحق فيها، لأن القاعدة المقررة أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

ولذلك قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه في رسالة القضاء المشهورة: "أما بعد، فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة، فاهم إذا أدلى إليك، فإنه لا ينفع تكلم بالحق لا نفاذ له، ثم الفهم الفهم فيما أدلى إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة ثم قاييس الأمور عنه ذلك، واعرف الأمثال ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق"².

من خلال كتاب عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما يفيد أهمية هذا الضابط وهو ضرورة الفهم الدقيق للقضية. وعلق الإمام بن القيم على هذا الكتاب وشرحه بقوله:

"ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع والفقهاء فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط بها علما.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع ثم يطبق أحدهما على الآخر"³.

"فالمفتي ابن زمانه عليه أن يلم بما يجري حوله، لأنه قد يسأل عنه، فلا يكفي الآن في عصرنا العلم بالأحكام الشرعية وبالرغم من ضعف هذا العلم بها، وإنما لابد للمفتي من معرفة عامة بالاقتصاد، والقانون، والعلوم الحديثة من طبيعيات، وطب وغيرها فإن لم يكن له علم المتخصص فعلى الأقل أن

¹ أبو عبد الله بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط1، 1994، 227/6.

² أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، تح. محمد عبد القادر عطا، 15/10، رقم: 20324.

³ أعلام الموقعين: 69/1.

يلم بمبادئها والتعرف على مواضعها وما يجري به العمل فيها حتى إذا سئل عن شيء من ذلك، علم كيف يجري عليه الحكم الشرعي بعد فهم واقعة والملابسات المحيطة به، والعلة المناطة بأحواله، إذ الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا¹.

الفرع الرابع: التثبيت والتحري

مما ينبغي للمتصدي لمعالجة العقود المستجدة، زيادة التثبيت والتحري للقضية والتأني في نظره لها وعدم الاستعمال في الحكم عليها. فقد يطرأ ما يغير واقع المسألة أو يصل إليه علم بنا في حقيقتها وما يلزم منها، فإذا أفتى أو حكم من خلال نظر قاصر أو قلة بحث وتثبت وترو فقد يخطيء الصواب ويقع في محذور يزل فيه خلق كثير².

ومما يؤيد التثبيت والتحري في التصدي لمعالجة العقود المستجدة الأدلة الكثير منها:

1. قوله صلى الله عليه وسلم: "من أفتى بفتيا غير ثبت، فإنما أثمه على من أفتاه"³.
2. قوله صلى الله عليه وسلم: "أجراكم على الفتيا أجراكم على النار"⁴.
3. كان ابن مسعود رضي الله عنه يُسأل عن المسألة فيتفكر فيها شهرا، ثم يقول: "اللهم إن كان صوابا فمن عندك، وإن كان خطأ فمن ابن مسعود"⁵.
4. وفي الإمام مالك أسوة في هذا المجال حيث كان يقول: "ربما وردت على المسألة فأسهر فيها عامة ليلتي".

وكان إذا سئل عن المسألة قال للسائل: انصرف حتى أنظر فيها⁶.

يتبين هنا أن الإمام مالك كان ينظر إلى المسائل والوقائع متأنيا، متثبتا فلم يكن همه الجواب بقدر ما كان قصده الوصول إلى الحق بأي طريق، مهتديا في كل ذلك بآثار من سبقه من أئمة الصحابة والتابعين.

¹ محمد رياض، أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، 1996، ص 224.

² الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، الفقيه والمتفقه، تج. عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، 1996، 2/390.

³ أخرجه أبو داود في سننه، 243/4، كتاب العلم، باب التوقي في الفتيا، رقمه: 3649.

⁴ أخرجه الدارمي في سننه، 69/1.

⁵ أعلام الموقعين، 64/1.

⁶ الموافقات، 286/4.

وإنه من باب التحري في التصدي لمعالجة القضايا المستجدة عدم القطع في مسائل الحلال والحرام¹
فلا يجوز التصريح بأن هذا "حرام" أو "حلال".

الفرع الخامس: استشارة المختصين

ومما ينبغي أن يراعى المتصدي استشارة أهل الاختصاص، وخصوصا في النوازل المعاصرة المتعلقة
بأبواب الاقتصاد والمعاملات المالية وغير ذلك، والرجوع إلى علمهم في مثل تلك التخصصات عملا بقوله
تعالى: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ}².

فالعقود المستجدة متعلقة بالاقتصاد والمعاملات المالية والقانون فيرجع حينئذ لأصحاب الاختصاص
في الاقتصاد والقانون أو للمراجع المتخصصة في ذلك الشأن. فالمتصدي الذي لا يعرف حقيقة عقود
الاستثمار المصرفي الإسلامي المستجدة مثلا غير مؤهل لتقديم فتوى صحيحة في شأنها بالحل أو الحرمة
إلا إذا تصورهما حق تصورهما واتضح له خطواتها العملية وعناصرها ووقف على آلية عملها، فيستطيع
حينئذ أن يعطى الحكم المناسب لكل حالة³.

ولعل في اتباع هدى النبي ﷺ في الاستشارة ضمان للمفتي من القول بلا علم خصوصا فيما ينزل من
مسائل معاصرة، والاجتهاد الجماعي في وقتنا الحاضر المتمثل بالمجامع الفقهية وهيئات الافتاء ومراكز
البحث العلمي تحقق الدور المنشود الذي ينبغي للمفتي أو المجتهد مراعاته والالتزام به لتتسع دائرة العلم
وتزداد حلقة المشورة من أجل الحيطة والكفاية في البحث والنظر.

لقد علق الخطيب البغدادي على أهمية ذلك بقوله: "ثم يذكر المسألة - أي المفتي - لمن بحضرته ممن
يصلح لذلك من أهل العلم ويشاورهم في الجواب، ويسأل كل واحد منهم عما عنده، فإن في ذلك بركة
واقْتداء بالسلف الصالح، وقد قال الله تعالى: {وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ}، وأشار النبي صلى الله عليه وسلم في
مواضع كثيرة إلى ضرورة المشاورة، وكان الصحابة يتشاورون في الفتاوى والأحكام⁴."

الفرع السادس: إخلاص النية لله تعالى وسؤاله الفتح والتوفيق

¹ أبو الفضل القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تح. عبد القادر الصحراوي، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب
ط1، 1970، 179/2 بتصرف.

² سورة الأنبياء: 7.

³ عبد الناصر موسى أبو البصل، المدخل إلى فقه النوازل، بحث مقدم في ندوة النوازل الفقهية وأثرها في الاجتهاد والفتوى، جامعة الحسن
الثاني، المغرب.

⁴ الفقيه والمتفقه، 390/2، أدب المفتي والمستفتي، 138.

هذا من أهم الضوابط التي ينبغي أن يراعيها المجتهد ليوفق للصواب ويفتح عليه بالجواب في القضايا المستجدة، لذلك وجب على المتصدي أن يصحح بداية أي عمل بالرجوع فيه إلى الله كما قيل: "من علامات النجاح في النهايات، الرجوع إلى الله في البدايات"¹.

وكذا أن يتضرع إلى الله في كل خطوة ولحظة حتى تكون فتواه مشمولة بالتوفيق، "ينبغي للمفتي الموفق إذا نزلت به المسألة أن ينبعث من قلبه الافتقار الحقيقي إلى ملهم الصواب ومعلم الخير وهادي القلوب أن يلهمه الصواب ويفتح له طريق السداد ويدله على حكمه الذي شرعه لعباده في هذه المسألة، فمتى قرع هذا البابا فقد قرع باب التوفيق.

المبحث الثاني: ضوابط التصدي لمعالجة العقود المستجدة أثناء الحكم

أما أهم الضوابط التي يحتاج إليها المتصدي أثناء الحكم فهي ما يلي:

الفرع الأول: بذل الجهد في البحث عن الحكم الفقهي للمستجدات

ويتم ذلك بتتبع طرق الاستنباط المعروفة والجري في ذلك على سنن النظر المعهودة، فقد يجد المتصدي الحكم منصوصا عليه أو قريبا منه، وقد يلجأ إلى القياس على الأدلة، أو التخرج على أقوال الأئمة، مع مراعاة عدم مصادمة حكمه للنصوص والإجماعات الأخرى أو مخالفتها للعقول الصحيحة والفتوة السليمة فهذا مسلم اعتباره في الشريعة. لكن ينبغي للمتصدي مراعات الآداب من خلال هذا الضابط وهي ما يلي:

1. ذكر دليل الحكم ومأخذه في المستجدات

ذكر الدليل يرجع إلى حال السائل وطبيعة المستجدات²، فإذا كان السائل له علم بالشرع، ودراية بمعاني الأدلة، أو طلب معرفة الدليل فينبغي للمتصدي ذكر الدليل والحجة أو الحكمة من المشروعية تطميناً لقلب السائل وزيادة في علمه وتوثيقاً لفهمه.

¹ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، أدب الفتيا، تج. محيي الدين هلال السرحان، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط 1، 2007، ص 67.
² لعل هذا الرأي أقرب إلى الصواب حيث رأى الإمام ابن القيم ضرورة ذكر الدليل في الفتوى، وخالفه الإمام الصيمري - شافعي المذهب وحافظ المذهب وصاحب الايضاح في المذهب - حيث رأى عدم مطالبة المفتي بذكر الدليل في فتواه. أعلام الموقعين، 200/4 و 12. تهذيب الأسماء واللف، 2م542، أدب المفتي والمستفتي، 152، المجموع، 90/1.

أما لو كان السائل أمياً لا يفقه معنى الدليل فذكره له مضيعة للوقت وخطاب لمن لا يفهم. وكذلك لو كانت المستجدات تتعلق بمهام الدين ومصالح المسلمين أو بها غموض قد يطرأ في الذهن، فينبغي كذلك للمفتي ذكر الدليل والحجة، والاهتمام ببسط الأدلة ما أمكنه ذلك¹.

2. بيان البديل المباح عند المنع من المحظور

لقد تكاثرت المستجدات الواقعة في عصرنا الحاضر كالمستجدات المالية والمصرفية وغيرها، سواء داخل البلاد الإسلامية أو خارجها من البلاد التي استوطنها المسلمون فأصبحت أوطاننا لهم فيحتاج المتصدي لهذه المستجدات أن يقر ما هو مقبول مباح شرعاً، ويمنع ما هو محظور محرم شرعاً مع بيانه لحكمة ذلك المنع وفتح العوض المناسب والاجتهاد في وضع البدائل المباحة شرعاً حماية للدين واصلاحاً للناس، وهذا من الفقه والنصح في دين الله عز وجل.

كما قال الإمام ابن القيم: "من فقه المفتي ونصحه إذا سأله المستفتي عن شيء فمنعه منه وكانت حاجته تدعو إليه، ان يدلّه على ما هو عوض له منه، فيسد عليه باب المحظور ويفتح له باب المباح وهذا لا يتأتى إلا من عالم ناصح قد تاجر مع الله.

الفرع الثاني: مراعاة مقاصد الشريعة

المراد بمقاصد الشريعة هي: الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد². فهذه الاسرار والغايات التي وضعت الشريعة لأجلها من حفظ الضروريات وإصلاح لأحوال العباد في الدارين معرفتها ضرورية على الدوام ولكل الناس، فالمجتهد يحتاج إليها عند استنباط الأحكام وفهم النصوص وغير المجتهد للتعرف على أسرار الشريعة، ولذلك كان الناظر في النوازل في أمس الحاجة إلى مراعاتها عند فهم النصوص لتطبيقها على الوقائع وإلحاق حكمها بالنوازل والمستجدات، وكذلك إذا أراد الترجيح بين الأدلة المتعارضة في ذهنه فإنه لابد وأن يستعين بمقصد الشرع، وإن دعت الحاجة إلى بيان حكم الله في مسألة مستجدة عن طريق القياس أو الاستصلاح أو الاستحسان أو العرف المعتبر تحرى بكل دقة أهداف الشريعة ومقاصدها³.

¹ الفقيه والمتفقه، 406-407/2.

² أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995، ص7.

³ الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، تح. محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر،

2004، ص 7.

من أجل ذلك فعلى المتصدي للمستجدات اعتبار ما فيه مصلحة للعباد ودرء ما فيه مفسدة عليهم أثناء الحكم والفتوى حتى لا يخرج عن كليات الشريعة ومقاصدها العليا، إذ أن وضع الشرائع إنما هو لمصلحة العباد في العاجل والآجل معا.¹

فيستحيل أن تأمر الشريعة بما فيه مفسدة أو تنهى عما فيه مصلحة بدليل استقراء آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، يقول الإمام البيضاوي -رحمه الله-: "إن الاستقراء دل على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد".²

ومن الخطوات الأساسية التي ينبغي على المتصدي للمستجدات أن يراعيها: ارتباطا بمراعاته لمقاصد الشريعة ما يلي:

1- اعتبار تحقيق المصلحة الشرعية عند التصدي، وهو من مقاصد الشرع الذي حافظ على ما يُجلب به النفع ويُدفع فيه الضرر. ويشهد واقعا المعاصر على اجتهاد المتصدي في كثير من المسائل المستجدة بناء على اعتبار حجية المصلحة المرسلّة التي لم يرد في الشرع نص على اعتبارها بعينها أو بنوعها ولا على استبعادها ولكنها داخلة ضمن مقاصد الشرع الحنيف وجمهور العلماء على اعتبار حجيتها.

ولذلك جاء في الأحكام للأمدي: "فلو لم تكن المصلحة المرسلّة حجة أفضى ذلك أيضا إلى خلو الوقائع عن الأحكام الشرعية لعدم وجود النص أو الاجماع أو القياس فيها".³

وإذا لم يكن للمتصدي فهم وادراك لمقاصد الشريعة لتعلق بالمنع على كثير من المباحات أو فتحه على مصراعيه بتجوزيز كثير من المحظورات.

من أجل ذلك ذكر الأصوليون عدة ضوابط لابد للمتصدي أن يلتزمها عند معالجة المستجدات من أجل تحقيق المصلحة المعتبرة والعمل بها، وهذه الضوابط في حقيقتها شروط مقررة عند علماء الأصول للعمل بأصل المصلحة المرسلّة منها:

- أن تكون مصلحة معقولة مدركة غير متوهمة، لأن الأصل أن اعتبار المصلحة المرسلّة كالعلة في القياس لأن الحكم ينبنى عليها، ولأن الاستصلاح كالقياس غير أنه أوسع وأعم منه.
- أن تكون هذه المصلحة ملائمة للمقاصد العامة للشريعة.
- ألا تخالف نصوص الكتاب والسنة.
- أن تكون المصلحة قطعية أو يغلب على الظن وجودها.

¹ الموافقات، 9/2.

² جمال الدين الإسنوي الشافعي، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999، 91/4.

³ أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تج. الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 32/4.

- أن تكون المصلحة كلية.
- ألا يفوت اعتبار المصلحة مصلحة أهم منها أو مساوية لها.¹
- 2- اعتبار قاعدة رفع الحرج²: المراد برفع الحرج التيسير على المكلفين بإبعاد المشقة عنهم في مخاطبتهم بتكاليف الشريعة الإسلامية.³ قال الله تعالى: {مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ} ⁴. وقال صلى الله عليه وسلم: "إن هذا الدين يسر⁵".
- فرفع الحرج أصل مقطوع به في الشريعة، من أجل ذلك لا بد للمتصدي أن يراعى هذه القاعدة فيما يعالج من قضايا مستجدة بحيث لا يحمل الناس على ما لا يطيقون مما خففه عليهم الشرع الحكيم، وقد نص عدد من الباحثين على ضرورة اعتبار هذا الأصل، قال الباحثين: كما لا بد له أن يراعى الترخيص في الفعل أو الترك على المكلفين الذين تتحقق فيهم الأعذار والمسوغات الشرعية المبيحة لذلك⁶.
- وقد ذكر الأصوليون جملة من الضوابط التي لا بد للمتصدي أن يلتزم بها عند اعتباره لقاعدة رفع الحرج في إطار سعيه لمعالجة المستجدات، ومنها:
- أن يكون الحرج حقيقيا.
- وهو ما له سبب معين واقع، كالمرض والسفر، أو ما تحقق بوجوده مشقة خارجة عن المعتاد، ومن ثم فلا عبرة بالحرج الوهمي الذي لا وجود للسبب المرخص لأجله.
- أن لا يعارض نصا.
- أن يكون الحرج عاما⁷.
- 3- اعتبار المآلات: ونقصد بذلك أن ينظر المتصدي إلى مآلات الحكم هل سيؤدي إلى تحقيق مقصده أم لا؟ فلا ينبغي للمتصدي في المستجدات التسرع بالحكم إلا بعد أن ينظر إلى ما يؤول إليه هذا الحكم وما

¹ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، تج. عبد الله محمود محمد عمر دار الكتب العلمية، بيروت، 296/1.

² يقصد بالحرج: "كل ما يؤدي إلى مشقة زائدة في البدن أو النفس أو المال حالا أو مآلا".

³ عدنان محمد جمعة، رفع الحرج، دار العلوم الإنسانية، دمشق، ص 25.

⁴ سورة المائدة: 6.

⁵ محمد بن إسماعيل البخاري، في صحيحه، تج. جماعة من العلماء، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، كتاب الإيمان، باب الدين يسر، رقمه: 38.

⁶ يعقوب عبد الوهاب الباحثين، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية دراسة أصولية تأصيلية، مكتبة الرشد، الرياض، ط 4، 2001 ص 42.

⁷ قال ابن العربي معلقا على هذا الشرط: "إذا كان الحرج في نازلة عامة في الناس فإنه يسقط وإذا كان خاصا لم يعتبر عندنا، وفي بعض أصول الشافعي اعتباره وذلك يعرض في مسائل الخلاف". أحكام القرآن لابن العربي، 3/310.

سيترتب عليه، وهذا ولا شك يحتاج إلى استعانة الفقيه المجتهد بأصول المذهب التي تبني عليها الأحكام كسد الذرائع مثلاً. وقد دلت الأدلة على اعتبار المآلات من نصوص الكتاب والسنة الكثيرة بالاستقراء التام¹.

قال تعالى: {وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ}². وقوله صلى الله عليه وسلم حين أشير إليه بقتل من ظهر نفاقه: "أخاف أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه"³.

وقد نص الإمام الشاطبي على أهمية اعتبار هذا الأصل والنظر في المآلات عند الاجتهاد والنظر فقال: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً 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. فقد يكون مشروعاً لمصلحة قد تستجلب أو لمفسدة قد تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع، لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من انطلاق القول بالمشروعية وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة مثلها أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، ... جار على مقاصد الشريعة"⁴.

الفرع الثالث: مراعاة أعراف الناس وعوائدهم

العرف في حقيقته لا يعدو أن يكون ضرباً من الاستصلاح، ذلك أن الفقيه المجتهد حين يراعي عادات الناس وأعرافهم للفصل بينهم فيما نشأ بينهم، إنما يراعي في الحقيقة مصالحهم المرسلّة المعتبرة دون تصريح، أي التي لم ينص عليها الشرع بنص خاص اعتباراً أو إلغاءً لكن شهدت لها عمومات الشريعة، وقد أعمل هذا الدليل بهذا المعنى من قبل الفقهاء جميعاً، لكن توسع الإمام مالك في الأخذ به، واعتباره دليلاً مستقلاً يبنى عليه حكم شرعي، حتى صار وكأنه خاص به، ويسمى هذا الأصل كذلك بالعادة والعمل، قال ابن عابدين:

والعرف في الشرع له اعتبار /// لذا عليه الحكم قد يدار⁵

¹ الموافقات، 179/5.

² سورة الأنعام: 108.

³ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب ما ينهى عن دعوة الجاهلية، رقمه: 3257.

⁴ الموافقات، 178/4.

⁵ ابن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين، المطبعة العثمانية، ط1، 112/2.

وقد عرف بتعاريف كثيرة منها ما عرفه به ابن عابدين حيث يقول: العادة مأخوذة من المعاودة، فهي بتكررها ومعاودتها مرة بعد أخرى صارت معروفة، مستقرة في النفوس والعقول متلقاة بالقبول من غير علاقة ولا قرينة، حتى صارت حقيقة عرفية، فالعادة والعرف بمعنى واحد.¹ والملاحظ في هذا التعريف أنه يساوي بين العادة والعرف بشكل تام، خلافا لمن ذهب إلى أن العرف خاص بالمعاملات كما هو الحال مع بعض المتأخرين أمثال عبد الوهاب خلاف الذي عرف العرف بقوله: العرف ما اعتاده الناس من المعاملات واستقامت عليه أمورهم.² وعرفه النسفي في مستصفاه بقوله: "ما استقرت في النفوس من جهة العقول، وتلقته الطبائع السليمة بالقبول"³. -وهو المختار عندي-.

أنواع العرف

ينقسم العرف باعتباريات متعددة إلى أنواع مختلفة منها:

1- باعتباره عرفا قوليا وفعليا

أ- العرف القولي:

وهو ما اعتاده الناس من إطلاق بعض الألفاظ على بعض المعاني، كالدابة مثلا يفيد بوضعه كل ما يدب على الأرض، لكن اقتضى عرف الناس أنه إذا أطلق انصرف الذهن إلى ذوات الأربع، وتعارفهم أيضا على أن الولد إذا أطلق أريد به الذكر، مع أن معنى اللفظ بوضعه يفيد الذكر والأنثى قال تعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ}⁴ وتعارفهم على أن السمك ليس لحما والله تعالى يقول: {وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا}⁵.

ب- العرف الفعلي:

عرف عملي، وهو ما اعتاده الناس من أعمال أو أفعال، حتى يصير هذا العمل حقيقة عرفية فيه، ويكون الأصل اللغوي مهجورا أو كالمهجور، ومن ذلك تخصيص المغاربة يوم الجمعة بطعام معين، ودخول الحمام دون تعيين الوقت وقدر الماء، وكذلك الجلوس في المقاهي.

¹ مجموع رسائل ابن عابدين، 114/2.

² عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، دار القلم، ص 273.

³ حافظ الدين النسفي، المستصفى، تج. أحمد بن محمد بن سعد آل سعد الغامدي، ص 50.

⁴ سورة النساء: 11.

⁵ سورة النحل: 14.

2- باعتبار العرف العام والعرف الخاص

أ- العرف العام: وهو العرف الذي يجري على كافة أهل البلد فلا تختص به طائفة دون أخرى، كتعجيل جزء من الصداق وتأجيل الباقي.

ب- العرف الخاص: وهو العرف الذي يجري على فئة دون غيرها، كالتجار والصناع والحرفيين، وهذا النوع يرجع إليه للفصل بين أهله فقط.

3- باعتبار العرف المشروع والعرف الممنوع

أ- العرف المشروع: وهو الذي يوافق الشريعة، وهذا هو المقصود بالعرف إذا أطلق، وهو المعتبر دليلاً، وهو محل بحثنا.

ب- العرف غير المشروع: وهو العرف أو الأعراف التي اعتادها الناس، وربما ألفوها ولكنها في حقيقتها تصادم الشريعة وتخالفها، وما أكثر الأعراف الفاسدة في أعراس الناس ومآثمهم، ومعاملاتهم، وبيوعاتهم، وأقوالهم، قال الدكتور الزرقا: "إذا كانت العادة مصادمة للأدلة الشرعية فلا عبرة بها"¹. وقال محمد مولود الشنقيطي:

فالعرف إن صادم أمر البارئ /// وجب أن ينبذ بالبراري²

دليل حجية العرف

احتج المالكية بجملته من الأدلة الشرعية من نصوص الوحي، قرآناً وسنة، على جواز مشروعية العرف باعتباره دليلاً يرجع إليه لمعرفة الأحكام وبنائها عليه، وقد أشرنا من قبل إلى أن العرف لا يعدو كونه ضرباً من الاستصلاح، وبالتالي تكون أدلة الفرع هي أدلة الأصل، لكن لا بأس بإيراد بعض الأدلة الخاصة التي احتج بها المالكية ومن ذلك:

أ- من القرآن الكريم

1- قول الله تعالى: {خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ}³.

فالخطاب في الآية موجه للنبي صلى الله عليه وسلم يأمره بأخذ العفو والأمر بما تعارف الناس عليه بطباعهم السليمة المحكومة بالشرع، ووجه الاستدلال أن أمر الله عز وجل نبيه بتحكيم العرف دليل على

¹ مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، ط2، 2004، 902/1.

² محمد بن المختار الشنقيطي، شرح زاد المستقنع، ص127.

³ سورة الأعراف: 199.

اعتباره في الشرع، وقد أقرت الشريعة بالفعل أعرافا كثيرة كانت معروفة في الجاهلية، بعد أن عدلتها وصححتها وأزالت عنها ما التصق بها من شوائب الجهل، ومعالم الفطر المنحرفة، ومثال ذلك عدة المتوفى عنها: **قَالَتْ زَيْنَبُ: وَسَمِعْتُ أُمِّي أُمَّ سَلَمَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَقُولُ: "جَاءَتْ امْرَأَةٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ ابْنَتِي تُؤْفِي عَنْهَا زَوْجَهَا وَقَدْ اشْتَكَّتْ عَيْنَيْهَا أَفْتَكْحُلُهُمَا؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا، مَرَّتَيْنِ، أَوْ ثَلَاثًا، كُلُّ ذَلِكَ يَقُولُ لَا، ثُمَّ قَالَ: إِنَّمَا هِيَ أَرْبَعَةٌ أَشْهُرٌ وَعَشْرٌ، وَقَدْ كَانَتْ إِحْدَاكُنَّ فِي الْجَاهِلِيَّةِ تَرْمِي بِالْبَعْرَةِ عَلَى رَأْسِ الْحَوْلِ، قَالَ حُمَيْدُ بْنُ نَافِعٍ: فَقُلْتُ لِرَزِينِ بْنِ زَيْدٍ: وَمَا تَرْمِي بِالْبَعْرَةِ عَلَى رَأْسِ الْحَوْلِ؟ فَقَالَتْ زَيْنَبُ: كَانَتْ الْمَرْأَةُ إِذَا تُؤْفِي عَنْهَا زَوْجَهَا دَخَلَتْ حِفْشًا وَلَبَسَتْ شَرَّ ثِيَابِهَا وَلَمْ تَمَسَّ طَيْبًا وَلَا شَيْئًا حَتَّى تَمُرَّ بِهَا سَنَةٌ، ثُمَّ تُؤْتِي بِدَابَّةٍ حِمَارٍ أَوْ شَاةٍ أَوْ طَيْرٍ فَتَفْتَضُّ بِهِ، فَقَلَمًا تَفْتَضُّ بِشَيْءٍ إِلَّا مَاتَ، ثُمَّ تَخْرُجُ فَتُعْطَى بَعْرَةً فَتَرْمِي بِهَا ثُمَّ تُرَاجِعُ بَعْدَ مَا شَاءَتْ مِنْ طَيْبٍ أَوْ غَيْرِهِ قَالَ مَالِكٌ: وَالْحِفْشُ الْبَيْتُ الرَّدِيُّ، وَتَفْتَضُّ تَمْسُحُ بِهِ جِلْدَهَا كَالنُّشْرَةِ¹.**

كانت هذه الأعراف الفاسدة سائدة في المجتمع الجاهلي، فلما جاء الإسلام أبطل هذه العادات والأعراف الفاسدة، وأقر الأصل الذي هو العدة.

2- استدلووا أيضا بقول الله تعالى: {وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف}².

ووجه الدلالة أن الآية نص في الاحتكام إلى العرف في بعض التقديرات الشرعية كالطلاق، إذا وقع فقد وجبت النفقة على المطلقة ومولودها، فإن لم يتفقا في تقديرها فإن الشرع يحيلهما على عرف البلد، ضابطا لمقدار هذه النفقة، وهو المعنى الذي ذهب إليه الإمام الطبري، في معرض تفسيره للمعروف في الآية حين قال: إذا كان الله ذكره قد علم تفاوت أحوال خلقه بالغنى والفقير، وأن منهم الموسع والمفتر وبين ذلك، فأمر كلاً أن ينفق على من لزمته نفقته من زوجته وولده على قدر ميسرته³.

3- استدلووا أيضا بقوله تعالى: {وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلِمْنَ بِالْمَعْرُوفِ}⁴.

ووجه الدلالة هنا أن النص رد الضابط في حقوق وواجبات الزوجة إلى العرف، فلا تطالب بما هو خارج عنه، ولا تُحرم ما هو منصوص عليه به.

ب- من السنة النبوية

¹ مالك بن أنس، الموطأ، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي، ط1، 2004، كتاب الطلاق باب ما جاء في الإحداد.

² سورة البقرة: 233.

³ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، دار التربية والتراث، مكة المكرمة، 509/2.

⁴ سورة البقرة: 228.

- 1- استدلووا بالحديث الموقوف عن عبد الله بن مسعود: "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن"¹.
 ووجه الدلالة هنا أن ما تعارف عليه المسلمون وألفوه واطمأنت إليه نفوسهم -ولا تطمئن نفوسهم وفطرهم السليمة إلى لما يقبله الشرع- فهو عند الله مقبول مشروع.
- 2- عن عائشة أن هند بنت عتبة قالت يا رسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم فقال خذي ما يكفيك وولديك بالمعروف².
- ووجه الاستدلال هنا، أن النبي صلى الله عليه وسلم قد احتكم إلى العرف في استفتاء هند جواز الاستمرار في الأخذ من مال زوجها دون علمه بسبب بخله، فأحالها النبي صلى الله عليه وسلم على العرف.
- ج- استدلووا أيضاً بمجموعة من القواعد الفقهية المتفق عليها:
 العادة محكمة³، المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً⁴، المعلوم بالعادة كالمشروط بالنص أو العرف كالشرط والعرف كالنص⁵، التعيين بالعرف كالتعيين بالنص⁶.

بعض التطبيقات الفقهية للعرف عند المالكية

- أحال الإمام مالك على العرف في مواضع كثيرة منها: تحديد مقدار النفقة على الزوجة أو المطلقة في قول الله تعالى: {لينفق ذو سعة من سعته}⁷ بحيث أرجع الأمر إلى العرف السائر في البلد.
- أحال أيضاً على العرف لتحديد حقيقة الحرز الموجب للقطع في السرقة، قال ابن رشد: "والحرز عند مالك بالجملة هو كل شيء جرت العادة بحفظ ذلك الشيء المسروق"⁸.
- وذهب مالك إلى أن البيت في الدار المشتركة حرز يقطع بإخراج المتاع منه ولو لم يخرج منه من جميع الدار، قال في الموطأ:

¹ هذا حديث موقوف على عبد الله بن مسعود وتكلمته: "ما رآه المسلمون سيئاً فهو عند الله سيء"، أخرجه الحاكم في المستدرک، كتاب معرفة الصحابة رقم (4465)، وقال: حديث صحيح الإسناد.

² صحيح البخاري، كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها بالمعروف.

³ ابن نجيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999، ص 93.

⁴ جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط1، 1990، ص 92.

⁵ محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، 1/345.

⁶ المصدر نفسه، 1/349.

⁷ سورة الطلاق: 7.

⁸ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تح. ماجد الحموي، دار ابن حزم، 1995، 2/411.

"الأمر عندنا أنه إذا كانت دار رجل مغلقة عليه، ليس معه فيها غيره فإنه لا يجب على من سرق منها شيئاً قطع حتى يخرج من الدار كلها، لأن الدار كلها هي حرزه، فإن معه في الدار ساكن غيره، وكان كل إنسان منهم يغلق عليه بابه، وكانت حرزا لهم جميعاً، فمن سرق من بيوت تلك الدار شيئاً يجب عليه القطع، فخرج به من الدار، فقد أخرجه من حرزه إلى غير حرزه، ووجب عليه فيه القطع¹."

- بل إن الإمام مالك ذهب إلى أبعد من هذا في إعمال العرف والاحتكام إليه لما جعله مخصصاً للعام في قوله تعالى: {والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين}².

فسياق الآية من الخبر الذي يراد منه الطلب أي يجب على الوالدات أن يرضعن أولادهن، و"أل" في الوالدات تفيد العموم أي كل والدة دون تمييز، لكن وجدنا الإمام مالك يخصص هذه الآية بالعرف إذ نُقل عنه أن الشريفة التي لم يجر العرف بإرضاع مثيلاتها لا يجب عليها الإرضاع بل على الزوج استئجار من تُرضع له، قال ابن رشد: "وأما حقوق الزوج على الزوجة بالرضاع وخدمة البيت على اختلاف بينهم في ذلك، ... أوجبوا ذلك على الدنيئة ولم يوجبوه على الشريفة إلا أن يكون الطفل لا يقبل إلا ثديها، وهو مشهور قول مالك³."

- أحال على العرف في معرفة أقل الحيض بخلاف من يحدده من الفقهاء لأن مالكا يرى ذلك من المسائل العرفية الخاصة بالنساء، تتعلق بعاداتهن وأحوالهن، وكذلك أطول مدة الحمل.

- أحال أيضاً على العرف لفض النزاع بين الزوجين في ملكية متاع البيت، إذ المعلوم أن ما كان خاصاً بالرجال فهو للزوج، وما كان خاصاً بالنساء فهو للزوجة لكن إذا اختلفا في هذا أيضاً فالحكم للعرف، فما تعارف الناس على أنه للرجال كان له، وما تعارفوا عليه أنه للنساء كان لها.

- أحال أيضاً على العرف للفصل في مقدار صداق المثل.

شروط العمل بالعرف عند المالكية

إذ كان المالكية قد توسعوا في إعمال هذا الأصل والاحتكام إليه فقد اشترطوا لذلك شروطاً منها:

1- أن يكون العرف مطرداً أو غالباً:

¹ الموطأ، كتاب الحدود، باب جامع القطع.

² سورة البقرة: 233.

³ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 2 / 56.

ويُقصد بهذا أن هذا العرف الذي نحتكم إليه، ينبغي أن يكون مما ألفه الناس واعتادوه، وكرروه بينهم باستمرار دون انقطاع، أو انقطع مرة أو مرات، أما ما فعله الناس مرة أو مرات لا يسمى عرفاً، ومثال العرف المطرد تعجيل الناس لجزء من الصداق وتأجيل الباقي، قال السيوطي: إنما تعتبر العادة إذا اطردت، فإن اضطربت فلا¹.

وانخراق العرف مؤقتاً لا يقدر في اعتباره لأن الغالب متحقق كما نص على ذلك الشاطبي في موافقاته حيث يقول: "وإذا كانت العوائد معتبرة شرعاً فلا يقدر في اعتبارها انخراقها، ما بقيت عادة على الجملة"².
2- ألا يكون طارئاً:

ومن ذلك قاعدة "لا عبرة بالعرف الطارئ"³، ونقصد بذلك أن هذا العرف الذي نريد أن نلجأ إليه، ينبغي أن يكون سابقاً للنازلة، متداولاً بين الناس في مثلها، بحيث لو وقع النزاع في عقد من العقود مثلاً وأردنا الاحتكام إلى العرف، فلم نجد عرفاً قائماً، فإنه لا مجال للقول بأن هذه النازلة الحائلة هي بداية ما سيصير عرفاً بعد ذلك ثم نحتكم إليه، لأن هذا من العبث المميّع للشريعة، يقول آل بورنو: "العرف الذي يوجب العمل يجب أن يكون مقارناً للعمل مصاحباً له، وسابقاً له في الوجود؛ لأن العرف لا يشتهر إلا بعد مضي أزمان على وجوده، وأما العرف اللاحق للعمل الحادث بعده فلا اعتداد به ولا اعتبار له"⁴.

الفرع الرابع: فقه الواقع المحيط بالمستجدات

يعنى هذا الضابط أن يراعى المتصدي للمستجدات عند اجتهاده تغير الواقع المحيط بالمستجدات سواء كان تغيراً على مستوى الزمان أو المكان، أو تغيراً في الأحوال والظروف وعلى المتصدي تبعاً لذلك مراعاة هذا التغير في فتواه وحكمه. فكم من حكم كان تديباً أو علاجاً ناجحاً لبيئة في زمن معين، فأصبح بعد جيل أو أجيال لا يوصل إلى المقصود منه، أو أصبح يفضي إلى عكسه بسبب تغير الأوضاع والوسائل والأخلاق.

لذلك وجدنا طائفة من الفقهاء المتأخرين في جميع المذاهب الفقهية وقد أفتوا في كثير من المسائل بعكس ما أفتى به أئمة مذاهبهم وفقهائهم مصرحين بأن سبب اختلاف فتواهم عن سبقهم هو اختلاف

¹ السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، ص 185.

² الشاطبي، الموافقات، 1/575/2.

³ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص 96.

⁴ محمد صديقي بن أحمد بن محمد آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 2003، 401/7.

الزمان وفساد الأخلاق في المجتمعات، والحقيقة أنهم غير مخالفين لجوهر سلفهم، بل لو وجد الأئمة الأولون في عصر المتأخرين وعاشوا اختلاف الزمان وأوضاع الناس لعدلوا إلى ما قال المتأخرون¹. ومن ذلك ما حكاه العلامة النفراوي في شرحه لرسالة مالك الصغير: ابن أبي زيد القيرواني فقد ذكر: أن الشيخ ابن أبي زيد صاحب الرسالة في فقه المالكية، انهدم حائط بيته، وكان يخاف على نفسه من شر بعض الطوائف في زمنه، خصوصاً الشيعة، فربط في موضعه كلباً اتخذته للحراسة، فقيل له: إن مالكا يكره ذلك، فقال رحمه الله: لو أدرك مالك زماننا لاتخذ أسداً ضارباً². والقاعدة الفقهية: "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان"³. ومن أمثلتها: حيث يرى الإمام أبو حنيفة عدم لزوم تزكية الشهود ما لم يطعن فيهم الخصم، اكتفاء بظاهر العدالة، وأما عند صاحبيه أبي يوسف ومحمد فيجب على القاضي تزكية الشهود بناء على تغير أحوال الناس⁴. وكذلك جواز اغلاق أبواب المساجد في غير أوقات الصلاة في زماننا مع أنه مكان للعبادة ينبغي أن لا يغلق وإنما جوّز الأغلاق صيانة للمسجد من السرقة والعبث⁵، إلى غيرها من الأمثلة الكثيرة التي غير فيها الفقهاء المتأخرون كثيراً من الفتاوى بسبب تغير الأزمنة واختلاف أحوال الناس⁶. من أجل ذلك، ينبغي للمتصدي في المستجدات أن يراعى أثناء اجتهاده الظروف العامة للعصر والبيئة والواقع المحيط بالناس، فرب فتوى تصلح لعصر ولا تصلح لآخر، وتصلح لبيئة ولا تصلح لأخرى، وتصلح لشخص ولا تصلح، لغيره، وقد تصلح لشخص في حال ولا تصلح له نفسه في حال أخرى.

خاتمة

بعد هذه الجولة السريعة بين ما قرره الفقهاء المجتهدون بشأن التصدي للمستجدات الطارئة يمكن القول بأن حضور الفكر الوسطي لدى الفقيه المجتهد نقطة ارتكاز لا محيد له عنها وهو يسعى إلى إخضاع الواقع بمستجداته لشرع الله. يقول الإمام الشاطبي في موافقاته: المفتي البالغ ذروة الدرجة هو

¹ المدخل الفقهي العام، 923-924/2.

² شهاب الدين النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، 1995، 344/2.

³ أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، 1989، ص 227.

⁴ عثمان بن علي الزيلعي، تبیین الحقائق شرح كثر الرقائق، المطبعة الأميرية الكبرى، بولاق، 211/6.

⁵ محمد آل بورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، مؤسسة الرسالة العالمية، بيروت، ط4، 1996، ص 255.

⁶ ابن القيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تح. زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، 2011، ص 162.

الذي يَحْمِلُ الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهب الشدّة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال.¹

لائحة المصادر والمراجع

- ابن الصلاح، آداب المفتي والمستفتي، تح. موفق بن عبد الله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1986.
- ابن القيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تح. زكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 2011.
- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تح. ماجد الحموي، دار ابن حزم، بيروت، 1995.
- ابن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين، المطبعة العثمانية، إسطنبول، ط1، 1321هـ.
- ابن عبد البر القرطبي المالكي، جامع بيان العلم وفضله، تح. أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الدمام، 1994.
- ابن نجيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999.
- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، دار بن عفان، القاهرة، 2003.
- أبو الفضل القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تح. عبد القادر الصحراوي، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، ط1، 1970.
- أبو القاسم، محمد بن جُزَي المالكي تقريب الوصول، تح. محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.
- أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، تح. محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003.
- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تح. عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، 2022.
- أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1983.

¹ الموافقات، 5\276

- أبو عبد الله بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط1، 1994.
- أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تح. الشيخ أحمد محمد شاکر، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1983.
- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 1995.
- أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، 1989.
- جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990.
- جمال الدين الإسنوي الشافعي، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999.
- حافظ الدين النسفي، المستصفى، تح. أحمد بن محمد بن سعد آل سعد الغامدي، (أطروحة دكتوراه)، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 2011.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، الفقيه والمتفقه، تح. عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، السعودية، 1996.
- الدارمي، المسند الجامع المعروف بسنن الدارمي، تح. حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 2000.
- شرح زاد المستقنع في اختصار المقنع، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، المملكة العربية السعودية، 2007.
- شمس الدين ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح. محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991.
- شهاب الدين النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، دمشق، 1995.
- الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، تح. محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2004.
- عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، أدب الفتيا، تح. محي الدين هلال السرحان، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط1، 2007.

- عبد الناصر موسى أبو البصل، المدخل إلى فقه النوازل، بحث مقدم في ندوة النوازل الفقهية وأثرها في الاجتهاد والفتوى، جامعة الحسن الثاني، المغرب (د.ط).
- عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، دار القلم، الكويت، ط 8، 1977.
- عثمان بن علي الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الرقائق، المطبعة الأميرية الكبرى، بولاق، القاهرة، 1314 هـ.
- عدنان محمد جمعة، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية أصول التشريع الإسلامي، دار العلوم الإنسانية، دمشق، ط 3، 1933.
- مالك بن أنس، الموطأ، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي، ط 1، 2004.
- محمد آل بورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، مؤسسة الرسالة العالمية، بيروت، ط 4، 1996.
- محمد الروكي، نظرية التععيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1994.
- محمد بن إسماعيل البخاري، في صحيحه، تح. جماعة من الباحثين، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، 1311 هـ.
- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، دار التربية والتراث، مكة المكرمة، (بدون تاريخ).
- محمد رواس قلعه جي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، عمان، الأردن، ط 1، 1996.
- محمد رياض، أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1996.
- محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2003.
- محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2006.
- مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط 2، 2004.
- يعقوب عبد الوهاب الباحسين، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية دراسة أصولية تأصيلية، مكتبة الرشد، الرياض، ط 4، 2001.

Rethinking *Jihād* and Martyrdom in Islam

Insights from the Battle of *Mu'tah* beyond the Western Paradigm

Dennis O. van Dijk (MA, MS) 

Faculty of Theology and Religious Studies

KU Leuven

d.o.vandijk@outlook.com



OPEN ACCESS

Date received: Jan 4, 2024

Date revised: Feb 23, 2024

Date accepted: Mar 26, 2024

DOI: [10.5281/zenodo.12547262](https://doi.org/10.5281/zenodo.12547262)

ABSTRACT

This article reevaluates the concept of *jihād* within Islamic tradition, aiming to unveil its complex nature and separate it from the prevalent Western misconceptions that link *jihād* exclusively to extremism and violence. By grounding the discussion in the historical event of the Battle of *Mu'tah*, it not only illuminates a pivotal moment in Islamic military history but also provides insights into the spiritual and legal foundations of *jihād* as perceived within the wider Islamic intellectual and theological tradition. The Battle of *Mu'tah*, recognized as the first significant military confrontation between the early Muslim community and the Byzantine Empire, acts as a prism to trace the development of *jihād* from its origins in the time of Prophet Muhammad to its lasting impact on Islamic identity. The analysis goes beyond mere military conflict, probing into the interpretations of *jihād* found in both *Sīrah* and *Ḥadīth*, especially the *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, which places the battle in the context of Islamic valour, martyrdom, and divine providence. By recounting the Battle of *Mu'tah* and its legacy, the article highlights the strategic, spiritual, and ethical considerations, alongside the steadfast faith in Allāh, amid adversity and persecution that have guided Islamic military efforts. This examination calls for a more enlightened and respectful conversation about Islamic tradition, urging Western readers to question their biases and preconceptions rooted in political rhetoric. It seeks to foster a greater appreciation for the intricate tapestry of Islamic thought and its significant contributions to world history, deepening the understanding of *jihād's* role in defining the spiritual and cultural dimensions of the Muslim world.


KEYWORDS:

Islam; Jihad; Battle of *Mu'tah*; *Sīrah*; Media Discourse.

إعادة التفكير في الجهاد والاستشهاد في الإسلام

رؤى عن غزوة مؤتة من خارج نموذج التفكير الغربي



الأستاذ دينيس فان دايك¹ 

كلية اللاهوت والدراسات الدينية، جامعة لوفان في بلجيكا

d.o.vandijk@outlook.com

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 4 يناير 2024

تاريخ التعديل: 23 فبراير 2024

تاريخ القبول: 26 مارس 2024

المعرف الرقمي: DOI: 10.5281/zenodo.12547262

الملخص:

يعيد هذا المقال تقييم مفهوم الجهاد في التراث الإسلامي، بهدف الكشف عن طبيعته المعقدة وفصله عن المفاهيم الغربية الخاطئة السائدة التي تربط الجهاد حصراً بالتطرف والعنف. ومن خلال ترسيخ المناقشة في الحدث التاريخي لمعركة مؤتة، فإنه لا يسقط الضوء على لحظة محورية في التاريخ العسكري الإسلامي فحسب، بل يقدم أيضاً رؤى حول الأسس الروحية والقانونية للجهاد كما يُنظر إليها في التقاليد الفكرية واللاهوتية الإسلامية الأوسع. تعتبر معركة مؤتة أول مواجهة عسكرية مهمة بين المجتمع الإسلامي المبكر والإمبراطورية البيزنطية، بمثابة منظور لتتبع تطور الجهاد من أصوله في زمن النبي محمد إلى تأثيره الدائم على الهوية الإسلامية. ويذهب التحليل إلى ما هو أبعد من مجرد الصراع العسكري، حيث يبحث في تفسيرات الجهاد الموجودة في كل من السيرة والحديث، وخاصة صحيح البخاري، الذي يضع المعركة في سياق الشجاعة الإسلامية، والشهادة، والعناية الإلهية. ومن خلال سرد معركة مؤتة وإرثها، يسقط المقال الضوء على الاعتبارات الاستراتيجية والروحية والأخلاقية، إلى جانب الإيمان الثابت بالله وسط المحن والاضطهاد الذي وجه الجهود العسكرية الإسلامية. ويدعو هذا الفحص إلى إجراء محادثة أكثر استنارة واحتراماً حول التقاليد الإسلامية، ويبحث القراء الغربيين على التشكيك في تحيزاتهم وتصوراتهم المسبقة المتجذرة في الخطاب السياسي.

