الفرقة النّاجية وقضايا الفهم في الفكر الإسلامي القديم

زهير تغلات

أستاذ الحضارة بالمعهد العالي للعلوم الإنسانيّة بمدنين جامعة قابس، تونس

الملخّص:

نعتزم في بحثنا هذا التطرّق إلى مفهوم الفرقة النّاجيّة وتتبّع مسار فهمه، فليس يخفى أنّ هذا مفهوم قد أثار قضايا في الفكر الإسلاميّ القديم تتّصل بالفهم، ولايزال يثير عديد الإشكاليات في الزمن الرّاهن. ونروم كذلك الكشف عن مدى وجاهة مقالة الاجماع حول حديث الافتراق. وسنسعى أيضا إلى الوقوف عند الأسباب التي جعلت القراءة السّنيّة للحديث نفسه تهيمن على الفكر الإسلاميّ عامّة. وسنعكف بعد ذلك على تفكيك المفارقة بين القول بضعف حديث الافتراق والتّهالك على تمثّله بدءا من القرن الرّابع.

وسنصوّب في الأثناء النّظر إلى تمثّل سائر الفرق الإسلاميّة لحديث الافتراق وتصوّرها لمفهوم الفرقة النّاجية من زاوية فهمها الفرقيّ. فتوقّفنا عند بعض الفرق منها: المعتزلة والإباضيّة والشّيعة.

وسنحاول في ثنايا بحثنا، قدر الجهد، رصد بؤر التّأويل والتّأويل المضاد بين هذه الفرق في فهمها لحديث الافتراق، من خلال أمّهات مدوّناتهم، وسنفكّك كيفيّة تمثّل كلّ فرقة لنفسها وإقصائها لخصمها على أساس اشتغال آلية الولاء والبراء.

الكلمات المفاتيح: الفهم، أهل السّنة والجماعة، إباضيّة، شيعة، تأويل.

Abstract :

In this research, we aim to explore the concept of the surviving group and trace its evolution in understanding. It's evident that this concept has stirred debates in ancient Islamic thought concerning comprehension and still presents numerous challenges in the contemporary era. We also intend to shed light on the significance of consensus concerning the narration of divergence. Furthermore, we will investigate the factors that led to Sunni interpretations of the narration dominating Islamic thought overall. Subsequently, we will dissect the paradox of both asserting the narration's weakness and its enduring presence, commencing from the fourth century.

Simultaneously, we will examine how various Islamic factions construe and perceive the concept of the surviving group from their sectarian viewpoints. We will focus on particular factions such as the Mu'tazilites, the Ibadiyya, and the Shia. Throughout our study, we will endeavor to identify hubs of interpretation and counter-interpretation among these factions regarding the narration of divergence, utilizing their foundational texts. We will also analyze how each faction portrays itself and excludes adversaries, relying on mechanisms of allegiance and dissociation.

Keywords: understanding, Ahl al-Sunnah wa al-Jamaa'ah, Ibadiyya, Shia, interpretation.

1- توطئة:

من المهمّ أن نفهم أنّ "توقّع المعنى الذي يحكم فهمنا لنصّ ما ليس فعلا ذاتيّا إنّما هو فعل ينبثق ممّا يربطنا بالتّراث، فالتّراث ليس مجرّد فهم مسبق ثابت وإنّما نحن بالأحرى ننتجه بقدر ما نفهم ونشارك في تطوّره ومن ثمّ نحدّده نحن، وعليه فإنّ دائرة الفهم ليست دائرة منهجيّة إنّما هي تصف عنصرا في بنية الفهم الأنطولوجيّة" [1].

وفي هذا السّياق نشير إلى أنّ البحث في موضوع يتّصل بمفهوم الفرقة النّاجيّة ليس حفرا في مسألة متقادمة مودعة في بطون الكتب التّراثيّة، ونبشا في مفهوم عفا عليه الزّمن. بيد أنّ المطّلع على واقع المسلمين في الزّمن الرّاهن سيرى أنّ مقاربة هذا المفهوم ليس اشتغالا على عقائد قديمة وقضايا بائدة

(1) هانز جورج غادمير، *الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة*، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، راجعه عن الألمانيّة: جورج كتورة، طبعة1، طرابلس، دار أويا، 2007، ص 402.

فرضها علينا الماضي فرضا، وإنّما هو مفهوم ماتزال له في حاضر المسلمين امتدادات، بل ما فتئ يؤثّر في عقيدتهم الدّينيّة ويثير عواطفهم، ويحرّك لاوعيهم السّياسيّ. فليس يخفى أنّ مفهوم الفرقة النّاجية في الفكر الإسلاميّ القديم، لايزال يثير عديد الإشكاليات المتّصلة بالفهم أساسا. فمن الأحاديث الهامّة التي تُروى عن الرّسول حديث افتراق الأمّة، وهذا الحديث الذي "ينصّ على افتراق الأمّة إلى بضع وسبعين فرقة احتلّ مكانة هامّة في الحياة العقائديّة الإسلاميّة وقد ورد هذا الحديث بمتون مختلفة، منها ما نصّ على الانقسام فقط حسب عدد اختلف بين اثنين وسبعين وثلاث وسبعين فرقة، ومنها ما نصّ على أنّ هذه الفرق كلّها هلكى إلاّ واحدة دون ذكر هويتها ومنها ما نصّ على أنّ هذه الفرقة النّاجية هي الجماعة أو هي التي تتّبع ما عليه الرّسول وأصحابه كما ورد في رواية أخرى"[2].

وقد ورد هذا الحديث في عدّة أصناف من الكتب نذكر منها كتب الحديث وكتب الفرق بمتون مختلفة، "وهذه الاختلافات منها ما يتعلّق ببعض العبارات دون تغيير جوهريّ بالمعنى أو الهدف المقصود ومنها ما يمثّل زيادات تضيف معنى جديدا للحديث وتعطيه أبعادا أكثر خطورة"[3]. ولقد اختلفت متون حديث الافتراق، فقد وقع التّنصيص على افتراق الأمّة على اثنتين وسبعين فرقة ... وثلاث وسبعين فرقة...وفي صنف آخر يستثني فرقة بعينها من الهلاك وهي الجماعة.

2- الفرقة النّاجية والفهم الأحاديّ: الجماعة أصل والافتراق ناشئ

يحسن بنا أن نذكّر بالانتماء العقائدي لأصحاب كتب الحديث وكتب الفرق والملل والنّحل، فكلّهم يؤكّدون انتماءهم إلى أهل السّنة والجماعة، أي الفرقة التي تشير بعض روايات حديث الافتراق إلى أنّها الفرقة النّاجية، ولكن رغم ذلك كان موقف هؤلاء الكتّاب مختلفا من حديث الافتراق"[4]، ومن ثمّة اختلفت تأويلاتهم، ذلك أنّ "الفهم التّأويلي ينشأ عندما يظل المعنى غامضًا، وعندما يواجه توافق محتمل عقبة، وعندما يتعين علينا حلّ بعض الصّعوبات لكي نفهم"[5].

([2]) عمر بن حمادي، «حول حديث افتراق الأمّة إلى بضع وسبعين فرقة»، (*مجلّة الكراسات التونسيّة*) تونس،كلّية العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس، العدد 115-116، 1981، ص 287.

([3]) م.ن، ص 287.

([4]) م.ن، ص 287.

(5) أُنظر:

فأبو الحسن الأشعري (توفي 324هـ/936م) لم يشر إلى هذا الحديث تماما...وقد مال كتابه مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين إلى الموضوعيّة في هذا الصّدد، وبدا قليل الاستشهاد بالحديث...فقد حاول استعراض مقالات الإسلاميين دون الدّخول في جدل، ولم يكن غرضه الدّفاع عن الفرقة النّاجية، وعلى هذا الأساس نستشفّ أنّ حديث الافتراق قد تعرّض إلى تجاهل من الأشعري، ولكن قد ورد لديه مفهوم في كتاب مقالات الإسلاميين ويتمثّل ذلك في تصوّره الرّحب للإسلام، فالافتراق هو افتراق بين المسلمين يجمعهم الإسلام ويشملهم بمن فيهم الرّوافض والشّيعة الإماميّون والغلاة وفق تصنيف الأشعري للرّوافض والخوارج والمعتزلة والجهميّة وأصحاب الحديث ...فمقالاتهم مقالات إسلاميين في إطار الإسلام الجامع لهم ومن هنا يستخدم الأشعري جملة "اختلف المسلمون عشرة أصناف" ثمّ يعدّد تلك الفرق في ما اختلف عليه المسلمون، فالإسلاميّون أصحاب مقالات الفرق المنقسمة هم مسلمون وليسوا خارج الإسلام(6).

أما مع عبد القاهر البغدادي (توفي429هـ/1038م) وأبي المظفّر الاسفرائيني (توفّي 471هـ/ 1078م) وأبي الفتح الشّهرستاني (توفي548هـ/1153م) فإننا نجد موقفا آخر من حديث افتراق الأمّة، "فهؤلاء الثّلاثة لم يقتصروا على الاستشهاد بالحديث المذكور، بل جعلوا منه منطلقا لحديثهم حول الفرق، فأخذوا يعدّدونها ليصلوا بها إلى ثلاث وسبعين فرقة حسب نصّ الحديث مؤكّدين على الآراء المهلكة للفرق الاثنتين والسّبعين من ناحية وعلى ما ينجي الفرق النّاجية من ناحية أخرى"(7). ومن ثمّة سيثبت هؤلاء المتكلّمون الأشاعرة اللاّحقون للأشعري والذين تلوه في القرن الخامس حديث الافتراق بشقّيه الافتراق والفرقة النّاجية وهو حديث مفتاحيّ في تحديد عدد الفرق وتعيين الموقف الأشعري السّني منها، بتأويل صفة الفرقة النّاجية باعتبارها المفهوم السّني لأهل السّنة والجماعة (8).

