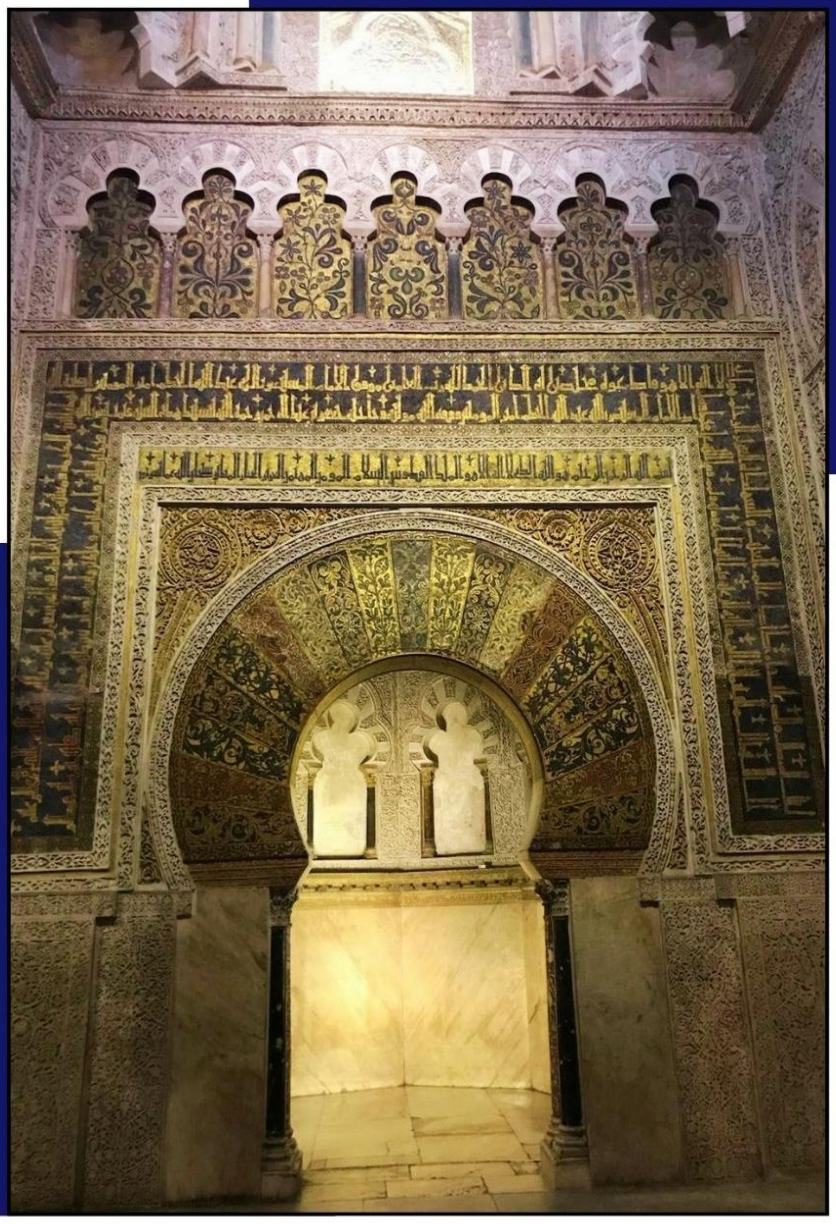
IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

مجلة نصف سنوية محكمة متخصصة في
الدراسات الإسلامية والعربية من منظور داخلي



محراب المسجد الكبير - قرطبة

5

مجلّة اجتِهَاد

للدّراسات الإسلَامِية والعَربيّة

المجلد 3 - العدد 5 - يونيو 2026

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 3 - العدد 5

Volume 3 - Issue 5

يناير – يونيو 2026

January - June 2026

ISSN: 2983-9939

ISSNe: 3041-4679

IJTIHAD CENTER

FOR STUDIES AND TRAINING

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 اجتهاد للدراسات والتكوين هو حلقة تفكير ومنصة بحثية وتكوينية تشتغل على الصعيدين الأوروبي والدولي انطلاقا من السياق الفلامانكي البلجيكي التعددي .

يسعى مركز اجتهاد 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 مقاربة 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
ISSNe: 3041-4679

SUBMISSION
تقديم المقالات
journal-ijtihadcenter.com

INFORMATION
للاستفسار
editor@journal-ijtihadcenter.com

Ijtihad Center for Studies and Training

Address: Schaverdijnstraat 6, 9000 Ghent Belgium
Registration Number: 0776.886.559
Bank Account: IBAN DE 0610 0140 0040 8400 1089 - BIC/SWIFT:SWNBNL22
Phone Number: 0032 486 93 03 03
info@ijtihadcenter.com
www.ijtihadcenter.com

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial (CC BY-NC 4.0) International License.

© 2026 by Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium.

EDITORIAL BOARD هيئة التحرير

EDITOR-IN-CHIEF رئيس التحرير

Tijani BOULAOUALI

FTRS, KU Leuven, Belgium

التجاني بولعوالي

جامعة لوفان الكاثوليكية – بلجيكا

MANAGING EDITOR إدارة التحرير

Mohammed Karrouk KERKICH

Ibn Tofail University, Kenitra, Morocco

محمد قروق كركيش

جامعة ابن طفيل، القنيطرة ، المغرب

EDITORIAL BOARD هيئة التحرير

Mohammed DAHIRI

Complutense University, Madrid, Spain

محمد ظهيري

جامعة كومبلوتنسي، مدريد، إسبانيا

Mohammed HASHAS

University of Rome Tor Vergata, Italy

محمد حصحاص

جامعة روما تور فيركاطا ، إيطاليا

Karima Nour AISSAOUI

Abdelmalek Essaâdi University, Tetouan, Morocco

كريمة نورعيساوي

جامعة عبد المالك السعدي، تطوان ، المغرب

Mehdi BERRIAH

Institut français du Proche-Orient (Ifpo)

Aziz EL BAKKALI

Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Morocco/ Arizona State University, USA

Hamied AL-HASHIMI

International Colleges of Islamic Science, London, UK

Mimoune DAOUDI

Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Fez, Morocco

Asma Akli SOUAHLI

International Islamic University, Malaysia

Bahri HOXHA

Faculty of Islamic Studies, Prishtina, Kosova

Souad Merah

Faculty of Education and Arts, Sohar University - Oman

مهدي برياح

المعهد الفرنسي للشرق الأدنى

عبد العزيز البقالي

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، المغرب/ جامعة ولاية أريزونا، الولايات المتحدة الأمريكية

حميد الهاشمي

الكلية العالمية للعلوم الإسلامية، لندن، المملكة المتحدة

ميمون داودي

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، المغرب

أسماء أكلية صوالحي

الجامعة الاسلامية العالمية، ماليزيا

بحري هوجا

كلية الدراسات الإسلامية، بريشتينا، كوسوفو

سعاد مراح

كلية التربية والآداب، جامعة صحار، سلطنة عمان

ADVISORY BOARD

الهيئة الاستشارية

Josep Puig MONTADA

Barcelona University, Spain

Mustafa BOUJEMAA

Abdelmalek Essaâdi University, Fez, Morocco

Luc BARBULESCO

University of Nice, France

Mohamed ELBENAYADI

Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Fez, Morocco

Osman ABUZAID

The MWL Journal, Saudi Arabia

Said GAFAITI

Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Fez, Morocco

Abdelmalek HIBAOUI

German Institute for Dialogue and Understanding, Germany

Noura AMZIL

Turin University, Italy

جوزيف باوغ مونتادا

جامعة برشلونه، إسبانيا

مصطفى بوجمعة

جامعة عبد المالك السعدي، تطوان، المغرب

لوك باربوليسكو

جامعة نيس، فرنسا

محمد البنعيادي

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، المغرب

عثمان أبوزيد

رابطة العالم الإسلامي، المملكة العربية السعودية

سعيد كفايتي

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، المغرب

عبد الملك هيباوي

المعهد الألماني للحوار والتفاهم - ألمانيا

نورا أمزيل

جامعة تورينو، إيطاليا


IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

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

Diamond Discovery Hub



Index Copernicus



Google Scholar



OpenAlex



EuroPub



Zenodo



ISSN / ROAD



Arcif



e-Marefa



Dar AlMandumah



KBR (Belgium)



IJTIHAD JOURNAL
for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 5, January - June 2026
مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

Contents محتويات العدد

EDITORIAL افتتاحية العدد

Ijtihad Journal Continues to Consolidate Islamic Academic Knowledge in the European Context
Dr. Tijani BOULAOUALI 17

مجلة اجتهاد تواصل ترسيخ المعرفة الإسلامية الأكاديمية في السياق الأوروبي
الدكتور التجاني بولعوالي 23

ARTICLES مقالات

The Maliki Principle of Considering Custom and Its Impact on the Contemporary Issues
Dr. Abdelhak EL KOUANI

Representations of Women in Contemporary Islamic Thought: A Critical Epistemological Reading
Dr. Elyass ELHANI

Anomalous Fatwas and Their Impact on Muslims in Western Countries
Dr. Lahcen AARIF

Institutional Work of Muslim Minorities between Religious Obligation and Social Necessity
Ashraf LAAROUSI PhD(c)

Trends in Sufi Knowledge and Their Attitude toward Reason and Rationality: An Analytical Study of Sufi Epistemology
Dr. Abdeallah ALBAKKALI

قاعدة مراعاة العرف عند المالكية وأثرها في نوازل المسلمين بالغرب
الدكتورعبد الحق الكواني 31

تمثّلات المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر قراءة معرفية نقدية
الدكتورإلياس الهاني 85

الفتاوى الشاذة وأثرها على المسلمين في بلاد الغرب
الدكتورالحسن أعفير 123

العمل المؤسساتي للأقليات المسلمة بين الواجب الشرعي والحاجة الاجتماعية
الأستاذ أشرف لعروصي 155

اتجاهات المعرفة الصوفية وموقفها من العقل والعقلانية: دراسة تحليلية في نظرية المعرفة الصوفية
الدكتورعبد الله البقالي 191

IJTIHAD JOURNAL
for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 5, January - June 2026
مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

REVIEWS — مراجعات

Annemarie Schimmel: A Bridge Between Islam and the West: A Review of Abdelmalik Hibaouis' Book
Dr. Aziz Baazi 239

آنيماري شيميل: جسر بين الإسلام والغرب
مراجعة لكتاب عبد الملك هيباوي
الدكتور عزيز بعزي 239

A Review of Building the Human Being between Philosophy and Gnosis by Elbachir Lasyoud
Dr. Mustafa Attia JUMAA 265

قراءة في كتاب "بناء الإنسان بين الفلسفة والعرفان" للبشير لسيود
الدكتور مصطفى عطية جمعة 265

Review of The Identity of Moroccan Migrants and the Question of Cultural Difference in the German Context by Majda Bouazza
Abdelkarim EL GHAZI 273

مراجعة كتاب هوية المهاجرين المغاربة وسؤال الاختلاف الثقافي في السياق الألماني لماجدة بوعزة
الأستاذ عبد الكريم الغازي 273

TRANSLATIONS — ترجمات

Secular and Religious Sanctuaries: Interfaces of Humanitarianism and Self-Government of Karen Refugee-Migrants in Thai-Burmese Border Spaces by Alexander Horstmann
Dr. Salah CHIG 285

الملاجئ العلمانية والدينية: واجهات الحكم الذاتي والعمل الإنساني للاجئين والمهاجرين 'الكارين' في المناطق الحدودية بين التايلاند وبورما، ألكسندر هورستمان
الدكتور صلاح الشيك 285

NEWS, PUBLICATIONS AND MISCELLANEOUS — أخبار وإصدارات ومنوعات

Ijtihad Center Seminars and Event 331

ندوات وفعاليات مركز اجتهاد 331

New Publications on Islam in Europe and the West 339

إصدارات جديدة حول الإسلام في أوروبا والغرب 339

IJTIHAD JOURNAL
for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 5, January - June 2026

مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

صورة الغلاف © 2026: صورة الغلاف لمحراب المسجد الجامع بقرطبة، وهي من تصوير الدكتور محمد ظهيري، الذي تفضّل بإهدائها إلى مركز اجتهاد للدراسات والتكوين ببلجيكا وإلى مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية، قصد استعمالها في هذا العدد الخامس من المجلة، وفي غيره من الإصدارات الورقية والرقمية التي يصدرها المركز.

Cover image © 2026: The cover image features the *mihrab* of the Great Mosque of Córdoba. It was photographed by Dr. Mohammed Dahiri, who kindly donated the image to the *Ijtihad Center for Studies and Training* in Belgium and to the *Ijtihad Journal of Islamic and Arabic Studies* for use in this fifth issue of the journal, as well as in other print and digital publications issued by the Center.

IJTIHAD JOURNAL
for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 5, January - June 2026

مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING



افتتاحيةُ العَدد

EDITORIAL



IJTIHAD JOURNAL
for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 5, January - June 2026

مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

Ijtihad Journal Continues to Consolidate Islamic Academic Knowledge in the European Context[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.21007204

In fact, we are very pleased to announce the release of the fifth issue of *Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies* in Europe. This undoubtedly reflects the continued growth of this academic project. Through the *Ijtihad Center for Studies and Training* in Belgium, the journal seeks to support serious and high-quality research on Islam in the European and Western context. Since its launch, it has aimed to provide a scholarly platform that respects the rich

[1] **To cite this article:**

BOULAOUALI, Tijani. "Editorial: Ijtihad Journal Continues to Consolidate Islamic Academic Knowledge in the European Context." *Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies*, vol. 3, no. 5, Ijtihad Center for Studies and Training, June 2026, pp. 17–21.

بولعوالي، التجاني. "الافتتاحية: مجلة اجتهاد تواصل ترسيخ المعرفة الإسلامية الأكاديمية في السياق الأوروبي." *مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية*، مج. 3، ع. 5، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، يونيو 2026، ص ص. 23–28.

© This research is published under the (CC BY-NC 4.0) license, which permits anyone to download, read, and use it for free, provided that the original author is credited, any modifications are indicated, and it is not used for commercial purposes.

heritage of Islamic scholarship while also engaging with modern academic approaches to the study of Islam and Muslim societies, including perspectives from Islamic studies, anthropology, sociology, and related fields.

The vision of Ijtihad Journal is based on the epistemological and methodological conviction that the study of Islam and the understanding of its historical, social, and intellectual dimensions require an objective, internal approach rooted in authentic Islamic sources and the interpretive logic of Islamic scholarship. This approach also actively engages with analytical tools, research methods, and scholarly findings from Western academic traditions. Such engagement enables the journal to benefit from scholarly and methodological advancements while critically evaluating interpretations that may deviate from scholarly objectivity or the realities of Islamic texts and their historical and cultural contexts.

Since its inception two years ago, the Ijtihad Journal, which appears twice a year, has achieved results that exceeded initial expectations. This is particularly evident in the high quality of the published studies and articles, which demonstrate scholarly rigor, intellectual diversity, and the ability to address current issues concerning Islam and Muslims in diverse contexts, especially within Western societies. The journal's growing reputation is further underscored by the increasing number of researchers and academics from Arab and European universities and research institutions that choose it as a platform for the dissemination of their work, thereby strengthening its scholarly presence and reputation.

A significant portion of this success is attributable to the strict editorial policy implemented since the journal’s establishment. The editorial board maintains that academic credibility is achieved only through strict adherence to internationally recognized scholarly standards. Accordingly, submitted manuscripts undergo a comprehensive evaluation process, beginning with an initial screening for compliance with publication requirements and quality criteria. This is followed by a double-blind peer-review conducted by subject-matter experts. Authors are then required to revise their manuscripts based on reviewers’ feedback. Subsequently, articles are subjected to linguistic and methodological editing before final review by the Editor-in-Chief.

This editorial policy has resulted in a highly selective publication process. Only approximately 25 percent of submitted manuscripts are accepted for

publication, while between 75 and 80 percent are rejected either because they fail to meet the required academic standards or because they contain substantial methodological shortcomings. Although such a rejection rate may appear high, it reflects the journal's commitment to maintaining the quality of its scholarly output and promoting a culture of rigorous academic research grounded in originality, methodological soundness, and intellectual precision.

These efforts have earned the journal increasing recognition within Arab and European academic and research circles. Articles published in the journal are now widely respected, cited, and acknowledged within various universities and research institutions. The journal has also been progressively indexed in several important databases and abstracting services, including the *Marefa* database affiliated with the Arab Citation and Impact Factor initiative (Arcif), Dar Almandumah, and the Arab Impact Factor, as well as several European and international indexing platforms. Furthermore, the journal has made significant progress in inclusion in additional international databases and indexing systems, and it is expected that these procedures will be completed in the near future after meeting certain technical and administrative requirements, thereby further enhancing its international visibility and academic reach.

Today, we present the fifth issue of our journal in its Arabic version, which continues to reflect the scientific approach established since the beginning of the journal. This issue features a collection of Islamic, intellectual, social, and humanistic studies concerning Islam and Muslims in contemporary contexts. The issue includes an editorial by Editor-in-Chief Dr. Tijani BOULAOUALI, five peer-reviewed research articles, three book reviews, an academic translation from English to Arabic, as well as a section highlighting news and activities of the *Ijtihad Center for Studies and Training* and presentations of recent publications related to Islamic studies and Islam in the West.

The research section begins with a study by Dr. Abdelhak EL KOUANI, titled *"The Principle of Considering Custom ('Urf) in the Maliki School and Its Impact on the Contemporary Issues of Muslims in the West."* This article examines a central juristic principle in Maliki jurisprudence, emphasizing its *maqāṣid*-based dimensions and practical applications for addressing emerging issues encountered by Muslims in Western societies. The study highlights the necessity of understanding prevailing customs in new environments and their

significance in ensuring the appropriate application of Islamic rulings, while maintaining fidelity to foundational texts and sensitivity to social realities.

The second article, by Dr. Ilyas ELHANI, explores representations of women in contemporary Islamic thought through a critical epistemological perspective. It discusses the methodological and intellectual foundations underlying various conceptions of women within contemporary Islamic currents, aiming to move beyond traditional polemical approaches toward a more balanced and comprehensive understanding of women's issues within the broader project of renewal and *Ijtihād*.

Building on this examination, the third article by Dr. Lahcen AAFIR discusses anomalous fatwas and their impact on Muslims in Western countries. This topic is increasingly significant due to changes in Muslim minority communities, many religious authorities, and digital media spreading religious discourse. The study examines the intellectual and social consequences of such fatwas and urges stronger scholarly authority and responsible contemporary fatwa discourse.

In the fourth article, Ashraf LAROUSSI deals with institutional work among Muslim minorities from the perspective of both religious obligation and social necessity. The article emphasizes the significance of Islamic institutions in preserving religious identity, coordinating collective efforts, and fostering positive integration within Western societies, arguing that institutional engagement has become a religious, social, and civilizational necessity.

The fifth article, by Dr. Abdeallah ALBAKKALI, examines trends in Sufi epistemology and their positions regarding reason and rationality through an analytical study of Sufi theories of knowledge. The article reviews the major currents within the Sufi tradition concerning the relationship between reason, mystical unveiling, and spiritual experience, offering a critical analysis of their diversity and complexity and clarifying areas of convergence and divergence in their approaches to knowledge and truth.

The issue also includes three book reviews. The first review, by Dr. Aziz BAAZI, discusses Dr. Abdelmalek Hibaoui's book *"Annemarie Schimmel: A Bridge Between Islam and the West,"* which offers an insightful examination of one of the most prominent German Orientalists who contributed significantly to fostering mutual understanding between the Islamic and Western worlds. The second review, by Dr. Mustafa Attia JUMAA, focuses

on Elbachir Lasyoud's book *"Building the Human Being Between Philosophy and Gnosis,"* which seeks to reconcile rational and spiritual dimensions within a comprehensive vision of human development. The third review, by Mr. Abdelkarim ELGHAZI, examines Majda Bouazza's book *"The Identity of Moroccan Migrants and the Question of Cultural Difference in the German Context,"* an important contribution to the fields of migration, identity, and integration studies within the European context.

This issue also features an Arabic translation of anthropologist Alexander Horstmann's study on secular and religious shelters and humanitarian support networks for Karen refugees and migrants in the border regions between Thailand and Myanmar. Prepared by Dr. Salah CHIG, this translation grants Arabic readers access to recent research in political and humanitarian anthropology, with a particular focus on the intersections of religion, humanitarian action, migration, and refugee issues.

The thematic and methodological diversity of this fifth issue reflects the journal's commitment to fostering an academic environment that welcomes multiple disciplines and perspectives, while upholding rigorous scholarly standards. This approach also demonstrates the editorial board's dedication to supporting studies that integrate Islamic scholarly traditions with critical analysis and empirical research, thereby advancing understanding of the transformations experienced by Muslims in contemporary contexts, particularly in Europe and the West.

In concluding this editorial, we extend our sincere gratitude to all researchers who entrusted the journal with their work and enriched this issue. We also thank the reviewers and experts who devoted time and expertise to improving submitted manuscripts and upholding high academic standards. We are grateful to the editorial board and the scientific, advisory, technical, and administrative committees. Their efforts made the publication of this issue possible.

Ghent – Belgium, June 14, 2026

IJTIHAD JOURNAL
for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 5, January - June 2026
مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

مجلة اجتهاد في بلجيكا تواصل ترسيخ المعرفة الإسلامية الأكاديمية في السياق الأوروبي[1]

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

الدكتور التجاني بولعوالي
* رئيس تحرير مجلة اجتهاد
* جامعة لوفان الكاثوليكية، بلجيكا
tijani.boulaouali@kuleuven.be

DOI: 10.5281/zenodo.21004612

يأتي صدور العدد الخامس من مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية ليؤكد استمرار هذا المشروع العلمي والأكاديمي، بخطوات ثابتة وواثقة نحو الإسهام في ترسيخ المعرفة الإسلامية الرصينة في السياق الأوروبي، الذي يشتغل فيه مركز اجتهاد للدراسات والتكوين ببلجيكا. فمنذ انطلاقة المجلة، كان الرهان الأساس يتمثل في بناء فضاء علمي

[1] **To cite this article:**

BOULAOUALI, Tijani. "Editorial: Ijtihad Journal Continues to Consolidate Islamic Academic Knowledge in the European Context." *Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies*, vol. 3, no. 5, Ijtihad Center for Studies and Training, June 2026, pp. 17–22.

بولعوالي، التجاني. "الافتتاحية: مجلة اجتهاد تواصل ترسيخ المعرفة الإسلامية الأكاديمية في السياق الأوروبي." *مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية*، مج. 3، ع. 5، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، يونيو 2026، ص ص. 23–28.

© This research is published under the (CC BY-NC 4.0) license, which permits anyone to download, read, and use it for free, provided that the original author is credited, any modifications are indicated, and it is not used for commercial purposes.

جاد يجمع بين الوفاء للأصول العلمية الإسلامية المعتبرة والانفتاح الواعي على مختلف المقاربات المعرفية الحديثة، التي أنتجتها الدراسات الغربية حول الإسلام والمسلمين، بما في ذلك المقاربات الاستشراقية والإسلامولوجية والأنثروبولوجية والسوسيولوجية.

في الحقيقة، إن مشروع مجلة اجتهاد ينطلق من قناعة معرفية ومنهجية مفادها أن دراسة الإسلام وفهم ظواهره التاريخية والاجتماعية والفكرية تقتضي اعتماد مقاربة داخلية موضوعية تستند إلى المصادر الإسلامية الأصيلة الموثوقة، وتستحضر منطق المعارف الإسلامية ومناهجها في فهم النصوص والوقائع. وفي الوقت نفسه، لا تتقوقع هذه المقاربة على ذاتها، بل تنفتح على ما راكمته المدارس الأكاديمية الغربية من أدوات تحليلية ومناهج بحثية ونتائج معرفية، سواء للاستفادة من إضافاتها العلمية والمنهجية، أو لمناقشة بعض أطروحاتها ونقد القراءات التي قد تتعارض مع مقتضيات الموضوعية العلمية أو مع حقائق النصوص والسياقات التاريخية والثقافية التي تتناولها.

لقد انطلقت مجلة اجتهاد قبل عامين فقط، بمعدل عددين في السنة، لكنها استطاعت خلال هذه المدة الوجيزة أن تحقق نتائج علمية فاقت التوقعات. ويتجلى ذلك أولا في المستوى النوعي للأبحاث والدراسات التي نشرتها، وما اتسمت به من جدية علمية وتنوع معرفي وقدرة على معالجة قضايا معاصرة ترتبط بالإسلام والمسلمين في مختلف السياقات، وخاصة في البيئات الغربية. كما يتجلى ذلك في الإقبال المتزايد للباحثين والأكاديميين من جامعات ومراكز بحث عربية وأوروبية على نشر أبحاثهم في المجلة، وهو ما أسهم في تعزيز حضورها العلمي ومكانتها الأكاديمية.

ويعود جانب مهم من هذا النجاح إلى السياسة التحريرية الصارمة التي اعتمدتها المجلة منذ تأسيسها، إيمانا منها بأن بناء المصداقية العلمية لا يتحقق إلا من خلال الالتزام بأعلى المعايير الأكاديمية المعمول بها دوليا. فالمقالات التي تُقدم للنشر تمر بعدة مراحل دقيقة ومتتالية، تبدأ بالقراءة الفحصية الأولية للتحقق من استيفاء شروط

النشر ومعايير الجودة العلمية، ثم تخضع للتحكيم العلمي السري المزدوج من قبل خبراء متخصصين، يعقبه مسار التعديل والمراجعة وفق ملاحظات المحكمين، ثم التدقيق اللغوي والمنهجي، قبل أن تصل إلى مرحلة القراءة النهائية من طرف رئيس التحرير.

وقد أسفرت هذه السياسة التحريرية عن مستوى عال من الانتقائية العلمية، حيث لا تحظى بالقبول سوى نسبة تقارب 25% من مجموع المقالات الواردة على المجلة، بينما يتم رفض ما بين 75% و80% من المقالات لعدم استيفائها المعايير العلمية المطلوبة أو لوجود ملاحظات منهجية وجوهرية تحول دون قبولها للنشر. ورغم أن هذه النسبة قد تبدو مرتفعة، فإنها تعكس حرص المجلة على المحافظة على جودة مخرجاتها العلمية، وعلى ترسيخ ثقافة البحث الأكاديمي الرصين الذي يقوم على الأصالة والمنهجية والدقة العلمية.

وقد أثمرت هذه الجهود اعترافا متزايدا بالمجلة داخل الأوساط الأكاديمية والبحثية العربية والأوروبية، حيث أصبحت الأبحاث المنشورة فيها تحظى بالتقدير والاقتباس والاعتبار في عدد من الجامعات والمؤسسات العلمية. كما تمكنت المجلة من الاندماج التدريجي في عدد من قواعد البيانات ومنصات الفهرسة والتصنيف العلمي المهمة، من بينها قاعدة "معرفة" التابعة لمعامل التأثير والاستشهادات المرجعية العربي (أرسيف)، ودار المنظومة، ومعامل التأثير العربي، إضافة إلى عدد من المنصات الأوروبية والدولية المتخصصة في التصنيف الأكاديمي. كما أن المجلة قطعت أشواطا متقدمة في إجراءات الإدراج ضمن قواعد بيانات ومنصات علمية أخرى، ويتوقع أن تستكمل هذه الإجراءات خلال الفترة المقبلة بعد استيفاء بعض المتطلبات التقنية والإدارية، بما يعزز انتشارها الدولي وحضورها في المشهد الأكاديمي العالمي.

أما العدد الخامس الذي نقدمه إلى القراء والباحثين في نسخته العربية، فإنه يعكس بوضوح التوجه العلمي الذي اختطته المجلة لنفسها منذ البداية، والقائم على الجمع بين

الدراسات الشرعية والفكرية والاجتماعية والإنسانية ذات الصلة بالإسلام والمسلمين في السياقات المعاصرة. ويضم هذا العدد مقالا افتتاحيا لرئيس التحرير الدكتور التجاني بولعوالي، وخمسة أبحاث علمية محكمة، وثلاث مراجعات للكتب، وترجمة علمية من اللغة الإنجليزية إلى اللغة العربية، فضلا عن باب خاص بأخبار مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، والتعريف بعدد من الإصدارات الحديثة ذات الصلة بالدراسات الإسلامية وقضايا الإسلام في الغرب.

يفتتح القسم العلمي ببحث الدكتور عبد الحق الكواني حول قاعدة مراعاة العرف عند المالكية وأثرها في نوازل المسلمين بالغرب، وهو بحث يعالج إحدى القواعد الاجتهادية المهمة في الفقه المالكي، مبرزا أبعادها المقاصدية وآثارها العملية في التعامل مع القضايا المستجدة التي تواجه المسلمين في البيئات الغربية. ويؤكد البحث أهمية الوعي بالأعراف السائدة في المجتمعات الجديدة ودورها في تحقيق التنزيل السليم للأحكام الشرعية بما يجمع بين المحافظة على النصوص ومراعاة الواقع.

أما البحث الثاني للدكتور إلياس الهاني، فيتناول تمثلات المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر من خلال قراءة معرفية نقدية تستكشف الخلفيات المنهجية والمعرفية التي أنتجت التصورات المختلفة حول المرأة داخل التيارات الفكرية الإسلامية المعاصرة. ويسعى البحث إلى تجاوز المقاربات السجالية التقليدية نحو بناء فهم أكثر توازنا واتساعا لقضايا المرأة في سياق مشروع التجديد والاجتهاد المعاصر.

ويعالج الدكتور الحسن أعفير في البحث الثالث قضية الفتاوى الشاذة وأثرها على المسلمين في بلاد الغرب، وهي قضية تزداد أهميتها في ظل التحولات التي تشهدها بيئات الأقليات المسلمة وتعدد مصادر الفتوى وانتشار الخطاب الديني عبر الوسائط الرقمية. ويبرز البحث الآثار الفكرية والاجتماعية لهذه الظاهرة، داعيا إلى تعزيز المرجعية العلمية الرصينة وترشيد الخطاب الإفتائي المعاصر.

وفي البحث الرابع يناقش الأستاذ أشرف لعروصي موضوع العمل المؤسساتي للأقليات المسلمة بين الواجب الشرعي والحاجة الاجتماعية، حيث يسلط الضوء على أهمية المؤسسات الإسلامية في حفظ الهوية الدينية وتنظيم العمل الجماعي وتعزيز الاندماج الإيجابي للمسلمين في المجتمعات الغربية، مؤكدا أن العمل المؤسسي أصبح ضرورة دينية واجتماعية وحضارية لا غنى عنها.

أما البحث الخامس للدكتور عبد الله البقالي، فيتناول اتجاهات المعرفة الصوفية وموقفها من العقل والعقلانية من خلال دراسة تحليلية لنظرية المعرفة الصوفية. ويستعرض البحث الاتجاهات الكبرى التي تشكلت داخل التراث الصوفي في فهم العلاقة بين العقل والكشف والذوق، مقدما قراءة نقدية تكشف تنوع المواقف الصوفية وتعقيدها، ومبرزا حدود التوافق والاختلاف بينها في بناء المعرفة وإدراك الحقيقة.

ويضم العدد كذلك ثلاث مراجعات علمية لكتب حديثة ومهمة. تتناول المراجعة الأولى للدكتور عزيز بعزي كتاب "آنيماري شيميل: جسر بين الإسلام والغرب" للدكتور عبد الملك هيباوي، الذي يقدم قراءة عميقة في تجربة واحدة من أبرز المستشرقين الألمان الذين أسهموا في تعزيز الفهم المتبادل بين العالمين الإسلامي والغربي. أما المراجعة الثانية للدكتور مصطفى عطية جمعة، فتسلط الضوء على كتاب "بناء الإنسان بين الفلسفة والعرفان" للبشير لسيود، الذي يسعى إلى التوفيق بين البعد العقلي والبعد الروحي في مشروع بناء الإنسان. فيما تتناول المراجعة الثالثة للأستاذ عبد الكريم الغازي كتاب "هوية المهاجرين المغاربة وسؤال الاختلاف الثقافي في السياق الألماني" للباحثة ماجدة بوعزة، والذي يشكل إضافة مهمة في مجال دراسات الهجرة والهوية والاندماج في السياق الأوروبي.

كما يشتمل العدد على ترجمة عربية لدراسة الأنثروبولوجي ألكسندر هورستمان حول الملاجئ العلمانية والدينية وشبكات الدعم الإنساني للاجئين والمهاجرين من قومية

الكارين في المناطق الحدودية بين تايلاند وبورما، وقد قام بها الدكتور صلاح الشيك. وتكتسب هذه الترجمة أهميتها من كونها تتيح للقارئ العربي الاطلاع على نماذج بحثية معاصرة في الأنثروبولوجيا السياسية والإنسانية، وعلى النقاشات المرتبطة بالعلاقة بين الدين والعمل الإنساني وقضايا اللجوء والهجرة.

إن هذا التنوع الموضوعاتي والمنهجي الذي يميز العدد الخامس يجسد رؤية المجلة في بناء فضاء علمي مفتوح على مختلف التخصصات والمقاربات، ما دامت ملتزمة بأصول البحث العلمي ومعاييره الأكاديمية. كما يعكس حرص هيئة التحرير على تشجيع الدراسات التي تجمع بين التأصيل الشرعي والتحليل المعرفي والبحث الميداني، وتسهم في فهم التحولات التي يعيشها المسلمون في العالم المعاصر، وخاصة في السياقات الأوروبية والغربية.

وفي ختام هذه الافتتاحية، نتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى جميع الباحثين الذين وضعوا ثقتهم في المجلة وأسهموا بأبحاثهم ودراساتهم في إثراء هذا العدد، كما نتوجه بالشكر الجزيل إلى السادة المحكمين والخبراء الذين بذلوا وقتهم وجهدهم في تقييم الأبحاث وتقويمها وفق أعلى المعايير العلمية، وإلى أعضاء هيئة التحرير واللجان العلمية والاستشارية والفنية والإدارية الذين أسهموا في إخراج هذا العدد بالصورة التي تليق بمكانة المجلة ورسالتها العلمية.

ونسأل الله تعالى أن يبارك هذا الجهد، وأن يجعل هذه المجلة منبرا للعلم الرصين والحوار المعرفي البناء، وجسرا للتواصل بين الباحثين والمؤسسات العلمية في مختلف أنحاء العالم، خدمة للمعرفة الإنسانية عموما، وللدراسات الإسلامية والعربية خصوصا.

حرر في خينت – بلجيكا، بتاريخ: 14 يونيو 2026

مقالاتٌ

ARTICLES

IJTIHAD JOURNAL
for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 5, January - June 2026

مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

The Maliki Principle of Considering Custom and Its Impact on the Contemporary Issues Facing Muslims in the West

Dr. Abdelhak EL KOUANI

* Scientific Board of the First Council of Muslims - Germany

abdelhakelkouani@gmail.com

Date received: Feb 11, 2026
Date revised: March 20, 2026
Date accepted: April 5, 2026
DOI: 10.5281/zenodo.21073924

ABSTRACT

This study explores the foundational Maliki legal principle of custom (*ʿurf*) as a dynamic source of Islamic jurisprudence, highlighting its *maqāṣid*-oriented dimensions and its far-reaching implications for contemporary Fiqh. It investigates how this principle operates as a mechanism for contextualizing legal rulings and mediating between the universality of the Sharīʿah and the diversity of human practices, with a particular focus on its application to the emerging legal and ethical challenges faced by Muslim communities in the West.

The research emphasizes the crucial importance of sound knowledge of local customs and social norms for jurists and muftis engaged in issuing fatwas in multicultural environments. It argues that a nuanced understanding of *ʿurf* enables juristic reasoning that remains faithful to scriptural principles while being responsive to real-world contexts—thus avoiding both rigid literalism and unwarranted accommodation.

Ultimately, the study calls for a revitalization of the principle of custom within contemporary *ijtihād* and fatwa methodologies. This revitalization should aim to ensure that legal determinations remain consistent with the higher objectives of the Sharīʿah—namely, justice, mercy, public interest (*maṣlaḥah*), and the preservation of the five essentials: religion, life, intellect, progeny, and property.

KEYWORDS

Consideration of Custom; *Mālikī* School; Contemporary Issues of Muslims in the West; Fatwa; *Maqāṣid;* Practical Application (*tanzīl*); *Ijtihad*.

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 5, January - June 2026

مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

قاعدة مراعاة العرف عند المالكية و أثرها في نوازل المسلمين بالغرب

الدكتور عبد الحق الكواني

* الهيئة العلمية للمجلس الأوروبي للمسلمين - ألمانيا

abdelhakelkouani@gmail.com

الملخص

جاء هذا البحث ليكشف عن القاعدة الفقهية المعتبرة في المذهب المالكي المتعلقة بالعرف، باعتباره أحد أهم المدارك الاجتهادية التي تميّز بها هذا المذهب في تعامله مع الواقع ومع متغيرات الحياة الإنسانية، وقد سعى البحث إلى إبراز الأبعاد المقاصدية الكامنة وراء هذه القاعدة، وبيان أثرها في الاجتهاد الفقهي والتقعيد المقاصدي، وذلك من خلال تتبّع توظيفاتها العملية في معالجة نوازل المسلمين المقيمين في الغرب، حيث تتشابك المؤثرات الثقافية والاجتماعية والقانونية.

كما أبرزت الدراسة أهمية المعرفة الدقيقة بالأعراف السائدة في البيئات الجديدة للمسلمين، ودورها في تسديد نظر الفقهاء والمفتين، وتمكينهم من التنزيل السليم للأحكام الشرعية على الوقائع المستجدة التي تعرض عليهم، بعيدا عن الجمود الذي يطبع صور الأعراف القديمة أو إسقاط الأحكام دون اعتبار لاختلاف السياقات وتعددها. فالتحقيق في مناط العرف، واستحضار مقاصد الشريعة في حفظ المصالح ودرء المفاسد، يمثلان معا أساسا للاجتهاد الفقهي الرشيد الذي يجمع بين الأمانة للنص والوعي بالواقع.

ومن ثمّ، خلصت الدراسة إلى الدعوة إلى تفعيل قاعدة العرف ضمن مسارات الفتوى والاجتهاد المعاصر بصفة عامة، والقضايا الفقهية الخاصة للمسلمين في الغرب بصفة خاصة؛ بكونها أداة فقهية مرنة قادرة على استيعاب التحولات الاجتماعية والثقافية التي يعيشها المسلمون في الغرب، مع الحفاظ على مقاصد الشريعة الكبرى ومبادئها الكلية في العدل، والرحمة، والمصلحة، وحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

الكلمات المفتاحية

مراعاة العرف؛ المذهب المالكي؛ نوازل المسلمين بالغرب؛ الفتوى؛ المقاصد؛ الاجتهاد؛ استنباط الأحكام.

مقدمة[1]

إنَّ من أجلِّ النعم التي امتنَّ الله تعالى بها على عباده أن هداهم إلى شريعة كاملة محكمة، جاءت رحمةً للعالمين، مهيمنةً على سائر الشرائع، وصالحة لكلِّ زمانٍ ومكانٍ، تستوعب بشمولها مختلفَ شؤون الخلق وأحوالهم، وتستجيب لما يجدّ في حياتهم من وقائع ومستجدّات. ولقد تميّزت هذه الشريعة المباركة بقدرتها الدائمة على التجدد، لأنها تنبني على أصلين عظيمين، الأول: نصوص الوحيين الشريفين، القرآن الكريم والسنة النبوية، وهما الأصل الثابت القطعي الذي تُبنى عليه سائر الأحكام. والثاني: باب الاجتهاد فيما لا نصَّ فيه، بالنظر في علل الأحكام ومقاصدها ومآلاتها، تحقيقًا للمصالح ودرءًا للمفاسد، وهو الميدان الذي تتفاعل فيه النصوص مع الواقع، وتُستنبط فيه الأحكام وفق مقاصدها العليا.

وقد أسهم هذا الباب في بناء منظومة من القواعد الأصولية والفقهية الكبرى التي تضبط الفهم والاستنباط والتنزيل، وتحفظ التوازن بين الثبات على الأصول والتفاعل مع المتغيرات؛ ومن أبرز هذه القواعد التي امتاز بها المذهب المالكي في هذا الباب قاعدة العُرف، إذ لم يشتهر مذهب من المذاهب بقدر ما اشتهر به المذهب المالكي، خصوصا في الاعتداد بالعرف وإعماله في الاستدلال ورد الأحكام إليه، وهي قاعدةٌ كليةٌ تُعبّر عن عمق

[1]**Toci te this article:**

EL KOUANI, Abdelhak. "The Maliki Principle of Considering Custom and Its Impact on the Contemporary Issues Facing Muslims in the West." *Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies*, vol. 3, no. 5, Ijtihad Center for Studies and Training, June 2026, pp. 31–83.

الكواني، عبد الحق. "قاعدة مراعاة العرف عند المالكية وأثرها في نوازل المسلمين بالغرب." *مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية*، مج. 3، ع. 5، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، يونيو 2026، ص ص. 31–83.

© This research is published under the (CC BY-NC 4.0) license, which permits anyone to download, read, and use it for free, provided that the original author is credited, any modifications are indicated, and it is not used for commercial purposes.

المذهب ومرونته، وعن وعيه بالبعد الإنساني والاجتماعي للأحكام الشرعية؛ حيث اعتبر المالكية العُرف من الأدلّة الاجتهادية المعتبرة، وقرّروه أصلا مؤثّرًا في الفتوى والقضاء والمعاملات والعادات ما دام منضبطًا للضوابط الشرعية، فالعرف الصحيح عندهم يُعبّر عن حاجات الناس ومصالحهم، وتجاهله يؤدّي إلى تعطيل مقاصد الشريعة في التيسير ورفع الحرج؛ وقد أحسن القرافي التعبير عن هذا المعنى بقوله: "كثير من الأحكام تتغير بتغير الأعراف، فمتى تجدد عرف وجب الرجوع إليه، ومتى انقطع عرف وجب العدول عنه"[2]، وقال الشاطبي: "إن العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعاً، أي سواء كانت مقررة بالدليل شرعاً، أمراً أو نهياً أو إذناً أم لا؟"[3]، وهذا ما يؤكد أنّ العرف في المنهج المالكي أساسي لتنزيل مقاصد الشريعة في ضوء الواقع المعيش، وضبط التعامل مع المتغيرات دون الإخلال بالثوابت القطعية.

ومع اتساع الوجود الإسلامي في الغرب، وتعدّد البيئات الاجتماعية والقانونية التي يعيش فيها المسلمون، تبرز أهمية قاعدة العرف بوصفها جسرًا يربط بين الأحكام الشرعية ومقتضيات الواقع الجديد.

فالمسلمون في الغرب يعيشون ضمن أنظمة تشريعية وثقافية مغايرة، تستدعي فقهًا رصينًا يجمع بين الثبات على المقاصد والمرونة في التنزيل. ومن هنا تبرز القاعدة باعتبارها من أدقّ الأدوات المنهجية القادرة على استيعاب النوازل المعاصرة في مجالات الأسرة والمعاملات والعلاقات الاجتماعية، بما يحقّق مقاصد الشريعة في العدل والمصلحة ورفع الحرج.

ينطلق هذا البحث من سؤالٍ مركزيٍّ جامعٍ مفاده: ما مدى اعتبار قاعدة العرف في السياق الأوروبي عند الإفتاء وتنزيل الأحكام الشرعية، وما حدود فاعليتها في معالجة

[2] القرافي، الفروق، تح. خليل الميس، دار المعرفة، بيروت، د. ط، ج1، ص177.

[3] الشاطبي، الموافقات، دار ابن القيم، دار ابن عفان، ط. 2009م، ج،2 ص 493.

نوازل المسلمين بالغرب؟ بحيث يتفرّع عن هذا السؤال الرئيس جملة من الأسئلة الجزئية، منها:

1. ما طبيعة الأعراف السائدة في السياق الأوروبي؟ وكيف يمكن التمييز بين العرف الصحيح والعرف الفاسد في ضوء مقاصد الشريعة؟
2. كيف تسهم قاعدة العرف في توجيه الفتوى وتنزيل الأحكام على نوازل المسلمين في الغرب؟
3. ما الأثر التربوي والاجتماعي لاعتبار العرف في تضييق دائرة الخلاف وتقريب وجهات النظر بين المسلمين في البيئات المتعددة الثقافات؟
4. كيف يمكن تفعيل قاعدة العرف في تطوير الخطاب الديني وترشيد الاجتهاد الفقهي المعاصر بما ينسجم مع مقاصد الشريعة ومتطلبات الواقع الأوروبي؟

ويهدف البحث إلى تحقيق جملة من المقاصد، أهمّها:

1. إبراز مكانة المذهب المالكي ومرونته الاجتهادية من خلال قاعدة العرف، التي تمثل إحدى أدواته الكبرى في فهم الواقع وتنزيل الأحكام.
2. تحليل الأسس الأصولية والمقاصدية التي يقوم عليها اعتبار العرف، وبيان مشروعيته ضمن أدلة الفقه المالكي.
3. استكشاف البعد التربوي والاجتماعي لهذه القاعدة في تربية المسلم على فقه الواقع، ونبذ الجمود، وتحقيق المصلحة العامة.
4. عرض التطبيقات العملية لقاعدة العرف في معالجة نوازل المسلمين في الغرب، مع بيان أثرها في الإفتاء والاجتهاد المعاصر.
5. تأكيد كفاية التراث المالكي في استيعاب المستجدّات، دون الحاجة إلى إنشاء فقه موازٍ للأقليات، ما دامت القواعد الكبرى قادرة على الاستيعاب والتجديد.

أما فيما يتعلق بالدراسات السابقة، فتجدر الإشارة إلى جملة من الدراسات التراثية والمعاصرة التي تناولت موضوع العرف والعادة في الفقه والمذهب المالكي من حيث التأصيل النظري والقواعد العامة، ومن أبرزها ما دوّنه القرافي في "الفروق والإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام"، وما تناوله الزرقاء في "شرح القواعد الفقهية" في صياغة القاعدة الكبرى "العادة محكمة"، إضافة إلى بعض الرسائل الجامعية التي بحثت في موضوع أثر العرف في الفقه المالكي عموما:

1. أثر العُرف في الفُرَق ومتعلقاتها في أحكام الأسرة – دراسة تطبيقية مقارنة؛ لإلهام عبد الله عبد الرحمن باجنيد؛ رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 2003م؛ وهي دراسة تطبيقية متعمقة تركز على أثر الأعراف الأسرية والاجتماعية في مسائل الزواج والطلاق والنفقة، مع مقارنة بين المذاهب، وإبرازٍ خاصٍ للمذهب المالكي.
2. إعمال العرف في الأحكام والفتاوى في المذهب المالكي – محمد عبد الله ابن التمين اليعقوبي وهي رسالة/دراسة تطبيقية ركّزت على كيفية اشتغال العُرف في الأحكام الفقهية في المذهب المالكي، مع أمثلة عملية .
3. إعمال العرف في الأحكام والفتاوى في المذهب المالكي؛ محمد عبد الله ابن التمين اليعقوبي؛ رسالة علمية، موريتانيا، 2015م - متاحة في الموسوعة الشنقيطية - وهي من الدراسات المتخصصة في تحليل كيفية توظيف قاعدة العرف داخل منظومة الفتوى المالكية، مع تتبعٍ لتطبيقاتها في النوازل الحديثة.
4. العُرف والعادة في رأي الفقهاء؛ لأحمد أبو سُنّة، مطبعة الأزهر، القاهرة، 1947م؛ وهو من أوائل المؤلفات المنهجية التي جمعت بين التحليل الأصولي والمقارنة المذهبية حول مفهوم العُرف، والعلاقة بين العادة والعُرف، وموقعهما ضمن الأدلة الاجتهادية في المذاهب الأربعة.

5. العُرف والعادة وأدلتهما من الكتاب والسنة ومجالهما في الفقه الإسلامي؛ لبدر فتحي حسن الحمداني؛ دار الكتب العلمية، بيروت، 2016م؛ وهو كتاب معاصر يجمع بين التأصيل النظري والتطبيق العملي لمفهوم العرف، مع تحليل لنصوص الكتاب والسنة الدالة على اعتبار العرف في التشريع، واستعراض تطبيقي لأهم المجالات الفقهية التي يظهر فيها أثر العرف.
6. العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب؛ عمر بن عبد الكريم الجيدي؛ وهي من منشورات كلية الآداب – جامعة محمد الخامس، الرباط، 1993م، ومن أهم المؤلفات في فقه العرف المالكي المغربي، يعرض تطور مفهوم العمل والعرف في فقه فاس وتطوان، ويحلل النصوص المالكية الدالة عليه.
7. مراعاة العرف والعادة وأثرها في المذهب المالكي؛ لإسماعيل كوشي؛ وهو مقال أكاديمي تناول الأبعاد الأصولية والفقهية لاعتبار العرف في فقه المالكية، مع عرض نماذج تطبيقية من القضايا المعاصرة في المعاملات والعادات، مجلة الواحات للدراسات والبحوث، جامعة غرداية، العدد 15، الجزائر، 2019م.

غير أنّ هذه الدراسات – على قيمتها العلمية – لم تتناول بصورةٍ شاملةٍ موضوع العرف الأوروبي وأثره في النوازل الفقهية المعاصرة للمسلمين في الغرب، وهو ما يشكّل فراغًا علميًا تسعى هذه الدراسة إلى سدّه من خلال مقاربةٍ تأصيليةٍ تطبيقيةٍ تجمع بين التحليل الفقهي والمقاصدي.

ويمتاز هذا البحث عن سابقه في أربعة جوانب رئيسة:

1. أنّه يركّز على البيئة الأوروبية بوصفها مجالًا لتطبيق قاعدة العرف المالكي في النوازل الواقعية.

2. أنّه يقدّم قراءة تأصيلية تحليلية تستند إلى النصوص المذهبية الكبرى وإلى التطبيقات المعاصرة.
3. أنّه يوظّف المنهج المقاصدي والاجتماعي لتقويم الأعراف وتمييز الصحيح منها من الفاسد.
4. أنّه يسعى إلى إرساء رؤية فقهية منهجية يمكن اعتمادها في الإفتاء وضبط الاجتهاد، في سياقات المسلمين بالمجتمعات المتعددة الثقافات والأديان عموماً، وفي سياق المسلمين بأوروبا خصوصاً.

وقد اعتمدت الدراسة المنهج التأصيلي التحليلي المقارن، فبدأت بتحديد المفهوم الدقيق لقاعدة العرف، واستقراء أدلتها النقلية والعقلية وموقعها ضمن الأدلة الاجتهادية عند المالكية، ثم انتقلت إلى تحليل تطبيقاتها العملية في نوازل المسلمين بالغرب من خلال نماذج فقهية واقعية، وقد روعي في جميع مراحل البحث الالتزام بقواعد التوثيق العلمي والدقة المنهجية في الاستدلال والمناقشة. واقتضت طبيعة هذا البحث تقسيمه إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة؛ حيث تناول المبحث الأول قاعدة العرف عند المالكية من خلال التعريف بها، وبيان تأصيلها الشرعي، وإبراز أهميتها في الاجتهاد الفقهي. أما المبحث الثاني فقد خُصِّص لدراسة الأبعاد المقاصدية والآثار التربوية لقاعدة العرف في نوازل المسلمين بالغرب، مع بيان دورها في تحقيق المصالح ومراعاة خصوصيات الواقع. وتناول المبحث الثالث الآثار الفقهية المترتبة على تطبيق قاعدة العرف في أحكام نوازل المسلمين بالغرب، من خلال عرض أبرز التطبيقات والنماذج المعاصرة. ثم خُتم البحث بخاتمة تضمنت أهم النتائج التي توصل إليها البحث، إلى جانب جملة من التوصيات والمقترحات ذات الصلة بموضوعه.

المبحث الأول: قاعدة العرف عند المالكية – التعريف، التأصيل، والأهمية

المطلب الأول: تعريف قاعدة العرف

يُعَدّ "العرف" من المفاهيم المحورية في البناء الأصولي والفقهي؛ إذ يحتل مكانة وازنة في ضبط العلاقة بين النصوص الشرعية ومتغيرات الواقع الإنساني. وقد أولاه الفقهاء عناية خاصة لما له من أثر بيّن في تنزيل الأحكام، وتحديد مناطات الفتاوى، وصيانة الشريعة من الجمود على ظواهر النصوص بعيدا عن مقاصدها. وقد ورد لفظ العرف في اللغة بمعنى المعروف والاعتراف، فهو ضد المنكر، حيث يقول ابن منظور: "والعرف والعارفة والمعروف ضد المنكر، وهو كل ما تعرفه النفس من الخير وتبسأ به وتطمئن إليه"[4]، وهذا المعنى اللغوي يشير إلى أن العرف متصل بالفطرة السليمة وبما تستحسنه العقول، ولذلك ارتبط في الوجدان الإسلامي بالمعروف الذي دعا إليه القرآن الكريم في مواضع متعددة.

أما في الاصطلاح الفقهي، فقد تعددت تعريفاته، غير أنها تلتقي في مضمون واحد، وهو أن العرف عبارة عن سلوكٍ جماعيٍّ أو عادةٍ مستقرّةٍ درج عليها الناس واستقرت في نفوسهم حتى أصبحت مرجعًا في التعاملات والأقوال، ومن أقدم التعريفات الجامعة ما أورده الجرجاني بقوله الصريح: "هو ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول"[5]. أما محمد أبو زهرة فقد عرّفه بأنه: "ما اعتاده الناس من معاملات واستقامت عليه أمورهم"[6]، وهو تعريف يبرز الطابع العملي والاجتماعي للعرف

[4] ابن منظور، لسان العرب، تح. عبد الله الكبير ومحمد الحمصي، دار صادر، بيروت، د.ت، ط3، ج9، ص237.
[5] الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت، ط2، ص184.
[6] محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت، د.ط، ص268.

باعتباره منظمًا للسلوك الإنساني ومعبرًا عن التوافق الجماعي على ما يحقق المصلحة. وقد ميّز الأصوليون بين "العرف" و"العادة"، فبينما يرى بعضهم أنهما مترادفان في المعنى والحكم، ذهب آخرون إلى أن بينهما فرقًا دقيقًا، إذ إن العادة أوسع من العرف من حيث النطاق، فهي تشمل ما يعتاده الفرد أو الجماعة دون اشتراط عموم أو استقرار، أما العرف فلا يكون معتبرًا إلا إذا شاع في المجتمع واستقر حتى صار مرجعًا في الفهم أو التعامل. وقد ذهب ابن عابدين من الحنفية إلى أنهما بمعنى واحد، وهو الاتجاه الذي تبناه المالكية في الجملة، حيث لم يفرّقوا بينهما في الأثر الشرعي[7]، في حين رأى الزرقا وأحمد أبو سنة أن العادة أعم والعرف أخص؛ لأن هذا الأخير يشترط فيه الاستقرار والقبول العام[8].

ومن خلال هذه الأقوال يتبيّن أن الفقهاء وإن اختلفوا في الاصطلاح، فإنهم متفقون على المضمون، وهو أن العرف يمثل صورة من صور الإدراك الاجتماعي المشترك الذي يعبّر عن مصالح الناس وحاجاتهم، وأنه متى خلا من معارضة نصٍّ شرعيٍّ أو قاعدةٍ قطعيةٍ، كان من الأدلة التي يُبنى عليها الحكم الشرعي في مجالات العادات والمعاملات.

المطلب الثاني: مدى اختصاص المذهب المالكي بقاعدة العرف

تُعدّ قاعدة العرف من الخصائص المميّزة للمذهب المالكي، إذ شكّلت أحد أركان منظومته الاجتهادية التي اتسمت بالواقعية والمرونة في التعامل مع الوقائع والنوازل، وقد انبثق هذا التميّز من أصلٍ أصيلٍ في منهج الإمام مالك، وهو اعتباره لعمل أهل المدينة مصدرًا من مصادر التشريع، لما يمثّله من تجسيدٍ عمليٍّ للسنة ولما توارثه الناس جيلاً بعد

[7] ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، د.ت، ط2، ج5، ص276.

[8] أحمد أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء، مطبعة الأزهر، سنة 1947م، ص 13، وأيضا: مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، د.ت، ط2، ج1، ص372.

جيل من سُننٍ راشدةٍ وعاداتٍ مستقيمةٍ، ومن ثمّ فإنّ إقرار الإمام مالك لحجية العرف إنما كان امتدادًا لهذه الرؤية التي ترى في السلوك الجماعي المنضبط مرآةً لمقاصد الشرع ومجالاً لتنزيل نصوصه، وهذا ما أثرى المذهب المالكي بمادة غزيرة من الفروع الفقهية المبنية على حجية العرف، قال القرافي: "العوائد والعادة غلبة معنى من المعاني على الناس، وقد تكون هذه الغلبة في سائر الأقاليم كالحاجة إلى الغذاء والتنفس في الهواء، وقد تكون خاصة ببعض البلاد كالنقود والعيوب، وقد تكون خاصة ببعض الفرق كالأذان للإسلام والناقوس للنصارى، فهذه العادة يُقضى بها عندنا"[9]، وقال أيضا: "وبهذا القانون تعتبر جميع الأحكام المترتبة على العوائد، وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه"[10].

فالقرافي هنا يقرّر أنّ العرف، متى تحقق واستقرّ، يصبح مناطًا للحكم وموجِّهًا للفتوى، ما دام لا يصادم نصًّا شرعيًّا ولا يُخلّ بمقصدٍ معتبرٍ من مقاصد الشريعة. بل إنه يرى أنّ الفقيه لا يجوز له أن يُفتي في المسائل التي تتغيّر أعرافها إلا بعد العلم بعرف المستفتي وبيئته، لأنّ اختلاف الأعراف مؤثر في اختلاف الأحكام، كما نصّ على ذلك بقوله: "يجب على المفتي في ألفاظ الطلاق وما ماثلها مما يختلف فيه عرف الناس وعاداتهم أن يكون عليمًا بعرف بلد المستفتي، أو يسأل عنه، ولا يصح تحكيم عرف بلد المفتي نفسه، ومثل الحاكم القاضي في ذلك"[11]. وقد سار ابن العربي على هذا النهج نفسه، مبينًا أن العرف عند المالكية أصل من أصول الملة، فقال: والعرف عندنا أصل من أصول الملة، ودليل من جملة الأدلة[12].

[9] القرافي، الفروق، المصدر السابق نفسه، ص177.

[10] المصدر نفسه، ص131.

[11] القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تح. عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1416هـ، ط2، ص204.

[12] ابن العربي، أحكام القرآن، تح. علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، د.ت، د.ط، ج1، ص51.

أما أبو زهرة فبيّن مدى عمق التزام المالكية بمبدأ العرف، فقال: الفقه المالكي كالفقه الحنفي يأخذ بالعرف ويعتبره أصلاً من الأصول الفقهية فيما لا يكون فيه نص قطعي، بل إنه أوغل في احترام العرف أكثر من المذهب الحنفي، لأن المصالح المرسلة من دعائم الفقه المالكي في الاستدلال، ولا شك أن مراعاة العرف الذي لا فساد فيه ضرب من ضروب المصلحة لا يصح أن يتركه الفقيه بل يجب الأخذ به[13].

وقد بلغ احترام المالكية للعرف مبلغًا جعلهم يُقدّمونه أحيانًا على القياس، كما ذكر القرطبي في باب الاستحسان، حيث اعتبر من ضروبه ترك القياس لأجل العرف[14]، كما جعلوه مخصِّصًا للعموم ومقيِّدًا للمطلق، بل أدخلوه في القواعد الكلية الكبرى ومن ذلك نصهم على أنّ: "المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا"، و"العادة محكمة"، و"العارف بالعرف كالعالم بالنص"؛ فقد نقل 'ابن رشد' و'ابن يونس' و'ابن بشير' قولهم: "إن العرف كالشرط"[15]، وإقامة العرف مقام الشرط هو فرع عن تحكيمه والاعتداد به، وقد صرح بهذا الإمام سحنون فقال: "اعلم أن العرف والعادة إذا عم واستمر جريه فهو كالشرط المصرح به"[16]، وقال أيضا: "يحمل الناس على سنتهم وعاداتهم وعرف بلدهم"[17]، أمّا التسولي فقد نصّ أنّ: "العرف كالنص"[18].

تعدُّ قاعدة مراعاة العرف أحد أهم القواعد المنهجية التي تُمكّن الفقيه من ضبط عملية الاجتهاد وتنزيل الأحكام الشرعية على النوازل المتجددة، فهي أداة لضبط العلاقة

[13] محمد أبو زهرة، مصدر سابق، ص270.

[14] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح. أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، د.ت، ط2، ج2، ص56.

[15] العبدري، التاج والإكليل شرح مختصر خليل، دار الفكر- بيروت، 1398ه، ط1، ج 4 ص345، وأيضا: ج 5، ص270.

[16] محمد بن سحنون، أجوبة سحنون، دار سحنون ودار ابن حزم، ط2011م، ص 147.

[17] المصدر نفسه، ص 204.

[18] التسولي، البهجة شرح التحفة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1998م،ج2، ص 302.

بين النصوص الثابتة والوقائع المتغيرة، وتُسهم في توجيه الفتوى والبحث الفقهي نحو الواقعية والمقاصدية، بعيدًا عن الجمود أو الانفلات. لقد أدرك علماء المالكية منذ وقتٍ مبكرٍ أن العرف ليس مجرد عادة اجتماعية، بل هو مؤشر على حركة الواقع ومصدرٌ لتكييف الأحكام، ولذلك عدّوه من الأصول الاجتهادية المعتمدة في الفتوى والقضاء، قال القرافي معددا أصول المذهب: "القرآن، والسنة، والإجماع، وإجماع أهل المدينة، والقياس، وقول الصحابي، والمصلحة المرسلة، والعرف والعادات، وسد الذرائع، والاستصحاب، والاستحسان، والبراءة الأصلية، والاستقراء"[19]. وقال العدوي: "إن العمل بالعرف أصل من أصول المذهب"[20]، وقال أبو العباس الونشريسي: "الحكم في القضايا والفتيا في النوازل تختلف كثيراً بحسب العوائد والحال الحاضرة"[21].

إنّ قاعدة العرف في المذهب المالكي تُعتبر أداةً منهجيةً بالغة الأهمية في الاجتهاد وبمراعاتها يتحقق المقصد التشريعي في رفع الحرج وتحقيق المصلحة والتيسير على الناس، عملاً بقول الله تعالى: {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} [البقرة: 185]، وتتأكد الحاجة إليه في الاجتهاد المعاصر لا سيما في السياقات الغربية التي تتسم بتنوع الأعراف وتباين المرجعيات الاجتماعية والقانونية. فالمذهب المالكي، بخلاف غيره من المذاهب، لا يكتفي بإقرار العرف بوصفه دليلاً فرعيًا، بل يدمجه في شبكة من المقاصد والمصالح التي تجعل من الفتوى عملاً توازنيًا بين النص والواقع، بين الثابت والمتحول. ومن هنا تبرز خصوصية هذا المذهب في الاستيعاب الحضاري والاجتماعي لأحكام

[19] القرافي، تنقيح الفصول، تح. طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، 1973م، ط1، ص 445.

[20] العدوي، حاشية العدوي على شرح الخرشي لمختصر خليل، دار الفكر للطباعة، بيروت، د.ت، بهامش شرح الخرشي ج8 ص118.

[21] الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب في فتاوى أهل أفريقية والأندلس والمغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- المملكة المغربية، ج2، ص 184.

الشريعة، مما يفسر قدرته على مواكبة النوازل في البيئات المتغيرة دون الإخلال بالأصول القطعية.

المطلب الثالث: أقسام العرف عند المالكية

تنوّعت تصنيفات الفقهاء للعرف تبعًا لاختلاف زوايا النظر إليه، إذ نظر بعضهم إلى طبيعته اللغوية أو العملية، وآخرون إلى نطاق انتشاره أو قيمته الشرعية، فنتج عن ذلك تقسيمٌ ثلاثيٌّ شامل يوضّح أنواعه ومجالات اعتباره، ويكشف في الوقت ذاته عن مرونة هذه القاعدة وقدرتها على استيعاب اختلاف البيئات البشرية وتنوع أنماطها الاجتماعية. فمن حيث طبيعته ومصدره، ينقسم العرف إلى عرفٍ قولي وعرفٍ عملي؛ فالعرف القولي هو ما يتعلّق بالألفاظ التي تغيّر معناها اللغوي الأصلي إلى معنى اصطلاحي جديد بفعل الاستعمال الاجتماعي المتكرر، بحيث يصبح هذا المعنى هو المتبادر إلى الأذهان عند إطلاق اللفظ. ومن أمثلته إطلاق لفظ الولد على الذكر دون الأنثى، مع أن الأصل اللغوي يشمل كليهما، بدليل قوله تعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ} [النساء: 11]، وكذلك تعارف الناس على تخصيص لفظ اللحم بغير السمك، مع أن اللغة تشمل السمك أيضًا في مدلوله، لقوله تعالى: {وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا} [النحل: 14]. أما العرف العملي فهو ما جرى عليه الناس في تصرفاتهم اليومية ومعاملاتهم المالية والاجتماعية من غير حاجة إلى تعبيرٍ لفظي، مثل تعارفهم على البيع بالتعاطي دون صيغةٍ قوليةٍ محددةٍ للعقد، إذ يكفي في انعقاده تبادل السلعة والثمن عند جمهور الفقهاء، وهذا النوع من الأعراف العملية يشكّل أحد أهم مظاهر مرونة الفقه الإسلامي وقدرته على استيعاب المستجدات دون الحاجة إلى تعديل النصوص أو القواعد الكلية.

ومن حيث نطاق الانتشار، يُقسَّم العرف إلى عرفٍ عامٍ وعرفٍ خاصٍ؛ فالعرف العام هو ما اشترك في إقراره معظم الناس في بلدٍ أو أقاليم متعددة، بحيث يصبح قاعدة سلوكية أو لغوية متعارفًا عليها، كتعارف الناس على استعمال لفظ الطلاق لإنهاء رابطة الزواج، أو على صحة عقد الاستصناع، أو على نقل الملكية بمجرد الإيجاب والقبول دون إشهادٍ أو كتابةٍ في بعض المعاملات. أما العرف الخاص، فهو ما اختصت به فئةٌ معينة أو مهنةٌ مخصوصة أو طائفةٌ اجتماعية، كعرف التجار في توثيق ديونهم في دفاتر خاصة من غير إشهادٍ مباشرٍ، أو أعراف الصناع في تحديد مواصفات السلع والعقود. وقد نصّ الفقهاء على أن العرف الخاص يُعمل به في محله إذا لم يخالف العرف العام أو نصًّا شرعيًّا[22]. وأما من حيث قيمته الشرعية ومدى اعتباره، فينقسم إلى عرفٍ صحيح وعرفٍ فاسد؛ فالعرف الصحيح هو ما تعارف عليه الناس وتواطؤوا عليه من غير معارضةٍ لنصٍّ شرعيٍّ ولا تفويتٍ لمصلحةٍ معتبرةٍ، كأعراف المعاملات القائمة على الأمانة والرضا. أما العرف الفاسد فهو ما تعارف عليه الناس مع مخالفته لأحكام الشريعة أو مقاصدها، كأعراف بعض المجتمعات في التعامل بالربا أو الغرر أو إهدار حقوق النساء أو أكل أموال الناس بالباطل [23]. ويُضاف إلى هذين نوعٌ ثالث ذكره بعض الأصوليين، وهو العرف المتردّد بين الصحة والفساد، ويحتاج إلى اجتهادٍ دقيقٍ لتقدير أثره وضبطه في الفتوى والقضاء[24].

وقد لخّص الزقاق هذا التصنيف في لاميته الشهيرة بقوله:

صحيحًا وضدًّا والذي هو غالبٌ فأعطِ لكلٍّ ما اقتضاهُ وكَمِّلَا[25]

[22] ابن نجيم، الأشباه والنظائر، تح. محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، 1403هـ، ط1، ص87.

[23] أبو بكر دوكوري، بحث العرف، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ص2806، ومحمد علي التسخيري، العرف ودوره في عملية الاستنباط - كتاب مجلة مجمع الفقه الإسلامي، منظمة المؤتمر الإسلامي، جدة، ص2802.

[24] القرافي، مصدر سابق، ص177.

[25] الزقاق، اللامية في القواعد الفقهية، ضمن شرح القواعد الفقهية لميارة، دار الفكر، بيروت، د.ط، ص56

وأشار إلى ضرورة إعمال النظر في الأعراف الغالبة بما يحقق العدل والمصلحة. إنّ هذا التنويع في أقسام العرف يُبرز دقّةَ نظرِ الفقهاء المالكية ووعيهم بضرورة التمييز بين ما هو عرفٌ لغويٌّ، وما هو اجتماعيٌّ أو اقتصاديٌّ، وبين ما هو صالحٌ للاعتبار وما هو مرفوضٌ لفساده، وهو ما يجعل قاعدة العرف من القواعد الحاكمة في الاجتهاد.

المطلب الرابع: شروط العمل بقاعدة العرف وضوابطه

يُعدّ العرف من الأدلة الاجتهادية التي لا يُعتد بها في التشريع أو الفتوى إلا ضمن حدود وضوابط دقيقة، تضمن انسجامه مع مقاصد الشريعة وعدم تعارضه مع نصوصها القطعية. وقد فصّل فقهاء المالكية هذه الشروط وأحكموها ضبطًا لمجال الاعتبار، واحترازًا من الانزلاق إلى إقرار الأعراف الفاسدة أو جعل العادات ميزانًا للأحكام دون قيود. ومن خلال تتبع نصوصهم، يمكن إجمال شروط العمل بقاعدة العرف في أربعة ضوابط كبرى:

أولًا: ألا يكون العرف مخالفًا للنصوص الشرعية أو القواعد الكلية المقرّرة في الشريعة، وقد قرّر قاضي الجماعة ابن سراج هذا الأصل بقوله: "لا يُعتد بما جرت به العادة إذا كانت مخالفةً لعادة الشرع"[26]، وهذا يعني أنّ العرف المعتبر هو ما كان مكمِّلًا للنص لا مناقضًا له، ومفسرًا للسكوت الشرعي لا ناسخًا له. فكل عرفٍ يصادم نصًّا قطعيًّا في الكتاب أو السنة، أو قاعدةً شرعيةً راسخةً كتحريم الربا أو وجوب أداء الأمانة، لا يُعتد به ولو شاع بين الناس، لأنّ الشريعة هي الحاكمة على الأعراف لا العكس.

ثانيًا: أن يكون العرف مطّردًا أو غالبًا؛ أي أن يكون مستقرًّا في تعامل الناس بحيث لا يتخلف إلا نادرًا، لأنّ العبرة في العرف بما استقرّت عليه النفوس واطمأنّت إليه العقول، لا بما يقع استثناءً أو اضطرارًا، وقد نصّ الأصوليون على أن "ما كان أكثر فهو كالكلّ"،

[26] ابن سراج، شرح حدود ابن عرفة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1993م، ج2، ص145.

فالعرف الغالب يأخذ حكم العرف العام في الاعتبار، وهو ما عبّر عنه المالكية بقولهم: "العبرة للغالب الشائع لا للنادر الوقع"[27].

ثالثًا: أن يكون العرف قائمًا عند إنشاء التصرف لا طارئًا بعده؛ إذ لا يُعتد بالعرف اللاحق في تفسير العقود أو في توجيه الأحكام، لأنّ المقصود به بيان مراد المتعاقدين أو تحديد نطاق الفعل عند صدوره، لا بعد تغيّر الأعراف أو تبدّلها. ومن ثمّ قرر الفقهاء أنّ العرف المتأخر لا أثر له، إذ لو اعتبر بعد العقد لأدى إلى اضطراب المعاملات وزعزعة الاستقرار التشريعي[28].

رابعًا: ألا يعارض العرف نصًا صريحًا أو شرطًا خاصًا؛ فإذا اتفق المتعاقدان على شرطٍ صريحٍ يخالف ما جرى به العرف، فإنّ الشرط مقدَّم، لأنّ العرف يُرجع إليه عند السكوت، لا عند وجود نصٍّ أو اتفاقٍ صريحٍ بخلافه. ومن ثمّ قالوا: العرف يُعمل به ما لم يُخالف شرطًا أو نصًّا[29].

ويُستفاد من مجموع هذه الشروط أنّ العرف في نظر المالكية ليس مجرّد انعكاسٍ للسلوك الاجتماعي، بل هو أداة فقهية منضبطة تُفَعَّل بقدر ما تحقق مقاصد الشريعة في العدل والرحمة والمصلحة، وتُهمل متى صادمت تلك المقاصد أو عطّلت النصوص القطعية، ولذلك اعتبر المالكية أنّ ضبط العمل بالعرف من صميم فقه المقاصد، لأنّه يجمع بين احترام الواقع والالتزام بالثوابت، وهو التوازن الذي ميّز المذهب في كل أطواره.

[27] القرافي، مصدر سابق، ص177.

[28] ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص91.

[29] ميارة، شرح لامية الزقاق في القواعد الفقهية، دار الفكر، بيروت، د.ط، ص62.

المطلب الخامس: أهمية مراعاة العرف في أحكام النوازل المعاصرة عامة ونوازل المسلمين بالغرب خاصة

الفرع الأول: أهمية مراعاة العرف في أحكام النوازل المعاصرة عامة

تُعد قاعدة مراعاة العرف من أكثر القواعد الفقهية قدرةً على تحقيق التوازن بين النص والمقصد، وبين الثابت والمتغير، وهي من أبرز القواعد المقاصدية التي تؤكد سعة الشريعة ومرونتها في استيعاب تحولات الواقع الإنساني من جهة، وتؤصّل لفقهٍ معاصرٍ يراعي اختلاف البيئات والأعراف دون أن يُفرّط في الثوابت الشرعية من جهة ثانية، فهي تجمع بين فقه النص وفقه الواقع، وتؤسس لاجتهادٍ فقهيٍّ منفتحٍ على التحولات الاجتماعية دون أن يخرج عن مقاصد الشريعة، لذلك تتجلى أهمية مراعاة العرف في ناحيتين أساسيتين:

أولًا: في ضبط عملية الاجتهاد الفقهي المعاصر؛ فالعرف يُعدّ معيارًا دقيقًا لتحديد مناطات الأحكام، وإحدى الوسائل الرئيسة لتفعيل فقه التنزيل. إذ لا يمكن الحديث عن فقه النوازل دون استحضار العرف الذي يشكّل سياق الواقعة وحقل تطبيقها. قال ابن عرفة: "إن الجمود على النص من غير التفات إلى أحوال الناس وعوائدها وتنويعات الأزمان ضلال وإضلال"[30]، وقد نبّه القرافي إلى هذا المعنى بقوله: "الفتوى تتغيّر باختلاف الأعراف والعوائد والأزمنة والأمكنة والأحوال والنِّيات"[31]. وهذا التغيّر ليس من باب تبديل الأحكام أو تحريفها، بل من باب تحقيق المناط، الذي هو جوهر الاجتهاد المعاصر، إذ يُظهر الفقيه القادر على فهم الواقع بعمقٍ لا يقلّ عن فهمه للنصوص. يقول الإمام القرافي رحمه الله تعالى: "إن استمرار الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد:

[30] ابن عرفة، شرح حدود ابن عرفة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1993م، ج2، ص154

[31] القرافي، مصدر سابق، ص177.

خلاف الإجماع"[32]. إنّ مراعاة العرف في أحكام النوازل لا تعني التسليم للواقع أو الخضوع للضغوط الثقافية، بل هي ممارسة فقهية واعية تستند إلى مقاصد التشريع ومبدأ المصلحة المعتبرة. فهي تُمكّن الفقيه من التمييز بين العرف الصحيح والعرف الفاسد، وبين ما يُقرّه الشرع وما يُلغيه، فتحقق بذلك التوازن بين الأصالة والتجديد.

ثانيًا: ترشيد الفتوى وإرساء منهج الاجتهاد الجماعي؛ فمراعاة العرف تُسهم في توحيد الاجتهادات في السياق الزماني والمكاني والحال الواحد، وتضيق مساحة التنازع بين الفقهاء والمؤسسات الشرعية في المكان الواحد أو تقلله على الأقلّ، لأنها تُوفّر معيارًا واقعيًا موضوعيًا يُسترشد به في الترجيح بين الأقوال، ومن هنا فإنّ الاجتهاد الجماعي المؤسسي هو الإطار الأمثل لتفعيل قاعدة العرف في النوازل، لأنه يجمع بين خبرة الفقهاء واطلاع المتخصصين في العلوم الاجتماعية والقانونية، بما يُنتج فتوى منضبطة بالمقاصد، متكاملة الأبعاد.

وخلاصة القول: أنّ العرف في الاجتهاد المعاصر هو أداة منهجية لضبط الفتوى وتفعيل المقاصد، ووسيلة لتحقيق الانسجام بين الخطاب الديني ومتطلبات الواقع الإنساني، وبدونه يبقى الفقه أسيرا للنقول الجامدة، معزولًا عن نبض الحياة، وبذلك يجب يُدرك أن قاعدة العرف ليست مجرد مبدأ فقهي جزئي، بل هي منظومة فكرية تُمكّن الشريعة من الاستمرار والتجدد، وتُعيد وصل النص بالإنسان، والمقصد بالواقع.

الفرع الثاني: أهمية مراعاة العرف في نوازل المسلمين بالغرب

أحدثت التحولات الثقافية والاجتماعية في أوروبا تحديات كثيرة للخطاب الديني الإسلامي، الذي يجد نفسه بين مطالب الحفاظ على الثوابت ومقتضيات الاندماج. حيث أن تلك التحولات خلقت تحديًا كبيرًا للاجتهاد الفقهي في السياق الغربي، حيث يجد

[32] القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، مصدر سابق، ص204.

المسلم نفسه بين مطالب الحفاظ على الثوابت ومقتضيات الاندماج، وبالتالي ضرورة حضور قاعدة العرف التي تزداد أهمية في فقه المسلمين بالغرب، حيث يعيش المسلمون وسط مجتمعاتٍ ذات خلفية قانونية وثقافية مغايرة للواقع الذي يسم البلاد الإسلامية التي تعتمد في تشريعها على الشريعة الإسلامية -كما تنصّ في دساتيرها- وهذا ما يتطلب فقهًا دقيقًا في التعامل مع العادات والتقاليد السائدة، تمييزًا بين ما يوافق مقاصد الشريعة وما يخالفها.

وتتجلى أهمية مراعاة العرف في كونها تمثّل الجسر الذي يصل بين النص الشرعي والواقع الإنساني من جهة، وبين الثوابت الأصولية والمتغيرات السياقية (المكان والزمان والحال) من جهة ثانية، فالفتوى أو الحكم الشرعي المنزّل على واقعٍ متحوّلٍ دون اعتبارٍ لعاداته وأعرافه، يفقد كثيرًا من مقاصده الشرعية في التيسير ورفع الحرج وتحقيق العدل. ومن هنا كانت قاعدة العرف من أعظم ما يُستعان به في تنزيل الأحكام على الوقائع المستجدة للمسلمين في الغرب، ممن يعيشون في بيئاتٍ مغايرةٍ ثقافيًا وتشريعيًا؛ حيث أن المسلمين في الغرب يعيشون ضمن منظوماتٍ قانونيةٍ وثقافيةٍ مختلفة، فلا بد أن يستند الاجتهاد في نوازلهم إلى فقهٍ واعٍ بتلك الخصوصيات، لأن إغفالها يُنتج فتاوى منبتّة عن الواقع، قد تُحدث اضطرابًا في السلوك الديني وتُسيء إلى صورة الشريعة في نظر الآخرين. ومن هذا المنطلق، فإنّ الوعي بالعرف الغربي والأوروبي ومعرفة أنماطه وتمييز الصحيح منه عن الفاسد، يعدّ شرطًا جوهريًا في فقه النوازل المعاصر للمسلمين في الغرب. ويمكن إجمال وجوه أهمية هذا النظر في النقاط الآتية:

أولًا: تكييف الأحكام الشرعية مع الأعراف الأوروبية المقبولة شرعًا؛ فشأن أوروبا هو شأن سائر الأمم، قد راكمت عبر قرونٍ طويلةٍ أنماطًا عرفيةً تتصل بالأخلاق والمعاملات والعلاقات الاجتماعية، منها ما يتوافق مع مقاصد الشريعة، ومنها ما يعارضها، فالفقيه المعاصر في الغرب مدعوٌّ إلى التمييز بين الأعراف المنبثقة عن مبادئ إنسانيةٍ عامةٍ

كالاحترام والصدق والوفاء بالعهد، وهي أعرافٌ معتبرةٌ شرعًا، وبين الأعراف المناقضة للفطرة أو المنافية لأحكام الإسلام، كإباحة الشذوذ أو العلاقات المحرّمة. وبهذا التمييز يتحقق الاجتهاد المتوازن الذي يجمع بين الانفتاح والضبط.

ثانيًا: اختلاف الأعراف باختلاف أجناس المسلمين وثقافاتهم، فالمسلمون في أوروبا ليسوا كتلةً واحدةً، بل هم جماعاتٌ متعددة الأصول واللغات والخلفيات الثقافية، ولكل فئةٍ منهم أعرافها الموروثة التي قد تتعارض أحيانًا، ومن ثمّ، فإنّ المفتي أو الباحث في قضايا المسلمين بالغرب وأوروبا لا بدّ أن يراعي جنس المستفتي وبيئته قبل تنزيل الحكم، تحقيقًا لقول المالكية: تتغيّر الفتوى باختلاف الأشخاص والأحوال والأعراف والأزمان.

ثالثًا: ارتباط القوانين الأوروبية بالعُرف الاجتماعي، فكثيرٌ من القوانين في الدول الغربية إنما هي مأسسةٌ لأعرافٍ اجتماعيةٍ راسخةٍ، وممارسات نشأت عُرفًا ثم أقرّها القانون؛ ومن ثمّ فإنّ فهم القوانين المدنية يتطلب فقهًا بالعُرف الذي نشأت عنه، ليُدرك المفتي ما يمكن التعايش معه شرعًا، وما يجب التحفظ عليه.

رابعًا: تصحيح التصورات لدى المسلمين الجدد والمقيمين، إذ أن الكثير من الداخلين في الإسلام بالغرب يختلط عليهم الشرعي بالعُرفي، فيظنون بعض الممارسات من الدّين وهي في حقيقتها من الأعراف الإسلامية الموروثة، كما قد يرون بعض الأعراف الأوروبية مخالفةً للدين وهي في حقيقتها لا تعارض النصوص، وهنا تظهر الحاجة إلى خطابٍ فقهيٍّ توعويٍّ يميّز بين الديني والعرفي من جهة، ويُرسخ الفهم المقاصدي للشريعة في تقبل الأعراف التي لا تتعارض مع قطعيات النصوص.

خامسًا: التفريق بين الأعراف الأصلية والأعراف ذات الجذور الدينية، فمن الأعراف الأوروبية ما هو ناتج عن تراثٍ دينيٍّ قديمٍ (كالأعياد الكنسية) ومنها ما هو مدنيٌّ أو ثقافيٌّ بحت، ويتطلب الاجتهاد في قضايا المسلمين بالغرب وأوروبا القدرة على التمييز بينهما،

بحيث يُراعى ما لا يحمل طابعًا عقديًا أو دينيًا، ويُترك ويلغى ما يخالف أصول العقيدة الإسلامية أو يُفضي إلى المحرم المحض.

سادسًا: ضبط الفتوى في سياق الأعراف العامة والخاصة للمسلمين في الغرب، إذ ثمّة أعرافٌ عامة يشترك فيها جميع المسلمين في البلاد الأوروبية – مثل تقسيم المهر إلى مقدّمٍ ومؤخرٍ – وأخرى خاصة ترتبط بجنسية أو طائفة معينة؛ كالأعراف الخاصة بالمغاربة أو الأتراك أو السوريين أو غيرهم من الجنسيات المقيمة بأوروبا، واعتبار هذه الفوارق من أركان الفتوى الرشيدة التي تُراعي المقامات وتُجنّب الفتنة والاضطراب.

سابعا: ترشيد الخطاب الديني وتوجيهه نحو المقاصد الكبرى للشريعة الإسلامية، فالمفتي أو الواعظ في الغرب حين يُدرك طبيعة الأعراف السائدة في المجتمع الأوروبي، يستطيع أن يخاطب الناس بلغةٍ يفهمونها، وأن يُقدّم الإسلام باعتباره دينًا عالميًا إنسانيًا، لا ينغلق على ذاته ولا يعادي الحضارات. وبذلك تنتقل الدعوة من مجرد بيان الأحكام إلى إظهار مقاصدها الإنسانية. ذلك أن مراعاة العرف في الخطاب الديني تُعيد التوازن بين الشكل والمضمون، فبدلًا من الاقتصار على التلقين والتعليم المجرد، يصبح الخطاب موجهًا إلى الواقع، يجيب عن الأسئلة الحقيقية للمسلمين المقيمين في الغرب.

ثامنا: تحقيق وحدة المرجعية الفقهية، بحيث تضمن قاعدة العرف وحدة المرجعية الفقهية بين المؤسسات الإسلامية العاملة في أوروبا، لأنها تجعل مناط الفتوى هو العرف الأوروبي المعتبر، لا الأعراف المحلية في بلاد المسلمين، لأنّها تُرسخ منهج الاجتهاد الجماعي، الذي يعتمد على التعاون بين العلماء والمختصين في علم الاجتماع والقانون والاقتصاد لفهم الواقع المركب للأقليات المسلمة، تحقيقًا لقول القرافي: "الفتوى تتغير باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد"[33]. وبهذا تصبح قاعدة العرف أداة لتطوير الخطاب

[33] الزقاق، اللامية في القواعد الفقهية، المصدر السابق نفسه، ص58.

الديني، وضمان انسجامه مع قيم المواطنة والتعايش واحترام القوانين، مع الحفاظ على الهوية العقدية والأخلاقية للأمة.