الكلمات المفتاحية:

الإسلام؛ الجهاد؛ معركة مؤتة؛ السيرة النبوية؛ الخطاب الإعلامي.

¹ حاصل على الماجستير البحثي من جامعة أمستردام في هولندا، وماستر في الأدب والثقافة من جامعة ليدن في هولندا، ويحضر ماجستير آخر في الأديان العالمية والدراسات الإسلامية من جامعة لوفان في بلجيكا.

I. INTRODUCTION¹

In Western discourse, the concept of *jihād* has sparked enormous controversy. This contention, amplified by power structures and media portrayals following the 9/11 by al-Qaeda, the subsequent ‘war on terror,’ and, more recently, the conflict against the Islamic State (IS), has resulted in these terms being solely equated with religious extremism. They are perceived as fundamentally undemocratic, incompatible with Western norms and values, and invariably linked to violence—a connection that shifts focus depending on prevailing news themes. For instance, a recent search for ‘jihad’ on 19 February 2024 on the website of *Het Laatste Nieuws* (HLN), a popular Belgian news outlet, primarily returned articles about the war in Gaza, emphasizing Hamas and overshadowing the terrible fate suffered by the Palestinian people. A similar search a year prior would have surfaced content centred on IS or terrorist acts within Europe.² Parallel trends were noted on the platform of *De Morgen*, a left-liberal newspaper, illustrating a skewed and narrow depiction that equates *jihād*, and by extension Islam, solely with the marginal and condemned notion of ‘Salafi jihadism.’³

The interpretation of *jihād* and its related concepts can vary among Islamic denominations and schools of law. However, originally, none of these interpretations aligned with the

¹ To cite this article:

Dijk, Dennis O. van, Rethinking Jihād and Martyrdom in Islam: Insights from the Battle of Mu’tah beyond the Western Paradigm, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, Vol. 1, Issue 1, June 2024, 235-254.

دينيس فان دايك، إعادة التفكير في الجهاد والاستشهاد في الإسلام: رؤى من غزوة مؤتة خارج النموذج الغربي، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، مج. 1، ع. 1، يونيو 2024، 235-254.

² See, e.g., *Het Laatste Nieuws*, “Islamitische Jihad deelt video van Israëlische gijzelaars: ‘Het is dag 91 en ik word nog steeds vastgehouden in Gaza,’” January 2024, *Het Laatste Nieuws*, <https://www.hln.be/buitenland/islamistische-jihad-deelt-video-van-israelische-gijzelaar-het-is-dag-91-en-ik-word-nog-steeds-vastgehouden-in-gaza~a661813c/> (access 19.02.2024); Brecht Neven, “‘IS is niet weg, hun propaganda is zelfs op Twitter te vinden’, zegt terreurexpert,” March 2023, *Het Laatste Nieuws*, <https://www.hln.be/binnenland/is-is-niet-weg-hun-propaganda-is-zelfs-op-twitter-te-vinden-zegt-terreurexpert~ae1cdff5/> (access 19.02.2024).

³ See, e.g., Tom Vennink, “Islamitische Jihad, nu door Israël beschuldigd van raketinslag bij ziekenhuis, gelooft niet in diplomatieke oplossing,” October 2023, *De Morgen*, <https://www.demorgen.be/aanval-op-israel/islamitische-jihad-nu-door-israel-beschuldigd-van-raketinslag-bij-ziekenhuis-gelooft-niet-in-diplomatieke-oplossing~bd153e7ad/> (access 19.02.2024); Bruno Struys, and Montasser Alde’emeh, “Malika El Aroud overleden, de pionier van het jihadisme die België liever kwijt dan rijk was,” April 2023, *De Morgen*, <https://www.demorgen.be/nieuws/malika-el-aroud-overleden-de-pionier-van-het-jihadisme-die-belgie-liever-kwijt-dan-rijk-was~b9fbb88a/> (access 19.02.2024).

portrayal found in Western discourse. *Jihād* has played a pivotal role in Islam since the time of Prophet Muhammad (peace be upon him), which remains fundamentally important as the Prophet sets the standard that Muslims strive to emulate. Initially, the term *Jihād* was perceived with a relatively neutral implication. Its military significance became pronounced during the Medinan period, a critical phase for comprehending the concept's evolution.¹ This period began with the Hijrah in 622, when the Prophet and his followers fled Meccan oppression and persecution to Medina, and lasted until his death in 632. Moreover, this period not only featured conflicts between Muslims and Meccan polytheists but also saw the earliest battles between Muslims and Christians. The 629 Battle of Mu'tah in present-day Jordan at the east of the Jordan River is a prime example. As the first significant clash between the Prophet's followers and the Byzantine Empire,² this battle is chronicled in both *Sīrah*, the Prophet's biography, and *Ḥadīth*, the collections of his sayings and actions. This essay delves into the complex dimension of *jihād*, with the Battle of Mu'tah serving as a foundational reference point.

Before exploring the intricacies of the Battle of Mu'tah, it is essential to clarify some key terms and concepts. Therefore, the initial section of this essay will delve into the meaning of *jihād*, along with associated concepts such as martyrdom, *sharī'a*, and *fiqh*. After establishing these definitions, we will outline the context of the Battle of Mu'tah and discuss the available historical sources that inform our understanding of the battle's historicity—a process fraught with challenges. Subsequently, the narrative will shift to the depiction of the battle within *Sīrah*, specifically highlighting the influential compilation by Ibn 'Ishāq, which remains a vital source for historians and theologians seeking additional context on Islamic tradition. The discussion will then focus on the documentation of the Battle of Mu'tah in *Ḥadīth*, particularly within *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Notably, this collection stands apart from other prominent *Ḥadīth* collections by providing the sole comprehensive account of the battle. Finally, the essay will examine the aftermath of the battle and its significance for the subsequent development of Islam and, more specifically, the concept of *jihād*.

¹ Tijani Boulaouali, "Het Bijbelse Referentiekader van de Contemporaine Nederlandse Vertalers van de Koran" (PhD Dissertation Faculty of Arts, KU Leuven, 2019), 379, 382.

² Walter E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 71-74.

II. TOWARDS AN UNDERSTANDING OF THE TERM *JIHĀD*

To attain a deeper comprehension of *jihād*, it is imperative to examine it within the framework of *sharī'a*, a pivotal concept in Islam. The interpretation of *sharī'a* in the Western context is nearly as contentious as that of *jihād*, underscoring the importance of contextual understanding in both instances. As noted by Mohammad H. Kamali, *sharī'a* (شريعة) is an Arabic word that literally means 'the path (or way) to the (water) source.' In the Islamic context, it is usually translated as 'Islamic law,' and Muslims often refer to it as the 'divine law.'¹ This designation stems from its recognition as part of the divine revelation (*wahy*) present in the Qur'ān and Ḥadīth, each contributing significantly to its evolution and development.² In the Qur'ān, the term is mentioned only once, in a speech addressed to the Prophet: "Now We have set you [Muhammad] on a clear religious path [*sharī'atan*], so follow it. Do not follow the desire of those who lack [true] knowledge—they cannot help you against God in any way" (Qur'ān 45:18).³ As a path to religious observance, *sharī'a* includes both specific injunctions and general principles of legal and moral significance.⁴

In essence, *sharī'a* fundamentally embodies the divine injunctions of Islam pertaining to ethical norms and legal precepts. For example, it mandates Muslims to engage in military *jihād* for the safeguarding of the Muslim community (*ummah*) from oppressive forces. This principle is underscored in Sūrat Al-Baqarah, which states: "Fight in God's cause against those who fight you, but do not overstep the limits" (Qur'ān 2:190),⁵ highlighting the imperative to defend without exceeding moral boundaries. *Jihād*, in this context, bears similarity to the roles of contemporary defence ministries tasked with protecting societies. However, a critical distinction exists in that Islamic teachings emphasize not surpassing set ethical limits, a caution often overlooked by state defence mechanisms. *Fiqh* (فقه), translating to 'deeper understanding' and known as Islamic jurisprudence or the science of legal study, is deeply intertwined with *sharī'a*. It delves into Muslim obligations and is vital for applying Islamic

¹ Mohammad H. Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford, Oneworld Publications, 2008), 2, 14.

² M.H. Kamali, *Shari'ah Law*, 3, 19, 40.

³ Transl. Muhammad A.S. Abdel Haleem, *The Qur'an: English Translation by M.A.S. Abdel Haleem: Parallel Arabic Text* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2016), 501.

⁴ M.H. Kamali, *Shari'ah Law*, 39.

⁵ Transl. M.A.S. Abdel Haleem, *The Qur'an*, 501.

law through human intellect (*'aql*), accommodating diverse interpretations across different legal schools (*madhabs*).¹ *Fiqh* takes a technical approach, often focusing on pragmatism and the practical application of core Islamic principles to specific circumstances. This includes evaluating the legitimacy of *jihād* in particular contexts, thereby serving as an essential adjunct to *sharī'a* by harmonizing divine directives with contextual human realities.²

As pointed out by Tijani Boulaouali, the term *jihād* (جهاد), like *sharī'a*, is relatively neutral, meaning something like 'making an exceptional effort.' The specific nature of this effort varies with its goal. In the context of military action, *jihād* relates to *ḥarb*, meaning 'war,' or *qitāl*, 'fighting.'³ But the Qur'ān also imparts ethical, social, and spiritual dimensions to *jihād*, denoting the individual's struggle against Iblīs as well as against the inner self, *nafs*,⁴ a concept notably emphasized in Ṣūfīsm (Islamic mysticism). The militaristic interpretation of *jihād* evolved in response to Meccan oppression, notably from the Quraysh tribe, to which the Prophet belonged.⁵ This led to the revelation of the first *qitāl* verses in Medina, where Allāh (exalted be He) granted Muslims the right to (armed) self-defence.⁶

This paper will primarily focus on the aspect of military *jihād*. However, for a comprehensive understanding, it is beneficial to also briefly address another dimension, namely the 'inner' *jihād*. This concept is illustrated by a well-known tradition in which the Prophet Muhammad, following the victorious Battle of Badr (2/624), is said to have remarked, "We have returned from the lesser *jihād* to the greater *jihād*." This saying, while not found in major collections like Bukhārī and subject to debate regarding its authenticity and interpretation, can be traced back to the early ascetic movements in Islam that eventually emerged into Ṣūfīsm.⁷ Here, the lesser *jihād* involves physical warfare, undertaken in self-defence, while the greater *jihād* focuses on the internal battle against the lower self, aiming to purify the soul from its flaws and capricious desires (*hawā*). This spiritual journey is about advancing towards Allāh, the One, the source of all existence, with the ultimate goal of

¹ M.H. Kamali, *Shari'ah Law*, 3, 40-41.

² *Ibid.*, 41.

³ T. Boulaouali, "Het Bijbelse Referentiekader van de Contemporaine Nederlandse Vertalers van de Koran," 379.

⁴ *Ibid.*, 381.

⁵ *Ibid.*, 382.

⁶ *Ibid.*, 382.

⁷ David Cook, *Understanding Jihad* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 2005), 35.

entering Paradise.¹ Despite the debated authenticity of this tradition, it aligns with the emphasis on *jihād*'s spiritual and pacifist aspect in the majority of the twenty-four Qur'ānic verses referencing it.²

An essential concept related to *jihād* is martyrdom. Like *jihād*, the Islamic word for 'martyrdom,' *istiṣhād* (استِشْهَادٌ), stems from a neutral origin. It is derived from the root *shahida* (شَهِدَ), which means 'to witness.' In the Qur'ān, the word *shaheed* (شَهِيد) is frequently used in the sense of 'witness.' Its application as 'martyr,' denoting someone who sacrifices or suffers for their faith or principles, is relatively rare, but became prominent in Ḥadīth.³ In the realm of spiritual *jihād*, the martyr is one who embarks on the arduous journey of asceticism or mysticism. Regarding armed conflict, it is vital to recognize that martyrdom, like *jihād*, adheres to moral guidelines. It is acknowledged solely in situations of self-defence and oppression, not for personal acclaim but to seek favour from Allāh.⁴ The Qur'ān, through verses like 4:100 and 9:111-112,⁵ underscores the sanctity of dying for Allāh's cause, suggesting that such sacrifice assures entry into Paradise.

III. HISTORICAL CONTEXT AND PERSPECTIVES ON THE BATTLE OF MU'TAH

During the Medinan period, several pivotal battles were waged against the Meccan polytheists. This included the Battle of Badr (17/624), the first significant confrontation between the Muslims and the Quraysh, which resulted in a surprising victory for the vastly

¹ Mohammad H. Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'ānic Principle of Wasāṭiyyah* (New York: Oxford University Press, 2015), 161; David Cook, "Sufism, the Army, and Holy War," in *Sufi Institutions*, edited by A. Papas, 315-321 (Leiden & Boston: Brill, 2021), 315.

² M.H. Kamali, *The Middle Path of Moderation*, 164.

³ David Cook, *Martyrdom in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 16-18; David Cook, "Martyrdom (Shahada)," October 2012, in *Oxford Bibliographies*, <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0124.xml> (access 10.12.2023).

⁴ See also T. Boulaouali, "Het Bijbelse Referentiekader van de Contemporaine Nederlandse Vertalers van de Koran," 383.

⁵ "... and if anyone leaves home as a migrant towards God and His messenger and is then overtaken by death, his reward from God is sure..." (Q 4:100); "God has purchased the persons and possessions of the believers in return for the Garden—they fight in God's way: they kill and are killed ... So be happy with the bargain you have made..." (Q 9:111-112) (transl. M.A.S. Abdel Haleem, *The Qur'an*, 95, 205-206).

outnumbered Muslims. The triumph was seen as a manifestation of divine support, often cited as evidence of Allāh's backing for the Prophet and his followers. Following this, the Battle of Uḥud (3/625) occurred a year later, with the Quraysh aiming to retaliate for their earlier defeat. The Muslims were again heavily outnumbered and this time lost, due to a group of archers being disobedient to the Prophet. And the Battle of the Trench (5/627), where the Meccans joined forces with several other Arab tribes aiming to besiege Medina and eliminate the Muslims. The Muslims dug a trench around the northern border of Medina, which effectively neutralized the cavalry advantage of the attackers, eventually leading to the failure of the besiegement. It marked the beginning of a shift in power towards the Muslims in Arabia, following the peaceful overtaking of Mecca in 8/630.¹

These battles transcended mere military confrontations, embodying critical moments of spiritual and communal introspection for the early Muslim community. They underscored the significance of faith, the manifestation of divine assistance, and the ethical conduct in warfare. The triumphs and tribulations encountered in these engagements were instrumental in solidifying the Prophet's leadership, fortifying the Muslim identity, and laying the groundwork for Islam's eventual dominion over the Arabian Peninsula. These conflicts, however, were all waged against the threats posed by fellow, albeit non-Muslim, Arabs. Roughly two years after the Battle of the Trench, another pivotal battle unfolded. Having cemented their influence in Arabia, the Muslims' focus gradually extended beyond the peninsula, leading to engagements with neighbouring powers, including the Byzantine Empire. Such entities were uneasy with the ascending Muslim presence, necessitating a heightened need for self-defence on the part of the Muslims. It is within this framework that the Battle of Mu'tah, a foundational episode of military *jihād* against a non-Muslim, specifically a Christian, power, should be contextualized.

As Walter E. Kaegi and David S. Powers point out, historical documentation of this battle is sparse, with numerous conflicting accounts.² While there are many Muslim narratives,³

¹ See also Fred M. Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 62-63.

² W.E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, 72; David S. Powers, *Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009), 73.

³ For a list of early Muslim authors discussing the Battle of Mu'tah, see D.S. Powers, *Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men*, 74.

comparison with Byzantine records mainly depends on the work of Theophanes Confessor (d. 818), a Christian monk and historian. Theophanes, drawing from now-lost Byzantine sources, may have also incorporated information from Muslim accounts.¹ Although extant accounts primarily reveal the battle's symbolic importance to the early Muslim community rather than specific events,² a general reconstruction seems feasible. It took place during the reign of Emperor Heraclius (r. 610-641), likely in September 629.³ The Byzantines, absent from the region for two decades, had recently reestablished their presence following the Persian forces' evacuation. This withdrawal came after peace negotiations between Heraclius and the Persian general, later king, Shahrbaraz (d. 630).⁴ Muslim forces, possibly under the leadership of General Khālīd bin al-Walīd (d. 21/642),⁵ moved northward following the murder of a Muslim messenger,⁶ culminating in their engagement with the southward-advancing Byzantines at Mu'ta.⁷

Muslim poet and Companion Ḥassan bin Thābit (d. 54/674) reports that the Byzantines fielded about 100,000 soldiers against only 3,000 Muslims,⁸ though the former number is likely exaggerated.⁹ According to Theophanus, the Muslims faced a significant defeat,¹⁰ a view corroborated by the early Muslim historian al-Wāqidī (d. 207/823) in his *Kitāb al-maghāzī*.¹¹ However, other Muslim sources, while sharing the same narrative structure, differ on the battle's outcome.¹² This ambiguity extends to Ḥadīth and Sīrah, which will be discussed in the next section. Both Theophanes and Muslim sources concur that the Prophet appointed

¹ W.E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, 72; D.S. Powers, *Muḥammad Is Not the Father of Any of Your Men*, 82.

² See, e.g., D.S. Powers, *Muḥammad Is Not the Father of Any of Your Men*, 73.

³ W.E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, 72.

⁴ *Ibid.*, 72-73.

⁵ *Ibid.*, 72.

⁶ D.S. Powers, *Muḥammad Is Not the Father of Any of Your Men*, 75.

⁷ W.E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, 73.

⁸ D.S. Powers, *Muḥammad Is Not the Father of Any of Your Men*, 75, 77.

⁹ W.E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, 73; D.S. Powers, *Muḥammad Is Not the Father of Any of Your Men*, 90; F. Buhl, "Mu'ta," 2012, in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, edited by P. Bearman (*et al.*), https://referenceworks-brillonline-com.kuleuven.e-bronnen.be/entries/encyclopaedia-of-islam-2/muta-SIM_5637?s.num=698&s.rows=100&s.start=600 (access 12.12.2023).

¹⁰ W.E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, 71; David S. Powers, *Muḥammad Is Not the Father of Any of Your Men*, 83.

¹¹ D.S. Powers, *Muḥammad Is Not the Father of Any of Your Men*, 83.

¹² *Ibid.*, 74, 80.

several commanders (three according to Wāqidī, and four according to Theophanes), identifying K̲h̲ālīd bin Al-Walīd as the final commander.¹ Importantly, the battle's dynamics were also shaped by local Arab tribes, vassals to the Byzantines, who contributed a substantial number of soldiers.² Moreover, a member of the Quraysh is said to have informed Theodore, the Byzantine provincial governor, about the forthcoming Muslim attack.³ Despite uncertainties regarding the precise details and progression of events, the Battle of Mu'tah remains significant in Muslim history, emblematic of the challenges faced by early Muslims.

IV. THE BATTLE OF MU'TAH IN *SĪRAT RASŪL-ALLĀH*

The battle of Mu'tah is extensively chronicled in *Sīrah* (*al-sīra al-nabawiyya*), surpassing Ḥadīth in terms of detail. The *Sīrah*, traditional Muslim biographies of the Prophet, alongside the Qur'ān and Ḥadīth, serve as pivotal sources for historical insights into the Prophet's life and early days of Islam. The term *sirā* (سيرة) originally denotes 'way of going' or 'life path,' which in this context signifies the 'way of life' of the Prophet.⁴ Ibn 'Ishāq, a renowned Muslim historian and hagiographer, born in Medina in 85/704 and deceased in Baghdad in 151/768, consolidated these oral traditions into his *Sīrat Rasūl-Allāh*.⁵ This compilation is now regarded as the most important and widely recognized *Sīrah*. However, Ibn 'Ishāq's original work has not been fully preserved. It survives, in part, through the works of others, notably through al-Ṭabarī (d. 310/923).⁶ Most importantly, Ibn Hishām (d. 218/833) later refined and expanded Ibn 'Ishāq's *Sīrah*, and it is his edition that is most widely known and accessible today.⁷ This version features a comprehensive account of the Battle of Mu'tah, rendering it an indispensable reference. Key excerpts from this account are as follows:

¹ Ibid., 83.

² F.M. Donner, *The Early Islamic Conquests*, 103-111.

³ W.E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, 72.

⁴ Wim Raven, "Sīra," 2012, in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, edited by P. Bearman (*et al.*), https://referenceworks-brillonline-com.kuleuven.e-bronnen.be/entries/encyclopaedia-of-islam-2/sira-COM_1089?s.num=534&s.rows=100&s.start=500 (access 13.12.2023).

⁵ Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad: A Translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh* (Oxford & New York: Oxford University Press, 1998), xiii.

⁶ Fred M. Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton: The Darwin Press, 1998), 132, 148.

⁷ A. Guillaume, *The Life of Muhammad*, xli-xliii; F.D. Donner, *Narratives of Islamic Origins*, 148; Wim Raven, *Ibn Ishaak: Het leven van Mohammed* (Amsterdam: Bulaaq, 2000/2015), 18-19.

The [Prophet] sent his expedition to Mu'ta in Jumāda'l-Ūlā in the year 8 ... [it] got ready to the number 3,000 ... Heraclius had come ... with 100,000 Greeks joined by 100,000 men from Lakhm and Judhām and al-Qayn and Bahrā and Balī ... the Muslims ... were in favour of writing the [Prophet] to tell him of the enemy's numbers ... 'Abdullah b. Rawāḥa encouraged [them] saying, 'Men, what you dislike is that which you have come out in search of, viz. martyrdom. We are not fighting the enemy with numbers ... but ... with [our] religion ... Both prospects are fine: victory or martyrdom' ... Zayd b. Ḥāritha fought holding the Prophet's standard, until he died ... Then Ja'far took it ... until ... he was killed ... 'Abdullah b. Rawāḥa took [it] ... and died fighting. When [Khālīd b. al-Walīd] took [it] he tried to keep the enemy off and to avoid an engagement. Then he retreated and ... got away with the men" ... when the army was smitten the [Prophet] said: 'Zayd took the standard ... he was killed as a martyr.' Then he was silent until ... the Anṣār ... thought that something disastrous had happened to 'Abdullah b. Rawāḥa. Then he said: 'Abdullah took it ... until he was killed as a martyr. I saw in a vision that they were carried up to me in Paradise upon beds of gold.'¹

The first part recounts the events, much of which is previously discussed. In this narrative, Emperor Heraclius, not Theodore, leads a 200,000-strong army against the Muslims, intriguingly with half of the army consisting of Arab tribes.² Thus, while the Battle of Mu'tah signifies a new phase in the history of military *jihād*, the narrative remains intertwined with the foundational conflict of Muslims against polytheists. Faced with daunting odds, the 3,000 Muslim soldiers wavered, but Ibn Rawāḥa rallied them, underscoring the paramount importance of defending Islam and asserting that the outcome of victory or defeat was secondary to the pursuit of martyrdom. Then follows the recounting of the sacrifices of commanders Zaid bin Ḥārithah, Ja'far bin Abī Tālib, and 'Abdullāh bin Rawāḥah. When Khālīd bin Al-Walīd took command, he managed to hold off the enemy and orchestrated a strategic retreat. As the three commanders fell, the Prophet, stationed in Medina, began to receive visions of the battle, which he shared with the the Anṣār, the inhabitants of Medina

¹ Transl. Ibn 'Ishāq, *The Life of Muhammad: A Translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*, translated by A. Guillaume (Oxford & New York: Oxford University Press, 1998), 531-540. Note that I have significantly condensed the original text, which spans about ten pages.

² For a detailed overview of these tribes in relation to Mu'tah, see F.M. Donner, *The Early Islamic Conquests*, 102-106.

who had offered sanctuary to him and his followers.¹ Despite his profound grief, evident from his momentary silence and the Anṣār's reaction, the Prophet reinforced the valour of martyrdom, conveying his visions of the martyrs being gloriously welcomed into Paradise on golden beds.

V. THE BATTLE OF MU'TAH IN *ṢAḤĪḤ AL-BUKHĀRĪ*

While the Battle of Mu'tah is depicted with greater detail in *Sīrah* than in *Ḥadīth*, its inclusion in the latter highlights its pivotal role in Islamic tradition. The term *ḥadīth* (حديث) literally means 'narrative' or 'talk,' and encompasses the sayings, actions, and endorsements of the Prophet.² *Sunnah* (سنة), often associated with *ḥadīth*, denotes a broader concept, referring to the Prophet's traditions and practices.³ The battle is notably mentioned several times in *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, compiled by Al-Bukhārī (256/870), who is revered as one of 'the two *shaykhs*' along with his pupil Muslim ibn al-Ḥajjāj (d. 261/874), the compiler of *Ṣaḥīḥ Muslim*. Both scholars are pioneers in assembling *Jāmi'* *Ṣaḥīḥ* collections, which contain only 'sound' *ḥadīths*,⁴ each authenticated with chains of transmission (*isnāds*) tracing back to the Prophet.⁵ Although not extensively referenced in the other texts of the *Kutub as-Sittah*, the six principal *ḥadīth* collections, its presence in Bukhārī nevertheless marks its importance in Islamic tradition.

In Bukhārī, the most detailed descriptions of the Battle of Mu'tah are found in H2798 and H3063. Both share comparable *matns* and *isnāds*, differing only in their final transmitters: Yussuf bin Ya'qub As-Saffar in the former and Ya'qub bin Ibrahim in the latter. I will concentrate on H2798. It appears in Book 56, *Kitāb al-Jihād wa'l-Siyar* ('The Book of *Jihād* and Expeditions'), devoted entirely to the concept of *jihād*. Within this book, it is categorized under 'The Wish for Martyrdom.' The complete text of H2798 is as follows.

¹ See also D.S. Powers, *Muḥammad Is Not the Father of Any of Your Men*, 78.

² J. Robson, "Ḥadīth," 2012), in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, edited by P. Bearman (*et al.*), https://referenceworks-brillonline-com.kuleuven.e-bronnen.be/entries/encyclopaedia-of-islam-2/hadith-COM_0248?s.num=39&s.rows=100 (access 21.12.2023).

³ *Ibid.*

⁴ John Burton, *An Introduction to the Ḥadīth* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), 123.

⁵ Jonathan A.C. Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: Oneworld Publications, 2009), 31-32.

[Yusuf bin Ya'qub As-Saffar narrated to us, Isma'il bin 'Ulayyah narrated to us, on the authority of Ayyub, on the authority of Humaid bin Hilal, on the authority of Anas bin Mālik (may Allāh be pleased with him), who said:] The Prophet [PBUH] delivered a *Ḳhuṭba* (religious talk) and said, “Zaid took the flag and was martyred, and then Ja'far took the flag and was martyred, and then 'Abdullāh bin Rawāḥa took the flag and was martyred too, and then Ḳhālīd bin Al-Walīd took the flag, though he was not appointed as a commander, and Allāh made him victorious.” The Prophet (PBUH) further added, “It would not please us to have them with us.” Ayyūb, a subnarrator, added, “Or the Prophet (PBUH), shedding tears, said, “It would not please them to be with us.”¹

In contrast to the more elaborate *Sīrah* narrative, the account in Bukhārī is succinct, yet both sources offer significant mutual enrichment. The narrator of this *ḥadīth*, Anas bin Mālik (d. 93/712), is notable for compiling one of the earliest *ḥadīth* collections, the *Murwatta*,² and for transmitting over 2,300 *ḥadīths*, making him the third most prolific contributor after Abū Hurayra and Ibn 'Umar. Unlike Abū Hurayra, whose direct interactions with the Prophet were shorter in duration but who gained insights from senior Companions, Anas was integrally involved in the Prophet's household from the age of ten. This extended and intimate connection with the Prophet positioned him, alongside the Prophet's wife 'Aisha, as a particularly important *ḥadīth* transmitter.³ He is frequently referenced in both Bukhārī and Muslim for *ḥadīths* related to *jihād* and martyrdom. If the accounts of both Bukhārī and Ibn 'Ishāq recount actual historical events, Anas might have been in Medina among the Anṣār when the Prophet experienced his vision, or the *Ḳhuṭba* in H2798 could indicate a subsequent instance when the Prophet shared the vision.

The *matn* is bifurcated into two segments: the first, referenced also in H1246, H3757, and H4262, chronicles the martyrdom of Zayd bin Ḥāritha al-Kalbī, Ja'far bin Abī Ṭālib, and 'Abd Allāh bin Rawāḥs, emphasizing their dedication and unwavering belief in Islam, and culminating with victory under Ḳhālīd bin Al-Walīd. The handover of the flag to Ḳhālīd bin

¹ Transl. Al-Bukhārī, *The Translation of the Meanings of Sahīh Al-Bukhārī: Arabic-English*, Volume 4, translated by M.M. Khan (Riyadh: Darussalam, 1997), 52. Note that in this English translation, only Anas bin Mālik is included in the chain of narrators, while the rest of the *isnād* is absent.

² Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, 4.

³ *Ibid.*, 19.

Al-Walīd, who was not initially designated as a commander, and the ensuing triumph credited to Allāh’s decree, highlight a pivotal theme in Islamic philosophy: the notion of divine aid and direction. This portion of the tradition accentuates the faith in divine backing and support for the virtuous, irrespective of mortal stratagems. Interestingly, this stands in contrast to *Sīrah* and other historical narratives where *Ḳhālīd bin Al-Walīd* is depicted orchestrating a withdrawal.¹ But most importantly, this section underlines the courage and sacrifice of the commanders and their followers, portraying their unwavering faith and readiness to sacrifice their lives for their cause.

The second part delves into the virtues and rewards of martyrdom, marked by the Prophet's poignant reflections on the martyrs versus the living, suggesting the martyrs' elevated status and their guaranteed place in Paradise. This aspect, coupled with the mention of the Prophet's tears in other *ḥadīths* related to the battle, strengthens the interpretation that his silence in Ibn ‘Ishāq’s narrative signifies mourning. This display of emotion introduces a deeply human aspect to the story, mirroring the Prophet’s affection and respect for his companions, as well as the intense sense of loss endured on the path of righteousness. It highlights the sacrifices made by individuals for their faith and the strong ties of brotherhood and love that united the early Muslim community. Thus, the tradition transcends a mere historical account to become a profound source of lessons on faith, leadership, sacrifice, divine support, and the emotional depths of commitment in the path of Allāh. It acts as a beacon, reminding believers of the values and principles cherished in Islam, and motivates them through the lives of these esteemed personalities.

VI. THE AFTERMATH OF THE BATTLE OF MU’TAH

At the end of the Prophet’s life, the Islamic state extended across the Arabian Peninsula, with the majority of tribes either embracing Islam or entering into alliances with the Muslim community. However, his passing in 11/632 sparked a crisis, marked by disputes over

¹ According to Powers, the portrayal of the battle as a ‘victory’ might be a retrospective invention, aligning with the Qur’ānic concept of Allāh promising victory to believers. However, Powers does not provide substantial evidence to this hypothesis (D.S. Powers, *Muḥammad Is Not the Father of Any of Your Men*, 80).

leadership and the reversion of many Muslims to pre-Islamic practices.¹ Abū Bakr, the Prophet's esteemed father-in-law through his daughter Aisha, was appointed as his successor.² He was the first of the Rightly Guided Caliphs (*al-Khulafā' al-Rāshidūn*) of the Rāshidūn Caliphate (632-661), ruling the *umma* in alignment with the Prophet's tradition (*sunna*).³ Despite his advanced years and a brief tenure of merely two years until his death in 13/634, Abū Bakr was pivotal in consolidating the Arabian Peninsula under Islamic governance. This was achieved notably through the Ridda Wars, a sequence of military campaigns aimed at quelling rebellious Arabian tribes, with significant support from Ḳḥālīd bin Al-Walīd, who, following the Battle of Mu'tah, had risen as a prominent military figure in Islam.⁴

Abū Bakr's efforts not only restored peace but also set the stage for the unprecedented expansion under his successor, 'Umar bin al-Khaṭṭāb (d.23/644), who brought an end to the Sasanian Empire and severely crippled the Byzantines.⁵ This era, often labelled as that of the Early Muslim Conquests (*al-Futūḥāt al-'Islāmiyya*), continued the Prophet's legacy, starting with the Battle of Mu'tah. The tactics and strategies employed during the battle, especially by Ḳḥālīd bin Al-Walīd, significantly shaped Muslim military doctrine, showcasing the strategic prowess and readiness of the Muslim army to engage with one of the era's superpowers. It had marked the outset of Islamic expansion beyond the Arabian Peninsula, extending towards the Levant and foreshadowing further conflicts with the Byzantine Empire and other influential entities in the region who opposed the peaceful conversion of polytheists, Christians, and others to Islam. The rapid expansion played a critical role in spreading the religion and establishing its governance over vast territories in the Middle East, North Africa, and beyond, laying the foundation for the modern Islamic world.⁶

¹ F.M. Donner, *The Early Islamic Conquests*, 82-86.

² Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples* (Cambridge: Harvard University Press, 1991/2010), 22.

³ Clifford E. Bosworth, "al-Khulafā' al-Rāshidūn," 2012," in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, edited by P. Bearman (*et al.*), https://referenceworks-brillonline-com.kuleuven.e-bronnen.be/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-khulafa-al-rashidun-COM_1416?s.num=0&s.rows=100&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=rashidun (access 28.12.2023).

⁴ F.M. Donner, *The Early Islamic Conquests*, 85-87.

⁵ A. Hourani, *A History of the Arab Peoples*, 23.

⁶ F.M. Donner, *The Early Islamic Conquests*, 87-90.

The Battle of Mu'tah's implications, largely due to its inclusion in Ḥadīth and Sīrah, have echoed throughout Islamic history, influencing both the spiritual and temporal dimensions of the Muslim world. It has been commemorated in Islamic tradition as an example of faith, leadership, and divine support. The narrative of the battle and its participants continues to inspire Muslims, reflecting on themes of sacrifice, unity, and resilience against overwhelming odds. Moreover, the strategic insights and military leadership displayed, have been studied in various military and historical contexts, underscoring the enduring relevance of the tactics employed. The battle's place in the early Islamic expansion narrative highlights the dynamic interactions between the emerging Islamic state and existing powers, shaping the course of history in the region. In essence, the Battle of Mu'tah laid foundational elements for the future of Islam, influencing its expansion, cultural development, and the shaping of Islamic identity. It remains a pivotal event that showcases the complexities and challenges faced by the early Muslim community in its quest for survival and growth.

VII. CONCLUSION

This essay has illuminated the pivotal role of the Battle of Mu'tah in Islamic history, unravelling its profound influence on the concepts of *jihād* and martyrdom amidst a backdrop of repression. It has explored how these themes, central to the discourse of peace and stability in a region once mired in tribal conflicts and foreign domination, reflect the nuanced and multifaceted nature of *jihād* within Islamic tradition. This comprehensive outlook not only confronts prevalent Western stereotypes and misunderstandings, which equate *jihād* with extremism, but also encourages a more nuanced exploration of Islamic spirituality and ethics. It underscores the social and moral dimensions inherent within Islamic teachings, thereby nurturing a richer understanding of Islamic tradition that transcends contemporary political rhetoric. By weaving the historical backdrop, textual narratives, and the enduring legacy of the Battle of Mu'tah, the essay transcends a mere recounting of military events to spotlight a critical moment in Islamic history. It highlights a time when the early Muslim community's faith, resilience, and strategic insight were crucial in extending the reach of Islam beyond the Arabian Peninsula.

The spiritual profundity of *jihād* and the Battle of Mu'tah shines through particularly vividly in *Sīrah*, notably exemplified by the Prophet's prophetic vision. This perspective emphasizes the battle as a trial of the Muslim community's faith and commitment to martyrdom, celebrated as a path of noble sacrifice, and illustrates the significant role of divine support and the high value placed on righteousness and sacrifice within Islamic tradition. The concise yet profound coverage in *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* enriches this narrative, providing a perspective that underscores the battle's lasting significance in Islamic thought. It brings to light the Prophet's emotional response to the battle, reflecting both the profound loss felt by the community and the esteemed spiritual rewards for those who lay down their lives in the pursuit of divine principles. The apparent contradiction in accounts, whether Khalid bin Al-Walīd led the Muslims to victory or a strategic retreat, becomes secondary to the core message: the critical importance of steadfastness and unwavering faith in Allāh.

Finally, this essay has encapsulated the profound legacy of the Battle of Mu'tah, weaving together its historical aftermath with its enduring influence on Islamic doctrine and the broader Muslim world. It situates the battle within the transformative era that followed the Prophet's passing, a period marked by both consolidation under the Rāshidūn and expansive military campaigns led by figures like Khalid bin Al-Walīd, whose strategic brilliance at Mu'tah heralded Islam's rapid expansion beyond its Arabian cradle. The essay has revealed how the Battle of Mu'tah transcends a mere historical event, embodying the quintessence of Islamic values—steadfast faith, valour, and the ultimate sacrifice in the path of righteousness. It reaffirms the battle's significance, not as a moment of victory or defeat, but as a beacon of divine guidance and inspiration, echoing through Islamic history and shaping the spiritual and cultural contours of the Muslim world. This narrative not only contributes to a richer comprehension of Islamic tradition but also invites a re-evaluation of *jihād* and martyrdom, urging a dialogue that transcends the Western paradigm and fosters a deeper, more nuanced appreciation of Islamic heritage and its contributions to global history.

VIII. REFERENCES

- Abdel Haleem, M.A.S. *The Qur'an: English Translation by M.A.S. Abdel Haleem: Parallel Arabic Text*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2016.

- Al-Bukhārī. *The Translation of the Meanings of Sahīh Al-Bukhārī: Arabic-English*, Volume 4, translated by M.M. Khan. Riyadh: Darussalam, 1997.
 - Bosworth, C.E. “*al-Khulafā’ al-Rāshidūn*,” 2012. In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, edited by P. Bearman (*et al.*). https://referenceworks-brillonline-com.kuleuven.e-bronnen.be/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-khulafa-al-rashidun-COM_1416?s.num=0&s.rows=100&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=rashidun. Access 28.12.2023.
 - Boulaouali, T. “Het Bijbelse Referentiekader van de Contemporaine Nederlandse Vertalers van de Koran.” PhD Dissertation Faculty of Arts, KU Leuven, 2019.
 - Brown, J.A.C. *Hadith: Muhammad’s Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: Oneworld Publications, 2009.
 - Buhl, F. “Mu’ta,” 2012. In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, edited by P. Bearman (*et al.*). https://referenceworks-brillonline-com.kuleuven.e-bronnen.be/entries/encyclopaedia-of-islam-2/muta-SIM_5637?s.num=698&s.rows=100&s.start=600. Access 12.12.2023.
 - Burton, J. *An Introduction to the Hadīth*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.
 - Cook, D. David. “Sufism, the Army, and Holy War.” In *Sufi Institutions*, edited by A. Papas, 315-321. Leiden & Boston: Brill, 2001.
 - , *Understanding Jihad*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 2005.
 - , *Martyrdom in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
 - , “Martyrdom (Shahada),” October 2012. In *Oxford Bibliographies*. <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0124.xml>. Access 10.12.2023.
 - Donner, F.M. *The Early Islamic Conquests*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
 - , *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton: The Darwin Press, 1998.
-

- Guillaume, A. *The Life of Muhammad: A Translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*. Oxford & New York: Oxford University Press, 1998.
- Het Laatste Nieuws. “Islamitische Jihad deelt video van Israëlische gijzelaars: ‘Het is dag 91 en ik word nog steeds vastgehouden in Gaza,’” January 2024. *Het Laatste Nieuws*. <https://www.hln.be/buitenland/islamistische-jihad-deelt-video-van-israelische-gijzelaar-het-is-dag-91-en-ik-word-nog-steeds-vastgehouden-in-gaza~a661813c/>. Access 19.02.2024).
- Hourani, A. *A History of the Arab Peoples*. Cambridge: Harvard University Press, 1991/2010.
- Ibn ‘Ishāq. *The Life of Muhammad: A Translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*, translated by A. Guillaume. Oxford & New York: Oxford University Press, 1998.
- Kaegi, W.E. *Byzantium and the Early Islamic Conquests*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Kamali, M.H. *Shari‘ah Law: An Introduction*. Oxford: Oneworld Publications, 2008.
———, *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur’ānic Principle of Wasatīyyah*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Neven, B. “‘IS is niet weg, hun propaganda is zelfs op Twitter te vinden’, zegt terreurexpert,” March 2023. *Het Laatste Nieuws*. <https://www.hln.be/binnenland/is-is-niet-weg-hun-propaganda-is-zelfs-op-twitter-te-vinden-zegt-terreurexpert~ae1cdf5/>. Access 19.02.2024.
- Powers, D.S. *Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.
- Raven, W. *Ibn Ishaak: Het leven van Mohammed*. Amsterdam: Bulaaq, 2000/2015.
- ———, “Sīra,” 2012. In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, edited by P. Bearman (*et al.*). https://referenceworks-brillonline-com.kuleuven.e-bronnen.be/entries/encyclopaedia-of-islam-2/sira-COM_1089?s.num=534&s.rows=100&s.start=500. Access 13.12.2023.
- Robson, J. “Ḥadīth,” 2012. In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, edited by P. Bearman (*et al.*). https://referenceworks-brillonline-com.kuleuven.e-bronnen.be/entries/encyclopaedia-of-islam-2/sira-COM_1089?s.num=534&s.rows=100&s.start=500.

bronnen.be/entries/encyclopaedia-of-islam-2/hadith-COM_0248?s.num=39&s.rows=100.
Access 21.12.2023.


– Vennink, T. “Islamitische Jihad, nu door Israël beschuldigd van raketinslag bij ziekenhuis, gelooft niet in diplomatieke oplossing,” October 2023. *De Morgen*.
<https://www.demorgen.be/aanval-op-israel/islamitische-jihad-nu-door-israel-beschuldigd-van-raketinslag-bij-ziekenhuis-gelooft-niet-in-diplomatieke-oplossing~bd153e7ad/>. Access 19.02.2024.

– Struys, B., and Montasser Alde’emeh. “Malika El Aroud overleden, de pionier van het jihadisme die België liever kwijt dan rijk was.” *De Morgen*, April 2023.
<https://www.demorgen.be/nieuws/malika-el-aroud-overleden-de-pionier-van-het-jihadisme-die-belgie-liever-kwijt-dan-rijk-was~b9fbb88a/>. Access 19.02.2024.

ظاهرة الإلحاد في المجتمعات الإسلامية

تشخيص العوامل واقتراح العلاج



الدكتور خالد التوزاني 

رئيس المركز المغربي للاستثمار الثقافي- مساق، المغرب

touzani79@hotmail.com

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 5 يناير 2024

تاريخ التعديل: 25 فبراير 2024

تاريخ القبول: 7 أبريل 2024

المعرف الرقمي: DOI: 10.5281/zenodo.12547457

الملخص:

تروم هذه الدراسة فهم ظاهرة الإلحاد في المجتمعات الإسلامية، من خلال التركيز على تشخيص أهم العوامل التي أدت إلى انتشارها، ثم اقتراح بعض الحلول الممكنة من أجل الحد من خطورتها على تماسك المجتمع الإسلامي وحماية هويته العقدية والدينية، وذلك وفق مقاربة شمولية تأخذ بعين الاعتبار تعقّد هذه الظاهرة وتحولاتها من الإنكار الصريح للخالق ورفض الدين، إلى الإنكار الضمني الذي يأتي بمبررات علمية ومنطلقات معرفية ونظريات في الحقوق والحريات الفردية، مما يجعل الإلحاد أكثر التباساً مع ظواهر أخرى ترتبط بالسلوك الإنساني بشكل عام، لكن الدراسة تؤكد على الصلة الوثيقة بين الإنسان وخالقه باعتبارها تمثل الفطرة السليمة، وعلى كون ظاهرة الإلحاد مجرد أمر طارئ، وهذا ما يفسح المجال لدعوة الملحدون لتصحيح رؤيتهم للدين والتدين.

الكلمات المفتاحية:

الإلحاد؛ الإسلام؛ المجتمع؛ الدين؛ الإيمان.

The Phenomenon of Atheism in Islamic Societies

Factors and Solutions

Dr. Khalid ETTOUZANY 

Moroccan Center for Cultural Investment

touzani79@hotmail.com



OPEN ACCESS

Date received: Jan 5, 2024

Date revised: Feb 25, 2024

Date accepted: Apr 7, 2024

DOI: [10.5281/zenodo.12547457](https://doi.org/10.5281/zenodo.12547457)

ABSTRACT

This study aims to understand the phenomenon of atheism in Islamic societies by identifying the key factors contributing to its spread, and proposing solutions to mitigate its impact on the cohesion of Islamic society and the preservation of its doctrinal and religious identity. The article adopts a comprehensive approach that takes into account the complexity of this phenomenon which ranges from explicit denial of the Creator and outright rejection of religion, to more subtle forms accompanied by scientific justifications, cognitive starting points, and arguments concerning individual rights and freedoms. This subtlety can blur atheism with other human behavioral phenomena, complicating the issue even further. However, this study emphasizes the inherent connection between man and his Creator, characterizing atheism as a temporary deviation, rather than a permanent condition, and advocates for engaging atheists to help realign their understanding of religion and religiosity.

KEYWORDS:

Atheism; Islam; Society; Religion; Faith.

مقدمة¹

لا يجادل أحد اليوم في أن الإلحاد بات يشكل خطراً حقيقياً على الفرد والمجتمع وتهديداً لتماسك الأمة الإسلامية كلها، فهو يعمل على تفكيك النسيج الاجتماعي والفكري من جهة، كما أنه يهدد استقرار المجتمع من جهة أخرى، لأن انتصار الإلحاد هو انتصار للقيم المادية وهدم للقيم الروحية والأخلاقية التي تمثل عماد كل حضارة إنسانية.

يُعرف الإلحاد المعاصر بأنه "عبارة عن مجموعة من المفاهيم الخاطئة تعتمد على فكرة أن الكون نشأ تلقائياً نتيجة لأحداث عشوائية، وأن الحياة ظهرت ذاتياً من المادة، وأن الإنسان ليس إلا جسداً مادياً يفنى ذاتياً بالموت، ولا يعترف هذا النوع من الإلحاد بوجود الله مطلقاً²".