Gadamer, *Herméneutique, tradition, et raison*, Traduit de l'anglais par Jacques Colson, Paris, Editions Universitaires, 1991 , P143.

(6) أبو الحسن الأشعري، *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين*، تحقيق نوّاف الجرّاح، الطّبعة2، بيروت، دار صادر، 2006. ص11-12.

(7) عمر بن حمادي، «حول حديث افتراق الأمّة إلى بضع وسبعين فرقة»، م.م، ص ص 329، 330.

(8) البغدادي، *الفرق بين الفرق، تحقيق محمّد محيي الدّين عبد الحميد*، الطّبعة1، بيروت، المكتبة العصريّة،1995. ص176.

وقد برز في التيّار السّني موقف آخر يجانب الإجماع، ممّا حدا ببعض الدّارسين لعلم الحديث إلى أن يعتبروا حديث افتراق الأمّة "ضعيفا في سنده كما أنّ احتمال صدوره مثل هذا المتن عن الرّسول يبدو مستبعدا جدّا ...فهو إلى الوضع أقرب يُحشر في زمرة الأحاديث الموضوعة الكثيرة"[9]، وقد تمّ الاستناد في دعم هذا الموقف الخارج عن الاجماع السّنيّ إلى ما ورد في موقف ابن حزم الأندلسي (توفي 456هـ/1064م) الذي يختلف تماما عن المواقف التي استعرضناها، ويتجلّى ذلك في قوله في كتابه الفِصل في الملل والنّحل: "ذكروا حديثا في رسول الله (ص) أنّ القدريّة والمرجئة مجوس هذه الأمّة وحديثا آخر تفترق هذه الأمة على بضع وسبعين فرقة كلّها في النّار حاشا واحدة...هذان الحديثان لا يصحّان أصلا من طريق الإسناد"[10].

ونرجّح أنّ ابن حزم أراد من وراء فهمه هذا تحطيم حديث افتراق الأمة، وقد يفسّر ذلك بما كانت عليه جماعة أهل الظّاهر من عدم ميل إلى استعمال الحديث...وقد يرجع كذلك إلى هيمنة المذهب المالكي على الأندلس وشعور أهل المذهب الظّاهريّ بالعزلة التي قد تسبّبها نظرة المالكيين إليهم واعتبارهم فرقة على حده أي من الفرق الاثنين والسّبعين الهالكة، وهذا الشّعور يجعل ابن حزم في وضع دفاعيّ يدفع مقالة الفرقة النّاجية ويطعن فيها. وهكذا يعدّ ابن حزم من أبرز الأصوليين السّنة الذين رفضوا حديث الافتراق.

بيد أنّ مثل هذه المواقف لا تنفي قيمة حديث الافتراق التّاريخيّة، فليس يخفى أنّ "فهم التّاريخ يتنزّل في أفق تاريخيّ محدّد"[11]، وعلى هذا الأساس "ربّما كان هذا الحديث أكثر قيمة من الأحاديث الصّحيحة لأنّه وليد ظروف تاريخيّة واجتماعيّة معيّنة وبالتّالي فهو يعكس عقليّة واضعيه وأغراضهم...وما وراء تلك الأغراض"[12]، فلا جدال في أنّ الحديث كان من بين الأسلحة التي تستعملها الفرق لمهاجمة بعضها إلى جانب ما كانوا يؤلّفون من كتب الردّ.

([9]) عمر بن حمادي، «حول حديث افتراق الأمّة إلى بضع وسبعين فرقة»، م.م، ص 346.

([10]) ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنّحل*، تحقيق أبو عبد الرّحمان عادل بن سعد، طبعة1، القاهرة، دار ابن الهيثم، 2005. ج2، ص 247، 248.

(11) أنظر:

Gadamer, *Herméneutique, tradition, et raison*, op. Cité, P36.

([12]) عمر بن حمادي، «حول حديث افتراق الأمّة إلى بضع وسبعين فرقة»، م.م. ص 347.

فنحن إذا "أخذنا هذا الحديث في روايته الأكمل أي الرّواية المنحازة إلى الجماعة نراه يسجّل لنا ثلاث نقاط رئيسيّة هي: كثرة الفرق الموجودة، كلّ هذه الفرق في النّار إلاّ واحدة، الفرقة الناجية هي الجماعة. فهو حديث يحارب الافتراق ويهدّد الفرق من ناحية ويدعو إلى التمسّك بالجماعة لأن ذلك هو سبيل النّجاة...فهذا الحديث يمجّد في الواقع أولئك الذين يطلقون على أنفسهم اسم أهل السّنة والجماعة ويعكس لنا حالة صراع كبير كان قائما في مختلف الفرق"[13].

وإذا حصل لدينا الوعي بأنّ "الفكر التّاريخي يجب حقًّا أن يفكر في تاريخيّته الخاصّة...وأنّ موضوع التّاريخ الحقيقيّ ليس مجرّد موضوع، بل وحدة تشكّل حقيقة التّاريخ وتبني حقيقة الفهم التّاريخيّ"[14]، فهمنا أنّ النّظر في الأوضاع السّائدة قبل نهاية النّصف الأوّل إلى القرن الثّالث الهجريّ يكشف حالة من الصّراع الفرقي، فالعالم الإسلاميّ قد مرّ في القرنين الأوّلين بأحداث جسام "كان لها الأثر البعيد في كلّ الميادين نكتفي بذكر ما هو أساسيّ منها كالفتنة الكبرى وثوارات الخوارج والشّيعة في العهد الأمويّ...وقد واكب هذه الأحداث ظهور قويّ ومتشعّب لفرق هي في منطلقاتها ذات نزعة سياسيّة لكنّها تطوّرت فيما بعد وأعطت لنفسها محتوى عقائديّا هذا المحتوى الذي سوف يطغى على الجانب السّياسيّ ...فانكبّت جلّ الفرق على الجانب العقائديّ تعمّقه كبديل ومتنفّس لفشلها السّياسي"[15].

وازداد هذا الصّراع حدّة في النّصف الأوّل من القرن الثّالث الهجريّ "بسبب عدّة عوامل، فمن ناحية شهدت هذه الفترة ازدهارا كبيرا لعلم الكلام على اثر حركة التّرجمة الواسعة التي شهدها عصر المأمون...ومن ناحيّة أخرى ارتفعت في هذه الفترة عقيدة فرقة المعتزلة إلى مرتبة العقيدة الرّسميّة للدّولة العبّاسيّة وقد بدأ ذلك مع المأمون (حكم من 189-218هـ) وتواصل مع المعتصم (حكم من 218-227هـ) ثمّ الواثق (حكم من 227-232هـ)، وقد فُرضت أراء المعتزلة بقوّة السّلطة وتعرّض رجال بعض الفرق الأخرى إلى المحنة وقد كان أهل السّنة والجماعة أشدّ الفرق مقاومة لهذه الآراء وتعرّض أحمد

([13]) م.ن، ص ص 347 ، 348.

(14) أنظر :

Gadamer, *Herméneutique, tradition, et raison*, op. cité, P95.

([15]) عمر بن حمادي، «حول حديث افتراق الأمّة إلى بضع وسبعين فرقة»، م.م. ص 348.

بن حنبل وهو أبرز شخصيّات هذه المجموعة إلى عدّة تضييقات كبيرة وصلت إلى سجنه"[16]، وعرفت هذه اللحظة التّاريخيّة بمحنة ابن حنبل.

وإذا سلّمنا مع غادمير بأنّ "الفهم يتكيّف مع المجتمع"[17]، ذهبنا إلى أنّ الاحتمال الأقرب إلى القبول هو "أنّ الرّواية المنحازة هي التي ظهرت أوّلا في خضّم الصّراع الذي كان قائما بين أهل السّنة والجماعة من ناحية والفرق المعادية لها من ناحية أخرى، والرّوايات الأخرى كانت محاولات تحطيميّة للرّواية المنحازة"[18]. وهكذا يخترق "التّحريف الأيديولوجي الذي يقود إليه الخطاب"[19] تمثّل مفهوم الفرقة النّاجية من زوايا مذهبيّة مخصوصة.

ومن المهمّ في هذا السّياق أن نتوقّف عند مقوّمات التوجّه السّني الذي وضع شروطا كثيرة لسدّ باب الافتراق والتّصدّي للاختلاف، فقد قام الفكر السنّي على «عنصر تكوينيّ أساسيّ يتمثّل في مناهضة ظاهرة الافتراق وإدانة الخروج على الجماعة بمعنييها الدّينيّ والسّياسيّ وهذا الموقف له أبعاد دينيّة وسياسيّة مباشرة، فهو يفترض وجود نواة دينيّة صافية تماما مثّلتها الفترة النبويّة أو شبه صافية مثّلتها فترة الخلفاء الأربعة، ويسلّم بالتّرابط العضويّ بينهما ممّا يسمح باعتبارهما فترة مرجعيّة واحدة، وقد أملى هذا الخلط على أهل السّنة قراءة مخصوصة للتّاريخ الإسلاميّ»[20]. ويتأسّس هذا العنصر التّكويني الذي يقاوم الافتراق الدّاخلي على خمسة أركان: أوّلها، أن تكون الإمامة بالاختيار والشّورى وتستند إلى الإجماع والمصلحة، وشرعيّة الحكم المؤسّس على الغلبة والقهر درءا للفتنة [21]. وثانيها، اعتبار الخلفاء الأربعة كلّهم راشدون وكلّهم كانوا على حقّ فيما فعلوا [22]. وثالثها، تولّي جميع

([16]) م.ن، ص 349.

