

إشكالية الخصوصية المغاربية جذورها وامتداداتها المعاصرة

د. امبارك حامدي

باحث تونسي في الحضارة الحديثة
مدير تحرير مجلة نقد وتنوير



إشكالية الخصوصية المغاربية: جذورها وامتداداتها المعاصرة

د. امبارك حامدي

ملخص الدراسة

حاولت في هذا البحث لفت الانتباه إلى أهميّة دراسة الخصوصيات الثّقافيّة داخل المجال التّداوي العربيّ الذي طمسته بعض الاعتبارات الدّينيّة والإيديولوجيّة القوميّة الّحدويّة بغير وجه حقّ. ونظرت في جذور هذه الخصوصيّة وتجليّاتها الثّقافيّة والدّينيّة في التّاريخ القديم منذ ما قبل الفتح الإسلاميّ، وصولاً إلى دلالات انتشار بعض المذاهب الفقهيّة دون غيرها في بلاد الغرب الإسلاميّ، وعدم نجاح مذاهب أخرى مستعينا بما يسمّى "علم جغرافية المذاهب". وبيّنت اختصاص بلاد المغرب عموماً بالقراءة المقاصديّة منذ أبي إسحاق الشاطبي (ت 1388) انتهاءً بالشيخ الطّاهر ابن عاشور وعلال الفاسي ومحمد الطالبي في قراءته السّهمية الخ... واستخلصت من كلّ ذلك الطّابع المتسامح للتديّن في بلاد المغرب منذ القديم.

أما في التاريخ الحديث، فقد وقفت على بعض مظاهر الانفتاح المبكّر على الآخر الأوروبيّ، وعدّدت في هذا الإطار الرّحلات التي قام بها المغاربة منذ نهايات القرن الثّامن عشر واستكشافهم الآخر، على نحو يفنّد الدّعوى الرّائجة بكون العرب لم يكتشفوا تقدّم الغرب وتخلّفهم إلاّ بدايةً من غزو نابليون لمصر (1897م)، وبثبت صحّة هذا الرّأي في حالة مصر وحدها. كما لفت الانتباه إلى ريادة الحركة الإصلاحية المغاربيّة زمنياً ومضمونياً، ونبّهت إلى ما بين الحركة السّلفية المغاربيّة ومثيلتها المشرقيّة من فروق، أجملتها في كون الأولى نصويّة، والثّانية أصوليّة مقاصديّة تنظر في الدّين من خلال المعطيات السّياسية والاجتماعيّة، على خلاف الأولى الخ... ويظنّ هذا البحث مفتوحاً على آفاق أخرى، قد نرتادها يوماً، كالنظر في خصوصيّة الفكر المغاربيّ المعاصر، داخل الثّقافة العربيّة عموماً، وظهور المشاريع النّقديّة العقلانيّة منذ سنة 1967. وهي خصوصيّة مستمدّة ممّا بيّنا من مسار تاريخيّ وثقافيّ متميّز من جهة، ومن عوامل حديثة كالاستعمار الفرنسيّ، واتّصال الجبل السّريّ على المستوى الثّقافي مع المستعمر القديم. وهو أمر نلمسه في مراجع المثقّفين المغاربة المعاصرين.

Résumé

Dans cette recherche, j'essaierai de mettre en saillance l'intérêt d'étudier les spécificités culturelles dans l'espace arabe pragmatique que certains ont, injustement, effacées pour des considérations religieuses ou idéologiques nationalistes. J'examinerai les racines de cette spécificité et ses manifestations culturelles et religieuses depuis l'histoire antique, jusqu'à la conquête islamique avec laquelle s'étaient implantées, au Maghreb islamique, certaines écoles de jurisprudence islamique aux dépens d'autres, et ce, en interrogeant ce qu'on appelle «la géographie religieuse (la géographie des sectes)». Et je démontrerai la particularité des pays du Maghreb en général qui a fait qu'ils soient marqués par la lecture intentionnelle "Makassedia", et ce depuis Abu Ishaq Achatibi, jusqu'à Cheikh Taher Ben Achour, Allal El Fassi, Mohamed Talbi et sa lecture vectorielle, etc... De tout cela, je voudrais montrer que la religiosité tolérante est une spécificité Maghrebine depuis longtemps. Dans l'histoire moderne, Je mettrai l'accent sur certains aspects de l'ouverture précoce des maghrébins à l'autre européen comme en témoignent les voyages qu'ils ont faits depuis la fin du XVIIIe siècle et leur découverte de l'autre d'une manière, ce qui réfute l'opinion, largement répandue, que les Arabes n'ont découvert le progrès des Occidentaux et leur propre arriération, qu' au début de l'invasion de Napoléon de l'Egypte (1897), et ce qui, en contrepartie, prouve la validité de cette opinion dans le cas de l' Egypte seulement. Je tenterai de démontrer le devancement du mouvement de réforme Maghrebin, en signalant la divergence entre le mouvement salafiste du Maghreb et celui de l'Orient Arabe, à savoir que le premier est textuel, tandis que le second est intentionnel fondamentaliste considérant la religion par des données politiques et sociales, contrairement au premier, etc... Cette recherche reste ouverte à d'autres perspectives sur lesquelles on reviendrait dans un travail ultérieur, telles que la spécificité de la pensée maghrébine au sein de la culture arabe contemporaine, et l'émergence de projets critiques et rationnels depuis 1967. Cette spécificité a été dérivée d'une part, du parcours historique et culturel distinct qu'on démontrerai, et d'autre part des facteurs modernes tels que la colonisation française, et de la dépendance au niveau culturel à l'ancienne puissance coloniale, qui est visible dans les références des intellectuels maghrébins contemporains.

تمهيد :

يكشف استقراء الإنتاج الفكري المغاربي المعاصر عن وجوه من التميّز والخصوصيّة، إن في مستوى الإشكاليّات التي شغلت المفكرين والباحثين المغاربة، أو في مستوى التوجّهات النظريّة والمنهجية التي استلهموها واستندوا إليها*. ولعلّ أكثر التعليلات شيوعاً هي تلك التي تذهب إلى القول إنّ ذلك التميّز وتلك الخصوصية إنّما يعودان في شقّ كبير منهما إلى المراجع الفلسفيّة الغربيّة تحديداً. تلك المراجع التي عاد إليها أولئك المفكرون والدارسون، وتأثروا بها إمّا بصورة مباشرة عبر الدّراسة في الجامعات الغربيّة أو بصورة غير مباشرة من طريق التثقيف الخ... ولئن كان هذا المذهب في التعليل بديهياً لا مرأى فيه، فإنّه قليلاً ما ذهب الدّارسون، في البحث في تعليل ظاهرة الخصوصية المغاربيّة، إلى فحص المعطيات التّاريخيّة المحليّة التي تشكّلت في ضوئها تلك الخصوصية بأبعادها المختلفة. ويعود إغفال هذا الجانب من التعليل، في رأينا، إلى عدّة أسباب منها:

- سبب معرفي ومنهجيّ يتمثّل في تعليق الأهميّة بالكلّ على حساب الأجزاء، وربط الجزئيّ بالكلّيّ، والخاصّ بالعامّ واعتماد التجريد والتعميم والتّركيب، والقول بأنّ لا علم إلاّ بالكلّيّات، وهو موقف معرفيّ منهجيّ قديم، خلفه في الفكر الحديث القول بأنّ لا علم إلاّ بالجزئيّات¹.

- سبب إيديولوجيّ صرف يعود إلى طغيان الاتّجاه القوميّ الوحدويّ بمعناه الواسع، والخشية المفرطة من انفصام عرى جناحي الوطن العربيّ ثقافياً في وقت يطمح فيه إلى الوحدة السياسيّة، ويعمل فيه أعداؤه على استمرار تمرّقه وضعفه. وتركيز الخطاب الدّينيّ منذ القديم على معاني الوحدة والتّضامن، ونبذ الفرقة والانقسام، واعتبار بلاد الإسلام واحدة

* نصدر عن مسلمة ضمنيّة تحتاج إلى بحث آخر يرصد فيه الدّارس مظاهر الخصوصية في الفكر المغاربي المعاصر التي تميّزه عن مثيله المشرقيّ، ونعني تحديداً العوامل الدّاتيّة والمحليّة المساعدة على الانفتاح، والاستعداد المبكّر إلى التجديد والتحديث الخ...

1 - راجع: برهان غليون، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربيّة بين التبعيّة والسلفيّة، سوسة، تونس، دار المعرفة للنشر، ط1، 1989، 166، 167.

وذات حدود غير نهائية نظرياً على الأقل، إذ كلما انتشر الإسلام وامتدّت توسّعت بلاد الإسلام بصرف النظر عن سائر المحدّدات الأخرى كاختلاف الأجناس والثّقافات الخ..

ولمّا كان الرّأي أنّه من غير المجدي تجاهل حقائق التّاريخ ومعطياته الملموسة مهما كان من نبل التّوايا، فإنّ الهمة تتّجه، في دراستنا هذه، إلى البحث في الفرضية الثّانية، أي في عوامل التّاريخ المخصوص لبلاد المغرب العربيّ التي صنعت ما يشبه "الهوية المغاربية". وسنحاول، خلال البحث، وعلى نحو سريع، التّحقّق من مدى استقامة هذه الفرضية وحدود تأثيرها، عسى أن نعود في بحث مقبل إلى رصد انعكاسات هذه الخصوصية التّاريخية المفترضة في الفكر المغاربي المعاصر.