لم يعد الإلحاد في عصرنا مرتبطاً بالكفر البواح أو الشرك الصريح، وإنما يأتي في صورة فلسفة في الحياة، ونمط في التفكير، حيث يرتدي لباس العلم، ويزعم الدفاع عن الحريات، وهذا ما جعله خطاباً مغرباً للشباب، فتغلغل في أوساطهم وامتد تأثيره إلى شرائح اجتماعية واسعة، وخاصة مع تطور وسائل الإعلام الجديد؛ حيث تدفق المعلومات المستمر والتواصل الاجتماعي العابر للثقافات جعل الكثير من المفاهيم التي لها صلة بقاموس الإلحاد، تنتشر بين الشباب على وجه الخصوص؛ مثل تمجيد العلم على حساب الإيمان، وتبخيس أثر العبادات في سلوك المتدينين، بل وحصر الدين في مظاهر شكلية تعزله عن سياق التأثير في الواقع وفي بؤرة الحياة.

وهكذا، وقع الفصل بين الديني والديني في السلوك الإنساني، وأدى هذا إلى انتشار الكثير من الانحرافات الفكرية والأخلاقية، مثل إقصاء الضمير ومراقبة الخالق والتلاعب بالقانون في سبيل تحقيق الطموحات المادية؛ من نجاح في امتحان، أو بلوغ منصب، أو أداء مهمة معينة بأيسر الطرق ولو كانت غير مشروعة، إذ لا صوت يعلو على صوت المصلحة وإشباع حاجات الذات والنفس، ويصبح الأمر خطيراً، عندما تنتقل هذه الانحرافات من السلوك الفردي المعزول إلى سلوك جماعي يُمارس في العلانية

¹ To cite this article:

ETTOUZANY, Khalid, The Phenomenon of Atheism in Islamic Societies: Factors and Solutions, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, Vol. 1, Issue 1, June 2024, 255-276.

خالد التوزاني، ظاهرة الإلحاد في المجتمعات الإسلامية: تشخيص العوامل واقتراح العلاج، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، مج. 1، ع. 1، يونيو 2024، 276-255.

² عمرو شريف، وهم الإلحاد، تقديم: محمد عمارة، منشورات مجلة الأزهر، مصر، ط: 1، 1435هـ، ص: 26.

أو يأخذ طابعاً دولياً¹، بعدما كانت تلك الانحرافات تُمارس في السّر والخفاء وداخل نطاق محدود، وكأن أصحابها كانوا على قدر من الحياء، والشعور بأن ما يقومون به مُنكر وعيب لا ينبغي أن يجهروا به، أو يعلنوه أمام الملأ؛ أصبح التباهي بارتكاب أبشع الجرائم، واعتبار الاحتيال والغش ذكاءً وتفناً في جلب المنافع والإفلات من العقاب، وهذا يعني أننا أمام تحولات جذرية يشهدها العالم اليوم، وخاصة في أوساط الشباب، بفعل تأثير مفاهيم الإلحاد في وجدانهم، وزحف تيار التحرر من كل القيود والعودة بالإنسان إلى أحضان الطبيعة حيث التماهي بالحيوان، والانفلات من كل انضباط أو التزام، وغير ذلك مما يغري الشباب ويعددهم بملذات الجنة في الأرض، وهذا شكلاً من أشكال التطرف الفكري، إذ التطرف لا يعني فقط الغلو والتنطع في قضايا الشرع أو الانحراف المتشدد في فهم قضايا الواقع والحياة، ولكن يعني أيضاً التقصير والتهاون والتحلل من كل التزام².

إنّ إشاعة أفكار التحرر بين الشباب، ينذر بكارثة أخلاقية قد تأتي على الأخضر واليابس، ولا تترك طيباً إلا أهلكته، ولا خيراً إلا أحرقتة، وهنا نستحضر الحديث الشريف: "عن زينب بنت جحش رضي الله عنها: أن النبي صلى الله عليه وسلم، دخل عليها فزعاً يقول: لا إله إلا الله، ويلٌ للعرب من شر قد اقترب، فتح اليوم من ردم يأجوج ومأجوج مثل هذه، وحلق بإصبعه الإبهام والتي تليها، قالت زينب بنت جحش فقلت يا رسول الله: أنهلك وفينا الصالحون؟ قال: نعم إذا كثرت الخبث"³.

إن خطر الإلحاد، يتجاوز الإضرار بصاحبه، إلى تهديد مجتمع برمته، بل وتشويه صورة أمة ضربت أمثلة رائدة في العلم والإيمان وفي مكارم الأخلاق، بقيت آثارها حية في ذاكرة الإنسانية جمعاء، ولأننا في عصر لم يعد فيه مكان مغلق، حيث الانفتاح على الثقافات واللغات صار ضرورة في الحياة، وتداخلاً لا مفر منه، فإن الشباب المسلم ينبغي أن يكون في مستوى هذه المرحلة التاريخية ما دام يحمل رسالة إنسانية للعالم، وأن يمثل الأمة التي ينتمي إليها خير تمثيل؛ في فكره وسلوكه، وأن يدرك المخاطر التي تحوم حوله، فالأفكار عابرة للعقول، لا يقف أمامها حاجز، وهنا لا بد للباحثين والعلماء ألا يقفوا مكتوفي الأيدي أمام أي ظاهرة تؤثر في مسار هذا الشباب، وعلى رأسها ظاهرة الإلحاد، بتقوية المناعة

¹ معن خليل عمر، علم اجتماع الانحراف، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، ط: 1، 2008، ص: 103.

² جميل أبو العباس زكير، المتطرفون: التطرف الفكري؛ نشأته وأسبابه وطرق علاجه، منشورات المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية، برلين، ألمانيا، ط: 1، 2020، ص: 34.

³ ورد الحديث في صحيح البخاري ومسلم، يُنظر: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، الموسوعة الكبرى لأطراف الحديث النبوي الشريف، دار الكتب العلمية بيروت، 2021، الجزء: 49، ص: 183. ويُنظر أيضاً: منصة محمد السادس للحديث النبوي الشريف:

<https://hadithm6.com/hadith/165890.html>

الفكرية عند هؤلاء الشباب وتوضيح الجوانب الخفية في كثير من الأفكار التي لا تنسجم مع فطرة الإنسان وعقيدة الإسلام.

إنّ ظاهرة الإلحاد ليست جديدة في العصر الحديث، بل لها جذور قديمة في تاريخ البشرية، وإلا ما كان الله ليرسل الرسل ويُجدّد الدين ويُنزل الكتب السماوية، وهذا يعني صعوبة تتبع هذه الظاهرة، لأنها توجد في كل زمان، تبرز حيناً وتخفت أحياناً أخرى، إذا تضافرت عوامل انتشارها، إذ "لكل ظاهرة من الظواهر عوامل داخلية أوجدت مُسوّغات وجودها، وقامت بحفظ ذلك الوجود، وحدّدت اتجاهه، ورسمت أطر تفاعلاته"¹. ولهذا؛ فإنّ معرفة عوامل نشأة الإلحاد والبيئة التي في ظلّها يُتخذ قرار الإلحاد، يعتبر في غاية الأهمية، وعلى رأس تلك العوامل الموضوعية يأتي فتور الإيمان وطغيان الشر، وتغوّل الباطل، واستضعاف أهل الحق، فيصبح المؤمن في حالٍ من الضعف، لا يُغري أحداً بتقليده في إيمانه، ولذلك لا يليق بالمؤمن إلا العزّة، وينبغي أن يبحث عنها بطلب العلم وبالهجرة وبالجهاد، حتى يتحقّق له التمكين في الأرض.

وهكذا، سوف نخصّص هذه الدراسة لتناول ظاهرة الإلحاد في المجتمعات الإسلامية، وتتبع العوامل المؤدية إلى انتشارها، وخاصة بين صفوف الشباب، وكيف يمكن مواجهتها والتقليل من خطرها، وذلك برؤية علمية متوازنة تأخذ بعين الاعتبار تعقّد هذه الظاهرة، بغية تقديم تصوّر شمولي عنها، يساعد على فهم تحولاتها وتغلغلها داخل مجتمعات إسلامية معاصرة. ولذلك سوف تتضمن هذه الدراسة فصلين: تم تخصيص الفصل الأول لرصد العوامل المؤدية إلى ظاهرة الإلحاد: ويضم العوامل الخارجية، ثم العوامل الداخلية. أما الفصل الثاني فيتناول السُّبُل الكفيلة بعلاج هذه الظاهرة، ويتضمن تنمية الإنسان بالعلم والإيمان، ودعوة الملحدّين باللين والإحسان. ثم أخيراً نختم الدراسة بخاتمة تتضمن أهم النتائج والخلاصات المتوصل إليها.

الفصل الأول: العوامل المؤدية إلى ظاهرة الإلحاد

يقتضي فهم الإلحاد استحضار جملة من العوامل التي أسهمت في انتشاره بين الشباب، في العالم العربي والإسلامي، والتي نجمها في عوامل خارجية وأخرى داخلية.

¹ عبد الكريم بكار، فصول في التفكير الموضوعي، دار القلم، دمشق، ط: 1، 2008، ص: 7.

المبحث الأول: عوامل ذات بعد خارجي

لم تكن الأمة العربية والإسلامية، تعيش بمعزل عن محيطها الإقليمي والدولي، وخاصة شبه الجزيرة العربية، التي تعدّ مهبط الوحي وأرض الرسالات، ولذلك كانت هذه البلاد أرض الإسلام، وحرز الإيمان، مصداقاً لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "إن الإيمان ليأرز إلى المدينة كما تآرز الحية إلى جحرها"¹.

ولقد شنّ أتباع الديانات الأخرى، حروباً طاحنة على دين الإسلام، تشتد حيناً، وتخفت أحياناً أخرى، لكنها لم تتوقف، وقد أخبر القرآن الكريم بهذه الحقيقة، في قوله تعالى: {وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}².

ولما فشلت الحرب المادية بالأسلحة العسكرية في صد انتشار الإسلام، كانت الحرب بشكل آخر، إعلامية واقتصادية وثقافية ودبلوماسية، تعمل في الليل والنهار، وعبر مداخل متعددة، من أجل هدم بنيان الدين الإسلامي، وردّ المسلمين عن دينهم، ليكونوا مثلهم كفاراً، فتحبط أعمالهم، ويكونوا سواء، قال تعالى: {وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَن يَرْتَدِدْ مِّنْكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ}³.

إن الذين يحملون الناس على الباطل، من خلال التضليل وتزييف الحقائق، فإن طاعتهم، كأنها عبادة للأصنام، وهذا وجه شائع من الإلحاد الخفي، قال تعالى: {تَاللَّهِ إِن كُنتَ لفي ضلالٍ مبينٍ إذ نُسويكُم بِرَبِّ الْعَالَمِينَ}⁴.

وعلى الرغم من دلائل وجود الله، في الكون وفي الأنفس والمخلوقات، فالذين كفروا، جعلوا معه شريكا وعدلا، قال تعالى: {الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ}⁵. وبهم تأثر الشباب المسلم الذي اختلطت عليه الحقائق، مع توالي الهزائم الحضارية التي شهدتها البلاد العربية خاصة؛ من نكسات ونكبات ومثبطات للنهضة، زاد من حدتها الهجمة الأوروبية

¹ محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، صحيح البخاري، خرّج أحاديثه وعلّق عليه: محمود محمد حسن نصار، دار الكتب العلمية، بيروت، 2019، أبواب فضائل المدينة، باب الإيمان يأرز إلى المدينة، ج: 2، رقم الحديث: 1777، ص: 663. ومسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب: بيان أن الإسلام بدأ غربياً وسيعود غربياً وأنه يأرز بين المسجدين، رقم الحديث: 147، ج: 1، ص: 78. يُنظر أيضاً: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، 2017، كتاب فضائل المدينة، الجزء: 5، رقم الحديث: 1876، ص: 82.

² سورة البقرة: 109.

³ سورة البقرة: 217.

⁴ سورة الشعراء: 98.

⁵ سورة الأنعام: 1.

على المنطقة العربية من خلال الحملات الاستعمارية المسعورة، ثم الهجمة الشرسة على المسلمين في ديار المهجر من خلال التضييق عليهم وسن قوانين تلزمهم بتبني أساليب في الحياة تخالف تعاليم دينهم وتتعلق باللباس أو الأعياد والعلاقات وتربية الأبناء، ونعت الإسلام بالرجعية والتخلف والتطرف والإرهاب، وعدم القدرة على مواكبة الواقع المعاصر¹.

لقد مهدّ الغرب لحملاته الاستعمارية، ببعثات دراسية اتجهت نحو العالم الإسلامي، حيث قام المستشرقون بدراسة الحياة العربية بحثاً عن نقاط الضعف ومداخل الخلل، التي يمكن أن يلجوا منها إلى هذه الدول. وفي البداية كانت ظاهرة الاستشراق نابعة من أوامر الكنيسة التي لها أغراض أخرى تبشيرية وتنصيرية، ترى في الإسلام عدواً لها، ثم كان الاحتلال العسكري، الذي استغل ضعف العرب وقرهم وتخلفهم، فكان للهزيمة العسكرية التي مني بها المسلمون أمام الغزو الأوروبي أثر واضح في وضع العقيدة الإسلامية أمام تحديات جديدة²، منها؛ ظهور المد الإلحادي الذي حملته المستعمرون الأوروبيون، حيث طفقت الشعوب الإسلامية تقلد المستعمر الغربي وتتشبه بأخلاقه وعاداته ونمط حياته، حتى وقعت في المحذور، وهو التشكيك في عقائدها الإيمانية الكبرى، عندما وجدت نفسها في تناقض بين الواقع والشريعة، وبدأت النخب العلمية تطرح التساؤلات من جديد، حول الدين والدولة، والحدثة والحريّة، وغيرها من القضايا التي لم تمثل إلا مظهراً من مظاهر التضييق على الدين وحصره في المسجد وفي العبادات الشكلية، دون اهتمام بروحه وجوهره، لتشكل هذه الظروف بيئة مناسبة ينمو فيها الإلحاد، ثم يزدهر بظهور مواقع التواصل الاجتماعي وما تسمح به من إمكانات الاختباء وراء أسماء مستعارة، تتيح لأصحابها التعبير بأمان ودون خوف من الملامة أو العتاب أو المساءلة³، وغيرها من طرق تزييف الوعي.

وكما اتجهت البعثات الدراسية من الغرب إلى البلاد العربية، في سياق ظاهرة الاستشراق، عرفت أيضاً بعثات في الاتجاه المعاكس، أي من العالم العربي والإسلامي إلى البلاد الغربية في سياق آخر، يتمثل في متابعة الدراسة والحصول على الدرجات العلمية والاستفادة من المنح الدراسية، وأيضاً اكتساب الخبرات البحثية والتقنية، من أجل العودة إلى الوطن ونقل المعرفة وتنزيلها في مجال التنمية والتحديث الذي تطلّعت إليه الدول العربية بعد النهضة الأوروبية، وقد رافق هذا التواصل المزدوج بين الشرق

¹ بهاء الدين عربي محمد عمار، المضامين التربوية المستنبطة من تعامل الإسلام مع حديث العهد بالإسلام، المجلة العلمية، كلية التربية، جامعة أسيوط، مصر، المجلد: 39، ع: 4، ج: 2، أبريل 2023، ص: 6.

² محمد عبد الله عيسى، التحديات العقدية المعاصرة، مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا، المجلد: 43، ع: 2، يناير 2021، ص: 1022.

³ أفنان عبد الله قطب، دوافع استخدام الأسماء المستعارة لدى مستخدمي مواقع التواصل الاجتماعي: دراسة مسحية على عينة من الشباب السعودي، المجلة المصرية لبحوث الإعلام، ع: 71، 2020، ص: 228. DOI: 10.21608/ejsc.2020.126743

والغرب، ظهور حركات الإلحاد المنظمة في العالم¹، وهي الحركات التي بدأت تنشط بشكل علني في الدول الإسلامية، وخاصة بعد منتصف القرن التاسع عشر، حينما بدأ العالم الإسلامي والعربي، يتصل بالعالم الغربي، عن طريق إرساليات الدراسة، أو التدريب والتأهيل المهني والتبادل الثقافي، وتسبب ذلك في رجوع مجموعة من الطلاب متأثرين بالفكر الأوروبي المادي، والذي كان يقوم على أساس تعظيم علوم الطبيعة، وتمجيد العقل، مقابل التقليل من شأن الدين والشرع، ظناً منها أن الأوروبيين لم يصلوا إلى القوة إلا برفضهم للدين²، ووصل الأمر إلى إبعاد الشريعة الإسلامية عن تدير حياة الناس وإدارة شؤونهم ومعاملاتهم، وبذلك ظهرت الفجوة بين العلم والدين، وانتشرت فكرة أن الدين يعارض العلم والواقع، ويقف دون الانطلاق إلى آفاق جديدة، ويُحرّم الإبداع، ويدعو إلى الكهنوتية والتقوقع³.

وينبغي الإقرار بأنه في بداية الأمر لم يكن ثمّة دعوة صريحة إلى الإلحاد أو الردة أو مسخ الهوية الإسلامية، وإنما كانت هناك دعوات للتحزّر، وخاصة تحرير المرأة، وإخراجها لميادين العمل والإنتاج، وفتح المجال أمام العقل ليحاكم النصوص الشرعية فيقبل ما يطابق الواقع والمنطق والحس والمصلحة، ويرفض ويشكك في ما كان غيبياً لا يمكن دراسته بالتجريب والحسّ، في محاولة لزرع بذور الصراع بين العقل والشريعة، ومع زيادة الاتصال بالغرب وأفكاره ومناهجه، بدأت الغربية تدب في حياة المسلمين، لتعلن بعض الدعوات الصريحة للإلحاد وفتح باب الردة عن نفسها باسم التنوير تارة، وباسم النهضة تارة أخرى، ومرة باسم الحريات الفكرية والفردية والعقل والحدّات، والليبرالية الدينية⁴.

لا يخفى أن طبيعة الإلحاد في المجتمعات العربية والإسلامية، تتسم ببعض الاختلاف عما هو موجود في المجتمعات الغربية، فقد ينكر البعض بعض أركان الإيمان، وإن آمنوا بالله، وقد لا يجد البعض حرجاً في الاستهزاء بآيات الله وبعض أحكامه وشريعته، وفي ذلك استدراج للدخول في الإلحاد الجديد⁵، ولذلك حذّر الله من هذا السبيل تحذيراً قوياً، ومن ذلك قوله تعالى: {أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَسَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ

¹سوزان بنت رفيق بن إبراهيم، الإلحاد المعاصر؛ سماته وأثاره وأسباب علاجه، رسالة دكتوراه، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، السعودية، 1440هـ، ص: 988.

²علي بن نايف، موسوعة الرد على المذاهب الفكرية المعاصرة، قسم العقيدة، الموسوعة الشاملة، ج: 45، ص: 150.

³أحمد هاشم عبد، الإلحاد المعاصر وانتشاره في المجتمع الإسلامي، مجلة التطوير العلمي للدراسات والبحوث، المجلد: 3، ع: 10، 2022، ص: 227.

⁴أزهار بنت أنس سلامة، التفسير النفسي للإلحاد المعاصر: دراسة موضوعية عقيدية، مركز الأدب العربي للنشر والتوزيع، السعودية، ط: 1، 2022، ص: 83.

⁵مجدولين نصر الله، ظاهرة الإلحاد الجديد، ص: 1081.

بِعَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ¹، وقوله عز من قائل: {مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ}².

المبحث الثاني: عوامل ذات طابع داخلي

إن الضربات الخارجية لن تكون موجعة ومؤثرة، إذا وجدت جسداً قوياً يرد الهجوم، وصيحات الإلحاد لن تكون إلا صيحة في واد، أو هشيماً تذروه الرياح، وإن بقيت ردحاً من الزمن، فمصيرها الزوال، لأن في عقيدة المسلمين، بقاء الإسلام، ودفاع الله عن المؤمنين. قال تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ}³.

ولأن موضوع الإلحاد له صلة مباشرة بالعقيدة، وهي الإيمان بالله خالق السماوات والأرض، له الملك وله الحمد وله الكبرياء وله المجد، ينبغي أن تتمثل العقيدة في دراسة هذا الخطاب، عبر الإيمان بأن إلحاد المسلمين لم يقع خارج نطاق إرادة الله، في تمحيص عبادته وابتلائهم، قال تعالى: {وَنَبَلُّوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً، وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ}⁴.

لقد أراد الله ذلك ليجعل الباطل جندياً من جنود الحق، ولو لم يتعب الباطل الناس أكانوا يتجهون صوب الحق؟ كلا؛ ولذلك كان لا بد أن يأتي الباطل للناس ويتعمهم بحثاً عن الحق الذي يعلو ولا يُعلى عليه. قال تعالى: {فَأَمَّا الرَّبْدُ فَيَنْدُهِبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمُكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ}⁵، واختار الله لفظ الضرب؛ لأنه يوحى باحتدام الصراع وهيجان التفاعل ليقرع به أذن السامع قرعاً ينفذ إلى قلبه، وينتهي به إلى أعماق نفسه، ومن خلال هذا الصراع تُبنى الحياة⁶.

وهكذا، قد يتبلى الله أهل الحق بأهل الباطل ليدمغ الباطل بالحق، وتهوي سافلة كلمة الباطل أمام كلمة الله العالية كما قال تعالى: {وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا}⁷، ولذلك ينبغي أن نستشعر هذه المعاني ونحن ندرس الإلحاد، وكيف نبت هذا الوباء في بيئة إسلامية، كل شيء فيها، يُذكَر

¹ سورة البقرة: 85.

² سورة البقرة: 98.

³ سورة الحج: 38.

⁴ سورة الأنبياء: 35.

⁵ سورة الرعد: 17.

⁶ خليل رجب حمدان الكبيسي، السلام الدولي في الإسلام: دراسة تأصيلية مقارنة، دار أمجد للنشر والتوزيع، الأردن، ط: 1، 2018، ص: 34.

⁷ سورة التوبة، الآية: 40.

بالله، حتى لغة التواصل اليومي تحفل بتمجيد الله وحمده وشكره، ثم يخرج من يُنكر كل ذلك، وهو بين الناس ومعهم، حقاً، إنها ظاهرة غريبة، ولكن لم تأت من فراغ، فوراء الأكمة ما وراءها، من دعوات لتجريد الدين عن القداسة، والتفريق بين الإسلام التاريخي والإسلام المثالي، أو الدين المعيش والدين غير المعيش¹.

ولعل أحد أكبر الأسباب التي تقف وراء تفشي الإلحاد بين صفوف الشباب، هو الجهل الذي يمثل مصدر كل الشرور، حتى قيل: عدو عاقل خير من صديق جاهل، وقال تعالى: {وَجَاوِزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ، قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ}². أي "إنكم أيها القوم قوم تجهلون عظمة الله وواجب حقه عليكم، ولا تعلمون أنه لا تجوز العبادة لشيء سوى الله الذي له ملك السماوات والأرض"³، فالذي حملهم على الإلحاد هو جهلهم بالله تعالى.

ولأن الجهل أصل الداء، فهو سبب أمراض القلوب، لأن القلوب تُضاء ظلماً بنور العلم، ومن تلك الأمراض العلو والتكبر والجحود والإنكار والريبة، ويترتب عن ذلك انتشار الظلم وهضم الحقوق، فيكون ذلك داعياً للتمرد والعقوق، والانقلاب على الدين والأخلاق والقيود.

على الرغم من ارتفاع معدلات الإقبال على متابعة الدراسة في الجامعات، إلا أن الأمية الدينية تستفحل وتزايد، لتشكل خطراً على الصحة الإيمانية، وخاصة في ظل الانفتاح الثقافي ووسائل العولمة وثورة التقنيات الحديثة والاتصالات السريعة، التي أدت إلى سرعة انتشار المعلومات والأخبار بغثها وسمينها، كما أن الإلحاد قد يصادف قلباً خاوياً فيتمكن منه، فقد يصادف أيضاً عقلاً خاوياً فيفتك به، وقد يقع الشباب بسبب ضعف المناعة العلمية ضحية لأفكار تمهد للإلحاد أو تقود إليه أو توقع فيه، وهو ما جعل بعض الدراسات الغربية تربط الإلحاد بعوامل ثقافية ونفسية⁴.

ويُضاف إلى الأمية الدينية والخواء الروحي، غياب القدوات الصالحة والنماذج الرائدة، سواء في الأسرة أو المدرسة والجامعة أو وسائل الإعلام أو مجال السياسة والقيادة، فينشأ الشاب أو الفتاة وهو لا يعرف دينه حق المعرفة ولا يحبه كما يجب، فتنطلي عليه الشهوات ويسهل عليه ترك دينه لأي سبب

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط:1، 1996، ص: 116.

² سورة الأعراف: 138.

³ الطبري، جامع البيان، دار الرسالة، لبنان، 1994، ج:13، ص: 80.

⁴ The Reasons of Atheists and Agnostics for Nonbelief in God's Existence Scale. Psychology of Religion and Spirituality.

مهما كان، خاصة إذا رأى ما يصدر عن بعض المسلمين من ممارسات سيئة لا تمت إلى الإسلام بصلة، فالعبرة بحقيقة الإسلام لا بواقع المسلمين¹.

ويمكن أن نضيف إلى هذه الأسباب، الغلو الديني أو التشدد في مجتمع لا يسمح بطرح الأسئلة²، ويحظر الحديث عن بعض الظواهر والقضايا، ولذلك أرجع الدكتور عبد الله الغدامي نمو ظاهرة الإلحاد إلى التشدد، حيث اعتبر التزمت أشد خطراً على الدين من الإلحاد، وألّف في ذلك كتاباً بعنوان: "العقل المؤمن والعقل الملحد" بعد مخاض طويل من التأمل والنقاشات³، وقد أثبتت بعض الدراسات أن الفراغ الفكري والإحباط والتشدد والغلو في الدين، من أبرز أسباب التطرف⁴، ولم يكن الإلحاد إلا مظهراً من مظاهر هذا التطرف والتمرد.

وبالإضافة إلى التزمت الديني، هناك الحرية التي تتاح لأول مرة في مجتمع عرف انغلاقاً طويلاً، حيث إن مساحة الحرية، تجعل المجتمع يجرب كل جديد، وكل مخالف للمألوف، وهذا أمر طبيعي، لكنه محفوف بالمخاطر عندما يتحول ذلك الجديد والمخالف من التبني الفردي والاختيار الشخصي إلى دعوة جماعية، وإلى محاولة للتأثير في مجموع المجتمع، ويبدو أن الإلحاد قد أخذ هذا المسار، عندما صارت العديد من مواقع التواصل الاجتماعي والمواقع تزين للناس هذا النمط في التفكير، وخاصة الشباب والمراهقين⁵.

ويرى البعض أن الثورات العربية من الأسباب البارزة للإلحاد، معللين ذلك بأن المزاج الثوري يدعو للثورة على كل الثوابت ومن أهم هذه الثوابت الدين والأخلاق⁶.

ولا يتعلق الأمر بالإلحاد الشباب من الرجال فقط، بل نجد نساء أعلنن إلهادهن جهاراً، بأسماء حقيقية أو وهمية، ولعل الاضطهاد الذي تعاني منه المرأة في كثير من المجتمعات العربية والإسلامية، كان وراء الوقوع في فخ الإلحاد، بزعم التحرر من سلطة الآباء وقهر الذكور وغيرها من الشعارات، فإذا

¹ فهد بن سالم باهمام، دليل المسلم الجديد، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، السعودية، ط:1، 2017، ص:27.

² أحمد الجبيني، محمد مصطفى، الإسلام والآخر، مكتبة الأسرة، مصر، ط:1، 2007، ص:224.

³ عبد الله الغدامي: التزمت أشد خطراً على الدين من الإلحاد، بتاريخ الجمعة 04 ديسمبر 2020، عبر الرابط:

<https://www.okaz.com.sa/culture/culture/2050427>

⁴ فاطمة السالم، مواقع التواصل الاجتماعي والتطرف الفكري: دراسة على عينة من طلبة جامعة الكويت، المجلة المصرية لبحوث الإعلام، ع:79، أبريل 2022، ص:638. DOI: 10.21608/ejsc.2022.253939

⁵ قحاييرة شوكال، عبد الكريم محمد، سوء استغلال مواقع التواصل الاجتماعي وانحراف المراهقين، رسالة لنيل شهادة الماجستير، إشراف: جفال نور الدين، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الشهيد الشيخ العربي التبسي، تبسة، الجزائر، الموسم الجامعي: 2022 - 2023، ص:154.

⁶ ينظر: هشام عزمي، أسباب الإلحاد في العالم العربي، مقال بمجلة براهين لدراسة الإلحاد ومعالجة النوازل العقديّة، ع:2، ماي 2014.

انضمت إلى هذه الدعاية ما تلاقيه المرأة من اضطهاد وظلم وقهر في محيطها القريب وخاصة أسرته، كان هذا داعياً قوياً للتمرد على كل شيء بما فيه الدين¹.

لقد ساعدت ظروف العصر الذي نعيشه، والمتمثلة في تطور وسائل التواصل وأدوات الاتصال اللامحدود، على نشر الأفكار وتداولها على أوسع نطاق، وهذا ما أسهم في شيوع فكرة الإلحاد وتحديداً في مواقع التواصل الاجتماعي، نظراً لقربها من متناول أيدي الشباب، وقد استثمر المروجون للإلحاد هذا الإقبال المتزايد على هذه المواقع لبث سمومهم، مما أعطى الإلحاد الإلكتروني بُعداً توسعياً كبيراً². إضافة إلى كثرة المواقع المشبوهة التي يدعمها كبار الملاحدة على الشبكة العنكبوتية، وبمختلف اللغات وبتوظيف لوسائل متعددة، وبأهداف معلنة حيناً، وغير معلنة أحياناً كثيرة، حيث تدعي نصرة المظلومين والدفاع عن الحريات الفردية، وتبث ضمن ذلك ما شاءت من سموم إلحادية، كالاستهزاء بالشرائع والأديان والصاق كل الشرور بها³ وضمن هذا المعنى يقول هاريس: "كل الأديان وجدت لأجل السيطرة على الناس واستعبادهم"، ولقد انتشرت هذه الأفكار في القنوات الإلحادية التي تجاوز عددها حسب دراسة علمية منشورة سنة 2018 ما يقرب من ألف وأربعمائة وأربعين قناة للإلحاد⁴.

ويُضاف إلى ما سلف، تبعية العرب للغرب، وعالهم على الأمم المتقدمة، في الفكر والعلم والتقنية، وهو ما أصاب شرائح المجتمع العربي بالانهار والإعجاب برونق تلك الحضارة الغربية، وانساق الكثير من الشباب العربي وراء تقليد الغرب في كل شيء، من تلقي النظريات الفلسفية والعلمية المكرّسة للإلحاد، إلى تبني نمط حياة قائم على المتع والملذات والاستمتاع بمباهج الحياة، خصوصاً وأن المغلوب دائماً يقلد الغالب، حسب دراسات علم النفس⁵.

هناك عناصر لا بد منها في التعامل مع الإلحاد، وهي عدم حصره في المجال الديني، فحسب، وإنما هذا المجال هو ما جعل الإلحاد يظهر على مستوى السطح، وإلا فيمكن أن نعتبر عدداً من ممارسي العبادة من الملحدين، بما أن سلوكهم ومعاملاتهم لا تمت للدين بصلة، حيث الفاصل بين القول والعمل كبير جداً، فليس الملحد على الحقيقة مَنْ أنكر بالقول، ولكن الملحد هو مَنْ أنكر بالسلوك، ولم يراع وجود

¹ حول المرأة والإلحاد، يُنظر: سامي عامري، المرأة بين الإسلام والإلحاد والنصرانية، دار رواسخ، الكويت، ط:1، 2022.

² عبد العليم محمود عبد النعيم، التحديات العقدية على شبكات التواصل الاجتماعي وسبل المواجهة، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، سوهاج، مصر، ع: 28، ديسمبر 2022، ص: 118.

³ Sam Harris, The End of Faith, second edition, 2018, trans. Muhammad Sam Al Iraqi, Arabic novels, 5.

<https://www.kutubypdf.com/end-faith-pdf/>

⁴ أحمد عبد الحسين العوايشة، أنس عبد الله الشخانية، المواقع الإلحادية في الشبكة العنكبوتية، مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات الإنسانية، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، مجلد: 18، ع: 2، 2018، ص: 332.

⁵ غالب عواجي، المذاهب الفكرية المعاصرة، المكتبة العصرية الذهبية، جدة، ط:1، 2006، ج:2، ص: 1014.

الله في معاملاته وأخلاقه وعلاقاته مع الناس وسائر الموجودات، وهذا يجعلنا لا ننتقد خطاب الإلحاد فقط، ولكن ننتقد أيضاً إلهاد الخطاب في الردود على الإلحاد، وكيف تحوّل الدين إلى حلبة للصراع والهيمنة والاستعلاء واحتكار الحقائق وزرع الشك، أو توزيع صكوك الغفران بطريقة أو بأخرى وذلك ضمن ما يُعرف بالإسلام السياسي¹.

الفصل الثاني: كيف السبيل إلى علاج ظاهرة الإلحاد؟

بعد الوقوف على أهم عوامل الإلحاد، وانطلاقاً من الوعي بأهمية البحث العلمي في اقتراح الحلول الممكنة لمشكلات سلوكية تتحكم فيها متغيرات كثيرة، نقترح في هذا الفصل بعض المداخل للحد من انتشار ظاهرة الإلحاد في المجتمع الإسلامي عامة، وبين صفوف الشباب المسلم خاصة، سواء في البلاد العربية أو الغربية، لاسيما وأن انتشار الإسلام في كثير من الدول الغربية²، يقابل بمزيد من خطر الإلحاد على المسلمين الجدد في تلك الدول، حيث تبرز العديد من التحديات الجديدة التي تحتاج لحلول من أجل تحقيق أمن روحي وتعايش أفضل مع باقي أتباع الديانات الأخرى في تلك المجتمعات، وهو يلقي بالمسؤولية على الباحثين والعلماء في توضيح حقائق العقيدة بمنهج علمي واضح³، وإسهاماً في علاج ظاهرة الإلحاد سوف نركز على مقترحين: الأول تربوي وثقافي يتعلق بتنمية الإنسان، والثاني تواصله له صلة بالحوار مع الملحدين.

المبحث الأول: تنمية الإنسان

إن تحقيق التنمية والازدهار بوصفها جهاداً أكبر، في مجتمعات تعاني من الفقر والمرض والجهل والبطالة والفساد، يعد أكبر أولوية من محاربة الإلحاد والتضييق على الملحدين أو محاسبتهم ومحاكمتهم، فهم ثمرة وضع اجتماعي غير سليم، يُسأل عنه الجميع، ولا عذر لمن لم يهتم بأمر المسلمين. كما أن الخطاب الديني التقليدي ينبغي أن يجدّد أدواته ويطور مناهجه وينفتح على العلوم الطبيعية والفيزيائية والعلوم الإنسانية، حتى يكون أكثر قدرة على تقديم إجابات معاصرة وجديدة، لإشكالات

¹ Eickelman, D. F. & Piscatori, J. Muslim Politics, Princeton, Princeton. University Press, 1990, pp. 22-45.

DOI: 10.1515/9780691187785.

² Eidemiller, K.Y. et al, "Islamic diffusion of Nordic countries; Sweden", IOP Conference Series; Earth and Environmental Science, Saint Petersburg, Russian Federation, Vol/ 180, 18 - 19 April 2018, p 1.

³ زياد بن حمد العامر، النوازل العقديّة للمسلمين الجدد، المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة، رقاد للدراسات والأبحاث، المجلد:1، ع: 2، 2018، ص: 118.

العصر ونوازل الوقت، عوض اجترار تراث السلف، وأخبار القدماء، حيث من الضروري تطوير الخطاب الديني البرهاني اعتماداً على مناهج علمية تؤسس لسلطة الحوار والبحث والنقاش وفق أخلاقيات الاحترام وقبول الاختلاف، دون إساءة للعقائد أو ازدراء للقيم الإنسانية¹.

ويضاف إلى ذلك، إيلاء التربية والتعليم المكانة التي تستحقها، باعتبار العلم سلاح الإنسان وطريق الإيمان، بحيث تصبح العلوم في خدمة اليقين بالله، وليس مجرد بحوث ومعارف ومعلومات تُدرّس وتُنسى، ولا تترك أي أثر في السلوك والوجدان، ويعني ذلك ضرورة تجديد المناهج وتطوير المواد الدراسية، وجعلها أكثر جاذبية، واستحضار الجوانب النفسية والاجتماعية في حياة الطالب، حتى لا يتم تحميله فوق ما يطيق، أو على الأقل فهم ظروفه للحكم على مدى استعداده للتعلم والإقبال على المعرفة، وجعل العلم مرادفاً للمحبة والرحمة والفضيلة، يتعلق الإنسان بالعلم تعلقاً ينجيه من المهالك ويشعره بمحبة الله لخلقه، وذلك اقتداء بالمنهج القرآني، ومنه قوله تعالى: {اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَصَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ ذَلِكَُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ}،² والتربية لا تنجح إلا بمشروع مجتمعي متكامل، بحيث تتعاون المؤسسات التربوية والدينية ووسائل الإعلام، من أجل حماية المجتمع عامة، والشباب خاصة، من الانحراف أو الانجراف نحو الأفكار الشاذة والمعتقدات الباطلة³.

وينبغي أيضاً إنشاء مؤسسات علمية رائدة متعددة التخصصات، عابرة للجنسيات والثقافات، تأخذ على عاتقها صناعة النهضة، وتكون على غرار بيت الحكمة، في الترجمة والحوار والتواصل، تتابع كل ما يصدر من مؤلفات حول الدين، ومقالات منشورة في المجلات، وما تبثه وسائط الاتصال من محتوى، من أجل تصفية المجال من الشوائب، وتوضيح الحقائق، واقتراح البدائل، وتقديم الإجابات، ورصد الانشغالات والاهتمامات، وكل ذلك مفيد في توجيه الحياة الفكرية والعلمية وجهة النهضة والبناء، وتجاوز إكراهات "تحقيق نهضة عربية جديدة وفق منطق العصر وأسئلته وحاجاته مع الشروط الكونية الجديدة للعوالم وتحدياتها الحتمية الناشئة"⁴.

وأخيراً، وهو ما ينبغي البدء به، من الضروري إيلاء الأسرة العناية الفائقة، لأنها نواة المجتمع، والعمل على غرس الفضائل والقيم، وحب الخير والكرم وغير ذلك من قيم المواطنة وتعزيز الشعور بالهوية

¹ يُنظر: الإلحاد المعاصر؛ سماته وأثاره وأسباب علاجه، سوزان بنت رفيق بن إبراهيم، مرجع سابق.

² سورة غافر: 64.

³ يُنظر: مخاطر الإلحاد وسبل المواجهة، إعداد: الإدارة المركزية بالمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، إشراف وتقديم: مختار جمعة، منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط:1، 2020.

⁴ سريست محمد صالح ني، النهضة العربية ووعي المفارقة، مجلة آداب المستنصرية، المجلد: 47، ع: 101، 2023، ص: 234.

الدينية والوطنية¹، وبناء إنسان محب للخير وللفضيلة، فالإلحاد ثمرة جحود وجفاء وخواء. ولا بديل عن تعبئة الدولة والمؤسسات من أجل الحفاظ على تماسك الأسر والعائلات بإحياء العلاقات الإنسانية على أسس التواصل والاطمئنان والأمان، مع الارتباط بالواقع والعالم، وبناء مفهوم المراقبة الذاتية الذي يربي الإنسان على رقابة الله في جميع أعماله وأحواله كأنه يراه، حتى ينشأ الأبناء والشباب في جو الحنان والعطف ويكون لديهم الإشباع النفسي والمعرفي الذي يؤهلهم لمواجهة الحياة وتياراتها المختلفة وخاصة الغزو الفكري الذي يهدد العقيدة²، وتكون أعمالهم في قمة الإحسان والإتقان والبذل والعطاء والتعاون، في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية³ وأيضاً الروحية كما قال تعالى: {الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ، وَتَقْلُبُكَ فِي السَّجْدِ} ⁴.

المبحث الثاني: دعوة الملحدين

يذكر الباحث المغربي البشير عصام المراكشي⁵، المختص في ظواهر العلمانية والإلحاد ثلاثة تنبيهات قبل الخوض في دعوة أو مناقشة الملحدين، وهي:

الأول: أن القراءة في هذا الموضوع ينبغي أن تكون على قدر الحاجة، وأن من لم يُبتل بمقارعة الإلحاد فليس له أن يكثر النظر في شبهات القوم والرد عليها، بل تكفيه المعرفة الفطرية، وأصول الاستدلال العقلي على وجود الله، الموجودة في كتب العقيدة.

الثاني: أنه لا بد من التمكن والاعتدال في مجال العلوم الشرعية عموماً، وفي العقيدة خصوصاً لمن يخوض هذا المجال. وما أكثر من أقبل على مناقشة الملاحدة بزاد قليل من العلم، فوقع في مزالق عقدية خطيرة، وهو يحسب أنه يحسن صنعا! كما أن مناقشة الملاحدة لا بد أن تتطرق إلى مناقشة الشبهات اللادينية؛ ولا سبيل إلى كشف هذه الشبهات إلا من طريق العلم الشرعي.

الثالث: لا بد من الاعتصام بالله وصدق الملجأ إليه، وعدم الاعتداد بالعقل ولا التعويل على قدرته في التعامل مع الشبهات دون عون من القدير سبحانه. وما أكثر المنتكسين الذين سقطوا في مستنقع الحيرة

¹ فاطمة زهراء جامع، أساليب التربية الأسرية الحديثة وتنمية قيم المواطنة، مجلة المعيار، المجلد: 27، ع: 4، 2023، ص: 1123.

² عرسان عبد اللطيف المشاقي، الأسرة والأمن الفكري، مجلة الأمن والحياة، ع: 390، أكتوبر 2014، ص: 29.

³ وهيبه صابحي، دور الأسرة في تعزيز قيم المواطنة داخل المجتمع، مجلة السراج في التربية وقضايا المجتمع، المجلد: 6، ع: 2، 2022، ص: 220.

⁴ سورة الشعراء: 218-219.

⁵ البشير عصام، العلمنة من الداخل: رصد تسرب التأصيلات العلمانية إلى فكر التيارات الإسلامية المعاصرة، منشورات مركز تفكير للبحوث والدراسات، ط: 1، 2015.

أو الإلحاد الصريح، بسبب كثرة اعتدادهم بعقولهم، وخوضهم في محاربتها، دون اعتماد على الباري سبحانه¹.

ولابد من الانتباه إلى أن الإلحاد درجات وأصناف، بعضها قد يبدو خفياً لا يُرى، أو ربما يلتبس بالإيمان، مثل الإلحاد الروحاني الذي يمثل تياراً فكرياً انتشر في العصر الحديث بشكل تطبيقي، حيث يبدأ بالممارسات وينتهي بالفلسفة، وهو حالة فكرية يدخل فيها الإنسان عندما يدرك أن حقيقة الحياة يكتنفها غيبٌ يتجاوز ما يراه ويعايشه من الماديات، ويظن أن الطريق لمعرفة هذا الغيب بل ومعايشته هو الدخول في تجارب باطنية شخصية. وينتهي الأمر بمن يجرفهم هذا التيار من المسلمين إلى خلل كبير في مصادر المعرفة؛ فتصبح المعرفة الباطنية هي مصدر العلم اليقيني لديهم، ومن هنا يقعون في إنكار الغيب الحق الذي دلت عليه النصوص الشريفة، فيحرفونه أو يأولونه أو يردونه كلياً، فيؤمنون بقوة غيبية مطلقة أزلية، لكنها ليست "الله" كما عرفنا بنفسه وأسمائه وصفاته وعرفنا به رسوله محمد صلى الله عليه وسلم. ويعتقدون أنه من هذه القوة أو الروح تنبثق كائنات أو قوى روحانية، نورانية وظلامية، ولكنها ليست الملائكة ولا الشياطين التي أخبرت عنها الرسل، وجاء ذكرها في الكتب السماوية، ويثبتون الجزاء في عالم آخر، ولا يتلقون خبره من علام الغيوب؛ فلا يؤمن الروحانيون بعذاب القبر ونعيمه والجنة والنار والدار الآخرة كما بيّنتها نصوص الوحي الصحيح، وإن استخدموا ألفاظ: الجنة، والنار، والآخرة، فعلى معاني باطنية يريدونها².

إنَّ الغاية من حوار الملحد، ليست هي إفحام الخصوم وإثبات كفاءة الذات في الردّ على الضالين والمنحرفين، فذلك انتصار للنفس، وباب للغرور ودخول العجب والرياء والسمعة والإحساس بالتفوق، في حين أن الغاية هي هداية الملحد، ومساعدته على تجاوز محنة الإيمان، بالدعاء له وبالصبر عليه وبالإحسان إليه، مصداقاً لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "فَوَاللَّهِ لَأَنْ يَهْدِيَ اللَّهُ بِكَ رَجُلًا وَاحِدًا خَيْرٌ لَكَ مِنْ حُمْرِ النَّعَمِ"³. وينتج عن تصحيح النية، وتسديد الغاية، التماس أدب الحوار وحسن الجوار وجمال الأداء في عرض الأفكار، مما يكون له أبلغ الأثر في التأثير على النفوس، وهو منهج الأنبياء في الحوار مع الطغاة والجبابرة، وقد أمر الله موسى عليه السلام بنهج هذا الأسلوب مع أقوى الطغاة في تاريخ البشرية، فقال تعالى: {فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْسَ لَنَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى}⁴، وإذا كان هذا التعامل مع الطغاة،

¹ البشير عصام، منهج الرد على الإلحاد، مركز يقين، بتاريخ: 2018-11-1، <https://2u.pw/ol0V4>.

² فوز بنت عبداللطيف كردي، الإلحاد الروحاني المعاصر، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بكفر الشيخ، مصر، المجلد:4،

ع:1، ديسمبر 2020، ص: 173. FICA.2020.211210Doi: /10.21608

³ صحيح البخاري، باب مناقب علي بن أبي طالب القرشي الهاشمي أبي الحسن رضي، ج:5، ص: 134، حديث: 3519. وصحيح مسلم، ج:4،

ص:1872، حديث: 2406.