(17) أنظر :

Gadamer, *Herméneutique, tradition, et raison*, op. cité, P150.

([18]) عمر بن حمادي، «حول حديث افتراق الأمّة إلى بضع وسبعين فرقة»، م.م. ص 356.

(19) أنظر:

Gadamer, *Herméneutique, tradition, et raison*, op. Cité, P150.

(20) محمّد بوهلال، *جدل السّياسة والدّين والمعرفة*، طبعة1، بيروت، جداول للنّشر والتوزيع، 2011. ص224.

(21) م.ن، ص224.

(22) م.ن، ص224.

الصّحابة والأخذ بأقوالهم والامتناع عن القدح فيهم وترويج صورة مثاليّة عنهم تبلغ حدّ الأسطرة وترقية عصر الصّحابة إلى العصر النّموذجيّ [23]. أمّا رابعها، فيقوم على الاعتراف بأنّ الخلفاء الذين جاؤوا بعد الأربعة حكّام شرعيّون[24]. وأمّا خامسها، فيدعو إلى التمسّك بالجماعة واعتبارها حقّا وصوابا واعتبار الفرقة زيغا وعذابا ورفض الخروج على السّلطة مهما ارتكبت من مظالم تجنّبا للفتنة والانقسام [25].

ولا بدّ أن نشير إلى أنّ فرقة أهل السّنة والجماعة واسعة جدّا وبين مكوّناتها تنوّع شديد إلاّ أنّ هذا التنوّع لم يتّخذ قطّ شكل انقسام فرقيّ ولم يؤدّ إلى ظهور جماعات في صلبها ذات استقلال عقديّ وتنظيميّ وفقهيّ وسياسيّ كما حدث للخوارج والشّيعة...فقد كان هذا التنوّع السّنيّ تنوّعا مذهبيّا[26]، تبلور في مؤسّسة دينيّة تقوم على قطبين متماسكين: أرثوذكسيّة الأغلبيّة (masse orthodoxie de)[27]، وأرثوذكسيّة السّلطة (orthodoxie de pouvoir)[28]، ولا جدال في أنّ الأرثوذكسيّتين تشكّلان قوّة صماء تجعل «الأفكار والقراءات لا تنتشر وتفوز في الغالب بسبب معقوليتها وبعدها الإنسانيّ، بقدر ما تشعّ بسبب مساندة عوامل غير معرفيّة لها، ونقصد بالأساس العوامل السّلطويّة»[29]. وليس أدلّ على ذلك ممّا بيّنه عالم الاجتماع بيير بورديو (Pierre

(23) م.ن، ص225.

(24) م.ن، ص224.

(25) م.ن، ص225.

(26) محمّد بوهلال، «المدارس والاتّجاهات الكلاميّة والفقهيّة في الإسلام القديم»، *مجلّة التّفاهم*، عمان، مسقط، وزارة الأوقاف والشّؤون الدّينيّة، العدد 40، السّنة الحاديّة عشرة، ربيع 2013، ص 18.

(27) اَنظر:

Yadh Ben Achour, *Aux Fondements de L'orthodoxie Sunite* , Tunis, Cérès Editions, 2009. P17.

(28) اَنظر:

Ibid, P17.

(29) اَنظر:

(Bourdieu حين كشف حجم التأثر الذي تمارسه المؤسّسة على الفرد وعلى المجموعة بما تملكه من سلطة أدبيّة تضاهي السّلطة المادّية وأحيانا تفوقها بأدواتها الرّمزيّة وقدرتها على الإلزام والإكراه وحمل النّاس على التّسليم بمقالتها وتشكيل ثنائيّة قوامها سلطة/ اعتقاد[30].

وتحضرنا في هذا الصّدد مقاربة جورج بالنديي(Georges Balandier) الذي بيّن بوضوح المنطق الذي يحكم العلاقة بين السّلطتين السّياسيّة والدّينيّة في المجتمعات التقليديّة والتي تقوم على التّضامن الكلّي بينهما وعلى التوحّد بين نظام الكون الذي أقامته الآليّة مع النّظام الاجتماعي الذي أقامه الأسلاف، ومثل هذا التوحّد يجعل كلّ خروج عن السّلطة مساسا بالمقدّس[31] واجتراء على المؤسّسة الدّينيّة.

وهكذا تشكّلت في سيرورة تاريخ الإسلام هيئة دينيّة «تمحّضت لفهم الدّين وتأويله وصارت على التّدريج تتولّى إدارة شؤون المقدّس وتمارس الرّقابة على ضمائر المؤمنين» [32]. واستحالت المؤسّسة الدّينيّة إلى أرثوذكسيّة دينيّة لها مرتكزات نظريّة وعمليّة «تدفع عامّة المسلمين للتّسليم لها بالفضل والاقرار لها بالسّيادة» [33].

ولكن يقتضي الأمر التحرّر من هذه الأرثوذكسيّة وإدراك "حقيقة موضوعنا للتّراجع عن أحكامنا المسبقة" [34] بشأن وثوقيه حديث الافتراق، فلقد أثارت ظاهرة فشو الحديث واستخداماته

Régis Debray, *Critique de la raison politique*, France, nrf, Editions Gallimard, 1981. P267.

(30) اَنظر:

Pierre Bordieu , «Ce que parler veut dire» ,In Questions de Sociologie, Ceres, Paris, 1993. P101.

(31) اَنظر:

Georges Balandier , Anthropologie politique, Paris, 2ed Puf, 1991, P125, 126.

(32) محمّد حمزة، *أفق التأويل في الفكر الإسلامي: بحث في المرتكزات والتحوّلات والبدائل*، طبعة1، تونس، دار محمّد علي الحامّي، 2011، ص 46.

(33) م.ن، ص 49.

(34) أنظر :

Gadamer, *Herméneutique, tradition, et raison*, op. cité , P130.

الوظيفيّة المتعدّدة والمتباينة، بل المتناقضة في هذا السّياق "إشكاليّة التوثّق من صحة رفع الحديث إلى الرّسول ومدى صحّة الاعتداد به في الأحكام الشّرعيّة الفقهيّة والاعتقاديّة"(35). ولقد بلغت فوضى ظاهرة الحديث عن الرّسول في القرن الثّاني الهجري درجة أنّه قد سمع عن الزّهري شكواه: إذا قال: "يا أهل العراق يخرج الحديث من عندنا شبرا ويصير عندكم ذراعا"(36).

ومن المهمّ أيضا أن نعلم أنّه "لا يمكننا ادّعاء المعرفة الكاملة للتّاريخ إلاّ إذا تمكّنا من معرفة جميع الأخبار المحتملة التي يمكن كتابتها حول حدث معيّن أو مجموع من الأحداث المركّبة، فضلا عن معرفة جميع وجهات النّظر التي يمكن من خلالها معالجة هذه الأحداث"(37). وبما أنّ هذا الأمر لن يتحقّق أبدا في اكتمال فهمنا لحديث الافتراق، فلن توجد وجهة نظر يمكن من خلالها كتابة المشهد الأخير للتّاريخ في هذا المستوى، "وبالتّالي فإن هذا الوعي سيكون دائمًا محدودًا"(38)، فنحن لا نعرف من النّاحية التّاريخيّة تاريخ ورود هذا الحديث سوى عن طريق مسند الرّبيع بن حبيب الأزدي (توفّي حوالي 150هـ/ 767م) ثمّ مسند ابن حنبل (توفّي 241هـ/ 855م) ثمّ الكتب السّتّة، لكن المرجّح "أنّ عمليّة إعادة إنتاج هذا الحديث قد بدأت في القرن الرّابع وليس قبله واقترن انتشاره واستهلاكه وتمثّله بالنّسبة إلى أهل السّنة مع حديث آخر هو حديث خير القرون الذي تختلف صيغه بين من يعتبره مشتملا على القرون الهجريّة الثّلاثة الأولى أو القرنين الأوّلين فقط، لكن الأساسي فيه هو تثبيت قرن الرّسول كقرن الخير الذي يمثّل معياريّة الاستقامة للقرون الأخرى"(39).

(35) محمّد جمال باروت، «إشكالية تدوين الحديث: تاريخيّة حديث الافتراق وتمثّله من الفرق الإسلاميّة»، مجلّة أسطور (الدّوحة): دوريّة نصف سنويّة علميّة محكّمة تعنى بالدّراسات التّاريخيّة، العدد 18، شباط/فبراير 2023. ص 9.

(36) الذّهبي، *سير أعلام النّبلاء*، تحقيق شعيب الأرناؤوط، طبعة3، بيروت، مؤسّسة الرّسالة، 1985. ج5، ص 344.

(37) أنظر:

Gadamer, *Herméneutique, tradition, et raison*, op. cité, P36.

(38) أنظر:

Ibid, P36.

(39) محمّد جمال باروت، «إشكالية تدوين الحديث: تاريخيّة حديث الافتراق وتمثّله من الفرق الإسلاميّة»، م.م. ص 14.

ويكمن فهم الجذر الابستيمولوجي لحديث افتراق الأمّة إلى فرق في "الرّؤية الابستيمولوجيّة الإسكاتولوجيّة الإسلاميّة الفاجعة للتّاريخ بوصفه تقهقرا حتميّا أو تقدّما معكوسا"[40]. ونجد صدى لهذا الجذر في كتاب التّحريش لضرار بن عمرو الغطفاني (توفّي حوالي 190هـ/805م)، فقد أشار في نهاية الكتاب إلى أنّ ما أجمع عليه أهل كلّ فرقة من الفرق من أنّها الفرقة الصّحيحة الاعتقاد أو أهل الحقّ بتعبيره، وإدراك كلّ فرقة للحقّ وتمثيلها له بمحاجّة ما يقول كلّ منها إنّ الدّليل على الحقّ الجماعة. قال:"إخواننا هم أهل الحقّ، وقالته أئمتنا وأدركناه بتأويلنا ودلّتنا عليه روايتنا"[41].