وهكذا فالمسلّمة الأساسيّة التي نطلق منها في هذا المقال هي أنّ للمجال المغاربيّ من عناصر الاختلاف الثّقافيّة والدينيّة والتّاريخيّة عن المشرق العربيّ، ما يسمح بالقول بوجود خصوصيّة مغاربيّة تميّز بلاد المغرب العربيّ (الإسلاميّ) داخل فضاء الثّقافة العربيّة عامّة، لا في الحاضر فحسب، بل منذ نشوء الحضارة العربيّة الإسلاميّة، واكتمال ما يسمّى في التّاريخ بتعريب شمال إفريقيا (المغرب العربيّ أو الإسلاميّ لاحقاً).

ولتحقيق مطالب هذا البحث، اخترنا سبيل التدرّج التّاريخيّ في رصد مظاهر الخصوصية في التّاريخين الإسلاميّ وما قبله، فعصر الإحياء الذي سبق عصر النّهضة، فعصر النّهضة ذاته.

فهل يمكن الحديث عن موروث ثقافي وديني وتاريخي مغاربيّ؟

وفيم يتمثّل هذا الموروث؟ وما وجه الخصوصية فيه؟

وما مدى فاعليّة ذلك الموروث في المجال المغاربيّ المعاصر؟

من مظاهر الخصوصية المغاربيّة في الموروث التّاريخيّ والثّقافيّ والدينيّ الإسلاميّ

والقديم:

يخضع الفكر بوصفه ظاهرة إنسانية إلى عوامل التأثير والتأثر، ويتميز في تطوره بالتراكم في هيئة طبقات بعضها فوق بعض، بحيث يركز الحديث منه على القديم ويستند إليه²، وإن اختص بضرب من الاستقلال، أو شهد في تطوره جنسا من الإبداع على غير مثال، ولا يشد الفكر المغربي المعاصر عن هذه الخصائص، فقد استند إلى موروث فكري قديم، كما سنى، كما استلهم من الفكر العالمي المعاصر تيارات وأفكارا بعينها. فهل يوجد موروث فكري خاص بالمجال المغربي؟ وما هي سماته؟

إن تلبس الثقافة العربية القديمة بالدين يوجه همّة الدّارس إلى النّظر في طبيعة الموروث الديني الذي ساد في المجال المغربي، وهو نظر يقع في صلب ما يسمّى بـ "علم الجغرافية الدينية" الذي يبحث "في تأثير الأديان في طريقة السّكن والمشاكل الديمغرافية، ومدى الاهتمام بالأرض والتّنقل فيها وأنماط الحياة المختلفة"³، ويعتبر سعد الغراب "جغرافية المذاهب الإسلامية" فرعا من هذا العلم، ويقرّ بالافتقار إلى دراسات تتعلّق بمدى انتشار هذا المذهب أو ذاك في هذه الجهة أو تلك من العالم الإسلامي، وبالكشف عن أسباب انتشاره العميقة، وصلات ذلك المذهب بالبيئة الطّبيعية والفكرية في فترة ما من جهة، وحركيّة تلك الحالة عبر التّاريخ من جهة أخرى. ولم يعدّ سعد الغراب من الدّراسات سوى دراسة لأحمد تيمور بعنوان "المذاهب الفقهية الأربعة: الحنفي، المالكي، الشافعي، الحنبلي، وانتشارها عند جمهور المسلمين" ونعى على الدراسة إيجازها وعموميّتها، وفصل عليها دراسة برانشفيق R.Brunnschvig: "اعتبارات اجتماعية في الفقه الإسلامي القديم"⁴، غير أنّنا يمكن أن نضيف دراستين تقعان في سياق البحث عن أسباب موضوعيّة لانتشار المذهب المالكي في بلاد المغرب العربي:

2 - يذكر عابد الجابري نقلا عن دودوس أن الفكر يخضع إلى تطوّر تراكمي جيولوجي، راجع كتابه: تكوين العقل العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط4، 1991، 142-143.

3 - سعد الغراب، العامل الديني والهوية التونسية، سلسلة موافقات، تونس، الدار التونسية للنشر، د.ط، 1990، 31.

4 - المرجع نفسه، 33.

- الأولى: "المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي" لنجم الدين الهنتاتي⁵.

- الثانية: "مقاربة في إشكالية الهوية: المغرب العربي المعاصر" لمحمد صالح الهرماسي⁶.
إنّ اهتمامنا بالبحث في أسباب انتشار المذهب المالكي* يُضمر رغبة في تلمّس الأسباب الكامنة وراء هذا الانتشار ممّا عسى أن يشكّل خصائص متميّزة للموروث الفكري الدّيني في بلاد المغرب، كما ننشد من وراء ذلك تبيّن آثار وحدة المذهب في التّاريخ الفكريّ لتلك المنطقة.

فماهي تلك الأسباب التي مهّدت لانتشار المالكيّة في بلاد المغرب العربيّ؟

يرفض سعد الغراب تفسير المستشرقين المستند إلى رأي ابن خلدون الجغرافي البيئي، ومفاده أنّ الحجاز كان غالباً مُنتهى رحلة أهل المغرب، ولم يكن العراق في طريقهم فاقصروا على الأخذ من علماء المدينة، وشيخهم يومئذ وإمامهم مالك وشيوخه، كما كان أهل الأندلس والمغرب، أميل إلى أهل الحجاز لمناسبة البداوة ولأنهم لم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل

5 - نجم الدين الهنتاتي، المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، تونس، تهر الزمان، د ط، 2004، انظر الباب الأول، وخاصّة الفصل الثاني منه: أسباب انتشار المذهب المالكي بالغرب الإسلامي من ص 59 إلى ص 96.
6 - محمد صالح الهرماسي، مقاربة في إشكالية الهوية: المغرب العربي المعاصر، بيروت، لبنان، دمشق، سورية، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، ط1، 2001، انظر الباب الأول وخاصّة الفصلين الثاني والثالث من ص 42 إلى ص 94.
الملاحظ أنّنا اقتصرنا على هذين المرجعين مع علمنا بأن مؤلّفات كثيرة قد طرقت هذا الموضوع، نذكر منها:

- مصطفى الهروس، أسباب انتشار الفقه المالكي بالأندلس، ضمن مؤلف جماعي، التراث المالكي في الغرب الإسلامي، عين الشق، الرباط/ المغرب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، سلسلة ندوات ومناظرات، د.ت. 214- 216.

- عباس الجراري، وحدة المغرب المذهبية خلال التاريخ، الرباط، المغرب، ط1، 1976.
* تختلف المصادر في تحديد تاريخ انتشار المذهب المالكي في بلاد المغرب عامة، وفي إفريقية خاصّة. ففي حين يراه بعضهم في القرن الثاني، يراه آخرون في القرن الثالث للهجرة، انظر مناقشة الهنتاتي لهذه المسألة في: المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، مرجع سابق، ص 38 وما بعدها.

العراق، ويردّ سعد الغراب الحجّة الأولى بأن الرحلة إلى الحجاز كانت لكثير من الأمم الإسلامية والكثير منهم لا يَمرون هم أيضا على العراق ولم يسُدّ عندهم مذهب مالك بل سادت مذاهب أخرى كما هو الشأن في مصر مثلا التي ساد فيها المذهب الشافعيّ، ويردّ الحجّة الثّانية بأنّ المذهب المالكي لم يسُدّ في كثير من المناطق التي لاحظ ابن خلدون نفسه تشابهها مع بلاد المغرب في بيئتها البدويّة مثل العرب والبربر والترك والأكراد، فضلا عن أنّ سعد الغراب يرفض أن تكون بلاد المغرب متّسمة بالبدواة.

بعد رفض السببين السّابقين، قدّم سعد الغراب بديلا تفسيريّا ثنائيا: أحدهما سياسيّ يتّصل بالسّلطان وتقليده العلماء للمناصب الرسميّة، والثّاني يسمّيه بـ "عوامل علمية" ويقصد به تأثير شخصيات علميّة في سير الأحداث بكثرة تأليفها وتعدّد تلاميذها⁷.

إن تفسير سعد الغراب لا يجيب عن سؤالنا الرئيسيّ إلا بصورة جزئيّة، إذ يغفل الأرضيّة الفكرية والعقدية والاجتماعية التي جعلت المذهب المالكيّ يستقلّ ببلاد المغرب رغم أنّ جميع المذاهب قد وصلت بطريقة أو بأخرى إليها⁸.

أمّا صاحب مؤلّف "المذهب المالكي بالغرب الإسلامي" فأهمّ ما يذهب إليه في تحليل انتشار المذهب المالكيّ ببلاد المغرب، هو أنّ المغاربة قد تفتّنوا إلى أهميّة الرّأي في المذهب المالكيّ، كما أنّه، في رأيه، مذهب اختصّ بجمعه في الوقت نفسه بين الكمال الدّينيّ ومراعاة مصالح النّاس، بل ربّما هو المذهب الأكثر دنوّا من مصالح النّاس، كما يقول، إذ من أصوله المصالح المرسلّة. ويهتمّ الهنتاتي في تعليقه بالخصائص المحليّة، وبدور الموروث السّابق للإسلام

7 - سعد الغراب، العامل الديني والهوية التونسية، سلسلة موافقات، مرجع سابق، ص 51-61.

8 - يُذكر أنّ السّيادة قد تحوّلت في الأندلس من المذهبين الأوزاعي والحنفي إلى المذهب المالكي، و"أنّ المذهب الحنفيّ قد ظهر ظهورا كثيرا بإفريقية ثمّ دخل إلى ما وراءها من المغرب" قبل أن يستتبّ الأمر إلى المذهب المالكي على حساب باقي المذاهب السّنيّة، فضلا عن المعتزلة والإباضية. لمزيد التفصيل انظر نجم الدين الهنتاتي، المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، مرجع سابق، فصل: المذهب المالكي والمذاهب السّنيّة الكبرى خلال القرن الثّالث من ص 107 إلى ص 124.

