

بعض ملامح السجال الكلامي في بلاد المغرب بعد ابن خلدون¹

Some Aspects of Theological Debate in the Maghreb After Ibn Khaldūn

د. سعيد البوسكلاوي

جامعة زايد- أبوظبي (الإمارات العربية المتحدة)/جامعة محمد الأول- وجدة (المملكة المغربية)

تاريخ النشر: 2019/12/26

تاريخ القبول: 2019/11/09

تاريخ الاستلام: 2019/10/08

المُلخَص

الغرض من هذا القول إبراز بعض العناصر التي تفيد استمرار الخوض في علم الكلام في المغرب الكبير بعد عصر ابن خلدون، أي بعد القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي. نناقش رأي ابن خلدون الذي يكرّره بعض الدارسين المحدثين عن انتهاء علم الكلام وانتفاء الحاجة إليه عند المغاربة في هذا العصر. ونقف بالأساس عند قوّة مساهمة محمد بن يوسف السنوسي (ت. 895هـ/1490م) في هذا العلم وبعض المناظرات التي جمعتها بمتكلمين معاصرين له، ليسوا أقلّ منه تمكّناً من الأدوات الجدليّة والكلاميّة. وهو أمر يعكس استمرار الجدل الكلامي باستمرار الخلافات المذهبيّة التي انحصرت في هذا العصر داخل المذهب السنيّ نفسه. وهكذا، نبدأ، بالتذكير ببعض حيثيات موقف ابن خلدون من علم الكلام؛ وثانياً، نعرّف بإيجاز بأبي عبد الله السنوسي ومساهمته الكلاميّة وظروف عصره؛ ونقف بعد ذلك، في العنصرين المواليين، عند بعض المناظرات والجدالات التي جمعتها بخصمه أحمد بن زكري (ت. 899هـ/1494م) من جهة، وعبد الكريم المغيلي (ت. ح. 909هـ/1504م) من جهة ثانية؛ وأخيراً، نرصد بعض معالم طموح الكلام السنوسي إلى التجديد في حدود ما يسمح به سقف العصر. الكلمات المفتاحيّة: الكلام الأشعريّ في بلاد المغرب، ابن خلدون، السنوسي، ابن زكري، المغيلي.

Abstract:

This paper highlights some elements of continuation of Kalām in the Maghreb after the era of Ibn Khaldūn, i.e. after the eighth (A.H)/fourteenth (A.D) century. It discusses Ibn Khaldun's view, repeated by some modern scholars, about the uselessness of Theology in which the Maghrebians of his time had lost all interest. The paper sheds light mainly on the significant contribution of Mohamed Ibn Yūsef Al-Sanūsī to this science as well as his debates with his contemporary rivals, who were equally proficient in mastering the logical and theological reasoning. This clearly reflects the continuation of Kalam debates in this period along with the continuation of doctrinal differences, though within the same Sunni

doctrine. Thus, the article begins by recalling some background and aspects of Ibn Khaldūn's position vis-à-vis Kalām; second, it briefly introduces Abu Abdullah al-Sanūsī and his Kalām contribution; then addresses two debates held by al-Sanūsī with two of his opponents: Ahmed Ibn Zekrī (d. 1494) on one hand, and Abdulkarīm al-Maghīlī (d. 1504) on the other. The paper concludes with some aspects of al-Sanūsī's aspiration to theological renewal within the scope of his time.

Keywords: the Ash'arite Kalām in the Maghreb, Ibn Khaldūn, al-Sannūsī, Ibn Zekrī, al-Maghīlī.

تقديم

غابتنا في هذه الدراسة رصد بعض عناصر استمرار الجدل الكلامي في بلاد المغرب الكبير بعد لحظة ابن خلدون (ت. 808هـ/1406م)، في خضمّ السياق الفكري والتاريخي الذي أنتجه والحيثيات العقدية التي أفرزته. هل انتهى علم الكلام بعد ابن خلدون؟ بعبارة أدق، هل توقّف تطوّر علم الكلام بعد ابن خلدون؟ ثمّة داعيان لطرح هذا السؤال: أولهما، إعادة النظر في فكرة سائدة، لدى البعض، مفادها أنّ علم الكلام عرف مع ابن خلدون "آخر مراحل تطوّره قبل دخوله إلى مرحلة التدهور والجمود" (منى أحمد. 1997: 8)؛ بل وصف أحد الدارسين ابن خلدون بقوله إنّه "آخر إيماضة عبقرية أومض بها الفكر السنيّ الأشعريّ قبل انطماش أنواره العبقرية" (ينظر التعليق رقم²)؛ وثانيهما، فحص حيثيات الموقف الذي اتّخذه ابن خلدون نفسه من هذا العلم، والكشف عن مدى صحّته؛ إذ بعد تقييم صاحب المقدمة الحالة العلمية في عصره، وسرده تاريخ علم الكلام، وتأمّله في معطيات عصره العقدية، خلص إلى صياغة موقف 'غريب' من علم الكلام، بتقريره عدم ضرورة هذا العلم لطالب العلم في عهده. ويقدمّ سببين لذلك: أولاً، انقراض الملحدة والمبتدعة؛ وثانياً، كفاية ما كتبه أهل السنّة في هذا العلم (ينظر التعليق رقم³). وهكذا، رأى صاحب المقدمة أنّ الحاجة لم تعد قائمة إلى استعمال الأدلّة العقلية بسبب غياب الحاجة إلى الدفاع عن العقيدة السنية في مواجهة الخصوم من الدهريين

والفلاسفة والمعتزلة وغيرهم، الذين لم يُعد لهم حضور يُذكر في زمنه؛ وما تبقى من هذه الأدلة، حسبه، "إلا كلام تنزّه الباري عن كثير إيهاماته وإطلاقه" (ابن خلدون. ب ت: 1083) فهل غابت فعلا الدواعي التي تعطي المشروعية لوجود هذا العلم في زمن ابن خلدون وبعده؟ ألم يُعد فعلا 'للمبتدعة' وجود في هذا العصر، কিفما كان نوع هؤلاء 'المبتدعة' وجدّة أو حدّة 'بدعهم'؟ لا شك أنّ هذا الموقف نابع من صميم الواقع الفكري في هذا الزمن؛ فما هي بعض معالم هذا الواقع العقديّ في هذا العصر وبعده؟ وما مصير الكلام الأشعريّ في الغرب الإسلاميّ بعد ابن خلدون؟ وما هو المذهب، أو المذاهب التي كانت تنافس هذا التيار في عصر ابن خلدون وبعده؟ وهل كانت الأشعرية مهيمنة فعلا على الحقل العقديّ المغربيّ كما هو شائع؟ إذا كان الأمر كذلك فما نوع هذه الأشعرية؟ وما هي التطوّرات التي عرفها هذا التيار ومعه علم الكلام بعد ابن خلدون؟

صحيح أنّ ابن خلدون لم يُول هذا العلم عناية كبيرة، لكن تأليفه فيه⁴، وتأريخه له، وانخراطه في الحجاج حول بعض قضاياها ومسائله، بل وملاحظاته حول صلاحيته وجدواه في زمنه كعلم حجاجيّ عن العقيدة ضدّ 'الملحدة' و'المبتدعة' تجعل منه متكلمًا أصيلا، صاحب مذهب وموقف. غير أنّه لم ينخرط فعليًا في مواجهة مناهضي الكلام، كما فعل، بعده، أبو عبد الله السنوسي (ت. 895هـ/1490م) الذي خاض معارك فكرية ضروس مع منافسين سنيين أقوياء؛ يستعملون الأسلحة الجدلية عينها، لكن من أجل نصرة مواقف مذهبية مختلفة؛ من داخل مذهب أهل السنة، لكن بتوجّهات مختلفة؛ بل من داخل المذهب الأشعريّ أحيانًا، لكن مع تباين المواقف وتراوحها بين الانتصار للتفويض حينًا والدفاع عن التأويل حينًا آخر.

ليس في نيّتنا ولا في مقدورنا أن نجيب، في هذه الدراسة الموجزة، عن كلّ ما يطرحه المشهد العقديّ في الغرب الإسلاميّ في هذا العصر من أسئلة كثيرة ومتشعبة، أشرنا إلى بعضها. لكننا سنحاول، مع ذلك، أن نلامس بعضها، بإيجاز، عبر الكشف أولًا، عن بعض محطات استمرار علم الكلام بعد ابن خلدون لدى المدافعين عنه كما لدى الرافضيين؛

ونبرز، ثانياً، استمرار تداول الخلاف حول موضوع ضرورة النَّظَر أو عدم ضرورته بين المتأولين والمفوضين، سواء من الأشاعرة أنفسهم أو من المحدثين والفقهاء المالكيين؛ وذلك عبر تتبُّع مسار إمام دافع باستماتة عن علم الكلام، وأسس مشروعاً عقدياً هيمن على الساحة العقديّة في بلاد المغرب الإسلاميّ. لكن قبل ذلك، لنفحص هذا الموقف الخلدونيّ من علم الكلام ونكشف عن بعض الحثييات التي أنتجته.

1. بعض حثييات الموقف الخلدونيّ من علم الكلام (ينظر التعليق رقم⁵)

يمكن القول إنّ الصّورة التي أخذها علم الكلام بعد ابن خلدون تحضر بعض ملامحها الكبرى لدى ابن خلدون نفسه.

أولاً، إذا كان ابن خلدون قد ميّز بين طريقتي المتقدّمين والمتأخّرين في علم الكلام، مبرزاً اختلاط الطريقتين والتباس مسائل الكلام بمسائل الفلسفة عند المتأخّرين و"كلّ تأليف العجم" (ينظر التعليق رقم⁶) ، فلكي ينتصر للطريقة القديمة التي جعل من كتاب الإرشاد (ينظر التعليق رقم⁷) وما حذا حذوه عمادها؛ لأنّها تمثّل طريقة السلف في العقائد، وهي الطريقة التي تكرّست بعده بصفة نهائيّة لدى أشعريّ الغرب الإسلاميّ كما سنرى.

ثانياً، يرتبط موقفه من علم الكلام في عصره بتصوّر معيّن عن علم الكلام ذاته، كما مفهوم التوحيد الذي يشكّل عصب هذا العلم؛ وهو في كلا المفهومين يلتقي بأبي حامد الغزالي الذي لا تخفى قوّة حضوره الفكريّ في الغرب الإسلاميّ. فابن خلدون يحصر وظيفة علم الكلام في الحجاج عن عقائد السلف وأهل السنّة والردّ على المبتدعة؛ معتبراً أنّه "علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلة العقلية والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة" (ابن خلدون. ب ت: 1069)، لكنّه لا يتضمّن أيّ إشارة إلى إثبات هذه العقائد بدليل عقليّ. وأيضاً، نجده يستهلّ، قبل خوضه في هذا العلم تحقيقاً لماهيته وتحديداً لموضوعه وكيفية نشوئه في الملة، بمقدّمة فلسفيّة في باب التوحيد، الذي يعتبره سرّ العقائد الإيمانيّة التي يحاجج عنها علمُ الكلام بالأدلة العقلية ويردّ على المبتدعة المنحرفين عنها (أي عن عقيدة السلف وأهل السنّة)،

وهي مقدّمة مرتبطة أشدّ الارتباط بالنتيجة التي خلص إليها حول عدم ضرورة علم الكلام في عهده. وهو لا يني يكرّر أنّ الشارع نهى عن النّظر في الأسباب، وهو في ذلك مقتنع أيّما اقتناع بأنّ النّظر في الأسباب يتعارض مع التوحيد المطلق. ولذلك، يربط صاحب المقدّمة بين التوحيد وقطع النّظر في الأسباب، بل "والغائها جملة والتوجّه إلى مسبّب الأسباب كلّها وموجدها لترسخ صفة التوحيد في النفس" (ابن خلدون. ب. ت. 1070). : ويخلص إلى تقرير حقيقة مفادها أنّ "التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيّات تأثيرها، وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها، إذ لا فاعل غيره، وكلّما ترتقي إليه وترجع إلى قدرته" (ينظر التعليق رقم) ⁸. وهكذا، علاوة على تعريف هذا العلم الذي يكاد لا يختلف عن تعريف الغزالي (ينظر التعليق) ⁹، فإنّه لا يخفى كيف يستعيد ابن خلدون هنا مقدّمات هذا الأخير حول السببيّة، بل يستعيد النتيجة نفسها التي انتهى إليها أبو حامد حول ارتفاع الحاجة إلى علم الكلام، وإن لم يكن بالحدّة نفسها التي نجدها لدى الغزالي الذي دعا بشكل بارز إلى إجماع العوام عن الخوض في هذا العلم (ينظر التعليق رقم) ¹⁰. ومن الواضح أنّ الروح الأشعريّة ظلّت تؤطّر من الخلف تصوّرات ابن خلدون العلميّة وآلياتها التفسيرية؛ إذ رغم إقراره بقانون العلية في العالمين الطبيعيّ والاجتماعيّ، فإنّ الموقف الأشعريّ، كما حدّده الفيلسوف الغزالي، ظلّ حاضرا بقوة في كتابات ابن خلدون والمفكرين الأشاعرة الذين أتوا بعده. وأكثر من ذلك، لقد ظلّ الموقف الأشعريّ 'التأويلي' حاضرا أيضا لدى ابن خلدون، يعكسه مؤلّفه لباب المحصل، ونصرتة للمذهب الأشعريّ ضدّا على المشبهة من أصحاب الحديث. فهو لم يغال في موقفه؛ إذ لم يرفض كلية هذا العلم الحادث في الملة، ولم يبغسه مكانته العلميّة وفائدته في "آحاد الناس وطلبة العلم". وهو إذ يتذكّر موقف الأشاعرة المبدئيّ من النّظر، نجده يضيف بكياسة - ربّما لكي يرضي أشاعرة زمنه بدون أن يغضب ممثلي الموقف الرافض لعلم الكلام في عصره- قائلا: "لا يحسن بحامل السنّة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها". وهو أمر يجعلنا نخمّن وجود مناهضين كثر للكلام والتأويل مقارنة مع المدافعين عن المذهب الأشعريّ في عهده.