⁴ سورة طه: 44.

فكيف إذا تعلّق الأمر بالتعامل مع المقربين، وهذا يعني أن علاج الظواهر الإنسانية ينبغي أن يتم عبر مداخل إنسانية تركز على إصلاح العلاقات وإصلاح ذات البين، ثم إن الله خالق الإنسان يتولى توجيه عباده، فهو أعلم بالمهتدين.

ومما يؤكد ضرورة التعامل مع الملحدين باللين والإحسان، هو أن كثيراً من المسلمين الجدد في الدول الغربية، يعانون من ضغوطات كثيرة ومعضلات كبيرة، وعلى رأسها العنصرية والاضطهاد والتضييق عليهم في العمل والأماكن العامة، وهذا مما قد يدفع بعضهم للتظاهر بالإلحاد اتقاء شر مجتمع الآخر المختلف، فتنشأ بذلك ظاهرة إخفاء الإسلام، وهو ما ينبغي أخذه بعين الاعتبار، حتى لا نسيء فهم الإلحاد وغيره من مظاهر الخروج عن الدين، فعلى سبيل المثال، أكدت إحدى الدراسات التي تم إجراؤها على بولندا أن حديثي العهد بالإسلام في بولندا يتعرضون للعنصرية، وأن هذا التمييز العنصري الذي يحدث مع حديثي العهد بالإسلام، لم يحدث بنفس الطريقة مع المسلمين المولودين في بولندا على الإسلام، ولكن العنصرية مرتبطة بالوافدين الجدد للإسلام، وهو ما يعني أن هذا التمييز العنصري، يمثل استراتيجية تهدف إلى الحفاظ على شكل المجتمع البولندي وبنيته، وتؤكد هذه الدراسة وجود التمييز العنصري¹. وبذلك يبقى حسن الظن بالآخرين أمراً لا بد منه، في كل تعامل مع قضية عقدية أو سلوكية كالإلحاد، مصداقاً لقوله تعالى: {فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ، وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ، فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ، فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ}².

خاتمة

في سياق تأكيد الإيمان بالله، يقول هنري برجسون: "نجد في الماضي، وحتى اليوم أيضاً، مجتمعات إنسانية ليس لها علوم، ولا فن، ولا فلسفة. ولكن لم يوجد قط مجتمع دون دين"³، وهذا يعني أن الأصل هو الدين، ولا خلاف أن الإيمان بالله يمثل أول خطوة في التدين، لأنه صوت الفطرة، وثمرة الاستدلال

¹Katarzyna Górac-Sosnowska, Michałyszczarzb, and Beata Abdallah-Krzepkowska, "When whiteness is not an asset. Racialisation strategies towards Polish converts to Islam", Journal of Ethnic and Migration Studies, Published: 16 Jan 2023, P2. At: <https://doi.org/10.1080/1369183X.2023.2166909>.

² سورة آل عمران: 159.

³ Henri Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, Quadrige – P.U.F, 1990, p. 105

العقلي السليم أيضاً، ولهذا فالإلحاد عرض طارئ على البشرية، مثل مرض عابر أو علة تقيّد طاقة الإنسان وتحدّ من إمكاناته، ويقتضي الأمر علاجه قبل أن يستشري في الجسد كله.

ولعل التطور العلمي المذهل الذي عرفه الإنسان في العصر الحالي، كان أحد أسباب الإلحاد الجديد، في توهم القدرة على حل كل المعضلات، إلى درجة إطلاق صفات إنسانية على بعض الآلات، و"خلع صفة العقل على" الذكاء الاصطناعي" ليوهم المشاهد أن الإنسان له القدرة على الخلق مثله مثل الإله تماماً بتمام¹. وهو ما جعل ظاهرة الإلحاد أكثر تعقيداً، وإن التباسها بظواهر أخرى ترتبط بأنماط التفكير والرؤية والسلوك، يقتضي من الباحثين مقارنة شمولية ودراسات ميدانية عابرة للتخصصات.

ويمكن إيجاز الخلاصات العامة التي توصلنا إليها في هذه الدراسة، في ثلاث نقاط أساسية، نجملها من خلال الآتي:

أولاً: تعقد ظاهرة الإلحاد، حيث تقف وراءها عدة أسباب، منها ما هو خارجي مرتبط بتبعية المجتمعات الإسلامية للغرب وتقليد الشباب العربي لكل ما هو غربي، يتجاوز أنماط العيش إلى طرق التفكير والاعتقاد والتدبير، وأيضاً هناك عوامل داخلية مرتبطة بضعف البنيات العقلية والإيمانية في المجتمعات الإسلامية، وذلك ما جعلها تتأثر بالثقافة الجديدة، خاصة مع هيمنة التواصل الرقمي والانفتاح على الثقافات العالمية، وهو ما خلق بيئة مناسبة لنمو الإلحاد وتغلغله بين صفوف الشباب.

ثانياً: تتأسس المقاربة العلاجية لظاهرة الإلحاد على جملة من المداخل؛ تبدأ بتنمية الإنسان عبر إيلاء التثقيف والتعليم أهمية كبرى، ثم تأهيل الأسرة لتكون داعمة للمشروع الاجتماعي، وإنشاء مؤسسات علمية رائدة تنكب على دراسة المعضلات الجديدة، واقتراح حلول ناجعة، ثم أخيراً، لا بد من رؤية استشرافية بعيدة المدى لتحصين الشباب ضد كل الانحرافات العقدية والسلوكية، وخاصة مع تطور وسائل التواصل والإعلام وتزايد التداخل بين الثقافات، حيث لا يمكن العيش بعيداً عن الاندماج، ولكن لزم التحلي بقدر كبير من الوعي والمسؤولية، دون أي تبعية أو تقليد، وهذا يعني ضرورة ترسيخ مزيد من التسامح والتواصل، وفسح المجال لمناقشة كل القضايا، لأن الإيمان ينبغي أن يكون على بيّنة وبرهان، وعن اقتناع واختيار، مصداقاً لقوله تعالى: {من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر}².

ثالثاً: ينبغي التعامل مع الملحدين بالحوار والتواصل، لأن عوامل الإلحاد كثيرة ومتشعبة، وكما بيّن هذا البحث، فإن الإنصات للملحد قد يشعره بالأمان، وتفهم دوافعه قد يجعله قادراً على إعادة التفكير في مسلماته والعمل من أجل تعديل اختياراته، غير أن هذا التواصل ينبغي أن يتم بشكل سليم؛ دون أي

¹ أحمد حسن، الميديا والإلحاد، مركز دلائل، الرياض، السعودية، ط: 2، 1437هـ، ص: 43.

² سورة الكهف: 29.

ادعاء بامتلاك الحقيقة أو احتكارها، ودون أي إساءة أو تقليل من قيمة الآخر، لأن الشأن الروحي لا أحد يملك سلطة التأثير فيه، لأنه متعلق بصلة العبد برّبّه، سواء اعترف أو أنكر، لا حق لنا في محاسبة أحد بسبب عقيدته وإيمانه، وإنما الغاية هي البيان والتبيين، والفهم والإفهام، دون أي إلزام أو إكراه.

لائحة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- أحمد هاشم عبد، الإلحاد المعاصر وانتشاره في المجتمع الإسلامي، مجلة التطوير العلمي للدراسات والبحوث، المجلد: 3، ع: 10، 2022.
- أحمد الجهيني، محمد مصطفى، الإسلام والآخر، مكتبة الأسرة، مصر، ط: 1، 2007.
- أحمد عبد الحسين العوايشة، أنس عبد الله الشخانة، المواقع الإلحادية في الشبكة العنكبوتية، مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات الإنسانية، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، مجلد: 18، ع: 2، 2018.
- أحمد حسن، الميديا والإلحاد، مركز دلائل، الرياض، السعودية، ط: 2، 1437هـ.
- أزهار بنت أنس سلامة، التفسير النفسي للإلحاد المعاصر: دراسة موضوعية عقيدية، مركز الأدب العربي للنشر والتوزيع، السعودية، ط: 1، 2022.
- أفنان عبد الله قطب، دوافع استخدام الأسماء المستعارة لدى مستخدمي مواقع التواصل الاجتماعي: دراسة مسحية على عينة من الشباب السعودي، المجلة المصرية لبحوث الإعلام، ع: 71، DOI: 10.21608/ejsc.2020.126743.2020
- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، 2017.
- بهاء الدين عربي محمد عمار، المضامين التربوية المستنبطة من تعامل الإسلام مع حديث العهد بالإسلام، المجلة العلمية، كلية التربية، جامعة أسيوط، مصر، المجلد: 39، ع: 4، ج: 2، أبريل 2023.
- البشير عصام، العلمنة من الداخل: رصد تسرب التأصيلات العلمانية إلى فكر التيارات الإسلامية المعاصرة، منشورات مركز تفكير للبحوث والدراسات، ط: 1، 2015.
- البشير عصام، منهج الرد على الإلحاد، مركز يقين، بتاريخ: 1-11-2018م. <https://2u.pw/ol0V4>
- جميل أبو العباس زكير، المتطرفون: التطرف الفكري؛ نشأته وأسبابه وطرق علاجه، منشورات المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية، برلين، ألمانيا، ط: 1، 2020.

- خليل رجب حمدان الكبيسي، السلام الدولي في الإسلام: دراسة تأصيلية مقارنة، دار أمجد للنشر والتوزيع، الأردن، ط:1، 2018.
- زياد بن حمد العامر، النوازل العقدية للمسلمين الجدد، المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة، رفاد للدراسات والأبحاث، المجلد:1، ع:2، 2018.
- سريست محمد صالح نبي، النهضة العربية ووعي المفارقة، مجلة آداب المستنصرية، المجلد:47، ع:101، 2023.
- سامي عامري، المرأة بين الإسلام والإلحاد والنصرانية، دار رواسخ، الكويت، ط:1، 2022.
- سوزان بنت رفيق بن إبراهيم، الإلحاد المعاصر؛ سماته وأثاره وأسباب علاجه، رسالة دكتوراه، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، السعودية، 1440هـ.
- محمد بن جرير بن يزيد الطبري، جامع البيان، دار الرسالة، لبنان، 1994.
- عبد الكريم بكار، فصول في التفكير الموضوعي، دار القلم، دمشق، ط:1، 2008.
- علي بن نايف، موسوعة الرد على المذاهب الفكرية المعاصرة، قسم العقيدة، الموسوعة الشاملة.
- عصام المراكشي، العلمنة من الداخل: رصد تسرب التأصيلات العلمانية إلى فكر التيارات الإسلامية المعاصرة، منشورات مركز تفكير للبحوث والدراسات، ط:1، 2015.
- عمرو شريف، وهم الإلحاد، تقديم: محمد عمارة، منشورات مجلة الأزهر، مصر، ط:1، 1435هـ.
- عبد العليم محمود عبد النعيم، التحديات العقدية على شبكات التواصل الاجتماعي وسبل المواجهة، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، سوهاج، مصر، ع:28، ديسمبر 2022.
- عرسان عبد اللطيف المشاقي، الأسرة والأمن الفكري، مجلة الأمن والحياة، ع:390، أكتوبر 2014.
- عبد الله الغدامي: التزمت أشد خطراً على الدين من الإلحاد، بتاريخ الجمعة 4 ديسمبر 2020، عبر الرابط: <https://www.okaz.com.sa/culture/culture/2050427>
- غالب عواجي، المذاهب الفكرية المعاصرة، المكتبة العصرية الذهبية، جدة، ط:1، 2006.
- فاطمة زهراء جامع، أساليب التربية الأسرية الحديثة وتنمية قيم المواطنة، مجلة المعيار، المجلد:27، ع:4، 2023.
- فهد بن سالم باهمام، دليل المسلم الجديد، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، السعودية، ط:1، 2017.

- فوز بنت عبداللطيف كردي، الإلحاد الروحاني المعاصر، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بكفر الشيخ، مصر، المجلد:4، ع:1، ديسمبر 2020.
- فاطمة السالم، مواقع التواصل الاجتماعي والتطرف الفكري: دراسة على عينة من طلبة جامعة الكويت، المجلة المصرية لبحوث الإعلام، ع: 79، أبريل 2022.
- DOI: 10.21608/ejsc.2022.253939
- قحايرية شوكمال، عبد الكريم محمد، سوء استغلال مواقع التواصل الاجتماعي وانحراف المراهقين، رسالة لنيل شهادة الماجستير، إشراف: جفال نور الدين، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الشهيد الشيخ العربي التبسي، تبسة، الجزائر، الموسم الجامعي: 2022-2023.
- محمد السعيد بن بسيوني زغلول، الموسوعة الكبرى لأطراف الحديث النبوي الشريف، دار الكتب العلمية بيروت، 2021.
- منصة محمد السادس للحديث النبوي الشريف:
<https://hadithm6.com/hadith/165890.html>
- محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، صحيح البخاري، خرّج أحاديثه وعلّق عليه: محمود محمد حسن نصار، دار الكتب العلمية، بيروت، 2019.
- مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب: بيان أن الإسلام بدأ غربا وسيعود غربا وأنه يأرز بين المسجدين، رقم الحديث: 147، ج:1.
- محمد عبد الله عيسى، التحديات العقدية المعاصرة، مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا، المجلد: 43، ع: 2، يناير 2021.
- معن خليل عمر، علم اجتماع الانحراف، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، ط:1، 2008.
- محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط:1، 1996.
- محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1423هـ/2002م.
- مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة، الرياض، ط1، 1427هـ/2006م.

-
- مختار جمعة، مخاطر الإلحاد وسبل المواجهة، منشورات الإدارة المركزية بالمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وإصدارات الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط:1، 2020.
- وهيبة صابحي، دور الأسرة في تعزيز قيم المواطنة داخل المجتمع، مجلة السراج في التربية وقضايا المجتمع، المجلد:6، ع:2، 2022. FICA.2020.211210Doi:/10.21608
- هشام عزمي، أسباب الإلحاد في العالم العربي، مقال بمجلة براهين لدراسة الإلحاد ومعالجة النوازل العقدية، العدد الثاني بتاريخ / مايو 2014م – رجب 1435 هـ
- Majdoleen NAWASRAH. Gençlik ve İnanç Eğilimleri Özel Sayısı. Vol. 9. Issue: 3. Year 2022. <https://doi.org/10.17859/pauifd.1187209>
- David F. Bradley, Julie J. Exline, Alex Uzdevins, and Nick Stauner, The Reasons of Atheists and Agnostics for Nonbelief in God's Existence Scale. *Psychology of Religion and Spirituality*. August 2018. DOI: 10.1037/rel0000199.
- Sam Harris, *The End of Faith*, second edition, 2018, trans. Muhammad Sam Al Iraqi, *Arabic Novels*, 5, <https://www.kutubypdf.com/end-faith-pdf/>
- Eickelman D. F., Piscatori, J. *Muslim Politics*, Princeton, Princeton. University Press, 1990, pp. 22-45. DOI : 10.1515/9780691187785
- Eidemiller, K.Y. et. al, "Islamic diffusion of Nordic countries; Sweden", IOP Conference Series, Earth and Environmental Science, Saint Petersburg, Russian Federation, Vol. 180, 18 -19 April 2018.
- Katarzyna Górak-Sosnowska, Michał Łyszczarz, Beata Abdallah-Krzepkowska. "When Whiteness is not an Asset. Racialisation Strategies towards Polish Converts to Islam", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 16 Jan 2023. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2023.2166909>.
- Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Quadrige, P.U.F, 1990.
-

الزوايا الدينية بقبائل شمال المغرب دراسة سوسولوجية (قبيلة أنجرة أنموذجا)

 الدكتور إبراهيم حمداوي
* كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة ابن طفيل، القنيطرة المغرب
brahim.hamdaoui@uit.ac.ma

 الدكتور محمد قروق كركيش
* كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة ابن طفيل، القنيطرة المغرب
mohamad.kirkich@gmail.com

OPEN ACCESS



تاريخ الاستلام: 8 يناير 2024

تاريخ التعديل: 22 فبراير 2024

تاريخ القبول: 17 مارس 2024

المعرف الرقمي: DOI: 10.5281/zenodo.12549000

الملخص:

تسعى هذه المقالة إلى دراسة أحد أهم أنماط التدين بالقبائل المغربية، وعلى وجه الخصوص بقبيلة أنجرة بالشمال الغربي المغربي، وهو ظاهرة الزوايا الدينية، باعتبارها تمظها للنسق الديني بصفة عامة، أو التدين بالشمال المغربي بصفة خاصة، وذلك من خلال الكشف عن بنية هذه الزوايا وأصولها وامتداداتها، وعن أصنافها وأنواعها، ومختلف الطقوس والمعتقدات الدينية المرتبطة بها، والتغيرات التي شملتها بين الأمس واليوم. وتتوزع هذه المقالة ثلاثة مباحث، بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة. خصصنا المبحث الأول لدراسة توثيقية وتعريفية بمختلف أنماط الزوايا الدينية بقبيلة أنجرة في شمال المغرب. أما المبحث الثاني، فقد تناولنا فيه تاريخ الزوايا الدينية في المنطقة المدروسة، انطلاقا من مرحلة نشأتها وتتبعها لامتداداتها التاريخية. وفي الأخير، عالجتنا في المبحث الثالث بنية الزوايا الدينية بالقبيلة، وما شهدته من تغيرات وتحولات. وقد اعتمدنا في ذلك مقاربة سوسولوجية تحليلية-تأويلية، مبنية على البحث الميداني، وبالتحديد المنهج الكيفي على أساس "المقابلات الميدانية". بالإضافة إلى ذلك، انفتحن على المستوى التاريخي التعاقبي الذي يزودنا بأهم التطورات التي قطعها الزوايا في المغرب عامة، وقبيلة أنجرة خاصة.

الكلمات المفتاحية:

الزوايا الدينية؛ قبيلة أنجرة؛ الزاوية العيساوية؛ الزاوية الدرقاوية؛ الزاوية التيجانية.

Religious Orders in the Tribes of Northern Morocco: A Sociological Study

Anjra Tribe as a Model

Dr. Mohammed Karrouk KERKICH 

Faculty of Letters and Human Sciences

Ibn Tofail University, Kénitra Marokko

mohamad.kirkich@gmail.com

Dr. Brahim Hamdaoui 

Faculty of Letters and Human Sciences

Ibn Tofail University, Kénitra Marokko

brahim.hamdaoui@uit.ac.ma

OPEN ACCESS

Date received: Jan 8, 2024

Date revised: Feb 22, 2024

Date accepted: Mar 17, 2024

DOI: [10.5281/zenodo.12549000](https://doi.org/10.5281/zenodo.12549000)



ABSTRACT

This article discusses one of the most prominent types of religiosity among Moroccan tribes, focusing specifically on the Anjra tribe in northwestern Morocco. It delves into the structure, origins, varieties, associated rituals, and evolving beliefs of these orders, identifying the changes they have undergone over time. The article is divided into three sections. The first section offers a documentary and introductory study of the various types of religious practices of the Anjra tribe. The second section traces the history of such religious orders, from their inception to their historical development. Finally, the third section, addresses the structure of the tribe's religious orders and the transformations it has witnessed. In this regard, we employ an analytical-interpretive sociological approach, based on field research utilizing qualitative methods, specifically "interviews". Additionally, the research incorporates a historical perspective, presenting the most important developments within the Zawiyas in Morocco at large, and the Anjra tribe in particular.

KEYWORDS:

Religious Orders; Anjra Tribe; The *Issawiya* Order; The *Darqawiyya* Order; The *Tijaniya* Order.

مقدمة¹

تتعلق الدراسة التي بين أيدينا، بواحد من أهم أنماط التدين بالمغرب عامة، وبالمناطق الشمالية على وجه الخصوص، وهي الزوايا الدينية، التي كانت منذ ظهورها إلى يومنا هذا، تؤدي أدوارا متعددة ومختلفة تأخذ شرعيتها من الحقل الديني، هذا الذي جعلها حلقة أساسية في استمرار مجموعة من الطقوس والمعتقدات الدينية، رغم ما اعتراها اليوم من تغيرات على مستويات بنوية.

فهذه الدراسة تهم على وجه التحديد الزوايا الدينية في قبائل الشمال، في واحدة من أكبر قبائل جباله؛ وهي قبيلة أنجرة، التي تقع حسب ما كتبه 'مولييراس'² بشرق الفحص وطنجة، توجد بمنطقة جبلية بُنيت عليها مدينة سبتة الخاضعة لإسبانيا، كما تقع أنجرة حسب توصيف آخر، "على مشارف مضيق جبل طارق، وفي المنطقة المتراوحة ما بين مدن سبتة، طنجة، تطوان، وتبعاً لذلك فهي تشكل إحدى قبائل ما يُعرف في الفترة المعاصرة بجباله"³، وأنجرة بشكل دقيق واقعة بأقصى الشمال الغربي على مضيق جبل طارق والبحر المتوسط، تتكون من ثلاثة أرباع أو بطون هي: ربع البرقوقيين وربع الغابويين وربع البحراويين، فقبيلة أنجرة "تمثل أقرب نقطة ترابية إفريقية للقارة الأوروبية بتواجدها على امتداد الساحل الرابط بين مدينتي سبتة وطنجة، وعند ملتقى البحر الأبيض المتوسط والمحيط الأطلسي، ومنذ نشوء الحضارة العربية في الأندلس شكلت منطقة عبور من وإلى المغرب، ونقطة اتصال رئيسية مع إسبانيا"⁴. لذلك فهي منطقة مهمة، حافظت رغم قربها الأوروبي على التقاليد الدينية والطقوس والمعتقدات المرتبطة بأنماط التدين المختلفة، وعلى رأسها الزوايا الدينية.

من أجل هذا، سنسلط الضوء في هذه الدراسة، على أهم الزوايا المنتشرة بقبيلة أنجرة، سواء منها التي اندثرت ولم يعد لها وجود اليوم، وذلك من أجل فهم طبيعة التغيرات أو الأسباب التي أدت إلى عدم

¹ To cite this article:

KERKICH, Mohammed Karrou; HAMD AOUI, Brahim, Religious Orders in the Tribes of Northern Morocco: A Sociological Study (Anjra Tribe as a Model), Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, Vol. 1, Issue 1, June 2024, 277-301.

محمد قروق كركيش، إبراهيم حمداوي، الزوايا الدينية بقبائل شمال المغرب: دراسة سوسولوجية (قبيلة أنجرة أنموذجاً)، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، مج. 1، ع. 1، يونيو 2024، 277-301.

² أوجيست مولييراس، المغرب المجهول: اكتشاف جباله، الجزء الثاني، ترجمة عز الدين الخطابي، منشورات تيفراز، مطبعة النجاح الجيدة، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى 2013، ص 541.

³ المختار الهراس، معلمة المغرب، الجزء الثالث، الجمعية المغربية للتأليف والنشر، مطابع سلا، الرباط-المغرب، 1991، ص 817.

⁴ عبد السلام فيغو، مجلة صدى أنجرة، إصدار المجلس العلمي المحلي، العدد الثاني، مطبعة الطوريس، طنجة-المغرب، 2013، ص 25.

استمرارها، أو تلك التي لازالت اليوم حاضرة، تلعب أدوارا مختلفة، من أجل فهم طبيعة هذه الأدوار والوظائف، ولفهم نسقها البنيوي، وعلاقتها بالنسق الديني، وبالبنية المجتمعية القبلية بشكل عام، خصوصا أن أهل أنجرة في تدينهم "أنزلوا القداسة من السماء إلى الأرض، بتشييد القباب وبناء الأضرحة والزوايا والمزارات، وهكذا أصبح المجال مليء بقبور ورباطات وأشجار وينابيع ماء يحج إليها الناس، تحاط بهالة من التقديس بدعوى أنها تتوفر على بركة"¹، وذلك بناء على مقارنة سوسولوجية تحليلية-تأويلية؛ خصوصا أن "التأويل هنا عملية تقود إلى فهم المعنى"²، بالإضافة إلى عدة منهجية شملت على وجه الخصوص "المقابلات الميدانية" والتي تمكنا من فهم الظاهرة على المستوى الواقعي الملموس بالطريقة نفسها التي أقرها رواد السوسولوجيا وهي "دراسة الظواهر باعتبارها أشياء أو كأنها أشياء"³.

بنية الزوايا الدينية بالقبيلة: الثابت والمتغير

يذكر الباحث محمد جندوبي⁴ أن الزاوية في المغرب لم تعرف إلا بعد القرن الخامس الهجري، حيث انتقل اسمها من 'دار الكرامة' إلى 'دار الضيافة'، ثم إلى اسمها المعروف حاليا بـ'الزاوية'، إلا أن تسميتها بدار الكرامة كانت من جانب ارتباطها بالمفهوم الإحساني، العائد من حيث الإحالة التاريخية إلى السلطان الموحيدي أبي يوسف يعقوب المنصور الذي قام بتأسيس زاوية بمدينة مراكش، أطلق عليها اسم 'دار الكرامة'، رغبة في إطعام الفقراء والمحتاجين والمعوزين، في حين أطلق عليها فيما بعد، اسم دار الضيافة، لكونها ستنتقل من عملية إطعام الفقراء والمحتاجين إلى عملية إيواء وضيافة الناس، والملاحظ أن الزاوية هي نتيجة لعلاقة الأفراد الدينية ولتجارهم الدينية الشخصية والجماعية، "فكل دين على مستوى الجوهر يتميز بالعلاقة التي يقيمها بين أتباعه ومقدساته؛ أي تلك العلاقة التي تجعل من العبادة ركيزة للثقافة السائدة وثابت من ثوابتها، تلك العلاقة المنتظمة في نسق اعتقادي/عبادي لتكوين جماعة المؤمنين أو أمتهم"⁵، الأمر الذي يعني أن نسق المعتقدات الدينية إنما هو أساس قيام الزاوية.

ويمكن القول أن هذه التسمية ظهرت تاريخيا في عهد سلاطين الدولة المرينية؛ حيث اهتم السلاطين بتأسيس شبكة من الزوايا لأموال إحصائية، ببعض المدن الكبرى، غير أن البعض يعتبر أنها لم تنشأ لأموال

¹ Chelhod Josef : Les structures de sacré chez les Arabe (Islam d'hier et d'aujourd'hui) ; Ed Maisonneuve et Lazare ; Vol.XIII ; paris ; 1965 ; pp :132.

² Wilhelm Dilthey ; The Rise of Hermeneutics ; In P.conerton (ED) Critical Sociology ; Penguin Book ; 1970, p105.

³ إيميل دوركهيم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة-مصر، 1970، ص 30.

⁴ محمد جندوبي، الأولياء في المغرب:الظاهرة بين التجليات والجدور التاريخية والسوسيوثقافية، منشورات كنال أوجوردوي، مطبعة دار القرويين، فاس-المغرب، 2004، ص 15.

⁵ Gabriel Le Bras: Etude de sociologie Religieuse ; vol2 ; PUF ; paris ; 1953 ; pp 20.

تتعلق بالإحسان بقدر ما كانت ولادتها ضرورة سياسية ملحة خصوصا "إبان الأزمة التي كان يمر بها المغرب انطلاقا من وفاة السلطان المريني أبي عنان سنة 760هـ/1358م، وتكالب الإسبان والبرتغال على المغرب وعجز الدولة المرينية عن القيام بفريضة الجهاد، الأمر الذي ساعد على قيام وظهور زوايا على رأس الحركة الجهادية لمقاومة الغزو الإيبيري"¹.

لكن سوسولوجيا يمكن القول أن نشأة الزاوية في المغرب لطالما ارتبطت بعامل المشيخة؛ بمعنى أنها حافظت على الروابط المتينة بين شيخها المؤسس ومريديها، إلا أنه سرعان ما ستتحوّل كما جاء على لسان باحثين كثير، على رأسهم ديل إيكلمان²، إلى إيديولوجيا قاهرة، عندما ارتبطت مباشرة بأدوار استراتيجية سياسية للدفاع عن الهوية وحفظ المجال الترابي، ستصبح الزاوية مؤسسة لاستقطاب المجاهدين والدفع بهم إلى مواجهة الأخطار الخارجية والداخلية، حتى أنها ستظهر بشكل قوي لتتحكم بشكل مثير في العلاقات والروابط القبليّة جميعها، فيتحوّل مؤسسها من ولي صالح عالم مجاهد إلى زعيم سياسي ذو صبغة دينية.

يمكننا القول أن الزاوية بالمغرب سواء في المدينة أو البادية، إذا كانت قد عرفت إبان نشأتها بكونها تضطلع بالأدوار الدينية الإحسانية والتعليمية، ثم أصبحت تؤدي أدوارا سياسية واجتماعية، ستتحوّل من جديد مع نهاية الاستعمار في أواسط القرن العشرين إلى أدوارها الاجتماعية الدينية التعليمية السابقة، هذه الدورة ستحكمها عوامل متعددة أهمها اندثار الأخطار الخارجية، وتحكم السلطة في كل القوانين المنظمة للدولة؛ بحيث لن تترك مؤسسة السلطان مؤسسة الزاوية شيئا بعد ذلك، لتصبح مؤسسة جامدة وغير قادرة على أن تقوم بكامل أدوارها السابقة، ومن ثم ستربط بمعتقدات لم تكن قبل معروفة بها أو تتدخل فيها، تماشيا مع السلوك الديني للأفراد، الذي يتغير باستمرار، "لأن السلوك الديني هو أيضا وقبل كل شيء شكل خاص من النشاط الاجتماعي"³ عامة.

إن هذه الدورة، التي نعتبرها غير طبيعية، ستسهم مراحل ظهور الزوايا ليس فقط لدى جباله عامة، أو في قبيلة أنجرة بشكل مخصوص، بل في كامل التراب المغربي؛ بحيث سيرتبط تأسيس الزاوية بهذه القبيلة الشمالية بشكل مباشر بالدين، وستكون ولادتها مرتبطة أشد الارتباط بالأولياء والشرفاء الأولين الذين عمروا بالمنطقة، لكن هذه الزاوية سرعان ما ستتحوّل أدوارها إلى أدوار سياسية، مع بزوغ فجر الغزو

¹ محمد عمراني، الشرف والسلطة السياسية بالشمال الغربي المغربي، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط-المغرب، 2015، ص 131.

² ديل إيكلمان، الإسلام في المغرب، ترجمة محمد أعفيف، سلسلة تاريخ ومجتمعات، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى 1991، ص 23-35.

³ Jean Marie Vincent : Rationalité et conduite de la vie ; science politique (s) ; vimé ; N° 2-3 ; Mai 1993 ; p 51-64.

الخارجي للبلاد وللقبائل الشمالية من جديد؛ حيث ستظهر زوايا أخرى ليست دينية بقدر ما هي جهادية، وبالتالي فلا يمكن بتاتا أن نفصل تاريخ مؤسسة الزاوية بشكل عام لدى جباله بتاريخ الزوايا المغربية عامة.

إلا أنه يمكننا أن نحتفظ بنوع من الخصوصية، وذلك أن الزوايا القائمة رمزيا وماديا على الشرفاء والأولياء ستحتفظ إلى حدود ما بعد القرن العشرين بكل أدوارها الاجتماعية في بلاد جباله، في حين ستختفي الزوايا ذات الصبغة السياسية من الوجود مع نهاية حقبة الاستعمار مباشرة، وستطلعنا الوثائق التاريخية للإدارة الاستعمارية وكذلك الدراسات الإمبريالية التي حصلنا عليها وحللناها، إلى أن منطقة جباله ستولد فيها زوايا متعددة لن تكون سوى صنيعه الظرفية وسرعان ما ستزول كما لو أنها لم تكن.

الزوايا الدينية: الأصول والامتدادات

عرفت قبيلة أنجرة ثلاثة أصناف من الزوايا في فترات متباعدة: الصنف الأول يستمد مشروعيته من مؤسسة الولاية والصلاح (الشيخ الولي الصالح)، بكونها مؤسسة ترتبط بالبركة والكرامة، ظلت أدوارها اجتماعية ودينية وتعليمية بالخصوص، بعيدة كليا عن اللعبة السياسية، وإن كانت في بعض الظروف الجزئية تُستغل لذلك، وهو الصنف السَّابق للظهور في القبيلة، نذكر على وجه التخصيص الزاوية العيساوية والدرقاوية والتيجانية، وبإمكاننا القول أن هذه الزوايا ظلت محافظة على أدوارها إلى اليوم. في حين أن الصنف الثاني لا يرتبط بمؤسسة الصلاح أو الولاية ولا علاقة له بقداصة الأولياء، وإنما ظهر مع بزوغ الاستعمار ليؤدي أدوارا سياسية، وهو يستمد سلطته من مؤسسة الزعيم (الشيخ الشريف المجاهد)¹، ونذكر بالخصوص الزاوية الريسونية التي تنحدر أصولها من سيدي يونس بن أبي بكر عم شيخ جباله مولاي عبد السلام بن مشيش، حيث كان الريسوني ييسر سلطته السياسية على كل تراب جباله. أما الصنف الثالث فأخذ من الصنفين، فهو يستمد مشروعيته من مؤسسة الصلاح والولاية لكنه سرعان ما يعود لتأكيد هذه المشروعية عن طريق لعب الأدوار السياسية، ونذكر بالخصوص

¹ ينبغي أن نشير هنا إلى أن قبيلة أنجرة عرفت شيوخا مجاهدين كثيرا غير الريسونيين، نذكر منهم الشرفاء البوعيشيين والعمرائيين، لكن هؤلاء لم يستطعوا تأسيس زاوية بالمعنى السوسولوجي للكلمة، بل سرعان ما اختفت زعامتهم السياسية، فقد كانت زواياهم ظرفية (مستجوبون ينتمون إلى مدشر بلعيشش بقبيلة أنجرة).

الزاوية الوزانية التي تنحدر أصولها من الشريف الوزاني المدفون بمدينة وزان، والبقالية التي تعود أصولها إلى محمد بن عبد الله الحاج البقال.¹

الصنف الأول ظل محافظاً على نفسه من الاندثار وحافظ على قدر كبير من وظائفه الاجتماعية والدينية إلى حدود اليوم، ذلك لأن هذا الصنف لم يدخل في متاهات اللعبة السياسية، أما الصنف الثاني فقد زال تدريجياً، وعبر مراحل من القبيلة، بزوال الاستعمار من جهة، وبتحكم الدولة في قبائلها عن طريق وضع هيكلية سلطوية هرمية تعتمد الأشياخ والمقدمين والقضاة والأعوان التي دمرت القوانين العرفية للسلطة السائدة في القبيلة من جهة ثانية، أما الصنف الثالث فقد قضى على نفسه حينما تحولت أدواره الاجتماعية والدينية إلى أدوار سياسية، فظل يعاني في فترة ما بعد الاستعمار حينما أراد أن يعود إلى أدواره الرئيسية في القبيلة.

إن أول زاوية أسست تاريخياً في تراب أنجرة كانت الزاوية العيساوية، ثم تبعها الزاوية الدرقاوية، فالتيجانية، إلى أن ظهرت الزاوية الوزانية في القبيلة بعدما كانت منتشرة في تراب جبال عامة، والتي حاولت السيطرة على جبالها بشكل مزدوج، فسعت من خلال مشروعيتها الدينية بالإضافة إلى أدوارها القائدية السياسية إلى بسط نفوذها بشكل مذهل، على أن الزاوية الوزانية لم يكن لها موضع أو قرار أو مكان في أي مدشر من مداشر قبيلة أنجرة، إلا أن شرفاءها استطاعوا أن يسيطروا على جزء منها، وخصوصاً في ربع البرقوقيين والبحراويين؛ حيث كانوا يمتلكون أراض واسعة وعزائب كثيرة على طول الساحل. لقد كان إشعاعها يصل إلى أنجرة رغم أنهم لم يستقروا بها مجالياً، وقد حافظوا على سلطتهم منذ بداية القرن التاسع عشر، لكن هذه السلطة سرعان ما ستراجع مع ثلاثينات القرن العشرين بشكل سريع، وستقلص سلطتهم وسيصبح محرماً عليهم الدخول إلى أنجرة بعدما وضعوا يدهم مع أيدي الأعداء طمعاً في السلطة، هنا سيفتح المجال للشرفاء الريسونيين الذين سيتحولون إلى لعب أدوار البطولة، وسوف يؤسسون تكتلاً قويا في قبيلة أنجرة، لمواجهة الأخطار الخارجية، وسيصبح أحمد

¹ عبد الله الحاج البقال، دفين ساحة الفدان بتطوان، سليل "يخلف بن محمد" الملقب بالبقال، الذي استقر في مجموعة من قبائل الشمال، كمصمودة واغزوة، يعود له الفضل في تأسيس مجموعة من الزوايا البقالية بقبيلة أنجرة وشرق الفحص وطنجة وتطوان والنواحي، أنظر محمد بن العياشي السكيج، الدرر الألي في ثبوت الشرف البقالي، طنجة-المغرب، الطبعة الثانية 1987، ص 37-40.

الريسوني¹ متحكماً في الجبال كما في السهول، لكن المعطى السياسي هنا، إنما يستمد مشروعيته من التدين الذي كان منتشرًا في المنطقة، "فالسحر الديني يجعل الناس أتباعًا حقيقيين"².

فمعروف أن أصول القائد الريسوني تعود كما نجد لدى الضابط والرائد والسوسيولوجي الإسباني خينارو أورياطي إلى: "سيدي يونس بن أبي بكر، عم مولاي عبد السلام بن مشيش وهم يحملون اسم أهمهم 'لالة ريسون' بنت 'السيد' وهي أم سيدي علي بن عيسى أول من لقب بالريسوني، والمنحدرون منه هم أولاد بن ريسون أو ريسول، وإقامتهم العادية بمدشر 'الحصن' بجبل العلم بقبيلة بني عروس (من العلميين ذوي الأصول الإدريسية بالشمال)، ظلوا مشتهين حتى القرن العاشر الهجري، العصر الذي ظهر فيه رئيس العائلة سيدي 'عبد الرحمان العلمي اليونسي'³ حيث كان يتمتع هذا الشريف بالتدين والتقوى، وقد قضى حياته كلها مع الشريف عبد الله الغزواني"⁴.

في حين يذكر الباحث والمؤرخ عبد العزيز خلوق التمسسماني أن "العوامل التي ساهمت في علو شأن آل ريسون بين السكان الجبليين، ترجع أولاً إلى نسبهم الشريف، حيث أنهم ينتسبون إلى الأدارسة وإلى القطب الشهير عبد السلام بن مشيش، الذي كان ضريحه وما يزال قبلة للزوار من جميع الأفاق المغربية، إلا أن هناك عوامل أخرى؛ أهمها أن الزاوية قامت على أساس الجهاد والدفاع عن الوطن، منذ بداية ظهور الأطماع الصليبية بعد احتلال سبتة وسقوط غرناطة، وقد كانت لها وظائف متعددة؛ أهمها الوظيفة الثقافية التعليمية؛ بحيث كانت مركزاً للتدريس ونشر الثقافة الإسلامية الأصيلة، ثم الوظيفة التحكيمية ذات الطابع السياسي، التي كانت تدعو إلى وحدة الصف، ونبذ الفروق، وضبط النزاعات بين كل القبائل الجبلية، بل كانت هذه الوظيفة تمتد لتشمل الوساطة بين الأمراء المتنازعين على العرش. وبما أن هذه الوظائف كانت تضمن لها حداً أكبر من السلطة، زادت وظائفها الاقتصادية من خلال العطايا والهدايا والأوقاف التي كان الجبليون يوقفونها عليها حتى كثر مريدوها وشاعوا بين الجبال"⁵، وبهذا يكون

¹ أحمد الريسوني من أحفاد أولاد بن ريسون، زعيم حركة الجهاد بمنطقة جباله من 1912 إلى 1925 ميلادية، ثلاثة عشر سنة من المرواغات وشد الجبل مع أكثر من 70 من كبار ضباط شبه الجزيرة الإيبيرية، وقد خاض ضدهم أكثر من 409 معركة ميدانية أذاق العدو فيها مرارة الحياة، ويذكر المؤرخون أنه لولا كبر سنه وخيانة بعض البطانة له، والتي كانت تعمل معه لكان للمغرب تاريخ آخر. يضاف ما يلي: ينظر عبد الله بن عبد القادر التليدي، المطرب بمشاهير أولياء المغرب، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط-المغرب، الطبعة الرابعة 2003، ص 56-62.

² إدموند دوتي، السحر والدين في إفريقيا الشمالية، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسيم، مطبعة بورقراق، الرباط-المغرب، 2008، ص 9.

³ هو سيدي عبد الرحمان العلمي اليونسي أبو زيد، عالم ورع ومتصوف، غلب عليه الزهد والتبتل، مات في حدود 950 هـ، ودفن بقرية تازروت العروسية. أبو العباس أحمد ابن محمد الرهوني، عمدة الراوين في تاريخ تطاوين، الجزء الثامن، (بدون تاريخ)، ص 4-12-20-21.

⁴ خينارو أورياطي، الروابط الدينية بجباله ومختلف طوائف الشرفاء: الزوايا والأضرحة، ترجمة عبد العزيز العيادي العروسي، مطبعة سبارتيل، الطبعة الأولى 2010، ص 47.

⁵ عبد العزيز خلوق التمسسماني، جوانب من تاريخ جباله المعاصر: القائد أحمد الريسوني وإسبانيا، منشورا سلكي إخوان، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى 1996، ص 48-51.

الريسونيون من الشرفاء العروسيين، وقد استقر أحفادهم بأنجرة إلى تاريخ قريب في فترة الاستعمار الإسباني لمدن الشمال، وخصوصاً في الربع الغابوي، ولا زالت قبورهم إلى اليوم في مداشر بين الويدان والخرارزة وسوق الخميس وبالقرب من ثلاثاء تاغرامت، وعلى أنهم كما نلاحظ استقروا في الربع الغابوي لتشعبه وصعوبة اختراقه، نظراً للدور الجهادي والتحصيني الذي كانت تؤديه.

وبما أننا نؤكد أن سلطتهم السياسية كانت قائمة على كل تراب جباله منذ ولادة الشيخ عبد السلام بن مشيش الذي ظل الولاء له سائراً إلى اليوم، بكونه شيخ جباله الروحي وملهمها الديني، فإن سلطة العروسيين السياسية تقلصت وخرجت من القبيلة ولم تعد لتشمل الحدود الخارجة عن قبيلة بني عروس، لكن الشرفاء العروسيين ظلوا متشبثين بنسبهم وحافظوا على سلطتهم الروحية التي لازالت قائمة إلى اليوم، فأهل قبيلة أنجرة لا ينكرون البتة سلطته الدينية، فلا زالوا مداومين على مواسمهم وخصوصاً 'اعمارة مولاي عبد السلام بن مشيش' التي يخصص لها الجبليون يومين في السنة، هما: يوم النسخة في الخامس عشر من شعبان، بحيث يكون هذا اليوم وفق ما يسميه جباله 'اعمارة'، هذه التسمية لها دلالة كبيرة عن ما يسميه الجبليون 'الموسم'؛ حيث يحضرها الجبليون، بالإضافة إلى الشخصيات المرموقة، والوزراء، والأعيان، من المغرب وخارجه. ويوم عرفة التاسع من ذي الحجة؛ والذي يقصده الجبليون من كل المناطق، حينما يكون الحجاج على صعيد عرفة، إنهم يؤكدون: أن الوقوف على صعيد جبل العلم في يوم عرفة في نفس لحظة الزمن القدسي بمكة هي بمثابة أداء ركن الحج الأصغر أو العُمره، كما يحلو لهم القول؛ إنها بتعبيرهم الدارج 'حجة لفقرا' ومن هنا جاء اسمها كما استخلصنا من الكثير من الأنجريين المستجوبين (العمره/اعماره).

إذا كانت الزاوية الوزانية كما سلف، قد اندثرت من قبيلة أنجرة اليوم، وتبعها في ذلك الزاوية الريسونية العروسية فإن الزاوية البقالية¹ سرعان ما ستعمل على تدعيم سلطتها بهذه القبيلة، لكن هذه السلطة ستصبح فيما بعد دون جدوى وسيقلص دورها أيضاً لتصبح من أهم الزوايا التي سيلمسها الزوال من هذه المنطقة فيما بعد، وكما هو معلوم ومذكور في السجلات التاريخية فإن زاوية أولاد البقال تعود أصولها إلى "سيدي محمد بن عبد الله الحاج بن عبد الله الحاج بن أحمد بن محمد بن سيدي

¹ تنتسب الأسرة البقالية حسب المؤرخ محمد بن العياشي السكيح إلى الولي الشهير 'يخلف بن محمد' الملقب بالبقال، المتوفى في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر للميلاد، وسبب تسميته بالبقال أنه قدم من بلاد الساقية الحمراء مجذوبا، ونزل بقرية من قرى قبيلة مصمودة القريبة من الموضع الذي أحدثت فيه مدينة وزان، فرأى عرساً لبعض أغنيائها، وسألهم أن يطعموه فأبوا، فسألهم مستنكراً: "وهل أذهب أنا لكي أكل العشب؟" فأجابوه: "افعل ما شئت"، فذهب يأكل من بقول الأرض، من هنا جاء لقبه 'البقال'، أنظر: محمد بن العياشي السكيح، الدرر الآلي في ثبوت الشرف البقالي، طنجة-المغرب، الطبعة الثانية 1987، ص 45 (نتوفر على نسخة من المخطوط).

يخلف البقال إلى أن يصل نسبه للمولى إدريس الأزهر بن إدريس الأكبر¹، بمعنى أن البقالين من سلالة السلاطين الأدارسة الذين تحصنوا في جبال الشمال، لذلك لا غرابة إن كانت هذه الزاوية ذات أصول سياسية.

لقد انطلق إشعاعها من قبيلة غزاوة² الجبلية نواحي وزان، فقد كانت الزاوية البقالية بحكم شرفها ومشروعيتها الدينية، كونها أولا تنتسب إلى البيت النبوي، ثانيا أنها تستمد مشروعيتها السياسية من السلطان الإدريسي³، سيطرت في هذه الفترة على كل تراب جبالة، وقد كان صيت البقالين كبيرا لا يضاهي بين العوام والعلماء. كان للزاوية البقالية تاريخيا باع طويل في بلاد جبالة، حتى شاع شرف البقالين واشتهر، فظهرت زوايا أخرى هيمنت على الربع الغابوي من القبيلة، وذلك لكي لا تقع في صدام مع زوايا أخرى؛ خصوصا الزاوية العجيبة الدرقاوية التي لا زالت تسيطر على الربع البحري، فظهرت لهم زوايا بمدشر 'البيوت' و'بوعباد' ومدشر 'الداهر'؛ حيث كان أحد أحفاد البقالين يدعى سيدي أحمد البقال يستقر بها حتى مات فدفن هناك، بالإضافة إلى سيدي محمد البقالي الدهري، الذي ولد هو الآخر بمدشر الداهر بأنجرة حوالي 1328-1330هـ⁴.