والخلاصة أنّ مراعاة العرف الأوروبي الصحيح في فقه النوازل لا تعني مطلقا تكييف الأحكام على مقاس الواقع الغربي، بل تنزيل النصوص الشرعية على نحوٍ يراعي المقاصد ويصون الثوابت، مع حماية المجتمع المسلم من التأثر بالأعراف الفاسدة، تحقيقًا للتوازن الذي عبّر عنه القرافي بقوله: "لا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك، والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبدا ضلالٌ في الدين وجهلٌ بمقاصد علماء المسلمين وسلفهم الماضيين"[34]. والفقه المالكي بما يمتلكه من منهجٍ قائمٍ على المقاصد والمصالح والعوائد، مؤهلٌ لتقديم نموذجٍ متكاملٍ لتقويم الأعراف الأوروبية؛ فبدلًا من التعامل معها بآلية الرفض أو القبول الكلي، يعتمد المنهج المالكي على التحليل المقاصدي الذي يفرّق بين العرف الصحيح المقبول فيستوعبه، والعرف الفاسد المرفوض فيستبعده. فالعرف الصحيح هو ما وافق مقاصد الشريعة في حفظ الضروريات الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، أو حقق مصلحةً معتبرةً ولم يصادم نصًّا شرعيًا، أما العرف الفاسد فهو ما ناقض أصلًا من أصول التشريع أو أفضى إلى مفسدةٍ راجحة.

[34] القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، المصدر السابق نفسه، ص204.

المبحث الثاني: الأبعاد المقاصدية والتربوية لقاعدة العرف في نوازل المسلمين بالغرب

المطلب الأول: البعد المقاصدي لقاعدة العرف

لقد كان النظر المقاصدي في المذهب المالكي جزءًا من بنائه الأصولي منذ نشأته، إذ قرر الأئمة أن الأحكام تابعة لمصالح العباد ومفاسدهم، وأنها تدور مع عللها وجودًا وعدمًا، ومن هذا المنطلق جاء اعتبار العرف أصلًا في الاستدلال، لأنه يُعبّر عن المصالح المتجددة التي لم يرد فيها نصٌّ خاص[35]. والمالكية إذ يدمجون العرف ضمن منظومة المقاصد يجعل منه آليةً لتحقيق جملةٍ من الغايات الشرعية، أهمها:

1. تحقيق العدل والمصلحة العامة: فالعرف الصحيح هو أداة لكشف مصالح الناس الحقيقية التي تتبدّل بتبدّل أحوالهم، ولذلك كان اعتبار العرف من وسائل تحقيق مقصد رفع الحرج وتحقيق المصلحة، امتثالًا لقوله تعالى: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [الحج: 78]، وقد نصّ المالكية على أن كلّ ما استقرّ عرفه بين الناس من غير فسادٍ أو ضررٍ، فالشريعة تُقرّه وتبني عليه، لأنّ مقاصدها قائمة على التيسير ودفع المشقة[36].
2. تحقيق مقصد حفظ النظام الاجتماعي: إذ يُسهم العرف في تنظيم العلاقات والمعاملات بما ينسجم مع الفطرة والعقل، ويمنع الفوضى التشريعية في مجتمعاتٍ تتغير فيها القوانين والأعراف، فالشريعة – بمراعاتها للعرف – تُعطي كلّ بيئةٍ خصوصيتها التنظيمية ما دام ذلك لا يتعارض مع أصولها القطعية.

[35] القرافي، الفروق، نفس المرجع السابق، ص177.

[36] الشاطبي، نفس المرجع السابق، ص302.

3. تحقيق مقصد رفع النزاع والخلاف: فالعرف من الوسائل التي تُوحّد الفهم وتنزع أسباب التنازع بين الناس، لأنه يُعبّر عن المعهود المشترك الذي يَرجع إليه الناس عند الإبهام أو التعارض، كما في قولهم: المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا[37]، وهذا يُعد مظهرًا من مظاهر مقصد الإصلاح الاجتماعي الذي تُقصد إليه الشريعة في جميع أحكامها.
4. الربط بين المقاصد الكلية والأعراف الجزئية: فالمقاصد تمثل الإطار النظري الكلي الذي تُفهم به الأحكام، بينما العرف يمثل مجال التنزيل العملي لتلك المقاصد، ولهذا كان إعمال العرف من أدوات "فقه المآلات" الذي دعا إليه الإمام الشاطبي، حين قال: "إنّ اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس في الحقيقة باختلاف أصل الخطاب، لأنّ الشرع موضوعٌ على أنه دائمٌ أبديٌّ، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كلّ عادةٍ إلى أصلٍ شرعيٍّ يُحكم بها عليها"[38].

إنّ اعتبار العرف ضمن المنظومة المقاصدية يضمن مرونة الفقه في مواجهة النوازل الغربية، ويحول دون الجمود على تصوراتٍ نابعةٍ من بيئاتٍ مغايرة، فيتحقق بذلك التوازن بين النص والمصلحة، وبين الثبات والتطور، إذ تقوم الشريعة الإسلامية في جوهرها على جلب المصالح ودرء المفاسد، وهي مقاصد تتجلى بصورةٍ عمليةٍ في اعتبار العرف الصحيح أساسًا للاجتهاد. وقد قرر الأصوليون أنّ العرف "مناط المصالح المتغيرة" التي لم يرد فيها نصٌّ تفصيلي، لأنّ النصوص جاءت لتحقيق كليات العدل والرحمة والمصلحة والحرية. قال الإمام الشاطبي: "الشريعة إنما وُضعت لمصالح العباد في المعاش

[37] الزقاق، اللامية في القواعد الفقهية، مصدر سابق، ص58.
[38] الشاطبي، الموافقات، ج2، مصدر سابق، ص301.

والمعاد، وكل ما خرج عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة فليس من الشريعة وإن أُدخل فيها بالتأويل"[39].

وبهذا المعنى، فإنّ العرف ليس مجرّد وسيلةٍ لفهم السلوك الاجتماعي، بل هو أداة مقاصدية تُعين على تنزيل الأحكام في ضوء مقاصدها الكبرى. فبالعرف يتحقق مقصد العدل حين تُراعى الممارسات المقبولة في كلّ بيئةٍ دون تمييزٍ أو قسر، ويتحقق مقصد رفع الحرج حين تُكيَّف الأحكام وفق قدرات الناس وعاداتهم دون إخلالٍ بالنصوص. وقد عبّر القرافي عن هذا الوعي المقاصدي في المذهب المالكي بقوله: "الأحكام المترتبة على العوائد تختلف باختلاف تلك العوائد، فمهما تجدد عرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه"[40]. وفي السياق الأوروبي، تتضح الحاجة إلى هذه القاعدة حين يُراد تكييف المعاملات المدنية أو العائلية أو الاقتصادية التي تحكمها أعراف اجتماعية مستقرة لا تتعارض مع أصول الشريعة. فالمقصد المقاصدي هنا هو تحقيق المصلحة المشتركة بين المسلمين وغيرهم، وصيانة العدل في إطار القانون العام، دون إخضاع الأحكام لخصوصيات غير واقعية. كما أنّ اعتبار العرف في الاجتهاد الأوروبي يُسهم في تحقيق مقصد اليسر الذي دلّ عليه قوله تعالى: {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} [البقرة: 185]، وقوله سبحانه: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [الحج: 78]. فإهمال الأعراف الصحيحة يؤدي إلى مشقةٍ وعسرٍ على المسلمين المقيمين في الغرب، في حين أن مراعاتها تحقق مقصود الشريعة في التيسير على المكلفين دون التفلت من الضوابط الشرعية.

المطلب الثاني: البعد التربوي لقاعدة العرف

تتجاوز قاعدة مراعاة العرف وظيفتها الفقهية إلى أفقٍ تربويٍّ عميق، يتمثّل فيما يلي:

[39] نفسه، ص302.

[40] القرافي، الفروق، ج1، مرجع سابق، ص177.

1. تربية المسلم على فقه الواقع، وفهم التنوع، واحترام الاختلاف المشروع: فهي تغرس في نفس المسلم الوعي بأن الدّين لا يُقصد به القطيعة مع العالم المعيش، بل الواجب هو التواصل معه ضمن ضوابط الشرع.
2. تربية المسلم على فقه الواقع والاعتدال: إذ تجعل القاعدة المسلم مدركًا لخصوصية بيئته، عارفًا بما يجوز تبنيه من أعرافها وما يجب اجتنابه، فيتعامل مع المجتمع الغربي بوعيٍ فقهيٍّ لا اندماجيٍّ مفرطٍ ولا انعزاليٍّ منغلقٍ، فيتحقق بذلك التوازن بين الحفاظ على الهوية والانفتاح الحضاري[41].
3. ترسيخ قيمة الحوار والتعايش: فمراعاة الأعراف الصحيحة في الغرب تُربّي المسلم على قبول الآخر والتفاعل الإيجابي معه، بعيدًا عن النزعة الإقصائية. وهذا يتوافق مع مقاصد الشريعة في تحقيق السلم الاجتماعي والعدل الإنساني، كما أشار القرآن إلى البرّ والقسط مع غير المسلمين ما لم يقع عداء ديني صريح، قال تعالى: {لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ ... أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ} [الممتحنة: 8].
4. تحقيق مقصد التزكية والسلوك: لأنّ مراعاة الأعراف تربي على خُلُق الحكمة في التعامل مع الناس، وتغرس أدب الفتوى ومبدأ الموازنة بين المصلحة والمفسدة. وبناءً على ذلك، فإنّ البعد التربوي لقاعدة العرف يُسهم في إعادة تشكيل العقل الفقهي للمسلمين في الغرب ليكون أكثر اتزانًا وواقعيةً ومقاصدية، وبذلك يتحقق مقصد التربية الإيمانية التي تراعي الزمان والمكان والإنسان.

يرتبط فقه العرف ارتباطًا وثيقًا بالتربية الإيمانية والاجتماعية للمسلمين، لأنه يُنشئ وعيًا حضاريًا راشدًا يقوم على فهم الواقع واحترام الاختلاف والتنوع الثقافي. فمراعاة

[41] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار السلام، القاهرة، ط1، 2006م، ص135.

العرف لا تعني المساومة على القيم، وإنما تعني القدرة على التفاعل الواعي مع البيئة من غير ذوبانٍ ولا انغلاق.

لقد ساهمت القاعدة في صياغة ما يمكن تسميته بـ"الفقه التربوي للعيش المشترك"، إذ تُربي المسلم في الغرب على الاعتدال في الفهم والسلوك، وتُحصّنه من النزعتين المتقابلتين: نزعة الغلوّ في رفض المجتمع بدعوى الحفاظ على الهوية، ونزعة الانسلاخ بدعوى الاندماج الكامل. كما أنّ مراعاة الأعراف الأوروبية التي لا تتصادم مع الشريعة تُسهم في تعزيز قيم الاحترام المتبادل والبرّ والقسط التي دعا إليها الإسلام صراحةً، قال تعالى: {لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ} [الممتحنة: 8]. وهذه القيمة الاجتماعية تمثل أحد المداخل التربوية الكبرى لتصحيح صورة الإسلام في الغرب، من خلال سلوكٍ راقٍ يُجسد مقاصده، ويجعل المسلم قدوةً في العدل والإحسان والرحمة.

كما أن فقه العرف يُربي على التدرج في الدعوة والإصلاح، وهي سنة من سنن المقاصد؛ إذ يدرك المسلم أن التغيير الاجتماعي لا يكون بالمواجهة بل بالحكمة والموعظة الحسنة، وهو ما نص عليه قوله تعالى: {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ} [النحل: 125]. من هنا، يصبح فقه العرف في الغرب منهجًا تربويًا في تهذيب الخطاب الديني ليكون حواريًا، واقعيًا، يعالج مشكلات المسلمين بلغةٍ حضاريةٍ تنفتح على الآخر دون تفريط في الهوية الدينية.

المطلب الثالث: تفعيل البعد المقاصدي والتربوي في الو اقع الغربي

إنّ تفعيل قاعدة العرف في فقه المسلمين بالغرب لا يتمّ بمجرد التنظير لها، بل يحتاج إلى رؤيةٍ مؤسساتيةٍ متكاملةٍ تجمع بين الفقه والتعليم والعمل المجتمعي، ومن أهم آليات هذا التفعيل ما يأتي:

1. تأصيل فقه الأعراف في مراكز الإفتاء والتعليم الإسلامي بالغرب، من خلال إدماج مادة "فقه العرف والمقاصد" ضمن برامج إعداد الأئمة والوعاظ، حتى لا تبقى الفتوى حبيسة منقولات بيئاتٍ أخرى، بسبب الفتاوى العابرة للقارات والمستوردة من واقع مخالف للواقع الأوروبي.
2. إقامة دراساتٍ ميدانيةٍ حول الأعراف الأوروبية المعاصرة، لتمييز ما يُعتبر منها وما يُلغى، وفق منهجٍ علميّ يوازن بين النصوص والمقاصد، وبين الواقع والضوابط الشرعية.
3. تعزيز التعاون بين الفقهاء وعلماء الاجتماع والقانون، لأنّ فقه العرف يتقاطع مع فهم بنية المجتمع ومؤسساته، ولا يمكن عزله عن التحولات القانونية والثقافية التي يعيشها الغرب.
4. اعتماد مقاربةٍ مقاصديةٍ في الخطاب الديني، تُبرز أنّ الإسلام لا يقف ضد الأعراف الإنسانية المشتركة، بل يُهذّبها ويُقوّمها ويُعيد توجيهها نحو الخير العام.

وبهذا التفعيل المتوازن، تصبح قاعدة العرف ركيزةً أساسيةً في بناء فقهٍ أوروبيٍّ معاصرٍ منضبطٍ بمقاصد الشريعة، بعيدٍ عن الغلوّ أو التفريط، يسهم في تكوين مواطنٍ مسلمٍ واعٍ بدينه، فاعلٍ في مجتمعه، ومخلصٍ لوطنه وهويته.

المبحث الثالث: تطبيقات قاعدة العرف في نوازل المسلمين بالغرب

المطلب الأول: خدمة الزوجة لزوجها في ظل الأعراف الأوروبية

تمثّل مسألة خدمة الزوجة لزوجها أحد أبرز النماذج التي تُظهر تفاعل الفقه الإسلامي مع العُرف الاجتماعي، وتتجلّى مرونة القاعدة الفقهية المالكية في تنزيل الأحكام على الواقع. ففي المجتمعات الأوروبية المعاصرة يسود عرفٌ اجتماعيٌّ قائمٌ على مبدأ

المساواة والمقاسمة في الأدوار المنزلية بين الزوجين، بحيث لا تُلزم الزوجة شرعًا أو قانونًا بأعمال الخدمة داخل البيت، بل يُنظر إلى شؤون المنزل باعتبارها مسؤولية مشتركة. هذا التحول في البنية الثقافية والاجتماعية انعكس على واقع الأسر المسلمة، خصوصًا في حالات الزواج المختلط أو في أوساط الجيلين الثاني والثالث من المسلمين في الغرب، حيث تظهر أحيانًا توتراتٌ أسرية ناتجة عن اختلاف الأعراف وتباين التصورات حول مفهوم "الحقوق الزوجية" وحدودها.

وقد أدرك المالكية هذا البعد الاجتماعي منذ وقت مبكر، فجعلوا مردّ الأمر في خدمة الزوجة لزوجها إلى العُرف السائد في المجتمع، مراعاةً لاختلاف الأعراف بين البيئات والأزمان، ولذلك فرّقوا بين المرأة الشريفة وغيرها بحسب طبيعة المجتمع، ومستوى اليسر أو الخشونة فيه، ومدى انتشار الخدمة المنزلية بين النساء. يقول ابن العربي مبينًا هذا التفاوت العرفي: "وهذا أمر دائر على العرف والعادة، الذي هو أصل من أصول الشريعة، فإن نساء الأعراب وسكان البادية يخدمن أزواجهن حتى في استعذاب الماء وسياسة الدواب، ونساء الحواضر يخدم المقلّ منهنّ زوجه فيما خفّ ويعينها، وأما أهل الثروة فيخدمون أزواجهم، ويترفّهن معهم إذا كان لهم منصب في ذلك"[42].

وهذا النصّ يعبّر بوضوح عن منهج المذهب المالكي في ربط الحكم بمناطه الاجتماعي، لا باعتباره أمرًا تعبّديًا جامدًا، بل علاقةً تدور مع العرف وجودًا وعدمًا. ومن ثمّ لا يُفهم من النصوص الشرعية المتعلقة بحقوق الزوجين أنها تفرض نمطًا واحدًا من توزيع الأدوار، بل تُترك لتقدير العرف الصحيح الذي يحقق المصلحة ويمنع النزاع. ويعزّز هذا الفهم ما قرّره الإمام الشاطبي في "الموافقات"، حيث قال: "اعلم أن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد فليس في الحقيقة باختلاف أصل الخطاب، لأن الشرع موضوع على أنه

[42] ابن العربي، أحكام القرآن، ج3، مصدر سابق، ص143

دائم أبدي... وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم بها عليها"[43]. فالشاطبي يبيّن أنّ الثبات في المقاصد لا يتنافى مع التغيّر في الوسائل والتنزيلات، وأنّ الأحكام الفرعية المرتبطة بالعادات تابعة لتبدّل الأعراف، ما لم تخالف نصًّا قطعيًّا أو قاعدةً كلية.

إنّ مراعاة هذا العرف الأوروبي الحديث لا تعني قبول الانفلات من الضوابط الشرعية، بل تعني تفعيل فقه المقاصد في دائرة العادات، بحيث يوازن الفقيه بين مبدأ القِوامة ومقصد العدل والمودة. فالزوج المسلم في السياق الأوروبي مطالب بأن يدرك أنّ الشريعة لم تُلزِم المرأة بخدمة معينةٍ بذاتها، وإنما نظّمت العلاقة بما يحقّق السكن والمودة والرحمة كما قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: 21].

وبناءً على ذلك، فإنّ العرف الأوروبي المعاصر القائم على المشاركة في الأعباء لا يُعدّ مخالفًا لأصول الشريعة، بل يمكن اعتباره عرفًا صحيحًا داخل دائرة المباحات، متى ما رُوعيت فيه مقاصد العدل وحفظ المودة وتجنّب الظلم والإجحاف. كما أن الفقه المالكي – بحكم انفتاحه على المصلحة المرسلة – يُتيح استيعاب هذه الأعراف دون مصادمة للنصوص، بل يجعلها وسيلة لتحقيق مقصد الأسرة المتعاونة المتراحمة، وعليه؛ فكل من اختار الزواج من نساءٍ أوروبيات – سواء كنّ مسلماتٍ أو كتابياتٍ – أو من المسلمات اللواتي تشبّعن بالثقافة الأوروبية، عليه أن يوطّن نفسه على مبدأ الشراكة العرفية في الأدوار المنزلية ما دامت لا تخالف حكمًا شرعيًا قطعيًا، وأن يُفعّل مبدأ "المعروف" الذي جعله القرآن ميزانًا للعلاقة الزوجية: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: 19]؛ فالمعروف هنا يتضمّن العرف الصحيح المتجدد، وهو مناط تحقيق التوازن بين الثبات على القيم

[43] الشاطبي، الموافقات، ج 2، المصدر السابق نفسه، ص 285.

الإسلامية، والمرونة في تنزيلها على واقعٍ ثقافيٍّ واجتماعيٍّ مغاير. وهذا ما يجعل قاعدة العرف في المذهب المالكي إطارًا علميًّا متينًا لضبط الاجتهاد الأسري في المجتمعات الغربية، تحقيقًا للمصلحة ودرءًا للمفسدة، وصيانةً للأسرة المسلمة من التنازع والانقسام.

المطلب الثاني: حضور المناسبات العائلية في الكنائس

تُعَدّ مسألة حضور المسلمين للمناسبات العائلية التي تُقام في الكنائس والمعابد من النوازل الفقهية المعاصرة التي تتكرّر في حياة المسلمين المقيمين في الغرب، سواء كانوا من المسلمين الجدد أو من أبناء الجيلين الثاني والثالث الذين تربّوا في بيئةٍ مختلطةٍ ثقافيًّا ودينيًّا. ويُثار الإشكال عادةً عندما يتلقّى المسلم دعوةً من أحد أقاربه أو أصدقائه غير المسلمين لحضور مناسبة اجتماعية – كعرسٍ أو جنازةٍ أو احتفالٍ عائلي – تُقام داخل الكنيسة. وتتجاذب المسلمَ في هذه الحالة مقاصدُ متعارضة في الظاهر:

- مقصد البرّ وصلة الرحم، وهو أصلٌ شرعيٌّ مؤكد بالكتاب والسنة.
- ومقصد الولاء الديني والتوحيد العقدي، الذي يقتضي اجتناب ما فيه إقرارٌ على الباطل أو مشاركة في شعائره.

وهنا يتبدّى البُعد الاجتهادي في كيفية تحقيق التوازن بين المقصدين؛ إذ ليس كلّ حضورٍ في مكان عبادةٍ لغير المسلمين يُعدّ ولاءً أو إقرارًا، كما أن اجتناب الحضور مطلقًا قد يُفهم في بعض السياقات على أنه قطيعة وجفاءٌ اجتماعيّ، مما يُنفر غير المسلمين ويضعف من فاعلية التعارف الإنساني في الغرب. فقد ذهب كثير من فقهاء المالكية والحنابلة والظاهرية إلى جواز دخول الكنائس والمعابد لغير غرضٍ تعبدي، بشرط السلامة من مشاركةٍ في الطقوس أو تأييدٍ للعقائد الباطلة، وقد علّلوا ذلك بأن الأماكن لا تُحرّم لذاتها، وإنما يُنظر في المقاصد والأفعال التي تقع فيها. وقد نقل المالكية جملةً من الآثار الدالّة على أن الصحابة رضي الله عنهم دخلوا كنائس أهل الذمّة في الشام وغيرها

دون نكير، ما دام ذلك لا يتضمّن مشاركةً دينيةً أو انتهاكًا لحرمة شرعية، ويستند هذا الاتجاه إلى ما ذهب إليه المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث[44]، الذي قرّر جواز حضور المسلمين المناسبات الاجتماعية التي تُقام في الكنائس، كحفلات الزواج أو الجنازات أو المناسبات الرسمية، بشرط عدم المشاركة في الطقوس الدينية الخاصة، والالتزام بالضوابط الشرعية من حيث الملبس والسلوك، والاقتصار على المقصد الاجتماعي المشروع من برٍّ وصلةٍ ومجاملةٍ إنسانية؛ وهو مبني على ما ذهب إليه المالكية[45] والحنابلة[46] والظاهرية[47]من جواز دخول الكنيسة، وقياسا على جواز دخول بيت غير المسلم للمشاركة في مناسبة اجتماعية كزواج أو تهنئة بمولود أو زيارة مرضية فهذا كله مباح وجائز48. إنّ هذا الترخيص منضبطٌ بأدلة الشرع وكلياته، ومن أهمها قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِن دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: 8]. فهذه الآية تمثّل قاعدةً قرآنيةً جامعة في تنظيم علاقة المسلم بغير المسلم، وتؤكد أن البرّ والقسط مطلوبان شرعًا مع من لم يعادِ الإسلام، ما دام ذلك لا يتضمّن موالاةً دينيةً أو رضا بالكفر. وقد اعتبر المالكية هذا النوع من البرّ من قبيل المعاملة بالمصلحة والخلق لا من الولاء الديني المنهي

---

[44] قرار 22 (6/4) تشييع جنازة الأقارب غير المسلمين (ص 63-64)

[45] صالح عبد السميع الأبي الأزهري، جواهر الاكليل شرح مختصر الشيخ خليل، المكتبة الثقافية، د.ت، ج1، ص383.

[46] ابن قدامة، المغني، تح. عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب –الرياض، 1417هـ-1997م، ط3، ج10ص203. وأيضا: المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل، تح. أبو عبد الله محمد حسن محمد إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، 1418هـ-1997، ط1، ج1، ص496.

[47] أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري، المُحلَّى بالآثار، تح. عبد الغفار سليمان البنداري، دار الفكر - بيروت، دون تاريخ، ج1، ص400.

48 فتوى صلاح الخالدي المرقمة برقم 1515، جمعية الإتحاد الإسلامي، تحت عنوان:"ما حكم دخول الكنائس وبيوت غير المسلمين"، بتاريخ 2012/01/03م.

عنه، لأن الولاء المنهي عنه هو الموالاة في الدين والعقيدة، لا مجرد الإحسان والمعاملة الحسنة.

ويزداد الحكم تأكيدًا إذا كان الحضور لمناسبةٍ تخصّ الوالدين أو الأقارب من الدرجة الأولى، لأن برّ الوالدين والإحسان إليهما من المقاصد المؤكدة التي لا يزول وجوبها باختلاف الدين؛ قال تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾ [لقمان: 14]. كما ثبت عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها أنها سألت النبي ﷺ عن زيارة أمها المشركة فقال: "صلي أمك"[49]؛ فدلّ ذلك على مشروعية البرّ والصلة رغم اختلاف المعتقد.

وهنا ينبغي التفريق بين الحضور الاجتماعي المباح والمشاركة الدينية المحظورة؛ فالفقهاء يقرّرون أن الحضور المجرد لتهنئةٍ أو تعزيةٍ أو مجاملةٍ لا يُعدّ إقرارًا لعقيدةٍ باطلةٍ إذا انتفت مظاهر المشاركة في الشعائر، ومن أهم الضوابط الشرعية في هذا الباب:

1. عدم المشاركة في الطقوس أو الشعائر (كالركوع، أو ترديد الأدعية الدينية الخاصة).
2. عدم ارتكاب محرماتٍ أثناء الزيارة (كاللباس غير اللائق أو حضور الخمر أو الموسيقى المحرّمة).
3. النية الصادقة في البرّ والإحسان لا المجاملة الدينية.
4. تجنّب الألفاظ التي توحي بالإقرار العقدي كقول "آمين" على صلواتهم أو "نشارككم إيمانكم".

ويُعَدّ هذا النوع من الحضور تجسيدًا لمقصدٍ اجتماعيٍّ راقٍ، يتمثّل في تحقيق التعايش الإيجابي وصيانة الروابط الأسرية والاجتماعية دون تفريطٍ في العقيدة. كما أنه يُسهم في

[49] صحيح البخاري، كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها، باب صلة الوالد المشرك، حديث رقم 2620.

تصحيح صورة المسلم في الغرب بوصفه إنسانًا منفتحًا متسامحًا يحترم القيم المشتركة ويعظّم الكرامة الإنسانية. وعليه؛ فإن جواز الحضور مقيد بعدم الإخلال بالولاء العقدي، وبالقدرة على التمييز بين المشاركة في الشعائر والإسهام في التواصل الإنساني، وبهذا تتوازن المقاصد بين صيانة الهوية الدينية وتحقيق مقاصد البرّ والتواصل التي هي من روح الإسلام. كما يعدُّ – هذا النوع من الحضور من منظور فقه المسلمين بالغرب وأوروبا – تجسيدًا لمقصدٍ اجتماعيٍّ راقٍ، يتمثّل في تحقيق التعايش الإيجابي وصيانة الروابط الأسرية والاجتماعية دون تفريطٍ في العقيدة. كما أنه يُسهم في تصحيح صورة المسلم في الغرب بوصفه إنسانًا منفتحًا متسامحًا يحترم القيم المشتركة ويعظّم الكرامة الإنسانية.

المطلب الثالث: تشييع جنازة الأقارب غير المسلمين

تُعدّ مسألة تشييع جنازة غير المسلم من المسائل الدقيقة التي يتداخل فيها البعد الإنساني والاجتماعي مع الانضباط العقدي والشرعي، وهي من النوازل التي تكررت في حياة المسلمين المقيمين في الغرب، حيث يكثر الاحتكاك والتعايش بين المسلمين وغير المسلمين ضمن بيئةٍ واحدةٍ تتقاطع فيها الروابط الأسرية والإنسانية والمهنية، وينتمي تشييع الجنائز في أصله إلى باب العادات والأعراف لا العبادات، إذ يتعلق بالمواساة والتعزية والقيام بحقوق الأهل والجيران والمعارف. ومن ثمّ، فإن الأصل في هذا الفعل إباحته ما لم يصاحبه مظهر دينيٌّ أو طقسيٌّ مخالفٌ للعقيدة الإسلامية. وقد درج الناس في مختلف البيئات على حضور الجنائز والمشاركة في دفن الموتى، دون أن يكون ذلك بالضرورة تأييدًا لمعتقدٍ أو شعيرةٍ دينية، بل تلبيةً لمقتضى الفطرة الإنسانية التي تميل إلى التعاطف والمواساة. ولذلك، فإن اشتراك المسلم في تشييع جنازة جاره أو صديقه أو قريبه غير المسلم لا يُعدّ من قبيل الولاء الديني المنهيّ عنه، بل هو برٌّ وإحسانٌ وتقديرٌ

إنسانيٌّ يدخل في عموم الأوامر القرآنية الداعية إلى الإقساط والمعاملة الحسنة؛ قال تعالى:﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِن دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: 8]. وقد استنبط المفسرون من هذه الآية إباحة البرّ والمعاملة الحسنة مع غير المسلمين في دائرة التعامل الإنساني، ما دام ذلك لا يتضمن مودة دينية أو رضا بعقائدهم. فالبرّ هنا مقصده تحقيق التعايش والمصلحة العامة، لا التبني العقدي أو الموالاة في الدين، ويؤكد هذا المعنى ما رواه البخاري ومسلم عن النبي ﷺ أنه قام لجنازة يهوديٍّ مرت به، فقال له الصحابة: "إنها جنازة يهوديّ"، فقال ﷺ: "أليست نفسًا؟"[50]. فهذا الحديث أصلٌ في اعتبار كرامة الإنسان في ذاته، بغضّ النظر عن دينه، وفيه تقريرٌ لمبدأٍ إنسانيٍّ رفيعٍ مفاده أن الاحترام للموتى داخل في عموم الرحمة التي بُعث بها النبي ﷺ للعالمين، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107].

ومن جهةٍ أخرى، فإنّ حضور الجنازة لا يعني المشاركة في الطقوس الدينية الخاصة، بل مجرّد الوقوف موقف العزاء والمواساة وهي من معاني الرحمة والإحسان التي داعا الشرع إلى التحقق بها مع الخلق جميعا في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَحْسِنُوا ۛ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: 195]، قوله صلى الله عليه وسلم: "الرَّاحِمونَ يرحَمُهم الرَّحمنُ تبارَك وتعالى؛ ارحَموا مَن في الأرضِ يرحَمْكم مَن في السَّماءِ"[51].

وتظهر أهمية هذه المسألة بجلاء في الواقع الأوروبي الذي تتشابك فيه العلاقات الأسرية والاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين. فكثير من المسلمين الجدد لهم آباء وأقارب على غير الإسلام، وقد يواجهون حرجًا نفسيًا واجتماعيًا كبيرًا عند وفاة أحد

[50] صحيح البخاري، كتاب الجنائز، بَابُ مَنْ قَامَ لِجَنَازَةِ يَهُودِيٍّ، حديث رقم (1312).

[51] أخرجه أبو داود، كتاب الأدب، باب في الرحمة، تحت رقم 4941، والترمذي، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في الرحمة، تحت رقم 1924، وأحمد، ج2، ص160، تحت رقم 6494.

ذويهم إذا مُنعوا من حضور جنازته. كما أن المسلمين المقيمين منذ أجيال يشاركون جيرانهم وزملاءهم في الأفراح والأتراح، فيُطرح السؤال الفقهي عن حدود هذه المشاركة. وقد حسم المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث هذا الإشكال بقراره رقم (6/4) بشأن تشييع جنازة الأقارب غير المسلمين، حيث نصّ على أنه: "يجوز للمسلم أن يحضر تشييع جنازة والديه أو أحد أقربائه غير المسلمين، ولا حرج في حضوره للمراسم الدينية التي تُقام عادةً للأموات في الكنائس والمعابد، على أن لا يشارك في الصلوات والطقوس وغيرها من الأمور الدينية، وكذلك يجوز له حضور الدفن، ولتكن نيته في ذلك وفاءً بحق البر والصلة، ومشاركة الأسرة في مصابها، وتقوية الصلة بأقاربه وتجنّب ما يؤدّي إلى الجفوة معهم في حال غيابه عن مثل هذه المناسبات"[52]. فاستنادًا إلى ما سبق، يمكن تلخيص الضوابط التي تحكم هذا الفعل في الآتي:

1. عدم المشاركة في الطقوس الدينية الخاصة كالانحناء أمام الصليب.
2. الاقتصار على المشاركة الإنسانية والاجتماعية المتمثلة في التعزية والمواساة.
3. تجنّب الألفاظ التي تفيد الإقرار بعقائد باطلة كالدعاء للموتى بالمغفرة على نحوٍ يتعارض مع النصوص القطعية؛ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَن يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ [التوبة: 113].
4. حفظ نية البرّ والإحسان والالتزام بالهدي الإسلامي في السلوك والمظهر.

ومن منظور مقاصدي، فإنّ إباحة حضور الجنازات تحقق جملة من المقاصد الشرعية:

[52] المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، قرارات الدورة السادسة عشرة، القرار رقم (6/4): حكم حضور المسلم مراسم تشييع الأقارب غير المسلمين.

- مقصد البرّ وصلة الرحم: إذ الحضور نوعٌ من الوفاء والإحسان الذي أمرت به الشريعة.
- مقصد الدعوة بالحال: حيث يُظهر المسلم من خلال سلوكه قيم الرحمة والتسامح، مما يُحسّن صورة الإسلام في الغرب.
- مقصد درء المفسدة الاجتماعية: لأن الامتناع التام عن المشاركة قد يُفهم في بعض البيئات على أنه انغلاق أو عداء، فيؤدي إلى قطيعة أو عزلةٍ ضارة بالدعوة والاندماج.

وبذلك يتضح أن حضور المسلم جنازة قريبه أو صديقه غير المسلم لا يتعارض مع العقيدة، بل هو تعبير عن فقهٍ حضاريٍّ منفتحٍ يُوازن بين ثوابت الإيمان ومتطلبات العيش المشترك.

المطلب الرابع: المشاركة والاحتفال والتهنئة بأعياد غير المسلمين

تُعدُّ مسألة مشاركة المسلمين في أعياد غير المسلمين وتهنئتهم بها من أكثر القضايا حضورًا في حياة المسلمين في الغرب، حيث تتقاطع فيها أبعادٌ شرعيةٌ وعرفيةٌ وثقافيةٌ معقدة، فالمسلمون المقيمون في البيئات الغربية يجدون أنفسهم مندمجين في مجتمعاتٍ متعدّدة الديانات، تتكاثر فيها المناسبات الاجتماعية والوطنية والدينية. ويثار السؤال الفقهي: ما حدود المشاركة المشروعة في هذه المناسبات؟ وما ضوابط التهاني والعلاقات الاجتماعية بحيث لا تؤدي إلى ذوبان الهوية أو مخالفةٍ شرعية

أولا: نازلة مشاركة غير المسلمين في أفراحهم و أتراحهم

تتنوّع المناسبات الاجتماعية في المجتمعات الغربية بين أعيادٍ وطنيةٍ أو مدنيةٍ، كأعياد الاستقلال والأمومة والطفولة، وبين احتفالاتٍ شخصيةٍ، كالأعراس، والتخرّجات، ونجاح

الأبناء، وغيرها من المناسبات التي تمثل جزءًا من النسيج الاجتماعي العام. وقد انقسم العلماء في حكم المشاركة فيها إلى قولين رئيسين:

القول بالمنع المطلق:

ويرى أصحابه أنّ المشاركة في مثل هذه المناسبات تندرج في باب التشبّه المنهيّ عنه، أو الموالاة المحرّمة، لأنّ الأعياد تُعدّ من شعائر الأمم ومظاهر هويّتها الدينية والثقافية. واستدلوا بقوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاء بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ﴾ [المائدة: 51]، وبقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاء تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءكُم مِّنَ الْحَقِّ﴾ [الممتحنة: 1]، واستأنسوا بحديث النبي ﷺ: "من تَشبَّه بقوم، فهو منهم"[53]، ولأن الأعياد هي شعار الأديان والملل؛ فقد ثبت في الصحيحين عن عائشة لما دخل عليها أبو بكر وعندها جاريتان تغنيان بيوم بعاث، أنكر ذلك أبو بكر بقوله: مزمار الشيطان في بيت رسول الله ﷺ فقال عليه الصلاة والسلام: "إِنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ عِيدًا وَهَذَا عِيدُنَا "[54]، مؤكدين بذلك أن الأعياد جزء من الهوية الدينية الخاصة التي يجب تمييز المسلم عنها.

القول بالجواز بضوابط:

ويرى آخرون أنّ الأصل في العادات الإباحة، وأنّ المشاركة في هذه المناسبات لا تندرج في باب العبادات، بل في باب الأعراف الاجتماعية التي تُقصد بها المجاملة وحسن الخلق، لا التعبّد أو التشبّه. ويستدلّ هؤلاء بقول الله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِن دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: 8]. ويرى الإمام الذهبي "أن المشاركة إذا لم تُقصد بها تعظيم الدين الآخر،

[53] رواه أبو داود، كتاب اللباس، باب فِي لُبْسِ الشُّهْرَةِ في كتاب اللباس، حديث رقم 4031.

[54] البخاري، أَبْوَابُ الْعِيدَيْنِ، بَابُ سُنَّةِ العِيدَيْنِ لِأَهْلِ الإِسْلاَمِ، حديث رقم 952، صحيح مسلم، كِتَابُ صَلَاةِ الْعِيدَيْنِ، بَابُ الرُّخْصَةِ فِي اللَّعِبِ، الَّذِي لَا مَعْصِيَةَ فِيهِ، فِي أَيَّامِ الْعِيدِ، حديث 892.

وإنما كانت على سبيل العادة والمجاملة الإنسانية، فإنّ الحكم فيها يختلف باختلاف النية والسياق، فيقول: "إن فعلها المسلم تدينًا فجاهلٌ يُعلّم، وإن فعلها عادةً أو لإرضاء أهله وأولاده فمحلّ نظر، وإنما الأعمال بالنيات"[55]. ويُبنى القول بالجواز على مقاصد الشريعة في تحقيق السلم الاجتماعي، وتأليف القلوب، وتحسين صورة الإسلام في المجتمعات غير المسلمة.

فالمجاملة اللطيفة، أو التهنئة الودّية، أو المشاركة الرمزية في مناسبةٍ وطنيةٍ لا تمسّ جوهر الدين، تدخل في باب الخلق الحسن والدعوة بالحال، لا في باب الموالاة أو التشبّه. كما أنّ حسن الجوار من الحقوق المؤكدة في الإسلام؛ فعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: "ذُبحت له شاة فقال: أهديتم لجارنا اليهودي؟ سمعت رسول الله ﷺ يقول: ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورّثه" [56]. وبناءً على ذلك، فإنّ المشاركة في الأفراح والمناسبات العامة جائزةٌ ما دامت خاليةً من المحرمات، ولا تتضمن تأييدًا لدينٍ أو شعارٍ عقديٍّ مخالفٍ للإسلام.

ثانيا: نازلة تهنئة غير المسلمين بأعيادهم الدينية

تُعدّ التهنئة بالأعياد الدينية من المسائل التي تحتاج إلى تفريقٍ دقيقٍ بين المقاصد والمآلات، وبين النية والظاهر، لأنّها تقع على تخوم العلاقة بين البرّ والولاء، بين التواصل الإنساني والتميّز العقدي.

1. اتفاق العلماء على التحريم في حال الرضا والإقرار:

اتفق الفقهاء على أنّ التهنئة إذا اقترنت برضا المسلم بعقيدة غير المسلم أو إقرارٍ بصحة دينه فهي محرّمة بل قد تصل إلى الكفر، لأنّها إقرارٌ ضمنيٌّ بالباطل. قال البلقيني

[55] شمس الدين الذهبي، جزء التمسك بالسنن، تح. جمال عزون، مكتبة المعارف الرياض، 2006م، ط1، ص53.

[56] رواه البخاري، كِتَابُ الْأَدَبِ، بَابُ الوَصَاةِ بِالْجَارِ، تحت رقم 6014-6015، ومسلم كِتَابُ الْبِرِّ وَالصِّلَةِ وَالْآدَابِ، بَابُ الْوَصِيَّةِ بِالْجَارِ وَالْإِحْسَانِ إِلَيْهِ، تحت رقم2625-2624 .

في فتاواه: "مسلم قال لذمّي في عيد من أعيادهم: عيد مبارك، هل يكفر؟ الجواب: إن ما قاله على قصد تعظيم دينهم وعيدهم حقيقةً كفر، وإن لم يقصد وإنما جرى على لسانه فلا يكفر، ولكن يُنهى عنه"[57].

2. اختلافهم في التهنئة المجردة:

أما التهنئة الخالية من نية الإقرار أو الرضا، فمحلّ خلافٍ بين العلماء:

- فريقٌ حرّمها مطلقًا، لأنّها صورةٌ من صور الموالاة والتشبه.
- وفريقٌ أجازها إذا كانت من باب العرف والمجاملة، لا العبادة والموالاة، وهو ما رجّحه عدد من المعاصرين.

ومن أبرز من قال بالجواز الشيخ عبد الله بن بيه، حيث فرّق بين الأعياد الدينية والشخصية والوطنية، وقال: "أما الأعياد الوطنية والاجتماعية مثل عيد الاستقلال أو الوحدة أو الأمومة فلا حرج على المسلم أن يهنئ بها، بل يشارك فيها باعتباره مواطنًا مقيماً، على أن يجتنب المحرمات التي تقع فيها"[58]. ووضع الفقهاء المجيزون شروطًا لذلك، أهمها:

1. ألا تتضمن التهنئة رضا أو إقرارا بالكفر.
2. أن تكون بألفاظٍ عامةٍ خاليةٍ من الشعارات العقدية كالصليب ونحوه.
3. أن يُقصد بها حسن الخلق والتعايش لا المشاركة الدينية.

ويقول الشيخ ابن بيه أيضًا: "فلا مانع إذن أن يهنئهم الفرد المسلم، أو المركز الإسلامي بهذه المناسبة، مشافهة أو بالبطاقات التي لا تشتمل على شعار أو عبارات دينية تتعارض مع مبادئ الإسلام، مثل الصليب؛ فإن الإسلام ينفي فكرة الصليب ذاتها "[59].

[57] سراج الدين أبو حفص عمر بن رسلان بن نصير البلقيني، فتاوى البلقيني المسماة التجرد والإهتمام بجمع فتاوى الوالد، تح. عبد الرحمن فهمي الزواوي، دار المنهاج، ، 1435هـ 2014م، ط1، ص986.

[58] ابن بيه، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، ص 471.

[59] المصدر نفسه، ص 470.

ومن منظور فقه المقاصد، فإنّ القول بالجواز المقيد هو الأرجح في السياق الأوروبي، لأنه يحقّق التوازن بين صيانة الهوية وتحقيق مقاصد التواصل والبرّ. فالتهنئة والمشاركة الاجتماعية وسيلتان لتحقيق:

- مقصد الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة.
- مقصد تأليف القلوب وتقريب الصورة الإنسانية للمسلم.
- مقصد درء الفتنة والانعزال عن المجتمع، وهو من المفاسد الراجحة في واقع المسلمين في السياق الغربي.

كما أن إدراج هذه الأفعال ضمن باب العرف الصحيح ينسجم مع أصول المذهب المالكي الذي يراعي تغير الأعراف والأحوال في ضوء مقاصد الشريعة. فالمعاملة الحسنة والمشاركة الاجتماعية هي من فقه التنزيل الذي يستوعب الواقع دون تفريط في الثوابت.

والخلاصة أنّ تهنئة غير المسلمين أو مشاركتهم في أعيادهم الوطنية والاجتماعية جائزةٌ بضوابطٍ شرعيةٍ دقيقة، مادامت لا تشتمل على محظورٍ عقديٍّ أو سلوكٍ محرّم، وكانت النية فيها لتحقيق المودة الإنسانية والبرّ المشروع، لا الإقرار بالعقيدة. أما الأعياد الدينية البحتة، فالأصل فيها الامتناع عن المشاركة في شعائرها، مع إمكان التهنئة العامة التي تُظهر حسن الخلق دون مساسٍ بالعقيدة. وبذلك تتحقق قاعدة "العرف الصحيح" في أوضح صورها، إذ تُسهم في تنظيم العلاقات بين المسلمين وغيرهم في المجتمعات الغربية، وتُبرز مرونة المذهب المالكي في مراعاة العوائد دون إخلال بثوابت الشريعة.

المطلب الخامس: الكفاءة في النكاح بالغرب

تُعدّ مسألة الكفاءة في النكاح من القضايا الاجتماعية الدقيقة التي تتداخل فيها اعتباراتٌ شرعيةٌ وعرفيةٌ وثقافية، إذ تمسّ بنية الأسرة المسلمة ومرتكزاتها القيمية في البيئات المتعددة الثقافات، كالمجتمعات الأوروبية. وقد كانت الكفاءة منذ العصور الأولى

محلّ اهتمام الفقهاء، لما تترتب عليها من آثارٍ اجتماعيةٍ تتعلق بالتكافؤ بين الزوجين في الدين والنسب والبيئة والمكانة الاجتماعية، سعيًا لحماية الأسرة من الاضطراب والنزاع.

أولًا: مفهوم الكفاءة وأهميتها

الكفاءة في اللغة من الكَفْء، أي المماثلة والمساواة. وفي الاصطلاح الفقهي هي: التكافؤ بين الزوجين في أمورٍ معتبرةٍ شرعًا أو عرفًا، ترفع الحرج وتؤدي إلى دوام الألفة واستقرار الحياة الزوجية. وقد اعتبرها الفقهاء مقصدًا تنظيميًا اجتماعيًا يرمي إلى تحقيق السكن والمودة ومنع أسباب الفتنة، لا تمييزًا عنصريًا أو طبقيًا، بل تكييفًا واقعيًا للبيئات الاجتماعية المختلفة. وقد أجمع العلماء على اعتبار الدين أهم خصال الكفاءة، لقوله ﷺ: "إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوّجوه، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد كبير"[60]. أما ما عدا الدين من خصالٍ، كالنسب والمهنة والمال، فقد اختلفوا في اعتبارها، لاختلاف الأعراف والعوائد باختلاف المجتمعات.

ثانيًا: اختلاف العلماء في ضوابط الكفاءة

اختلف الفقهاء بعد اتفاقهم على شرط الدين في تحديد بقية أوجه الكفاءة، ويدور خلافهم حول مدى اعتبار العرف في تحديد معاييرها:

- رأي الحنفية: يرون أن الكفاءة تُراعى في أمورٍ عدّة كالنسب، والحرفة، والحرية، والمال، والدين، لأنّ تركها قد يفضي إلى مهانةٍ اجتماعيةٍ تُحدث نزاعًا. قال ابن الهمام الحنفي: "فإذا ثبت اعتبار الكفاءة بما قدمنا، فيمكن ثبوت تفصيلها بعرف الناس فيما يحقرونه ويعيرون به"[61]. أي أنّ المعيار في تحديد خصال الكفاءة مردّه إلى العرف السائد الذي يُعتبر مصدرًا تشريعيًا في المعاملات.

[60] رواه الترمذي، كتاب النكاح، باب ما جاء إذا جاءكم من ترضون دينه فزوّجوه، 1084.

[61] كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم السكندري، شرح فتح القدير على الهداية، شركة مكتبة ومطبعة مصفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1970، ط1، ج2 ص418.

- رأي المالكية: يرون أن الكفاءة تُعتبر في الدين فقط، ولا عبرة بما سواه من المظاهر الاجتماعية، لأنّ ميزان التفاضل في الإسلام هو التقوى، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: 13]. غير أنّهم لا يُهملون أثر العرف في حفظ مقاصد الزواج واستقرار الأسرة، فيرون أن مراعاة العرف قد تكون معتبرةً لا من جهة الوجوب، بل من جهة الاستحسان والمصلحة إذا كان في عدمها مفسدةٌ ظاهرةٌ أو تهديدٌ لدوام الحياة الزوجية.
- رأي الجمهور من المتأخرين: يميل إلى أن الكفاءة اعتبار اجتماعي متغير، يقدّر بحسب ما جرى به عرف كلّ مجتمع، وأنّ النصوص الشرعية تركت الباب مفتوحًا للاجتهاد فيه، تحقيقًا لمقصد رفع الحرج واستقرار الأسرة.

وتتجلّى في السياق الأوروبي، أهمية هذا الموضوع بسبب تعدد البيئات والثقافات، وتنوّع الأنساق الاجتماعية بين المهاجرين المسلمين والأوروبيين الأصليين. فالمسلمون في الغرب ينتمون إلى خلفياتٍ قوميةٍ ومذهبيةٍ مختلفة، وتتباين تصوراتهم حول مفهوم الزواج، ومكانة المرأة، وحقوق الأسرة، مما يجعل العرف المحلي في تحديد الكفاءة ذا أثرٍ حاسمٍ في استقرار الحياة الزوجية. ويؤكد ذلك ما نصّت عليه الندوة الحادية عشرة لمجمع الفقه الإسلامي بالهند (بتنه، 1419هـ / 1999م) في قرارها رقم (46/1/11): "يلزم اعتبار الديانة في مسألة الكفاءة، أما الأمور الأخرى فهي تتعلق بالعرف والعادة والأحوال الاجتماعية، ولذا لا يمكن تحديد أمور الكفاءة بطريقٍ موحدٍ للدول والأمم كلها، بل يقوم علماء وفقهاء كلّ دولة ومنطقة بتحديد أمور الكفاءة نظرًا إلى عرفها وعاداتها وظروفها الاجتماعية الخاصة"[62]. وهذا القرار يعبّر عن مرونة الفقه الإسلامي في استيعاب الأعراف

[62] مجمع الفقه الإسلامي، قرارات الندوة الحادية عشرة – بتنه، الهند، 1419هـ / 1999م، القرار رقم 11/1/46.

المتغيرة، دون التفريط في الأصول، إذ يجعل المرجعية الدينية ضابطًا، والعرف وسيلةً لتقدير ملاءمة الزواج من حيث استقراره ومآلاته الاجتماعية.

إنّ مراعاة العرف الغربي في تقدير الكفاءة لا تعني التسليم بكل القيم السائدة، بل تعني استحضار الواقع لتحقيق المقاصد العليا للزواج في الإسلام، وهي:

1. تحقيق السكن والمودة، كما قال تعالى: ﴿لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: 21].
2. حفظ النسل والعِرض، وضمان استقرار الأسرة.
3. رفع الحرج عن المسلمين الذين يعيشون في بيئةٍ تختلف فيها الأعراف والطبائع.

وفي هذا الإطار، يمكن القول إنّ فقه الكفاءة في الغرب يجب أن يقوم على ميزانٍ مزدوج:

- ميزان الشرع الذي يجعل الدين والأخلاق أساسًا لا يُتجاوز.
- وميزان العرف الذي يُراعى فيه الاعتبارات الاجتماعية والنفسية بما يمنع النزاع والقطيعة بين الأسر، خاصةً بين الجيلين الأول والثاني من المسلمين في المهجر. فإعمال قاعدة العرف هنا ليس ترخيصًا بالتمييز أو التقليد الاجتماعي، بل تحقيق لمقصد الاستقرار الأسري في ضوء الواقع المتغير، وهو ما يجسد منهج المذهب المالكي في التفاعل بين النص والواقع، والثابت والمتغير.

ويتبيّن من مجموع النصوص والمقاصد أن الكفاءة في النكاح ليست قاعدةً جامدة، وإنما هي مفهومٌ مرنٌ يُراعى فيه الواقع والعرف الصحيح، ما لم يخالف نصًّا شرعيًا أو مقصداً من مقاصد الزواج. وفي السياق الغربي، يصبح العرف المحلي – في ضوء الموازين الشرعية – أداةً لتحقيق فقهٍ أسريٍّ متوازنٍ يضمن استقرار الأسرة المسلمة ويحميها من التنازع والقطيعة. وهذا الفهم المقاصدي هو ما يُعيد إلى قاعدة العرف في المذهب المالكي

وظيفتها التجديدية في ضبط تنزيل الأحكام على الواقع المتغيّر، دون انفصالٍ عن النصوص ولا جمودٍ على الأعراف المنقرضة.

خاتمة

يُعدّ العُرف في المذهب المالكي من أبرز القواعد الاجتهادية التي تجسّد التوازن بين ثبات النصوص وتحوّل الواقع، وتكشف عن عمق الرؤية المقاصدية للشريعة الإسلامية وقدرتها على استيعاب المتغيرات الاجتماعية والحضارية. وقد تبيّن من خلال الدراسة أنّ قاعدة العرف ليست مجرد أصلٍ فقهيٍ فرعي، بل هي آلية منهجية لضبط العلاقة بين النص والواقع، ولتحقيق مقاصد الشريعة في العدل والمصلحة ورفع الحرج، خصوصًا في السياقات المعاصرة التي يعيشها المسلمون في الغرب.

أولا: نتائج الدراسة

1. العرف في الفكر المالكي أصلٌ اجتهاديٌّ معتبر، يقوم على إدراكٍ عميقٍ بأنّ الشريعة جاءت لتراعي أحوال الناس وعوائدهم ما لم تصادم نصًّا قطعيًا أو مقصدًا كليًا. فهو تجلٍّ عمليٌّ لمقولة الإمام مالك الشهيرة: "لا يُصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها"، أي بما يجمع بين النصوص والمصالح.
2. أظهر البحث أنّ قاعدة مراعاة العرف تُعدّ من أوسع القواعد أفقًا في الفقه المالكي، إذ مكّنت الفقهاء من التعامل مع الوقائع المتجددة بمرونةٍ وواقعيةٍ منضبطة. وقد صاغها الأصوليون بصيغٍ متعددة مثل: العادة محكمة، الثابت بالعرف كالثابت بالنص، المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا، وكلها تعبّر عن روح واحدة هي التيسير ومراعاة الواقع.

3. أثبت التحليل أنّ الواقع الأوروبي يمثّل بيئةً خصبةً لتفعيل قاعدة العرف، نظرًا لتعدّد الأعراف واختلاف القيم الاجتماعية، مما يفرض على الفقهاء والمفتين مراعاة هذه الخصوصيات في الإفتاء والتنزيل، فالبيئة الأوروبية ليست مجرد سياقٍ جغرافي، بل منظومةٌ قانونيةٌ وثقافيةٌ تحتاج إلى فقهٍ متوازنٍ يستحضر النص والمقصد والعرف في آنٍ واحد.
4. أظهرت النوازل التطبيقية التي تناولها البحث – كخدمة الزوجة لزوجها، وحضور المناسبات في الكنائس، وتشييع الجنائز، والتهنئة بالأعياد – أنّ الفقه المالكي يمتلك بنيةً مرنةً قادرةً على التعامل مع الواقع دون تفريطٍ في الثوابت .فكلّ مسألةٍ من هذه المسائل تُبرز كيف يمكن للعرف الصحيح أن يكون أداةً لتقريب الأحكام إلى مقاصدها، ولتحقيق السلم الاجتماعي والتواصل الإنساني المشروع.
5. يتبيّن من خلال استقراء النصوص والمقاصد أنّ التمييز بين العرف الصحيح والفاسد شرطٌ جوهريٌّ في الإفتاء المعاصر. فالعرف المقبول هو ما كان موافقًا لأصول الشريعة ومقاصدها، محقّقًا للمصلحة، غير مفضٍ إلى محظورٍ شرعي، أما العرف الفاسد فهو الذي يخالف مقصود الشرع أو يعارض نصًا قطعيًا، وإن شاع بين الناس.
6. أكّد البحث أنّ الاعتماد على العرف لا يعني التساهل أو التفريط، بل يعني تفعيل أدوات الاجتهاد المقاصدي، بحيث يُعاد النظر في التطبيقات الجزئية في ضوء المقاصد الكلية، وهذا هو جوهر الفقه المالكي في توازنه بين النصوص والمصالح، بين الثابت والمتغير، وبين المبدأ والواقع.

وبناءً على ما سبق، فإنّ هذا البحث يؤكد أنّ المذهب المالكي بما يمتلكه من أصولٍ وقواعد مقاصدية وعرفيةٍ متجددة، يمثل أحد أنسب المناهج الفقهية لتأصيل فقه المسلمين في الغرب، وإغناء الفكر الإسلامي المعاصر برؤيةٍ اجتهاديةٍ تجمع بين العلم

والواقع، وبين النص والمصلحة، وبين المقاصد والمآلات، في توازنٍ يعبّر عن جوهر الشريعة الإسلامية وغاياتها في تحقيق العدل والرحمة وصيانة الكرامة الإنسانية.

ثانيا: التوصيات

استنادًا إلى ما توصّل إليه البحث من نتائج علمية، يمكن تقديم جملةٍ من التوصيات العلمية والعملية التي تسهم في ترسيخ قاعدة "العرف" وتفعيلها في فقه النوازل، خصوصًا في البيئات الغربية التي يعيش فيها المسلمون، وذلك على النحو الآتي:

1. ضرورة إدراج قاعدة العرف ضمن المناهج الجامعية والمقررات الأصولية والفقهية، لتمكين الباحثين من إدراك أثرها في الاجتهاد المعاصر، خصوصًا في مجالات فقه المسلمين في السياق الأوروبي والغربي.
2. تفعيل الاجتهاد الجماعي في المجامع الفقهية الأوروبية والعالمية لدراسة الأعراف المحلية، وتمييز الصحيح منها من الفاسد، وإصدار فتاوى تراعي الواقع وتلتزم بالمقاصد.
3. تشجيع البحث الميداني حول الأعراف الاجتماعية للمسلمين في الغرب، وربطها بالمناهج الفقهية المقاصدية.
4. تكوين جيلٍ من المفتين والباحثين المؤهلين يجمع بين المعرفة بالنصوص وفهم الواقع الأوروبي قانونًا وثقافةً وسلوكًا.
5. اعتماد فقه العرف والمقاصد في الخطاب الدعوي، ليكون الخطاب أكثر قربًا من الإنسان المعاصر، وأعمق وعيًا بتحديات الهوية والاندماج.
6. تعزيز الشراكة بين المؤسسات الدينية والفكرية في أوروبا لإنتاج فتاوى موحّدة ومنهجية تراعي مقاصد الشريعة في العيش المشترك.

7. تأكيد حضور قاعدة العرف في مناهج الاجتهاد المعاصر، وإدراجها ضمن المقررات الأصولية والفقهية في الجامعات والمعاهد الإسلامية، باعتبارها أداةً منهجيةً أساسية في فهم الواقع وتنزيل الأحكام، خاصة في الدراسات المتخصصة بفقه المسلمين في الغرب خاصة وفقه النوازل عامة
8. دعوة المجامع الفقهية والمجالس الإفتائية في الغرب إلى العناية بالعرف المحلي في إصدار الفتاوى، من خلال إنشاء لجان بحثية متخصصة تدرس الأعراف السائدة وتُميز بين الصحيح منها والفاسد، بما يضمن ضبط الفتوى بمقاصد الشريعة ومصالح الناس
9. التنبيه على أهمية البعد التربوي في تفعيل قاعدة العرف، من خلال ترسيخ قيم الحوار والاحترام ونبذ التعصب المذهبي، لتربية جيلٍ من المفتين والفقهاء يجمع بين الانضباط العلمي والرؤية المقاصدية الرحبة، خصوصًا في بيئات التعدد الثقافي والديني.
10. الدعوة إلى ترسيخ قاعدة العرف في العمل الدعوي والمؤسسي، باعتبارها وسيلةً للتواصل الحضاري الراشد بين المسلمين وغيرهم، ولتحقيق التعايش الإيجابي دون تفريط في الثوابت أو انغلاق على الذات.

ويمكن القول في ختام هذا البحث إنّ الفقه المالكي – بقواعده العرفية والمقاصدية – هو الأقرب إلى روح العصر وإلى حاجات الوجود الإسلامي في الغرب، لأنه فقه يقوم على الموازنة الدقيقة بين النص والمصلحة، وبين القيم والواقع. فمن خلال قاعدة العرف يتجلّى البعد الإنساني في التشريع الإسلامي، الذي يجعل الشريعة حيّةً قادرةً على التجدّد، قائمةً على الرحمة والعدل، غير جامدةٍ ولا منفلتة. إنّ إعادة تفعيل قاعدة العرف في الاجتهاد المعاصر تمثّل خطوةً استراتيجية نحو تجديد الفقه الإسلامي، وجعله

قادرًا على الإسهام في بناء الحضارة الإنسانية، وصيانة الهوية الإسلامية، وتحقيق مقاصد الشريعة في الرحمة، والعدل، والكرامة، والمصلحة.

لائحة المصادروالمراجع

الكتب

- ابن العربي، أحكام القرآن، تح. علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، د. ط.
- ابن الهمام الحنفي، شرح فتح القدير على الهداية، شركة مكتبة ومطبعة مصفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط1، 1997م.
- ابن بيه، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، طبعة مركز الموطأ، ط1، 2018م.
- ابن سراج الأندلسي، تح. محمد أبو الأجفان، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2006م.
- ابن سراج، شرح حدود ابن عرفة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1993م.
- ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط2، د.ت.
- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار السلام، القاهرة، ط1، 2006م.
- ابن عرفة، شرح حدود ابن عرفة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1993م.
- ابن قدامة، المغني، تح. عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ط3، 1997م.
- ابن منظور، لسان العرب، تح. عبد الله الكبير ومحمد الحمصي، دار صادر، بيروت، ط3، 1374هـ-1955م.
- ابن نجيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، أخ. زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1999م.

- ابن نجيم، الأشباه والنظائر، تح. محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، ط1، 1403هـ.
- أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري، المُحلَّى بالآثار، تح. عبد الغفار سليمان البنداري، دار الفكر - بيروت، د.ت.
- أحمد أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء، مطبعة الأزهر، ط 1947م.
- أحمد الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب في فتاوى أهل أفريقية والأندلس والمغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- المملكة المغربية، د.ت.
- أحمد الونشريسي، المعيار المعرب، أخ. جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، بيروت، طبعة دار الغرب الإسلامي، 1995م.
- بابن عابدين، مجموع رسائل ابن عابدين، در سعادة، إسطنبول، د.ط، 1907م.
- البلقيني، فتاوى البلقيني المسماة التجرد والإهتمام بجمع فتاوى الوالد، تح. عبد الرحمن فهمي الزواوي، دار المنهاج، ط1، 2014م.
- التسولي البهجة، شرح التحفة، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة 1998م.
- الجرجاني، التعريفات، تح. إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، د.ت.
- جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، دار الكتب العلمية، ط1،1983م.
- الذهبي، جزء التمسك بالسنن، تح. جمال عزون، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 2006م.
- الزقاق، اللامية في القواعد الفقهية، ضمن شرح القواعد الفقهية لميارة، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- الشاطبي: الموافقات، تح. أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان الناشر، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/ 1997م.

- صالح عبد السميع الأبي الأزهري، جواهر الاكليل شرح مختصر الشيخ خليل، المكتبة الثقافية، د.ت.
- العبدري، التاج والإكليل شرح مختصر خليل، ط1، دار الفكر- بيروت، 1398هـ.
- العدوي، حاشية العدوي على شرح الخرشي لمختصر خليل، دار الفكر للطباعة، بيروت، د.ت.
- القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، اع. عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط2، 1995م.
- القرافي، الفروق، تح. خليل الميس، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- القرافي، تنقيح الفصول، تح. طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1973م.
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح. أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، د.ت.
- محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط.
- محمد أبو زهرة، مالك، حياته، وعصره وآراؤه الفقهية، دار الفكر العربي- القاهرة، د.ت.
- محمد الكدي العمراني، فقه الأسرة المسلمة في المهجر، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2001م.
- محمد بن سحنون، أجوبة سحنون، دار سحنون ودار ابن حزم،2011م.
- محمد عبد الله ابن التمين اليعقوبي، إعمال العرف في الأحكام والفتاوى في المذهب المالكي، طبعة دائرة الشؤون والعمل الخيري، ط1، 2009م.

- المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل، تح. أبو عبد الله محمد حسن محمد إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ-1997م.
- مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم دمشق سوريا، ط1، 1998م.
- مصطفى الصّمدي، فقه النوازل عند المالكية تاريخا ومنهجا، مكتبة الرشد، طبعة 2007م.
- ميارة، شرح لامية الزقاق في القواعد الفقهية، دار الفكر، بيروت، د.ت.

المجلات والرسائل والمؤتمرات

- إلهام عبد الله عبد الرحمن باجنيد، أثر العرف في الفرق ومتعلقاتها في أحكام الأسرة-دراسة تطبيقية مقارنة؛ رسالة ماجستير، إش. محمد عبد الحي، جامعة أم القرى، 2003م.
- القرارات والفتاوى الصادرة عن المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث" منذ تأسيسه (1417هـ - 1997م) وحتى الدورة الثامنة والعشرين (1440هـ - 2018م)، جم. وتن. عبد الله بن يوسف الجديع، مؤسسة الريان ناشرون، بيروت لبنان، ط1، 2013م.
- مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، الصادرة عن منظمة المؤتمر الاسلامي بجدة.

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 5, January - June 2026

مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

Representations of Women in Contemporary Islamic Thought

A Critical Epistemological Reading

Dr. Elyass ELHANI
Ahumi British University
London - United Kingdom
Elyass.elhani91@gmail.com

Date received: Feb. 17, 2026
Date revised: March 20, 2026
Date accepted: Mai 5, 2026
DOI: 10.5281/zenodo.21075266

ABSTRACT

This study explores representations of women in contemporary Islamic thought from a critical epistemological perspective. Moving beyond descriptive and polemical approaches, it seeks to analyze the epistemological foundations and methodological assumptions that shape contemporary Islamic discourse on women. The study examines how women are represented in contemporary Islamic thought, the epistemological foundations of these representations, and their ability to move beyond juridical reductionism and ideological bias.

The study argues that contemporary Islamic thought has produced multiple representations of women rather than a single, unified vision. These include a traditional approach grounded in partial juristic interpretations, a reformist approach that emphasizes maqāṣid (higher objectives) and contextual understanding, and a modernist approach that reinterprets religious texts through alternative epistemological frameworks. Despite their diversity, these approaches often exhibit methodological shortcomings, particularly the conflation of epistemological, legal, and social dimensions.

Using a critical analytical methodology based on the concepts of knowledge, *ijtihād*, and representation, and drawing on a maqāṣid-oriented framework, the study concludes that the crisis of women's representation in contemporary Islamic thought is fundamentally a crisis of methodology and epistemological vision. It calls for a balanced civilizational framework that integrates women into projects of *ijtihād*, renewal, and societal development.

KEYWORDS

Representations; Women; Contemporary Islamic Thought; Knowledge; Criticism.

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 5, January - June 2026
مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

تمثّلات المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر

قراءة معرفية نقدية

الدكتور إلياس الهاني

* جامعة أهومي البريطانية، لندن – المملكة المتحدة

Elyass.elhani91@gmail.com

الملخص

تتناول هذه الدراسة تمثّلات المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر من منظور معرفي نقدي، متجاوزة المقاربات الوصفية والسجالية نحو تحليل البنية المعرفية والمنهجية التي تحكم الخطاب الإسلامي في تعاطيه مع قضايا المرأة. وتنطلق من إشكالية مركزية تتعلق بكيفية تشكّل صورة المرأة داخل هذا الفكر، والخلفيات المعرفية التي أسهمت في إنتاجها، ومدى قدرتها على تجاوز الاختزال الفقهي والتوظيف الإيديولوجي.

وتفترض الدراسة أن الفكر الإسلامي المعاصر لم يقدّم تصورا واحدا للمرأة، بل تعددت داخله التمثّلات بين اتجاه تقليدي ذي طابع فقهي جزئي، واتجاه إصلاحي يستحضر المقاصد والسياق، واتجاه حداثي يعيد قراءة النصوص من منطلقات معرفية جديدة. ومع ذلك، فإن هذه المقاربات وقعت في اختلالات منهجية، أبرزها الخلط بين الأبعاد المعرفية والتشريعية والاجتماعية.

وتعتمد الدراسة منهجا تحليليا نقديا يستند إلى مفاهيم المعرفة والاجتهاد والتمثّل، مع توظيف المقاربة المقاصدية في قراءة الخطابات المعاصرة. وتخلص إلى أن أزمة تمثّل المرأة هي أساسا أزمة منهج ورؤية معرفية، ما يستدعي بناء تصور حضاري متوازن يدمج المرأة في مشروع الاجتهاد والتجديد والبناء الحضاري.

الكلمات المفتاحية

التمثلات؛ المرأة؛ الفكر الإسلامي المعاصر؛ المعرفة؛ النقد.

مقدمة[1]

احتلّ سؤال المرأة موقعا مركزيا في الفكر الإسلامي المعاصر، حتى غدا أحد المفاتيح الكاشفة عن طبيعة التحولات التي شهدها هذا الفكر في تعاطيه مع قضايا النص والواقع، والهوية والحداثة، والاجتهاد والتجديد؛ ولم يكن هذا الحضور المكثف للمرأة وليد اهتمام اجتماعي عابر، بل ارتبط بسياق تاريخي معقّد شهد اهتزاز البنى التقليدية، وتصاعد الضغوط الاستعمارية والثقافية، ثم بروز الدولة الوطنية الحديثة بما حملته من تصورات قانونية ومؤسساتية جديدة، وفي خضم هذه التحولات، تحولت المرأة إلى مجال اختبار لمدى قدرة الفكر الإسلامي على إعادة بناء أدواته المعرفية، واستئناف فعله الاجتهادي في واقع متغير.

غير أن كثافة التداول حول المرأة لا تعني بالضرورة وضوح الرؤية المنهجية في تناولها؛ إذ إن كثيرا من الكتابات المعاصرة ظلت تتحرك داخل أطر سجالية أو دفاعية، تتأرجح بين نزعة تبريرية تسعى إلى إثبات عدالة الشريعة في مواجهة النقد الحداثي، ونزعة تفكيكية تنزع إلى إعادة قراءة النصوص من خارج أنساقها المعرفية الأصلية، وبين هذين الاتجاهين، ظل سؤال المعرفة في علاقته بالمرأة سؤالا مؤجلا أو مضمرا، حيث جرى

[1]**Toci te this article:**
ELHANI, Elyass. "Contemporary Islamic Thought: A Critical Epistemological Reading." *Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies*, vol. 3, no. 5, Ijtihad Center for Studies and Training, June 2026, pp. 85–121.
الهاني، إلياس. "تمثّلات المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر: قراءة معرفية نقدية." *مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية*، مج. 3، ع. 5، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، يونيو 2026، ص ص. 85–121.

© This research is published under the (CC BY-NC 4.0) license, which permits anyone to download, read, and use it for free, provided that the original author is credited, any modifications are indicated, and it is not used for commercial purposes.

التركيز على الأحكام الجزئية أو القضايا الحقوقية، دون تفكيك البنية الفكرية التي أنتجت صورة المرأة داخل الخطاب الإسلامي الحديث.

من هنا تنبع أهمية الانتقال من دراسة قضايا المرأة إلى دراسة تمثّلات المرأة، أي من مستوى الموضوع إلى مستوى البناء المعرفي الذي يحدد كيفية النظر إلى هذا الموضوع؛ فالتمثّل ليس مجرد انعكاس محايد للواقع، بل هو بناء ذهني وثقافي يتشكل في ضوء منظومة من المفاهيم والمسلّمات والرؤى الحضارية، وعليه، فإن تحليل تمثّلات المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر يقتضي الكشف عن الخلفيات المعرفية التي وجهت هذا الفكر، وعن أنماط القراءة التي اعتمدها في تعاطيه مع النصوص الشرعية والتراث الفقهي، وعن طبيعة العلاقة التي أقامها بين الثابت والمتغير، وبين الخصوصية والانفتاح.

لقد شهد الفكر الإسلامي المعاصر تعددية واضحة في مقارباته لقضية المرأة؛ فهناك خطاب تقليدي حافظ على أطره الفقهية الموروثة، وركز على استحضار المدونات الكلاسيكية باعتبارها المرجع الحاسم في تحديد موقع المرأة ووظيفتها، وهناك خطاب إصلاحي سعى إلى إعادة قراءة النصوص في ضوء المقاصد والسياق التاريخي، محاولا التوفيق بين المرجعية الإسلامية ومتطلبات العصر، كما برز خطاب حداثي أو تأويلي حاول تفكيك البنى التراثية وإعادة تأويل النصوص وفق مناهج مستمدة من الفلسفة الحديثة والعلوم الإنسانية، غير أن هذه الاتجاهات، على تباينها، لم تنج جميعها من اختلالات معرفية، تمثلت في الخلط بين المستويات التشريعية والاجتماعية، أو في تحويل المرأة إلى موضوع للصراع الإيديولوجي، بدل النظر إليها بوصفها فاعلا معرفيا داخل النسق الحضاري الإسلامي.

إن الإشكالية المركزية التي ينطلق منها هذا البحث تتمثل في السؤال الآتي:

كيف تشكلت صورة المرأة داخل الفكر الإسلامي المعاصر، وما الأنساق المعرفية التي حكمت هذا التشكل، وإلى أي حد استطاعت هذه التمثّلات أن تدرج المرأة في قلب مشروع الاجتهاد والبناء الحضاري بدل إبقائها في هامش النقاش الفقهي أو الاجتماعي؟

وينبثق عن هذا السؤال جملة من التساؤلات الفرعية، من قبيل:

ما طبيعة العلاقة بين المعرفة والاجتهاد في الخطاب المعاصر حول المرأة؟ وهل تم التعامل مع المرأة بوصفها موضوعا للأحكام أم شريكا في إنتاج الفهم الديني؟ وما حدود المقاربات السائدة في استيعاب التحولات الاجتماعية والثقافية دون الإخلال بالمرجعية الإسلامية؟

وينطلق البحث من فرضية مؤداها أن أزمة تمثّل المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر ليست بالأساس أزمة نصوص أو نقص في الأدلة الشرعية، بل هي أزمة منهج في قراءة النص، وأزمة رؤية في فهم العلاقة بين المعرفة والحضارة؛ فحين يفصل النقاش حول المرأة عن أفقه المقاصدي والحضاري، ويتحول إلى مجرد رد فعل على ضغوط خارجية أو إلى صراع داخلي بين تيارات فكرية، فإن الخطاب يفقد قدرته على بناء تصور متوازن يدرج المرأة ضمن مشروع معرفي متكامل، ومن ثم فإن تجديد النظر في تمثلات المرأة يقتضي إعادة الاعتبار لمفهوم الاجتهاد بوصفه آلية حضارية لإنتاج الفهم، لا مجرد تقنية فقهية لمعالجة النوازل.

واعتمادا على منهج تحليلي نقدي، يستحضر مفاهيم التمثل والمعرفة والاجتهاد، ويستنير بالمقاربة المقاصدية في تفكيك أنماط الخطاب المعاصر، يسعى هذا البحث إلى الكشف عن البنية العميقة التي تحكم تمثلات المرأة في الفكر الإسلامي الحديث، وإلى اقتراح أفق معرفي حضاري يعيد التوازن بين النص والواقع، وبين المرجعية والتجديد، فالمقصود ليس إعادة إنتاج خطاب دفاعي أو تبني قراءة قطيعية، بل بناء رؤية نقدية

تسهم في إدماج المرأة في قلب المشروع الاجتهادي، بوصفها عنصرا فاعلا في تشكيل المعرفة، لا مجرد موضوع يتنازع حوله.

وبذلك يأمل هذا البحث أن يقدم إضافة نوعية في دراسة المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، من خلال تحويل زاوية النظر من الجدل حول الأحكام إلى تحليل البنية المعرفية التي تنتج هذه الأحكام، ومن التركيز على الاختلافات الظاهرية بين التيارات إلى الكشف عن الأسس المنهجية العميقة التي تشترك فيها أو تتباين حولها، بما يفتح أفقا لتجديد الخطاب الإسلامي في بعده المعرفي والحضاري.

المبحث الأول: الإطار المفاهيمي والمعرفي لتمثّلات المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر

يمثّل الاشتغال على تمثّلات المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر انتقالا نوعيا من مستوى الجدل حول القضايا الجزئية إلى مستوى تحليل البنية المعرفية التي تنتج هذا الجدل؛ فالمسألة لم تعد تقتصر على دراسة أحكام المرأة في الفقه، أو رصد تطور الخطاب الإصلاحي حولها، بل تتجاوز ذلك إلى تفكيك النسق التصوري الذي يحدد كيف ترى المرأة داخل هذا الفكر، وكيف تدرج أو تقصى من دوائر إنتاج المعرفة والاجتهاد.

ومن ثم فإن هذا المبحث يتأسس على ضرورة ضبط المفاهيم المركزية التي يقوم عليها البحث، لأن أي خلل مفاهيمي سينعكس مباشرة على النتائج؛ وسنركز على أربعة مفاهيم كبرى: التمثّل، المعرفة، الاجتهاد، والعلاقة بين النص والواقع، باعتبارها المفاتيح المنهجية لفهم تشكل صورة المرأة في الخطاب الإسلامي المعاصر.

أولا: مفهوم التمثّل وتحولاته في الخطاب الفكري الإسلامي

إن الانطلاق في دراسة تمثّلات المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر يقتضي أولا تحرير مفهوم التمثّل ذاته، لما له من دور تأسيسي في توجيه زاوية النظر وتحديد طبيعة

التحليل؛ إذ «يستعمل مصطلح التمثل في العديد من قطاعات العلوم الإنسانية –وحتى فيما وراء ذلك – بمعان مختلفة وغالبا ما تكون مبهمة[2]»، فالتمثّل ليس مجرد صورة ذهنية عابرة، ولا هو توصيف خارجي محايد للواقع الاجتماعي، بل هو بناء معرفي يتشكّل في ضوء منظومة من المسلّمات والقيم والمرجعيات التي تحكم الفاعل المفكر من خلال «إحضار عرض ومثوله أمام العين أو تقديم موضوع أو فهم غائب عن الذهن، بإثارة صورته كي تظهر بواسطة موضوع آخر يشبهه أو يماثله[3]»، بمعنى أنه عملية مركبة يتداخل فيها الإدراك بالتأويل، والوصف بالتقويم، والنص بالسياق، بحيث يغدو التمثّل تعبيرا عن رؤية كلية للعالم والإنسان، أكثر من كونه موقفا جزئيا من قضية محددة، ومن ثم فإن دراسة تمثّلات المرأة لا تعني حصر الاهتمام في الأحكام الفقهية المتعلقة بها، بل تتجاوز ذلك إلى تحليل الأطر النظرية التي تحدد موقعها في النسق المعرفي والحضاري الإسلامي المعاصر.

لقد شهد الفكر الإسلامي الحديث انتقالا من التعامل مع المرأة بوصفها موضوعا فقهيا صرفا إلى اعتبارها قضية حضارية، غير أن هذا الانتقال لم يصحبه دائما وعي نقدي بطبيعة التمثّلات التي يتم من خلالها بناء صورة المرأة؛ ففي كثير من الخطابات، ظلت المرأة تُقرأ عبر وسائط مفاهيمية موروثة لم تخضع لإعادة نظر منهجية، مما جعل التمثّل يتسم بطابع التكرار والاستدعاء أكثر مما يتسم بروح الاجتهاد والتجديد، «لذا فكثير من ممارسات المسلمين اليوم، ومنها وضع المرأة في بعض مجتمعاتهم، منطبع بمؤثرات هذا الإرث المتعدد الوجوه والألوان[4]». وفي المقابل، اتجهت بعض المقاربات

[2]- ريم بلال، التمثلات الاجتماعية بين النظرية والتطبيق، ط1، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، 2020، ص37.

[3] Rey, Paul, editor. *Le Petit Robert: Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Bordas, 1983, p. 221.

[4]- عبد العزيز التويجري، الأمة الإسلامية في مواجهة التحدي الحضاري، سلسلة المعرفة للجميع، الرباط، 1999، العدد3، ص143.

الحداثية إلى إعادة تشكيل صورة المرأة انطلاقا من مرجعيات مغايرة، مستلهمة مناهج العلوم الإنسانية الغربية، فـ«نقلنا المرأة من حالة إلى حالة، وانتقالنا هذا عقّد المشكلة بعد أن كانت بسيطة[5]»، وذلك دون مساءلة عميقة للفوارق السياقية والمعرفية بين البيئتين الحضاريتين، وهكذا وجد الفكر الإسلامي نفسه بين تمثّل تقليدي يغلب عليه الاستمرار، وتمثّل حداثي يغلب عليه الانقطاع، بينما ظل السؤال المنهجي حول كيفية بناء تمثّل متوازن ومؤسس معرفيا سؤالا مفتوحا.

إن تحليل مفهوم التمثّل في هذا السياق يكشف أن صورة المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر ليست نتاج النص الشرعي وحده، ولا هي انعكاس مباشر للواقع الاجتماعي، بل هي حصيلة تفاعل معقد بين النص والتاريخ والسلطة والثقافة؛ فالتمثّل يتشكل في لحظة القراءة، حيث يتدخل القارئ بخلفيته المعرفية، وبسياقه الاجتماعي، وبهمومه الإصلاحية أو الدفاعية، في إعادة إنتاج المعنى، لأنه «ليست مشكلة المرأة شيئا نبحثه منفردا عن مشكلة الرجل، فهما يشكلان في حقيقتهما مشكلة واحدة وهي مشكلة الفرد في المجتمع[6]»، ومن هنا فإن دراسة التمثّلات تستلزم تفكيك آليات القراءة ذاتها، والكشف عن الشروط التي أنتجت صورة معينة للمرأة في مرحلة تاريخية محددة، بدل الاكتفاء بتقويم النتائج الظاهرة.

وعليه، فإن الإطار المفاهيمي للبحث لا ينحصر في رصد المواقف، بل يتجه إلى تحليل البنية التي تنتج هذه المواقف، أي إلى مساءلة العقل المؤسس للتمثّل؛ «لأنه يشكل جوهر المعرفة الاجتماعية، التي تدور حول أهم المعتقدات التي يتبناها الفرد، في التعاطي مع

[5]- مالك بن نبي، شروط النهضة، ط4، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1987، ص117.

[6]- المرجع نفسه، ص123.

القضايا التي تواجهه[7]»؛ فالمشكلة ليست في وجود اختلاف حول قضايا المرأة، إذ الاختلاف سنة فكرية، وإنما في غياب الوعي بالأسس المعرفية التي ينبني عليها هذا الاختلاف، ومن ثم فإن هذا المبحث يضع مفهوم التمثّل في قلب التحليل، بوصفه مدخلا لفهم أعمق لطبيعة حضور المرأة في الخطاب الإسلامي المعاصر، وللكشف عن مواطن الخلل أو إمكانات التجديد في هذا الحضور.

ثانيا: البنية المعرفية للفكر الإسلامي المعاصر و أثرها في تشكيل صورة المرأة

لا يمكن فهم تمثّلات المرأة دون الوقوف عند البنية المعرفية التي تحكم الفكر الإسلامي المعاصر؛ إذ إن هذه البنية هي التي تحدد طبيعة العلاقة بين النص والواقع، وبين الثابت والمتغير، وبين المرجعية الدينية والتحولات الاجتماعية؛ «فالجماعة تعبر عن ذاتها، وتحفظ ذاتها عبر مقدسات دينية وأخلاقية في الوقت ذاته[8]»، وإن نشأة الفكر الإسلامي الحديث في سياق الصدمة الحضارية العميقة، التي تمثلت في الاحتكاك بالغرب الاستعماري وما حمله من مفاهيم الدولة الحديثة، وحقوق الإنسان، والمواطنة، والمساواة، وفي ظل هذا السياق الذي وجد فيه المفكر المسلم نفسه أمام تحدّ مزدوج: الحفاظ على المرجعية الإسلامية من جهة، والاستجابة لمتطلبات العصر من جهة أخرى، و«هاهنا سيبدأ المسلمون ومفكروهم يتجهون إلى الغير استجلابا لعناصر الإصلاح سواء

[7]- بشرى عناد مبارك، التمثيلات الاجتماعية وعلاقتها بالتوجه نحو السيادة الاجتماعية لدى المنتمين للأحزاب السياسية، مجلة الفتح للبحوث التربوية والنفسية، جامعة ديالي، العراق، ع51، 2012، ص26.

[8]- عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2013، ج1، ص117.

على مستوى النظر أو على مستوى التنظيم[9]»، وكان سؤال المرأة من أبرز ميادين هذا التحدي.

لقد انعكس هذا الوضع على البنية المعرفية للفكر الإسلامي، حيث تبلورت ثلاثة أنماط كبرى من التعاطي مع قضايا المرأة: نمط محافظ يتمسك بالبنية الفقهية التراثية بوصفها الإطار الكافي لتنظيم العلاقة بين الجنسين، ونمط إصلاحي يسعى إلى إعادة قراءة النصوص في ضوء المقاصد والسياقات التاريخية، ونمط تأويلي حداثي يتبنى مناهج نقدية جديدة في فهم النص الديني؛ و«لم يكن التراث واحدا عند هؤلاء وأولئك؛ كان لكل منهما تراثه الذي ارتضاه لنفسه، وكان عليه، في الوقت عينه، أن يدافع عن تراثه أو ما يحسبه تراثا له خاصا به[10]»، غير أن هذه الأنماط، رغم تباينها، تشترك في كونها تعكس صراعا معرفيا حول كيفية بناء العلاقة بين النص والواقع، وهو صراع يتجاوز مسألة المرأة ليطال مجمل المشروع الفكري الإسلامي.