في المنطقة⁹، ولئن كان دور الموروث بديهياً فإن دور القول بالرأي في انتشار المذهب يحتاج إلى نظر، إذ لو كان للقول بالرأي كل هذه الأهمية في انتشار المالكية في بلاد المغرب، بما يضيفه على الدين من مرونة، وبما يتيح من أحكام تجاري تقلب الأوضاع، وتستجيب إلى واقع بُعد أهل الأندلس والمغرب من منابع الدين ومراجعته، لكان المذهب الحنفي أقرب إلى ما يطلبه المغاربة، لتوسعه في اعتماد الرأي¹⁰، وهو ما يدفعنا إلى القول إن لانتشار المذهب المالكي في بلاد المغرب العربي والأندلس أسباباً أخرى تكمن في استعداد التربة الثقافية لاستقباله، لاسيما أن هذا المذهب، كما يرى ذلك كثيرون، يتسم بالمحافظة، وكان ينبغي أن يؤدي، كما ذهب إلى ذلك فعلا سعد الغراب، إلى انعدام الحيوية الفكرية وانتفاء التنوع والثراء في الفكر المغربي.¹¹ وإن كان هذا الرأي لا يخلو من مجافاة للواقع والتاريخ، إذ تنقضه حقيقتان:

الأولى: ظهور تيار مقاصدي ثري، يعتمد الاجتهاد ولا يلتزم حرفية النص، وقد دشّنه أبو إسحاق الشاطبي (ت 790هـ/ 1388م)¹² وامتد تأثيره إلى العصور الحديثة مع الشيخ الطاهر

9 - المرجع نفسه، ص 35

الحقيقة أن المؤلف يحصي ثمانية أسباب لانتشار المذهب المالكي، منها أربعة تخص البيئة الحضارية والثقافية والعرقية لبلاد المغرب وهي: إمكانية التوجه المديني المبكر لدى أهل المغرب - بيئة إفريقية المحافظة - بيئة المغرب المتحضرة (يبين المؤلف في هذه الفقرة أهمية التراث اليهودي والمسيحي والوثني الذي ساد في بلاد المغرب قبل الإسلام ودوره في انتشار المذهب المالكي) - دور العامل العرقي، من ص 70 إلى ص 89.

10 - يذهب الشيخ محمد الفاضل بن عاشور إلى أن الرأي معتمد في المذاهب السنية الأربعة، ولكنّه يختلف من حيث الاتساع فيه بينها، ويرى أن المذهب الحنفي أكثرها تعويلاً على الرأي يليه المذهب المالكي، فالشافعي فالحنبلي. انظر كتابه: المحاضرات المغربية، جمع وإعداد عبد الكريم محمد، الدار التونسية للنشر، د.ط. تونس، 1974، ص 92- 93.

وقد اتُّهم مالك بأنه تعرّق لكثرة استعمال الرأي مثل العراقيين، لذلك ثار عليه الشافعي. انظر نجم الدين الهنتاتي، المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، مرجع سابق، ص 33

11 - سعد الغراب، العامل الديني، مرجع سابق، من ص 63 إلى ص 70

12 - أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الفقه، 4 أجزاء، تحقيق محمد عبدالله دراز، القاهرة، مصر، دار الفكر العربي، د.ت، راجع ج 2 خاصة. وانظر دراسة عنه: أحمد

بن عاشور (1973)¹³ وعلال الفاسي (ت 1974)¹⁴، واستمرّ في العصر الحديث مع محمد الطالب في نظريته: القراءة السّهميّة الموجهة (La lecture victorielle)¹⁵. وتيّار فلسفي عقلائيّ جسّده ابن باجة (ت533هـ) وابن رشد (ت. 595هـ) وابن خلدون (ت 1406م)، وتوجّه فقهيّ ظاهريّ معتدّ بالعقل وقد مثله ابن حزم (ت456هـ).¹⁶

الثانية: أنّ الإسلام الشّعبيّ أو الإسلام المعيش في المغرب العربيّ، أبعد ما يكون عن المحافظة والتزمّت، إذ لا يقترن فيه الإيمان دائماً بأداء الفرائض، على الرّغم من أنّه لا يوجد من ينكر الأركان الخمسة للإسلام، وقد شمل هذا التّساهل أحيانا العلماء الذين لم يتورّعوا عن حياة اللهو والدّعة، وربّما فاقوا العامّة في ذلك.¹⁷

الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشّاطبي، بيروت، لبنان، سلسلة الرّسائل الجامعيّة، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع، ط1، 1992.

و يلاحظ الرّيسوني في هذا الصّدّد علاقة المذهب المالكي بنظرية المقاصد: راجع الفصل الثاني من الباب الأوّل وهو بعنوان: فكرة المقاصد في المذهب المالكي، من ص 59 إلى ص 83، والفصل الأوّل من الباب الرّابع، وخاصّة الفقرة الموسومة بـ: استفادته [يعني الشاطبي] من المذهب المالكيّ من ص 264 إلى ص 274.

13 - محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصر، دار السلام للنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 2005. يفتتح الشيخ ابن عاشور القسم الأوّل الموسوم بـ: (إثبات أنّ للشريعة مقاصد من التشريع) بقوله: "لا يمّتري أحد في أنّ كلّ شريعة شرعت للنّاس أنّ أحكامها ترمي إلى مقاصد مرادة لمشرّعها الحكيم تعالى". ص 11.

14 - علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1991. انظر فصل: قواعد تقييد المصلحة بالمقاصد، ص 181، وقد استهلّه بقوله: "نقلنا عن الشاطبي أنّ فهم مقاصد الشريعة على كمالها شرط أول في بلوغ درجة الاجتهاد..."

15 - محمد الطالب، عيال الله، أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، تونس، دار سراس للنشر، ط2، من ص142 إلى ص145. لمزيد التّوسّع في أثر الفكر المقاصدي في السّلفية المغربيّة خاصّة يمكن العودة على سبيل المثال لا الحصر إلى: عبد الجليل بادو، الأثر الشّاطبيّ في الفكر السّلفيّ بالمغرب، طنجة، المغرب، سيليك، د.ط. 1996. انظر الباب الثاني خاصّة.

16 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، انظر خاصة الفصل الثاني عشر ص295 - 328.

17 - محمد صالح الهرماسي، مقارنة في إشكالية الهوية، مرجع سابق، ص 81- 86.

ولئن كانت الحقيقة الثّانية متعلّقة بالعصور المتأخّرة، فإنّها تكشف عن مسلك مخصوص في تعامل المغاربة مع الدّين لا ينفكّ، في رأينا، عن الخصائص البيئية والتاريخية والعقدية السّابقة على الإسلام، وليس دقيقا، في ما نرى، ما ذهب إليه الجابري " من أن الفتح الإسلامي قد "مسح الطاولة" بالمرة في المغرب والأندلس حيث لم يكن فيهما أي دور لبنية المعتقدات القديمة في الأحداث السياسيّة والتّيّارات الفكريّة التي عرفها هذان البلدان بعد استقرار الإسلام فيهما"¹⁸، إذ أنّ كثيرا من الممارسات الشعائريّة تكشف عن تقاليد وثنيّة كتقديس الأولياء، وظاهرة "الزّردة" وهي احتفال جماعي لتجديد الاعتراف بوليّ صالح، وفيه تقدّم له الأضاحي، وتمارس الفروسيّة وتختلط النّساء بالرجال اختلاطا كثيفا في الرّقص الجماعيّ وهنّ منكشفات الشّعور والرقبة والصّدر، إضافة إلى "بدعة" الاحتفال بالمولد النبويّ التي دخلت مبكّرا ضمن الطّقوس المغاربيّة وضاهت عيدي الفطر والإضحى¹⁹، وكذلك عقيدة "أمك طنجو" المتصلة باعتقادات تعود إلى العهد الفينيقي للاستسقاء وطلب الغيث، وعادة الوشم التي تعود إلى العهد الروماني²⁰. ولا يعني هذا، كما ذهب إلى ذلك عبد الوهاب بوحدية

18 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 298.

يلاحظ أنّ غالي شكري يعلّل اندثار المسيحية في بلاد المغرب، رغم سيادتها منذ القرن 2م في مقابل بقائها بعد ظهور الإسلام في كلّ من مصر وسوريا ولبنان وفلسطين والعراق، بأنّ الأولى وافدة من الغرب، والثّانية محلّية، وهو رأي تبسيطيّ، لا يضع في الاعتبار العوامل الدّاتيّة لمنطقة المغرب العربي.

راجع: غالي شكري، الثقافة العربية في تونس: الفكر والمجتمع، تونس، الدار التونسية للنشر، دط، 1986، 64.

19 - محمد صالح الهرماسي، مقارنة في إشكالية الهوية: المغرب العربي الكبير، مرجع سابق، ص ص 84- 85. تعود عادة الاحتفال بالمولد النبوي إلى عهد أبي يعقوب يوسف المريني الذي حكم من 1286م إلى 1307م.

20 - عثمان الكعك، التقاليد والعادات التونسية، تونس، الدار التونسية للنشر، 1981، 23. وقد أورده غالي شكري، الثقافة العربية في: تونس: الفكر والمجتمع، مرجع سابق، ص 83.

وانظر حول ديانات ما قبل الإسلام انتشار اليهودية والمسيحية والوثنية في بلاد المغرب: شارل أندري جوليان، تاريخ أفريقيا الشّماليّة، جزءان، تع. محمد مزالي والبشير بن سلامة، تونس، الدار التونسية للنشر، دط، 1969، ج 1.

