

The Tunisian School of Jurisprudence and the Theory of its Moderate Line

Dr. Abdennabi Mohammad Esgheir Al-Houssaini

The Tunisian Republic

Received:

26/08/2025

Revised:

30/08/2025

Accepted:

11/10/2025

Published:

15/12/2025

* Corresponding author:

abdennebi.hsini@gmail.com
m

Citation: Al-Houssaini, A.

M. (2025). The Tunisian School of Jurisprudence and the Theory of its Moderate Line. *Journal of Islamic Sciences*, 8(4), 14 – 35.

<https://doi.org/10.26389/AJSRP.B280825>

2025 © AISRP • Arab Institute for Sciences & Research Publishing (AISRP), United States, all rights reserved.

• Open Access



This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC) [license](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Abstract: This research aims to demonstrate the intellectual and methodological specificity of the Tunisian School of jurisprudence, characterized by moderation, balance, and flexibility. In other words, it attempts to show how far the Tunisian School of jurisprudence was from fanaticism and blind imitation, on the one hand, and how open to reason and logic, and operating within the framework of the objectives of religion, on the other. In addition, it aims to show how capable it was of overcoming hardships and keeping pace with development. Since our research is demonstrative and deductive in nature, it is based on a set of appropriate and effective scientific research methods. The most important of these is the historical-inductive method, which allows us to extrapolate historical events and facts, as well as the analytic-critical method, which enables us to critically analyze the subjects and data of our research. As for the argumentative approach, it is used effectively in reasoning processes. This work is composed of three chapters and a number of sub-chapters to support our thesis. The first addresses the emergence of the Tunisian School of jurisprudence, including some sub-chapters, such as the influence of Malik and Medina on Kairouan and the Kairouanites, the role of Tunis in the emergence of the Kairouan School of jurisprudence, and the circumstances of the transfer of the scientific foundations of Maliki jurisprudence from Kairouan to Tunis. While the second chapter deals with the theory of moderation of the Tunisian School of jurisprudence, and it contains a number of sub-chapters, such as the repudiation to Kharijite extremists by the early Kairouan society, the resistance of the Sanhaja state against the Fatimid call, and the rejection of the Wahhabi call by Tunisian scholars. As for the third and most important chapter, it encompasses practical work on a group of the most distinguished scholars of the Tunisian School of jurisprudence, to each of whom we have devoted a special subchapter in order to support and strengthen our thesis. Thus, our research achieved a number of results, including demonstrating the moderation and flexibility of the Tunisian School of jurisprudence, showing that it is the fruit of a long Maliki jurisprudential process that began in Medina and continued on to Kairouan and then to Tunis. Perhaps the most important result is the likeliness and capacity of the Tunisian School of jurisprudence to evolve and produce pioneering innovations like financial punishment, thanks to reason and logic.

Keywords: Tunisia, Jurisprudence, Imitation, Reason, Flexibility.

المدرسة الفقهية التونسية ونظرية توسّطها مركز الاعتدال

الدكتور / عبد النبي بن محمد الصغير الحسيني

الجمهورية التونسية

المستخلص: يهدف هذا البحث إلى إظهار الخصوصية الفكرية والمنهجية للمدرسة الفقهية التونسية الموسومة بالتوسّط والاعتدال والمرونة. ويتعبّر أوضح، فهو يروم تبين كم كانت المدرسة الفقهية التونسية بعيدة عن التعصّب والتقليد الأعلى من ناحية، ومنفتحة على العقل والمنطق وعاملة في نطاق مقاصد الدين من ناحية ثانية، وقادرة على تجاوز المحن ومواكبة التطوّر من ناحية ثالثة. ولما كانت طبيعة بحثنا برهانية استدلالية، فهو يتكئ على جملة من المناهج المناسبة له والناجعة في مضمار البحث العلمي. ومن أبرزها المنهج الاستقرائي التاريخي لاستقراء الأحداث والوقائع التاريخية، وكذلك المنهج التحليلي النقدي لتحليل موضوعات بحثنا ومعطياته تحليلًا نقديًا. أمّا المنهج الحجائي، فهو المَعْوَل عليه في عمليات الاستدلال المختلفة. ويتكوّن هذا العمل من مباحث ومطالب ضرورية للإقناع بموضوعنا. أمّا الأول، فيتعرّض لنشأة المدرسة الفقهية التونسية، ويضمّ بضعة مطالب على غرار تأثّر القيروان والقيروانيين بمالك والمدينة، ودور مدينة تونس في نشأة المدرسة الفقهية القيروانية، وظروف انتقال السند العلمي للفقه المالكي من القيروان إلى حاضرة تونس. في حين يعالج المبحث الثاني نظرية توسّط المدرسة الفقهية التونسية مركز الاعتدال، وهو يحوي عدّة مطالب نحو لُفْظ المجتمع القيرواني الأول لغلاة الخوارج، وتصدي الدولة الصنهاجية للدعوة الفاطمية، ورفض علماء تونس للدعوة الوهابية. أمّا المبحث الثالث، فهو الأهم في نظرنا، ولذلك جعلناه عملاً تطبيقيًا على ثلّة من أنجب أسيّاح المدرسة الفقهية التونسية، وجعلنا لكل واحد منهم مطلبًا خاصًا به إمعانًا في دعم موضوعنا وإحكامه. وهكذا، حقق بحثنا جملة من النتائج كإثبات وسطيّة المدرسة الفقهية التونسية ومرونتها، وتبيين كيف أنّها ثمرّة مسار طويل للفقه المالكي انطلق من المدينة إلى القيروان ثمّ إلى تونس، ولعلّ أهمّ نتيجة هي قدرة هذه المدرسة على التطوّر والإتيان بإبداعات رائدة كالعقوبة بالمال بفضل ما ترسّخ فيها من عقل ومنطق.

الكلمات المفتاحية: تونس، الفقه، النقل، العقل، المرونة.

1. المقدمة:

لعلّه يجوز لنا أن نعتبر الفقه من أهمّ علوم الدين الإسلاميّ، لأنّه العلم الموكل إليه تقديم الحلول الشرعيّة لقضايا الناس وتوفير الرعاية والحماية لهم وتوجيههم نحو خبري العاجلة والأجلة. ولذلك كلّما توسّطَ الفقه والفقهاءُ مركز الاعتدال، كان المسلمون أمةً وسطاً. وربّما يجوز لنا هنا أن نعدّ المدرسة الفقهيّة التونسيّة واحدة من المدارس الفقهيّة في الإسلام التي سارت في هذا الاتجاه.

يستمدّ هذا البحث أهميته من موضوعه وخلفيته الفكرية والتاريخية؛ أي من المكانة المرموقة التي حازتها المدرسة الفقهيّة التونسيّة باعتبارها الوريثة الشرعيّة والمطوّرة معاً للمدرسة الفقيّة القيروانيّة التي كانت بدورها ضابطة ومطوّرة للفقه المالكيّ، والأهمّ من ذلك هو ما اتّسمت به هذه المدرسة من اعتدال ومرونة جعلها قادرة على التطوّر ومجابهة المحن والتحديات عبر الزمن، ولذلك صار من الأهمية بمكان إظهارها للناس أسوةً بها وتعميماً للفائدة.

على هذا الأساس، وضعنا لبحثنا جملة من الأهداف من نوع: هل كانت المدرسة الفقهيّة التونسيّة تمثّل بالفعل نموذجاً فقهياً موسوماً بتوسط مركز الاعتدال؟ وهل كان أشياخ الفقه التونسيّون قادرين على حلّ المشكلات والتصديّ للآزمات بفضل خطّهم الفقهيّ المعتدل والمرن؟ وهل حقاً انخرطوا في مناسبات عديدة في محاربة التعصّب والتشددّ في الدين؟ وأكثر من ذلك، هل بالفعل قد حققوا اجتهادات وابتكارات فقهية رائدة واستشرافيةً مكنهم أو على الأقلّ البعض منهم، من بلوغ سنام الشهرة والمجد العلميّ؟

ذلك أنّ المشكلة الكامنة وراء هذا البحث هي الفكر الدينيّ المتشددّ الذي يطفو على السطح بين الحين والآخر ويأخذ في التمدّد والسيطرة باسم الدين، فتكون له آثار سيّئة وعواقب وخيمة على المجتمعات العربيّة والإسلاميّة مثلما يشهد بذلك التاريخ الصحيح في القديم والحديث. ومن هنا، جاء طرح المدرسة الفقهيّة التونسيّة بديلاً هاماً أثبت التجريب جدواه، إذ كانت ومازالت توقّر للمجتمع التونسيّ الحماية والوقاية من التطرف الدينيّ لاسيما خلال الفترات التي يقوى فيها مدّ الدعوات والحركات الدينيّة المتشدّدة.

مع أنّنا سنحاول في هذا البحث تقديم إضافة أو بعض إضافة إلى الأعمال السابقة حول موضوعنا على غرار كتاب الشيخ عبد العزيز الثعالبيّ *L'Esprit Libéral du Coran* الذي صدر أول مرّة بالفرنسيّة عام 1905 ثمّ بالعربيّة عام 1985 تحت عنوان *روح التحرّر في القرآن*، وفيه طالب الثعالبيّ بترسيخ روح الإسلام التحرريّة في المجتمع التونسيّ والتصديّ للتعصّب والتشددّ. وكذلك كتاب البحريّ قيقة *Essai Sur L'Evolution du Charâa et Son Application Judiciaire en Tunisie* (مقالة في تطور الشريعة وتطبيقاتها القضائيّة في تونس) الذي صدر عام 1930، وفيه تعرّض كاتبه للخطّ التطوّريّ المعتدل لدى الفقهاء التونسيين، لكن على المستوى القانونيّ والقضائيّ. ومن الأهمية بمكان أن نؤمّن إلى دراسة إبراهيم بن حسن الحاملة عنوان: دور علماء تونس في نشر ألوية التسامح باعتماد المذهب المالكيّ والصادرة عام 1998، لما تُبرزه من معالم التسامح والتعايش في الفقه المالكيّ التونسيّ. ولعلّ كتاب *المدرسة الفقهيّة المالكيّة بتونس وتطورها من القرن الرابع إلى القرن السادس هجريّ* لمحمد العزيز الساحليّ وعثمان بطيّخ والصادر عام 2017، هو الأقرب لموضوعنا، لكنّه يتناول فترة أقصر من التي يتناولها بحثنا. وقصارى القول، فإنّ هذه الأعمال إمّا أنّها اهتمّت بالتنظير وأهمّلت التطبيق، وإمّا أنّها كفيّة لا كميّة اهتمّت بفترة محدّدة أو ناحية معيّنة من نواحي موضوعنا، وإمّا أنّها جدليّة لا تقريرية. ولذلك جاء عملنا جامعاً للتنظير والتطبيق معاً وشاملاً لأكبر فترة من تاريخ الفقه المالكيّ التونسيّ لتقديم صورة له أكثر وضوحاً وشمولاً.

بيد أنّ بحثنا مُركّباً كببحثنا هذا، يحتاج إلى العناية بالمسألة المنهجية عبر تنوع المناهج للمقاربة الكميّة (Quantitative Approach) المعتمدة على المعطيات (Data) والإحصائيات (Statistics) والرسوم البيانيّة (Graphs) وغيرها، لكن يحسّن بنا الاعتراف بأنّ هذه المقاربة غير ممكنة مع موضوعنا لعدّة أسباب أهمّها أنّ الدراسات الكميّة للتراث الفقهيّ الإسلاميّ غير متوقّرة بالشكل الموفّي بشروط البحث العلميّ. وفي المقابل، فإنّه بالإمكان الاتكاء على المقاربة الكيفيّة (Qualitative Approach) على غرار المنهج الاستقرائيّ التاريخيّ (Historical Inductive Method) الذي سنعمده في استقراء الأحداث والوقائع التاريخيّة دعماً لموضوعنا، وسنعمد كذلك على المنهج التحليليّ النقديّ (Analytic-Critical Method) في تحليل آراء فقهاءنا ونقدها دعماً لموضوعنا أيضاً. والأهمّ من ذلك، سننكّي على المنهج الحجائيّ (Argumentative Method) باعتباره الأكثر ملاءمة لبحثنا، فبالعمليات الحجائية التي سنقوم بها، سنثبّ الكثير من الحقائق وندحض أخرى دعماً لموضوعنا دائماً. أمّا المنهج الاستنتاجيّ (Deductive Method)، فسندستلّ بواسطة النتائج والخلاصات التي ستصّبّ في النهاية في صالح موضوعنا. وإجمالاً للقول، فإنه باستخدام هذه المناهج بطريقة ناجعة، سنعمل على تحقيق أهداف بحثنا ولو إلى حدّ.

وفي الغاية ذاتها، سنجعل خطّة عملنا من ثلاثة مباحث وعدد هامّ من المطالب، إذ سنحاول في المبحث الأوّل، تتبّع الظروف التي أحاطت بولادة المدرسة الفقهيّة القيروانيّة ووريثها التونسيّة، وكذلك سنحقّق في مستويات التآثر والتأثير بين المدينة والقيروان ثمّ بينها وبين مدينة تونس. وسنقوم أيضاً بالنبش عن ملابسات انتقال السند العلميّ من القيروان إلى الساحل التونسيّ ثمّ إلى حاضرة تونس، حيث ستأسس المدرسة الفقهيّة التونسيّة بشكل نهائيّ وتأخذ في القيام بدورها الثقافيّ والحضاريّ. أمّا في المبحث الثاني، فسنحاول تبين ما المقصود بتوسط المدرسة الفقهيّة التونسيّة مركز الاعتدال، وما الخصائص المفهوميّة والمنهجية المميّزة لها عن غيرها من المدارس الفقهيّة. وفي النطاق نفسه، سنقوم بربط النظرية بالواقع عبر تسليط الضوء على أمثلة دقيقة عن تصديّ علماء تونس والتونسيين للتعصّب والمغالاة الدينيين. في حين

سنجعل المبحث الثالث عملاً تطبيقياً على ثلّة من مشاهير أئمة الفقه التونسيّ الذين كرّسوا آراءهم الفقهيّة لحماية المجتمع التونسيّ ووقايتهم من المزلقات والدفع به إلى الأمام.

والحاصل أنّنا رسمنا في هذه المقدّمة خطّة بحثنا كإبراز أهمية موضوعنا في سياقه المعرفي، وتحديد أهدافه وغاياته التي لا محيد عنها. وكذلك أُلْعِنّا إلى المشكلة الكامنة وراءه والدافعة إليه. وفي هذا السياق، وأمّا إلى بعض الأعمال السابقة حوله. وحتى يُحَقِّقَ بحثنا قدراً من الجدّة والنجاح، حاولنا ضبط المناهج التي سننكّي عليها والمسائل التي سنتصدّى لها.

2. المبحث الأول: المدرسة الفقهيّة التونسيّة؛ من القيروان إلى حاضرة تونس

يبدو أنّه من غير الممكن إصابة قدر من الموضوعيّة العلميّة في تناول هذه المسألة دونما العودة إلى الجذور الأولى للفكر الدينيّ التونسيّ. ذلك أنّ الفقه الإسلاميّ دخل إلى تونس في موجات متتابعة⁽¹⁾ منذ فتحها في عهد معاوية بن أبي سفيان (ت 60هـ/679م) كما سيأتي بيان ذلك. ولئن ظهر الفقه والفقهاء بالقيروان أولاً كما يذكر المؤرّخون، فإنّه من الحقّ أن نُقرّ بوجود دور قريب أو بعيد لمدينة تونس في تأسيس المدوّنة المسماة في النهاية باسم جامعها ومحقّقها سحنون بن سعيد التنوخي (160-240هـ/776-854م) والمعدّة عمدة المذهب المالكيّ والمتكأ عليها في مختلف أطواره مثلما يذهب إلى ذلك جلّ الباحثين من القدامى والمحدثين، ومنهم العلامة محمّد الفاضل ابن عاشور القائل: «وبذلك تمّت المدوّنة بسحنون وأخذت منزلتها وسيادتها به، لأنّها لم تأخذ منزلتها إلا بما اشتملت عليه من التحقيق الفقهيّ والتثبت الذي رسّخت به أصول المذهب. ولذلك أصبحت المدوّنة عمدة المذهب المالكيّ في دور التطبيق الذي هو دور المختصرات، إذ اختصرها ابن أبي زيد وابن أبي زمين والبرادعي، وفي دور الشروح الذي استمرّ قروناً متطاولة من ابن أبي زيد وابن يونس واللخميّ وعياض إلى ابن ناجي ثم بدور التنقيح، حيث صُحِّحت الكتب بها، فجاء ابن رشد [الجدّ] في البيان والتحصيل يصحّح روايات العتيبة بروايات المدوّنة، فأصبح عمود المذهب المالكيّ قائماً بها في عامّة أطواره، واعتُبرت أمّ المذهب. وبذلك نال سحنون ونالت القيروان المنزلة الفائقة في حياة الإسلام التي نوهنا بها للقيروان»⁽²⁾. أمّا دور مدينة تونس في وضع المدوّنة، فسيتمّ بيانه عند التعرّض للملابسات التي أتمّ فيها سحنون مدوّنته، لكن قبلند سنبيّن علاقة المدرسة الفقهيّة القيروانيّة بالبيئة المدنيّة والحجازيّة وكذلك بالبيئة العراقيّة.