ثالثاً، لا يعدو هذا الموقف الخلدوني أن يكون نتاجاً موضوعياً لحيثيات عصره العلميّة والعقدية، وهي ذاتها التي امتدّت بعيداً في الزمن اللاحق. فمما لا شكّ فيه أنّ درس الكلام استمرّ في العصر المريني، وإن لم يكن بالقوّة نفسها التي كان عليها في العصر السابق. وفي ذلك لا تشكّل العلوم العقلية استثناءً مثل المنطق وأصول الفقه والفلسفة؛ بحيث تراجع الاهتمام بالأصول، الذي انعكس أيضاً على مختلف مناحي التفكير العقليّ في هذا العصر، وذلك على عكس ما رافق التجربة الموحّدية من انفتاح كبير على العلوم العقلية، بل من إنتاج متميّز في شتى العلوم والفنون؛ كما هيمنت على الممارسة العلميّة في هذه الفترة مختصراتٌ في الكلام والمنطق والفقه وأصوله نتيجة عوامل يذكر ابن خلدون بعضها ممّا يرتبط بظروف المغاربة الاجتماعيّة والسياسيّة، وما يرتبط بحاجز المذهب الذي يغلب الأثر على النظر (ينظر التعليق رقم)¹¹. وإن كان ينبغي أن نلاحظ هنا أنّ طريقة المختصرات بدأت في الشرق وليست نتاجاً مغربياً خالصاً كما قد يفهم من كلام ابن خلدون، حيث بدأت رياح التأثير الشرقيّ ترد بقوة على المغرب بعد سقوط المراكز العلميّة بالأندلس التي تركت فراغاً كبيراً (ينظر التعليق رقم)¹²؛ إذ في هذه الفترة وصل إلى المغرب مختصراً ابن الحاجب في الفقه وأصوله، اللذان هيمنوا على برامج التعليم في هذين الحقلين، وامتدّت هذه الظاهرة فشملت مختلف التأليف العلميّة (ينظر التعليق رقم)¹³.

وتجدر الإشارة، أيضاً، إلى وجود من عارض، من المغاربة، طريقة دراسة مختصرات المتأخّرين مثل الفقيه القبّاب (ت. 779هـ/1377م) وابن خلدون نفسه وغيرهما؛ ولكن الأهمّ من هذا هو بروز مفكّرين في القرن الموالي يخوضون في الأصول، ويدافعون عن النظر والاجتهاد ويرفضون التقليد. فالنشاط الفكريّ لم يتوقّف بعد انهيار الدولة الموحدية؛ بل يمكن القول، بإجمال، إنّ الحركة الفكرية عرفت ازدهاراً نسبياً في العهد المريني؛ إذ كانت تعقد مجالس للعلم في قصور سلاطين بني مرين مع اهتمام أكبر بالمذهب المالكيّ وعودة قويّة للفقهاء إلى موازلة نشاطهم حيث تبوّأوا مكانة مرموقة عند المرينيين في العلم والسياسة وتولّى وظائف الدولة الرفيعة؛ علاوة على نزوح كثير من العلماء

الأندلسيين الذين استقرّوا في بلاد المغرب؛ كما عرف هذا العصر مناظرات ومراجعات كثيرة بين العلماء في مسائل فقهية وأصولية وأدبية وصوفية؛ وكثرت الكتابات، بما لها وعليها، في مواجهة ما يسمّى بالبدع

استمرّ هذا النشاط بعد ابن خلدون، ولم تتوقّف الحركة الفكرية خاصّة في العلوم الدينية. غير أنّ استمرار دراسة الكلام بعد ابن خلدون، في كلّ الأحوال، ظلّ محدوداً، بل موضوع نزاع وتشكيك في جدواه حيناً، ودفاعاً عن مشروعيتها وأهمّيتها النظرية والعملية حيناً آخر. لقد ظلّ هذا العلم في أخذ وردّ بين المدافعين عنه والمناهضين له ولأهله في زمن فكريّ سمته الأساسية هيمنة علوم الفقه ومذاهب الحديث (ينظر التعليق رقم)¹⁴ وصعود نجم الفكر الصوفيّ وتغلّغه في جلّ الأوساط، بين المثقّفين والعامّة على السواء (ينظر التعليق رقم)¹⁵. ونجد ابن خلدون نفسه، وهو صاحب قول في التصوّف أيضاً، في تقريره ارتفاع الحاجة لعلم الكلام في عهده، لم يجد ما يستشهد به لدعم موقفه وتبريره، سوى ما قاله أحد أقطاب التصوّف في شأن المتكلّمين، الذين ينشغلون بتزويه الله "بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص"، من أنّ "نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب" (ابن خلدون. المقدمة. ب ت: 1083) إنّّه زمن التصوّف الشعبيّ الذي لا مكان فيه للجدّاج العقليّ والاستدلال المنطقيّ، وزمن الفقه والانغماس في القضايا الفرعية بتفصيلاتها الأكثر جزئية على حساب الخوض في الأصول الكبرى للعقيدة وتقريرها بالأدلة العقلية¹⁶. ولذلك، كان من الطبيعيّ أن ينزع صاحب المقدّمة كلّ طابع عمليّ عن علم الكلام الذي صنّفه ضمن العلوم النظرية مقابلاً بينه وبين علم الفقه، بل ذهب إلى حدّ اعتباره كلاماً صرفاً ولا علاقة له بالعمل. ولا نستبعد أن يكون هذا الموقف السلبيّ من علم الكلام، علاوة على ما ذكرناه من حيثيات العصر، انعكاساً لطبيعة اهتمامات ابن خلدون الشخصية وتوجّهه السياسيّ والفقيّ؛ فهذا العلم لم يكن أبداً من أولويّات هموم مفكرنا الذي لم يسعَ إلى تكريس إمامته في العقائد قطّ؛ فهو أشعريّ 'مقلّد'، ولم يرُن يوماً

إلى بلوغ درجة الاجتهاد، مثلما فعل أخلافه مثل السنوسي وابن زكري(ت. 899هـ/1494م) في القرن الموالي.

لم يعمل ابن خلدون، في الواقع، سوى أن كرّر موقفا سائدا في عصره، مسّت عدواه حتّى الخائضين في هذا العلم؛ وما الاكتفاء، في غالب الأحيان، بالتلاخيص والشّروح على ما كتبه الأئمّة، إلا دليل على ذلك. وإذا كان من الواضح أنّ السنوسي، في القرن الموالي، قد تبنّى رأيا نقيضا لرأي ابن خلدون، ولم يكتف بالشّرح فقط، بل سعى إلى تكريس إمامته في علم العقائد، كما قلنا، فإنّ دفاعه عن الكلام لا يمكن أن يقوم، أوّلا، إلاّ عبر مواجهة هذا الموقف الكاسح، الذي يبدو أنّ علماء العصر قد اقتنعوا به وجدّوا في تعليقه. إنّ الأمر راجع إلى اختلاف أساسيّ حول مفهوم علم الكلام بالذات، بين من يحصر تعريفه في الحجاج والردّ على خصوم أهل السنّة وبين من يرى أنّ حقيقته إثبات العقائد أوّلا، قبل حلّ الشكوك وردّ الشّبه؛ وهو جوهر الاختلاف بين السنوسي من جهة، وابن خلدون وكثير من معاصريهما من جهة ثانية. فتعريف ابن خلدون لعلم الكلام (ينظر التعليق رقم)¹⁷ يوافق تصوّر منظري المالكيّة لماهية هذا العلم؛ وسنرى كيف أنّ الفقيه عبد الكريم المغيلي(ت. حوالي 909هـ/1504م) مثلا، مثل غيره من المعترضين على الكلام السنوسي في القرن الموالي، لا يرفض علم الكلام ابتدائيّا، إلاّ إذا كان المقصود منه "إثبات عقائد أهل السنّة وبيانها بالطرق الفلسفيّة" (السنوسي. المراجعات. 1988. ع3. مجلة كلية الآداب: 234)، مذكّرا بأنّ المقصود بعلم الكلام في الأصل هو "إبطال عقائد المبتدعة بالطريق التي سلكوها من الفلسفة ونحوها" (السنوسي. 1988: 234)، أي الطريق نفسه التي ابتنت بها 'المبتدعة' عقائدها.

وقد استمرّ هذا الموقف الخلدونيّ (أو هو بالأحرى موقف أهل زمنه من فقهاء المالكيّة في بلاد المغرب الذي يقترب كثيرا من موقف الحنابلة في المشرق) لدى جلّ العلماء الذين أتوا بعده، فقهاء ومتكلمين، أشاعرة وغير أشاعرة. لكن في المقابل ظهر أشعريّ مجتهد يناهض هذا الموقف ويدافع عن أهميّة علم الكلام، بل وجوبه.

2. السنوسي ابن المناخ الفكريّ لزمه

لعلّ الإمام محمد بن يوسف السنوسي الحسني التلمساني (حوالي 832-895هـ/1429-1490م) من أكثر علماء الغرب الإسلامي شهرة بعد ابن خلدون (ينظر التعليق رقم¹⁸). أخذ عن كبار شيوخ زمنه في مختلف حقول المعرفة، مثل الحسن أبركان الراشدي وأبي الحسن التالوتي وأبي القاسم الكنابثي في علم الكلام، ومحمد بن العباس في الأصول والمنطق، والجلاب في الفقه، وإبراهيم التازي في التصوّف، وأبي الحسن القلصادي في علم الحساب والفرائض، وأبي عبد الله الحباب في علم الأسطرلاب، وغيرهم كثير (التنبكتي أحمد بابا. 1989:546) وقد خلف بدوره تلامذة كثيرين (ينظر التعليق رقم¹⁹) وإذا كان قد ألف في المنطق والفقه والتفسير والتصوّف وغيرها، إلا أنّ تأليفه الغزيرة في العقائد جعلت منه منظراً أصولياً، بالدرجة الأولى، صاحب مشروع كلاميّ لا نظير له في هذا العصر، هيمن على الدرس العقديّ في بلاد المغرب شرحاً وحاشية (ينظر التعليق رقم²⁰). لقد أنشأ السنوسي مشروعه العقديّ ضمن تقاليد كلاميّة راسخة في الغرب الإسلاميّ ومصر (ينظر التعليق رقم²¹)، كانت تهيمن عليها بعض نصوص الجويني والرازي شرحاً واختصاراً كما بعض نصوص المغاربة (ينظر التعليق رقم²²)؛ إلا أنّ هذا العصر عرف أيضاً، كما سبق القول، ترسخ الجمود على التقليد في مختلف المجالات، كما انتشرت بين طلبة العلم أفكار التفويض والتسليم والتقليد والحفظ، على حساب طلب الدليل والتفكير والتأويل، بل بدأ يتكرّس ميل إلى تجنّب الخوض في العقائد أصلاً، إلّا في ما ندر! تلك هي بعض العناوين العامّة للوضعيّة الفكرية التي نشأ فيها كلام السنوسي، وتجاوز معها، وتفاعل معها، إيجاباً وسلباً، تأثيراً وتأثراً، في ظلّ محيط عقديّ انطبع به الإمام السنوسي؛ كيف لا، والمفكر ابن عصره ووليد محيطه التاريخي؛ لكنّه بدوره طبع عصره بحضوره الفكريّ المتميز.

يحكي السنوسي أنّ ما دفعه إلى تأليف عقائده بالشكل الذي ألفها به تحقيقاً للمذهب، وشرحاً لأدلّته، واختصاراً لأصوله، وتبسيطاً لمفاهيمه وتقريبها للعامّة، هو ما "رآه" و"سمعه" و"تحقّقه" "من فساد كثير من عقائد الخاصّ والعامّ" (السنوسي).

المراجعات. ب ت: 206). فماذا يقصد السنوسي بفساد العقائد في عصره؟ وكيف يصوّر لنا هذا العصر؟ تكفل محاولة الإجابة عن هذا السؤال، أولاً، تسليط بعض الضوء على سياق تولّد مشروع السنوسي العقديّ؛ وثانياً، معرفة نوع محاوريه، بل نوع الخصوم الذين كانوا ينافسونه زيادة العقيدة السنيّة في وقته؛ وثالثاً، تأكيد استمرار الخوض في مسائل الكلام، ومن ثمّ، تأكيد الحاجة المستمرة إلى هذا العلم الدينيّ الأصوليّ بامتياز.

إذا كان السنوسي، ككلّ صاحب مشروع عقديّ، وكمثلّ مصلح دينيّ، لا ينفكّ يشير، وفي مواضع عدّة، إلى حصول انحراف عقديّ لدى أهل عصره، عامّتهم وخاصّتهم، إلاّ أنّ العبارة الأنفة، بلهجتها المباشرة والجازمة، ترد في سياق لا يخلو من دلالة؛ فهي ترد أولاً، في سياق مناقشته لعبد الكريم المغيلي (ينظر التعليق رقم²³)، وهو واحد من مجادليه المعاصرين؛ وثانياً، في سياق وصفه للجهل المنتشر في عصره، والذي طال حتّى من يتعاطى العلم؛ وثالثاً، في سياق حديثه عن تيار الحشويّة.