لم يثبت لدينا ميدانيا إن كان للبقاليين زوايا برقع البرقوقيين؛ حيث تسيطر الزاوية التيجانية التي ستدخل إلى أنجرة عن طريق عائلة أبي العيش. على الرغم من أن الزوايا بأنجرة ستبرز وستكسب ود أهلها كونها تنتمي إلى عائلات شريفة، لها من البركة والشرف والولاية ما يخول لها الانتشار، إلا أنها غالباً ما لم

¹ خينارو أورياطي، الروابط الدينية بقبالة ومختلف طوائف الشرفاء: الزوايا والأضرحة، نفس المرجع السابق، ص 50-51.
² لم يجد 'يخلف بن محمد' الملقب بالبقال مستقرا بمصمودة فنزل بقبيلة 'اغزاوة' القريبة منها، واستقر فيها إلى أن مات ودفن بها بمدشر 'الوسطي' من فرقة بني مدارسين، ومنه تفرعت الأسرة البقالية الشريفة المجاهدة في شمال المغرب، نذكر مثلا بمدينة تطوان وأحيائها عبد الله الحاج البقال دفين ساحة الفدان، والولي سيدي عيسى دفين حومة السانية، وسيدي الطيب بن عبد السلام دفين زاوية البقالين بزقاق الطرافين. أما مدينة طنجة القريبة أيضا من أنجرة والفحص، فتشتهر بعدة أضرحة بقالية، نذكر منها مثلا أشهرهم محمد الحاج البقال الملقب 'ببوعراقية' نسبة إلى عمارة كان يرتديها، والشريف محمد الغزواني دفين زاوية البقالين بطنجة قرب باب الفحص وغيره. ينظر: أبو العباس أحمد ابن محمد الرهوني، عمدة الراوين في تاريخ تطاوين، تحقيق الحاج جعفر بن الحاج اسليبي، منشورات جمعية تطاوين أسمير، الجزء الثامن، سلسلة تراث رقم 6، تطوان-المغرب، 2011، ص 4-5-12-20-21.

³ لقد تأكد الدور السياسي للأسرة البقالية على أكثر من صعيد خارجيا وداخليا، بداية من السلطان المأمون السعدي ومحمد الشيخ السعدي من بعده كما نجد في كتاب الدوحة لإبن عسكر، وأيضا في العصر العلوي زمن المولى سعيد العلوي والمولى سليمان العلوي وصولا إلى المولى عبد الرحمان العلوي كما نجد في تمتع الأسماع للمهدي الفاسي، بل استمر الدور السياسي إلى الحسن الأول في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كل هذا يظهر من خلال ظواهر التوقير والاحترام (منه ظهير 954هـ، وظهير السلطان سيدي محمد بن عبد الله مؤرخ عام 1203هـ/1789م... إلخ) والمهام التي كان يولمها السلاطين لهم (منها مثلا الظهير الذي عين به السيد عبد الله البقالي بمنطقة في إقليم شفشاون، والجرائق قاضيا، ظهير تعيين نقيب الشرفاء البقالين على عهد الملك الحسن الثاني... إلخ).

⁴ محمد كنون الحسني، من أعلام الأسرة البقالية الشيخ سيدي محمد البقالي، أعمال ندوة الأسر العلمية بشمال المغرب (الأسرة البقالية نموذجا)، تنسيق مصطفى الغاشي وعمر البقالي، مطبعة الحمامة، تطوان-المغرب، 2018، ص 12-13.

تكن تصطدم مع بعضها البعض، وسنرى أنها كانت تنتشر في كل أرباع القبيلة، خصوصا الزاوية الدرقاوية والعيساوية والتيجانية، لكنها كانت تقع في الاصطدام عندما تتحرك زاوية إلى مدشر توجد به زاوية أخرى، لذلك سنجد أن أغلب الزوايا المنتشرة في أنجرة ستخترق مستوى القبيلة إلى الربع لكنها لا تخترق مستوى المدشر، فلا يمكن أن نجد مدشرا تستقر به زاويتان مختلفتان، لكنها كانت تخترق حدود مستوى الفرد، فكنا نجد مريدين لزوايا مختلفة من مداشر مختلفة ولو كانت تستقر بها زاوية معينة، كأن نجد مريدين للزاوية العيساوية في مداشر تستقر بها الزاوية الدرقاوية مثلا.

إلا أن الزاوية البقالية كانت تعرف في بدايتها بكونها زاوية لها أدوار سياسية أكثر من أنها زاوية تأسست لأغراض اجتماعية وتعليمية، وقد كانت في بدايتها شبيهة لنهج الزاوية الريسونية العروسية، إلا أن دورها سرعان ما بدأ يتعرض للتقويض بعدما دمرت الدولة أعراف السلطة القبلية، وانتهى زمن السببية والاستعمار؛ حيث كانت الزوايا تسيطر على نسق السلطة، لتعود من جديد لتقوم بأدوار دينية وثقافية خوفا من اندثارها، لكنها فعليا منذ الهيكلة السياسية الجديدة بعد الاستعمار، بدأت في الانهيار تدريجيا حتى لم يعد لها أي تأثير يذكر، وخصوصا عندما توفي آخر أحفاد البقاليين الذين كانوا في كل فترة يتواجدون بالقبيلة، وبالخصوص الفقيه العلامة سيدي محمد البقالي الدهري¹.

وإذا كانت كل من الزاوية الوزانية والريسونية قد اندثرت من أنجرة بفعل عوامل ذاتية وغير طبيعية، كان أهمها نهاية حقبة الاستعمار، وتحكم الدولة في قبائلها عن طريق وضع سلط هيكلية هرمية بجميع القبائل، فإن الزاوية البقالية لم تكن متشبثة بنسق السلطة إلى هذا الحد، ما جعل عوامل اختفائها من قبيلة أنجرة لا ترتبط بالسياسة أو القوانين الوضعية بقدر ما ارتبط اختفاؤها بعوامل طبيعية، والدليل على ذلك أن الشرفاء البقاليين، كانوا معروفين أيضا ببركتهم؛ حيث كان يلجأ إليهم الناس طلبا للشفاء من بعض الأمراض، والتوسط لهم في الخصومات، وغيرها من الأدوار، وهذا ما أثبتته الحكايات المتفرقة التي ظلت مخزنة في الذاكرة الشعبية عن العائلة البقالية الشريفة، التي كانت تجوب أنجرة بكل حرية.

لقد توفي جميع أحفاد البقاليين بأنجرة ولم يجدوا من يخلفهم حتى يحافظوا على إرثهم بهذه المنطقة الجبلية، فقد نزع أولادهم إلى المدن الكبرى وخصوصا مدينة طنجة التي نجد بها الكثير من البقاليين؛ حيث ضريح جدهم 'سيدي محمد الحاج بو عراقية'.

¹ ذكر لنا بعض المبحوثين في كل من مدشر الداير بربع الغابة ومدشر طالع الشريف بالربع البحري، أن الزاوية البقالية كانت منفتحة على مختلف الطرائق الصوفية وبالخصوص الزاوية العيساوية والدرقاوية، ومن طقوسها قراءة الورد الذي يكون غالبا من طلوع الفجر إلى الشروق؛ ويتكون من: الإستغفار (100 مرة) ثم التصلية على النبي (100 مرة)، ثم لا إله إلا الله سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم (100 مرة)، ثم سورة الإخلاص (10 مرات)، ثم الفاتحة (10 مرات)، وأخيرا لا إله إلا الله (قدر الإستطاعة).

هذه إذن، هي أهم الزوايا التي دخلت أنجرة وأسست بها، ولم يعد لها وجود مادي إلى حدود سنة 2000، وقد حاولنا أن نتطرق لها لنعرف بشكل موسع الزوايا المتعددة التي عرفتها المنطقة، ثم لكي نعطي صورة عامة عن التغيرات والتحويلات المهمة التي حدثت لها، وهذا لا يعني أن قبيلة أنجرة لم يعد لها زوايا تؤدي أدوارا متميزة، بل فقط قدمنا هذه الصورة عن زوايا اندثرت، ولم يعد لها وجود، ولكنها شكلت امتدادا مهما لزوايا دينية أخرى سترى النور.

الزوايا الدينية بأنجرة: أصناف وأنماط

سنعرج في هذا المحور على زوايا دخلت أنجرة، وظلت محافظة على أدوارها الرئيسية خصوصا التعليم الديني، ونخص بالذكر الزاوية العيساوية والدرقاوية والتيجانية، وهي زوايا ليست كسابقاتها، وما ميزها أنها ظلت دائما في استقلالية تامة عن الأدوار السياسية، وركزت فقط على الأدوار الاجتماعية والدينية والتعليمية، وعلى الرغم من أننا سنكشف عن أن أدوارها الدينية والتعليمية والاجتماعية قد قلت مقارنة بما كانت في السابق، إلا أنها لا زالت تقاوم التغيرات الجذرية التي مست القبيلة، خصوصا فيما يتعلق بدخول التعليم العصري، وبتقلص مستوى التعليم العتيق، و انخراط المجتمع بعمليات التحديث.

أ- الزاوية العيساوية: طقوس مفتوحة لتدين فرجوي

إن أول من أسس وأدخل الطريقة أو الزاوية العيساوية إلى قبيلة أنجرة من الناحية التاريخية، هو الشيخ الولي سيدي إدريس بن عيسى المدفون بمدشر طالع الشريف، من فرقة ريع البحراويين كما تأكد لدينا من خلال معطيات البحث الميداني، وأول زاوية بالمعنى العام للطريقة العيساوية، تم تأسيسها بهذا المدشر في بداية القرن السادس عشر الميلادي، بعدما دخل سيدي إدريس إلى منطقة أنجرة، ولا أحد يُنكر أن الزاوية العيساوية هي أول زاوية ستأسس بها، وذلك واضح من خلال تاريخ دخول هذا الولي إليها، مما سيجعلها طريقة ذائعة الانتشار في كل أرباع القبيلة. ولا نود هنا أن نؤصل بشكل عام لتأسيس الزاوية العيساوية على يد الهادي بن عيسى بمكناس، لأن ذلك عمل قد تم وفي أكثر من مصدر¹. وإنما هدفنا أن نؤصل للطريقة داخل القبيلة على المستوى السوسولوجي.

نجد وفقا للمعطيات الميدانية أن هذا الولي كان يعلم مبادئ هذه الطريقة لطلابه الذين كانوا يأتون من كافة أنحاء أنجرة، كما يأتون من خارجها وخصوصاً من القبائل المجاورة؛ كقبيلة وادراس والفحص والحوز، وبعض المدن كطنجة وسبته وتطوان، وقد كان رواد هذه الطريقة أكثر لا يمكن حصرهم، إلى

¹ René Brunel : Essai sur La confrerie Religieuse des Aissaouas Au Maroc ; Afrique Orient ; Casablanca-Maroc ; 1988.

درجة أن كل مدشر من مداشر أنجرة كان يتوفر على مريدين عيساويين، وقد تأكدنا من خلال المقابلات التي أجريناها أن قبيلة أنجرة، كانت لوحدها تتوفر على أزيد من 30 علامة¹؛ أي أكثر من 30 زاوية متفرقة على أنحاء القبيلة، وكل من أراد أن يتعلم مبادئ الطريقة وأورادها، لابد له في ذلك الوقت أن يتعلم على يد سيدي إدريس حتى يعطيه ما يسميه الأنجريين 'ببركة الهادي بن عيسى'.

هذه البركة حسب اعتقادهم هي من تخول لهم تأسيس فرقة أو بالأحرى زاوية تابعة، حتى أن من أعطيت له هذه البركة فهو قادر على أن يعطيها أيضاً لمريدين جدد، "فلولاها لدمرت سبل الولاية والصالح"²، وهكذا تكون سمة هذه البركة أنها تؤخذ وتعطى، بحيث أن هدفها هو الانتشار، فالبركة هنا، حسب تأويلاتنا إنما هي شيء رمزي يساهم في قبول الفرقة العيساوية من عدمها داخل القبيلة، فكثير من الفرق العيساوية التي تأسست لم يكن لها إسهام في تنشيط المنطقة دينياً، نظراً لأن مؤسسها لم يكونوا من مريدي هذا الشيخ، أو لم تمنح لهم هذه البركة من قبله، لذلك ظل المجتمع الأنجري لا يقبلها، مما يعني أن هذه البركة لها فاعلية وقابلية بالنسبة إلى الناس عموماً.

إن هذه البركة، التي هي قدرة خارقة متخفية، لا يدركها إلا من آمن بحق بمبادئ الطائفة، وعمل بها في الظاهر والباطن، لا يمكن أن تؤخذ حتى يدعن المريد لشيخه بشكل تام، ويدرس مبادئها على يديه، وعندما يرى الشيخ أن المريد قد تعلم يأمره بجلب قطعة كبيرة مربعة، من الثوب الأبيض المصوف (رقيقة) ليقرأ عليها بعض الآيات، ويذكر عليها أوراد العيساويين، فتكون هذه القطعة من الثوب في النهاية هي من ستعلق على عمود خشبي لتسمى 'علامة'³.

لذلك فالطريقة العيساوية تؤخذ بالتدرج وليس دفعة واحدة؛ حيث يجب على المريد أن يحصل على علم كبير بالمذاهب والأحزاب والأوراد، ما يلزمه وقتاً كبيراً للدراسة والقراءة وخدمة شيخه، وعندما يتعلم يعطيه الشيخ 'بركة عيساوية' التي يدسها له في العلام، ولا يمكن لبركته أن تستقر حتى يزور مقام الشيخ الكامل بمكناس مراراً، ويتوعده بالحفاظ على الطريقة ومبادئها؛ حيث أن حضور ضريح الشيخ المؤسس يعد رمزياً، ثم تؤسس الزاوية وتكون سلطتها هرمية، الشيخ والمقدم ثم المريدين الذين يسمون بـ'الْفُقَّارَا'، ويمكنهم حينئذ إقامة ما يسمى لدى الأنجريين بـ'اللمات'، وعندما نعود إلى الجذر اللغوي لهذه الكلمة نجدتها تحيل على معاني الجمع؛ بمعنى أن اللمة هي في الأصل عملية يجتمع فيها العيساويون، بعضهم مع

¹ يقول الأنجريون أن أنجرة كانت تتوفر على أزيد من 30 علامة بمعنى أزيد من 30 فرقة عيساوية تتوزع على كافة المداشر الكبرى بالقبيلة، والعلام أيضاً دليل على تواجد زاوية عيساوية مستقلة.

² A.Bel : L'islam Mystique, suivi de ES-SOYOUTI : les dires du prophète ; édition Jules Carbonel ; paris ; 1928, p 60.

³ مقدم الزاوية العيساوية بمدشر طالع الشريف بقبيلة أنجرة، قمنا معه بمقابلة، زودنا بكثير من المعطيات الميدانية المهمة.

بعض لإقامة طقوس روحية دينية واحتفالية. فوظيفة هذه الزاوية بأنجرة ارتبطت بطقوس دينية فرجوية، إذ لم يكن لها أي دور سياسي، خلافا لما يقوله البعض، فلم يثبت لدينا من خلال معطيات البحث الميداني، أنها تدخلت في شأن من الشؤون السياسية، بل ارتبطت دائما بأسباب مرضية، تتعلق من جهة بمرض يسمى 'الرياح' حسب ثقافة المنطقة، أو ما يسمى شعبيا بـ'المس الشيطاني'، لذلك يؤكد مريدوها أن بركة الطريقة العيساوية تطرد الأرواح الشريرة من ذات الإنسان. ومن جهة ثانية يقيم الأنجربيون اللمة إذا أحسوا أيضا بأن أرضهم قد مُست من قبل الأرواح أو أن ماشيتهم قد مست من قبل الشياطين، بل أن هناك من يستدعي العيساويين لإقامة طقوسهم قصد الحصول على بركة لتأمين خيراته وحفظها من العين والتشتت من جهة ثالثة. وقد كان الشيخ الكامل 'الهادي بن عيسى' دائما ما يردد للناس ولتلامذته أن بركته خارقة وقاهرة فيقول: "الإنس والجان كلهم في خدمتي وكذلك الأفاعي المسمومة والوحوش الضارية"¹، وهذا ما يفسر الطريقة الشعبية الفرجوية لهذه الطائفة، التي غالبا ما تتعامل مع المخلوقات التي يستعصي التعامل معها من قبل عامة الناس.

إن بعض الأساطير التي يروها الناس مرارا، والتي تعتبر مدخلا مهما لقراءة تحليلية-تأويلية تخص طبيعة الأدوار التي تقوم بها هذه الزاوية داخل تراب القبيلة، تقول إن بركة الشيخ الكامل لا تتوقف عند حدود السيطرة على الأرواح الشريرة والحيوانات المفترسة والضارية، بل تمتد إلى التحكم في مصير الناس، لذلك فالأنجربيون يقصدون عيساوة بشكل كبير وينخرطون فيها ويؤمنون بقدرتها على طرد الأرواح الشريرة. ولما كان المجال الأنجربي القبلي مجالا غبويًا خطراً تسكنه الأرواح الشريرة والحيوانات الضارية، كان لا بد للناس أن يعتقدوا في بركة العيساويين، ويستسلمون لها ويقصدونها؛ كوسيط أساس لحماية المجال، سيما أنها تقدم لهم خدمة جليلة؛ تعمل على طرد هذه الأرواح من أجسادهم ومن أراضيهم وحيواناتهم ومكان تواجدهم، لذلك فمن غير الممكن أن نفهم تدين الناس في المنطقة إن لم نفهم طقوسهم ومعتقداتهم، خصوصا "أن بلاد المغرب بلاد الزوايا والأضرحة بامتياز، وللتوغل فيه ومعرفة أسرارها لا بد من تفكيك هذه الصروح والإطلاع على مجملها"².

واللمة العيساوية ليست كأي مناسبة دينية شعبية، بل تتخذ شكل احتفال ليلي بالضرورة، يبدأ مع صلاة المغرب وينتهي قبيل صلاة الفجر، فبعد صلاة المغرب يجتمع أعضاء الفرقة العيساوية في موكب بالقرب من المنزل؛ حيث ستقام طقوس الليلة العيساوية؛ فيحمل مقدم الطائفة 'العلام'، ويتبعه الشيخ

¹ محمد زوزيو، ظاهرة تقديس الأولياء وأثرها على الحياة الاجتماعية: تطوان نموذجا، إصدارات مكتبة سلى الثقافية، مطبعة أنفو، فاس-المغرب، 2013، ص 85.

² Georges Drague : Esquisse d'histoire religieuse du Maroc : Confréries et Zaouias ; J.Peyron et Cie Edition ; paris ; 1951 ; pp 17-20.

والمريدون فيدخلون المنزل بدق الطبل والبندار وهم يرددون ما معناه: 'يا جاه محمد قدمنا رسول الله' حتى يصلون إلى الموضع، وغالباً ما يكون عبارة عن ساحة مفروشة بالزرابي، وتسمى عندهم 'بالعادة العيساوية'¹، حيث يقول الأنجريون بالقول الدارج 'عَنْدَحْلُوا الْعَادَةَ'، ثم يجلسون لقراءة بعض سور القرآن حسب الاستطاعة، وبعد العشاء يتلون جماعة بحضور شيخ الطريقة، وردهم الرئيس، المسمى 'الحزب الدائم' للشيخ الهادي بن عيسى، وبعد الانتهاء تبدأ ما يسميه العيساويون 'بالأشواط العيساوية'؛ فالشوط هو عبارة عن فسحة يتخللها الرقص والدق على الطبول والبندار، ويقومون بثلاثة أشواط تفصل بينهما قراءة بعض الأذكار والأوراد؛ الأول صغير لا يدوم زهاء الخمس عشرة دقيقة، أما الثاني فهو متوسط يدوم حوالي نصف ساعة، في حين أن الشوط الأخير كبير جداً، ويدوم حوالي ساعة؛ حيث يتجمع 'الفقرا' بعد أن يسلموا على الشيخ الجالس أمامهم واحداً واحداً، ويقدمون له 'التسليم'²؛ فيمسكون في أيدي بعضهم البعض على شكل سلسلة خطية، وهم يهتزون مع نغمات الطبل ويرقصون رقصات تشبه إلى حد ما حركات الحيوانات التي غالباً ما تلعب بالأيدي والأرجل والكتفين؛ وبالضبط 'حركة السبع' سلطان الغابة؛ كإشارة إلى قوة الطائفة وقدرتها على طرد الأرواح من المجال وحراسته، وحركة الضبع في إشارة إلى التعطش للدماء كلما اقتربت الأرواح، وحركة القط كإشارة إلى السرعة والمراوغة، إذ تقام تلك الحركات وهم يرددون: 'الله، الله، الله'.

وقبل أن يقوموا بالشوط الأخير الذي يكون قمة في الفرجة؛ حيث يحضر فيه الرقص إلى جانب بعض الألعاب الأخرى كشرب الماء الساخن 'الكفاطيرا'، والنوم على الشوك 'الهندي'، يطلبون من الحاضرين بعض الهدايا والنقود، فيستمرون إلى أن تنتهي الحفلة، فيدخل الشيخ وفي يده العلام ويغطي به المريض ويقرأ ما يلي: 'يا شفي يا عافي جود باللطف الخافي'، وغالباً حسب ما أكده المستجوبون ما يخف المريض أو يُشفى كلياً، فيجمع الشيخ تلك الهدايا، فيدللها نقداً، فتقسم عطايا الليلة إلى ثلاث أقسام: يسمى الأول 'حق العلام'؛ أي حق الزاوية، أما الثاني فهو حق الشيخ، في حين تخصص القسمة الثالثة للمريدين 'حق الفقرا'، الذين حضروا وأقاموا الحفل، وغالباً ما تخصص قسمة الزاوية لصيانتها وتدعيمها اقتصادياً، الأمر الذي يضمن لها الإستمرارية، خصوصاً أن العمل العيساوي يصبح مهنة بالنسبة إلى مريديه. فكل الزوايا العيساوية الموجودة بأنجرة، تقيم اللومات داخل القبيلة وخارجها، وفي ليلة الخميس من كل

¹ العادة هنا هي إعلان عن بداية الليلة العيساوية.

² التسليم هنا يعني أنه قبل دخول المرید إلى 'الشوط العيساوي' أو أي شخص آخر عادي، لا بد أن يقبل رأس شيخه أمام الملاء، بحيث أن عملية التقبيل هنا إنما هي دليل على أن الشيخ سيحيي مريده من كل الأرواح الموجودين في المجال، حيث أن الشيخ العيساوي يصير في تلك الليلة حاكم الأرواح وسلطانهم، في إشارة إلى أن مؤسس الطريقة يتحمل أذية تلك الأرواح ويأخذها هو كبديل عن المريض الذي أقيمت من أجله اللمة أو الليلة العيساوية.

أسبوع، يتجمع مريدو كل زاوية في زاويتهم، مع مقدمهم وشيخهم لقراءة 'الحزب الدائم' بعد صلاة العشاء، وقد كان دور الزاوية العيساوية في السابق يتعدى وظيفة العلاج إلى لعب بعض الأدوار ذات الطابع الاجتماعي كفض النزاعات بين الأشخاص والجماعات على مستوى القبيلة، بناء على طقوس ومعتقدات لا نجدها إلا في القبائل، الشيء الذي لا نجده تقريبا في المدينة، "تمثل المدينة وعلمائها ثقافة الإسلام الرفيعة، أدبية، شرعوية، توحيدية، رصينة، وطهرانية، على الضد من الثقافات الدنيا أو الصغيرة للبدو، حيث تتمحور حول الولي والسحر والطقس"¹.

ب- الزاوية الدرقاوية: من طقوس الحضرة إلى الجذب الرباني

تنسب الطريقة الدرقاوية كما هو معروف إلى "شيخ مشايخ المتصوفة المتأخرين، أبو عبد الله سيدي محمد العربي بن أحمد الدرقاوي الزروالي²، الشريف الحسني، ينتمي لجده العارف محمد بن يوسف دفين تامسنة من قبيلة الشاوية الملقب بأبي درقة³، من ذرية أبي العباس سيدي أحمد بن المولى إدريس الأنوار بن مولانا إدريس الأكبر"⁴. كان معاصرا للتيجانيين في أواخر القرن الثامن عشر، وكما هو معلوم فإن الولي الشريف والعالم 'سيدي أحمد بن عجيبه' هو أول من أسس وأدخل الزاوية الدرقاوية إلى قبيلة أنجرة؛ حيث أخذها عن شيخه 'سيدي محمد البوزيدي'⁵ الذي ورثها من شيخه مولاي 'العربي الدرقاوي'، وكانت أول زاوية درقاوية ستؤسس بالقبيلة هي التي لا زالت توجد حالياً بمدشر 'الزميج' حيث كان يقطن أحمد بن عجيبه، حيث ظل أحفاده إلى اليوم.

يؤكد المستجوبون بأن الزاوية الدرقاوية لم تكن منتشرة بالشكل الذي كانت منتشرة به الزاوية العيساوية في قبيلة أنجرة، لقد كان مريدوها مقارنة بهذه الأخيرة قلائل، كما أنها لم تكن مستقرة في المداشر بشكل كبير، وأغلبها كان في المدن، ولا تحيي الطريقة الدرقاوية في أنجرة أي احتفالات دينية علنية من أجل علاج الأمراض، أو لطرد الأرواح الشريرة، أو أي شيء من هذا القبيل، بل معروف لدى الطريقة الدرقاوية بأنجرة أن احتفالاتها تقام غالبا في مواسم الأولياء، وذلك لأن القاعدة الأساسية التي كان ينادي

¹ سامي زبيدة، أنثروبولوجيات الإسلام: مناقشة ونقد لأفكار إرنست غلنر، سلسلة بحوث اجتماعية عدد 22، دار الساق، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 1997، ص 11.

² نسبة إلى قبيلة بني زروال، وهي قبيلة جبلية مغربية تمتاز بكثرة الفلاحة وأشجار الزيتون والعنب والتين، تقع شمال مدينة فاس وتتصل بجبال الريف شمالا ويحدها شرقاً كتامة وغمارة، وغرباً بني مسارة، وجنوباً فتالة وبني ورياغل وشمالا بني أحمد وعمالتها مدينة فاس.

³ كني بذلك لأنه كانت له درقة يتوق بها في الحروب ولذلك نسب أولاده إليه فقبل لهم الشرفاء الدرقاويون ثم نسب إليه كل من سلك طريق مولاي العربي وانتسب إليها.

⁴ عبد الله بن عبد القادر التليدي، المطرب بمشاهير أولياء المغرب، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط-المغرب، الطبعة الرابعة 2003، ص 205.

⁵ ولي صالح ورجل علم عرف بزهد، ضريحه يتواجد بقرية 'اسطيجات' بإقليم شفشاون.

بها أحمد بن عجيبة ويعلمها لمريديه هي الالتزام بزيارة الأولياء، وكل زيارة تتطلب إقامة احتفال ديني مقدس على غرار قواعد الطريقة الدرقاوية، وعلى غرار ما كان يفعله شيخهم بضريح شيخ جبالة، وقطب المغرب مولاي عبد السلام بن مشيش، كما تحيي لياليها في بعض المناسبات الدينية كالمولد النبوي.

يذكر المستجوبون أنه في بعض الحالات، كان درقاوة يحضرون بعض 'الليالي' لإقامة طقوسهم الدينية، ليس لغرض معين، ولكن من أجل أغراض غير معروفة يكون أغلبها في مولد الأطفال. ولا ندري ما هو التفسير الذي يمكن أن نفترضه لإلحاق احتفالاتهم المقدسة بمواليد الأطفال، اللهم تأويل واحد مفاده أن هذه الزاوية إنما تهتم اهتماما بالغاً 'بختان الأطفال'، باعتبار هذه المناسبة أولى خطوات الدخول إلى العرف الإسلامي لدى الأهالي، ولما كانت الأسر الأنجيرية فقيرة، كانت هذه الزاوية تقدم خدمات اجتماعية من هذا النوع، تلبية لحاجاتهم أولاً، ثم ثانياً لانتشارها وذيوع طقوسها.

ومعروف أيضاً أن الطائفة الدرقاوية في قبيلة أنجرة تبدأ احتفالها المقدسة بطقوس خاصة بها؛ بحيث تبدأ الطقوس بقراءة أحزاب من القرآن الكريم، ثم بعد ذلك يقوم الدرقاويون بقراءة حزب الطائفة؛ الذي يسمى عندهم 'بحزب المفرد'، حيث يرددون بعض الجمل والكلمات الدينية بشكل متتالي ومستمر، بحيث يفتتحون طقوسهم الدينية بعبارة 'لا إله إلا الله' ثلاث مائة مرة، وعند الانتهاء يعيدون الكرة بقراءتها ثلاث مائة مرة أخرى قبل أن ينتقلوا لقراءة الصلاة المشيشية، التي أدخلها أحمد بن عجيبة في صلب الطريقة الدرقاوية بأنجرة، وبعدها يخرجون 'اللطف الصغير'؛ حيث يقولون: 'يا لطيف يا لطيف' تسع مرات، ثم يرددونها عشرون مرة، حتى يصلوا في المرة الثالثة إلى المائة، وبعدها يخرجون 'اللطف الكبير'، ويصل إلى ألف مرة، وهذا الأخير غالباً ما يُتلى من أجل الهدايا والعطاءات التي يقدمها الحاضرون، وعند الانتهاء يقومون بالصلاة على النبي على طريقتهم؛ حيث يقومون ويشكلون دائرة، وهم يرددون ما يلي: 'صلى عليك وسلم أسيدي رسول الله' حوالي سبعة وعشرين مرة، وعند الانتهاء يبدأ الدرقاويون بدق الطبول والبنادر، وهم يرقصون ويهتزون على شكل دائرة، وهم يصيحون جماعة بصوت عالٍ: 'الله، الله، الله'؛ وهي عندهم تسمى طقوس 'الحضرة أو الجذبة الدرقاوية'، فهذه الحياة الطقوسية وإن تبدو كأنها منفردة، إنما تهتم المجال القبائلي برمته، يقول جاك بيرك بهذا الصدد: "إن الحياة الطقوسية تنحصر، على الأقل فيما يخص القرية، في احتفالات دورية تدعم إيقاع الفصول وتحيي السلامة القانونية، وتحافظ على النظام الزراعي والدفع الجماعي"¹.

¹ Jaques Berque : Structures Sociales du Haut-Atlas ; PUF . Paris ; 1955, p 256.

لقد ظلت الزاوية الدرقاوية في قبيلة أنجرة بعيدة كلياً عن الأدوار السياسية، ولا نرى لها أيضاً حسب المستجوبين أي أدوار اجتماعية غير تلك الطقوس المرتبطة بالختان كعملية جماعية، لكنها ظلت منخرطة بشكل كبير في لعب أدوارها الدينية التعليمية، فالزاوية الرئيسية الموجودة في مدشر 'الزميج' ظلت محافظة على إرثها التاريخي منذ تأسيسها، ووظيفتها الأولى هي تعليم وتكوين الفقهاء والخطباء والوعاظ، ولا زالت هناك إلى اليوم 'دار الطلبة' يدرس بها المتعلمون الدينيون من مختلف أنحاء المغرب، فبعدما اطلعنا عليها وجدنا أن هناك طلبة من مختلف مدن المملكة؛ من فاس، ومكناس، وطنجة، وسبتة، وتطوان، ومن قبائل أخرى كثيرة، إن هذا الدور التعليمي الديني لا زال قائماً إلى اليوم، ولو أنه ليس بالشكل الذي كان فيه من قبل، فلا زال أحفاد الولي العالم أحمد بن عجيبة يصونون الزاوية ودار الطلبة ويقومون بتعليمهم القرآن والحديث والفقهاء، كما نجد أيضاً أن حفيد الولي الصالح سيدي عبد القادر بن عجيبة، بمدشر غدير الدفلة 'سيدي عبد الواحد'، لا زال إلى يومنا هذا يلحق لطلبته الأوراد، والقرآن، والحديث، والفقهاء في زاويته الموجودة بهذا المدشر، ويقوم حفلاً دينياً بنفس الطقوس التي سبق أن ذكرناها، كل مساء من يوم الأربعاء من كل أسبوع في هذه الزاوية، حتى يستلهم ويضبط الطلبة طقوس الزاوية ومبادئها.

لقد كان للزاوية الدرقاوية في السابق وإلى حدود الثمانينات من القرن الماضي مريدون كثير في مختلف مداشر أنجرة، أما اليوم فقد قلوا، حتى أن دور الزاوية فيما يخص التعليم الديني قل هو الآخر، نظراً لضعف الدعم الاقتصادي الذي يوفره أهل المداشر، كما أن الاحتفالات الدينية المقدسة التي كانت الزاوية الدرقاوية تعتمد عليهم في تدبير شؤونها الاقتصادية، لم يعد الناس يحضرونها أو يعيرونها اهتماماً، حتى يحصلوا على الدعم المادي اللازم، وما بقي سوى بعض الأوقاف التي أوقفها أهل القبيلة على الشرفاء آل بن عجيبة، وهي المصدر الوحيد تقريباً الذي لا زلت الزاوية تعتمد عليه في تدبير شؤونها الاقتصادية، واستمرارها للعب أدوار دينية وتعليمية، بل إن بعض الأدوار الاجتماعية القليلة جداً التي عرفت بها الزاوية، وخصوصاً في عهد الولي العالم المؤسس سيدي أحمد بن عجيبة، وابنه سيدي عبد القادر بن عجيبة، المتعلقة بتدبير العلاقات الاجتماعية بين أرباع القبيلة، لم يعد لها وجود، على الرغم من أن الزاوية الدرقاوية تنتشر في كل أرباع القبيلة كما لاحظنا من خلال المعطيات الميدانية المضمنة في الجدول أعلاه.

إن اندثار هذه الأدوار، يعني أن العلاقات التي كانت تربط القبيلة بالزاوية قد تلاشت بشكل كبير ومتسارع؛ فالقانون السياسي الوضعي الذي وضعت الدولة بعد الاستقلال لتحمي النزاعات، قد انتشر في البادية، ولم يعد الناس يعتمدون على السنن والتقاليد العرفية، التي كانت من قبل من أجل فك نزاعاتهم وفي علاقاتهم الاجتماعية بعضهم ببعض، فقد أصبح القانون الوضعي هو سيد الموقف، وهو الضامن

الوحيد لما قد يحدث بين أرباع القبيلة أو بين مداشرها، فلم تعد السلطة الدينية للزاوية أو الشيخ هي المصدر الوحيد لتدبير المجال وتسيير العلاقات، فقد كان الناس في السابق يتوجهون إلى الزوايا والأولياء حتى يبرموا عقودهم والتزاماتهم، وحتى ييسروا حياتهم اليومية، أما اليوم فلم يعد الأمر كذلك، لقد تغير القانون العام الذي كان يسير البادية بتغير المجتمع وبتطور أفرادها وتحولهم من عقلية قبلية إلى عقلية حديثة عصرية تعتمد على القوانين الوضعية المخزنية، لا على القوانين العرفية، أو المقدسة الأوليائية، فانتقلت السلطة من سلطة دينية وروحية رمزية، إلى سلطة مادية أساسها القانون المكتوب الذي يجد تطبيقاته في عمل المخزن، باعتباره جهازاً واقعياً ملموساً، كونه الآلية الوحيدة المسيطرة على مختلف مناحي الحياة.

ج- الزاوية التيجانية: طقوس مغلقة لتدين احتكاري

من المعلوم أن الطريقة التيجانية "تأسست ابتداء من سنة 1179هـ ما يوافق 1765م، على يد أبي العباس أحمد بن محمد بن المختار التيجاني المزداد سنة 1150هـ الموافق لسنة 1737م، بمنطقة عين المهدي في جنوب الجزائر؛ حيث قضى أيام حياته الأخيرة بفاس حتى توفي سنة 1231هـ الموافق لسنة 1815م¹، ما يعني أن هذه الطريقة بدأت في الانتشار ابتداء من أواخر القرن الثامن عشر حتى امتدت إلى غرب إفريقيا، لكنها لم تصل إلى قبيلة أنجرة إلا مع بزوغ القرن التاسع عشر، وأول زاوية تيجانية ستأسس بالقبيلة كانت في مدشر 'بولعشيش' من فرقة ربع البرقوقيين، على يد الفقيه العلامة سيدي الهاشمي بولعشيش² سنة 1319هـ، المنتسب إلى عائلة أبي العيش التي كان لها دور كبير في الحركة السياسية للقبيلة، بعد دخول الاستعمار الإسباني إلى بلاد جباله وخصوصاً قبيلة أنجرة.

يبدو أن التاريخ يدل على أن هذه الطريقة كانت آخر الزوايا التي استقرت بتراب أنجرة، إلى عهد قريب مقارنة بالزاوية العيساوية والدرقاوية، وتعود ظروف استقرار هذه الزاوية في أنجرة إلى أن الفقيه سيدي الهاشمي بولعشيش رأى أنه من الضرورة أن تستقر هذه الطائفة بالقبيلة، حتى يتعلم أهلها بعض مبادئها وحتى لا تترك مجالاً لتقديس الأولياء والقبور والمواسم، وكي تحارب العيساويين والدرقاويين كونهم من

¹ محمد زوزيو، ظاهرة تقديس الأولياء وأثرها على الحياة الاجتماعية: تطوان نموذجاً، نفس المرجع السابق، ص 104.

² هذا البيت بيت علم وصلاح، معدود من الأشراف الأدارسة، ينتهي نسب أسرة أبي العيش إلى الأمير سيدي قاسم بن إدريس الثاني، يكون فيما يذكر بالعيشونيين، وأبولعشيش هذا هو سيدي أحمد بن القاسم كنون، بن محمد ابن القاسم، ابن إدريس الثاني بن إدريس الأول بنعبد الله الكامل المحض بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء سلام الله عليهما، ومن ذريته أولاد القمور، وأولاد شتوان، وأولاد أبي العيش، وأولاد الصروخ.

أهل البدع؛ لأن الموسيقى غلبت على أمور طريقتهم، وذلك لأن شيخهم أحمد التيجاني¹ كان يحذر مردييه من زيارة الأولياء الموتى والأحياء، والإيمان بهم سوى قبر الرسول صلى الله عليه وسلم.

يذكر الباحث روني برونيل بهذا الصدد أن شيخهم منعهم من ذلك "لا بدافع الغيرة والحقد ولكن مخافة ألا يحسنوا آداب الزيارة"². إن هذه الطريقة منغلقة على نفسها تماما، ومن دخلها عليه أن يلتزم بضوابطها حتى الممات، لا يجب على التيجاني أن يكون منتميا أو سبق له أن انتهى إلى زاوية أو طريقة معينة، فإذا كان يسمح للدقاوي أن يكون في نفس الوقت عيساويًا والعكس صحيح، فالتيجاني لا يمكنه ذلك، "على التيجاني أن يطبق تعاليم الشيخ بحذافيرها وأن يتجنب بدقة كل المحرمات، وأن لا يتخلى أبدا عن الورد الذي ينبغي تلاوته حتى الموت"³.

كما أن المرید الذي يريد الانخراط في هذه الطائفة، عليه أن يخضع لواجبين إلزاميين أو شرطين هما: شروط الصحة، وشروط الكمال، وهي شروط لا بد منها، وتعتبر مقدسة بإطلاق عند الأسرة التيجانية، ولمن ينتسب لها عامة؛ فشرط الكمال يتطلب من المرید أن يستحضر دائما في ذهنه، صورة شيخه وصورة النبي صلى الله عليه وسلم، فهو بدونهما ناقص لا يكتمل أبدا، واستحضار الشيخ هنا علامة من علامات الطاعة والخضوع، أما استحضار النبي في كل لحظة فهو علامة على الإيمان المطلق بالله ورسوله، وأن يستوعب معاني 'الوظيفة' وأن يكون متوجها للقبلة، وعلى طهارة دائما أثناء تلاوتها، أما شروط الصحة؛ فتعني الطهارة المطلقة للروح والجسد، والمكان، وهي علامة على تدريب النفس من كل الأمور الدنيوية التي تدنسها، كما تتطلب صمتاً كاملاً أثناء التلاوة ونية خالصة وخشوعاً تاماً لا حركة فيه. إذ يبدو من خلال الشروط أن المرید يجب أن يخضع لطقوس معينة، لا تكتمل مشيخته إلا من خلال العمل بها.

تؤكد المعطيات الميدانية أن الزاوية كانت منتشرة في أنحاء القبيلة، فكان هناك زوايا كثيرة متفرقة، من بينها تلك التي كانت في مدشر 'عين دشيثة' من فرقة ربع 'حيث الغابة'، ومدشر 'الرمان' و'المنار' من ربع

¹ أبو العباس أحمد التيجاني هو أحمد بن محمد بن المختار بن أحمد بن محمد سالم التيجاني، وأمه عائشة بنت محمد بن السنوسي المضراوي التجاني، رجل دين ومتصوف ومؤسس الطريقة التيجانية، ولد سنة 1737 بقرية 'عين ماضي' الحالية بولاية الأغواط الجزائرية، وهي بلده ومقر أسلافه، ينتسب أفراد هذه الأسرة إلى قبيلة 'تجان' - بكسر التاء- من قبائل المغرب الأقصى، يعتبره الكثيرون مؤسساً للطريقة التيجانية الصوفية والزاوية التيجانية الذي لا يزال مقامه وزاويته. قضى حياته في كل من الجزائر، موريتانيا، السودان، الحجاز، تونس، مصر والمغرب، إلى أن توفي بمدينة فاس سنة 1815 بعد أن هاجر إليها بسبب استيائه من الحكم التركي في الجزائر، للمزيد حول الأسرة التيجانية أنظر:

أبو محمد عبد الله بن محمد بن أحمد التيجاني، رحلة التيجاني، حققها وقدم لها حسن حسني عبد الوهاب، الدار العربية للكتاب، ليبيا- تونس، 1981.

² René Brunel : Essai sur La confrérie Religieuse des Aissaouas Au Maroc ; Afrique Orient ; Casablanca-Maroc ; 1988 ; pp 55-56.

³ Vedette : Le Maraboutisme et Le culte des saints ; Ed de l'ordre ; Deux tomes ; Alger ; 1965 ; pp 7.

فرقة البحراويين، كما كان هناك مريدون من 'القصر الصغير' و'تطوان' و'سبتة' و'طنجة'، ومن قبيلة 'الحوز' و'وادراس'، لكن كل تلك الزوايا اندثرت ولم يعد لها وجود إلى حدود التسعينات، لأن الأنجريين تخلوا عن انتماءاتهم إلى الطريقة لأسباب؛ أولها أن الفقهاء الذين كانوا يسيرونها ويعلمون الطلبة قواعدهم الأساسية قد ماتوا، ولم يجدوا من يخلفهم بعد وفاتهم. ثانياً أن طقوس الزاوية إنما لا تجد أذانا صاغية من قبل مجمل الأنجريين، سيما أن المنتسبين لها، عادة ما يكونون من الطبقة الغنية، ما يتنافى مع الوضعية الاجتماعية لمجمل الأسر الأنجيرية.

أما اليوم فلم تبق بأنجرة سوى زاوية وحيدة بمدشر 'بولعيشش'، ولا زالت تقوم بأدوارها الاجتماعية والدينية، يوجد بها 'معمرة' أو 'مسيد' هي بمثابة دار للطلبة، يأتون إليها من داخل القبيلة ومن خارجها، وقد ذكر مقدم الطريقة أن 'المعمرة' يدرس بها حالياً ما يناهز الثلاثين طالباً من داخل القبيلة وخارجها، منهم ستة طلبة ليسوا من الشمال معظمهم من فاس ونواحيها، وأزيد من سبعة طلاب من طنجة وسبتة وتطوان، تتكلف بمصاريفهم الزاوية حتى يتخرجوا منها فقهاء أو وعاظاً أو مرشدين دينيين.

إن الزاوية التيجانية لها موارد اقتصادية ضخمة، تتجاوز بكثير الموارد المتعلقة بالزوايا الأخرى، وأن أغلبها تأتي من المنخرطين، الذين هم في الغالب من الطبقة الميسورة، وقد لاحظنا بالفعل طيلة المقابلات أن منخرطي الزاوية التيجانية بالقبيلة ليسوا من الطبقة الفقيرة أو المتوسطة، بل أغلبهم من طبقة أعلى وأرفع والتي تضم في غالبيتها الموظفين، والتجار، وأعيان المخزن، وهذا ما يفسر قلة انتشارها اليوم بتراب القبيلة.

يقام للزاوية التيجانية موسم سنوي على أعتاب مدشر 'بولعيشش'، يكون افتتاحه في فجر اليوم السابع من شهر غشت من كل سنة، وقد من حسن حظنا أن نحضر هذا الموسم كباحثين بدعوة من إمام الزاوية، يبدأ الموسم بعد صلاة الفجر؛ حيث يقدم الفطور للحاضرين وأغلبهم كما لاحظنا من الأعيان، ويظل الطلبة يقرأون القرآن إلى مطلع الصباح، فيذبح ثورا أو ثورين على شرف المنخرطين التيجانيين، وعلى شرف أهل المدشر والقبيلة الحاضرين، فتظل الأجواء كما هي عليه. وبين الفينة والأخرى يتدخل فقيه أو خطيب ليقدم بعد الدروس التي تتعلق بسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، وبعد صلاة الظهر، وإتمام وجبة الغداء يجتمع التيجانيون في الزاوية، ويبدأون في ترتيب الأوراد الخاصة بالطريقة التيجانية؛ وأول ما يبدأون به هي الأوراد اللازمة، والتي تسمى عندهم 'بالوظيفة'، هذه الأخيرة التي تتضمن مجموعة من المرددات الدينية؛ حيث يرددون 'أستغفر الله العظيم الذي لا إله إلا هو' مائة مرة، فينتقلون مباشرة إلى ما يسمونه 'بصلاة الفاتحي' وتردد حوالي 80 مرة، بعدها تصلى صلاة العشاء ثم يتناولون وجبة العشاء و ينتقلون مباشرة إلى ما يسمى 'الهيئة'، وهي عبارة عن أذكار تردد 100 مرة، ثم في

الأخير 'الجوهرة' التي تردد 12 مرة، فيكون الحفل بهذا قد انتهى لتعاد الدورة من صلاة الفجر إلى غاية بعد الظهر من اليوم الموالي، فينتهي الموسم.