1.2. المطلب الأول: تأثّر القيروان والقيروانيّين بمالك والمدينة

هناك رأي يقول إنّ المذهب المالكيّ كان مدنيّاً بالولادة والنشأة ومصريّاً بالانتشار وقيروانيّاً إفريقيّاً بالتدوين والتطبيق والتطوير. ذلك أنّه لئن كانت المدينة هي المركز الأصليّ لهذا المذهب باعتبار أنّها المدينة التي نشأ بها صاحب هذا المذهب مالك بن أنس (ت 179هـ/795م) وأخذ فيها علمه عن فقهاء ومحدّثيها من التابعين وتابعي التابعين، وكذلك لئن كانت مصر هي المركز الثاني الذي انتشر فيه هذا المذهب باعتبار أنّ القسم الأعظم من أصحاب مالك انتقلوا إليها واستقرّوا بها وقاموا من هناك بدورهم التعليمي، إذ كان طلاب العلم يتّرحلون إليهم من الأمصار الأخرى للسمع منهم والأخذ عنهم، فقد كانت القيروان المركز الأهمّ بعد المدينة لدى أصحاب هذا الرأي، لكن لماذا يتمّ التركيز على هذين المركزين فيما يتّصل بولادة المذهب المالكيّ ونشأته وتطوّره دون المراكز الأخرى؟

يقدم محمّد الطاهر ابن عاشور في مؤلّفه كشف المغطى من المعاني والألفاظ في الموطأ جواباً شافياً عن الجزء الأوّل من المسألة، إذ يعتبر أنّ الموطأ هو «أول كتاب قُصِدَ منه إثبات الصحيح من سنة رسول الله ﷺ، فلذلك قال الشافعيّ -رضي الله عنه-: ما على ظهر الأرض كتاب بعد كتاب الله أصحّ من كتاب مالك»⁽³⁾ لقد كانت المدينة تمثّل بيئة علميّة من نوع خاصّ باعتبارها مدينة الرسول، إذ كانت أهلة بحمّلة سنة رسول الله وشيوخ الحديث والفقه. وتكمن أهمية مالك في قدرته على الاستفادة من تلك البيئة بتحصيل علم أولئك العلماء من ناحية، وفي طريقة التحقيق والتدقيق التي اتّبعها في تمييز الصحيح من الحديث والسنة عن السقيم منهما من ناحية ثانية، ممّا مكّنه في النهاية من إصابة أكبر جزء من الحقيقة إن لم يكن أصابها كلّها كما يرى محمّد الطاهر ابن عاشور: «لم يكن مالك حريصاً على الإكثار من الرواية، فكان يقول: ليس العلم بكثرة الرواية، وإنّما هو نور يقذفه الله في قلب من يشاء. قال سليمان بن بلال [100-172هـ/718-788م] قاضي المدينة في عصر مالك: لقد وضع مالك الموطأ وفيه أربعة آلاف حديث، فمات مالك وهي ألف حديث ونيف يخلّصها عاماً فعاماً بقدر ما يرى أنّه أصلح للمسلمين وأمثل في الدين»⁽⁴⁾. ولعلّ مداومة مالك على تحقيق سنة الرسول وحديثه وتفقهه فيهما وفي كتاب الله هو الذي جعل بعض العلماء يعتقدون أنّ الله بعثه لتجديد أمر الدين في المائة الثانية، ومنهم محمّد الطاهر ابن عاشور القائل: «وقد خلّص علم فقهاء المدينة إلى مالك بن أنس -رضي الله عنه-. وكانت زكاته رأيه وصلابة دينه وقوة نقده قد هيأت له بتوفيق الله تعالى ذلك المقام الجليل مقام الضبط والتصحيح

(1) محمد الخضر. تونس وجامع الزيتونة. صص: 7-8.

(2) محمد الفاضل. "الإمام سحنون موقعه من نشأة الفقه ومن المدرسة الإفريقيّة". ص: 24.

(3) محمّد الطاهر. كشف المغطى من المعاني والألفاظ في الموطأ. ص: 37.

(4) المرجع نفسه. ص: 27.

والتحريير حتّى أيقنّا أنّه الذي بعثه الله على رأس المائة الثانية مجدّداً للأمة أمر دينها.⁽⁵⁾ وهكذا، تسمّى المذهب المالكيّ باسم مالك ونُسب إلى المدينة باعتبارها البيئة الأولى التي احتضنت ولادته.

أمّا بروز القيروان بعد المدينة، فكان نتاجاً طبيعياً لترخّل العديد من رجالها ورجالات تونس إلى المدينة في فترات متعاقبة قبل مالك وفي عهده وبعده للاستماع منه مباشرة أو من تلامذته المنتشرين بالحجاز ومصر وحتى بالعراق. وكان قاضي القيروان عبدالرحمان بن زياد بن أنعم المعافريّ (75-161هـ/694-778م) من أوائل الراحلين إلى الحجاز، حيث تمكّن من تحصيل علم غزير عاد به إلى القيروان. وتأتي بعده طبقة أخرى من الراحلين، منهم نزيل القيروان عبدالله بن فروخ الفارسيّ (115-176هـ/733-792م)، إذ «لقي بالمشرق مالك بن أنس وسفيان الثوريّ. وقد لقي أيضاً أبا حنيفة (...)، وكان يكتب مالكا، وكان مالك يعرفه ويكتبه بجواب مسائله.»⁽⁶⁾ ومن أشهرهم عليّ بن زياد (ت 183هـ/799م) نزيل مدينة تونس و«أول من دخل تونس بموطأ مالك بن أنس.»⁽⁷⁾ ومنهم أيضاً أسد بن الفرات (ت 213هـ/828م) الذي تلقى العلم عن مالك بالمدينة ثمّ عن الحسن صاحب الإمام أبي حنيفة بالعراق. ويُقال إنّّه كان ميّالا إلى الرأي كثير السؤال حتّى قال له مالك: «حسبك يا مغربيّ، إن أحببت الرأي، فعليك بالعراق.»⁽⁸⁾ وعاد أسد إلى القيروان وقد حصّل علماً كثيراً بأصول المذهبين المالكيّ والحنفيّ. ثمّ ظهرت طبقة ثالثة لم يحالفها الحظّ في ملاقة مالك، من أبرزهم سحنون الذي صار عمدة المذهب المالكيّ.

على أنّ حركة الترخّل العلميّ لم تكن في اتجاه واحد من إفريقية إلى المشرق، بل سبقتها بعثات علميّة في اتجاه معاكس لنشر تعاليم الدين الجديد بإفريقية، إذ «توارد عليها أيام الفتح جماعات من الصحابة والتابعين والمتفقيّين في الدين مثل عبد الله بن الزبير وعقبة بن نافع.»⁽⁹⁾ ويذكر أبو العرب في طبقاته⁽¹⁰⁾ أنّ عبد الله بن عمر بن الخطاب (ت 10هـ/73هـ-613-292م) وعبد الرحمان بن أبي بكر الصديق (ت 53هـ/673م) كانا من الوافدين الأوّل على إفريقية. وقد تواصل هذا المدّ في بعثات علميّة أخرى عديدة، منها أنّ الخليفة عمر بن عبد العزيز (ت 101هـ/719م) «أرسل عشرة من التابعين يفقّهون أهل إفريقية.»⁽¹¹⁾ وكان من أفراد هذه البعثة عبد الرحمان بن رافع التنوخي (ت 113هـ/731م) الذي صار أوّل القضاة بالقيروان.

2.2. المطلب الثاني: نشأة المدرسة الفقهيّة القيروانيّة

لئن أوضحنا دور مالك والمدينة في المذهب المالكيّ من حيث الولادة والضبط حتى صار /الموطأ/ المصدر الأوّل لهذا المذهب في المشرق والمغرب، فما الدور الذي سيضطلع به سحنون والقيروان بعدئذ حتى تنتقل الزعامة من المدينة إلى القيروان ومن مالك إلى سحنون ومن /الموطأ/ إلى /المدينة؟

تكمن أهمية سحنون والقيروان في التأثير بمالك والمدينة والعمل على منوالهما حتى بدا سحنون شبيهاً بمالك في ورعه وتديّنه وعلمه، وبدت القيروان شبيهة بمدينة الرسول في طبيعة الحياة فيها وعلومها ورجالها. وفي ذلك يقول محمد الحبيب العلاني: «كانت القيروان العاصمة الروحيّة للبلاد المغربيّة برجالها الذين برعوا في الفقه المالكيّ والحديث وغلب عليهم الصلاح والزهد والتقوى، وكانت مركز إشعاع علمي.»⁽¹²⁾ وتفصيلاً للقول، فقد استفادت القيروان وإفريقية من حركة الترخّل العلميّ شرقاً وغرباً، إذ أخذت مدينة القيروان منذ نهاية القرن الأوّل للهجرة تتحوّل إلى مركز علميّ، وأخذت النخبة العلميّة القيروانيّة في التشكّل والبروز والاتّساع، ولم يأت القرنان الثاني والثالث الهجريان حتّى صارت القيروان مركز إشعاع علميّ لا يقلّ شأنًا عن المراكز العلميّة الكبرى في المشرق، إذ أصبح جامعها الأعظم -كما يقول محمد الخضر حسين- «معهداً للعلوم الإسلاميّة ومصدراً للفتاوى والأحكام.»⁽¹³⁾ ذلك أنّه لئن كانت القيروان إلى جانب الكوفة والمدينة أكبر ثلاث عواصم علميّة على عهد مالك، فقد صارت في عهد سحنون منافسةً لبغداد كما تقول الباحثة في تاريخ الفكر والعلوم العربيّة نجوى عثمان: «أصبحت القيروان في أوائل القرن التاسع [الميلاديّ] واحدة من المراكز الثقافيّة الأساسيّة في العالم الإسلاميّ، جاذبةً إليها الطلّاب من جميع الأنحاء بما في ذلك إسبانيا الإسلاميّة.»⁽¹⁴⁾ وبأكثّر تفصيلاً، فقد شهدت القيروان خلال هذه الفترة نهضة ثقافيّة متنامية، إذ «احتدمت بها المناقشات التي كان أغلبها يدور حول مسائل دينيّة وفقهيّة، وكذلك عرف التعليم العموميّ تطوّراً ساهمت فيه المرأة بفاعليّة. أما مكتبة الجامع الكبير، فكان العلماء والأمرء

(5) المرجع نفسه. ص: 20.

(6) القيروانيّ. طبقات علماء إفريقية وتونس. ص: 107.

(7) محمّد الخضر. تونس وجامع الزيتونة. صص: 7-8.

(8) المالكي. رياض النفوس. 174/1.

(9) محمّد الخضر. تونس وجامع الزيتونة. ص: 7.

(10) القيروانيّ، طبقات علماء إفريقية وتونس. ص: 68.

(11) المرجع نفسه، ص: 84.

(12) العلاني. "الإمام سحنون ورمزيته في الثقافة الإسلاميّة القيروانيّة". ص: 47.

(13) محمّد الخضر. تونس وجامع الزيتونة. ص: 7.

(14) Othman. "Kairouan Capital of Political Power and Learning in the Ifriqiya".

والناس من مختلف المشارب يمدّونها بالكتب (...). وكان يُدَرِّسُ بالجامع الكبير القرآن والفقه إلى جانب النحو والرياضيات والفلك والطب»⁽¹⁵⁾ وكان من نتاج ذلك أن صارت القيروان وجامعها الكبير مُشاراً إليهما بالبنان. والأهم من ذلك بروز ثلّة من العلماء الأفذاذ الذين استطاعوا أن يحوّلوا القيروان إلى مركز هام للفقه المالكي. وفي هذا المعنى، يقول أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم القيرواني: «أخبرني جبلة بن حمّود الصديقي قال: سمعت سحنون بن سعيد يقول: كان بإفريقية رجال عدول (...) لو قُرنوا إلى مالك بن دينار⁽¹⁶⁾ لساووه»⁽¹⁷⁾

مع أنّ ما ينبغي تركيز الضوء عليه هنا هو التأثير المعنوي والرمزي للقيروان وعلمائها وأهلها بمالك والمدينة والحجاز كما يقول محمد الحبيب العلاني: «تبنّت القيروان في عصر سحنون وبعده تصوّراً للإسلام وفق عقيدة أهل السنّة والجماعة، يستمدّ من الأحاديث النبويّة ومن أقوال الصحابة والتابعين ومن مواقفهم إزاء المستجدّات مرجعيةً في بلورة تصوّر السنيّ لمجمل القضايا والمسائل العقائدية والشرعية»⁽¹⁸⁾ ممّا يخوّل لنا اعتبار القيروان تواصلاً واستمراراً للمدينة وورثتها لها واعتبار سحنون تواصلاً واستمراراً للمالك وورثته له واعتبار المدوّنة ضبطاً وتطويراً للموطّأ، فبواسطة سحنون وأضرابه من ناحية، وصُلب المجتمع القيروانيّ من ناحية ثانية، تمّ تحقيق مدوّنة المذهب المالكي وضبطها وتطبيقها وتطويرها ثمّ ترسيخها في البيئة القيروانية والإفريقية تمهيداً لنشرها في باقي أصقاع الغرب الإسلاميّ.

3.2. المطلب الثالث: دور مدينة تونس في نشأة المدرسة الفقهية القيروانية

بيد أنّه لئن احتضنت القيروان منذ القرون الأولى من الفتح الإسلاميّ حركةً علميّة ثريّة خرّجت كبار العلماء الذين قاموا بدور الإشعاع العلميّ على المدائن والأقاليم المغربية الأخرى، فإنّها لم تكن المدينة الوحيدة بإفريقية التي اضطلعت بهذا الدور. ذلك أنّ مدينة تونس، وهي وريثة مدينة قرطاج القديمة التي فتحها حسن بن النعمان (ت89هـ/699م) عام 76 للهجرة (695م)، قد تحوّلت في زمن قصير إلى مركز علميّ كان يُشدّ إليه الرحال وكان به من العلماء الذين لا يقلّون علماً وورعاً وفضلاً عن علماء القيروان. وليس أدلّ على ذلك من عليّ بن زياد المازّ ذكره. يقول القاضي عياض: «ذكر أنّ الهلول بن راشد (128-183هـ/745-799م) كتب إلى عليّ بن زياد أن يُسمع سحنون. وقال له: إنّما كتبت إليك في رجل يطلب العلم لله (...)، فسأله عليّ عن موضعه. ثمّ أخذ عليّ الموطّأ، فأتاه ليُسمعه في موضعه»⁽¹⁹⁾ ويذكرُ عليّ بن زياد أنّه فعل ذلك مع سحنون إجلالاً له، لأنّه يطلب العلم لله. وهكذا، كان لعليّ بن زياد فضل على سحنون في وضع المدوّنة التي علا بها اسمه واسم القيروان معه، وهو ما يؤكّده العلامة محمد الفاضل ابن عاشور في قوله: «وهذا العمل (مدوّنة سحنون) يرجع كما علمتم إلى أنّ سحنونا اتّصل بشيخ المذهب وإمامه بإفريقية غير منازع وهو الإمام عليّ بن زياد دفين مدينة تونس»⁽²⁰⁾ وكذلك تتلمذ على عليّ بن زياد علّم آخر من أعلام القيروان وإفريقية هو أسد بن الفرات، إذ أخذ عنه طريقته الفقهية التي تجمع بين الطريقتين الحجازية والعراقية. وهكذا، لا ريب في أنّ عليّ بن زياد كان من معادن العلم وأنّ حلقاته بجامع الزيتونة كانت من الحلقات التي يُشدّ إليها الرحال على غرار حلقات كبار العلماء بالمغرب والمشرق. وأكثر من ذلك، هناك من الباحثين من يرى لمدينة تونس تأثيراً علمياً فعّالاً في القيروان كالشيخ محمد الشاذلي النيفر الذي يقول: «نرى أنّ زجّلِي المدرسة القيروانية وهما أسد بن الفرات وسحنون بن سعيد، إنّما تخرّجا على زجّلِي تونس الذي أسّس الفقه بها، وهو عليّ بن زياد التونسي»⁽²¹⁾ وزد على ذلك، فإنّ عليّاً هذا كثيرُ الحضور بين أسانيد المدوّنة⁽²²⁾، ممّا يؤكّد أنّه كان من العلماء الموثوق فيهم والمتكّن عليهم، فليس بعد هذه الأدلّة من شكّ في بروز مدينة تونس في الحديث والفقه منذ النصف الثاني من القرن الثاني الهجريّ.

4.2. المطلب الرابع: انتقال التراث الفقهيّ القيروانيّ إلى تونس وبروز المدرسة الفقهية التونسية

كذلك لم تكن مدينة تونس دون القيروان حتى في العهود التي كانت فيها القيروان دار إمارة خلال حكم الولاة (50-184هـ/670-800م) والدولة الأغلبية (184-296هـ/800-908م) والخلافة الفاطمية بإفريقية (296-362هـ/908-972م) والدولة الزييرية (362-555هـ/972-1159م). ذلك أنّ مدينة تونس قد اضطلعت خلال هذه العهود المتطاولة بدور حضاريّ وثقافيّ وعلميّ متقدّم، فوجود دار الصناعة - على حدّ قول محمد الشاذلي النيفر - لا بدّ أنّه «جعلها مركزاً هاماً لا حريباً فقط، بل مركزاً حريباً ومركزاً حضارياً ثقافياً»⁽²³⁾ ومع ذلك، كان جامع الزيتونة عديلاً لجامع القيروان من حيث عظمة بنائه وعظمة الدّور الثقافيّ والعلميّ الذي اضطلع به منذ بنائه في مطلع القرن الثاني للهجرة

(15) Ibid.

(16) يُنظر في مقال د. العلي. "الإمام الزاهد مالك بن دينار ومدى الصلة بين أصحاب الزهد ورواية الحديث." صص: 56-58.

(17) القيروانيّ. طبقات علماء إفريقية وتونس. ص: 54.

(18) العلاني. "الإمام سحنون ورمزيته في الثقافة الإسلامية القيروانية." ص: 49.

(19) عياض. ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك. 1/587.

(20) محمد الفاضل. "الإمام سحنون موقعه من نشأة الفقه ومن المدرسة الإفريقية." ص: 23.

(21) النيفر. "المدرسة التونسية في الفقه." ص: 36.

(22) سحنون. المدوّنة الكبرى. 9/1.

(23) النيفر. "المدرسة التونسية في الفقه." ص: 35.