متبعا قول أحد المؤرخين الفرنسيين، أن البربر لم يسلموا بل الإسلام هو الذي تبرر في إفريقيّة²¹، بل إنّ الإسلام تكيف مع أوضاع مختلفة عن تلك التي نشأ فيها في بيئة الجزيرة العربية، فضلا عن أنه ليس من المسلم به أنّ البربر يختلفون عرقيا عن الأصل العربي كما يضيف الهرماسي²². وقد ناقض استنتاج الجابري الشاهد الذي استند إليه، إذ يقول: "لاحظ دودوس في كتابه القيم "اليونان واللامعقول" أنّ نموّ الديانات يتمّ على نحو جيولوجي، وأنّ المبدأ الذي يحكم ذلك النموّ، في الغالب، هو التراكم وليس التّعويض إذ "من النادر جدًا أن تقوم بنية من المعتقدات بمحو البنية السابقة لها محو تامًا، فالذي يحدث هو: إمّا أن يواصل القديم الحياة كعنصر في الجديد، عنصر قد يظل مخفيًا وفي حالة من اللاوعي شبه تامّة، وإمّا أن يعيش الاثنان معًا، القديم والجديد، جنبًا إلى جنب متعارضين، غير قابلين للوفاق، من الناحية المنطقية، ولكنهما يظلّان مع ذلك مقبولين في نفس العصر من طرف أشخاص مختلفين وأحيانًا من طرف الشخص الواحد"²³، مستنتجا من هذا الشاهد " أنّ الحالتين تصدقان معًا على نموّ الفكر الدينيّ في الإسلام. بل لقد عرف هذا الفكر أيضا تلك الحالة الثالثة التي اعتبرها دودوس نادرة جدًا، الحالة التي تمحو فيها المعتقدات الجديدة ما سبقها من المعتقدات محو تامًا"²⁴. ويضيف الجابري أنّ عقيدة التوحيد وما يرتبط بها أو ترتبط به من نظام معرفيّ بيانيّ عربيّ قد حلّت تمامًا محلّ المعتقدات القديمة في كلّ من بلاد العرب (الجزيرة العربية والخليج واليمن) وشمال إفريقيا²⁵، وهكذا يتدرّج الجابري منطلقًا من

21 - Abdelwahab bouhdiba, A la recherche des normes perdues, M.T.U.,1973 ,p95

أورده محمد صالح الهرماسي في: مقارنة في إشكالية الهوية: المغرب العربي الكبير، مرجع سابق، ص 82

22 - المرجع نفسه، انظر كامل الفصل الثاني: المغرب العربي: المكوّنات العربية والإسلامية، من ص 42 إلى ص 61.

23 - محمد عابد الجابري، بنية العقل العربية، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط7، 2004، 142 - 143.

24 - المرجع نفسه، ص 143.

25 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وجاهة الاحتمالين (التعايش الصريح والتعايش الضمني) إلى إقرار الاحتمال الثالث النادر جدًا كما يقول دودوس، منتهيا إلى اعتماده- أعني الاحتمال النادر جدًا- توصيفا وحيدا لما جرى في بلاد الإسلام عامة، ومنه بلاد الأندلس والمغرب، وهو "مسح الطاولة"²⁶. وغني عن البيان أن هذا الموقف يَحْرِفُ الشَّاهد الذي انطلق منه الجابري عن منطوقه الصريح، فضلا عن أن الواقع الانتربولوجي المغاربي، الذي يعنينا، ينقضه من خلال التماذج الاحتفالية والطقوسية التي أوردتها الهرماسي وعثمان الكعك. ولعل الأقرب إلى الصحة القول إن الموروث السابق للإسلام قد تعايش بشكل صريح أحيانا وضمينًا أحيانا أخرى مع عقيدة التوحيد.

ولئن قلل الجابري من قيمة البحث عن أسباب انتشار المذهب المالكي في الأندلس والمغرب، فإنه قد طرح أحد الأسباب المهمة وهو العامل الإيديولوجي، فقد كانت الدولة الأموية في الأندلس تخوض صراع شرعية ضد الخلافتين العباسية ببغداد والفاطمية بمصر، وقد اختصت الأولى بالمذهب الحنفي والشافعي وحضر فيها المذهب الحنبلي، وفق مراحل اقتضتها ظروف متغيرة، وكان للثانية مذهبها الخاص وهو المذهب الشيعي، فكان للمذهب المالكي، الذي لم يحظ بالتحول إلى إيديولوجية دولة في المشرق، فرصة التحول إلى مذهب رسمي للدولة الأموية في الأندلس، به تُحارب بقية المذاهب ويُضيق عليها، فضلا عن كونه يحقق نوعا من الاستمرارية للدولة الأموية السنية²⁷.

فهل من نتائج للوحدة المذهبية للمغرب المالكي تجلّي خصوصية ثقافية ما عبر التاريخ؟

لئن أقرّ سعد الغراب بأنّ للوحدة المذهبية جوانب إيجابية قصرها على الجانب السياسي والأمني، إذ جتبت بلاد المغرب الفتن وسهلت على السياسيين أمرهم، فإنّ المغرب المالكي عنده، كما بيّن رأيه آنفا، قد خسر، مقابل ذلك، الكثير من الحيوية الفكرية، وطبع الفكر

26 - يناقش غالي شكري هذا الرأي في كتابه: الثقافة العربية في تونس، مرجع سابق، ص72، إذ يقول أنّ "شيئا كالقطيعة - وهو ليس بالقطيعة تماما- قد حدث في مسيرة التاريخ بين الفتح العربي والمراحل السابقة عليه.. إنّ الوعي الجمعي لا يعترف بهذه القطيعة، وإمّا هو يعيد صياغة السياق التاريخي عند كلّ منعطف حاسم تملّيه التوازنات والمتغيرات الطارئة [...] الجديد لا يمحو القديم".

27 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 298.

المغربي بصورة عامة بطابع الاتباع وعدم الابتداع، وكانت حالات الطرافة والإبداع فيه حالات شاذة²⁸، ولم ينفرد سعد الغراب بهذا الرأي، بل اشترك فيه مع محمد صالح الهرماسي، إذ اعتبر "التجانس المذهبي عقبة حقيقية في وجه الحيوية الفكرية والإبداع الثقافي، خلافا لمنطقة المشرق التي عاشت تلك الفترة "الخصبة والمنتجة للفكر الإسلامي، الفترة التي ازدهرت فيها المذاهب والطرق والمناظرات الفكرية التاريخية بين مختلف أصناف الشيعة والإسماعيلية والفلاسفة والقضاة، مما ساهم بفاعلية في تطور الفكر الإسلامي وإثرائه"²⁹. إن هذا الرأي لا يبدو لنا مقنعا لأنه يعجز عن تفسير حالة التسامح بل التساهل التي تميز بها الإسلام الشعبي، ولعل في ما ملح إليه الهرماسي مستندا إلى عبد الوهاب بوحدية ما يشي بضرب من التردد، فقد أورد سببا لانتشار المذهب المالكي، ويمكن أن نعده نتيجة أيضا، إذ ذكر أن المذهب المالكي هو "المذهب الذي يسمح بأقصد (كذا!) في الإيمان وإعطاء الله ما هو واجب له فقط"³⁰، ويتساءل إن كانت "المالكية هي في النهاية المذهب الذي يسمح للمغربي بأقل تغير، وأن يتأسلم بسعر زهيد"³¹، هكذا يحيل الشاهدان صراحة إلى حضور الإسلام في حياة المغاربة في حدوده الدنيا، وهو ما يعني تحرر العقول من ثقل النصوص، والأخلاق من التعصب والتشدد، على نحو يفسر تأسيس تيارات فلسفية وفقهية منفتحة على العقل متخففة من النقل، وإرساء مجتمعات متقبلة للجديد.

أصبحت الوحدة المذهبية، إذن، عامل إغناء لا إفقار، وسببا في الانفتاح لا داعيا إلى الانغلاق والتحجر.

وبناء على ما تقدم يجوز لنا أن نستنتج من إشارة الجابري إلى بعد بلاد المغرب عن مركز التيارات الإيديولوجية المتصارعة في المشرق غير ما استنتجته، وهو أن هذه الميزة قد نأت ببلاد

28 - سعد الغراب، العامل الديني والهوية التونسية، مرجع سابق، ص 61-70.

29 - محمد صالح الهرماسي، مقاربات في إشكالية الهوية: المغرب العربي الكبير، مرجع سابق، ص 78.

30 - المرجع نفسه، ص 78.

31 - المرجع نفسه، ص 78.

المغرب عن المزايدة المحاكاتية La Surenchère mimétique³² بين مختلف التيارات في الوفاء إلى جوهر الدين بمزيد التعصّب والتضييق³³.

ولئن كنّا لا نجاري قول حسين مؤنس في ما ذهب إليه من الغلوّ حين اعتبر المذهب المالكيّ رمزا للقوميّة الإفريقيّة³⁴، فإنّنا نحفظ بما في هذا الرأى من دلالة، ونضيف إليه ما ترسّب من معتقدات سابقة على الإسلام على أنّهما يشكّلنا معا، بدرجات متفاوتة وبكيفيات متباينة ضمنيّة وصریحة، ما يمكن اعتباره مع بعض التّجاوز الهويّة المغاربيّة الحديثة.

32- عرّف محمد أركون المزايدة المحاكاتية (La Surenchère mimétique) بأنّها "مصطلح انتروبولوجيّ حديث من اختراع رينيه جيرار، وهو يعني مزادة (كذا) عدّة فئات داخل الإيديولوجيا نفسها على محاكاة النّمودج الأصلي الأعلى (النّبويّ، أو القائد الملهم أو الزعيم) وادعاء كلّ واحدة منها أنّها أكثر إخلاصا له دون غيرها وأكثر تشبّها بها ومحاكاة له".

راجع: محمد أركون، الإسلام: الأخلاق والسّياسة، تع. هاشم صالح، باريس، بيروت، اليونسكو بالاشتراك مع مركز الإنماء القومي، ط1، 1990، 49.