ومن ثمّة يكون قرن الرّسول هو خير القرون أو الأصل المؤسّس الأوّل، ومن هنا يمسي حديث الافتراق هو الوجه الآخر لحديث القرون "الذي ينطوي عبر اقترانه بحديث الافتراق على تفرّق الأمّة إلى فرق وهي عمليّة حتميّة مستمرّة في ضوء الوعي الإسلاميّ الفاجع أو الشّقيّ بالتّاريخ بوصفه تقدّما نحو الأسوأ"[42]. وممّا يستدلّ به على ذلك بروز رأي في الوسط الفقهي السّني في القرنين الرّابع والخامس نقله أبو المظفّر الاسفراييني في خصوص العدد السّبعيني للفرق وهو أنّ الانشطارات ستتواصل كلما ابتعدنا عن زمن التّأسيس الذّهبي، فلن "يتكامل وجود هذه الفرق من أهل البدع بين المسلمين بعد وإنّما وجد بعضهم وسيوجد بعدهم قبل يوم القيامة جميعهم"[43].

وهذا الفهم القائم على أنّ الوحدة والجماعة أصل ضارب في زمن التّأسيس الذّهبيّ، والافتراق طارئ أصاب هذه الوحدة في المقتل بظهور أهل البدع والضّلال سيأخذ في التمدّد مكتسبا شرعيّته من حديث الافتراق، وهكذا فإنّ كلّ من سيأتي بعد القرنين الرّابع والخامس سيسلّم عموما بصحّة الحديث اقتداء بمفهوم أهل السّنة والجماعة عندما أصبحت الجماعة مصطلحا دالا على جماعة مذهب أهل السّنة والجماعة دون سواهم من الجماعات الإسلاميّة الأخرى التي كانت تنافسهم عليه

(40) م.ن. ص 14.

(41) ضرار بن عمرو الغطفاني، *كتاب التحريش*، تحقيق حسين فانصو ومحمّد كسكين، الطّبعة1، استنبول، دار الإرشاد، 2014. ص 141-145.

(42) محمّد جمال باروت، «إشكالية تدوين الحديث: تاريخيّة حديث الافتراق وتمثّله من الفرق الإسلاميّة»، م.م. ص 14.

(43) أبو بكر الإسفراييني، *التّبصير في الدّين*، تحقيق كمال يوسف الحوت، الطّبعة1، بيروت، عالم الكتب، 1983. ص 16.

طوال القرنين المذكورين[44].وقد أرسى القرنان الرّابع والخامس الأسس المنظوميّة الفقهيّة والاعتقاديّة الإسلاميّة المرجعيّة وقد تحوّل حديث الافتراق من حديث عابر بين آلاف الأحاديث المرويّة إلى حديث استراتيجيّ تهالكت الفرق كلّها على إعادة إنتاجه في مرحلة بناء ذواتها مرجعيّا وتخيّل نفسها على أنّها الفرقة الحقّة[45].

ومن ثمّة يمكن فهم المفارقة بين ضعف حديث الافتراق والتّهالك على تمثّله بارتفاع وتيرة طلب الفرق الإسلاميّة بدءا من القرن الرّابع على الحديث وتمثّله وإعادة إنتاجه وصياغته بالصّراع على الشّرعيّة الإسلاميّة وتمثيلها وهو الذي يفسّر التّهالك على إعادة إنتاجه وتمثّل الفرقة النّاجية فيه، وقد انتبه ابن قتيبة (توفي 276هـ/ 889م) إلى ذلك مبكّرا بقوله: "قد تعلّق كلّ فريق منهم بمذهبه بجنس من الحديث"[46]. وبات كلّ منها "يعرّف نفسه إزاء الفرق الأخرى عن طريق نفي الآخر ونبذه"[47].

وقد بان وفق الشّاطبي أنّ "الجميع محوّمون في زعمهم على الانتظام في سلك الفرقة النّاجية وكلّ فرقة وكلّ طائفة تدّعي أنّها على الصّراط المستقيم وأنّ ما سواها منحرف عن الجادة وكلّ طائفة تزعم أنّها هي الجماعة ومن سواها مفارق للجماعة"[48].

3- الفرقة النّاجية وصراع الفهم والتّأويل: في البدء كان الافتراق

إذا أردنا أن ننصت إلى التّراث ...حتّى لا يشكّل عائقا بالنّسبة للمعرفة التّاريخيّة، بل يبتغي لحظة الحقيقة نفسها، ينبغي أن نفكّر في هذه الحقيقة كي لا نرزح تحتها بصورة اعتباطيّة [49]، ونعتقد

(44) محمّد جمال باروت، «إشكالية تدوين الحديث: تاريخيّة حديث الافتراق وتمثّله من الفرق الإسلاميّة»، م.م. ص 19.

(45) م.ن. ص 20.

(46) عبد الله بن قتيبة، *تأويل مختلف الحديث*، تحقيق محمّد محيي الدّين الأصفر، الطّبعة2، بيروت/الدوحة، المكتب الإسلامي، مؤسّسة الاستشراق، 1999. ص47.

(47) رضوان السّيد، *الجماعة والمجتمع والدّولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال العربي الإسلامي*، الطّبعة2، بيروت، دار الكتاب العربي، 2007. ص234.

(48) أبو إسحاق إبراهيم الشّاطبي، *الاعتصام*، ضبطه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الطّبعة1، الرّياض، دار التّوحيد، د.ت. ص287-355.

(49) هانز جورج غادمير، *فلسفة التّأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف*، م.م. ص 165.

أنّ هذه الحقيقة نسبيّة تنطوي على فهم وفهم مضاد بل يسكنها صراع التّأويلات بصورة مركّبة.

فقد سبق أن رأينا أنّ أهل السّنة والجماعة قد استأثروا باسم الفرقة النّاجية وسط منافسة لهم من فرق أخرى غير سنّية على هذا الاسم، وقد جرى في هذه العمليّة تكريس السّنة لدى ابن حنبل وبعض مجاميع الصّحاح ثمّ لدى الأشعري وغيره لوصف مرحلة الخلفاء الأربعة بمرحلة الخلفاء الرّاشدين المهديين بوصفها بتعبير الأشعري خلافة نبوّة يليها ملك بعد ذلك أو ملك عضوض، فمرحلة الخلفاء الرّاشدين المهديين وفق ذلك هي التجسيد التّاريخيّ لكنّه الفهم المتخيّل والمؤمثل لمفهوم الجماعة، وقد صيغت هذه المحايثة السّنيّة بين مفهوم الجماعة القدوة أو المثال والمرحلة التّاريخيّة المعاد تخيّلها وأمثلتها للخلفاء الأربعة اعتبارا من القرن الثّالث، فهي صياغة تاريخيّة نسبيّة فحسب واعتبر أهل السّنة أنّ الخلفاء الذين تلوا الخلفاء الرّاشدين خلفاء شرعيين تجب شرعا طاعة برّهم وفاجرهم والصّلاة خلفه لكنّهم ليسوا راشدين[50].

وفي السّياق ذاته أورد ابن بطّة العكبري الحنبلي (توفّي 387هـ/997م) في كتابه الإبانة عن شريعة الفرقة النّاجية ومجانبة الفرق المذمومة ما لا يقلّ عن خمس عشرة صيغة متقاربة للحديث، أكثر فيها من رواة الحديث بألفاظ مختلفة لتأكيد تواتره وتشترك كلّها بجانب الافتراق في حين يشترك معظمها بتعيين الفرقة النّاجية بين "ما أنا عليه وأصحابي" و"الجماعة" ويرد في أحد الصّيغ "الجماعات" وليس الجماعة كما يرد السّواد الأعظم بدلا من الجماعة لكن الجماعة هي الأكثر تواترا في تلك الصّيغ[51]. ويورد ابن بطّة رأيه في الحديث بأنّ أصول البدع أربعة: الرّوافض والخوارج والقدريّة والمرجئة ويشير إلى تشعّب كلّ فرقة إلى ثماني عشرة طائفة فتلك اثنتان وسبعون فرقة والثّالثة والسّبعون الجماعة التي قال رسول الله (ص) إنّها النّاجية[52].

وقد سبق التّأكيد على أنّ المتكلّمين الأشاعرة قد كرّسوا في القرن الخامس حديث الافتراق على

(50) محمّد جمال باروت، «إشكالية تدوين الحديث: تاريخيّة حديث الافتراق وتمثّله من الفرق الإسلاميّة»، م.م. ص 22.

(51) أحمد بن عبد الرّحمان الشّافعي، *التّنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع*، قدّمه وعلّق عليه محمّد زاهد بن الحسن الكوثري، الطّبعة2، القاهرة، المكتبة الأزهريّة للتّراث، 2007. ص287.

(52) عبيد الله بن محمّد بن بطّة العكبري، *الإبانة عن شريعة الفرقة النّاجية ومجانبة الفرق المذمومة*، تحقيق رضا نعسان معطي وآخرون، الطّبعة1، الرّياض، دار الرّاية، 1994. جزء2، حديث 269، ص376، 377.

أنّه يخصّ أهل السّنة والجماعة من دون غيرهم من فرق أخرى تشترك معهم في هذا الاسم [53]. وبحلول منتصف القرن السّادس الهجريّ / الثّاني عشر الميلادي ترسّخ الزّواج الاعتقادي بين الأشعريّة ومفهوم أهل السّنة والجماعة إذ غدت الأشعريّة مذهبا لأهل السّنة والجماعة [54].

(53) البغدادي، *الفرق بين الفرق*، م.م. ص 5-7. وانظر أيضا: أبو بكر الإسفراييني، *التّبصير في الدّين*، م.م. ص 15.