في "المراجعات" (ينظر التعليق رقم²⁴)، وهو نصّ سجاليّ بين المغيلي والسنوسي، يصف كلّ منهما عصره بالضلال وقومه بالجهل: الأوّل في عبارة واحدة موجزة (ينظر التعليق رقم²⁵)، لكنّ الثاني أطنب في وصف نواقص عصره وشكواه من معاصريه. وهو ما قد يفهم منه أنّه كان يعاني أكثر من جرّاء ذلك، وأنّ خصومه كانوا كُثراً، يفوق عددهم ما نعرفه ممّن وصلنا خبره (ينظر التعليق رقم²⁶). ويمكن أن يفهم من كلام السنوسي، أثناء دفاعه عن الكلام والمتكلّمين في شرحه على العقيدة الكبرى، أنّ البدع كانت أكبر شأنًا وأعظم خطراً في العصور الماضية، حين يتحدّث عمّا قام به أئمّة الكلام المتقدّمين في "زمان هيجان البدع"، حيث أصدرُوا مقالاتهم للدّود عن السنّة وردّ الشُّبه؛ إلاّ أنّه سرعان ما يشير إلى شيوع البدع في عصره وبين أهل زمانه إلى درجة أنّ السنّة أضحت بين البدع "كالشعرة البيضاء في جلد الثور الأسود" (السنوسي). عمدة اهل التوفيق. 1982: 49). لكن، من الملاحظ أنّه عندما يتحدّث عن كثرة البدع في زمنه، لا يمثّل لها ببدع المعتزلة أو الشيعة أو غيرهما، وإنّما يذكر بدع تحريم علم الكلام ووجوب الأخذ بظواهر

النصوص "تبعاً لمذهب الحشوية"، والقول "بالتجسيم والجهة والاستقرار" (السنوسي).
عمدة أهل التوفيق. 1982: 49). وإذا كان السنوسي يذكر محاوره بهذه البدع، التي يقود بعضها إلى بعض، فلكي ينهيه على مغبة تمسكه بظاهر النص ورفضه التأويل الكلامي وما قد يترتب عن ذلك من سقوط في مزلة القول بالجسمية والتحيّز، فتطبق عليه تهمة الحشو التي دأب الفلاسفة والمتكلمون على مواجهة تيار 'أصحاب الحديث' بها كلما تعلّق الأمر بالدفاع عن ضرورة النظر والتأويل من أجل تنزيه الباري عن أوصاف المخلوقات (ينظر التعليق رقم 27).

ويرجع صاحبنا سبب انتشار هذا النوع من البدع إلى "غلبة الأوهام وبلاد الطباع والأفهام، وعدم تشاغل من يتعاطى العلم بتحقيق ما يعتقد في نفسه فضلاً عن تحقيقه لغيره، بل زاد كثير منهم، بعد أن ضلّ في نفسه أن يضلّ غيره وينهاه أن يتعلّم ما يعتقد" (ينظر التعليق رقم 28)، إشارة منه إلى تحريم علم الكلام. ويلاحظ السنوسي ندرة العلماء الراسخين (ينظر التعليق رقم 29) في زمنه، لاسيّما في علم التوحيد؛ وحتى إن وجد بعضهم فإنّه يعزّ لقاؤهم، أمّا المتعلّمون الصادقون الفطنون فهم منعدمون تماماً! (ينظر التعليق رقم 30) وكان لهذا الأمر أثره السلبي على العمامة، إذ لا يمكن القول على أكثرهم بأنهم يوجدون "في درجة الاعتقاد التقليدي المطابق، بل في درجة الاعتقاد الفاسد، والجهل المركّب" (السنوسي. ب ت: 50)؛ فكيف، بالأحرى، أن ننسبهم إلى درجة العلم والاجتهاد!؟

وهكذا، لا يتوانى في وصف أذهان وقرائح أهل عصره بالجمود وصعوبة الانقياد للفهم (ينظر التعليق رقم 31)؛ وهو في ذلك ينتقد، في موضوع العقائد، الخاصّة والعمامة على السواء؛ فكثير ممّن لم يدرسوا هذا العلم، ولهم نجابة في غيره من العلوم تجدهم "لا يحسنون العقائد تقليداً، فضلاً عن أن يحسنوها بالنظر" (ينظر التعليق رقم 32). فأما العمامة فحدّث ولا حرج، إذ تفسّدت بينهم معتقدات "التجسيم والجهة وتأثير الطبيعة" إلى حدّ كبير؛ بل يذكر أنّ كثيراً من أهل بادية المغرب في عصره كان ينكر البعث، والأدهى والغريب أنّ بعضهم ممّن يحفظ القرآن! (ينظر التعليق رقم 33)

يبدو أنّ السنوسي كان واعياً ببعض الأسباب العميقة التي تقف وراء شيوع هذا

التقليد في بلاد المغرب الإسلامي؛ ويمكن أن نذكر، ممّا يومئ إليه، ثلاثة أسباب:

أولها، الجهل باللغة العربيّة، إذ إنّ "بعض المقلّدين ينطق بكلمتي الشهادة من غير أن يعرف معناهما، ولا أن يميّز الرسول من المرسل" (السنوسي. ب ت: 58). وقد لا نستغرب، بعد ذلك، وجود من ينكر البعث من حفظة القرآن المغاربة، لكون كثير منهم لا يفهم شيئاً من معاني الألفاظ التي يحفظها.

وثانيهما، "رسوخ العوائد والمألوفات" التي صارت "تزحم النّظر الصحيح" في علم

العقائد (السنوسي. ب ت: 59). ويمكن أن نحصر هذه المعتقدات التي ينتقدها السنوسي، بشكل غير مباشر ودون تعيين، في أربعة أنواع، والتي من المؤكّد أنّها ترسّخت لدى أهل المغرب تقليداً، دون أن نستطيع تحديد حجم استمرار انتشارها في الواقع: 1- معتقدات وثنيّة قديمة؛ 2- معتقدات توحيدية غير إسلامية؛ 3- معتقدات غير سنّية تراحم عقيدة أهل السنّة؛ 4- معتقدات غير أشعرية تنافس هذه الأخيرة ريادة مذهب أهل السنّة.

والسبب الثالث، وهو ذو علاقة بما سلف، هو هيمنة المختصرات وطرق الحفظ

على مناهج التعليم في عصره. فبالنّظر إلى الوضعية السابقة، ألف علماء السنّة "كابن أبي زيد، وابن الحاجب وغيرهما تأليف مختصرة، اقتصروا فيها على سرد العقائد مجردة من الأدلّة، لتحفظها العامّة ومن قصر عقله عن النّظر" (السنوسي. ب ت: 59) والسنوسي، الذي أخذ بدوره بهذا النهج التعليمي، وشعورا منه بتناقض طريقة الحفظ والمختصرات مع ما يدعو إليه من ضرورة النّظر، يبرّر سلوك المختصرات لدى أئمّة المذهب (وهو واحد منهم) بقوله "إنّهم رأوا أكثر العامّة لا يحسن العقائد ولو بالتقليد"، أملا منهم في أن ترتقي العامّة "من معرفتها تقليداً إلى البحث عن أدلّتها" (السنوسي. ب ت: 59)

غير أنّه لا بدّ من الإشارة، هنا، إلى أنّه رغم هذه الوضعية السلبية، كما يصوّرها لنا

السنوسي، والتي يغلب فيها التقليد على أهل المغرب، فإنّ ذلك لم يمنع من وجود بعض

'المتشدين' (ينظر التعليق رقم³⁴) الخائضين في الفلسفة، أو على الأقلّ الذين يرون آراء

بعض الفلاسفة في هذا العصر، في تلمسان بالذات. فإذا كان يوجد كثير من أهل بادية المغرب ممن ينكر البعث عن جهل، فإنّ مثل هذا الرأي موجود أيضا عند من "لا يُظنّ به ذلك ممن يتعاطى العلم بتلمسان، وله أصل في رئاسة العلم" (ينظر التعليق رقم³⁵). فقد كان يذهب هذا العالم التلمساني - الذي يسكت السنوسي عن ذكر اسمه- إلى "نفي المعاد البدنيّ كرأي الفلاسفة" (ينظر التعليق رقم³⁶). ولم يشكّ السنوسي قطّ في كون "المصيبة جاءت الرجل من مطالعته بعض كتب الفلاسفة، قبل إتقان كتب التوحيد على شيخ عارف" (ينظر التعليق رقم³⁷). غير أنّ هذا الأمر لا يعدو أن يكون، في نظر السنوسي، إلاّ وجها آخر لآفة التقليد التي نهض لمواجهتها على جميع المستويات.

ثمّة ما يبّرر، إذاً، قيام علم يردّ شكوك 'المبطلين' ويحاجج 'المنحرفين' عن العقيدة السنّية 'الصحيحة'. وعصر السنوسي لا يختلف كثيرا عن عصر ابن خلدون ولا بعض مواقف هذا الأخير عن الأوّل، خاصّة موقفهما من أهل التشبيه والتّجسيم والدفاع عن أصول مذهب أهل السنّة كما سطره "إمام المتكلمين" إذا استثنينا موقف ابن خلدون 'الشاذّ' (ينظر التعليق³⁸) من جدوى علم الكلام في عصره. وهكذا، يبدو واضحا، مع السنوسي، كيف أنّ الحاجة قائمة إلى علم الكلام، وإلى من يعلمّ الناس أصول الدين وطريقة الاستدلال عليها تحصينا للمؤمن السنّي الأشعريّ من كلّ انحراف عقديّ تحت تأثير تقليد أفكار الخصوم وآراء 'المبتدعة'. في هذا المناخ الفكريّ، إذاً، نشأ مشروع السنوسي العقديّ، وكلّه عزم على النهوض بالعقيدة الأشعريّة من جديد، ونفخ روح الاجتهاد في عقول الناس التي جمدت على التّقليد والتّسليم، بل السّقوط في بدع التّجسيم والتشبيه التي لا يخفي، ضمن مشروعه الفكريّ، أولويّة مقاومتها وكشف مزاعم المدافعين عنها تحت يافطة الدفاع عن مذهب السّلف. وهو يواجه في ذلك خصوما ومنافسين أقوىاء، بل يقف في وجه كلّ التيارات و"الاجتهادات" التي تميل إلى تحريف مذهب أهل السنّة عن المنهج الأشعريّ الأصيل.

3. السنوسي وابن زكري

يعدّ أبو العباس أحمد ابن زكري التلمسانيّ أحد كبار علماء الكلام في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي. فهو معاصر السنوسي وابن بلدته، بل يذكر ابن عسكراً أنّه كان لهما نفس الأشياخ (ينظر التعليق رقم³⁹). ويجب أن لا نستغرب بعد ذلك إن اشتدّت المنافسة بينهما حول رئاسة العلم في هذا العهد. وبالفعل، كان لابن زكري موقع مهمّ في الحياة العلميّة في القرن التاسع خاصّة في علم العقائد؛ إذ يصفه الشفشاوني بأنّه "علامة الزمان، وشيخ التّحقيق والإتقان، بحر العلوم، وإمام أهل الفهوم" (ابن عساكر. ب ت: 119)؛ حيث "انتهت إليه رئاسة العلم في زمانه، وكان شيخ الفتيا وإمام التدريس" (ابن عساكر. ب ت: 120)، بل كانت تعمل له الرحلة (ينظر التعليق رقم⁴⁰). كان مجتهداً، منهجاً وتصوّراً؛ والشفشاوني يصوّر لنا بعضاً من ملامح المنهج العلميّ الذي كان يعتمد عليه ابن زكري في خوضه في المسائل الدينيّة، وكيف أنّه كان لا يقف فيها عند حدود التّقليد، بل كان ناظراً مجتهداً؛ فهو ينقل في كلّ مسألة "ما ذهب إليه الأوائل، ثم يتعرّض للردّ والقبول وبسط الأدلّة والتّصويب والتّخطي"، وهو في ذلك "لا يقتصر على التّقليد لتمكّنه من آلات التّرجيح والاجتهاد". وكان يعدّ السنوسي من تلامذته، وهو أمر ينكره هذا الأخير (ينظر التعليق رقم⁴¹). غير أنّ الأمر الذي لا شكّ فيه، بغضّ النّظر عمّا كان بينهما من مشاحنة ومنازعة ومنافسة، هو أنّه كانت لكلّهما مكانة عظيمة في بلاد المغرب؛ "فعلماء تلمسان يذكرون الشيخ السنوسي ويعظّمونه بالتحقيق والولاية والزهد في الدنيا، ويعظّمون الشيخ ابن زكري بتبحّره في العلوم واتّساعه في الرواية وعلوّ طبقاته في المنقول والمعقول، ويقولون هو علامة الوقت، وأهل المغرب يفضّلون السنوسي من جهة التّحقيق والانقطاع إلى الله تعالى، وابن زكري كان له الصّيت البعيد والجاه العظيم عند الملوك وغيرهم" (ينظر التعليق رقم⁴²).