33 - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 298. الملاحظ أنّ الجابري قد رتّب عن العامل الجغرافي المذكور بقاء المغرب سنيّا، وأنّ أصداء الصراع المشرقي كانت خافتة، وضرب مثلا على ذلك وهو أنّ الدّولة الإدريسيّة كانت شيعية بالنّسب، أمّا على صعيد الممارسة الدّينية فقد كانت على طريقة السلف.

34 - أورده سعد الغراب في كتابه: العامل الديني والهوية التونسية، مرجع سابق، ص 70.

* - نحن لا نتجاهل بعض فترات الصراع الدموي والتعصّب الأعمى اللذين مارسهما أتباع المذهب المالكي على مخالفيهم، ولا نسقط حقيقة دخول أكثر المذاهب إلى بلاد الأندلس والمغرب، وسيادة بعضها لفترات من الزمن، ولكننا نميل إلى اعتبار الحالة العامّة، وإلى النظر إلى خواتم تلك السيرة. ولمزيد التوسّع في تفاصيل صراعات المذهب المالكي، وما ساد من المذاهب في بلاد المغرب يمكن العودة، على سبيل المثال لا الحصر، إلى: -عيد العزيز المجدوب، الصراع المذهبيّ بإفريقيّة إلى قيام الدّولة الزيّرية، تونس، الدار التونسية للنشر، د.ط. 1975.

ألفرد بل، الفرق الإسلاميّة في الشّمال الإفريقيّ حتّى اليوم، تع. عبد الرحمان بدوي، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1981.

- نجم الدين الهنتاتي، المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي، مرجع سابق، انظر الفصل الثالث من الباب الأول، ص 97-124.

وللجابري رأي ينفرد به في إشكالية الخصوصية المغاربية من جهة عمقها ومضمونها وتاريخها، إذ هو يرقى بهذه الخصوصية إلى درجة القطيعة بين الفكر المشرقي والفكر المغربي، وعلى هذا الموقف يبني مشروعه النقدي والتحديثي، وتخلص قراءته للتراث العربي إلى أنّ للمغرب العربي والأندلس مشروعا عقليا يقابل المشروع الغنوصي الهرمسي في المشرق العربي، أما الإطار المرجعي التاريخي والسياسي لهذه القطيعة فهو مشروع ابن تومرت الإصلاحية الذي اتخذ طابع الثورة السياسية والإيديولوجية ابتداءً من سنة 511هـ. يقول الجابري: "لقد جرت العادة على التمييز في العالم الإسلامي، بين المشرق والمغرب، وهذا التمييز الذي يعود إلى الفتوحات الإسلامية الأولى يعكس واقعا تاريخيا وسياسيا وثقافيا أكثر ممّا يعكس واقعا جغرافيا محضا. لقد عرفت الحضارة الإسلامية، على عهد العباسيين، مركزين رئيسيين: بغداد في المشرق، وقرطبة- فاس في المغرب، ومن دون شكّ لقد احتفظت بغداد لمدة طويلة من الزمن بالأسبقية والصدارة، (...) [و] مؤلفات العلماء في المغرب والأندلس كانت في الجملة تكرارا لما كتبه المشاركة (...) هذا صحيح على العموم، لكن فقط قبل الدولة الموحدية، ذلك لأنّ الحركة الإصلاحية التي قام بها ابن تومرت قد تحوّلت بسرعة، وبتأثير من عوامل سياسية إلى ثورة ثقافية اتخذت شعارا لها: "نبذ التقليد والعودة إلى الأصول"، الأمر الذي يعني أنّذ: الكفّ عن تقليد المشاركة والعمل على تشييد ثقافة (إسلامية من دون شكّ) أصيلة ومستقلة"³⁵.

يثبت هذا الشاهد، على طوله، وعيا بمفهوم الخصوصية في الفكر المغربي الحديث، غير أنها ظلّت خصوصية تتعلق بماضي ما بعد الإسلام، ولم يرتب الجابري عليها خصوصية حديثة: جغرافية كانت أو ثقافية أو سياسية، فطلّت دائرة بحثه شاملة للثقافة العربية المعاصرة، وكان مشروعه التحديثي مستهدفا الأمة العربية بأسرها.

35 - محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية ط1، 2006، 312، 313.

فما الذي يعيننا من إثبات حضور ثقافات ما قبل الإسلام وطقوسها، ومن الفحص عن أسباب انتشار المذهب المالكي دون غيره في بلاد المغرب العربي، ومن رصد نتائج تلك الوحدة المذهبيّة؟

إنّ ما يعيننا من كلّ ذلك هو أن نتحقّق من فرضيّة مفادها أنّ لهذا المجال الجغرافي سمات خاصّة تتعلّق بثقافته وأشكال تديّنه ونظامه المعرفيّ السائد، عسى أن يتكشّف لنا ما يمكن أن تكون قد لعبته تلك السيّورة المخصوصة من تأثير في إشكاليّات الفكر المغاربيّ الحديث. إذ أنّ الإسلام المالكيّ الذي عاشه المغاربة كان عموماً، كما أسلفنا، إسلاماً منفتحاً متسامحاً متعايشاً مع كثير من الشّعائر والاعتقادات السّابقة له بسبب ما دعاه غالي شكري بتعدّد مصادر التّأصيل الحضاريّ³⁶، وهو وضع استمرّ في العصر الحديث، وكان له، إلى جانب عوامل أخرى عديدة*، تأثير في حركة الفكر والمجتمع. ولهذه الخصويّة امتدادات (وانعكاسات) في العصور الحديثة، ونعني بها خاصّة ما يُنعت عادة بفكر عصر النّهضة، الذي يعدّ بدوره أرضيّة ممهّدة للفكر التّحديثيّ المعاصر، إذ "مهماً وجّه من نقد إلى النّهضة العربيّة التي وجدت في القرن التّاسع عشر، فقد أعدّت العدّة للعصر الحاضر"، كما يقول هشام جعيط³⁷.

وهو ما سنتنهض به الفقرة الآتية من البحث.

36 - يقول غالي شكري: "نحن لا نستطيع فهم أيّ عمل ثقافيّ تونسيّ معاصر سواء في العلوم الإنسانيّة أو في الإبداعات الأدبيّة والفنيّة، بل ولا نستطيع فهم السلوك الجمعيّ للوطنية التّونسيّة، إلّا باستشفاف تنوّعات مراكز التّأصيل الحضاريّ في البنى الذهنيّة المعاصرة". ولئن كان موضوع تحليل الكاتب هو تونس فقط، فإنّه يمكن تعميم الحكم على سائر أقطار المغرب العربيّ.

غالي شكري، الثقافة العربيّة في تونس: الفكر والمجتمع، مرجع سابق، ص 88.

* نعني بالعوامل الأخرى خاصّة المسار التّاريخي الخاص كالاستعمار الفرنسي والإيطالي وطبيعته، والوضع الجغرافي القريب من أوروبا.

37 - هشام جعيط، الشخصية العربيّة الإسلاميّة، تع. منجي الصيادي، بيروت، لبنان، دار الطليعة، ط2، 1990. 107.

من مظاهر الخصوصية في الموروث المغربي ما قبل النهضوي:

ينصرف اهتمامنا من خلال البحث في الموروث النهضوي إلى التّحقّق من فرضيّة الخصوصية من جهة، وإلى التّثبت من فرضيّة اتّجاهه إلى التّجديد والتّحديث، وإن في صور بدائيّة، وابتعاده عن التّيّارات السّلفيّة التّقليديّة من جهة أخرى، ولم نعثر، في حدود ما أطلّعنا عليه، على دراسات متمحّضة لهذه الإشكالية، من شأنها أن تنير لنا ما نحن منه بسبيل.

وقد ارتأينا أن نلتمس هذا المبحث على سبيل التّمثيل في كينيّة تفاعل الفكر المغربيّ مع الدّعوة السّلفية الوهابيّة، وبها ثبت نفور البيئّة المغربيّة من الفكر السّلفيّ المتشدّد، ونقف على اختلافها عن البيئّة المشرقيّة اختلافًا تميّز داخل ثقافة واحدة.

تقع الدّعوة الوهابيّة³⁸ والفكر الذي تفاعل معها من حيث التّحقيق الفكري والزّمني في سياق ما يدعوه الباحث المغربيّ رشيد بن زين بـ: الفكر ما قبل الإصلاح أو حركات الإحياء في القرن الثّامن عشر³⁹. و لن نهتمّ بالدّعوة ولا بصاحبها، وإمّا بكينيّة تقبّلها في المغرب العربيّ عسى أن يساعدنا ذلك في تبيّن بعض الخصائص المميّزة له. فقد وصلت الدعوة إلى تونس

38 - نسبة إلى محمد بن عبد الوهّاب (1703 - 1792) الذي استلهم أفكار ابن تيمية (1263م - 1328م)، وإلى المذهب السنّي المحافظ الذي مثّله أحمد بن حنبل (780م - 855م).

و يلاحظ عبد الرزّاق الحمّامي أنّ "مصطلح الوهابية أطلقه عليها أعداء الدّعوة منذ حياة مؤسّسها، أمّا هم فيسمّون أنفسهم "بالموحّدين" وطريقتهم هي الطّريقة "الطّريقة المحمّديّة" وقد فرض الاستعمال مصطلح الوهابيّة".

راجع: عبد الرزّاق الحمّامي، من قضايا الفكر الدّيني بتونس، مرجع سابق، ص111، الهامش رقم 1.

39 - رشيد بن زين، المفكرون الجدد في الإسلام، تع. حسان عباس، تونس، دار الجنوب للنّشر، د.ط. 2009، انظر الفصل الأوّل: من ما قبل الإصلاح إلى المفكرين الجدد، ص 29

- 54. نشر بالفرنسيّة بعنوان: Les nouveaux penseurs de l'Islam, éd. Albin Michel S.A., Paris, 2004.