كما أن مريدي التيجانية بأنجرة يلتقون كل يوم جمعة في الزاوية، فتلقى الخطبة وبعد الصلاة يظل المريدون مع الطلبة الذين يدرسون بالزاوية يتلون ورد 'الوظيفة' ألف مرة حتى غروب الشمس، وهكذا يفعلون في يوم الجمعة من كل أسبوع، كما أطلعنا المقدم أن الزاوية التيجانية تحتفل بالطلبة المتخرجين في حفل ديني بهيج يسمى 'ختمة السلكة'¹، فيحتفلون بالطالب المتخرج وتقام وليمة على شرفه، في حين يحتفلون ببعض المناسبات وخصوصا عاشوراء، والمولد النبوي، وليلة القدر؛ حيث يستقرون بالزاوية يتلون كما هو معروف من قصائد المدح النبوي وأذكار الطريقة.

خاتمة

لقد حاولنا إذن من خلال تقديم هذه الزوايا التي كادت تندثر، مع احتفاظها ببعض الأدوار البسيطة التي نعتقد أنها في طريق الزوال تدريجيا، تقديم صورة سوسولوجية واضحة للمقدس الزاوياتي بالمنطقة، وحتى نوضح أن الزاوية بأنجرة كمؤسسة كانت تؤدي أدواراً مهمة؛ منها ما هو علاجي، ومنها ما هو اجتماعي، وتعليمي، وديني، وسياسي، إلى غير ذلك، رغم بعض الدعوات الأنثروبولوجية التي تزيل عنهم هذه الأدوار بدعوى أنها "بقايا وثنية"²، وليس أدوارا بالمعنى الحقيقي للبنية القبلية. لكن يبقى التساؤل مطروحا اليوم حول شرعية هذه الزوايا في الاستمرار في ظل انشغال الجبلين عن كل تلك الأدوار التي كانت تقوم بها هذه الزوايا، وفقدانهم الثقة في بركتها وقدرتها على شفائهم وعلاجهم من الأمراض.

إن هذه الشرعية التي كان مصدرها ديني محض، لا يمكن أن نقر أنها انمحت نهائيا، بل لا زالت حاضرة، حضورا يحيل على أنها يوما بعد يوم تزداد تراجعاً وإهمالا في القرن الواحد والعشرين مقارنة بالقرون الأخرى التي مضت، وإذا كان الأنجريون بالفعل يقدسون الأولياء والزوايا، فإنهم لم يقفوا عند هذه الأشكال والأنماط من التدين، بل قدسوا أصنافا وأشكالا أخرى من القوى التي يعتقدون أن مصدرها ديني، وهذا المصدر لم يكن ليكون لولا الاعتقاد القوي لجباله في كل ما هو خارق أو عجائبي أو أسطوري، بل حتى ما هو خرافي أحيانا.

¹ يقول جبالة أن فلاناً ختم السلكة معناه أنه أكمل درسة وحفظ القرآن الكريم من بدايته حتى نهايته، وفيها السلكة الصغيرة وتعني حفظ النصف الأول من الكتاب، والسلكة الكبيرة وفيها يكمل الطالب القرآن كاملا، ويقام احتفال 'سلطان الطلبة' بهذه المناسبة.

² Edward Westermarck: Ritual and Belief in Morocco; Tom I; New-York University; Books 1968; p 5.

إن البنيات الذهنية للأنجزيين بالخصوص كما رأينا تميل ميلاً عجيبياً إلى هذا الجانب المرتبط بما هو خارق؛ بحيث لا يقدر الأنجزيون مكاناً ما، إذا لم يكن لهذا المكان أثر مادي تعكسه الحكايات الشعبية أو الروايات الشعبية أو القصص الشعبي، تتعلق بما هو أسطوري أو خارق للعادة، لذلك فنحن نؤكد أن الزاوية كانت دائماً تفرض نفسها داخل هذا النسق، وتمتد في كل تشعباته البنيوية، بفعل قوتها التي تستمد شرعيتها من الحقل الديني، لكن الملاحظ اليوم أن هذه القوة بدأت تفقد شيئاً فشيئاً، نتيجة لعدة متغيرات.

لائحة المصادر والمراجع

اللغة العربية

- أبو العباس احمد ابن محمد الرهوني، عمدة الراوين في تاريخ تطاوين، تحقيق الحاج جعفر بن الحاج اسليبي، منشورات جمعية تطاوين أسمير، الجزء الثامن، سلسلة تراث رقم 6، تطوان-المغرب، 2011.
- أبو محمد عبد الله بن محمد بن أحمد التيجاني، رحلة التيجاني، حققها وقدم لها حسن حسني عبد الوهاب، الدار العربية للكتاب، ليبيا-تونس، 1981.
- إدموند دوتي، السحر والدين في إفريقيا الشمالية، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسوم، مطبعة بورقراق، الرباط-المغرب، 2008.
- أوجيست موليراس، المغرب المجهول: اكتشاف جباله، الجزء الثاني، ترجمة عز الدين الخطابي، منشورات تيفراز، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى 2013.
- إيميل دوركهايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة-مصر، 1970.
- خينارو أورياطي، الروابط الدينية بجباله ومختلف طوائف الشرفاء: الزوايا والأضرحة، ترجمة عبد العزيز العيادي العروسي، مطبعة سبارتيل، الطبعة الأولى 2010.
- ديل إيكلمان، الإسلام في المغرب، ترجمة محمد أعفيف، سلسلة تاريخ ومجتمعات، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى 1991.
- سامي زبيدة، أنثروبولوجيات الإسلام: مناقشة ونقد لأفكار إرنست غلنر، سلسلة بحوث اجتماعية عدد 22، دار الساقى، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 1997.
- سليمان الحوات الشفشوني، ثمرة أنسي في التعريف بنفسي، حققه وعلق عليه عبد الحق الحيمر، مركز الدراسات والبحوث الأندلسية، شفشاون-المغرب، مطبعة الحداد يوسف إخوان (الهداية)، 1996.
- عبد السلام فيغو، مجلة صدى أنجرة، إصدار المجلس العلمي المحلي، العدد الثاني، مطبعة الطوريس، طنجة-المغرب، 2013.
- عبد العزيز خلوق التمسmani، جوانب من تاريخ جباله المعاصر: القائد أحمد الريسوني وإسبانيا، منشورا سلكي إخوان، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى 1996.

- عبد اللطيف شهبون، عن الأسرة البقالية، أعمال ندوة الأسر العلمية بشمال المغرب (الأسرة البقالية نموذجاً)، تنسيق مصطفى الغاشي وعمر البقالي، مطبعة الحمامة، تطوان-المغرب، 2018.
- عبد الله بن عبد القادر التليدي، المطرب بمشاهير أولياء المغرب، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط-المغرب، الطبعة الرابعة، 2003.
- محمد بن العياشي السكيرج، الدرر الآلي في ثبوت الشرف البقالي، طنجة-المغرب، الطبعة الثانية 1987.
- محمد جندوبي، الأولياء في المغرب: الظاهرة بين التجليات والجدور التاريخية والسوسيو تاريخية، منشورات كنال أوجوردوي، مطبعة دار القرويين، فاس-المغرب، 2004.
- محمد زوزيو، ظاهرة تقديس الأولياء وأثرها على الحياة الاجتماعية: تطوان نموذجاً، إصدارات مكتبة سلمى الثقافية، مطبعة أنفو، فاس-المغرب، 2013.
- محمد عمراني، الشرف والسلطة السياسية بالشمال الغربي المغربي، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط-المغرب، 2015.
- محمد كنون الحسني، من أعلام الأسرة البقالية الشيخ سيدي محمد البقالي، أعمال ندوة الأسر العلمية بشمال المغرب (الأسرة البقالية نموذجاً)، تنسيق مصطفى الغاشي وعمر البقالي، مطبعة الحمامة، تطوان-المغرب، 2018.
- المختار الهراس، معلمة المغرب، الجزء الثالث، الجمعية المغربية للتأليف والنشر، مطابع سلا، الرباط-المغرب، 1991.
- مقابلات ميدانية مع عدد من المستجوبين، تهم شيوخ ومقدمي الزوايا الدينية بقبيلة أنجرة.

اللغات الأجنبية

- Bel, L'islam Mystique, suivi de ES-SOYOUTI : les dires du prophète ; Jules Carbonel ; Paris ; 1928.
- Chelhod Josef, Les structures de sacré chez les Arabe (Islam d'hier et d'aujourd'hui) ; Maisonneuve et Lazare ; Vol.XIII ; Paris ; 1965.
- Edward Westermarck, Ritual and Belief in Morocco ; Tom I ; New-York University ; Books 1968.

- Gabriel Le Bras, Etude de sociologie Religieuse ; vol 2; PUF; Paris; 1953.
- Georges Drague, Esquisse d'histoire religieuse du Maroc : Confréries et Zaouias ; J.Peyron et Cie ; Paris ; 1951.
- Jacques Berque, Structures Sociales du Haut-Atlas ; PUF . Paris ; 1955.
- Jean Marie Vincent : Rationalité et conduite de la vie ; science politique (s) ; vimé ; N° 2-3 ; Mai 1993 .
- René Brunel, Essai sur La confrérie Religieuse des Aissaouas Au Maroc ; Afrique Orient ; Casablanca-Maroc ; 1988.
- Vedette, Le Maraboutisme et Le culte des saints ; Ed de l'ordre ; Deux tomes ; Alger ; 1965.
- Wilhelm Dilthey, The Rise of Hermeneutics ; In P.conerton (ED) Critical Sociology ; Penguin Book ; 1970.

مراجعات

REVIEWS



التجربة اليابانية: دراسة في أسس النموذج النهضوي

الدكتور سلمان بونعمان



مراجعة: الدكتور سمير الساعدي

باحث في علم الاجتماع، المغرب
مهتم بمجال الدراسات الإثنية والتنمية
d.saidisamir@gmail.com

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 11 يناير 2024

تاريخ التعديل: 23 فبراير 2024

تاريخ القبول: 15 مارس 2024

المعرف الرقمي: DOI: 10.5281/zenodo.12549300

الملخص:

يُعد كتاب "التجربة اليابانية، دراسة في أسس النموذج النهضوي" أحد الكتب العربية التي تناولت - بالوصف والتحليل- نموذج النهضة في اليابان، وهو من تأليف الباحث المغربي سلمان بونعمان. ويندرج ضمن سلسلة "تجارب" التي أطلقها مركز نماء للبحوث والدراسات لمحاولة التعرف على الدروس والعبر المستفادة من تجارب النهضة حول العالم، والتي صنفت بـ "الناجحة" لما حققت من نتائج تنموية - كما وكيف- والتي أرخت بظلالها على الانسان والمجال، وفتحت طريقا للتطور والتقدم. ومن أهم الدروس المستفادة من هذا الكتاب أن تجربة النهضة في اليابان انبثقت من وجود بذور النهوض في تاريخ وثقافة هذا البلد كأمة طموحة يتعزز موقعها بين الأمم ليس فقط بكم الإنجازات المادية التي حققتها أو ساهمت في تحقيقها، بل أيضا بالاعتزاز بهويتها ورموزها الثقافية فانفتحت في حدود ما أفادها على الحضارات والثقافات الخارجية، فانتمت النافع ودفعت عنها الضار صونا لهويتها وتحصينا لقيمها ورموزها من الاغتراب الثقافي والغرق في التقليد.

الكلمات المفتاحية:

النهضة؛ التنمية؛ ثورة الميحي؛ القدرة الحضارية؛ التمكين الحضاري.

The Japanese Experience: A Study in the Foundations of the Renaissance Model

Dr. Salmane Bounaamane

Reviewed by: **Dr. Samir SAIDI**



Researcher in Sociology, Morocco

Expert in the Field of Ethnic and Development Studies

d.saidisamir@gmail.com



OPEN ACCESS

Date received: Jan 11, 2024

Date revised: Feb 23, 2024

Date accepted: Mar 15, 2024

DOI: [10.5281/zenodo.12549300](https://doi.org/10.5281/zenodo.12549300)

ABSTRACT

The book “The Japanese Experience (A Study of the Foundations of the Renaissance Model)” is one of the Arabic works that explores through description and analysis the Renaissance model in Japan. Authored by Moroccan researcher Salmane Bounaamane, it is part of a series of “experiments” launched by the Nama Center for Research and Studies. The series aims to identify the lessons learned from successful Renaissance experiences around the world, which have yielded substantial development results, both quantitatively and qualitatively. These results have profoundly impacted humans society, and paved the way for further development and progress. A key lessons learned from this book is that the Renaissance experience in Japan emerged from inherent seeds of progress within the country’s history and culture. Japan is depicted as an ambitious nation that not only prides itself on its material achievements, but also its cultural identity and symbols. The book highlights Japan’s selective openness, to foreign civilizations and cultures, adopting elements that benefit its national agenda while discarding those that do not, thus safeguarding its identity and preserving its values against cultural alienation and the pitfalls of obsolete tradition.

KEYWORDS:

Renaissance; Development; Meiji Revolution; Civilizational Capacity.

تقديم¹

استُهلَّ الكتاب بمدخل عام امتد من الصفحة 9 إلى الصفحة 36، أي ما يزيد عن 25 صفحة، وأُتبع بفصل أول بعنوان: إرهابات النهضة اليابانية من الصفحة 37 إلى الصفحة 76 بمعدل 39 صفحة، وتضمن مبحثين، الأول بعنوان "جدلية الانفتاح والانغلاق في الثقافة اليابانية" من الصفحة 57 إلى الصفحة 62 أي بمعدل خمس صفحات فقط، والثاني بعنوان: "دور العزلة الطوعية في نهضة اليابان" ويمتد من الصفحة 63 إلى 75 بمعدل 12 صفحة.

أما الفصل الثاني فكان بعنوان "أسس النهضة اليابانية (ثورة الإصلاحات في عهد الميجي) وامتد من الصفحة 77 إلى 140 بمعدل 63 صفحة، ويضم ثلاثة مباحث؛ أولها: "المعرفة أساس النهضة والتطور من الصفحة 93 إلى 112 بمعدل 19 صفحة، والثاني: "منهج استنبات التكنولوجيا والاستفادة من الغرب" من الصفحة 113 إلى 122 بمعدل 9 صفحات. والثالث: "الإنسان الياباني؛ فاعلا في النهضة وحاملا للمعنى" من الصفحة 123 إلى 140 بمعدل 17 صفحة. بينما جاء الفصل الثالث بعنوان: "رهانات التفكير في النموذج الياباني" من الصفحة 141 إلى 174 بمعدل 33 صفحة، وتضمن مبحثا أسماه المؤلف: "آفاق التفكير في النموذج النهضوي" قبل أن يذيله بخاتمة تحليلية تمتد من الصفحة 175 إلى الصفحة 197 بمعدل: 22 صفحة.

ويتضح من التصميم أن الباحث ركز -في وصفه وتحليله- على الفصل الثاني المتعلق بثورة الميجي، إذ احتل نصيب الأسد من الكتاب بمعدل يزيد عن الثلث. وهو مؤشر واضح على أن ثورة الميجي شكلت أسس الصعود والنهوض، على الرغم من تجذر فلسفة الإصلاح ومناخ إرادة النهوض والتغيير قبل قرون من عصره.

فما أهم المشيرات الطافحة في عنوان الكتاب وفي محاوره الرئيسة؟ وما أبرز الأسئلة التي تتخلله؟ ما أهم مضامين الكتاب وأفكاره؟ وما القيمة المضافة التي يمكن أن يقدمها هذا العمل لدول العالم الثالث بشكل عام وللمجتمع العربي - الإسلامي بشكل أخص؟

¹ To cite this article:

SAIDI, Samir, Review of Salmane Bounaamane's Book: The Japanese Experience: A Study in the Foundations of the Renaissance Model, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, Vol. 1, Issue 1, June 2024, 305-318.

سمير الساعدي، مراجعة لكتاب سلمان بونعمان: التجربة اليابانية دراسة في أسس النموذج النهضوي، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، مج. 1، ع. 1، يونيو 2024، 305-318.

1- فرضيات وأسئلة ما قبل القراءة

نفترض أن أهم ما يمكن أن يتبادر إلى ذهن القارئ عند قراءة عنوان الكتاب هو النجاح التنموي الملحوظ الذي تمثلته التجربة اليابانية التي شهدت رغم معوقات وعورة جغرافيتها وندرة مواردها الطبيعية نهضة حقيقية في كافة المجالات حتى أصبحت دولة مزدهرة تنموياً.

ولعل الغرض من تحليل عنوان هذا الكتاب "التجربة اليابانية دراسة في أسس النموذج النهضوي" هو الافتراض بأن التجربة التي كان المقصود منها أن تكون محور محتوى هذا العمل كانت مبنية على أسس محددة، لكن الأسئلة تدور حول طبيعة هذه "الأسس" ومنطلقاتها وأصولها الذاتية والموضوعية، ورجالها، وفلسفتها، والظروف العامة التي أحاطت بها.

وتصبح الأسئلة أعمق عند ملاحظة تصميم الكتاب وفصوله الرئيسية، مثل الفصل الأول الذي يحمل عنوان: "إرهاصات النهضة اليابانية" والذي يشير إلى أن الباحث أعاد فكرة النهضة اليابانية إلى جذورها المعقدة، أو -على الأقل- إلى العوامل الأولى (الإرهاصات) التي أدت إلى حدوث "النهضة"، ولذلك نسائل هذا الفصل: ما طبيعة بؤادر النهضة اليابانية؟ إلى أي فترة تاريخية تنتمي؟ بأي معنى يمكن القول أنها تمثل الأرضية التي نشأت منها/ أو نهضت منها اليابان؟

تثير موضوعات هذا الفصل بدورها عدة أسئلة: هل اليابان مجتمع منفتح أم مغلق؟ أم أنها دولة تقع سياستها بين جدليتي: الانفتاح والانغلاق؟ ثم، ما الذي دفع الباحث إلى تسمية المبحث الثاني من الفصل الأول ب: "دور العزلة الطوعية في نهضة اليابان"، وهل يمكن للعزلة أن تلعب دوراً حقيقياً في نهضة بلد ما؟ ولئن اختارت اليابان العزلة، فما السياق العام الذي فرض عليها هذا الاختيار؟ ثمَّ العزلة؛ كتحصين للذات ضد من؟ في أي سياق أثير الحديث عن العزلة الطوعية لهذا البلد؟ ما الضوابط المفروضة لتطبيق سياسة العزل والتحصين الذاتي؟

ولا يقل الفصل الثاني الذي يحمل عنوان "أسس النهضة اليابانية ثورة الإصلاحات في عهد الميجي" عن سابقه، ليس فقط من حيث زخم الأسئلة التي يثيرها، ولكن أيضاً في المشيرات التي يحملها: ما طبيعة الأسس التي ارتكز عليها البناء النهضوي الياباني؟ ولماذا وصفت إصلاحات الميجي بالـ "ثورية"؟ ما الذي ميّز الميجي عن غيره حتى أصبح "أيقونة" في تاريخ نهضة الأمة اليابانية؟ ما السياق العام الذي حكم فلسفته الإصلاحية المفترضة؟ ثم، هل انطلق من الإرهاصات التي من المفترض أن يكون الفصل الأول قد أشار إليها؟، أم أنه بنى نموذجاً إصلاحياً قائماً على عناصر أخرى يملها سياقه الزمني (القرن التاسع عشر) دون الاعتماد على تاريخ البلاد وقيمها وتقاليدها؟

وبالعودة إلى المباحث التي تناولها الفصل الثاني، فإننا نتساءل عن دور المعرفة في نهضة الدولة اليابانية وتطورها؛ وعن طبيعة المعرفة التي كانت سائدة في ذلك الوقت؟ فهل هي معرفة أحادية الاتجاه أم منظومة معارف شاملة وعامة تجسّد مقومات النهوض والارتقاء؟ وعند الإشارة إلى المبحث الثاني من هذا الفصل، والذي أطلق عليه الباحث عنوان: "منهج استنبات التكنولوجيا والاستفادة من الغرب" فإنه يعطينا فكرة مركزية تركز على حقيقة استفادة اليابان من الغرب "المتقدم" في المجال التكنولوجي، لكن الاستفادة لم تتوقف عند عتبة النقل الساذج أو الاستهلاك المباشر للمنتجات الغربية، لأن لفظة "استنبات" تُشير إلى إعادة "زراعة" التكنولوجيا على أرض اليابان والجهد المبذول لتطويعها لتحمل هوية يابانية، لا ريب أن هذه الفرضية تقودنا إلى التساؤل عن طبيعة الفكر الإصلاحي الذي امتلك هذه الرؤية "التبئية" للتكنولوجيا الغربية، ونتساءل كذلك عن مدى نجاح اليابان في مساعيها تلك؟ ويقودنا المحور الثالث من هذا الفصل إلى التساؤل عن دور اليابانيين في نهضة مجتمعهم، لاسيما أن عنوانه يجعل الإنسان فاعلا رئيسا في النهضة وحاملا للمعنى فيها.

أما الفصل الثالث: "رهانات التفكير في النموذج الياباني" فله دلالات عديدة ويشير إلى شكل من أشكال التقييم الشامل والاستنتاج العام حول التجربة اليابانية؛ لاسيما وأن عنوان أحد مباحث هذا الفصل يشير إلى: موضوع الوعي الحضاري بشروط النهضة، وهو موضوع يدل على أن للنهضة وعي أو فلسفة تؤسس لها، وهو افتراض زكاه المبحث الثاني من هذا الفصل، الذي أشار إلى الثقافة والقيم في معركة النهوض، قبل أن يُختتم الكتاب بالعنوان: "آفاق التفكير في النموذج النهضوي" الذي يشير إلى مناقشة عامة للتجربة اليابانية ومحاولة مقارنة نجاحها بالواقع المجتمعي والثقافي المعاش في الدول العربية والإسلامية التي يتنافس الباحث هواءها.

وبشكل عام، فإن الفرضيات التي شكلتها الملاحظة الفائضة للمشيريات الطافحة على الكتاب، والقراءة الأولية لتصميمه وتوزيع فصوله ومباحثه الأساسية والفرعية تسمح لنا بإثارة عدد من الأسئلة: هل تستحق هذه التجربة أن تكون نموذجا يُحتذى بها في التنمية؟ هل هي تجربة ناجحة بكل المقاييس فعلا؟ أم لها ما لها وعليها ما عليها؟

2- في أهم مضامين الكتاب

أعاد الباحث في مدخل هذا الكتاب طرح السؤال القديم والمتجدد: لماذا تخلف العرب وتقدم غيرهم؟ ليعيد تقييم حركات النهضة العربية التي تباينت مواقفها بين من استخف بهذه الذات وبين من اعتر بمكانتها من خلال إبراز أصولها التراثية والأخلاقية وإنجازاتها العلمية، لكن غالبية رواد النهضة؛ -

وبحسب الباحث- سعوا إلى أنموذج الأمة اليابانية من خلال؛ نجاح بعثاتها العلمية وبروز قوتها العسكرية والاقتصادية والسياسية، لاسيما خلال فترة حكم الميجي التي تميزت بقدرة الدولة على استيعاب المعرفة والعلوم الحديثة بسرعة، ومع ذلك، فإن نهضة اليابان لم تبدأ مع فترة الميجي في القرن التاسع عشر، بل "استندت على خلفية فكرية عميقة وطويلة بدأت منذ القرن السادس عشر" (بونعمان، 2014، ص 14) وتحدث الباحث عن الكتابات المختلفة التي تناولت التجربة اليابانية ونقدها، وصنّف مقارباتها بين انبهارية؛ ترى فيما حققته اليابان معجزة خارقة، ورأى أن مثل هذه المقاربات غالبا ما تفتقر إلى الشروط العلمية التي تتطلب أن "لا يُظهر الباحث أي إعجاب بأي تجربة تحديث في العالم، ولا يدعو إلى تبني أي من مقولاتها.."¹ فمثل هذه المواقف الانبهارية المتسارعة ليست سوى مُوضة افتتحت إلى الغوص العميق في الخلفيات التاريخية التي أنتجتها. وهناك - بالإضافة إلى المقاربات الانبهارية- مقاربات أخرى تسمى "التبسيطية الاختزالية"، يتصوّر أنصارها أن مآزق التحديث في المجالات العربية يرجع بالأساس إلى "ضعف التكوين العلمي والتقني الذي يُعد شرط للحاق بالأمم المتقدمة." (بونعمان، 2014، ص 22).

بعد أن استعرض أهم الأدبيات التي تناولت النهضة اليابانية ورفض المقاربتين - الانبهارية والتجزئية- دعا الباحث إلى نموذج أكثر تفسيرية لهذه التجربة، وهو ما أسماه؛ "المقاربة الحضارية المركبة النسبية" (بونعمان، 2014، ص 24)² للوصول إلى فهم تفسيري لهذه النهضة هذا البلد بوصفها نهضة جماعية مبنية على فلسفة إصلاحية راسخة تمتد - على الأقل - إلى القرن السابع عشر، ويقترح هذا النهج مفهومين أساسيين: "مفهوم القدرة الحضارية" أي امتلاك الأمة لخميرة النهوض (الدافعية والوعي والطاقات البشرية...) ثم مفهوم؛ "التمكن الحضاري" الذي يشير إلى التحقق الفعلي لأدوات التنمية ووسائلها. وأبرز ما يميز هذه الأمة من خصائص جعلت نموذجها فريدا ومتميزا، وتمثّل في نظره في تلك "الروح الإبداعية والنفس التجديدي والعقلية الثورية التي تميزت بها حركة النهضة اليابانية من خلال النموذج النهضوي القائم على ما يسمى "اليابنة jpanisation". (بونعمان، 2014، ص 25).

وفي الفصل الأول للكتاب رأى الباحث أن؛ حركة الإصلاح التي قادها الميجي في القرن التاسع عشر ما هي إلا؛ "ثمرة مقدمات طويلة راكمتها النهضة" حيث أعادنا إلى فترة توكوغاوا (بونعمان، 2014، ص 37) في القرن السادس عشر، التي شهدت دينامية اقتصادية وثقافية، بسبب الاستراتيجيات "الناجحة" التي نفذتها هذه الأسرة الحاكمة وقتها من أجل تحصين الذات اليابانية من التنصير، لذلك تم طرد المبشرين،

¹ نفسه، ص 22

² نفسه، ص 31

وتم الاهتمام بالاقتصاد الياباني وتطوير البنية التحتية، وإحاطة الثقافة الشعبية والفولكلور الياباني بالعناية.

كما ظهرت فئة اجتماعية متميزة من التجار والصّناع، عُرفت في التاريخ الياباني بمصطلح "تَشُونِين"، وكانوا يهتمون بالفن، والموسيقى، والشعر، والفن التشكيلي، والتفتح الثقافي، والمصارعة... وشهد عهد حكم أسرة توكوغاوا اهتماما متزايدا بالتعليم والمعرفة، فظهرت مدارس "التيراكوريا"، (بونعمان، 2014، ص 46) ودور النشر، وتم توفير بيئة قارئة ممتًا سهّل في المراحل القادمة استنساخ المعارف الغربية وإعادة تكييفها وإدماجها، لاسيما أن حركة الترجمة شهدت هي الأخرى نشاطا كثيفا، وأُسِّست لها معاهد خاصة، وانتشرت تعاليم الكونفوشيوسية والبوذية في جميع أنحاء اليابان ولم تضق بهما الأسرة الحاكمة ذرعا. كما تمّ الاهتمام أيضا بالتكوين العسكري، وفي خضم هذه الإصلاحات المبكرة ظهرت بعض الحركات مثل حركة "مُحبي اليابان" أو واكاكوشا waga kusha يمثلون؛ مجموعة من الإصلاحيين طوال فترة توكوغاوا، تعاليمهم مستمدة من مبادئ "الشنتو" shinto التي تمجّد الأرض اليابانية، وتقّدى الامبراطور إلى درجة تأليهه.

تميزت اليابان بكونها دولة منفتحة على العالم الغربي في حدود ما ينفعها، ولكن عندما شعرت أن التغريب يُهدّد كينونتها وشخصيتها الحضارية؛ اختارت طواعية العزلة عن العالم الخارجي خلال الفترة (1637 - 1753) ممّا أتاح لها تطوير قواها الذاتية ووحدتها القومية وثقافتها الخاصة، فولّدت العزلة الانسجام بين مكونات المجتمع الياباني، بينما شكّل النقص الحاصل في الموارد الطبيعية دورا رئيسيا في التوجه نحو الاستثمار في الإنسان "بوصفه القاعدة الصلبة لكل إصلاح وتغيير إيجابي يهدف إلى تجاوز الفجوة الحضارية مع الغرب" (بونعمان، 2014، ص 70).

تم استهداف العنصر البشري من قبل الجهاز البيروقراطي الحاكم (الشونوغون) للبحث عن الكفاءات الشخصية ووضع الشخص المناسب في مكانه المناسب لزيادة نجاعة الأداء في المؤسسات والأدوار والوظائف، وتمّ تخليق الحياة السياسية، لاسيما بعد القطيعة مع المحسوبية والزبونية، كما ظهرت خلال فترة العزلة الطوعية في اليابان؛ "حركة الدراسات القومية" وكان من أبرز أهدافها؛ تنقية اللغة اليابانية من المفردات الدخيلة، والاهتمام بكلاسيكيات الأدب المحلي، وإذكاء الروح القومية لدى المواطنين، وذلك برفع شعارات من قبيل؛ "الشعب الياباني سليل للآلهة التي خلقت الكون"، "البيت الإمبراطوري من سليل آلهة الشمس..." (بونعمان، 2014، ص 73). وانغرست هذه المقولات في أذهان الناس حتى آمنوا بها.

ويتناول الفصل الثاني من الكتاب "أسس النهضة اليابانية ثورة الإصلاحات في عهد الميجي" وتحدث فيه الباحث عن التحديات التي واجهت هذه الأمة، لاسيما في الفترة: (1853 – 1867) التي كانت تعتبر الأخطر في تاريخ اليابان الحديث، في ظل الضغوط التي تتعرض لها البلاد من القوى الاستعمارية العظمى، وتحديدًا من الولايات المتحدة الأمريكية، حتى أن "الكومونودور الأمريكي بيرى وجّه إنذارًا إلى اليابانيين بتاريخ 14 تموز 1853 قضى بفتح الموانئ اليابانية فوراً أمام الملاحة الدولية، سلماً أو بالقوة" فواجه الشوغون وقتها موقفين كلاهما مُرّ؛ إما انتصار لكرامة الأمة اليابانية وإعلان الحرب على الولايات المتحدة الأمريكية، أو أنه سيتعرض لغضب الشعب إذا امتثل لأوامر أمريكا وانصاع لها، ولكن اختار الشوغون في النهاية الانصياع لأوامر الولايات المتحدة الأمريكية، نتيجة لذلك؛ أبرمت اليابان مجموعة من الاتفاقيات المجحفة والمذلة، وظهرت في خضم ذلك تمردات داخلية تائرة ضد سلطة الشوغون، الذي أعلن أمام الإمبراطور وأمام الشعب عدم كفاءته، وبالتالي تنازل سلمياً عن الحكم للإمبراطور سنة 1868 (بونعمان، 2014، ص 78).

وفي مواجهة الظروف الصعبة التي مرت بها اليابان خلال القرن التاسع عشر، تحركت "الآلة الفكرية" لهذا البلد من خلال مشاركة المثقفين في مناقشة القضايا العامة والمصيرية لـ "الوطن" لتجنب بلادهم الاستسلام والرضوخ للقوى الغربية، و"اختار اليابانيون تصليب الجبهة الداخلية وتماسكها بحيث تعجز القوى الأجنبية على اختراقها" (بونعمان، 2014، ص 78)، وانتهت عزلة حكم أسرة توكوغاوا بسلام، كما تم الالتفاف بقوة حول الإمبراطور الميجي والانخراط الجاد معه في بناء مجتمع حديث قادر على المجابهة على جميع المستويات (العسكرية، السياسية، والاقتصادية، والثقافية، إلخ).

ومن الشعارات التي رفعت في هذه المرحلة: "المجد للإمبراطور، وليطرد البرابرة" (بونعمان، 2014، ص 81). وفي هذا السياق، وصل الفتى موتسوهيتو Mutsuhito (1852 – 1912) إلى السلطة في الأيام الأخيرة من عام 1867 ولُقّب بالميجي Meiji أي؛ المصلح المتنور أو صاحب السلطة العادل. ويرى الباحث أن إصلاحات الميجي يمكن اعتبارها إعادة لمركزية اليابان بقيادة الإمبراطور بدل الشوغون" حيث تميزت فترة حكمه بإصلاحات مهمّة مسّت جوانب مُتعددة كالسلطة (تبني المقاربة التشاركية في اتخاذ القرارات)، والمساواة بين اليابانيين على الرغم من الحفاظ على التسلسل الهرمي الاجتماعي (بونعمان، 2014، ص 84). (لا فرق بين الأعلى والأدنى) والعسكرية (السعي لتوحيد السلطتين العسكرية والمدنية)، وأكثر من ذلك في مجال التعليم (السعي لاكتساب التعليم والتكنولوجيا الحديثة من أي مكان في العالم واستخدامها لبناء ركائز الإمبراطورية اليابانية).

وقدم الباحث وصفا لمجموعة من التدخلات التي حدثت في عهد الميجي، مثل: إلغاء المقاطعات لصالح ظهور البرلمان (الدّايت)، وإصدار قانون بفرض إلزامية التعليم، كما أشار إلى الدور المهم الذي لعبته فئة الساموراي، التي تتمتع بخبرة كبيرة في الجيش والإدارة والاقتصاد، ركز دعاة الإصلاح في اليابان على ثلاثة محاور رئيسية؛ الأول هو بناء جيش حديث جرار، والثاني إحداث تغيير جذري في قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، والثالث هو الحفاظ على الهوية اليابانية. (بونعمان، 2014، ص 90). وكان شعار النهضة في ذلك الوقت "التكتيك غربي والروح يابانية" وظهرت "الكوكوتاي" وهي حركة إيديولوجية قومية سعت إلى ترسيخ الروح القومية في المجتمع الياباني.

وانتقل الباحث للحديث عن المعرفة كأساس للنهضة والتحرر؛ مثل الرهان على الجانب المعرفي في البناء الحضاري أحد المرتكزات الأولى لنهضة اليابان في عصر الميجي، حيث سخّرت الدولة كل الوسائل الممكنة من أجل تحسين جودة التعليم، لذلك "استعانت في البداية بالأطر الأجنبية والتدريس باللغات الأجنبية لكنها سرعان ما أحلت المدرس الياباني محلّ الأجنبي واللغة اليابانية محلّ اللغة الأجنبية في لغة التدريس" (بونعمان، 2014، ص 101). وتمّ وضع البنين التربوي بأكمله منذ سنة 1886 ثم شُرع في تفعيله من خلال تخطيط المدارس وإدخال مقرر التربية الأخلاقية تحت مسمى الشوشين shushin (بونعمان، 2014، ص 96). وهكذا كانت السياسة التعليمية والتربوية نشطة بشكل مكثف في عهد الميجي وشدّت إيديولوجيتها على ترسيخ الروح القومية في المجتمع، وتمجيد الإمبراطور، والحفاظ على الهوية، ورفع شعار: "لن يكون هناك طفل جاهل، أو أسرة جاهلة أو قرية جاهلة في جميع أرجاء اليابان" (بونعمان، 2014، ص 97).

وتحدّث الباحث - كذلك - في الفصل الثاني عن طريقة استنبات التكنولوجية والاستفادة من الغرب، حيث عمل اليابانيون على الاستفادة من التطور الكبير الذي حققه المجتمع الغربي من خلال إرسال بعثات طلابية إليهم، و استقدام خبراء ومدرسين؛ تم منحهم حصانة كبيرة، يقول: "ودفعوا لهؤلاء الخبراء والأساتذة الأجانب رواتب مرتفعة تفوق أحيانا أجور الوزراء اليابانيين" (بونعمان، 2014، ص 124). كان الرهان من خلال هذه السياسات؛ نقل المهارات والخبرات الأجنبية المتقدمة إلى اليابان وتمليكها للعناصر الشابة، وما يميز التجربة اليابانية أنها أصرّت على إدخال التعديلات والتغييرات الجزئية أو الكلية على التكنولوجيا الغربية بعدما تم استيعابها. فكان الإنسان - بهذا - أعظم اكتشاف لليابان، حيث إن "كل يد ينبغي أن تعمل" وفي هذا الصدد أشار "أدوني رايشاور" مؤلف كتاب: "اليابانيون" عن سر نهوض اليابان بالقول: "بأن سر نهوضها شيئان، وهما؛ إرادة الانتقام من التاريخ وبناء الإنسان الذي كرسه نظام التعليم والثقافة" (بونعمان، 2014، ص 128).

وفي الفصل الثالث من الكتاب، تحدث الباحث عن رهانات التفكير في النموذج الياباني، مستحضرا سرّ نجاح اليابان الذي يعزوه إلى حفاظ البلاد على أصالتها، وإلى تمسّكها بتراثها الثقافي، وعدم تخلّيها عن كينونتها لصالح القيم الغربية، وفي هذا السياق لمّح إلى الفرق الجليّ بين تعامل المسلمين مع الغرب وتعامل اليابانيين معهم؛ حيث تشبث المسلمون بالقشور وتركوا اللب، على عكس اليابانيين الذين ركزوا على اللب بدلاً من القشور واستندت تحليلاته في هذا الفصل عموماً إلى أفكار مالك بن نبي، الذي قال: "إن اليابان وقف مع الحضارة الغربية موقف التلميذ ووقفنا منها موقف الزبون، إنه استورد منها الأفكار خاصة، ونحن استوردنا منها الأشياء خاصة... إن اليابان كان خلال سنوات (1868 – 1905) ينشئ حضارة وكنا نشترى بضاعة حضارة، فكان البون شاسعاً والخلاف جوهرياً" (بونعمان، 2014، ص 145).

وفي ختام الكتاب تناول آفاق التفكير في النموذج النهضوي، ملمحاً إلى اعتبار الثقافة أساس التنمية، اندمج النموذج الياباني مع النسق الرأسمالي، لكنه احتفظ بمنظوره الخاص حول العمل والمجتمع، وقد عبرت عن ذلك ثورة الميحي، التي أسّست الاندماج الفعلي الإيجابي في النسق الكوني دون التخلي عن الأسس الثقافية، وركائز الهوية اليابانية، في وقت يقدّس فيه "العربي" الوافد ويحتقر الموروث، وقد وجه الباحث نقداً كبيراً للعقلية العربية التي تعيش تقهقراً حضارياً واضحاً "فالعقل العربي مصاب بالكساح أهمها تكريس العقل باتجاه أعمال الوظيفة النقلية بدل الطاقة النقدية التحريرية" (بونعمان، 2014، ص 185). فكان أن تحول العقل العربي إلى "حاوي فوضوي" كما انتقد تجارب النهضة العربية التي اختزلت مشكلة "التخلف" ومسار "التنمية" لامتلاك القوة العسكرية لردع الاستعمار والتدخل الأجنبي بعقلية عسكرية غارقة في عبادة القوة، هذه الأنظمة الاستبدادية تكدس الأسلحة فقط في المخازن وتغرق مالية الدولة بالمدىونية وإهدار الموارد. كما استند في هذه الأفكار إلى أقوال مالك بن نبي الذي لمّح إلى أن "أزمة العالم الإسلامي ليست أزمة الوسائل وإنما أزمة الأفكار" (بونعمان، 2014، ص 176). ونبه إلى فكرة "توطين العلم" وهو مفهوم طرحه رشدي راشد قبله، مُوضحاً أن العلم هو السبيل الحقيقي لتحقيق النهضة.

3- في القيمة المضافة لهذا الكتاب

رغم أن إصدار الكتاب قديم نسبياً (2014)، إلا أن أطروحته لا تزال تحتل مكانة مهمة لاعتبارات تتعلق من ناحية بالتجربة النهضوية لليابان، التي وجدت في تراثها بذور النهوض، لذلك اهتمت بثقافتها الشعبية واعتبرتها جزءاً من هويتها ومقوماً من مقومات التنمية، وعلى الرغم من أن المجتمع الياباني كان يقوم على التراتبية والهرمية الاجتماعية، إلا أنه نجح إلى حد كبير في تكييف المواطنين مع فلسفة التنمية وجعلهم على اختلاف أصولهم وانتماءاتهم الإثنية والطبقية يشعرون بقيمة الانتماء إلى "أمة اليابان".

ومن ناحية أخرى "برغماتية" ونظراً للأوضاع غير المستقرة التي تعيشها معظم المجتمعات العربية والإسلامية بسبب الحروب والصراعات الإثنية والمذهبية، وضعف ثقافة حقوق الإنسان في عدد من دولها، فإن العودة إلى الأبحاث التي تتناول التنمية وتجارب النهوض عبر العالم أمر يفيد المواطن والمسؤول على حد سواء. لذلك رأينا أن الكتاب يستحق إعداد قراءة في أطروحته، لنشر فوائده، وأيضاً لتطعيمه ببعض التجارب التنموية الأخرى التي انخرطنا في دراستها منذ مدة، كالتجارب التنموية في الصين، والهند، والبرازيل، وتركيا وغيرها.

لقد تبين من هذه التجربة أن التنمية مشروع دولة، تتجلى بالإرادة السياسية القوية وفق رؤية متكاملة وواضحة، ثم تنزل عمودياً إلى المواطنين عبر مؤسسات الدولة المختلفة - لاسيما المدارس والجامعات- لتصبح قاعدة وأسلوب حياة داخل المجتمع. وقد لا يكون ذلك ممكناً دون مراعاة تكييف برامج التنمية مع الثقافة المحلية والهوية الجماعية، فعنصر التكييف يمكن اعتباره من بين أهم ما ركز عليه البنين التنموي لليابان كونه يجعل الإنسان البسيط ينخرط بكامل إرادته في فلسفة التنمية ويصبح قادراً على العمل وفق رؤية هذا المشروع التنموي أو ذاك، فيصبح الإنسان فاعلاً أساسياً فيها. وهذه الجزئية عنصر تشترك فيه التجارب الناجحة عبر العالم، كون الإنسان هو أساس النهوض الحضاري المنشود لأي أمة من الأمم.

إن أطروحة الكتاب هي في العمق، رد على من يقر بأن النهوض يتم بالقطيعة التامة مع التراث، وانتهاج سياسات التحديث المستوردة وإصاقها على المجتمعات المحلية دون مراعاة للثقافة الشعبية والهوية الجماعية، ورد - كذلك- على من يرى أن الحداثة الغربية نهضت على أساس القطع مع التراث والثقافة الشعبية، إن الغرب الحدائي إبان عصر ازدهاره عاد إلى التراث اليوناني الكلاسيكي ونهل منه، كما استفاد عبر اكتشافاته الجغرافية من الحضارات الأخرى، كما أبرز ليفي ستراوس في دراسته حول (العرق والتاريخ) حيث وصف فيها الحضارة الغربية بكونها ذات تاريخ تجميعي، في مقابل المجتمعات ذات التاريخ الساكن، (LÉVI-STRAUS ; 1973) هذه الثقافة التجميعية لدى الغرب جعلتهم يستفيدون من نتائج الثقافات العالمية ومنهم المسلمون ولاسيما في عصر النهضة الغربية (Asmaa T. Mohamed and Attia) (2021 ELKollaly).

ونجد دراسات أخرى لتجارب النهضة أثبتت أرقامها وإحصاءاتها الكمية نجاحاً كبيراً في تحقيق أسباب التقدم الحضاري رغم المشكلات التي واجهت انطلاقها، والتحديات التي وقفت وما زالت تقف في طريقها، ونشير هنا على سبيل المثال إلى إمكانية الاستفادة من التجربة النهضوية لدولة البرازيل، خاصة في الجانب المرتبط بالتنمية الاجتماعية social development، حيث برعت في تطوير سياسات وبرامج ذات أبعاد

اجتماعية لمعالجة ملفات الفقر والتباين المجالي والتراتب الهرمي الاجتماعي (صدفة محمد محمود، 2014).

بالإضافة إلى النموذج البرازيلي يبرز نموذج آخر في الهند والصين وجميعها من الدول المؤسسة لمجموعة "البريكس"، الاقتصادية؛ وأبانت نتائج البحث في التجربة التنموية بالهند عن نجاح كبير قياساً بظروف هذا البلد السياسية والتاريخية وبحجم السكان الذي يدنو من مليار ونصف، (أيمن يوسف و ووائل أبو حسن 2015)، أما التجربة الصينية فهي رائدة صناعياً ويمكن الاستفادة منها أيضاً على المستوى الزراعي، خاصة أنها قامت بمشاريع ضخمة لتأمين الاحتياجات الضرورية التي تكفي سكان هذا البلد الذي يدنو من مليار ونصف إنسان، وأهم هذه المشاريع بالطبع سد الممرات الثلاثة الذي يعد أكبر سد هيدروليكي في العالم تم تشييده على نهر اليانغتسي، بالإضافة إلى المشروع المائي الضخم المتمثل في نقل الماء من الجنوب الريان إلى الشمال الضمان، مما أتاح للصين بناء أساس زراعي قوي، بالإضافة إلى ذلك، شهدت هذه البلاد إقلاعا اقتصاديا ضخما، وفرت له الدولة كل الوسائل الممكنة لإنجاحه رغم حجم التحديات الداخلية والخارجية التي تواجه الصين (أحمد فاروق عباس، 2019).

والخلاصة هي أن نهضة أي بلد تربط أساساً بوجود تصورات ورؤى تنموية واضحة، يتقاسمها الجميع، بمن فيهم القائمون على مراكز صنع القرار والشركات والمؤسسات والباحثون والتقنيون والمواطنون العاديون، وينخرط الجميع في سلسلة من الإصلاحات الفردية والجماعية، وترتكز على خصائص ثقافة المجتمع وتحافظ على هويته وشخصيته الثقافية، وهي في سعيها لتحقيق التغيير المنشود منفتحة في حدود "النفعي" على التجارب الأخرى لتستمد منها ما يفيدها في نهضتها دون أن يخل الانفتاح على مقومات الذات الجماعية. والشخصية والقيم الأصيلة للمجتمع.

خاتمة

في ظل الوضع الصعب الذي تعيشه معظم المجتمعات العربية والإسلامية، لا بد من إعادة النظر في العديد من القضايا الملحة ذات الأولوية، بما في ذلك نظام التأليف وطبيعة إصدارات المراكز البحثية في مجتمعاتنا. ويجب أن نتساءل عن مدى قيمتها وأهميتها للإنسان والأجيال القادمة. هذه الفكرة تدفعنا للربط بين العمل البحثي والأهداف المجتمعية، فما لم يكن هدف البحث هو الارتقاء بالمجتمع إلى الأفضل، فالعمل عليه ما هو إلا مضيعة للوقت والجهد. كما قال عبد الباسط عبد المعطي منتقدا بعض الاتجاهات النظرية في العلم.