اشتهرت من بين مناظراتهما السّاخنة إثنتان: إحداهما في إيمان المقلّد، وهو موضوع يتجدّد دائماً طرحه في بلاد المغرب، وأثار كثيراً من المداد والنقاش بين تيارات مذهب أهل

السنة. وثمة إشارات إلى حصول هذه المناظرة بينهما بالفعل، لعلّ أهمّها ما يذكره تلميذهما أحمد المنجور في سياق شرحه لمنظومة ابن زكري في العقائد، والتي ينتصر فيها للسنوسي في هذه المسألة (ينظر التعليق رقم⁴³). وفيها يحتجّ السنوسي في دفاعه عن وجوب النّظر الكلامي ونبد التقليد في العقائد باجماع الجمهور وأئمة الأشاعرة على ذلك (ينظر التعليق رقم⁴⁴) ، بينما يردّ ابن زكري، في منظومته، حجّة إجماع الجمهور على نفي التّقليد، معتبرا إياها التباسا وقع فيه السنوسي الذي لا يذكره بالاسم (ينظر التعليق رقم⁴⁵).

أمّا المناظرة الثانية، فهي في موضوع رؤية المعدوم، المرتبط بمسألة إطلاقية الصفات الإلهية وشموليتها؛ فكما تحمل صفة العلم الإلهي على المعدوم، يمكن لبصره تعالى أيضا أن يتعلّق بالمعدومات. وعلى عكس مناظرتها حول إيمان المقلّد، حفظت لنا شذرات من هذه المناظرة. ففي ردّه على السنوسي يرى أنّ ثمة أمورا تلزم عن القول بصحّة رؤية المعدوم لا يقول بها عاقل، بل هي فضيحة وقع فيها السنوسي نتيجة "جهله" (ينظر التعليق رقم⁴⁶)، بتعبير ابن زكري. ومن بين هذه الأمور أنّ الفكرة، رغم كونها معتزلية في أصلها، إلا أنّ المعتزلة أنفسهم يتحدثون عن صحّة الإيمان، لا عن الوجود الحقيقي القطعي، أي يجعلون الإيمان علّة لصحّة الرؤية؛ وابن زكري يرفض قطعاً الإقرار بصحّة رؤية المعدوم، ولا يقرّ إلا برؤية ما هو موجود حقيقة. ويدفع السنوسي اعتراض ابن زكري بدفاعه عن فكرة "أنّ كلّ ممكن، من حيث إنّه ممكن، تصحّ رؤيته، موجودا كان أو معدوما؛ الموجود بلا شرط، والمعدوم بشرط الوجود" (يوسف احنانا، 1981: 194). صحيح أنّ "الإمكان هو السّبب في رؤية الكلّ، لكن وقوعها موقوف على الوجود" (يوسف احنانا: 194)؛ فعلى الرغم من "أنّ مطلق الممكن يصحّ أن يقع بقدرة الله تعالى"، إلا أنّه "إذا اعتبرته مقيدا بحال كونه معدوما أو غير مراد وقوعه لله تعالى، لم يصحّ حينئذ وقوعه مع الاتّصاف بهذين القيدين" (يوسف احنانا: 194). بهذا المعنى يثبت السنوسي فكرة رؤية المعدوم، ويدافع عن صحّة موقفه ضدّ اعتراض محاوره الذي لم

يكن ليقتنع أبداً بأدلة السنوسي؛ وذلك لأنّ كلّ واحد منهما يصدر عن توجّه عقديّ مخالف لتوجّه الآخر.

صحيح أنّ مسألتي إيمان المقلّد ورؤية المعدوم هما "فكرتان أشعريّتان تفرّعتا عن أصول هذا المذهب، وذهب فيه مفكّرو الأشاعرة مذاهب مختلفة" (يوسف احنانا. 1981: 188)، لكن لا ينبغي أن نغفل أنّهما كانتا محكوميتين في بلاد المغرب الكبير في هذا العصر بقوة التّنظير العقديّ المالكيّ غير الأشعريّ، الذي كان يقدّم نفسه أحياناً في صورة مالكيّة أشعريّة أو مزوجة بين التيارين الأشعريّ والسلفيّ. ويبدو أنّ ابن زكري كان يميل إلى دعم مواقف هذا التيار، على غرار الفقيه المغيليّ وجلّ فقهاء عصره، وبمزوجة واضحة، لكنّها متردّدة، بين أصول مالكيّة أشعريّة ومالكيّة غير أشعريّة.

طبع الحوار الكلاميّ بين هذين العالمين هذه الفترة من التاريخ الفكريّ في تلمسان وبلاد المغرب عامّة، وهو حوار وصل إلى حدّ الخصومة الحادّة وتبادل العبارات والأوصاف غير اللائقة أحياناً في مناظراتهما المباشرة بينهما، علاوة على ما نجده لدى كلّ منهما في كتاباته من إشارات إلى الآخر بالنقد دون ذكر اسم غريمه مباشرة (ينظر لتعليق رقم⁴⁷). فقد كان لابن زكري باع كبير في علم الكلام، ومنظومته محصّل المقاصد (ينظر التعليق رقم⁴⁸) دليل على ذلك؛ بل يحكى أنّ بعضهم طلب من السنوسي أن يشرحها فرفض معتذراً بقوله: «لا يقدر على شرح هذا إلا مؤلّفه»⁴⁹. وإذا كان يمكن أن يفهم من هذا أنّ المنافسة كانت قويّة بينهما حول زيادة علم العقائد في هذا العصر، فإنّ مناظراتهما حول مسألة إيمان المقلّد وردود السنوسي الكثيرة عليه، خاصّة في شرحه على الكبرى، تقدّم ابن زكري في صورة المدافع عن توجّه غير أشعريّ (كما يقدّمه السنوسي على الأقلّ). وهو جوهر الخلاف بين السنوسي وكثير من فقهاء عصره "الذين يشتغلون بما لا يعنهم" من العلوم، في نظره! ويبدو أنّه لا يقصد بذلك شيئاً آخر غير اشتغالهم بعلمي الكلام والمنطق، لكن لتقرير أصول أصحاب الحديث لا أصول الأشاعرة، أو على الأقلّ لتقرير

أصول أشعرية تفويضية، إن صحَّ القول، غير الأشعرية التأويلية التي دافع عنها السنوسي إلى حدِّ كبير، على ما يبدو (ينظر التعليق رقم⁵⁰)..

4. السنوسي والمغيلي

على عكس مناظراته مع ابن زكري التي طبعها خصومة واضحة، كان ثمة احترام متبادل بين أبي عبد الله السنوسي ومحمد بن عبد الكريم المغيلي (ينظر التعليق رقم⁵¹) يبدو واضحا من ظاهر نصوصهما. فكلاهما يحبُّ الآخر ويقدره؛ لكن الاختلاف المذهبي سرعان ما يظهر للعيان من خلال عبارات شديدة اللهجة أحيانا، وإن كان كلاهما حريصا على تلطيف عبارته وعدم تعيين المخاطب صراحة حين يتعلَّق الأمر بكشف نقائص الطرف الآخر وزلاته.

يتفق كلٌّ من السنوسي والمغيلي على أنَّ "الحكمة هي الفقه في الدين، وأشرفها معرفة ربِّ العالمين" (السنوسي. ب ت: 189)؛ لكنَّهما يختلفان بعد ذلك في طريق هذه المعرفة: إذا كان طريق العقل يبدو صريحا، ويحظى لدى السنوسي بنوع من الأولوية في معرفة الصانع، فإنَّ طريق المعرفة عند المغيلي طريق واحد هو "الطريق الشرعي" الذي يتضمَّن الطريق العقلي لا العكس. وإذا كان المغيلي يؤكِّد، على غرار ابن تيمية (ينظر التعليق رقم⁵²)، على إمكانية الجمع بين المعقول والمنقول والتوفيق بينهما، (لا لقيام اختلاف بينهما، وإنَّما لأنَّهما لا يختلفان أصلا؛ بل "لا يصحُّ تناقضهما" (ينظر التعليق رقم⁵³)، إذ "إنَّ العقل دليل صدق الشَّرع والشَّرع على منهاج العقل، وكلُّ منهما على الحقِّ في الأمر نفسه، حين كذب أحدهما فقد كذب الآخر" (المغيلي. ب ت: 190)، وما يبدو من تصادم بينهما هو "في أول النَّظر وظاهر الفكر"، إلَّا أنَّه لا يني يحفَّ عملية التوفيق بتهويلات يختصرها في صعوبتين: الأولى يمكن تجاوزها على الأكثر من قبل العالم المحقِّق، في نظره؛ أمَّا الثَّانية فتبقى قائمة مصاحبة للمحقِّق من جهتين: أحدهما، يضطرَّ فيها "إلى تأويلات بعيدة تنبو الأفهام عنها"؛ والأخرى، "لا يتميَّز ليفيد وجه التَّأويل أصلا، فيكون من جنس المتشابه مشكلا" (المغيلي. ب ت: 190) وهاتان الصعوبتان ملازمتان لأكابر العلماء،

في نظر المغيلي، فضلا عمّن دونهم درجة؛ ولا يزعم أنّه يسلم منهما إلّا ناقص معقول أو ناقص منقول.

من الواضح أنّ المغيلي، باستصعابه لأمر التأويل، إنّما كان يمهد لتقرير موقف راسخ لدى أصحاب الحديث، وهو الكفّ عن التأويل أصلا عند تعارض الاحتمالات؛ لأنّ ذلك يؤدّي، في غياب دليل قطعيّ، إلى "الحكم على مراد الله [...] بالظنّ والتّخمين" (ينظر التعليق رقم⁵⁴). ولا يسلم من الكذب على الله، في الغالب في نظره، من "تجاسر" على الحكم بالظنّ في العلوم الاعتقاديّة؛ "لأنّ الحقّ فيها واحد، وليس كلّ مجتهد فيه مصيب"، كما هو الشّأن في الفرعيّات. فيجد العاقل نفسه، في نظر الفقيه المغيلي، أمام خيارين في أمور العقيدة لا ثالث لهما: إمّا أن يحكم بالظنّ والتّخمين، كما يفعل السنوسي وغيره من المتكلّمين، وإمّا أن يتوقّف ويفوّض الأمر لله مكتفيا بالإيمان المطلق والتّصديق المجمل، ما دام لا يتعلّق به عمل. وهذا حال السلف (ينظر التعليق رقم⁵⁵)، و"دأب العلماء الراسخين"، كما يقول المغيلي، كناية على أصحابه.

يبدو البون الفاصل بين الفريقين أوضح في التصرّو والاصطلاح. فإذا كان السنوسي يحكم بالجهل العقديّ على فقهاء عصره، وما قد يترتّب عنه من انحراف عقديّ، بسبب تركهم سبل النّظر، فإنّ المغيلي يرى أنّ أحكام علم الكلام لا تعدو أن تكون ظنيّة وتخمينيّة ليس إلّا؛ وقد يترتّب عن ذلك انحراف عقديّ أيضا. كلاهما، إذاً، يصف الآخر بفساد العقيدة! وكلاهما يتحدّث عن "العلماء الرّاسخين" دون أن يكون المقصود واحدا⁵⁶؛ وكلاهما يتحدّث عن شيوخ أهل السنّة من غير وجود تواطؤ في المعنى.

وإن كان المغيلي يجلّ الأشعري ويستشهد بآراء أئمّة الأشاعرة، إلّا أنّه لا يرفعهم إلى درجة شيوخ مذهب أهل السنّة. إنّ الشيوخ الحقيقيّين من جملة السلف "الذين باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلاميّة وبراهين أصوليّة"، كما يقول الشهرستاني(الشهرستاني. 1986: 93)، هم عبد الله بن سعيد الكلّابي وأبي العباس القلانسي، والحرث بن أسد المحاسبي، الذين أصّلوا 'كلاميا' التوجّه الذي دافع عنه

أصحاب الحديث كالإمام مالك وأحمد بن حنبل وسفيان الثوري وداود الأصفهاني وغيرهم (رغم الاختلاف الذي ظلّ قائماً بين هؤلاء وأولئك!). أمّا الأشعري الذي انحاز، بعد خصامه مع أصحابه المعتزلة، إلى هذه الطائفة "فأيدّ مقالتهم بمناهج كلامية"⁵⁷، فهو من أهل السنّة والحديث بمقدار موافقتهم وردّه شبه خصومهم من المبتدعة (ينظر التعليق رقم⁵⁸). أمّا السنوسي، فنجدّه يصف، في سياق محاولته إقناع محاوره المغيلي في مسألة السمع والبصر، الإمام الأشعري بشيخ أهل السنّة الذي تبعه جمهور أهل السنّة مثل إمام الحرمين والقاضي والأستاذ وغيرهم في هذه المسألة وغيرها؛ أمّا ما ذهب إليه عبد الله بن سعيد الكلّابي والقلانسي من اختصاص السمع بالأصوات فقط، فهو مذهب "فاسد عند الأئمّة، لا يجوز تقليده"، في نظر السنوسي(السنوسي محمد بن يوسف. المراجعات: 199-198).

وإذا كان الجميع يستعمل المنطق ويخوض في الكلام، وهي نقطة الاشتراك الكبرى بين ممثلي التيارين، إلّا أنّ موقف منظري المالكية من المنطق واصطلاحاته والكلام وتأويلاته لم يتغيّر قطّ (ينظر التعليق رقم)⁵⁹. وقد لا نبالغ إذا قلنا إنّ أشاعرة الغرب الإسلامي اضطروا تحت تأثير قوّة هذا التيار وهيمنتته في هذا العهد، خاصّة مع صعود نجم الحنابلة في بلاد المشرق، إلى البحث عن العودة إلى أصول المذهب كما تشكّلت في طراوتها الأولى لدى المتقدّمين ضدّا على اجتهادات المتأخّرين و'انحرافاتهم' عن مذهب السلف. فلقد أضحى الاعتراض على أئمّة المذهب المتأخّرين كالغزالي والإسفراييني والفخر الرازي والبيضاوي وغيرهم تقليدا سائدا في المشرق كما في المغرب الإسلاميّين؛ وقد اتّخذ هذا الاعتراض، وعلى الفخر الرازي بالخصوص، حدّة شديدة لدى السنوسي(ينظر التعليق رقم)⁶⁰، لكن مع الاحتفاظ دائما بنوع من التقدير له، كما لغيره من أئمّة المذهب الأشعريّ.