وسائر بلاد المغرب العربيّ بعد 1803م، أي في بداية حكم الملك سعود بن عبد العزيز (ت. 1816)⁴⁰، وكان موقف المغاربة منها على ضربين: موقف تقبّل وموقف رفض.

فأما الموقف الأول فيتمثل في تأثر سلطان المغرب الأقصى محمّد بن عبد الله بها، وجعلها أساسا للإصلاح في مغرب النصف الثاني من القرن 18م والنصف الأول من القرن 19م⁴¹، وتبنّى مولاي سليمان الدّعوة الوهابية إيديولوجيا لمحاربة الزّوايا والطّرق الصّوفية والقوى الدّينية التي زاحمتها السّلطة، وقد ظهر ذلك خاصّة في تمرد 1820م،⁴² فالدّافع إذن، كما هو واضح، كان سياسيا بحتا، أما المظهر الثالث من مظاهر التّقبّل والتأثر فهو كسر حجر الصّلاح في شاطئ سيدي أبي سعيد الذي أفتى به أبو العبّاس⁴³، ويردّ عبد الرزاق الحمّامي ادّعاء محمد الرشيد الماجد بأنّ الوهابية كانت أساس الإصلاح في تونس، وينفي أنّ تكون طائفة من علماء تونس قد أيّدوا الشيخ ابن عبد الوهاب.⁴⁴

أما الموقف الثّاني فيتمثل في رفض الدّعوة، وقد تجسّد هذا الرّفص في رسائل وكتب وأشعار، ومنها: رسالة لعمر المحجوب التّميمي (ت. 1807)، وكتاب لأبي الفداء إسماعيل التّميمي (ت. 1832م) وسمه بـ "المنح الإلهية في طمس الضّلالة الوهابية"، كما تنسب إلى غيرهما ردود على رسالة ابن عبد الوهاب ومنها ردّ الشيخ إبراهيم الرياحي ورسالة مفتي فاس الشيخ مهدي الوزاني، وقصيدة هجائية للشيخ ابن غليون الليبي مطلعها:

40 - راجع في ما يتصل بترجمة سعود بن عبد العزيز: جوهان لوديفيج بوركهارت، مواد لتاريخ الوهابيين، تع. عبدالله الصالح العثيمين، دون ذكر لمكان النشر ولا للنّاشر، ط2، 2003. وخاصة: ص ص 31- 40.

41 - محمد عابد الجابري، "تطوّر الأنتلجنسيا المغربية: الأصالة والتّحديث في المغرب"، ضمن كتاب: الانتلجنسيا في الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، دار الحدّثة، ط1، 1984، ص10.

42 - عثمان شقرا، المتن الغائب، طنجة، المغرب، سلسلة شراع، ط1، 1989، 15- 16.

43 - المرجع نفسه، ص 140

44 - المرجع نفسه صص 140- 141

سلام على أهل الإصابة والرشد / وليس على نجد ومن حلّ في نجد الخ...⁴⁵ وعموما فإنّ الموقف الغالب للعلماء المغاربة، ونخصّ بالذكر منهم التّونسيّين، هو الرّفص القاطع للرّسالة والتّشجيع على صاحبها⁴⁶. فما هي دوافع هذا الرّفص؟ وهل تكشف عن خصوصيّة ما؟ إذا استثنينا السّبب السّيّاسيّ وهو الدّفاع عن وحدة الأّمة ممثّلة في الخلافة العثمانيّة، وتكليف حمّودة باشا للعلماء بالردّ، فإنّنا نعثر على سببين رئيسيّين يتّصلان بالبيئة الثّقافيّة المغربيّة، وهما:

- خصوصيّة التّدين في بلاد المغرب العربيّ وفي مقدّمته تقديس الأولياء والتّسامح الدّيني. فالدّعوة الوهابيّة التي تعرّف نفسها بالدّعوة الموحّدية، رسمت لنفسها هدفا رئيسا هو محاربة البدع وفي مقدّمتها الإشراك بالله كالتشفّع بالأولياء وزيارتهم والاعتقاد في كراماتهم، في حين أنّ الواقع المغربيّ لا يقتصر فيه تقديس الأولياء على العامّة والسّدج بل تعدّاهم إلى العلماء أنفسهم، ومنهم من كان يدافع عن طرق صوفيّة تابعة لهؤلاء الأولياء كالشّيخ إبراهيم الرّياحي، كما شمل أيضا العائلة الحسينيّة الحاكمة⁴⁷.

أمّا التّسامح الدّيني فيظهر في موقف الشّيخ عمر المحجوب الذي "يكتفي من المسلم - للمحافظة على الإسلام- أن يكون معتصما بالشّهادتين، وما عدا ذلك فحسابه مع الله"⁴⁸. ولا ينبغي أن نذهل عن الإشعاع المغربيّ لهؤلاء العلماء، فقد كان صاحب "المنح الإلهية في طمس الضّلالة الوهابيّة" مثلا "يُستفتى من حاضرة العلم فاس ومن قسنطينة والجزائر وطرابلس"⁴⁹

45 -- المرجع نفسه ص 115.

46 - عبد الرزاق الحمّامي، من قضايا الفكر الدّيني بتونس، مرجع سابق، ص 139، ويقول فيها الحمّامي: "لا خلاف في أنّ الموقف المعارض للدّعوة الوهابيّة كان هو السّائد بعد ورود رسالتهم إلى تونس".

47 - المرجع نفسه، ص 144

48 - المرجع نفسه، ص 121.

49 - أحمد بن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، ص 12. أورده عبد الرزاق الحمّامي، من قضايا الفكر الدّيني بتونس، مرجع سابق، ص 125.

وهو ما يؤكّد أنّ بلاد المغرب العربيّ تمثّل مجالاً فقهياً مخصوصاً، داخل مجال أوسع هو المجال الإسلاميّ.*

- أما السبب الثاني فهو التنافس المشرقي المغربي المعروف، فعلماء القطر التونسي مثلاً يستمدّون حججهم من ابن عرفة (ت. 803هـ) أو البرزلي (ت. 841هـ) وغيرهما اعتزازاً بـ "عمل أهل تونس"⁵⁰.

فإذا كان هذا شأن المرحلة الإحيائية التي سبقت عصر النهضة ومهدت لها، فلا شك إنّ إشكالية الخصوصية ستزداد وضوحاً بفعل عوامل التفاعل الداخليّ، والضغوط الخارجية المتزايدة وتقسيم البلاد العربيّة إلى مناطق نفوذ تعود إلى دول أوروبية متنافسة.

من مظاهر الخصوصية في الفكر المغربي في عصر النهضة

إنّ ما نعينه بخصائص الفكر المغربيّ في عصر النهضة هو ما يصلح دليلاً على انفتاح هذا الفكر، وتوجّهه مبكراً إلى ما يؤهله إلى تقبّل التّجديد أو الإصلاح أو التّحديث... إلخ على نحو يفسّر مثلاً ظهور تيار إصلاحيّ كثيف ومبكر في عصر النهضة، تلاه توجّه نقديّ عقلائيّ تحديّتيّ في العصر الحديث⁵¹. وسنقتصر في الفحص عن هذا التّوجّه على مؤشّرات ثلاثة هي الانفتاح مبكراً على الآخر الأوروبيّ متمثلاً في الرّحلات، والإصلاحات التّحديثيّة الملموسة، وجرأة بعض المصلحين وريادتهم مقارنة بنظرائهم المشاركة.

* - هل يمكن مثلاً المجازفة بالقول إنّ تأخّر ظهور الحركات الأصوليّة في بلدان المغرب العربيّ عن مثيلاتها المشرقية بأكثر من نصف قرن يعود، إلى جانب عوامل عديدة متشابهة، إلى نفور المغاربة من التّشدد في الدّين؟ وهل يصحّ أن نعدّ هذه الحركات استلاباً مشرقياً؟
50 - عبد الرزاق الحمامي، من قضايا الفكر الدّيني بتونس، مرجع سابق، ص 121-147.

51 - من المشاريع التّحديثيّة المغربيّة نذكر: مشروع أركون ومشروع العروي ومشروع الجابري ومشروع عبد المجيد الشرفي الخ...

الرحلات والاستكشاف المبكر للآخر

أتاح العامل الجغرافي المتمثل في قرب بلدان المغرب العربي من أوروبا سهولة الاطلاع مبكراً على هذا الآخر الصاعد ورصد مظاهر تمدنه، وبداية تشكّله مركزاً جديداً للحضارة الحديثة، فقد عدّ المفكر المغربي سعيد بنسعيد على سبيل التمثيل تسع رحلات مغربية: سفارية ودبلوماسية وسياحية وبروتوكولية، كانت أولها إلى إسبانيا ودامت سنتين من سنة 1779 إلى سنة 1780م، وقام بها محمد بن عثمان المكناسي، وكانت آخرها، كما يذكر، رحلة محمد الحجوي (ت. 1956) إلى فرنسا وبريطانيا، وذلك سنة 1919م، ويصنّف بنسعيد هذه الرحلات إلى ثلاثة أصناف وفق حال صاحبها:

- لحظة القوة والثقة في النفس (محمد بن عثمان المكناسي)

- لحظة الهزيمة والاكتشاف (العمراوي والصفار والطاهر الفاسي والكرودوي والجعايدي)

- لحظة الدهشة واستعادة الوعي (محمد الحجوي)⁵².