إن البنية المعرفية المحافظة تميل إلى تثبيت صورة المرأة ضمن أدوار محددة تُستمد من فهم تقليدي للنصوص، حيث يُنظر إلى الأحكام الفقهية باعتبارها تعبيرا نهائيا عن الإرادة الشرعية، دون التفريق الكافي بين النص المؤسس والاجتهاد التاريخي؛ فأصبحت «المرأة في القرون المتأخرة ليس هي المرأة في زمن زهرة الإسلام وعظمته[11]»، وفي هذا السياق، يغدو تمثّل المرأة مرتبطا بوظائف اجتماعية محددة، ويُختزل حضورها في نطاق الأسرة والواجبات الأخلاقية فقط، مع قدر محدود من الانخراط في المجال العام، أما البنية الإصلاحية فتسعى إلى توسيع أفق التمثّل، من خلال استحضار المقاصد الكلية

[9]- علي أومليل، ما هو الإصلاح بمفهوم إسلامي، ضمن ندوة الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، منشورات جامعة محمد الخامس، الرباط، 1983، ص25.

[10]- عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2020، ص47.

[11]- محمد الحجوي الثعالبي، تعليم الفتيات لا سفور المرأة، ط1، ضمن مجموع الفكر الإصلاحي في المغرب المعاصر، سعيد بنسعيد العلوي، دار المدار الإسلامي، ليبيا، 2007، ص222.

للشريعة، وإعادة قراءة النصوص في ضوء العدالة والكرامة الإنسانية، مما يسمح بإعادة إدراج المرأة في الفضاء العمومي بوصفها شريكا في البناء الحضاري؛ «لكون أن قضية المرأة وتحريرها كانت من أوكد وجوه التغيير التي أصبح يستدعيها الوضع الاجتماعي الحديث في العالم الإسلامي[12]»، غير أن هذه المقاربة تواجه تحديات منهجية، أبرزها كيفية ضبط العلاقة بين التأويل والسياق، وتجنب الانزلاق إلى قراءة انتقائية للنصوص.

أما البنية التأويلية الحداثية فتذهب أبعد من ذلك، حيث تعيد مساءلة المرجعيات ذاتها، وتفكك البنى الفقهية التراثية بوصفها نتاجا تاريخيا قابلا للنقد والمراجعة، من خلال «نقد التراث بما هو سلطة مرجعية في الفكر والمجتمع، ونقد العقل الذي أنتج تلك السلطة في الماضي ويعيد إنتاجها في الحاضر[13]»، وفي هذا الإطار، يتم تقديم تمثّل جديد للمرأة يستند إلى مفاهيم المساواة الجندرية والحرية الفردية، أحيانا دون مراعاة كافية للخصوصيات العقدية والتشريعية للنسق الإسلامي مثل اعتبار «إلزام النساء بالاحتجاب هو أقسى وأفظع أشكال الاستعباد[14]»، وهكذا يتبين أن صورة المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر ليست معطى ثابتا، بل هي انعكاس مباشر لطبيعة البنية المعرفية التي ينطلق منها الخطاب، وأن أي تجديد في هذه الصورة يقتضي تجديدًا في هذه البنية ذاتها.

ثالثا: المرأة بين الموضوع الفقهي والفاعل المعرفي

من أبرز الإشكالات التي طبعت تمثّلات المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر اختزالها في كونها موضوعا للأحكام، بدل النظر إليها بوصفها فاعلا معرفيا مشاركا في إنتاج الفهم الديني؛ لأن «التاريخ الاجتماعي للمسلمين لم يكن ملتزما بهذه المبادئ، ولا عاملا على

[12]- مصطفى حنفي، إشكاليات الاجتهاد في الفكر الإصلاحي الحديث ظواهر وقضايا، ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، 2018، ص155.

[13]- عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2020، ص55.

[14]- قاسم أمين، المرأة الجديدة، ط1، مؤسسة هنداوي، مصر، 2017، ص30.

تجسيدها على مر العصور، التي تراكمت خلالها ظواهر الاستبداد السياسي والقهر الاجتماعي، والتمييز بين المرأة والرجل تمييزا صارخا[15]»؛ فقد ظل التركيز في كثير من الكتابات منصبا على بيان ما للمرأة وما عليها، وعلى تحديد حدود مشاركتها في المجال العام، دون الالتفات الكافي إلى دورها في تشكيل الخطاب ذاته؛ فقد «سبق الشرع الإسلامي كل شريعة سواه في تقرير مساواة المرأة للرجل؛ فأعلن حريتها واستقلالها يوم كانت في حضيض الانحطاط عند جميع الأمم، وخوّلها كل حقوق الإنسان، واعتبر لها كفاءة شرعية لا تنقص عن كفاءة الرجل في جميع الأحوال المدنية[16]»، وإن اختزالها موضعا للأحكام فقط يعكس رؤية أحادية للمعرفة، تُسند سلطة التفسير والاجتهاد إلى فاعل ذكوري في الغالب، بينما تُدرج المرأة ضمن دائرة التلقي والامتثال.

إلا أن استحضار التاريخ الإسلامي يكشف أن المرأة لم تكن غائبة عن المجال المعرفي، بل شاركت في رواية الحديث، والفقه، والتعليم، والإفتاء في مراحل متعددة؛ فـ«قد انتشر تعليم المرأة في الإسلام، بانتشاره وسرعة امتداده بعد الجهل العظيم، فظهر فيه عالمات مقرئات مفتيات راويات شاعرات ماهرات أديبات واعظات مربيات مدرسات[17]» مما يدل على أن تهميشها المعرفي ليس قدرا شرعيا، بل هو نتاج تحولات اجتماعية وثقافية معينة، ومن ثم فإن إعادة بناء تمثّل المرأة يقتضي الانتقال من النظر إليها بوصفها موضوعا تنظيميا إلى الاعتراف بها بوصفها شريكا في إنتاج المعرفة، بما يفتح المجال أمام تجديد حقيقي في الخطاب الإسلامي.

[15]- محمد الكتاني، منظومة القيم المرجعية في الإسلام، ط2، منشورات الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، 2011، ص205.

[16]- قاسم أمين، تحرير المرأة، ط1، مؤسسة هنداوي، مصر، 2012، ص13.

[17]- محمد الحجوي الثعالبي، تعليم الفتيات لا سفور المرأة، ص223.

إن إدماج المرأة في الفعل الاجتهادي لا يعني مجرد إشراكها في النقاش، بل يقتضي إعادة النظر في مفهوم الاجتهاد ذاته، بحيث يُفهم بوصفه عملية جماعية تستوعب تنوع الخبرات والرؤى؛ «وذلك هو المنزلة التي تحتلها سيرورة الوعي الإصلاحي بمهمة إعادة فتح باب الاجتهاد لفتح الطريق، نظرا وتطبيقا، أمام الحركية والتجدد في إدراك قوانين التاريخ وفهم نواحي الشريعة[18]»، وفي هذا الإطار، يصبح تمثّل المرأة معيارا لمدى انفتاح الفكر الإسلامي على التعدد، وقدرته على استيعاب التحولات دون فقدان هويته المرجعية؛ فحين تختزل المرأة في أدوار نمطية، يختزل معها أفق الاجتهاد، وحين تستعاد فاعليتها المعرفية، يستعاد معها إمكان التجديد الحضاري.

رابعا: نحو أفق معرفي حضاري متوازن في تمثّل المرأة

إن تجاوز الاختلالات السابقة يستدعي بناء أفق معرفي حضاري متوازن، يعيد وصل قضية المرأة بمشروع النهضة والاجتهاد، بدل إبقائها رهينة للسجالات الإيديولوجية، عبر «دائرة حركة الاجتهاد في فهم أحكام الشريعة ومقاصدها التي يعلن فكر الإصلاح الحديث عن انتسابه إلى روح العصر والتجديد[19]»، وهذا الأفق يقوم على جملة من المرتكزات، في مقدمتها التمييز بين النص المؤسس والاجتهاد التاريخي، واستحضار المقاصد الكلية للشريعة، واعتماد منهج تكاملي يدمج بين المعطيات الشرعية والتحليل الاجتماعي، دون إخلال بمرجعية الوحي؛ على غرار «تفاعل العقل البشري مع نصوص الوحي حينا، ومع الواقع بكل ظروفه ومستجداته ومع ما اكتسبه المسلمون على مر تاريخهم من خبرات في مجال التنظيم في غالب الأحيان[20]»، وهذا الأفق يقتضي إعادة تعريف العلاقة بين

[18]- مصطفى حنفي، إشكاليات الاجتهاد في الفكر الإصلاحي الحديث ظواهر وقضايا، ص149.

[19]- المرجع نفسه، ص149

[20]- زهية جوبرد، الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التاريخ، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2014، ص11.

الخصوصية والكونية، بحيث لا تفهم الخصوصية بوصفها انغلاقا، ولا تفهم الكونية بوصفها ذوبانا في النموذج الغالب.

إن تمثّل المرأة في هذا السياق لا يبنى على منطق الدفاع أو المماهاة، بل على منطق البناء الحضاري، حيث تدرج المرأة بوصفها عنصرا فاعلا في تحقيق مقاصد العمران، وفي إنتاج المعرفة، وفي توجيه التحولات الاجتماعية بعد «أن أصبحت الأمة الإسلامية متهمة بفقدان البصيرة وضعف الفهم في الحياة[21]» وبهذا المعنى، يصبح السؤال عن المرأة سؤالا عن طبيعة المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر، وعن قدرته على استيعاب التنوع الداخلي، وعلى إعادة بناء ذاته في عالم متغير.

وبذلك يتضح أن دراسة تمثّلات المرأة ليست مسألة جزئية، بل هي مدخل كاشف عن طبيعة الفكر الإسلامي ذاته، وعن إمكاناته وحدوده في آن واحد، و«إن هذه النظرة الإسلامية ترفض الحتمية التاريخية كما ترفض أي مثالية فارغة لا جذور لها في الواقع، إن الحقائق والأفكار، ومن ثم الواقع والإنسان، يأخذ كل منهما حدوده[22]»، ومن هنا فإن هذا المبحث، في إطاره المفاهيمي والمعرفي، يمهّد للانتقال إلى تحليل أكثر تفصيلا للخطابات المعاصرة، في ضوء المعايير المنهجية التي تم تأسيسها، بما يسمح بتقويم نقدي متوازن، يفتح أفقا لتجديد حقيقي في تمثّل المرأة داخل المشروع الاجتهادي والحضاري الإسلامي.

[21]- مرزوق الحقوني، جدلية المقدس والحاكمية الدين والسياسة وصناعة التاريخ، ط1، مطبعة تطوان، تطوان، 2023، ص204.

[22]- علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ط6، ترجمة محمد بوسف عدس، دار الشروق، مصر، 2016، ص309.

المبحث الثاني: أنماط تمثّل المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر وتحولاتها المنهجية

لقد أفرزت التحولات الكبرى التي شهدها العالم الإسلامي منذ أواخر القرن التاسع عشر، وخاصة في سياق الاحتكاك بالحداثة الغربية وبروز الدولة الوطنية الحديثة، أشكالا متعددة من التفكير في قضايا المرأة، تراوحت بين المحافظة الصارمة والإصلاح المقاصدي والتأويل الحداثي، بل وتقاطعت أحيانا مع أطروحات نسوية ذات خلفيات فلسفية متنوعة، غير أن هذا التنوع لا ينبغي أن يُقرأ بوصفه مجرد اختلاف في الآراء، بل باعتباره تعبيرا عن صراع منهجي عميق حول طبيعة الفهم الديني ذاته، وحول حدود الاجتهاد ومجالاته، وحول موقع المرأة في المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر، ومن هنا تأتي أهمية تحليل هذه الأنماط لا بهدف المفاضلة السطحية بينها، بل بقصد تفكيك أسسها المعرفية وبيان قدرتها على تقديم تمثّل متوازن للمرأة ينسجم مع المرجعية الإسلامية ويستجيب في الوقت ذاته لتحولات الواقع.

أولا: النمط المحافظ وتمثّل المرأة ضمن البنية الفقهية الموروثة

يمثل النمط المحافظ أحد أبرز أنماط تمثّل المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، ويقوم في جوهره على استحضار المدونة الفقهية التراثية باعتبارها الإطار المرجعي الكافي لتنظيم العلاقة بين الجنسين، وتحديد أدوار المرأة ومجالات حضورها في المجتمع معتبرا «أن موضوع المرأة في الإسلام قد قتل بحثا من لدن الدارسين[23]»، وينطلق هذا النمط من تصور يعتبر أن الاجتهاد الفقهي الذي تراكم عبر القرون قد بلغ درجة من النضج والاكتمال تجعله صالحا للاستمرار، وأن أي محاولة لإعادة النظر في كثير من الأحكام

[23]- فريد الأنصاري، الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، ط2، دار السلام، مصر ، 2013، ص178.

المتعلقة بالمرأة قد تفضي إلى المساس بثوابت الشريعة أو فتح الباب أمام تأويلات غير منضبطة، وذلك بسبب «الغفلة عن مقاصد الشريعة، وغلق باب النظر والاجتهاد، مما كان له أثر كبير في دخول الضعف على فاعلية العقل المسلم، وعلى الحياة الإسلامية بصورة عامة[24]»، ومن ثم فإن تمثّل المرأة في هذا السياق يرتبط غالبا بوظائف محددة مستمدة من فهم تقليدي للنصوص، حيث تقدَّم الأسرة بوصفها المجال الطبيعي والأصيل لحضور المرأة، وينظر إلى مشاركتها في المجال العام باعتبارها استثناء مضبوطا بشروط.

غير أن هذا النمط، رغم استناده إلى مرجعية شرعية معتبرة، يواجه إشكالا منهجيا يتمثل في الخلط بين النص المؤسس والاجتهاد التاريخي، إذ يتم التعامل مع كثير من الآراء الفقهية التي نشأت في سياقات اجتماعية وثقافية معينة بوصفها معطيات نهائية لا تقبل المراجعة، «فجاءت تلك الأحكام نتيجة تفاعل بين قوانين تأويل النصوص المصادر وقواعد استخراج الأحكام منها ونظام البيان العربي المتحكم في تلك النصوص من جهة، والظروف التاريخية التي نشأت النازلة في إطارها من جهة أخرى[25]»، وهنا يغيب التمييز الضروري بين ما هو تعبدي ثابت وما هو تنظيمي اجتهادي مرتبط بظروف زمنية محددة، ونتيجة لذلك، يتحول تمثّل المرأة إلى صورة شبه ثابتة، يعاد إنتاجها دون مساءلة كافية للتحولات العميقة التي عرفتها بنية المجتمع المعاصر، سواء على مستوى التعليم أو الاقتصاد أو أنماط العيش.

كما أن هذا النمط غالبا ما يتبنى خطابا دفاعيا في مواجهة الانتقادات الموجهة إليه، فيركز على إثبات عدالة الشريعة وسموّها الأخلاقي، دون أن ينخرط بعمق في تحليل

[24]- فتحي حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي مقدمات في المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المغرب، 2012، ص199.

[25]- زهية جوبرد، الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التاريخ، ص11.

الأسئلة المعرفية التي تطرحها التحولات الراهنة، عبر «استنساخ الصور الجزئية من المثال وإجرائها على الواقع، أو على منهجية الاستدعاء الآلي للمثال السلفي في كل معالجة للواقع[26]»، فيغدو تمثّل المرأة جزءا من معركة الهوية، يستدعى فيه التراث بوصفه حصنا واقيا، أكثر مما يستحضر بوصفه مجالا مفتوحا للاجتهاد، ومن ثم فإن قوة هذا النمط تكمن في حفاظه على المرجعية وضبطه لمعيار الانتماء، غير أن محدوديته تظهر في عجزه أحيانا عن تطوير أدواته المنهجية بما يسمح بإعادة إدراج المرأة في المشروع الحضاري المعاصر بوصفها فاعلا كامل الأهلية.

ثانيا: النمط الإصلاحي المقاصدي وإعادة بناء صورة المرأة في أفق التجديد

في مقابل النمط المحافظ، برز نمط إصلاحي سعى إلى إعادة قراءة قضايا المرأة في ضوء المقاصد الكلية للشريعة، مع تأكيد مركزية العدالة والكرامة الإنسانية بوصفهما من المبادئ المؤسسة للتشريع الإسلامي، وينطلق هذا النمط من وعي تاريخي يدرك أن كثيرا من الأحكام الفقهية المتعلقة بالمرأة قد تشكلت في سياقات اجتماعية معينة، وأن إعادة تفعيل الاجتهاد تقتضي التمييز بين النصوص القطعية الدلالة والثبوت، وبين الاجتهادات الظنية التي يمكن إعادة النظر فيها وفق ضوابط منهجية منضبطة «إخراجا لقضية المرأة من سباتها في العالم الإسلامي[27]»، ومن ثم فإن تمثّل المرأة في هذا السياق يتجه نحو توسيع أفق حضورها في المجال العام، مع الحفاظ على المرجعية الإسلامية بوصفها الإطار الحاكم.

يعتمد هذا النمط على أدوات متعددة، في مقدمتها استحضار المقاصد العامة للشريعة، وإعمال قواعد المصلحة المرسلة، والنظر في تغير الأعراف والأحوال، مما يسمح

[26]- فتحي حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي مقدمات في المنهجية الإسلامية، ص134.

[27]- مصطفى حنفي، إشكاليات الاجتهاد في الفكر الإصلاحي الحديث ظواهر وقضايا، ص157.

بإعادة تأويل بعض النصوص أو فهمها في ضوء سياقاتها التاريخية، وذلك «تسليم بروح العصر وضرورة الوقت وحال الزمان، وبأن كل ذلك متضمن في مقاصد الشريعة الإسلامية، وفي الحس الأخلاقي الذي يعبر عن عقائد الإسلام في شكل قيم اجتماعية سواء ما كان منها تشريعا فقهيا، أو كان نظرا وإفتاء في الواجبات العملية[28]»، وبهذا المعنى، فإن صورة المرأة لا تبنى هنا على أساس أدوار جامدة، بل على أساس كفاءتها الإنسانية وطاقتها على الإسهام في العمران، في انسجام مع القيم الإسلامية الكبرى، غير أن هذا النمط يواجه بدوره تحديات منهجية، أبرزها كيفية ضبط حدود التأويل، وتجنب الوقوع في الانتقائية أو توظيف المقاصد بصورة فضفاضة تفتقر إلى المعايير الدقيقة.

كما أن الخطاب الإصلاحي، في سعيه إلى التوفيق بين المرجعية الإسلامية ومتطلبات العصر، قد يقع أحيانا في خطاب تبريري يسعى إلى إثبات توافق الإسلام مع كل ما يطرح في السياق الحداثي، دون إجراء نقد متوازن لهذه الأطروحات ذاتها؛ لأنها تعكس «رؤيتين معرفتين؛ رؤية نقدية للمنظومة المعرفية الغربية، قائمة على المادية الوضعية واللاهوتية وعاجزة عن حل إشكالاتها المعرفية الوجودية، ورؤية معرفية توحيدية تأسيسية قائمة على الجدلية التركيبية في شكل وحدة كلية متحركة تجمع بين الغيب والإنسان والطبيعة[29]» في محاولة للجمع بينهما، ومع ذلك، فإن هذا النمط يظل من أكثر الأنماط قدرة على تطوير تمثّل ديناميكي للمرأة، لأنه يربط بين قضية المرأة ومشروع الاجتهاد الأوسع، ويدرجها ضمن أفق حضاري يتجاوز حدود الجدل الفقهي الجزئي.

[28]- المرجع نفسه، ص157.

[29]- عبد العزيز بوالشعير، النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي، ط1، منتدى المعارف، بيروت، 2004، ص189.

ثالثا: النمط التأويلي الحداثي وتفكيك البنى التراثية

يمثل النمط التأويلي الحداثي اتجاها يتبنى مناهج نقدية مستمدة من الفلسفة الحديثة والعلوم الإنسانية في قراءة النص الديني، ويهدف إلى إعادة بناء صورة المرأة عبر تفكيك البنى الفقهية والتراثية التي يعتبرها نتاجا تاريخيا لثقافة ذكورية، «لإثبات أن السلطة الذكورية والنظام الأبوي ليست إلا أفكارا مدسوسة في تراثنا الإسلامي[30]»، وفي هذا السياق، يتم التعامل مع النصوص بوصفها قابلة لإعادة التأويل وفق مقاربات لغوية وسياقية وأنثروبولوجية، مع التركيز على مفاهيم المساواة الجندرية والحرية الفردية بوصفها معايير مرجعية «كونية تشمل المجتمعات والثقافات كافة، ولا تقبل التمييز والانتقائية[31]»، ومن ثم فإن تمثّل المرأة هنا يتجه نحو إعادة تعريف العلاقة بين الجنسين على أسس جديدة، قد تتجاوز في بعض الأحيان الإطار التقليدي للفقه الإسلامي.

تكمن قوة هذا النمط في جرأته على مساءلة المسلمات، وفي قدرته على كشف الأبعاد الثقافية والتاريخية لبعض التصورات السائدة حول المرأة، غير أن إشكاليته الأساسية تتمثل في احتمال انزلاقه إلى قطيعة معرفية مع المرجعية الإسلامية، حين يتم استيراد مفاهيم ومعايير من سياقات فلسفية مغايرة دون إعادة تأصيلها داخل النسق الإسلامي، والسعي «إلى دراسة تاريخ المرأة، وإلى تأكيد اختلافها عن القوالب التقليدية التي توضع بها[32]»، وهنا يبرز خطر أن يتحول تمثّل المرأة إلى انعكاس لنموذج حداثي معياري، بدل أن يكون نتاج اجتهاد داخلي يستلهم روح الشريعة ومقاصدها.

---

[30]- هيلة ناصر البسام وخالد محمد الشرمان، موقف النسوية في الاستدلال بحديث أم عمارة على رفض النظام الأبوي دراسة نقدية، مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 2021، ص373.

[31]- عبد الإله بلقزيز، من الإصلاح إلى النهضة، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2022، ص33.

[32]- ملاك الجهني، قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر الحجاب أنموذجا، ط1، مركز إنماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2015، ص26.

كما أن هذا النمط قد يسهم، من حيث لا يقصد، في تعميق الاستقطاب داخل المجال الفكري الإسلامي، إذ ينظر إليه من قبل التيارات المحافظة بوصفه تهديدا للهوية، مما يضعف إمكان بناء حوار معرفي متوازن «تحدد الإطار الصحيح للحديث عن موضوع المرأة، بعيدا عن الدوافع المنحرفة به عن مساره الصحيح، أو الأهداف المغرضة المستغلة له، وتنبه في الوقت ذاته أن الخروج عن الإطار الصحيح للموضوع، موقع في نوع من الاستلاب الحضاري[33]»، ومع ذلك، فإن تجاهل هذا الاتجاه ليس ممكنا، لأنه يعكس تحولات عميقة في الوعي المعاصر، ويطرح أسئلة منهجية جديرة بالنظر حول طبيعة القراءة الدينية وحدودها.

رابعا: نحو تجاوز الاستقطاب وبناء تمثّل تكاملي للمرأة

إن تحليل الأنماط السابقة يكشف أن تمثّل المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر يتأرجح بين المحافظة الصارمة والتأويل الحداثي، مرورا بالإصلاح المقاصدي، وأن كل نمط يحمل في داخله عناصر قوة وعناصر قصور؛ «يتصدى أساسا لضبط المفاهيم المكونة لأي نسق[34]»، ومن ثم فإن تجاوز حالة الاستقطاب يقتضي بناء مقاربة تكاملية تستفيد من حرص النمط المحافظ على المرجعية، ومن انفتاح النمط الإصلاحي على المقاصد والسياق، ومن جرأة النمط التأويلي في مساءلة المسلمات، دون الوقوع في الإفراط أو التفريط.

يقوم هذا الأفق التكاملي على إعادة تعريف الاجتهاد بوصفه عملية جماعية مؤسسية، تستوعب تنوع التخصصات والخبرات، وتدمج بين المعارف الشرعية والعلوم

[33]- وسيلة خلفي، المرأة في فكر مالك بن نبي، المجلة الجزائرية للدراسات الإسلامية، مؤسسة الأصالة للدراسات والاستشارات الإسلامية، الجزائر، العدد2، 2022، ص12.

[34]- الشاهد البوشيخي، دراسات مصطلحية، ط2، دار السلام، مصر، 2012، ص102.

الإنسانية، في إطار مرجعي منضبط، على غرار «ما رسخه علماء المسلمين في القرون الوسطى من منهج علمي صارم، وإنتاج وفير، فقد ظلت كتبهم في الرياضيات والطب والكيمياء وعلم الفلك وعلم المعادن والبصريات والجغرافيا وغيرها من العلوم تدرس حتى في جامعات أوروبا إلى مشارف القرن السابع عشر[35]»، وفي هذا السياق، يعاد بناء تمثّل المرأة بوصفها شريكا في إنتاج المعرفة، ومساهما في تشكيل المشروع الحضاري، لا مجرد موضوع تنظيمي يتنازع حوله، كما يقتضي هذا الأفق إعادة النظر في العلاقة بين الخصوصية والكونية؛ «لكن كونيتها لا ترادف في المعنى تحققها الانطباقي الكامل في سائر المجتمعات والثقافات على النحو نفسه الذي تحققت فيه في مركزها، وفي الزمن نفسه[36]»؛ بحيث تفهم الخصوصية الإسلامية في إطار قدرتها على الإسهام في القيم الإنسانية المشتركة، دون انغلاق أو ذوبان.

وبذلك يتبين أن دراسة أنماط تمثّل المرأة ليست غاية في ذاتها، بل هي خطوة نحو إعادة بناء الوعي المنهجي للفكر الإسلامي المعاصر، بما يسمح بتجاوز السجالات الظرفية، والانتقال إلى أفق حضاري أكثر توازنا وعمقا، يدرج المرأة في قلب مشروع التجديد والاجتهاد، ويجعل من تمثّلها مؤشرا على نضج هذا المشروع وقدرته على الاستجابة لتحديات العصر دون فقدان هويته المرجعية.

المبحث الثالث: أفق التجديد والمعرفة في تمثّل المرأة ضمن الفكر الإسلامي المعاصر

يتجاوز النقاش حول المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر حدود القضايا الجزئية والأحكام الفقهية، ليكون مدخلا لتحليل أعمق لطبيعة الاجتهاد والمنهج الإسلامي في

[35]- محمد الكتاني، منظومة القيم المرجعية في الإسلام، ص57.

[36]- عبد الإله بلقزيز، من الإصلاح إلى النهضة، ص33.

مواجهة التحولات الاجتماعية والحضارية الراهنة؛ فالمرأة ليست على هامش التجربة الفكرية الإسلامية الحديثة، بل أصبحت أحد المفاصل الأساسية التي تختبر من خلالها قدرة الفقه والاجتهاد الإسلامي على استيعاب المستجدات دون التفريط في الثوابت، وعلى التفاعل مع معطيات العصر دون السقوط في طروحات غربية مجردة لا تنسجم مع مرجعية النص، وفي هذا الإطار، فإن دراسة تمثّل المرأة لا تقتصر على تتبع المواقف أو تحديد الحقوق، بل تصبح قراءة تحليلية نقدية لمنظومة فهم أوسع، تشمل طبيعة العلاقة بين النص والواقع، وبين الاجتهاد والمقاصد، وبين النسق الإسلامي وقيم العصر، لتقودنا إلى أفق تجديد معرفي يتمكن من إعادة بناء صورة المرأة كـ فاعل حضاري ومعرفي في السياق الإسلامي المعاصر.

أولا: التجديد المنهجي في قراءة النصوص و أثره في تمثّل المرأة

إن قراءة النصوص الدينية المتعلقة بالمرأة في الفكر الإسلامي المعاصر تشكل نقطة محورية في إعادة تمثّلها داخل المنظومة المعرفية والاجتماعية الـ«مفتوحة على حركة الفكر وعطاءاته المتجددة المتوافقة مع الكليات الكبرى لهذه الرؤية، بمعنى أن حركة الفكر والعلم تحدث داخل إطار عقدي يحدد للإنسان تصوره العام للحياة والواقع والكون»[37]؛ فالتجديد المنهجي لا يعني إسقاط المرجعية الشرعية أو إخراج النصوص من سياقها، بل يتطلب تطوير أدوات فكرية تمكن من تمييز الثوابت العقدية والتشريعية ذات الدلالة القطعية عن القواعد والاجتهادات الظنية المرتبطة بظروف تاريخية محددة، وهذا التمييز هو جوهر التجديد، لأنه يسمح بإعادة تأويل الأحكام المتعلقة بالمرأة في ضوء المقاصد الكبرى للشريعة، مثل العدالة، والكرامة الإنسانية، والمصلحة العامة، دون المساس بالثوابت.

[37]- محمد عالي الجماني، الرؤية المعرفية القرآنية للإنسان والعمران، ط1، دار الأمان، الرباط، 2015، ص51.

إن القراءة التقليدية للنصوص غالبا ما تستخدم أدوات فقهية كلاسيكية ترتبط بفهم تاريخي معين للعلاقات الاجتماعية، مما يجعل تمثّل المرأة مشروطا ضمن حدود اجتماعية ضيقة مرتبطة «بالشروط التاريخية والثقافية التي وقع التعبير عنه فيها[38]»، أما القراءة التجديدية فإنها تستعين بأدوات متعددة منها: استحضار الغايات الكلية للشريعة، والاعتماد على منهج المقاصد في فهم النصوص، «والبحث عن روحها ومغزاها ومراعاة المقصد منها[39]»، وإعمال قواعد المصلحة ومتفاضلاتها، وتفكيك الحدود الظرفية التي وضعها الفكر التقليدي في سياقات تاريخية محددة، وهذا يجري دون الخروج عن المرجعية الثابتة، بل في إطار معايير منهجية دقيقة تسمح بتحقيق التوازن بين النص والواقع.

وفي هذا المنحى، نجد أن عددا من المفكرين المعاصرين، مثل محمد عابد الجابري في تحليل العقل العربي مع أنه ليس فقيها دينيا بالمعنى التقليدي، يسعى إلى تحويل القراءة من قراءة نصوص جزئية إلى قراءة نسقية، تعالج النصوص من منظور العلاقات المعرفية الكبرى، وتعيد قراءتها بما يتلاءم مع متغيرات العصر دون المساس بأسسها الشرعية، من خلال «إخضاع النص التراثي لعملية تشريحية دقيقة وعميقة تحوله بالفعل إلى موضوع للذات، إلى مادة للقراءة[40]»، وهذا النهج يعالج المرأة أيضا ليس كحالة نصية منفردة، بل كمدى معرفي تندمج فيه القيم والأدوار والحياة الاجتماعية في إطار الدعوة الإسلامية المعاصرة.

[38]- عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، ص76.

[39]- عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، 2001، ص61.

[40]- محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2020، ص27.

ومن هنا يظهر التجديد المنهجي في قراءة النصوص كأداة رئيسية لإعادة تمثّل المرأة، لأنه يفتح الطريق أمام تفكيك الأحكام التاريخية التي فرضتها ظروف اجتماعية وثقافية محددة، ويتيح تصورا أكثر ديناميكية للمرأة في دائرة المعرفة والإسهام الحضاري.

ثانيا: المعرفة والمرأة في الفكر الإسلامي المعاصر: من التحليل النقدي إلى إعادة البناء

يمثل الوعي بالمعرفة كأفق للإدراك والتحليل أحد أهم عناصر التجديد في تمثّل المرأة؛ فالمعرفة لا تقتصر على تراكم معلومات أو قواعد فقهية، بل تشمل القدرة على التفكير النقدي، وإعادة الإنتاج المعرفي، وصياغة رؤية للعلاقات الاجتماعية ضمن أفق حضاري شامل «تتمكن الذات بواسطتها من استرجاع فاعليتها الحرة لتشرع في بناء الموضوع بناء جديدا وفي أفق جديد[41]»، وفي هذا السياق، لا بد أن تكون المرأة ليست مجرد موضوع لتحصيل المعرفة، بل فاعلًا في إنتاجها وتوجيهها.

يتطلب هذا الانتقال من موضوع المعرفة إلى منتج المعرفة انتباها نقديا إلى الفجوات الموجودة في الفكر الإسلامي المعاصر، والتي غالبا ما تظهر المرأة كمتلقّ للتشريع أو كمستجِد على الأنماط الاجتماعية، بدل أن تُدرج بوصفها مشاركا في بناء منظومة المعرفة نفسها؛ «وعجز هذا الفكر وجموده في حدود النماذج التطبيقية التراثية التاريخية، يوجب فهما عميقا للرؤية القرآنية ما يتعلق بها من مفاهيم[42]»، وهذا ما دفع العديد من الباحثين إلى تأكيد أن المشكلة الأساسية ليست في النصوص بل في المنهج الذي يقرأ به النص، وحين تتغير أدوات القراءة، يتغير تمثّل المرأة بشكل جوهري.

---

[41]- المرجع نفسه، ص28.

[42]- عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، ط1، دار السلام، مصر، 2009، ص67.

ويظهر التحليل النقدي أن العديد من الخطابات الفكرية التقليدية تميل إلى التركيز على الأدوار التنظيمية أو الأحكام الجزئية، بحيث تصبح المرأة موضوعا لمراقبة التقيّد أو التجاوز، بدل أن ينظر إليها كفاعل قادر على المساهمة في إنتاج المعرفة الفقهية والاجتماعية «وتسير وفق منهاج قويم مبني على الفكر العلمي[43]»، وهذا ما يغلق بوابة الإبداع الفكري أمامها، ويجعل تمثّلها مجرد انعكاس لواقع اجتماعي تقليدي، وليس انعكاسا لإدراك معرفي متقدم.

ومن جهة أخرى، تمكن قراءة نقدية واعية من تمهيد السبيل إلى إعادة بناء علاقة المرأة بالمعرفة، بحيث تصبح جزءا من الحق في الاجتهاد «قادرا على الاستجابة الحية لما يطرحه التحدي الحضاري من جديد وما يعرض له في معاملاته من قضايا الشرع ويجابهه من أسئلة حرجة، دون أن يعتبر ذلك مسا بأحكامه أو مخالفة لمقاصده[44]» وليس مجرد موضوع للتأويل؛ ففي السياق الحضاري الإسلامي، ترتبط المعرفة بالبعد القيمي والمقاصدي، وبالتالي فإن مشاركة المرأة في إنتاج المعرفة تسهم في توسيع أفق الاجتهاد، وتزيد من قدرته على التفاعل مع التحولات العالمية المعاصرة، مثل قضية العولمة، والتقنية، والهوية.

تتجسد هذه الرؤية في كتابات معاصرة متعددة، مثل كتابات عبد الحليم أبو شقة[45] الذي ناقش حضور المرأة في المجال الفكري والاجتماعي من منظور نقدي امتزج بالتاريخ والتحليل الثقافي، وكتابات عبد الهادي التازي[46] ومحمد عمارة[47] اللذين سعيا إلى طرح

[43]- المهدي بن عبود، رصد الخاطر، منهاج طلب الحقيقة واليقين، ط1، مؤسسة المهدي بن عبود للبحوث والدراسات والإعلام، 2023، ج2، ص115.

[44]- مصطفى حنفي، إشكاليات الاجتهاد في الفكر الإصلاحي الحديث ظواهر وقضايا، ص66.

[45]- وذلك في كتابه تحرير المرأة في عصر الرسالة.

[46]- وذلك في كتابه المرأة في تاريخ الغرب الإسلامي.

[47]- وذلك في كتابه مكانة المرأة في الحضارة الإسلامية.

قراءة اجتهادية ترتبط مباشرة بواقع الناس، بما في ذلك موقع المرأة داخل المجتمع وإسهامها في المعرفة، وقد أثرت هذه المقاربات في مشهد النقاش المعرفي حول المرأة بشكل جعلها موضوع تحليل نقدي وليس مجرد موضوع فقه.

إن بناء علاقة جديدة بين المعرفة والمرأة في الفكر الإسلامي المعاصر يعيد تعريف دورها من خلال إعادة وضعها في قلب عملية الاجتهاد، مما يجعلها ليست مبحوثًا عنه فقط بل مشتركًا في البحث والمعرفة، وهو ما يمثل قفزة نوعية في إعادة تأسيس مناهج قراءة النصوص وتوظيفها في الواقع.

ثالثا: الاجتهاد الحضاري في تمثّل المرأة وتحويله إلى أداة بناء

الاجتهاد، بوصفه أداة معرفية مركزيّة في الفكر الإسلامي، يتجاوز كونه مجرد تقنية للفتوى إلى كونه محورا لإعادة صياغة العلاقة بين النص والواقع، وبين المرأة والمجتمع، وبين التقليد والتجديد «لجعل الاجتهاد يسود التاريخ وجعل التاريخ يحرك الاجتهاد بإعادة بناء مواده القديمة وإغنائه بمواد جديدة[48]»، وفي ظل التحولات التي أصابت المجتمعات الإسلامية، لا يمكن للفقه الاجتهادي أن يظل في دائرة الإعادة، بل يجب أن يتجه نحو الإبداع في الاستجابة للتحديات المعاصرة، وهو ما يتطلب تمثّلا جديدا للمرأة يعكس واقعها وقدراتها الحقيقية.

تظهر قراءة الاجتهاد المعاصر أن بعض الاختيارات التقليدية قد سعى إلى الحفاظ على صورة المرأة في إطار محدود، ما جعل الاجتهاد في هذا المجال شبه جامد، إذ بقيت آليات الاجتهاد مرتبطة بصياغات قديمة ومفاهيم تاريخية لم تعد تستجيب لتحولات التعليم، والمشاركة الاقتصادية، والاستقلالية الاجتماعية التي أصبحت واقعا ملموسا في العالم الإسلامي المعاصر.

[48]- المرجع نفسه، ص67.

غير أن اتجاهات إصلاحية حديثة تسعى إلى إعادة صياغة الاجتهاد نفسه بحيث يكون عملية متجددة ترتبط بطبيعة الحياة المعاصرة، وتستجيب لأسئلة الواقع من خلال تأطير معرفي جديد، و«ترشيد العقل الإنساني في تنمية الكسب المعرفي[49]»، وفي هذا السياق، يصبح الاجتهاد وسيلة لإدماج المرأة في دائرة الفهم الديني، ليس بوصفها موضوعا يفتي في شأنه، بل بوصفها شريكًا في فقه الواقع وتفسير النصوص وفق ما تفرضه الظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية الحالية.

وتتجلى أهمية الاجتهاد الحضاري في أنه يعمل على تحويل التمثّل من صورة جامدة إلى رؤية عملية، تتعامل مع قضايا مثل مشاركة المرأة في سوق العمل، والتعليم العالي، والسياسة، وحقوق الأسرة، والعدالة الاجتماعية؛ بحيث تعدّ هذه الجوانب مدخلا لفهم العلاقة بين النص والواقع، «بحيث تتناسق جميعا وفق المفاهيم والمبادئ القرآنية، وتكون بذلك منظومة متكاملة ضمن المنظومة الاجتماعية العامة للمجتمع[50]»، وليس كمعضلات مستقلة، كما أن هذا النوع من الاجتهاد يعتمد على قراءة متعددة الطبقات للنصوص، تجمع بين اللغة، والسياق، والمقاصد، مما يوفر أرضية معرفية متينة للتعامل مع قضايا المرأة دون إسقاطات أيديولوجية.

رابعا: أبعاد التجديد الحضاري في تمثّل المرأة

لا يمكن فصل تمثّل المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر عن البعد الحضاري الأكبر الذي يواجه الإسلام في عصر العولمة والتقنيات الحديثة والهجرات والتباينات الاقتصادية، «وخروج المرأة للعمل، وتزايد الأسر النووية، وتغيير هياكل المؤسسات وأدائها[51]»؛ فالمرأة

[49]- سالم أحمد الماقوري، المثل الأعلى للمجتمع الإنساني كما تحدث عنه القرآن الكريم، ط1، دار إقرأ، الرباط، 1985، ص188.

[50]- عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، ص67.

[51]- نادية عشاكي، المرأة والتحولات الاجتماعية في المغرب، مجلة المعرفة، المغرب، العدد13، 2024، ص817.

اليوم تمثل جزءا أساسيا من قوة المجتمع في التعليم والعمل والإبداع الاجتماعي، وغيابها أو تهميشها يعني خسارة جزء كبير من إمكانات المجتمع المعرفية والحضارية.

إن التجديد الحضاري، في هذا المفهوم، لا يعني استدعاء مفاهيم غربية مجردة، بل يعني اعتماد مناهج معرفية إنتاجية تعيد صياغة العلاقة بين النص والواقع، وتدمج فيها ما يقدمه علم الاجتماع، والاقتصاد، وعلوم النفس، مع الأطر الشرعية والمقاصدية، وهو يرتبط «بالحقل الدلالي الشرعي ويرجع إلى الدين الإسلامي وأحكامه، فهو إذن نظر الدين في المستجدات الاجتماعية والاقتصادية، والسياسية وما إليها، وهو جواب الشرع في مستلزمات التطور ومقتضيات التحول والتغير[52]»، وهنا يصبح تمثّل المرأة عاملا أساسيا في قياس مدى قدرة الفكر الإسلامي على التجديد، ليس بوصفه مشروعا نظريا، بل كممارسة حياتية تتسم بالعدالة والشمولية.

إن التجارب المقارنة في بعض الدول الإسلامية مثل مشاركة المرأة المتزايدة في البرلمان، والتعليم، والاقتصاد في دول مثل ماليزيا، وتركيا، وتونس والمغرب وغيرها من الدول تقدم نماذج توضح كيف يمكن للنسق الإسلامي أن يستوعب مشاركة المرأة دون أن يفقد مرجعياته؛ وهذا ما «يجعلنا نعيد النظر في اصطلاحات السابقين وما وضعوه من قيود وشروط، فنعدل فيها بما يتناسب وأحوال عصرنا، ومن ذلك تعريف الاجتهاد بنحو عام، والاجتهاد الجماعي بنحو خاص[53]» لأن هذه التجارب لا يمكن قراءتها بسطحية فردية، بل تحتاج إلى تحليل جماعي أعمق لكيفية ترجمة القيم الأساسية مثل العدالة،

[52]- سعيد بنسعيد العلوي، الاجتهاد والتحديث دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب، ط2، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2001، ص19.

[53]- حسين خالد الخالد، الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي، ط1، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، الإمارات، 2009، ص106.

والمصلحة العامة، والكرامة إلى سياسات وممارسات تدعم مشاركة المرأة، مما يعكس تطورا في تمثّلها معرفيا واجتماعيا.

خامسا: مقاربات مقارنة وتجارب معرفية معاصرة

يتطلب فهم تمثّل المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر أيضا مقارنة بين تجارب مختلفة، سواء على مستوى الدول، أو على مستوى تيارات الفكر الإسلامي المختلفة، و«يجب أن يمتد ذلك إلى إعادة الصياغة التطبيقية التي تضمن حقوق المرأة والرجل في مختلف مجالات الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والتربوية[54]»، فهناك تيارات إصلاحية ترى في المرأة شريكا في الاجتهاد والبناء الحضاري، وهناك تيارات أكثر تحفظا ترى في دورها حدودا، وهناك من يحاول أن يجمع بين احترام الأصالة ومتطلبات العصر.

عندما نقارن بين هذه الاتجاهات، نجد أن أهم عنصر فاصل ليس فقط درجة الانفتاح أو التحفظ، بل مدى قدرة الاتجاه على بناء أداة معرفية منهجية تعيد ربط النص بالواقع، وتدرج المرأة في دائرة المعرفة، لا في دائرة الأحكام فقط؛ ولذا يقترح مالك بن نبي على المرأة مشروع انعقاد مؤتمر عام خاص بالمرأة «يحددن فيه مهمة المرأة بالنسبة إلى مصلحة المجتمع، حتى لا تكون ضحية جهلها، وجهل الرجل بطبيعة دورها... على أن يضم علماء النفس وعلماء التربية والأطباء، وعلماء الاجتماع وعلماء الشريعة وغيرهم، وحينئذ نستطيع أن نقول: إننا وضعنا المنهج الأسلم لحياة المرأة[55]»، وهنا قوة المنهج المقاصدي والتحليل البنيوي الذي يستفيد من العلوم المعاصرة، مقارنة بالمنهج التقليدي الذي يظل حبيسا لصيغ تاريخية محدودة.

[54]- عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، ص67.

[55]- مالك بن نبي، شروط النهضة، ص131.

كما تظهر التجارب المقارنة أن مشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية تزيد من قدرتها على المساهمة في الإنتاج المعرفي والاجتهادي، مما يجعل تمثّلها في الفكر الإسلامي يعكس واقعا معاشا وليس مجرد تصور نظري؛ فـ«ما أهان الإسلام المرأة ولا حرمها من شيء تستحقه علما ولا تهذيبا، بل كرمها ورفع منزلتها وأعطاها كل ما تستحق في نظر العقل السليم وعلم الاجتماع المنصف[56]»، وهذا التعزيز الواقعي يدفع إلى إنتاج قراءة أكثر ديناميكية للنصوص، في ضوء خبرة معاشة ومتجددة.

سادسا: أفق التكامل المعرفي في تمثّل المرأة

إن بناء أفق تكاملي في تمثّل المرأة ضمن الفكر الإسلامي المعاصر يقتضي الجمع بين احترام الثوابت الشرعية، واستيعاب المقاصد الكلية، وانفتاح منهجي على العلوم المعاصرة، مع الحفاظ على الهوية الدينية؛ «فالعلاقة بين المرأة والرجل في الرؤية القرآنية، كما هي في الفطرة السوية، هي علاقة تكامل، وليست علاقة تماثل، فمن خلال وحدة الجنسين التكاملية يتسق ويمتد الوجود الإنساني، ويتكامل البناء الجسدي والنفسي والاجتماعي للرجل والمرأة (الذكر والأنثى) ليكون الاثنان معا كيانا تكامليا؛ فعلى الرغم مما بين الجنسين من تماثل فإن لكل جنس طبيعته المتميزة في بعض جوانبها عن الجنس الآخر[57]»، وهذا التكامل لا يتحقق من منطلقات عقدية مجردة، بل من خلال إعادة بناء الاجتهاد كأفق معرفي شامل، يُمكنه أن يدمج بين النص والواقع، بين الفكر التقليدي والتحولات المعاصرة، بين المرأة كمفعول به والمرأة كفاعل معرفي.

إن تمثّل المرأة في هذا الأفق التكاملي لا يضع المرأة في صراع مع النص، ولا يحصرها في أدوار جامدة، بل يعيد صياغة موقعها في دائرة الإنتاج المعرفي والاجتهادي والحضاري،

[56]- محمد بن الحسن الحجوي، تعليم الفتيات لا سفور المرأة، ص221.

[57]- عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، ص65.

بما يسهم «بتقدم المجتمع وتحديد مستقبله وحضارته[58]»، بناء على فهم دقيق لمقاصد الشريعة، وإدراك كامل للتحولات الراهنة؛ «أو بتعبير العصر ما يجعل من الإنسان [رجلا كان أو امرأة]مواطنا صالحا نافعا لمجتمعه ومحققا لمصلحة الجماعة، وهذا ديدن الفكر الاجتماعي والسياسي اليوم[59]»، وبهذا يصبح الحديث عن المرأة مؤشرا لنضج المشروع الإسلامي المعاصر، وإحدى أدوات قياس قدرته على الاستمرار كمنظومة معرفية وحضارية متكاملة.

خاتمة

إن دراسة تمثّل المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، كما عرضنا عبر المباحث الثلاثة، تكشف عن أفق معرفي واجتهادي واسع، يتجاوز القضايا الجزئية المرتبطة بالحقوق أو الأدوار التقليدية، ليصل إلى جوهر المشروع الحضاري الإسلامي الحديث، الذي يسعى إلى الجمع بين الأصالة والانفتاح، بين النص والواقع، وبين الثابت والمتغير؛ فقد أظهرت المباحث أن تمثّل المرأة ليس مسألة هامشية، بل هو مؤشر حيوي على قدرة الفكر الإسلامي على التجديد، وعلى تطوير آليات الاجتهاد، وعلى إنتاج معرفة متجددة قادرة على استيعاب التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية المعاصرة.

من خلال المبحث الأول، برزت أهمية التجديد المنهجي في قراءة النصوص، حيث تم تفكيك الحدود التقليدية للقراءات الفقهية المتعلقة بالمرأة، وإظهار كيف أن أدوات الاجتهاد المقاصدي والتحليل النقدي يمكن أن تتيح فهما أعمق لمكانة المرأة في السياق التاريخي والاجتماعي، مع الحفاظ على الثوابت الشرعية، وأظهر هذا المبحث أن تمثّل

[58]- مالك بن نبي، شروط النهضة، ص128.

[59]- أحمد بوعود، الإنسان في القرآن دراسة فلسفية مقارنة، ط2، منشورات الزمن، العدد 39، 2014، ص120.

المرأة يعتمد أساسا على منهجية دقيقة، تجمع بين النص والواقع، وبين اللغة والمقاصد، وبين التقليد والابتكار.

أما المبحث الثاني، فقد ركّز على المعرفة وإعادة البناء النقدي للتمثّل، حيث أصبحت المرأة فاعلا معرفيا قادرا على المشاركة في إنتاج المعرفة والاجتهاد، لا مجرد موضوع للتحليل أو الفتوى، وأظهر هذا المبحث أن التحليل النقدي للخطابات التقليدية والحديثة يتيح الكشف عن الانحيازات والافتراضات التي أعاقت مشاركة المرأة الفعلية في الحياة الفكرية والاجتماعية، كما أنه يفتح الطريق لإعادة بناء صورة المرأة بشكل يربط بين أبعادها الإنسانية والاجتماعية والمعرفية والحضارية.

وفي المبحث الثالث، تم التركيز على الأفق الحضاري والاجتهادي للتمثّل، حيث أضحى الاجتهاد أداة مركزية لإدماج المرأة كشريك فاعل في بناء المجتمع، وفي إنتاج المعرفة، وفي صياغة القيم المجتمعية، كما أبرز المبحث دور التجارب المقارنة والمعاصرة، من خلال دراسة نماذج فكرية واجتماعية تتجاوز الانحياز التقليدي، وتستوعب التحولات الحديثة، وتتيح للمرأة مساحة المشاركة في التعليم، والسياسة، والعمل، والإبداع المعرفي، بما يحقق التكامل بين الهوية الإسلامية والانفتاح المعرفي العالمي.

ويخلص البحث إلى أن تمثّل المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر يحتاج إلى رؤية تكاملية تجمع بين عدة عناصر:

- احترام الثوابت الشرعية والمقاصد الكبرى للشريعة لضمان استمرارية المرجعية الدينية.
- استخدام أدوات اجتهادية ومنهجية دقيقة تمكّن من قراءة النصوص في ضوء الواقع المتغير.
- دمج المرأة كفاعل معرفي وحضاري، يساهم في صياغة القيم والأحكام والاجتهادات، وليس مجرد متلق للتوجيهات.

- الاستفادة من التجارب المقارنة والمعاصرة لتطوير فهم عملي وواقعي لمشاركة المرأة في مختلف المجالات.
- الانفتاح على العلوم الاجتماعية والإنسانية لدعم عملية الاجتهاد والتجديد، وتحقيق فهم شامل للمرأة في مجتمعات اليوم.

ويمكن القول إن تمثّل المرأة بهذا الشكل، الذي يجمع بين التحليل النقدي والاجتهاد المنهجي والمقاربة الحضارية، يمثل قيمة معرفية استراتيجية للفكر الإسلامي المعاصر، ويتيح إعادة بناء المجتمع على أسس أكثر عدالة، ويعزز من قدرة الفكر على مواجهة تحديات العصر دون المساس بالهوية الدينية، كما يشكل هذا التمثّل مؤشرا على نضج المشروع الاجتهادي الحضاري، الذي لا يكتفي بالمحافظة على الماضي، بل يتفاعل مع الحاضر، ويستشرف المستقبل، عبر إدماج المرأة كفاعل حقيقي ومؤثر.

وفي ضوء ما سبق، فإن التوصيات المعرفية والبحثية المستخلصة من هذا البحث يمكن تلخيصها فيما يلي:

- تعزيز البحوث الاجتهادية المتعلقة بالمرأة وربطها بالمقاصد الكبرى للشريعة والواقع المعاصر.
- تطوير مناهج تعليمية ومعرفية تراعي دمج المرأة في إنتاج المعرفة والاجتهاد العلمي والفكري.
- تشجيع الدراسات المقارنة للاستفادة من التجارب العالمية والإسلامية المعاصرة، لتوسيع أفق الاجتهاد.
- إبراز دور المرأة كفاعل حضاري في الفكر والممارسة، ليس فقط كمستفيد من الحقوق، بل كشريك في الإنتاج المعرفي والاجتماعي.
- استثمار العلوم الإنسانية والاجتماعية لدعم إعادة البناء المنهجي في معالجة النصوص والقضايا المتعلقة بالمرأة.

في النهاية، يظل البحث في تمثّل المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر قضية مركزية تعكس مستوى نضج الفكر الاجتهادي، وتحدّد مدى قدرة المجتمعات الإسلامية على الاستمرار في التجديد، وتحقيق العدالة، وإدماج المرأة كفاعل معرفي وحضاري كامل، يشارك في صياغة مستقبل الأمة، ويعيد بناء مشروعها الحضاري على أسس متينة تشمل الجميع.

لائحة المصادر والمراجع

- أبو سليمان، عبد الحميد .*الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني* .دار السلام، 2009 .
- الأنصاري، فريد .*الفطرية: بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام* .ط2، دار السلام، 2013 .
- أومليل، علي. «ما هو الإصلاح بمفهوم إسلامي .«*الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر*، منشورات جامعة محمد الخامس، 1983 .
- باشارة، عزمي .*الدين والعلمانية في سياق تاريخي* .ج1، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013 .
- بلال، ريم .*التمثلات الاجتماعية بين النظرية والتطبيق* .ط1، دار أسامة للنشر والتوزيع، 2020 .
- بلقزيز، عبد الإله .*من الإصلاح إلى النهضة* .ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، 2022 .
- ـــ .*من النهضة إلى الحداثة* .ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، 2020 .
- ـــ .*نقد التراث* .ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، 2020 .
- بن عبود، المهدي .*رصد الخاطر: منهاج طلب الحقيقة واليقين* .ج2، ط1، مؤسسة المهدي بن عبود للبحوث والدراسات والإعلام، 2023 .

- بن نبي، مالك .*شروط النهضة* .ترجمة عبد الصبور شاهين، ط4، دار الفكر، 1987 .
- بنسعيد العلوي، سعيد .*الاجتهاد والتحديث: دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب* .ط2، مطبعة النجاح الجديدة، 2001 .
- ـــ .*الفكر الإصلاحي في المغرب المعاصر* .ط1، دار المدار الإسلامي، 2007 .
- البسام، هيلة ناصر، وخالد محمد الشرمان. «موقف النسوية في الاستدلال بحديث أم عمارة على رفض النظام الأبوي: دراسة نقدية .«*مجلة كلية دار العلوم*، جامعة القاهرة، 2021 .
- البوشيخي، الشاهد .*دراسات مصطلحية* .ط2، دار السلام، 2012 .
- بوعود، أحمد .*الإنسان في القرآن: دراسة فلسفية مقارنة* .ط2، منشورات الزمن، 2014 .
- بوالشعير، عبد العزيز .*النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي* .ط1، منتدى المعارف، 2004 .
- التويجري، عبد العزيز .*الأمة الإسلامية في مواجهة التحدي الحضاري* .سلسلة المعرفة للجميع، العدد 3، 1999 .
- الجابري، محمد عابد .*نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي* .ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، 2020 .
- الجماني، محمد عالي .*الرؤية المعرفية القرآنية للإنسان والعمران* .ط1، دار الأمان، 2015 .
- الجهني، ملاك .*قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر: الحجاب أنموذجًا* .ط1، مركز إنماء للبحوث والدراسات، 2015 .
- جويرد، زهية .*الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التاريخ* .ط1، دار الطليعة، 2014 .

- الحقوني، مرزوق .*جدلية المقدس والحاكمية: الدين والسياسة وصناعة التاريخ* . ط1، مطبعة تطوان، 2023 .
- خلفي، وسيلة. «المرأة في فكر مالك بن نبي .«*المجلة الجزائرية للدراسات الإسلامية*، العدد 2، 2022 .
- الخالد، حسين خالد .*الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي* .ط1، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 2009 .
- الشرفي، عبد المجيد .*الإسلام بين الرسالة والتاريخ* .دار الطليعة، 2001 .
- عشاكي، نادية. «المرأة والتحولات الاجتماعية في المغرب .«*مجلة المعرفة*، العدد 13، 2024 .
- عناد مبارك، بشرى. «التمثيلات الاجتماعية وعلاقتها بالتوجه نحو السيادة الاجتماعية لدى المنتمين للأحزاب السياسية .«*مجلة الفتح للبحوث التربوية والنفسية*، العدد 51، 2012 .
- قاسم أمين .*تحرير المرأة* .ط1، مؤسسة هنداوي، 2012 .
- ـــ .*المرأة الجديدة* .ط1، مؤسسة هنداوي، 2017 .
- الكتاني، محمد .*منظومة القيم المرجعية في الإسلام* .ط2، منشورات الرابطة المحمدية للعلماء، 2011 .
- الماقوري، سالم أحمد .*المثل الأعلى للمجتمع الإنساني كما تحدث عنه القرآن الكريم* .ط1، دار إقرأ، 1985 .
- ملكاوي، فتحي حسن .*منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية* .المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012 .

- مصطفى حنفي، *إشكاليات الاجتهاد في الفكر الإصلاحي الحديث: ظواهر وقضايا* . ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، 2018 .
- بيجوفيتش، علي عزت، *الإسلام بين الشرق والغرب*، ترجمة محمد يوسف عدس، ط6، دار الشروق، 2016.
- Rey, Paul, editor. *Le Petit Robert: Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Bordas, 1983.

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 5, January - June 2026

مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

Anomalous Fatwas and Their Impact on Muslims in Western Countries

Dr. Lahcen AAFIR
University of Moulay Ismail
Meknès - Morocco
Aafirlahcen1@gmail.com

Date received: Jan. 13, 2026
Date revised: Feb. 20, 2026
Date accepted: April 5, 2026
DOI: 10.5281/zenodo.21076644

ABSTRACT

This study examines the phenomenon of anomalous (*shādh*) fatwas and their negative impact on Muslim communities in Western societies. Given the central role of ijtihād (independent legal reasoning) and fatwa in Islam, classical Muslim scholars emphasized that issuing religious opinions requires profound knowledge, sound understanding, piety, and awareness of both religious sources and contemporary realities. However, the emergence of unqualified individuals issuing fatwas, or the tendency to address issues beyond one's area of expertise, has contributed to the spread of irregular and controversial opinions that conflict with the objectives and principles of Islamic law.

The study seeks to answer several key questions: What impact do anomalous fatwas have on Muslims and their children in the West? How do such fatwas contribute to the distortion of Islam's image in Western societies? To what extent can they facilitate extremism and religious radicalization? And what measures can Muslims adopt to protect themselves from their harmful effects?

The significance of this research lies in its relevance to Islamic jurisprudence and contemporary Muslim life in the West. The study is divided into three sections: the first examines the linguistic and technical meanings of fatwa and anomaly (*shudhūdh*); the second discusses the effects and examples of anomalous fatwas; and the third analyzes their consequences for Muslims in the West and proposes practical ways to address them. The study concludes by emphasizing the importance of relying on qualified scholars and reputable religious institutions to safeguard Muslim communities from confusion, division, and extremism.

KEYWORDS

Fatwa; Deviation; Irregular Fatwas; Impacts; Countermeasures.

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 5, January - June 2026

مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

الفتاوى الشاذة و أثرها على المسلمين في بلاد الغرب

الدكتور الحسن أعفير

* جامعة مولاي إسماعيل، مكناس - المغرب

Aafirlahcen1@gmail.com

الملخص

يتناول هذا البحث ظاهرة الفتاوى الشاذة وآثارها السلبية على المسلمين في بلاد الغرب، انطلاقا من المكانة العظيمة التي يحتلها الاجتهاد والإفتاء في الإسلام، وما يشترط فيهما من علم راسخ وفقه عميق ووعي بالواقع. وقد أدى تصدّر غير المؤهلين للفتوى، أو الخوض في مسائل تتجاوز دائرة التخصص والخبرة، إلى ظهور فتاوى شاذة تخالف مقاصد الشريعة وأصولها، وتثير البلبلة والاضطراب بين المسلمين.

وينطلق البحث من جملة من الإشكالات، أهمها: أثر الفتاوى الشاذة على المسلمين وأبنائهم في الغرب، ودورها في تشويه صورة الإسلام داخل المجتمعات الغربية، وعلاقتها بالتطرف والغلو، والسبل الكفيلة بمواجهتها والحد من آثارها. كما يبرز أهمية الموضوع لارتباطه بالفقه الإسلامي وبالواقع المعاصر، ولما يطرحه من تحديات خاصة بالوجود الإسلامي في البيئات الغربية المتعددة الثقافات والأديان.

وقد قُسِّم البحث إلى ثلاثة مباحث: خصص المبحث الأول لبيان مفهوم الفتوى والشذوذ لغة واصطلاحا، ويتناول المبحث الثاني آثار الفتاوى الشاذة وأبرز نماذجها مع عرض أقوال العلماء في التحذير منها، أما المبحث الثالث فيركز على آثارها السلبية على المسلمين في الغرب ووسائل مواجهتها. ويخلص البحث إلى ضرورة الرجوع إلى العلماء والمؤسسات العلمية المعتبرة، وتعزيز الوعي الشرعي الرصين لحماية المسلمين من آثار الفتاوى الشاذة وخطرها الفكري والاجتماعي.

الكلمات المفتاحية

الفتوى؛ الشذوذ؛ الفتاوى الشاذة؛ الآثار؛ المواجهة.

مقدمة[60]

إن أهم مما اهتم به فقهاؤنا الأجلاء رحمهم الله، أمرُ الاجتهاد والفتوى، فقد كانت الفتوى عندهم جليلة، والقول في الدين لا يطيقه إلا ذوو العلم والحلم والفهم، فلم يكن الرأي والقول والفتوى يؤخذ إلا من فقيه عالم مجتهد تقي ورع، كما أنه لا يتكلم في أمر العامة وما له تعلق بجماعة المسلمين إلا من كان "ربان من علم الشريعة أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها"[61] بتعبير الإمام الشاطبي رحمه الله في موافقاته، فهم يعلمون يقينا أن من لا يحسن شيئا أتى فيه بالعجائب والغرائب، ويعلمون أن من لا تتوفر فيه شروط الاجتهاد قد يخالف قطعيات الدين، وكل القواعد، وأدبيات الفقه والعلم، كما يعلمون أنه قد يكون المرء فقيها جليلا، واسع الاطلاع والعلم، لكن يصدر عنه رأي شاذ فيما لا يحسنه، إذا تعلق الأمر بمسألة طبية، أو مسألة فلكية، أو مسألة سياسية، أو غير ذلك مما لم يتخصص فيه المفتي، أو لم يتحر القول والمسألة جيدا، وهذا ما قد يؤدي إلى صدور وبروز فتاوى شاذة ناشزة عن تاريخ الأمة وحاضرها، وتعرقل سيرها، غريبة عن تربتها لا تلائم ولا توافق نصوصها ومصادرها، ومقاصدها وغاياتها، ولا تناسب تطلعات أبنائها، فتاوى شاذة فتّانة هدّامة تطفو على السطح مرة بعد أخرى هنا وهناك، ومن

[60] **To cite this article:**

Aafir, Lahcen. "Anomalous Fatwas and Their Impact on Muslims in Western Countries." *Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies*, vol. 3, no. 5, Ijtihad Center for Studies and Training, June 2026, pp. 123–154.

أعفير، لحسن. "الفتاوى الشاذة وأثرها على المسلمين في بلاد الغرب". *مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية*، مج. 3، ع. 5، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، يونيو 2026، صص. 123–154.

© This research is published under the (CC BY-NC 4.0) license, which permits anyone to download, read, and use it for free, provided that the original author is credited, any modifications are indicated, and it is not used for commercial purposes.

[61] الشاطبي، الموافقات، دار ابن عفان، القاهرة، تح. أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، 1996م/1417هـ، ط1، 87/1.

رحمة الله بالأمة الإسلامية أن هيأ لها علماء ومدارس ومؤسسات يبيّنون لها أمر دينها، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، كما قال رسول الله ﷺ.

ومن أشد المتضررين بالفتاوى الشاذة المسلمون وأبناؤهم المقيمون في الدول الغربية، حيث يعيشون في بيئات تتسم بالتعدد الثقافي والحضاري والديني والعرقي، وتتنوع فيها الأفكار والتوجهات بصورة كبيرة. وفي ظل هذه الظروف، تبرز خطورة الفتاوى الشاذة وما قد تتركه من آثار سلبية على واقع المسلمين هناك، سواء على مستوى ممارساتهم الدينية أو على مستوى علاقتهم بالمجتمعات التي يعيشون فيها. ومن هذا المنطلق، جاء هذا البحث ليسهم – ولو بجهد متواضع – في بيان مخاطر هذه الفتاوى وآثارها المختلفة على المسلمين في الغرب.

ويركز البحث على الإجابة عن مجموعة من الإشكالات الرئيسة، من أبرزها: ما أثر الفتاوى الشاذة على المسلمين وأبنائهم في الدول الغربية؟ وكيف تسهم هذه الفتاوى في تشويه صورة الإسلام داخل المجتمعات الغربية؟ وما السبل التي تمكن المسلم من مواجهة أخطار الفتاوى الشاذة المنتشرة في تلك المجتمعات؟ كما يتناول البحث مدى إسهام هذه الفتاوى في فتح أبواب التطرف والغلو في الدين، ويبحث في المنهج الأمثل الذي ينبغي للمسلم في الغرب اتباعه لتجاوز آثارها والتعامل معها بصورة صحيحة. وقد حرصت الدراسة على تدعيم هذه القضايا بالأمثلة والنماذج التطبيقية التي توضح المقصود وتبرز أبعاده المختلفة.

وتتجلى أهمية هذا البحث في عدة جوانب؛ أولها ارتباطه بالفقه الإسلامي الذي يحتل مكانة محورية في حياة المسلم، وثانيها صلته الوثيقة بالواقع المعاصر وما يشهده من تحديات ومتغيرات متسارعة. كما تكمن أهميته في تسليط الضوء على بعض التحديات التي تفرضها الفتاوى الشاذة على المسلمين في الدول الغربية، إضافة إلى تقديم عدد من

المقترحات والحلول التي يمكن أن تسهم في الحد من انتشار هذه الفتاوى، خاصة عبر وسائل الاتصال الحديثة ومنصات الإعلام الرقمي.

ولإثراء هذه الدراسة والاستفادة من الجهود العلمية السابقة في هذا المجال، تم الرجوع إلى عدد من المراجع والدراسات المتخصصة، من أهمها: كتاب «الفتاوى الشاذة: معاييرها وتطبيقاتها وأسبابها وكيف نعالجها ونتوقاها» ليوسف القرضاوي، وكتاب «القول الشاذ وأثره في الفتيا» لأحمد بن علي بن أحمد سير المباركي، عضو هيئة كبار العلماء. كما استفادت الدراسة من رسالة الدكتوراه «الآراء المحكوم عليها بالشذوذ في المعاملات وفقه الأسرة جمعاً ودراسة» لعمر بن علي بن عبد الله السديس بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ورسالة الدكتوراه «الشذوذ في الآراء الفقهية: دراسة نقدية» لعبد الله بن علي بن عبد الله السديس بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

فهي دراسات مفيدة في بابها، ومن خلال مطالعتي لها ولغيرها تبين لي، أن ما سوف أركز عليه في هذا البحث يختلف عن تلك الكتب في بعض الجوانب، فهو من جهة، مختصر وخاص بمنطقة معينة وهي بلاد الغرب، وما ينتشر فيها من فتاوى شاذة تثير فتنا وتشويشا على أبناء المسلمين فيها، وتشكل خطرا عليه. ومن جهة أخرى، أنه يسعى إلى تقديم حلول ولو بسيطة لتجاوز آثار هذا الخطر الداهم، وهذه الفتنة الإفتائية.

وقد جاءت خطة البحث في مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة؛ حيث تناولت المقدمة إشكالية البحث وأهميته وأسباب اختياره وخطته. وتناول المبحث الأول الدلالة اللغوية والاصطلاحية للفتوى والشذوذ في مطلبين. أما المبحث الثاني فبحث آثار الفتاوى الشاذة ونماذجها، من خلال بيان أقوال العلماء في التحذير منها وبعض تطبيقاتها. بينما خُصِّص المبحث الثالث لبيان آثار الفتاوى الشاذة على المسلمين في الغرب وسبل مواجهتها، وذلك في مطلبين. ثم جاءت الخاتمة مشتملة على أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: الدلالة اللغوية والاصطلاحية للشذوذ والفتوى

المطلب الأول: الدلالة اللغوية والاصطلاحية للفتوى

الفرع الأول: الدلالة اللغوية للفتوى

الفتوى اسم مصدر من أفتى، ويجوز في فائه الفتح والضم، والفتح لغة أهل المدينة، وأصل الواو ياءٌ كما نص على ذلك علماء اللغة، والسبب الذي حدا بهم إلى القضاء على الواو أن أصلها ياء، يقول ابن فارس: "الفاء والتاء والحرف المعتل أصلان: أحدهما يدل على طراوة وجدة، والآخر على تبيين حكم"[62].

كما ذكر ذلك أيضا ابن منظور في اللسان: "وإنما قضينا على ألف أفتى بالياء لكثرة ف ت ي"، وقلة "ف ت و"[63].

والفتيّ: الطريّ من الإبل، والفتى من الناس واحد فتيان، والفتاء الشباب، يقال: فتيً بيّن الفتاء..

والأصل الآخر الفتيا، يقال: أفتى الفقيه في المسألة، إذا بين حكما، واستفتيت إذا سألت عن الحكم، قال تعالى: {يَسۡتَفۡتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِي ٱلۡكَلَٰلَةِ} (سورة النساء: 175). وبناءً عليه تكون مادة هذه الكلمة هي الفاء والتاء والياء، وهذه المادة تدل على معنيين. الأول: الطراوة والجدة، والثاني: البيان.

وقد أشار ابن منظور إلى العلاقة بين المعنيين بقوله: "والفتيا تبيين المشكل من الأحكام، أصله من الفتى، وهو الشاب الحدث الذي شب وقوي، فكأنه يقوي ما أشكل ببيانه

[62] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح. عبد السلام محمد هارون، دار الفكر ودار الجيل، بيروت.، (بلا تاريخ)، ط1، مادة (ف ت ى) 474/4.

[63] ابن منظور (أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414هـ/1994م، ط3، مادة (ف ت ى) 148/15.

فيشب ويصير فتياً قوياً، وأصله من الفتى، وهو الحديث السن"[64]. وتجمع الفتوى على فتاوي بكسر الواو على الأصل، وقيل يجوز الفتح للتخفيف[65].

ويمكن القول بأن مدار الفتوى في اللغة: على البيان، والإيضاح، والإظهار والسؤال عما أشكل من سائر الأمور الدينية والدنيوية، فبتتبع مادة (ف ت ى) في القرآن التي وردت في مواضع عدة نجدها كلها تتفق على هذا المعنى اللغوي للكلمة.

الفرع الثاني: الدلالة الاصطلاحية للفتوى

عُرفت الفتوى اصطلاحا بتعريفات عدة، ومن العلماء الذين عرفوها الإمام القرافي رحمه الله حيث قال: "الفتوى: إخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة"[66]. ولعل أكثر التعاريف تداولا في أوساط طلبة العلم: "الإخبار بحكم شرعي لا على وجه الإلزام"[67].

احترازات التعريف:

كلمة (الإخبار) جنس في التعريف يشمل كل خبر.

وكلمة (بحكم شرعي) قيدٌ لإخراج الأحكام غير الشرعية، كالأحكام العقلية واللغوية.

وكلمة (لا على وجه الإلزام) قيد ثان يخرج به حكم القاضي وحكم الحاكم، فحكمهما يلزم المعني به، والفتوى غير ملزمة.

وبناء على هذا التعريف فالفتوى تطلق على الإخبار عن حكم الله، ولو من غير سؤال.

---

[64] المصدر نفسه.

[65] الزبيدي، تاج العروس، تح. مجموعة من المحققين، دار الهداية، الكويت، مادة (ف ت ى) 212/39.

[66] القرافي، شهاب الدين، الذخيرة، تح: محمد حجي، سعيد أعراب، محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م، ط1، 121/10.

[67] الحطاب، أبو عبد الله محمد بن محمد، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، 1992م، ط 2، 47/1.

ولمجانبة هذا القصور في التعريف، عرفها المتخصص عبد الحكيم أبو زيّان بأنها: "الإخبار بحكم الله تعالى، باجتهاد عن دليل شرعي في أمر نازل[68].

تعقيب:

ومن خلال تتبعي لمصطلح الفتوى يمكن إبراز بعض السمات العامة لتعريف الفتوى، ومن هذه السمات:

- أن العلماء السابقين بذلوا جهودا عظيمة في تأصيل الفتوى، وبيان أهميتها، وشروطها، وضوابطها، وأقسامها، وفوائدها.
- كما يلاحظ أن تعريفات الفتوى في غالبها تتفق على أنها إخبار عن حكم شرعي لا على وجه الإلزام، بل على سبيل بيان الحكم فقط.
- التعريفات الاصطلاحية للفتوى تُعد أخص من التعريفات اللغوية، - وهذا مطرد في العلاقة بين التعريفات اللغوية والاصطلاحية عامة - فالعلاقة بينهما علاقة عموم وخصوص، فالفتوى في الاصطلاح تعتبر جزءا من الفتوى في اللغة لاشتمالها على عدد من القيود التي ضيقت المفهوم بينما نلاحظ اتساعه في المعنى اللغوي.
- التعريفات الاصطلاحية مع كثرتها تتقارب في الدلالة على المعنى، وتتفاوت في الألفاظ، فتجمل أحيانا، وتفصل أحيانا أخرى، ولا تتعارض فيما بينها، بل يكمل بعضها بعضا.
- بعض التعريفات لم تشترط في المفتي أن يكون عارفا بالدليل الشرعي، وهذا يجعله ناقلا للفتوى وليس مفتيا، فلا بد للمفتي من معرفة دليل فتواه.

[68] عبد الحكيم أبي زبان، الفتوى الشرعية أهميتها وضوابطها وآثارها، دار ومكتبة ابن حمودة، ليبيا، 2010م، ط1، ص 184.

- بالنظر إلى التعريفات المتعددة نجد أنها تجتمع حول تعريف واحد تقريبا وهو أنها: "الإخبار عن حكم الشرع لا على وجه الإلزام"[69]، وهذا القيد (لا على وجه الإلزام) للتفريق بين الفتوى والقضاء.

ومن أراد الاستزادة والتفصيل أكثر فلينظره في المطولات، مثل كتاب: الفتوى: أهميتها، ضوابطها، آثارها لمحمد يسري إبراهيم.

المطلب الثاني: الدلالة اللغوية والاصطلاحية للشاذ

الفرع الأول: الدلالة اللغوية للشاذ

تناولت كل المعاجم اللغوية المعتبرة دلالة الشاذ واشتقاقاته، وسأورد بعضها هنا، حيث جاء في كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي: "شذ الرجل من أصحابه أي انفرد عنهم، وكل شيء منفرد فهو شاذ"[70]. وقال أبو الحسين أحمد بن فارس في معجم مقاييس اللغة: "الشين والذال يدل على الانفراد والمفارقة ..."[71]. وقال المرتضى الزبيدي في تاج العروس: "شذ الشيء ندر عن الجمهور، وخرج عنهم" وزاد فقال: "وقال الليث: شذ الرجل إذا انفرد عن أصحابه ... الذي يكون في القوم وليس منهم" إلى أن قال: "وهو مجاز"[72].

تعقيب:

من خلال تعاريف أهل اللغة وحفظتها يتبين أن لفظ شذ لا يخرج عن المعاني والاستعمالات التالية: الانفراد عن الشيء، والتفرّق، الندرة والقلة، والمخالفة للقواعد

[69] اللقاني المالكي، منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى، تح. عبد الله الهلالي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، 1423هـ/2002م، ص 231.

[70] الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تح. مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال. بيروت، (بلا تاريخ)، 215/6.

[71] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (ش ذ ذ) 180/3.

[72] الزبيدي، تاج العروس، مادة (ش ذ ذ) 423/9.

والقياس، كما ورد في المعاجم اللغوية أن فعل شذ يستعمل لازما ومتعديا، ومصدر المتعدي 'شذّاً'، ومصدر اللازم 'شذوذ'، والغالب في الاستعمال مصدرُ الفعل اللازم 'شذوذ'، كما أن الغالب على فعلِ شذ أن يستعمل ثلاثيا، ويستعمل رباعيا قليلا، "يقال أشذَذْتَ يا رجلُ إذا جاء بقول شاذ نادر"[73].

الفرع الثاني: الدلالة الفقهية لمصطلح الشاذ

تعددتْ تعاريف الشاذ نظرا لتعدد الفنون والعلوم التي عُرّف فيها، وإن كانت تلك التعريفات على اختلاف فنونها وميادينها لا تخرج عن أصله اللغوي، إلا أن الفقهاء لم يعرفوه تعريفا موحدا، وإنما عرفوه تعريفات متعددة ومختلفة، وذلك باختلاف المذاهب والمشارب الفقهية، واختلاف فهوم أصحابها، وإن كانت كلها تدور في فلك واحد، وتُسقَى بماء واحد.

دلالة الشاذ في الاصطلاح الفقهي:

أ- الفقه الحنفي:

أطلق الأحناف الشاذ في مقابل المشهور، وأحيانا مقابل الراجح، وأحيانا أخرى مقابل الصحيح، وأحيانا أخرى مقابل الأصح.

جاء في حاشية ابن عابدين الحنفي: "الأصح مقابل للصحيح، والصحيح مقابل للضعيف، لكن في حواشي الأشباه للبيري: ينبغي أن يقيد ذلك بالغالب، لأنا وجدنا مقابل الأصح الرواية الشاذة كما في شرح المجمع"[74].

[73] ابن منظور، لسان العرب، مادة (ش ذ ذ) 495/3.

[74] ابن عابدين، محمد أمين بن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، 1992م، ط2، 1 /174.

ب- الفقه المالكي:

واستعمل المالكية الشاذ وأرادوا به المخالف للجماعة، أو الذي ضعف دليله، أو المقابل للمشهور أو الضعيف، بحيث قال محمد بن قاسم القادري الحسني الفاسي المالكي: "الشاذ هو القول الذي لم يصدر من جماعة" ثم قال بعد هذا الكلام: "قد يطلق الشاذ على كل من مقابل المشهور والراجح، كما أن الضعيف كذلك"[75]. ثم قال ابن فرحون المالكي: "هو ما ضعف دليله"[76].

ج- الفقه الشافعي:

أطلق الشافعية الشاذ مقابل المشهور، ومقابل المذهب، وهو عندهم القول الغريب والضعيف أيضا، وجاء في الموسوعة الفقهية الكويتية أنه لم يوجد تعريف للشاذ عند الشافعية. قال الإمام النووي الشافعي في آداب الفتوى: "قد يجزم نحو عشرة من المصنفين بشيء وهو شاذ بالنسبة الى الراجح في المذهب، ومخالف لما عليه الجمهور"[77]. وقال ابن حجر الهيثمي الشافعي: "ليس له (أي للقاضي المجتهد في المذهب) الحكم بالشاذ البعيد في مذهبه جدا جدا وإن ترجح عنده؛ لأنه كالخارج عن المذهب"[78].

د- الفقه الحنبلي:

استعمل الحنابلة الشاذ وأطلقوه على القول الذي يخالف جمهور أهل العلم، والحجة المعتبرة، وهو قول ضعيف لا يعول عليه، لكونه لم يستند إلى دليل يعتمد

[75] محمد القادري الحسني، رفع العتاب والملام عمن قال العمل بالضعيف اختيارا حرام، تح. محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1406هـ/1985م، ط1، ص 20.

[76] ابن فرحون، كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب، تح. حمزة أبو فارس، و عبد السلام الشريف، 1990م، ط1، ص 74.

[77] النووي، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، تح. بسام الجابي، دار الفكر، دمشق، 1408هـ/1987هـ، 42/1.

[78] ابن حجر الهيتمي، الفتاوى الفقهية الكبرى، المكتبة الإسلامية، (بلا تاريخ)، 317/4.

عليه"[79]، إلا أنه لم يسمع عنهم كما سمع من غيرهم، جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية ما يلي: "ولم يعبر الحنابلة فيما نعلم بالشاذ، فيشمله كلامهم عن الضعيف ومنعهم العمل به دون ترجيح"[80]. ومنه قال المتخصص توفيق بن أحمد الغلبزوري: "ولا تكاد تجد تعريفا للشاذ عند الشافعية ولا يستعمل عند الحنابلة حسب علمي"[81].

تعقيب:

من خلال ما تقدم من تعاريف فقهاء المذاهب، يتبين أنه لم يخل تعريف من إيراد لفظ المخالفة للجمهور أو المشهور، ويمكن دعم هذا المنحى بما ذكره صاحب معجم لغة الفقهاء: "القول الشاذ: القول الذي خالف فيه صاحبه أقوال سائر الفقهاء"[82]. ويتبين أيضا أن تعاريف الفقهاء ليست تعاريف جامعة مانعة مقصودا منها تعريف الشاذ، وإنما يتكلمون عن المشهور أو الصحيح فيأتون بالشاذ ويعرفونه بضده، والشاذ له علاقة التضايف[83] بالمشهور فلا يتعقل أحدهما بدون الآخر، حيث قال قطب الريسوني في بحث له: "هذه الإطلاقات التي جعل فيها الشذوذ مقابلا للصحة والرجحان واشتهار القول، لا تصلح أن تكون حدا له يجلّي ماهيته، وإنما هي تصنيفات جرى بها الاستعمال"[84].

---

[79] أحمد بن علي المباركي، القول الشاذ وأثره في الفتيا، تق. عبد العزيز آل الشيخ، دار العزة للنشر والتوزيع، الرياض، 1432هـ/2010م، ط1، ص70.

[80] الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، الطبعة: (من 1404 - 1427 هـ)، الأجزاء 1 - 23: الطبعة الثانية، دار السلاسل – الكويت، الأجزاء 24 - 38: الطبعة الأولى، مطابع دار الصفوة – مصر، الأجزاء 39 - 45: الطبعة الثانية، طبع وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، مادة (شذوذ). 357/25.

[81] توفيق بن أحمد الغلبزوري، الفتوى المعاصرة بين الانضباط والاضطراب: الفتاوى الشاذة نموذجا، بحث محكّم مقدم للمؤتمر الدولي الفتوى واستشراف المستقبل، المنظم بجامعة القصيم بتاريخ 20 – 21/ 6/ 1434 هـ الموافق لـ 30/4-2013/5/01م، ص6،

[82] محمد رواس قلعه جي، وحامد صادق قنيبي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، عمَّان، الأردن، 1408هـ/1988م، ط2، ص 255.

[83] "التَضايُف: تعلُّق أحد الشيئين بالآخر، فيكون وجودُ أحدهما سببًا لوجود الآخر كالأبوّة والبنوّة" شرح الرسالة التدمرية، لمحمد بن عبد الرحمن الخميس، دار أطلس الخضراء، ط: 2004م، ص 351.

84 قطب الريسوني، بحوث في الفقه المالكي، دار ابن حزم، بيروت، 2014م، ط1، ص 141،

كما نقول: إن لفظ الشاذ شاع تداوله واستعماله بين الفقهاء، من خلال حكمهم على بعض الآراء المروية لكنهم لم يكلفوا نفوسهم عناء البحث المستفيض عنه، كأنهم يشيرون من طرف خفي إلى أن هذا المصطلح ظاهر المعنى عندهم بيّن الحدّ لا يستدعي التعرض له بشكل خاص ومفصل. كما يمكن أن نقول أيضا: إن الباحثين في العصر الحاضر لم يكتفوا في تعريف الشاذ بكلام الفقهاء في كتبهم الفقهية، وإنما استندوا إلى كتب الأصوليين ثم أضافوا تقييدات أخرى، وهذا ما سأذكره في الفرع الموالي.

الفرع الثالث: دلالة الشاذ في اصطلاح المعاصرين

نجد في هذا الباب تعاريف عدة، أبرزها ما قدمه عبد العزيز النملة، حيث يقول: "قول انفرد به قلة من المجتهدين من غير دليل معتبر"[85]. أما عند قطب الريسوني: فهو "قول انفرد به قلة من العلماء على خلاف الأصول القطعية"[86]. في حين نجد أحمد بن علي المباركي يعرفه بأنه: "التفرد بقول مخالف للسواد الأعظم من المجتهدين بلا مستند من سماع أو قياس أو حجة معتبرة"[87]. وقال بعض أهل العلم: "الانفراد عن أهل العلم برأي في الشرع، والقول بما لم يقل به أحد فيه، ينبئان عن خلل في العقل"[88].

تعقيب:

من خلال تعريفات المعاصرين للشاذ نستنتج أمورا، منها: أن كل تعاريف المعاصرين ورد فيها جذر (ف ر د) الذي هو أصل معاني الشذوذ في الوضع اللغوي.

[85] عبد العزيز النملة، الآراء الشاذة في أصول الفقه: دراسة استقرائية نقدية، دار ابن حزم، بيروت، 2009م، ط1، ص 89.

[86] قطب الريسوني، بحوث في الفقه المالكي، ص 120.

[87] أحمد المباركي، القول الشاذ وأثره في الفتيا، ص 75.

[88] بكر أبو زيد، النظائر، دار العاصمة، الرياض، 1423هـ/2002م، ط2، ص 190.

غالب الردود التي يرد بها المتأخرون على تعريف المتقدمين هي أن التعريف نوع من أنواع الشاذ وليس تعريفا للشاذ بكل أنواعه.

غالب تعاريف الشاذ يدخل فيها المرجوح والضعيف، والشاذ شيء والضعيف والمرجوح شيء آخر، كما سيأتي بيانه في المبحث الآتي.