(54) الشهرستاني، *الملل والنّحل*، تحقيق محمّد عبد القادر الفاضلي، طبعة1، بيروت، المكتبة العصريّة، 2011. ص 74.

بيد أنّ هذه القراءة التي هيمنت على الفكر الإسلاميّ ووجّهت فهمه عامّة، قد تمّ نقدها وتنسيبها، فقد اتّهم الباحث كلود جيليو (Claude Gilliot) هذه القراءة بالتّبسيط والنزعة الخلاصيّة لأنّها مقاربة سطحيّة تسلّم بوجود إسلام أصليّ أرثوذكسيّ سنيّ وفيّ لسنّة الرّسول القوليّة والفعليّة، وبسبب الخلافات والصّراعات نشأت فرق مختلفة قطعت هذه الوحدة الميثيّة الجميلة، ويرى على النّقيض من ذلك أنّ في البداية لم توجد لا السّنة ولا الشّيعة ولكن وجد إسلام يبحث عن نفسه ليكون بعد ذلك سنّيا أو شيعيّا أو خارجيّا أو آخر(55).

ولعلّ هذه الرّؤية تحملنا على الكفّ عن تكرار ذلك السّناريو الكلاسيكيّ السّاذج حول وجود إسلام أرثوذكسي أصليّ واحد كان سنّيا منذ البداية وهو الذي يعبّر بصدق عن تعاليم الرّسول ثمّ جاءت مرحلة الصّراعات والفتن وظهور الفرق المختلفة التي وضعت حدّا لهذا السيناريو الأصليّ الجميل (56).كما تدعونا إلى إعادة قراءة الفكر الإسلاميّ على أساس أنّ الأصل في الإسلام هو الفرقة، ففي البدء كان الافتراق، ومن ثمّة فإنّ الفرق امتداد للإسلام السّياسيّ المبكّر وهي انشقاقات ظهرت ونمت في قلب الإسلام الأوّل.

وممّا يستدلّ به على وجود قراءات أخرى وفهم مختلف لحديث الافتراق ما أورده القاضي عبد الجبّار (توفّي 415هـ/1025م) في كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين بالصّيغة التي رواها سفيان الثّوري عن أبي الزّبير عن جابر عن الرّسول أنّه قال ما يلي: "افترقت بنو إسرائيل على اثنتين وسبعين فرقة وستفترق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة أبرّها وأتقاها الفئة المعتزلة، قال: ثمّ قال سفيان لأصحابه تسمّوا بهذا الاسم لأنّكم قد اعتزلتم الضّلالة"(57).

ونجد تمثّلا آخر لحديث الافتراق وإعادة إنتاجه عند الفرقة الإباضيّة صاغه المتكلّم الإباضي أبو

---

(55) أنظر:

Claude Gilliot , «Islam , Sectes et groupes d'opposition politico-religieux (VIIe-XIIe siècles» , *Rives nord-méditerranéennes* , 10/2002 , (PP35-52) ,PP35,36.

(56) فوزي البدوي، *من وجوه الخلاف والاختلاف في الإسلام بين الأمس واليوم*، طبعة 1، تونس، دار المعرفة للنّشر، 2006، ص93.

(57) أبو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبّار والحاكم الجشمي، *طبقات المعتزلة: كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين*، تحقيق فؤاد سيّد، طبعة1، تونس، الدّار التّونسيّة للنّشر، 1974. ص 166.

يعقوب الوارجلاني (توفي 570هـ/1175م) معتبرا الإباضيّة بأنّها الفرقة النّاجية، وقد انطلق الوارجلاني مرجعيّا من حديث الافتراق في مسند الرّبيع الإمام الرّابع من أئمة الإباضيّة، وهو عن ابن عبّاس عن النّبيّ: "ستفترق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة كلّهن في النّار ما خلا واحدة ناجية وكلّهم يدّعي تلك الواحدة"[58]. ولعلّ الجديد الذي جاء به الوارجلاني بالنّسبة إلى الإباضيّة هو تعيين الفرقة النّاجية في الفرقة الإباضيّة بينما لم يحدّد الرّبيع في مسنده أوصاف الفرقة النّاجية [59]. ويُعتبر هذا التمشّي تطوّرا جديدا في الكلام الإباضي بالنّسبة إلى الحديث الذي رواه الرّبيع لأنّه يحدّد الفرقة النّاجية بالإباضيّة، في حين أنّ الرّبيع قد أشار إلى أنّ كلّ فرقة من الفرق تدّعيها، ويعبّر هذا الرّأي "عن ديناميّة التكوّن الصّراطي أو الأرثوذكسي لتمثّل الإباضيّة وتمثيلها الدّين القويم"[60].

ومن الواضح أنّ "نحلة أهل الحقّ" في مقابل "أهل نحل الضّلال" المشار إليها في كتاب كرسيّ أصول الدّين، أو "أهل الوفاق" في مقابل "أهل الخلاف" في كتاب قواعد الإسلام هي بلا ريب الفرقة الإباضيّة، وهي الفرقة النّاجية التي لا تطالها اللّعنة والبراءة كما ورد في المؤلّفين المذكورين، ونستجلي ذلك في قول سعيد بن خلفان بن أحمد الخليلي (توفّي 1287هـ/1870م): "وإذا تقرّر أنّ تلك الفرق كلّهم من حيث الظّاهر في البراءة واللّعنة فالكلام ها هنا على من ينتحل نحلة الحقّ من أهل الاستقامة وهم الإباضيّة، فالبراءة واجبة بالظّاهر من كلّ من ركب كبيرة أو أصرّ على صغيرة"[61].

ولئن فزع الإباضيّة دون غيرهم من الفرق المتفرّعة عن المحكّمة إلى مصطلح "كفر النّعمة" وهو

(58) الوارجلاني، *كتاب التّرتيب في الصّحيح من حديث الرّسول*، صحّحه وعلّق عليه الشّيخ نور الدّين بن حميد السّالمي، طبعة1، مسقط، مكتبة مسقط، 2003. حديث 42، ص 41.

(59) محمّد جمال باروت، «إشكالية تدوين الحديث: تاريخيّة حديث الافتراق وتمثّله من الفرق الإسلاميّة»، م.م. ص 25.

(60) م.ن. ص 26.

(61) سعيد بن خلفان بن أحمد الخليلي، *كرسيّ أصول الدّين في الولاية للمؤمنين المتقين والبراءة من الكافرين والمنافقين والحجّة على الملحدين الضّالين*، تحقيق خليفة بن سعيد بن ناصر البوسعيدي ط1، سلطنة عمان، مكتبة الضّامري للنّشر والتوزيع، 2007 ، ص 264.

ضرب من تخفيف تهمة التّكفير وعدم الإصداع بها عاليا إزاء المخالفين من المسلمين، درءا للتّبعات التي تنجرّ عن "كفر الشّرك" وهي خطيرة، "فإنّ آلية الولاية والبراءة المبثوثة في المجالات العقديّة والسّياسيّة والاجتماعيّة، والتي تقتضي ضرورة الفرز على أساس الانتماء أو الإقصاء لا تستطيع أن تتنصّل، في بنية هذا الفكر ذاته من تصنيف المسلمين قربا أو بعدا من المذهب المرجع"[62]،

ومن ثمّة يتعذّر على الذّهنيّة المركّبة على أساس هيمنة صيغة التّفضيل بما يعنيه ذلك من أنّ الأنا في مرتبة أعلى من الآخر المختلف، أن تسمح "بإمكانيّة التّعايش السلميّ المحكومة بالاعتراف بالآخر بما هو مختلف عن الأنا وليس أقلّ منه"[63]، وقد توقّفت الباحثة الإيطاليّة أرسيليا فرنسسكا (Ersilia Francesca) عند تجلّ بارز من تجلّيات التّفضيل في دراستها للتّأثيرات الإقتصاديّة لنظام الولاية والبراءة عند الإباضيّة، فتبيّنت أنّ هذا مبدأ الولاء والبراء يحتّم "توزيع الزّكاة على الإباضيّين المحتاجين لأنّهم يمثّلون المؤمنين الحقيقيّين...فالإباضيّ المحتاج له الحقّ في الحصول على الزّكاة قبل غيره من المسلمين"[64].

ونستشفّ ذلك أيضا في قول إسماعيل الجيّطالي (توفّي 750هـ/1305م) الذي يوحي في ظاهره بالتّعايش مع "أهل الخلاف من المسلمين"، يقول: "مع تحليل جميع ما يحلّ من أهل مذهبنا منهم من المناكحة والذّبائح والموارثة والمدافنة...وإجازة شهود العدول منهم في الأحكام"[65]. ولكنّه ينبري بعد ذلك إلى الكشف عن ضروب من الاحتراز والرّيبة، بل والانغلاق، وذلك جوهر الاعتقاد في رأينا، يقول: "إذا قهرونا جازت شهادتهم وإن قهرناهم لم تجز شهادتهم ...والشّهادة في أحكام الولاية والبراءة والحدود وما فيه تكفير المسلمين...فليس لهم فيها حقّ ما داموا متمسّكين

(62) زهير تغلات، *الفكر السّياسي الإباضي*، ط1، تونس، الدّار التّونسيّة للكتاب، 2014. ص189.

(63) ناجية الوريمي بوعجيلة، *الإسلام الخارجيّ*، ط1، بيروت، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، 2006.ص8، 9.

(64) انظر:

Ersilia Francesca, « From the Individualism to the Community's Power : The Economic Implications of the walāya/barā'a Dynamic among the Ibāḍis» ,in, *Annali dell'Universitàdegli studi di Napoli L'Orientale*, Rivista del Dipartimento di Studi Asiatici e del Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi, 1999 (59), pp 69-77.