(114هـ/733م) لاسيما عندما آلت إليه القيادة العلمية والدينية بعد سقوط القيروان وانتقال قاعدة الحكم إلى مدينة تونس مع الموحدون (555-634هـ/1115-1236م). وقصارى القول، فقد أخذ جامع الزيتونة ينشئ مجده العلمي شيئا فشيئا، إذ كان -كما يقول الشيخ محمد بن عثمان الحشائشي التونسي- يبرز فيه بين الحين والآخر «فحول العلماء الذين لا يُشَقُّ غبارُهم، وغرائبُ التأليف التي لم يُنَسَجْ على منوالها ولا سمحت قريحةً بأمثالها»⁽²⁴⁾ ولئن كان بهذا الكلام شيء من المبالغة، فإنه لا يخلو من بعض الصدق. ذلك أنه بعد انتقال السند العلمي إلى تونس، أخذ جامع الزيتونة «يغالِبُ جامع القيروان وأخذ اسمه يتردد أكثر مما كان يتردد على الألسنة والأذان»⁽²⁵⁾ حتى تعاضل شأنه مع الدولة الحفصية (634-982هـ/1236-1574م) وتحول إلى قبلة لطلاب العلم من كل الأصقاع. وكان الحاصل من ذلك أن تخرج منه كوكبة من العلماء من «أمثال ابن عبد السلام وابن عرفة والأبي والبرزلي وابن راشد القفصبي وغيرهم من الرجال الذين خلفوا جميعا أثارا علمية باقية إلى اليوم تشهد بفضلهم على العلم والتعليم»⁽²⁶⁾ وعلاوة على ذلك، اكتسب جامع الزيتونة عبر الزمن رمزية علمية وأدبية، إذ كان أهل الحاضرة -على حد قول الشيخ محمد بن عثمان الحشائشي التونسي- «يرون أن إمامة الجامع [هي] أعلى الخطط بإفريقية وأن الإمام به [هو] إمام الأئمة وقودة الأمة»⁽²⁷⁾ وبالتالي، صار التنافس بين العلماء على إمامة الجامع على أشده على غرار المنافسة الشهيرة بين ابن خلدون وابن عرفة. وهكذا، صار جامع الزيتونة وريثا شرعيا لجامع عقبة بن نافع وللمدرسة الفقهية القيروانية، وصار كذلك مقرا للمدرسة الفقهية التونسية وناظرا باسمها. أما علماءه، فساروا على مَرِّ الزمن في نطاق المنهج الفقهي المعتدل والمرن الذي كان سحنون رسمه في المدونة منذ القرن الثالث الهجري.

3. المبحث الثاني: المدرسة الفقهية التونسية ونظرية توسطها مركز الاعتدال

لعل أهم ما يميّز المذهب المالكي، وبالأخص المدرسة الفقهية القيروانية ووريثتها التونسية هو الاعتدال والمرونة والقدرة على مواكبة التطور. وفي هذا المعنى، يقول إبراهيم بن حسن: «مذهب الإمام مالك هو المذهب المشهور بالتعادلية المتوازنة الجامعة بين يقينية وقدرية النقل (هكذا)، وبين برهانية وحجية العقل (هكذا)»⁽²⁸⁾ مع أن الباحث المحقق في تاريخ إفريقية وتونس يلاحظ خلوقهما من البدع والصراعات الدينية إلا نادرا جدا. وحتى المذاهب الأخرى السنية وغير السنية كالمذهبي الحنفي والإباضي اللذين ظهرا منذ القديم بأرض إفريقية وتونس بأماكن محدودة وعلى مستوى فئات اجتماعية معينة، فلم يكونا مغالين بقدر ما كانا معتدلين إلى حد أكسبهما القدرة على التعايش مع المذهب المالكي كما كان يحصل بالقيروان خلال القرن الرابع الهجري، إذ «كان القاضي -كما يذكر الرحالة المقدسي- سنة حنفيا وسنة مالكيًا»⁽²⁹⁾ مما يؤكد تقبل التونسيين منذ القديم للأفكار الدينية المعتدلة مقابل رفضهم للمغالاة والمتطرفة.

1.3. المطلب الأول: ارتكاز المدرسة الفقهية التونسية على التعادلية بين النقل والعقل

اختصت المدرسة الفقهية القيروانية منذ تأسيسها بطريقة فقهية التزمت بنهج القرآن والسنة والقياس على أقوال مالك من ناحية أولى، وأخذت من الفقه الحنفي الفرض والاستدلال والتقدير من ناحية ثانية. فسحنون الذي تمت به /المدونة/، كان قد سمع -مثلما مر بنا- من علي بن زياد أول من أدخل /الموطأ/ إلى تونس ثم من أسد بن الفرات صاحب /الأسدية/، وكذلك أخذ عنهما طريقتهما المبتكرة التي زاوجا فيها بين المنهج الحجازي المتكئ على النقل والمنهج العراقي القائم على العقل. مع أن سحنونا قد عاد في تحقيق /الأسدية- وهي مادته الأولية في وضع /المدونة- إلى كبار الرواة من المشاركة ومن أبرزهم المصري عبد الرحمن بن القاسم العتقي (132-191هـ/750-806م) أول أصحاب مالك ومقدمهم والمصدر الأصلي لتلك المادة. وكان من ثمار المزاجية بين هاتين الطريقتين في وضع /المدونة/: أي إخضاع المادة الحجازية للمنهج العراقي أن تم -كما يقول محمد الفاضل ابن عاشور- «إيجاد منهجية جديدة مبتكرة»⁽³⁰⁾ هي التعادلية بين النقل والعقل. ومن ثم، تسمت /المدونة/ باسم سحنون وصارت «المصدر الأصلي لكل الفقهاء المالكيين، لا يعدلون عنها إلى غيرها، يلتزمون ما جاء فيها، محافظين على منطوقها ومفهومها»⁽³¹⁾ على هذا النحو، تكونت المدرسة الفقهية القيروانية وبرزت بروزا بخطها الفقهي المعتدل وروحها المبدعة، مما أكسبها شهرة وحولها إلى قبلة لطلاب العلم، إذ «كان يستفيد منها بشكل جوهري عدد لا يحصى من العلماء والباحثين»⁽³²⁾ وقد أقر لها الباحثون بهذه الخلقة على غرار أحمد خالد الذي قارن في دهشة تنويرية المدرسة الفقهية القيروانية لذلك العهد بظلامية الفكر الديني السلفي الراهن كما في قوله: «فما أبعد أولئك الأفذاذ من

(24) التونسي. تاريخ جامع الزيتونة. ص: 59.

(25) محمد الخضر. تونس وجامع الزيتونة. ص: 22.

(26) الحداد. التعليم الإسلامي وحركة الإصلاح في جامع الزيتونة. ص: 45.

(27) التونسي. تاريخ جامع الزيتونة. ص: 46.

(28) ابن حسن. "دور علماء تونس في نشر ألوية التسامح باعتماد المذهب المالكي." ص: 256.

(29) المقدسي. أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. صص: 236-237.

(30) محمد الفاضل. "الإمام سحنون موقعه من نشأة الفقه ومن المدرسة الإفريقية." ص: 24.

(31) النيفر. "المدرسة التونسية في الفقه." ص: 36.

(32) Larguèche. Monogamie en Islam; L'Exception Kairouanaise. pp.14-15.

مدرسة القيروان المالكية التنويرية المعتدلة عن منظري الإسلام السياسي المتطرف في هذا الزمان»⁽³³⁾ وزبدة القول، فقد استمدت المدرسة الفقهية القيروانية خصوصيتها واكتسبت أهميتها من اعتدالها ومرونتها، وبالتالي، صارت لها كلمتها في العديد من المعارك الفقهية، لكن كيف انتقل السند العلمي وهذه الروح التطويرية المعتدلة من القيروان إلى تونس؟

كنّا لاحظنا عند الحديث عن بناء جامع عقبة بن نافع كيف كان الفقهاء دائما ملازمين للساسة، فلما انتقلت قاعدة الحكم من القيروان إلى الساحل ثم إلى تونس، انتقل معها السند العلمي إلى أن استقرّ بجامع الزيتونة الذي صار «كعبة القطر الإفريقي ومطلع فجره الصادق الحقيقي»⁽³⁴⁾ ومن ذلك الحين، صرنا نتحدث عن المدرسة الفقهية التونسية، وصار جامع الزيتونة وأشياخه المتعاقبون ممثلين لها وناطقين باسمها. وقد اهتمّ الباحثون بتتبع تطوّر السند العلمي القيرواني عبر المكان والزمان على غرار حسن حسني عبد الوهاب الذي بين «كيف تحوّل سنده العلم من مبعثه الأصيل -وهو القيروان- إلى المهدية -ثانية العواصم الإسلامية في إفريقية- ثم إلى مدينة تونس قاعدة الملوك الأخيرة، وكيف ظلّ السند موصولاً إلى أن بلغ عصرنا القريب»⁽³⁵⁾ وفي السياق ذاته، يبيّن الباحث فرحات الدشراوي تشبّث فقهاء تونس بالسند العلمي القيرواني حتّى صار أصلاً للمدرسة الفقهية التونسية وللمذهب المالكي بكامل الغرب الإسلامي، ويقول في ذلك: «إنّما رُسخت تلك السُنّة العلمية التي اتّسمت معالمها منذ عهد سحنون (...) مع شيوخ توارثوها طبقة تلو الأخرى وجيلاً بعد الجيل، حافظوا على سندها وحملوا لواءها وأثروا تراثها بالتدريس والتأليف»⁽³⁶⁾ وهكذا، أمكن لهذه الأدلة أن تثبت استمرارية الخطّ الفقهّي القيرواني وتواصله صلب المدرسة الفقهية التونسية مع الحفاظ على خصوصيته المتّسمة بالوسطية والتطويرية. على أنّ الأمر الذي يهتّمنا ههنا هو كيف تعامل علماء هذه المدرسة مع الدعوات الدينية المغالية التي ظهرت على أرض إفريقية وتونس في أزمنة مختلفة؟

2.3. المطلب الثاني: لفط المجتمع القيرواني الأول الغلاة من الخوارج وغيرهم

في الواقع، كانت المدرسة الفقهية القيروانية ووريثها التونسية بمثابة الصخرة الصماء التي تتكسّر عليها الدعوات الدينية النابية عن خطّها المرن المتوسط مركز الاعتدال. وبيان ذلك أنّ أرض إفريقية لم تكن عبر تاريخها العربي والإسلامي الطويل في منأى عن هذه الدعوات التي كانت تلقى من يصغي إليها لاسيما من البربر الذين لم يتركز الإسلام في نفوسهم إلا بعد طول زمن. واختصاراً للقول، فقد كانت الدعوة الخارجية أولى الدعوات بإفريقية والمغرب للتأليب على الدولة الأموية التي بالغت في النيل من الخوارج بالمشرك. وتعتبر المصادر القديمة أنّ عكرمة البربري بن عبد الله المدني (25-105هـ/645-723م) أول الداخلين من الخوارج إلى إفريقية، وهو أحد كبار من استهواهم الفكر الخارجي⁽³⁷⁾، إذ سمع لنافع بن الأزرق (ت65هـ/684م) زعيم الأزارقة كبرى الجماعات الخارجية وأشدّها تطرفاً ومغالاة ثم سمع لنجدة بن عامر الحروري (ت69هـ/688م) زعيم النجدات. ويبدو أنّ عكرمة كان كثير التنقل بين الجماعات الخارجية من المغالية إلى الأقلّ مغالاة، وربما كانت بعض الليونة المتّسمة بها الصفريّة وراء نجاحه ولو إلى حدّ في الدعوة إليها كما نفهم من قول الباحث علي الشاذلي: «يبدو أنّ عكرمة البربري استطاع أن يكون بالمسجد الجامع بالقيروان مدرسة صفريّة نفذت تعاليمها إلى قلوب البربر وأهوائهم بمختلف بلاد المغرب»⁽³⁸⁾ ويبدو كذلك أنّ جهود تلامذته من بعده قد آتت أكلها هنا وهناك من بلاد المغرب لاسيما في النقاط البعيدة. وليس أدلّ على ذلك من ظهور دولة بني مدرار بسجلماسة في أقصى جنوب المغرب عام 140 للهجرة (757م)، وهي أول دولة خارجيّة في الغرب الإسلامي.

غير أنّه لئن وجدت الدعوة الصفريّة قبولا في هذه البقاع البعيدة والوعرة، فإنّها لم تستطع الولوج إلى قلب البيئة القيروانية وعموم إفريقية، من ذلك مثلا أنّ المدرسة الصفريّة التي كوّنوها عكرمة البربري بجامع القيروان، لم تستطع الصمود بعده طويلاً لقيته من صدّ ورفض شديدين من فقهاء القيروان مثل سحنون الذي «شرد أهل الأهواء من المسجد الجامع»⁽³⁹⁾ كما يقول أبو العرب القيرواني. كذلك لم يجد المعتزلة من مستقرّ لهم بالقيروان وإفريقية للمعارضة الشديدة التي جوبهوا بها من أشياخ المدرسة الفقهية القيروانية على غرار الهلول بن راشد أحد أبرز من سمع لمالك من القيروانيين وأبرز من سمع له سحنون بالقيروان. ومما تُردّده المصادر القديمة عنه تشجيعه على أحد طلبته لوقوفه بسقيفة العراقيّ يستمع إلى مناظرة في الاعتزال. وفي هذا المعنى، يقول أحمد الطويلي: «كان (...) الاتّصال بالمعتزلة عن قرب أو عن بعد تهمة كبيرة، وكان أهل السُنّة شديدي المقاومة لهذه الظاهرة الاجتماعية الفكرية»⁽⁴⁰⁾ ممّا يؤكّد رفض القيروان والقيروانيين للمغالاة والتشدد وتمسّكهم بخطّهم الفقهّي المتوسط مركز الاعتدال.

(33) خالد. كيف زرع الفكر التكفيري في ثمانينيات القرن العشرين بتونس (شهادة للتاريخ). ص: 9.

(34) التونسي. تاريخ جامع الزيتونة. ص: 43.

(35) حسن حسني. الإمام المازري. ص: 38.

(36) الدشراوي. "الحياة الفكرية في عصر ابن عرفة بين المحافظة والتجديد". ص: 305.

(37) يُنظر في كتاب الميزد. الكامل. 126/3.

(38) الشاذلي. مباحث في علم الكلام والفلسفة. ص: 165.

(39) القيرواني. طبقات علماء إفريقية وتونس. ص: 184.

(40) الطويلي. تاريخ القيروان الثقافي والحضاريّ من الفتح إلى أواخر القرن التاسع عشر. ص: 59.

3.3. المطلب الثالث: تصدّي الدولة الصنهاجية للدعوة الفاطمية الشيعية

ولعل أقوى الدعوات والحركات الدينية المغالية التي عرفتها القيروان وإفريقية خلال القرن الرابع الهجري هي الدعوة الفاطمية ذات الأصول الشيعية الإسماعيلية والتي أقامت الدولة الفاطمية عام 296 هجريا (908م) على أنقاض الدولة الأغلبية، وجعلت القيروان ثم المهديّة قاعدة لها قبل أن تنتقل عام 358 للهجرة (969م) إلى مصر التي كان فتحها قائدها الحربيّ جوهريّ الصقلّي (316-381هـ/928-992م) في بداية ذلك العام وبني بها مدينة القاهرة لتكون قاعدة لتلك الدولة بالشرق العربيّ، وكذلك بنى بها الجامع الأزهر ليكون مركزا للدعوة الفاطمية. وقد استمرت هذه الدولة هناك أكثر من قرنين إلى أن أسقطها صلاح الدين الأيوبيّ (532-585هـ/1137-1193م) عام 564 للهجرة (1168م).

إنّ الغاية من هذا العرض التاريخي هو تبين كم كان التونسيون متعلّقين منذ القديم بمذهبهم المالكي المعتدل، فرغم عظمة الدولة الفاطمية وبطشها وطول المدة التي كانوا فيها تحت سلطانها مباشرة أو بالوكالة، وهي مدّة كافية لتغيير عقلية شعب ما وعوائده بالكامل، فإن شيئا من هذا لم يحصل. وفي المقابل، نجح التونسيون في الحفاظ على تراثهم الفقهيّ المالكيّ ولم يتخلّوا عن مدرستهم الفقهيّة القيروانيّة، بل تحمّلوا في سبيل الحفاظ عليها ويلات الانتقام. ذلك أنّه لما انتقل الفاطميون إلى مصر، سلّموا إفريقية إلى زيري بن مناد الصنهاجي (ت360هـ/971م) مقابل الدّعاء للخلافة الفاطمية وموالاته الفاطميين. وقد التزم زيري وبنوه من بعده بتلك المعاهدة إلى أن جاء المعزّ بن باديس الصنهاجيّ (398-454هـ/1008-1062م)، فتخلّى عنها وكتب إلى أمير المؤمنين ببغداد يعلمه بعهدده، فجاءه التكليف والخلعة من عنده وكان ذلك عام 444 للهجرة (1052م). وأكثر من ذلك، «كان المعزّ لا يزال (هكذا) يتحامل على بني عبيد الله [المهدي مؤسس الدولة الفاطمية]، ويلعنهم خفية ويؤذي أشياعهم ثم آل الأمر به إلى التصريح، فلعنهم على المنابر وقتل أشياعهم»،⁽⁴¹⁾ فلم يجد الفاطميون غير الانتقام من دولة المعزّ بن باديس وأهل إفريقية، «فسرحوا إليهم بني هلال وبني سليم الذين انتشروا في أقطار إفريقية مثل الجراد لا يمزون بشيء إلا أتوا عليه»،⁽⁴²⁾ بل قد جاسوا خلال الديار «يخطفون حريمها ويتعرّضون راحلها ومقيمها»⁽⁴³⁾ وباختصار، كان الدمار الذي ألحقه أولئك الأعراب بالقيروان وحواضر أخرى كثيرة دمارا كبيرا ألهب قرائح الشعراء وأبكاهم على القيروان مثل ابن رشيق وعلي الحصريّ القيروانيّ. ومهما يكن من أمر، فإنّ ما أقدم عليه المعزّ بن باديس في مستهلّ عهده من فكّ الارتباط بالفاطميين وتصفية الوجود الشيعي بدولته وما قدّمه أهل القيروان في سبيل ذلك من تضحيات جسام، يُقيم الدليل على رفضهم للأفكار والدعوات الدينية المغالية وتمسّكهم بمذهب أهل السنّة والجماعة تمسّك الأعمى بعصاه.