كل التعاريف التي جاءت بعد ابن حزم ومنها تعاريف المعاصرين استفادت من تعريفه ثم ناقشته.

منهم من راعى أن الشاذ هو المخالف للأصول القطعية، ومنهم ما اعتبر الشاذ هو ما انفرد به عالم وخالف فيه باقي المجتهدين، وإن لم يصل في شذوذه إلى مخالفة الأصول القطعية.

وخلاصة الكلام من خلال التعريفات السابقة وكلام أهل اللغة أن الشاذ هو: "المخالف للجمهور"، والجمهور قد يصلون إلى حد الإجماع وقد يشكلون السواد الأعظم، فكل من خالف جماعة المسلمين وجمهورهم فهو شاذ فيما ذهب إليه وتفرد به، وإن حاول الاستناد إلى دليل، إذ يصعب بل يستحيل أن نجد جماعة المسلمين وسوادهم خالفوا الدليل وخالفوا الصواب، ولم يوافقه إلا من انفرد وشذ عنهم هنا أو هناك، لا سيما حينما يكون هذا الجمهور وصل إلى حد الإجماع، أو نقل رأيهم عبر قرون وعصور قرنا بعد قرن، وجماعة بعد جماعة.

المبحث الثاني: الفتاوى الشاذة؛ آثارونماذج

المطلب الأول: آثارو أقوال في التحذيرمن الفتاوى الشاذة

وردت أحاديث عن رسول الله ﷺ تبيّن خطر اتباع الشذوذ حيث كان، وضرر اتباع الأئمة المضلين والجهلة الفتانين، ووردت آثار أخرى عن السلف الصالح تبين خطر

الشذوذ في الفتوى والاجتهاد وآثاره السلبية على المجتمع، وقد أوردت في هذا المطلب بعضا من ذلك: منه حديث ابنِ عمرَ -رضي الله عنهما- قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا يَجْمَعُ اللَّهُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ أَبَدًا، وَيَدُ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ هَكَذَا، فاتبعوا السَوَادِ الْأَعْظَمِ، فَإِنَّهُ مَنْ شَذَّ شَذَّ فِي النَّارِ»[89]، وجاء الحديث في سنن الترمذي بهذا اللفظ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي - أَوْ قَالَ: أُمَّةَ مُحَمَّدٍ ﷺ - عَلَى ضَلَالَةٍ، وَيَدُ اللَّهِ مَعَ الجَمَاعَةِ، وَمَنْ شَذَّ شَذَّ إِلَى النَّارِ»[90]. وحديث أسامة بن شريك -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: «يد الله على الجماعة، فإذا شذ الشاذ منهم اختطفه الشيطان كما يختطف الذئب الشاة من الغنم»[91]. وكذلك حديث أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: «وَيَدُ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ، وَلَا يُبَالِي اللَّهُ شُذوذَ مَنْ شَذَّ»[92]. وما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص -رضي الله عنهما- أن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعاً يَنْتَزِعُهُ مِنْ الْعِبَادِ وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يُبْقِ عَالِماً اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤوساً جُهَّالاً فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا»[93]. كما ذكر من حديث مسعود بن سعد عن يزيد بن أبي زياد عن مجاهد عن ابن عمر-رضي الله عنهما- قال: قال رسول الله ﷺ: «أَشَدُّ مَا أَتَخَوَّف عَلى أُمَّتي ثَلاثٌ: زَلَّةُ عَالِمٍ، وَجِدَالُ مُنَافِقٍ بِالْقُرْآنِ، وَدُنْيَا تَقْطَعُ أَعْنَاقَكُمْ»[94]، وعن عبد الله بن

89 الحاكم، المستدرك على الصحيحين، تح. مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990/1411م، ط1، كتاب العلم، 201/1.

90 الترمذي، سنن الترمذي، تح. أحمد محمد شاكر-محمد فؤاد عبد الباقي-إبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1395هـ/1975م، ط2، أبواب الفتن عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في لزوم الجماعة، 466/4 حديث رقم 2167.

91 الطبراني، المعجم الكبير باب ما جاء في لزوم الجماعة والنهي عن مفارقتها، 186/1.

92 الطبراني، المعجم الأوسط، باب من اسمه عبد الوارث، 121/5

93 البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب: كيف يقبض العلم، رقم الحديث: 100، ومسلم، كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان، رقم الحديث: 2673.

94 البيهقي، شعب الإيمان، الزهد وقصر الأمل، رقم الحديث: 9829، والمعجم الأوسط، للطبراني، باب الميم، من اسمه: محمد، رقم الحديث: 6575.

مسعود -رضي الله عنه- قال: «لَيْسَ عَام إِلَّا والَّذِي بَعْده شَرّ مِنْهُ، لَا أَقُول: عَام أَمطَرُ مِنْ عَام، ولَا عَام أَخْصَب مِنْ عَام، وَلَا أَمِير خَيْرٌ مِنْ أَمِير، وَلَكِنْ ذَهَابُ علمائكم وخياركم، ثُمَّ يَحْدُث قَوْم يَقِيسُونَ الْأُمُور بِآرَائِهِمْ فَيُهْدَم الْإِسْلَام ويُثلم»[95].

ثم قال أبو هريرة -رضي الله عنه-: قال رسول الله ﷺ: «سَيَأْتِي عَلَى النَّاسِ سَنَوَاتٌ خَدَّاعَاتُ، يُصَدَّقُ فِيهَا الْكَاذِبُ، وَيُكَذَّبُ فِيهَا الصَّادِقُ، وَيُؤْتَمَنُ فِيهَا الْخَائِنُ، وَيُخَوَّنُ فِيهَا الْأَمِينُ، وَيَنْطِقُ فِيهَا الرُّوَيْبِضَةُ. قِيلَ: وَمَا الرُّوَيْبِضَةُ؟ قَالَ: الرَّجُلُ التَّافِهُ يَتكلم فِي أَمْرِ الْعَامَّةِ»[96]. وقال عمر -رضي الله عنه-: "ثلاث يهدمن الدين: زلة عالم، وجدال منافق بالقرآن، وأئمة مضلون"[97]. وقال ابن عباس-رضي الله عنهما-: "ويل للأتباع من زلة العالم"[98]. وقال سليمان التيمي: "لو أخذتَ برخصة كل عالم اجتمع فيك الشر كله"[99]. وقال الإمام أحمد: "لو أن رجلاً عمل بقول أهل الكوفة في النبيذ، وأهل المدينة في السماع، وأهل مكة في المتعة كان فاسقاً"[100]. وقال الأوزاعي: "من أخذ بنوادر العلماء خرج من الإسلام"[101]. وروى الخطيب بسنده عن إبراهيم بن أدهم، قال: "إذا حملت شاذَّ العلماء حملت شراً كثيراً"[102].

[95] ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تح. أبي الأشبال الزهيري، الناشر: دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1414هـ

[96] ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب الصبر على البلاء، رقم الحديث: 4036.

[97] ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 223/2.

[98] البيهقي، المدخل إلى السنن الكبرى، باب ما يخشى من زلة العالم في العلم أو العمل ص 445.

[99] ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، 927/2.

[100] المصدر السابق نفسه، 927/2.

[101] البيهقي، السنن الكبرى، جماع أبواب من تجوز شهادته , ومن لا تجوز من الأحرار البالغين العاقلين المسلمين، باب: ما تجوز به شهادة أهل الأهواء، رقم الحديث: 20918

[102] الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، 160/2.

وقال الإمام الذهبي رحمه الله يشكو ظاهرة فشو الشاذ في زمانه: "وأما اليوم، فقد اتسع الخَرق، وقلَّ تحصيل العلم من أفواه الرجال، وبعض النَّقَلة للمسائل قد لا يُحسِن أن يتهجى"[103].

وقال الإمام ابن حزم رحمه الله: "لا آفة على العلوم وأهلها أضرُّ من الدخلاء فيها وهم من غير أهلها، فإنهم يجهلون ويظنون أنهم يعلمون، ويفسدون ويقدرون أنهم يصلحون"[104].

وقال الحافظ ابن حجر رحمه الله: "إذا تكلم المرء في غير فنّه أتى بالعجائب"[105].

ويقول الذهبي - رحمه الله -: "من تتبع رخص المذاهب وزلات المجتهدين فقد رقَّ دينه"[106].

قال رجل للإمام أحمد: إن ابن المبارك قال كذا، فقال الإمام أحمد: "إن ابن المبارك لم ينزل من السماء"[107].

وقال الإمام القرطبي، وقد ذكر الخلاف في حكم شرب النبيذ: "فإن قيل: فقد أحل شربه إبراهيم النخعي وأبو جعفر الطحاوي وكان إمامَ أهل زمانه، وكان سفيان الثوري يشربه..." ثم قال معلقاً: "هذه زلة من عالم وقد حُذِّرْنَا من زلة العالم، ولا حجة في قول أحد مع السُّنة"[108].

---

[103] الذهبي، سير أعلام النبلاء، 377/11.

[104] ابن حزم، الأخلاق والسير، 1/ 23، دار ابن الجوزي، ط 1434هـ.

[105] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 584/3، دار المعرفة – بيروت.

[106] الذهبي، سير أعلام النبلاء، 81/8.

[107] ابن مفلح، الفروع، 381/6، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، دار المؤيد – الرياض، ط 1423هـ

[108] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 131/10، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط: 1384هـ

وقال بكر أبو زيد: "ولم يفلح مَن جعل مِن هذا الخلاف سبيلاً إلى تتبُّع رخص المذاهب، ونادرِ الخلاف، وندرةِ المخالف، والتقاط الشواذ، وتبنِّي الآراء المهجورة، والغلط على الأئمة، ونصبها للناس ديناً وشرعاً"[109].

هذه النقول التي أتيت به هنا من كلام رسول الله ﷺ ومن كلام الصحابة والتابعين فيها حديث عن الشاذ مباشرة، وفيها حديث عن السبب الذي من أجله يصير القول شاذا وهو اتباعُ خطأ وزلل العلماء، والتلفيقُ بين الأقوال، والأخذُ بالآراء المجهولة المهجورة التي لم يُعرف أصحابها ولا من نقلها عنهم، وكل هذا من الشذوذات التي لا يجوز أن يُفتَى بها ولا أن يشوَّش بها على الناس.

المطلب الثاني: نماذج من الفتاوى الشاذة

من النماذج والفتاوى الشاذة الواضحة البيّنة التي خالفت الأحكام القطعية:

- القول بمساواة المرأة والرجل في الإرث وهو منسوب لعدد من المنتسبين للبحوث في علوم الشريعة، ومن غيرهم من الحقوقيين والسياسيين، وفي مقدمتهم محمد شحرور في قراءته المعاصرة للقرآن الكريم، ويرى أن آية {للذكر مثل حظ الانثيين} (النساء:11) يجب فهمها في سياقها التاريخي والاجتماعي، ويؤكد أن حصة الذكر مساوية لحصة الأنثى في كثير من كتاباته ولقاءات التلفزية، منها ما أبرزه في البرنامج المسجل "النبأ العظيم" على قناة رتانا خليجية[110]، وكثير من تلامذته وأتباعه، وهم يتكاثرون عاما بعد عام، وممن تبنى هذا الرأي نوال السعداوي المصرية، وعبد المجيد الشرفي التونسي (الذي قال بأن الميراث ليس من العبادات، بل من المعاملات التي يجوز الاجتهاد فيها) وأمينة داوود وهي باحثة

[109] بكر أبو زيد، المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل، 107/1، دار العاصمة، ط 1417 هـ

[110] تسجيل البرنامج في: https://www.youtube.com/watch?v=NCLlsHCn9Ro

أمريكية مسلمة، والرئيس التونسي السابق الحبيب بورقيبة المتوفى سنة 2000، والرئيس التونسي السابق أيضا الباجي قائد السبسي في خطابٍ له بتاريخ 2017/8/13. بل يعد هذا أهم مطلب تنادي به الجمعيات النسوية والجمعيات الحقوقية في الدول الإسلامية، وحاولوا مرارا تغيير مدونة الأسرة لإدخال هذا التغيير ضمن الإصلاحات، ومن تلك المدونات مدونة الأسرة في المملكة المغربية سنة 2024 و2025، ولم تخرج إلى الوجود لحد كتابة هذه الأحرف منتصف شهر ذي القعدة عام 1446هـ.

وهذا فيه تعارض صريح للنصوص القطعية من القرآن والسنة، ومخالف لتاريخ الأمة الإسلامية علما وعملا من زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليوم.

- زواج المسلمة بغير المسلم، وهو زواج باطل مخالف لأصول الشريعة، وقطعياتها من الكتاب والسنة والإجماع، ولم يرد فيه قول مخالف لما عليه الجمهور، لا شاذ ولا ضعيف ولا مرجوح. جاء عن ابن جزي في القوانين الفقهية: "وإن نكاح كافرٍ مسلمةً يحرم على الإطلاق بإجماع"[111].

وقال الدكتور عبد الكريم زيدان من المعاصرين: "وتحريم زواج المسلمة بغير المسلم هو تحريمٌ ثابتٌ وقطعيٌ مهما كان دين غير المسلم، أي سواء كان من أهل الكتاب – اليهود أو النصارى – أو كان وثنياً أو مجوسياً أو لا يدين بأي دينٍ"[112]. ومع ذلك نجد من يرى خلاف ذلك كله، ويقول بجواز زواج المسلمة من غير المسلم يهودي أو نصراني، من أمثال حسن الترابي، وقد نقل عنه ذلك في لقاء له مع قناة العربية، وهو مسجل على اليوتيوب[113]، وكذلك في لقاء له مع قناة الجزيرة قال فيه: "أنه مجرد أقاويل وتخرصات

[111] ابن جزي، القوانين الفقهية، 131/1، حققه وعلق عليه ماجد الحموي، دار ابن حزم، بيروت 2013م.

[112] عبد الكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة، 6/7، مؤسسة الرسالة، ط1، سنة 1993.

113 ينظر: https://www.youtube.com/watch?v=xL86V1ZVSOc

وأوهام وتضليل ... وأن منع زواج المرأة المسلمة من غير المسلم ليس من الشرع في شيء، والإسلام لم يحرمه ولا توجد آية أو حديث يحرم زواج المسلمة من الكتابي مطلقا ... وأن الآيات التي يستدل بها على التحريم تتعلق بالمشركين وليس بأهل الكتاب، وأنه لا يوجد نص صريح يمنع هذا الزواج"[114].

ودعا الرئيس التونسي السابق الباجي قائد السبسي في خطاب له بتاريخ 2017/8/13 إلى المساواة في الإرث بين الرجل والمرأة، وإلى تزويج المرأة المسلمة بغير المسلم.

- تحريم الذهب المحلق على النساء، وقد ذهب إلى هذا القول الشيخ الألباني رحمه الله في كتابه آداب الزفاف، جاء فيه: "فأخذنا بتحريم الذهب المحلق عليهن للأحاديث المتقدمة"[115].
- جواز شرب الخمر للمرأة الحامل من قبل الشيخ الزمزمي رحمه الله في فتوى له سنة 2009م في مقابلة تلفزية له. ومن أراد كلامه فليسمعه من هذا الشريط[116]، وقد ردد كثيرا كلمة "هذه فتوى".
- إرضاع المرأة زميلها في العمل لإباحة الخلوة بينهما، أو ما تعرف بمسألة "إرضاع الكبير"، وهي فتوى أثارها الشيخ عبد المحسن العبيكان سنة 2010، في عدة مقابلات صحفية، منها: صحيفة المدينة، وصحيفة الرأي، فقد أكد فيها الشيخ جواز إرضاع الكبير في حالات الضرورة، وشدد على أن الإرضاع يتم بحلب لبن المرأة في إناء ويشرب وليس مباشرة من الثدي، وأن هذا يبيح الخلوة بين الرجل والمرأة الأجنبية في ظروف معينة[117].

114 ينظر: https://www.aljazeera.net/politics/2006/4/12/

115 ناصر الدين الألباني، آداب الزفاف في السنة المطهرة، دار السلام، الطبعة الشرعية الوحيدة 1423هـ/2002م.

116 https://www.youtube.com/watch?v=fXzMscFbGXE

117 كلام مسجل للشيخ وهو يوضح فتواه هذه: https://www.youtube.com/watch?v=HPtPKvFj4ng

- ومن ذلك نقاش بعض المحسوبين على البحث والعلم والنظر حرمة لحم الخنزير وشرب الخمر ووجوب الصيام، وأن وجوبه خاص بالأغنياء، أما الفقراء فيستحب في حقهم، ونقاشهم للحج ومناسكه، واعتراضهم على كثير من العبادات الواجبة، وهم بفعلهم هذا يسيئون إلى العلم والبحث والعلماء والدين والعقل السليم وماضي المسلمين وحاضرهم ومستقبلهم، كما يسيئون إلى البشرية جمعاء التي جاءها هذا الدين الحنيف رحمة وبردا وسلاما، فيحرفون لهم ما نزل إليهم، ويغيرون لهم فطرتهم السليمة.

ونجد هؤلاء يحاولون جر القطعيات اليقينيات إلى دائرة الظنيات، فكل شيء عندهم يبحث فيه، وكل مسألة تناقش، وأن هذا التفريق بين ما هو قطعي وظني ما هو إلا بشري، وصُنع فقهي، إلى ما هنالك من الأقوال والادعاءات التي يبثونها في أذهان الشباب ويستدرجون من خلالها النقاش الفقهي، ليصبح الفقهاء مشغولين بإثبات الثابت الذي لم ينشغل به خلاف فقهي على مرّ التاريخ وتعدد الفقهاء والمذاهب والآراء، قال ابن القيم رحمه الله: "الرأي الباطل أنواع: أحدها : الرأي المخالف للنص، وهذا مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام فساده وبطلانه، ولا تحل الفتيا به ولا القضاء، وإن وقع فيه من وقع بنوع تأويل وتقليد"[118].

وقد أتيت بهذه المسائل المخالفة لقطعيات الدين وللمعلوم من الدين بالضرورة ولغرابتها وإثارتها للجدل بين المسلمين أيام صدورها، ولو أردت الأمثلة التي لها مخالف له أدلته لأتيت بها ولكن هذا ليس قصدي، فأنا أردت الإتيان بالمسائل الموغلة في الشذوذ، ولها أخواتها وأقل منها بقليل وأخرى أقبح منها. وقد يقول قائل بأن هذه الفتاوى لم تنقل عن العلماء المبرزين في العلم والفتوى، وأنا أقول كل من صدر منه قول في الدين وسمعه

[118] ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 87/1

العوام من الناس وعملوا به فهو فتوى، لأن العامة لا يفرقون بين العالم الحقيقي والعالم المزيف، لذلك من الواجب على الدول المسلمة أن تحافظ على شروط المفتي التي اشترطها الفقهاء السابقون، ومن لم تتوفر فيه تلك يمنع عليه القول في الدين، كما يجب على عامة المسلمين ألا يأخذوا دينهم إلا عن الكافة، وهذا ما سأورده في الصفحات الآتية إن شاء الله.

المبحث الثالث: الآثار السلبية للفتاوى الشاذة على المسلمين في بلاد الغرب وكيفية مواجهتها

المطلب الأول: الآثار السلبية للفتاوى الشاذة على المسلمين في بلاد الغرب

1- **إرباك المسلمين الشباب ومن دخل الإسلام حديثا:**

فأبناء الجالية المسلمة بالدول الغربية، أو الذين دخلوا في الإسلام حديثا، أو الشباب الذين ليست لديهم معرفة بالفقه الإسلامي، قد يجدون أنفسهم في حيرة بسبب انتشار الآراء الشاذة في المساجد أو على المنابر أو في وسائل التواصل الاجتماعي، ولا يدرون ما يقدمون وما يؤخرون، ولا يفرقون بين الغث والسمين، ولا بين الجيد والرديء، بل يأخذون الكل ويسمعون للكل على أنه إسلام ودين الله، وأن الدين هو الذي يأمر بذلك، والدين منه بريء براءة الذئب من دم يوسف، فنشأت نابتة سوء لا علاقة لهم بالفقه والاجتهاد، وإنما تسلطوا عليه وتسمّوا بالباحثين في العلوم الشرعية والدراسات الإسلامية ظلما وعدوانا، فأفتوا السائلين فضلوا وأضلوا.

ومن تلك الفتاوى: القول بجواز زواج المرأة المسلمة بغير المسلم، والقول بعدم المشاركة في الانتخابات، أو عدم الترشح للمناصب بحجة أنها تؤدى إلى التنازل عن عقيدة

الولاء والبراء، أو القول الغريب الذي صدر من باحث في أمريكا يطلب فيه بتغيير صلاة الجمعة بصلاتها يوم الأحد؛ لأنه يوم عطلة يستطيع الناس صلاتها دون حرج.

ومن خلال هذه الفتاوى والآراء الضعيفة والغريبة والشاذة المجانبة للصواب، يرتاب الشباب المسلم ويحتار، وقد يتأثر فيتخذ قرارات خاطئة في حياته الدينية والنفسية والاجتماعية.

2- تشويه صورة الإسلام في بلاد الغرب:

الإسلام في العالم مراقب وتحت الأضواء، وخصوصا الغرب، فلا تجد أمرا بسيطا أو خطأ صغيرا يقع من أحدهم حتى تجد وسائل الإعلام تتحدث عنه وتضخمه، لتكيد للإسلام والمسلمين، ومن رأى ما يقدمه هؤلاء المفتون بالفتاوى الشاذة او المنشئون لها، إذ قد تكون الفتوى لم يسبق لها أن انتشرت بين الناس، أو يسبق لها أن قيلت أصلا، سيقول إنهم مع أجندة متربصة بالإسلام وتحاول هدم الإسلام، وإخلاء أوروبا من الدين الإسلامي.

ومن تلك الفتاوى الفتوى المسومة بإرضاع الكبير، وأنها من الدين، وأنه يجوز الأخذ بها في واقعنا المعاصر في بعض الأماكن، أو القول بجواز إتيان المرأة من دبرها، أو القول بجواز زواج المتعة، أو الفتوى التي نقلت عن محمد الزمزمي رحمه الله، وهي مجامعة الرجل لزوجته الميتة، فهذه الفتاوى وغيرها مما قد نجده يذيعه بعض المنتسبين للدين، وينسى أنه يُسهم في تقديم صورة سيئة عن الإسلام، مما يجعل المجتمعات الغربية تنظر إلى المسلمين على أنهم متطرفون أو غير مندمجين في مجتمعاتهم.

3- الاستغلال من قبل الجماعات المتطرفة:

كثير من الاختيارات التي اختارتها الجماعات المتطرفة مبنية على الأقوال والفتاوى الشاذة التي لا تنهض بحجة، ولم يعمل بها في تاريخ الأمة الإسلامية، لكن لما ظهر الفقه

الجديد المبني على انحرافات بعض الفتاوى الشاذة قد تُستخدم لتبرير العنف أو تتخذ مطية لارتكاب العمليات الإجرامية أو رفض الفتاوى الرسمية للدول الإسلامية، والعلماء الرسميين، وهذا جعلهم يحكمون على الناس بالجاهلية، أو على المسلمين العصاة بالكفر، كما جعل قضايا الحكم والخلافة أساسًا في البناء الفكري لهم ولأتباعهم، أو غير ذلك مما يمتازون به عن غيرهم، ولا يخفى تعمُّد تلك التيارات خلق الفتن بين المسلمين، من خلال مخالفة الفتاوى التي تصدر من الهيئات المعتبرة في كل بلد من بلاد المسلمين، وسعيهم لإفقاد جموع المسلمين الثقةَ في مؤسساتهم الدينية، وهو ما وجد الناسُ صداه في العقود الأخيرة من إثارة الفتن حول صحة وقت صلاة الفجر، ورؤية هلال شهر رمضان، ومخالفة ما درج الناس عليه في تأدية صلاة التراويح، وتفريق الناس وتشتيتهم تحت مسميات الجماعات والفرق، والسعي إلى تشكيل منهج يتسم بالشذوذ والعبثية، ويؤثر على بناء عقل ووعي المسلم، وهذا منح لتلك الجماعات المتطرفة فرصة للتأثير على الشباب المسلم ودفعهم إلى تبني أفكار خطيرة متشددة.

4- الإضرار بالاندماج الاجتماعي في بلاد الغرب:

الواجب على المسلم الحقيقي أن يندمج في المجتمع الذي يعيش فيه، ويشارك أهل تلك البلاد في أفراحهم وأحزانهم، وأن لا ينغلق على ذلك، فهذا يضر به وبإخوانه المسلمين، كما يضر بالدعوة الإسلامية؛ إذ لا دعوة دون اندماج وتعامل، وأخذ وعطاء، وبيع وشراء، وتقديم خدمات إنسانية واجتماعية، لا سيما في الدول الغربية التي فيها خليط من الجنسيات والثقافات، وتقبل كل الأطياف، وفيها قوانين يخضع لها الجميع، أما تلك الفتاوى التي تحرّم التعامل مع غير المسلمين أو تمنع المشاركة في أنشطتهم الاجتماعية فستؤدي بهم إلى العزلة، وهذا يزيد من التوترات بينهم وبين المجتمعات التي يعيشون فيها، ومن تلك الفتاوى الشاذة التي تخالف ما عليه جماعة وجمهور المسلمين

عدم السلام عليهم، أو القول بعدم معاشرتهم ومساكنتهم، وعدم التداوي على أيديهم، وعدم الهجرة إلى بلادهم وإن تعرض الإنسان إلى ظلم وقهر في بلده، ولم يجد من يأويه إلا تلك البلاد، فهذه كلها فتاوى شاذة مخالفة لمقاصد الشريعة وقواعدها وأصولها ونصوصها.

5- التسبب في النزاعات داخل الجالية المسلمة في بلاد الغرب

حينما يغنّي كل واحد من المسلمين على ليلاه، لا نجد ما يوحدهم في القول والفعل، بل ينفرد كل منهم برأي، ويختار من الأقوال ما يناسبه أو يناسب من يستمع إليهم، ويتجه نحو الأقوال الشاذة التي فرّقت المسلمين ولا زالت تفرقهم إلى اليوم، لا سيما في الأمور المصيرية التي تتعلق بأصول الشريعة وقواعد الإسلام، وينشأ عنها تعصب ممقوت، ونزاعات ومشادات مبنية عن جهل وغرابة في القول والفهم، وهذا مخالف لمقاصد الشريعة وغاياتها المبنية على الوحدة وجمع الكلمة ولمّ الشمل، وكم رأينا من انقسامات داخل المساجد والمراكز الإسلامية الأوروبية بسبب هذه الفتاوى الغريبة الصادرة عن غير أهلها، مثل عدم الاحتكام إلى مواقيت الصلاة المبنية على علم التوقيت، أو من يتولى الإمامة بالمسلمين، أو عدم قراءة القرآن جماعة لأنه بدعة عند من يريد قراءته في المسجد في وقت معين، أو القبض والسدل أو القراءة القرآنية التي سيقرأ بها إمام المسجد، وغير ذلك من الفتاوى المتضاربة التي ينشأ عنها خلاف بين أفراد الجالية المسلمة.

المطلب الثاني: كيفية مواجهة الفتاوى الشاذة داخل بلاد الغرب

1- الرجوع إلى العلماء والمؤسسات الموثوقة:

الرجوع إلى العلماء الربانيين المتخصصين في العلم الشرعي، والمؤسسات العلمية الموثوقة واجب شرعا وعقلا، أما عقلا فلمنافاة الرجوع لغير الاختصاص للتعقّل

والتبصر، فالعقل الحكيم يأمر صاحبه بالاسترشاد بأهل الاختصاص من كل فن، في الشرعيات والوضعيات، أما شرعا فحدّث ولا حرج، فكل النصوص الشرعية ومقاصدها تأمر بسؤال أهل العلم واحترامهم والاقتداء بهم وعدم تجاوز كلامهم، قال الله تعالى: {فَسْـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ} (سورة النحل: 43).

والمسلم يحرص على دينه أكثر مما يحرص على دنياه، لذلك يتأكد من مصدر الفتوى، ومَن صاحبها، هل هو عالم متخصص لديه معرفة راسخة في الشريعة وفهم الواقع، أم مجرد ناقل للفتوى دون فهم أو دراية؟ أم نقلت من رجل مجهول الهوية لا ندري من هو ومن أي بيضة خرج؟ قال تعالى: {يأيها ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ} (سورة الحجرات:6).

ومن تلك المجامع الفقهية المعترف بها التي ينضوي تحتها علماء أجلاء أكفاء، المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ومجمع الفقه الإسلامي الدولي، والمجلس العلمي الأعلى للمملكة المغربية، ودور الإفتاء بالدول الإسلامية. كما يجب الرجوع إلى الفتاوى الصحيحة التي تستند إلى القرآن الكريم، والسنة النبوية، وإجماع العلماء، وتحترم الضوابط العلمية والقواعد الفقهية، فأهم شيء يجب الرجوع إليه والحفاظ عليه هو القدوات والقواعد المسندات، بينما الفتاوى الشاذة غالبًا ما تعتمد على تأويلات ضعيفة أو اجتهادات فردية غير معتبرة.

من جهة أخرى، يجب استشارة أهل الخبرة في القضايا الجديدة، والمسائل المعاصرة التي تحتاج إلى رأي فقهي حصيف يأخذ في الاعتبار الأبعاد القانونية والاجتماعية في الغرب، مثل الصلاة في وقتها، والتعامل مع البنوك، والزواج، والعمل في بيئات غير إسلامية. كما يجب التعاون بين العلماء والخبراء والمتخصصين في مختلف المجالات لضمان فتاوى متكاملة تراعي جميع الجوانب.

2- معرفة القواعد الأصولية والفقهية والإفتائية:

فمعرفة القواعد واحترامها والاحتكام إليها شرط أساس في الشريعة الإسلامية، والأخذ بالراجح والمشهور واتباع السواد الأعظم من علماء المسلمين أمر مطلوب في الدين، ومن تلك القواعد الجليلة التي يمكن الاحتكام إليها في ديار الغرب قاعدة "تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان"، وقاعدة "رفع الحرج"، والقواعد المتعلقة بالضرورات، فالإسلام يقوم على الامتثال للأحكام الشرعية، والفتاوى ينبغي أن تراعي الضرورات والمصالح العامة، خاصة في سياق مسلمي الغرب، حيث إن بعض الأحكام قد تختلف حسب الواقع الذي يعيش فيه المسلمون.

3- تجنب الفتاوى المنتشرة في وسائل التواصل:

كثير من الفتاوى الشاذة تنتشر عبر الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي دون سند علمي، لذلك وجب على المسلم الحريص على أمر دينه الابتعاد عن تلك الفتاوى التي لا يعرف صاحبها، ولا تعرف صفاته، وأن يحتاط لتدينه، ولا يأخذه عن أي كان، وليعمل بقاعدة العلماء عند رواية الحديث "انظروا عمن تأخذون دينكم"، فالاحتياط للدين مطلوب في الزواج والجوار والسفر والمشيخة، فالله أمرنا أن نختار لنطفنا ذات الدين، لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فاظفر بذات الدين تربت يداك"[119]، وأن نختار لبناتنا صاحب الدين لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا أتاكم من ترضون دينه وخلقه فزوّجوه"[120]، وأن نأخذ العلم عن صاحب دين لقول ابن سيرين: "لم يكونوا

[119] البخاري، صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب الأكفاء في الدين، رقم الحديث: 5090.

[120] الطبراني، المعجم الأوسط، باب الألف، من اسمه أحمد، رقم الحديث: 446.

يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سمّوا لنا رجالكم"[121]. فكيف نستسهل أمر الفتوى التي تتعلق بالحلال والحرام؟

لا بد أن يتأكد المسلم من تلك الفتاوى التي يسمعها أو يقرأها عبر هذه الوسائل والمنصات الكثيرة التي لا تعد، وأن يعلم أنها صادرة عن جهة رسمية أو علماء معروفين موثوقين، لا يتبعون شذوذات السابقين ولا يختارون الغرائب من الأقوال، وأن لا تكون تلك الفتوى مجرد رأي شخصي لا يستند إلى دليل شرعي صحيح.

4- نشر الوعي الشرعي بين المسلمين في بلاد الغرب:

الوعي مقدم على الدراسة النظامية والعلم المدرسي، فقد يكون الشباب من النجباء في دراستهم، لكن في أمر الفتوى يتبعون من هب ودب ويستمعون لكل من تحدث بلسان الشرع دون التحري، لذلك وجب على العلماء والمخلصين والدعاة والباحثين المتخصصين في الدراسات الشرعية أن ينشروا الوعي الديني، والثقافة الإسلامية بين صفوف الشباب المسلم في الديار الأوروبية، حتى لا يقعوا لقمة سهلة في يد كل متآمر أو حاقد أو مدّع، ويكون نشر الوعي الإسلامي بتنظيم محاضرات وندوات توعوية عن المنهجية الصحيحة في طلب الفتوى، وكيفية استقبالها وعمن تؤخذ، ومن هي المراكز الإسلامية التي يسألها عن شؤون دينه، وتشجيع المسلمين على طرح الأسئلة والاستفسارات على العلماء الربانيين الموثوقين بدلاً من الاعتماد على مصادر غير علمية.

5- التوازن بين التشدد والتيسير:

الفتوى تقوم على التوازن دون إفراط أو تفريط، فالتيسير لا يقصد لذاته، والتشديد كذلك لا يقصد لذاته، بل يتبع الدليل، والمجتهد يفتي بما أداه إليه اجتهاده، وما تحصّل

[121] القاضي عياض، إكمال المعلِم بفوَائد مسلم، تح. الدكتور يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع مصر، ط 1419 هـ.

عنده من أدلة شرعية، ويبتعد عن الآراء المتشددة أو المتساهلة بشكل مفرط، فلا يعرف بتشدده ولا بتيسيره، كما كان الحال مع العلماء السابقين رحمهم الله، مع حرص المفتي على البحث عن الحلول الشرعية التي تحقق التوازن بين الالتزام الديني والواقع المعاصر، والاعتماد في ذلك على نشر الفكر المعتدل الذي يتوافق مع تعاليم الإسلام وروح التسامح، فالإسلام دين الوسطية والاعتدال، ويمكن تحقيق التوازن في الفتاوى من خلال: اتباع المنهج المقاصدي وليس فقط الاستناد إلى ظاهر النصوص، الاجتهاد الجماعي عبر المجامع الفقهية التي تدرس القضايا من مختلف الزوايا، مراعاة فقه الواقع بإصدار الفتاوى بناءً على الظروف الفعلية التي يعيشها المسلمون في الغرب.

خاتمة

إن أهم الاستنتاجات التي خلصت إليها في هذا البحث أن الفتاوى الشاذة هي المخالفة للجمهور أو الإجماع أو المشهور من فتاوى العلماء السابقين، كما أن هناك شذوذات حديثة العهد لم يسبق لها تاريخ في التراث الإسلامي، وهناك شذوذ له أصل من الصحابة أو التابعين أو الفقهاء المجتهدين، وخطورة الفتاوى الشاذة على تدين المسلم وعبادته وأخلاقه وسلوكه عموما والمسلم في بلاد الغرب خصوصا، وأن تعاطي الفتاوى الشاذة والعمل بها، والإكثار منها مما يعتبر لمزا وعيبا في تدين المفتي أو المستفتي وعلمه، لذلك فإن التعامل مع مثل هذه الفتاوى الشاذة يتطلب التحقق من مصادرها، والرجوع إلى ذوي الاختصاص من العلماء الربانيين المعتبرين، وأن بعض الفتاوى الشاذة تخالف قطعيات الدين وإجماع المسلمين من القرن الأول إلى اليوم، وهذا أخطر وأصعب وأشد، وهناك إجماعات أخرى أقل منها خطورة وشذوذا، والأمثلة المختارة في هذا المقال إنما أخطرها وأكثرها سوءا وقبحا، بحيث قصدت تلك التي لها علاقة مباشرة بحياتهم

ومعاشهم في تلك البلاد، وهذا المقال ما هو إلا مقدمة لبحوث ستأتي متممة للنتائج المتوصل إليها.

ومما أوصي به في هذا المقام: أنه يجب على أهل العلم تعزيز الفكر الوسطي الذي لا إفراط فيه ولا تفريط، مع نشر الوعي في أوساط المسلمين في الغرب لتجنب الوقوع في تلك الفتاوى التي تضر بصورة الإسلام والمسلمين، أو تسهم في عزلتهم داخل مجتمعاتهم وأوطانهم التي يعيشون فيها، والحرص على الأخذ بالفتاوى الصادرة عن الجماعة وطرح ما سواها ما أمكن، فهذا يقلل انتشار الفتاوى الشاذة بين المسلمين، واستبعاد الفتاوى المجهولة الهوية والمجهولة الأصل، فليس كل عالم مفتيا، وليس كل مفتى يتبع في فتواه، والأخذ بفتاوى السابقين من العلماء الربانيين الذين يجمعون بين العالِمية والربانية، جمعوا بين العلم والسلوك، الفتوى بالمشهور من الفقه والاجتهاد ولا نخالفه إلا بدليل أو قول جماعة من علماء المسلمين.

المصادروالمراجع

- ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط 1، سنة 1423 هـ.
- ابن جزي، القوانين الفقهية، تح. ماجد الحموي، دار ابن حزم، بيروت 2013م.
- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، دار المعرفة – بيروت، د.ت.
- ابن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، الفتاوى الفقهية الكبرى، المكتبة الإسلامية.
- ابن حزم، الأخلاق والسير، دار ابن الجوزي، ط 1434هـ.
- ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر-بيروت ط:2، 1992م.
- ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تح. أبي الأشبال الزهيري، منشورات دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1414هـ.
- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح. عبد السلام هارون، دار الجيل – بيروت، د.ت.

- ابن فرحون، كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب، تح. حمزة أبو فارس، وعبد السلام الشريف، ط:1، 1990م.
- ابن مفلح، الفروع، تح. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، دار المؤيد – الرياض، ط 1423هـ.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر - بيروت، ط3، 1414هـ.
- أبو عبد الله محمد بن قاسم القادري الحسني الفاسي، رفع العتاب والملام عمن قال "العمل بالضعيف اختيارًا حرام"، تح. محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1985م.
- أحمد المباركي، القول الشاذ وأثره في الفتيا، دار العزة للنشر والتوزيع . المملكة العربية السعودية، ط1، 2010م.
- البخاري، صحيح البخاري، تح. محمد زهير بن ناصر الناصر، منشورات دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
- بكر أبو زيد، المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل، دار العاصمة، ط1، 1417 هـ.
- بكر أبو زيد، النظائر، دار العاصمة ط1، 1423هـ.
- توفيق بن أحمد الغلبزوري، الفتوى المعاصرة بين الانضباط والاضطراب الفتاوى الشاذة نموذجا، بحث محكّم مقدم للمؤتمر الدولي الفتوى واستشراف المستقبل، المنظم بجامعة القصيم بتاريخ 20 – 21/ 6/ 1434 هـ.
- الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط 2، 1992م.
- الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تح. محمود الطحان، مكتبة المعارف – الرياض، د.ت.
- الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تح. مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د.ت.
- الذهبي، سير أعلام النبلاء، دار الحديث- القاهرة، ط: 1427هـ-2006م.

- الشاطبي، الموافقات، تح. أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، سنة 1417هـ.
- شرح الرسالة التدمرية، لمحمد بن عبد الرحمن الخميس، دار أطلس الخضراء، ط: 2004م.
- شهاب الدين القرافي، الذخيرة، تح. محمد حجي، سعيد أعراب، محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط 1، 1994 م.
- عبد الحكيم أبي زبان، الفتوى الشرعية أهميتها وضوابطها وآثارها، دار ومكتبة ابن حمودة - ليبيا، ط1، 2010م.
- عبد العزيز النملة، الآراء الشاذة في أصول الفقه دراسة استقرائية نقدية، دار ابن حزم، ط 2009م.
- عبد الكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة، مؤسسة الرسالة، ط1، سنة 1993.
- القاضي عياض، إكمال المعلِم بفوَائد مسلم، تح. الدكتور يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع مصر، ط 1419 هـ
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح. أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط: 1384هـ.
- قطب الريسوني، بحوث في الفقه المالكي، دار ابن حزم سنة 2014م.
- اللقاني المالكي، منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى، تح. عبد الله الهلالي، ط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، د.ت.
- مسلم، صحيح مسلم، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، د.ت.
- ناصر الدين الألباني، آداب الزفاف في السنة المطهرة، دار السلام، الطبعة الشرعية الوحيدة 1423هـ/2002م.
- النووي، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، تح. بسام الجابي، دار الفكر – دمشق، ط:1، 1408هـ.

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 5, January - June 2026

مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

Institutional Work of Muslim Minorities between Religious Obligation and Social Necessity

Ashraf LAAROUSI PhD(c)
* Abdelmalek Essaadi University
Tetouan - Morocco
Ashraf.laarousi@gmail.com

Date received: Feb 25, 2026
Date revised: March 20, 2026
Date accepted: April 11, 2026
DOI: 10.5281/zenodo.21077226

ABSTRACT

This article examines the reality of Muslim minorities and their religious and social needs, emphasizing that the jurisprudence of minorities is a necessary response to differing environments and capacities, all within the framework of the Sharia's tolerance and flexibility without departing from its definitive principles. The article begins by clarifying the concept of a minority and distinguishing it from that of a community, then explores the social components that shape the structure of Muslim minorities and their impact on the formation of their awareness and identity.

The article highlights the importance of institutional work as a central tool for organizing the efforts of minorities, coordinating their interests, and fostering cooperation among them in a way that preserves their religious independence and supports their ability to achieve positive integration within majority societies. It also shows that Islamic institutions provide a practical and collective framework that strengthens Islamic identity, safeguards values, offers essential services, and guides individuals toward shared religious and social interests.

The article concludes that institutional work is not merely an organizational need, but a religious obligation and a civilizational necessity that ensures Muslim minorities the capacity for resilience, effectiveness, and the preservation of identity within multicultural environments.

KEYWORDS

Muslim Minorities; Minority Jurisprudence; Community (Diaspora); Institutional Work; Positive Integration.

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 5, January - June 2026
مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

العمل المؤسساتي للأقليات المسلمة بين الواجب الشرعي والحاجة الاجتماعية

الأستاذ أشرف لعروصي

* جامعة عبد المالك السعدي، تطوان - المغرب

Ashraf.laarousi@gmail.com

الملخص

يتناول هذا المقال واقع الأقليات المسلمة واحتياجاتها الدينية والاجتماعية، مؤكدا أن فقه الأقليات ضرورة يفرضها اختلاف البيئات والقدرات، ضمن إطار سماحة الشريعة ومرونتها دون الخروج عن أصولها القطعية. وينطلق المقال من بيان مفهوم الأقلية وبيان الفروق بينها وبين الجالية، ثم يستعرض المكوّنات الاجتماعية التي تشكل بنية الأقلية المسلمة وتأثير هذه المكوّنات في تشكيل وعيها وهويتها.

ويركز المقال على أهمية العمل المؤسسي بوصفه أداة مركزية لتنظيم جهود الأقليات، وتنسيق مصالحها، وتحقيق التعاون فيما بينها، بما يحفظ استقلالها الديني وقدرتها على الاندماج الإيجابي في مجتمع الغالبية. كما يبيّن أن المؤسسات الإسلامية تمثل إطارا عمليا وجماعيا يعزز الهوية الإسلامية، ويُسهم في حماية القيم، وتوفير الخدمات، وتوجيه الأفراد نحو مصلحة دينية واجتماعية مشتركة.

ويخلص المقال إلى أن العمل المؤسسي ليس مجرد احتياج تنظيمي، بل هو واجب شرعي وضرورة حضارية تضمن للأقليات المسلمة القدرة على الثبات والفاعلية وحفظ الهوية في بيئات متعددة الثقافات.

الكلمات المفتاحية

الأقليات المسلمة؛ فقه الأقليات؛ الجالية؛ العمل المؤسساتي؛ الاندماج الإيجابي.

مقدمة[1]

ممّا يَتحتمُ تكييفُه، وَيتأكَّدُ تحريره، مراعاةُ المصلحة الدّينيةِ، لِفِئةِ الأَقلياتِ المسلمةِ، نظَرًا لواقعهم الحالي، وما يصاحبه من صور التضييق التي قد تحول بينهم وبين ممارسة شعائرهم، فالدين الحنيف ويُسره صالح لكل زمان ومكان، وقد يكون ما وجب في حق شخص غير ما وجب في حق غيره؛ مثل القيام في الصلاة، الذي هو ركنٌ للقادرِ عليه، ويسقط عن العاجز عنه، فكذلك الفقه في هذه الأقليات المسلمة. إذ تكيف الأحكام بما تقتضيه المصلحة الدينية والاجتماعية والشخصية وغيرها، المنبثقة من مبدأ اليسر، وليس في ذلك خروج عن الثوابت القطعية، أو مساس بالأصول المقدسة، والمقاصد الشرعية الثابتة.

هذا التكييف هو امتداد لما كان عليه الرعيل الأول في العهد المكي، في حال ضعفهم، وكان من شأنهم أنهم كانوا يجتمعون في دار الأرقم بن أبي الأرقم لإقامة شعائرهم وتثبيت إيمانهم، إلى أن منّ الله عليهم بالأنصار؛ فآووهم ونصروهم، ومن ثم جرت الأحكام بما ينسجم مع واقعهم الجديد.

[1] **To cite this article:**

LAAROUSI, Ashraf. "Institutional Work of Muslim Minorities between Religious Obligation and Social Necessity." *Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies*, vol. 3, no. 5, Ijtihad Center for Studies and Training, June 2026, pp. 155-190.

لعروصي، أشرف. "العمل المؤسساتي للأقليات المسلمة بين الواجب الشرعي والحاجة الاجتماعية ". *مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية*، مج. 3، ع. 5، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، يونيو 2026، صص. 155–190.

© This research is published under the (CC BY-NC 4.0) license, which permits anyone to download, read, and use it for free, provided that the original author is credited, any modifications are indicated, and it is not used for commercial purposes.

وقد راعى علماء الأمة هذا الاعتبار، فرأوا أن الفقه يقتضي أن تكون الفتوى متلائمة لأوضاع من يقيمون في تلك الأقطار ويتعايشون مع أهلها. وفي هذا المقال أذكر ما يناسب هذه الفئة من الفقه الناشئ عن سماحة الدين، ويسره، والعمل المؤسساتي المقتضي لتكاتفهم، واجتماعهم في ميدان واحد تتحقق فيه مصالحهم الدينية، والدنيوية؛ لأن قوة الفرد تكمن بالتلاحم، والتوجيه الرشيد نحو الغاية المنشودة، فالمؤمن مرآة أخيه.

وبما أن العمل المؤسساتي قد تعرضه بعض العقبات فإن المراكز الإسلامية هي الحل الأمثل للأقليات المسلمة، حيث تكفل لكل فرد ما له وما عليه، ويكون داعي العمل فيها النزعة الإنسانية المنبثقة من روح الإيمان، فلا يعترض المحكوم له ولا المحكوم عليه، لأنهم مؤمنون بإن ذلك حكم الله سبحانه.

وتنبع الإشكالية الرئيسة لهذا المقال من الحاجة إلى مواءمة الفقه الإسلامي مع ظروف الأقليات المسلمة في بيئات غير مسلمة، بحيث يُراعى واقعهم الاجتماعي والديني، ويُسهم في صيانة هويتهم وقيمهم، ومن هنا يبرز السؤال الأساس حول كيفية إسهام العمل المؤسساتي في تحقيق هدف اندماج الأقليات المسلمة في المجتمعات الأوروبية دونما انصهار وانسلاخ عن هويتها الإسلامية، ولا تقوقع يعزلها عن المجتمع الجديد.

وتتفرع عن هذا السؤال الرئيس أسئلة أخرى، هي: ما هي المكونات الاجتماعية للأقلية المسلمة؟ وكيف نشأت؟ وما خصائصها؟ وما التحديات التي تواجه اندماجها في المجتمع الجديد؟ ثم ما مفهوم العمل المؤسساتي وخصائصه وعوائقه؟ وما دوره في تجاوز تحديات الأقلية المسلمة؟

يهدف هذا المقال إلى توضيح المفاهيم الأساسية المرتبطة بالأقليات المسلمة، وتحليل بنيتها الاجتماعية وما يميز واقعها المعاصر، إضافةً إلى إبراز أهمية العمل المؤسسي ودوره

الشرعي والاجتماعي في دعم هذه الأقليات وتمكينها من الحفاظ على هويتها والاضطلاع بدورها في المجتمعات التي تعيش فيها.

ويعتمد هذا المقال على المنهج الوصفي التحليلي، القائم على تحليل البنية الاجتماعية للأقليات المسلمة، ودور العمل المؤسساتي في تعزيز الهوية الإسلامية والتلاحم المجتمعي.

وقد انتظم المقال في مقدمة، وثلاثة مباحث، خصص الأول منها للتعريف بمفهومي الأقلية والجالية والفرق بينهما، والمبحث الثاني لإبراز المكونات الاجتماعية للأقلية المسلمة، ثم خصص المبحث الثالث لمفهوم العمل المؤسساتي للأقليات المسلمة ودوره بين الواجب الشرعي والحاجة الاجتماعية.

ولا يمكن سبرُ غور هذه القضايا أوِ استقصاء متفرقاتها، فحسبنا تناول شذرات منها، ترسم معالمها في ذهن القارئ، وتهدهد الظمآن برشفات منها، تعيد إلى نفسه الحياة، وتجدد لوجهه النضرة التي أذهبتها غصة الحياة، ومرارة العيش.

المبحث الأول: الأقلية والجالية، المفهوم والفروق

يعتبر مصطلح الأقليات من المصطلحات والمفاهيم الغربية المستوردة إلى واقعنا الثقافي والاجتماعي منذ احتكاك الحضارتين الإسلامية والغربية في العصر الحديث. لذلك فهو مصطلح محمَّل بمعاني الضلال والعنصرية-الاثنية والعرقية Racialism التي ارتبط بها في الثقافة الغربية[2].

[2] "Any small group in society that is different from the rest because of their race, religion, or political beliefs, or a person who belongs to such a group." See: minority, Cambridge Dictionary, Cambridge University Press, https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/minority, accessed on December 9, 2025.

فالأقلية -الاثنية- بهذا المفهوم الغربي، ليست مجرد أقلية عددية، ولا أقلية سياسية، وإنما هي أقلية لها هوية ثقافية مختلفة عن الهوية الثقافية لأغلبية المجتمع الذي تعيش فيه، وغالبا ما تتطور هذه الهوية الثقافية في اتجاه مميز أو مختلف عن الهوية الغالبة على أغلبية المجتمع.

وعلى العكس من ذلك فإنه في تراثنا الاسلامي الديني منه والحضاري والتاريخي، وكذلك اللُّغوي، يقصد بـ"الأقلية" الأقلية العددية فحسب، والتي تأتي في مقابل الأكثرية العددية، دونما أي مفاضلة أو تمييز بسبب هذه الكثرة أو القلة في الأعداد، بل إن الخطاب القرآني يربط الكثرة بقلة العلم وبقلة الإيمان، قال الله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (سورة هود:17)، وقال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سورة الأعراف:187)، إلى غير ذلك من الآيات، فلم تكن الكثرة مزيةً دائما، وعلى العكس من ذلك فقد ارتبط مصطلح القلَّة والأقلية غالبا في التعبير القرآني بالصفات الإيجابية؛ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ (سورة سبأ:13)، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ (سورة ص:24).

فالأكثرية والأقلية مصطلحان يستخدمان بمعنى الكثرة والقلة العددية فقط، والعبرة بالمعايير التي تجتمع عليها وتؤمن بها وتنتمي إليها الأكثريات والأقليات؛ فالمدح والذم، والإيجاب والسلب، إنما هي للمعايير والمكونات والهويات والمواقف، أي للكيف لا الكم[3].

[3] محمد عمارة، الإسلام والأقليات الماضي والحاضر والمستقبل، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 1423هـ/2003م، ط1، ص7- 9، بتصرف.

أولا: مفهوم الأقلية

الأقلية لغة: خلاف الأكثرية، والقل: خلاف الكثر، وفي حديث أنس رضي الله عنه: أن نفرًا سألوه عن عبادة النبي ﷺ، «فَلَمَّا أُخْبِرُوا كَأَنَّهُمْ تَقَالُّوهَا»[4] أي: استقلوها وهو تفاعل من القلة[5].

الأقلية اصطلاحا: عرّف المعاصرون الأقلية بتعاريف منها:

أن الأقلية: مصطلح سياسي جرى في العرف الدولي، يقصد به مجموعة أو فئات من رعايا دولة من الدول تنتمي من حيث العرف، أو اللُّغة، أو الدين إلى ما لا تنتمي إليه الأغلبية[6].

وعرفها آخرون بأنها: مجموعة من سكان قُطر، أو إقليم، أو دولة ما تخالف الأغلبية في الانتماء العرقي أو اللُّغوي أو الديني[7]. وهذه الأخيرة هي التي تُثار حولها أغلب المشكلات.

إذن فإن مصطلح الأقلية حديث لا وجود له ضمن معجم المصطلحات الإسلامية، ولا في كتب الفقهاء المذهبية أو المقارنة، لأن الدولة الإسلامية في كل مراحلها لم تكن

---

[4] أخرجه البخاري في صحيحه، تح. محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، 2002م/1422هـ، ط1، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح 2/7 حديث رقم 5063، ومسلم، في صحيحه، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي-بيروت، د ط، كتاب النكاح 2\1020 حديث رقم 5-1401، ولم يذكر مسلم «كَأَنَّهُمْ تَقَالُّوهَا».

[5] ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار الصادر، بيروت، 1994م/1414هـ، ط3، 563/11، وإبراهيم مصطفى-أحمد الزيات-حامد عبد القادر-ومحمد النجار، المعجم الوسيط، تح. مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، د ط، (2/ 756).

[6] طه جابر العلواني، في مقال له بعنوان: مدخل إلى فقه الأقليات (نظرات تأسيسية)، مجلة إسلامية المعرفة، معهد الفكر الإسلامي المعاصر، الأردن، م 5، ع 19، (31/ 12/1999م)، ص 9.

[7] عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، تح وتر. مجموعة من المؤلفين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والترجمة، بيروت، 1985م، ط2، 244/1.

تتعامل مع غير المسلمين كأقلية (وإنما كأهل ذمة ومستأمنين ومعاهدين)، وإذا كانت الأمة لم تعرف وجود مسلمين خارج دار الإسلام بالمفهوم العصري، فإن السنة النبوية المطهرة فيها ما يدل على هذا المفهوم في العهد الإسلامي الأول زمن النبوة، ويستخلص هذا من حديث أبي ثعلبة الخشني رضي الله عنه بألفاظه المختلفة، فهو عند الشيخين بلفظ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، إِنَّا بِأَرْضِ قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الكِتَابِ، أَفَنَأْكُلُ فِي آنِيَتِهِمْ؟ وَبِأَرْضِ صَيْدٍ، أَصِيدُ بِقَوْسِي، وَبِكَلْبِي الَّذِي لَيْسَ بِمُعَلَّمٍ وَبِكَلْبِي المُعَلَّمِ، فَمَا يَصْلُحُ لِي؟ قَالَ: «أَمَّا مَا ذَكَرْتَ مِنْ أَهْلِ الكِتَابِ، فَإِنْ وَجَدْتُمْ غَيْرَهَا فَلاَ تَأْكُلُوا فِيهَا، وَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَاغْسِلُوهَا وَكُلُوا فِيهَا، وَمَا صِدْتَ بِقَوْسِكَ فَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ فَكُلْ، وَمَا صِدْتَ بِكَلْبِكَ المُعَلَّمِ، فَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ فَكُلْ، وَمَا صِدْتَ بِكَلْبِكَ غَيْرِ مُعَلَّمٍ فَأَدْرَكْتَ ذَكَاتَهُ فَكُلْ»[8].

وعند الترمذي بلفظ: «...إِنَّا أَهْلُ سَفَرٍ...»[9]، وأبي داود بلفظ: «إِنَّا نُجَاوِرُ أَهْلَ الْكِتَابِ...»[10]، والحاكم بلفظ: «إِنَّا بِأَرْضِ أَرْضِ أَهْلِ الْكِتَابِ...»[11]. هذا الحديث بألفاظه السابقة يدل دلالة قطعية على هذا المعنى - وجود أقلية مسلمة خارج دار الإسلام تعيش مع أهل الكتاب - في العهد الأول للإسلام، وأن تلك البلاد التي كانت توجد فيها تلك الأقلية المسلمة كانت تحت حكم الروم.

[8] صحيح البخاري، كتاب الذبائح والصيد، باب صيد القوس 86/7 حديث رقم 5478، وصحيح مسلم، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان 1532/3 حديث رقم 8-1330، واللفظ للبخاري.

[9] محمد بن عيسى بن سورة، سنن الترمذي، تح. أحمد محمد شاكر (جـ 1، 2)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ 3)، وإبراهيم عطوة عوض (جـ 4 ، 5)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1395هـ/1975م، ط2، أبواب الصيد عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء ما يؤكل من صيد الكلب وما لا يؤكل 64/4 حديث رقم 1464.

[10] سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث، تح. محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية-صيدا، بيروت، د ط، كتاب الأطعمة، باب الأكل في آنية أهل الكتاب 363/3 حديث رقم 3839.

[11] الحاكم، المستدرك على الصحيحين، تح. مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ/1990م، ط1، كتاب الطهارة 241/1 حديث رقم 503.

ثانيا: مفهوم الجالية

الجالية لغة: جلا: جلا القوم عن أوطانهم يجلون وأجلوا إذا خرجوا من بلد إلى بلد.

وفي بعض روايات حديث الحوض: «يَرِدُ عَلَيَّ يَوْمَ القِيَامَةِ رَهْطٌ مِنْ أَصْحَابِي، فَيُجلّونَ عَنِ الحَوْضِ...»[12]، هكذا روي في بعض الطرق أي: ينفون ويطردون، والرواية بالحاء المهملة والهمز.

ويقال: استعمل فلان على الجالية والجالة، والجلاء، ممدود: مصدر جلا عن وطنه، ويقال: أجلاهم السلطان فأجلوا أي: أخرجهم فخرجوا، والجلاء: الخروج عن البلد[13].

الجالية اصطلاحا

التعريف الذي ينطبق على الجالية في اصطلاحنا الحالي أنها: جماعة من الناس من موطن واحد تعيش في وطن جديد غير وطنهم الأصلي[14]، كالجاليات المغربية في أوروبا.

ثالثا: الفرق بين الأقلية والجالية

يظهر من خلال التعريف اللُّغوي أن أغلب اللُّغويين عرفوا مصطلح الجالية من الناحية الفقهية أو الشرعية.

ويظهر أيضا أن بين المصطلحين عموما وخصوصا، حيث يمكن أن تضم الأقلية مجموعة من الجاليات يربطهم العرق أو الدين أو الجنس، وتختلف جنسياتهم، في حين أن الجالية قد تضم أقليات دينية أو عرقية وتجمعهم جنسية واحدة كالجالية المغربية

[12] أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الرقاق، باب في الحوض 8\120 حديث رقم 6586 معلقا، وهو عند الشيخين بألفاظ مختلفة.

[13] لسان العرب 149/14.

[14] أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، 1429هـ/2008م، ط1، 1/ 388.

في أوروبا؛ ففيهم المسلمون واليهود. وفي واقع الأمر لا يوجد أيَّ فرق بين الأقليات أو الجاليات المسلمة في الأحكام الفقهية خاصة وأن اسم الأقليات يطلق من الناحية الواقعية على الجاليات، والعكس بالعكس.

فالمسلمون مثلا في فرنسا أقلية وهم في الوقت نفسه جالية، فأكثرهم كانت له جنسية أخرى وحصل على الجنسية الفرنسية بسبب الإقامة، وهم يعتقدون عقيدة مخالفة لعقيدة الشعب الفرنسي فهم كالجالية الأجنبية وهم أيضا أقلية، إلا أن هذا الأمر لا يعني الموافقة على اعتبار المسلمين في البلاد غير الإسلامية وكأنهم جاليات أجنبية؛ فهم مواطنون يحق لهم أن يستفيدوا من كلّ حقوق المواطنة، كما يتحملون واجباتها مع المحافظة على حرياتهم الشخصية فيما يعتقدون، ووضعيتهم في فرنسا وغيرها كمواطنين يقدمون للمجتمعات التي يعيشون فيها نفس واجبات المواطنة التي يقدمها أهلها الأصليون، يجعل مصطلح "الأقلية المسلمة" نفسه متجاوزا ومندوبا عنه بمصطلحات أخرى من قبيل "الشريحة المسلمة" و"المجتمع المسلم في أوروبا" و"المسلمون الأوروبيون.

المبحث الثاني: المكونات الاجتماعية للأقلية المسلمة

لا شك أن المهاجرين من شتى أنحاء العالم يحملون معهم ثقافة بلدانهم الأصلية وتقاليدها، والأهم من ذلك أن المهاجرين المسلمين يحملون معهم دينهم، ويحافظون عليه أينما حلوا وارتحلوا، ويسعون جاهدين إلى ممارسة شعائرهم الدينية بكل تفاصيلها وحيثياتها، فقد يختلفون من جهة العرق واللُّغة واللَّون وغيرها، إلا أن الإسلام هو الجامع لهم.

وإذا كان للهجرة إلى أرجاء المعمورة مزايا عديدة شجع عليها الإسلام؛ فإن هجرة الأقلية المسلمة في العصر الحديث نشأت نتيجة ظروف المرحلة التاريخية التي مر بها العالم

الإسلامي خلال هذين القرنين (ظروف الضعف الحضاري، والتجزئة السياسية والاستعمار، ثم الاستقلال في ظلِّ التغريب والتخلُّف، ثم طبيعة ممارسات نظم الحكم في الدول الإسلامية المستقلة).

نشأة الأقليات الإسلامية

لقد تنوعت الأقوال عن بداية الوجود الإسلامي في الغرب، وسنركز في هذه المقالة على الوجود الإسلامي بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك أن هذه الحرب قد دمرت البنية التحتية لأوروبا وخاصة أن معظم القتلى كانوا من الرجال، وبالتالي فإعادة البناء في أوروبا كانت تحتاج إلى يد عاملة تتوفر فيها خصائص معينة، ومن تلك الخصائص: أن تكون غير مكلفة، وأن تقوم بالأعمال التي يأنف الإنسان الغربي من القيام بها، أو التي تضر بالصحة. كالعمل في مصانع المطاط والفحم والاسمنت وشق الأنفاق، والنظافة وما شابه ذلك، لذلك توجهت أنظار أوروبا إلى المستعمرات[15]، فكان حظ فرنسا المغرب الكبير، وأفريقيا الناطقة بالفرنسية (الفرونكوفونية Francophonie) وحظ بريطانيا شبه القارة الهندية (الانجلوساكسونية Anglo-Saxon) وهولندا وبلجيكا قسم من المغرب الكبير، وألمانيا بحكم علاقتها الوثيقة مع تركيا، أي أن ذاك الجيل - الجيل الأول أو الوافد - الذي وفد بعد الحرب العالمية الثانية إلى أوروبا هاجر من أجل العمل، ويطلق عليه العمال الضيوف (Guest Workers)،[16] والذي اضطره للهجرة كان دافعا اقتصاديا محضا، هذا الجيل كان معدوم أو شبه معدوم الثقافة، حتى إن كثيرا منهم كانوا أميين في لغاتهم

[15] التجاني بولعوالي، المسلمون في الغرب: بين تناقضات الواقع وتحديات المستقبل، مركز الحضارة العربية، القاهرة/ 2006م، ط1، ص27 وما بعدها.

[16] نيلسن يورغن، المسلمون في أوروبا، تر. وليد شميط، دار الساقي، لبنان، 2005م، ط1، مركز البابطين للترجمة، الكويت، ص 25-26.

الأصلية لا يعرفون كتابتها، والأصعب أنهم كانوا في موقف المهزوم نفسيا أمام المستعمر الأبيض المستعلي ذي الحضارة المتفوقة، لذلك تجمعت كل هذه العوامل أمام ذلك الجيل؛ فمنهم قسم انبهر بالحضارة الغربية والتطور الذي وصلت إليه، فانصهر في المجتمع الجديد وانسلخ عن دينه، وقسم لم يندمج قط مع المجتمع الأوروبي الجديد، وإنما آثر الانعزال الاجتماعي عن البيئة الغربية، وتشبث بفطرته ودينه.

لذلك حافظت تلك الأجيال الأولى التي قدمت بعد الحرب العالمية الثانية على مجموعة محدودة من مظاهر هويتها الإسلامية كإقامة المصليات بديلا عن المساجد التي لم تكن موجودة إلا نادرا، فيخصصون غرفا يجتمعون لإقامة الصلاة وتعليم أطفالهم القرآن الكريم، والاهتمام بتأمين الطعام الحلال.

ومضت الأمور على ذلك الشكل، حتى إذا كان مطلع الستينات تغير الوضع نتيجة التقلبات والتغيرات السياسية في العالم الإسلامي عامة والعالم العربي بشكل خاص حيث النخب المثقفة والدعاة - الجيل الثاني - الذين هاجروا قسرا أو طواعية إلى أوروبا، فأحدثوا تيارا دعويا أدى إلى نشاط واسع في بناء المساجد فزاد عدد المساجد، واتجهوا إلى أن تكون المساجد مراكز متكاملة للحياة الإسلامية، تشمل الأنشطة الثقافية والمناسبات الاجتماعية كالأعياد والأعراس والعقيقة إلى جانب مختلف الفعاليات المجتمعية الأخرى، فأصبح المسجد بذلك المركز الذي يحتضن الجالية المسلمة بكل أنشطتها الحياتية[17].

وهذا الجيل - وجله من المثقفين في بلادهم - لما قدم إلى الغرب اهتم بالجانب الثقافي والتعليمي، فنشطت حركة الترجمة ونقلت بعض أمهات الكتب الإسلامية إلى اللغات الأجنبية، وترجمت معاني القرآن الكريم وكتب السنة والكتب الإسلامية، فبالتالي ساهم

[17] محمود الخاني، المسلمون في الغرب، شبكة الألوكة، 6\6\2014م، 7\8\1435هـ، بتصرف.

هذا الجيل في سد الفجوة بين الأقلية المسلمة في الغرب - في جيلهم نفسه أو ما تعاقب بعدهم من أجيال - وهويتهم الدينية، بحيث أن تلك الأجيال استوعبت دينها باللُّغات التي تفهمها، فالكثير من هذه الأجيال كانت قد نشأت على لغات البلدان التي هاجرت إليها.

ثم جاء بعد ذلك الجيل الناشئ - الجيل الثالث - الذي ولد في الغرب ونشأ على ثقافته ولغته، وهو حلقة الوصل بين الهجرة والمواطنة، جيل يعتبر نفسه مواطنا في تلك البلدان، إذ لم يهاجر إليها، وإنما وجد نفسه فيها، ولكنه في نفس الوقت لا ينتمي إليها بشكل تام كسكانها الأصليين؛ إذ يربطه رباط آخر بهوية آبائه الثقافية والدينية على وجه الخصوص.

وفي هذا السياق يصف التجاني بولعوالي حال تلك الأجيال، وما ستؤول إليه بقوله: "إن الجيل الأول/جيل الآباء الذي هاجر إلى الكثير من دول أوروبا الغربية والشمالية عقب خمسينات القرن السابق سوف يندثر، ويشيخ الجيل الثاني، الذي بعد ما يعادل النصف قرن من الآن، سوف يندثر بدوره، وهذا يعني أن الدور سوف ينتقل إلى الجيل الذي لا يربطه بالأوطان الأصلية، التي هاجر منها إلا آصرة واحدة، وهي أنها تمثل أصل آبائهم وأجدادهم، علما بأن مثل هذه الآصرة سوف تأخذ مع مرور الوقت طابعا تذكاريا"[18].

ويمكن حصر نشأة الأقليات المسلمة في العصر الحاضر في إحدى الطرق التالية:

1. اعتناق الإسلام: من الممكن أن تتشكل الأقلية المسلمة في أي بقعة من بقاع الأرض جراء اعتناق بعض أهلها الإسلام.

[18] التجاني بولعوالي، المسلمون في الغرب: بين تناقضات الواقع وتحديات المستقبل، ص 29-30.

2. هجرة بعض المسلمين إلى أرض غير إسلامية لأسباب سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، كما هو الحال بالنسبة للأقليات المسلمة في أوروبا وأمريكا وغيرها.
3. ويمكن أحيانا أن تتكون الأقلية من أكثر من طريق واحد، كأن تتكون عن طريق الهجرة واعتناق الإسلام[19].

الواقع العددي للأقليات المسلمة

إن تنامي أعداد المسلمين في الغرب أصبح يشكل واقعا جديدا جعل المسلمين يعتبرون أقلية دينية بعد الديانة النصرانية، سواء كان هؤلاء المسلمين من أصول إسلامية مهاجرة أم من ذوي الجنسيات الغربية ممن هداهم الله للإسلام، وهذا ما أكده الأستاذ عبد الصمد اليزيدي الأمين العام للمجلس الأعلى للمسلمين بألمانيا - في سياق حديثه عن المؤسسات الإسلامية في ألمانيا - بقوله: إن أعداد المسلمين في ألمانيا هو مبدأ الإشكالية في الحقيقة، ففي 2009م وفق الإحصائيات الرسمية الألمانية وصل عدد المسلمين بها أربع ونصف مليون مسلم، وكانت الأغلبية الساحقة للأتراك بعدد يتجاوز الثلاثة مليون تركي، ثم ببلدان البلقان، إلا أنه في السنوات الأخيرة تغيرت الأرقام بسبب تدفق اللاجئين كما وقع في 2015م[20].

[19] سليمان محمد توبولياك، الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ودار البيارق للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، ص 30.

[20] عبد الصمد اليزيدي الأمين العام للمجلس الأعلى للمسلمين بألمانيا، في محاضرة بعنوان: واقع المؤسسات الإسلامية في ألمانيا وواجبها الدستوري، كلية الآداب والعلوم الإنسانية وجدة، الأربعاء 2018/07/11.

ولا زالت عملية الإحصاء العددي للأقليات المسلمة في أوروبا تحتاج إلى مزيد من الجهد والعمل المتواصل الدؤوب من المراكز والمؤسسات الإسلامية لحفظ حقوق هذه الأقليات المسلمة، لعدم وجود إحصائيات دقيقة لهذه الأقليات.

وتؤكد دراسة أخرى قام بها معهد بيو حول المسلمين أن نسبة المسلمين في أوروبا ستصل عام 2030م إلى حوالي 8%، وذلك بسبب ارتفاع معدل المواليد المسلمين في قارة أوروبا. وإذا استمرت الهجرة القانونية بوتيرتها المسجلة في الأعوام الأخيرة، فإن المعهد يتوقع أن تصل نسبة المسلمين إلى 11.2% من سكان أوروبا عام 2050م، أما إذا استمرت بالوتيرة التي سجلتها بين عامي 2014 و2016م فستبلغ نسبة المسلمين في 2050م 14%[21].

وهناك عدة نماذج تحكي مستقبل الإسلام والسيناريوهات المتوقعة، فمثلا يشير مفكر المستقبليات المغربي المهدي المنجرة إلى أن مستقبل الإسلام كديانة ليس هو القضية الرئيسية، بل الاهتمام يجب أن يتجه نحو مستقبل المسلمين الذين يعيشون في بيئات غير إسلامية. فيقول: "إن المشكلة لا تكمن في -مستقبل الإسلام- لأنه لا مشكلة له. فهو سيظل يزدهر كما كان لقرون، وكما تؤكد ذلك كل المؤشرات السكانية، لكن المقلق، هو -مستقبل المسلمين في أوروبا-، فهو جزئيا في متناول أيديهم إذا ما احترموا قوانين البلدان التي يقطنون فيها. اعتقد أنها ستكون مسيرة صعبة على المدى القريب"[22].

[21] تنظر الاحصائيات على موقع البحث مركز بيو للدراسات -Pew Research Center- في إحصائية:
The Future Global Muslim Population، Projections for 2010-2030. January 2011.

[22] المهدي المنجرة، قيمة القيم، 2007م، ط 2، ص 160، وقد أشار لذلك التجاني بولعوالي في محاضرته الخامسة: "مستقبل الإسلام في الغرب والسيناريوهات المتوقعة"، ضمن سلسلة محاضرات -خمس محاضرات- دورة تكوينية بعنوان "دراسات الإسلام في الغرب"، نظمها مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، بشراكة مع مركز العمران الحضاري للثقافة والعلوم، بركان، موسم 2023/2022م

اندماج هذه الأقليات في المجتمع الجديد

من المعروف أن البيئة التي يعيش فيها الإنسان لها دور كبير في تكوُّن خصائصه. وهذا طبعا ينطبق على الأقليات المسلمة، نظرا لأنها تعيش في مختلف قارات العالم ودوله. فيمكن القول إذن أن لكل أقلية من هذه الأقليات الإسلامية خصائص تتمتع بها، وكذلك مشكلات وهموم خاصة تراودها، وهناك خصائص تشترك فيها جميع الأقليات الإسلامية، ولقد أفرد الباحثون خمس خصائص مميزة للأقليات؛ وهي:

1. أنها تحاول أن تنظم نفسها في مؤسسات مختلفة لكي تستطيع أن تتصدى للمخاطر التي تهددها، وتهدد هويتها.
2. أنها مجموعة اجتماعية محكومة، وأفرادها يعانون من التمييز والتفرقة.
3. أن أعضاءها يتمتعون بصفات طبيعية وثقافية خاصة بهم، منبوذة عند الأكثرية.
4. العضوية في مجموعة الأقليات ليست في العادة اختيارية، حيث إن الشخص يولد فيها.
5. أفراد الأقليات يتزوجون في الغالب من بعضهم البعض[23].

منذ عقد من الزمن كان كثير من المسلمين الذين يعيشون في أوروبا يستغربون بل ينتقدون من كان يتحدث عن اندماج المسلمين في المجتمع الأوروبي، وعن الإسلام الأوروبي أو مسلمي أوروبا، بينما غدا الآن هذا الموضوع حديث الساعة عند أغلبية

[23] سليمان توبولياك، الأحكام السياسية للأقليات المسلمة ص31-32، ومحمد بيومي، الأقليات المسلمة وارتباطها بالأمة الإسلامية، مجلة الوعي الإسلامي، ع 306، جمادى الآخرة 1410هـ- يناير 1990م، ص105-106، وأبو بكر بالقادر، الأقليات المسلمة وحقوق الإنسان، مجلة المسلم المعاصر، ع 30، 21 كانون1/ديسمبر 1982، ص41.

المسلمين الذين يعيشون في أوروبا، وتغيرت المسميات من الحديث عن موضوع "المسلمون في أوروبا" إلى الحديث عن موضوع "مسلمو أوروبا".

ولا شك أن لهذا التحول عند غالبية المسلمين أسباب متعددة، وهي أسباب متداخلة ومتفاعلة مع بعضها البعض، ويمكن أن نذكر من هذه الأسباب:

أولا: حياة المسلمين في المجتمع الأوروبي في جوانبها المختلفة، ودخولهم غمار الحياة والممارسة في المؤسسات المدنية المختلفة ومعاهد أبنائهم، والتجمعات الثقافية المختلفة، والأنشطة الاقتصادية والمالية، والوسائل الإعلامية المتنوعة وغيرها أصبح واقعا لا يمكن إنكاره بأي حال.

ثانيا: الجيل الجديد-الجيل الناشئ- الذي امتلك أدوات وأفكار لم تكن مع الجيلين السابقين له، ساعدته على الاندماج الواعي في المجتمع الغربي.

ثالثا: الجو السياسي المنفتح نسبيا في الغرب، وتجنيس الكثير من المسلمين بجنسيات بلد الإقامة، بالإضافة إلى التزايد المتسارع للمسلمين الجدد من أصول غربية.

رابعا: تزايد تدهور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والقانونية والتعليمية في البلدان الإسلامية، مما لم يشجع الكثير من المسلمين على العودة للبلاد التي أتوا منها.

خامسا: دخول المسلمين غمار الحياة الاجتماعية في المجتمعات الغربية بحيث أصبح بعضهم في مراكز قرار مهمة.

سادسا: التواصل المستمر والدؤوب بين المؤسسات والمراكز الإسلامية، وظهور الأمل في غد أفضل.

سابعا: أدى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، وغيره من المجالس الفقهية، في مرحلة متقدمة، دورا مشجعا وموجها للمسلمين ليصححوا ويحسنوا صلاتهم بالمجتمعات الأوروبية المحيطة بهم.

ثامنا: أحداث 11 سبتمبر/ أيلول ومثيلاتها أدت دورا مسرعا ومحوريا في الفترة الأخيرة، لاكتشاف حقيقة الإسلام، واتضاح الصورة أمام أعين المجتمع الغربي[24].

وصلة بما سبق يمكن طرح سؤال جوهري يفرض نفسه بقوة منذ ثمانينات القرن الماضي، فيما يخص اندماج المسلمين في المجتمع الغربي الجديد المختلف تماما عن المجتمع الإسلامي إجمالا وتفصيلا، وهو: هل يمكننا التحدث عن اندماج حقيقي وفعلي للمسلمين في بلاد المهجر بحيث يراعي ويحافظ على خصائص الدين الإسلامي، ولا ينغلق عن المجتمع الغربي الجديد، أم أنه يبقى اندماجا على الورق فقط؟

يختصر التجاني بولعوالي الإجابة عن هذا السؤال العريض بقوله عقب حديثه عن الدلالة اللغوية لكلمة الاندماج: "من هنا يتجلى أن الاندماج لا يكون بالدخول أو الانخراط في منظومة ثقافية ما أو اجتماعية أو غير ذلك، وإنما بالتجانس أو الاستحكام العقلاني مع باقي مكونات تلك المنظومة، وإلا أدى ذلك الدخول إلى ما يشبه الذوبان في ثقافة الآخر، ونكران الهوية الأصلية؛ لذلك فالتجانس العقلاني أو الاستحكام كما تشير القواميس اللغوية، هو ضرب من التواصل المتبادل والبناء الواعي بين كل مركبات المجتمع، الذي من شأنه أن ينتج عنه اندماج إيجابي"[25].

---

[24] مأمون مبيض، مسلمو أوروبا الاندماج والهوية، مجلة الرائد ع 250 رجب1425هـ - أيلول / سبتمبر2004م، وقد أفرد التجاني بولعوالي فصلا كاملا في كتابه الخوف المتبادل بين الإسلام والغرب: نحو مقاربة تأصيلية وتفكيكية لظاهرة الإسلاموفوبيا، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2021م، ص 23 وما بعدها.

[25] التجاني بولعوالي، المسلمون في الغرب: بين تناقضات الواقع وتحديات المستقبل، ص 69.

فبالنظر إلى دول غرب أوروبا، فقد تنامت الأقليات المسلمة بهدوء، وربما هذا يعود إلى كثافتها المحدودة وأعدادها الصغيرة نسبيا، وظل النقاش الدائر حول دور تلك الأقليات في المستقبل حتى الآن نقاشا هادئا.

إلا أن المسلمين في هولندا وبلجيكا أصبح لهم دور اجتماعي وسياسي بارز وهام، بينما تجد أن هجرة المسلمين إلى الدانمارك والسويد والتي بدأت في نهاية الثمانينات أدت إلى زيادة حالة التوتر والقلق الاجتماعي بشأن دورهم في تلك المجتمعات، وكذلك أدت إلى القيام بمحاولات التقييم الذاتي من قِبَل تلك المجتمعات لمدى قدرتها على التسامح والقبول بحق الحرية الدينية، أما في جنوب أوروبا، فإن تزايد هجرة المسلمين كان بمثابة سبب لاستدعاء تاريخ طويل من الصراع مع المسلمين سواء مثلما هو الحال في كل من إسبانيا واليونان، كما أن الزيادة المطردة من المسلمين في بلد مثل إيطاليا جعلت من الإسلام الدين الثاني بها، والنفوذ المتزايد من المسلمين في معقل الرومان الكاثوليك أمر يثير الدهشة خاصة في ظل رد فعل المجتمع الإيطالي الذي لا زال يبدو متشككا وتملؤه الريبة من وجود المسلمين بينهم، إلا أن هناك نقطة هامة لم يتم تناولها كثيرا ألا وهي أن العلاقة بين الأقليات المسلمة والمجتمعات الأوروبية المستضيفة تعتمد إلى حد كبير على ثقة كل منهما في هويته، وأن مقاومة الاندماج الثقافي كانت دائما متزامنة مع مستوى تفاقم أزمة الهوية وهو ما بات أكثر وضوحا في أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر واستمر حتى الآن، وعلى ذلك يمكن القول بأن مسألة الهوية هي الأهم من بين كل تلك الأسباب، على اعتبار أن أوروبا والمجتمعات المسلمة تقف الآن في مواجهة تحديات الألفية الثالثة، وهي التحديات التي يتوقف عليها مستقبل العلاقات بين المجتمعات المسلمة وأوروبا، وبما أن أوروبا تواجه أزمة هوية حقيقية مع بزوغ فكرة استبدال الدولة بهوية أوروبية جديدة موحدة وهي الفكرة التي لم تلق الحماس الكافي لها في قطاع من

المجتمع الأوروبي، كما أن شعوب المسلمين يشعرون أن هذا سيؤدي إلى خلخلة الهوية الثقافية والإحساس بالعزلة الاجتماعية[26].

وفي هذا السياق، يذهب عدد من الباحثين الغربيين إلى أن أزمة الهوية لا تقتصر على الأقليات المسلمة وحدها، بل تشمل المجتمعات الأوروبية نفسها، التي وجدت ذاتها في مواجهة تحولات عميقة فرضتها العولمة ومسارات الاندماج. فقد أشار باحثو الهجرة إلى أن الدول الأوروبية المختلفة تعيش ما يمكن تسميته بأزمة هوية حقيقية، نتيجة تدفقات الهجرة غير المتوقعة وغير المرغوب فيها من قبل قطاعات واسعة من المجتمع، والتي شملت ملايين المهاجرين، كان عدد كبير منهم من المسلمين. وقد كشفت هذه التحولات أن عددا كبيرا من المواطنين الأوروبيين فقدوا ارتباطهم بجذورهم العرقية والثقافية والتاريخية، في حين أصبحت الإحالات التقليدية إلى قيم عصر التنوير جامدة وغير قادرة على تفسير الواقع الراهن تفسيرا كافيا. وقد أسفر هذا الوضع عن حالة من عدم اليقين والارتباك، من شأنها أن تعيق تقبّل الوافدين المسلمين واندماجهم في المجتمعات الأوروبية[27].

استنادا إلى ما سبق يمكننا أن نتحدث عن اندماج فعلي وحقيقي للأقليات المسلمة في المجتمع الأوروبي دون انسلاخ عن الهوية الإسلامية، وذلك بمواصلة وتكثيف جهود المؤسسات والمراكز والجمعيات الإسلامية، واحتضان آراء المسلمين من مختلف الأعراق والأجناس والألوان دون تمييز أو تفرقة، والعمل المتواصل في تحصيل هذا المراد، لأن الإسلام قد أطر علاقة المسلمين بغيرهم من غير المسلمين في دستور يتمثل في قول الله

[26] اللائكية (العلمانية الفرنسية) والإسلام، المركز الدولي للدراسات والاستشارات والتوثيق (مداد)، بإشراف: ممدوح الشيخ 1/142-139 بتصرف.

[27] Buijs, Frank J., and Jan Rath. *Muslims in Europe: The State of Research*. IMISCOE Working Paper, IMES, n.d., p. 18.

تعالى: ﴿لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (سورة الممتحنة: 8).

وقد لخص التجاني بولعوالي هذا التصور بقوله: "ومن هنا يمكن أن نرى أهمية الجهود الإسهامية للمسلمين في بناء المجتمعات الغربية. الإسلام يتجذر بشكل إيجابي من خلال الطور الإسهامي، حيث يتيح للأفراد المشاركة الكاملة في جميع الميادين الاقتصادية والتنموية والثقافية والسياسية والتربوية والعلمية؛ من خلال المساهمة الفعّالة في المجتمعات الغربية، يمكن للمسلمين تعزيز فهم الاختلاف وتعزيز الوحدة والتضامن بين مختلف الثقافات والمعتقدات. وهذا يمثل مؤشرا إيجابيا لمستقبل الإسلام في الغرب، إذ يعكس التكامل والتعايش السلمي بين مختلف المجتمعات والأديان"[28].

التحديات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية لهذه الأقليات

تعاني الأقليات المسلمة في الغرب من تحديات اقتصادية وثقافية واجتماعية متشابكة، تتفاقم بفعل الإسلاموفوبيا والخطاب اليميني المتطرف الذي يغذي مشاعر الكراهية ويؤثر في تفاصيل حياة المسلمين اليومية. فهذه الفئة تتعرض لضغوط متزايدة تهدد تماسكها الداخلي وهويتها الدينية والثقافية، ما يجعل الحاجة ملحّة لسياسات تحصين وحلول واقعية تحفظ وجودها واستقرارها في تلك المجتمعات.

[28] التجاني بولعوالي، المحاضرة الخامسة: مستقبل الإسلام في الغرب والسيناريوهات المتوقعة، ضمن سلسلة محاضرات -خمس محاضرات- دورة تكوينية بعنوان "دراسات الإسلام في الغرب"، نظمها مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، بشراكة مع مركز العمران الحضاري للثقافة والعلوم، بركان، موسم 2023/2022م.

فعلى المستوى الثقافي؛ تواجه الأقليات المسلمة إقصاء واضحا في بعض البلدان الأوروبية رغم شعارات الحرية والديمقراطية التي ترفعها. إذ لا تراعي المدرسة ولا المؤسسات الثقافية خصوصيات المسلمين، بل يتعرض الناشئة لمحاولات طمس الهوية من خلال مناهج دراسية تمس عقيدتهم، ومنع رموزهم الدينية كالحجاب. كما يسهم الإعلام وبعض الأطر الفكرية في نشر خطاب مادي وعلماني يضعف التصورات الدينية لدى المسلمين. وبرغم ذلك؛ يظل المسلمون يسعون إلى الحوار الحضاري والاندماج الإيجابي وفق قيمهم الجامعة.