و يُلاحظ أولاً أنّ هذه الرحلات قد بدأت مبكراً قبل أن تشهد فرنسا مثلاً ثورتها الكبرى سنة 1789م، وهو ما يعني عدم انقطاع المغاربة عن معاينة أحوال أوروبا وما كان يختمر فيها من تحولات، وخطأ الرأي الشائع بأنّ العرب، بمن فيهم المغاربة، كانوا في سبات حضاريّ لم يستفيقوا منه إلاّ على دويّ مدافع نابليون وهو يغزو مصر سنة 1798م، إذ هو رأي، إن صحّ فإنّما يصحّ في المجال الشرقيّ وحده كما يذهب إلى ذلك مثلاً الباحث التونسي محمد الحداد، مرجعاً هذا الوهم إلى ثلاثة أسباب هي:

- أولاً: سطوة الاستشراق الفرنسي المكرّس لدور فرنسا الحضاريّ في العالم.

- ثانياً: شهرة النموذج المصريّ وإسقاطه على كامل البلاد العربيّة والإسلاميّة.

- ثالثاً: قابليّة هذه الفرضيّة لإرضاء كبرياء الذات الإسلاميّة المكلومة، لأنّه يصوّر تخلّفها غفوة، وانتصار الغرب أمراً عارضاً سيزول.⁵³

52 - راجع: سعيد بنسعيد العلوي، أوروبا في مرآة الرحلة: صورة الآخر في الرحلة المغربية المعاصرة، الرباط، المغرب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط1، 1995.

أمّا الأمر الثاني فهو كثافة الرّحلات في لحظة ما يسمّيه بنسعيد بلحظة الهزيمة والاكتشاف، وهو ما يدعو إلى توقّع الرغبة في احتذاء حذو أوروبا في الحضارة ولو على سبيل اقتداء المغلوب بالغالب⁵⁴.

أمّا في تونس، فقد عقد المنصف الشنوفي في مقدّمة تحقيقه لكتاب "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" دراسة مقارنة بين مصر ولبنان وتونس بيّنت أنّ من بين أربع وعشرين رحلة كانت عشر منها لتونسيين، وأنّ من بين اثنين وعشرين رجلاً قاموا برحلات إلى أوروبا كان ثمانية منهم من تونس⁵⁵. وأياً ما كانت دقّة عدد الرّحلات ومدى استيفائها أسماء من زاروا أوروبا، فإنّها تكشف عن انفتاح المغاربة على الآخر الأوروبي، وعن كثافة هذا المرتكز الثقافيّ لديهم مقارنة بنظرائهم المشاركة عموماً، ولعلّ هذا ما يفسّر مبادرتهم بالإصلاح الاجتماعي والاقتصادي والسياسي عموماً، ومنه على وجه الخصوص إصلاح مؤسّسات الدولة، كما سنرى في الفقرة الآتية.

3-2- إجراءات الإصلاح في بلاد المغرب العربي الإسلامي:

شهدت بعض بلدان المغرب العربيّ إصلاحات تشريعيّة واجتماعيّة وسياسيّة رائدة ضمن المجال العربي الإسلامي، وهو ما يؤكّد توجّهها نحو التجديد والإصلاح من جهة، ونحو التمهيد لظهور تيّارات تحديثية لاحقة من جهة أخرى، من ذلك أنّ أحمد باي قد أصدر وثيقة تلغي الرّق وتحرّر العبيد وتعتبر من دخل تونس منهم حرّاً وذلك سنة 1846م، أي قبل إلغائه في السويد (1847م) وفي فرنسا (1848م) وفي الولايات المتّحدة (1863م)، وبعد إلغائه في

53 - محمد الحداد، الإسلام، نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح، بيروت، لبنان، دار الطليعة بالاشتراك مع رابطة العقلايين العرب، ط1، أيار (مايو)، 2001، ص 84.

54 - لمزيد التوسّع في دور الرّحلة وأبعادها، راجع على سبيل المثال نموذجاً ذا دلالة في: محمد صالح المراكشي، قراءات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، تونس، الدار التونسية للنشر، ط1، 1992، فصل: مفهوم الرّحلة من خلال كتاب محمد بريم الخامس "صفوة الاعتبار في مستودع الأمصار والأقطار"، من ص37 إلى ص56.

55 - المنصف الشنوفي، مقدّمة أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تونس، الدار العربية للكتاب، د.ط. 1998، ص 10، 11.

بريطانيا بثلاث عشرة سنة فقط، كما عرفت البلاد التونسية أول دستور في البلاد العربية والإسلامية وذلك سنة 1861م، كما اتجهت الحركات الإصلاحية إلى استلهام أشكال من التنظيم الإداري والمدني الأوروبي، فتمّ على سبيل المثال تأسيس بلدية تونس سنة 1858م، إلى جانب خطوات إصلاحية بالمؤسسات العسكرية والتعليمية خاصة. ولئن كانت هذه الإصلاحات في قطر واحد ببلاد المغرب العربي فإنها لا يمكن أن تكون عديمة التأثير في باقي الأقطار المغاربية لما بين هذه الأقطار من علاقات سياسية واجتماعية وتعليمية ثقافية، بالنظر خصوصا إلى إشعاع جامع الزيتونة مغاربيًا وإفريقيًا. وسواء أتمت تلك الإصلاحات بضغوط خارجية غربية أم بإرادة محلية، فقد أدت إلى بداية تعرف الحاكم والمحكوم في المغرب العربي إلى أشكال جديدة من العلاقات، وإلى بروز إشكاليات الحكم في صورة تختلف عمّا ساد في المجال الإسلامي عموما على مرّ القرون، ولعلّها أقرب ما يكون إلى ما شهدته أوروبا في العصور الحديثة⁵⁶.

3-3 خصائص الحركة الإصلاحية المغاربية

لعلّ أول ما يستوقف الدارس في الحركة الإصلاحية في بلاد المغرب هو اتسامها بالتواصل والاستمرارية، فقد ظهر المصلحون منذ بواكير النهضة مشكّلين سلسلة متّصلة الحلقات، وهو ما حقق ضربا من التراكم كان من نتائجه ظهور مواقف إصلاحية جريئة تجاوز بها المغاربة نظراءهم في المشرق العربي. من ذلك أنّ الشيخ الطاهر بن عاشور مثلا قد تبنّى موقفا منفتحا إزاء المذاهب الإسلامية، فلم ير ضيرا في أن يكون المسلم معتزليا أو سنّيا أو شيعيا أو ماتريديا

56 - لمزيد التوسّع يمكن العودة إلى: أحمد بن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، 9 أجزاء في 5 مجلدات، تح. لجنة من وزارة الشؤون الثقافية، تونس، ليبيا، الدار العربية للكتاب، ط2، 2004. انظر خاصة الجزأين 4 و5. يرى بعضهم أنّ إلغاء الرّق مثلا كان لدواع اقتصادية أكثر منه لدواع ايديولوجية ودينية، ويرى أحمد أمين أنّ اقتباس النّظام النّيابي في تونس كان تحت الضغط الأوربيّ وبسبب ظهور الفساد، وهو رأي لا يمكن ردّه وإن كان لا يفسر كلّ الظاهرة في رأينا. راجع: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، لبنان، دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت. 155، 156

الخ... واشترط إعمال العقل ورفض التقليد⁵⁷. أما علّال الفاسي والطاهر الحدّاد فقد رفضا تعدّد الزّوجات مستندين إلى الآيات القرآنية ذاتها، وجادل الفاسي محمد عبده في شرط العدل بين الزوجات، ففي حين كان موقف محمد عبده هو موقف سائر الفقهاء الذين يعلّقون إباحة التعدّد بتوقّر العدل بين الزوجات، فإنّ الفاسي قد وسّع هذا المفهوم فجعله عامًا لا خاصًا، وجماعيًا لا فرديًا، وعلّقه بقاعدة "تقديم الضّرر الخاصّ على الضّرر العام، ولا شكّ أنّ منع الأفراد من تعديد النّساء إضرار بهم لأنّه منع لهم من إرضاء حاجاتهم وعاداتهم، ولكنه إضرار في العصر الحاضر بالمسلمين عموماً"⁵⁸. كما عبّر بعض المصلحين المغاربة عن وعي بالريادة في اتّخاذهم بعض المواقف أو تبنيهم لبعض الآراء، كما هو شأن الفاسي في قوله بمفهوم الإرشاد واعتباره أصلاً من أصول الشريعة، وهو مفهوم قريب من مفهوم المقاصد، يقول الفاسي: "نستعمل أمر الإرشاد الذي نعتبره أصلاً من أصول الشريعة ومن وسائل تطوّرها ولا نظنّ أحداً سبقنا إليه بهذا المعنى"⁵⁹، هذا فضلاً عن مواقف كثيرة دالّة على الانفتاح على الثقافة الغربية واقتباس نظمها وعلومها⁶⁰، كما اتّسمت الحركة الإصلاحية في

57 - محمد الطاهر بن عاشور، أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام، تونس، الدار التّونسية للنّشر، د.ط. 1978، 29.

58 - راجع: - علّال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مرجع سابق، 183، 184. - الطاهر الحدّاد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، سوسة، تونس، دار المعارف للطباعة والنّشر، ط3، د.ت. 55.

59 - علّال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مرجع سابق، ص 184.

60 - قصدنا إلى مجرد التّمثيل، ولمزيد التّوسّع في هذه الفكرة يمكن العودة مثلاً إلى:

- عبد المجيد البدوي، مواقف المفكرين العرب من قضايا النهضة في العالم العربيّ من مطلع القرن إلى موفّي الستينيات: بحث في الثّوابت والمتغيّرات، تونس، منشورات كلبية الآداب ممتّوبة، 1996.

- وبخصوص الدّعوة إلى الانفتاح على علوم الغرب ونظمه ومظاهر تمدّنه يحسن العودة مثلاً إلى: خير الدين باشا التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مرجع سابق، وخاصة إلى مقدّمة الكتاب.