4.3. المطلب الرابع: رفض علماء تونس للدعوة الوهابية

من الدعوات الدينية الأخرى التي رفضها التونسيون، الدعوة الوهابية لصاحبها محمد بن عبد الوهاب (1115-1207هـ/1703-1792م) والتي ظهرت بالجزيرة العربية في قلب القرن الثامن عشر ميلاديا ثمّ تمدّدت باتجاه الأقطار الإسلامية، ممّا جعل السلطنة العثمانية تتوجّس منها خيفة، فترسل الجيوش إلى الجزيرة العربية لمقاتلة الوهابيين والدعاة إلى الأقطار الإسلامية للنيل من دعوتهم. ولما كان الوهابيون يعتبرون المسلمين المتأخرين أقلّ هدى وتقوى من الأوائل، فقد طالبوا «بالعودة إلى مصادر التشريع الأساسيّة في الإسلام كما وصلت إليه في القرون الثلاثة الأولى من التاريخ الإسلامي»⁽⁴⁴⁾ لذلك اعتبر أغلب الباحثين الوهابية حركة سلفيّة أصولية متشدّدة، وأرجعوا إليها الحركات الإسلامية المتشدّدة التي جاءت بعدها، ممّا يشي بخطورة هذه الدعوة وتهديدها الجديّ للتّيار المعتدل والمرن في الثقافة العربيّة والإسلاميّة. وإجمالا للقول، فقد بلغت الدعوة الوهابية القطر التونسيّ في مطلع القرن التاسع عشر. ويذكر المؤرّخ أحمد بن أبي الضياف في /تحافه أنّ هذه الدعوة لقيت قبولا لدى الناس، وكذلك ذكر الباحث التليلي العجيلي «أنّ مبادئ الدعوة المذكورة لقيت تجاوبا واضحا على المستوى الشعبيّ تجسّد في تحريكها للرأي العامّ في البلاد»⁽⁴⁵⁾ ممّا اضطرّ حمّودة باشا باي (1196-1229هـ/1782-1814م) إلى تكليف القاضي عمر المحجوب (ت1222هـ/1807م) بالردّ على هذه الدعوة. وممّا قاله عمر المحجوب في ردّه: «أمّا أهل هذه الأصقاع والذين يبدعهم مقاليد هذه البقاع، فهم أجدر أن يكونوا من إخواننا (...) لصحّة عقائدهم السنيّة، واتباعهم سبل الشريعة المحمّديّة، ونبذهم للابتداع، وانقيادهم للإجماع»⁽⁴⁶⁾ وكذلك ردّ الشيخ إسماعيل التميمي (ت1248هـ/1832م) على هذه الدعوة في رسالة سمّاها /المنح الإلهيّة في طمس الضلالة الوهابيّة، وعبّر فيها عن موقف عموم علماء تونس من الدعوة الوهابية. ذلك أنّهم «قد أخذوا -كما يقول المؤرّخ رشاد الإمام- موقفا موحّدا برفضها رفضا باتا»،⁽⁴⁷⁾ ممّا يؤكّد تمسّك علماء تونس دائما بخطّهم الفقهيّ المتوسّط مركز الاعتدال.

(41) التيجاني. رحلة التيجاني. ص: 19.

(42) فروخ. تاريخ الفكر العربيّ إلى أيّام ابن خلدون. ص: 575.

(43) التيجاني. رحلة التيجاني. ص: 18.

(44) Tlili. Les Rapports Culturels et Idéologiques Entre l'Orient et l'Occident en Tunisie au 19^{ème} Siècle 1830-1880. p. 218.

(45) العجيلي. صدى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في البلاد التونسية في عهد الإمام سعود بن عبد العزيز 1218-1229هـ/1803-1814م. ص: 78.

(46) ابن أبي الضياف. إتخاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان. م 2/ج 3/74.

(47) الإمام. سياسة حمّودة باشا في تونس (1782-1814). ص: 320.

4. المبحث الثالث: علماء تونس ونظرية توسّطهم مركز الاعتدال

لعلنا لا نجانب الواقع إذا قلنا إنّ عوامّ الناس لا يفرقون بين الدين والفكر الدينيّ، فالدين هو نصّ ثابت مقدّس يقبل أكثر من فهم وتأويل، في حين أنّ الفكر الدينيّ هو مُنتج بشريّ متحوّل يقبل الخلاف والاختلاف والنقد والتطوير، فلهذه الأسباب اختلفت أفهام البشر للدين قديما وحديثا وستظلّ تختلف إلى ما لا نهاية، مع أنّه كلّما كان المشتغلون بالدين أصحاب عقول نيّرة ومتحرّرة، توسّطوا مركز الاعتدال في تعاملهم مع الدين، فيتّمسّ الدفع بأوضاع الناس إلى الأمام في سلاسة ودونما مجازفة، ولعلّه يجوز لنا الادّعاء أنّ القسم الأعظم من علماء تونس كان من هذا الطراز وعلى هذا النحو.

1.4. المطلب الأول: سحنون (160-240هـ/776-854م)

لئن لم تُمكن قلّة ذات اليد أبا سعيد عبد السلام بن سعيد التنوخي المعروف بسحنون من الاتّصال بمالك والسماع منه مباشرة، فقد اتّصل بتلامذته في المغرب والمشرق وسمع منهم من أمثال الهلول بن راشد وعلي بن زياد وأسد بن الفرات الإفريقيين وابن القاسم وابن وهب وأشهب المصريّين وعبيد الله بن عبد الحكم وشعيب بن الليث وسفيان بن عيينة الحجازيين⁽⁴⁸⁾. وكذلك لئن كان عليّ بن زياد أوّل من أدخل الموطن إلى تونس وأسد بن الفرات هو الثاني، فإنّ «سحنونا هو أوّل من أظهر الفقه المدنيّ ورّجّحه وأرّسخ كلمته في إفريقية والمغرب»⁽⁴⁹⁾ عبر مؤلّفه الضخم الذي اصطّلح عليه المالكية بالمدوّنة والمدوّنة الكبرى والكتاب والأمر. ومن الحقّ أن نلّمع ههنا إلى خلاف حول المدوّنة، فهناك من ينسبها إلى سحنون للعمل المضني الذي قام به في سبيل جمعها وتحقيقها وضبطها. ذلك أنّه أخذها عن أسد بن الفرات غير منظّمة ثمّ صحّحها عن عبد الرحمن بن القاسم أكبر أصحاب مالك وأسقط منها ما لم يطمئنّ إليه وأضاف إليها ما اختاره من أقوال كبار أصحاب مالك أيضا. وكذلك دَعَم بعض مسائلها بالحديث والآثار ثمّ رتّبها وبوّها على ترتيب التصانيف حتّى صارت عملا له. وهذا هو الرأي الغالب على القدامى والمحدثين وبعض المستشرقين، لكن هناك من ينسبها إلى مالك باعتبار أنّ أغلب الاجتهادات والأقوال له. بيد أنّ هذا الرأي يبدو ضعيفا، لأنّ مالكا لم يُعرف في عصره ولا في العصور اللاحقة بكتاب غير كتاب الموطن، وكذلك لم يشتهر سحنون بكتاب آخر من كتبه غير المدوّنة التي عدّت «عمود المذهب المالكي قائما بها في عامّة أطواره. واعتُبرت أم المذهب»⁽⁵⁰⁾. وهكذا، أمكن لسحنون أن يغطّي على الآثار قبله وبعده وأن يصير المرجع الأوّل للمذهب المالكيّ بعد مالك.

لعلّ المنهج الاجتهاديّ المعتدل الذي بنى عليه سحنون صرّح الفقه هو الذي جعله أكثر من غيره ممثلا لروح الثقافة الإسلامية المتوسّطة مركز الاعتدال. ذلك أنّ جمّعه بين الطريقتين الحجازيّة والعراقيّة في وضع المدوّنة، قد مكّنه من تأسيس طريقة ثالثة قائمة على النقل والعقل والتحقيق والفرض، وهو ما جعل الباحثين يسمونها بالاعتدال والمرونة والتطور على غرار البشير شَمَام القائل: «يلاحظ في هذا السرد التاريخيّ لمراحل تدوين المدوّنة أمران: الأمر الأوّل أنّ الفقه المالكيّ استفاد منذ أوّل عصره من الفقه الحنفيّ المبني غالبا على الفرض والتقدير (...). والأمر الثاني أنّ المدوّنة حوت أقوال مالك -رضي الله عنه- وأقوال كبار الصحابة (...). وكلّ هذه الأمور سبب لنمو الفقه ومرونته وقدرته على مواكبة المستجدّات»⁽⁵¹⁾. فمن الأكيد أنّ قارئ المدوّنة يُلقي العقل متفاعلا مع النقل ومكمّلا له، لكن في أحيان غير قليلة لاسيما عند تعدّد النقل، يتمّ التعويل على العقل كما في قول سحنون: «قلت لابن القاسم [أرأيت إن تزوّج رجلا] امرأة في عدتها وادّعى أنّه عارف بتحريم ذلك لم يجهله، أتقيم عليه الحدّ في قول مالك أم لا؟ قال لا أقوم الساعة على حفظ قول مالك، إلّا أنّي أرى أنّه يدرك الحدّ، لأنّه لا يشبه من تزوّج بخامسة، لأنّ عمر بن الخطاب ضرب في هذا ولم يُقم الحدّ»⁽⁵²⁾. ألا ترى كيف لجأ سحنون ههنا إلى القياس والتعليل في ثقة وطمأنينة! أليس هذا من عمل العقل؟ ثمّ أليس فيه بذل للجهد؟ وهكذا، يتبدّى لنا أنّ بذرة العقل الكامنة في الفقه المالكيّ كمون النار في الحجر، إنّما تعود إلى سحنون، وأنّ من جاء بعده من الفقهاء قد تأثروا به وساروا في ركابه.

في الواقع، لم يكن سحنون دائما موافقا لابن القاسم والرواة غيره من أصحاب مالك، فلئن اتّكأ في تأليف المدوّنة وجمّع المذهب المالكيّ على هؤلاء، «فإنّه لم يكن مقلّدا لهم، بل شاركهم في الاجتهاد في نطاق المذهب المالكيّ، فقد اجتهد في كثير من المسائل وخالف شيوخه فيها، خصوصا ابن القاسم»⁽⁵³⁾ على غرار المجادلة التالية بينهما في إحدى المسائل الخلافية: «قلت لابن القاسم [فلو أقرّ رجل بقتل رجل خطأ، فصالح أولياء المقتول على مال دفعه إليهم قبل أن يقسم أولياء المقتول أو قبل أن يجب المال على العاقلة وهو يظنّ أنّ ذلك يلزمه، يجوز هذا الصلح أم لا؟ قال لم أسمع من مالك فيه شيئا، ولكنّي أرى ذلك جائزا. قال سحنون وهذا أمر اختلف الناس فيه عن مالك، فقال بعضهم هو

(48) عياض. ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك. 586/1-587.

(49) حسن حسني. ورقات عن الحضارة العربيّة بإفريقية. ص: 48.

(50) محمد الفاضل. "الإمام سحنون موقعه من نشأة الفقه ومن المدرسة الإفريقية". ص: 24.

(51) شَمَام. المقاصد في المذهب المالكي. ص: 131.

(52) سحنون. المدوّنة الكبرى. ج 13/16.

(53) الشيباني. "سحنون الفقيه المالكي". ص: 56.

على العاقلة، وقال بعضهم هو على المقرّ في ماله وقاله ابن القاسم»⁽⁵⁴⁾ على هذا النحو، أضفى سحنون على الفقه المالكيّ روحاً اجتهاديّة معتدلة، إذ كان كلّما ضاقت أمامه دائرة المنقول، لجأ إلى المعقول حتّى ولو خالف في ذلك شيوخ المذهب. وهذا تقريباً ما قاله الباحث هادي روجي إدريس: «إضافة إلى اعتماده على مالك في الحديث والفقه، كان [سحنون] يميل إلى طريقة أهل النظر والاستدلال. وكان يأخذ برأي أهل العراق؛ أي الحنفية، حين يقتنع به»⁽⁵⁵⁾ من الواضح إذن أنّ سحنوناً لم يكتف بالنقل، بل كان يُعمل عقله في اعتدال وروية ودون مجازفة. ولذلك عُرف بكرهه للتطرّف والمغالاة، إذ وجّه في حياته ضربات إلى الفرق المغالية⁽⁵⁶⁾. وهكذا، يتبدّى لنا الدور الكبير الذي اضطلع به سحنون في تركيز المنهج الاجتهاديّ المعتدل والمرن صُلب الفقه المالكيّ والمدرسة الفقهيّة القيروانيّة.

2.4. المطلب الثاني: المازري (453-537هـ/1061-1142م)

كان سقوط القيروان في منتصف القرن الخامس الهجريّ (449هـ/1057م) على أيدي قبائل بني هلال بمثابة الضربة القاضية على حضارة القيروان وإفريقيّة، إذ «تقلّصت ظلال العلم من رحاب القيروان وفارقها العلماء إلى خارج البلاد وإلى بعض مدائن الساحل التونسيّ إلّا ما يُذكر عن أحد الحفاظ أثر البقاء»⁽⁵⁷⁾ مثل السُّيُوري المتوفّي بها حوالي 460 هجريّاً (1067م) والمُعْتَبَر «آخر طبقة من علماء إفريقيّة وخاتمة أئمة القيروان»⁽⁵⁸⁾ ومن أشهر الذين تركوا القيروان عالمان. أمّا الأوّل، فهو أبو الحسن اللخميّ المتوفّي بصفاقس عام 478 للهجرة (1085م) وصاحب كتاب *التبصرة*. ذلك أنّه اتخذ من تلك المدينة مستقراً له سرعان ما تحوّل إلى قبلة لطلّاب العلم أشهرهم الإمام محمّد المازري. وأمّا الثاني، فهو عبد الحميد بن الصائغ المتوفّي بالمهدية عام 487 هجريّاً (1093م)، إذ تولّى بها الفتيا وكان له بها مجلس مكتنظ بطلبة العلم في مقدّمهم محمّد المازري الذي انتهت إليه الطريقة الفقهيّة القيروانيّة. ذلك أنّه «لمّا توفّي الشيخان اللخميّ وابن الصائغ، تعيّن على كبير تلامذتهما محمّد المازري أن يخلّهما في حمل لواء العلوم الشرعيّة في الساحل التونسيّ، بل في إفريقيّة كلّها»⁽⁵⁹⁾ وبالتالي، انتقل السند العلميّ والطريقة الفقهيّة القيروانيّة من القيروان إلى الساحل التونسيّ. بيد أنّ ذينك السند والطريقة لن يعمّرا هناك طويلاً، بل سيأخذان طريقهما في وقت قصير إلى مدينة تونس.

فقيّنا هو أبو عبد الله محمّد بن علي بن عمر التميمي المازري. ذاع صيته في بلاد إفريقيّة والمغرب والأندلس، فكان مجلسه بالمهدية قبلة لطلّاب العلم من كلّ الأصقاع. وصفه معاصره القاضي عياض بأنّه «إمام بلاد إفريقية وما وراءها من المغرب وآخر المشتغلين من شيوخ إفريقيّة بتحقيق الفقه وممّن بلغ فيه رتبة الاجتهاد ودقّة النظر، لم يكن في عصره للمالكية في أقطار الأرض أفقه منه»⁽⁶⁰⁾ ووصفه الذهبي بأنّه «أحد الأذكياء الموصوفين والأئمة المتبحرين»⁽⁶¹⁾ وقصارى القول، كان المازري -والحقّ يقال- إماماً في الحديث والفقه والتفسير لا يتوانى عن الإصداح بما يراه الحقّ حتّى «ولو كان مخالفاً للمذهب المالكيّ»⁽⁶²⁾ وفي هذا الاتجاه، لم يتردّد في التصديّ لكبار الأئمة كما في قوله: «وأما ما دون النصاب في الحبّ، فأبو حنيفة يوجب فيه الزكاة، ونحن نخالف. ويُحتجّ لأبي حنيفة بقوله عليه السلام: "فيما سقت السماء العشر". ويُحتجّ عليه بالأحاديث التي فيها التقييد بالنُصّب»⁽⁶³⁾ وكان من نتاج ذلك أن طار صيت المازري بين الأفاق، فكان يُشدّ إليه الرحال من بلاد بعيدة. وكان من مشاهير الأذنين عنه مباشرة أو بالإجازة محمد بن تومرت مؤسس الدولة الموحدية وأبو بكر بن العربيّ وابن رشد الحفيد والقاضي عياض وابن الحاج وغيرهم. ومن أشهر تصانيفه شرحه *لصحيح مسلم* الذي سمّاه *المعلم بفوائد مسلم*، وقد «اشتمل على عيون من علم الحديث وفنون من الفقه»⁽⁶⁴⁾ وكذلك كتابه *إيضاح المحصول من برهان الأصول*، وهو شرح لكتاب *البرهان* لإمام الحرمين الشريفين والذي وصفه محمّد محفوظ بأنّه «لغز الأئمة الذي لا يحوم نحو حماه ولا يدندن حول مغزاه إلّا غوّاص على المعاني ثاقب الذهن مبرز في العلم»⁽⁶⁵⁾ ثمّ شرحه على *التلّفين* للقاضي عبدالوهاب، لكن ما الطريقة الفقهيّة التي توخّاها المازري في هذه التصانيف؟ وما مدى انسجامها مع الطريقة القيروانيّة؟

(54) سحنون. المدوّنة الكبرى. 11/11.

(55) Idris. "L'Aube du Malikisme Ifriqiyyen." p.23.

(56) يُنظر مثلاً في كتاب حسن حسني. ورفات عن الحضارة العربيّة بإفريقيّة. ص: 49.

(57) المرجع نفسه. ص: 58.

(58) المرجع نفسه. ص: 59.

(59) المرجع نفسه. صص: 60-61.

(60) عياض. ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك. 567/2.

(61) الذهبي. سير أعلام النبلاء. 20/صص: 105-106.

(62) الإسلامي. "المقدّمة الثانية: الإمام أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري." شرح التلّفين، 82/1.

(63) المازري. المُعَلِّم بفوائد مسلم. 7/2.

(64) ابن خلدون. مقدّمة ابن خلدون. 491.

(65) محفوظ. تراجم المؤلّفين التونسيين. 234/4.