5. الكلام السنوسي بين طموح التجديد وحاجز التقليد

من المفيد استحضار حضور الغزالي القوي في الغرب الإسلامي، كما موقف الظاهريّة التي دعت إلى الوقوف عند كتاب الله، رافضة كلّ قول تأويليّ لظاهر النصّ القرآنيّ؛ وذلك لأنّ موقف أبي حامد الذي منع علم الكلام عن العوام هو نفسه الموقف الذي تردّد عند ابن خلدون والمغيلي وغيرهما من علماء الغرب الإسلامي، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. ونعتقد أنّ موقف ابن حزم وأتباعه الداعي إلى "التوقّف عن القول" ساهم في تكريس هذا التوجّه الفكريّ أيضا. وعليه، فإنّ عودة السنوسي إلى الأشعري وتشبّهه بالأصول الأولى للمذهب لا يمكن أن تفهم إلّا على أنّها عودة إلى استحسان الخوض في علم الكلام، لكنّها أيضا عودة إلى نهج أبي الحسن التوفيقيّ ودفاعه عن مذهب السلف بشكل يلتقي فيه مع أصحاب الحديث، لكن دون التّسليم بما جاهر به بعضهم من تجسيم وما ارتكبه من حشو.

من الواضح أنّ دفاع السنوسي عن النّظر هو دفاع عن علم الكلام الذي يستقي مشروعيته من النّظر ووجوبه من وجوبه، ضدّا على المدافعين عن التقليد؛ إذ يصدر أكثرهم عن موقف رافض لهذا العلم، أو على الأقلّ مراتب منه ومن أهله. ولا يخفى أنّ الدفاع عن الكلام هو تكريس مشروعية المذهب الأشعريّ ودفاع عن توجّه معين داخل مذهب أهل السنّة، ضدّا على تيار 'التقليد' الذي نزع، اعتمادا على الصّورة التي يقدّمها السنوسي نفسه عن الوضعيّة العقديّة في عصره، أنّه كان مهيمنا في هذا العصر، ممثّلا للعقيدة السائدة والأقرب إلى عامّة الناس الميالين بالطبع إلى التقليد (ينظر التعليق رقم) ⁶¹. ولعلّ هذه الوضعيّة هي التي كانت وراء تشدّد موقف السنوسي في هذه المسألة؛ كما أنّ تشدّده في الدفاع عن ضرورة النّظر لم يكن ليمرّ دون أن يذكي خصومات ونزاعات مع المناهضين للنّظر الكلامي. ولذلك، لا ينبغي أن نستغرب إن "نسبه كثيرٌ من معاصريه إلى البدعة والفضول والضلال" (ينظر التعليق رقم) ⁶² بسبب آرائه العقديّة، ودخوله في مناظرات مع خصومه حول مسألة إيمان المقلّد وغيرها. وهو لا ينيّ بالاسم 'المتفكّهة'

بوصفهم مدافعين عن التقليد، دون أن يسكت عمّن ساند موقفهم من الأصحاب. ولم يكن له من بدّ سوى مواجهة هؤلاء المدافعين عن التقليد والمنظرين له؛ يردّ حججهم واحدة واحدة، بإطناب أحيانا. ولاشكّ أنّ ذلك راجع إلى شعوره بأهميّة هذا الموضوع، لا بسبب ما لاحظته من تفسّي التقليد في عصره فحسب، وإنّما أيضا بسبب وعيه بأنّ مشروعه العقديّ لن تقوم له قائمة إلّا على أساس مناهضة هذا التقليد وفرض النّظر العقليّ الذي يقتضيه فرض التوجّه الأشعريّ.

وإذا كان نقده الفقهاء يلتقي مع نقده أصحابه من المتكلّمين في هذه المسألة، فذلك لا يعني أنّ التقليد الذي تجنّد من أجل محاربته هو نوع من التقليد داخل الكلام الأشعريّ، كما فهمه البعض (ينظر التعليق رقم)⁶³، وإنّما المقصود منه، كما سبقت الإشارة، تقليد مناهضة الكلام والتشبّث بمتابعة الغير في المعتقدات دون أدنى اعتبار أو دليل؛ كما أنّ المقصود بالمقلّدة، بالدرجة الأولى، تيار من داخل مذهب أهل السنّة، لكن من خارج الكلام الأشعري (رغم التّداخل الكبير الحاصل بين أصول التيارين منذ أبي الحسن وكتابه في الإبانة بالخصوص). وإذا كان من دلالة لهذا الأمر فهو حرص الإمام السنوسي على أن يقدّم المذهب الأشعريّ بوجهين متكاملين: وجه 'عقلانيّ' في مقابل مذهب أهل التّسليم والتفويض الذي يمثّل تيار التقليد داخل مذهب أهل السنّة؛ ووجه 'واقعيّ' مشروط ببيئة العصر العقديّة والفكريّة في بلاد المغرب.

بالفعل، لقد كان دفاع السنوسي عن النّظر وعلم الكلام مشروطا في عصره بهيمنة التقليد وأهله، وإلّا لكان قد دفع بطريق النّظر إلى أبعد حدّ، كما فعل غيره من أئمّة الكلام الأشعريّ. فالسنوسي يشكو كثيرا من معاصريه وما لقيه منهم من اعتراض وتبديع وتضليل له بسبب أقواله العقديّة، رغم ما بذله، كما لا يفتأ يصرّح بذلك، من جهد في تقريبها من الأذهان، والاحتياط في التأويل، بل والإعراض "عن ذكر الشّبه التي تشوّش العقل والإيمان"، والاختصار "على ما يحصل به الفرقان والإيقان" (ينظر التعليق رقم)⁶⁴. وإذا صحّ زعمنا أنّ المشروع العقديّ الذي حمل السنوسي لواءه توطّره خلفية 'عقلنة'

مذهب أهل السنّة، كما كان متمثلاً ومعبراً عنه من قبل معاصريه من الخاصّة والعامّة، فإنّنا لا بدّ أن نسجّل، هنا، بأنّ هذه العقلنة كانت محدودة بمحدودية عصره الذي لم يسمح له بأن يتوخّى أكثر من تقريب العقيدة الأشعريّة من أذهان الناس، مع ما وسعه من "احتياط في إعمال النظر"، عبر "السكوت عن ذكر الشّبه" التي من شأنها أن تشوّش على الناس عقيدتهم، والاقْتصار على أهمّ الأدلّة البسيطة المصحّحة للإيمان والمثبتة للأصول الكبرى للعقيدة دون سواها (ينظر التعليق رقم) ⁶⁵.

لقد ولى زمن الحوار الأشعريّ مع الفلاسفة وغيرهم، وزمن التآليف الموقوفة للردّ عليهم في القرن السادس وبداية السابع مع المكلاطي (ينظر التعليق رقم) ⁶⁶ وبن زيزة (ينظر التعليق رقم) ⁶⁷ وغيرهم. إنّ عصر السنوسي هو عصر هيمنة التقليد وأهله، والذي لم ينج من ربقة المتكلمون أيضاً. وتذكّرنا هذه الفترة المتأخّرة بفترة متقدّمة جدّاً هي فترة بداية تشكّل المذهب الأشعريّ في المشرق على يد أبي الحسن في ظروف اتّسمت بهيمنة (ينظر التعليق رقم) ⁶⁸ مذهب أصحاب الحديث الذي انتصر له الأشعري ولكن كثير من أصوله العقديّة، وإن لم يكن أبداً على حساب النّظر العقليّ وعلم الكلام. وقد يبدو الشّبه أكبر إذا استحضرنّا انتصار السنوسي لمواقف الأشعريّ على حساب مواقف المتأخّرين، ونزوعه إلى التوفيق وتقريب العقيدة من الأذهان، مع احتياط وإعراض عن التأويل أحياناً، ووضع الملخصات والاقْتصار على الأهمّ. ففي سياق مناقشته مسألة التأويل، يورد المغيلي نصّاً للجويني واعتراض المقترح (ينظر التعليق رقم) ⁶⁹ عليه، واصفاً صاحب شرح الإرشاد بأنّه قدّم "كلاماً حسناً"، بل أصلاً "لا ينبغي لعالم تقيّ أن يعدل عنه"؛ وليس هذا الأصل شيئاً آخر سوى الإعراض عن التأويل (ينظر التعليق رقم) ⁷⁰. وقد رأينا كيف أنّ السنوسي كثيراً ما يأخذ بهذا الأصل، بالفعل، إلى درجة يمكن القول معها، دون مغالاة، إنّ التوجّه الذي بدأه المقترح في مصر، والذي تكرّس مع تلامذته في الغرب الإسلاميّ، وصل أوجّه مع السنوسي؛ وهو توجّه حكمه هاجس التوفيق بين التيارات السنّيين المتنافسين بالأساس.

إذا كانت سجلات السنوسي مع معاصريه قد كشفت عن طموحه إلى التجديد، فإنّها كشفت كذلك عن أمر آخر وهو قوّة آراء خصومه الذين كثيرا ما أفحموه في مسائل عدّة. بالفعل، لم يكن جميع الفقهاء المالكيّة، وهو واحد منهم، على نمط الصّورة السلبيّة التي يقدّمها عنهم؛ إذ اشتهر كثير منهم بإتقان فنون المنطق والجدل دفاعا عن الأصول السلفيّة 'الصحيحة' للمذهب السنّي، كما يعتقدونها؛ ويشكّل الفقيه عبد الكريم المغيلي، مجادل السنوسي، أكبر نموذج عن هؤلاء. فلم يكن من السهل على السنوسي إقناع مجادليه بصحّة عقائده وحجّية أدلّته، لاسيّما أنّ هؤلاء المجادلين أصحاب منطق وكلام، جريا على عادة الفقهاء المتأخّرين (ينظر التعليق رقم)⁷¹. وتبدو حججهم، أحيانا، أكثر تماسكا من أدلّة السنوسي؛ إذ غالبا ما يحتجّ هذا الأخير بالإجماع، بينما يردّ خصومه هذه الحجّة؛ يردّها المغيلي، ويردّها ابن زكري عندما احتجّ بها السنوسي في مسألة إيمان المقلّد، كما رأينا. وقد نتج عن حوارهِ وتفاعله مع أهل زمنه أن تبوّأ كثيرا من أرائهم ومواقفهم (ينظر التعليق رقم)⁷²؛ وهو أمر يكشف بوضوح عمّا ذكرناه عن أفق الكلام السنوسي المحدود، بحدود ما يمنحه زمنه من إمكانيات التعمّق الفكريّ، وبمدى حجم التنازلات التي وجب تقديمها بمقتضى التوافقات المذهبيّة وتبعا لقوّة الطّرف الآخر. (ينظر التعليق رقم)⁷³

خاتمة

هل يصحّ أن نقول، بعد هذا، إنّ تطوّر علم الكلام قد توقّف مع ابن خلدون؟ كما هل يصحّ، كذلك، أن نكرّر أقوالا من قبيل أنّ الفكر الأشعريّ عرف قمّته مع صاحب المقدّمة؟ الواقع أنّ علم أصول الدين لم يعرف لا قمّته ولا نهايته مع صاحب لباب المحصل؛ يستدعي الأمر وضع مساهمة ابن خلدون، كما مساهمات غيره ممّن أتوا بعده، في سياقها وحجمها الحقيقيّ. فعلم الكلام حوار وتدلّيل، دفاع واعتراض، أخذ وردّ بين ممثلي تيارات عقديّة متباينة، متنافسة ومتصارعة في ساحة الفكر الإسلاميّ. إنّه علم جدليّ بامتياز، سجاليّ في بعض مظاهره؛ لذا، لا يمكن القول إنّه انتهى أو سينتهي أو عليه

أن ينتهي (حتى وإن كان النفور الذي أبداه السنيون 'التقليديون' منه راجعاً في جزء منه إلى هذا الطابع الجدلي ذاته الذي يتسم به هذا العلم). وقد رأينا كيف عرف القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي) بروز عدد من رجال الفكر العقدي يفوقون ابن خلدون اهتماماً وإنتاجاً ومساهمة في ضمان استمرار هذا العلم في بلاد المغرب، سواء من المناصرين للمذهب الأشعري والمدافعين عن ضرورة علم الكلام، أو من خصومه أيضاً الذين لم يكن لهم بدّ من الخوض في هذا العلم وتملّك منهجه وأدواته. لقد تشكّل موقف ابن خلدون استجابة لتيار الفقهاء التقليديين الجارف في عصره، على ما يبدو، لكن دون أن يتخلّى صاحب المقدمة أبداً عن عقيدته الأشعرية، ولا أن يسكت عن رفضه لكل أشكال التشبيه والتجسيم لدى التيار السني 'المتشدد' المناهض لعلم الكلام أصلاً، أشعرياً كان أو غيره.