وفي هذه السياق، يمكن تصنيف هذا العمل على أنه بحث في تجربة رائدة يمكن أن تفيد المجتمعات "التي تعاني من تأخر حضاري وتنموي" لأنه يحتوي على مواقف ورؤى وتحليلات وصفية لتجربة نهضة أمة اسمها اليابان، والعمل في النهاية يظل جُهداً فردياً محموداً يعود بالنفع على القارئ عموماً والقائمين على القرار السياسي والسيادي تحديداً (طُهارة التَّمنية) لأخذ العبر من هذه التجارب والاستفادة من نتائجها أملاً في أن تقودهم شعلة الغيرة على خلق وإبداع نماذج خاصة تنطلق من صميم المجتمع وثقافته وتاريخه، منفتحة على التجارب العالمية الناجحة واستلهام العناصر المفيدة لبناء الركائز والمعالم الأساسية للتقدم والنهضة، لاسيما أننا نعيش في فترة تاريخية عصيبة يعاني فيها الجسد العربي والإسلامي من آهات التمزقات المذهبية والطائفية ويعاني منها العقل نوعاً من الضعف، وتعيش فيه العديد من المراكز البحثية التهميش، وحيث أن الشعوب التي نهضت - وتجربة اليابان خير دليل - إنما لإيمانها بقدرة العنصر البشري على تجاوز الإكراه الذي فرضته الضرورة الجغرافية الصعبة والموارد الطبيعية النادرة، فكان الاستثمار في الإنسان نعمة بوأت اليابان موقعا حسنا كأمة متقدمة.

المراجع الداعمة للمراجعة

- أيمن يوسف و ووائل أبو حسن 2015 التجربة النهضوية الهندية (قراءة تحليلية نقدية في التطور التاريخي، المظاهر، المجالات الحيوية، المعيقات)، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، بيروت 2015
- احمد فاروق عباس التجربة التنموية في الصين الواقع والتحديات، 2019، <https://jsec.journals.ekb.eg/>
- عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، مجلة عالم المعرفة العدد44، 1981
- صدفة محمد محمود، التجربة النهضوية في البرازيل (دراسة في أبعاد النموذج التنموي ودلالاته)، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، بيروت 2014
- Asmaa T. Mohamed(a) Prof. Attia ELKollaly, *L'apport de la civilisation Islamique dans l'héritage*, Scientific Journal of Faculty of Arts 10 (1) 2021
- LÉVI-STRAUSS, *Race et histoire*, UNESCO PARIS 1973

The Politics of the Veil¹

Joan Wallach Scott

سياسة الحجاب

جوان ولاش سكوت



Reviewed by: Dennis O. van Dijk



* Faculty of Theology and Religious Studies

KU Leuven

d.o.vandijk@outlook.com

مراجعة: الأستاذ دينيس فان دايك²

* كلية اللاهوت والدراسات الدينية، جامعة لوفان في بلجيكا

Date received: Jan 11, 2024

Date revised: Jan 23, 2024

Date accepted: Mar 5, 2024

DOI: 10.5281/zenodo.12549454

جوان والاش سكوت، سياسة الحجاب، مطبعة جامعة برينستون، نيوجيرسي، 2007. مقدمة + ص 208.

Joan Wallach Scott, *The Politics of the Veil*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.

xii + 208 pp.

ISBN 978-0-691-12543-5

¹ To cite this article:

Dijk, Dennis O. van, Review of Joan Wallach Scott's Book: *The Politics of the Veil*, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, Vol. 1, Issue 1, June 2024, 319-324.

دينيس فان دايك، مراجعة لكتاب جوان ولاش سكوت: سياسة الحجاب، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، مج. 1، ع. 1، يونيو 2024، 319-324.

² حاصل على الماجستير البحثي من جامعة أمستردام في هولندا، وماستر في الأدب والثقافة من جامعة ليدن في هولندا، ويحضر ماستر آخر في الأديان العالمية والدراسات الإسلامية من جامعة لوفان في بلجيكا.

Over two decades have passed since the release of John Wallach Scott's seminal work, *The Politics of the Veil*, in 2007. In this enduring piece, Scott explores the intricate discourse surrounding the Islamic veil/headscarf, a topic that has consistently fueled heated debates in France since the late 1990s. The relevance of Scott's work remains unquestionable, as it continues to resonate amidst a backdrop of significant global developments. The landscape has been marked by pivotal events such as the emergence of the Islamic State of Iraq and Syria in 2014, the profound impact of the Charlie Hebdo shooting in 2015, the implementation of travel restrictions targeting citizens from predominantly Muslim nations by the Trump administration, the controversial Qur'an burnings by right-wing extremist quasi-politicians leading to the Turkish blockage of Sweden's NATO membership, and, most notably, the ongoing migration crisis. The latter has seen a substantial influx of both economic migrants and refugees into various European nations, intensifying an already polarized political debate. Within this evolving context, in the summer of 2023, on the cusp of a new school year, France again found itself at the center of global attention, as President Emmanuel Macron announced a policy that banned Islamic Abayas in public schools, a move that immediately resulted in the expulsion of 90 French schoolgirls. As we navigate these contemporary developments, John Wallach Scott's enduring work beckons for a renewed and thoughtful reconsideration.

In this work, Scott poses the fundamental questions: "Why the headscarf? What is it about the headscarf that makes it the focus of controversy, the sign of something intolerable?" (3). The simplistic answers offered by French politicians and some feminists posit that the veil is an emblem of radical Islamist politics and that it symbolizes the oppression of women. Intertwined with these notions is the issue of the perceived threat of communalism to French universalism, its celebrated antithesis. French universalism insists that the sameness of all individuals forms the basis of equality. Hence, France strives for the eradication of differences by assimilating its citizens into a singular culture and political ideology, namely that of French republicanism. The origins of this paradigm trace back to the French Revolution of 1789 when the walls of monasticism were both literally and symbolically dismantled, paving the way for the emergence of French secularism, known as *laïcité*. This concept signifies the separation of church and state, safeguarding individuals from the intrusion of religious influence by relegating it to the private sphere. In this light, Muslim headscarves are viewed as a violation

of *laïcité* and everything that France stands for. But Scott contends that this surface analysis does not provide a comprehensive understanding of the issue. To unearth the roots of this complex matter, she undertakes a Foucauldian analysis of the political discourse within the French republican framework, probing issues of racism, gender, and sexuality.

Before delving into this examination, Scott guides us through three pivotal moments in the emergence of the *affaires des foulards*—in 1989, 1994, and 2003. The first incident unfolded on October 3, 1989, when three Muslim girls, who staunchly refused to remove their headscarves, were expelled from a middle school near Paris by principal Eugène Chénier, invoking the principle of *Laïcité*. According to Chénier, *laïcité* was not merely a conceptual framework but an inviolable and transparent principle, a foundational element of republican universalism, with the school serving as its cradle—an environment in which the values of the French Republic were nurtured and ingrained. The clash between the three girls and the principal rapidly escalated into a media sensation, tapping into the broader issue of growing societal unease concerning the place of former colonized migrants from the Maghreb countries within French society. As the controversy unfolded, voices of moderation and reason gradually receded, overshadowed by mounting hysteria fueled by media manipulation and culturally insensitive “intellectuals.” This state of affairs persisted until November 27 when the Conseil d’État ruled that the wearing of symbols of religious affiliation by students in public schools was not inherently incompatible with *Laïcité*, as long as these symbols were neither ostentatious nor polemical, did not involve proselytism, and did not infringe upon the liberties of other students. Given the vagueness of these criteria, the council concluded that teachers and school administrators were best equipped to interpret and enforce these guidelines.

After a period of relative calm, in 1994, Chénier, who had since leveraged his career on the backs of the three girls and had now become a representative of the center-right party, Rassemblement pour la République (RPR), initiated another crusade. This time, he proposed a bill with the objective of banning all “ostentatious” signs of religious affiliation. On September 20, 1994, the Minister of Education, François Bayrou, issued a decree prohibiting such signs in public schools. Bayrou argued that certain symbols inherently constituted acts of proselytism. 69 girls were expelled, and the controversy once again subsided. Fast forward to 2003, in the aftermath of 9/11 and during the zenith of the right-wing extremist Front

National's influence in 2002. At this juncture, the Minister of the Interior, Nicolas Sarkozy, mandated that Muslim women must pose bare-headed for official identity photographs. This reignited calls to outlaw headscarves in public schools, prompting President Jacques Chirac to establish the Stasi commission to explore the feasibility of enacting a law. The media's attention shifted to the "rebellious" sisters Alma and Lila Lévy, both converts to Islam. Their case held particular interest because they hailed from a background steeped in *laïcité* values and experienced no familial pressure to wear the hijab; quite the opposite. Since the argument of oppression did not apply in this instance, their case was wielded to illustrate that Islam had the potential to supplant even a secular upbringing. In March 2004, the headscarf ban in public schools became law, and enforcement commenced in October of the same year. This legislative action effectively cast those practicing Islam as outsiders to the French way of life.

Scott's analysis highlights that within the discourse of French republicanism, the veil is often viewed through a lens tinged with racism. Erecting a barrier against the wearing of the veil not only serves to distinguish Islam but also to underscore the differences embodied by Arab and Muslim communities. It becomes a means of asserting the presumed superiority of French "civilization" amid a rapidly evolving global landscape. This colonialist perspective inevitably intersects with the concept of *laïcité*, creating a stark juxtaposition between French secular and egalitarian progressiveness and a portrayal of Muslim communities as entrenched in religious fundamentalism, oppression, and inequality. Advocates of the headscarf ban often positioned themselves as champions of emancipation, contending, despite contradictory evidence, that girls wearing headscarves were either victims of familial pressures or manipulated by radical political Islamists. In contrast, the girls themselves and many opponents of the law argued that the headscarf may indeed represent an expression of individual conviction. However, lawmakers steadfastly maintained that this could not logically be the case. They asserted that, by definition, the headscarf symbolized submission, a renunciation of individuality, and an unequivocal declaration of one's primary allegiance to communal norms and obligations. Opposing the headscarf ban was construed as a challenge to the republic's immutable principles, a perceived threat to the very existence of the nation. What particularly struck Scott, however, were the "sexual connotations" inherent in the

language used by lawmakers and, consequently, the complex sexual implications intertwined with the entire issue.

The law that prohibited headscarves in public schools made a clear distinction between acceptable *discreet* signs of religious conviction and unacceptable *conspicuous* signs. Scott astutely directs our attention to the significance of this choice of words. She discerns that when the term “conspicuous” is applied, particularly in relation to a woman’s body, it carries connotations of erotic provocation. In contrast, “discreet” suggests neutrality and a lack of attention-seeking behavior, almost asexuality. This linguistic dichotomy not only reinforced the law’s philosophical disapproval of headscarves as a violation of *laïcité* but also subtly hinted at unacceptable sexual undertones. The law implied that there was something sexually amiss about girls wearing headscarves, a paradox where both too little and too much was being revealed. But in what way was there “too much”? According to the girls wearing headscarves, it was a symbol of modesty and sexual unavailability. In Islamic culture, women were perceived as objects of male desire, and modest dress was intended to mitigate any potential arousal. Scott takes a thought-provoking turn, contending that it was not the absence of sexuality, but its presence, that the law was addressing. This presence was emphasized by the girls’ refusal to conform to what was considered “normal” interactions with members of the opposite sex. For French observers, the veil carried a disconcerting sexual connotation stemming from its role in a gender system they perceived as radically different from their own.

Islam’s recognition of the complexities of sexuality revealed more about the limitations of the French system than the French were willing to admit. In this context, Scott references sociologist Farhad Khosrokhavar’s terminology, distinguishing “open” systems from “covered” (e.g., Islamic) ones. This highlights the inherent voyeurism and exhibitionism in open systems where the body’s language centers around accessibility to the opposite sex. The French system of gender relations was not just portrayed as superior but as the sole acceptable way to organize relations between sexes. French republicans regarded the veil as inherently alienating women, not only from their fundamental rights but also from their own sexuality. In a provocative twist, Scott suggests that the ultimate aim was to bring Muslim women in line with their French counterparts, granting them the freedom “to display their bodies and experience the joys of sex—as French society (women and men) understood them” (162).

Interestingly, before their ideological clash with Islam, many French feminists criticized their society's sexual exhibitionism for objectifying women, reducing them to mere physical bodies. However, amid the fervor of the headscarf controversy and a surge in nationalist sentiment, these concerns were temporarily sidelined. Equality became synonymous with sexual liberation, which, in turn, was equated with the visibility of the female body, prompting many French feminists to champion the emancipation of Muslim women.

Scott's analysis of the headscarf debate and its relation to *laïcité* undeniably exposes the absurdity surrounding this contentious issue. Through her meticulous examination of historical events fueling this debate, she reveals the vulnerabilities in French republicanism's resolute universalist agenda. However, within her exploration of the veil's sexualization, Scott occasionally leans toward an overly polarizing perspective. While she defends this polarization as an examination of "idealized" gender systems and their representation (154), it ultimately creates a stark dichotomy. Women are portrayed as either catering to the 'male gaze' with revealing attire or adopting complete coverage, leaving little room for nuanced expressions of identity. This polarization mirrors Scott's own position within the debate, firmly rooted in a specific political spectrum. Nonetheless, despite the book's publication date limitations, Scott's work seamlessly intersects with the contemporary context of the migration crisis. The French insistence on preserving "eighteenth-century" *laïcité* principles in the face of a rapidly evolving multicultural landscape remains a pertinent concern. Just as the French Revolution dismantled monasticism's walls to make way for *laïcité*, the current era of multiculturalism challenges the essence of this concept. Our world is evolving, and societies worldwide grapple with inevitable transformations as cultural minorities have the potential to become majorities. Instead of clinging to the ruins of obsolete systems and cultures, a forward-looking approach is imperative. Adapting to an increasingly globalized and diverse world is essential for creating a livable environment for all. This pivotal argument, though not fully developed in Scott's work, underscores the enduring relevance of *The Politics of the Veil*. It serves as a testament to the book's timeless significance, encouraging us to navigate the intricacies of our ever-changing, pluralistic world.

الإسلام والمسلمون في إسبانيا: الواقع والتحديات¹

الدكتور محمد ظهيري

Islam and Muslims in Spain: Reality and Challenges

Mohammed Dahiri



Date received: Jan 11, 2024
Date revised: Jan 23, 2024
Date accepted: Mar 20, 2024
DOI: 10.5281/zenodo.12549597

مراجعة: الأستاذ أحمد أمير محمد فارس *
* كلية الآداب، جامعة لوفان في بلجيكا

Reviewed by:
Ahmed Amir Mohamed Fares (MS)
* Faculty of Arts, KU Leuven
ahmedamir604@gmail.com

محمد ظهيري، الإسلام والمسلمون في إسبانيا: الواقع والتحديات، ط1، مؤسسة أبجد للترجمة والنشر والتوزيع، العراق، 2023.

Mohammed Dahiri, Islam and Muslims in Spain: Reality and Challenges, 1st edition, Abjad Foundation for Translation, Publishing and Distribution, Iraq, 2023.

ISBN: 978-9922-684-83-3

¹ To cite this article:

Fares, Ahmed Amir, Review of Mohammed Dahiri's Book: Islam and Muslims in Spain: Reality and Challenges, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, Vol. 1, Issue 1, June 2024, 325-330.

أحمد أمير محمد فارس، مراجعة لكتاب محمد ظهيري: الإسلام و المسلمون في إسبانيا: الواقع والتحديات، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، مج. 1، ع. 1، يونيو 2024، 325-330.

* طالب دكتوراه في مجال الدراسات العربية في كلية الآداب، جامعة لوفان حول موضوع: مفهوم الكفر في القرآن، تحليل لأنطولوجيا التوحيد في النص القرآني.

مقدمة

إن الحديث عن الأندلس يُثير الكثير من الشجون و الذكريات في أذهان الكثير من المسلمين والعرب، حيث الماضي التليد و مظاهر الحضارة العربية المسلمانية المبدعة التي لم تك حكرا على المسلمين و العرب وحدهم بل ساهمت في بنائها أعراق مختلفة من قوط ورومان وإيبيريين، فضلا عن العرب والأمازيغ سواء كانوا مسلمين، كاثوليكين، أو يهودا في مجتمع مركب ساد فيه التسامح في مراحل معينة واشتعلت فيه نيران التعصب في حقبة أخرى. قُرابة عشر قرون من حضور المسلمين في إسبانيا خلال حقبة زمنية مختلفة، وتحت مسميات مختلفة، عاش المسلمون عصر الإمارة في ظل الدولة الأموية، ثم عصر الخلافة إبان حكم عبد الرحمن الناصر لدين الله، ثم مرحلة ملوك الطوائف، وبدأ ناقوس الخطر يدق بعد انقسام السلطة السياسية للمسلمين في شبة الجزيرة الإيبيرية، لتسقط مدن الأندلس واحدة تلو الأخرى. لكن لا يعني سقوط المدينة ترك كل السكان المسلمين لها، فقد ظهر المسلمون المدجنون ممن خضعوا لسيادة الحكام الكاثوليك، وحاولت كل من دولتي المرابطين والموحدين الحيلولة دون سقوط المزيد من المدن، لكن باءت تلك المحاولات بالفشل حتى سقطت غرناطة آخر معاقل السلطة السياسية للمسلمين في إسبانيا والبرتغال عام 1492.

ورغم ذلك السقوط، استمر وجود المسلمين في إسبانيا ممن لم يهاجروا خلال مرحلة حروب الاسترداد "لأنهم في الأغلب من أهل إيبيريا" الكاثوليكية، فتحولوا من المدجنين إلى لقب الموروسكيين، حيث لم يف الملوك الإسبان الكاثوليك عقب تسلم غرناطة من أبي عبيدالله بعهدهم، الذي تضمن الحفاظ على حقوق المسلمين الدينية والثقافية والمادية، بل قلبوا لهم ظهر المجن وصدرت في بدايات القرن السادس عشر قرارات بمنع استخدام العربية والتسمي بأسماء عربية. وقد عملت محاكم التفتيش وقتئذ بشكل ممنهج على الإبادة الثقافية، وحين قاوم الموروسكيون التنصير القسري بإظهار الكاثوليكية وإخفاء الإسلام تارة، وبالثورة تارة أخرى. وفي الأخير جاء قرار الملك فيليب الثاني بطرد كل الموروسكيين في الفترة ما بين 1609 و1614، لكن هناك من الأدلة التاريخية الحديثة التي تثبت بقاء الإسلام والمسلمين سرا حتى ذاب تماما لوقت متأخر عن القرن السابع عشر ولكن بقيت آثارا له في عادات وتقاليده، بل ولغة أهل إسبانيا خاصة في الجنوب.

عن الكتاب والكاتب

والسؤال الآن، هو ماذا عن الإسلام والمسلمين في إسبانيا اليوم؟ وهذا ما سنبحث عن جواب له من استعراض كتاب البروفيسور محمد ظهيري، أستاذ الدراسات العربية و الإسلامية بجامعة كمبوليتينسي في مدريد، وعضو الأكاديمية الملكية في قرطبة. وقد صدر هذا الكتاب تحت عنوان: "الإسلام و المسلمون

في إسبانيا: الواقع و التحديات"، في نحو 168 صفحة عام 2023 عن دار نشر أبجد العراقية للترجمة والنشر والتوزيع.

يتألف هذا الكتاب من أربعة عشر بابا تتصدرها مقدمة تاريخية عن الوجود الإسلامي في إسبانيا منذ الفتح الإسلامي عام 711 للميلاد حتى سقوط غرناطة في 1492، ومرورا بعصر الانتقال الديمقراطي في إسبانيا في أواخر السبعينات من القرن المنصرم. و كما أشار الكاتب محمد ظهيري إلى التعايش السلمي وتلاقح الحضارات والثقافات المتنوعة الذي أنتج حضارة أندلسية باهرة، تركت بصمتها الجلية في اللغة الإسبانية حيث تحوى في معجمها القشتالية أكثر من 8% من الكلمات ذات الجذور العربية، فضلا عن المعمار المميز البادي في قصر الحمراء بغرناطة، وغيرها من الآثار الإسلامية البارزة، وصولا الى القرن الحادي والعشرين وأحداثه السلبية التي أثرت على علاقة المسلمين بالمجتمع الإسباني، والمتمثلة في أحداث 11 مارس 2004 المعروفة بتفجيرات مدريد بعيد أحداث 11 سبتمبر الإرهابية في الولايات المتحدة، وقد أثرت تلك الأحداث في تنامي ظاهرة العداء للإسلام والمسلمين.

المسلمون في إسبانيا في القرن العشرين

عرج الكاتب في ثنايا مؤلفه على مراحل العلاقة بين المؤسسة الرسمية والمسلمين في العصر الحديث، وقسمها الى ثلاث مراحل ، وهي كالتالي:

المرحلة الأولى (1923-1936): وقد شهدت هذه الحقبة عودة الإسلام والسماح ببناء المساجد في كل من سبتة و مليلية، حيث يشكل المسلمون هناك نصف السكان على الرغم من غياب أى أطر قانونية تنظم العلاقة مع الأديان الأخرى سوى الكاثوليكية، خاصة مسألة دور العبادة.

المرحلة الثانية (1936-1956): وقد تزامنت تلك المرحلة مع الحرب الأهلية الإسبانية، حيث احتاج الجنرال فرانكو لتجنيد عناصر مسلمة في جيشه، لذا تم السماح ببناء مساجد في بعض المدن الإسبانية مثل قرطبة، كما سمح للمسلمين بمقابر في ضواحي مدريد (و التي هي مدينة إسبانية أسسها الأمير محمد الأول بن عبد الرحمن الثاني في القرن التاسع الميلادي).

المرحلة الثالثة (1956-2020): وقد عرفت تلك المرحلة موجة من وفود الطلبة والمهاجرين من العالم العربي والإسلامي، فاستقر بإسبانيا الكثير من المهاجرين من سوريا وفلسطين والمغرب خاصة، بل وتوافد في مرحلة لاحقة مسلمون من غرب إفريقيا كإسبانيا وغانا نيجيريا، وحتى من آسيا، وبالتحديد من بنجلاديس والباكستان، وأغلب هؤلاء استقروا بشكل دائم في إسبانيا.

إعادة تشكيل الخريطة الدينية في إسبانيا

شهدت أسبانيا كعضو مهم في الاتحاد الأوروبي له حدود مع جنوب المتوسط وإفريقيا، تحولات سياسية واقتصادية وديموغرافية في ثمانينات القرن الماضي، فبعد أن كانت دولة تضررها الحروب الأهلية وعدم الاستقرار في النصف الأول من القرن العشرين، وبعد التحول الديمقراطي في أواخر السبعينات، لم تعد إسبانيا مصدرة للعمالة لدول الشمال الأوروبي الأكثر ثراء، بل أصبحت بؤرة جذب للكثير من المهاجرين من دول أمريكا الجنوبية، ومع أحداث الشرق الأوسط والربيع العربي زادت الهجرة بشكل أكبر من دول جنوب المتوسط، وأيضاً من دول شرق أوروبا التي خرجت من تحت العبء السوفيتية، ويعزز الكاتب كلامه بإحصاءات من مؤسسات أهلية ورسمية، والتي تشير إلى وصول ما يربو على خمسة ملايين مهاجر في العقود الثلاثة الماضية. وبناء على ما سبق، وجدت الدولة الإسبانية نفسها أمام حاجة ماسة للتعامل مع المستجدات الديموغرافية، وإعادة تنظيم المجتمع ومؤسساته الدينية نتيجة وفود القادمين الجدد من أديان وثقافات مختلفة.

وتعود جذور وإرهاصات الدولة الإسبانية إلى نهاية سقوط حكم الأندلس، فإسبانيا كانت عبارة عن ممالك عدة، وتم توحيدها بفضل الملكة إيزابيلا و فيرناندو، ودخلت مملكة نابرة في مرحلة لاحقة لسقوط غرناطة تحت حكم قشتالة بعد غزوها في 1515. وقد فرضت اللغة القشتالية كلغة رسمية بديلة عن اللغات الرومانسية المحلية، وسوف يصبح الدين الكاثوليكي هو الدين الأوحيد للدولة أو للإمبراطورية الإسبانية. وظلت تلك الوضعية الدينية راسخة في المجتمع الإسباني حتى 1812، وهو العام الذي صدر فيه أول دستور إسباني، والذي نص على الاعتراف بالكاثوليكية وحدها، كدين الدولة مع رفض الاعتراف بالأديان الأخرى كما ناقش ذلك الباحث ظهيري، واستمر هذا التنصيب الدستوري حاضراً في الداستير لاحقة، إلا أن دستور 1931 كان نقطة فارقة في تاريخ إسبانيا الحديث، حيث تم القيام بالفصل بين الدين والدولة، وذلك إبان عصر الجمهورية الثانية، ولكن لم يستمر هذا الوضع نتيجة الانقلاب الذي قام به الجنرال فرانكو، والذي أعاد مبدأ كاثوليكية الدولة إلى الوجود. ولم يكن للحرية الدينية أن تستعاد إلا بنهاية حكم الديكتاتور فرانكو، لتدخل إسبانيا المرحلة النيابية الديمقراطية مع دستور 1978 حسب ما يتوافق مع المعايير الأوروبية.

لذلك تعد مرحلة ما بعد 1978 مثابة التدشين لعصر الحريات الدينية لغير الكاثوليك، ويشير الكاتب إلى القوانين المنظمة للحقوق الدينية للطوائف المختلفة خاصة قانون رقم 7/180 المنظم للعلاقة بين الدولة والطوائف الدينية المختلفة، وبموجب هذا القانون حصلت الجمعيات الإسلامية على الاعتراف القانوني ومبدأ التجذر الموثق، مما شكل منعطفاً إيجابياً بحيث يمكن للجمعيات المسلمة التعاون مع الدولة وفق قواعد قانونية واضحة وحقوق مصانة دستورياً. و بالفعل ترجم هذا القانون واقعياً في شكل اتفاق تعاون بين الحكومة الإسبانية والمفوضية الإسلامية عام 1992. وساعدت تلك المواثيق والقوانين

تأمين بعض الخدمات في مجالات التعليم من خلال تدريس الدين الإسلامي، والسماح للمنظمات المشرفة على اللحوم المذبوحة وفق حكام الشريعة الإسلامية، واطاحة المقابر للمواطنين المسلمين، بالإضافة إلى خدمات الرعاية الدينية في السجون و دور الرعاية الصحية والمستشفيات.

مظاهر الحضور الإسلامي في إسبانيا

أورد الكاتب محمد ظهيري في الباب السادس من الكتاب إحصاءات هامة حول أعداد المسلمين في إسبانيا وخلفياتهم الثقافية والعرقية، حيث يشكل المسلمون في إسبانيا 4% من السكان، ويشكل الإسبان من أهل إسبانيا نصف عدد المسلمين، ويتوزع حضور الكتلة السكانية المسلمة في المناطق المحاذية للبحر المتوسط ووسط البلاد خاصة مدريد و كاتالونيا وفالينسيا و مورسيا، فضلا عن إقليم الأندلس، ويتضمن الكتاب إحصاءات مهمة ومفصلة صادرة عن جهات رسمية إسبانية.

وفقا لمرصد التعدد الديني التابع لوزارة العدل الإسبانية الصادر عام 2019، هناك 47 اتحادا دينيا للمسلمين مسجلا و 1629 جمعية دينية مسجلة، وفي الكتاب حصر بالتوزيع الجغرافي لتلك المؤسسات. و لكن يبدو أن هناك بعض المشكلات داخل تلك الجمعيات والمؤسسات، وهذا ما يؤثر سلبا على كفاءتها في خدمة المجتمع المسلم في إسبانيا.

أما فيما يتعلق بالتعليم الديني الإسلامي في المدارس الإسبانية، فيشير صاحب الكتاب إلى أن القانون رقم 26 لسنة 1992 يعطي الحق للمسلمين لتعليم الدين الإسلامي وتحديد شروط ومهام المدرسين المنوط بهم تدريس مادة الدين الإسلامي، علما بأن إسبانيا بها 17 عشر إقليما، ومن بينها 12 إقليما يطبق الحد الأدنى من القانون. وقد أورد الكاتب إحصائيات مهمة أصدرتها المفوضية الإسلامية في إسبانيا، وهي تكشف عن الهوة الكبيرة بين ما نص عليه القانون والتطبيق على أرض الواقع، حيث توجد بعض الأقاليم التي لا توجد بها ولو مدرسة واحدة لمادة الدين الإسلامي.

عن اندماج المسلمين في المجتمع الإسباني

يلمح الكاتب إلى أن المجتمع المسلم بشكل عام من الفئات الأكثر اندماجا في المجتمع الإسباني، استنادا إلى أبحاث واستطلاعات للرأى أجريت بين 2006 و 2010 تشير معظمها إلى تكيف المسلمون مع الحياة في إسبانيا وشعورهم بالانتماء لإسبانيا، كما أنها تشير إلى نسب الزواج المختلط بين المسلمين والإسبان، كما عبر المسلمون في استبيانات أخرى عن شعورهم بالاستقرار والراحة في ظل ما يوفره النظام الدستوري لهم. و على الرغم من أن المسلمين لا يشغلون وظائف عليا ولا يتلقون رواتب عالية نسبيا، إلا نسبة كبيرة منهم تفضل البقاء والاستقرار في إسبانيا على العودة لبلدانهم الأصلية.

وفي المقابل، يشير الكاتب إلى أن الأحداث الإرهابية التي حدثت في الغرب مع مطلع القرن الحادي والعشرين ساهمت في ترسيخ صورة سلبية حول الإسلام والمسلمين، ومع شيوع الأزمات الاقتصادية، وصعود اليمين الشعبوي، كل هذه العوامل تؤثر بالسلب على المسلمين حيث تتنامى مشاعر الكراهية والعنصرية ضد الأقليات الدينية والعرقية. هذا ناهيك عن ماضٍ تاريخي يحمل بذور التعصب والكراهية، قد يُكبح جماحها من خلال المؤسسات الدستورية والديموقراطية، لكنها بين الفينة والأخرى ما تلبث أن تطفو على السطح لاسيما في أوقات الأزمات. ويذكر الكاتب صعود حزب فوكس اليميني المتطرف الذي حصد العديد من المقاعد في الانتخابات البلدية عام 2019، كما يتطرق في هذا الصدد إلى مؤشرات الاسلاموفوبيا المرصودة، والتي تنامت في الفترة بين 2010 و2016، مما يضع المسلمين في مأزق في سوق العمل، خاصة النساء والمحجبات منهن.

وفي ظل هذه الأجواء المهيئة لصعود اليمين الشعبوي الذي يريد التعامل مع المسلمين والإسلام من خلال مقاربة أمنية صارمة، تسعى المنظمات الإسلامية وعلى رأسها المفوضية الإسلامية الإسبانية الممثلة لهيئات إسلامية عدة لنهج سبل الحوار والتعارف والانفتاح على الأديان، ويستدل الكاتب في هذا الشأن بتجربة برنامج حوار الأديان في برشلونة، والذي يهدف لمداواة التفاهم والعيش المشتركين بين الجماعات الدينية المختلفة والتركيز على القيم الإنسانية المشتركة من عدل وحرية ومساواة وكرامة. وتترجم تلك الفعاليات في شكل زيارات متبادلة بين أتباع الأديان المختلفة حتى تزال حجب الأفكار المسبقة والصور النمطية. كما تشارك في تلك الفعاليات نخبة فكرية من أكاديميين ودبلوماسيين وسائر الجمعيات المعنية بشؤون الحوار والتسامح الديني.

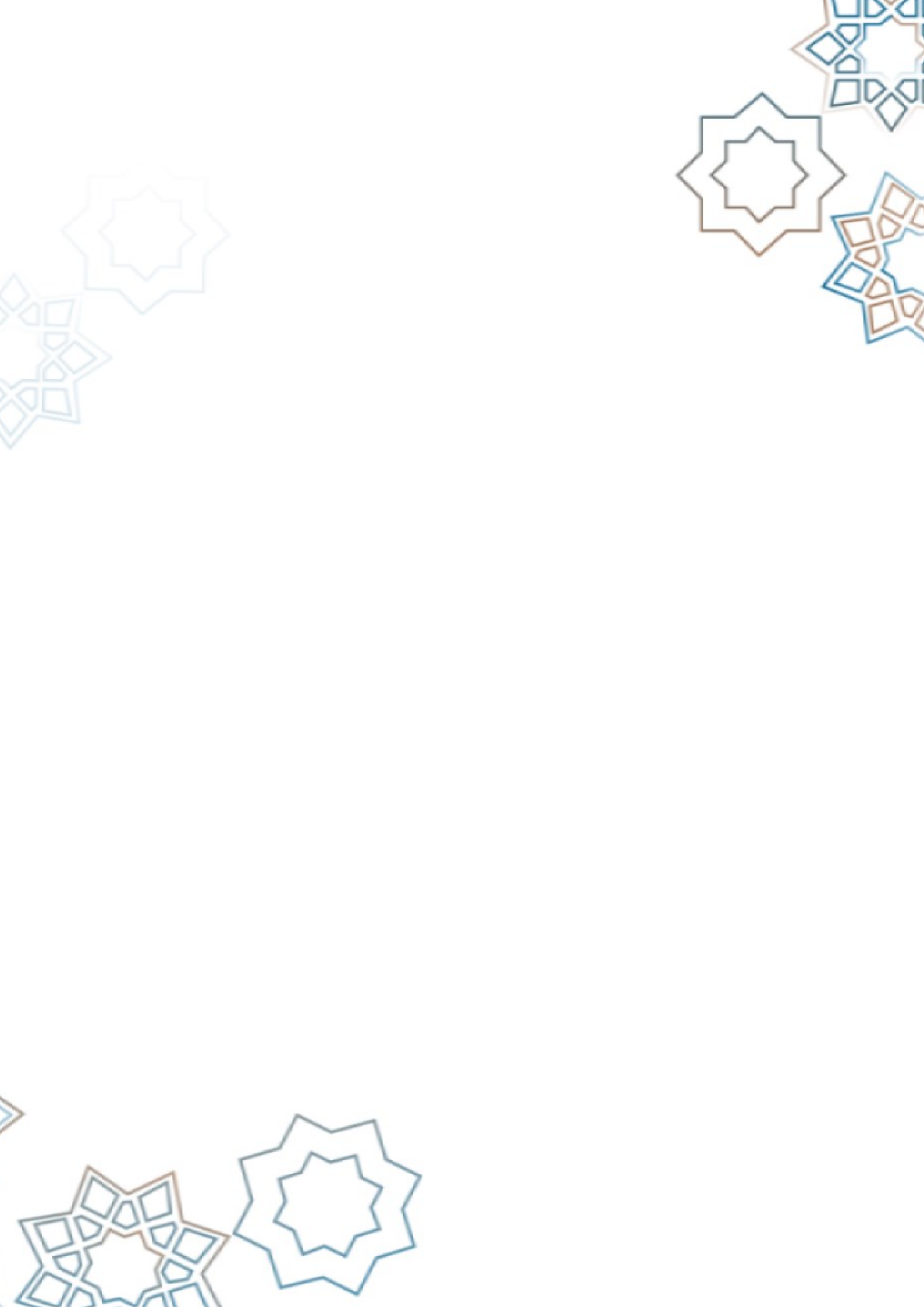
خاتمة

لقد قدم لنا الكاتب محمد ظهيري صورة بانورامية حول أوضاع المسلمين في المجتمع الإسباني المعاصر، والكتاب يتضمن إحصاءات هامة حول المنظمات الإسلامية والأمور المتعلقة بالتعليم، وأهم ما يميز تلك الإحصاءات أنها صادرة عن جهات رسمية. كما يكشف الكتاب عن جوانب اجتماعية واقتصادية وديموغرافية، بالإضافة إلى المادة القانونية المهمة التي تكفل حرية ممارسة المسلمين لشعائهم وتنظيم حقوقهم الدينية. وبشكل عام فقد صاغ لنا الكتاب رؤية استقرائية متوازنة مدعومة بأدلة إحصائية أوضحت الجوانب الإيجابية والسلبية للحالة الإسبانية. ويظهر أن لهذه الأبحاث أهميتها الكبيرة في رصد أحوال المسلمين في أوروبا، ونحتاج إلى تعميم هذه التجربة على كل البلدان الأوروبية، حتى تستطيع المؤسسات الإسلامية وضع استراتيجياتها المستقبلية لمعالجة المشكلات ومواجهة التحديات من خلال نتائج هذه الدراسات الموضوعية لواقع المسلمين في أوروبا، و من ثم إيجاد حلول تتمتع بالقابلية للتطبيق الواقعي والعملي الذي يصب في مصلحة المجتمع الأوروبي والمسلمين على حد سواء.

The page features decorative geometric patterns in the corners, consisting of overlapping star and polygon shapes in light blue and brown tones. The central text is in a dark blue, elegant calligraphic font.

ترجمائے

TRANSLATIONS




رفع القلق عن مفهوم التصوف¹

مردان غينس

Begriffliche Entwicklung des Sufismus Merdan Günes



ترجمة عن اللغة الألمانية:

 الدكتور رضوان ضاوي

* جامعة الرباط الدولية، المغرب

Date received: Jan 20, 2024
Date revised: Jan 29, 2024
Date accepted: Mar 17, 2024
DOI: 10.5281/zenodo.12549705

Translated by: **Dr. Redouane DAOUI**

* International University of Rabat,
Morocco

redouane_81@hotmail.com

مردان غينس، التطور المفاهيمي للصوفية، مجلة الثقافة الدينية، تحرير إدموند فيبر، جامعة فرانكفورت، العدد 158 (2012).

Merdan Günes, *Begriffliche Entwicklung des Sufismus*, Journal für Religionskultur, Ed. by/Hrsg. Von Edmund Weber, Uni Frankfurt, Nr. 158 (2012).

¹ To cite this article:

Günes, Merdan, *Begriffliche Entwicklung des Sufismus*, trans. Redouane DAOUI, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, Vol. 1, Issue 1, June 2024, 333-339.

مردان غينس، التطور المفاهيمي للصوفية، ترجمة رضوان ضاوي، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، مج. 1، ع. 1، يونيو 2024، 333-339.

تقديم

قسّم الباحثون التطور التاريخي لمفهوم التصوف إلى عدّة عصور وفقاً لوجهات نظر مختلفة: حيث يتم النظر إلى الطرق الصوفية بوصفها نقطة مرجعية. ويمكننا التعرّف على زمن ما قبل ظهور الطرق الصوفية (القرنين الثامن والتاسع للهجرة)، عندما كان يُنظر إلى الوضعية الراهنة للتصوف على نحو منفرد. كما أن هناك إمكانية أخرى لتقسيم تاريخ التصوف حسب الشخصيات: الفترة الممتدة من عهد النبي محمد صلى الله عليه وسلم حتى الجنيد البغدادي (215-298 هـ)؛ أي: (من القرن الأول حتى الثالث هجري)، ومن حقبة الجنيد البغدادي حتى عصر ابن عربي (558-638 هـ)؛ أي: (القرن الرابع حتى السابع هجري) والحقبة التي تأتي بعدها.

كما يمكن إحداث تقسيم مهم إذا استعملنا التسميات التي أعطاهها الصوفيون لكل عصر على حدة: البدايةً صاغها عصرُ الزهد، وبعدها جاء عصرُ التصوّف، ثم عصرُ وحدة الوجود، بعدها أعقبه عهد الطرق الصوفية، وختاماً عصر الحداثة. وإلى جانب التقسيم المذكور، يقسم عبد القادر محمود تاريخ التصوّف إلى عصر سني وعصر سلفي وآخر فلسفي.

وقسم الأب جورج شحاتة قنواتي Georges Chehata Anawati (1905 – 1993) تاريخ التصوف إلى ثلاثة عصور: يمتد العصر الأول على مدى الثلاثة قرون الأولى للإسلام (من القرن السابع حتى القرن التاسع)، ويمكن تسميته بعصر "الكفاح من أجل البقاء"، لأن التصوف الإسلامي كان يبحث عن حقه في الحياة واجتهد من أجل تجنب التصورات النمطية. أما الفترة الثانية فموسومة بتصالح وانتصار الصوفية التي تدين بالخصوص للغزالي. أما العصر الأخير فهو زمن الانتشار الكبير لمؤلّفات الصوفية (من القرن الثاني عشر حتى القرن الخامس عشر).

1. مفهوم التصوّف

اتفق العديد من الباحثين على أنه يصعب وضع تعريف شامل ودقيق لمفهوم التصوف. ويمثل رينولد ألين نيكلسون (1868-1945 Reynold Alleyne Nicholson) وجهة النظر القائلة إنّ التصوف لا يقدّم في نظرياته ولا في تطبيقه العملي نظاماً تربوياً موحداً ومغلقاً. وحتى الأهداف العامة يمكن أن تصبح محددة في تناغم واضح، لاسيما أنه توجد فروقات متنوعة في رؤية العالم لدى الصوفي. فقد فسّر التصوف في بداياته الصوفية على نحو متعدد وكانت تُعطى معانٍ متعدّدة لمفاهيم مهمّة مثل مفهوم 'فناء'.

وتوصّل نيكلسون بعد قيامه بدراسة المصادر المسيحية للتصوف حتى القرن الخامس، إلى نتيجة مفادها أنه يوجد أكثر من ثمانية وسبعين تعريفاً متنوعاً لمفهوم التصوف. وحسب وليم تشتيك (William Chittick ولد في 1943) فقد كان هذا التباين بواسطة تعريف المفهوم أكثر صعوبة. ويعتقد أنه يتوجب إعطاء الصدارة لظاهرة التصوف أكثر من المفهوم، مما قد يساهم في تسهيل فهم المعنى الحقيقي للتصوف. وتأتي صعوبات تعريف التصوف في كون العلماء يحاولون التعبير عن تجاربهم الخاصة فقط. وها هو جلال الدين الرومي (604 هـ - 672 هـ) يحكي كمثال على هذا التباين قصة الفيل الذي جعله بعض الهندوس في حجرة مظلمة.

وقد لخصت أنا ماري شيميل Annemarie Schimmel (1922-2003) مشكلة هذا التنوع المفاهيمي بالقول: "ولكن ما العمل حين يزعم كاتب له قراء كثير بشجاعة، أن جوته، وست. فرانتسيسكوس، ونابليون والعديد من الآخرين كانوا متصوّفة؟ كيف يمكن للمرء هنا أن ينتظر من الجمهور العام معرفة عميقة بتاريخ وجوهر التصوف؟ وفي الواقع بالكاد يمكن الإجابة على نحو صحيح عن أسئلة من قبيل: ما هو التصوف في الحقيقة؟ وما هي علامات المتصوّفة؟".

ولا توجد أي صيغة تلخص أوجه التدين الشخصية والداخلية. لهذا ترسم هذه التعاريف بعدها بعض مظاهر ومميزات الصوفية على نحو موجز. وقسم حسن كامل يلماز Hassan Kamil Yılmaz كل محاولات تعريف وتفسير التصوف إلى عشر مجموعات:

1. التصوّف هو الزهد.
2. التصوّف هو الأخلاق.
3. التصوّف هو تصفية القلب.
4. التصوف هو تزكية النفس.
5. التصوف هو الاستقامة.
6. التصوف هو الإلهي.
7. التصوف هو الوصول إلى الله.
8. التصوف هو حياة ربانية.
9. التصوف هو علم الباطن.
10. التصوف هو العلم اللدني.

لم يتحدّث المتصوّفة والزهاد الأوائل عن مفهوم التصوف على نحو غير متجانس. لهذا السبب سيكون من الأفيدي أن نأخذ بعين الاعتبار المسافات الزمنية من أجل وضع تصنيف لتطوّر المفهوم. إن

الاسم الأكثر تداولاً للعرفان Mystik في الغرب هو كلمة التصوّف Sufismus أو Sufik. يعتبر هذا المفهوم مثيراً للجدل في الثقافة الإسلامية، فحتى اليوم توجد العديد من الآراء المختلفة عن أصل اشتقاقه. ويجبر تنوع التوجهات الصوفية والفروقات الكبيرة بين الإرشادات على حدة، كل ملاحظ باحث على تحديد وجهة نظر معينة ومغلقة، من أجل إمكانية فهم التصوف، فالكثير من إشارات التصوف تتقاطع أو تتكامل فيما بينها. لهذا ليس من الممكن فصل الشروحات عن بعضها البعض على نحو قاطع. إذ يتعلّق الأمر بلقطة حيّة للتجارب الشخصية التي يصعب إدراكها في كلمات. وكي يفهمه المرء، يتوجب عليه أن 'يعيشه'، لهذا من السهل شرح ما لا يكونه التصوف، على نحو معاكس.

صعوبة أخرى تواجه الباحث عند وصف التصوف، وتتمثل في كون المتصوفة يعبرون عن تجاربهم ومواجهتهم في شكل فنيّ-شعري في الغالب، وليس في وسيلة علمية. ويشكل حبّ الإله، وحبّ الرفيق، وحبّ المحبوب الموضوع الرئيس للشعر الصوفي والورع، وإلى جانب حبّ الله نجد أيضاً تصورات عن الفناء والبقاء في التصوف. وتعتبر الصوفية تياراً دينياً للإخلاص (لله تعالى) والشعور (بالرضا). ويصف متصوفة مثل الغزالي (450 هـ - 505 هـ) التصوف بأنه موعظة بلاغية: الإيمان يشبه البندق. في الخارج توجد القشرة، وفي الداخل توجد النواة. المتصوف يريد اكتشاف النواة.

وحسب ابن عربي، لم يوجد أي تعريف موحد للتصوف. ذلك أن التصوف هو تجربة أكثر منها نظرية. ويتم تقسيم التجربة الصوفية إلى فئتين: الأحوال (الروحانية القصيرة المدى) والمقامات (المكتسبة المتدرجة صعوداً في لحظة بعينها). ولهذا اعتبر ابن خلدون أنه يستحيل أن يتطور التصوف بشكل دائم. ومع مرور الوقت تم منح مفهوم التصوف سمات أجنبية دخيلة عليه. فرغم المصطلح الموحد توجد العديد من التصورات عن التصوف. لهذا وصف ابن خلدون "العصر الذهبي" (عهد النبي) بالورع، وحاول تفسيره بطرحه للسؤال التالي: إلى أي حد تتلائم التعريفات المختلفة للتصوف مع الإسلام؟ لهذا قسم ابن خلدون الوصايا إلى عنصرين:

1. الأفعال الدينية الظاهرة وقواعدها.