لعلَّ أهمَّ ما يميّز المازري هو نجاحه في الحفاظ على بذرة العقل التي تمّ تركيزها في الفقه المالكي إلى جانب النقل مع سحنون، بل ربّما زاد عليها. ذلك أنّه «ما كتب في مسألة فقهية أو أصدر فتوى شرعية إلاّ دَعَمَها بتطبيق أقواله على قواعد الأصول متّبعاً في ذلك المنهج المنطقيّ، وما انتهى إلى قول من الأقوال إلاّ بعد أن مهّد له بالحجّة وأقام عليه البرهان»⁽⁶⁶⁾ وبيان ذلك أنّ المازري جعل العقل أداة أساسية في الفقه في زمن أخذ سلطان العقل يتراجع لفائدة النقل. ومن يقرأ كتابه /المُعَلِّمُ بِفَوَائِدِ مُسْلِمَ، يجدُّ به الكثير من عمل العقل جنباً إلى جنب مع النقل. وفي أحيان غير قليلة، لا تعويل لدى فقهِنا إلاّ على العقل كما في تأويله للحديث النبويّ التالي: «قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: أَنْفَقْتُ عَلَيْكَ. وَقَالَ: يَدُ اللَّهِ مَلَأَتْ، لَا تَغِيضُهَا نَفَقَةً (...)»⁽⁶⁷⁾ حيث يقول: «هذا ممّا يُتَأَوَّلُ، لأنَّ اليمين التي هي جارحة، إنّما كانت يميناً بنسبتها إلى الشمال، فلا يوصف بها تعالى، لأنّها تتضمّن إثبات شمال، وهذا يؤدّي إلى التحديد، ويتقدّس الباري سبحانه عن أن يكون جسماً محدوداً، وإنّما خاطبهم ﷺ بما يفهمونه، إذ أراد الإخبار على أنّ الباري لا ينقصه الإنفاق ولا يُمسك خشية الإملاق»⁽⁶⁸⁾ ألاّ يثي هكذا تأويل بتشيع صاحبه بالمنطق كالمناطق تماماً في تأويلاتهم لبعض صفات الله. ومهما يكن من أمر، فإنّه على عكس فقهاء القرن الخامس الهجريّ الذين ركنوا للتقليد، كان المازري متحرراً في آرائه لا يتبع إلاّ «ما يراه صالحاً»⁽⁶⁹⁾ بل لا يقبل إلاّ ما يقبل به العقل. ذلك أنّه «لا يقتصر في التحرير على مجرد النقل للنصوص، بل يذكر مع ذلك الأدلة من الكتاب والسنة»⁽⁷⁰⁾ وأبعد من ذلك، فهو «لا يكتفي بالدليل الواحد، بل يعدّد الأدلة»⁽⁷¹⁾ وبالنتيجة، كانت الآراء والأحكام التي توصّل إليها عبارة عن استخلاصات منطقية للعقل فيها أكبر نصيب، وهو الأمر الذي لاحظته محمد الشاذلي النيفر: «طريقة /المُعَلِّمُ طريقة مبتكرة حيث إنّ صاحبه ركّز بحثه على الاستنتاج والاستنباط مقدّماً ذلك على غيره»⁽⁷²⁾ وكان من نتاج ذلك أن خالف المازري في بعض فتاواه جمهور الفقهاء كفتواه بجلّ سكنى صقلية بعد سقوطها بأيدي المسيحيين⁽⁷³⁾، ممّا يؤكّد تعويل المازري على العقل عندما لا يُقنعه النقل على خلاف غالبية فقهاء عصره الذين لا تعويل لديهم إلاّ على النقل.

علاوة على ذلك، فقد اتّبع المازري في شرح /التلّفين طريقة جديدة مبتكرة هي الطريقة النقدية، وهي طريقة تعتمد على النقد والاختيار؛ أي نقد الأقوال من ناحية أساسيتها وأصولها ثمّ اختيار بعضها بناء على تعليقات عقلية منطقية. وقد أخذ المازري هذه الطريقة عن شيخه أبي الحسن اللخميّ و«درج عليها (...) في شرحه على /التلّفين للقاضي عبدالوهاب»⁽⁷⁴⁾ ومن أمثلة ذلك قوله في نقد أقوال بعض أصحابه: «وقد سألت بعض أشياخي عن قول بعض أصحابنا: قد اختلّف في إزالة النجاسة هل هي فرض أم سنة، مع حكايته الاتفاق على تأييم من صلّى بها عامداً؟ كيف يصحّ وصف الشيء بأنّه سنة مع وصفه بأنّه يؤثمّ بتركه؟ فلم يظهر له عن هذا جواب، فسألت غيره من شيوخنا عن هذا، فقال: مجمل القول بأنّها سنة، على أنّ حكمها من جهة النبيّ عليه السلام واجب من غير أن يكون له أصل في الكتاب»⁽⁷⁵⁾ وقصارى القول، فإنّ استخدام المازري العقل بشكل مكثّف في الفقه كان لوعيه بأنّ العقل إنّما خُلِقَ لإيجاد الحلول الشرعية لكلّ أمر مشكل كالذي مرّ بنا، وهكذا، بات «المعقول عنده متعاوض [إ] مع المشروع»⁽⁷⁶⁾ وبالتالي، لا ريب في أنّ المازري كان يعضّد النقل بالعقل، لكنّه مع كلّ أمر مشكل، كان يقدّم العقل على النقل.

على أنّ العمل المبدع في فلسفة المازري الفقهية هي وصله الفقه بحياة الناس. ذلك أنّه دأب على أن «يجعل من الفتوى طريقاً لحلّ مشاكل الناس»⁽⁷⁷⁾ والمنعِمُ النظّر في اجتهادات المازري وفتاواه، يلاحظ أنّها كانت ثمرة عاملين أساسيين. أمّا الأوّل، فهو أنّ فقهِنا كان واحداً من الفقهاء الباذلين الجهد في الفقه، «فالفقه عند [ه] (...) هو الاجتهاد، والاجتهاد هو الفقه»⁽⁷⁸⁾ ولذلك «اشتهر بالإمام المجتهد»⁽⁷⁹⁾ في حين أنّ

(66) حسن حسني. ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية. ص: 61.

(67) "الدرر السنية". الموسوعة الحديثة.

(68) المازري. المُعَلِّمُ بِفَوَائِدِ مُسْلِم. 18/2.

(69) النيفر. المازري الفقيه والمتكلم. ص: 29.

(70) المرجع نفسه، ص: 38.

(71) المرجع نفسه، ص: 39.

(72) النيفر. "المازري". المُعَلِّمُ بِفَوَائِدِ مُسْلِم، 1/195.

(73) Voir l'article de Turki. "Musulmans en Pays Non-Musulman Justification Doctrinale et Réalité Historique: Les Fatwa-s d'al-Mazari et d'al-Wancharisi." p.7.

(74) محمد الفاضل. "المذهب المالكي". ص: 24.

(75) المازري. شرح التلّفين. 126/1.

(76) عشاق. منهج الخلاف والنقد الفقهي عند الإمام المازري. 650/2.

(77) المعموري. فتاوى المازري. صص: 85-86.

(78) عشاق. منهج الخلاف والنقد الفقهي عند الإمام المازري. 647/2.

(79) خالد. تراجم تونسسية. ص: 8.

العامل الثاني هو «رغبته في إبراز وجهة نظر الشرع»⁽⁸⁰⁾ في مشاكل الناس وأعمالهم. وعلى هذا الأساس، تم «فتح مجالات الفقه أمام الحائرين الباحثين عن الحلول التي تسير الحياة وتسهّل لهم سبل العيش في نطاق الشريعة السمحة»،⁽⁸¹⁾ ممّا يؤكّد اتصال الفقه لدى المازري بالواقع وتفاعله معه تأثراً وتأثيراً. وهكذا، لا ريب في أنّه كان من الفقهاء السداة البناة المجتهدين في زمانه رغم عدم ادّعائه الاجتهاد، ولا ريب أيضاً في أنّه كان من الماضين في ركاب المدرسة الفقهية القيروانية المتوسّطة مركز الاعتدال، إذ قد نجح بتميّز في تعضيد النقل بالعقل مثلما فعل سحنون قبله، لكنّه لم يكتف بذلك، بل زاد عليه باتّباع طريقة نقدية مبتكرة كما مرّ بنا، وكذلك نجح في ربط الفقه بالواقع ربطاً أثمر كمّاً كبيراً من الفتاوى ساهمت في تطوير حياة الناس. وهذا يمثل تطويراً للمدرسة الفقهية التونسية جعلها قادرة على مواكبة التطوّر والدفع إلى الأمام.

3.4. المطلب الثالث: ابن راشد القفصي (ت 736هـ/1335م)

يحسُن بنا أولاً أن نذكّر بانتقال السند العلمي والطريقة الفقهية القيروانية من الساحل التونسي إلى حاضرة تونس في مسهل النصف الثاني من القرن السادس الهجري (555هـ/1159م) مثلما كانا انتقلا إليه من القيروان مع نهاية النصف الأول من القرن الخامس هجرياً (449هـ/1057م). وهناك نصّ ممتاز للمقري يرجع فيه تفوّق التعليم في تونس عليه في فاس خلال العهد الحفصي إلى ذلك الانتقال السلس والمرن كما في قوله: «والعلّة في ذلك كون صناعة التعليم وملكة التلقّي لم تبلغ فاساً كما هي في مدينة تونس. اتّصلت إليهم من الإمام المازري كما تلقّاها عن الشيخ اللخمي وتلقّاها اللخمي عن حدّاق القيروانيين وانتقلت ملكة هذا التعليم إلى الشيخ ابن عبد السلام مفتي البلاد الإفريقية (...) واستقرّت تلك الملكة في تلميذه ابن عرفة»⁽⁸²⁾. مع أنّ مدينة تونس قد صارت، لاسيما مع الحفصيين مركزاً لحركة علمية وأدبية متنامية، إذ «حفلت بالأعلام وزخرت بالأدباء من أبنائها ومن الوافدين عليها من الأندلسيين وغيرهم ونشطت فيها حركة التأليف في الفقه والأصول والنحو والأدب والتاريخ والطب والعلوم الرياضية»⁽⁸³⁾ وبالتالي، آلت الزعامة العلمية من جامع عقبة إلى جامع الزيتونة الذي صار داراً للمدرسة الفقهية التونسية وناطقاً باسمها.

فقمنا هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن راشد البكري نسباً والقفصي بلداً. وُلد بقفصة⁽⁸⁴⁾ ونشأ بها ثمّ انتقل إلى حاضرة تونس وأقام بها زمناً ملازماً صدورها من الفقهاء والأدباء والنحاة مثل ابن زيتون وابن الغمّاز وحازم القرطاجي. ثمّ رحل إلى مصر، حيث لقي أعلاماً كباراً على غرار ابن دقيق العيد وشمس الدين الأصفهاني وناصر الدين الأبياري وشهاب الدين القرافي تلميذ ابن الحاجب، وغيرهم. وكان من نتاج ذلك أن حصل ابن راشد القفصي علماً كثيراً وصار «فقيهاً فاضلاً محصّلاً وإماماً متفتّناً في العلوم»⁽⁸⁵⁾ بيد أنّه لم ينل عند أوبته إلى تونس ما كان يؤمّله من خطط مناسبة لما حصله من علوم أجازها فيها مشاهير العلماء، فانصرف إلى التأليف، فألّف كتباً كثيرة، لاسيما في الفقه وأصوله تقرب من السنتين مجلداً «انتشرت (...) في حياته شرقاً وغرباً وتصدّى الناس لاستنساخها»⁽⁸⁶⁾ ومن أشهرها تلخيص المحصول في علم الأصول وهو تلخيص لكتاب المحصول لفخر الدين الرازي، والفائق في معرفة الأحكام والوثائق وهو كتاب في الأخلاق والعوائد، والمذهب في ضبط مسائل المذهب وهو كتاب في الفقه المالكي، وكذلك شرحه الشهاب الثاقب لابن الحاجب، وتلخيصه تحفة اللبيب في اختصار ابن الخطيب، وأخيراً مختصره لباب الباب وهو أهمّ أعماله وخلاصة معارفه الفقهية، لكن ما الطريقة العلمية التي توخّاها ابن راشد القفصي في هذه التأليف؟ وما مدى تناعمها مع الخطّ الفقهي للمدرسة الفقهية التونسية؟

يحسن بنا قبلئذ، التذكير بالطريقة العلمية المتبعة في تنظيم مسائل المؤلفات خلال عصر ابن راشد القفصي وقبله. ذلك أنّ أغلب الكتابات الفقهية لم تعن بتنظيم المسائل وفروعها، «فتكون الفروع - كما يقول الباحث عبد الباسط قواد - متفرقة مبددة لا صلة بينها حتّى إنّ الباحث إذا ما أراد البحث عن فرع فقهي ضاع له الوقت في التنقيب والتدقيق وقد يظفر بالفرع وقد لا يظفر»⁽⁸⁷⁾ وقد تنبّه ابن راشد القفصي إلى هذا الخلل وحاول أن يصلحه في أعماله، فعني كثيراً بالتنظيم والتبويب والترتيب لمسائله، ممّا يبيّن التعرّف على مواضعها ومواقع تفرعاتها كما في قوله: «اعلم - وفقنا الله وإياك لطاعته - أنّي سلك في كتابي الكبير الفائق في معرفة الأحكام والوثائق وفي كتاب المذهب في ضبط مسائل المذهب مسلكاً لم أسبق إليه، إذا تأمّله من له أدنى فكرة، عرف موضع المسألة التي يطلبها»⁽⁸⁸⁾ بحيث تكون المسائل مرتبطة بفروعها،

(80) المعموري. فتاوى المازري. ص: 84.

(81) الموسوعة التونسية. ج 567/2.

(82) المقري. أزهار الرياض. 24/3.

(83) محفوظ. تراجم المؤلفين التونسيين. 329/2.

(84) هي مدينة بالجنوب الغربي للبلاد التونسية.

(85) ابن فرحون. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب. 328/2.

(86) محفوظ. تراجم المؤلفين التونسيين. 332/2.

(87) قواد. ابن راشد القفصي وأثره العلمية. ص: 133.

(88) القفصي. لباب الباب. ص: 6.

والفروع مرتبطا بعضها ببعض وصولا إلى أصغر فرع على نحو ما فعل في كتابه *الْمُدَّهَب*، إذ نَظَّمَهُ «نَظْمَ الدَّرَجَاتِ فِي الْقَلَائِدِ»⁽⁸⁹⁾ مِمَّا يُثَبِّتُ أَنَّ ابن راشد القفصي قد جَوَّدَ الطريقة العلمية وخطا بها إلى الأمام ولو إلى حدٍّ.

على أَنَّ ابن راشد القفصي لم يكتفِ بتنظيم مسائله، بل عالجه في نطاق التعادلية بين العقل والنقل المعروفة بها المدرسة الفقهية القيروانية ووريثتها التونسية. ذلك أَنَّ فقهاءنا ما اتكأ على أقوال القدامى فقط كما فعل غيره، بل ربط النصوص بالواقع ربطا عقليا منطقيا، فجاءت فتاواه وأحكامه في نطاق التطوُّر الطبيعي للفقه والمجتمعات البشرية معا. وليس أدلَّ على ذلك من قوله: «أهل العصر إذا رأوا المسألة في المدونة من هذه المسائل، أفتوا بها وقالوا مذهب مالك فيها كذا، وما قالوه صحيح، لكن ما أفتى به مالك بناء على عرف تقرر عنده في هذه الألفاظ، فلا يحلُّ أن يُفتَى بذلك إلا بعد أن يُعْلَمَ أَنَّ ذلك العرف باقٍ»⁽⁹⁰⁾ ألا ترى كيف ربط فقهاءنا الأسباب بالمسببات كما في التفكير المنطقي. ذلك أَنَّ الظروف نفسها تؤدِّي إلى النتائج والأحكام نفسها، لكن إذا تغيَّرت الظروف، فإنَّ النتائج والأحكام بالضرورة تتغيَّر. وقصارى القول، «لم يكن ابن راشد [القفصي] مجرد ناقل للأقوال والآراء، بل كان ناقدا بصيرا يحكي الأقوال ويتعقَّبها ويستدرك عليها ويبين الوهم في النصوص والروايات، مع حرصه على تحري الصواب»⁽⁹¹⁾ وهكذا، يتبدَّى لنا كيف كان فقهاءنا يعتصم بالعقل لئلا يقع في هفوات النقل الأعشى، ممَّا يؤكد سيَّره في نطاق الخطِّ الفقهي المعتدل والمرن للمدرسة الفقهية التونسية الذي أسَّسه سحنون وعزَّزه الفقهاء بعده أمثال محمد المازري.

لعلَّ أهمَّ عمل قصد به ابن راشد القفصي تحرير الفقه من قيود النقل وجعله قادرا على مواكبة التطوُّر هو اهتمامه بمقاصد الشريعة واتكأؤه عليها في فتاواه وأحكامه في المعاملات والعبادات على حدِّ سواء، إذ يرى أن اعتماد الفقيه على المقاصد، يجعله قادرا على إيجاد الأحكام الشرعية للنوازل، لاسيما إذا كانت المقاصد واضحة، وإن لم تكن كذلك، فإنَّه يستدلُّ عليها كما في قوله: «غير أَنَّ المصلحة تارة نعرفها كما عرفنا وجوب إطعام الجوعان إذا أشرف على الموت وتارة لا نعرفها، ولكن نجزم باشتغال ذلك الحكم على المصلحة»⁽⁹²⁾ وقد حرص ابن راشد القفصي على إظهار المقاصد والتنصيص عليها من خلال «إبرازها تحت عنوان يدلُّ عليها، حيث كانت في كُتُب مَنْ قَبْلَ ابن راشد في الغالب، إمَّا مفقودة أو مغمورة بين سطور المطولات»⁽⁹³⁾ وأكثر من ذلك، فقد دأب فقهاءنا على إبراز التجانس والانسجام بين المقصد الشرعي والحكم الفقهي حتى «فاق [في ذلك] الكثيرين من فقهاء المذهب المالكي»⁽⁹⁴⁾ وهكذا، يتبيَّن لنا أن ابن راشد القفصي كان من أبرز فقهاء المدرسة الفقهية التونسية الذين وظَّفوا المقاصد واتكأوا عليها في زمن كان أغلب الفقهاء متمسكين بالأصول التي أهلكها الزمن ولم تعد قادرة على مجاراة التطوُّر كما كانت أول مرة. وبالنتيجة، كان ابن راشد القفصي من الفقهاء الأعلام الذين أسهموا في تطوير المدرسة الفقهية التونسية من عدَّة نواح، إذ أنتج مدونة فقهية ثرية أغنى بها المخزون الفقهي التونسي، واعتنى بالتنظيم والتبويب للمسائل الفقهية. ويضاف إلى ذلك اعتصامه بالعقل توقيا من هفوات النقل. ولعلَّ أهمَّ عمل قصد به فقهاءنا تحرير الفقه من كلال كل الأصول هو توظيفه مقاصد الإسلام في الفقه باعتبارها معينا لا ينضب، وهو ما يمكن اعتباره تجديدا في الفقه، فمن الحقِّ الاعترافُ له بأنه كان من الفقهاء الذين دفعوا بالفقه وحياة الناس معا إلى الأمام.