وعلى المستوى الاجتماعي؛ يكمن الخطر الأكبر في ذوبان قسم من الأقليات المسلمة داخل الأغلبية، حيث يؤدي تبني عادات غير إسلامية إلى ضعف الروابط الأسرية وتفكك الهوية، وهو ما يهدد الأسرة المسلمة باعتبارها نواة المجتمع. ويُعد فهم تاريخ هذه الأقليات وتنوعها اللغوي والثقافي وحاجاتها المتزايدة خطوة أساسية لوضع سياسات اجتماعية فعّالة تدعم تماسكها واستقرارها.

أما اقتصاديا؛ فتؤثر الأزمات الأوروبية المتلاحقة على فرص المسلمين في العمل، إذ يُنظر إليهم كمنافسين غير مرغوب فيهم، مما يدفع بعض المؤسسات إلى إقصائهم بطرق مباشرة أو غير مباشرة، كمنع الحجاب في بعض الدول الأوروبية. وفي المقابل، تحسّن وضع المسلمين نسبيا في دول مثل بريطانيا مقارنة بغيرها.

وتبقى المؤسسات الإسلامية مطالبة بدور محوري في حماية الهوية وتوحيد الجهود، بما يسمح للمسلمين بأن يكونوا أعضاء نافعين ومؤثرين في مجتمعاتهم الجديدة، قائمين على قيم الاحترام المتبادل والتعاون الثقافي الذي يثمر اندماجا إيجابيا ويحقق مصالح مشتركة للطرفين.

المبحث الثالث: العمل المؤسساتي للأقليات المسلمة بين الواجب الشرعي والحاجة الاجتماعية

يحث الإسلام دائما على العمل الجماعي والابتعاد عن الفردية في شتى المجالات، فالجماعية صفة ملازمة للمسلم حتى في أعظم واجباته وهي الصلاة، فمن الطبيعي أن يلتزم بها في شتى شؤونه، ومن الضروري أن يتصف بها في العمل ذي الأثر المتعدي خاصة في بلاد المهجر.

ولقد شدَّد الإسلام كثيرا على لزوم الجماعة والسَّعي لها، والتحذير من الجنوح عنها، فالعمل الجماعي المطور بالعمل المؤسسي المبني على وظائف الإدارة يحقق مقاصد ربانية وأهداف إنسانية، وهو في الوقت نفسه فريضة شرعية لأنه تجسيد لمعاني نصوص قرآنية كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾ (سورة المائدة:2)، ولنصوص حديثية عديدة؛ منها ما ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ، وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ فَمَاتَ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً...»[29]، وعن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يَدُ اللَّهِ مَعَ الجَمَاعَةِ»[30].

من هذا المنطلق الرائع والمبدأ الخالد، التزمت الدعوة الإسلامية في مسيرتها انطلاقا من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ويتمثل ذلك في اضطلاع يوسف بدَوره الإداري المالي الفعَّال في إدارة أموال الدولة: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ ۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ (سورة يوسف:55)، مرورا بالصحابة والتابعين رضي الله عنهم، إلى المجددين والمصلحين بمبدأ

[29] أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة 1476/3 حديث رقم 53-1848.

[30] أخرجه الترمذي في سننه، أبواب الفتن عن رسول الله، باب ما جاء في لزوم الجماعة 466/4 حديث رقم 2166، وقال عقبه: "حديث حسن غريب لا نعرفه من حديث ابن عباس إلا من هذا الوجه".

التأسيس ووظيفة التنظيم، وفقه التخطيط، وآليات القيادة والتوجيه والرؤية المستقبلية المأمولة للعمل المؤسسي المنشود.

فالمؤسسة -أو البناء المؤسسي- بمثابة الهدف التخطيطي لنجاح أي عمل -الدعوي خصوصا- وقد تمثل ذلك في دعوة الرسول ﷺ، وانتقاله من الدعوة الفردية إلى العمل الجماعي المنظم، ثم البعد المؤسسي للدعوة في المدينة المنورة[31].

خصائص العمل المؤسساتي وعوائقه

يشير محمد أكرم العدلوني إلى مفهوم العمل المؤسساتي بكونه شكلا من أشكال التعبير عن التعاون بين الناس، أو ما يطلق عليه العمل التعاوني، والميل بقبول العمل الجماعي وممارسته، شكلا ومضمونا، نصا وروحا، وأداء العمل بشكل منسق، قائم على أسس ومبادئ وأركان، وقيم تنظيمية محددة[32]. ونعرج فيما يلي على خصائص العمل الإسلامي وعوائقه.

يتّسم العمل المؤسسي بجملة من الخصائص التي تجعله أكثر فعالية واستقرارا من العمل الفردي؛ فهو يحقق مبدأ التعاون والتكافل ويضمن موضوعية أكبر واستمرارية للعمل عبر توظيف مختلف الجهود دون الارتباط بالأشخاص. كما يتيح تنوعا في الموارد المالية والاستفادة من التجارب السابقة، ويضمن التزام العاملين بالقيم والمبادئ بما يعزز الاستقرار الإداري والمالي. ويتميّز أيضا بوضوح الأهداف وتنظيم المشاريع واكتسابها صفة الشرعية، إضافة إلى الانفتاح على العالم بعقلية ناضجة بعيدة عن روح السيطرة

[31] عبد العزيز بن محمد هنيدي، التخطيط في الإدارة الإسلامية، من كتاب "إدارة الذات: مدخل مقترح في الإدارة الإسلامية"، شبكة الألوكة، 2010/10/14م، 1431/11/8هـ.

[32] محمد أكرم العدلوني، العمل المؤسسي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1423هـ/2002م، ط1، ص 20.

والتملك. ومن هنا تنسجم هذه الخصائص مع الرؤية الإدارية الحديثة للمؤسسات، باعتبار العمل المؤسسي ممرا آمنا للأرضية الإدارية المبنية على الأفكار تخطيطا واللوائح تنظيما ومن ثم التوجيه والرقابة[33].

ولسائل أن يسأل ويقول: عَمَلٌ بهذه المزايا ما الذي حدا بالأمة اليوم أن تحجم عنه؟

يطرح الأستاذ عبد الحكيم بلال هذا السؤال ويحاول الرد عليه بقوله: إن للأمر خلفيات وأسبابا، أبرزها ضعف الارتباط بالدين في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ما رسّخ الفردية وأضعف الروح الجماعية، إضافة إلى الخلط بين العمل الجماعي والعمل المؤسساتي، واعتبار بعضهم هذا الأخير بدعة، ما أدى إلى النفور منه. كما أن حداثة التجربة المؤسسية الإسلامية مقارنة بالنموذج الغربي، وضعف الكفاءة الإدارية ونقص المؤهلين للعمل الدعوي المؤسسي، كلها عوامل أسهمت في تراجع الإقبال على هذا النوع من العمل[34].

تواجه المؤسسات الإسلامية عددا من العوائق التي تحول دون تطورها وفاعليتها، رغم الجهود الذاتية التي أسست بها المساجد والمراكز والجمعيات، ومن أبرز هذه التحديات تدخل بعض الدول ومحاولتها توجيه المؤسسات لخدمة سياساتها، إضافة إلى غياب الاستراتيجية الداخلية وضعف التخطيط. كما يعرقل عملها طغيان الانتماءات المذهبية والعرقية، والتشكيك في الأساليب الإسلامية لصالح النماذج الغربية، إلى جانب الخلط بين الدعوة والعمل السياسي. وتبرز أيضا مشكلة الدعاة القادمين من الشرق الذين

[33] بدر الدين زواقة، العمل الاسلامي المعاصر من العمل الجماعي الى العمل المؤسسي دراسة موضوعية استشرافية، نُشر في 2012/10/15م، شبكة الضياء.

[34] عبد الحكيم بن محمد بلال، العمل المؤسسي...معناه ومقومات نجاحه، 8/11/2007م، 27/10/1428، مجموعة مواقع مداد.

يفتقرون غالبا إلى لغة البلد فينعزلون داخل جالياتهم، فضلا عن النظرة العنصرية تجاه المسلمين ومؤسساتهم، وصورة الإسلام المشوّهة التي يروّج لها الإعلام الغربي[35].

يشعر المسلمون في أوروبا بضرورة ملحة لقيام المؤسسات الإسلامية التي تحميهم وتصون هويتهم من أن تذوب أو تتحلل في المجتمع الأوروبي، وتعتبر هذه المؤسسات القلب النابض للأقليات المسلمة ومقياسا لازدهارها من جهة أو لتأخرها من جهة أخرى.

فلا بد لها أن تقوم بالدور المطلوب منها والكامن في أنها مراكز ومؤسسات يشع نور الإسلام منها -الإسلام الوسطي بلا تطرف أو ميوعة- وتحتوي الشباب كي لا يصيروا عرضة للأخطار التي تحيط بهم في تلك المجتمعات، وتجعلهم جزءا أساسا في خططها ودراساتها، كي تبني جيلا رائدا في شتى المجالات المعرفية والأخلاقية.

ليقف المسلمون في الغرب على أرض صلبة، واثقين من أنفسهم، معتزين بذواتهم، قادرين على التعبير عن هويتهم، والدفاع عن كينونتهم وإبراز خصائصهم، وتقديم ما لديهم من رسائل حضارية للبشرية.

وهم في هذه المرحلة يستكملون مؤسساتهم العلمية والتربوية والدعوية، فقد كانوا في وقت ما معتنين أبلغ العناية بإنشاء مسجد، وكان أمرا ضروريا، ثم تطور الأمر فأصبحوا يعنون بإنشاء المدارس ليتعلم فيها أبناؤهم أصول دينهم، كما يتعلمون المناهج الدراسية المقررة على أمثالهم، ثم تطور الأمر أكثر فأصبحوا ينشؤون المعاهد العليا والجامعات المتخصصة في الدراسات الإسلامية؛ لتخريج الإمام والداعية المعاصر، والمعلم المؤهل المعاصر، والعالم الشرعي المعاصر الذي ينهل من الثقافة الإسلامية الأصلية، ويعيش في

[35] رياح ططري، المؤسسات الإسلامية معوقات وواجبات، مجلة الرائد العدد: 241, 2003م-1424هـ، بتصرف.

عصره وتياراته ومعارفه ومشكلاته وتطوراته، ويجتهد أن يأخذ من الشرع ما يحل به مشكلات العصر[36].

ويعتبر المسجد المؤسسة الأولى في المجتمع المسلم، ورسالته دائما هي رسالة التوجيه والإرشاد والتعليم والتذكير، وهو القاسم الذي يجمع ويوحد صفوف المسلمين لأنه ليس ملكا خصوصيا لقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ (سورة الجن: 18) في إشارة واضحة لمكانة المساجد التي نسبها الله جلّ وعلا إلى نفسه. وهكذا يجب أن تكون مساجدنا في كل زمان وفي كل مكان، وخصوصا في بلاد الغرب.

إن المساجد في الغرب ينتظر منها الكثير في ضوء أزمات تعيشها المساجد والمؤسسات الإسلامية، ولعل من أبرز الأسباب وراء هذه الأزمات ذات الأبعاد الكثيرة:

1- التقليد الأعمى للمؤسسات الغربية سواء من حيث النشأة أو التسيير.
2- الاقتصار على اللُّغة العربية في الخطب والمواعظ وعدم الترجمة.
3- عدم مراعاة أغلب المساجد والمؤسسات الإسلامية لمآلات الأمور.
4- الافتقار إلى برامج تعليمية ودعوية متكاملة تلبي احتياجات الأجيال المختلفة.
5- ضعف الموارد المالية والبشرية التي تحد من قدرة المساجد على أداء دورها الكامل[37].

فالمسجد هو السبيل الوحيد الذي يجمع الجالية المسلمة، ويقرب بينها ويذيب الفوارق بين الجنسيات والأوطان والطبقات، وإمام المسجد عليه أن يسعى بكل ما

[36] يوسف القرضاوي، في فقه الأقليات المسلمة، دار الشروق، القاهرة، 1422هـ/2001م، ط1، ص23_24.

[37] وقد تحدث التجاني بولعوالي في كتابه وظيفة الإمام في السياق الأوروبي: وضرورة التجديد الحالة البلجيكية أنموذجا، مطبعة دار الحكمة، تطوان، 2023م، ط1، عن فشل إرساء تكون الأئمة في السياق الأوروبي عموما والبلجيكي على وجه الخصوص، وناقش الجهود المغربية في تدبير الشأن الديني، ثم دعا إلى الحاجة إلى تجديد وظيفة الإمام.

يستطيع متعاونا مع إخوانه على سد كل ثغرة يمكن أن تنبت منها الفتنة أو تحدث منها الفرقة، وعلى العقلاء من المسلمين أن يسارعوا بإصلاح ذات البين إذا حدث أي خلل أو خصومة طارئة، امتثالا لقوله تعالى: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ۖ فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ ۚ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا ۖ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (سورة الحجرات:9).

ولا ينبغي أن نحصر دور المسجد في أداء الصلوات الخمس وخطب الجمعة، لأن المسجد إنما بني ليقوم بأدوار أعم من ذلك الدور المهم، خاصة في المجتمع الغربي، فهو مسجد وجامع وجامعة ومركز ومؤسسة، تجمع المسلمين يوميا ودوريا ليتعلمو أمور دينهم في دروس نظرية وتطبيقية، سواء فيما هو روحاني أو فيما هو عملي، كما هو حال الدورات العلمية التي تكون في شتى علوم الشريعة وباقي العلوم، كما أنه في نفس الوقت محطة سانحة ليتذكر المسلمون فيه مناسباتهم الدينية، وذلك بإحيائها وتخليدها وتذكرها بما يناسب وشريعتنا الإسلامية السمحة.

فمن المسجد ينبغي أن تصدر كافة التوجيهات والإرشادات التي تهم المسلمين في ذلك القطر، وأجل وظيفة المسجد في الغرب الاهتمام بشؤون المسلمين الجدد، والذين تتزايد أعدادهم من سنة لأخرى، خاصة وأنهم في أمس الحاجة للتوجيه الصحيح، والمنبع السليم لتعلم أمور دينهم كي لا يفوت الفوت ويقعوا في مصيدة للانحراف الديني أو المذهبي بالانضمام إلى إحدى التيارات المتشددة أو المنحلة[38].

[38] للاستفادة من هذا المجال يرجى قراءة وظيفة الإمام في السياق الأوروبي: وضرورة التجديد الحالة البلجيكية أنموذجا.

إذا كان دور المسجد الإفتاء والتوجيه والسعي لحل مشاكل المسلمين في الغرب فمن هم القائمون بذلك؟ أو بصيغة أخرى: من هم المتصدّون للإفتاء في أوروبا؟ وما الجهات التي تكون مرجعية في إصدار الأحكام الفقهية والفتاوى والنوازل والمستجدات الطارئة؟

ينقسم الأئمة في أوروبا إلى فئتين: فئة المتطوعين الذين يعملون في المساجد في أوقات فراغهم ويؤدّون خطبة الجمعة دون تفرّغ كامل، وفئة الأئمة المتفرغين الذين يشكّلون المرجع الديني اليومي للجماعة المسلمة، ويقدّمون الإرشاد في مسائل العبادات والمعاملات. غير أنّ الكثير منهم لا يملكون القدرة على الإجابة عن الأسئلة المعقدة أو القضايا المستجدة، مما يجعل تحديد المرجعية الدينية للفتوى مسألة إشكالية وحساسة.

وقد أشار التجاني بولعوالي إلى أن وظيفة الإمام في المهجر أوسع من وظيفته في البلدان الإسلامية، ودوره في المجتمع يتعدى ما هو ديني إلى ما هو اجتماعي، ثم تحدث عن أنواع الأئمة في السياق البلجيكي، فقال: "وأما فيما يتعلق بأنماط الأئمة في بلجيكا، فيمكن تحديدهم حسب البلدان التي استقدموا منها. فالأئمة الأتراك يتوزعون على صنفين. أحدهما تابع للدولة التركية... والصنف الآخر، قد يكونون أئمة سابقين... أما الأئمة المغاربة، فيمكن تقسيمهم إلى ثلاث فئات، أولها هاجرت من البوادي... وهذه الفئة تابعة تعليما تقليديا (التعليم الأصيل)... والفئة الثانية من الطلاب الذين تلقوا أساسيات التربية الدينية خلال مرحلة تعليمهم الثانوي، في حين درست الفئة الثالثة في بعض الكليات الجامعية"[39].

[39] المصدر نفسه، ص 34 وما بعدها.

المرجعيات الدينية للفتوى في الغرب

تتنوع المرجعيات الدينية للفتوى في الغرب إلى خمسة أصناف رئيسية:

أولا: العلماء الموفدون رسميا من حكومات الدول الإسلامية، كما تفعل وزارة الأوقاف المغربية بإرسال بعثات إلى أوروبا[40].

ثانيا: العلماء الذين تُموّلهم دول أو هيئات إسلامية دولية، مثل رابطة العالم الإسلامي، ومن بينهم الشيخ عبد العزيز بن الصديق الغماري الذي كان مرجعًا لأئمة مغاربة في هولندا وبلجيكا.

ثالثا: فئة محدودة من خريجي الجامعات الإسلامية من أبناء الجيل الأوروبي، سواء درسوا في بلدان إسلامية أو في برامج شرعية داخل أوروبا، وهؤلاء يشكّلون نواة واعدة لكنها ما تزال قليلة العدد.

رابعا: المرجعيات المستقلة غير المرتبطة بالحكومات، ومنها المدارس الديوبندية والبريلاوية في بريطانيا التي تُعدّ دورا للإفتاء للجاليات الهندية والباكستانية، وتصدر فتاوى خاصة بقضاياهم اليومية، مثل الإرشادات المتعلقة بالأطعمة المتوفرة في السوق الإنجليزية. كما يشهد الغرب، خاصة فرنسا، صراعا بين المرجعية الإسلامية وبين الاتجاه العلماني حول من يمثل الصوت الديني، ويبرز في هذا السياق المعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية في شاتو-شينون الذي يدرّس أصول الإفتاء ويُعِدّ الأئمة وفق منهج أكاديمي.

خامسا: المجالس المحلية للأئمة والهيئات الشرعية المنتشرة في دول مثل بريطانيا وفرنسا وهولندا وبلجيكا، وهي مؤسسات تُعنى بإصدار الفتاوى العامة التي تحتاج إلى

[40] تقرير بعثة رمضان المكلفة بتأطير الجالية المغربية بالخارج، البعثة العلمية المكلفة بتأطير الجالية المغربية بالخارج خلال شهر رمضان لعام 1438هـ/2017م، وزارة الشؤون والأوقاف الإسلامية، 2017/5/29م.

توحيد الرأي، كأوقات الصلاة أو بداية الصيام أو قضايا الأضاحي، مما يسهم في تنظيم شؤون المسلمين والتقليل من الخلافات الفقهية داخل الجاليات[41].

وبذلك يتضح أن واقع الفتوى في أوروبا متعدد المرجعيات، يجمع بين الرسمي، والممول، والمستقل، والمحلي، في مشهد يعكس تنوّع المسلمين وحاجتهم إلى مرجعية راسخة قادرة على مواكبة تحديات العيش في الغرب.

وليس من الحكمة إعمال المؤسسات الإسلامية أو تقسيمها تبعا للطرائق العقدية والمذهبية أو حصر عملها في بعض المهام الفردية أو الأنانية، بل على العكس من ذلك يجب تكثيف الجهود من أجل قيام هذه المؤسسات بمهامها الأساسية أولا، ثم العمل على تطويرها وإفساح المجال أمام المبدعين والمفكرين لإبداع أفكار جديد تسمح بالانفتاح والتواصل الإيجابي على المجتمع، واستقطاب مختلف شرائح المجتمع المسلم من أجل التفاعل وإعادة إحياء الحركة العلمية والثقافية في المجتمع المسلم، حتى يتأتى للفرد المسلم أن يحس بانتمائه الفعلي للجماعة، وعدم الشعور بالنقص والحرمان.

وعندما تقوم المؤسسات الإسلامية بعملها كما يجب، وعلى الطريقة الصحيحة السليمة، يزداد نشاط الفرد المسلم وسط الجماعة، ويعطي صورة حسنة على الإسلام والمسلمين.

خاتمة

يتبيّن من خلال هذه الدراسة أن العملَ المؤسسيّ ليس مجرّد إطار تنظيمي، بل هو ركنٌ أصيل في الحفاظ على هوية الأقليات المسلمة، وصون مصالحها الدينية

[41] أحمد الهادي جاب الله، الأقليات المسلمة في أوروبا الغربية وقضايا الإفتاء بين الاحتياجات العلمية والموجهات المقاصدية، مركز آزال للدراسات والبحوث، 2015/07/20م 1436/10/3هـ، ص13-15.

والاجتماعية؛ فهو القوة التي تتكامل بها الجهود، ويستقيم معها بناء الجماعة، كما أنه الوسيلة الأكثر فاعلية في تلبية احتياجات هذه الأقليات في بيئات تختلف قيمُها وتصوراتُها عن التصورات الإسلامية. فالمراكز الإسلامية، والمساجد، والجمعيات، هي الحاضنة التي تُنمِّي الروح الإيمانية، وترسّخ السلوك التعبّدي، وتوفر سياجا يحمي الهوية من الذوبان والانحراف.

ومع ذلك، فإن العمل الفرديّ يظلّ مكمِّلًا لا غنى عنه، إذ يحمل من المرونة والفاعلية ما يجعله قادرا على الوصول إلى ميادين قد لا تبلغها المؤسسات، ما يقتضي الجمع بين الجهدين: المؤسسيّ المنظم، والفرديّ الواعي، في انسجام يحقق المقاصد الشرعية، ويقوّي التماسك الاجتماعي للأقليات.

وانطلاقا مما توصّل إليه هذا البحث، يمكن إجمال أهم التوصيات فيما يلي:

- تعزيز التوعية الدينية لأبناء الأقليات المسلمة، وتمكينهم من معرفة مبادئ دينهم وقيمه الجامعة.
- تكثيف برامج تزكية النفوس لدى الناشئة، وربطهم بالعبادات الروحية والأعمال الخيرية لترسيخ القيم الإسلامية في واقعهم الجديد.
- توسيع إنشاء المدارس والمراكز الإسلامية، ودعمها بهيئات مختصة تضع مناهج مناسبة لواقع الأقليات واحتياجاتها.
- ترسيخ منهج الإسلام السمح في التعامل، وتجنب كل ما يمسّ سماحة هذا الدين أو يشوّه صورته.
- مراعاة الفروق الفردية في الدعوة، واعتماد الحكمة والموعظة الحسنة والأسلوب الأنسب لحال كل فرد.

- الاهتمام بالدراسات العلمية المتعلقة بالأقليات المسلمة، وتطوير البحث الأكاديمي في هذا المجال لتوفير رؤى تساعد على الارتقاء بالعمل المؤسسي والدعوي والتربوي.

وبذلك يظهر أن بناء المؤسسات القوية، والارتقاء بوعي الأفراد، وتفعيل فقه الواقع وفقه الأقليات، هي ركائز ضرورية لضمان بقاء الهوية الإسلامية متماسكة في المجتمعات غير المسلمة، وتحقيق الاندماج الإيجابي الذي يحفظ المبادئ ويعزز المشاركة الفاعلة.

لائحة المصادروالمراجع

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

المصادرالعربية

- إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر ومحمد النجار، المعجم الوسيط، تح. مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، د ط.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار الصادر، بيروت، 1994م/1414هـ، ط3.
- أبو بكر بالقادر، الأقليات المسلمة وحقوق الإنسان، مجلة المسلم المعاصر، ع 30، 1/ديسمبر 1982.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية-صيدا، بيروت، د ط.
- أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، 1429هـ/2008م، ط1.

- بدر الدين زواقة، العمل الاسلامي المعاصر من العمل الجماعي الى العمل المؤسسي دراسة موضوعية استشرافية، نُشر في 2012/10/15م، شبكة الضياء.
- التجاني بولعوالي، الخوف المتبادل بين الإسلام والغرب: نحو مقاربة تأصيلية وتفكيكية لظاهرة الإسلاموفوبيا، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2021م.
- التجاني بولعوالي، المحاضرة الخامسة: مستقبل الإسلام في الغرب والسيناريوهات المتوقعة، ضمن سلسلة محاضرات -خمس محاضرات- دورة تكوينية بعنوان: "دراسات الإسلام في الغرب"، نظمها مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، بشراكة مع مركز العمران الحضاري للثقافة والعلوم، بركان، موسم 2023/2022م.
- التجاني بولعوالي، المسلمون في الغرب: بين تناقضات الواقع وتحديات المستقبل، مركز الحضارة العربية، القاهرة/ 2006م، ط1.
- التجاني بولعوالي، وظيفة الإمام في السياق الأوروبي: وضرورة التجديد الحالة البلجيكية أنموذجا، مطبعة دار الحكمة، تطوان، 2023م، ط1.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، السنن، تح. أحمد محمد شاكر (ج 1، 2)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج 3)، وإبراهيم عطوة عوض (ج 4، 5)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1395هـ/1975م، ط2.
- تقرير بعثة رمضان المكلفة بتأطير الجالية المغربية بالخارج، البعثة العلمية المكلفة بتأطير الجالية المغربية بالخارج خلال شهر رمضان لعام 1438هـ/2017م، وزارة الشؤون والأوقاف الإسلامية، 2017/5/29م.
- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله، وسننه وأيامه=صحيح البخاري، تح. محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، 2002م/1422هـ، ط1.

- الحاكم، المستدرك على الصحيحين، تح. مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ/1990م، ط1.
- سليمان محمد توبولياك، الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ودار البيارق للنشر والتوزيع، بيروت، ط1.
- طه جابر العلواني، مدخل إلى فقه الأقليات (نظرات تأسيسية)، مجلة إسلامية المعرفة، معهد الفكر الإسلامي المعاصر، الأردن، م 5، ع 19، (31/ 12/1999م).
- عبد الحكيم بن محمد بلال، العمل المؤسسي...معناه ومقومات نجاحه، 8/11/2007م، 27/10/1428، مجموعة مواقع مداد.
- عبد الصمد اليزيدي الأمين العام للمجلس الأعلى للمسلمين بألمانيا، في محاضرة بعنوان: واقع المؤسسات الإسلامية في ألمانيا وواجبها الدستوري، كلية الآداب والعلوم الإنسانية وجدة، الأربعاء 2018/07/11.
- عبد العزيز بن محمد هنيدي، التخطيط في الإدارة الإسلامية، من كتاب "إدارة الذات: مدخل مقترح في الإدارة الإسلامية"، شبكة الألوكة، 2010/10/14م، 1431/11/8هـ.
- عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، تح وتر. مجموعة من المؤلفين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والترجمة، بيروت، 1985م، ط2.
- اللائكية (العلمانية الفرنسية) والإسلام، المركز الدولي للدراسات والاستشارات والتوثيق (مداد)، بإشراف: ممدوح الشيخ.
- مأمون مبيض، مسلمو أوروبا الاندماج والهوية، مجلة الرائد ع250، رجب1425هـ/ - سبتمبر2004م.

- محمد أكرم العدلوني، العمل المؤسسي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1423هـ/2002م، ط1.
- محمد بيومي، الأقليات المسلمة وارتباطها بالأمة الإسلامية، مجلة الوعي الإسلامي، ع 306، جمادى الآخرة 1410هـ-يناير 1990م.
- محمد عمارة، الإسلام والأقليات الماضي والحاضر والمستقبل، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 1423هـ/2003م، ط1.
- محمود الخاني، المسلمون في الغرب، شبكة الألوكة، 6\6\2014م، 7\8\1435هـ.
- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ =صحيح مسلم، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي-بيروت، د ط.
- المهدي المنجرة، قيمة القيم، 2007م، ط 2.
- نيلسن يورغن، المسلمون في أوروبا، تر. وليد شميط، دار الساقي، لبنان، 2005م، ط1، مركز البابطين للترجمة، الكويت.
- يوسف القرضاوي، في فقه الأقليات المسلمة، دار الشروق القاهرة، 1422هـ/2001م، ط1.

المصادر الأجنبية

- Buijs, Frank J., and Jan Rath. *Muslims in Europe: The State of Research*. IMISCOE Working Paper, IMES, n.d.
- "Minority." *Cambridge Dictionary*, Cambridge University Press, https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/minority. Accessed 9 Dec. 2025.
- Pew Research Center. *The Future of the Global Muslim Population: Projections for 2010–2030*. Pew Research Center, Jan. 2011.

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 5, January - June 2026

مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

Trends in Sufi Knowledge and Their Attitude toward Reason and Rationality

An Analytical Study of Sufi Epistemology

Dr. Abdeallah ALBAKKALI
* Abdelmalek Essaadi University
Tetouan - Morocco
abdeallahalbakkali@gmail.com

Date received: Jan. 11, 2026
Date revised: Feb. 20, 2026
Date accepted: April 9, 2026
DOI: 10.5281/zenodo.21077912

ABSTRACT

Sufi knowledge has taken three approaches regarding the balance between reason and witnessing, The first approach focused on mystical experiences and spiritual tastes in general, without forming a complete philosophical school. The second approach established a philosophical Sufi doctrine based solely on feeling. The third approach: an approach that established a Sufi doctrine combining feeling and proof. This approach was divided into two schools: a school that gave precedence to taste over reason, which is the School of Illumination, and a school that gave precedence to reason over feeling, which is the School of Transcendent Wisdom.

And despite what appears in Sufi thought in dispersed statements criticizing reason and belittling it, a careful study shows that all these schools agreed on respect for primary rational principles, relied on them, and derived from them — except for one school, which explicitly stated in terms difficult to reinterpret the negation of rational principles and their transcendence in the realm of unveiling. It is the Akbarian School, founded by Muḥyī al-Dīn Ibn ʿArabī al-Ḥātimī.

KEYWORDS

Reason; Unveiling; Rational Principles; Law of Contradiction; Unity of Being.

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 5, January - June 2026
مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

اتجاهات المعرفة الصوفية وموقفها من العقل والعقلانية

دراسة تحليلية في نظرية المعرفة الصوفية

الدكتور عبد الله البقالي

* جامعة عبد المالك السعدي، تطوان - المغرب

abdeallahalbakkali@gmail.com

الملخص

اتخذت المعرفة الصوفية ثلاثة اتجاهات رئيسة في تحديد العلاقة بين العقل والمشاهدة. تمثل الاتجاه الأول في التركيز على التجارب الروحية والأذواق الصوفية بوصفها مصدرا للمعرفة، دون أن يتبلور في صورة مذهب فلسفي متكامل. أما الاتجاه الثاني فقد أسس مذهبا صوفيا فلسفيا يقوم على المعرفة الذوقية والكشفية وحدها، ويجعلها المرجع الأعلى في إدراك الحقائق. في حين سعى الاتجاه الثالث إلى بناء رؤية معرفية تجمع بين الذوق والبرهان، ويمثل محاولة للتوفيق بين العقلي والروحي.

وقد انقسم هذا الاتجاه الأخير إلى مدرستين: مدرسة قدّمت الذوق والكشف على العقل، وهي مدرسة الإشراق، ومدرسة قدّمت العقل على الذوق مع الإقرار بقيمة التجربة الروحية، وهي مدرسة الحكمة المتعالية. ورغم ما يرد في التراث الصوفي من عبارات متفرقة تنتقد العقل أو تحد من قدرته على إدراك بعض الحقائق الغيبية، فإن الدراسة التحليلية تكشف أن معظم المدارس الصوفية ظلت محافظة على احترام المبادئ العقلية الأولية، واعتمدتها أساسا في بناء تصوراتها واستدلالاتها. غير أن مدرسة واحدة خرجت عن هذا الإطار، إذ صرحت بنفي سلطان المبادئ العقلية وتجاوزها في مجال الكشف والشهود، وهي المدرسة الأكبرية التي أسسها محيي الدين ابن عربي، والتي تمثل نموذجا فريدا في تاريخ نظرية المعرفة الصوفية.

الكلمات المفتاحية

العقل؛ الكشف؛ المبادئ العقلية؛ قانون التناقض؛ وحدة الوجود.

مقدمة[1]

إن للحياة الصوفية جوانب متعددة كثيرة، فهي من جانب تجربة دينية تعبدية لها خصائص ومميزات فريدة، ومن جهة أخرى تربية أخلاقية شاملة، ومن جهة ثالثة -وهو من أهم هذه الجوانب- اتجاه معرفي قائم بنفسه، له نمطه الخاص وأدواته التي ينفرد بها، وإنتاجات عرفانية استطاعت في بعض الأحيان أن تقدم ميتافيزيقا متكاملة لها موضوعات ومواقف خاصة، من هذا الباب تأتي هذه المقالة لتعالج إشكالا مركبا من قضيتين متلازمتين: ما هي الاتجاهات المعرفة لمختلف المدارس الصوفية في الإسلام باعتبار جمعها بين النظر والكشف؟ وما هي مواقفها من العقل ومبادئه في مقام الكشف؟

ولا بد من التوضيح فيما يتعلق بالشق الأول من الإشكال أن الاعتبار الوحيد الذي تصنف به هذه المدارس في هذه الدراسة هو معيار النظر والكشف، فهي لا تهتم بالاعتبارات الأخرى كالاتجاهات التربوية أو أي آراء ميتافيزيقية أخرى، وبالنسبة للشق الثاني فإن المقصود بالدرس موقف هذه المدارس من العقل في حد ذاته: هل تلتزم التسليم بالحكم العقلي والمبادئ العقلية في مقام الكشف، أم ترى أن هذا الأفق من

[1] **To cite this article:**

ALBAKKALI, Abdaellah. "Trends in Sufi Knowledge and Their Attitude toward Reason and Rationality: An Analytical Study of Sufi Epistemology." *Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies*, vol. 3, no. 5, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, June 2026, pp. 191–236.

البقالي، عبد الله. "اتجاهات المعرفة الصوفية وموقفها من العقل والعقلانية: دراسة تحليلية في نظرية المعرفة الصوفية". *مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية*، مج. 3، ع. 5، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، ديسمبر 2025، صص. 191–236.

© This research is published under the (CC BY-NC 4.0) license, which permits anyone to download, read, and use it for free, provided that the original author is credited, any modifications are indicated, and it is not used for commercial purposes.

الوجود يخضع لمبادئ أخرى تنتقض فيها مبادئ العقل النظري المعروفة وعلى رأسها قانون التناقض والثالث المرفوع وقانون السببية وغيرها، ومن ثم لا ينفع تطبيقها فيه. فهذه الدراسة إذن غير معنية بموقف الفكر الصوفي من مدارس الفكر الفلسفي النظرية كالمدرسة المشائية أو الكلامية، لأن اتخاذ موقف من هذه المدرسة أو تلك لا يقتضي بالضرورة اتخاذ موقف من العقل.

وفيما يتعلق بالمصطلحات الأساسية، فإن أكثر هذه المصطلحات طويل الذيل يستجر إشكالات ونقاشات كثيرة، ويثير على مستوى تحريره مشاكل لا تنتهي، ستكتفي هذه المقالة بتوضيح المعنى الذي تستعمله به هنا على وجه الاختصار لأن تحريرها من جهة يطول، ولأنها إنما تستعمل بالمعنى الشائع المشترك في المجال التداولي الإسلامي دون أي خصوصية من جهة أخرى.

يقصد بالشهود والذوق والكشف معنى واحدا يحيل إلى المدارك الصوفية التي يتخذها الفكر الصوفي، زيادة على المدارك الطبيعية، والتي غالبا ما تنشأ عن فتوح العبادات وإشراق نور الحق في القلب، ولا تهتم هذه المقالة بتدقيق الفروق فيما بين هذه المصطلحات، لأنه غير مؤثر على إشكالية هذه المقالة من جهة وخارج عن نطاق اهتمامها من جهة أخرى. وتستعمل مصطلح العقل بمعنى المبادئ العقلية والعلوم الضرورية المتفرعة عنها، وهو عصارة معنى العقل النظري الذي تدور عليه عامة إشكالات نظرية المعرفة، والمقصود بالمنهج النظري وطريق النظر: المنهج المعتمد على التفكير العقلي بما يقوم عليه أصول البحث الفلسفي من تعريف واستدلال وتجريد ونقد، وغيرها.

وتهدف هذه المقالة من وراء هذه المعالجة إلى تحقيق أمرين أساسين:

أولا: بيان البنية المعرفية لكل مدرسة من مدارس الفكر الصوفي، وتفصيل منطلقاتها المعرفية بين العقل والوجدان، فإن هذا شرط لفهم إنتاجها أولا ولتحديد موقعها على خريطة الفكر ثانيا.

ثانيا: تحقيق الموقف الصوفي الدقيق من العقل والعقلانية، لا سيما مع ما شاع عنهم من احتقار العقل وانتقاصه، فتأتي هذه الدراسة لتبين بأي معنى ينبغي أن يحمل هذا الاحتقار والانتقاص وما هي الاتجاهات الصوفية التي تنوء بعبئه.

وقد اتخذت هذه المقالة لتحرير هذا الهدف منهجا مركبا يرجع إلى عدة آليات منهجية، تقوم في صلبها على المنهج الوصفي التحليلي والمنهج الاستنباطي النقدي، لكنه يتوسل أيضا بآليات أخرى حسب الأفكار الجزئية، ومن أهم هذه الآليات التي تشكل رديفا للآليتين السابقتين: المنهج التاريخي والمنهج المقارن، حيث تعرض هذه الاتجاهات الصوفية حسب ظهورها التاريخي ويتم رصد نموها وتأثر بعضها ببعض، مما يقدم صورة أدق وأوسع عن الموضوع، تجمع في الوقت نفسه بين تحليل واقع كل مدرسة على حدة، وتركيبها في سياق تاريخي واحد مع ما قبلها وبعدها.

أما عن الدراسات السابقة، فمع توفر دراسات كثيرة اعتنت بدراسة الأصول المعرفية لهذه المدرسة أو تلك كما في كتاب: "إشكالية العقل والوجود عند ابن عربي، بحث في فينومينولوجيا الغياب"، من تأليف الدكتور أحمد الصادقي، وهو كتاب خاص بابن عربي من جهة، ولا يختص بدراسة نظرية المعرفية باصطلاحاتها وموضوعاتها المحددة من جهة أخرى، لذلك لا عجب أن يجد فيه حتى القارئ المتخصص لفافة من غموض،[2] وككتاب "إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي"، من تأليف غلام حسين الإبراهيمي صدر

[2] أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، بحث في فينومينولوجيا الغياب، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2010م.

عن دار الهادي، وهو كتاب خاص بدراسة فلسفة الإشراق ويمتد في كثير من مباحث فكر شهاب الدين السهروردي ولا يختص بنظرية المعرفة[3]، إلى غيرها من الدراسات فإني لا أعرف في حدود اطلاعي البسيط دراسة حصرت كل الاتجاهات الصوفية الكبرى من جهة، وفصلت معالم موازناتها بين كل من العقل والشهود من جهة ثانية، واختصت بتحرير موقفها من العقل والعقلانية حصرا في المقام الثالث، وهذه الثلاثة هي مرتكزات هذه المقالة من جهة وأرجو أنها تقدم إضافة نوعية فيها.

ثم وفاء بهذا الموضوع وإحاطة بتلابيبه، جاءت هذه الدراسة مقسمة على مبحثين، يمهد أولهما للآخر، ويحتوي كل واحد منهما على أربعة مطالب، يختص كل مطلب من دراسة مدرسة من مدارس الفكر الصوفي. أحدهما حول اتجاهات المعرفة الصوفية بين العقل والوجدان ومدارسها، والآخر حول مدارس المعرفة الصوفية وموقفها من العقل والعقلانية.

المبحث الأول: اتجاهات المعرفة الصوفية ومدارسها

لقد نما العرفان الصوفي تدريجيا عبر عدة مراحل تقلبت في عدة تشكلات ونزعات، حتى استقرت أخيرا باعتبارها الموقف المعرفي في ثلاث اتجاهات، توزعت على أربع مدارس كبرى شكلت المذاهب الأساسية للفكر الصوفي في الإسلام، الاتجاه الأول: اتجاه ركز على المواجيد والأذواق عامة، ولم يشكل مذهبا فلسفيا متكاملا، والاتجاه الثاني: اتجاه بنى مذهبا فلسفيا صوفيا على الوجدان فقط، والاتجاه الثالث: اتجاه بنى مذهبا صوفيا يجمع بين الوجدان والبرهان، وقد انقسم هذا الاتجاه إلى مدرستين، مدرسة غلبت الذوق

[3] غلام حسين الإبراهيمي، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2005م.

على العقل، ومدرسة غلبت العقل على الوجدان. فلنأخذ فيما يأتي فكرة عن كل اتجاه من هذه الاتجاهات.

المطلب الأول: التصوف العام أو اتجاه المواجيد والأذواق المتفرقة

يقوم هذا الاتجاه على الاهتمام بالوجدانيات والإلهامات باعتبارها نتيجة من نتائج العبادة وتتداخل في هذا الاتجاه الواردات المعرفية المتعلقة بالفلسفة النظرية مع الأحوال القلبية المتعلقة بشؤون وظروف الصوفي، لذا تتداخل في التعبير عنهما عدة اصطلاحات تتقارب في مدلولاتها أو تتصادق، بدأت مدلولاتها ترتسم منذ عبارات أوائل الصوفية كرجال الرسالة القشيرية وغيرهم. ومن أهم هذه الاصطلاحات: "المكاشفة،[4] اللوائح والطوالع واللوامع، [5]الخواطر،[6] عين اليقين وحق اليقين،[7] الواردات.[8]

وقد بدأ منذ هذه المرحلة ظهور بعض المقولات العرفانية التي قوبلت باستشكال أو استنكار، وبدأ منذ ذلك الزمان التواصي بكتم الواردات عمن ليس من أصحابها، لكن مع كل هذا لم تتشكل هذه الواردات كما يقول الأستاذ يد الله يزدان في مذهب فلسفي مستقل، [9]هذه النقطة هي أهم معلم في التعبير عن هذا الاتجاه، لقد اهتم رجال هذه

[4] عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق معروف رزيق وعلي عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط2، 1990م، ص75.

[5] المصدر نفسه، ص76.

[6] المصدر نفسه، ص83.

[7] المصد نفسه، ص85.

[8] المصدر نفسه.

[9] يد الله يزدان، العرفان النظري مبادئه وأصوله، ترجمة علي عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط2، 2016م، ص24.

المدرسة بالمواجيد والوجدانيات ولكنهم لم يعتنوا ببناء مذهب فلسفي صوفي متكامل وبقيت مواجيدهم النظرية مجرد تفاريق منثورة هنا وهناك.

ويجدر الذكر هنا أن هذا الاتجاه كما يعبر عن موقف عرفاني خاص، بقي مستمرا بالتوازي مع سائر مدارس التصوف الفلسفي إلى يوم الناس هذا، فإنه يعبر في نفس الوقت عن مرحلة مشتركة مر بها التصوف الفلسفي بجميع مدارسه، فقد بدأت جميع أطياف العرفان الصوفي عامة بكشوفات ومواجيد متفرقة، ثم تحولت فيما بعد إلى فلسفات قائمة على سوقها وتبلورت في مدارس متمايزة بمناهجها، ويجب الاحتراز أخيرا إلى أن المنفي هنا إقامة مذهب متكامل في الفلسفة نظرية، أما وجود منظومات سلوكية ونظريات تربوية عملية فما أكثرها عند رجال هذا الاتجاه، لكن ليس هذا هو المقصود بالمعرفة الصوفية هنا.

المطلب الثاني: المدرسة الأكبرية و اتجاه الوجدان الخالص

تنتسب هذه المدرسة إلى محيي الدين ابن عربي(ت638هـ) الذي صبغ اسمه ولا يزال إلى الآن هذا العلم بآرائه وابتكاراته، وكان مركز نتاجه مبنيا على الشهود والوجدان، يقول يد الله يزدان: "كان –يعني ابن عربي- مثارا للعجب لدى أهل الفن لما كان يملكه من استعداد عميق للشهود الباطني من عهد طفولته، فالشهود الأصيل والمقامات العرفانية الخاصة والقدرة العجيبة التي كان يمتلكها في التعبير عنها وتفسيرها جعلت منه شخصية لا مثيل لها إلى الآن في تاريخ العرفان الإسلامي".[10]

ينص ابن عربي على أن مستمده الأساسي بل الوحيد في مؤلفاته المحورية هو الكشف والوجدان، فهو يصرح في أول الفتوحات المكية أنه أخذ كل ما سطره فيه بالمكاشفة مع

[10] المصدر نفسه، ص30.

ما سماه "الفتى الفائت المتكلم الصامت" فتجده يترجم في أوائله: "الباب الأول في معرفة الروح الذي أخذت من تفصيل نشأته ما سطرته في هذا الكتاب وما كان بيني وبينه من الأسرار"، [11] ويذكر في الفصوص أنه تلقاه كما هو من النبي صلى الله عليه وسلم في رؤية كشفية، ونص قائلا: "ما ألقي إلا ما يُلقى علي، ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما أنزل به علي"، [12] والفتوح والفصوص أهم كتبه المعبرة عن عرفانه.

أما إذا نظرت إلى مضامينه ومقررات عرفانه سواء في الفصوص أو الفتوح، فستجد أن أغلبها بعيد كل البعد عن طبيعة المباحث الفلسفية، فالأغلب على منظومته معان لا تفهم في النظر العادي، فهو يفصل مثلا بإسهاب مطنب في طبائع الحروف وعوالمها[13] ويسترسل طوال أبواب ممتدة في منازل الأقطاب وسر سلمان،[14] إلى غيرها.

وكما كان لمذهب ابن عربي في التصوف الفلسفي محور في مصادر المعرفة يتمثل في الكشف والشهود كان له أيضا محور في المضامين يتمثل في نظرية وحدة الوجود،[15] هذه النظرية التي نمت وترعرعت في ما بعد حتى أمست المحور الأكبر في التصوف الفلسفي في ما بعد. يقول يزدان: "تُشكِّل مسألة وحدة الوجود مسألة أساسا بِنْيَوِيّا لها تأثيرها الواسع على نظام الوجود العرفاني، وتضفي على كافة مباحث ما بعد الطبيعة بعدا جديدا"،[16]

ولم تزل تصدر من أساطين هذه المدرسة عبارات في ذم العقل وبيان قصوره، وهذا متواتر عندهم متظافر في مؤلفاتهم ومراسلاتهم ومجادلاتهم لأساطين العقلانيين، ابتداء

[11] ابن عربي الحاتمي، الفتوحات المكية، تحقيق نواف الجراح، دار صادر، بيروت، د. ط. ت. 69/1.
[12] ابن عربي الحاتمي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط. ص18.
[13] ابن عربي الحاتمي، الفتوحات المكية، 89/1.
[14] المصدر نفسه، 241/1.
[15] يد الله يزدان، العرفان النظري مبادئه وأصوله، ص30.
[16] المصدر نفسه، ص137.

من مذاكرة أبي سعيد بن أبي الخير(ت440هـ) مع ابن سينا،[17] إلى مراسلات ابن عربي مع الفخر الرازي، ومراسلات صدر الدين القونوي مع نصير الدين الطوسي وقد طبعت في سفر خاص.[18] بل إن صدر الدين القونوي (ت673هـ) من أكبر تلامذة ابن عربي وأركان مدرسته ألف رسالة سماها "المفصحة" أورد فيها أحد عشر إشكالا على العقل. وسواء كان قصدهم من هذه العبارات في ذم العقل انتقاد العقل النظري من أصله كما هو ظاهر إطلاقهم أو انتقاد شكل خاص من أشكال العقلانية، فإن هذا ينم على كل حال عن موقفهم الراسخ من البحث النظري، ويؤكد أن الفلسفة الأكبرية تصوف وجداني نهض منحصرا في الوجدانيات، ونشأت بعيدة إذا لم تقل منابذة للعقل. وقد بقيت كذلك ولم تصطبغ بمناهج البحث النظري إلا بعد ذلك مع المتأخرين من رجال هذه المدرسة، وكان رائدهم في ذلك أبو حامد محمد تركة في كتابه "قواعد التوحيد" وحفيده صائن الدين تركة في شرحه عليه، حيث جمعا بين مقولات ابن عربي وبين أسلوب ومصطلحات الفلسفة المشائية، وقدما محاولة ناجعة للتوحيد بين المشائية والعرفان الصوفي الأكبري.[19] يقول صائن الدين تركة (ت836هـ) عن منهج جده في كتابه "قواعد التوحيد": "سوق الكلام في هذه الرسالة إنما هو على مساق أهل الاستدلال".[20]

[17] مصطفى الطباطبائي، المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، ترجمة عبد الرحيم البوشي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1990م، ص71

[18] صدر عن مؤسسة ابن عربي للبحوث والنشر برعاية وإشراف أيمن حمدي، بعنوان "رسائل صدر الدين القنوي وأجوبة نصير الدين الطوسي".

[19] يد الله يزدان، العرفان النظري، ص44.

[20] صائن الدين تركة، التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تحقيق حسن زاده آملي، مركز بخش، قم، د. ط. ت، ص12.

المطلب الثالث: مدرسة الإشراق ومعالمها في الجمع بين البحث العقلي والشهود القلبي

لعل أول علَم اجتهد في الجمع بين مقتضى البرهان ومقتضى الوجدان وقدم مذهبا صوفيا فلسفيا متكاملا بالاستناد إليهما هو شهاب الدين السهروردي (ت589هـ) صاحب "حكمة الإشراق". لقد قدم السهروردي مذهبا صوفيا فلسفيا قائما بنفسه يمتاز في منهجه المعرفي بالجمع بين ما يسميه بـ: الذكر ويدخل فيه كل ما يتصل بالمجاهدة والتعبد وتصفية الروح، والفكر ويدخل فيه كل ما يتصل بمناهج الاستدلال النظري، فما هي أهم معالم كل منهما عند السهروردي؟

يتجلى حضور الوجدان والشهود في فلسفة الإشراق ما يلي:

المعلم الأول: على مستوى المنهج يصرح السهروردي أن الفكر في مذهبه يأتي بعد الذكر، [21] ويجعل الرياضة الصوفية شرطا أساسيا لقراءة كتابه، فيوصي قارئ كتابه "حكمة الإشراق" أن يرتاض قبل الشروع فيه أربعين يوما تاركا للحوم الحيوانات مقلا للطعام منقطعا إلى تأمل نور الله عز وجل.[22] وذلك لأن كتابه يتضمن مبان وجدانية لا يدركها إلا من استشرف لها.

المعلم الثاني: على مستوى المضمون يعتمد السهروردي في مباني الميتافيزيقا أي بحث الأمور الكلية للوجود من وجهة نظره، مفاهيم خاصة لم تؤلف في الفلسفة النظرية، فتجده مثلا يبني ميتافيزيقاه على ثنائية النور والظلمة إلى جانب ثنائية الوجود

[21] غلام حسين الإبراهيمي، دار إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، ص12.

[22] شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، تحقيق إنعام حيدورة، دار المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 2010م. ص142.

والعدم،[23] وتجد ضمن موضوعاته الأساسية تقسيم البرازخ وهيئاتها،[24] وهذه بالأصالة موضوعات أو رمزيات شهودية، وليست من صميم الفلسفة النظرية.

المعلم الثالث: على مستوى المصادر الفكرية ولى السهروردي وجهه إلى الحكمة الشرقية القديمة، والتي كثيرا ما يسميها بالخميرة الأزلية، ويعني بها حكمة قدماء صوفية ومفكري فارس واليونان،[25] وقد عدد منهم أفلاطون وهوميروس وأنباذقليس وفيتاغورس، ومن حكماء فارس جامسف وفرشاوشير وبزرجمهر،[26] وفصل تسلسل هذه الحكمة إلى متلقيها في صوفية الإسلام، وحسب تأريخه فإن خميرة الفيثاغوريين انتقلت إلى ذي النون، وخميرة حكماء فارس انتقلت إلى أبي يزيد البسطامي.[27] ويركز السهروردي من هؤلاء الحكماء على ثلاثة يعتبرهم الأئمة الكبار، وهم هرمس الذي يعتقد كثيرون أنه هو النبي إدريس عليه السلام، ولا يخفى على الباحثين طبيعة الفكر الهرمسي بما يرتكز عليه من تصوف ورمزية. والثاني: زرادشت. والثالث: وهو أفلاطون،[28] ويعتبره السهروردي آخر فيلسوف يوناني تحدث عن النور كما ينبغي،[29] قال في مقدمة الحكمة المشرقية: "وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يبتني عليه وغيره يساعدني عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل، وهو ذوق إمام الحكمة ورئيسها صاحب الأيد والنور، وكذا من قبله والد الحكماء هرمس، إلى زمانه من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة". [30] ولم

[23] المصدر نفسه، ص68. غلام حسين الإبراهيمي، إشراق الفكر والشهود، ص16.
[24] السهروردي، حكمة الإشراق، ص112.
[25] غلام حسين الإبراهيمي، إشراق الفكر والشهود، ص9.
[26] السهروردي، حكمة الإشراق، ص2.
[27] غلام حسين الإبراهيمي، إشراق الفكر والشهود، ص9.
[28] المصدر نفسه، ص17.
[29] المصدر نفسه، ص9.
[30] السهروردي، حكمة الإشراق، ص2.

يقتصر في اتصاله بهم على مدارسة كتبهم وما تنوقل من كلماتهم، بل إنه يتصل بهم عبر الوجد والكشف أيضا، ومن أشهر مواقفه تداولا بين الباحثين ما ذكره في كتاب "التلويحات"، أنه قد التقى أرسطو في عالم الملكوت، وسأله عن بعض الإشكالات، ثم نص السهروردي على أن الشبح الذي حدثه وإن كان لأرسطو إلا أنه لم يتحدث عن نفسه بل كان يحدثه على لسان أفلاطون. [31]

وقد سمى السهروردي فلسفته لأجل هذه المنازع بـ'الحكمة المشرقية' أو حكمة الإشراق، أو الحكمة الشرقية، ملاحظة لهؤلاء الآباء وإلفاتا من جهة أخرى إلى محورية الشهود في أدواتها المعرفية، ومحورية النور في أحكامها الميتافيزيقية، هذه هي الأقطاب الكبرى لفلسفة الإشراق: الشهود طريقا، والنور موضوعا، وحكماء المشرق من قدماء فارس واليونان مصدرا، هذه هي معالم الارتكاز الوجداني في فلسفة الإشراق، فلنعرج الآن على أهم معالم الجانب الفكري منها، حي أن له حضورا قويا أيضا في فلسفة الإشراق، وله عدة مظاهر أهمها اثنان:

المظهر الأول: طرحه فلسفة الإشراق بديلا عن الفلسفة المشائية وإمعانه في انتقاد مقولاتها، حتى إنه خصص مقالة خاصة من منطق الإشراق 'في المغالطات وبعض الحكومات بين أحرف إشراقية وبين بعض أحرف المشائيين'[32] وقد تراوح نقده للفلسفة المشائية بين مستويين: المستوى الأول: نقد بعض مقولاتها بتخطيئها أحيانا وبيان أنها تحتوي على تكلف وتطويل لا داعي إليه أحيانا أخرى، وهذا حال كثير من الانتقادات الجزئية التي ضمنها في الفصل السابق. المستوى الثاني: انتقاد الفلسفة المشائية بالنظر

[31] (مقدمة إنعام حيدورة)، السهروردي، حكمة الإشراق، ص5. غلام حسين الإبراهيمي، إشراق الفكر والشهود، ص17-18، نقلا عن التلويحات.

[32] السهروردي، حكمة الإشراق، ص29.

إلى مستوى معرفي أعلى، وهو مستوى الإشراق الذي يجمع بين البحث والتأله، ولا يمانع السهروردي في هذا المستوى من التسليم بصحة الفلسفة المشائية ومتانة بنائها على العموم، ولكنه يراها قاصرة وغير كاملة بالنظر لما هو أسمى. يقول في مقدمة "حكمة الإشراق": "من أراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائيين فإنها حسنة للبحث وحده محكمة، وليس لنا معه كلامٌ ومباحثةٌ في القواعد الإشراقية، بل الإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورانية".[33]

المظهر الثاني: صياغة منطق خاص به يخالف كثيرا من شكليات المنطق المشائي، وانفرد فيه بمقولات وقواعد كثيرة سبق في بعضها المناطقة المعاصرين، كقوله مثلا برد جميع أنواع القضايا إلى الموجبة الضرورية، فقد ترجم قائلا: 'حكمة إشراقية في بيان رد القضايا كلها إلى الموجبة الضرورية'.[34]

وقد استعرض السهروردي هذا المنطق في أكثر من موضع من كتبه، فعقد فصلا مركزا في الحكمة الشرقية يصح اعتباره متنا محررا فيه،[35] وبسطه أكثر فأفرد له قسما خاصا من التلويحات أفرد بالطبع،[36] ومن الدراسات الممتازة عن هذا المنطق كتاب "المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي" لمحمود محمد علي،[37] ودراسة علي سامي النشار في فصل خاص به ضمن كتابه "مناهج البحث عند مفكري الإسلام" جعل عنوانه: 'موقف الإشراقيين من طرق البحث النظري'.[38] والذي يعنينا هنا أن السهروردي اتخذ

[33] المصدر نفسه، ص3.

[34] المصدر نفسه، ص29.

[35] المصدر نفسه، ص5-29.

[36] السهروردي، منطق التلويحات، تحقيق علي أكبر فياض، جامعة طهران، د. ط. ت.

[37] محمود محمد علي، المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي، مطبعة مصر العربية، القاهرة، ط1، د. ت.

[38] علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار السلام، القاهرة، ط2، 2012م. ص239.

مذهبا منطقيا خاصا لمذهبه الصوفي الفلسفي، مما يؤكد قيمة البحث النظري عنده، وأنه أراد لمذهبه أن يكون فلسفة صوفية وتصوفا فلسفيا في الوقت نفسه.

وقبل الانتهاء من تناول معالم التصوف الفلسفي عند السهروردي، بقي هنا سؤال أخير يتعلق بموازنته بين الوجدان والبرهان: إلى أي مدى بلغ التلاحم بين العقل والوجدان عند السهروردي؟ وأيهما صاحب الكلمة الراجحة في مذهبه؟

يمكن تلمس الجواب عن هذا السؤال في تقسيم السهروردي للمفكرين باعتبار جمعهم بين العقل والوجدان وترتيبه بينهم في الفضيلة والمنزلة، يقول في مقدمة "حكمة الإشراق": "فإن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرئاسة وهو خليفة الله، وإن لم يتفق فالحكيم المتوغل في التأله المتوسط في البحث، وإن لم يتفق فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث، ولا تخلو الأرض من متوغل في التأله أبدا، ولا رياسة في الأرض للباحث المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في التأله، فإن المتوغل في التأله لا يخلو منه العالم وهو أحق من الباحث فحسب".[39]

يمكن أن تلمس بوضوح من هذا النص كيف أن السهروردي يرجح الوجدان على الفكر المجرد، حتى إنه يقدم المتوغل في التأله عديم البحث على المتوسط فيهما معا، فمن ثم يصح القول بأنه صوفي أولا، ثم فيلسوف ثانيا. ثم قال يبين موقع فلسفته من هذه المراتب، ويوضح المخاطبين المقصودين بكتابه "حكمة الإشراق": "وكتابنا هذا لطالبي التأله والبحث وليس للباحث الذي لم يتأله أو لم يطلب التأله فيه نصيب، ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه إلا مع المجتهد المتأله أو الطالب للتأله، وأقل درجات القارئ لهذا

[39] السهروردي، حكمة الإشراق، ص3.

الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهي وصار وروده ملكة له، وغيره لا ينتفع به أصلا".[40]

لنضع سطرا على قوله: "رموزه" "لا ينتفع به أصلا" فإنه يشير إلى أن صاحب الكلمة الأخيرة في كتابه هذا هو الذوق لا العقل.

المطلب الرابع: مدرسة الحكمة المتعالية ومعالمها في الجمع بين البحث العقلي والشهود القلبي

لقد سار مؤسس هذه المدرسة صدر الدين الشيرازي أو كما يلقبه أبناء مدرسته "صدر المتألهين" على نمط السهروردي فبنى مذهبا صوفيا فلسفيا يجمع بين الوجدان والعقل، فلم يرتض الاقتصار على طريق الوجدان كما فعلت مدرسة ابن عربي، ولم يقنع بطريق العقل والنظر فقط كما فعل المتكلمون والمتفلسفون، ومن ثم نجده ينعى طريق العقل والنظر المحض كما ينعى طريق التقليد والاتباع. يقول في مقدمات كتابه "الحكمة المتعالية": "ليعلم أن معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة ليس المراد به الاعتقاد الذي تلقاه العامي أو الفقيه وراثة وتلقفا، فإن المشغوف بالتقليد والجمود على الصورة لم ينفتح له طريق الحقائق كما ينفتح للكرام الإلهيين... ولا هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحرير المرام كما هو عادة المتكلم، وليس أيضا هو مجرد البحث كما هو دأب أهل النظر وغاية أصحاب المباحثة والفكر، فإن جميعها ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور".[41]

[40] المصدر نفسه.

[41] صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، د. ت. 1/37.

ثم أردف بعدها يبين الطريقة المرضية والمنهج السوي فقال: "بل ذلك -يعني معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة- نوع يقين هو ثمرة نور يقذفه الله في القلب المؤمن، بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة وخلوصه بالمجاهدة عن الجهل والأخلاق الذميمة... وإني لأستغفر الله كثيرا مما ضيعت شطرا من عمري في تتبع آراء الفلاسفة والمجادلين من أهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم جربزاتهم في القول وتفننهم في البحث، حتى تبين لي آخر الأمر بنور الإيمان وتأييد الله المنان أن قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم".[42]

فما هو موقع ملا صدرا بين الوجدان والبرهان؟ وما هي أهم معالم الجمع بين البحث النظري والكشف الوجداني عند ملا صدرا وطريقته في الموازنة بينهما؟ فلنبدأ أولا بمعالم المنهج العقلي أولا ثم نخلص إلى المعالم الوجدانية بعد ذلك. إن أهم معالم المنهج العقلي عند ملا صدرا هي كما يلي:

المعلم الأول: على مستوى المصادر قد تبين بالاستقراء عند الباحثين اقتباس ملا صدرا كثيرا من معاقد مذهبه من مقولات أساطين الفلسفة النظرية ابتداء من أفلاطون وأرسطو وانتهاء إلى الفارابي وابن سينا والرازي والطوسي إلى جانب آراء أساطين المتصوفة كابن عربي والسهروردي، مما يعني أن اجتهاده وإنشاءه فكري ودراسة نظرية تقوم على الاقتباس من السابقين على طريقة البحث النظري قبل أن تكون ترجيحا وتذوقا بالشهود القلبي، يقول هاشم أبو الحسن: "يصنف بعض الباحثين فلسفة الشيرازي بأنها جماع أو مزيج من عدة مصادر مختلفة، يجتمع فيه الفكر الفلسفي اليوناني متمثلا بشكل خاص في فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو، إلى جانب ما استمده من فلاسفة الإسلام وعلى

[42] المصدر نفسه، 1/37-38.

رأسهم ابن سينا والفارابي، وما استفاده من الصوفي الكبير محيي الدين ابن عربي وشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي".[43] وبهذا فارق صدرا السهروردي الذي استقى أكثر مذهبه من أصحاب الأذواق فقط وكان أكثر اندماجا مع الفكر النظري في مصادره.

المعلم الثاني: على مستوى المضمون جاءت مفاهيمه الأساسية من جنس الفلسفة النظرية، فهو يتحدث في كتابه الأساسي "الحكمة المتعالية" عن ذات المضامين والمفاهيم المعروفة في الفلسفة النظرية.

المعلم الثالث: على مستوى المنهج والأسلوب صاغ ملا صدرا كل مقولاته بلغة فلسفية واستدل عليها بالبرهان النظري، حتى أكثر تلك المقولات إيغالا في الوجدان وعلى رأسها قاعدة وحدة الوجود أصبحت مع الشيرازي نظرية فلسفية ثابتة بالنظر العقلي، يستطيع المفكر أن يفهمها ويقف على أدلتها نظريا وإن لم يكن له موطئ قدم ولا قيد شبر في التأله والتعبد. وهذه النقطة بالضبط هي السر الأكبر في تميز ملا صدرا، يقول يد الله يزدان: "تمكن ملا صدرا من الوصول بالجهود التي بذلها العرفاء والفلاسفة في العمل على التوفيق فكرا ولغة بين الفلسفة والعرفان إلى أوج غايتها وكمالها النهائي، ولم يسمح للجهود التي بذلها شيخ الإشراق أن تذهب سدى، ولم يقتصر جهده على التوحيد بين الفلسفة والعرفان في المنهج بل وسع ذلك ليشمل المضمون أيضا ما أدى إلى أن يصبح معترفا به في الفلسفة، وقدم استدلالا فلسفيا لإثبات ذلك".[44]

وقد استعان ملا صدرا في مشروعه هذا بتأسيس عدة نظريات ومبادئ جعلها أساسا لمنظومته الفلسفية الصوفية وأرضية يفلسف من خلالها المقولات الصوفية، وأهمها

[43] هاشم أبو الحسن، الإنسان عند صدر الدين الشيرازي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009م. ص37.

[44] يد الله يزدان، العرفان النظري، ص55.

وأقواها إطلاقا: نظريته في أصالة الوجود واعتبارية الماهية،[45] وبهذه المبادئ استطاع ملا صدرا أن يثبت عامة المقولات الذوقية بصيغة فلسفية وأثبتها بالبرهان قبل الوجدان.

ولأجل هذا التوحيد التام بين العرفان والبرهان انفرد ملا صدرا وأعلام مدرسته بلقب خاص يجمع بين الإشارة إلى التصوف والإشارة إلى الفلسفة، فلم يرتضوا لأنفسهم اسم الصوفي ولا اسم الفيلسوف، وآثروا عليهما لقب "الحكيم الإلهي"؛ الحكيم إشارة إلى شق الفلسفة والبحث النظري، والإلهي إشارة إلى جانب المجاهدة والتأله والعرفان. يقول محمد مهدي المومن في تلخيصه لمناهج البحث في الفلسفة الإلهية: "إن الفيلسوف يعالج هذه المسائل الكلية العامة والجزئية الخاصة بالعقل والبرهان المحضين إن كان مشائيا بحتا، ويجيب عن كل ذلك بطريقة علم اليقين كما يعالجها بالكشف والمعاينة إن كان إشراقيا... ثم إنه يعالجها بمزيج من علم اليقين وعين اليقين إن كان حكيما إلهيا، والأولى طريقة أرسطو ومن تبعه، والثانية طريقة أفلاطون وأتباعه، وأما الثالثة فهي طريقة صدر المتألهين وأتباعه".[46] ويؤكد هذه الزعامة أن مؤرخي مناهج البحث لا يذكرون هذا الجمع قبل صدر الدين الشيرازي، وكانوا يصنفون منهج الإشراق على خصوصيته في منهج الوجدان فقط إلى جانب المنهج الصوفي العام.[47]

هذه ثلاثة معالم في عقلانية صدر الدين الشيرازي، وكلها يؤكد انحياز مدرسة الحكمة المتعالية إلى البرهان وقوة ميلها إلى البحث النظري، مما يدعو إلى التساؤل: ما هو حق الذوق في هذه الفلسفة؟ وأين تتجلى معالمه في فكر ملا صدرا؟ بالجواب عن هذا السؤال

---

[45] صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، 63/1. محمد مهدي المومن، شرح بداية الحكمة، منشورات ذوي القربى، قم، ط1، 1422هـ، 33/1. هاشم أبو الحسن، الإنسان عند صدر الدين الشيرازي، ص92. يد الله يزدان، العرفان النظري، ص138.

[46] محمد مهدي المومن، شرح بداية الحكمة، 10/1.

[47] علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص242-243.

سيتحدد مدى انتماء ملا صدرا إلى التصوف، ونتأكد هل تحقق ملا صدرا بالجمع بين البرهان والوجدان فعلا أم أنه محض فيلسوف نظري كغيره؟

الحق أن الذوق والوجدان حاضر بقوة في فلسفة ملا صدرا، ويتجلى ذلك في عدة معالم توضح مدخلية الوجدان في فلسفة الحكمة المتعالية.

المعلم الأول: لقد عَرف ملا صدرا فلسفته على أنها نتيجة رياضة وتأله ووجدان، فوصف في أول كتابه أن تعرفه إلى فلسفته وإن كان في أول أمره بالبحث والنظر، فإنه إنما وصل إلى مرحلة الحسم ومنتهى الاستبانة عن طريق المجاهدة والتربية والرياضة، ومن عباراته هنا: "توجهت توجها غريزيا نحو مسبب الأسباب وتضرعت تضرعا جبليا إلى مسهل الأمور الصعاب، فلما بقيت على هذا الحال... اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالا نوريا، والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهابا قويا، ففاضت عليها أنوار الملكوت وحلت بها خبايا الجبروت ولحقتها الأضواء الأَحدية وتداركتها الألطاف الإلهية، فاطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلا الآن، وانكشفت لي أمور لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان، بل كل ما عملته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان".[48] وفي موضع آخر يوجه قارئ كتابه إلى التزكية قبل النظر فيقول: "ابدأ يا حبيبي قبل قراءة هذا الكتاب بتزكية نفسك عن هواها"،[49] هذا زيادة على ما تقدم من نصوصه في ذم النظر المجرد واستغفاره وتندمه على ما ضاع من عمره فيه، فملا صدرا يقدم نفسه بأنه من أصحاب الرياضة والأذواق ويخاطب بفلسفته أهل الرياضة والتزكية، وهذا يوجب علينا أن نتلقاه كما قدم نفسه.

[48] صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، 34/1.

[49] المصدر نفسه، 38/1.

المعلم الثاني: استفادته من عنصر الوجدان على عدة أبعاد، أولا: ارتقاء معارفه التي سبق وحصلها بالبرهان إلى درجة العيان، وتحويله العلم النظري إلى علم حضوري، وهذا ما يصرح به في قوله: "كل ما علمته بالبرهان عاينته مع الزوائد بالشهود والعيان".[50] ثانيا: معرفة تفاصيل زائدة لا يلحقها البرهان المجرد، وذلك كحيثيات التشخص أو الوقوف على بعض تفاصيل عوالم الغيب التي يثبتها العقل جملة ولكنه يقصر في حديثه عنها عند نطاق ضيق حسب ما تنتجه له الضرورة العقلية، فيتدخل الوجدان ويفيده تفاصيل أخرى، وقد عبر عن هذا في قوله: "وانكشفت لي أمور لم تكن منكشفة هذا الانكشاف".[51] ثالثا: الاسترشاد الأولي حيث يتخذ انطباعات الوجدان افتراضات أولية يمحصها ويجرب الاستدلال عليها بالبرهان، ومن طالع ملا صدرا يجد أنه يسترشد بالمعارف الوجدانية في كثير من مطالبه سواء في ذلك وجدانياته هو أم وجدانيات غيره، بل قد يسترشد أحيانا برأي فلسفي يفترض صحته اعتبارا لمن تبناه من الكبار وإن كان ظاهر هذا القول باطلا أو مشكلا التمس وجها خفيا في تأوله، ومن أمثلة ذلك: تصرفه في معالجة إشكالية اتحاد النفس بالعقل الفعال عند الإدراك، وهي من أكثر الإشكاليات التي شغلت رجال المذهب العقلي غير قليل وأشهر آرائهم في تفسير التجريد، وعبارته في ذلك: "هذا المذهب كالذي قبله لما كان منسوبا إلى العلماء الفضلاء المتقدمين في الحكمة والتعليم، لا بد وأن يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه إلى بأس شديد، وتفحص بالغ مع تصفية للذهن وتهذيب للخاطر، وتضرع إلى الله تعالى وسؤال التوفيق والعون منه".[52] انظر إليه لما كان رأيا تبناه الكبار سواء من أهل الوجدان أو النظر

[50] المصدر نفسه، 34/1.

[51] المصدر نفسه.

[52] المصدر نفسه، 266/3.

استبعد أن يجازفوا بدعوة عريضة مثل هذه دون برهان ولا وجدان، ثم اجتهد يبحث عن محمل صحيح لهذا القول فالتجأ إلى الوجدان يلتمس الفتح من الله.

المعلم الثالث: اهتمامه في قراءاته واستعانته في بناء فلسفته بآراء أهل الذوق والمقولات الصوفية، ومن هذا كان ضمن أكبر مستمدات فكره كما سلف شيخ الإشراق وابن عربي، فهو يأخذ منهم ويتوسط بينهم وبين غيرهم، ويوافق ويخالف كما يقتضيه كشفه ونظره ويرجح بأقوالهم وكشوفهم، لاسيما في الأبواب السمعية كتفاصيل المعاد وأمور الآخرة. انظر في ذلك على سبيل المثال تفصيله لأنواع البرزخ وترجيحه هناك بكشوف ابن عربي وتلقيبه بقدوة المكاشفين،[53] وحديثه عن الطائر الروحاني المسمى بالعنقاء بالأوصاف العجيبة التي نسبها إليه، وقوله عنه: "العنقاء محقق الوجود عند العارفين لا يشكون في وجوده"،[54] وأمثلة هذا كثيرة مستفيضة لاسيما في الباب التاسع والعاشر والحادي عشر من كتابه الحكمة المتعالية، [55] فما أكثر ما تجده يترجم مثلا بعناوين ذوقية مثل: "قاعدة إشراقية"[56] "برهان عرشي"[57] "رجم شيطان"[58] "نقاوة عرشية" [59] وأمثلة ذلك متواردة متكاثرة على طول كتابه وعرضه، هذا إضافة إلى مقولة وحدة الوجود التي جعلها من قواعده الكبرى. وهذا على عكس أصحاب النظر الصرف فهم لا يهتمون كثيرا بآراء المتصوفة وأهل الأذواق، بهذا نكون قد حصرنا موارد المعرفة

[53] المصدر نفسه، 41/9.
[54] المصدر نفسه، 125/9.
[55] المصدر نفسه، 69/9-336.
[56] المصدر نفسه، 183/1.
[57] المصدر نفسه، 149/1.
[58] المصدر نفسه، 146/1.
[59] المصدر نفسه، 257/1.

الصوفية واطلعنا على اتجاهاتها، وبهذا نصل إلى الشق الثاني من إشكالية هذه المقالة: ما هي قيمة العقل والعقلانية حسب المعرفة الصوفية؟

المبحث الثاني: موقف مدارس الفكر الصوفي من العقل والعقلانية

لقد اتفق القائلون بالكشف على وجود طور فوق الأحكام العقلية بمعنى أنه مجال لا تطاله المعرفة العقلية، لكن السؤال المطروح كيف تتأثث موجودات ومعارف هذا الطور في نظر شتى منظومات المعرفة الصوفية؟ هل تجري على مبادئ العقل والوجود الضرورية البدهية التي تؤطر هذا العالم أم أنها عصية عنها ولا يستبعد أن تخرقها؟ وعلى رأس هذه المعارف وأخصها تعبيرا عن الموقف من العقل قضية وحدة الوجود، ومن ثم لا بد من التأكد من موقف كل مدرسة في قضية وحدة الوجود هل تقول بها أم لا؟ وإذا كانت تأخذ بها كيف توفق بينها وبين العقل؟

المطلب الأول: موقع مدرسة العرفان العام من العقل والعقلانية

ليس هناك أولى من الإمام الغزالي الذي يستحق أن يعتبر ناطقا عن مذهب أصحاب العرفان العام من العقل ومحررا لنظرتهم حوله، لاسيما وهو أحد الرواد في جمع علوم القوم وتفصيل آدابهم، زيادة على امتيازه بتحققه من علوم الشريعة وعلوم الكشف جميعا، وتبرزه في البحث النظري الكلامي والفلسفي إلى جانب تبرزه في العرفان والمشاهدات الصوفية، فما هي خلاصة آراء الغزالي في الموازنة بين العقل والكشف؟ وما هي عصارة تقويمه للمعرفة العقلية في طور الكشف؟

يؤكد الغزالي مبدأ كبيرا عاما يضبط كل المشاهدات والكشوف الصوفية، وهو أنه لا يمكن أن يتناقض شيء من الكشوف الصادقة أو المشاهدات المتحققة مع مبادئ العقل،

قال في "المقصد الأسنى": "إن قلت: كلمات الصوفية بناء على مشاهدات انفتحت لهم في طور الولاية والعقل يقصر عن درك ذلك، وما ذكرتموه تصرف ببضاعة العقل؟ فاعلم أنه لا يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدركه بمجرد العقل".[60] وفي مواضع أخرى نجده يعتمد على قاعدة اجتماع النقيضين في توجيه مشكلات عبارات العارفين، ومن أمثلة هذا في كلامه: "لو قال القائل: لا أعرف الله كان صادقا. ولو قال: أعرف الله كان صادقا. ومعلوم أن النفي والإثبات لا يصدقان معا بل يتقاسمان الصدق والكذب، فإن صدق النفي كذب الإثبات وبالعكس، لكن إذا اختلف وجه الكلام تصور الصدق في القسمين".[61] ثم استرسل بعدها يوجه العبارتين ولا يعنينا هنا طريقة توجيهه ولا تنويهه بمبدأ التناقض فهو معنى معروف عن الغزالي في سائر مؤلفاته في المعقولات، بل محل الشاهد في كلامه هو طرده هذا القانون وتطبيقه لهذا المبدأ في نطاق الكشف، والأهم اعتباره الاستناد إلى المبادئ العقلية منهجا في فهم عبارات العارفين وحل إشكالاتها والتوفيق بينها، فهو بهذا يصر ضمنيا على أنه لا يتصور في حق العارف الكامل أن يعارض كشفه صريح العقل.

وفي آخر كتاب العلم من الإحياء تجد الغزالي ينص على تأويل ما ورد عن أرباب العرفان من عبارات في تسخيفهم للعقل أو مناقضتهم له، فاعتذر لهم بأنهم إنما يقصدون بذلك ما يسميه خصومهم عقلا لا العقل في حد ذاته، وعبارته في ذلك: "فإن قلت ما بال أقوام من المتصوفة يذمون العقل والمعقول، فاعلم أن السبب فيه أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات وهو صنعة الكلام، فلم يقدروا

[60] أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق بسام عبد الوهاب، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2003م، ص156.

[61] المصدر نفسه، ص49-50.

على أن يقرروا عندهم أنهم أخطأوا في التسمية، إذ كان لا ينمحي عن قلوبهم بعد تداول الألسنة ورسوخه في القلوب، فذموا العقل والمعقول وهو المسمى به عندهم".[62] هذا هو تحليل الغزالي لعبارات الصوفية المنابذة للعقل، وسنرى أن هذا التأويل سيتكرر كثيرا فيما بعد، ويصبح جوابا رسميا يتردد على ألسنة كثير من عقلاني العرفاء.

أما إذا جئنا إلى الغزالي ونظرية وحدة الوجود فلن نجد نظرية مفصلة يتبناها الغزالي تحت هذا العنوان، وفي نفس الوقت سنجد عبارات كثيرة تقترب من مؤداها مما قد يجعل الكثيرين يحملون كلام الغزالي على وحدة الوجود، ومن هنا يمكن الجزم بوجود هذه النزعة التوحيدية عند الإمام الغزالي كغيره من أرباب التصوف العملي وأرباب الشهودات المتفرقة. فما هو تقرير هذا النزوع التوحيدي عند الإمام الغزالي؟ وهل يشكل أي مشكلة على مبادئ العقل؟

لقد ردَّ الغزالي، شأنه في ذلك شأن غالب أصحاب التصوف العملي، ما قد يُشعر به كلامهم من نزعةٍ وحدوية إلى وحدة الشهود. فهم يؤمنون بوجود تعدد حقيقي في الوجود، وأن في صميم الوجود ماهياتٍ متعينة ومتشخصة ومتعددة في الخارج، لها تعين حقيقي تام. غير أن العارف، إذا بلغ مرتبةً عاليةً من استحضار الله تعالى ومشاهدة تجلياته، يذهل عن الأكوان حتى لكأنها غير موجودة. ومن هنا سُمِّي هذا المقام بوحدة الشهود، وهي مغايرة تمامًا لوحدة الوجود، وإن تقاربت الألفاظ المعبِّرة عنهما. وبسبب هذا التقارب اللفظي، يرى منكرو وحدة الوجود أن جميع عبارات الصوفية المتقدمين ينبغي حملها على وحدة الشهود، في حين يذهب المثبتون لوحدة الوجود إلى أن تلك العبارات تمثل إرهاصًا ومقدمةً لظهور نظرية وحدة الوجود. وقد قرر غير واحد من الباحثين: "أن وحدة الوجود

[62] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، تحقيق علي محمد مصطفى، دار الفيحاء، دمشق، ط1، 2010م، 318/1.

إنما ظهرت مع ابن عربي، وكل العبارات التي سبقته فإنها ترجع إلى وحدة الشهود لا وحدة الوجود".[63]

وقد نص الإمام الغزالي بوضوح على هذا التقرير فأكد أن هذه النزعة الواحدية راجعة عند الصوفية إلى تجليات مقام الفناء والمحو، وليست اعتقادا بوحدة حقيقية في الوجود الخارجي، يقول في معرض حديثه عن أحوال السماع الصوفي: "... عن مثل هذه الحالة الصوفية تعبر الصوفية بأنه قد فنى عن نفسه، ومهما فني عن نفسه فهو عن غيره أفنى فكأنه قد فني عن كل شيء إلا عن الواحد المشهود، ... وهذا مقام من مقامات علوم المكاشفة منه ينشأ خيال من ادعى الحلول والاتحاد".[64] لقد رد الغزالي هذا المقام إلى ظاهر الإدراك ونعى على من رده إلى الواقع، وإنما اقتصر في آخر كلامه على إبطال أوهام الحلول والاتحاد لأن القول بوحدة الوجود لم يكن قد تبلور بعد.

هذا هو الموقف العام لعامة الصوفية أصحاب المشاهدات والكشوفات المتفرقة، وعليه ينبغي أن تحمل عباراتهم إلا من صرح منهم بتبني وحدة الوجود ممن تأثر بمدرسة ابن عربي فيما بعد، وقد اشتهر هذا التقرير بينهم قبل الغزالي وبعده، فمن عبارات السابقين قول صاحب الرسالة في تفسير الجمع والفرق: "التفرقة شهود الأغيار لله عز وجل والجمع شهود الأغيار بالله، وجمع الجمع الاستهلاك بالكلية وفناء الإحساس بما سوى الله عزوجل عند غلبات الحقيقة"[65] محل الشاهد في كلامه أنه فسر رؤية لله تعالى وحده بغياب الإحساس لا بوحدتها في نفس الأمر. وقال في شرحه للفناء والبقاء: "من استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عينا ولا أثرا ولا رسما ولا طللا

[63] يد الله يزدان، العرفان النظري، ص30.

[64] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، 3/305-307.

[65] عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، ص66.

فقد فني عن الخلق وبقي بالحق".[66] الأمر إذن راجع إلى غلبة سلطان الحقيقة الإلهية إلى درجة عدم شهود أي شيء آخر، وعدم الشهود لا يعني عدم الوجود، يقول القشيري مصرحا بهذا الاحتراز: "وإذا قيل: لقد فني الإنسان عن نفسه وعن الخلق، فنفسه موجودة والخلق موجودون ولكن لا علم له بهم ولا به ولا إحساس ولا خبر، فتكون نفسه موجودة والخلق موجودون، ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين غير حاس بنفسه وبالخلق، لكمال اشتغاله بما هو أرفع من ذلك".[67]

ومن عبارات المتأخرين قول ابن خلدون ناسبا هذا المعنى إلى المحققين: "إن المحققين من المتصوفة المتأخرين يقولون: "إن المريد عند الكشف ربما يعرض له وهم هذه الوحدة ويسمى ذلك عندهم مقام الجمع، ثم يترقى عنه إلى التمييز بين الموجودات ويعبرون عن ذلك بمقام الفرق وهو مقام العارف المحقق، ولا بد للمريد عندهم من عقبة الجمع وهي عقبة صعبة لأنه يخشى على المريد من وقوفه عندها فتخسر صفقته".[68] من أهم ما يقضيه هذا النص أن مقام الشعور بالوحدة أقل من مرتبة تمييز الموجودات، وهذا على خلاف الرأي السائد من عامة رجال التصوف الفلسفي من أن الشعور بالتوحيد هو الأعلى والأغلى، والخلاف في هذه النقطة معروف مشهور.

خلاصة كل ما تقدم أن اتجاه رجال العرفان العام لا يعارضون العقل والعقلانية، بل إنهم يصرحون باطراد المبادئ العقلية في طور الكشف والولاية كما تطرد في الشاهد، وما ورد عندهم من نزوع توحيدي فهو راجع إلى وحدة الشهود لا وحدة الوجود، ووحدة

[66] المصدر نفسه، ص68.

[67] المصدر نفسه.

[68] عبد الرحمن ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، تحقيق عادل بن سعد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2015م، 1/368.

الشهود لا تعارض العقل أو العقلانية في شيء لأنها راجعة إلى تركيز الإدراك واشتغال الإحساس لا إلى نفي التعدد في الواقع.

المطلب الثاني: مدرسة الإشراق وموقفها من العقل والعقلانية

أما بالنسبة لمدرسة الإشراق والحكمة المتعالية فالأمر فيهما في غاية الوضوح، فقد تقدم أن أساس عرفانهما مبني على الجمع بين العقل والكشف والتوحيد بين البرهان والوجدان، ومن ثم لا يمكن أن يقولا بنقض الكشف للمبادئ العقلية. لكن دعنا مع ذلك نتأكد من احترامهما للمبادئ العقلية وطريقة تعاملهما مع نظرية وحدة الوجود أهم إشكال على العقل في هذا الباب.