ولمزيد التّوسّع في تحليل أفكار خير الدين الإصلاحية، انظر: - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798- 1939)، تع. كريم عزقول، لبنان، دار النهار، د.ط، د.ت. 109-121.

بلاد المغرب العربيّ بوعي ملحوظ بخصوصيّتها التاريخيّة، فالشخصيّة الوطنيّة عند عبد الحميد بن باديس تنهض على مرتكزات أربعة هي: المرتكز القطري الجزائري والمرتكز العربي والمرتكز الإسلامي والمرتكز الإنساني⁶¹. ومن تجلّيات هذه الخصوصيّة أيضا أنّ بعض الباحثين يميّزون بين السلفيّة المغاربيّة ونظيرتها المشرقيّة، من ذلك قول الباحث المغربيّ يوسف بن عديّ: "إنّ سلفيّة محمد عبده هي سلفيّة مشرقية انتقائيّة، تنطلق من الدّين لتنظر في متغيّرات السّياسة والاجتماع والتّاريخ... أي تقرب النّصّ كجزء من المنظومة الكلّيّة بخلاف سلفيّة علّال الفاسي مثلا، وهي سلفيّة مقاصديّة تنطلق من السّياسة لتنظر في الدّين، أي من المتغيّرات السّياسيّة والاجتماعيّة"⁶². وفي هذا السّياق يندرج أيضا تأكيد المفكّر الجزائري محمد أركون بصورة صريحة على خصوصيّة الفضاء المغاربيّ في إطار ما دعاه، منذ نهاية السّبعينات من القرن العشرين، بأشكال حضور الفكر العربيّ العالم (savant) في المغرب الإسلاميّ وعلاقته بالثقافة الشّفويّة البربريّة، وتنويهه بـ"المدرسة التونسيّة" التّحديثيّة في هذا المجال⁶³.

خاتمة

وجمّاع القول، فإنّ النّظر في إشكاليّة الخصوصيّة المغاربيّة قد أسلمنا إلى القول إنّ المكوّنات البانية لتلك الخصوصيّة تضرب بجذورها عميقا في التّاريخ، وأنّ الإسلام والتّعريب لم يطمسا، كما هو شائع، كثيرا من الملامح المميّزة لبلاد المغرب، وكانت سلسلة الأحداث

61 - راجع: عبد الحميد بن باديس، آثار ابن باديس، إعداد وتصنيف عمار الطّالبي، الجزائر، دار مكتبة الشركة الجزائرية، ط1، 1968. المجلد1، 365، والمجلد الثاني، 358-369.

62 - يوسف بن عديّ، "البديل السّلفيّ في فكر عبد الله العروبي: من المفارقة إلى إعادة بناء القطيعة"، مجلّة المستقبل العربيّ، ع 350، السنة 30، بيروت / لبنان، إبريل 2008، 110. وللتوسّع في وجوه الاختلاف بين السّلفيّتين، انظر كذلك: ص101 من المرجع نفسه.

63- Mohamed Arkoun, Le Croire et la construction du sujet en contextes islamiques, in Le musulman dans l'Histoire Colloque tenu à Casablanca (les 25,26,27 mars 1998) sous la direction de Abdelmajd Charfi (Deuxieme session).p.12.

التاريخية، وموجات التغيير الثقافي والديني مجرد تراكمات أغنت الطبقات الجيولوجية للحضارة المغاربية"، دون أن يطمس بعضها بعضا، كما أسلمنا البحث إلى أن الأمر لم يقتصر أحيانا على مجرد التميز والخصوصية فحسب، بل أوقفنا على ضرب من الامتياز جسده ملامح من المرونة والانفتاح عبر التاريخ في مستوى التدين على وجه الخصوص، وهو ما مهد دائما إلى قبول الجديد والإقدام عليه، وتجلى حديثا في الظهور المبكر والكثيف لتيارات الإصلاح والتحديث.

مراجع الدراسة

- أركون، محمد، الإسلام: الأخلاق والسياسة، تع. هاشم صالح، باريس، بيروت، اليونسكو بالاشتراك مع مركز الإنماء القومي، ط1، 1990
- أمين، أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، لبنان، دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت.
- بادو، عبد الجليل، الأثر الشاطبي في الفكر السلفي بالمغرب، طنجة، المغرب، سيلبي، د.ط. 1996
- البدوي، عبد المجيد، مواقف المفكرين العرب من قضايا النهضة في العالم العربي من مطلع القرن إلى موفى الستينات: بحث في الثوابت والمتغيرات، تونس، منشورات كلية الآداب مئوبة، 1996.
- ابن باديس، عبد الحميد، آثار ابن باديس، إعداد وتصنيف عمار الطالبي، الجزائر، دار مكتبة الشركة الجزائرية، ط1، 1968.
- بل، ألفرد، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي حتى اليوم، تع. عبد الرحمان بدوي، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1981.
- بوركهارت، جوهان لودفيغ، مواد لتاريخ الوهابيين، تع. عبدالله الصالح العثيمين، دم، ط2، 2003
- الجابري، محمد عابد،
- بنية العقل العربية، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط7، 2004
- تطوّر الأنتلجنسيا المغربية: الأصالة والتحديث في المغرب، ضمن كتاب: الانتلجنسيا في الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، دار الحدائق، ط1، 1984
- تكوين العقل العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط4، 1991
- نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، بيروت، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية ط1، 2006
- الجراري، عباس، وحدة المغرب المذهبية خلال التاريخ، الرباط، المغرب، ط1، 1976
- جعيط، هشام، الشخصية العربية الإسلامية، تع. منجي الصيادي، بيروت، لبنان، دار الطليعة، ط2، 1990
- جوليان، شارل أندري، تاريخ أفريقيا الشمالية، جزءان، تع. محمد مزالي والبشير بن سلامة، تونس، الدار التونسية للنشر، دط، 1969
- الحداد، الطاهر، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، سوسة، تونس، دار المعارف للطباعة والنشر، ط3، د.ت.
- الحداد، محمد، الإسلام، نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح، بيروت، لبنان، دار الطليعة بالاشتراك مع رابطة العقلايين العرب، ط1، أيار (مايو)، 2001
- حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939)، تع. كريم عزقول، لبنان، دار النهار، د.ط، د.ت.
- الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، بيروت، لبنان، سلسلة الرسائل الجامعية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1992.
- بن زين، رشيد، المفكرون الجدد في الإسلام، تع. حسان عباس، تونس، دار الجنوب للنشر، د.ط. 2009
- الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الفقه، 4 أجزاء، تحقيق محمد عبدالله دراز، القاهرة، مصر، دار الفكر العربي، د.ت.
- شقرا، عثمان، المتن الغائب، طنجة، المغرب، سلسلة شرع، ط1، 1989
- شكري، غالي، الثقافة العربية في تونس: الفكر والمجتمع، تونس، الدار التونسية للنشر، دط، 1986،
- الشنوفي، المنصف، مقدمة أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تونس، الدار العربية للكتاب، د.ط. 1998

- ابن أبي الضياف، أحمد، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، 9 أجزاء في 5 مجلدات، تح. لجنة من وزارة الشؤون الثقافية، تونس، ليبيا، الدار العربية للكتاب، ط2، 2004
- الطالب، محمد، عيال الله، أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، تونس، دار سراس للنشر، ط2، 1992
- ابن عدّي، يوسف، البديل السلفي في فكر عبد الله العروبي: من المفارقة إلى إعادة بناء القطيعة، مجلة المستقبل العربي، ع 350، السنة 30، بيروت / لبنان، إبريل 2008
- ابن عاشور، محمد الطاهر
- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس، الدار التونسية للنشر، د.ط. 1978
- مقاصد الشريعة الإسلامية، مصر، دار السلام للنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 2005
- ابن عاشور، محمد الفاضل، المحاضرات المغربية، جمع وإعداد عبد الكريم محمد، الدار التونسية للنشر، د.ط. تونس، 1974
- العلوي، سعيد بنسعيد، أوربا في مرآة الرحلة: صورة الآخر في الرحلة المغربية المعاصرة، الرباط، المغرب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط1، 1995
- غليون، برهان، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين التبعية والسلفية، سوسة، تونس، دار المعرفة للنشر، ط1، 1989
- الغراب، سعد، العامل الديني والهوية التونسية، سلسلة موافقات، تونس، الدار التونسية للنشر، د.ط. 1990
- الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1991.
- الكعك، عثمان، التقاليد والعادات التونسية، تونس، الدار التونسية للنشر، 1981
- المجدوب، عبد العزيز، الصراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزييرية، تونس، الدار التونسية للنشر، د.ط. 1975.
- المراكشي، محمد صالح، قراءات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، تونس، الدار التونسية للنشر، ط1، 1992
- الهرماسي، محمد صالح، مقارنة في إشكالية الهوية: المغرب العربي المعاصر، بيروت، لبنان، دمشق، سورية، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، ط1، 2001
- الهروس مصطفى، أسباب انتشار الفقه المالكي بالأندلس، ضمن مؤلف جماعي، التراث المالكي في الغرب الإسلامي، عين الشق، الرباط/ المغرب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات، د.ت.
- الهنتاني، نجم الدين، المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، تونس، تير الزمان، د ط، 2004
- Arkoun, Mohamed, Le Croire et la construction du sujet en contextes islamiques, in Le musulman dans l'Histoire Colloque tenu à Casablanca (les 25,26,27 mars 1998) sous la direction de Abdelmajd Charfi (Deuxieme session).p.12.
- Les nouveaux penseurs de l'Islam, éd. Albin Michel S.A., Paris, 2004. Ben zin, Rachid,-
Bouhdiba, Abdelwahab, A la recherche des normes perdues, M.T.U.,1973-