4.4. المطلب الرابع: ابن عرفة (716-803 هـ/1316-1400 م)

هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة الورغي. وُلِدَ بتونس ونشأ بها في بيت علم، إذ كان أبوه من العلماء المعروفين في زمانه كما يذكر ابن حجر العسقلاني⁽⁹⁵⁾. درس ابن عرفة على مشايخ المغرب الإسلامي العلوم الشرعية والعقلية والأدبية حتَّى اعترفوا له فيها بالرسوخ. من أشهرهم محمد بن عبد السلام الهواري ومحمد بن هارون الكنايني التونسي ومحمد بن إبراهيم بن أحمد الأبي ومحمد السطحي الفاسي والشريف التلمساني وغيرهم. ومنذ أن قُدِّم ابن عرفة للتدريس والخطابة بجامع الزيتونة (772 هـ/1370 م)، طار ذكره بين الأفاق، «فكان الناس (...) يشدُّون الرحلة من البلاد الأندلسية والبلاد الليبية وما بينهما من الأقطار الضاربة إلى البلاد السودانية وراء الصحراء الكبرى، ليتلمذوا لابن عرفة بتونس ويتخرجوا عليه»⁽⁹⁶⁾ وكان الحاصل من ذلك أن تخرَّج على يديه عددٌ غير قليل من طلاب العلم الذين صاروا لاحقا من مشاهير العلماء على غرار الأبي والبرزلي وابن ناجي وابن الشَّعاع وابن فرحون وابن قنفذ القسنطيني وأحمد البسيلي وأبي القاسم السلاوي ومحمد بن عبد الرحمن المراكشي وغيرهم. كذلك اعتنى ابن عرفة بالتأليف، «[ف]ألف (...) تأليف عجيبة ومصنَّفات غريبة»⁽⁹⁷⁾ ضاع أغلبها، لكن ما بقي يُعَدُّ هاتما. من أشهرها *المختصر الفقهي* المسمَّى أيضا *المختصر الكبير*، وهو موسوعة فقهية من عشرة أسفار ضخمة، وقد «انتشر شرقا

(89) القفصي. المذهب في ضبط مسائل المذهب. 148/1.

(90) القفصي. لباب اللباب. ص: 106.

(91) حناني. القواعد الفقهية في كتاب المذهب في ضبط مسائل المذهب لابن راشد القفصي المالكي. ص: 82.

(92) القفصي. لباب اللباب. ص: 6.

(93) قواد. ابن راشد القفصي وأثره العلمية. ص: 192.

(94) مقراوي. الاجتهاد المقاصدي عند الإمام ابن راشد القفصي. ص: 154.

(95) العسقلاني. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. 254/2.

(96) محمد الفاضل. التفسير ورجاله. ص: 104.

(97) الرصاع. شرح حدود ابن عرفة. ص: 63.

وغربا وتداولته الناس للانتفاع به.⁽⁹⁸⁾ وربما وضع ابن عرفة هذا المؤلف تحدياً لشهرة مختصر ابن الحاجب كما يرى محمد الفاضل ابن عاشور⁽⁹⁹⁾. ومن مؤلفاته أيضاً المبسوط في الفقه، والحدود في التعريفات الفقهية، والمختصر الشامل في التوحيد. وله كذلك تفسير ابن عرفة، والمختصر في علم الكلام. أما مؤلفه المختصر في المنطق، «[ف]فيه من القواعد والفوائد ما يعجز عنه كبار الفحول على صغر جرمه وكثرة علمه»⁽¹⁰⁰⁾ وهذا يعني أنّ ابن عرفة أدخل المنطق إلى الفقه بشكل صريح من أجل التصدي للتقليد من ناحية، وتجويد الفقه وتطويره من ناحية ثانية.

لا مجادلة في الحق، إذا اعتبرنا ابن عرفة واحداً من مشايخ تونس القلائل المشار إليهم بالبنان في القديم والحديث، فقد وصفه ابن فرحون «[ب]الشيخ الشيوخ»⁽¹⁰¹⁾ ووصفه الرصاع «[ب]الشيخ الإسلام»⁽¹⁰²⁾ وقال عنه السخاوي إنه «أفقه أهل المغرب»⁽¹⁰³⁾ والأهم من ذلك جميعه أن السيوطي عدّه المبعوث على رأس المائة الثامنة، إذ «كانت الفتيا تأتي إليه من مسيرة شهر، ولم ير الراؤون أفضل منه»⁽¹⁰⁴⁾ وكذلك اعترف له المحدثون بالكعب العالي في الفقه والتفسير مثل حسن حسني عبد الوهاب الذي وصفه «[ب]شيخ شيوخ عصره»⁽¹⁰⁵⁾ أو المستشرق روبرت برانشفيك (Robert Brunschvig) الذي نوه بهيبته ومكانته بين سلاطين الدولة الحفصية وعلمائها⁽¹⁰⁶⁾. وقصارى القول، كان ابن عرفة إماماً للفقه المالكي خلال القرن الثامن الهجري. ثمّ له ذلك رغم المنافسة بينه وبين ابن خلدون (732-808هـ/1331-1405م) على الزعامة والجاه العلميين، لكن ما الطريقة العلمية التي توخّاها ابن عرفة في تصانيفه؟ وهل التزم بالخطّ الفقهي الذي رسمه أسلافه وساروا عليه قروناً متطاولة؟ ثمّ هل كان بالفعل من الفقهاء الباذلين الجهد في الفقه؟

لعلّ أهم عمل قام به ابن عرفة وميّزه عن الفقهاء غيره هو تعامله النقدي مع الموروث الفقهي. ذلك أن طريقة الالتزام بأقوال السابقين التي فرضها أبو حامد الغزالي (450-505هـ/1058-1111م) على المذهب الشافعي منذ القرن الخامس الهجري وعارضه فيها ابن رشد (520-595هـ/1126-1198م) في القرن السادس الهجري، قد تسرّبت إلى الفقه المالكي في القرن السابع الهجري مع ابن الحاجب (570-646هـ/1174-1249م) وتلميذه القرافي (626-684هـ/1228-1285م) ثمّ مع خليل (ت767هـ/1374م)، لكن لما جاء ابن عرفة، تصدّى لهذه الطريقة الموغلة في الالتزام بوضع طريقة أخرى قائمة على التفكير المنطقي؛ أي طريق النظر والتحقيق والتمحيص لأقوال المعمول وغير المعمول بها ثم الاختيار منها على ما تتفق عليه الأدلة من عقلية منطقية ونظرية أصولية وواقعية، وتعرّف هذه الطريقة بالتفقه في الدين، ويقول عنها محمد الفاضل ابن عاشور: «الشيخ ابن عرفة قد سار على منهج في دراسة الفقه بُني على مناقشة الأنظار المختلفة والاختيار بينها حسب ما يرى من أدلتها قوة وضعفاً، فانتبه به ذلك إلى الخروج في بعض اختياراته عما اختاره أصحاب المختصرات مثل ابن الحاجب»⁽¹⁰⁷⁾ وقد أخذته طريقته هذه إلى تعقّب العديد من أصحاب المختصرات والتشنيع على البعض منهم لفداحة مغالطتهم. ولنا في مؤلفه المختصر الفقهي الكثير من الأمثلة على غرار تحقيقه في الفرق بين الوكالة والنيابة كما في قوله: «الوكالة نيابة ذي حق غير ذي إمرة (...)»، ولا يقال النيابة في حق ذي إمرة وكالة (...)». وجعل ابن رشد [الجد] ولاية الأمراء وكالةً، ونحوه قول عياض (...)». وقول ابن الحاجب: [الوكالة] هي نيابة فيما لا تتعين فيه المباشرة (...)». وأبطله ابن هارون بالنيابة في المعاصي (...)». وعزّه في ذلك قول ابن شاس: لا تصحّ في المعاصي كالسرقة (...)». وقال ابن عبد السلام: (...) معنى الوكالة وهو جليّ وهو النيابة لا تحتاج إلّا تفسير اللفظ فقط (...)». قلّنت: (...) وقولُه: لا يحتاج إلّا إلى تفسير اللفظ باللفظ (...) لا ينجيه من التعقّب، لأن شرط التعريف اللفظي اتحاد مدلول اللفظين وهما هنا متغايران، لأن مدلول النيابة أعمّ من مدلول الوكالة لصديق النيابة على ما لا تصدق عليه الوكالة»⁽¹⁰⁸⁾ على هذا النحو، تتبّع ابن عرفة الفقهاء المالكية خلال المائتين السابقتين لعصره في مسائل كثيرة، فكان يسلط الضوء على تناقضات الفقهاء وأخلالهم فيها ويشنّع على من يلزمه التشنيع منهم ثمّ يُظهر الحقّ للعيان بالاثكاء على ما يقوله العقل ويفرضه المنطق ويؤكّده الواقع من حقائق. ذلك أنّ ابن عرفة يعتقد أنّ المنطق هو الآلة الواقية للفكر من الزلل والضمانة للحقّ. ولعلّ تعريفه التالي للمنطق لا يقرّ له بالعقلانية فقط، بل بربسوخ القدم فيها: «ولمّا غلّط الفكر كثيراً، اختيَج لقانون تُعصِمُ مراعاته الفكر من غلطه،

(98) وهب. "ابن عرفة الورغي التونسي دراسة في سيرته وعلومه الشرعية". ص: 178.

(99) يُنظر في مقال محمد الفاضل. "المذهب المالكي". صص: 26-27.

(100) الرصاع. شرح حدود ابن عرفة. ص: 63.

(101) ابن فرحون. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب. 331/2.

(102) الرصاع. شرح حدود ابن عرفة. ص: 64.

(103) السخاوي. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. 242/9.

(104) السيوطي. ذيل تذكرة الحفاظ. ص: 140.

(105) حسن حسني. ورقات عن الحضارة العربية بإفريقي. ص: 68.

(106) Brunschvig. La Berbérie Orientale Sous les Hafside; des Origines à la Fin du XV^e Siècle. II/293.

(107) ابن عاشور، محمد الفاضل. ومضات فكر. ج 73/2.

(108) ابن عرفة. المختصر الفقهي. 57-54/7.

وهو المنطقي»⁽¹⁰⁹⁾ وباختصار، فقد أقر له الباحثون بعلاقته المتينة بالمنطق، لاسيما سعد الغراب القائل: «ابن عرفة هو مدافع كبير عن المنطق، فهو يتبني ما قاله الرازي في تعريف المنطق مؤكداً أنه يحصن التفكير من الخطأ»⁽¹¹⁰⁾ وأكثر من ذلك، فإنه -نعني الباحث سعد الغراب- كثير التنويه بعقلانية ابن عرفة كقوله: «فمظاهر ممارسة التفكير العقلاني لا تكاد تغيب عن أية صفحة من آلاف الصفحات التي وصلتنا منه»⁽¹¹¹⁾ وكان من ثمار عقلانية ابن عرفة وتمرسه بالتفكير النقدي أن استطاع كشف الكثير من المغالط في الموروث الثقافي العربي والإسلامي، منها «أن الأحاديث في فضل إفريقية وبعض مدنها التي تكثر في مقدمات كتب التاريخ والطبقات الإفريقية أقرب إلى الوضع منها إلى الصحة»⁽¹¹²⁾ وهكذا، أمكن لابن عرفة أن يخلص الفقه مما ران عليه من مغالط وأباطيل جزاء تشيئ التقليد، وأن يعقلن الفقه ويجعله على غرار التفكير المنطقي أو قريباً منه.

في هذا السياق الفكري الموسوم بالعقلنة، طبق ابن عرفة الطريقة النقدية على الكثير من كتب التفسير، إذ «كان (...) طيلة نصف قرن أو أكثر غير منقطع عن درس التفسير كلما أنهى ختمة منه أعاد ختمة جديدة»⁽¹¹³⁾ إذ كان يجلس للتدريس من بعد صلاة الغداة إلى الزوال يُقَرَأ فيها فنونا يبتدئها بالتفسير⁽¹¹⁴⁾. غير أن ابن عرفة لم يقيم بتدوين تفسيره بنفسه، بل اضطلع به بعده أكابر طلبته وأقربهم إليه، فدوّنوا أماليه. ومن أشهرهم التونسي محمد الأبي والجزائري أحمد البسيلي والمغربي أبو القاسم السلوي، لكن ما يهتّمنا ههنا هو تبين علاقة ابن عرفة بالتفسير وطريقته فيه. وتعبير أدق، هل كان مفسراً أم ناقدا لآراء المفسرين؟

يحسن بنا قبلئذ، أن نوضح بعض الأمور المفاهيمية. فمن ناحية، لم يعد التفسير فرضاً على الأمة على عهد ابن عرفة كما في قوله: «وحكمه (يقصد تفسير القرآن) أنه فرض كفاية وهو الآن ساقط لحصوله في الكتب وقام به جمع كثير»⁽¹¹⁵⁾ مع أن أغلب التفاسير على ذلك العهد هي تكرار للأعمال السابقة، «فإنك لا تجد الكثير منها إلا عالة على كلام سابق، بحيث لا حظ لمؤلفه إلا الجمع على تفاوت بين اختصار وتطويل»⁽¹¹⁶⁾ ومن ناحية ثانية، فإن التفسير يتطلب حفظ القرآن كله، «لأن المفسر إذا استحضر آية لا يحل له أن يفسرها لاحتمال أن يكون هنالك آية أخرى ناسخة لها أو مقيدة أو مخصصة أو مبيّنة، فلا بد للمفسر من حفظ القرآن كله»⁽¹¹⁷⁾ ومن ناحية ثالثة، فإن ابن عرفة يُقر بعدم حفظه القرآن بالكامل بدليل قوله: «ونحن الآن ناقلون لا يلزمنا حفظ القرآن كله»⁽¹¹⁸⁾ فبالإتكاء على هذه الأدلة، يمكننا الاستنتاج أن ابن عرفة كان ناقدا لا مفسراً؛ أي أنه لم يقصد تفسير القرآن، بل قصد نقد آراء المفسرين قبله مستغلاً السياق لطرح بعض آرائه الاجتهادية. وهناك أدلة أخرى كثيرة تدعم هذه الفرضية بقوة، منها أن شروط المجتهد تنطبق عليه وأن شروط المفسر لا تنطبق بدليل قوله السابق مضافاً إليه قوله: «حسبما ذكر الغزالي في شروط الاجتهاد: "إنه لا يلزم المجتهد حفظ القرآن كله"»⁽¹¹⁹⁾ وهناك أقوال أخرى كثيرة تعزز في ابن عرفة صفة المجتهد وتُعفيه من صفة المفسر، منها قول الباحث سعد الغراب: «لعل ما يجب أن نؤكد عليه (هكذا) من البداية هو أن ابن عرفة لم يؤلف على الراجح في التفسير، وإنما ألقى دروساً في التفسير بالاعتماد على بعض المذكرات وعلى الذاكرة»⁽¹²⁰⁾ وكذلك قول الباحثة عالية شعراوي: «لم يهدف [ابن عرفة] إلى أن يخرج للناس بكتاب في التفسير (...) وله نوع من الاجتهاد يناقش به آراء المخالفين مبني على الاستدلال الدقيق»⁽¹²¹⁾ وإذا أضفنا إلى هذه الأدلة تمرس ابن عرفة بالمنطق، تأكد لنا منزعه العقلي الاجتهادي في نقده لبعض الآراء التفسيرية غير الموقفة نحو تفسير الآية ﴿...﴾ فَلَا يُخَفِّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابَ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ⁽¹²²⁾، حيث يقول: «هذا ليس بتكرار، فالأول اقتضى أن ذلك العذاب لا يرجي من فاعله شفقة على المفعول ولا تخفيفاً عنه، والثاني اقتضى أنه لا يقدر أحد على استخلاص المفعول من ذلك العذاب ونصرت به بوجه»⁽¹²³⁾ وأكثر من ذلك، فإن ابن عرفة لم يتردد في نقد كبار المفسرين في نطاق المذهب وفي غير نطاقه كما في قوله: «المعنى: قلوبنا ذات غلاف يمنعها

(109) ابن عرفة. المختصر في المنطق. ص: 1.

(110) Grab. Ibn Arafat et le Malikisme en Ifriqia au VIII^e-XIV^e siècles. 1/410.

(111) الغراب. ابن عرفة والمنزع العقلي. ص: 29.

(112) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(113) محمد الفاضل. التفسير ورجاله. ص: 104.

(114) يُنظر في معجم نويهض. معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر. 794/2.

(115) ابن عرفة. تفسير ابن عرفة. 60/1.

(116) محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. ص: 3.

(117) المصدر نفسه، ص: 61.

(118) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(119) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(120) الغراب. ابن عرفة والمنزع العقلي. ص: 94.

(121) شعراوي. تفسير ابن عرفة برواية البسيلي. ص: 92.

(122) سورة البقرة، الآية 86.

(123) ابن عرفة. تفسير ابن عرفة. ج 1، ص: 363.