(65) الجيطالي، *قواعد الإسلام*، صحّحه بكلي عبد الرحمان بن عمر، طبعة1، سلطنة عمان، مكتبة الاستقامة، 2001. الجزء1، ص 106.

بضلالتهم"[66].

ومن هنا يتجلّى لنا أنّ العلاقة ليست مبدئيّة ثاوية في صلب الاعتقاد وإنّما هي مظروفة ومشروطة بموازين القوى على أساس الغالب والمغلوب. يقول الباحث محمّد بوهلال في هذه المسألة: "ولئن تعايشت في المجتمع الإسلامي القديم عدّة فرق ومذاهب قبل بعضها بوجود بعضها الآخر فإنّ ذلك لم يحصل نتيجة اختيار إيديولوجي وتقبّل طوعيّ بل تحقّق اضطرارا تحت حكم الأمر الواقع المتمثّل في تعذّر إفناء المخالف"[67].

وهكذا يثبت لدينا أنّ المجموعة الإباضيّة "شأنها في ذلك شأن أي مجموعة أخرى مناظرة لها داخل الدائرة الثقافيّة المشتركة لا تستطيع جميعها الفكاك من هيمنة صيغ التّفضيل على خطابها ومن سيطرة هاجس التفرّد على وعيها بذواتها"[68].

وبالمحصّلة فإنّ الإباضيّة يعتبرون أنفسهم هم الفرقة النّاجية التي "ارتبطت بمفهوم الحقيقة والوحدة... والخلاص والنّجاة في فضاء دينيّ ينزع إلى البحث عن الفرقة النّاجية ولا نجاة إلاّ بالتمسّك بالحقيقة وبالوحدة في جميع تجلّياتها العقائديّة والسّلوكيّة والعودة إلى الزّمن السّابق للانشقاق والفتنة"[69].

أمّا المتتبّع لفرقة الشّيعة الإماميّة فيلحظ أنّ إنتاج حديث الافتراق قد برز تقريبا في "عصر التّدوين الفقهي–الاعتقادي الشّيعي الإمامي في القرنين الرّابع والخامس الهجريين وتمثّلوا فيه الفرقة النّاجية لكنّهم رفضوا حديث القرون الذي تلازم لدى أهل السّنة السّنيين مع حديث الافتراق بناء على رفض الصّياغة السّنّية لمنظومة الخلافة الرّاشدة باعتبارها مرحلة مظلوميّة آل البيت وغصبهم حقّ الخلافة المنصوص عليها شيعيّا بعد وفاة الرّسول"[70]. ويرجّح أنّ البداية قد انطلقت مع محمّد بن

(66) م.ن، ص 107.

(67) محمّد بوهلال، *جدل السّياسة والدّين والمعرفة*، م.م. ص 235.

(68) ناجية الوريمي بوعجيلة، *الإسلام الخارجيّ*، م.م. ص8.

(69) فوزي البدوي، *من وجوه الخلاف والاختلاف في الإسلام بين الأمس واليوم*، م.م. ص99.

(70) محمّد جمال باروت، «إشكالية تدوين الحديث: تاريخيّة حديث الافتراق وتمثّله من الفرق الإسلاميّة»، م.م. ص 26.

يعقوب الكليني (توفّي 329هـ/941م) في القرن الرّابع الهجريّ، فقد أعاد في روضة الكافي إنتاج الحديث لتكييفه مع مواجهة الشّيعة الإماميّة للفرق الشّيعيّة الأخرى في الصّيغة التّالية المسندة إلى الإمام أبي جعفر التي نوردها كاملة: "إنّ اليهود تفرّقوا من بعد موسى عليه السّلام على إحدى وسبعين فرقة منها فرقة في الجنّة وسبعون فرقة في النّار، وتفرّقت النّصارى بعد عيسى عليه السّلام على اثنتين وسبعين فرقة، فرقة منها في الجنّة وإحدى وسبعون فرقة في النّار، وتفرّقت هذه الأمّة بعد نبيّها (ص) على ثلاث وسبعين فرقة اثنتان وسبعون فرقة في النّار وفرقة في الجنّة ومن الثّلاث وسبعين فرقة ثلاث عشرة فرقة تنتحل ولايتنا ومودّتنا، اثنتا عشرة فرقة منها في النّار وفرقة في الجنّة، وستّون فرقة من سائر النّاس في النّار"[71]. ونعتقد أنّ إيراد الحديث بهذه الصّيغة "يعكس من منظور البحث التّاريخي حدّة الاستقطاب الدّاخلي في الفضاء الشّيعي بين الشّيعة الإماميّة التي كانت قيد التّبلور في القرنين الرّابع والخامس للهجرة والشّيعات الأخرى التي تنافسها بقوّة[72].

ويحسن بنا أن نتوقّف أيضا في المدوّنة الشّيعيّة على تعريف للفرقة النّاجية يقدّمه سليم بن قيس الهلالي (توفّي حوالي 76م/695م) من المنظور الشّيعيّ، ويجريه على لسان عليّ بن أبي طالب: "وأمّا الفرقة النّاجية المهديّة المؤمّلة المؤمنة المسلّمة الموافقة المرشدة فهي المؤتمنة بي المسلّمة لأمري المطيعة لي المتبرّئة من عدوّي المحبّة لي والمبغضة لعدوّي التي قد عرفت حقّي وإمامتي وفرض طاعتي من كتاب الله وسنّة نبيّه فلم ترتدّ ولم تشكّ لما قد نوّر الله في قلبها من معرفة حقّنا وعرّفها من فضلها وألهمها وأخذها بنواصيها فأدخلها في شيعتنا حتّى اطمأنّت قلوبها واستيقنت يقينا لا يخالطه شكّ"[73]. إنّ المتأمّل في هذا النصّ يقف على حقلين معجميّين في مفهوم الولاية والبراءة، معجم قطبه الولاية وتتّصل به ألفاظ تكثّف هذا المفهوم من قبيل [المسلّمة، الموافقة، المطيعة، المحبّة]، ومعجم ثان قطبه البراءة وتنشدّ إليه ملفوظات تعاضده مثل [المتبرّئة، المبغضة، لم ترتدّ، لم تشكّ].

(71) محمّد بن يعقوب الكليني، *أصول الكافي*، طبعة1، بيروت، منشورات الفجر، 2007. ص 122.

(72) محمّد جمال باروت، «إشكالية تدوين الحديث: تاريخيّة حديث الافتراق وتمثّله من الفرق الإسلاميّة»، م.م. ص 28.

(73) سليم بن قيس الهلالي، *كتاب سليم بن قيس الهلالي*، تحقيق محمّد باقر الأنصاري الزنجاني، ط1، قم، مطبعة الهادي، 1999.ص 169.

ومن ثمّة نتبيّن أنّ النصّ يضعنا أمام نظامين: "نظام استيعابيّ (Système intégratif)"[74] مداره على الولاية يتوجّه إلى النّحن وينزع إلى النّصرة والانتماء والتّجميع ويتجلّي في قوله:" فأدخلها في شيعتنا"، و"نظام دفاعيّ انفصالي إقصائي محوره البراءة (Système défensif)"[75] يتوجّه إلى الآخر الخصم وينزع إلى البغض والإقصاء والتّفريق ويتّضح في قوله: "المتبرئة من عدوّي".

ونعتقد أنّ هذه المؤشّرات تقودنا إلى التعرّف خاصّة على كيفيّة تشكّل نظام العقائد عند الفرقة، وكيف تنكفئ الجماعة على نفسها داخل سياجها الدّغمائيّ و"كيف تقوم فرقة من الفرق أو جماعة من الجماعات بتحصين نفسها وحماية كيانها ضدّ كلّ ما يهدّد وحدة الجماعة"[76]. "والحاصل أنّ كلّ فرقة ضبطت لنفسها سياجا من العقائد والآراء السّياسيّة إضافة إلى بعض الفقهيّات ذات الصّلة بأصول الافتراق واعتبرت ذلك دينا حقّا يتأسّس عليه الولاء والبراء"[77].

وفي هذا المضمار يذهب ميلتون روكيتش (Milton Rokeach) وهو يدرس آليّات عمل الأيديولوجيا كاعتقاد ويتبيّن الشّحنة الاعتقاديّة التي يحملها الخطاب إلى أنّ المنظومات العقائدية تحتوي على مظاهر متفاوتة من الصّلابة والتكلّس[78].

وإذا فهمنا أنّ هاجس الفرق الإسلاميّة على اختلاف مشاربها كان منصبّا على تملّك مفهوم

(74) انظر:

jean-Pierre Deconchy, *L'orthodoxie religieuse : Essai de logique psycho-sociale*, Paris , Les Editions ouvrières, 1971, P 122.

(75) انظر:

Ibid, P 122.

(76)فوزي البدوي، «في البدء كانت الفرق ...وفي البدء كانت الإباضيّة...»، مقال لتقديم كتاب *الفكر السّياسي الإباضي*. أُنظر: زهير تغلات، *الفكر السّياسي الإباضي*، ط1، تونس، الدّار التّونسيّة للكتاب، 2014، ص 16.

(77)محمّد الشّتيوي، «السّلطة في الدّين: الولاء والبراء والمرجعيّة والكهنوت»، ضمن كتاب جماعي: *إشكاليّة المرجعيّات في الفكر الإسلامي المعاصر*، تونس ، جامعة الزّيتونة ، مركز الدّراسات الإسلاميّة بالقيروان، 2013. ص 102.

(78)أُنظر في هذا الصّدد:

Jean-Pierre Deconchy, « Milton Rokeach et la notion de dogmatisme», in, *Archives de sociologie des religions*, N : 30, 1970., P10.