غير أنّ جراءة السنوسي واستماتته في مواجهة هذا التيار كانت كبيرة، وعزمه على النهوض بالعقيدة الأشعرية كان وطيداً، وتأليفه الكثيرة في هذا العلم تدلّ على ذلك؛ لكن في سياق فكري كان لابدّ أن يقدم فيه، بدوره، تنازلات فكرية يقتضيها الحرص على إنجاح مشروعه الكلامي في وسط وزمن يغلي بالمناهضين لهذا العلم وأهله. ولقد كان لابن عسكر دواع 'حقيقية' حين وصف السنوسي بأنه "كان من جدّد لهذه الأمة دينها" على رأس المائة التاسعة؛ وأكثر من ذلك، ذهب إلى حدّ اعتبار "عقائده الخمس وشروحاتها من أفضل ما أُلّف في الإسلام (ابن عسكر الشفشاوني. ب ت: 121) وإن كان هذا الكلام لا يخلو من مبالغة، إلا أنّه من الثابت أنّ الإمام السنوسي خاض في بحر الكلام خوض المنظر لعقيدة الأمة في عصره، والمعبد لطريق، لو وجد التربة الملائمة لكان قد سمح بإنتاجات أعمق وأكثر تجديداً لهذا العلم (ينظر التعليق رقم ⁷⁴). ويمكن اعتبار الكلام السنوسي محاولة حقيقية لنفخ الروح في علم المعقول في عصر طغى فيه التقليد. والواقع أنّه لم يكن يشغله تقرير أصول المذهب أكثر ممّا كان يهّمه الدفاع عنه وإقناع الخصوم بصحّة

العقيدة الأشعرية والمنهج الكلامي التأويلي الجدلي الذي صار يستبعد أكثر فأكثر من طرف المذهبية السنّية مشرقا ومغربا.

ومما ترتب عن الحوار بين الإمام السنوسي ومعاصريه، والذي لا يخرج عن إطار الصراع التقليدي (العنيف أحيانا) الذي عرفته المنطقة، في مراحل مختلفة، بين ممثلي التيارين السنّيين المتنافسين، أن حصل تقارب كبير بين مواقف الطرفين. فإذا صارت الحاجة ملحة لمواقف أبي الحسن على حساب التطورات التي عرفها المذهب مع المتأخرين، والرجوع إلى الأصول الأولى كما سطرها الشيخ، فلأنّ حيثيات العصر الفكري لم تكن تسمح بأكثر من ذلك. ونعتقد أنّ النظرة التي ألقيناها، ولو في عجلة، عن بعض التطورات اللاحقة التي عرفها هذا العلم، في بلاد المغرب بعد ابن خلدون، كانت كفيلة بأن تبرز لنا بعض ملامح هذه التيارات العقدية السنّية وطبيعة الخلافات الفكرية التي كانت تحبل بها الساحة الثقافية المغربية. وهكذا، وقفنا على انقسام المشتغلين في بلاد المغرب الكبير بالفكر العقدي بعد ابن خلدون إلى فريقين: الأول، فريق مالكي أشعري ينتصر، كما الأشاعرة الشافعية، لضرورة الكلام بكثير من الحزم، لكن أيضا بكثير من المرونة التي تقتضيها البيئة المالكية المهيمنة؛ والثاني، ويتكوّن بدوره من فريقين يصعب في الواقع التمييز بينهما، وهما فريق مالكي أشعري مفوض وفريق مالكي غير أشعري، وهو الذي كان السنوسي يصبّ عليه جام نقده، على ما يبدو، دون أن يتمكن من تفادي تأثيره عليه كما رأينا. ولا يخفى أنّ الخلاف قائم بين مدارس أشعرية عدّة، من أشعرية متقدمة وأشعرية متأخرة، أشعرية شافعية وأشعرية مالكية، أشعرية شافعية قريبة من الجويني والغزالي وأشعرية بين هذا وذاك وغير ذلك. وقد تركزت في بلاد المغرب مدرسة أشعرية شكّلت، في نظرنا بدون مبالغة، مدرسة قائمة بذاتها متميّزة عن المدارس الأشعرية الأخرى؛ إنّها مدرسة أشعرية مالكية مغربية يمتزج فيها المذهب الأشعري بعناصر غير أشعرية، حديثة وظاهرية وصوفية وغيرها عرفت أوجها عند الإمام السنوسي نفسه. وهذا يشكل موضوع بحث مستقلّ بذاته.

¹ عُرض هذا العمل في صورته الأولى يوم 6 يونيو 2008 في إطار حلقة علمية نظّمها مركز الدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية بوجدة بعنوان "بعض ملامح علم الكلام بعد ابن خلدون". أشكر كلّ من تدخل في تلك الجلسة معقبا على مداخلتني. وأشكر بشكل خاصّ الأستاذ بنّاصر البُعزّاتي الذي كان قد قرأ نسخة سابقة فأبدى ملاحظات وجهية أفدت منها، ولكن وحدي أتحمّل مسؤولية ما قد يشوب هذا العمل من نواقص.

² محبوب ميلاد، "مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الإسلامي"، ضمن كتاب ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، الدار العربية للكتاب 1984، ص. 255؛ عن المرجع السابق.

³ يقول ابن خلدون: «وعلى الجملة فينبغي أن يعلم أنّ هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم؛ إذ الملحة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودوّنوا»: المقدمة، ج. 3، حقه ع. عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، ط. 3، بدون تاريخ، ص. 1083.

⁴ أُلّف في هذا العلم كتاب لباب المحصّل في أصول الدين؛ وهو شرح وتلخيص لكتاب المحصّل للرازي. ولأنّه من مؤلّفات فترة الشباب، رأى البعض أنّه لا يمثّل حقيقة موقف ابن خلدون من علم الكلام، مستشهدين بأنّ ابن خلدون نفسه لم يعط قيمة تذكر لهذا الكتاب، إذ لم يذكره ضمن مؤلّفاته في سيرته الذاتية.

⁵ أفردنا لهذا الموضوع دراسة مستقلة بعنوان "موقف ابن خلدون من علم الكلام"، الرباط: موقع مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم العلوم الإنسانية والفلسفة (فئة أبحاث محكمة)، نشرت يوم 12 نوفمبر، 2016، 31 صفحة. انظر أيضا البوسكلاوي، سعيد. "الجدل الكلامي في عصر ابن خلدون"، ضمن: الأبنية الفكرية بالغرب الإسلامي زمن ابن خلدون، تنسيق ب. البُعزّاتي، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات، 2007، صص. 125-153.

⁶ مستثنيا من ذلك تأليف الغزالي والرازي اللذين يكنّ لهما تقديرا كبيرا، بل ويرشد كلّ من رام إدخال الرّد على الفلاسفة بكتب هؤلاء دون سواهم، رغم ما فيها من مخالفة للاصطلاح القديم، وإن كان لا ينتصر كلية لطريقة هذين المتكلمين الفيلسوفين (وهما على كلّ حال من المتأخّرين).

⁷ هناك خلاف حول لحظة الجويني في تاريخ علم الكلام؛ حول ما إذا كان يجب تصنيفه ضمن المتقدمين أو المتأخّرين، وهل يمثّل طريقة الأوائل أم طريقة الأواخر. نعتقد أنّه يشكّل نقطة

وسطى بين اللحظتين، إذ بقدر ما ظلّ أميناً لطريقة أسلافه من الأشاعرة، مهّد في نصوصه لطريقة المتأخّرين فاتحا الباب على مصراعيه على آفاق جديدة في تناول قضايا الكلام بطريقة أكثر انفتاحاً، بل وفي تبنيّ منهج المعتزلة والفلاسفة ولغتهم في النّظر في بعض المسائل.

⁸ إلى أن يقول محدّراً من غرور العقل والمدافعين عن أولويّته على النقل: «وتفطنّ في هذا لغلط من يقدّم العقل على السمع في أمثال هذه القضايا»؛ وهو يقصد مذاهب المعتزلة والفلاسفة في ذلك. نفسه، ج. 3، ص. 1072.

⁹ بعد أن أورد تعريف ابن خلدون، نسب اسماعيل المهدوي إلى الغزالي التعريف التالي لعلم الكلام: «هو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والردّ على المبتدعة المنحرفين عن مذاهب السلف وأهل السنّة!» ويحيل على كتاب الغزالي، جواهر القرآن، ص. 312؟! انظر كتاب أبو حامد الغزالي، الفلسفة، التصفوّ وعلم الكلام، مراکش: دار تينمل للطباعة والنشر، 1993، ص. 52. راجعنا كتاب جواهر القرآن (الذي لا تتعدّى صفحاته 167 صفحة في نشرة دار الآفاق الجديدة و215 صفحة في نشرة دار إحياء العلوم من تحقيق محمد رشيد رضا القباني) فلم نعثر على أثر لهذا التعريف! لكن يمكن أن نقرأ في هذا الكتاب تعريفاً مشابهاً، إلى حدّ ما، في سياق قول الغزالي الآتي: «[...] والثاني محاكاة الكفار ومجادلتهم، ومنه يتشعب علم الكلام المقصود لردّ الضلالات والبدع وإزالة الشبهات ويتكفّل به المتكلّمون [...] ومقصود هذا العلم حراسة عقيدة العوام عن تشويش المبتدعة»؛ الغزالي، جواهر القرآن، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط. 2، 1977، ص. 21.

¹⁰ «وفي معنى العوام الأديب والنحوي والمحدّث والمفسّر والفقهاء والمتكلّم بل كلّ عالم سوى [...]» المتصفّوة: «فهؤلاء هم أهل الغوص في بحر المعرفة وهم مع ذلك كلّه على خطر عظيم يهلك من العشرة تسعة إلى أن يسعد واحد بالدرّ الممنون والسرّ المخزون»؛ الغزالي، إجماع العوام عن علم الكلام، نشره محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1985، صص. 68-67.

نقف هنا على أحد العوامل التي فعلت فعلها في ربط الكلام بالتصوّف في الغرب الإسلاميّ. ¹¹ يقول ابن خلدون في سياق حديثه عن الخلافات: «وتأليف الحنفيّة والشافعيّة أكثر من تأليف المالكيّة، لأنّ القياس عند الحنفيّة أصل للكثير من فروع مذهبهم كما عرفت، فهم لذلك هم أهل النظر والبحث. وأمّا المالكيّة فالأثر معتمدتهم وليسوا بأهل نظر. وأيضا فإنّ أكثرهم أهل المغرب وهم بادية غفل من الصنائع إلا في الأقلّ»؛ نفسه، ج. 3، ص. 1067.

¹² وقد سجّل محمد المنوني هذه الملاحظة مبرزاً ارتباط التغيّر الذي أصاب المناهج التعليميّة بما أسماه ظاهرة التأثير الشرقيّ الثقافيّ الذي وسم العصر الميرينيّ الأول؛ فهو يذكر من بين المميّزات الثقافيّة للعصر الميرينيّ الأول كونه بدأ يتّجه أكثر من ذي قبل، بعد الفراغ الذي خلفه سقوط القواعد العلميّة بالأندلس "إلى الشرق العربيّ والقاهرة بالخصوص، فكان من أثر هذا الاتّجاه الجديد أن أخذت الثقافة المغربيّة تضاعف اقتباسها من الطابع الشرقيّ، وبرزت هذه الظاهرة في نقطتين بالخصوص: - انتشار المدارس [يذكر بناء تسع مدارس، ستّة منها بفاس] - وبدء تبدّل المناهج التعليميّة - وإلى جانب ذلك ظهرت مميّزات أخرى، منها التخلّي عن المذهبيّة الموحدية؛ المنوني، ورقات عن الحضارة المغربيّة في عصر بني مرين، الرباط، 1979، ص. 197. وعن الميزة الثانية لما أسماه ظاهرة التأثير الشرقيّ الثقافيّ يرى أنّ التغيّر الذي أصاب المناهج التعليميّة يجد نقطة انطلاقه مع "ظهور بعض المؤلّفات التي بدأت ترد على المغرب من الشرق، وكانت هذه ذات مناهج خاصّة في تأليفها وتدريبها، حيث تعبيراتها تضرب الرقم القياسيّ في الإيجاز إلى حدّ الغموض أحياناً". ثمّ يذكر كمثال على ذلك مختصر ابن الحاجب في الفقه وأصوله، اللذين وصلا إلى المغرب في هذه الفترة؛ إذ أتى بمختصر أصول الفقه إلى فاس ودرسه هناك أبو الربيع سليمان اللجائيّ وهو من تلامذة القرافي. "ومن أساتذة المختصر الفقهيّ الحاجبيّ أبو الحسن عليّ الصياد الفاسي وكان بقيد الحياة بعد عام 720هـ؛ نفسه، ص. 199.

¹³ وابن خلدون عمد إلى "اختصار وتهذيب" كتاب المحصّل للفخر الرازي، وذلك لأنّه لاحظ فيه "إسهاباً لا تميل أهل العصر إليه، وإطناباً لا تعول قرائحهم عليه"، كما يقول في مقدّمة تلخيصه لكتاب المحصّل؛ ابن خلدون، لباب المحصّل في أصول الدين، حقّقه عباس محمد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعية، 1996، ص. 60.

¹⁴ يلاحظ الإصطخري أنّ "الغالب على مذاهب أهل المغرب كلّهم مذاهب الحديث، وأغلبها عليهم في الفتيا مذهب مالك بن أنس؛" ابن اسحاق ابراهيم بن محمد الفارسيّ الإصطخري، المسالك والممالك، حقّقه محمد جابر عبد العال الحسيني، 1381هـ/1961م، ص. 37.

¹⁵ يقول ألفرد بل بهذا الصدد: «وفي هذا العصر بدأت دراسات تصوّف في إغراء عدد متزايد من العلماء؛ وابتداء من القرن الخامس عشر نمت في كلّ الأوساط، بين المثقّفين وبين العامّة على السواء. ويكفي للاقتناع بذلك أن نقرأ تراجم العلماء المغاربة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وكلّهم تقريباً يريغون إلى تصوّف بدرجات متفاوتة، التصوّف الذي يؤدي إلى الولاية»؛ الفرق الإسلاميّة في الشمال الإفريقيّ، ترجمه ع. بدوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987، ص. 365.