من قبول الإيمان (...) معناه أنّها ممتنعة من القبول لذاتها، وهذا يقتضي أنّ المانع لها غير ما قال الزمخشري⁽¹²⁴⁾ هكذا، صار من الواضح أنّ ابن عرفة لم يقصد وضع تفسير مثل المفسرين، بل نقل عنهم تفاسير وعارضهم في أخرى. وقد استطاع بفضل تمرّسه بالمنطق أن يأتي «بإبداعات وإضافات لم يسبق إليها»⁽¹²⁵⁾ ممّا مكّنه من أن يبلغ -كما تقول الباحثة وسيلة بلعيد- «شأوا لم يبلغه أحد قبله»⁽¹²⁶⁾ وزبدة القول أنّ ابن عرفة الورغيّ كان علامة مضيئة في الفكر الديني التونسي خلال القرن الثامن الهجريّ عبر تصديّه للفكر الديني التقليديّ الأخذ وقتذاك في الانتشار، عبر إدخاله المنطق والتفكير النقديّ في الفقه والتفسير. وهذا يمثّل في نظرنا مساهمة هامّة من ابن عرفة في ترسيخ عقلانية معتدلة صلب المدرسة الفقهية التونسية. ولا أحد من الباحثين المحققين يمكنه أن ينكر هذا الخطّ الفقهيّ العقلانيّ الذي وُلد قبل ابن عرفة، لكن قوي وترسّخ معه إلى حدّ لا يمكن الرجوع معه إلى الوراء.

تُذكرنا صرامة ابن عرفة مع الفقهاء والمفسرين بصرامة ابن خلدون مع المؤرخين المقلّدين المعتمدين على مجرد الرواية والنقل في كتابة التاريخ، إذ تصدّى ابن عرفة لمحاربة الفكر التقليديّ ونشر الفكر النقديّ والعقلانيّ في الفقه والتفسير. وأبعد من ذلك، فإنّ من الباحثين من يغلب عقلانية ابن عرفة على عقلانية ابن خلدون مثل الباحث سعد الغراب القائل: «يمكن أن أؤكد أنّ ابن عرفة أشدّ إعمالاً للعقل من ابن خلدون في الميدان التطبيقيّ (...)». وكلّ تآليفه ناطقة بشدّة التزامه بالتفكير العقلانيّ⁽¹²⁷⁾ وعلى أية حال، فإنّ هذه الأدلّة تؤكّد ترسّخ التّيار الفكريّ العقلانيّ وتأصّلّه في الثقافة التونسية مع ابن عرفة وابن خلدون، لكنّ الموضوعيّة العلميّة تفرض الاعتراف بأنّ بذرة التفكير العقلانيّ في المدرسة الفقهية التونسية تعود رأساً إلى سحنون وأنّ رائد «الطريقة النقديّة»⁽¹²⁸⁾ هو أبو الحسن اللّخمي.

5.4. المطلب الخامس: البرزلي (741-844هـ/1340-1440م)

هو أبو القاسم بن أحمد بن محمد بن المعتلّ البلويّ القيروانيّ المعروف بالبرزليّ. وُلد بالقيروان ودرس بها على شيخ شيوخها أبي محمد عبد الله بن يوسف البلويّ الشيبليّ القيروانيّ حتى أجازه، لكنّه سرعان ما انتقل إلى الحاضرة طلباً للمجد العلميّ، حيث أخذ يغترف العلم حتّى ملأ وطابه وأشفى غليله منه، إذ سمع لعدد غير قليل من أكابر الأساتذة على غرار شمس الدين محمد بن أحمد التلمسانيّ المشهور بالخطيب وأحمد بن مسعود البلسنيّ القسنطينيّ المعروف بابن الحاجة وأحمد بن أحمد الغبرينيّ وأحمد بن إدريس البجانيّ وغيرهم. على أنّ أشهرهم على الإطلاق هو شيخ الشيوخ محمد بن محمد بن عرفة الورغيّ، إذ تكوّنت بين الرجلين علاقة متينة استمرّت زهاء الأربعين عاماً كما يذكر الباحث محمّد الحبيب الهيلة⁽¹²⁹⁾. وقصارى القول، فقد حصّد البرزليّ إجازات عديدة رفعتّه إلى مصاف كبار الأئمة المشار إليهم بالبنان، فقد وصفه محمد مخلوف «[ب]شيخ الشيوخ (...)» الفقيه الحافظ للمذهب⁽¹³⁰⁾ ووصفه الرصّاع «[ب]إمام تونس (...)» وبدر علمائها وشمس فضلائها⁽¹³¹⁾. وهذا يعني أنّ البرزليّ قد بلغ قمة المجد العلميّ فعلاً. ولذلك آلت إليه الإمامة والخطابة والفتيا بجامع الزيتونة (816هـ/1408م). وكان من نتاج ذلك أن التحم الناس به كما يذكر تلميذه الرصّاع: «وكان شيخنا مباركا، إذا خرج من المسجد، قلّ أن تراه وحده، بل الناس محدقون به يسألونه حتّى يصل إلى داره، ويتبركون بأثاره»⁽¹³²⁾. وهكذا، سار البرزليّ على خطى شيخه ابن عرفة، ممّا أكسبه مثله منزلة مرموقة لدى العامة والخاصة.

لا مجادلة في الحقّ، إذا أقرنا بالأثر العميق للبرزليّ في زمانه لكثرة فتاواه وكثرة استفتاء الناس له. ذلك أنّه صار المشار إليه بالبنان بعد ابن عرفة، إذ «كان إليه المفزع في الفتوى»⁽¹³³⁾ مع أنّ المستفتين لم يكن يهدأ لهم بال حتّى يعودوا إليه ويسمعوا منه مباشرة، «فرمّا يسألون غيره ويأتون إليه يصحّحون الجواب عنه»⁽¹³⁴⁾ واختصاراً للقول، فقد اعترف له معاصروه بالسّبق ولم ينازعه فيه أحد. يقول ابن ناجي: «هذا شيخنا أبو الفضل لا ثاني له في سائر بلاد إفريقية، ولذلك كان هو المفتي الأكبر بالحضرة العلية في بلد السلطان مدينة تونس وعليه المعول»⁽¹³⁵⁾. ومن الجدير بالذكر أنّ شهرته لم ترتبط بالفقه والفتوى فقط، بل بالتدريس أيضاً، إذ كانت له حلقات كثيرة ومريدون كثر، ولا

(124) المصدر نفسه، ص: 366.

(125) واجعوط. تقييد ونكت على تفسير ابن عرفة للإمام أبي العباس أحمد بن محمد البسيلي دراسة وتحقيق لتفسير سورة البقرة. ص: 276.

(126) ابن حمدة. التفسير واتجاهاته بإفريقيّة من النشأة إلى القرن الثامن الهجريّ. ص: 327.

(127) الغراب. «ابن عرفة الورغيّ في قرون سبعة». دراسات عن ابن عرفة: مختارات من محاضرات ملتقى تطاوين، ص: 19.

(128) يُنظر في مقال محمّد الفاضل. «المذهب المالكي». ص: 23.

(129) الهيلة. «ترجمة الإمام البرزليّ». فتاوى البرزليّ جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكّام، 1/ 22.

(130) مخلوف. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية. 1/ 252.

(131) الرصّاع. الفهرست. ص: 45.

(132) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(133) مخلوف. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية. 1/ 252.

(134) الرصّاع. الفهرست. ص: 62.

(135) ابن ناجي. معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان. 113/3.

غرابية أن يظلّ الطلاب ينتظرون زمنا طويلا حتى يتسنى لهم الالتحاق بإحدى حلقاته. ومن أشهرهم أبو القاسم بن ناجي وعمر بن محمد الباجي الشهير بالقلشاني وابن حجر العسقلاني وأبو عبد الله محمد الأنصاري المعروف بالرصاص وأحمد بن عبد الرحمن البرزلي المعروف بحلولة القروي وأبو عبد الله البوسعيدي البجائي وأحمد بن يونس القسنطيني التونسي وغيرهم. كذلك ارتبطت شهرة البرزلي بالتأليف. ذلك أنه ليس من الغريب في دنيا التأليف أن يشتهر كاتب من الكتاب بأحد مؤلفاته كما الأمر مع البرزلي الذي اقترن اسمه بمؤلفه «نوازل البرزلي أو ديوان البرزلي أو فتاوى البرزلي»، وعنوانه جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، وهو أهم أثر من آثار البرزلي.⁽¹³⁶⁾ لقد تواصل تردّد اسم هذا الكتاب من عصر البرزلي إلى اليوم باعتباره واحدا من أمّهات الكتب في الفقه المالكي. ويقول عنه الباحث محمد بوكرك: «هو موسوعة فقهية كبرى حوت كمّا هائلا من المسائل الفقهية وجانبا كبيرا من أحكام الفتوى والاجتهاد»،⁽¹³⁷⁾ لكن ما الدور الذي اضطلع به البرزلي في نطاق الفقه المالكي؟ وهل كان من الفقهاء المجتهدين؟ وهل يمكن الحديث أيضا عن مساهمته في إغناء المدرسة الفقهية التونسية؟

وُصف البرزلي «[ب]الفقيه النوازلي الحافظ»⁽¹³⁸⁾ لحفظه فتاوى الفقهاء المالكية المتأخرين في كتابه نوازل البرزلي كما في قوله: «هذا كتاب قصدت فيه إلى جمع أسئلة اختصرتها من نوازل ابن رشد [الجد] وابن الحاج والحاوي لابن عبد النور وأسئلة عزّ الدين وغيرهم من فتاوى المتأخرين من أئمة المالكيين»،⁽¹³⁹⁾ ممّا يعني أنّ هذا الكتاب هو من نوع المختصرات التي ظهرت منذ القرن الخامس الهجري لحفظ أقوال المتقدمين للمتأخرين، لكنّ المُمعن النظر فيه يلاحظ أنّ صاحبه لم يقصد مجرد الاختصار والحفظ كما يفعل أصحاب المختصرات، بل قصد تتبّع مظاهر «الخلاف الفقهي»⁽¹⁴⁰⁾ بين الفقهاء المالكيّة. وهذا يبيّن بأنّ كتاب نوازل البرزلي يحوي الكثير من عمل العقل الذي يذكّرنا بطريقة أستاذه ابن عرفة النقديّة في مختصره الفقهي. ذلك أنّ انتخاب البرزلي لأقوال الفقهاء في مسائل محدّدة ثمّ تحليلها والمقارنة بينها وصولا إلى استخلاص النتائج واتخاذ المواقف لهو دليل قويّ على أنّ فقهما من فئة الفقهاء العقلانيين الذين يحفلون بالعقل والمنطق ويعطونها مساحة كبرى في تفكيرهم الفقهي، إذ أنّه «يذكر المسألة ويستشهد لها من أقوال هؤلاء الأئمة ويستدلّ لهم ويناقشهم ويصحّح ويردّ ثمّ يعطي الحكم الذي يراه صائبا».⁽¹⁴¹⁾ ومن المسائل الخلافية التي اتّبع فيها البرزلي هذه الطريقة، مسألة الوضوء بماء خالطته بعض الشوائب كورق الشجر والقش والعشب، إذ تباينت آراء الفقهاء تباينا شديدا جعله يحمل على الفريق المحرّم الوضوء بذلك الماء كما في قوله: «قلت (...) وكيف يصحّ لقاتل أن يقول: لا يجوز الوضوء بالماء المتغيّر بالعشب والخشب للضرورة (...) نحو ما روي عن بعض المتأخرين أنّ الماء المتغيّر في الأودية والغُدُر ممّا يسقط فيه من ورق الشجر النابتة عليه أو جلبته الرياح لا يجوز الوضوء به والغسل، وهو شذوذ خارج عن أصل مالك، فلا يُلْتَفَت إليه ولا يُعْرَج عليه».⁽¹⁴²⁾ وهكذا، يتبدّى لنا أنّ البرزلي لم يكن في نوازله ناقلًا ولا مختصرا لأقوال الفقهاء بقدر ما كان ناقدا لها ومقوما، ممّا يؤكّد سيره في نطاق الخطّ العقلاني المعتدل للمدرسة الفقهية التونسية، لكن هل بالفعل بلغ درجة الاجتهاد كما يرى البعض؟ ليس هناك من شكّ في أنّ البرزلي كان من الفقهاء «القائلين بعدم انقطاع الاجتهاد»⁽¹⁴³⁾ ذلك أنّه من غير المعقول أن تخلو الأرض ممّن يُقيم لله حجّته ويظهر للناس الحقّ. وبالتالي، فإنّ الاجتهاد قائم وبابه مفتوح إلى ما لا نهاية. وبأكثّر تفصيلا، فقد انتصر البرزلي للاجتهاد قولًا وفعلا، فمن ناحية، يقرّر أنّ الاجتهاد واجب على القادر عليه: «قلت (...)»، وأمّا من يعرف أدلة الاجتهاد كلّها، فيجب عليه أن لا يقلّد غيره».⁽¹⁴⁴⁾ ومن ناحية ثانية، كانت له اجتهادات مميزة، منها أنّه كان يرى إمكانية العقوبة بالمال، وهو الأمر الذي خاصمه فيه بعض الفقهاء، إذ «وقع نزاع طويل بينه وبين معاصره أحمد الشّماع (...) في مسألة العقوبة بالمال التي يقول بها»⁽¹⁴⁵⁾ ففكرة العقوبة بالمال التي ابتكرها البرزلي في زمن سيطر عليه الالتزام والتقليد هي من الآراء الفقهية الرائدة والاستشرافية. وليس أدلّ على ذلك من أنّ هذه الفكرة التي جوبهت بالرفض أوّل مرّة، قد أصبحت اليوم قانونا مدنيّا لدى أغلب شعوب الدنيا. مع أنّ هناك أمثلة أخرى كثيرة تعزّز المنزغ التطوّري لدى البرزلي مثل ربطه الفقه بالواقع وبمقاصد الدين. ذلك أنّ الظروف الموضوعيّة هي في تبدّل وتطوّر دائمين، وبالتالي، لا بدّ من الإتيان بأحكام شرعيّة جديدة تحلّ مشاكل الواقع الجديد وتحقّق تلك المقاصد. وتؤكّد الباحثة حياة ديواني هذا المنزغ في قولها: «لعلّ ما تميّز به الاجتهاد عند البرزلي هو عدم اقتصره على الجانب الدينيّ فقط، بل ارتبط بواقع الإنسان، فكان تعاطيه مع النصّ الشرعيّ في ظلّ المقترضات والضغط التي كان يفرضها

(136) الرعيي. تحرير الكلام في مسائل الالتزام. ص: 37.

(137) بوكرك. "نوازل الفتوى والاجتهاد عند البرزلي دراسة تفصيليّة ومقاصديّة". ص: 59.

(138) ابن القاضي. درّة الحجال في أسماء الرجال. 282/3.

(139) البرزلي. فتاوى البرزلي جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام. 61/1.

(140) بوكرك. "المسالك والقواعد الحاكمة لضبط الخلاف الفقهي-نوازل البرزلي أمودجا". ص: 99.

(141) دربال. تخرّيج الفروع على الفروع عند الإمام البرزلي من خلال جامعه -باب المعاملات- دراسة نظريّة تطبيقية. ص: 60.

(142) البرزلي. فتاوى البرزلي جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام. 136/1.

(143) بوكرك. "نوازل الفتوى والاجتهاد عند البرزلي دراسة تفصيليّة ومقاصديّة". ص: 67.

(144) البرزلي. فتاوى البرزلي جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام. مج 73/1.

(145) محفوظ. تراجم المؤلّمين التونسيين. 88/1.

الواقع»⁽¹⁴⁶⁾ وزبدة القول، فقد جاء كتاب *نوازل البرزلي* لشدة ارتباطه بالواقع معبرا عنه في أدق تفاصيله، «فهو يتضمن الكثير من النصوص والوثائق والمعلومات التي قلما ترد في المصادر التاريخية والتي تلمس كل جوانب المجتمع في المغرب الإسلامي»⁽¹⁴⁷⁾. وهكذا، لا ريب في أن البرزلي نجح في المزاجية بين الاتباع والإبداع، فمن ناحية، لم يقل بالتقليد الأعمى لما أتى به السابقون، بل ناقشهم فيه، وفي أحيان كثيرة، فرض رأيه عليهم بقوة المنطق، فكان تعامله مع الموروث الفقهي تفاعلا نقديا. ومن ناحية ثانية، زاحج بين الواقع ومقاصد الدين، فجاء تفكيره الفقهي شاملا للعديد من الآراء المبدعة والرائدة كالعقوبة بالمال، وهو الأمر الذي مثل إضافة للمدرسة الفقهية التونسية وتطويرا لها في نطاق خطها الفقهي المتوسط مركز الاعتدال.