وبأقل نظرة في منطق الإشراق تجد أن مبناه على الأوليات والبدهيات العقلية، ولا يختلف عن منطق المشائين إلا في اعتبارات شكلية ثانوية معدودة، فقد عقد الضابط السادس من المقالة الأولى في تقسيم المعارف الإنسانية إلى فطرية أولية ومكتسبة نظرية، وقرر فيه كما يؤكد سائر العقلانيين رجوع جميع الاستدلالات إلى الأوليات.[69] وقرر في الضابط الثالث: أقسام الحكم العقلي كما يقرره سائر العقلانيين.[70] وعقد الضابط الرابع لأحكام التناقض[71] ولم يخالف شيئا من المقررات المشهورة فيه إلا أنه حاول أن يختصر بعض الضوابط الشكلية التي اعتبرها تعقيدا مشائيا دون أن يطال جوهر هذا القانون.[72] وكل هذا يثبت صرامة السهروردي في تأطير جميع معارفه في جميع أطوارها بالمبادئ العقلية.

[69] السهروردي، حكمة الإشراق، ص8.
[70] المصدر نفسه، ص15-16.
[71] المصدر نفسه، ص17-18.
[72] المصدر نفسه، ص18.

المطلب الثالث: مدرسة الحكمة المتعالية وموقفها من العقل والعقلانية

ومثل هذا يلتمس بصيغة أكثر وضوحا وتفصيلا عند ملا صدرا فقد بنى ميتافيزقاه بالكامل على نسق ومسلمات المذهب العقلي كما تعرف عند المشائين والمتكلمين، وفصل أحكام المبادئ العقلية في مواضيعها من أبواب فلسفته. [73]

ونص بعد ذلك على أن الكشف مهما تجرد أو تعمق لا يخرج عن المبادئ العقلية، فهو يؤكد أنه لا شيء من كشوف العارفين يخرج عن مسلمات العقل أو ينقض القضايا العقلية الضرورية، ويتأول بنفس تأويل الغزالي ما ورد في عباراتهم من احتقار للبرهان أو نقض لمبادئ العقل، ومن عباراته في ذلك: "إياك أن تظن بفطنتك البتراء أن مقاصد هؤلاء القوم من كبار العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خاليةٌ عن البرهان، من قبيل المجازفات التخمينية أو التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك، وعدم تطبيق كلامهم على القوانين البرهانية الصحيحة والمقدمات الحكمية ناشئ عن قصور الناظرين وقلة شعورهم بها وضعف إحاطتهم بتلك القوانين، وإلا فمرتبة مكاشفتهم فوق مرتبة البراهين في إفادة اليقين... وما وقع في كلام بعض منهم: عن تكذيبهم بالبرهان ... معناه إنَّ تكذيبهم بما سميتَ برهانا، وإلا فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي".[74] ويقول يد الله يزدان: "إنكار العقل والتأكيد على تعارضه مع القلب لم يكن لأجل تأييد التعارض بين ساحتي البرهان والكشف، بل كان سعيا للخروج من قيود وأغلال نظام فلسفي غير فاعل يقف أمام العقل ويحول بينه وبين فهم مراد القلب". [75]

---

[73] انظر أحكام الضرورة العقلية في: صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، 1/103-257. ومباحث قانون التناقض والتضاد، 2/88. وتفاصيل قانون العلية في: 1/211.

[74] صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، 2/257.

[75] يد الله يزدان، العرفان النظري، ص126.

ولا يكتفي صدرا بهذا التقعيد في خصوص فلسفته وكشوفاته فقط، بل ينافح بأن هذا هو الموقف العام لأئمة المكاشفين فيستبعد أن ينصوا بأي حال على ما يعارض البرهان أو يقتضي رفض العقل، ومن أهم عباراته في هذا قوله في تحرير المراد من عباراتهم في شرح نظرية وحدة الوجود، حيث اعتذر لهم بضيق العبارة في هذا المقام، ونعى على من اعتذر لهم من الصوفية بأن أحكام العقل باطلة في بعض أطوار ما وراء العقل.[76] ثم قرر الاعتذار الصحيح بقوله: "ربما تكون بعض المراتب الكمالية مما تقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها وعلوها عن إدراك العقول، لاستيطانها في هذه الدار وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار، لا أن شيئا من المطالب الحقة مما يقدح فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم"،[77] ثم استدل بعد ذلك بقول الغزالي الشهير في تقويم المعارف الصوفية: "إنه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته".[78]

في معالجته لنظرية وحدة الوجود أصر الشيرازي على التمسك بالمبادئ العقلية واحترام مبدأه في الجمع بين الوجدان والبرهان، فتحولت قضية وحدة الوجود معه من أغمض غوامض التصوف الفلسفي المناكرة للعقل إلى قضية فلسفية نظرية متأسسة على قواعد ومبادئ ميتافيزيقية عقلانية قد ترجحها أو ترجح عليها، تتفق مع الشيرازي في تقريره لها أو تخالفه، لكنها ستبقى على كل حال مفهومة إلى قدر كبير غير معارضة لبدهيات العقل والعقلانية.

[76] صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، 262/2.

[77] المصدر نفسه، 262/2-263.

[78] المصدر نفسه، 262/2-263.

وقبل الوقوف على تفصيل تقريره دعنا أولا نقف على الإشكال الأكبر الذي يجعل نظرية الوجود مشكلة في العقلانية المعتدلة.

ليس هناك تقرير واحد لنظرية الوجود وهذا مما يُصَعِّب على الباحث الوقوف على حقيقتها، لكن جميع صيغها تستتبع على الأقل في ظاهر عبارات المتصوفة مشكلتين كبيرتين لا يمكن أن تتسقا بحال مع المذهب العقلي المعتدل: الأولى: إنكار الكثرة والتعدد في العالم. ويستتبع هذا إنكار وجود الماهيات الممكنة، وهو يناقض صراحة الضرورة الحسية ويؤدي حتما إلى التشكيك في الحواس والمحسوسات وفقد الثقة بها طولا وعرضا، وسيصادمك هذا الإشكال ابتداء من عنوان هذه المسألة "وحدة الوجود" قبل الاسترسال في عبارات أربابها. الثانية: الجمع بين النقيضين. حيث نقضي أن الله والعالم واحد ومتعدد في نفس الوقت، ونجمع بين أحكام الخالق والمخلوق في نفس الماهية، كما نجمع بين أحكام المتقابلات الممكنات في نفس الحين، والتصريح بهذا كثير في نصوصهم مما جعل بعضهم ينص على أن المدعى الأساسي للمدارس العرفانية أمر يبتني على التناقض.[79] فكيف تعامل ملا صدرا مع هذين الإشكالين؟ وكيف وفق بين اعتبار نظرية وحدة الوجود أحد الركائز الأساسية في نظامه الفلسفي وبين إصراره على التمسك بأصول المذهب العقلي؟

لقد عالج ملا صدرا هذين الإشكالين بإجراءين ضمن بأولهما حل المشكلتين السابقتين، وضمن بالثاني إثبات نظرية وحدة الوجود بالبرهان والتعبير عنها بلغة فلسفية واضحة.

[79] يد الله يزدان، العرفان النظري، ص111-150.

أما الإجراء الأول، فهو التسليم بالوجود الحقيقي للممكنات. وبذلك وفى ملا صدرا بحق الضرورة الحسية ويخرج من مشكل اجتماع النقائض، قال يؤكد وجود الممكنات في الخارج وجودا حقيقيا: "وبالجملة... النظام المشاهد في العالم المحسوس والعوالم التي فوق هذا العالم مع تخالف أشخاص كل منها نوعا وتشخصا وهوية والتضاد الواقع... من الحقائق أيضا، ثم إن لكل منها آثارا مخصوصة وأحكاما خاصة، ولا نعني بالحقيقة إلا ما يكون مبدأ أثر خارجي، ولا نعني بالكثرة إلا ما يوجب تعدد الأحكام والآثار، فكيف يكون الممكن لا شيئا في الخارج ولا موجودا فيه؟".[80]

ثم أردف يبين أن منشآت هذا الوهم الاقتصار في تحقيق هذا المقام على قراءة الكتب بدلا من التحقق بالأحوال، ويعترف بأن ظواهر عبارات العارفين في هذا المقام موهمة لعدمية الممكن بالفعل، ونصه: "وما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفية أن الممكنات أمور اعتبارية أو انتزاعية ليس معناه ما يفهم منه الجمهور، ممن ليس له قدم في فقه المعارف وأراد أن يتفطن بأغراضهم ومقاصدهم من مجرد مطالعة كتبهم".[81]

الإجراء الثاني: اعتبارية التعيين. هذا المقام من أدق المقامات في فلسفة صدر الدين الشيرازي، وبه يرجع فيؤدي ملا صدرا حق نظرية وحدة الوجود بعد أن أدى حق العقل والموقف الطبيعي في الإجراء الأول، خلاصة هذا الإجراء كما عبر عنه ملا صدرا نفسه: "الماهيات الممكنة موجودة حقيقية في الخارج لكن تعييناتها التي هي منشأ تعددها تعينات اعتبارية".[82]

[80] صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، 260/2.

[81] المصدر نفسه، 260/2-261.

[82] صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، 262/2.

تقرر في الميتافيزيقا أن لا بد لكل موجود من وحدة قائمة به تعبر عن كيانه، ولكل وحدة حدودها التي تمتاز بها عن غيرها، ومن خلال ذلك يتأتى لنا أن نشير إلى كذا بأنه كتاب، وإلى كذا بأنه قلم وهكذا في سائر الماهيات. في هذه النقطة بالضبط يأتي رأي صدرا في هذا المبدأ ليقرر بأن الأشياء موجودات خارجية وجودا حقيقيا، لكن حدود ماهياتها أي تمايزها عن بعضها البعض، وتعين هذا بأنه كتاب وذلك بأنه قلم أمر اعتباري لا يزيد أي شيء على وجوده الخارجي، وهذا مرتبط بأصل آخر طالما نافح عنه ملا صدرا واعتد به بين أهم ركائز فلسفته وهي قاعدة أصالة الوجود واعتبارية الماهية.[83] هذه القاعدة التي تسهل للعقل الانسياق بسلاسة إلى تقبل نظرية وحدة الوجود والتوصل إلى تقعيدها فلسفيا، بل يكاد الباحث يجزم بأن ملا صدرا ما قعد القاعدة: أصالة الوجود واعتبارية الماهية، إلا لينفذ منها إلى عقلنة نظرية وحدة الوجود وإلباسها لبوسا فلسفيا سابغا.

ولنصغ إلى الأستاذ يد الله يزدان في بسط هذا المبدأ والربط بينه وبين قضية اعتبار التعيينات: "إذا كان مفهوم الوجود يحكي عن الخارج وكانت حقيقة الوجود هي التي تملأ وعاء الخارج، فلن يبقى للماهية أي نوع من الحكاية عن الواقع الخارجي، لكننا من جهة أخرى نعلم أن مفهوم الماهية منتزع من الخارج ونتيجة لتفاعلنا مع الخارج، فهذا الأمر يفرض علينا أن نجعل للماهية منتزع من الخارج لكن السؤال ينشأ هنا عن الخصوصية التي تستلزم انتزاع هذا المفهوم الماهوي؟".[84]

قبل الانتقال إلى الإجابة عن هذا الإشكال دعنا قبل ذلك نفهمه جيدا، من بدهيات الفلسفة العقلية أن ذهننا يحلل كل شيء نراه في الخارج إلى شيئين لا غنى عن أي منهما: الأول هو الوجود. والثاني هو الماهية. ومثار الإشكال أنه رغم ضرورة كل منهما فإننا لا نرى

[83] يد الله يزدان، العرفان النظري، ص151.

[84] المصدر نفسه، ص159.

في الخارج إلا شيئا واحدا هو المتشخص أمامنا، فهنا لا بد أن نحسم أن أحد هذين المفهومين هو المتحقق في الخارج، والثاني مجرد اعتبار لاحظه العقل فيه، فأيهما الأصل وأيهما الاعتباري يا ترى؟ لقد اختلف الحكماء في ذلك اختلافا كبيرا، وبحسب الحكمة المتعالية فإن المتحقق في الخارج هو الوجود والاعتباري هو الماهية، وهذا معنى أصالة الوجود واعتبارية الماهية،"[85] وبحسب الفلسفة المتعالية فإن الماهيات لا تعبر عن تحقق زائد على الوجود وإنما تنتزع من حدود الأشياء فقط، ولذا يعبرون عن هذا بالقول: الماهيات حدود الموجودات".[86]

ينتج عن هذا الإجراء أن الماهيات هي التي تعبر عن حدود ووحدات الوجود، ومن خلال ذلك فقط ينشأ التعين والتمايز، وحيث أن الماهيات اعتبارية فحدود الموجودات اعتبارية أيضا، وإذا كانت الحدود اعتبارية فإن التعينات اعتبارية كذلك، وحيث أن الكثرة والتعدد تابعة للتعينات وناشئة عنها فإن الكثرة والتعدد اعتباريان في نهاية المطاف وإن كان وجود هذه الموجودات في الأصل حقيقيا بالكامل، وإذا دمجنا كل هذه المقدمات مع بعضها البعض ستكون النتيجة هكذا: الوجود واحد لأن تعيناته مجرد اعتباريات، وهذا هو معنى وحدة الوجود.

هذا هو تقرير ملا صدرا لوحدة الوجود، ويمكن تلخيصه في جملة واحدة: الممكنات موجودة وجودا حقيقيا والتعينات التي تعبر عنها الماهيات تكثرات اعتبارية، أو بعبارة ملا صدرا نفسه: "الموجودية حقيقية والتعدد اعتباري".[87] وقد رجع ملا صدرا فأكد أن السبب في اختلاط عبارات الصوفية والمكاشفين وإيهاماتها لنفي الوجود الحقيقي

[85] صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، 63/1.
[86] يد الله يزدان، العرفان النظري، ص159.
[87] صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، 262/2.

للممكنات صعوبة المقام وغموض المسألة، وعاد فنعى على من نسب إلى العرفاء مناقضة أحكام العقل، وفي ذلك يقول: "لما كانت العبارة قاصرة عن أداء هذا المقصد لغموضه ودقة مسلكه وبعد غوره يشتبه عن الأذهان ويختلط عند العقول، ولذا طعنوا في كلام هؤلاء الأكابر بأنها مما يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح ويبطل به علم الحكمة، وما أشد في السخافة قول من اعتذر من قبلهم: إن أحكام العقل باطلة في طور وراء طور العقل".[88] هذا هو عرفان المدرسة المتعالية من خلال رائدها الأول صدر الدين الشيرازي وتلك هي معالم عرفانه العقلاني المتفرد، فكيف هو الحال مع مدرسة ابن عربي؟

المطلب الرابع: المدرسة الأكبرية وموقفها من العقلانية المعتدلة

تشكل المدرسة الأكبرية في التصوف استثناء كبيرا من جهتين: الأولى: أنها تثير علامات استفهام كثيرة لكثرة ما يعتورها من الغموض والتضارب، وبالخصوص فيما يتعلق بموقفها من العقل والعقلانية. والثانية: أنها هي المدرسة الوحيدة على مستوى التصوف الفلسفي بل مستوى المعرفة الإسلامية عامة التي نظرت لنقض المبادئ العقلانية في حد ذاتها، وصرحت بتبني خرقها بصيغ واضحة تستعصي على كل تأويل، فهلم نتعرف على معالم هذه المدرسة في موقفها من العقل والعقلانية، وأهمها هذان المعلمان:

المعلم الأول: الاعتراف بصحة مدارك العقل والحس في مستواهما. يعترف ابن عربي بأحكام العقل والحس في مستواهما، فتجده يعقد للرد على السوفسطائية في تشكيكهم في حكم الحواس وإبطالهم البدهيات، ويقرر أن الحس لا يخطئ في الحكم بل هو شاهد يؤدي شهادته كما تبدو له والحاكم هو العقل، وإن كان من خطأ فهو راجع إلى العقل لا

[88] المصدر نفسه.

إلى الحس،[89] ويؤكد في نفس السياق أن القوى الحسية حاضرة بالعضو دائما لا تزول، لكنها قد تحجب بسبب عوارض تطرأ للعضو أو الوسط.[90] أما النسبة للعقل فما أكثر ما يقرر ابن عربي صحة أحكام العقل في مقامها، ويؤكد أنه مصدر من مصادر المعرفة المعتمدة، فينص على أن علوم النور على قسمين: علوم كشف وعلوم برهان بصحيح الفكر.[91] وفي موضع آخر يفصل المعرفة إلى ثلاثة أنواع: علم العقل وهو كل علم يحصل لك ضرورة أو عقب نظر في دليل بشرط العثور على وجه ذلك الدليل. وعلم الأحوال ولا سبيل إليه بالذوق، فلا يقدر أحد أن يجدها ولا أن يقيم على معرفتها دليلا، كالعلم بحلاوة العسل ومرارة الصبر ولذة الجماع والعشق. والنوع الثالث: علوم الأسرار وهو العلم الذي فوق طور العقل، وهو علم نفثِ روح القدس في الروع ويختص به النبي والولي، وهو نوعان نوع منه يدرك بالعقل، والنوع الثاني على ضربين: ضرب منه يلحق بالعلم الثاني -يعني الذوق- لكن حالته أشرف، والضرب الثاني: من قبيل علوم الأخبار وهي التي يدخلها الصدق والكذب بذاتها.[92] يقرر هذا التقسيم على ما فيه من تشعب وانتشار عدة معالم في نظرية المعرفة الأكبرية: أولا: الاعتراف بعلوم العقل في مقام العقل. الثاني: وجود طور فوق العقل. بمعنى أن العقل يتوقف فيه ولا يستطيع إثباته ولا نفيه. الثالث: أن من علوم طور ما فوق العقل ما يستطيع العقل تفهمه واستيعابه وإن كان لا يستقل في إثباته.

أما استناد ابن عربي إلى أحكام العقل ومحاججته لخصومه به فأكثر من أن يعد، يقول في سياق استدلاله على جواز اقتباس الصوفي من الفيلسوف: "أما قولك

89 ابن عربي الحاتمي، الفتوحات المكية، 198/1.

90 المصدر نفسه.

91 المصدر نفسه، 196/1.

92 المصدر نفسه، 49/1.

الفيلسوف لا دين له فلا يدل على أن كل ما عنده باطل، وهذا مدرك بأول العقل عند كل عاقل"،[93] فهو يسوغ للصوفي أن يقتبس من الفيلسوف ولا يرى فيه إشكالا، ويكاد يكون قوله في هذا المقام اعترافا صريحا باقتباس بعض أفكاره من الفلاسفة، فليس كل ما يقوله ابن عربي يقوله بالكشف فقط بل في مؤلفاته ومقولاته الكثير من الأفكار الفلسفية والقواعد النظرية التي قدمها ابن عربي في قالب صوفي كأنها كشوف محضة، وعلى كل فمحل الشاهد هنا أنه يستند إلى أوليات العقل ويحاكم خصمه في ذلك إلى بدهيات العقل التي يعرفها كل عاقل.

وفي سرده للعقيدة الوسطى التي خصها بتفصيل مذهبه في دقائق المسائل الكلامية نص على أن مستنده في مسائلها مزدوَج بعضه من النظر وبعضه من الكشف، فنجده يترجمها بقوله: "فصل في اعتقاد أهل الاختصاص من أهل الله بين نظر وكشف"[94] ومما نص عليه تحته الاعتراف بقانون التناقض ويؤكد أنه مبنى النظر العقلي،[95] وفي سياق حديثه عن بعض إشكالات علم الله يقوي موقفه بالكشف ودليل العقل، فيقول: "والدليل العقلي الصحيح يعطي ما ذهبنا إليه، وهذا الذي ذكره أهل الله ووافقناهم عليه يعطيه الكشف من المقام الذي هو في طور العقل، فصدق الجميع وكل قوة أعطت بحسبها".[96] وقال في موضع آخر: "...فإذا أتى بأمر جوزه العقل وسكت عنه الشرع فلا ينبغي لنا أن نرده أصلا ونحن مخيرون في قبوله".[97] يعبر هذا النص عن قواعد عامة في التعامل مع الكشوف، ويجعل -وهو محل الشاهد هنا- لأحكام العقل مدخلية في تقويمها،

[93] المصدر نفسه، 51/1.
[94] المصدر نفسه، 60/1.
[95] المصدر نفسه، 201/1.
[96] المصدر نفسه.
[97] المصدر نفسه، 50/1.

فيقرر أنه إن كان الكشف جائزا عقلا وشرعا يجب الوقوف منه على أحد خيارين: التسليم والتصديق أو التوقف. ومن الملاحظات اللطيفة على ابن عربي هنا أنه لا يصرح برفض الكشوف المناقضة للعقل بل يركز على حكم حالة الجواز العقلي ويترك حالة الاستحالة معلقة، فهل يؤخذ من مفهوم المخالفة في كلامه أنه ينبغي رد الكشف المناقض للعقل لأن الكشف الصحيح لا يعارض مقتضى العقول أم أنه يريد أن يتدرج بالمريد فقط فيلزمه بحسم موقفه في نوع من أنواع الكشف على الأقل وهي الكشوف الجائزة عقلا، ويتغاضى عن الكشوف المناقضة للعقل إلى حين؟ هذا ما سيتضح بالوقوف على المعلم الثاني.

المعلم الثاني :مناقضة ابن عربي للعقل الصريح في أطوار الكشف، حيث وردت عن ابن عربي ورواد مدرسته الأوائل نصوص كثيرة تصر بما يصعب تأويله على مناقضة العقل والخروج على مقتضى المبادئ العقلية في أطوار الكشف. إنها ليست نصوصا تذم العقل بإطلاق وتحتمل الرجوع إلى العقل أو الرجوع إلى هذا الضرب أو ذاك من ضروب العقلانية كما سلف في تأويل الغزالي وملا صدرا، ولا نصوصا في حدود العقل وقصوره أو مداخل الخلل إليه أو ترجيح المعرفة الكشفية على معارفه، فقد نص ابن عربي بكل صراحة على مناقضة بعض ما يوجد في طور الكشف للمبادئ العقلية البدهية وخرقها حقيقة لمقتضى العقل الصحيح، وعلى رأسه قانون التناقض، ولم يقتصر هذا النقض عند ابن عربي على مسألة وحدة الوجود فقط، لكنها نصوص كثيرة في غيرها وأكثرها لم يضطره إليها أي ضائق فكري ولا معضلة عرفانية، بل كانت مجرد ترف كشفي ليس إلا، وهذا استعراض لنماذج من هذه النصوص.

من ذلك قوله في أوائل العقيدة الوسطى: "إن للعقول حدا تقف عنده من حيث ما هي مفكرة لا من حيث هي قابلة، فنقول في الأمر الذي يستحيل عقلا إنه قد لا يستحيل نسبة

إلهية، كما نقول فيما يجوز عقلا قد يستحيل نسبة إلهية".[98] مع تجاوز غموض مقصده من عبارة "نسبة إلهية" فربما كان يتحدث عن بعض مقامات نظرية وحدة الوجود، وربما كان يقصد الأمر بالنسبة لتعلقات القدرة، أيا كان... فإن هذا الكلام صريح إلى درجة القطع أو قريب منه بأن المستحيل العقلي يصير جائزا في بعد من الأبعاد وأن الجائز العقلي قد يكون مستحيلا أيضا، بمعنى أن أحكام العقل لا تجري في هذا البعد أبدا لا في جهة الجواز ولا في جهة الاستحالة، وعباراته تنص أنه يقصد بكلامه المستحيل العقلي والجائز العقلي لا ما يبدو لنا كذلك ولا على ما يسميه الآخرون بالعقل فقط.

وأصرح من كل هذا وأوضح في وقوع المستحيل العقلي في أطوار الكشف قوله في الأرض التي خلقها الله من بقايا طينة آدم، والتي خص لها الباب الثامن من الفتوحات، وجعل ترجمته "في معرفة الأرض التي خلقت من بقية خميرة طينة آدم عليه السلام وهي أرض الحقيقة، وذكرِ بعض ما فيها من الغرائب والعجائب"[99] ومما ذكر عنها أنه يقع في هذه الأرض المستحيل العقلي لذاته عيانا بيانا، وقد أبدى وأكد هذه القضية بما لا يقبل التأويل، يقول مثلا: "وفي هذه الأرض ظهرت عظمة الله، وعظمت عند المشاهد لها قدرته، وكثير من المحالات العقلية التي قام الدليل الصحيح العقلي على إحالتها هي موجودة في هذه الأرض، وهي مسرح عيون العارفين العلماء بالله وفيها يجولون"[100] إنه لا يتحدث عن المستحيل العادي بل العقلي، وهو لا يعني كما في تأويل الغزالي والشيرازي ما يبدو للآخرين عقلا أو ما يزعمه أهل النظر كذلك، إنه يتحدث عن الدليل العقلي الصحيح، وقد رجع وقدم أمثلة للمستحيل الذي يعنيه، فقال: "وكل ما أحاله العقل بدليله عندنا

[98] المصدر نفسه، 60/1.
[99] المصدر نفسه، 160/1.
[100] المصدر نفسه، 161/1.

وجدناه في هذه الأرض ممكنا قد وقع وإن الله على كل شيء قدير، فعلمنا أن العقول قاصرة وأن الله قادر على جمع الضدين، ووجود الجسم في مكانين، وقيام العرض بنفسه وانتقاله، وقيام المعنى بالمعنى، وكل حديث وآية وردت عندنا مما صرفها العقل عن ظاهرها وجدناها على ظاهرها في هذه الأرض".[101]

إنه يفصل قواعد عقلية صارمة وابن عربي لا يناقش في استحالتها عقلا، إنه يسلم بذلك ولكنه مع ذلك رآها قائمة في هذه الأرض جاثمة للعيان، وهو يفسر حكم العقول بهذه الاستحالة بأن العقول قاصرة، أو بعبارة أخرى: إن المبادئ العقلية ليست بتلك المتانة فليست مسلمة ولا ثابتة في ذاتها، إنما هي كذلك في ما يبدو لنا فقط، ويفسر وقوع المستحيلات في تلك الأرض بسعة قدرة الله وعظمتها مما يعني أن قدرة الله قد تتعلق بالمستحيل، وأن الضرورة العقلية يمكن أن تنتقض إذا شاء الله ذلك، وقد ثبت بالكشف أنه شاء في هذه الأرض العجيبة، ولا مانع أن يشاء في الشاهد، ومآل هذا أن الحكم العقلي يفقد مصداقيته في عالمنا أيضا، ما دامت العقول قاصرة والضرورة العقلية غير حتمية ولا مطردة، بل مجرد أمر ذاتي جعلي تابع للمشيئة. إن ابن عربي يلغي إذن هنا ما سلف وأسداه للعقل في المعلم الأول، وكل هذا ولم ندخل بعد في مضايق وحدة الوجود التي لم يعد يعنينا بعد هذا تفاصيل تقريره لها، لقد فرضت وحدة الوجود نفسها فيما سبق لأننا كنا نتحدث عن صوفية عقلانيين، فكان لزاما تبين تقريراتهم لها لنتأكد من تناسقها مع العقل، أما هنا فقد ثبتت مناقضة ابن عربي لقانون العقل في غير وحدة الوجود فتقريره في وحدة الوجود لا يشكل فرقا كبيرا.

[101] المصدر نفسه، 165/1.

وقد سار على النهج نفسه كبار أعلام المدرسة الأكبرية لاسيما المتقدمين منهم، فهذا الصدر القونوي من تلامذة ابن عربي المباشرين، إضافة إلى نصوصه الكثيرة في ذم العقل وتعرضه لاحتقاره في عامة كتبه، يؤلف رسالة خاصة في نقد العقل يعرض فيها أحد عشر إشكالا على العقل واستخدامه في المعرفة.[102] وهذا داود القيصري يلتزم في شرحه لوحدة الوجود باجتماع النقائض والأضداد في بعض مفاصلها.[103]

وبعد فما هو موقع هذه المدرسة من عامة مدارس الفكر الإسلامي في نظرية المعرفة؟ لا شك أن مدرسة ابن عربي خارجة بهذا الموقف عن المذهب العقلي عامة، وخارجة أيضا عن نطاق نظرية المعرفة العامة لجميع فروع المعرفة الإسلامية، بما فيها سائر مدارس التصوف الفلسفي. ومهما بلغ بنا الاحترام لأعلام هذه المدرسة وحسن الاعتذار لهم فقصارى ما يتيحه واقع الحال تصنيف كلامهم كما يقول ابن خلدون في: "نوع من التشابه".[104] ولعل هذا التشابه هو الذي جعل كثيرا من رجالات التصوف العملي العام يمنعون أتباعهم من النظر في كتب ابن عربي، وذكر الشعراني هذا ضمن العهود التي كان يأخذها الأشياخ على المريدين، قال: "أخذ علينا العهود أن لا نمكن إخواننا قط من مطالعة كتب الشيخ محيي الدين ابن عربي في التوحيد المطلق ولا في كتب غيره من المتوغلين في التوحيد".[105]

على أن مدرسة ابن عربي ما لبثت أن نزعت عن هذا النزوع مع تأخر الزمن حتى انتهت مع أبي حامد تركة إلى التعبير عن مقرراتها بأسلوب البرهان كما فعل في رسالته "قواعد

---

[102] يد الله يزدان، العرفان النظري، ص36-37.

[103] داود القيصري، مطلع خصوص الكلم، تحقيق عاصم الكيلاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2012م، ص38-39.

[104] عبد الرحمن ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، 388/1.

[105] عبد الوهاب الشعراني، البحر المورود في المواثيق والعهود، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2004م، ص344.

التوحيد" لينتهي الأمر بكثير من أعلام هذه المدرسة، لاسيما المتشيعين منهم إلى الالتحام مع مدرسة الحكمة المتعالية، وساعد على هذا الاندماج التام تقارب آخر لا ينبغي إغفاله، وهو التقارب بين كثير من مبادئ المدرسة الأكبرية والمدرسة الإمامية، وقد استطاع ابن خلدون رصد ضروب من هذا التقارب مبكرا،[106] ولا يزال من أساتذة العرفان يعتدون بهذا التقارب حتى زعم بعضهم أن ابن عربي الحاتمي كان عارفا شيعيا.[107]

وبهذا تخفف غلواء المدرسة الأكبرية وتصالحت كسائر أطياف الفكر الإسلامي مع العقلانية المعتدلة، لكن ومع ذلك بقي لهذا النزوع اللاعقلاني المتوارث عن ابن عربي حضور ما عند بعض أرباب العرفان والتصوف.

خاتمة

هنا تكون هذه المقالة قد استوفت موضوعها واستكملت المحاور التي تدور عليها، وقبل وضع القلم نأتي الآن إلى استعراض أهم النتائج:

- اتخذت المعرفة الصوفية في الإسلام باعتبار مزاوجتها بين الوجدان والبرهان ثلاثة اتجاهات. الأول: اتجاه المعرفة الصوفية العامة الذي لم يبلور فلسفة صوفية متكاملة، وهو اتجاه يعبر عن طريقة مستمرة في المعرفة الصوفية، كما يعبر أيضا عن مرحلة مرت بها المعرفة الصوفية بجميع أطيافها. الاتجاه الثاني: وتمثله المدرسة الأكبرية، حيث تعتمد الوجدان فقط، وقد عادت هذه المدرسة أخيرا وحاولت أن تعبر عن نفسها فلسفيا، ومن أبرز الذين أسهموا في ذلك أبو حامد تركة. الاتجاه

[106] عبد الرحمن ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، 386/1.
[107] يد الله يزدان، العرفان النظري، ص50-51.

الثالث: اتجاه الجمع بين الوجدان والبرهان، وتمثله مدرستان: مدرسة مؤسسة وهي مدرسة الإشراق، ومدرسة بلغت بهذا الاتجاه ذروته وهي مدرسة الحكمة المتعالية.

- تتفق عامة مدارس العرفان الصوفي على احترام العقل والعقلانية، والتسليم باطراد المبادئ العقلانية في طور العرفان، والجزم أن الكشف لا يمكن أن يأتي بما يحيل العقول، وقد تأولوا كل ما ورد عن العارفين في ذم العقل بأنه منابذة لمنهج خاص في التفكير، أو معارضة لبعض المقولات النظرية التي عجزوا عن تقرير بطلانها تفصيلا فحملهم ذلك على ذم العقل إجمالا، وبذلك كانت سائر هذه المدارس متلائمة مع العقل والعقلانية، وخرج عن هذا الإطار رواد المدرسة الأكبرية فنص ابن عربي في الفتوحات على خرق المبادئ العقلية في عوالم الكشف بما لا يقبل التأويل، كما نص غير واحد من أتباعه على الجمع بين النقيضين في بعض مستويات وحدة الوجود، غير أن هذه المدرسة أيضا لم تلبث أن رجعت إلى الاتزان في موقفها من العقل والعقلانية، فالتحمت أخيرا مع المنهج النظري كغيرها.
- من أكبر غوامض العرفان الصوفي وأخص قضاياه المشكلة على العقل والعقلانية قضية وحدة الوجود، ويتجلى وجه الاستشكال فيها من اقتضائها الجمع بين النقيضين أولا، وإنكارها بدهيات الحس ثانيا، وقد حسم عامة المتقدمين وأصحاب الوجدان العام موقفهم من هذا القضية بإنكار أي وحدانية في الوجود الخارجي، واعتبروا هذا النزوع الوحداني عند العارفين مجرد وحدة شهودية يحس بها السالك في بعض مقاماته، وقد اختلف موقفهم في التفضيل بين وحدة الشهود والانتباه للتعدد على قولين شهيرين.
- اجتهد صدر الدين الشيرازي في تقرير وحدة الوجود فلسفيا بما يؤدي حق العقل والعقلانية وحق الوجدان معا، وأقام تقريره على قاعدتين أساسيتين: الأولى: الإقرار

بالوجود الحقيقي للممكنات وبهذا أدى حق الحس والعقل. الثانية: اعتبار تعينات الماهيات الممكنة اعتبارية، وحيث إن التعينات هي السبب الأساسي للكثرة، فإن هذا يؤدي إلى أن الكثرة اعتبارية فقط، وإن كانت الممكنات حقيقية، وبهذا أدى حق ومقتضى وحدة الوجود، ومن أعظم المقدمات التي أصلها ليصل من خلالها إلى هذا التقرير، مبدأ أصالة الوجود واعتبارية الماهية الذي يعد من أهم مرتكزات الفلسفة الصدرية وأشهرها إطلاقا.

وختاما، يجب تأكيد أن الفكر الصوفي أكثر ثراء وأخصب تنوعا، وأن نطاق هذه المقالة يركز على تصنيفه حسب قضية جزئية واحدة فقط، وهي الاتجاه المعرفي لمدارسه الكبرى حسب الوجدان والبرهان، وربما كانت هناك شخصيات فردية امتازت بشهودات عرفانية خاصة، غير أن موقفها في موضوعنا لا يخرج في الغالب عن الاتجاهات المذكورة هنا، إضافة إلى كونها لم تشكل مدرسة عرفانية ولا فلسفية قائمة بنفسها، والله الموفق والمعين.

لائحة المصادروالمراجع

- ابن عربي الحاتمي، الفتوحات المكية، تحقيق نواف الجراح، دار صادر، بيروت، د. ط. ت.
- ابن عربي الحاتمي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط.
- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، تحقيق علي محمد مصطفى، دار الفيحاء، دمشق، ط1، 2010م.

- أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق بسام عبد الوهاب، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2003م
- أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، بحث في فينومينولوجيا الغياب، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2010م.
- داود القيصري، مطلع خصوص الكلم، تحقيق عاصم الكيلاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2012م.
- شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، حقيق إنعام حيدورة، دار المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 2010م.
- شهاب الدين السهروردي، منطق التلويحات، تحقيق علي أكبر فياض، جامعة طهران، د. ط. ت.
- صائن الدين تركة، التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تحقيق حسن زاده آملي، مركز بخش، قم، د. ط. ت.
- صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، د. ت.
- عبد الرحمن ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، تحقيق عادل بن سعد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2015م.
- عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق معروف رزيق وعلي عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط2، 1990م.
- عبد الوهاب الشعراني، البحر المورود في المواثيق والعهود، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2004م.

- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار السلام، القاهرة، ط2، 2012م.
- غلام حسين الإبراهيمي، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2005م.
- محمد مهدي المومن، شرح بداية الحكمة، منشورات ذوي القربى، قم، ط1، 1422هـ.
- محمود محمد علي، المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي، مطبعة مصر العربية، القاهرة، ط1، د. ت.
- مصطفى الطباطبائي، المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، ترجمة عبد الرحيم البوشي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1990م.
- هاشم أبو الحسن، الإنسان عند صدر الدين الشيرازي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009م.
- يد الله يزدان، العرفان النظري مبادئه وأصوله، ترجمة علي عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط2، 2016م.

مراجعاتٌ

REVIEWS

IJTIHAD JOURNAL
for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 5, January - June 2026

مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

Annemarie Schimmel: A Bridge Between Islam and the West

A Review of Abdelmalik Hibaouis' Book

آنيماري شيميل: جسر بين الإسلام والغرب

مراجعة لكتاب عبد الملك هيباوي

Dr. Aziz Baazi
* USMBA, Fez - Morocco
azizbazi10@gmail.com

الدكتور عزيز بعزي
* جامعة سيدي محمد بن عبد الله
فاس - المغرب

Date received: Feb. 10, 2026
Date revised: March. 15, 2026
Date accepted: April 9, 2026
DOI: 10.5281/zenodo.21094872

هيباوي، عبد الملك. **آنيماري شيميل: جسر بين الإسلام والغرب**. دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، 2022، 233 ص.

Hibaoui, Abdelmalek. *Annemarie Schimmel: A Bridge Between Islam and the West*. Abi Regreg Printing and Publishing House, 2022. 233 pp.
ISBN: 978-9920-606-43-1

ABSTRACT

This review examines Abdelmalek Hibaoui's *Annemarie Schimmel: A Bridge Between Islam and the West* (2022), highlighting its contribution to intercultural dialogue and mutual understanding between the Islamic world and the West. Rather than emphasizing conflict or civilizational confrontation, the book explores the possibilities of intellectual exchange and constructive engagement across cultures. It focuses on the life and scholarly legacy of the distinguished German orientalist Annemarie Schimmel (1922–2003), whose career spanned more than six decades of research, translation, writing, teaching, and academic supervision. Schimmel devoted her scholarship to the study of Islam, Islamic spirituality, and Sufism, becoming one of the most respected Western scholars in the field. The book also examines her role as an honorary member of the Advisory Council of the Central Council of Muslims in Germany, where she contributed to promoting Islamic knowledge within Western societies. Through Schimmel's intellectual legacy, Hibaoui presents a compelling model of cultural mediation and constructive dialogue between Islam and the West.

KEYWORDS:

Islam; The West; Intercultural Dialogue; Clash of Civilizations; Orientalism.

الملخص:

تتناول هذه المراجعة كتاب الدكتور عبد الملك هيباوي "آنيماري شيمل: جسر بين الإسلام والغرب"، الصادر عن دار أبي رقراق للطباعة والنشر سنة 2022، وهو مؤلف فريد في منهجه وموضوعه، يروم في عمقه مد جسور الحوار والتعارف؛ وتحقيق التفاهم بين الشرق والغرب بعيدا عن كل أشكال الصراع والصدام بين الحضارتين الإسلامية والغربية، وذلك انطلاقا من دراسة كتابات عميدة المستشرقين الألمان آنيماري شيميل (1922-2003) التي أمضت ستين عاما من التأليف والكتابة والنشر والترجمة والتحقيق وإلقاء المحاضرات والإشراف على البحوث في هذا المجال. وقد كانت عضوا فخريا في المجلس الاستشاري للمجلس الأعلى للمسلمين في ألمانيا، وكانت أنشطتها ومشاركتها الفاعلة في اجتماعات وفعاليات المجلس بمثابة إثراء كبير لتبادل ونقل المعرفة الإسلامية إلى البيئة الغربية.

الكلمات المفتاحية:

الإسلام؛ الغرب؛ الحوار البين-ثقافي؛ صدام الحضارات؛ الاستشراق.

مقدمة[1]

صـدر للكاتب المغربي الدكتور عبد الملك هيباوي[2] المقيم بألمانيا مؤلف فكري بعنوان "آنيماري شـيمل: جسـر بين الإسـلام والغرب"، طبعة 2022، عن دار أبي رقراق للطباعة والنشـــر، ويروم في عمقه مد جســـور الحوار والتعارف؛ وتحقيق التفاهم بين الشـــرق والغرب بعيدا عن كل أشـكال الصـراع والصـدام بين الحضـارتين الإسـلامية والغربية؛ انطلاقا من دراسـة كتابات عميدة المسـتشـرقين الألمان آنيماري شـيميل (1922-2003)، التي أمضـــت ســـتين عـاما من التـأليف والكتـابـة والنشـــر والترجمـة والتحقيق وإلقـاء المحاضرات والإشراف على البحوث.

إن أكثر من مائة كتاب كانت حصـيلة شـيمل العلمية، علاوة على مئات الدراسـات، البحوث، المقالات والمحاضرات في مواضيع مجهولة لدى الكثير من أهل الغرب والشرق؛ شرحت فيها النتائج والخلاصات التي انتهت إليها أبحاثها المتميزة بالوفرة من جهة، والعمق من جهة أخرى. فمعرفتها الفريدة باللغات الأجنبية، كما لا يخفى على متتبعي كتاباتها

[1] **To cite this article:**

BAAZI, Aziz, *Review of Abdelmalek Hibaoui's Book: Annemarie Schimmel: A Bridge Between Islam and the West,* Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, Vol. 3, Issue 5, June 2026, 239-264.

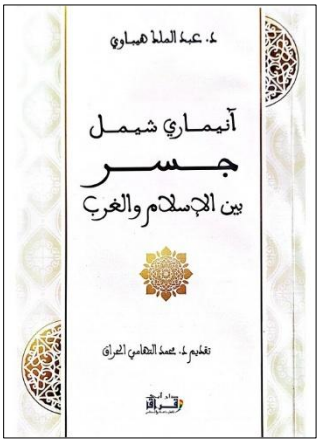
بعزي، عزيز. "مراجعة لكتاب عبد الملك هيباوي: *آنيماري شيميل: جسر بين الإسلام والغرب* ". *مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية*، مج. 3، ع. 5، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، يونيو 2026، ص. 239–264.

© This research is published under the (CC BY-NC 4.0) license, which permits anyone to download, read, and use it for free, provided that the original author is credited, any modifications are indicated, and it is not used for commercial purposes.

[2] يشغل منصب رئيس المجلس الألماني المغربي بألمانيا، وأستاذ التعليم ومنسق ماستر الرعاية الروحية الإسلامية بمعهد الدراسات الإسلامية بجامعة توبنجن الألمانية (2012-2021)، ومرشد روحي في بعض السجون الألمانية منذ 2021م، وشريك لدى وزارة العدل بولاية هيسن الألمانية ومكلف بتأهيل المرشدين الروحيين بالسجون التابعة لولاية هيسن، وعضو الهيئة العلمية التابعة للمعهد الإسلامي الألماني.

ساعدها على ذلك، ولم تكتف بترجمة النصوص من لغات العالم الإسلامي الكلاسيكية (العربية والفارسة والتركية) إلى اللغة الألمانية والإنجليزية، بل أيضا من لغات الهند المسلمة وباكستان (الأردية، السندية، البنجابية، لغة الباشتو)، لذا يحق لنا القول بأن أعمالها العلمية قد بنيت على مصادر معرفية لا حدود لها[3].

ويبدو أن علاقة هيباوي بالمستشرقة آنيماري شيميل من خلال ما جاء في تصريحاته، لها سياقان: الأول شخصي، بينما الثاني علمي، ويتضح هذا من خلال قوله: "زارت شيمل المغرب سنة 1994 كنت حينها في سلك الماجستير -الدراسات المعمقة سابقا- بجامعة محمد الخامس بالرباط، وقد ألقت حينها مجموعة من المحاضرات؛ منها محاضرة عن التصوف الإسلامي ألقتها باللغة العربية، وهو ما ولد لدي الرغبة في التعرف إلى هذه القامة العلمية، فقررت حينها البحث في فكرها ومنهجها والتعريف بها وبأعمالها للقارئ العربي، إذ كنت منذئذ متقنا للغة الألمانية، ولما عزمت على تسجيل الدكتوراه لم أتردد في اختيار الموضوع الذي وافق عليه الأستاذ الدكتور "عبد المجيد الصغير" في إطار إشراف مزدوج بين فضيلته، والأستاذ الدكتور "استيفان فيلد" من قسم الاستشراق، بجامعة بون الألمانية، وكان عنوان الأطروحة "الاستشراق الألماني: دراسة في حياة المستشرقة آنيماري شيميل وجهودها في تقريب صورة الإسلام والحضارة الإسلامية إلى المجتمع الألماني".



[3] هيباوي، عبد الملك. آنيماري شيميل: جسر بين الإسلام والغرب. دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، ط1، 2002م، ص 5-7.

هذا، وقد تحقق اللقاء الأول بين هيباوي وشيمل في صيف 2000 ببيتها بمدينة بون؛ حيث تعرف إليها كثيرا، وتسلم مجموعة من بحوثها، وعبر المراسلة استمر التواصل معها إلى أن وافتها المنية. وعلى كل حال فإقامة هيباوي بألمانيا لأزيد من عقدين من الزمن أسهم عمليا في تمكنه من إلقاء مجموعة من المحاضرات، والمشاركة في الندوات الدولية، ومناقشة العديد من المستشرقين مثل "أنجيليكا نوفيرت" و"ستيفان فيلد" و"هانس هالم" و"ماتياس غوهو" و"هارتموردبوبتزين"... وغيرهم.[4]

***

يشتمل كتاب " آنيماري شيميل: جسر بين الإسلام والغرب" على تقديم وتمهيد وسبعة فصول وخاتمة، إضافة إلى ثلاثة ملاحق، ولائحة المصادر والمراجع. وهكذا استهل الدكتور محمد التهامي الحراق في تقديمه لهذا المؤلف بالتنبيه إلى صعوبة دراسة شخصية آنيماري شيميل العلمية بحكم موسوعيتها وغزارة إنتاجها، فهذا يحتاج بنظره إلى صبر وطموح، ومن هنا تكمن أهمية هذا الكتاب، وقد أشار إلى أن المؤلف هيباوي وهب قسطا من حياته للتعرف إلى معلِّمة ومَعْلَمة في المعرفة الحضارية الإسلامية والتعريف بها، بغية الإسهام في تجسير الصلة بين" الشرق والغرب"، بين المسلمين وأغيارهم، والانخراط في بناء مشترك إنساني يؤسس لحوار حضاري فعال.[5]

من خلال هذا المؤلف"آنيماري شيميل: جسر بين الإسلام والغرب" - كما وضح الدكتور محمد التهامي الحراق في تقديمه - نجد أن الدكتور عبد الملك هيباوي "جمع بين الإحاطة الشاملة بحياة وسيرة آنيماري شيميل، وبين إضاءة مؤلفاتها في التصوف الإسلامي، وخاصة بمنطقة باكستان والهند المسلمة، سواء اتصلت تلك التصانيف بـ

[4] المصدر نفسه، ص 16-17.

[5] المصدر نفسه، ص 5.

"الشعر الصوفي" أو بـ"محمد إقبال" أو بـ"جلال الدين الرومي" أو بـ" الفن الإسلامي" أو بـ"الاستشراق". هذا فضلا عن مواضيع مختلفة تخدم نفس الوجهة، وعليه لم يقتصر هيباوي في عمله هذا على توصيف مسيرة آنيماري شيميل، أو سرد محطات مسارها، بل سعى عمليا إلى إعادة صياغة سيرتها الذاتية والعلمية بشكل يجمع بين الوصف والبيان، بين الرصد والتحليل، بين العرض والقراءة؛ بحيث كان يستغور الأحداث، ويستكنه اللحظات التكوينية والإنتاجية في سيرة شيمل العلمية سعيا إلى بيان خصائص تجربة متفردة في التجسير الحضاري والمعرفي بين الشرق والغرب".[6]

والحق أن هناك عوامل عدة أسهمت بشكل واضح في اضطلاع شيمل بهذا الدور التعريفي التجسيري، ومن أبرزها كما سبقت الإشارة إلى ذلك، إتقانها للغات الفارسية والتركية والأردية والبنجابية والباشتو وغيرها، إضافة إلى عاملي - شغف استكشاف الشرق والإتقان الواسع للغاته - والرغبة في إثبات حضورها النسوي. وثمة أمران معرفيان كما ذهب الحراق ميزا مقاربة شيمل، وأسعفا أعمالها في القيام بهذه الوظيفة التجسيرية للصلات بين المكونات الثقافية المتنوعة بين المسلمين ثم بينهم وبين الغربيين، أولهما: انطلاقها من خلفية علمية حضارية؛ بحيث استبعدت الموجه الإيديولوجي والسياسي من أبحاثها. ثانيهما؛ إعراضها عن الانشغال بالقضايا السجالية والنظرية التجريدية والمذهبية الخلافية داخل التراث الإسلامي، واهتمامها بالمظاهر الروحية والأخلاقية والجمالية كما يمثلها التصوف، وتجسدها شخصيات روحية كبرى مثل: جلال الدين الرومي، حافظ الشيرازي ومحمد إقبال.[7]

[6] المصدر نفسه، ص 6-7.

[7] المصدر نفسه، ص 8- 9.

فعمل هيباوي إذن؛ حتى لا نجانب الصواب، ينسجم كما هو ملموس مع رهانات ما تدعو إليه شيمل وتدافع عنه، فهو يعيش بألمانيا، وضمن فضائها الأكاديمي ومجتمعها المدني، يشتغل ويتابع أشكال الإسلاموفوبيا التي غزت الغرب كله خصوصا بعد أحداث11 شتنبر عام 2001 بالولايات المتحدة الأمريكية، وما أعقبها من أعمال إرهابية شملت عددا من الدول الأوروبية. فهيباوي بدوره من خلال أعماله وتحركاته ينخرط بإيمان وفعالية مع الباحثين عن أفق بديل، ويرجح عمليا الحوار على الصراع، ويحل التوافق بدل التنابذ، والتجسير بدل التنفير، والتقارب بدل التدابر. ولا جرم أن كتابه: " آنيماري شيميل: جسر بين الإسلام والغرب" في حد ذاته يوسع من دائرة المشترك الإنساني والقواسم الحضارية.[8]

***

في الأسطر الأولى للتمهيد سعى هيباوي إلى توضيح دواعي اهتمام المستشرقين الألمان من جيل آنيماري شيميل بالشرق الإسلامي، وحصرها في ثلاثة أنواع: - فقد جاء اهتمام المستشرقين الألمان بالشرق الأوسط بواسطة المستشرق " كارل ماي" الذي شجع العديد من المستشرقين الشباب، ووجههم إلى الاهتمام بالشرق – جاء اهتمام البعض منهم بالدراسات الإسلامية عن طريق تخصصهم في الدراسات اللاهوتية المسيحية واللغة العبرية – كانت القراءة التلقائية، وحب الاطلاع على التراث العربي الإسلامي، والتعرف إلى الثقافة العربية التي أدت دورا مميزا في تاريخ الحضارة الإنسانية. فالشرق أثار فضول شيمل منذ صغرها – لم تتجاوز سبع سنوات – سيما بلاد الصين والتيبت، لكن سرعان ما تحول اهتمامها من عالم الشرق الكونفشيوسي البعيد إلى عالم الشرق الإسلامي.

[8] المصدر نفسه، ص 9- 10.

في الفصل الأول الذي جاء بعنوان: "شيمل وعالم الشرق: البواعث والمؤثرات"، أوضح هيباوي في مستهله أن هناك عوامل ذاتية وأخرى موضوعية وتربوية واجتماعية في شخصية شيمل تداخلت في توجهها العلمي الأكاديمي والروحي الوجداني معا. فقد ولدت شيمل بمدينة "إرفورت"، الواقعة في ألمانيا الشرقية سابقا عام 1922م، وهي تنحدر من أسرة بحرية معروفة بقراءة الروايات والشعر وقصص الرحلات، فالوسط الأسري الذي عاشت فيه طفولتها هو الذي أبعدها عن القضايا السياسية، لذا فما يميز طبعها في البحث العلمي هو نظرتها المحايدة للقضايا الأدبية والدينية والتاريخية[9]؛ وهذا ما يطبعها أيضا عندما استدعيت كشابة مسيحية للتدريس بجامعة أنقرة. وقد نوت وهي في سن السادسة عشر من عمرها أن تكتب شيئا عن هذا الشرق، وهكذا طبع سحر الشرق الروحاني الملازم لحياة شيمل حياتها الخاصة بالإضافة إلى انشغالها الأكاديمي المعمق.[10] ففي سن السادسة عشر، حصلت شيمل على شهادة الثانوية العامة "البكالوريا"[11]، كما تعلمت اللغة العربية، والتحقت بجامعة برلين، ونصحها المستشرق "أرنست كونيل" بترك علوم الطبيعة، والتركيز على الدراسات الإسلامية؛ بما فيها اللغات الشرقية الثلاث: العربية والفارسية والتركية.[12]

بإشراف من المستشرق "ريتشارد هارتمان" عام 1941م، حصلت شيميل على دكتوراه في موضوع: "الخليفة والقاضي في مصر القرون الوسطى المتأخرة"، وبعد ذلك عملت مترجمة في وزارة الخارجية حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، وموازاة مع ذلك أعدت أطروحة الأستاذية في موضوع: "البنية الاجتماعية في دولة المماليك"، وقد كانت

[9] المصدر نفسه، ص 19- 21.
[10] المصدر نفسه، ص 25.
[11] المصدر نفسه، ص 28.
[12] المصدر نفسه، ص 31.

شيمل تكتب باللغة الألمانية والإنجليزية والتركية وتحاضر بالعربية والفارسية والأردية والفرنسية.[13]

في الفصل الثاني من المؤلف، سلط هيباوي الضوء على واقع " شيمل في الجامعة: حياة بين الغرب والشرق"، وفي ثناياه أوضح أنها عملت في برلين إلى حين نهاية الحرب العالمية الثانية في وزارة الخارجية كمترجمة، وإلى جانب ذلك أنهت رسالة الدكتوراه "إجازة التدريس في الجامعة" حول موضوع: "النظام الاجتماعي في عهد المماليك". فبسبب عملها في وزارة الخارجية اعتقلت مع زملائها الموظفين من طرف الأمريكان، وجيء بها إلى مدينة ماربورغ، وفي المعتقل ألقت شيمل أول محاضرتها حول: "الإسلام وعلومه" عام 1945م، وزارها عالم اللاهوت وعميد جامعة ماربورغ المستشرق "فريديريش هيلر" في المعتقل الذي تقبع فيه، ولما تعرف إليها طلب منها نسخة من رسالة الدكتوراه التي لم تطبع، ثم اقترح عليها مناقشتها في جامعة ماربورغ، ووعدها بمنصب علمي عنده.

في يناير 1966م، حصلت شيمل على درجة الدكتوراه، وهي في الرابعة والعشرين من عمرها في موضوع "البنية الاجتماعية لطبقة العسكريين"، وكانت أول شهادة دكتوراه بعد الحرب تحصل عليها امرأة في هذا السن، فكانت حادثة لم يستسغها سكان مدينة ماربورغ ولا أساتذة جامعتها.[14]

قبل التحاق شيمل بجامعة ماربورغ كان الإسلام بها، دينا لا طائل تحته؛ حيث يدرس في كتب تاريخ الأديان في أحسن الأحوال كملحق أو كدين بسيط وبدائي، لذا حاولت شيمل من خلال عملها المشترك مع المستشرق هيلر أن تسد هذا النقص، وتبرز الجوانب المضيئة في الدين الإسلامي من خلال الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بقسم

[13] المصدر نفسه، ص 33- 34.

[14] المصدر نفسه، ص 38.

الإسلام مادام هيلر لم يكن متخصصا في هذا الجانب من علوم الدين. لكن لما سمح للطلبة بتسجيل رسالة دكتوراه في تخصص تاريخ الأديان في كلية علم اللاهوت بجامعة ماربورغ، شجع هيلر شيمل اعتبارا لتفوقها لتكون أول من يحصل عليها، ومن ثم تعمل كأستاذ كرسي في الجامعة، وتلبية لطلبه حصلت شيمل عام 1951 على الدكتوراه الثانية في موضوع: "دلالة الحب الصوفي في الإسلام"، وبحكم أنها لم تكن متخصصة في علم اللاهوت البروتستانتي، فقد ألغيت رسالتها بدون تردد من طرف الكنيسة البروتستانية كما ألغي التخصص أصلا، بعد ثلاث رسائل في تاريخ الأديان، ولم تكن شيمل حقيقة الضحية الأولى. وهذا الموقف الكنسي يبرز بجلاء حجم التعصب الديني الذي كان يتسم به المذهب البروتستانتي آنذاك.[15]

رغم حصول شيمل على شهادة الدكتوراه، وشهادة الأستاذية فإن هذا لم يشفع لها في الحصول على كرسي علمي للتدريس في ألمانيا، وهذا السلوك يعكس الموقف العدائي للجامعات الألمانية تجاه النساء. لذا اتجهت إلى تركيا؛ حيث كان وضع النساء بجامعاتها في الخمسينيات متقدما بكثير على وضع شقيقاتهن في جامعات ألمانيا. فحصول شيمل على دكتورتين في العلوم الإسلامية، ودراستها اللغة العربية والفارسية والتركية واطلاعها المتميز على الفن الإسلامي، كل ذلك أهلها لتحقق نجاحا عالميا متميزا خارج وطنها الأم، وكان الفضل في انتقالها إلى تركيا يرجع إلى المستشرق " هيلموت ريتر" الذي عرض عليها منذ عام 1942 منصب أستاذة مساعدة له في إسطنبول، وكان على شيمل أن تنتظر عشر سنوات بعد ذلك لتتمكن من زيارة تركيا لأول مرة عام1952 .

بإسطنبول تعرفت إلى مختلف الشعراء والمتصوفة والعلماء ... وغيرهم من الناس، وبدأت تلقي بعض المحاضرات باللغة التركية، وحظيت بمنصب أستاذ كرسي في مادة

[15] المصدر نفسه، ص39- 40.

تاريخ الأديان المقارن لمدة خمس سنوات، وقد كانت تجربة التدريس لدى شيمل في تركيا جسرا نقلها إلى الشرق للاكتشاف عن قرب.[16]ومما تجدر الإشارة إليه، أن شيمل لم يسبق لها أن تزوجت ولكن تزوجت بعلمها، ولم يكن لها أبناء لأنها لم ترد ذلك فطلبتها هم أبناؤها، وعندما أحست بتعب صحي وامتعضت من جامعة أنقرة، ووجدت صعوبة في استمرارها في العمل هناك كما تصورته، عادت إلى وطنها الأم ألمانيا. وفي فاتح ماي 1961 تولت شيمل تدريس اللغة العربية في معهد الدراسات الشرقية في بون، ويعود الفضل في ذلك إلى المستشرق " أوطوشبيس"، كما عينت مستشارة علمية للغة العربية وآدابها، وبموازاة مع ذلك كانت تعطي دروسا إضافية في اللغة العربية للدبلوماسيين الشباب الألمان، وقد أكسبها عملها علاقات مع الخارجية الألمانية، ومع السفراء المسلمين، وكانت تلك العلاقات أهم من التدريس؛ حيث التقت مع الرئيس الباكستاني "أيوب خان" ومحمد الخامس ملك المغرب. وهذه المعارف ستنفعها في رحلاتها إلى دول العالم الإسلامي.[17]

إن معاملة جامعة بون لشيمل ولد لديها استياءً، وعلى إثر ذلك شعرت بالإهمال في وطنها، لذا لم تجد بدا من مغادرة ألمانيا لتولي وجهها شطر غرب الغرب، وكانت الوجهة جامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأمريكية؛ حيث ستحقق لنفسها نجاحا كبيرا. ففي عام 1967 اضطرت شيمل إلى الهجرة نحو أمريكا للعمل في جامعة هارفارد؛ حيث دعيت من طرف أحد زملائها "كين مرغان" لأول مرة لتساعده في تحضير مؤتمر استشراقي بـ"كلاريمون" بولاية كاليفورنيا، وفي عام 1970 عرض عليها كرسي التدريس الذي أسس بعد ذلك في الجامعة، والخاص بحضارة الإسلام في الهند، ومن ثم أصبحت

[16] المصدر نفسه، ص 41- 42.

[17] المصدر نفسه، ص45- 47.

شـــيمل أول أســـتاذة كرســـي للترجمة في هذا الحقل، الأمر الذي مكنها من معرفة وفهم خلفية الحضارة الإسلامية الهندية والفارسية والأردية. فحقل الدراسة الذي تكلفت به شـيمل مع زملائها في الجامعة يضـم تاريخ الإسـلام في شـبه القارة الهندية ولغاتها ابتداء من سـنة 711م، وكذا العقيدة والقانون الإسـلاميين، ويضـم في مجال اللغات الفارسـية والتركية واللغات المحلية كالسندية والبنجابية ولغة الباشتو ثم تاريخ الفن. وعملت على ترجمة الشعر الأردي للشاعرين "ميرزا أسد الله غالب" و" ميردرد" إلى لغة نثرية إنجليزية.

من الدروس التي دأبت شـــيمل على إلقائها حلقات دراســـية في مقارنة الأديان، أما دروس " فن الخط الإســـلامي" فتعـد من أحـب الـدروس إليهـا، وفي عـام 1970م عينـت مشـرفة على متحف ميتروبوليتان بنيويورك؛ حيث كانت تعقد الحلقات الدراسـية حول فن الخط الإسلامي ثم اللغات الشرقية. كما أسهمت في تدريس مادة علوم الإسلام سيما التصوف في جامعة "إرفورت" سنة 2000م.[18]

***

بعدما سلف ذكره، خصص هيباوي الفصل الثالث لدراسة "أعمال شيمل العلمية - مجالات التأليف" وقد نبهنا في هذا السياق إلى أنها أمضت ستين عاما من البحث العلمي والكتابة والنشـــر، وتتولى بنفســـها ترجمة كتبها، فكان لمؤلفاتها تأثير واضـح في القراء والعلماء، وهذا يعود كما لا يخفى إلى الطريقة المتميزة في عرض أفكارها؛ حيث تمتزج الخبرة الواسـعة والجهد الذاتي والموهبة الفنية في صـورة جمالية رائعة، وأكثر ما شـغل اهتمامها في أعمالها العلمية المرتبطة بالإسلام والحضارة الإسلامية هو الجانب التاريخي والعلمي الحي المتعلق بحياة المســلمين العملية، وليس الجانب الفلســفي التجريدي النظري، فهذا لم يكن مجال اشـتغالها حتى لا نبتعد عن الحقيقة. فقد ألفت شـيمل في

[18] المصدر نفسه، ص 50- 60.

حقل التصوف الإسلامي تاريخا وممارسة، وعالجت تراث المسلمين في شبه القارة الهندية، والشعر الصوفي الفارسي والتركي والعربي، ورموزه من الشعراء، والفن الإسلامي كالعمارة والخط العربي، ومواضيع أخرى عديدة مثل مكانة المرأة في الإسلام، وأسرار الأعداد، وتفسير الأحلام، ودلالات الآيات الإلهية، والحيوانات والنباتات في الثقافة الإسلامية وغيرها، هذا فضلا عن اهتمامها بتراث العلامة الألماني "فريديرش روكيرت" وغيره من المستشرقين الألمان والأوروبيين، أما قضايا الفقه أو الفلسفة أو فقه اللغة فلم تظهر لها مؤلفات فيها كما فعل كثير من نظرائها الألمان[19]. بهذه الأعمال وغيرها فتحت شيمل أمام الغربيين كنوز الشرق الأدبية والعلمية، وأسدت خدمات جليلة للثقافة الإسلامية والآداب الشرقية، ولا غرو أن جل أعمالها تمثل مرحلة حاسمة في تاريخ الاستشراق في أوروبا عامة وألمانيا على وجه الخصوص، وهي أعمال على وجه التحديد تجعلنا نعترف بأن شيمل مثلت بصدق خير وسيط ظهر حتى الآن بين العالم الإسلامي وأوروبا.

فيما يخص المؤلفات التي أصدرتها شيمل في مجال الفكر الصوفي، فقد بلغ عددها سبعة عشر مؤلفا، ومن أبرزها: "أبعاد التصوف الإسلامي"، و"الحلاج شهيد الحب الإلهي الحياة والأسطورة"، و"رحلات مع يونس امره"، و"الهموم بساط الرحمة"، و"حدائق المعرفة". هذا بالإضافة إلى عدد كبير من المقالات، والأبحاث في عدة مجلات متخصصة، ودوريات علمية منها: "من تاريخ الحب الصوفي في الإسلام"، و"جذور تطور التصوف وحقيقته"، و"التصوف وتقديس الأولياء في مصر القرون الوسطى"، و"مواضيع التصوف في الشعر الإسلامي المعاصر"، و"أوجه الحقيقة الصوفية في

[19] المصدر نفسه، ص 61- 62.

الإسلام"، و"التصوف الإسلامي والهوية الدينية"، و"التصوف والتدين الشعبي"[20]. كما نالت القضايا المتعلقة بالهند المسلمة وباكستان نصيبا من مؤلفات شيمل، ومن بينها: "باكستان قصر ذو ألف باب"، و"في مملكة الماغول الكبار"، و"من الآداب الإسلامية في الهند"، ثم "من الأدب السندي"، و"الأدب الأوردي القديم من البداية إلى إقبال"، و"الإسلام في شبه القارة الهندية"، و"لآلئ هندية"، و"الإسلام في الهند وباكستان"، ثم "دور الرسوم في الأديان"، و"أجمل القصائد في باكستان والهند "، و"حب الواحد الأحد أو العشق الإلهي". وينضاف إلى ذلك دراسات ومقالات علمية تعرف من خلالها الفكر الغربي بحضارة وآداب الإسلام في شبه القارة الهندية. ولا يفوتنا هنا أن نشير أن شيمل عاشت في باكستان أجمل الصداقات، وأطلق اسمها على أحد الشوارع الموازية لشارع "غوتة".[21]

أما أبحاث شيمل العلمية في مجال الشعر فقد عنيت بشكل واضح بالشعر الوجداني الصوفي، ومن مؤلفاتها: "رقص الشرار: مجاز النار في شعر غالب"، و"وكأنه من خلال الحجاب، الشعر الصوفي في الإسلام"، و"أغنية الناي"، ثم "مرآة قمر شرقي"[22]. وترجمت أهم أعمال الشاعر محمد إقبال إلى اللغة الألمانية كـ: "الخلود"، ثم "رسالة الشرق"، و"جناح جبريل "، و"محمد إقبال شاعر نبوي وفيلسوف"، ثم "محمد إقبال والعوالم الثلاثة للروح" بمشاركة المستشرق" فولف غانج كولر" وغيرها[23]. كما ترجمت "صورة اللغة عند جلال الرومي"[24] . ومن مؤلفاتها حول الفن الإسلامي: كتاب:

[20] المصدر نفسه، ص 70- 71.
[21] المصدر نفسه، ص 73- 77.
[22] المصدر نفسه، ص 77- 83.
[23] المصدر نفسه، ص 85-88.
[24] المصدر نفسه، ص 88- 95.

"فن الخط الإسلامي"، وكتاب: " فن الخط العربي والثقافة الإسلامية"[25]. وبخصوص الاستشراق الألماني ألفت كتاب: "أشعار شرقية من ترجمات روكيرت"، ثم " فريدريش روكيرت ترجمة أشعار فارسية"[26]. هذا بالإضافة إلى مؤلفات مختلفة مثل كتاب: "الأسماء الإسلامية"، و"أسرار الأعداد"، ثم " فك رموز الآيات الإلهية"، و"الجوانب الروحية في الإسلام". وقد عملت على ترجمة روايتين هما: "الكابوس العربي" أو "قصة الليلة الثانية بعد الألف"، و"اللهب والفراشة".[27]

***

يأتي الفصل الرابع من هذا الكتاب ليبرز بشكل جلي، "صورة النبي محمد صلى الله عليه وسلم ومكانته في فكر آنيماري شيمل"، واللافت أن النبي صلى الله عليه وسلم حظي بمكانة مركزية في فكر شيمل؛ فهو ضمن تراثها الفكري بمثابة اللؤلؤة التي تزين العقد، ذلك العقد الذي صاغته من معين الإبداع الحضاري الإسلامي في مختلف صنوف المعرفة. وقد أسهمت شيمل في التعريف بالنبي صلى الله عليه وسلم وتقريب مكانته الكامنة في الوجدان الإسلامي للقارئ والباحث الغربي، وهذا في حد ذاته يشكل إضافة نوعية لتراثها الفكري. كما كان من مساعي شيمل في هذا السياق تصحيح الصورة السلبية المتوارثة، والمؤثرة في صياغة الوعي بطبيعة نبي الإسلام ومكانته، بل وبالإسلام نفسه في المجتمعات الغربية التي يتغذى طيف واسع منها على الصورة النمطية، والمنتشرة في بعض وسائل الإعلام التي تقدم صورة مغايرة لدين الرحمة والتعايش والتعددية والاختلاف بسبب التطرف المنتشر، والعنف الممارس باسم الدين.[28]

[25] المصدر نفسه، ص 95- 100.

[26] المصدر نفسه، ص 101- 103.

[27] المصدر نفسه، ص 104- 108.

[28] المصدر نفسه، ص 109- 110.

عند تأليفها لكتاب: "وأن محمدا رسول الله: تعظيم الرسول صلى الله عليه وسلم في التدين الإسلامي" ثارت ثائرة وسائل الإعلام الألمانية ضدها، مما دفع المفكر الإسلامي عبد الحليم مناجي ينعتها بـــ "مؤمنة آل فرعون"[29]. وهذا الكتاب في حد ذاته يعد إسهاما منها في تصحيح الأحكام النمطية، والأفكار المغلوطة والصور المشوهة التي ألصقت بنبي الإسلام في الغرب منذ العصور الوسطى. ويكتسي هذا الكتاب بلا خلاف أهمية بسبب ما تضمنه مؤلف سلمان رشدي: "الآيات الشيطانية" الذي صدر قبل سنوات من إساءات للقرآن وشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم، وما خلفه ذلك من ردود أفعال، واحتجاجات لدى المسلمين في الشرق والغرب، كما يكتسي أهمية أكثر من خلال ما نشرته الصحف الدانماركية والفرنسية وغيرها من رسوم كاريكاتورية مسيئة للرسول صلى الله عليه وسلم، ومهينة لمشاعر المسلمين في بقاع العالم، وما صاحب ذلك من احتجاجات وصدامات في أرجاء المعمور.[30]

لا يكاد يوجد حكم سلبي أصدره الغرب في حق شخص ما على مر القرون، مثل ذلك الذي أصدره في حق النبي محمد صلى الله عليه وسلم، الذي بشر بدين هو من أنجح أديان العالم، وهذه هي الحقيقة الصادمة لمشاعر المسلمين التي عملت شيمل على تأكيدها، وعليه يبدو أن كتاب: "وأن محمدا رسول الله: تعظيم الرسول صلى الله عليه وسلم " هو ثمرة اهتمام شيمل بشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم؛ حيث تطور لديها على امتداد ما يربو على أربعة عقود، وقد شغل اهتمامها منذ زمن بعيد قصور الفهم الذي واجه به العالم الغربي شخصية النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فالمواطن العادي بل كثير من المستشرقين مالوا في نقد تاريخي إلى إبراز شخصيته في صور سلبية،

[29] ولم ينقل الكتاب إلى العربية إلا عام 2007م، على يد المترجم السوري علي عيسى العاكوب، المصدر نفسه، ص 111.
[30] المصدر نفسه، ص113.

ويندرج في ذلك خرافات القرون الوسطى التي رسمت الإسلام في صورة دين خطير، وبطريقة مشوهة في الغرب والثقافة المسيحية؛ لذا نجد أيضا أن مواطنتها المستشرقة المشهورة "زيغريد هوندكه" تدعو إلى ضرورة الكشف عن الأحكام المتعسفة، وإزالتها وتعرية شتى المعلومات الفجة الظالمة والزائفة التي ألصقت بالنبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه.

فأبحاث شيمل بدون مزايدات حول الرسول صلى الله عليه وسلم تروم التعريف بمكانته عند المسلمين، وتصحيح الأفكار المغلوطة حوله لدى المثقف الغربي، ففي كتابات شيمل عموما نجد أن صورة النبي صلى الله عليه وسلم، تمثل "الأسوة لدى المسلمين التي يجب أن يقتدي بها، كما يقتدي المرء بأبيه العزيز عليه، فالنبي صلى الله عليه وسلم كان المثل الأعلى للمؤمنين في القول والفعل والعمل، فحاولوا التأسي به إلى أبعد الحدود وفي أدق التفاصيل". والحق أن هذا الكتاب على حد تعبير هيباوي من المؤلفات التي كتبت لتكون جسرا حضاريا بين المسلمين والغرب.[31]

***

من خلال الفصل الخامس الموسوم بـ: "شيمل وصناعة الحياة"، تطرق هيباوي إلى جملة من القضايا المتعلقة بحياة شيمل، فقد اختارت أن تؤلف سيرتها الذاتية بعنوان: "الشرق والغرب حياتي الشرقية الغربية"، وصدرتها ببيت شعري باللغة العربية يقول فيه صاحبه:

وما كل من سعى يصيد غزالة ولكن من صاد غزالة فقد سعى

[31] كثيرا ما تستند في هذا السياق إلى قول الشاعر محمد إقبال: "حب الرسول يجري كالدم في عروق الأمة"، المصدر نفسه، ص 129.

إن ما جاء في هذا البيت ينطبق على مسار حياة شيمل الحافل بالاجتهاد والعطاء الفكري، فهي القائلة: "العمل هو حياتي"؛ حيث كانت تعمل بدون تعب وبدون انقطاع، وكان عملها اليومي يمتد 12 إلى 13 ساعة في اليوم، وهذا الصبر في العمل، واستثمار الوقت، وعدم تضييعه يذكرنا بصبر العلماء المسلمين القدامى، وتقديرهم البليغ للوقت، فالعمل يجري في عروقها كما هو ثابت، ومن استمع مرة واحدة إلى شيمل يدرك الروعة التي تفيض بها محاضراتها. هذا الأمر، تؤكده شهادة الكاتبة "فليتسيتاس" العارفة بشميل التي عاينت محاضراتها؛ حيث قالت: "بمجرد أن يصل دور شيمل لتحاضر أمام الحضور، وتشرع في الحديث ينتبه الجميع وينصتون، إنه سحر الكلمة الذي يقرع مسامعهم، وإنها المسكوكة الشرقية، حيث إن المتكلم عليه أن يطرب ويعلم ويفيد، وهذا شيء كانت شيمل تتقنه وتجيده".[32]

في غالب الأحيان تتخذ محاضرات شيمل طابعا ارتجاليا، ويبدو لمن عاينها وهي تلقيها أشبه ما تكون بإلهام رباني يتغشاها، أو صفحات تقرأ من كتاب مفتوح داخل عينيها؛ حيث تجعل المستمع ينصت ويشعر أنه في رحلة فكرية. ولا جرم أن اشتغال شيمل على قضايا الإسلام وحضارته تأسس من منطلق الحب والإعجاب، النابعين من استغراقهما شبه الصوفي في عالم الشرق الذي استوعبته قلبيا بالمعاشرة الدائمة، والحب الصادق قبل وبجانب وفوق أي بحث علمي. فهذه الحقيقة لا تخفيها شيمل بل تصر على تأكيدها بقولها: "حبي للشرق أمر لا جدال فيه، ولا يمكن تغييره، إنني أحاول أن أبلغ هذا الحب عبر عملي إلى أناس آخرين، أو على الأقل أجعلهم يتفهمون أنه على الضفة الأخرى توجد أيضا أشياء خليقة الحب". لذلك لا تفهم شيمل كيف يدرس بعض المستشرقين الإسلام في حالة عدم وجود هذا الحب الذي يعد شرطا أساسيا للإبداع، مستندة في رأيها هذا إلى

[32] المصدر نفسه، ص 137.

قول الشاعر الألماني غوته الذي يؤكد أنه يجب على الباحث أو المفكر أن يحب موضوع بحثه إن هو أراد حقا أن ينجز عملا فكريا ما. هنا تضرب شيمل مثالا لتوضيح المسألة أكثر، فالذي يريد بنظرها أن يعزف على آلة موسيقية لابد أن يكون موسيقيا، أو متشبعا بالموسيقا، كذلك يجب أن يكون الأمر عند التعامل مع الدين. فإذا أراد الإنسان أن يفهم الدين فلابد أن يكون له إحساس به، لذا وجهت سهام النقد في هذا السياق إلى الذين آخذوا عليها حبها للإسلام وحضارته وشغفها بهما، واتهموها بأن ذلك يخرجها من الموضوعية التي هي شرط البحث والتأليف، وكانت تتسلح في الرد عليهم بعبارة القيصر "أوغسطينوس" الذي قال: "إن فهم المرء لشيء ما مرتبط بمدى حبه له".[33]

***

أما الفصل السادس من هذا الكتاب، فقد جاء بعنوان: "شيمل نموذج الوسيط بين الشرق والغرب"، ويرمي من خلاله إلى توضيح عمق توجهات شيمل الفكرية التي تحظى بمنزلة مهمة في خريطة الفكر الاستشراقي فـ" لم يحظ أحد من المستشرقين بتقدير العالم الإسلامي مثلما حظيت آنيماري شيمل، وهو ما حدا إلى تكريمها والاحتفاء بها أينما حلت في عواصم العالم العربي والإسلامي"[34]. باستيعاب قوي وتفهم بديهي للحضارات، طافت شيمل العالم العربي من شرقه إلى غربه، تشارك في الندوات وتلقي المحاضرات، وتعقد الحوارات وتبني الجسور، وتفتح الحدود؛ شعارها في ذلك تقريب الشرق والغرب، أما أول بلد عربي زارته شيمل في الشرق الأوسط؛ فهو العراق حيث زارته عام 1958م، ثم تلته مصر عام 1961م. وعموما، فقد كان لأسفار شيمل ومحاضراتها في العالم الإسلامي هدفان رئيسيان، الهدف الأول موضوعي، ويتجلى في

[33] المصدر نفسه، ص 139- 140.

[34] المصدر نفسه، ص 143.

تعريف المسلمين بكنوز ثقافاتهم وحضاراتهم الأدبية، الفنية، اللغوية والشعرية، وتقوية الوعي الذاتي لديهم، وإطلاعهم على قيم الحضارة الغربية وثقافتها بما يفتح قنوات للحوار والتفاهم بين الشرق والغرب. أما الهدف الثاني ذاتي، ويتجلى في مزيد من تعميق شيمل معرفتها بالمسلمين شعوبا وقيادات عن طريق الاحتكاك بهم عن قرب، والتعرف إلى حضاراتهم، ثقافتهم، عاداتهم ولغاتهم في مواطنهم بما تعكسه جميعها من تنوع وثراء. ولعل ما قامت به شيمل من رحلات في مختلف البلاد العربية الإسلامية، وما ترتب عليها من اكتساب متجدد للمعرفة، والحقائق المرتبطة بشعوب وحضارة تلك البلدان، وتبليغها من جديد يتماشى مع ما كان يدعو إليه العلماء المسلمون القدامى من ضرورة الرحلة في طلب العلم، ونشره حتى تكون لديهم "أدب الرحلات"، وبذلك فشيمل تدخل في زمرة من "رأى" الذي يفوق حتما في فهمه واستيعابه ذاك الذي "سمع" أو "قرأ" فقط.[35]

إذا حاولنا تأمل رحلات شيمل في مختلف البلاد العربية الإسلامية، فحسب ما ذهب إليه هيباوي نصل إلى حقيقة مفادها أن لاحتكاكها بالمسلمين أثران هامان في حياتها. أولهما كانت شيمل باعتبارها مسيحية بروتستانتية ألمانية امرأة متدينة، وعارفة بالكتاب المقدس، لكن تدينها لم يكن منحصرا داخل الدائرة المسيحية كدين ولا داخل ألمانيا كوطن. ذلك أن حاجتها إلى الإيمان، وشوقها إليه لم يوفره لها عالم الحياة العلمانية الموحش في ألمانيا، لذا ولت وجهها شطر المشرق بحثا عن الله، فأعمالها في مجملها تعكس بشكل أو بآخر رحلة الشوق إلى الله، وإن بحثها عن السمو الروحي في هذا العالم هو الذي دفعها بقوة نحو منطقة باكستان، وشدها بحرارة بشعبها وتراثها، إنه بحث الروح الملتهبة والمشتاقة إلى الحقيقة المطلقة في الشرق.

[35] المصدر نفسه، ص 148.

تحقق حلم شيمل بباكستان، فقد وجدت فيه وطنا ينعكس فيه الإيمان بالغيب في حياة المسلمين الفطرية، كما لمست في معاشرة المسلمين آثار الارتباط بين السماء والأرض؛ حيث يبدو لهم بديهيا حضور الله عز وجل كجزء لا يتجزأ من حياتهم اليومية، وهذا الحضور لله في حياة المسلمين هو ما أدهش شيمل ثم جذبها نحو الشرق عمليا. ثانيهما: منح احتكاك شيمل بالمسلمين في باكستان وغيرهم فرصة التعرف إليهم من قرب، وأثر ذلك إيجابيا في كتاباتها، وأبحاثها حول الإسلام وحضارة المسلمين. ولعل تركيز أعمال شيمل باعتبارها مسيحية حول الإسلام على المستوى التاريخي والأدبي والديني، ثم كونها لم تحس بالغربة داخل عالم الإسلام ليعكس القيم والمبادئ المشتركة بين الإسلام والمسيحية سواء المتعلقة بعالم الغيب - الإيمان بالله واليوم الآخر- أو بعالم الشهادة - المساواة وحب الآخر والسعي في خدمة الآخرين -[36]. لذا كان هدف شيمل هو تحقيق العدالة، السلم، التقدير والمساواة، وكانت رغبتها هي إعلاء الشأن المتعلق بالشروط الفكرية والثقافية، وشروط الحياة الاجتماعية لفئات عريضة من المسلمين سيما في منطقة شبه القارة الهندية.

فشيمل تلح في أكثر من مناسبة على دعوة المسلمين من أجل استيعاب ذواتهم، والوعي بموروثهم الحضاري على اعتبار أن الحاضر غرس الماضي، والمستقبل جني الحاضر، لذلك لا تكف في كتاباتها ومحاضراتها عن الإشارة إلى شاعرها المحبب محمد إقبال نموذج المسلم المعاصر الحركي الذي طالب المسلمين باستخدام العقل، واستنفاد أقصى الجهد لفهم القرآن فهما أصيلا، وتفسيره بمنهج يستجيب لتحديات عصرهم، وإصلاح الأرض وفق إرادة الخالق.

[36] المصدر نفسه، ص 150-152.

لا يمثل الاشتغال بالإسلام الذي لأجله نذرت شيمل حياتها نظاما عقديا وإطارا تعبديا فحسب، بل إنه مظهر للحياة، ومنه استمد طاقته وفعاليته. والحق أن هذه السعة التي يتميز بها الإسلام كمدنية كاملة، وتلمح في علاقة الإنسان بربه هو أساس استنتاجات شيمل العامة، والتي يتطلب منا استحضارها في فكرها[37]. فمن خلال محاضراتها المتواصلة في شتى المدن الألمانية، وأنشطتها في مختلف وسائل الإعلام، ورحلاتها إلى عدد من الدول الأوروبية وأمريكا، استطاعت تنوير الفكر الغربي وتوجهاته عن طريق محاربة الأوهام والأحكام المسبقة لديهم، وإزالة سوء الفهم، وتصحيح صورة الإسلام في عقولهم، كما عملت على خلق مناخ من التفاهم، التسامح، والتعايش مع المسلمين.

لعل ما قامت به شيمل بمفردها من أجل تعريف الألمان بالحضارة الإسلامية، وتصحيح المفاهيم المسيئة والتصورات الخاطئة عن الإسلام والمسلمين يفوق بكثير ما تقوم به جميعا العديد من المؤسسات الثقافية والدينية الإسلامية في الغرب، ذلك أن شيمل على وعي عميق بالأسس الفلسفية والثقافية التي تشكل المخيالين الغربي والإسلامي معا، مما سمح لها أن تشكل خير وسيط يجسر الهوة بين الشرق والغرب[38]. وعلى كل حال، فشيمل تدعو إلى احترام الإسلام لأنه يمثل حضارة عظيمة أثرت إيجابيا في الحضارة الغربية، والكف في الوقت نفسه عن العرض الممسوخ الذي يقدم به الإسلام في الإعلام إلى المجتمع الألماني بمنطق التعميم؛ حيث يتهم أغلب المسلمين بالإرهاب، أو الانتماء لجماعة طالبان، وهذا موقف خطير يشبه كما لو قلنا إن كل المجتمع الألماني ينتمي لليمين المتطرف، لذلك فمن مقتضيات تحقيق حوار حضاري بين

[37] المصدر نفسه، ص153-154.

[38] المصدر نفسه، ص 155.