السنّة، وأنّ الصّراع كان محتدا من أجل اتّباع رسول الله في جميع أقواله وأفعاله والسّير على هدى سنّته وسيرته والنّهل من منبع الوحي الأصليّ، أدركنا سبب استئثار الشّيعة أنفسهم بهذا المفهوم لتأصيل شرعيّتهم كفرقة ناجية، يقول محمّد الموسوي الشّيرازي (توفّي 1391هـ/1971م) في هذا الصّدد: "فالشّيعة هم الذين يتبعون محمّدا وآل محمّد من اليوم الأوّل لهم وهم الذين يتبعون رسول الله في جميع أقواله وأفعاله ويسيرون بهدي سنّته وسيرته فهم أهل السّنة إذن بينما عمل المنافقون على خلط الأوراق فجاؤوا بسنّة عمر وادّعوا أنّ النبيّ هو من اتّبع سنّة عمر أو سيرة الشيخين خلافا للمعنى الصّحيح للسنّة وهي متابعة رسول الله وأهل بيته من بعده"[79] .

ولعلّنا لا نبالغ إذا قلنا أنّ الصّراع على امتلاك مفهوم السّنة بين الشّيعة والسّنة متأتّ في جزء منه من سلطة هذا المفهوم وشيوعه في الفكر الإسلاميّ إلى حدّ أنّه قد أصبح أداة لمحاربة الخصوم واتّهامهم بالخروج عن خطّ أهل السّنة والجماعه الذي "تشكّلت عبره الأرثوذكسيّة لفترة طويلة على أساس الإجماع ...ولعلّ أحد أسباب التمكّن للأرثوذكسيّة كما نراها في مذهب أهل السّنة والجماعة في العالم السّني، هو الاستنجاد بالدّولة وجهازها من خلال التّضامن بين العلماء ورجال الدّولة ممّا مكّن من توفير عوامل البقاء"[80].

ويكشف الشّيرازي على وجه آخر للصّراع وهو الصّراع على تملّك مفهوم الفرقة النّاجية، ذلك أنّ أهل السّنة ليسوا هم الفرقة النّاجية[81] وحجّته في ذلك تعدّد فرقهم ومشاربهم، يقول: "مع أنّ أهل السّنة يعتبرون أنفسهم فرقة واحدة تحت اسم أهل السّنة والجماعة ولكنّ الواقع يكذّب ذلك بعدما عرفتم أنّهم على أنحاء أربعة يكذّب ويكفّر أحدهم الآخر وتختلف كلّ فرقة مع الأخرى جملة وتفصيلا فروعا وأصولا، فهذا دليل على أنّهم ليسوا فرقة واحدة"[82].

وهذا يؤكّد مرّة أخرى أنّ ما وقر في الضّمير الإسلاميّ هو أنّ الواحد مقدّس والمتعدّد مدنّس، "فقد كان الإسلام مسكونا بمبدأ التّوحيد ولذلك نظر إلى الجماعة على أنّها يجب أن تعكس في

(79) محمّد الموسوي الشّيرازي، *الفرقة النّاجيّة*، تعريب وتحقيق وتعليق فاضل الفراتي، ط1، بيروت، دار الأمين، 2004. الجزء1، ص ص 370- 372.

(80) فوزي البدوي، *من وجوه الخلاف والاختلاف في الإسلام بين الأمس واليوم*، م.م، ص ص112، 113.

(81) محمّد الموسوي الشّيرازي، ***الفرقة النّاجيّة***، م.م، الجزء2، ص 456.

(82) م.ن، ص 456.

وحدتها التّوحيد الإلهيّ ونظر بالتّالي إلى الانشقاقات داخل الجماعة على أنّها أمر لا يطاق ولا يمكن احتماله"[83].

وقد بدا لنا استنادا إلى ما سبق أنّ الشّيرازي قد توخّى في تحديده للفرقة النّاجية تمشّيا يقوم على استراتيجيّة النفي أو الإنكار (La stratégie de dénégation) [84]، فقد نفاها عن أهل السّنة لأنّهم في رأيه مختلفون في الأصول والفروع ... فتعدّدوا واختلفوا وتكافروا، ومن ثمّة ليسوا في رأيه مصداقا للفرقة النّاجية[85].

وهذا الصّراع هو ضرب من الإقصاء للاستئثار بمفهوم السنّة ومفهوم الفرقة النّاجية، وفي هذه الحالة لا مناص من رفع سلاح البراءة في وجه الآخر المختلف، لأن الإمعان في رفض الانفتاح يقود حتما إلى الاعتقاد بأنّ الحقيقة واحدة ولا تحتمل حقيقة أخرى إلى جانبها.

4-الخاتمة

إنّ أهمّ ما يمكن أن نخلص إليه أنّ مفهوم الفرقة النّاجية في الفكر الإسلاميّ القديم، لايزال يثير عديد الإشكاليات المتّصلة بالفهم أساسا تنبع من الماضي وتلقي بضلالها على الحاضر. فنحن "نعتقد أنّنا نفهم عندما نرى الماضي من وجهة نظر تاريخيّة أي عندما ننقل أنفسنا إلى الموقف التّأويلي ونحاول إعادة بناء الأفق التّاريخيّ"[86].

وقد بان لنا أنّ مقالة الاجماع لمفهوم الفرقة النّاجية قد تهاوت حتّى في صلب التيّار السّني الذي

(83) فوزي البدوي، *من وجوه الخلاف والاختلاف في الإسلام بين الأمس واليوم*، م.م، ص111.

(84) اَنظر:

Patrick Charaudeau, "De l'argumentation entre les visées d'influence de la situation de communication", in *Argumentation, Manipulation, Persuasion, L'Harmattan*, Paris, 2007, consulté le 29 janvier 2016 sur le site de Patrick Charaudeau - Livres, articles, publications.
URL: http://www.patrick-charaudeau.com/De-l-argumentation-entre-les.html

.

(85) محمّد الموسوي الشّيرازي، *الفرقة النّاجيّة*، م.م، الجزء2، ص456.

(86) هانز جورج غادمير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة، م.م، ص 414.

تضمّن مواقف مذهبيّة متباينة برغم ترسّخ الزّواج الاعتقادي بين الأشعريّة ومفهوم أهل السّنة والجماعة إذ غدت الأشعريّة مذهبا لأهل السّنة والجماعة.

وقد خلصنا إلى أنّ "الفهم يتكيّف مع المجتمع"[87] تاريخيّا من خلال إدراك المفارقة بين ضعف حديث الافتراق والتّهالك على تمثّله، وقد يُؤَوَّلُ ذلك بارتفاع وتيرة طلب الفرق الإسلاميّة بدءا من القرن الرّابع للحديث وتمثّله وإعادة إنتاجه وصياغته بالصّراع على الشّرعيّة الإسلاميّة وتمثيلها.

وانتهينا في إطار التطرّق إلى صراعات الفهم والتّأويل إلى أنّ الفهم الأحادي لحديث الافتراق القائم على القول بأنّ الجماعة أصل والفرقة ناشئة، رغم هيمنته، قد تمّ نقده وتنسيبه، لينشأ فهم ضديد له جذور في الإسلام المبكّر مداره على أنّ الافتراق ضارب في النشأة الأولى للإسلام، ففي البدء كان الافتراق والتعدّد.

وقد مثّلنا لهذا التعدّد بفهم الإباضيّة لحديث الافتراق، وأبرزنا كيف يعتبرون أنفسهم الفرقة النّاجية المبشَّرة بالخلاص والنّجاة في فضاء دينيّ فرقيّ ينزع إلى الإقصاء والنّفي المتبادلين.

وقد بان لنا أنّ قطبي الإقصاء والانتماء يشتغلان عبر آلية الولاء والبراء، وهي ضروريّة لفهم الصّراع المحتدم بين أهل السّنة والجماعة والشّيعة على تملّك مفهوم السّنة الذي يفضي تملّكه إلى الاعتصام بمفهوم الفرقة النّاجية.

وانطلاقا ممّا سبق ذكره يمكن أن نخلص في نهاية المطاف إلى أنّ العلاقة بين الفرق الإسلاميّة لم تخل في التّاريخ الإسلاميّ من التّشنيع والتّشويه بغاية البراءة من الآخر المخالف، فمنطق الفرقة النّاجية لا يقضي بالانشطار الدّاخلي فحسب وإنّما يوجّه سهام البراءة نحو الآخر المختلف في الأصول والمنطلقات العقائديّة قصد إقصائه.

وهذه العلاقة المركّبة المعقّدة تتطلب على الدّوام "فهما تاريخيّا سياقيّا، وبالتالي تعديلًا يتم إجراؤه في ضوء وجهات نظر جديدة أو ظروف تاريخيّة مختلفة"[88].

---

(87) أنظر:

Gadamer, *Herméneutique, tradition, et raison*, op.cité , P150.

(88) أنظر:

Ibid, P139.

قائمة المصادر والمراجع

أوّلا: المصادر:

▪ الإسفراييني (أبو بكر)، *التّبصير في الدّين*، تحقيق كمال يوسف الحوت، الطّبعة1، بيروت، عالم الكتب، 1983.

▪ الأشعري (أبو الحسن)، *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين*، تحقيق نوّاف الجرّاح، الطّبعة2، بيروت، دار صادر، 2006.

▪ البغدادي (عبد القاهر)، *الفرق بين الفرق، تحقيق محمّد محيي الدّين عبد الحميد*، الطّبعة1، بيروت، المكتبة العصريّة، 1995.

▪ البلخي (أبو القاسم) وعبد الجبّار (القاضي) و الجشمي (الحاكم)، طبقات المعتزلة: كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، تحقيق فؤاد سيّد، طبعة1، تونس، الدّار التّونسيّة للنّشر، 1974.