¹⁶ في سياق حديثه عن ازدهار التصوّف واكتساحه لمختلف الأوساط والمناطق والفئات في المغرب وتراجع العلوم الإسلاميّة الأخرى، يصدر ألفرد بل حكمه على العصر قائلاً: «وهنا (في القرن 14م) ظهر اضمحلال عامّ في الحضارة الإسلاميّة في المغرب، وخصوصاً في ميدان الدراسات الدينيّة. فاختلفت نهائيّاً في المغرب دراسة 'الأصول'، أعني القرآن والحديث من أجل الاجتهاد في أمور الفقه والدين، كما دعا إليه الموحّدون في القرن 12م، وكانت هذه الدراسات لا تزال موضوع عناية العلماء في القرن 14م»؛ ألفرد بل، الفرق الإسلاميّة في الشمال الإفريقيّ، م. م.، صص. 410-411.

¹⁷ يعرف ابن خلدون علم الكلام بقوله: «هو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلة العقلية والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة»؛ المقدمة، م. م.، ص. 458.

¹⁸ يلقّب أيضاً بأبي عبد الله؛ انظر ابن عسکر الشفشاوني، دوحة الناشر، حقّقه محمد حجي، الرباط: مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1977، ص. 121؛ ويصفه أيضاً بالشيخ الولي.

¹⁹ خَلَف السنوسي تلامذة عكفوا على دراسة وشرح عقائده؛ يرجع الفضل إليهم في نشر عقائده والتّعريف بها حتّى اشتهرت وصارت تدرّس وتتداول على مستوى واسع في البلاد المغاربية؛ نذكر من بينهم محمد ابن أبي مدين الذي خَلَف بدوره تلامذة، يصفه أبو عبد الله بن العباس بكونه "حائز السّبِق منقولاً ومعقولاً خصوصاً علم الكلام، لولا هو لتلاشى علم المعقول بأسره بمغربنا، تفقّهت عليه دراية في مقدّمة السنوسي وصغراه وكبراه ومختصره المنطقي ودولا من شرح الكبرى [...]"; "وكان حيّاً قرب العشرين وتسعمائة"; نفسه، ص. 584-585. كتب الملاي، أحد أشهر تلامذته، سيرة السنوسي، واختصرها أحمد بابا التنيكتي المذكور الذي ذكر بعض الأعلام الذين أخذوا عنه، "كابن سعد وأبي القاسم الزواوي وابن أبي مدين والشيخ يحيى بن محمد وابن الحاج البيدي وابن العباس الصغير وولي الله محمد القلعي ريحانة زمانه، وإبراهيم الوجديدي وابن ملوكة وغيرهم من الفضلاء"; نفسه، ص. 572.

²⁰ له في العقائد: عقيدة أهل التوحيد والتسديد والمخرج من ظلمات الجهل وربقة التقليد المرغمة أنف كلّ مبتدع عنيد، المشهورة بـ 'العقيدة الكبرى'؛ عمدة أهل التوفيق والتسديد في عقيدة أهل التوفيق، وهي 'شرح الكبرى'؛ العقيدة الوسطى؛ شرح العقيدة الوسطى؛ شرح العقيدة الصغرى، المعروفة بـ أم البراهين؛ شرح العقيدة الصغرى؛ صغرى الصغرى؛ شرح

صغرى الصغرى؛ كتاب المقدمات؛ شرح المقدمات؛ حقائق العقائد؛ شرح جواهر العلوم لعضد الدين الإيجي؛ وغيرها.

²¹ تشكّل مصر واسطة العقد بين المشرق والمغرب؛ وكثير من المتكلمين المغاربة تتلمذوا على يد أئمّة مصريين كالمقترح وغيره، والذين كانت لهم يد في توجيه الدراسات الكلامية في المسار الذي اتّخذته في الغرب الإسلامي، مسار الشروح على مصنفات الأئمّة المتأخّرين، كالجويني والرازي، لكنّه أيضا مسار الاعتراض عليهم وانتقادهم.

²² نذكر من أشهرها منظومة الضير، ومرشدة ابن تومرت، وبرهانية السلاجي وغيرها.

²³ محمد بن عبد الكريم المغيلي فقيه تلمسانيّ عاش في أواخر مملكة زيان (ت. حوالي 909هـ/1504م). ألّف في التفسير والحديث والفقه والعقيدة والمنطق واللغة؛ نذكر منها، فيما يهمنّا هنا، مصباح الأرواح وأصول الفلاح؛ مراجعات مع الإمام السنوسي. تتلمذ على يديه كثير من علماء ذلك الزمان أبرزهم أبو العبّاس الونشريسي ومحمد بن عبد الجبار الفجيجي (ت. ح. 1534م) وغيرهما. وقد اشتهر بأمرين: أولهما، مراسلاته ومناظراته الكثيرة مع علماء عصره في قضايا عصره السياسيّة والاجتماعيّة والفكريّة، ومنهم معاصره وابن بلدته أبو عبد الله السنوسي؛ ثانيهما، محاربتة اليهود في توات (منطقة أدرار) في صحراء المغرب الأوسط، جنوب الجزائر حاليّا. عن سيرته، انظر أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، طرابلس: منشورات كلىة الدعوة الإسلاميّة، 1989. انظر أيضا

'Abd-Al-'Azīz 'Abd-Allah Batrān, "A Contribution to the Biography of Shaikh Muḥammad Ibn 'Abd-Al-Karīm Ibn Muḥammad ('Umar-A 'Mar) Al-Maghilī, Al-Tilimsānī», *The Journal of African History*, Vol. 14, No. 3 (1973), pp. 381-394.

²⁴ وهي عبارة عن ثلاث رسائل تبادلها مراسلة بالفعل، وهي في الأصل أربعة أو أكثر؛ الأولى جواب المغيلي عن رسالة سابقة للسنوسي، لم ترد ضمن المخطوط الوحيد الذي اعتمده الأستاذ أحمد علي حمدان في تحقيقه الجيّد لهذا النصّ؛ والثانية ردّ السنوسي، والثالثة ردّ المغيلي. استفدت، في عدة مواضع من هذا البحث، من الهوامش الكثيرة والغنيّة التي ذيل بها المحقّق نصّ المراجعات الذي نشر ضمن موادّ مجلّة كلىة الآداب بفاس، عدد خاص 3، 1988، صص. 169-239؛ كما استفدت أيضا من دراسته القيّمة حول "ابستمولوجيا الكلام السنيّ،

السنوسي والمغربي نموذجاً" ضمن كتابه: البنية والحجة، قراءات سيميائية وإبستمولوجية لمظاهر من الفكر العربي، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، بدون تاريخ.

²⁵ يقول فيها: «[..] وقد بلغني على حين اشتغال بارتحال، مع كثرة الأشغال وثقل العيال، ومصادفة الأهوال والأغوال، بين قوم جهال، في عصر الضلال»؛ المراجعات، م. م.، ص. 189.

²⁶ يتحدث كثيراً عن "بعض التلمسانيين" و"بعض المعاصرين" في إشارة إلى خصمه القوي ابن زكري، لكننا لا نستبعد كثرة عدد خصومه من بين فقهاء عصره، كما لا نشكّ أيضاً في كثرة أتباعه.

²⁷ لاحقت تهمة الحشوية تيار المحدثين منذ مواجهاتهم الأولى مع المعتزلة، لكن سرعان ما صاروا يحاربون على واجهتين: واجهة المتكلمين وواجهة المجسمين من أصحابهم؛ فإن كانوا يرفضون تأويل ظاهر النصوص فإتّهم يحرصون، في المقابل، على عدم السقوط في التشبيه والتجسيم المغرضين في إثباتهم للمدلول الحرفي لهذا الظاهر عبر تبني موقف اللادرية والكفّ عن التّعيين وتعليق الحكم. لكن فيلسوف هذا المذهب، ابن تيمية، وعيا منه بأنّ تهمة الحشو تظلّ، مع ذلك، تطال أصحاب الحديث، بل وحتى غير المغالين منهم، نجده يردّ التّهمة ذاتها للفلاسفة والمتكلمين واصفا إياهم بكونهم "من أعظم بني آدم حشوا وقولا للباطل وتكديبا للحقّ في مسائلهم ودلائلهم"، معتبرا تهمة الحشو "هي عمدة كلّ زنديق ومنافق يبطل العلم بما بعث الله به الرسول!" انظر ابن تيمية، نقض المنطق، نشره محمد حمزة وسليمان الصنيع، بيروت: المكتبة العلمية، بدون تاريخ، ص. 24 و26 وغيرهما.

²⁸ السنوسي، المراجعات، م. م.، ص. 206.

²⁹ يصفهم حيناً آخر بـ"العلماء العاملين العارفين"؛ ومن الواضح أنّه يقصد العلماء بالمذهب الأشعريّ.

³⁰ يقول السنوسي: «فمن لم يجاهد اليوم نفسه في تعلّم العلم، وأخذه من العلماء الراسخين، وما أندر اليوم وجودهم وأعزّ لقاءهم، لا سيما في هذا العلم، مات على أنواع من البدع والكفريات وهو لا يشعر»، إلى أن يقول: «[..] وقلة العلماء العاملين العارفين، وانعدام المتعلّمين الصادقين الفطنين»؛ عمدة أهل التوفيق، م. م.، صص. 49-50.

³¹ يقول: «وتجد أذهان أكثر أهل هذا الزمان جامدة صعبة الانقياد لفهم، مائلة أبداً لما لا يعني، إن نصحت لم تقبل، وإن علمت لم تتعلم، وإن فهمت لم تفهم»؛ نفسه، م. م.، ص. 43.

³² نفسه، ص. 57؛ في عبارة أخرى، يصف زمانه بكونه "لا إتقان فيه للعقائد ولو بالتقليد"؛ نفسه، ص. 42.

³³ نفسه، ص. 57. ولا يخفى على الملاحظ الأنتروبولوجي رصد عناصر استمرار بعض جوانب الثقافة الوثنيّة لدى أهل بادية المغرب إلى يومنا هذا.

³⁴ يستعمل ابن تيمية، أيضا، لفظ 'المتشدّقين' في وصف الفلاسفة!

³⁵ نفسه، ص. 58.

³⁷ واضح أنّ السنوسي لا يرفض الاطلاع على كتب الفلسفة، لكنّه يشترط أن يكون ذلك بعد التمكن من علم التوحيد تفاديا لكلّ انحراف فكريّ. ولا نشكّ في أنّ السنوسي يعدّ نفسه مؤهّلا لقراءة كتب الفلسفة. وأنه كان يطالع مؤلفات الفلاسفة؛ ومن يقرأ السنوسي لابدّ أن تستوقفه عناصر فلسفيّة واضحة في نصوصه جريا على عادة المتكلّمين المتأخّرين؛ نستحضر هنا مناقشة مفيدة بين لوسيانى وديلفان حول الموضوع، أي حول درجة حضور عناصر فلسفيّة في فكر الإمام السنوسي. انظر دراسة دلفان

G. Delphin, *la Philosophie du Cheikh Senoussi, d'après son Aqida Essoghra*, Paris :
Imprimerie nationale, 1898;

انظر ردّ لوسيانى عليه

J. D. Luciani, « A propos de la traduction de la senoussia », *Revue africaine*, 228,
1898, pp. 375-387.

³⁸ الشاذ نسبيا، بالنظر إلى خوض ابن خلدون نفسه في هذا العلم وامتلاكه لناصية أصوله ومنهجه ومسائله.

³⁹ منهم "العالم الرجال الأيلي بسكون اللام وفتح الهمزة وضم الياء وكسر اللام، وهو أوّل من أدخل علم الكلام إلى المغرب في الأزمنة المتأخّرة، والشيخ ابن مرزوق شارح البردة، والشيخ أبو عبد الله بن العباس شارح لامية ابن مالك، والشيخ أبو عثمان قاسم العقباني، والشيخ أبو عبد الله بن الجلاب"؛ ابن عسكر، دوحة الناشر، م. م.، ص. 122.

⁴⁰ يصفه ابن عسكر بأنّه "أحد الأعلام من علماء الملة، وممن يقتدى به في المشارق والمغرب وتعمل له الرحلة"؛ نفسه، ص. 121.

⁴¹ ولا يعترف باستفادته منه إلا في مسألة واحدة، حسب الشفشاوني الذي يقول: «وكان بين الشيخ ابن زكري والشيخ السنوسي مجارات ومباحث في علم الكلام، وكان الشيخ ابن زكري يعتقد أن الشيخ السنوسي من تلامذته، فقليل ذلك للسنوسي، فقال والله ما أخذت عنه سوى مسألة واحدة. ولمّا توفي الشيخ السنوسي على رأس القرن التاسع رثاه ابن زكري بقصائد على ما كان بينهما»؛ نفسه، ص. 120.

⁴² نفسه، ص. 122.

⁴³ انظر: يوسف احنانا، تطوّر المذهب الأشعريّ في الغرب الإسلامي، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1424هـ/2003م، ص. 190.

⁴⁴ يقول السنوسي: «فالذي عليه الجمهور والمحقّقون من أهل السنّة: كالشيخ الأشعري والأستاذ والقاضي وإمام الحرمين وغيرهم من الأئمة، أنّه لا يصحّ الاكتفاء به في العقائد الدينية، وهو الحقّ الذي لا شكّ فيه. وقد حكى غير واحد الإجماع عليه؛ شرح الكبرى، م. م.، ص. 27.