2. الأفعال الدينية الباطنية وقواعدها.

صنّف ابن خلدون (732 - 808 هـ)، الأفعال الدينية الباطنية في مقام عالٍ، كما نظر إليها بأحكام القلب، بوصفها مصدراً للتصوف، وهنا استند إلى الآيات القرآنية والأحاديث وعرض أمثلة من حياة صحابة النبي، ليقدم التصوف في النهاية على أنه موعظة.

أما الجنيد فقد وصف التصوف بالكلمات التالية: "التصوف هو أن يميّتك الحق عنك ويحييك به". قال البسطامي (188-261 هـ): "حين تمحى الأنا، إذن الله هو مرآته الخاصة في ذاتي." فانطلاقاً من هذه

اللحظة لا يوجد أي حب أناني بعدها، بل فقط حب حقيقي، حب العطاء والإخلاص". ولخص إريدين

Eraydin أوصاف التصوف في ثلاث نقاط رئيسية:

1. الإخلاص لأوامر ونواهي الله.

2. توجيه الحياة وفق هدي الله.

3. الابتعاد عن كل ما هو غير رباني على الخصوص.

II. مفهوم المتصوّف

يسود التباين بين العلماء عن أصل مفهوم المتصوّف. نفس الشيء بالنسبة لمفهومي العرفان والتصوّف،

يوجد أيضاً تفسيرات مختلفة حول هذا المفهوم. لهذا من الأفيدي أن تكون البداية من المصادر القديمة.

ومن هذه المؤلفات الأكثر قدماً وأهمية في التصوف نذكر:

- الرسالة القشيرية.

- لمعة السراج.

- كشف المحجوب للمهجوري.

"قد نسبت أهل الحديث إلى الحديث، ونسبت الفقهاء إلى الفقه، فلما قلت: الصوفية ولم تنسبهم على

حال ولا إلى علم، ولم تضيف إليهم حالاً كما أضفت الزهد إلى الزهاد والتوكل إلى المتوكلين والصبر إلى

الصابرين؟ يتساءل السراج ويشير هكذا إلى صعوبة تعريف مفهوم "المتصوف". فلو أضف المرء إليهم في

كل وقت خلقاً خاصاً أو علماً خاصاً أو عملاً وسموا به، لكان يلزم أن يسميهم في كل وقت باسم آخر. فما

يميز الصوفيّة هو الربط بين مجموعة من العلامات المميزة المتعددة، وليس سمة واحدة، ولهذا يقترح

السراج التعريف التالي: ننسب الصوفية على ظاهر اللبسة. ولبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم

السلام، مثل عيسى وموسى، وأيضاً شعاع الأولياء والأصفياء. وقد ذكر الله تعالى في القرآن طائفة من

خواص أصحاب عيسى عليه السلام فنسبهم إلى ظاهر اللبسة فقال عز وجل: {إذ قال الحواريون...}،

(سورة المائدة: 112)¹.

ولم يكن مفهوم التصوف معروفاً في عصر النبي، ولكن النبي كانت تربطه علاقة خاصة جداً بصحابته،

كما أن القرآن يدعو المؤمنين من حول الرسول بالاسم التكريمي "أصحاب النبي"، بينما تقدّم حياة هؤلاء

¹اللمع لأبي نصر السراج الطوسي، حققه عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، 1960 م، دار الكتب الحديثة مصر ومكتبة المثنى

بغداد، ص. 40-41.

الصحابه مثالا حياً للمتصوف، رغم أنهم لم يُعْتَبَرُوا مُتَصَوِّفَةً صراحةً، لأن الاسم لم يوضع في المقام الأول، لكن المقصود يتفق مع ما تعنيه التعاليم الإسلامية بالتصوف.

وعُرف مفهوم التصوف من قبل في حياة الحسن البصري (21-110هـ)، أي في القرن الثامن الميلادي. يروي البصري: "رأيت صوفياً في الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذه. وقال: معي أربع دوانيق يكفيني ما معي". وفي أثر آخر جاء فيه، أن الحسن البصري قد رأى سبعين صحابياً بدرياً "أكثر لباسهم الصوف".

ويروي ابن إسحاق (80 - 151 هـ) أنه تم هجر مكة في الجاهلية ولم يطف أحد بالكعبة، ثم جاء "رجل صوفي" من بلد بعيد فطاف بها وعاد من حيث أتى. وإذا صححت هذه الرواية، فإنها ستكون دليلاً على أن مفهوم "صوفي" كان معروفاً قبل الإسلام وكان يستعمل ليشير إلى الأشخاص الفاضلين والورعين. ويعتقد القشيري أنه لا يوجد في اللغة العربية قياس أو تأصيل لمفهوم صوفي. وربما استعمل المفهوم في الأصل لقباً، ثم توسع حقل دلالاته فيما بعد. وجاء في رواية أن أبو هاشم الكوفي (توفي سنة 160 هـ) هو أول صوفي، بينما في رواية أخرى، يعدُّ جابر بن حيان (توفي سنة 815 م) من رجال التصوف المبكر. حقا يرجع أصل "صوفي" إلى لباس الصوف، وبهذا الشأن لا يمكن أن ننسى أنه في هذه الحقبة لم يكن الصوفي وحده من يلبس الصوف.

يرى الهجويري¹ أنه لا يمكن أن تشتق كلمة صوفي من كلمة أخرى، لكن كلمة صفاء تمثل خياراً لائقاً، ويرر الهجويري هذا الاقتراح بالحديث التالي: "ذَهَبَ صَفْوُ الدُّنْيَا ، وَبَقِيَ كَدْرُهَا ، فَأَلْمُوتُ تُحْفَةُ لِكُلِّ مُسْلِمٍ".

يقول ابن خلدون أيضاً إن كلمة الصوفي ليست لها خلفية اشتقاقية، ولكن المفهوم استعمل في الأصل بوصفه لقباً خالصاً، ويعتقد أنه مشتق من كلمة "صوف". وكانت هناك أيضاً محاولات أخرى لشرح مفهوم "صوفي" اشتقاقياً. هكذا يرجع مفهوم صوفي إلى الصُّفَّة (أصحاب الصُّفَّة)، والصفاء، أو الصَّف. وليست هذه الكلمات في الواقع الجذر الاشتقاقي ذاته مثل كلمة صوفي، حيث تختلف فيما بينها في أصل الكلمات. وحسب تفسير آخر تشتق كلمة صوفي من الصُّفَّة، أي قبيلة بنو الصفة، وهي قبيلة عربية، تنسكت عن العالم في عصر الجاهلية، وكانت في خدمة الكعبة. ويجب النظر بارتياح إلى مقترحات أخرى تُرجع أصل "صوفي" إلى صفوي، وإلى صوف (الإعراض في هذه الحالة عن ما هو غير رباني بالخصوص)، وإلى صفات، وإلى صوفة القفا، وصوفانا (نباتات من الصحراء) أو سوفوس (الحكمة). وعموماً يجب التأكيد على صعوبة اشتقاق المفهوم تأصيلاً من كلمة أخرى غير صوف، ذلك أن أغلب العلماء يتوافقون على هذا الرأي.

² أبو الحسن علي بن عثمان بن أبو علي الجلابي الهجويري الغزنوي. ولد في أواخر القرن الرابع الهجري، على حد قول نيكلسون. له "كشف المحجوب"، باللغة الفارسية، وهي إحدى أقدم الكتب الفارسية في التصوف الإسلامي. توفي سنة 465 هـ، وقيل في 492 هـ.

"ينطوي التصوف على الكثير من الأسرار في طبيعته، وهذا يحتاج إلى زمن كي تتضح أعماقه، بينما الزبد يطفو ويعلو سريعاً". واليوم تصدر مئات الكتب عن التصوف سنوياً، ليس فقط بالعربية والفارسية أو التركية، بل أيضاً بلغات أخرى. يمكن بالكاد، بالنظر إلى هذا الركام من الإصدارات الجديدة، أن يحظى كل كتاب بالاهتمام الضروري. وقد أشار الباحث نصر إلى صعوبة أخرى وتساءل: كم من المعلمين والباحثين والعلماء يمكنهم الادّعاء بالقدرة على جلب منافع على نحو كاف، من الإرث الثقافي اللانهائي للميتافيزيقيا الإسلامية والفلسفة الإسلامية والتصوف؟- من يقدر دون مشاكل فهم أعمال "فصوص الحكيم" لابن عربي و"مناقب العارفين في أخبار جلال الدين الرومي" لشمس الدين أحمد الأفلاكي أو شرح "كلشن راز شهبستري" (شرح مفاتيح الاعجاز) لعبد الرزاق علي بن الحسين الكيلاني اللاهجي القمي (المشهور بفياض، توفي في قم سنة 1051 أو 1072 أو 1083)؟

معايير النشر

STANDARDS FOR PUBLICATION



معايير عامة

- كتابة بحث أصيل ومبتكر خاص بالمجلة.
- لا ينبغي أن يكون البحث قد سبق نشره أو تم الاتفاق مع أي جهة أخرى للنشر.
- يمكن أن يكون البحث ترجمة لعمل آخر منشور بلغة أخرى على أن يصرح الباحث بذلك.
- لا ينبغي أن يكون البحث مُستلًا من رسالة أو أطروحة جامعية، بل يمكن استثمار نتائج البحث السابق في مقالة أو فصل.
- عدم تعارض البحوث المقدمة للنشر مع الرؤية العامة التي يتبناها مركز اجتهاد للدراسات والتكوين ومجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية.
- ينبغي أن يقدم الباحثون إضافات نوعية تأخذ بعين الاعتبار الأهداف المسطرة من طرف المركز والمجلة.
- ينبغي أي يقدم الباحثون رؤى عميقة تستلهم القيم الإسلامية ذات الطابع الكوني المشترك مع الانفتاح على القيم العلمانية والتعددية والحدائية الإيجابية.
- ينبغي أن يسهم الباحثون في بلورة مقاربة موضوعية تنطلق من المنظور الإسلامي الداخلي مع الاستفادة من الدراسات الاستشراقية والاستعرابية الموضوعية.
- التزام الباحثين بالمعايير المنهجية والتقنية واللغوية المعتمدة في البحث الأكاديمي. (ينظر دليل الكُتّاب على موقع المركز والمجلة).
- كتابة البحث بلغة (عربية، إنجليزية، فرنسية، هولندية...) واضحة وأكاديمية أصيلة.
- تطرح إمكانية الترجمة مستقبلا للبحوث المتميزة في حالة توفر الدعم المناسب.
- يحق للمجلة إعادة نشر المواد أو ترجمتها مستقلة أو ضمن كتاب.
- المواد المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- لا تمنح المجلة أي مكافأة مالية مقابل البحوث لغياب الدعم الخاص بذلك.
- تحدد المجلة مقابلا ماديا مناسباً للنشر بغرض تغطية مصاريف التحكيم والطباعة والنشر.
- تخص المجلة الباحثين المشاركين والمحكمين ببعض الامتيازات، كمنح العضوية المجانية، منح شهادة، منح بعض النسخ من العمل، الترشيح للمشاركة في ندوات ودورات وأنشطة بحثية للمركز أو للمراكز المتعاون معها.

أصناف المقالات والمواد

مقالات علمية محكمة

وهي تخضع للمعايير المنهجية الآتية:

- عنوان المقالة (رئيس/فرعي).
- اسم الباحث الكامل والمؤسسة التي ينتهي إليها.
- ملخص محكم للمقالة باللغتين العربية والإنجليزية (لا يتعدى 300 كلمة).
- خمس كلمات مفتاحية.
- مقدمة عامة، وتتضمن إشكالية البحث والهدف من دراسته، مع الإشارة إلى أهم الأدبيات السابقة المتعلقة بالموضوع، ونوعية المنهج المعتمد.
- عرض المقالة، ويشتمل على تقديم المفاهيم وتعريفها، عرض النظريات والتفسيرات والرؤى، مناقشة نتائج البحث وتحليلها بشكل عميق.
- خاتمة المقالة بخلاصات البحث وتوصياته.
- لائحة المراجع والمصادر المستعملة في المقالة.
- يتراوح حجم المقالة ما بين 5000 و10.000 كلمة.
- تخضع كل مقالة للقراءة الداخلية الأولى من طرف هيئة تحرير المجلة، وإذا استوفت الشروط الأولية تحال على لجنة التحكيم.
- تخضع كل مقالة للتحكيم السري المزدوج المعتمد دولياً (Double-Blind Peer Review).

فصول علمية محكمة

وهي تخضع للمعايير المنهجية الآتية:

- عنوان الفصل (رئيس/فرعي).
- اسم الباحث الكامل والمؤسسة التي ينتهي إليها.
- ملخص محكم للفصل باللغتين العربية والإنجليزية (لا يتعدى 300 كلمة).

- خمس كلمات مفتاحية.
- مقدمة عامة، وتتضمن إشكالية البحث والهدف من تناوله، مع الإشارة إلى العمل الأصل (رسالة، أطروحة، تقرير) الذي تم استلاله منه مع تعليل أهمية نشره في فصل مستقل، ونوعية المنهج المعتمد.
- عرض الفصل، ويشتمل على تعريف المفاهيم المحورية، عرض النظريات والتفسيرات والرؤى، مناقشة نتائج البحث وتحليلها بشكل عميق.
- خاتمة الفصل بأهم خلاصات البحث.
- لائحة المراجع والمصادر المستعملة في الفصل.
- يتراوح حجم الفصل ما بين 5000 و10.000 كلمة.
- يخضع كل فصل للقراءة الداخلية الأولى من طرف هيئة تحرير المجلة، وإذا استوفى الشروط الأولية يحال على لجنة التحكيم.
- يخضع كل فصل للتحكيم السري المزدوج المعتمد دولياً (Double-Blind Peer Review).

مراجعات نقدية عميقة

وهي تخضع للمعايير المنهجية الآتية:

- عنوان المراجعة الرئيس.
- عنوان فرعي يتضمن عنوان العمل المراجع ومؤلفه.
- اسم الباحث الكامل والمؤسسة التي ينتمي إليها.
- ملخص محكم للمراجعة باللغتين العربية والإنجليزية (لا يتعدى 300 كلمة).
- خمس كلمات مفتاحية.
- مقدمة عامة، وتتضمن نبذة مقتضبة عن مؤلف العمل، وعن أهم إصداراته واشتغالاته الفكرية والأكاديمية، والدواعي إلى كتابة هذه المراجعة، وأهمية العمل المراجع، والإشكالية البحثية لهذه المراجعة، وطبيعة المنهج المعتمد.
- عرض المراجعة، ويشتمل على المفاهيم الأساسية في العمل، عرض نظرية أو رؤية المؤلف، مناقشة نتائج المراجعة وتحليلها بشكل عميق.
- خاتمة المراجعة بخلاصات البحث وتوصياته.

- لائحة المراجع والمصادر المستعملة في المراجعة.
- جدول بأهم معلومات العمل المراجع: عنوان، مؤلف، تاريخ النشر، مكان النشر، دار النشر، لغة العمل، إلخ.
- غلاف العمل المراجع وصورة لمؤلفه.
- يتراوح حجم المراجعة ما بين 4000 و7000 كلمة.
- تخضع كل مراجعة للقراءة الداخلية الأولى من طرف هيئة تحرير المجلة، وإذا استوفت الشروط الأولية تحال على لجنة التحكيم.
- تخضع كل مراجعة نقدية للتحكيم السري المزدوج المعتمد دولياً (Double-Blind Peer Review).

مراجعات تعريفية

وهي تخضع للمعايير المنهجية الآتية:

- عنوان المراجعة الرئيس.
- عنوان فرعي يتضمن عنوان العمل المراجع ومؤلفه.
- اسم الباحث الكامل والمؤسسة التي ينتهي إليها.
- مقدمة قصيرة، وتتضمن نبذة مقتضبة عن مؤلف العمل، وعن أهم إصداراته واشتغالاته الفكرية والأكاديمية، وأهمية العمل المراجع.
- عرض المقالة، ويلخص فيه الباحث أهم محتويات العمل الذي يراجعها، إما بشكل تسلسلي حسب ترتيب الفصول، وإما بشكل موضوعاتي يقدم فيه أهم المسائل التي يعالجها المؤلف.
- خاتمة مقتضبة بأهم انطباعات الباحث بعد قراءة العمل.
- جدول بأهم معلومات العمل المراجع: عنوان، مؤلف، تاريخ النشر، مكان النشر، دار النشر، لغة العمل، إلخ.
- غلاف العمل المراجع وصورة لمؤلفه.
- يتراوح حجم المراجعة ما بين 1500 و2000 كلمة.
- تخضع المراجعات التعريفية فقط للقراءة الداخلية بهدف تقييمها لغويًا ومنهجيًا.

حوارات أكاديمية

وهي تخضع للمعايير المنهجية الآتية:

- عنوان الحوار الرئيس.
- عنوان فرعي يشار فيه إلى اسم المحاور وصفته وأصله.
- يشترط أن يكون المحاور باحثاً أو خبيراً أو أكاديمياً متخصصاً في الدراسات العربية والإسلامية أو في حقل معرفي قريب منه كالدراسات اللاهوتية والدينية، وحوار الأديان والفلسفات، وعلم الأديان المقارن، والإسلام في الغرب، وغيرها.
- اسم المحاور الكامل والمؤسسة التي ينتمي إليها.
- مقدمة قصيرة، وتتضمن نبذة مقتضبة عن المحاور، وأهم إصداراته واشتغالاته الفكرية والأكاديمية، والدواعي إلى إجراء هذا الحوار، وقيمه العلمية المتوخاة.
- أسئلة واضحة وعميقة ومحكمة، منها أسئلة عامة تتعلق بشخصية المحاور واهتماماته والسياق الأكاديمي أو الفكري أو الواقعي الذي ينتظم فيه، ومنها أسئلة خاصة ودقيقة تتمحور حول تخصص المحاور بهدف تقريب القراء من إسهاماته النوعية وقيمتها للبحث الأكاديمي والمجتمع وغير ذلك.
- صور لأغلفة أعمال المحاور وإصداراته وصوره وأقواله وغير ذلك.
- يتراوح حجم الحوار ما بين 3000 و5000 كلمة.
- تخضع الحوارات فقط للقراءة الداخلية بهدف تقييمها لغوياً ومنهجياً.

ترجمات

وهي تخضع للمعايير المنهجية الآتية:

- عنوان المقالة المترجمة.
- الكاتب الأصل للمقالة المترجمة وصفته وبلده.
- نبذة مقتضبة عن الكاتب الأصل للمقالة المترجمة توضع في شكل إحالة أسفل الصفحة.
- اسم المترجم الكامل وصفته والمؤسسة التي ينتمي إليها وبلده.

- ملخص محكم للمقالة المترجمة باللغتين العربية والإنجليزية (لا يتعدى 300 كلمة).
- خمس كلمات مفتاحية.
- إحالة في أسفل الصفحة تتضمن المعلومات الخاصة بالنص الأصيل المترجم (المؤلف، عنوان المقالة، معلومات النشر (الناشر، صيغة النشر، التاريخ، الصفحات...))
- لائحة المراجع والمصادر المستعملة في المقال الأصيل، إضافة إلى المراجع المعتمدة من طرف المترجم إن وجدت.
- يتراوح حجم الترجمة ما بين 5000 و10000 كلمة.
- تخضع كل ترجمة للقراءة الداخلية الأولى من طرف هيئة تحرير المجلة، وإذا استوفت الشروط الأولية تحال على لجنة التحكيم.
- تخضع كل ترجمة للتحكيم السري المزدوج المعتمد دولياً (Double-Blind Peer Review)، بغرض النظر في قيمة المحتوى المترجم من جهة، وجودة اللغة وأسلوب الكتابة من جهة أخرى.

معايير منهجية متنوعة

- يُكتب العنوان الرئيس للبحث بحرف (Sakkal Majalla)، حجم (24)، والعنوان الثانوي (إن وُجد) بحجم (20) في منتصف النصف العلوي من الصفحة. ولا يزيد طول العنوان الرئيس عن 12 كلمة، والعنوان الثانوي عن 20 كلمة، وألا تحتوي على اختصارات أو كلمات ورموز مهمة.
- يكتب أسفل العنوان اسم المؤلف الكامل (ثنائي أو ثلاثي)، دون استخدام الألقاب (دكتور، د. بروفيسور...) أو الدرجات العلمية.
- تكتب تحت اسم المؤلف المؤسسة التي ينتمي إليها، وعنوانه الرقعي.
- تُكتب الأوراق البحثية بحرف (Sakkal Majalla)، حجم (16)، ويستعمل الحرف نفسه حجم (20) عريض للعناوين الرئيسة، وحجم (18) عريض للعناوين الثانوية.
- تُترك مسافة 1،25 سنتيمتر لدى بداية كل فقرة جديدة.
- تُترك مسافة 1،15 بين السطور، ومساحة أوسع بقليل بين الفقرات.
- تنتهي كل فقرة أو هامش بنقطة.

- لا تُستعمل نقاط ثلاث متتابعة للإشارة إلى مادة محذوفة أو مزيد من الأمثلة، بل تستعمل إحدى الكلمات التالية: وغيرها، ونحوها، وهلم جرا، وإلخ.
 - عندما تستعمل كلمة بإحدى اللغات الأجنبية، فلا داعي لوضعها بين قوسين، وتكتب بحرف Times New Roman، حجم (14)، بحروف صغيرة، باستثناء أسماء الأعلام، التي تبدأ بحرف كبير وتكون باقي الحروف صغيرة.
 - توضع علامة التعجب (!) أو الاستفهام (?) مرة واحدة فقط، ولا مانع من وضع الاستفهام والتعجب معاً (!?)، وتعتبر هذه العلامة بديلاً عن النقطة إذا جاءت في آخر الجملة.
 - يتم تجنب استعمال الحرف الأسود الغليظ (Bold)، أو وضع خط تحت الكلمات، أو استعمال الحرف المائل في متن المادة، أو ألوان أخرى غير الأسود.
 - عناوين الكتب في المتن توضع بين "...".
 - عند استعمال الأقواس أو علامات الاقتباس مهما كان نوعها: (...)، أو <...>، أو [...]، أو "..."، لا يترك أي فراغ بين المادة المقتبسة الموجودة بين القوسين أو العلامتين عن القوسين أو العلامتين. مثال: "نحن المسلمين" بدل "نحن المسلمين" بفراغ بين الكلمتين وعلامتي المزدوجتين.
 - يمكن استعمال الخط المائل (/) ليفصل بين التاريخ الهجري والميلادي، مثلاً (2003م/1424هـ)، دون أن يكون قبله أو بعده فراغ، كذلك يمكن استعمال نفس الخط المائل للفصل بين اسم الشهر في التقويم الشمسي كما هو سائد في بعض البلدان العربية واسم الشهر هو كما سائد في بلدان أخرى، مثلاً: (مارس/آذار). وعندما يُكتب العام الميلادي وحده فلا داعي لإنهائه بحرف (م) لأن القارئ يعرف أن الأمر يتعلق بالتقويم الميلادي.
 - يستعمل حرف (الهاء) للدلالة على السنة الهجرية، وحرف (ميم) للدلالة على السنة الميلادية، ولا تترك مسافة بين حرف الميم أو الهاء وبين أرقام تلك السنوات، مثلاً: 2015م أو 1436هـ.
 - عندما تنتهي الجملة أو الفقرة بنص مقتبس توضع نقطة في نهاية النص قبل إشارة ختم الاقتباس.
 - ترقيم الإحالة يوضع داخل النص قبل نقطة الانتهاء وليس بعدها.
- مثال 1: "....." 1. مثال 2:⁴.

- يذكر اسم الكاتب داخل البحث دون أي تعريف أو صفة، فلا تُوضع كلمة دكتور أو أستاذ أو برفسور أو د. أو أ.د. قبل الاسم.
- عند ذكر أحد الأعلام السابقين المتوفين وسنة الوفاة، يستعمل الحرف الأول فقط من فعل تُوفي هكذا: (ت 790هـ).
- صلى الله عليه وسلم تكتب ﷺ، وهذا ما ينطبق على الصيغ الأخرى التي قد يعتمدها الباحث، إذا توفرت الصيغة المختصرة المناسبة لذلك.
- يفضل أن تؤخذ الآيات القرآنية من نص مبرمج ومشكول، وإذا تعذر؛ فإن الآيات تكتب، ويفصل بين الآية والأخرى بنقطة، وربما بوضع فاصلة بين فكرتين في الآية الواحدة عندما تكون الآية طويلة. لا داعي للترقيم الداخلي للآيات المقتبسة، فوضع رقم الآيات في الإحالة التي تليها يكفي.
- يُفضل اقتباس الآيات القرآنية في المقالة كلها من مصحف واحد بقراءة واحدة، دون تعدد المصاحف والقراءات، وذلك حفاظاً على التناسق المنهجي والدلالي.
- تكتب الآيات القرآنية مشكولة وبين معقوفتين: {أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ}، وتوثق مباشرة ما بين قوسين: (سورة العلق: 1-2)، مباشرة بعد الآية المقتبسة، في المتن وليس أسفل الصفحة.

معايير خاصة بتوثيق المصادر والمراجع المعتمدة

- يُعتمد في المقالات المكتوبة باللغة الإنجليزية أو غيرها من اللغات الأوروبية، التوثيق، سواء في المتن أو في لائحة المصادر والمراجع حسب طريقة MLA كما هو مثبت في موقع جمعية اللغات الحديثة.¹ أما المعايير المثبتة في هذا الملحق، فتتعلق بالمقالات والدراسات المكتوبة باللغة العربية.
- تُثبت الإحالات أسفل كل صفحة في الحواشي، مع ترقيم يبدأ من جديد في كل صفحة جديدة، عوض ترقيم الإحالات بشكل متتابع إلى نهاية البحث.
 - يستعمل في كتابة الإحالة الخط نفسه المستعمل في المتن (Sakkal Majalla)، حجم (12).

¹ تجدون هذه الطريقة بشكل مفصل في دليل MLA باللغة الإنجليزية على الرابط:

<https://mlahandbookplus.org/pages/quick-guides>

- لا تكتب "ينظر/ أنظر" قبل كتابة كل إحالة، بل يكتب المصدر المعتمد مباشرة بدءاً باسم الكاتب الكامل.
- يذكر اسم الكاتب الكامل أولاً كما هو معتمد دون البدء بالاسم العائلي ثم الشخصي لتفادي اللبس الموجود في بعض الأسماء المشرقية التي لا يميز فيها بين الاسم العائلي والاسم الشخصي، ثم تليه المعلومات الأخرى بحسب طبيعة المصدر أو المرجع المقتبس منه.
- تلي اسم الكاتب (في الحواشي) كافة المعلومات (اسم الكاتب، اسم المصدر، دار النشر، مكان النشر، سنة النشر، الطبعة، الجزء، الصفحة)، وتذكر هذه المعلومات العامة مرة واحدة، وبعدها يذكر اسم الكاتب والعنوان الأساس للكتاب أو المصدر المعتمد والصفحة فقط.
- عندما يتكرر استعمال المصدر، نكتفي بكتابة: المصدر نفسه، ص 172. وإذا كانت الصفحة نفسها، فلا تذكر، بل يُكتفى بذكر: المصدر نفسه.
- يفصل بالفواصل بين معلومات الإحالة كما هو أعلاه، وليس بالنقطة والنقطتين والنقطة الفاصلة والعارضة، وتنتهي الإحالة بالنقطة.
- تذكر مصادر الأحاديث النبوية أسفل الصفحة في الحواشي، ولا يكتفى بـ "رواه البخاري" أو "حديث نبوي".
- يخرج الحديث المذكور ضمن الاقتباسات في إحالة خاصة في الحاشية أسفل الصفحة تتضمن معلومات المصدر الذي تم اعتماده.
- توثق الآية المتضمنة في الاقتباسات في الحاشية أسفل الصفحة بذكر اسم السورة ورقم الآية.
- ترجمة تُختزل إلى "تر."، تحقيق إلى "تح."، الطبعة الأولى إلى "ط1"، عدد إلى "ع"، مجلد إلى "م"، سنة إلى "س"، الجزء أو المجلد يلحق بسنة النشر مباشرة: المجلد الخامس، 2010 يختزل إلى 2010/5.
- لا تفصل ص (الصفحة) بنقطة أو نقطتين، بل تُكتب هكذا: "ص 250". مع ترك مساحة فراغ واحدة.
- تذكر في الإحالة في الحواشي ولائحة المصادر والمراجع السنة الميلادية فقط، ويمكن ذكرها مع السنة الهجرية إذا اقتضى الأمر ذلك، ولا يقتصر على ذكر السنة الهجرية وحدها.
- في حالة عدم توفر السنة الميلادية، يُكتفى بذكر السنة الهجرية في الحواشي ولائحة المصادر والمراجع، أو تحول السنة الهجرية إلى السنة الميلادية حفاظاً على التناسق المنهجي للبحث.

- إذا كان مؤلفو المصدر أكثر من اثنين، يُكتفى بكتابة اسم المؤلف الأول متبوعة بـ "وأخرون"، وإذا كانوا اثنين يذكران حسب ترتيبهما في المصدر المعتمد.
- عندما يكون المصدر فصلاً أو ورقة من عمل مشترك، يذكر أيضاً محرر (أو محررو) العمل المشترك إذا كان موجوداً.
- ينبغي ذكر عدد صفحات الفصول في الأعمال المشتركة والمقالات في المجلات في لائحة المصادر والمراجع، مثلاً: (201-235). ويُكتفى في الحواشي بذكر الصفحة التي تم الاقتباس منها فقط.
- عندما نقتبس من كتاب يتكون من مجلدات أو أجزاء، نكتفي بكتابة رقم الجزء، يليه خط مائل، ثم الصفحة دون كتابة حرف "ص" الذي يعني الصفحة، نكتبها هكذا: 232/5.
- يذكر الاسم الذي اشتهر به الكاتب فقط في المصادر القديمة التي تتسم بطول الاسم، ويوضع باقي الاسم أو بعضه بين قوسين. مثال:
القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر)، الجامع لأحكام القرآن، ج1، تح. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2006.
- تختتم الإحالة سواء في الحواشي أو في لائحة المصادر والمراجع بنقطة النهاية.
- لا تذكر سنة ميلاد ووفاة المؤلف في الإحالة، بل في المتن مرة واحدة. ويتعلق الأمر بالمؤلفين الرئيسيين في المقالة، وليس بالعرضيين، وإلا سوف تصبح المقالة كلها أرقام وسنوات!
مثال: "لا يمكن أن تكتمل صورة غير المسلمين من أهل الكتاب وغير المتدينين من عبدة الأوثان في الفقه الإسلامي التقليدي إلا بالعودة إلى كتاب أحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية (691 - 751هـ)".
- توضع لوائح مستقلة للمصادر والمراجع بحسب اللغات التي ألفت بها أو بحسب طبيعة هذه المصادر، على سبيل المثال: لائحة خاصة بالمصادر باللغة العربية، لائحة خاصة بالمصادر باللغات الأجنبية، لائحة خاصة بالمواقع الرقمية.
- يتم ترتيب المصادر حسب الترتيب الأبجدي كما هو معتمد في برنامج الوورد.
- يكتفى بذكر المدينة فيما يتعلق بمكان النشر، وإذا كانت المدينة غير معروفة تذكر الدولة التي صدر فيها الكتاب.
- عندما يكون تاريخ النشر غير مذكور في الكتاب، نكتب بين قوسين (بلا تاريخ).

أمثلة للتوثيق في لائحة المصادر والمراجع

كتاب لكاتب واحد:

اسم المؤلف، عنوان الكتاب، المحقق (إن وجد)، الطبعة، الناشر، مكان النشر (المدينة)، تاريخ النشر.
مثال: سمير سعيد حجازي، معجم المصطلحات الحديثة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005.

كتاب لكاتبين:

اسم الكاتب الأول، اسم الكاتب الثاني، عنوان الكتاب، المحقق (إن وجد)، الطبعة، الناشر، مكان النشر، تاريخ النشر.
مثال: صباح الموسوي، محمد السعيد إدريس، المشروع الإيراني في المنطقة العربية، دار العماد، عمان، 2013.

كتاب لأكثر من كاتبين:

اسم الكاتل الأول وآخرون، عنوان الكتاب، الطبعة، المحقق (إن وجد)، الناشر، مكان النشر، تاريخ النشر.
مثال: سيار الجميل وآخرون، الطريق إلى سايكس-بيكو: الحرب العالمية الأولى بعيون عربية، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2016.

كتاب مترجم لكاتب واحد أو لكاتبين:

اسم الكاتب، عنوان الكتاب، اسم المترجم/ المترجمين، الطبعة، الناشر، مكان النشر، تاريخ النشر.
مثال 1: إنجمار كارلسون، الإسلام وأوروبا تعايش أم مجابهة؟ تر. سمير بوتاني، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2003.
مثال 2: هانس بيتر مارتن، هارالد شومان، فخ العولمة، الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، تر. عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة (238)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر 1998.

كتاب رقمي:

اسم الكاتب، عنوان الكتاب، مكان النشر، الناشر، تاريخ النشر، الرابط (URL) أو مُعرِّف الوثيقة الرقمي (DOI). ويمكن اختصار الرابط الرقمي إن كان طويلاً باستعمال مُختَصِر الروابط (Bitly.com) أو (Google URL Shortener) أو (www.shorturl.at)، يضاف إليه التاريخ الذي تم فيه التصفح.

مثال: حسن عماد مكاوي، تكنولوجيا الاتصال الحديثة في عصر المعلومات، ط 1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1993، <https://bit.ly/2DaBEgG>، (تم التصفح بتاريخ: 21 ماي 2024).

فصل من عمل مشترك:

مثال 1: التجاني بولعوالي، "بين العنف في الإعلام والعنف الإعلامي"، في: العنف وقيم المؤسسة، مركز الحكماء لبحوث السلام، الرباط، 2021.

مثال 2: محيي الدين عبد الحلیم، "الخطاب الديني وعناصر نجاح الاتصال الدعوي"، في: تجديد الخطاب الديني لماذا وكيف؟ سلسلة قضايا إسلامية، ع 84، مطابع وزارة الأوقاف، القاهرة، 2002.

ملحوظة: عندما يكون هناك محرر للكتاب المشترك يذكر اسمه، وإذا كان هناك أكثر من محرر، يذكر اسم المحرر الأول، ويتبع بـ "وأخرون".

مثال 3: حسناء حسين، "الجزيرة وتطور تمثيلات النساء وأدوارهن في المجال العام: دراسة في مضمون برنامجي للنساء فقط ورائدات"، في: الجزيرة في عشرين عاماً: أثرها في الإعلام والسياسة والأكاديمية، تحرير: عز الدين عبد المولى ونور الدين الميلادي، ط 1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2016.

مقال في مجلة:

اسم الكاتب، "عنوان المقال"، عنوان المجلة، العدد، السنة، الناشر، تاريخ الصدور، الصفحات.

في المتن، أسفل الصفحة:

محمد العمارتي، "الأزجال الأندلسية بين العميدین محمد بنشريفة والمستعرب إميليو غارثيا غوميث"، الثقافة الشعبية، ع 49، س 13، البحرين، ربيع 2020، ص 36.

في لائحة المصادر والمراجع:

محمد العمارتي، "الأزجال الأندلسية بين العميدین محمد بنشريفة والمستعرب إميليو غارثيا غوميث"، الثقافة الشعبية، ع 49، س 13، البحرين، ربيع 2020، (12-23).

مقال في جريدة:

اسم الكاتب، "عنوان المقال"، اسم الصحيفة، تاريخ النشر. تاريخ التصفح (إن كانت الجريدة رقمية).

مثال: شفيق ناظم الغبرا، "شروط الاستقرار العربي"، القدس العربي، 7 فبراير/شباط 2019.

المؤتمرات والندوات:

اسم المؤلف، "عنوان الورقة"، في: عنوان المؤتمر، مكان انعقاد المؤتمر، التاريخ، الناشر، مكان النشر، تاريخ النشر.

مثال: محمد عبد الغفار الشريف، "العلاقات الإنسانية مع الآخر في ضوء الوسطية"، في: أبحاث المؤتمر الدولي الثاني للوسطية، الولايات المتحدة الأمريكية، واشنطن، 17-19 نوفمبر 2006، المركز العالمي للوسطية، الكويت، 2008.

موقع رقمي:

اسم الكاتب، "عنوان المقال أو التقرير"، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر، الرابط، (تاريخ التصفح:....).

مثال: سعيد الحاج، "تركيا وتحديات الانسحاب العسكري الأميركي من سوريا"، الجزيرة نت، 1 يناير/كانون الثاني 2019، <https://bit.ly/2DdLy12>، (تم التصفح بتاريخ: 7 فبراير/شباط 2019).

إن لم يتوفر المقال على الكاتب، نضع مكان الكاتب إدارة التحرير للموقع، أو اسم الموقع.

مثال: إسلام ويب، "العولمة وموقف الإسلام منها"، رقم الفتوى: 4574، 20 أبريل 2003، <https://bit.ly/3yHSNML>، (تم التصفح بتاريخ: 4 يوليو 2022).

ملحوظة: عندما يكون الرابط الرقمي للمقال المقتبس طويلا، يختصر إلى رابط قصير باستعمال أحد المواقع التي تقدم هذه الخدمة، مثل: <https://www.shorturl.at/>، <https://bitly.com/>، Google URL Shortener، وغيرها.

مثال: رابط لمقال في جريدة الشرق الأوسط تحت عنوان: "بريطانيا تسجل أعلى نسبة كراهية ضد المسلمين منذ هجوم 7 أكتوبر الماضي"، وهو رابط جد طويل، يشغل مساحة كبيرة من حاشية المقال، كما أنه يؤثر سلبا في تناسقه المنهجي، ويمكن ضغط هذا الرابط الطويل في رابط مختصر.

الرابط الأصلي للمقال:

<https://aawsat.com/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A3%D9%88%D8%B1%D9%88%D8%A8%D8%A7/4871501-%D8%A8%D8%B1%D9%8A%D8%B7%D8%A7%D9%86%D9%8A%D8%A7-%D8%AA%D8%B3%D8%AC%D9%84-%D8%A3%D8%B9%D9%84%D9%89-%D9%86%D8%B3%D8%A8%D8%A9-%D9%83%D8%B1%D8%A7%D9%87%D9%8A%D8%A9-%D8%B6%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D9%84%D9%85%D9%8A%D9%86->

<https://www.shorturl.at/k6tUx>

الرابط البديل كما اختصره موقع <https://www.shorturl.at>

<https://shorturl.at/k6tUx>

STANDARDS FOR PUBLICATION IN IJTHAD JOURNAL

General Standards

- Writing original and innovative research for the journal.
- The research should not have been previously published or agreed upon with any other publishing party.
- The research can be a translation of another work published in another language, provided that the researcher declares this.
- The research should not be derived from a university thesis or dissertation, but rather the results of previous research can be invested in a new article or chapter.
- The research submitted for publication does not conflict with the general vision adopted by the Ijtihad Center for Studies and Training and the Ijtihad Journal of Islamic and Arabic Studies.
- Researchers should provide qualitative additions that take into account the goals set by the Center and the Journal.
- Researchers should provide deep insights inspired by Islamic values of a common universal nature, while being open to positive secular, pluralistic, and modernist values.
- Researchers should contribute to formulating an objective approach based on the inside Islamic perspective while benefiting from objective Orientalist studies.
- Researchers adhere to the methodological, technical and linguistic standards adopted in academic research. (See the writers' guidelines on the center's website and the journal).
- Researchers write in a clear and authentic academic language (Arabic, English, French, Dutch...).
- The possibility of future translation offers valuable research if appropriate financial support is available.
- The journal has the right to republish the materials or translate them independently or into a book.
- The published materials do not necessarily express the opinion of the journal.

- The journal does not grant any financial reward for research due to the lack of financial capabilities.
- The journal charges an appropriate financial reward for publication in order to cover the expenses of review, printing and publishing.
- The journal grants participating researchers and reviewers some privileges, such as granting free membership, granting a certificate, granting some copies of the work, and nominations to participate in seminars, trainings, and research activities of the Ijtihad Center or of the centers collaborating with them.

Types of Articles

Peer-reviewed articles are subject to the following methodological standards:

- Article title (main/sub).
- The researcher's full name and the institution to which he belongs.
- An English and Arabic summary of the article (about 300 words).
- Five keywords.
- A general introduction, which includes the research problem and the purpose of the study, with reference to the most important previous literature related to the subject, and the type of approach adopted.
- The content of the article, including defining concepts, introducing theories, interpretations and visions, and discussing and analyzing the research results in depth.
- The article concludes with research conclusions and recommendations.
- List of bibliography used in the article.
- The length of the article ranges between 5,000 and 10,000 words.
- Each article is subject to the first internal reading by the journal's editorial board, and if it meets the initial conditions, it is referred to the reviewing commission.
- Each article is subject to double-blind peer review.

Peer-reviewed chapters are subject to the following methodological standards:

- Chapter title (main/sub).
- The researcher's full name and the institution to which he belongs.
- An English and Arabic summary of the chapter (about 300 words).
- Five keywords.
- A general introduction, which includes the research problem and the aim of dealing with it, with reference to the original work (dissertation, book, monograph) from which it was derived, with an explanation of the importance of publishing it in a separate chapter, and the type of approach adopted.
- Chapter content, including defining the central concepts, presenting theories, interpretations and visions, discussing the research results and analyzing them in depth.
- The chapter concludes with the most important conclusions of the research.
- List of bibliographies used in the chapter.
- Chapter size ranges between 5,000 and 10,000 words.
- Each chapter is subject to the first internal reading by the magazine's editorial board, and if it meets the initial conditions, it is referred to the reviewing commission.
- Each chapter is subject to double-blind peer review.

In-depth critical reviews subject to the following methodological standards:

- Main review title.
- A subtitle that includes the title of the reviewed work and its author.
- The researcher's full name and the institution to which he belongs.
- An English and Arabic summary of the review (about 300 words).
- Five keywords.
- A general introduction, including a brief overview of the author of the work, his most important publications and intellectual and academic works, the reasons for writing this review, the importance of the reviewed work, the research problem for this review, and the nature of the adopted approach.

- The content of the review, which includes the basic concepts in the work, presenting the author's theory and vision, discussing the results of the review and analyzing them in depth.
- The review concludes with research conclusions and recommendations.
- List of bibliography used in the review.
- A table of the most important information about the reviewed work: title, author, date of publication, place of publication, publisher, language of the book, etc.
- The cover of the reviewed work and a photo of its author.
- The length of the review ranges between 4,000 and 7,000 words.
- Each review is subject to the first internal reading by the journal's editorial board, and if it meets the initial conditions, it is referred to the reviewing commission.
- Every critical review is subject to a double-blind peer review.

Introductory reviews are subject to the following methodological standards:

- Main review title.
- A subtitle that includes the title of the reviewed work and its author.
- The researcher's full name and the institution to which he belongs.
- A short introduction, including a brief overview of the author of the work, his most important publications and intellectual and academic works, and the importance of the reviewed work.
- The content of the article, in which the reviewer summarizes the most important contents of the work, either in a sequential manner according to the order of the chapters, or in a thematic form in which he presents the most important issues addressed by the author.
- A brief conclusion with the researcher's most important impression after reading the work.
- A table of the most important information about the referenced work: title, author, date of publication, place of publication, publisher, language of the work, etc.
- The cover of the reviewed work and a photo of its author.
- The length of the review ranges between 1,500 and 2,000 words.
- Introductory reviews are subject to internal reading only in order to evaluate them linguistically and methodologically.

Academic interviews are subject to the following methodological standards:

- Main interview title.
- A subtitle that includes the name of the interviewed person, the title, the origin.
- The interviewed person must be a researcher, expert, or academic specializing in Islamic and Arabic studies or in a field related to it, such as theological and religious studies, interfaith dialogue, comparative religion science, Islam in the West, and others.
- The interviewer's full name and the institution to which he belongs.
- A short introduction, including a brief overview of the interviewed person, his/her most important publications and intellectual and academic contribution, the reasons for holding this interview, and its importance for the journal.
- Clear, deep, and precise questions, including general questions related to the personality of the interviewed person, his/her interests, specialty, with the aim of bringing readers closer to his qualitative contributions and their value to research and society.
- The covers of the works of the interviewed person, publications, photographs, quotes, etc.
- The length of the interview ranges between 3000 and 5000 words.
- Interviews are only subject to internal reading with the aim of evaluating them linguistically and methodologically.

Translations are subject to the following methodological standards:

- The title of the translated article.
- The author's full name, his specialty and his origin.
- A brief summary of the author of the translated article placed in the form of a referral at the bottom of the page.
- The translator's full name and the institution to which he belongs.
- A summary of the translated article in Arabic and English (about 300 words).
- Five keywords.
- Information about the original translated article (author, title, publication information (publisher, date, pages...)) placed in the form of a referral at the bottom of the page.

- List of bibliographies used in the chapter in addition to any references approved by the translator.
- The length of the translation ranges between 3000 and 5000 words.
- Each translation is subject to the first internal reading by the journal's editorial board, and if it meets the initial conditions, it is referred to the reviewing commission.
- Every translation is subject to a double-blind peer review.

NB: In articles written in English or other European languages, documentation in the text and in the list of sources and references is based on the MLA method.¹

¹ See: <https://mlahandbookplus.org/pages/quick-guides>

CONTRIBUTORS TO THE CURRENT ISSUE

المساهمون في العدد الحالي

Mohammed DAHIRI

Mohamed GHOULBANE

Youssef NOUIOUAR

Mustafa ATTIA JUMAA

Mimoune DAOUDI

Salah CHIG

Youssef DEGOUG

Nourdine Karrat

Karima Nour AISSAOUI

Radouane RHENIMI

Khalid Touzani

Mohammed Karrouk KERKICH

Ibrahim HAMD AOUI

Samir SAIDI

Redouane DAOUI

Ahmed Amir Mohamed FARES

Dennis van Dijk

Tijani BOULAOUALI

محمد ظهيري

محمد غلبان

يوسف نويوار

مصطفى عطية جمعة

ميمون داودي

صلاح الشيك

يوسف دكوك

نورالدين قراط

كريمة نور عيساوي

رضوان غنيبي

خالد التوزاني

محمد قروق كركيش

إبراهيم حمداوي

سمير الساعيدي

رضوان ضاوي

أحمد أمير محمد فارس

دينيس فان دايك

التجاني بولعوالي