▪الجيطالي (أبو طاهر اسماعيل بن موسى) ، *قواعد الإسلام*، صحّحه بكلي عبد الرحمان بن عمر، طبعة1، سلطنة عمان، مكتبة الاستقامة، 2001. الجزء1.

▪ ابن أبي حديد (عز الدّين)، *شرح نهج البلاغة*، تحقيق حسن تميم، ط1، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1963.

▪ ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنّحل*، تحقيق أبو عبد الرّحمان عادل بن سعد، طبعة1، القاهرة، دار ابن الهيثم، 2005. ج2.
▪ بن حنبل (أحمد)، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، طبعة1، بيروت، مؤسّسة الرّسالة للطّباعة والنّشر، 1996.، الجزء3.
▪ بن حنبل (أحمد)، *المسند*، تحقيق أحمد شاكر، الطّبعة1، القاهرة، مكتبة التّراث الإسلامي، د.ت. ج14.
▪ الخليلي (سعيد بن خلفان بن أحمد)، *كرسيّ أصول الدّين في الولاية للمؤمنين المتقين والبراءة من الكافرين والمنافقين والحجّة على الملحدين الضّالين*، تحقيق خليفة بن سعيد بن ناصر البوسعيدي ط1، سلطنة عمان، مكتبة الضّامري للنّشر والتوزيع، 2007.
▪ الذّهبي، *سير أعلام النّبلاء*، تحقيق شعيب الأرناؤوط، طبعة3، بيروت، مؤسّسة الرّسالة، 1985. ج5.
▪ الشّاطبي (أبو إسحاق إبراهيم)، *الاعتصام*، ضبطه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الطّبعة1، الرّياض، دار التّوحيد، د.ت.
▪ الشّافعي (أحمد بن عبد الرّحمان)، *التّنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع*، قدّمه وعلّق عليه محمّد زاهد بن الحسن الكوثري، الطّبعة2، القاهرة، المكتبة الأزهريّة للتّراث، 2007.
▪ الشهرستاني (عبد الكريم)، *الملل والنّحل*، تحقيق محمّد عبد القادر الفاضلي، طبعة1، بيروت، المكتبة العصريّة، 2011.
▪ العكبري (عبيد الله بن محمّد بن بطّة)، *الإبانة عن شريعة الفرقة النّاجية ومجانبة الفرق المذمومة*، تحقيق رضا نعسان معطي وآخرون، الطّبعة1، الرّياض، دار الرّاية، 1994. جزء2.
▪ الغطفاني (ضرار بن عمرو)، *كتاب التّحريش*، تحقيق حسين فانصو ومحمّد كسكين، الطّبعة1، استنبول، دار الإرشاد، 2014.
▪ ابن قتيبة (عبد الله)، *تأويل مختلف الحديث*، تحقيق محمّد محيي الدّين الأصفر، الطّبعة2، بيروت/الدوحة، المكتب الإسلامي، مؤسّسة الاستشراق، 1999.
▪ الكليني (محمّد بن يعقوب)، *أصول الكافي*، طبعة1، بيروت، منشورات الفجر، 2007.
▪ الهلالي (سليم بن قيس)، *كتاب سليم بن قيس الهلالي*، تحقيق محمّد باقر الأنصاري الزنجاني، ط1، قم، مطبعة الهادي، 1999.

▪ الوارجلاني (أبو يعقوب يوسف إبراهيم)، *كتاب الترتيب في الصّحيح من حديث رسول الله*، صحّحه وعلّق عليه الشّيخ نور الدّين عبد الله بن حميد السّالمي، الطّبعة1، مسقط، مكتبة مسقط، 2003.

ثانيّا: المراجع العربيّة والمعرّبة:

1- الكتب العربيّة:

▪ البدوي (فوزي)، *من وجوه الخلاف والاختلاف في الإسلام بين الأمس واليوم*، طبعة 1، تونس، دار المعرفة للنّشر، 2006.

▪ بوعجيلة (ناجية الوريمي) ، *الإسلام الخارجيّ*، طبعة1، بيروت، دار الطّليعة، 2006.

▪ بوهلال (محمّد)، *جدل السّياسة والدّين والمعرفة*، الطّبعة1، بيروت، جداول للنّشر والتّوزيع، 2011.

▪ تغلات (زهير)، *الفكر السّياسي الإباضي*، ط1، تونس، الدّار التّونسيّة للكتاب، 2014.

▪ الحكيم (محمّد باقر)، *الإمامة وأهل البيت: النظريّة والاستدلال*، ط1، بيروت، المركز الإسلامي المعاصر، 2003.

▪ حمزة (محمّد)، *أفق التأويل في الفكر الإسلامي: بحث في المرتكزات والتحوّلات والبدائل*، طبعة1، تونس، دار محمّد علي الحامّي، 2011.

▪ السّيد (رضوان)، *الجماعة والمجتمع والدّولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال العربي الإسلامي*، الطّبعة2، بيروت، دار الكتاب العربي، 2007.

2- الكتب المعرّبة:

▪ الشّيرازي (محمّد الموسوي)، *الفرقة النّاجيّة*، تعريب وتحقيق وتعليق فاضل الفراتي، طبعة1، بيروت، دار الأمين، 2004، الجزء1.

■ غادمير (هانز جورج)، *فلسفة التّأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف*، ترجمة: محمّد شوقي الزّين، طبعة2، الجزائر، منشورات الاختلاف، 2006.

▪ غادمير (هانز جورج)، *الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة*، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، راجعه عن الألمانيّة: جورج كتورة، طبعة1، طرابلس، دار أويا، 2007.

3- المقالات والدّوريّات:

▪ باروت (محمّد جمال)، «إشكالية تدوين الحديث: تاريخيّة حديث الافتراق وتمثّله من الفرق الإسلاميّة»، مجلّة أسطور (الدّوحة): دوريّة نصف سنويّة علميّة محكّمة تعنى بالدّراسات التّاريخيّة، العدد 18، شباط/فبراير 2023.

▪ البدوي (فوزي)، «في البدء كانت الفرق ...وفي البدء كانت الإباضيّة...»، مقال لتقديم كتاب *الفكر السّياسي الإباضي*. أُنظر: زهير تغلات، *الفكر السّياسي الإباضي*، ط1، تونس، الدّار التّونسيّة للكتاب، 2014.

▪ بوهلال (محمّد)، «المدارس والاتّجاهات الكلاميّة والفقهيّة في الإسلام القديم»، *مجلّة التّفاهم*، (عمان)، مسقط، وزارة الأوقاف والشّؤون الدّينيّة، العدد 40، السّنة الحاديّة عشرة، ربيع 2013.

▪ الحافي (عامر)، «قراءة توحيديّة في حديث افتراق الأمّة»، مجلّة إسلاميّة المعرفة: مجلّة علميّة عالميّة فصليّة محكّمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي (بيروت)، السّنة 12، العدد 63، شتاء 1432، 2011.

▪ بن حمادي (عمر)، «حول حديث افتراق الأمّة إلى بضع وسبعين فرقة»، *مجلّة الكراسات التونسيّة* (تونس)،كلّية العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس، العدد 115-116، 1981.

▪ الشّتيوي (محمّد)، «السّلطة في الدّين: الولاء والبراء والمرجعيّة والكهنوت»، ضمن كتاب جماعي: *إشكاليّة المرجعيّات في الفكر الإسلامي المعاصر*، تونس ، جامعة الزّيتونة ، مركز الدّراسات الإسلاميّة بالقيروان، 2013.

ثالثا: المراجع الأجنبيّة:

1- الكتب:

▪Balandier (Georges), *Anthropologie politique* ,Paris ,Presse universitaires de France , 1967.

▪Ben Achour(Yadh), *Aux Fondements de L'orthodoxie Sunite*, Tunis, Cérès Editions, 2009.

▪ Charaudeau (Patrick), *Grammaire du sens et de l'expression,* Paris, Hachette, 1992.

■ Charaudeau (Patrick), *Le discours politique : Les masques du pouvoir*,

Limoges, Editions Lambert-Lucas, 2014.

■ Debray (Régis), *Critique de la raison politique*, France, nrf, Editions Gallimard, 1981.

▪ Deconchy (jean-Pierre), *L'orthodoxie religieuse : Essai de logique psycho-sociale*, Paris , Les Editions ouvrières, 1971.

▪ Gadamer (H.G), *Herméneutique, tradition, et raison*, Traduit de l'anglais par Jacques Colson, Paris, Editions Universitaires, 1991 , P36.

2- المقالات والدّوريّات:

■ Charaudeau (Patrick), "De l'argumentation entre les visées d'influence de la situation de communication", in *Argumentation, Manipulation, Persuasion, L'Harmattan*, Paris, 2007, consulté le 29 janvier 2016 sur le site de Patrick Charaudeau - Livres, articles, publications.
URL: http://www.patrick-charaudeau.com/De-l-argumentation-entre-les.html

▪ Deconchy (Jean-Pierre), *«* Milton Rokeach et la notion de dogmatisme», in, *Archives de sociologie des religions*, N : 30, 1970.

▪Francesca (Ersilia), « *From the Individualism to the Community's Power : The Economic Implications of the walāya/barā'a Dynamic among the Ibāḍis» ,in,* Annali dell'Università degli studi di Napoli L'Orientale, Rivista del Dipartimento di Studi Asiatici e del Dipartimento di Studie Ricerche su Africa e Paesi Arabi, 1999 (59), pp 69-77.

■ Gilliot (Claude), «Islam , Sectes et groupes d'opposition politico-religieux (VIIe-XIIe siècles» , *Rives nord-méditerranéennes* , 10/2002.

الإنسانيّة بمدنين، وعضو في مخبر بحوث في الأبنية والتّصميم والجماليات بكليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس (الجمهوريّة التّونسيّة).