الإسلام والغرب كما توحي بذلك أعمال شيمل هو تجنب التعميم عند التعامل مع المسلمين، ومراعاة الخصوصيات الثقافية لديهم واحترامها، فشيمل إذن تدعو إلى مزيد من مراعاة الخصوصيات الثقافية للحضارات الأخرى، وعلى رأسها حضارة الإسلام.[39]

***

هذا، وقد عملت شيمل على تفكيك مشكلات الحوار بين الإسلام والغرب كما أوضح هيباوي، الذي نبهنا إلى أنها كثيرا ما تردد في مؤلفاتها عبارة : "الناس أعداء ما جهلوا"، ولعل سؤال الفهم الناشئ بين الإسلام والغرب، يعود النصيب الأكبر فيه إلى الجهل المتبادل الحاصل بينهما، وإلى ثقل الأحكام المسبقة الناتجة عن ذلك الجهل. ومن ثم فإن الانفتاح على الآخر، ومحاولة التعرف إليه تبقى صمام الأمان لتحقيق حوار مبني على أسس المعرفة، والإدراك لطبيعة وخصوصية الآخر المختلف. هكذا، تذكر شيمل بعض المفاهيم التي شوهت في الغرب، وعلى سبيل المثال: مصطلح "الجهاد" و"الأصولية"، فمصطلح الجهاد يترجم إلى اللغة الألمانية بمعنى الحرب المقدسة، وهي ترجمة خاطئة وركيكة، لأن المصطلح مسيحي لا علاقة له بالإسلام. في حين أن حقيقة مصطلح "الأصولية" حسب شيمل، فمرتبط بسياقات التاريخ الديني بأمريكا على وجه التحديد. أما ما يلاحظ من عداوة لكل ما هو غربي ورفضه عمليا، فهو جزء لا يتجزأ من معيقات تحقيق الحوار الحضاري بين الإسلام والغرب، ولا مراء أن هذه العداوة مرتبطة كما ترى شيمل بالصراعات السياسية والدينية التي عانى منها المسلمون من قبل الغرب، ولا يخفي أيضا، أن ثمة نوعا من الخوف لدى المسلمين في علاقتهم مع الغرب في عصرنا الحالي. فالمشكلة التي تستبعد التفاهم حسب رؤية شيمل هي مشكلة الجهل، أو مشكلة

[39] المصدر نفسه، ص 158.

أخذ الجوانب السلبية التي تظهر على السطح ثم تعميمها عمليا على كل الحضارة دون الأخذ بعين الاعتبار الجوانب الإيجابية الأخرى.[40]

أما بخصوص الفصل السابع، فقد عرض مؤلف الكتاب "قائمة كاملة بمؤلفات آنيماري شيميل" مرتبة حسب تاريخ الإصدار، إضافة إلى إسهاماتها في الموسوعات والقواميس، كما عمد إلى التعريف بهذه المؤلفات -باختصار- حسب ما تقتضيه الحاجة إلى ذلك، من أجل تنويرا القارئ، وبحكم أن المجال لا يسمح لنا من أجل الوقوف عندها في هذا المقام؛ فيمكن تتبع تفاصيل ما أكدناه في الصفحات المخصصة لذلك.[41]

في خاتمة هذا المؤلف، اختار هيباوي أن يضع أمام القارئ جملة من الخلاصات العامة التي توصل إليها، من أبرزها أن البحث في حياة وأعمال وإسهامات المستشرقة آنيماري شيمل يسعى إلى التعريف بالإسلام دينا وحضارة وتاريخا، وهذا يحتاج إلى مزيد من سبر أغواره؛ حيث إن أغلب المباحث التي تناولها هذا المؤَلف يمكن أن يشكل كل منها مجالا متصلا بالبحث الدقيق نظرا للحقول المعرفية المتنوعة التي يتميز بها فكر عميدة الاستشراق الألماني "آنيماري شيمل".

فقد صاغت نسق تفكير خاص بها على مدى زمني طويل، ومتقلب داخل الأروقة الأكاديمية الألمانية، كما لم تغفل جوانب المزاوجة بين النظري المجرد الذي يبحث في أصول الثقافة العالمة في مختلف أوجهها وتجلياتها المعرفية، والعملي المجسد أو المحايث للواقع من خلال تجربتها في مختلف بقاع الشرق بحثا عن الحكمة الشرقية بشغف قل نظيره. فشيمل كما لا يساورنا شك خلفت من ورائها تراثا ضخما كما سبق التعريف به، وهي بذلك عملت على خدمة الاستشراق الألماني من جهة، كما عملت على تقريب الشرق

[40] المصدر نفسه، ص 167- 169.

[41] تحقق هذا من الصفحة 171 إلى الصفحة 173.

للشرق نفسه من جهة أخرى، فهي واحدة من لفيف من المستشرقين والدارسين الغربيين للشرق الإسلامي، وقد عملت هذه الناسكة في محراب العلم والمعرفة - والمرتحلة من بلد إلى آخر بحثا عن الحكمة - على بناء وعي مركب بالشرق شمل مختلف الحقول المعرفية.

أيّا كان الأمر، فشيمل لها دور أساسي في حدوث النقلة النوعية في مدرسة الاستشراق الألماني، حيث الانفتاح بموضوعية وإيجابية على الثقافة الإسلامية، وإدراك أهمية الحوار الحضاري، والتواصل الفكري مع الآخر، ذلك أن مستقبل الإنسانية جمعاء يتعلق بحل إشكالية التفاهم المتبادل بين الشعوب. فالاطلاع المباشر على إنتاجات المستشرقين يسهم في تصحيح صورة الاستشراق في ذهن القارئ العربي المسلم، ويثبت هشاشة الأحكام المسبقة التي يطبعها التعميم في الغالب الأعم، ولا ترى في الاستشراق إلا وسيلة تهدف إلى تشويه الإسلام، وسلخ المسلمين عن هويتهم، فالتعريف بالإسلام إذن شغل فكر شيمل، لذا عملت على إعلاء شأن الشرق الإسلامي في عيون الغرب المسيحي، والعمل على رقي مصالحه وتطلعاته، لكن الملاحظ أن هذه الجهود لم تؤد إلى تغير عقيدته عمليا.

من أجل تحقيق المزيد من التفاهم والسلام بين شعوب العالم وحضاراته وأديانه، بذلت شيمل جهدا كبيرا في ترجمة أشعار عالمية كثيرة من مختلف اللغات الشرقية الإسلامية، وقدمتها للعالم الغربي ليطل من خلالها على عالم الشرق الروحاني، وذلك إخلاصا لشعار "روكرت" الذي تحب الاستشهاد به، والذي يرى أن: "الشعر العالمي هو أفضل وسائل تحقيق السلام في العالم". فقد بنت عبر هذا الانفتاح على الثقافتين جسورا حقيقية للحوار والتفاهم، ومن ثم استطاعت أن تهيئ لنا البصيرة التي يتطلبها التفاهم والتعايش بل التعاون بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي. كما كرست حياتها

في أدب وحب لإزالة الشكوك لدى الغربيين حول الإسلام، وكان رحيلها فجوة يصعب سدها في جدار حوار الحضارات، وهذا ما جاء في نعي المجلس الإسلامي لشيمل في ألمانيا الاتحادية. ولا نجانب الصواب إذا قلنا إن هذا الاهتمام بمد جسور التعارف بين الحضارات، والإسهام في الحوار المثمر، والعمل على إشاعة قيم التفاهم التي نذرت شيمل حياتها لها هو ما جعلها، وقبل وفاتها، توصي رفاق عمرها بأن يأتلفوا في منتدى للحوار الديني والثقافي، يكون هدفه الأسمى "ربط جسور الصداقة والتفاهم بين أوروبا والعالم الإسلامي".[42]

أما الملاحق التي أوردها هيباوي في نهاية هذا الكتاب، فهي لا تقل أهمية عما بيناه سالفا، فمن شأنها أيضا أن تسهم في التعرف إلى حياة شيمل العلمية على وجه التحديد أكثر فأكثر، وهكذا وضع ثلاثة ملاحق؛ الأول يشتمل على الشهادات والمناصب العلمية والجوائز والأوسمة التي نالتها. أما الثاني فهو بيان توضيحي لمؤلفات شيمل حسب المواضيع والأماكن والسنوات. بينما الملحق الثالث يضم صورا ومراسلات مع شيمل، إضافة إلى الصفحة الأولى والأخيرة لمحاضرة بخط يدها.[43]

رحم الله آنيماري شيمل التي تركت دنيانا عام 2003 بمدينة بون، عن سن يناهز إحدى وثمانين عاما، بعد أن أوصت بقراءة سورة الفاتحة على قبرها، ويكتب على قبرها عبارة علي بن أبي طالب: "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا".

[42] المصدر نفسه، ص195- 199.

[43] المصدر نفسه، ص201-217.

IJTIHAD JOURNAL
for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 5, January - June 2026
مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

The Pinnacle of Rationality and the Summit of Spirituality

A Review of *Building the Human Being between Philosophy and Gnosis* by Elbachir Lasyoud

سنام العقلانية وذروة الوجدانية

قراءة في كتاب "بناء الإنسان بين الفلسفة والعرفان" للبشير لسيود

Dr. Mustafa Attia JUMAA
* The Islamic University of Minnesota, USA
mostafa_ateia123@yahoo.com

الدكتور مصطفى عطية جمعة
* الجامعة الإسلامية مينسوتا، الولايات المتحدة الأمريكية

Date received: Dec. 5, 2025
Date revised: Jan. 15, 2026
Date accepted: Feb. 22, 2026
DOI: 10.5281/zenodo.21095073

لسيود، البشير. **بناء الإنسان بين الفلسفة والعرفان**. مجمع الأطرش، تونس، 2025، 198 ص.

Lasyoud, Elbachir. *Building the Human Being between Philosophy and Gnosis*. Majmaʿ al-Atrash, Tunis, 2025. 198 pp.
ISBN: 978-9938-60-685-0

ABSTRACT

Elbachir Lasioud's book *Building the Human Being between Philosophy and Gnosis* presents an intellectual project that seeks to reconcile reason and emotion, philosophy and spiritual gnosis, in order to construct a balanced human being grounded in both rational knowledge and spiritual refinement. The author considers philosophy as the highest form of intellectual reflection and love of wisdom, while gnosis represents the inner, emotional, and spiritual dimension that elevates the human soul beyond material existence toward faith and inner purity. Through profound readings of Ibn Arabi, Al-Hallaj, Henry Corbin, and Thomas Aquinas, Descartes, the book explores concepts such as imagination, creativity, beauty, politics, sainthood, spiritual excellence, and religious tourism. It argues that true Sufism is not isolation from life, but rather a civilizational and ethical project that contributes to the reform of both the individual and society. The book ultimately calls for renewing gnostic thought and linking it to freedom, justice, and human flourishing, making the Muslim individual spiritually rooted and historically active.

KEYWORDS:

Gnosis; Islamic Philosophy; Ibn Arabi; Human Development; Civilizational Sufism.

الملخص:

يتناول كتاب "بناء الإنسان بين الفلسفة والعرفان" للبشير لسيود مشروعا فكريا يقوم على الجمع بين العقل والوجدان، وبين الفلسفة والعرفان، من أجل بناء الإنسان بناءً متكاملا يحقق التوازن بين المعرفة العقلية والتزكية الروحية. ينطلق المؤلف من اعتبار الفلسفة ذروة التفكير العقلي وحب الحكمة، بينما يمثل العرفان البعد القلبي والوجداني الذي يسمو بالإنسان فوق المادي إلى أفق الإيمان والصفاء الروحي. ويعالج الكتاب قضايا متعددة من خلال قراءات معمقة لفكر ابن عربي، والحلاج، وهنري كوربان، وتوما الأكويني، وديكارت، وغيرهم، مع التركيز على مفاهيم الخيال، والابتكار، والجمال، والسياسة، والولاية، والإحسان، والسياحة الروحية. كما يؤكد المؤلف أن التصوف الحقيقي ليس انعزالا عن الحياة، بل هو مشروع حضاري وأخلاقي يسهم في إصلاح الإنسان والمجتمع. وينتهي الكتاب إلى الدعوة لتجديد الفكر العرفاني وربطه بقضايا الحرية والعدالة والعمران، بما يجعل الإنسان المسلم فاعلًا في التاريخ، جامعا بين الروحانية والعمل، وبين الإيمان والمسؤولية الحضارية.

الكلمات المفتاحية:

العرفان؛ الفلسفة الإسلامية؛ ابن عربي؛ بناء الإنسان؛ التصوف الحضاري.

مقدمة[1]

تتمحور الرسالة الأساسية التي يقدّمها هذا الكتاب حول النظر إلى الذات الإنسانية نظرة جامعة بين العقل والوجدان؛ فما الفلسفة إلا قمة ما توصل إليه العقل الإنساني، لأنها تعني التفكير المجرّد الذي ينظر إلى جوهر الأشياء، ويغوص في بواطن الأمور، ساعيًا إلى استكناه أعماقها، ومعرفة ما وراءها. وهو بذلك يرتقي فوق التفكير السطحي المادي الذي يُعنى بالمظهر لا الجوهر، وهو ما يأخذنا إلى المعنى الأساسي للفلسفة، وهو حب الحكمة؛ الحكمة بكل خيريتها وإنسانيتها وقيمها، لا بمنحاها السوفسطائي الذي قد يُبرَّر به الشر، وتُسبغ المشروعية على مرتكبه بدعوى النفعية الذاتية .

أما الوجدان فهو القلب، بما يحويه من مشاعر وذائقة وعاطفة ورهافة، وهو الأساس في نظرية العرفان التي يتبناها المؤلف، وينطلق منها في ثنايا الأسطر ومتن الفقرات. و"العرفان" مشتق من المعرفة، لكنه يأخذ منحًى فلسفيا قلبيا عندما يزهد المرء في الملذات الحسية، ويرتقي إلى ما فوق المادي والجسدي والشهواني، ويحلق في

[1] **To cite this article:**

JUMAA, Mustafa Attia. “Review of Elbachir Lasyoud’s Book: *Building the Human Being between Philosophy and Gnosis*.” *Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies*, vol. 3, no. 5, Ijtihad Center for Studies and Training, June 2026, pp. 265–272.

جمعة، مصطفى عطية. "سنام العقلانية وذروة الوجدانية: مراجعة البشير لسيود *بناء الإنسان بين الفلسفة والعرفان* ". *مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية*، مج. 3، ع. 5، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، يونيو 2026، ص. 265–272.

© This research is published under the (CC BY-NC 4.0) license, which permits anyone to download, read, and use it for free, provided that the original author is credited, any modifications are indicated, and it is not used for commercial purposes.

نورانية التعبد، خاصة إذا التزم بحدود الإسلام، وغلّف بها فكره وعقله، وتشرب بها قلبه وعاطفته.

وقد حوى الفكر الصوفي، في تجربته الروحانية الإسلامية العظيمة، هذه المعاني السامية، ومنه انطلق المؤلف في قراءته للعديد من النصوص التراثية والاستشراقية، وفق ما نقرأه في البحوث الرصينة التي حواها هذا الكتاب بين دفتيه.

قراءة في فكر ابن عربي

يقودنا المؤلف إلى النزعة العقلانية في قمة تجلياتها، ألا وهي الخيال والابتكار، وهو ما نلمسه في بحثين متتاليين. الأول عن الخيال في نصوص ابن عربي، في منظور المستشرق الفرنسي هنري كوربان (1903–1978)، المتماهي مع فكر ابن عربي، حتى أضحى من مريديه، ليقرأ نصوصه في منحى الخيال الفانتازي الجامع بين النفسي والسوسيولوجي والتاريخي والإبداعي.



فيرتقي العبد إلى ما فوق الحواس، ليحلق في نورانية عالم الصور والأفكار والتمثلات، ويقيم علاقة بين الحي المنغلق والحي المنفتح، ويميّز بين الخيال المتصل والخيال المنفصل؛ فالأول خيال نفسي بشري مرتبط بالذات المتخيلة، أما الثاني فهو خيال متصل بالنصوص الدينية عن الحياة البرزخية. وبالخيال المتصل، يقرأ ابن عربي الوجود المعيش، ثم البرزخ بين الحياة والموت، وصولا إلى سعادة مطلقة.

وفي البحث الثاني، يواصل المؤلف قراءة اشتغال كوربان المعرفي والفكري والفلسفي على نصوص ابن عربي، مركزا على مفهوم الابتكار، الذي يتجاوز الشرح التقليدي لنصوصه، طارحا مفهوما جديدا عن العرفان، لا يهرب به المرء من المعقول، وإنما يفتح آفاقا جديدة يعجز العقل عن تصورها.

لقد أحسن البشير لسيود في تقديم قراءة على قراءة، ونعني بها قراءته لطروحات كوربان على فكر ابن عربي؛ فلم يكتفِ بالشرح، وإنما غاص بعقلانية وعرفانية ليقرأ ما وراء الأسطر في فكر كوربان، خاصة أنه قرأه بروح معاصرة، في دائرة المتخيل والمبتكر، لا في دائرة شرح النصوص فقط.

في البحث الثالث، نجد طرحا معمقا حين يقرأ المؤلف ابن عربي قراءة مباشرة، ولكن من مدخل فريد، هو السياسة، التي لا يمكن تصورها في التجربة الصوفية بكل روحانيتها.

فعنوان البحث هو "العرفان والسياسة"، حيث يناقش المؤلف العلاقة الممكنة بين أهل العرفان وطلاب السياسة والسلطة، ويطبق رؤاه على كتاب "التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية" لابن عربي، موضحا أن تجربة العارف هي حاجة أنطولوجية (وجودية)، يرى فيها نفسه وسيلة عبادية مستمرة مفتوحة.

أما البعد السياسي عند ابن عربي، فيتأتى من خلال جمعه بين العالمين: الأكبر والأصغر، أي الطبيعي والإنساني، ولابد أن يكون الصوفي العرفاني جامعا بينهما بروحانيته ورؤاه، من أجل بناء إنسان يعيش في الوجود بروح الإيمان وتجليات العرفان.

وبعبارة أخرى، يمكن أن يكون هناك سياسيون عرفانيون، يعيشون بروحانية وقيم عالية، ويطبقونها في المجتمع من خلال تطبيق حقيقي لنصوص الشريعة السمحة.

في البحث الرابع، يستكمل المؤلف قراءاته لفكر ابن عربي عبر مدخل الجمال، بعدما تعمّق في الروحي والذائقي والوجودي والمادي والسياسي.

ويطرح سؤالين أساسين: كيف جمع ابن عربي بين الجمال والوجود؟ وهل يمكن استثمار سؤال الجمال لإضفاء الحسن على الشريعة الإسلامية في مواجهة الاتهامات التي تُكال إليها بأنها ذات رسالة عنف وإقصاء؟

وقد بدأ المؤلف بالسؤال الأول، وهو خاص بفلسفة ابن عربي، ثم انتقل إلى العام لينظر إلى الشريعة الإسلامية نظرة جمالية. والحقيقة أن جوهر الفكر الإسلامي يحمل كل ما هو جميل وسامق، ويكفي ما نراه في العمارة الإسلامية، والمنظومة الزخرفية الفنية، والمصاحف، والمساجد، والخطوط، والجدران، والبيوت، والآنية، فضلا عن فلسفة الجمال في النصوص الأدبية شعرا ونثرا وسردا.

والمدهش في قراءة المؤلف الجمالية أنه يقرأ نصوص ابن عربي قراءة قلبية وجدانية إيمانية، فالاعتقاد الإيماني عندما يستقر في القلب يضخ في الإنسان قيمة الجمال والبهاء، من خلال مراحل الإفراغ والملء، والتخلي والتحلي، والدنو والعلو.

عبر منهجية المقارنة، يأخذنا المؤلف في المقال الخامس إلى رحاب الفلسفة الحديثة، من خلال قراءة العرفان والعقل بين توما الأكويني ورينيه ديكارت.

يوضح المؤلف أن الأكويني كان قديسا متمسكا بالكنسية وعلوم اللاهوت، وأن العقل عنده يكمل الإيمان، من خلال شعاره: "أنا أعقل، أنا أؤمن"، في مقابل شعار ديكارت: "أنا أفكر، إذن أنا موجود."

وقد قرأ المؤلف كلا الفيلسوفين برؤية فلسفية إسلامية، تنطلق من فكر أبي حامد الغزالي وفلسفته الجامعة بين العرفان والمعرفة القلبية، كما تستحضر فكر ابن رشد

الذي يوفق بين العقل والإيمان، وهو ما يُحسب له في قراءته للفكر الغربي بتأثيرات الفلسفة الإسلامية عليه.

التصوف والحرية والعمل الحضاري

في بحثه المعنون بـ"الولاية والولي في كتاب الطواسين للحلاج"، ينتصر المؤلف للحرية بوصفها أساسا في التراث الصوفي الإسلامي، ويعمّق ما طرحه سابقا من رؤية سياسية في التجربة الصوفية.

كما يقدّم في مقاله عن "السياحة الدينية من التفاعل الروحي إلى الفعل الحضاري" إضافة معرفية مهمة، مؤكدا أن الإنسان الروحاني الحقيقي لا يكتفي بالعبادة، بل يتحلى بأخلاق الإسلام في تعاملاته، ويسعى إلى العمران وتحقيق خلافة الله في الأرض.

وهذا رد واضح على من صوّر التصوف باعتباره عزلة وانطواء وتركًا للعالم، فالإنسان الصوفي الحقيقي هو إنسان فاعل في المجتمع، يحقق معنى الخلافة الأسمى بنشر الخير، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

واصل المؤلف نهجه بقراءته للمنجز الفكري للشيخ عبد السلام ياسين، من زاوية فلسفية وروحية، متناولا كتابه "الإحسان" من زاوية الذاتية والكونية.

ويؤكد أن جوهر فكر ياسين يتمثل في العودة إلى منابع الإيمان والعقيدة الصافية، مع تربية روحية تجعل المسلم فاعًا في الحياة والكون كله، مرتقيا فوق ذاته.

ويأتي المقال الأخير "تجديد الفكر العرفاني وأثره في بناء الإنسان" ليكون خلاصة رسالة الكتاب، حيث يرفض المؤلف انكفاء الذات المسلمة على نفسها بالعزلة، كما يرفض ذوبانها الكامل في مشكلات المجتمع مع نسيان روحانياتها وقيمها.

فهو يبين أن بناء المسلم المعاصر يتأسس على الفكر والعمل، والعقيدة والسلوك، وتربية النفس وتحرير المجتمع، رافضا اختزال الصوفية والعرفان في الزوايا، بل داعيا إلى جعلهما قوة روحية تحررية.

خاتمة

يمكن القول إن كتاب البشير لسيود هو بمثابة لبنة في مشروع فكري تتكامل رؤاه وعناصره؛ فقد طوّف بنا بين التراث والمعاصرة، والقديم والحديث، وغاص في أعماق الإنسان وذاته، متأملا دوره حياتيا وكونيا.

ويقترح المؤلف تجديد الخطاب الصوفي بالارتكاز على جوهر الإسلام وصحيحه، من خلال العودة إلى عقيدة التوحيد الصافية، والتمسك بمنهج الإسلام وهداه، والتأكيد على رسالة المسلم الكونية، المتمثلة في تحقيق مفهوم الخلافة الربانية على الأرض، بنشر العمران والعدالة، والانتصار لحرية الإنسان، ورفض جميع مظاهر العبودية والاستبداد، والانحياز لكل مضطهد.

وهذا كله لا يتحقق إلا بإنسان مسلم معاصر، صحيح الإيمان، عظيم القيم، راسخ الأخلاق، عامل بلا كلل.

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 5, January - June 2026

مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

The Identity of Moroccan Immigrants and the Question of Cultural Difference in the German Context: A Sociological Study

A Review of Majda Bouazza's Book

هوية المهاجرين المغاربة وسؤال الاختلاف الثقافي في السياق الألماني: دراسة سوسيولوجية

قراءة في كتاب ماجدة بوعزة

Abdelkarim EL GHAZI PhD(c)
Abdelmalek Essaâdi University
Tetouan - Morocco
Karim.elghazi@hotmail.com

الأستاذ عبد الكريم الغازي
* جامعة عبد المالك السعدي
تطوان - المغرب

Date received: Sep. 7, 2025
Date revised: Oct. 15, 2025
Date accepted: Nov. 12, 2025
DOI: 10.5281/zenodo.21095413

بوعزة، ماجدة. **هوية المهاجرين المغاربة وسؤال الاختلاف الثقافي في السياق الألماني: دراسة سوسيولوجية** ، مؤسسة باحثون، 2025، 183ص.

BOUAZZA, Majda. *The Identity of Moroccan Migrants and the Question of Cultural Difference in the German Context: A Sociological Study*. Bahithoune Publishing, 2025. 183 pp.
ISBN: 978-789920555876

ABSTRACT

The book *The Identity of Moroccan Migrants and the Question of Cultural Difference in the German Context: A Sociological Study* by Magda Bouazza explores the dynamics of Moroccan migrant identity in Germany, focusing on the interplay between religion, language, gender, and public policies. The author argues that identity is not fixed but a continuous process shaped through interaction with the host society. The study highlights the dual challenges faced by Moroccan women and the crucial role of language in maintaining or transforming cultural belonging. Using a qualitative approach based on interviews, the book offers deep insights into migrants' lived experiences. Despite some methodological and comparative limitations, it stands as a significant contribution to migration and identity studies, particularly for shedding light on the underexplored German context.

KEYWORDS:

Identity; Moroccan Migration; Cultural Difference, Germany, Integration.

الملخص:

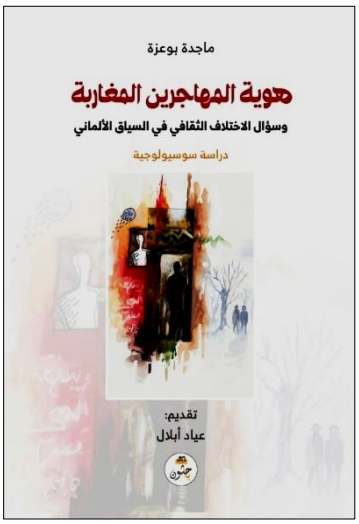
يتناول كتاب "هوية المهاجرين المغاربة وسؤال الاختلاف الثقافي في السياق الألماني: دراسة سوسيولوجية"، للباحثة ماجدة بوعزة، إشكالية الهوية في ظل الهجرة المغربية إلى ألمانيا، مركزا على التفاعل بين الدين، اللغة، الجندر والسياسات العمومية في تشكيل الهوية المهاجرة. توضح الباحثة أن الهوية ليست معطى ثابتا، بل سيرورة اجتماعية تتجدد عبر التفاعل مع المجتمع المضيف. كما تسلط الضوء على تجربة المرأة المغربية المهاجرة وتحدياتها بين ثقافتين، ودور اللغة في الحفاظ على الانتماء أو فقدانه. اعتمدت الدراسة منهجا نوعيا قائما على المقابلات الميدانية، مما أتاح فهما معمقا للتجارب المعيشة للمهاجرين. ورغم بعض المحدوديات المنهجية والمقارنة، ويشكل الكتاب إضافة نوعية في حقل دراسات الهجرة والهوية، خصوصا لاهتمامه بالسياق الألماني المهمَّش في الأدبيات العربية.

الكلمات المفتاحية:

الهوية؛ الهجرة المغربية؛ الاختلاف الثقافي؛ ألمانيا؛ الاندماج.

مقدمة[1]

أضحى مفهوم "الهوية" من أبرز المواضيع و أهم القضايا التي تستقطب اهتمام الباحثين في العلوم الاجتماعية والإنسانية، والأكثر إلحاحا في النقاشات السوسيولوجية والثقافية المعاصرة؛ خصوصاً في ظل تزايد موجات الهجرة، والتحولات الجيوسياسية التي تعرفها أوروبا، وما تخلّفه هذه الهجرات من أسئلة عميقة حول الدين، والانتماء، والاندماج، والاختلاف الثقافي، وغيرها من المواضيع الشائكة التي تتطلب مساءلات علمية أكاديمية ودراسات ميدانية لفهم هذه الظواهر في إطارها الواقعي.



فالهوية، في هذا السياق، لم تعد مفهوماً قارّاً أو معطىً ثابتا، بل أضحت سيرورةً متغيرةً تُعاد صياغتُها باستمرار عبر التفاعل مع الآخر، وضمن فضاءات تتسم بالصراع والاعتراف في الوقت نفسه. كما صارت الهوية في ظل هذا التفاعل

[1] **To cite this article:**

EL GHAZI, Karim. "Review of Majda Bouazza's *The Identity of Moroccan Migrants and the Question of Cultural Difference in the German Context: A Sociological Study*." *Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies*, vol. 3, no. 5, Ijtihad Center for Studies and Training, June 2026, pp. 273–282.

الغازي، عبد الكريم. "هوية المهاجرين المغاربة وسؤال الاختلاف الثقافي في السياق الألماني: دراسة سوسيولوجية، لماجدة بوعزة". *مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية*، مج. 3، ع. 5، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، يونيو 2026، ص. 273–282.

© This research is published under the (CC BY-NC 4.0) license, which permits anyone to download, read, and use it for free, provided that the original author is credited, any modifications are indicated, and it is not used for commercial purposes.

موضوعا قابلا للتفاوض المستمر، وإعادة التشكل في سياقات جديدة عابرة للحدود الزمانية (اختلاف بين الأجيال) والمكانية (جغرافيا).

في هذا الإطار؛ يأتي كتاب الباحثة ماجدة بوعزة والمعنون بـ "*هوية المهاجرين المغاربة وسؤال الاختلاف الثقافي في السياق الألماني: دراسة سوسيولوجية*" ليقدم للقارئ مقاربة سوسيولوجية منفتحة على تجربة الهجرة المغربية بألمانيا، وهي في حقيقة الأمر تجربة لم تحظَ بنصيبها الوافي من الدراسات مقارنةً بما حظِيَتْ به تجارب هجرة المغاربة في سياقات أوروبية أخرى مثل السياق الفرنسي أو البلجيكي أو الإيطالي من دراسات باللغة العربية أو بلغات أجنبية مختلفة.

إن أهمية هذا الكتاب تتجلى في كونه يملأ فراغا معرفيا مزدوجا: فمن جهة، يركز على الحالة الألمانية التي غالبا ما تُغيبها الأدبيات المغاربية والعربية عن النقاش، ومن جهة ثانية، يعالج مسألة الهوية المغربية المهاجرة في تقاطعها مع الجندر والسياسات العمومية والإعلام، وهو الأمر الذي يمنح هذه الدراسة السوسيولوجية بُعداً تحليليّاً مُركّباً. فالكتاب في مجموعه يسعى إلى تفكيك تجربة المهاجر المغربي بألمانيا، مركزا على كيفية بناء الهوية المغربية وتفاوضها بين الذات والجماعة والمجتمع المُضيف.

مضامين الكتاب

يبدأ الكتاب بتأطير تاريخي للهجرة المغربية نحو ألمانيا منذ خمسينيات القرن الماضي، حيث توافد العمال الضيوف (Gastarbeiter) للعمل في قطاعات الصناعة والخدمات. ثم ينتقل إلى تحليل التحولات التي شهدتها هذه الهجرة، خصوصاً مع بروز الهجرة العائلية وازدياد حضور الأجيال الثانية والثالثة من المهاجرين. وتؤكد الباحثة أن هذا الانتقال من

الهجرة المؤقتة إلى الاستقرار الدائم أحدث تحولات عميقة في وعي المهاجرين بذواتهم وفي أنماط انتمائهم.

كما يتناول الكتاب بصورة مفصلة وضعية المرأة المغربية، مبرزاً التحديات المزدوجة التي تواجهها: فمن جهة، يفرض عليها المجتمع الألماني نمطاً مختلفاً من الأدوار المرتبطة بالعمل والمشاركة الاجتماعية؛ ومن جهة أخرى، تظل مُطالَبَة بالحفاظ على أدوارها التقليدية داخل الأسرة ومجتمعها الأصلي. هذه الازدواجية تجعل من التجربة النسائية مَدخلا مهما لفهم الهوية المغربية المهاجرة والتي تعرف تعقيدا يصعب تفكيكه ويتعذر فهمه بسهولة من خلال الدراسات النظرية البعيدة كل البعد عن منطق الواقعية والمباشَرَة.

إلى جانب ذلك، يخصص الكتاب فصولا لدراسة أثر السياسات العمومية الألمانية، سواء أتلك المتعلقة بقوانين الإقامة والجنسية، أم التي لها علاقة بتوجهات الخطاب الإعلامي والسياسي حول الإسلام والهجرة. وتخلص الباحثة في نهاية دراستها إلى أن هذه السياسات تسهم بشكل مباشر أو غير مباشر في صياغة صورة المهاجر المغربي عن ذاته، وفي ترسيخ وتكريس تمثلات المجتمع المضيف له.

إن دراسة الباحثة ماجدة بوعزة "*هوية المهاجرين المغاربة وسؤال الاختلاف الثقافي في السياق الألماني: دراسة سوسيولوجية*" حاولت أن تسلط الضوء على خمسة عناصر أساسية، شكلت جوهر الدراسة وعمق البحث الميداني الذي تراوح بين التنظير والتحليل والاستنتاج. هذه العناصر يمكن إجمالها في الآتي:

أولا: تسليط الضوء على الهجرة باعتبارها موضوعا يتردد بين الحلم والواقع في الوسط الاجتماعي المغربي.

ثانيا: الهوية والاختلاف الثقافي باعتبار الهوية مُكوّناً قابلا للتفاوض والتغير المستمر في إطار الاختلاف الثقافي المتجسد في السياق الألماني الجديد.

ثالثا: الدين والقيم بحُسبانها عواملَ تشكيلية لمفهوم الهوية المتغيرة، وكيف يعمل هذان المكونان (الدين والقيم) جنبا إلى جنب في إعادة تشكيل هوية المهاجر المغربي في السياق الألماني الجديد.

رابعا: تجربة المرأة المغربية المهاجرة، باعتبارها عنصرا مهما في موضوع الهجرة، إذ تجد نفسها تنشطر بين ثقافتين: ثقافة الأصل التي تحاول ما أمكن أن تتمسك بها من خلال اللغة والدين والعادات والتقاليد، وثقافة المجتمع الألماني المُستقبِل، والتي تفرض عليها أنماطا جديدة من طبيعة العيش والعمل في العلاقات الاجتماعية الجديدة في هذا السياق الجديد.

خامسا: دور اللغة في تعزيز أو تهديد الهوية المغربية لدى المهاجر المغربي. فالباحثة في سياق البحث الميداني المتعلق باللغة وعلاقتها بالهوية، نجدها تقف عند مفترق طريقين على مستوى كبير من التقابل. فمن ناحية أولى تُعَدُّ اللغة العربية والأمازيغية رابطا قويا ومتينا يربط المهاجر بالوطن الأصلي، حيث تحافظ كلٌّ من اللغتين على الإحساس بالانتماء الثقافي والديني، إذ تشكل اللغة في هذا الإطار صمام حمايةٍ للذاكرة الجماعية ونقلِ القيم إلى الأبناء، كما تتيح الإحساس بخصوصية هذا الانتماء. ومن ناحية ثانية يواجه المهاجر المغربي تحديات كبرى في تعلم اللغة الألمانية باعتبارها لغة رئيسة من أجل الاندماج والتأقلم في السياق الألماني الجديد من حيث العملُ والتعليمُ وفهمُ التقاليد والعادات لهذا المجتمع. أما بخصوص الأبناء فإن اللغة تصير رمزا للقطيعة ومجالا لصراع الهوية، حيث إنَّ ضعف إتقان العربية أو الأمازيغية قد يؤدي إلى الشعور بعدم

الانتماء الثقافي؛ ومن ثَمَّ الانفصال عن السياق المُجتمَعيّ الأصليّ. إن مكون اللغة في بحث الكاتبة يقدم معايير ازدواجية تتقلب بين:

- ✓ دورٍ **مُعزّزٍللهوية** في حالة وجود توازن لغوي لدى المهاجرين وأبنائهم.
- ✓ ودورٍ **مُهدِّدٍ للهوية** في حالة تَحَوُّلِ التَّكَيُّفِ اللغويّ إلى ذوبانٍ وانصهارٍ ثقافيٍّ كلّيٍّ في السياق اللغوي الجديد.

الإطار النظري والمنهجي

ينبني الإطار النظري للكتاب على تصور للهوية باعتبارها بنية علائقية تتم إعادة تشكيلها عبر التفاعل مع الآخر، وهو ما ينسجم مع أطروحات معاصرة في علم الاجتماع الثقافي كما لدى ستيوارت هول أو زيغمونت باومان. فالهوية ليست جوهراً ثابتاً، بل سيرورة مفتوحة تتقاطع فيها عناصر الدين واللغة والجندر والسياسات العامة. وبذلك ترفض الباحثة ماجدة بوعزة تلك النزعة الجوهرانية التي ترى الهوية كتلة متجانسة ثابتة أو معطىً نهائيّاً وغيرَ مُتغيِّر. إلا أن هذا التصور يحتاج إلى دعم أكبر عن طريق وضع مقارنة السياق الألماني بتجارب السياقات الأوروبية الأخرى.

اعتمدت الباحثة منهجا نوعيا ارتكز على تحليل الشهادات والتجارب المعيشة لعدد من المهاجرين المغاربة. وقد أتاح لها ذلك النفاذ إلى تفاصيل دقيقة تخص الحياة اليومية والعلاقات الاجتماعية، كما مكّن من فهم كيف يبني المهاجرون معانِيَهُمُ الذاتيةَ في ظل واقع التعددية الثقافية.

يمتاز الكتاب أولاً بطرحه موضوعا جديدا نسبيّاً في حقل دراسات الهجرة، إذ إن الأدبيات السابقة ركزت أساسا على بعض السياقات الأوروبية (مثل السياق الفرنسي أو البلجيكي أو الإيطالي) وليس معظمها، بينما ظل السياق الألماني مهمشا وخارجَ تغطية

الدراسات العلمية والأكاديمية المُعتمِدة على الأدوات التحليلية الدقيقة. وبذلك يأتي هذا الكتاب ليملأ فراغاً معرفيّاً واضحا في السياق الألماني. كما تُبرِزُ الدراسةُ أهميَّةَ البُعد الجَندَرِيّ، حيث تمنحُ المرأةَ المهاجرةَ موقعاً مركزيّاً في بناء الهوية، وهو أمر قلّما حَظِيَ بالاهتمام في الدراسات السابقة. ومن أهم النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة الميدانية أيضاً أنها حاولت أن تجمع بين التحليل التاريخي والتحولات الراهنة لمفهوم الهوية والتغيرات الثقافية للمهاجر المغربي، مما يمنح القارئ رؤيةً شاملةً لمسار الهجرة المغربية في ألمانيا. كما أن الكتاب يقدم معطيات يمكن الاستفادة منها في السياسات العمومية المتعلقة بالاندماج والتعددية الثقافية.

على الرغم من قيمته الإضافية البيِّنة، لا يخلو الكتاب من بعض البياضات التي كان بإمكانها، لو رُدِمت، أن تضفي على الدراسة قيمة نوعية إضافية أكبر. ويمكن رصد هذه البياضات على أربعة مستويات:

أ. **على مستوى محدودية المقاربة المنهجية**: حيث تم الاعتماد على المقاربة النوعية، والمتمثلة في المقابلات والتحليلات السوسيولوجية، الشيء الذي أثرى الدراسة بالشهادات الإنسانية المباشرة، في الوقت الذي غابت فيه بعض الإحصاءات الكمية التي كان يمكن أن تدعم تلك الشهادات وتمنح نتائج الدراسة قوة أكبر في التحليل.

ب. **على مستوى المقارنة الميدانية**: انطلاقا من عنوان الدراسة يتضح جليا تسليط الضوء على السياق الألماني باعتباره ميدان البحث الأساسي لدى الباحثة، إلا أن هذا التركيز غيَّبَ بشكل أو بآخر مستوى المقارنة مع تجارب بعض الجاليات الأخرى في السياق ذاته خصوصا تلك التي لها حضور وازن (مثل الجالية التركية)؛ أو لها خصوصيات متقاربة مع الجالية المغربية (مثل الجالية التونسية أو المصرية أو العربية بشكل عام). هذا الغياب على مستوى المقارنة جعل التحليل محدودا؛ إذ عن

طريق المقارنة كان يمكن التوصل والكشف عن نتائج أكثر عمقا من حيثُ التشابهُ والاختلافُ في الاندماج، وكذا مدى الحفاظ على الهوية الأصلية في السياق الألماني الجديد.

ت. **على مستوى التنوع الداخلي للجالية المغربية**: تحظى الدراسة بشواهد غنية من خلال مجموع المقابلات التي تم إجراؤها على عينات مختلفة والتي تم اختيارُها بشكل عشوائي. إلا أن هذا الاختيار لم يكن مُفصَّلاً فيه بما يكفي من حيثُ التفصيلُ في الفروق داخل الجالية المغربية بألمانيا، مثل المقارنة بين الأجيال (الجيل الأول والثاني والثالث إلخ)؛ أو العمل على توضيح الاختلاف ومدى التشبث بالهوية الأصلية بين أبناء الجالية المغربية من مُختلِفِ الجهات المغربية (منطقة الريف، سوس، شمال المغرب إلخ)، الأمر الذي جعل نتائج الدراسة محدودة بخصوص هذه الفروق.

ث. **على مستوى حضور الجوانب الاقتصادية والاجتماعية**: حظيت الدراسة بالتركيز على البعدين الثقافي والهوياتي (الدين واللغة والقيم) كما هو مُنجَلٍ من خلال عنوان الكتاب، إلا أنها لم تمنح للبعدين الاقتصادي والاجتماعي نصيبا من الاهتمام والتحليل، في حين أن هذين البعدين لهما أهمية كبيرة في مدى الحفاظ على الهوية المغربية بكل مستوياتها، و مدى إعادة تشكيل هذه الهوية. فالبعدان الاجتماعي والاقتصادي يعدّان من المحددات الأساسية والمركزية في بناء وإعادة تشكيل الهوية لدى المهاجرين من أبناء الجالية المغربية في السياق الألماني.

خاتمة

خلاصة القول، إن كتاب "هوية المهاجرين المغاربة وسؤال الاختلاف الثقافي في السياق الألماني: دراسة سوسيولوجية" للباحثة المغربية ماجدة بوعزة يمثل إضافة نوعية ومهمة

في حقل دراسات الهجرة والهوية، إذ يُسهِم في إغناء النقاش حول المهاجر المغربي في ألمانيا، باعتبارها سياقا لم يحظَ بما يكفي من البحوث الميدانية، والدراسات العلمية والأكاديمية. ورغم بعض البياضات التي خالجت الدراسة على المستويين المنهجي والنظري، فإن الكتاب يظل مرجعا أساسيّاً يفتح آفاقاً جديدة للباحثين والدارسين، سواء من خلال دراسة ديناميات الهويات المهاجرة أو من خلال التفكير في سياسات الاندماج. كما تسلطُ الدراسةُ الضوءَ على التوترات القائمة بين الانتماء والاختلاف، وبين مطالب الاعتراف والقدرة على التكيف مع وفي الوسط والسياقِ الهِجْرِيِّ الجديد، وهو ما يجعل من الهوية المهاجرة موضوعاً حيويّاً لفهم رهانات التعددية الثقافية في أوروبا المعاصرة عموما، وفي ألمانيا بشكل أخص.

ترجماتٌ

TRANSLATIONS

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 5, January - June 2026

مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

Secular and Religious Sanctuaries

Interfaces of Humanitarianism and Self-Government of Karen Refugee-Migrants in Thai-Burmese Border Spaces

Alexander Horstmann

الملاجئ العلمانية والدينية

واجهات الحكم الذاتي والعمل الإنساني للاجئين والمهاجرين 'الكارين' في المناطق الحدودية بين التايلاند وبورما

ألكسندر هورستمان

Translated by: Dr. Salah CHIG
* USMBA, Fez – Morocco
salah.chig@usmba.ac.ma

ترجمة: الدكتور صلاح الشيك
* جامعة سيدي محمد بن عبد الله
فاس - المغرب

Date received: Dec. 22, 2025
Date revised: Feb. 10, 2026
Date accepted: April 12, 2026
DOI: 10.5281/zenodo.21095693

هورستمان، ألكسندر. "الملاذات العلمانية والدينية: التفاعلات بين العمل الإنساني والحكم الذاتي للمهاجرين واللاجئين من شعب الكارين في المناطق الحدودية بين تايلاند وميانمار". ضمن: *بناء سفينة نوح للمهاجرين واللاجئين والجماعات الدينية*، تحرير ألكسندر هورستمان وجين-هيون جونغ، بالغراف ماكميلان، 2015، ص ص. 129–156.

Horstmann, Alexander. "Secular and Religious Sanctuaries: Interfaces of Humanitarianism and Self-Government of Karen Refugee-Migrants in Thai-Burmese Border Spaces." *Building Noah's Ark for Migrants, Refugees, and Religious Communities*, edited by Alexander Horstmann and Jin-Heon Jung, Palgrave Macmillan, 2015, pp. 129–156. ISBN 978-90-04-51952-7

ABSTRACT:

This review examines Alexander Horstmann's anthropological study, Secular and Religious Sanctuaries: Interfaces of Humanitarianism and Self-Government of Karen Refugee-Migrants in Thai-Burmese Border Spaces. At its core, the study investigates the work of humanitarian organizations—both secular and religious—alongside social support networks, and their role in sustaining, protecting, and shielding Karen villagers from the devastating conflict in eastern Myanmar. It offers a critical perspective on these refugees, reflecting the author's long-standing research interest in power, hegemony, and the arts of resistance against the repressive state. Through an analysis of the structures of religious and secular human rights missions in the border regions, the study pays particular attention to power structures that often remain largely invisible, operating beyond the reach of state surveillance. It also discusses the subtle distinction between the secular and the religious, highlighting how the two domains overlap within the framework of humanitarian aid.

KEYWORDS:

Karen Migrants; Borderlands; Social Support Networks; Humanitarianism; Power Structures.

الملخص:

تقدم هذه الترجمة دراسة الأنثروبولوجي ألكسندر هورستمان، الملاجئ العلمانية والدينية: واجهات الحكم الذاتي والعمل الإنساني للاجئين والمهاجرين 'الكارين' في المناطق الحدودية بين التايلاند وبورما. وهي دراسة تنظر في الأصل إلى عمل المنظمات الإنسانية، العلمانية والدينية، مع شبكات الدعم الاجتماعي ودورها في بقاء وحماية وتجنيب قرويي منطقة 'الكارين' الصراع في شرق بورما المدمر، وهو منظور نقدي لهؤلاء اللاجئين، يتتبع فيه صاحب الدراسة اهتمامه القديم بالسلطة والهيمنة وفنون مقاومة الدولة القمعية. من خلال تحليل هياكل بعثات حقوق الإنسان الدينية والعلمانية في المناطق الحدودية، وبالخصوص هياكل السلطة التي قد تظل إلى حد كبير غير مرئية، كونها تعمل خارج نطاق رقابة الدولة. كما يناقش التمييز الدقيق بين العلماني والديني، حيث يتداخل الحقلين في إطار المساعدات الإنسانية.

الكلمات المفتاحية:

المهاجرون الكارين؛ المناطق الحدودية؛ شبكات الدعم الاجتماعي؛ العمل الإنساني؛ هياكل السلطة.

مقدمة[1]

يدرس هذا المقال تداخل عمل المنظمات الإنسانية، العلمانية والدينية، مع شبكات الدعم الاجتماعي ودورها في بقاء، حماية وتجنيب قرويي الكارين الصراع في شرق بورما المدمر[2]. هذا المنظور النقدي للفضاء العام للاجئي الكارين، فهو عمل انساني قاعدي، يمكن مقارنته ومقابلته بشكل مثمر مع العمل الحديث لجيمس سي. سكوت الذي يتابع فيه اهتمامه القديم بالسلطة والهيمنة وفنون مقاومة الدولة القمعية (1990، 2009)[3]. من خلال متابعة هياكل بعثات حقوق الإنسان الدينية والعلمانية في المناطق الحدودية. آمل أن أتناول هياكل السلطة التي قد تظل إلى حد كبير غير مرئية، كونها تعمل خارج نطاق رقابة الدولة. كما يناقش المقال التمييز الدقيق للغاية بين العلماني والديني، حيث يتداخل الحقلين في إطار المساعدات الإنسانية.

[1] **To cite this article:**

CHIG, Salah. "Translation of Alexander Horstmann's Chapter: 'Secular and Religious Sanctuaries: Interfaces of Humanitarianism and Self-Government of Karen Refugee-Migrants in Thai-Burmese Border Spaces.'" *Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies*, vol. 3, no. 5, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, June 2026, pp. 285–328.

الشيك، صلاح. "ترجمة فصل لألكسندر هورستمان: "الملاذات العلمانية والدينية: التفاعلات بين العمل الإنساني والحكم الذاتي للمهاجرين واللاجئين من شعب الكارين في المناطق الحدودية بين تايلاند وميانمار". *مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية*، مج. 3، ع. 5، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، يونيو 2026، ص. 285–328.

© This research is published under the (CC BY-NC 4.0) license, which permits anyone to download, read, and use it for free, provided that the original author is credited, any modifications are indicated, and it is not used for commercial purposes.

[2] تستند الورقة البحثية إلى مشروع بحثي حول الأماكن المقدسة لدى لاجئي الكارين، والذي تم إجراؤه بالتعاون مع كوانشوان بواداينغ وتم تمويله من قبل صندوق البحوث التايلاندي (هورستمان، 2010، 2011أ–ج). اكتمل المشروع بالتزامن مع مجموعة المشروع "تيارات المعرفة على طول المناطق الحدودية بين تايلاند وميانمار: الأبعاد المتعددة للأفراد، رأس المال، والثقافة"، والتي أشرف عليها ديشانغ تانغسيفا.

[3] أشارك هذا المنظور حول الحكم الذاتي مع آشلي ساوث، الذي قام بدراسة استراتيجيات الحماية الذاتية المحلية وتصورات أصحاب المصلحة المختلفين في المساعدات الإنسانية على مدى فترة طويلة (انظر ساوث، 2012).

إن كون الخطاب الحقوقي ذا طابع كوني وليبرالي من اختراع الغرب[4]، يجعل الكثير من اتفاقيات حقوق الإنسان ليست ذات صلة عملية بالقرويين الكارين في مناطق الصراع العنيف شرق بورما، حيث أن الحصول على الحقوق أو ممارستها يعتبر مخاطرة كبيرة. ولكن هذا لا يعني أن المعايير العالمية لحقوق الإنسان غير ذات صلة بالنازحين الكارين. خصوصا أن الانفتاح الأخير للنظام السياسي البورمي وما تبعه من وقف إطلاق النار في ولاية كارين، بالرغم من كونه جزئيًا وهشًا، إلا أنه يعطي الأمل للبورميين في أنهم قد يتمتعون أخيرًا بالحرية ويعبرون عن آرائهم دون قيود. لكن الوضعية الخاصة لسكان كارين النازحين تستوجب مقاربة حساسة لموضوع حقوق الإنسان تتمحور حول الاحتياجات، الخيارات والتطلعات الخاصة بدلاً من المفاهيم المجردة كحرية الاختيار وغيرها.

لقد تم الكشف عن تباين بين الأطر القانونية الدولية والأعراف والقيم وكذا تنظيم النازحين في أنظمة خارج نطاق الحكم الليبرالي والخطاب الغربيين. وتعد اتفاقيات الأمم المتحدة والاتحاد الأوروبي بشأن حماية حقوق الأقليات والهوية الجماعية أكثر صلة بهذا الموضوع. وبينما تمت الإشادة بالجهود المبذولة في هذا الاتجاه من قبل المنظمات غير الحكومية المهتمة بحقوق الإنسان، فإن الاتفاقيات الدولية قد تم استغلالها من قبل الحركات القومية التي همشت ثقافات الأقليات وقمعت الاختلافات الثقافية الداخلية من خلال ادعائها تمثيل الأقليات.

[4] Goodale, Mark :Surrendering to Utopia: An Anthropology of Human Rights, Stanford, CA: Stanford University Press. Gravers, Mikael. 2007, “Conversion and Identity: Religion and the Formation of Karen Ethnic Identity in Burma” In Exploring Ethnic Diversity in Burma, edited by Mikael Gravers, Copenhagen: NIAS Press, 2009, 227–258.

إن النازحين من ولاية كارين في بورما يشكلون حالة مثيرة للاهتمام، اذ نادراً ما يتمتع قرويو كارين بالجنسية أو حتى حقوق الملكية العقارية أو استغلال الأراضي، ويتحاكمون بالقانون العرفي. وتُعتبر الدولة البورمية في المقام الأول معادية وقمعية وتهدد الأمن الإنساني لقرويي كارين. النازحون الكاريين المسجلون رسمياً لدى المفوضية السامية للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين (UNHCR) هم فقط من يتمتع بحقوق محدودة ويستطيعون الحصول على المساعدات الإنسانية، في حين يُحرم النازحون داخلياً في ولاية كارين من أي حماية من قبل المنظمات الإنسانية الدولية. ومع ذلك، فان النازحين الكارين يتفاعلون بانتظام مع المنظمات الدينية والمبشرين المحليين، ومنظمات الإغاثة والرعاية الاجتماعية، والمنظمات الأكثر نشاطاً في مجال الدعوة السياسية وحقوق الإنسان، والفصائل المسلحة. يقدم الاتحاد الوطني الكاريني (KNU) وجناحه المسلح جيش التحرير الوطني الكاريني (KNLA) نفسيهما كمدافعين عن حقوق الإنسان، لكنهما أيضاً يعرضان قرويي كارين لنفس العنف الذي يُظهران كمتمردين.

نظريا، يشير مشروع التفاعل عبر الحدود بين المجتمع والدولة والإقليم والهوية إلى مفهوم ميشيل فوكو حول "الحكومية"[5]. ولكن من خلال اهتمامي باستراتيجيات التموضع عن طريق الدين والمساعدات الإنسانية، فإني اقلب نظرية فوكو رأساً على عقب وأتجاوز أيضاً نظرية أغامبن حول "الحياة المجردة" لدراسة ممارسات الحكم الذاتي للاجئي كارين[6]. فحسب فهمي، فإن النازحين من كارين لديهم مفهوم واضح لمطالبهم

[5] للاطلاع على عرض واضح لفكرة فوكو حول فن الحوكمة(governmentality) ، العقليات، وتقنيات الحكم، انظر دين (2010). فكرة الرعاية، التي تم تطويرها فيما يتعلق بالسلطة الرعوية ولاحقًا بتقنيات الذات، لا تزال محصورة في انضباط الأفراد ولا يمكن الخلط بينها وبين القيم الإنسانية، أنظر:
Foucault, Michel :“On Governmentality,” Ideology and Consciousness, 1979, 6: 5–21.

[6] يهتم أغامبين باستكشاف مسألة الأشخاص عديمي القيمة في فضاءات الاستثناء. ومع ذلك، أود أن أشير إلى اهتمام أغامبين بفكرة المساعدات الإنسانية النابعة من الإيثار كنقيض لمنطق الدولة. حول تطور الأخلاق والمساعدات الإنسانية، انظر على سبيل المثال أعمال ديديه فاسا، أنظر:

الحقوقية والتي تتوافق بشكل كبير مع صراعاتهم من أجل البقاء. فبالإضافة الى فرارهم إلى التلال والغابات، فقد تمكنوا من نسج علاقات مع المنظمات المحلية والدولية التي تنشط في المجال الإنساني من أجل بناء ممرات وطرق خاصة تساعدهم على عبور المنطقة الحدودية بين تايلاند وبورما[7].

حرصا منهم على دراسة تفعيل الصيغ القانونية الدولية حسب السياقات المحلية، فان علماء الأنثروبولوجيا المتخصصون في الحقوق يسلطون الضوء على كيفية "توطين" معايير حقوق الإنسان الدولية وإشباعها بالمعنى المحلي[8]. وفي مقال مؤثر، تجادل ميري بأن الأكاديميين والمنظمات غير الحكومية الدولية المهتمة بحقوق الإنسان ونشطاء الحركات الاجتماعية وقادة المجتمع يكتسبون الكفاءة في الدفاع عن حقوق الإنسان على المستوى الدولي وكذا معالجة الصراعات الداخلية، كما أنهم يكونون قادرين على "ترجمة" وملائمة المعايير الدولية مع الأطر القانونية المحلية للدول[9]. وحسب ميري أيضا، فإن توطين الحقوق هو الدفاع عنها من طرف الحركات الشعبية وفرق العدالة المحلية والحركات الاجتماعية، وليس مجرد استراتيجيات تركز على تنفيذ الحقوق بشكل قانوني.

Agamben, Giorgio. 1998. Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life (Meridian: Crossing Aesthetics). Stanford, CA: Stanford University Press.

[7] أشارك هذا الاهتمام بالحوكمة في المناطق الحدودية بين تايلاند وميانمار مع سانغ-كوك لي (2008). كما يشير لي، فإن الحوكمة في مدينة ميسوت الحدودية، بمقاطعة تاك في شمال غرب تايلاند، ترتبط بالسيطرة على الأرباح بسبب العمالة المهاجرة الرخيصة. ويجادل لي بأن السياق الخاص لميسوت يتطلب المرونة ويولد تناقضات في الحوكمة(2008) .

[8] Cowan, Jane: "The Uncertain Political Limits of Cultural Claims: Minority Rights Politics in South-East Europe." In Human Rights in Global Perspective, edited by Richard A. Wilson and J. B. Mitchell. London: Routledge, 2003, 140 162, And Cowan, Jane: "Culture and Rights after Culture and Rights" American Anthropologist, 108 (1): 9–24. Cowan, Jane K., Marie-Benedicte Dembour, and Richard. A. Wilson (eds.), 2001. Culture and Rights, Anthropological Perspectives, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

[9] Merry, Sally Engle: "Transnational Rights and Local Activism: Mapping the Middle" American Anthropologist, 2006, 108 (1): 38–51. And Merry, Sally Engle: Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice, Chicago, IL: University of Chicago Press, 2006b.

كما يشير كوان ساخرا، أن الجماعات التي تشكل الأقلية ومنظماتها القومية أصبحت أكثر وعياً باستعمال الثقافة كمصدر، في وقت يعبّر فيه علماء الأنثروبولوجيا عن شكوكهم حول وجود مفهوم الثقافة الجوهرية، أو ما إذا كان هذا المفهوم ذا جدوى. وفي حالة تطور حركة قومية تسعى إلى تقرير المصير على وجه الخصوص، تصبح الثقافة المصدر الشرعي للتطلعات الوطنية. كما يمكن أن تتعارض الحقوق الثقافية مع حقوق الإنسان، خاصة عندما تنظر الحكومة البورمية إلى حقوق الإنسان كورقة ضغط غربية للتدخل في شؤونها السياسية.

إن وجهة النظر حول الثقافة والحقوق بين المهجَّرين من شعب الكارين حبلى بمشاكل منهجية. إذ لا يمكننا الجزم أن المنظمات الإنسانية أو نشطاء حقوق الإنسان قادرون على دعم قرويي الكارين من أجل المطالبة بحقوقهم. حسب الاقتصاد السياسي للحقوق، فإن تمثيل معاناة الناس تتم عبر تداخل مجموعة من الفاعلين. من خلال هذا المقال سنحاول الإجابة على الأسئلة الآتية:

- كيف يتم تداول صور معاناة الكارين في إطار حقوق الإنسان الدولية؟
- هل يمكن للمنظمات الحقوقية المحلية أن تساهم في إدارة أكثر تشاركية للموارد الثقافية؟
- هل استخدم الكارين تجربتهم وشبكات الأمن والدعم الخاصة بهم لتطوير مفاهيم حقوقية واضحة تمثل صراعاتهم المعيشية؟

تحضير السياق

في نوفمبر 2010، اجتمع القساوسة والمثقفون المعمدانيون الكارين من تايلاند وبورما، مع قادة اللاجئين الكارين في مدرسة الكتاب المقدس في مدينة شيانغ ماي من أجل قراءة

الكتاب المقدس بطريقة خاصة، "من منظور الكارين". على مدى يومين، كان هذا التجمع البارز يقرأ من الكتاب المقدس لفهم "مصيرهم"، لإيجاد سبب لمعاناة سكان كارين، وكذا البحث عن أمثلة مشابهة في الإنجيل. يبحث هؤلاء القادة عن مصطلحات دينية من أجل تفسير وضعيتهم. إضافة الى ذلك، فالدين مرتبط بفكرة العرق لدى أمة كارين. أؤكد هنا أن وضعية سكان كارين هي تلك الحالة التي يتم فيها بناء أمة وتخيلها والصراع عليها في سياق التهجير والنفي السياسي على هامش دولتين. في حين أن الفضاء المادي لوطن كارين "كاوثولي" قد ضاع تدريجياً، فإن الفكرة الروحية لـ "الوطن" لا تزال حية. يتم إعادة انتاج مفهوم القومية والهوية الوطنية في مدارس مخيمات اللاجئين و "مدارس الهجرة" لأطفال كارين. الروحانية المسيحية، العسكرة، والقومية تسير جنبا إلى جنب وتغذي معا أيديولوجية إعادة الإعمار في الحدود التايلاندية.

في بورما، أحدثت بعض الأقليات العرقية (شان، مون، كاريني، كاشين وتشين) على مستوى المناطق الحدودية جنسيات وميليشيات خاصة بها. من ناحية أخرى، أنشأت الدولة البورمية نظام المواطنة التفضيلي الذي يمنح بعض الأشخاص حقوق المواطنة بينما يُحرم آخرون منها. كما شن الجيش البورمي حربًا طويلة وعنيفة ضد جيوش الاقليات العرقية على الحدود (جنوب 2008). في منطقة شرق بورما فقد مفهوم 'المواطَنَة البورمية' قيمته العملية بفعل انهيار الرعاية الاجتماعية والبنية التحتية التعليمية بسبب الحرب. لقد تحولت الحدود مع انتقال السيطرة على الإقليم والحدود نفسها بين تايلاند وبورما وشعب كارين الذي يسكن في تايلاند أو بورما أو في كليهما.

كما يلاحظ أناندا راجا (1990)، فان بورما دولة بالاسم فقط، لأن الجماعات المتمردة المستقلة نسبيًا تعمل على تقويض سيادة الدولة في المناطق الحدودية. وأشار راجا إلى أن حركة تمرد كارين، التي تسعى إلى تمثيل 2.4 مليون من الكارين والكايا، هي حركة غير

عادية تماما لكونها حركة مسيحية تنشط في بيئة بوذية ويمكن الانضمام لها بسهولة (1990). في المقابل نجد أن الدراسات النقدية حول الحياة اليومية للاجئين، وحركة تمرد كارين، والإدارة السياسية لمخيمات اللاجئين لا تزال قليلة. بالرغم من كون الدين يشكل زاوية رؤيا جيدة لدراسة عملية تشكيل هوية اللاجئين فإنه غائب عن الصورة تماما. أُظهر هنا أن الدين والشبكات الدينية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالتنقل على الحدود التايلاندية البورمية. الأهم من ذلك كله، أن شبكات التبشير والنضال الإنساني تتميز بالحركة.

المبشرون يعبرون الحدود رغم كل الصعاب: بينما كانت كاوثولي مفتوحة على نطاق واسع، فان المظليون من حراس بورما الأحرار يخاطرون اليوم بحياتهم من أجل دخول منطقة النزاع. وبالتالي يمكن تفسير هذا التحرك عبر الحدود على أنه التزام ديني. كما أن كشف الترابط بين التبشير والأزمة الإنسانية والهجرة القسرية يفتح زاوية جديدة على هذه الحركية التي تعرفها المنطقة الحدودية. في ميانمار اليوم، بقدر ما تم تسييس قضية الدين بقدر ما تنظر السلطات البورمية بريبة إلى المسيحية. أما في تايلاند، على النقيض من ذلك، فإن الكنيسة المسيحية في تايلاند معترف بها تماما من قبل الحكومة التايلاندية وتنعم بحرية دينية واسعة. هذا التسامح السياسي الذي يعرفه شمال تايلاند حفز وجود العديد من الوكالات التبشيرية المسيحية التي تعمل في بيئات أكثر حساسية سياسياً في البلدان المجاورة. بالإضافة إلى حركات 'الفنان المؤسس' الكاثوليكية' و'السبتية'، أسست الكنائس الخمسينية والشبكات الإنجيلية من الولايات المتحدة وكوريا الجنوبية وتايوان وجوداً لها في شمال تايلاند أيضاً، وبدأت العمل مع أفقر الفئات من السكان، وأقليات قبائل التلال واللاجئين.

بعد الهزيمة العسكرية لاتحاد الكارين الوطني/جيش الكارين الوطني للتحرير، وإعادة توطين 76,000عائلة مسيحية كارينية بالولايات المتحدة، أستراليا وأوروبا، اكتسبت

إعادة البناء الديني لمجتمع كاريبي متخيل أهمية متزايدة. وحصل اتحاد الكارين الوطني والعائلات الفردية والكنائس على مصدر دخل جديد من خلال تحويلات الشتات (المهاجرين). كما استُخدم التفسير الديني للكتاب المقدس من أجل تبرير حرب يُنظر إليها على أنها "عادلة". ومن أجل تشجيع أنفسهم، استخدم القادة المسيحيون في خطاباتهم أسلوب الاستعارة على نطاق واسع: اللاجئين الذين "نجوا في سفينة نوح"، "خطة الله الغامضة"، "الأرض الموعودة" و"الحياة الأبدية". وتم التنويه بالسلوك البطولي لاتحاد الكارين الوطني المتمثل في تقديم خدمات الطوارئ الصحية والصلوات للنازحين داخليًا في منطقة الحرب. وبمعنى آخر، فإن تصور وجود أمة مسيحية يتم نقله ذهنياً إلى مخيم اللاجئين. وبالتالي يمكن النظر إلى المسيحية الإنجيلية كبديل للوطن المتلاشي في جنوب شرق بورما. وفي حالة التهميش، تظهر منظمات المساعدات الإنسانية كحليف موثوق لاتحاد الكارين الوطني الذي يعيد تنظيم نفسه في المخيمات. تميل المنظمات الإنسانية الدولية إلى المساهمة في تعزيز صناعة "الخيال العرقي" وتقويته من خلال الكارين (مثل كييز 2008). وأصرح هنا بأنه بعيداً عن كونهم ضحايا سلبيين فإن الكارين الإنجيليين يصبحون عملاء تبشير بامتياز، حيث يستخدمون رأس مالهم الثقافي للوصول إلى أقاربهم وأصدقائهم ومجتمع المسيحيين. تقدم كنيسة الكارين مجموعة كبيرة من الخدمات، كالرعاية والإغاثة، إضافة الى ذلك فإن المسيحيون يستطيعون العودة إلى المجال الإنساني كجنود، مسعفين وكمبشرين في منطقة حرب يصعب الوصول إليها من قبل المنظمات غير الحكومية الإنسانية الدولية.

المفاهيم الأساسية في الحقوق الثقافية

وفقاً للمعاهدات الدولية المتعلقة بحقوق الأقليات والثقافات المهددة بالانقراض، ادعت منظمات حقوق الكارين أن ثقافتهم تتعرض للقمع المنهجي في بورما، كما أن العمليات العسكرية لجيش تاتماداو في أطول صراع في بورما تهدد سبل العيش، وأن "البقاء الثقافي" للكارين معرض للخطر. ومع ذلك، ففي شرق بورما اليوم، يحتفل القرويون في جميع أنحاء ولاية كارين بالثقافة الكارينية ويحيونها بجميع أشكالها رغم ندرة الموارد والحملات العسكرية المدمِّرة من طرف حكومة العسكر. فنجد نسبة التماسك الاجتماعي مرتفعة في بعض المناطق رغم كونها الأكثر نزاعا، وأن بعض القرى تم حرقها عدة مرات. وذلك راجع لكون القرويين يستخدمون مهاراتهم الثقافية ويعتمدون على قيمة التضامن من أجل التعايش والحفاظ على الاستقرار في ظروف العنف اللامحدود . ومع ذلك، فإن أهمية الحقوق في الحياة اليومية ليست واضحةً بذاتها، إذ تُطرح مسألة الحقوق على مستويات عدة: محلية ووطنية وعالمية. ويتعارض التفسير المحلي المُرتكز على سياقٍ خاص مع الإعلانات العامة المجرَّدة من السياق والمتعلقة بحقوق الأقليات.

فيما يتعلق بـ "انتقال" حقوق الإنسان ومعناها، وجدت نتائج ستيف لوبكمان حول الهجرة وتحرك السكان المدنيين في سياق الحروب مفيدة للغاية[10]، من خلال عمله على الحروب الممتدة في غرب إفريقيا، يجادل لوبكمان بأنه لا فائدة من دراسة العنف بمعزل عن مشاريع الحياة التي يضعها الناس. في دولة أصبحت الحرب فيها "وضعًا طبيعيًا"، يصبح من الضروري دراسة استراتيجيات العيش داخل "الفوضى الثقافية" للحرب. فالناس لا يتوقفون عن تنظيم إعادة إنتاج حياتهم، أو السعي لتعليم أطفالهم، أو الزواج.

[10] Lubkemann. Stephen: Culture in Chaos, An Anthropology of the Social Condition in War, Chicago, IL: University of Chicago Press, 2008.

وجد لوبكمان أن الهجرة والتنقل تُعدان من أهم الاستراتيجيات لتجنب المضايقات في سياق يتميز بعدم اليقين وانهيار الثقة وتهديد سبل العيش. بينما تُرى الهجرة والفرار غالبًا كخيار أخير للاجئين، فإن تنظيم اللاجئين في شبكات عابرة للحدود وتحريكهم داخل هذه الشبكات يعمل لصالحهم.

في الوقت الذي تَظهَر صور انتهاكات حقوق الإنسان في تقارير إعلامية عديدة، وتتوفر منظمات حقوق الإنسان غير الحكومية على أقراص فيديو (VCDs) ، فإننا نعرف القليل نسبيًا عن الجهات الفاعلة المختلفة التي تعمل مع القرويين من شعب الكارين على قضايا حقوق الإنسان أو تدعي تمثيلهم. غالبًا ما تُعرض قضايا حقوق الإنسان وتُنقل عبر التقارير والإنترنت في صورة سلبية تركز على الانتهاكات، لا في صورة إيجابية تعكس بناء القدرات. وأهم الأدبيات المتعلقة بحقوق الإنسان هي بلا شك التوثيق الدقيق لانتهاكات حقوق الإنسان المحلية من قبل جماعات الدعوة الحقوقية. تُكتب التقارير في ضوء توقعات الجهات المانحة الغربية التي يُطلب منها التحرك نيابة عن "الضحايا"[11]، غالبًا ما تكون هذه التقارير منحازة، وتقدم سردًا أحادي الأبعاد لـ"المضطهِدين" و"الضحايا"، وتهمل الحقائق الثقافية والمواقف المتباينة، وتصوّر الناس كضحايا متساوين وسلبيين. تقارير معاناة لاجئي الكارين المنجزة من قبل "اتحاد كارين الوطني (KNU) "و"فرق بورما الحرة" وبعض المنظمات الإنسانية المسيحية وحتى بعض الأبحاث الأكاديمية تتبع هذا النهج المنحاز بتحديد "الخير" و"الشر". في المقابل، تُعدُّ منظمتا "مجموعة كارين لحقوق

[11] Wilson, Richard A: "Representing Human Rights Violations: Social Contexts and Subjectivities." In Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives, edited by Richard A. Wilson, London: Pluto Press, 1997, 134–160.

الإنسان (KHRG) "و"قضايا بورما" منظمات كارين محلية تمنح القرويين صوتًا مميزًا عبر تكوين صداقات معهم وتدريبهم على إجراء أبحاث حول الحقوق وانتهاكاتها[12].

يجب أن تستجيب التقارير لتوقعات المانحين. للأسف، فإن التقارير المنجزة حول وضعية لاجئي الكارين تتسم بالانحياز الشديد فيما يتعلق بانتهاكات حقوق الإنسان، وتقدم الحرب الأهلية في صورة نمطية، وعادة لا تناقش كيفية تنظيم القادة لأنفسهم، أو ممارستهم الثقافية، أو علاقاتهم الاجتماعية، أو خياراتهم الحياتية. لذلك، لا يمكن فهم عملية المطالبة بالحقوق إلا باعتبار الناشطين المحليين، الناشطين الحقوقيين الأصليين والمغتربين، الخبراء الاستشاريين، المجتمعات العابرة للحدود، منظمات الإغاثة الإنسانية، ومجتمعات الفضاء الإلكتروني (غير المرئية) وهي أشكال حكامة جديدة كما في هياكل الإتحاد الأوروبي أو الأمم المتحدة. يصبح الناشطون المحليون مثل مجموعات كارين لحقوق الإنسان نتاجًا لشبكات عابرة للحدود، يتحركون بين جماهير متعددة ورعاة محتملين. كما تلاحظ كاوان، فإن مطالب الأقليات ليست مجرد حوار بين الدولة والأقلية، "بل إن المطالبات الحقوقية تُطرح أمام جمهور عالمي وتتم الإجابة عليها من أجل توقع ردة فعله". بينما ناقش الخطاب الحقوقي على نطاق واسع التوتر بين المطالبات العالمية لإعلانات الحقوق الدولية والنسبية الثقافية[13].

---

[12] للمزيد من المعلومات حول مجموعة حقوق الإنسان الكارين(KHRG) ، انظر الرابط التالي .http://www.khrg.org/about.html :يمكن العثور على العديد من التقارير المدروسة جيدًا حول انتهاكات حقوق الإنسان واستراتيجيات مقاومة القرويين. ولمعرفة المزيد عن منظمة "بورما SOS" ومؤسسة "PeaceWay "، انظر الرابط التالي.http://www.burmaissues.org/ :

Heppner, Kevin: "'We Have Hands the Same as Them': Struggles for Local Sovereignty and Livelihoods by Internally Displaced Karen Villagers in Burma." KHRG Working Paper. 2006. Available at http://www. khrg.org/papers/wp2006w1.htm.

[13] Cowan, Jane: "Culture and Rights after Culture and Rights" American Anthropologist, 108 (1): 9–24. Cowan, Jane K, Marie-Benedicte Dembour, and Richard, A. Wilson (eds.). 2001. Culture and Rights. Anthropological Perspectives, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

بالنسبة للاجئي الكارين، يمكن اعتبار منظمتي "قضايا بورما" و"مجموعة حقوق الإنسان الكارينية " (KHRG)بمثابة نشطاء الطليعة المدافعين عن حقوق الإنسان. انطلاقا من الحدود التايلاندية تعمل هذه المنظمات غير الحكومية على تدريب متطوعين محليين من الكارين لمساعدة القرويين الكارين داخل منطقة الصراع في شرق بورما. في حين أن هذه المنظمات الحقوقية تكون غالبًا مُسيَّسة، وتعتبر عملها جزءًا من المقاومة ضد الحكومة البورمية القمعية، فإن المنظمات الإنسانية والمبشرين المسيحيين والأديرة البوذية مسجلون بصفة قانونية للعمل بهدوء داخل بورما، ويركزون على قضايا إنسانية غير سياسية مثل الصحة والتعليم.

لقد كانت شبكات البعثة المسيحية والخدمات الاجتماعية هي الأكثر اندماجًا على المستوى المحلي حتى الآن، حيث استفادت من المدارس والمستشفيات التبشيرية التي تأسست منذ فترة طويلة. وقت كتابة هذا النص، كانت الكنائس الكاثوليكية، الإنجيلية والسبتية تُرسِل معلمين متطوعين شبابًا وعمال صحة تخرجوا من الكليات المهنية التابعة لهم إلى القرى المتواجدة داخل منطقة الصراع الحدودية بشرق بورما. شكلت الكنائس المختلفة شبكة عالمية متخصصة تنشُط داخل مناطق مختلفة ضمن منطقة الصراع، لكن ذلك أدى الى خلق نوع من الصراع حول "أرواح" النازحين بين مجموعات مختلفة من الكنائس في المناطق الحدودية التايلاندية، بما في ذلك الكنائس الخمسينية الأمريكية والتايلاندية والكريزمية الكورية الجنوبية. يصبح المبشرون أصدقاء مقربين للقرويين ويحصلون على بعض الطعام كمكافأة على تضحياتهم. سيقوم المعلمون بدعوة السكان إلى الكنيسة، وسيبدأ العديد من الشباب في زيارة الكنيسة إلى جانب الدير. بعد التنشئة الاجتماعية في المدرسة والكنيسة ودراسة الإنجيل، يصبح بعض المراهقين

مستعدين لاعتناق دين جديد. يهتم المبشرون بالثقافة كفلكلور شعبي، لكنهم يرفضون القيم الوثنية المعتمدة في العديد من الاحتفالات الثقافية.

أصبح القرويون المتضررون أدوات في يد مختلف الجيوش والفصائل المتمردة، وأصبحوا شرطًا أساسيًا للحصول على الدعم المالي من منظمات حقوق الإنسان، كما أنهم المستفيدون من المساعدات الإنسانية وإعادة التوطين من قبل المنظمات الدولية التي توجد مكاتبها في مدن بانكوك، تشيانغ ماي وماي سوت.

يجب التمييز بين المنظمات الإنسانية المحلية والدولية والمنظمات غير الحكومية العاملة مع النازحين في شمال غرب تايلاند. أولًا، هناك المجموعات التي نظمها النازحون أنفسهم. ترتبط العديد من هذه المنظمات (مثل منظمة نساء الكارين، وشبكة طلاب الكارين، ومنظمة شباب الكارين، وشبكة تعليم مهاجري الكارين، وغيرها) ارتباطًا وثيقًا بمنظمة "اتحاد كارين الوطني (KNU)، وتشمل منظمات الإغاثة الأخرى؛ منظمات قائمة على الإيمان مثل "ZOA الدولية للإغاثة"، "شركاء"، "وكالة التنمية والإغاثة السبتية"، "فرق بورما الحرة"، و"خدمات اللاجئين اليسوعية". أما المنظمات الإنسانية الدولية فتشمل "اللجنة الدولية للإنقاذ"، "الصليب الأحمر الدولي"، وغيرها. تقوم هذه المنظمات بأنشطة شاملة مثل: الرعاية الصحية الأولية، برامج الأمومة والطفولة، تدريب المعلمين، حقوق المرأة والطفل، التنمية المجتمعية... تَدمُج بعض منظمات الإغاثة المحلية والوكالات التبشيرية الإنسانية المسيحية مثل "فرق بورما الحرة" بين الأهداف التبشيرية والعمل الإنساني وتعمل خارج الإطار القانوني بتواطؤ مع قوات جيش تحرير كارين الوطني (KNLA) للتدخل نيابة عن القرويين الكارين الذين أُحرقت ودُمِّرت منازلهم من قبل الجيش البورمي.

شمال غرب تايلاند، الذي يضم حوالي 150,000 لاجئ (بما في ذلك مخيمات النازحين داخل بورما)، تُدار هذه الملاجئ من قبل لجان اللاجئين ووزارة الداخلية التايلاندية، وتخدمها العديد من المنظمات الإنسانية التي نظمها اتحاد حدود تايلاند وبورما[TBBC] التي تزور النازحين في المخيمات بانتظام[14]. باختصار، تعمل منظمة KNU والمنظمات غير الحكومية الدولية والمنظمات الإنسانية ضمن أطر قانونية مختلفة، بسيادات مختلفة، وكلها تدعي تمثيل حقوق القرويين الكارين النازحين.

حقوق الثقافة الكارينية

أصبحت ثقافة الكارين والحق في اللغة والتقاليد والعادات والفنون الأدائية قضية ذات أهمية متزايدة في سياق الصراع المدني في شرق بورما، وتجربة المنفى لكثير من قادة المجتمع الكاريني، ووجود المنظمات الإنسانية الدولية في مخيمات اللاجئين.

على سبيل المثال، بتشجيع من "منظمة طلاب كاين"، يجتمع الشباب من عمر 16 عامًا فما فوق في مدينة Hpa-anلمدة 12 يومًا كل عام في شهر أبريل (الصيف) للتدرب على رقصة Don، ومحو الأمية (تعلم اللغة الكارينية)، الشعر، والرسم استعدادًا لمنافسة كبرى في المنطقة الحدودية بين تايلاند وبورما قرب شمال غرب تايلاند. تغير معنى رقصة Don بشكل كبير: فبعد أن كانت تعبيرًا عن التماسك الاجتماعي في الحياة القروية، أصبحت رمزًا مركزيًا للهوية الوطنية الكارينية[15]. يتم الاحتفال بهذه الرقصة خلال احتفالات رأس السنة الكارينية في شرق بورما، وشمال غرب تايلاند (بما في ذلك مخيمات

[14] يتم تقديم أعداد سكان المخيمات بانتظام من قبل لجنة تايلاند-ميانمار الحدودية (TBBC). نصف سكان المخيمات فقط مسجلون لدى المفوضية السامية للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين(UNHCR) .

[15] MacLachlan, Heather: "The Don Dance. An Expression of Karen Nationalism." Voices. The Journal of New York Folklore, 32: 26–34. Malseed, Kevin. 2008. "Networks of Non-Compliance: Grassroots Resistance and Sovereignty in Militarized Burma." Unpublished lecture for the Agrarian Studies Colloqium, Yale University, April 25, 2008.

اللاجئين)، وخاصة بين الكارين الذين تم توطينهم في الولايات المتحدة وأستراليا وكندا والنرويج وإنجلترا كرمز للوحدة والأمة الكارينية. على غرار حركات تقرير المصير في مناطق أخرى[16]، طورت KNU نسخةً مُجردة من ثقافة الكارين في محاولة لتوحيد الشعب الكاريني والإقليم وطرح مطالب إقليمية مميزة للاستقلال[17]. إن إعطاء تعريف محدد للثقافة الكارينية يعتبر أمرا إشكاليا لعدة اعتبارات. من بينها نجد أن القومية الكارينية شُكلت بواسطة المبشرين المسيحيين الأمريكيين الذين وضعوا الأسس لظهور حركة قومية تقودها النخبة الكارينية المسيحية المتعلمة. منذ البداية كان ظهور محو الأمية الكارينية محل نزاع، حيث طورت الحركات البوذية كتابتها الكارينية الخاصة تفاعلًا وردا على المبشرين المسيحيين، بينما طورت الحركات الثقافية الأصلية مثل "ليكي" أو "تالاكو" لغةً وكتابةً خاصة بها[18]. علاوة على ذلك، فإن أربعة إلى سبعة ملايين من الكارين في بورما لا يعيشون فقط في تلال وسهول كاين وولايات مون وكايا المجاورة، ولكن أيضًا في يانغون، إنسين ودلتا إيراوادي (انظر الشكل 5.1).

إن اختراع KNU لثقافة موحدة يجعل التنوع الكبير في الجماعات الثقافية والدينية متجاوزا، كما أنه يجعل الاختلافات الكبيرة في المكانة والطبقة واللغة والنظام الإيكولوجي والفئة الاجتماعية والتعليم أمرا مفهوما. في الوقت الذي نجد أن معظم قادة KNU من مثقفي الكارين المسيحيين من فئة SGAW الذي تعلموا في الغرب، فإن أغلبية الكارين

[16] Herzfeld, Michael :Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation State. New York: Routlege. SECULAR AND RELIGIOUS SANCTUARIES 155 Horstmann, Alexander, 2006, With Reed L.Wadley (ed.). Centering the Margin, Agency and Narrative in Southeast Asian Borderlands, Oxford: Berghahn, 1997.

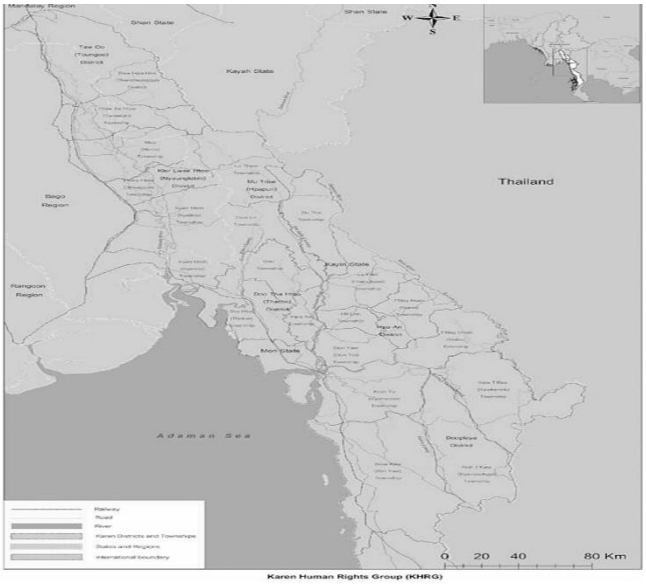
[17] Rajah, Ananda :"Ethnicity, Nationalism, and the Nation-State: The Karen in Burma and Thailand" In Ethnic Groups across National Boundaries in Mainland Southeast Asia, edited by Gehan Wijeyewardene, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1990, 102–133.

[18] Womack, Will :"Literate Networks and the Production of Sgaw and Pwo Karen Writing in Burma, ca. 1830–1930." PhD diss., School of Oriental and African Studies, University of London, 2005.

بوذيون، يتبعون التقاليد البورمية-المونية وتقاليدهم الكارينية الخاصة، دون التخلي عن تقاليد الأجداد وعبادة الأرواح. داخل هذا التقليد، ربما هناك مئة حركة محلية مختلفة مرتبطة بتقاليد الألفية البوذية وتقاليد توفيقية وحركات وثنية[19]. وهكذا، بينما تستطيع KNU كسب الدعم الدولي وجمع التبرعات من الجماهير المحلية والدولية لقضية الكارين، فإنها أيضا تقمع الأصوات الهامشية للمجتمعات الكارينية الأصلية التي لا تتوافق مع السردية القومية الخاصة بها. حيث تورطت في منافسة رمزية مع "يو ثوزانا" حول السيطرة على التعبير وامتلاك الخطاب الثقافي، وقمعت مجتمعات كارينية رأتها تتحدى سلطتها وقيادتها، مثل الزعيم الديني لمجتمع تالاكو. إضافة الى ذلك، فإن KNU ليست منظمة منسجمة، فالحركة الوطنية وجيشها يواجهان تحديات مثل صراع الأجيال، مواقف قوية لمنظمة نساء الكارين ومطالب إصلاح قوية من شبكة طلاب الكارين.

تبين أن أجندة الحقوق التي تبناها KNU هي سردية هيمنة وإقصاء لا تستوعب تطلعات واحتياجات العديد من البوذيين والوثنيين. وكرد فعل على ذلك فقد طور الكارين البوذيون قومية بديلة عن نسخةKNU ، تقوم على تبجيل الرهبان البوذيين الكاريزماتيين وإحياء الثقافة التقليدية والقيم غير الغربية .