5. الخاتمة

حاولنا تحقيق خطة بحثنا وأهدافه على غرار النظر في طبيعة العلاقة بين المدينة والقيروان ثم بينها وبين مدينة تونس، أو التحقيق في ظروف نشأة المدرسة الفقهية القيروانية وملايسات انتقالها من القيروان إلى حاضرة تونس، أو تبين الخصوصية الفكرية والمنهجية للمدرسة الفقهية التونسية، أو إظهار مدى تمسك علماء تونس بخطهم الفقهي المعتدل والمرن مقابل نبذهم التعصب والمغالاة والتطرف، أو عرض إسهامات بضعة من أشياخ تونس في سبيل بناء صرح المدرسة الفقهية التونسية وترسيخ شخصيتها الفقهية، فضلا عن تطوير الفقه والوقاية والحماية للمجتمع التونسي على مر الزمن. ولذلك، توخينا جملة من المناهج المناسبة على غرار المنهج الاستقرائي التاريخي والمنهج التحليلي النقدي، وخاصة المنهجين الحجائي والاستنتاجي. وقد توصلنا إلى مجموعة من النتائج التي أثبتت أهمية موضوعنا وصحته ولو إلى حد، ومن أهمها وأكثرها أطرا ورسوخا نذكر:

- أولا: سار سحنون على خطى أستاذه الروحي مالك بن أنس، فجاءت *المُدونة الكبرى* تواصلا للموطأ في مادتها وروحها الإسلامية المعتدلة حتى صارت أم المذهب المالكي وعماده لدى الفقهاء المالكية مغربا ومشرقا. وقد انعكس ذلك على المدرسة الفقهية القيروانية وورثتها التونسية اللتين اشتهرتا بالسير في نطاق المذهب المالكي والحفاظ على إرثه الفقهي من ناحية، وإضفاء روح عقلانية تطويرية عليه من ناحية أخرى.
- ثانيا: أثبت البحث أن المدرسة الفقهية التونسية هي مدرسة مالكية صميمة تتميز بتوسطها مركز الاعتدال؛ أي ارتكازها على تعادلية بين صدقية النقل وحجية العقل وجراسته، مما أضفى عليها مسحة من المرونة ساعدتها على التجدد ومواكبة التطور والدفع بحياة الناس إلى الأمام.
- ثالثا: أكد البحث أيضا تمسك علماء تونس بخطهم الفقهي المتوسط مركز الاعتدال، وبالتالي، رفضهم الكامل للدعوات والآراء الدينية المغالية والمتطرفة، مقابل تقبلهم للآخر المعتدل وتعايشهم معه، وذلك بفضل عمق سلسلة من العلماء صلب المدرسة الفقهية التونسية على ترسيخ ثقافة التسامح والتساهل والاعتدال في المجتمع التونسي على مر الزمن.
- رابعا: حفلت المدرسة الفقهية التونسية عبر تاريخها الطويل بكوكبة من العلماء الذين ساروا في نطاق الخط الفقهي المالكي المعتدل وعملوا على تطويره نحو الأفضل، مما جعل مدرستهم أحسن ممثل للمذهب المالكي. ومن أشهر هؤلاء العلماء سحنون واضع *المُدونة* ومؤسس خطها الفقهي المتوسط مركز الاعتدال. ومنهم محمد المازري الذي نجح بتميز في تعضيد النقل بالعقل وإرساء الطريقة النقدية في الفقه في سبيل تطويره وربطه بحياة الناس. ومنهم أيضا ابن راشد القفصي الذي عُرف بإذكاء جذوة العقل في الفقه وتوظيف مقاصد الدين فيه. ولعل أبرز هؤلاء الأشياخ هو ابن عرفة الورغي الذي أدخل المنطق إلى الفقه بشكل صريح وركز الطريقة النقدية فيه بشكل نهائي ودونما إضرار بتلك التعادلية، مما مكّنه من محاربة التقليد والتعصب وتطوير الفقه. ومنهم أيضا البرزلي المشهور بربطه الفقه بمقاصد الدين أكثر منه بالأصول، مما ساعده على الإتيان بإبداعات فقهية رائدة كالعقوبة بالمال. وهكذا، أمكن لنا أن نحقق أهداف بحثنا ونثبت سلامة موضوعنا ولو إلى حد، لكن يحسن بنا أن نغلق بحثنا بالتوصيات التالية:
- العمل على التعريف بالمدرسة الفقهية التونسية وإظهار آرائها المعتدلة والبناء للناس حتى تكون بديلا لهم عن الفقه الديني المتشدد الذي كان وراء الكثير من مآسي المجتمعات العربية والإسلامية في القديم والحديث، وبالأخص في العصر الراهن.
- نشر *المُدونة الفقهية التونسية* باعتبارها تمثل نموذجا لثقافة التساهل والتسامح والاعتدال.
- وضع فهرست بعناوين مختلف الأعمال حول الفقه المالكي التونسي حتى يعرف الباحثون ما يتعين عليهم القيام به في سياق نشر التعاليم والروح الإسلامية المتوسطة مركز الاعتدال.

(146) ديواني. نوازل البرزلي: قراءة سوسيولوجية في باب المعاملات. 160.

(147) محددة ومحمد المكي. التجارة ومعاملاتها في بلاد المغرب من خلال نوازل البرزلي. ص: 18.

6. المصادر والمراجع:

1.6. المصادر العربية:

- ابن عرفة، محمد بن محمد. المختصر الفقهي. تحقيق حافظ عبد الرحمن محمد خير، ج 7، مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، 1435هـ/2014م.
- ابن عرفة، محمد بن محمد. المختصر في المنطق. المكتبة الشاملة، د-ت. <https://shamela.ws/book/708>.
- ابن عرفة، محمد بن محمد. تفسير ابن عرفة. تحقيق حسن المناعي، ط 1، ج 1، مركز البحوث بالكلية الزيتونية، تونس، 1986.
- البرزلي، أبو القاسم بن أحمد البلوي. فتاوى البرزلي جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام. تقديم وتحقيق محمد الحبيب الهيلة، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2002.
- التنوخي، سحنون بن سعيد. المدونة الكبرى. ج 1، مطبعة السعادة، وزارة الأوقاف السعودية، 1324هـ.
- القفصي، ابن راشد. المذهب في ضبط مسائل المذهب. تحقيق محمد بن الهادي أبو الألفان، دار ابن حزم، بيروت، 2008.
- القفصي، ابن راشد. لباب الباب. المطبعة التونسية، تونس، 1346هـ.
- المازري، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر. المعلم بفوائد مسلم. تحقيق محمد الشاذلي النيفر، ط 2، ج 2، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، تونس والجزائر، 1988.
- المازري، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر. شرح التلقين. تحقيق محمد مختار السلافي، ط 1، ج 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997.

2.6. المراجع العربية:

- "الدرر السننية." الموسوعة الحديثة، إعداد علوي بن عبد القادر السقاف، 1446 هـ، <https://dorar.net/hadith/sharh/73703>.
- ابن أبي الضياف، أحمد. إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان. تحقيق لجنة من وزارة الثقافة والمحافظة على التراث، م 2، ج 3، الدار العربية للكتاب، تونس، 2016.
- ابن القاضي، أبو العباس أحمد. درة الحجال في أسماء الرجال. تحقيق محمد الأحمد أبو النور، ج 3، مكتبة دار التراث، القاهرة، د-ت.
- ابن حسن، إبراهيم. "دور علماء تونس في نشر ألوية التسامح باعتماد المذهب المالكي." سلسلة آفاق إسلامية: إسهام تونس في تجديد الفكر الديني، وزارة الشؤون الثقافية، تونس، ديسمبر 1998.
- ابن حمدة، وسيلة بلعيد. التفسير واتجاهاته بإفريقية من النشأة إلى القرن الثامن الهجري. شركة فنون الرسم والنشر والصحافة، تونس، 1994.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. كشف المغطى من المعاني والألفاظ في الموطأ. ط 1، دار سحنون للنشر والتوزيع ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، تونس/ القاهرة، 2006.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. دار سحنون للطباعة والنشر والتوزيع ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، تونس/ القاهرة، 2006.
- ابن عاشور، محمد الفاضل. ومضات فكر. ج 2، الدار العربية للكتاب، تونس، 1981-1982.
- ابن عاشور، محمد الفاضل. التفسير ورجاله. مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، 1970.
- ابن ناجي، أبو القاسم وعبد الرحمن الدبّاغ القيرواني. معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان. ط 1، ج 3، المطبعة الرسمية التونسية، تونس، 1902.
- الإمام، رشاد. سياسة حمودة باشا في تونس (1782-1814). منشورات الجامعة التونسية، تونس، 1880.
- التونسي، الشيخ محمد بن عثمان الحشاشي. تاريخ جامع الزيتونة. دراسة وتحقيق د. علي بن أحمد العلاي، ط 1، دار المازري، تونس، 2021.
- التيجاني، عبد الله. رحلة التيجاني. تقديم حسن حسني عبد الوهاب، الدار العربية للكتاب، ليبيا-تونس، 1981.
- الحدّاد، الطاهر. التعليم الإسلامي وحركة الإصلاح في جامع الزيتونة. تقديم وتحقيق محمد أنور بوسنيّة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1981.
- حسين، محمد الخضر. تونس وجامع الزيتونة. إعداد وضبط علي رضا الحسيني، الدار الحسينية للكتاب، 2000.
- خالد، أحمد. كيف رُبع الفكر التكفيري في ثمانينيات القرن العشرين بتونس (شهادة للتاريخ). ط 1، منشورات زخارف، تونس، 2014.
- خالد، أحمد. تراجيم تونس. المطبعة العصرية، تونس، 2009.
- الدشراوي، فرحات. "الحياة الفكرية في عصر ابن عرفة بين المحافظة والتجديد." ملتقى الإمام محمد بن عرفة بمدينة بن مكنين من 19 إلى 22 فيفري 1977، وزارة الثقافة، تونس، 1977.
- ديواني، حياة. نوازل البرزلي: قراءة سوسولوجية في باب المعاملات. مكتبة علاء الدين، صفاقس، 2020.

- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. *سير أعلام النبلاء*. تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، ج 20، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985.
- الرصاع، أبو عبد الله محمد بن قاسم الأنصاري. *الفهرست*. تحقيق وتعليق محمد العناي، المكتبة العتيقة، تونس، 1967.
- الرصاع، أبو عبد الله محمد بن قاسم الأنصاري. *شرح حدود ابن عرفة*. تحقيق محمد أبو الأجفان والطاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993.
- الرعي، الحطاب. *تحرير الكلام في مسائل الالتزام*. تحقيق عبد السلام محمد الشريف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1984.
- السخاوي، شمس الدين حمد بن عبد الرحمن. *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*. ج 9، مكتبة الحياة، بيروت، د-ت.
- السلامي، محمد مختار. "المقدمة الثانية: الإمام أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري." *شرح التلغين*، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر المازري، تحقيق محمد مختار السلامي، ط 1، مج 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. *ذيل تذكرة الحفاظ*. دار إحياء التراث العربي، حيدر آباد، 1333 هـ.
- الشاذلي، علي. *مباحث في علم الكلام والفلسفة*. ط 2، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، 1984.
- شمام، البشير. *المقاصد في المذهب المالكي*. ط 1، مكتبة تونس، 2013.
- الشيباني، محمد. "سحنون الفقيه المالكي." *ملتقى الإمام سحنون 13-15 ديسمبر 1991*، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، د-ت.
- الطولي، أحمد. *تاريخ القيروان الثقافي والحضاري من الفتح إلى أواخر القرن التاسع عشر*. الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرسم، تونس، 2001.
- عبد الوهاب، حسن حسني. *الإمام المازري*. دار الكتب الشرقية، تونس، د-ت.
- عبد الوهاب، حسن حسني. *ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية*. جمع محمد العروسي المطوي، مكتبة المنار، تونس، 1972.
- العجيلي، التليبي. *صلى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في البلاد التونسية في عهد الإمام سعود بن عبد العزيز 1218-1229 هـ/1803-1814 م*. دار الملك عبد العزيز، الرياض، د-ت.
- العسقلاني، ابن حجر. *الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة*. ج 2، بيروت، 1997.
- عشاق، عبد الحميد. *منهج الخلاف والنقد الفقهي عند الإمام المازري*. ط 1، مج 2، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث دبي، 2005.
- الغراب، سعد. "ابن عرفة الورغي في قرون سبعة." *دراسات عن ابن عرفة: مختارات من محاضرات ملتقى تطاوين*، إعداد ونشر سعد الغراب، مطبعة الرشيد، قرطاج، 1992.
- الغراب، سعد. *ابن عرفة والمنزع العقلي*. ط 1، الدار التونسية للنشر، تونس، 1993.
- فروخ، عمر. *تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون*. ط 4، دار العلم للملايين، بيروت، 1983.
- القاضي، عياض. *ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك*. تحقيق الدكتور أحمد بكير محمود، ج 1، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د-ت.
- قواد، عبد الباسط. *ابن راشد القفصي وأثره العلمية*. ط 1، الدار التونسية للكتاب، تونس، 2011.
- القيرواني، أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم. *طبقات علماء إفريقية وتونس*. تقديم وتحقيق علي الشاذلي ونعيم حسن الياقي، الدار التونسية للنشر، تونس، 1968.
- المالكي، ابن فرحون. *الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب*. تحقيق محمد الأحمد أبو النور، ج 2، دار التراث، القاهرة، د-ت.
- المالكي، أبو بكر عبد الله بن أبي عبد الله. *رياض النفوس*. تحقيق حسين مؤنس، ج 1، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1951.
- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. *الكامل*. ج 3، الأهرية، مصر، د-ت.
- محفوظ، محمد. *تراجم المؤلفين التونسيين*. ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1985.
- مخلوف، محمد بن محمد. *شجرة النور الزكية في طبقات المالكية*. تعليق وتخرير الأحاديث عبد المجيد خيالي، ج 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002.
- المعموري، الطاهر. *فتاوى المازري*. الدار التونسية للنشر، تونس، 1994.
- المقدسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. *أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم*. طبعة ليدن، 1877.
- المقرئ، أحمد بن محمد. *أزهار الرياض*. ج 3، طبعة مصر، 1943.
- الموسوعة التونسية. ج 2، بيت الحكمة، قرطاج، 2013.
- نويهض، عادل. *معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر*. ط 3، ج 2، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، 1988.
- النيفر، محمد الشاذلي. *المازري الفقيه والمتكلم*. المطبعة العصرية، د-ت.
- النيفر، محمد الشاذلي. "المازري." *المعلم بفوائد مسلم*، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر المازري، تحقيق محمد الشاذلي النيفر، ط 2، ج 1، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، تونس والجزائر، 1988.

- الهيلة، محمد الحبيب. "ترجمة الإمام البرزلي. فتاوى البرزلي جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، أبو القاسم بن أحمد البلوي البرزلي، تقديم وتحقيق محمد الحبيب الهيلة، ط 1، مج 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2002.

3.6. المراجع الأجنبية:

- Brunschvig, Robert. *La Berbérie Orientale Sous les Hafside ; des Origines à la Fin du XV^e Siècle. Tome II, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1940.*
- Grab, Saad. *Ibn Arafa et le Malikisme en Ifriqia aux VIII^e-XIV^e siècles. Tome 1, Publications de la faculté des lettres de la Manouba, Tunis, 1992.*
- Larguèche, Dalanda. *Monogamie en Islam; L'Exception Kairouanaise. Centre de Publication Universitaire, Tunis, 2011.*
- Othman, Najwa. "Kairouan Capital of Political Power and Learning in the Ifriqiya." *Muslim Heritage*, January 29, 2010. <https://muslimheritage.com/kairouan-capital-political-power-learning-ifriqiya/>.
- Tlili, Béchir. *Les Rapports Culturels et Idéologiques Entre l'Orient et l'Occident en Tunisie au 19^{ème} Siècle 1830-1880.* Publications de l'Université de Tunis, Tunis, s-d.

4.6. الدوريات العربية:

- ابن عاشور، محمد الفاضل. "الإمام سحنون موقعه من نشأة الفقه ومن المدرسة الإفريقية." *الهداية*، ع 180، س 39، نوفمبر/ديسمبر 2011، صص: 18-24.
- ابن عاشور، محمد الفاضل. "المذهب المالكي." *الهداية*، ع 182/183، س 39، مارس/جوان 2012، صص: 18-28.
- بوكرع، محمد. "المسالك والقواعد الحاكمة لضبط الخلاف الفقهي - نوازل البرزلي أنموذجا." *مجلة الدراسات الأكاديمية*، مج 3، ع 4، 2021، صص: 49-76.
- بوكرع، محمد. "نوازل الفتوى والاجتهاد عند البرزلي دراسة تفصيلية ومقاصدية." *مجلة الدراسات الفقهية والقضائية*، مج 7، ع 2، 2021، صص: 93-113.
- د. العلي، محمد نور ربيع. "الإمام الزاهد مالك بن دينار ومدى الصلة بين أصحاب الزهد ورواية الحديث." *مجلة الجامعة القاسمية للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية*، م 3، ع 1، ذو القعدة 1444/يونيو 2023، صص: 51-82.
- العلاني، محمد الحبيب. "الإمام سحنون ورمزيته في الثقافة الإسلامية القيروانية." *الهداية*، ع 181، س 39، جانفي/فيفري 2012، صص: 48-55.
- النيفر، محمد الشاذلي. "المدرسة التونسية في الفقه." *الهداية*، ع 180، س 39، نوفمبر/ديسمبر 2011، صص: 34-37.
- وهب، أحلام صالح. "ابن عرفة الورغي التونسي دراسة في سيرته وعلومه الشرعية." *مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية*، مج 6، ع 4، 31 ديسمبر 2007، صص: 170-182.

5.6. الدوريات الأجنبية:

- Idris, Hady Roger. "L'Aube du Malikisme Ifriqiyen." *Studia Islamica*, n° 33, 4e trimestre 1971, pp.19-40.
- Turki, Abdel-Magid. "Musulmans en Pays Non-Musulman Justification Doctrinale et Réalité Historique: Les Fatwa-s d'al-Mazari et d'al-Wancharisi." *Se Comprendre*, n° 03/05, Mai 2003, pp.1-12.

6.6. الرسائل الجامعية:

- حناني، فاطمة. *القواعد الفقهية في كتاب المذهب في ضبط مسائل المذهب لابن راشد القفصي المالكي. السنة الجامعية: 2014-2015. جامعة الجزائر 1 كلية العلوم الإسلامية، مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العلوم الإسلامية.* <https://bucket.theses-algerie.com/files/repositories-dz/1803755260725323.pdf>
- دربال، نوح. *تخريج الفروع على الفروع عند الإمام البرزلي من خلال جامعه -باب المعاملات- دراسة نظرية تطبيقية. السنة الجامعية: 2018-2019. جامعة الجزائر 1 كلية العلوم الإسلامية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية.*
- شعراوي، العالية. *تفسير ابن عرفة برواية البسيلي. السنة الجامعية: 2005-2006. جامعة الجزائر كلية العلوم الإسلامية، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العلوم الإسلامية.* <https://bucket.theses-algerie.com/files/repositories-dz/1087609680520790.pdf>

- محدة، عكاشة ومحمد المكي محمدي. *التجارة ومعاملاتها في بلاد المغرب من خلال نوازل البرزلي*. السنة الجامعية 2018-2019. جامعة الشهيد حمّة لخضر-الوادي كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، رسالة مقدّمة لنيل درجة الماجستير في التاريخ.
- مقراوي، محمّد أمين. *الاجتهاد المقاصدي عند الإمام ابن راشد القفصيّ*. السنة الجامعية: 2015-2016. جامعة أحمد دراية-أدرار-كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، مذكرة مقدّمة لنيل درجة الماجستير في الفقه المالكي. <https://bucket.theses-algerie.com/files/repositories-dz/2545575924495956.pdf>.
- واجعوط، عثمان. *تقييد ونكت على تفسير ابن عرفة للإمام أبي العباس أحمد بن محمد البسيلي دراسة وتحقيق لتفسير سورة البقرة*. 2012. جامعة الجزائر 1 كلية العلوم الإسلامية والأديان والعقائد، رسالة مقدّمة لنيل درجة الماجستير في العلوم الإسلامية. <https://bucket.theses-algerie.com/files/repositories-dz/2123715707697528.pdf>.