[19] Kwanchewan Buadaeng :“Constructing and Maintaining the Ta-La-Ku Community: The Karen across Thailand-Myanmar Border” In Imagined Communities in Thailand, edited by Shigeharu Tanabe, Chiang Mai: Mekong Press, 2008, 83–106.



الشكل 5.1 خريطة بورما (ميانمار) مع ولاية كارين (مُقدَمة من صفحة KHRG)

بدلا من تكرار سرديات KNU حول اضطهاد الكارين في بورما، يتناول عملي هذا وعمل باحثين آخرين الصراعات اليومية للاجئين الكارين واستراتيجياتهم لكسب العيش، وإنشاء فضاءات عابرة للحدود بين مجتمعاتهم الأصلية والشتات الكاريني في تايلاند، وتغيير الهويات خلال رحلاتهم إلى مخيمات اللاجئين والحدود التايلاندية والمجتمعات المُعاد توطينها في الغرب.

لقد صرحت بأن اتحاد كارين الوطني (KNU) قد ادعى ملكية خطاب حقوق الإنسان الدولي للحصول على المساعدات الإنسانية[20]. وقد وفرت المساعدات التي تعرف تطورا متسارعا على الحدود التايلاندية، خاصة في ميسوت، ما يشبه "جناح رعاية إجتماعية" لاتحاد كارين الوطني[21]. من ناحية أخرى، مكن وجود المنظمات الدولية من توفير وظائف

[20] Horstmann, Alexander :"Sacred Spaces of Karen Refugees and Humanitarian Aid across the Thailand-Burma Border" Austrian Journal of Southeast-Asian Studies, 2011b, 4 (2): 254–272.
[21] South, Ashley :"The Politics of Protection in Burma. Beyond the Humanitarian Mainstream." Critical Asian Studies, 2012, 44 (2): 175–204.

لفئة وسطى جديدة من النشطاء البورميين وأصبحوا يتقاضون أجورا. ومع ذلك، قامت منظمات مجتمع كارين المحلية بتدريب وإرشاد القرويين على جمع البيانات والبحث في انتهاكات حقوق الإنسان. فعلى سبيل المثالً، نجد أن مجموعة كارين لحقوق الإنسان (KHRG)تتحدى الأطر القانونية الدولية وتدعوا الى مزيد من المقاربات المرتبطة بالعامة من الناس. وبالتالي، يمكن القول إن مجموعة كارين لحقوق الإنسان تهدف إلى لعب الدور الذي دعت إليه ميري[22]. بتبنيها لأجندة حقوق سياسية، تدعي 'مجموعة كارين لحقوق الإنسان' أنها تعرّف القرويين على المعايير الاجتماعية الدولية وتساعدهم في استراتيجياتهم للمطالبة بحقوقهم. معظم توصيات حقوق الإنسان الدولية لا تتماشى والسياق المحلي حيث التركيز يكون على مهارات البقاء بدلاً من تنزيل الحقوق القانونية.

من ناحية أخرى، كشفت زيارة حديثة للمؤلف إلى Hpa-an (ولاية كاين) عن ميلاد تحالفات محلية للمجتمع المدني قادرة على طرح قضايا حقوقية مهمة في المجال العام، خاصة فيما يتعلق بتعليم الكارين كل من اللغة، الثقافة والرقص. ولأن شبكات الدعوة مهمة للفت الانتباه الدولي، فإن المساعدات الإنسانية وعمل منظمات حقوق الإنسان يتواجدان بشكل مركز في مخيمات اللاجئين، في حين لا يستفيد القرويين داخل جنوب شرق بورما إلا من مساعدات ضعيفة. ومع ذلك، فإن طبيعة التنظيم الداخلي للعديد من المنظمات غير الحكومية قد سهلت الاتصالات عبر الحدود وأثرت بشكل كبير عل مواقف السكان من الحقوق.

[22] Merry, Sally Engle :"Transnational Rights and Local Activism: Mapping the Middle" American Anthropologist, 2006a, 108 (1): 38–51.

الحياة الريفية في أوقات النزاعات المسلحة وانتهاكات حقوق الإنسان

في شرق بورما، تحديدًا في ولايتي كاين وكاياه، كانت المناطق الجبلية تعيش على وقع حرب أهلية مدمرة[23]. حيث أن منظمة الاتحاد الوطني الكاريني كانت تخوض تمردًا (تسميه ثورة) ضد الحكومة المركزية. وكما هو الحال في جل النزاعات المحلية، فإن السكان المدنيون هم من يتحمل العبء الأكبر من الخسائر. في بعض الأماكن، ارتُكبت انتهاكات فضيعة لحقوق الإنسان من قبل الجيش البورمي، بما في ذلك سياسة "القطع الأربعة"، والتي شملت حرق قرى بأكملها وإخلاء مناطق من سكانها، مع فرض عمليات نقل قسري وتعذيب وقتل على السكان المدنيين من الكارين[24]. ومع مرور الوقت، بدأ اهتمام الإعلام يتحول إلى أماكن أخرى، ونادرا ما يتطرق لمصير الكارين. ومع ذلك، حظي الكارين بتعاطف كبير وتضامن من الغرب، وخاصة بين التجمعات الكنسية التي تبرعت بسخاء للكنيسة المسيحية "المضطهدة". وهكذا، اكتسب الكارين المسيحيون وضع اللاجئين المفضلين والموثوق بهم في الغرب.

قيادة منظمة الاتحاد الوطني الكاريني (KNU) هي في الغالب مسيحية، وتعزز الكنائس المسيحية في الولايات المتحدة وكندا وأستراليا والدول الإسكندنافية. في الواقع، تصوير المنظمة على أنها مسيحية لا يراعي التنوع الداخلي للكارين، حيث أن الغالبية العظمى منهم بوذيون. الكنائس الأمريكية تتدخل أيضا في النزاع وتقدم تبرعات لمنظمات الإغاثة

[23] Smith. Allen :State of Strife. The Dynamics of Ethnic Conflict in Burma. Policy Studies 36. Washington: East-West Center, South, Ashley, 2008. Ethnic Politics in Burma: States of Conflict, London: Routledge, 2007.
[24] Decha Tangseefa :"Taking Flight in Condemned Grounds: Forcibly Displaced Karen and the Thai-Burmese In-between Spaces" Alternatives, 2006, 31: 405–429.

الإنسانية القائمة على الإيمان وفرق العمل. إن شعار "المسيحيين المضطهدين" يضع النزاع في إطار حرب روحية رمزية يتم فيها حرق الكنائس وبناء المعابد البوذية. كما أنه يوضح كيف يتزايد انقسام التمرد، إذ نجد أفراد العائلات منقسمة بين القتال؛ إما مع جيش تحرير كارين الوطني (KNLA) أو مع جمعية كارين البوذية الديمقراطية(DKBA) ، وليس فقط لأسباب انتهازية. علاوة على ذلك، فإن معظم جنود جيش تحرير كارين الوطني هم بوذيون يشعرون بالانجذاب إلى الحركة القومية، ولكنهم يشعرون بالاغتراب بسبب قيادتها المسيحية.

هذه النظرة لم تقدم فقط صورة متحيزة للحقوق، ولكنها أيضًا ربطت، بشكل مهم، النقاش حول حقوق الإنسان والبقاء الثقافي بمنظمة الاتحاد الوطني الكاريني (KNU) وجيش تحرير كارين الوطني(KNLA) ، بحيث أصبحت ثقافة الكارين وثقافة المنظمة شبه مترادفتين. هذه الهيمنة وهذا التمثيل لاقتصاديات الحقوق السياسية جعل البحث في تعقيدات قضايا الحقوق، بعيدا عن القومية التي تروج لها المنظمة، أمرًا صعبًا أو مستحيلًا. لقد سيطرت المنظمة تقريبًا على خطاب حقوق الإنسان واستخدمته كسلاح بلاغي. وفي الآونة الأخيرة، أولت المنظمة مزيدًا من الاهتمام لقضايا حقوق الإنسان، كما جعلت قادتها الذين يلعبون أدوارًا مزدوجة أكثر انضباطا، مراعاة لسمعتها الدولية، خاصة وأن الدعم من مجتمعات الكارين المهاجرة أصبح ذا أهمية متزايدة لوضعيتها المالية.

ينتقد كيفن مالسيد من مجموعة حقوق الإنسان (HRG) النظرة التي تصور القرويين كضحايا عاجزين، ويركز بدلاً من ذلك على استراتيجيات القرويين في شرق بورما للمطالبة والحصول على حقوقهم الثقافية. يشير مالسيد مباشرة إلى أن تقارير حقوق الإنسان والتحليلات الأكاديمية تقتصر على القمع، "دون التطرق لأساليب الرد والمقاومة

من طرف القرويين". إن تناول موضوع المطالبات بالحقوق يرتكز على استراتيجيات وأساليب الناس للحد من العنف والمطالبة بحقوقهم في العيش وحرية اختيار نمط الحياة. بينما ينتقد مالسيد نقص الدراسات حول استقلالية القرويين، فإنه يفشل في رؤية التفاعلات المتباينة حول النزاع الأقل حدة، حيث يصوَّر القرويين في ولاية كارين كشعب واحد متساوٍ. وفي تناقض صارخ، نجد أن الفقراء محكوم عليهم بالبقاء، بينما القادة والنخبة المتعلمة ونشطاء المنظمة قادرون على الهجرة وتحسين أوضاعهم. لذلك، أؤكد على أن النقاش حول الحقوق يجب أن ينصب على مناقشة الخيارات والطموحات المختلفة المتاحة للناس.

الحرب كوضع طبيعي واستراتيجيات المقاومة

قبل الشروع في التحليل، لابد من بعض التأملات النظرية. فالمصطلح التقني "النازحون داخليًا" يُخفي التنوع الداخلي والاستقلالية الفردية لمجموعة مختلفة من الناس، ويحجب عنا رؤية تمايز الوضع والموقع. حتى مصطلح "لاجئ" قد تعرض لانتقادات متكررة كونه يقدم صورة لحشد مجهول ومُجرد، بدلًا من تصوير تاريخ حياة الأفراد ومساراتهم المتباينة[25]. لذا، فإن المنهج الإثنوغرافي ذو أهمية بالغة لأنه يعطي الناس وجهًا وصوتًا. كما أنه منظور يركز على إمكانية الوصول إلى الموارد مقابل استبعاد الناس عنها، وكيف أن الشبكات المختلفة تعمل كهياكل دعم اجتماعي. بحيث ينظر الى الحرب والعنف كأنهما "وضعا طبيعيا" حيث تفرض الجيوش والميليشيات المختلفة

[25] Malkki, Liisa H :"Refugees and Exile: From 'Refugee Studies' to the National Order of Things" Annual Review of Anthropology, 1995, 24: 495–523.

نفسها على الفلاحين الكارين، ويصبح انتماء الأشخاص إلى إحدى الفصائل استراتيجية لتعزيز السلطة والسعي وراء المصالح المادية.

لا يقتصر النهب والسلب في قرى الكارين على جيش ميانمار، بل جمعية كارين البوذية الديمقراطية (DKBA) تفعل ذلك أيضا، وأحيانًا جيش تحرير كارين الوطني "KNLA ". إذ يتعرض السكان لضغوط وضرائب من فصائل وأطراف مختلفة تتنازع بشكل شرس حول السيادة والتحكم في الأرض والناس، محاولة باستمرار التحكم في حركة الأشخاص الذين يُعتبرون موردًا لها. يجب أن تُفهم حملات الجيش البورمي لترحيل السكان إلى مناطق نفوذ الدولة في هذا السياق. كما أصبحت الحركة القسرية والهجرة ردة فعل لتهديدات الجيوش المختلفة.

أكثر الاستراتيجيات شيوعًا بين القرويين هي استخدام جيش تحرير كارين الوطني "KNLA" وخبراتهم العسكرية كأدوات لتوقع وصول القوات البورمية والاستعداد لها. نظرًا لأن المناطق الأكثر نزاعًا هي مناطق قتال مفتوحة، ولأن القرويين يعلمون أنهم قد يُختطفون أو يُستعبدون أو يُساء معاملتهم، فإنهم يختفون في الغابات. يعدّ عدم الامتثال والهروب أكثر الاستراتيجيات شيوعًا، بالإضافة إلى محاربة "تاتمادو". يُنشئ القرويون مخابئ سرية للأرز في الغابات. تحاول القوات جعل الحياة مستحيلة، من خلال قنص القرويين، إحراق مخازن الأرز، قصف القرى، وزرع الألغام الأرضية. في النهاية، قد يؤدي إصرار "تاتمادو" على منع القرويين من العودة إلى أزمة غذائية تدفع بهم إلى الهروب الى مخيمات اللاجئين في تايلاند. أصبح مخيم اللاجئين مركزًا للتبشير: حيث يتعرض العديد من اللاجئين الوافدين إلى المخيم للبروتستانتية في بيئة مسيحية، وينتهي بهم المطاف إلى اعتناق الديانة المسيحية. حيث يطور الناس أساليب مختلفة للمطالبة بحقوقهم من خلال التنقل بين الفرق الأكثر هيمنة.

بينما يؤكد "مالسيد" بأن تكتيكات عدم المواجهة هي الاستراتيجية الأساسية للمقاومة، فإنني أرى أن أبرز أساليب المقاومة يكون عبر إعادة التنظيم في مخيمات اللاجئين، في إطار منظمة اجتماعية داخل شبكات سياسية ودينية، والتحالف مع شبكات حقوق الإنسان الدولية والشبكات الكنسية العابرة للحدود، وإعادة تنظيم هذه الشبكات في شرق بورما في إطار حركات إغاثة وحقوق إنسان وتبشير، وربط هذه الجهود بما يقوم به "KNU".

حسب فهمي، فإن التنظيم السياسي وإعادة البناء يؤدي إلى استيلاء نخبة (غالبًا مسيحية) على خطاب حقوق الإنسان، وإلى تفاوت إمكانية حصول الناس على بعض الحقوق، مثل المواطنة، التنقل، مصادر العيش، بما في ذلك المال، الطعام، الملابس، الأدوية، والكتب المدرسية. ليست الهجرة هي التي تؤذي الفئات الأكثر تهميشًا، بل عدم القدرة على التنقل التي فرضت عليهم. قد لا يستجيب غالبية الكارين البوذيين والوثنيين في شرق بورما الى مشروع "KNU". الناس لا يستخدمون مخيم اللاجئين كمخرج أخير من حياة بائسة، بل كملاذ مؤقت. كما أن العائلات قد يتركون الأطفال الصغار في المخيم حيث يستفيدون من التعليم المجاني الذي تقدمه "KNU" وشبكات التبشير المسيحية، بينما يفضلون هم البقاء في التلال. تلعب التخيلات الدينية دورًا مهمًا في الحياة الاجتماعية للكارين، وإدراجها ضمن التحليل يعطيه صوتًا. الدين جزء مما يسميه "دودلي" بـ "المشاهد الحسية"، التي تشكل جوهر الثقافة الدينية المادية وتؤثر على تطلعاتهم وتحركاتهم. تنجذب مجموعات مختلفة من الكارين إلى العديد من الحركات الدينية، والطوائف، والمشاريع الدينية الطوباوية التي تدعو إلى استعادة النظام الأخلاقي والعدالة. تبدو هذه المشاريع الروحية مهمة للغاية بالنسبة لي من أجل تصور داخلي للحقوق، لكن صعبة بالنسبة للأجانب والمهمشين من طرف "KNU" في بعض الأحيان.

مناقشات حول ثقافة الكارين

اعتبارا للتنوع العرقي والديني لمجتمع الكارين، فإن تعريف "ثقافة الكارين" ليس أمرًا بيّنًا. إضافة إلى ذلك، فالأطر الدولية لحقوق الإنسان تميل إلى تفضيل الفردانية وحرية التعبير وما إلى ذلك، في حين أن مفهوم الثقافة لدى الكارين يشمل نظامًا من المعتقدات التي تدور حول القيم الكونية للمجتمع وعلاقة البشر بالبيئة والكون[26]. تُعتبر ثقافة الكارين مرادفة إلى حد كبير لفكرة نظام عادل وأخلاقي، ولكن على الرغم من شمولية هذا التركيز على القانون العرفي، فإن الديانات المحلية المختلفة قد أنشأت أنظمة معتقدات متنوعة تحكم الحياة اليومية والعلاقات الأسرية داخل المجتمع. تقوم المجتمعات المختلفة الآن ببناء تحالفات مع جهات فاعلة متنوعة، بما في ذلك اتحاد كارين الوطني (KNU)، والرهبان البوذيين الكاريزماتيين، والبعثات التبشيرية المسيحية الأمريكية، ومنظمات حقوق الإنسان الدولية، ومسؤولي اليونسكو، ومنظمات حقوق الإنسان المحلية للكارين. تتأثر المجتمعات التي تعرف قتالًا مستمرًا بالتفكك وإعادة التشكل، وتنقسم عبر الفضاءات والحدود التايلاندية-البورمية. في صراع التوصيفات المتنافسة لتقاليد ثقافة الكارين، يلعب الدين دورًا مركزيًا كحاجة اجتماعية، وأساس للتضامن الاجتماعي والطموح السياسي (الشكل 5.2).

[26] Hayami, Yoko :Between Hills and Plains: Power and Practice in Socio Religious Dynamics among Karen, Kyoto: Kyoto University Press, 2004.



الشكل 5.2 معا من أجل مستقبل أفضل؟ قادة المجتمع والدين في ولاية كارين (مقدَمَة من جمعية البعثة السبتية)

لقد تم اكتشاف ثقافة الكارين مجددا في الحركة القومية. إذ أصبحت هذه الثقافة، أو بشكل أدق أجزاء مختارة منها، أداة مهمة ضمن مطالب حركة اتحاد كارين الوطني. مع استمرار تحول قيادة الاتحاد إلى المسيحية، أصبح النضال القومي يُنظر إليه بشكل متزايد على أنه نضال روحي، وتقوم الكنيسة المعمدانية بتعليم الثقافة المسيحية، حيث أصبحت القومية الكارينية متشابكة الى حد بعيد مع المسيحية وحصلت من خلالها على الشرعية.

إن شرعنة الحركة القومية ورمزها الديني تجعل من الصعب على البوذيين والوثنيين التماهي مع الوطن المسيحي المتخيل. فقد أنشأ جيش كارين البوذي الديمقراطي المنشق، تحت القيادة الروحية لـ "أو ثوزانا"، قومية بوذية منافسة في منطقة خاضعة للقانون البوذي، حيث شجعوا النظام الغذائي النباتي، والزهد، وبناء الطرق والكهرباء كمظاهر

التطور والحداثة. على غرار الطقوس العامة لاتحاد كارين الوطني، يرفع الجيش البوذي علمه الوطني وينشد نشيدًا وطنيًا بوذيًا.

يُعتبر التحول إلى المسيحية قطيعة مع التقاليد الوثنية، حيث يتم تشجيع المسيحيين الجدد على التخلي عن معتقدات التضحية والانضمام إلى "مملكة الله". بل تختزل ثقافة الكارين في فولكلور، وألوان العلم والنشيد الوطني. بينما يمكن دمج الأدوات والعناصر الموسيقية التقليدية وتحويلها إلى موسيقى كنسية إنجيلية، بحيث يتم رفض الأفكار الوثنية المرتبطة بالروايات التقليدية والملاحم والأغاني. وبالتالي، فإن الموسيقيين التقليديين في مخيمات اللاجئين على الحدود التايلاندية يحصلون على دعم جزئي فقط من قبل لجنة اللاجئين التابعة لاتحاد كارين الوطني، حيث يُنظر إلى البعد الروحي للموسيقى على أنه هرطقة. لقد أكدت أن مخيمات اللاجئين التي تديرها لجان محلية، والتي يرأسها قساوسة من اتحاد كارين الوطني، أصبحت مراكز للتبشير[27]. إذ تهيمن تسع وخمسون كنيسة مسيحية من طوائف مختلفة (بروتستانتية، كاثوليكية) في مخيم مايلا (Mae La) للاجئين على البيئة الثقافية في المخيمات، وتستخدم الكنيسة المعمدانية في كاوثولاي الفضاءات العامة في المخيمات لإقامة الطقوس بشكل منتظم. كما تقوم قيادة الكنيسة المعمدانية الكارينية بحملات منسقة داخل المخيمات من أجل تنصير الوافدين الجدد من الوثنيين لكي تتم تعبئتهم، دمجهم واشراكهم في التسيير الإداري والثقافي للمخيمات. يتعرض النازحون البوذيون والوثنيون لسردية قومية ودراسات مسيحية، كما يتم تنصير أطفال المدارس الداخلية المسيحية ودور الأيتام.

[27] Horstmann, Alexander :"Humanitarian Crisis, Religious Nationalism and Competition: Buddhist and Christian Karen in the Thai-Burmese Borderland" Encounters, 2011a, 4: 191–213.

إن الأمن الداخلي الذي تمارسه تمثيليات اتحاد كارين الوطني ونشر القومية الكارينية ليس لهما أي أساس قانوني سوى الفجوة القانونية التي أحدثها الاتحاد في المخيمات. بينما تملك الحكومة التايلاندية السلطة الكاملة على المراقبة، فإنها تحترم تمامًا حرية الكنيسة المعمدانية. كما تشمل الكنائس الأخرى العاملة في مخيمات الكنيسة الكاثوليكية، وكنيسة السبتيين، والكنائس الكاريزماتية (تجمع الإله)، والكنائس الخمسينية. بينما ترتبط الكنيسة المعمدانية الكارينية ارتباطًا وثيقًا باتحاد كارين الوطني و"قضية الكارين"، فإن الكنائس الأخرى لديها أجندات دينية مستقلة وتختلف عن المعمدانيين. في الوقت الذي تعمل العديد من المنظمات الإيمانية من خلال الكنيسة المعمدانية، فإن الكنائس الكاثوليكية والستينية لديها منظمات إنسانية قائمة على الايمان خاصة بها وتدير مدارسها الخاصة. يمكن للنخبة المسيحية في اتحاد كارين الوطني استيعاب اتفاقيات حقوق الإنسان الدولية بسهولة أكبر من أي مجموعة أخرى. كما أوضح لاحقًا، اعتمد اتحاد كارين الوطني بشكل كبير على الأطر القانونية الدولية لحقوق الإنسان للضغط على الحكومات الغربية، في حين يعتمد البوذيون على مراجعهم الكونية الخاصة، إذ لا يستطيعون الولوج إلى مجال حقوق الإنسان الدولية. كما تتم مناقشة الحقوق هنا كالتزامات تجاه المجتمع البوذي، ولم يعطَ أي اهتمام تقريبًا لاتفاقيات حقوق الإنسان العالمية. في حين اعتمد الجيش البوذي الديمقراطي "DKBA" أيضًا على حقوق الإنسان الدولية كتقليد لاتحاد كارين الوطني.

بالرغم من ذلك، فقد تطورت تقاليد الثيرافادا بشكل مغاير ومخالف جزئيًا لتقاليد البورميين في ولاية كاين. إذ تتميز البوذية الكارينية، التي تتبع التقاليد البورمية المونية، بتقاليد ألفية دينية قوية تؤمن بوجود رهبان كاريزماتيين معينين بمثابة قديسين سيخلصون الكارين من المعاناة والشقاء. كما يتطلع البوذيون الكارينيون في شرق بورما

إلى ظهور بوذا الخامس ويقدسون رهبانًا كاريزماتيين معينين أو آثارًا محددة تصبح مراكز للحج.

في تايلاند، لا يبقى العديد من البوذيين في مخيمات اللاجئين التي يرونها مرتبطة بالقيادة المسيحية لاتحاد كارين الوطني، بل يعملون كأجراء في الريف التايلاندي في وادي ماي سوت، مع الحفاظ على اتصال وثيق مع مجتمعاتهم الأصلية في بورما. كما يجعلون أنفسهم داخل الوطن من خلال احضار تذكارات أثرية من أماكن مختلفة في بورما إلى المجتمع الجديد، والبحث عن راهب كاريني مخلص، وإنشاء دير. ولكن بما أن الدير الجديد لا يدخل ضمن اتحاد الرهبان البوذيين التايلانديين، فإن قائد الكارين (صانغا) يجب أن يستخدم اتصالاته مع قادة بوذيين مؤثرين في تايلاند للحصول على ترخيص ودعم للدير. ومع ذلك، يفضل المهاجرون الكارينيون راهبًا كارينيًا يتحدث البورمية على راهب تايلاندي من التقاليد التايلاندية المركزية. إنهم يحبون الاستماع إلى خُطب الوعظ باللغة البورمية أو الكارينية واتباع الممارسات البورمية المونية والتقاليد والعادات الكارينية الأصلية، والتي لا يعرفها الرهبان التايلانديون. مثل المسيحيين الذين يفضلون اتباع خدمات القساوسة البورميين في مخيم اللاجئين، فان البوذيون أيضًا يتبعون عشيرة قريتهم بشكل شبه صارم.

تعتبر حركتي ليكي وتالاكو أحد أبرز الحركات الدينية التوفيقية بالنسبة للمجموعات الكارينية الصغرى[28]. إلى جانب المرونة الثقافية والدينية للكارين، فإن هذه المجموعات

[28] Kwanchewan Buadaeng :"Letters of Contestation: Leke Religious Cult among the Karen in Myanmar and Thailand." Unpublished paper presented at the Center for Southeast Asia Studies, Kyoto University, March 23, 2007. And Kwanchewan Buadaeng: "Constructing and Maintaining the Ta-La-Ku Community: The Karen across Thailand-Myanmar Border" In Imagined Communities in Thailand, edited by Shigeharu Tanabe, Chiang Mai: Mekong Press, 2008, 83–106.

أكثر تصميم على التمسك بقيم المجتمع. يذكر دودلي[29] عن المجموعات الكارينية الوثنية المتنوعة والتي تواجه صعوبة في البيئة المسيحية لمخيم اللاجئين الكاريني. أنه قد تصبح الجماعات الوثنية أكثر وعيًا وإدراكًا لدينهم داخل مخيمات اللاجئين حيث يتعرضون للتمييز العرقي من قبل التقاليد المسيحية المهيمنة. بحيث تكون ردة فعلهم إما بالتمسك بتقاليدهم عن طريق إعادة إحياء طقوسهم الدينية داخل المخيمات أو اعتناق المسيحية والقومية الكارينية.

التفاعل مع منظمات الحقوق الثقافية

مع استمرار مشكلة عدم التوافق بين الأفكار غير الغربية والتعريفات الغربية لحقوق الإنسان، فقد أدرك الكارين أنهم يمكنهم تكييف المعايير الدولية لصالحهم. إذ ينطبق هذا بشكل خاص على اتحاد كارين الوطني الذي تكيف ليكون قوة ديمقراطية تناضل من أجل حقوق الإنسان والحقوق الثقافية، حيث أصبحت الصورة الجديدة لاتحاد كارين الوطني أكثر أهمية؛ بحيث كان يُنظر إلى الجمعية على أنها قومية متشددة، مناهضة للشيوعية، ومسيحية، ومستبدة، وفاسدة. كما يقوم الاتحاد الآن بتوسيع شبكاته السياسية في الشتات الجديد، مستخدمًا بشكل كبير اتفاقيات حقوق الإنسان الدولية للدعاية في الدول الغربية. إذ ينظم الاتحاد شبكات سياسية في أوروبا ويحشد شباب الكارين ضد الديكتاتوريين العسكريين البورميين الذين، وفقًا لكلامهم، يرتكبون "إبادة جماعية". كما يُجبر الاتحاد، المجتمعات على المساهمة معه. ومن خلال الضغط على الحكومات، يأمل اتحاد كارين الوطني في شن هجوم حقوقي.

[29] Dudley. Sandra H :Materializing Exile: Material Culture and Embodied Experience among Karenni Refugees in Thailand, Oxford: Berghahn. Fassin, Didier, 2011. Humanitarian Reason, A Moral History of the Present, Berkeley: University of California Press, 2010.

لقد أكدت بأن اتحاد كارين الوطني والكنيسة المعمدانية الكارينية كانا شركاء طبيعيين لشبكات التبشير المسيحية التي احتاجت إلى قساوسة الاتحاد للوصول إلى سكان اللاجئين وتقديم المساعدة بشكل فعال. بسبب عدم تمكنها من المساعدة في شرق بورما، قامت منظمات الإغاثية المسيحية بإنشاء مخيمات اللاجئين في عام 1984، والتي أصبحت أساس المساعدة الإنسانية. مع ظهور جهات فاعلة في ميدان المساعدة الإنسانية، فقد تطورت هذه الأخيرة من المستوى المنخفض الى المستوى العالي. حيث استقرت معظم المنظمات الإنسانية في مدينة ماي سوت الحدودية وركزت على سكان المخيمات. كما كان تقديم المساعدة أكثر صعوبة للمهاجرين غير المسجلين في الريف والنازحين داخليًا. إذ تمكن اتحاد كارين الوطني من فرض السيطرة على الناس وتوزيع المساعدة الإنسانية في مخيمات اللاجئين واستخدامها في التمرد، بحيث تعاطفت العديد من المنظمات مع اتحاد كارين الوطني، الذي رأته كمنظمة ديمقراطية جيدة. من هنا فتح الاتحاد جبهة إنسانية أخرى من خلال إطلاق عدد من المبادرات لتقديم الإغاثة في شرق بورما، إذ عبروا الحدود بشكل غير قانوني تحت حماية وحدات جيش تحرير كارين الوطني.

لدى العديد من عائلات الكارين من بورما أفراد في اتحاد كارين الوطني، أو في منظمات غير حكومية دولية تعمل على مشاريع إغاثة في ماي سوت أو تشيانغ ماي، أو في الكنيسة المعمدانية، أو في منظمات إنسانية ذات طابع ديني، مثل "شركاء" (Partner)، التي هي منظمة مسيحية أمريكية توفر مشاريع إغاثة، وتساعد مدارس الهجرة، وتتعاون مع "كثائب بورما الحرة"، وهي منظمة إغاثة أسسها مبشر إنجيلي له ارتباط وثيق بالجيش الأمريكي، بحيث تمتلك " كثائب بورما الحرة " قاعدة في مقاطعة تشيانغ ماي حيث يدربون الممرضات على عبور الحدود إلى مناطق الصراع للقيام بثلاثة أشياء: تقديم الرعاية الصحية الطارئة للجرحى، وتوثيق انتهاكات حقوق الإنسان، وتقديم خدمات

العبادة المسيحية والعمل التبشيري[30]. فقد شكل الكارينيون المسيحيون المتعلمون من بورما نوعًا من الطبقة المتوسطة المأجورة في شمال تايلاند، مستفيدين من الحزام الإنساني لاتحاد كارين الوطني والمنظمات غير الحكومية والمنظمات ذات الطابع الديني.

لقد تم تنظيم المنظمات الإنسانية في شكل اتحاد، كان يُعرف سابقًا باسم الاتحاد المسيحي. لكن تم حذف كلمة "مسيحي" لاحقا. إذ يعمل الاتحاد بشكل احترافي لتقديم المساعدة الطارئة لأكبر عدد ممكن من الناس. ولكنهم لم يتمكنوا من التحكم في توزيع الأرز بشكل تام، وبيعت أجزاء منه في السوق السوداء أو تم إعطاؤها لجيش تحرير كارين الوطني، بحيث تشمل جهود الإغاثة عيادة ماي تاو التي يديرها الدكتور سينثيا ماونغ والتي توفر الرعاية الصحية المجانية للاجئين من بورما، وفرق عمال الصحة المتنقلين الذين يعملون في بورما لتوزيع الأدوية، بينما توفر مجموعة عمل معلمي الكارين الكتب المدرسية. ومن تم تقوم هذه العمليات التي ينفذها اتحاد كارين الوطني والمنظمات غير الحكومية والمنظمات الإنسانية بتسييس الإغاثة الطارئة من خلال الترويج لأنشطتها في وسائل الإعلام الدولية وجمع التبرعات الخاصة، عن طريق إنتاج وثائقيات مصورة عن الانتهاكات الصحية وحقوق الإنسان، كما تساهم المنظمات غير الحكومية الإنسانية المحلية في العلاقات العامة حول انتهاكات حقوق الإنسان وقد شكلت نظامًا كاملاً للإغاثة الثانوية غير القانونية[31].

[30] لعرض معلومات عن "فري بورما رينجرز"، انظر الرابط التالي .http://www.freeburmarangers.org/ تأسست المنظمة على يد ألين يوبانك، المبعوث الأمريكي المتقاعد من الجيش والمرسل البروتستانتي.

[31] Horstmann, Alexander: “Ethical Dilemmas and Identifications of Faith-Based Humanitarian Organizations in the Karen Refugee Crisis” Journal of Refugee Studies, 2010, 24 (3): 513–532.

جمعية حقوق الإنسان الكارينية

تعمل منظمات مثل "قضايا بورما" ومجموعة كارين لحقوق الإنسان (KHRG) على معالجة قضايا حقوق الإنسان بشكل صريح، كما تتفاعل مع اتحاد كارين الوطني (KNU)وتعمل في مجال العمل الإنساني عبر الحدود بين تايلاند وبورما. كما تُعد جمعية كارين لحقوق الإنسان وسيطًا محترفا في قضايا الحقوق. من خلال تنظيم ورش عمل مع القرويين وتدريبهم على إجراء أبحاث حول انتهاكات حقوق الإنسان، ترى المجموعة نفسها بمثابة المتحدث الرسمي باسم قرويي كارين.

تؤكد مجموعة كارين لحقوق الإنسان بأن الأزمة الإنسانية للنازحين من كارين ليست نتيجة صراع ثنائي بين جيش تحرير كارين الوطني (KNLA) والجيش البورمي فحسب، بل هي نتيجة الأطماع الوحشية للجيش البورمي في فرض سيادته على الشعب واستبدال السيادة المحلية بالقانون العسكري، وذلك من خلال إعادة توطين القرويين وإجبارهم على العمل القسري ودفع الضرائب نقدًا وعينًا. فالقرويون، الذين ينتمون إلى ثقافات وديانات وأنظمة بيئية ومواقع جغرافية مختلفة، يواجهون هذه التعليمات من خلال الهروب إلى الغابات القريبة، والاعتماد على مخابئ سرية وأماكن العبادة، والاستناد إلى أنظمة الأمن الداخلي التقليدية، وتجاهل الأوامر، وتطبيق استراتيجيات عدم المواجهة الأخرى. من هنا يعتقد "مالسيد" أن قرويي كارين يمارسون استراتيجيات بقاء تعتمد على تجنب الدولة لمنع الهجمات الشاملة على النسيج الاجتماعي. وهو الذي ينتقد الرأي القائل بأن المساعدات الإنسانية يمكن أن تكون محايدة، حيث ينبغي على الجهات الفاعلة في المجال الإنساني دعم القرويين للدفاع عن أنفسهم ضد هجمات الدولة.

وتوضح المجموعة أن القرويين هم فاعلون مبدعون يستخدمون "أسلحة الضعفاء" لمواجهة الحرب التي تشنها الدولة.

تنتقد مجموعة كارين لحقوق الإنسان الإطار القانوني الدولي للحقوق وتفضل تحدي افتراضاته. وتدعو إلى أعمال حقوقية مؤَطرة تساعد القرويين على المناقشة والمطالبة بالحقوق. فالصحة والتعليم يجب تنظيمهما من قبل الجهات الفاعلة على المستوى المحلي بدلاً من قنوات الحكومة. وقد واجهت منظمات مثل مجموعة كارين لحقوق الإنسان تجارب سلبية مع منظمات دولية مثل المفوضية السامية للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين(UNHCR) ، وهي تعمل بشكل وثيق مع قادة المجتمع لتمكينهم وتشجيعهم على مناقشة قضايا الحقوق. تنتقد المجموعة لغة الخطاب الإنساني التي تطلق على النازحين مصطلح "النازحين داخليًا(IDPs) "، والذين يُنظر إليهم كضحايا ومستقبلين سلبيين للمساعدات. بالإشارة إلى عمل "سكوت" بعنوان "فن عدم الخضوع للحكم"، تؤكد مجموعة كارين لحقوق الإنسان بأن النزوح بالنسبة لقرويي كارين هو "عملية مستمرة ومتغيرة تكون أقل ارتباطًا بالمكان وأكثر ارتباطًا بالسياق الاجتماعي الثقافي، وغالبًا ما تحدث كاستراتيجية بقاء في كفاحهم لمقاومة سيطرة الدولة والاحتفاظ بالسيادة المحلية على هوياتهم وأراضيهم وسبل عيشهم". وهذا يتناقض مع تعريف المفوضية السامية للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين للنازحين داخليًا على أنهم أشخاص أجبروا على مغادرة منازلهم نتيجة للنزاعات المسلحة.

بصفتها هيئة دولية تمثل الحكومات، يجب على المفوضية إعادة اللاجئين والنازحين داخليًا إلى ديارهم وإعادة دمجهم، مع تحميل جميع المسؤوليات المتعلقة بالحماية والمساعدة للجهات الأجنبية والدولة. وبناءً على حجة "مالكي" (1995)، تتحدى مجموعة كارين لحقوق الإنسان اللغة التكنوقراطية وتشكك في سياسات المنظمات الدولية التي

تضعف فاعلية قرويي كارين، والتي تتجاهلهم وتتجاوزهم بحكم التعريف. فالفهم التكنوقراطي أعمى عن "الهويات المتعددة والقدرات المتنوعة للقرويين ويعمم تجاربهم المختلفة في النزوح". فلا ينبغي اعتبار الحركة في هذا السياق ضعفًا، بل الاستراتيجية الرئيسية للتخفيف من الابتزاز والتهديد والإساءة في الأماكن الخاضعة لسيطرة الدولة.

من خلال البحث الدقيق مع القرويين المحليين، وجدت مجموعة كارين لحقوق الإنسان أن القرويين يخففون من الهجمات على سبل عيشهم من خلال إنشاء فضاءات غير خاضعة للدولة، حيث يعتمدون على شبكات المجتمع وشبكات الدعم المتبادل والتعليم والدين ويعيدون تشكيلها. وتجادل المجموعة بأن الخطر يكمن في أن المساعدات الإنسانية تسيء فهم المعركة الحقيقية بين الدولة والقرويين، وتتجاهل استراتيجيات القرويين للحفاظ على الفضاءات التقليدية غير الخاضعة للدولة، وتجبرهم على الدخول إلى تلك الخاضعة لها، الشيء الذي يجعلهم تحت سيطرة الدولة ومعتمدين على المساعدات بشكل فعلي.

هذا هو الحال في مخيمات اللاجئين، حيث اللاجئين تحت سيطرة الدولة (الحكومة التايلاندية)، يعتمدون على المساعدات الإنسانية الدولية، ويتحكم فيهم أيضًا اتحاد كارين الوطني من خلال لجنة اللاجئين الكارين وإدارة المخيمات. بينما ترى مجموعة كارين لحقوق الإنسان المخيمات كمأوى، فإنها لا تولها اهتمامًا كبيرًا. ومع ذلك، أصبحت المخيمات جزءًا لا يتجزأ من حياة اللاجئين والتجمعات الناشئة العابرة للحدود.

تشير مجموعة كارين لحقوق الإنسان إلى أن العديد من الأسر ترسل أبناءها للانضمام إلى جيش تحرير كارين الوطني، وأن القرويين يحتاجون إلى حماية الجيش. لكن المجموعة تلاحظ أيضًا أن الجيش البورمي نادرًا ما يخوض معارك مع جيش تحرير كارين الوطني، ويركز بدلاً من ذلك على حرق مخازن القرويين. لسوء الحظ، تتجاهل المجموعة

دور اتحاد كارين الوطني في العنف، وتجنيد الفتيان في صفوف الجيش، والضرائب التي يفرضها الجيش، وممارسات الترهيب وانتهاكات حقوق الإنسان من قبل القوات غير الحكومية.

يتحكم جيش تحرير كارين الوطني في سكان المخيمات ويقيد حركتهم داخل المخيمات وخارجها، بحيث تمارس لجنة المخيمات وكنيسة كاثولوي نفوذًا كبيرًا على إعادة احياء الثقافة الكارينية في المخيمات. حتى أن إعادة إنتاج الثقافة الوطنية الكارينية تشمل فرض عقوبات على التلاميذ في مدارس الهجرة لعدم الامتثال للقواعد القومية المسيحية. يرتبط الحق في الثقافة في المخيمات ارتباطًا وثيقًا بالأجندة القومية لاتحاد كارين الوطني.

لا تستطيع الجماعات الأقلية في مخيمات اللاجئين مواجهة قيادة اتحاد كارين الوطني، ولكنها تحاول خلق مساحات خاصة بها. ينشئ البوذيون شبكات مع الأديرة الكارينية في بورما وشمال غرب تايلاند ويشركونهم في الطقوس البوذية. كما يعيد اللاجئون من مختلف المجتمعات الدينية في المخيمات إحياء طقوسهم الخاصة من خلال دعوة القادة الدينيين وشيوخ المجتمع من مجتمعاتهم الأصلية إلى المخيمات. بينما يتم دعوة المجموعات الوثنية للتحول إلى المسيحية من قبل المبشرين التابعين لاتحاد كارين الوطني، فإنهم يعودون أيضًا إلى مجتمعاتهم الأصلية في مناطق النزاع لأداء طقوس عبادة الأرواح التقليدية، وخاصة طقوس الحصاد، لإرضاء الآلهة.

في حين أن مجموعة كارين لحقوق الإنسان حساسة جدًا لجوانب التنظيم السياسي للقرويين، فإنها تبدو أقل اهتمامًا بالتنظيمات الثقافية والدينية للمهاجرين ومنظماتهم، على الرغم من أنها تشكل جزءًا كبيرًا من شبكات المجتمع والدعم المتبادل. أجزم بأن التركيز على التنظيم الذاتي للقرويين في المنظمات السياسية والثقافية والدينية يوفر لنا فهمًا أفضل لكيفية انخراط الناس باستمرار في مشاريع حياتهم وإثرائها في ظل ظروف

صعبة، وإيجاد الراحة ومضاعفة الفرح، توطين أنفسهم داخل المنفى، وبناء حياة جديدة، وإيجاد المعنى والثقة والأمل. سيوفر لنا التركيز على المشاركة الثقافية فهمًا أفضل لقيم وأحلام القرويين، وصورة أقل تجريدية لحقوقهم.

الخاتمة

ليست الثقافة موردًا بريئًا أو محايدًا يمكن التعامل معه بسهولة من خلال إطار قانوني دولي للحقوق يدعي العالمية ويتبنى قيمًا شمولية. بل تشمل الجهات الفاعلة في مجال الحقوق المنظمات الإنسانية الدولية، ومنظمات الإغاثة ذات الاهتمامات المختلفة، وشبكات تبشيرية مسيحية متنوعة، وحركة كارين القومية خاصة اتحاد كارين الوطني، بالإضافة إلى منظمات حقوقية محلية غير حكومية. ففي الصراع الدائر في شرق بورما وشمال غرب تايلاند، ترتبط مفاهيم الثقافة المختلفة بجهات فاعلة قوية والذين يدَّعُون الحقيقة. بحيث أصبحت ثقافة كارين المُبتكرة والمُجسَّدة تُصاغ بشكل مبسط وتُقدَّم بشكل يلائم النخبة المثقفة والجهات المانحة الغربية. فقد كان من المهم لاتحاد كارين الوطني إنتاج مفهوم موحد لثقافة كارين لدعم كفاحه من أجل تحقيق طموح مشروع لوطن قومي لكارين. ولكن بسبب الهوية المسيحية والإنجيلية القوية للمجتمع الكاريني المتخيل، لم يتعرف غالبية البوذيين والوثنيين على هذا المجتمع القومي المتخيل. بل إن الحركات التبشيرية المسيحية الكارينية وبعض المنظمات المسيحية القائمة على الإيمان تتحدث حتى عن "حرب روحية" بين الشهداء المسيحيين والملحدين/الأشرار. وتستخدم شبكات التبشير المسيحي توثيق انتهاكات حقوق الإنسان كدعاية لزيادة الوعي في تجمعات الكنائس الأمريكية وجمع التبرعات للإغاثة الطبية والحرب الأيديولوجية والعمل التبشيري.

تستخدم شبكات التبشير المسيحي ومنظمات الإغاثة القائمة على الإيمان مصطلح "الإبادة الجماعية" لوصف الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان بين المدنيين، لكنها تتجنب تحليل ديناميكيات الصراع التي قد تكشف عن تعقيدات تتجاوز الوصف الثنائي المبسط. تهتم المنظمات الحقوقية المحلية بشكل أكبر باقتصاديات السياسة المتعلقة بالحقوق واستراتيجيات البقاء والمقاومة. ومع ذلك، فإن المنظمات المحلية لحقوق الإنسان، كما رأينا، تنتقد بشدة أجندات حقوق الإنسان الدولية، مثل إعادة التوطين، وخاصة مبدأ احترام سيادة الدولة والعمل من خلال مؤسساتها. كما تدعم المنظمات المجتمعية المحلية استراتيجيات القرويين لإنشاء سيادة محلية واستقلال ذاتي في فضاءات غير خاضعة للدولة. فالارتباط الوثيق بين المنظمات المحلية لحقوق الإنسان واتحاد كارين الوطني وجيش تحرير كارين الوطني والمنظمات غير الحكومية الأخرى والمنظمات الإنسانية الغربية يضعها ضمن رؤية عالمية متشابهة. فهل الثقافة والحقوق خطاب غربي يُفرض على السياق المحلي في دول الجنوب العالمي؟

تقوم المنظمات المحلية لحقوق الإنسان بتدريب القرويين بنجاح على توثيق انتهاكات حقوق الإنسان مثل الاعتقال والتخويف والتعذيب والعمل القسري والضرائب غير الشرعية. كما تعمل منظمات حقوقية وإغاثية مختلفة مع متطوعين محليين، كما أن الناشطين الاجتماعيين والمعلمين والقساوسة من الكنائس والطوائف المسيحية المختلفة قد أسسوا وجودًا في مجتمعات كارين. في حين تمكنت المنظمات المحلية لحقوق الإنسان، ومنظمات الإغاثة، والمنظمات غير الحكومية، والجمعيات التبشيرية المحلية من التوسط في الحقوق المتعلقة بالصحة والتعليم والثقافة وحياة أفضل للقرويين الكارين، الذين يقيمون علاقات وتحالفات نشطة معها لتحسين سبل عيشهم ومقاومة الدولة القمعية. فهناك حاجة إلى عقد اجتماع يضم قادة المجتمع، والمنظمات غير الحكومية، وممارسي

العمل الإنساني، والأكاديميين، والمفكرين، وقادة الدين، ونشطاء الحقوق من أجل تحديد المواقف الحالية تجاه الثقافة، وتصميم استراتيجيات لحمايتها، وتحفيز النقاش حول الحقوق الثقافية، وإنشاء فضاء عام يمكن فيه مناقشة الثقافة بشكل نقدي والحفاظ على القيم الثقافية. فلا يمكن اعتبار حقوق الإنسان أمرًا بديهيا، بل هي تعبير رئيسي عن سيادة المجتمعات التي يجب أن تكون قادرة على تحديد أولويات حياتها انطلاقا من تجاربها.

لائحة المصادروالمراجع

- Agamben, Giorgio: Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life (Meridian: Crossing Aesthetics) Stanford, CA: Stanford University Press, 1998.
- Cowan, Jane :“Culture and Rights after Culture and Rights” American Anthropologist, 108 (1): 9–24. Cowan, Jane K., Marie-Benedicte Dembour, and Richard. A. Wilson (eds.). 2001, Culture and Rights, Anthropological Perspectives, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Cowan, Jane :“The Uncertain Political Limits of Cultural Claims: Minority Rights Politics in South-East Europe” In Human Rights in Global Perspective, edited by Richard A. Wilson and J. B. Mitchell. London: Routledge, 2003.
- Dean, Mitchell: Governmentality, Power and Rule in Modern Society, London: Sage, 2010.
- Decha Tangseefa. 2006. “Taking Flight in Condemned Grounds: Forcibly Displaced Karen and the Thai-Burmese In-between Spaces”, Alternatives, 2010.

- Dudley, Sandra H: "Reshaping Karenni-ness in Exile, Education, Nationalism and Being in the Wider World" In Exploring Ethnic Diversity in Burma, edited by Michael Gravers, Copenhagen: NIAS Press, 2007.
- Dudley, Sandra H :Materializing Exile: Material Culture and Embodied Experience among Karenni Refugees in Thailand. Oxford: Berghahn, Fassin, Didier. 2011. Humanitarian Reason. A Moral History of the Present. Berkeley: University of California Press, 2010.
- Foucault, Michel :"On Governmentality", Ideology and Consciousness, 1979.
- Goodale, Mark :Surrendering to Utopia: An Anthropology of Human Rights. Stanford, CA: Stanford University Press. Gravers, Mikael. 2007, "Conversion and Identity: Religion and the Formation of Karen Ethnic Identity in Burma", In Exploring Ethnic Diversity in Burma, edited by Mikael Gravers, Copenhagen: NIAS Press, 2009.
- Hayami, Yoko :Between Hills and Plains: Power and Practice in Socio Religious Dynamics among Karen, Kyoto: Kyoto University Press, 2004.
- Heppner, Kevin :"We Have Hands the Same as Them': Struggles for Local Sovereignty and Livelihoods by Internally Displaced Karen Villagers in Burma", KHRG Working Paper, Available at http://www. khrg.org/papers/wp2006w1.htm, 2006.
- Herzfeld, Michael :Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation State, New York: Routlege, SECULAR AND RELIGIOUS SANCTUARIES 155 Horstmann, Alexander, 2006, With Reed L.Wadley (ed.) Centering the Margin, Agency and Narrative in Southeast Asian Borderlands. Oxford: Berghahn, 1997.
- Horstmann, Alexander: "Ethical Dilemmas and Identifications of Faith-Based Humanitarian Organizations in the Karen Refugee Crisis" Journal of Refugee Studies, 2010.
- Horstmann, Alexander: "Humanitarian Crisis, Religious Nationalism and Competition: Buddhist and Christian Karen in the Thai-Burmese Borderland", Encounters, 2011a.

- Horstmann, Alexander: "Sacred Networks and Struggles among the Karen Baptists across the Thailand-Burma Border" Moussons 17: 85–104. Keyes, Charles F. (ed.)1979, Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma, Philadelphia, PA ISHI Science Center, 2011c.
- Horstmann, Alexander: "Sacred Spaces of Karen Refugees and Humanitarian Aid across the Thailand-Burma Border", Austrian Journal of Southeast-Asian Studies, 2011b.
- Kwanchewan Buadaeng: "Constructing and Maintaining the Ta-La-Ku Community: The Karen across Thailand-Myanmar Border", In Imagined Communities in Thailand, edited by Shigeharu Tanabe, Chiang Mai: Mekong Press, 2008.
- Kwanchewan Buadaeng" :Letters of Contestation: Leke Religious Cult among the Karen in Myanmar and Thailand", Unpublished paper presented at the Center for Southeast Asia Studies, Kyoto University, March 23, 2007.
- Kwanchewan Buadaeng: Buddhism, Christianity and the Ancestors, Religion and Pragmatism in a Skaw Karen Community of North Thailand, Chiang Mai: Social Research Institute, 2003.
- Lee, Sang-Kook. 2008. "State in a State: Administration and Governance in a Thailand-Burma Border Town." Asian Journal of Social Sciences, 36: 187–211.
- Lubkemann, Stephen: Culture in Chaos, An Anthropology of the Social Condition in War, Chicago, IL: University of Chicago Press, 2008.
- MacLachlan, Heather :"The Don Dance. An Expression of Karen Nationalism" Voices. The Journal of New York Folklore, Malseed, Kevin. 2008, "Networks of Non-Compliance: Grassroots Resistance and Sovereignty in Militarized Burma" Unpublished lecture for the Agrarian Studies Colloqium, Yale University, April 25, 2008.
- Malkki, Liisa H: "Refugees and Exile: From 'Refugee Studies' to the National Order of Things" Annual Review of Anthropology, 1995.

- Mathieson, David S :Burma's Forgotten Prisoners. New York: Human Rights Watch, 2009.
- Merry, Sally Engle: "Transnational Rights and Local Activism: Mapping the Middle" American Anthropologist, 2006a.
- Merry, Sally Engle: Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice, Chicago, IL: University of Chicago Press, 2006b.
- Rajah, Ananda: "Ethnicity, Nationalism, and the Nation-State: The Karen in Burma and Thailand" In Ethnic Groups across National Boundaries in Mainland Southeast Asia, edited by Gehan Wijeyewardene, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1990.
- Rogers, Benedict: A Land without Evil: Stopping the Genocide of Burma's Karen People, Oxford: Monarch Books, 2004.
- Scott, James C.: Domination and the Arts of Resistance, Hidden Transcripts, New Haven and London: Yale University Press, 1990.
- Scott, James C :The Art of Not Being Governed, An Anarchist History of Upland Southeast Asia, Yale Agrarian Studies Series, New Haven and London: Yale University Press, 2009.
- Smith, Allen :State of Strife, The Dynamics of Ethnic Conflict in Burma, Policy Studies 36, Washington: East-West Center, South, Ashley, 2008, Ethnic Politics in Burma: States of Conflict. London: Routledge, 2007.
- South, Ashley: "The Politics of Protection in Burma, Beyond the Humanitarian Mainstream" Critical Asian Studies, 2012.
- Wilson, A. W, and John B. Mitchell (eds.) 2003, Human Rights in Global Perspective: Anthropological Studies of Rights, Claims and Entitlements. London: Routledge.
- Wilson, Richard A: "Representing Human Rights Violations: Social Contexts and Subjectivities" In Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives, edited by Richard A. Wilson, London: Pluto Press, 1997.

- Womack, Will: “Literate Networks and the Production of Sgaw and Pwo Karen Writing in Burma, ca. 1830–1930.” PhD diss., School of Oriental and African Studies, University of London, 2005.

أخبارُ مركزِ اجتِهاد

IJTIHAD CENTER NEWS

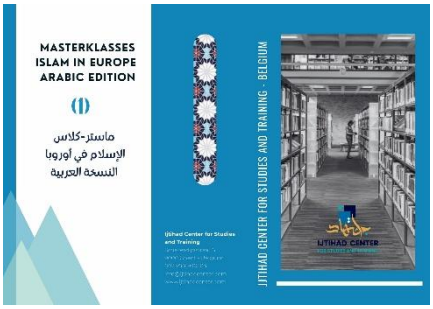


IJTIHAD JOURNAL
for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 5, January - June 2026
مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

سلسلة ماستركلاس "الإسلام في أوروبا" (2025-2026) Master Class Islam in Europe



أطلق مركز اجتهاد للدراسات والتكوين ببلجيكا خلال الموسم الأكاديمي 2025–2026 أول سلسلة "ماستر كلاس" عربية بعنوان **"الإسلام في أوروبا"**، بمشاركة نخبة من الباحثين والخبراء من جامعات ومراكز بحثية أوروبية وعربية. أشرف على تنسيق البرنامج الدكتور التجاني بولعوالي، بمساهمة فريق أكاديمي من المركز. امتد التكوين من 17 يناير إلى 28 مارس 2026، وتضمن ثمانية دروس أكاديمية تجمع بين الجوانب النظرية والتطبيقية والتفاعلية. واستفاد منه أكثر من عشرين طالبًا وباحثًا من دول عربية وأوروبية، واختُتم بمنح المشاركين دبلومًا أكاديميًا متخصصًا يعادل نقطتين دراسيتين(2 ECTS) ، بإجمالي 50 ساعة تكوينية.



During the 2025–2026 academic year, the Ijtihad Center for Studies and Training in Belgium launched the first Arabic-language Master Class series on “Islam in Europe.” Coordinated by Dr. Tijani Boulaouali and supported by an academic team from the Center, the program brought together leading scholars and specialists from European and Arab universities and research institutions. Held between 17 January and 28 March 2026, the series consisted of eight academic sessions combining theoretical, practical, and interactive approaches. More than twenty students and researchers from Europe and the Arab world completed the program and were awarded a specialized academic diploma equivalent to 2 ECTS credits (50 study hours).



برنامج سلسلة ماستركلاس (2026-2025) Master Class Program



الدرس الأكاديمي الأول (1)

الموضوع: الحضور الإسلامي بأوروبا والحاجة إلى مقاربة نقدية علمية

التاريخ: 31 يناير 2026

المؤطر: الدكتور إلياس بلكا – جامعة سيدي محمد بن عبد الله، (المغرب)

ضيف الشرف: الدكتور محمد حصحاص، جامعة روما تور فيركاطا، (إيطاليا)

تسيير منسق المشروع: الدكتور التجاني بولعوالي – كلية اللاهوت والدراسات الدينية، جامعة لوفان الكاثوليكية (بلجيكا)



الدرس الأكاديمي الثاني (2)

الموضوع: الإسلام في الفضاء العام الأوروبي: من تدبير اللامرئية الاجتماعية إلى رهانات التملك الرمزي للمجال

التاريخ: 7 فبراير 2026

المؤطر: الدكتور عبد الرحيم العطري – جامعة محمد الخامس، الرباط (المغرب)

ضيف الشرف: الدكتور حميد الهاشمي –الجامعة العالمية، لندن (بريطانيا)

الأستاذ المسير: الدكتور محمد قروق كركيش – جامعة ابن طفيل، القنيطرة (المغرب)



الدرس الأكاديمي الثالث (3)

الموضوع: ظاهرة الاسلاموفوبيا: المفهوم، العوامل، والآثار على المسلمين وعلى التعايش الحضاري

التاريخ: 14 فبراير 2026

المؤطر: الدكتور بدران بن لحسن – مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قطر(قطر)

ضيف الشرف: الدكتور عبد الملك هيباوي –المعهد الألماني للحوار والتفاهم "مواطنة" (ألمانيا)

الأستاذ المسير: الدكتور محمد أعراب – المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين، أكادير (المغرب)



الدرس الأكاديمي الرابع (4)

الموضوع: في منهج تقويم اتجاهات الدراسات الارتيادية لمستقبل المسلمين في أوروبا

التاريخ: 21 فبراير 2026

المؤطر: الدكتور سمير بودينار – مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، وجدة – المغرب

ضيف الشرف: الدكتور ابراهيم حمداوي –جامعة ابن طفيل، القنيطرة - المغرب

الأستاذ المسير: الدكتور عبد الله عسيري – مركز الحكمة للدراسات الدينية وحوار الثقافات



الدرس الأكاديمي الخامس (5)

الموضوع: الدراسات الاستغرابية: نحو مقاربة إبستمولوجية لفقه الحضارة الغربية

التاريخ: 7 مارس 2026

المؤطر: الدكتور محمد البنعيادي – جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس - المغرب

ضيف الشرف: الدكتور لوك باربوليسكو – جامعة نيس، قسم اللغة والحضارة في العالم العربي - فرنسا

الأستاذ المسير: الدكتور عبد الإله كافا – الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب



الدرس الأكاديمي السادس (6)

الموضوع: بيان الكنيسة الكاثوليكية "نوسترا إتاتي"، من الرفض الى الحوار والانفتاح على الديانات

التاريخ: 14 مارس 2026

المؤطر: الدكتور يوسف نويوار – معهد الموافقة لتكوين الاطر الدينية المسيحية، الرباط – المغرب

/ جامعة بول فاليري، مونبولي - فرنسا (سابقا)

ضيف الشرف: الدكتور ميمون داودي – جامعة سيدي محمد بنعبد الله، فاس - المغرب

الأستاذ المسير: الأستاذ حسن أيت ناصر – جامعة ابن طفيل، القنيطرة – المغرب



الدرس الأكاديمي السابع (7)

الموضوع: الإسلام والهجرة والتعدّدية الدينية في إسبانيا: قضايا الاندماج والاعتراف والأمننة

التاريخ: 28 مارس 2026

المؤطر: الدكتور محمد ظهيري – جامعة كومبلونتسي، مدريد - إسبانيا

ضيف الشرف: الدكتور عبد العزيز العمراني – جامعة عبد المالك السعدي، تطوان – المغرب

الأستاذ المسير: الدكتور إلياس هاني – جامعة أهومي البريطانية – لندن

الدرس الأكاديمي الثامن (8)

الموضوع: بين تهميش العلمانية ورحابة التعددية: إعادة التفكير في علاقة الإسلام بالسياق الأوروبي

التاريخ: 4 أبريل 2026

المؤطر: الدكتور محمد ظهيري – جامعة كومبلونتسي، مدريد - إسبانيا

ضيف الشرف: الدكتور مصطفى بوجمعة (نائب عميد كلية أصول الدين) – جامعة عبد المالك السعدي، تطوان - المغرب

الأستاذ المسير: الدكتور محمد قروق كركيش – جامعة ابن طفيل، القنيطرة – المغرب



اللقاء الختامي

كلمة ضيوف الشرف: الدكتور عبد العزيز العمراني – جامعة عبد المالك السعدي، تطوان - المغرب

كلمة الأساتذة المؤطرين: الدكتور محمد ظهيري - جامعة كومبلونتسي مدريد - إسبانيا

كلمة اللجنة التنظيمية: الأستاذة سارة الهادي - جامعة محمد الخامس، الرباط - المغرب

كلمة الطالبات المتابعات: الأستاذة نوال المختوم - كلية أصول الدين، تطوان – المغرب **كلمة الطلبة المتابعين:** الأستاذ إبراهيم سليمان - عضو مركز اجتهاد للدراسات والتكوين - بلجيكا

كلمة منسق المشروع: الدكتور التجاني بولعوالي - جامعة لوفان الكاثوليكية، بلجيكا

الأستاذ المسير: الدكتور محمد قروق كركيش – جامعة ابن طفيل، القنيطرة – المغرب

Ijtihad Center Publications إصدارات مركز اجتهاد (2026-2025)



داودي، ميمون. *تقويض السردية الاستشراقية: الخطاب المضاد في الرواية المغربية لبول بولز*. منشورات مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، 2026.

Daoudi, Mimoune. *Disrupting the Orientalist Narrative: Counter-Discourse in Paul Bowles's Moroccan Fiction,* Ijtihad Center for Studies and Training Publications, Belgium, 2026.



فزري، حمزة. *النبوة والحديث النبوي في الدراسات العربية المعاصرة: مباحثة نقاد الفكر الديني في قضايا إشكالية*. ط 2، دار عالم الكتب الحديث (الأردن)، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين (بلجيكا)، 2026.

Fazry, Hamza. *Prophethood and the Prophetic Hadith in Contemporary Arab Studies* 2nd ed., Dar Alam al-Kutub al-Hadith, Ijtihad Center for Studies and Training, 2026.

إصدَاراتٌ عن الإسْلام في الغَرب

PUBLICATIONS ON ISLAM IN THE WEST

قسم الإصدارات لهذا العدد من إعداد:

الدكتور محمد قروق كركيش

Publications section for this issue compiled by:

Dr. Mohammed Karrouk KERKICH

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

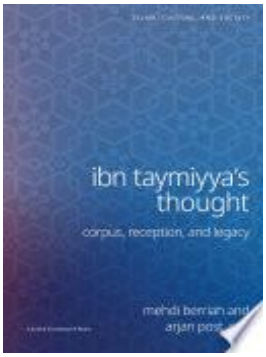
Volume 3 - Issue 5, January - June 2026
مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

Ibn Taymiyya's Thought: Corpus, Reception, and Legacy

Mehdi Berriah and Arjan Post, *Ibn Taymiyya's Thought: Corpus, Reception, and Legacy, Islam, Culture and Society Series*, Leuven University Press, Belgium, 2026, PP 282, ISBN: 9789462704961

Written by Islamic studies scholars Mahdi Briah and Arjan Post, this book explores the thought and legacy of one of the most influential and controversial figures in Islamic intellectual history: Taqi al-Din Ahmad Ibn Taymiyyah (d. 728 AH/1328 CE). Through a clear and rigorous methodology, the authors examine the central themes of Ibn Taymiyyah's writings and trace the ways in which his ideas have been interpreted, contested, adapted, and appropriated across different historical periods.



The book highlights the enduring tensions between tradition and reform, authority and critical inquiry, while situating Ibn Taymiyyah's thought within its original historical and intellectual context. At the same time, it demonstrates how his ideas continue to shape contemporary religious and intellectual debates in the Muslim world.

فكر ابن تيمية: تراثه، استقباله، وإرثهُ

مهدي برياح وأريان بوست، **فكر ابن تيمية: تراثه، استقباله، وإرثه، سلسلة الإسلام والثقافة والمجتمع**، منشورات جامعة لوفان، بلجيكا، السنة 2026, 282 ص.

هذا الكتاب من تأليف المتخصصين في الدراسات الإسلامية والتاريخ الإسلامي مهدي برياح وأرجان بوست، بحيث يستكشف أعمال أحد أكثر الشخصيات إثارة للجدل وغزارةً في تاريخ الفكر الإسلامي، وهو تقي الدين أحمد بن تيمية (توفي عام 728 هـ/1328 م). يتبنى الكتاب منهجًا واضحًا ودقيقًا، متتبعًا الخيوط الرئيسية لفكر ابن تيمية، ومبينًا كيف فُسِّرت كتاباته ونصوصه، وتحولت، ونُوقشت، وأُعيد توظيفها عبر الزمن. كما يُسلط الضوء على التوترات بين التقليد والتجديد، وبين المرجعية الدينية والبحث النقدي. وإلى جانب فكر ابن تيمية نفسه، يقدم الكتاب فهمًا أعمق للنقاشات المعاصرة حول الإسلام من خلال وضعها في سياق تاريخ فكري طويل ومعقد. لذا، سيجذب الكتاب القراء الراغبين في استيعاب الفكر المعقد لأحد أكثر علماء الإسلام إثارةً للجدل في العصور الوسطى، والمهتمين بأهمية أفكاره المستمرة في النقاشات الفكرية والدينية المعاصرة في العالم الإسلامي. يقدم هذا المجلد مساهمة حيوية في دراسة ابن تيمية من خلال التفاعل الوثيق مع نصوصه، والنظر فيها في سياقها التاريخي الأصلي وكذلك في السياقات المتنوعة التي أعيدت قراءتها وإعادة توظيفها فيها، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر.

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 5, January - June 2026

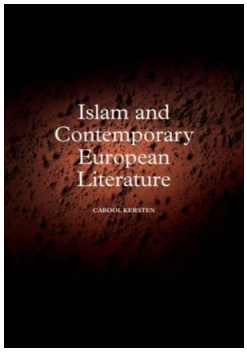
مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

Islam and Contemporary European Literature

Kersten, Carool. *Islam and Contemporary European Literature*, Edinburgh University Pres, Edinburgh,2025, pp. 352, ISBN: 9781474492676

This book is by Carool Kersten, a researcher and specialist in Islamic studies at the KU Leuven. It consists of literary texts containing precise themes and references related to Islam and the Muslim world.The book aims to offer new perspectives on non-Western intellectual history and contemporary European literature by highlighting individualized interpretations of religion among authors from both Muslim and non-Muslim backgrounds. It raises the question of how and why contemporary European authors from Albania, France, Germany, Spain, the former Yugoslavia, and other European countries write fictional or semi-fictional works that engage with Islamic religious themes and Europe's Islamic past, noting the growing attention such works have been receiving. This thematic focus also contributes to re-examining Eurocentric understandings of literary canons, and points to ways of decolonizing humanities curricula by reading contemporary European literature through the lens of cosmopolitanism, rather than through a framework of cultural hybridity.



الإسلام والأدب الأوروبي المعاصر

كيرستن، كارول. **الإسلام والأدب الأوروبي المعاصر**، منشورات جامعة إدنبرة، إسكتلندا، 2025، 352 ص.

هذا الكتاب للباحث والمتخصص في الدراسات الإسلامية بجامعة لوفان الكاثوليكية في بلجيكا كارول كيرستن، فهو عبارة عن نصوص أدبية تتضمن موضوعات وإشارات دقيقة متعلقة بالإسلام والعالم الإسلامي، فهو يهدف إلى تقديم رؤى جديدة حول تاريخ الفكر غير الغربي والأدب الأوروبي المعاصر. عبر إبراز القراءات الفردية للدين لدى كتّاب من خلفيات مسلمة وغير مسلمة. يطرح الكتاب سؤالاً حول كيف أو لماذا يكتب مؤلفون أوروبيون معاصرون من ألبانيا، وفرنسا، وألمانيا، وإسبانيا، ويوغوسلافيا وغيرها من الدول الأوروبية أعمالاً روائية أو شبه روائية تتعاطى مع موضوعات دينية إسلامية ومع الماضي الإسلامي لأوروبا، لافتة الانتباه إلى تزايد الاهتمام بها. كما يسهم هذا التركيز الموضوعي في إعادة مساءلة الفهم الأوروبي-المركزي للمناهج الأدبية، ويشير إلى سبل نزع الطابع الاستعماري عن المناهج الدراسية في العلوم الإنسانية، من خلال قراءة الأدب الأوروبي المعاصر بمنظار الكونية، بعيدا عن الرؤية الثقافية الهجينة.

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

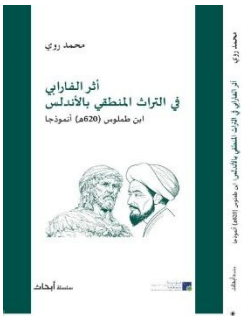
Volume 3 - Issue 5, January - June 2026
مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

Al-Farabi's Influence on the Logical Tradition in Al-Andalus: Ibn Tumlus as a Case Study

Mohammed Roy, *Al-Farabi's Influence on the Logical Tradition in Al-Andalus: Ibn Tumlus as a Case Study*, King Abdul-Aziz Al Saoud Foundation for Islamic Studies and Human Sciences, Casablanca, 2025, pp. 302, ISBN: 9789920893336

The book is originally a doctoral dissertation defended at Abdelmalek Essaâdi University in Tétouan, Morocco, at the beginning of 2024. Its subject concerns investigating the influence of Al-Farabi (d. 339 AH) on the Andalusian logical tradition across its various historical stages, through two levels of analysis. The first level traces the direct connection between Al-Andalus and Al-Farabi's logical works, by identifying his explicit or implicit presence in the writings of leading Andalusian logicians, foremost among them Ibn Hazm, Ibn Bājja, and Ibn Rushd. The second level focuses on studying Al-Farabi's specific influence in Al-Mukhtaṣar fī al-Manṭiq by Abū al-Ḥajjāj Ibn Ṭumlūs al-Andalusī (d. 620 AH), as one of the later figures in Andalusian logic. This is done to understand the nature of the late engagement with Al-Farabi's project, and the extent to which his influence extended into the structures, concepts, and central issues of logical instruction in Morocco and Al-Andalus.



أثر الفارابي في التراث المنطقي بالأندلس: ابن طملوس أنموذجا

روي، محمد. **أثر الفارابي في التراث المنطقي بالأندلس: ابن طملوس (620هـ) أنموذجا**، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء، 2025، 302 ص.

الكتاب في الأصل أطروحة دكتوراه نوقشت بجامعة عبد المالك السعدي بتطوان/المغرب مطلع سنة 2024، ويتعلق موضوعها بالبحث عن أثر الفارابي (ت.339هـ) في التراث المنطقي الأندلسي عبر مختلف مراحله التاريخية، وذلك عبر مستويين: يتعلق الأول بتتبع الاتصال المباشر بين الأندلس ومنطقيات الفارابي، من جهة الإشارة إلى حضوره الصريح أو الضمني في أعمال أعلام المناطقة الأندلسيين، وعلى رأسهم ابن حزم، وابن باجة، وابن رشد. أما المستوى الثاني، فينصبّ على دراسة الأثر الخاص للفارابي في كتاب "المختصر في المنطق" لأبي الحجاج ابن طملوس الأندلسي (ت. 620هـ)، بوصفه أحد متأخري الدرس المنطقي بالأندلس، وذلك من أجل فهم طبيعة التفاعل المتأخر مع مشروع الفارابي، وامتداد أثره في بنيات التعليم المنطقي ومفاهيمه وقضاياه المركزية في المغرب والأندلس.

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 5, January - June 2026

مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

Assault on the Borders

Slimani, Leïla. Assault on the borders, Editions Gallimard, Paris, France, 2026, pp. 80, ISBN: 9782073152930

The original work is a novel by the acclaimed Moroccan writer Leïla Slimani, whose literary voice is deeply shaped by her experience of diaspora, cultural hybridity, and questions of belonging. This profound and introspective narrative explores the complexities of identity in a multilingual and multicultural world, with a particular focus on the Arabic language as a fundamental component of personal and collective identity.



Through a compelling and deeply personal reflection, Slimani grapples with existential questions: Why do I not speak my own language? What does Arabic mean to me? Her meditation on language is marked by feelings of loss, longing, shame, and frustration. She describes living with Arabic as one might live with a phantom limb—an absence that remains intensely present. In search of this lost language, she evokes the words of the Lebanese writer and artist Etel Adnan, who described Arabic as a "lost paradise."

Originally presented at the Avignon Festival in 2025, this remarkable text offers a poignant exploration of language, memory, and identity in the contemporary world.

هجوم على الحدود

سليماني، ليلى. هجوم على الحدود، دار نشر غاليمار، باريس، فرنسا، 2026، 80 ص.

تمثل هذه الرواية للأديبة المغربية ليلى سليماني عملاً أدبياً عميقاً يستلهم أسئلته من تجربة الهجرة وتعدد الانتماءات الثقافية والهوياتية. وتتمحور الرواية حول علاقة الكاتبة باللغة العربية بوصفها مكوناً أساسياً من مكونات الهوية الفردية والجماعية، حيث تنسج سرداً مؤثراً حول الإحساس بالفقد والاغتراب اللغوي. ومن خلال أسئلة وجودية من قبيل: «لماذا لا أتحدث لغتي؟» و«ما الذي تمثله العربية بالنسبة إليّ؟»، تكشف سليماني عن مشاعر متداخلة من الحزن والخجل والغضب والإحباط تجاه لغة تشعر بأنها تنتمي إليها وتبتعد عنها في آن واحد. وتصف العربية بأنها «لغة شبحية» تلازمها كما يلازم العضو الشبحي صاحبه بعد بتره، في صورة بليغة تعكس عمق الحنين والانقطاع معاً. كما تستحضر كلمات الكاتبة والرسامة اللبنانية إيتيل عدنان التي وصفت العربية بأنها «فردوس مفقود». وقد قُدِّم هذا النص الروائي لأول مرة خلال مهرجان أفينيون سنة 2025، حيث لقي اهتماماً لما يطرحه من قضايا الهوية واللغة والانتماء.

مَعاييرُ النّشر

STANDARDS FOR PUBLICATION

- 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 تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة.
- لا تمنح المجلة أي مكافأة مالية مقابل البحوث لغياب الدعم الخاص بذلك.
- تحدد المجلة مقابلا ماديا مناسبا 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.

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 مُستلّا 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 والحداثية الإيجابية.
- ينبغي أن يسهم الباحثون في بلورة مقاربة موضوعية تنطلق من المنظور الإسلامي الداخلي مع الاستفادة من الدراسات الاستشراقية والاستعرابية الموضوعية.

استوفت الشروط الأولية تحال على لجنة التحكيم.

- تخضع كل مقالة للتحكيم السري المزدوج المعتمد دوليا (Double-Blind Peer Review).

فصول علمية محكمة

وهي تخضع للمعايير المنهجية الآتية:

- عنوان الفصل (رئيس/فرعي).
- اسم الباحث الكامل والمؤسسة التي ينتمي 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.

أصناف المقالات والمواد

مقالات علمية محكمة

وهي تخضع للمعايير المنهجية الآتية:

- عنوان المقالة (رئيس/فرعي).
- اسم الباحث الكامل والمؤسسة التي ينتمي 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

- 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 دوليا (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 ينتمي إليها.
- 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 دوليا (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

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، وقيمته 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 لغويا ومنهجيا.

ترجمات

وهي تخضع للمعايير المنهجية الآتية:

- عنوان المقالة المترجمة.
- 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 يراجعه، إما بشكل تسلسلي حسب ترتيب الفصول، وإما بشكل موضوعاتي يقدم فيه أهم المسائل التي يعالجها المؤلف.
- خاتمة مقتضبة بأهم انطباع للباحث 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 لغويا ومنهجيا.

حوارات أكاديمية

وهي تخضع للمعايير المنهجية الآتية:

- عنوان الحوار الرئيس.
- عنوان فرعي يشار فيه إلى اسم المحاور وصفته وأصله.
- يشترط أن يكون المحاور باحثا أو خبيرا أو أكاديميا متخصصا في الدراسات العربية

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 مبهمة.
- 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 الرقمي.
- 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 سنتمتر لدى بداية كل فقرة جديدة.
- تُترك مساحة 1،15 بين السطور، ومساحة أوسع بقليل بين الفقرات.
- 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 الأصل المترجم (المؤلف، عنوان المقالة، معلومات النشر (الناشر، صيغة النشر، التاريخ، الصفحات...)
- لائحة المراجع والمصادر المستعملة في المقال الأصل، 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 دوليا (Double-Blind Peer Review)، بغرض النظر في قيمة

نحن المسلمين " بفراغ بين الكلمتين وعلامتي المزدوجتين.

- يمكن استعمال الخط المائل (/) ليفصل بين التاريخ الهجري والميلادي، مثلا (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، مثلًا: (مارس/آذار). وعندما يُكتب العام الميلادي وحده فلا داعي لإنهائه بحرف (م) لأن القاريء 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، مثلا: 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]

- 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 بحرفTimes 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 معًا (!؟)، وتعتبر هذه العلامة بديلًا 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. مثلا: "نحن المسلمين" بدل "

- تكتب الآيات القرآنية مشكولة وبين معقوفتين: {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ}، وتوثق مباشرة ما بين قوسين: (سورة العلق: 1-2)، مباشرة بعد الآية المقتبسة، في المتن وليس أسفل الصفحة.

معايير خاصة بتوثيق المصادر

- يُعتمد في المقالات المكتوبة باللغة الإنجليزية أو بغيرها 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).
- 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؛ فإنَّ 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 تعديد المصاحف والقراءات، وذلك حفاظا على التناسق المنهجي والدلالي.

[1] تجدون هذه الطريقة بشكل مفصل في دليل MLA باللغة الإنجليزية على الرابط: https://mlahandbookplus.org/pages/quick-guides

- تذكر مصادر الأحاديث النبوية أسفل الصفحة في الحواشي، ولا يكتفى بـ"رواه البخاري" أو "حديث نبوي".
- يخرّج 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 الملادية حفاظا على التناسق المنهجي للبحث.
- لا تكتب "ينظر/ أنظر" قبل كتابة كل إحالة، بل يكتب المصدر المعتمد مباشرة بدءا باسم الكاتب الكامل.
- يذكر اسم الكاتب الكامل أولا 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.

- تختم الإحالة سـواء في الحواشـي أو في لائحة المصادر والمراجع بنقطة النهاية.
- لا تذكر سنة ميلاد ووفاة المؤلف في الإحالة، بل في المتن مرة واحدة. ويتعلق الأمر بالمؤلفين الرئيسين 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).
- إذا كان مؤلفو المصدر أكثر من اثنين، يُكتفى بكتابة اسم المؤلف الأول متبوعة بـ "وآخرون"، وإذا كانوا اثنين يذكران حسب ترتيبهما في المصدر المعتمد.
- عندما يكون المصدر فصلا أو ورقة من عمل مشترك، يذكر أيضا محرر (أو محررو) العمل المشترك إذا كان موجودا.
- ينبغي ذكر عدد صفحات الفصول في الأعمال المشتركة والمقالات في المجلات في لائحة المصادر والمراجع، مثلا: (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.

أمثلة للتوثيق في لائحة المصادر

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 والآدب، الكويت، أكتوبر 1998.

كتاب رقمي:

اسم الكاتب، عنوان الكتاب، مكان النشر، الناشر، تاريخ النشر، الرابط (URL) أو مُعَرِّف الوثيقة الرقمي (DOI). ويمكن اختصار الرابط الرقمي إن كان طويلا باستعمال مُخْتَصِر 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).

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، ط 1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2016.

غارثيا غوميث"، الثقافة الشعبية، ع 49، س 13، البحرين، ربيع 2020، ص 36.

في لائحة المصادر والمراجع:

محمد العمارتي، "الأزجال الأندلسية بين العميدين 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.

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: محي الدين عبد الحليم،" 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 "وآخرون".

مثال 3: حسناء حسين، "الجزيرة وتطور تمثلات النساء وأدوارهن في المجال العام: دراسة في مضمون برنامجي للنساء فقط ورائدات"، في: الجزيرة في عشرين عامًا: أثرها في الإعلام والسياسة والأكاديميا، 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 العميدين محمد بنشريفة والمستعرب إميليو

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-%D9%85%D9%86%D8%B0-%D9%87%D8%AC%D9%88%D9%85-7-%D8%A3%D9%83%D8%AA%D9%88%D8%A8%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A7%D8%B6%D9%8A

الرابط البديل كما اختصره موقع https://www.shorturl.at:

https://shorturl.at/k6tUx

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 يوليوز 2022).

ملحوظة: عندما يكون الرابط الرقمي للمقال المقتبس طويلا، يختصر إلى رابط قصير باستعمال أحد المواقع التي تقدم هذه الخدمة، مثل: https://bitly.com/، https://www.shorturl.at/، 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

IJTIHAD JOURNAL
for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 5, January - June 2026

مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

STANDARDS FOR PUBLICATION IN IJTIHAD 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.

Citations and bibliography of articles written in English or other European languages must be documented according to the MLA style.[1]

[1] See: https://mlahandbookplus.org/pages/quick-guides

CONTRIBUTORS TO THE CURRENT ISSUE

المساهمون في العدد الحالي

Alexander HORTSMANN	ألكسندر هورستمان
Abdelhak EL KOUANI	عبد الحق الكواني
Ilyass ELHANI	إلياس الهاني
Ashraf LAAROUSI	أشرف لعروصي
Abdeallah ALBAKKALI	عبد الله البقالي
Lahcen AAFIR	الحسن أعفير
Mustafa Attia JUMAA	مصطفى عطية جمعة
Aziz BAAZI	عزيز بعزي
Abdelkarim EL GHAZI	عبد الكريم الغازي
Sara ELHADI	سارة الهادي
Med Karrouk KERKICH	محمد قروق كركيش
Tijani BOULAOUALI	التجاني بولعوالي

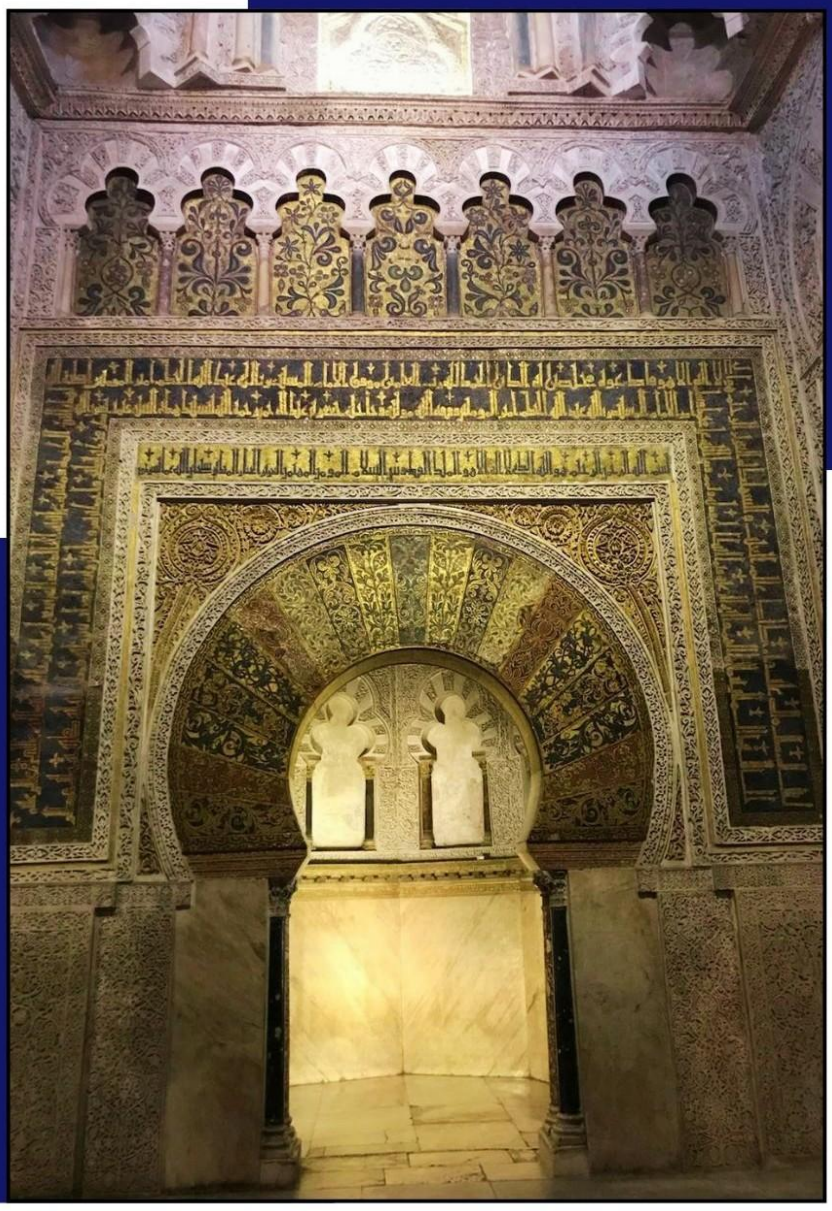


IJTIHAD CENTER

FOR STUDIES AND TRAINING

IJTIHAD CENTER
FOR STUDIES AND TRAINING

BIANNUAL PEER-REVIEWED JOURNAL
SPECIALIZED IN ISLAMIC AND ARABIC
STUDIES WITH AN INTERNAL APPROACH



THE MIHRAB OF THE GREAT MOSQUE OF CORDOBA

5

IJTIHAD JOURNAL

FOR ISLAMIC AND ARABIC STUDIES

VOLUME 3 - ISSUE 5 - JUNE 2026