⁴⁵ يقول ابن زكري في منظومته محصّل المقاصد:

قلت كعزو ذاك بعض الناس لمذهب الجمهور بالتباس

وإنّما المنسوب للجمهور النفي للتقليد في المذكور

يؤكد أبو العباس أحمد المنجور في سياق شرحه لهذين البيتين (في شرحه على محصّل المقاصد) اعتراض ابن زكري، هنا، على السنوسي في مسألة إيمان المقلّد؛ عن: يوسف احنانا، تطوّر المذهب الأشعريّ في الغرب الإسلامي، م. م.، ص. 190.

⁴⁶ يقول: «لو كان له أدنى تمييز لعلم ما يلزم من صحّة رؤية المعدوم الممكن. ولا يقوله عاقل. فهذه فضيحة. نعوذ بالله من الجهل مركّبه وبسيطه»؛ مساجلة السنوسي وابن زكري (مخطوط مصطفى ناجي، الرباط)؛ أورده يوسف احنانا، تطوّر المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، م. م.، ص. 193.

⁴⁷ يشير إليه السنوسي بـ"بعض المعاصرين" و"بعض التلمسانيين"؛ ويشير ابن زكري إلى السنوسي، في منظومته، بـ"بعض الناس".

⁴⁸ أو مكمل المقاصد، كما يرد في كتاب دوحة الناشر لابن عسكّر بتحقيق محمد حجي.

⁴⁹ يقول ابن عسكّر: «[...وله مكمل المقاصد الذي لم يسبق بمثله، ونظمه على بحر الرجز، وهو بكر عذراء لم يقدر أحد على فضّ خاتمه إلى الآن. ولقد حمله بعض الطلبة في ذلك الزمان إلى الشيخ الإمام أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي وطلب منه أن يشرحه، فقال السنوسي لا يقدر على شرح هذا إلا مؤلّفه، ولقد صدق رضي الله عنه، لأنّه يستدعي الكتب التي لا يقدر أحد على جمعها في الغالب»؛ دوحة الناشر، م. م.، ص. 120.

⁵⁰ يحتاج مفهوما الأشعريّة التفويضيّة والأشعريّة التأويليّة إلى التدقيق والتوسيع ليس هنا مجاله؛ لكننا سنكتفي بالإشارة إلى أنّ الطريقتين معا تحضران لدى الفرقاء المتكلّمين جميعهم بدرجات متفاوتة وبتغليب أحدهما عن الآخر، تبعا لموقف كلّ منهما من النّظر والتأويل وحدودهما. لذلك، فإنّه لا يصحّ القول بأنّ أشعريّة السنوسي هي تأويليّة على نحو كامل، لأنّه

يقول أيضا بالوقف والتفويض لكن في أمور دون أخرى؛ كذلك بالنسبة للقائلين بالتفويض، فهم يسمحون بالتأويل في حدود معينة مهما كانت ضيقة! انظر البوسكلاوي، سعيد. "بعض سمات الكلام السنوسي وحدوده"، ضمن كتاب العلم والتعليم في بلاد المغرب من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر الهجري، تنسيق سعيد البوسكلاوي، وجدة: منشورات مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2016؛ نشر أيضا على موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم العلوم الإنسانية والفلسفة (فئة أبحاث محكمة)، نشرت يوم 18 يونيو، 2016، 28 صفحة.

⁵¹ توفي محمد بن عبد الكريم بن محمد المغيلي التلمساني بتوات التي استقر بها في أواخر حياته حوالي 909هـ/1504م. اشتهر بفتواه في اليهود التي خلع بموجها عنهم الذمة، بل وقد شنّ عليهم حربا فعلية، كما سبقت الإشارة؛ ووافقه على ذلك مجموعة من العلماء، ومنهم السنوسي نفسه، في حين خالفه آخرون.

⁵² يعتبر المغيلي قول مالك في الاستواء قولاً فصلاً ضبط به إمام دار الهجرة مذهب أهل السنة "فيما خفي عن العقل من حقائق النقل"؛ (المراجعات، م. م.، ص. 195)؛ ثم صار ثابتاً أساسياً من ثوابت مذهب أصحاب الحديث كما توضّحت أصوله الأولى مع الإمام أحمد بن حنبل وأصحابه، وتكرّست نهائياً مع ابن تيمية، فيلسوف المذهب، وتلامذته وأتباعه.

لابدّ هنا من إثارة السؤال التالي: ما حدود تأثير ابن تيمية في فقهاء ومتكلمي الغرب الإسلامي؟ لم نطرح سؤال: هل أثر ابن تيمية في مالكي الغرب أم لا، لأننا نتوقّر على بعض العناصر التي من شأنها أن تقنعنا بحصول هذا التأثير، لكن دون أن نعرف مداه الحقيقي. فمما لا شك فيه أنّ بعض المغاربة كانوا على اتصال مباشر أو غير مباشر بابن تيمية (انظر أسماء المغاربة الذين رووا عن ابن تيمية، كما يوردهم محمد المنوني، "التيارات الفكرية في المغرب الميرني"، مجلة الثقافة المغربية، عدد 5، أو ضمن كتابه: ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين) ومن المحتمل جداً أن يكونوا وراء تداول بعض نصوص ابن تيمية؛ كما لا شك أنّ شهرة هذا الأخير، فكراً ونضالاً، تجاوزت حدود مصر، حيث سجن، نحو أفريقية والمغرب. ونصوص المغيلي طافحة بعبارات شبيهة بلغة ابن تيمية مادّة، أمّا فكراً فالشبه يكاد يصل إلى درجة التطابق، بل إنّ سلوكه في محاربة اليهود لا يقلّ شهاً بسلوك ابن تيمية النضالي.

⁵³ يقول ابن تيمية (661-728هـ) (على سبيل المثال فقط، إذ إنّ موقفه واضح، بهذا الصدد، ويتكرّر في نصوص كثيرة له): «[...] وبيان أنّ كلّ من أثبت ما أثبتته الرسول ونفى ما نفاه كان أولى بالمعقول الصريح، كما كان أولى بالمنقول الصحيح، وأنّ من خالف صحيح المنقول فقد خالف

أيضا صريح المعقول»: ابن تيمية، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ج.1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985، ص. 90.

⁵⁴ يقول المغيلي: «فالكفّ عن تعيين التأويل، عند تعارض الاحتمالات، دأب العلماء الراسخين. فإنّ الحكم على مراد الله تعالى ومراد رسوله (ص)، بالظنّ والتخمين، من مسالك خطوات الشيطان اللعين»؛ نفسه، ص. 190.

⁵⁵ لا يني المغيلي يذكر السنوسي بأقوال السلف التي تفيد كلّها الوقف في التأويل والتفويض وعدم السؤال، كقول القاسم بن محمد لأهل العراق: «والله ما كلّ شيء تسألون عنه نعلمه. ولأنّ يعيش المرء جاهلا، إلا أنّه يعلم ما افترض الله عليه، خير له من أن يقول على الله ما لا يعلم»، وقول مالك، لما سئل عن الاستواء على العرش: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»؛ نفسه، ص. 192.

⁵⁶ لكي يميّز ما يقصده بالعلماء الراسخين، يصفهم السنوسي بالعاملين العارفين، تمييزا لهم عن العاملين الجاهلين بأصول الدين.

⁵⁷ نفسه، ص. 93.

⁵⁸ يقول ابن تيمية، مثلا، في سياق حديثه عن حسنات المتكلمين من أهل الإثبات: «[...] فحسناتهم نوعان: إمّا موافقة أهل السنّة والحديث، وإمّا الرّد على من خالف السنّة والحديث ببيان تناقض حججهم. ولم يتبع أحد مذهب الأشعري ونحوه إلا لأحد هذين الوصفين، أو كلاهما»؛ ابن تيمية، نقض المنطق، م. م.، صص. 10-11.

⁵⁹ وقد عبّر عن هذا الموقف بوضوح صديق المغيلي ومراسله جلال الدين السيوطي في كتابه صون المنطق والكلام عن في المنطق والكلام.

⁶⁰ لعلّه استفادها من شرف الدين ابن التلمساني الذي يحيل عليه كثيرا (خاصّة شرحه لكتاب المعالم للرازي)؛ عاش في القرن السابع، توفّي بالقاهرة عام 644هـ.

⁶¹ وإن كان يجب التمييز داخل هذا التيار نفسه بين توجّهين: توجّه المتكلمين السلفيين الذين لا يحرمون علم الكلام وإنّما يسيّجونه بشروط، منها عدم الإتيان بتأويلات مخالفة لمذهب السلف، بل ويفضّلون الوقف عن التّأويل مع الحرص على عدم السقوط في التّجسيم. وتيار الحشويّة الذي يحرم النّظر ويتشبّه بالتقليد وبظاهر النصوص دون أيّ إعمال للفكر، مهما احتمل الظاهر من معان تفيد الجهة أو الاستقرار أو التّجسيم أو التّشبيه.

⁶² يقول: «[...] نسبي كثير من المعاصرين إلى البدعة والضلال والفضول»؛ المراجعات، م. م.، ص. 206.

⁶³ انظر ما يقوله، بهذا الصدد، يوسف احنانا، مثلاً، في كتابه تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي.

⁶⁴ يقول في رسالته إلى المغيلي: «ولمّا رأى أخوكم، وسمع، وتحقّق فساد كثير من عقائد الخاصّ والعامّ، دعاه ذلك إلى وضع عقائد حقّقت فيها مذاهب أهل السنّة وعقائدهم ببراھينها، وقرّبتها لهم على وجه يتحقّق معناها الخاصّ والعامّ، وأعرضت عن ذكر الشبه التي تشوّش العقل والإيمان، واقتصرت على ما يحصل به الفرقان والإيقان»؛ المراجعات، م. م.، ص. 206.

⁶⁵ نفسه. وإن كان هذا يصحّ في عقائده الصغرى، فإنّه لا يصحّ في الكبرى!

⁶⁶ ألف أبو الحجاج يوسف بن محمد المكلاطي المغربي (ت. 626هـ) كتاب لباب العقول في الردّ على الفلاسفة في علم الأصول.

⁶⁷ ألف عبد العزيز بن زينة كتاباً في الردّ على ابن رشد، وهو كتاب مفقود؛ يذكره محمد محفوظ، تراجم المؤلّفين التونسيين، ج. 1، دار الغرب الإسلامي 1981، ص. 128؛ أورده يوسف احنانا، تطور المذهب الأشعري، م. م.، ص. 158.

⁶⁸ ليست العقيدة الرسميّة بالضرورة هي عقيدة العامّة، أي العقيدة الأكثر شعبيّة. هل كانت عقيدة المعتزلة تحظى، حينما كانت عقيدة رسميّة للدولة العباسيّة بشعبيّة أكبر من عقيدة أصحاب الحديث؟!

⁶⁹ هو أبو الفتح تقي الدين المظفر بن عبد الله بن علي، أشعري مصري توفي سنة 612هـ، وقد لُقّب بالمقترح لحفظه مقترح البروي؛ تتلمذ على يده مجموعة من المغاربة.

⁷⁰ يقول المغيلي: «قال صاحب الإرشاد، بعد كلامه على الاستواء "الإعراض عن التأويل، حذرا من واقعة محذور في الاعتقاد، يجزّ إلى اللبس والإيهام واستئلال العوام وتطرق الشبهات إلى أصول الدين وتعريض لبعض من كتاب الله لرجم الظنون". قلت: ردّه بعض المحقّقين، من شراحه (يقصد المقترح)، بقوله: "إذا نفي المحمل المحال، وتردّد الخاطر في احتمالين لا يمكن أن يعيّن أحدهما، فأبى لبس في الاعتقاد يحصل، وأبى زلّة للعامّي، بعد تنزيه ذي الجلال عن كلّ ما لا يليق بجلاله، بعد كلام حسن قدمه، على نحو ما أصلّته. فعليك بهذا الأصل، في هذا الفصل، فإنّه لا ينبغي لعالم تقيّ أن يعدل عنه»؛ الرسالة الأولى من المراجعات، م. م.، صص. 191-192.

⁷¹ صار الفقهاء مطالبين بتعلّم المنطق بعد الغزالي وابن حزم، رغم فتوى ابن الصلاح الشهيرة بتحريم الاشتغال بالمنطق؛ حتّى صار الجميع يتكلّم لغة واحدة هي لغة المنطق والكلام، دفاعاً أو ردّاً لهما. ويعدّ المغيلي من أبرزهم، حيث ذبّ للدفاع عن مذهب السلف وجادل الأشاعرة.

⁷² اقتناعاً أو لمكان ما اقتضته التوافقات العقديّة الضرورية لإنجاح مشروعه وتكريس إمامته وريح رهان المنافسة على ريادة علم العقائد في عصره، وبالتالي سيادة التوجّه الأشعريّ على العقيدة السنّية. فهو يكاد ينفي السببية وفاعليّة الإرادة الإنسانيّة، على غرار أهل عصره، مستدلاً على "استحالة أن يكون لشيء من العالم تأثير البتة في أثر ما لما يلزم عليه خروج ذلك الأثر عن قدرة مولانا جل وعز وإرادته... فلا أثر إذا لقدرة المخلوق في حركة ولا سكون ولا طاعة ولا معصية ولا في أثر ما على العموم لا مباشراً ولا تولداً. والثواب والعقاب لا سبب لهما عقلاً وإنّما الطاعة والمعصية أمارتان مخلوقتان لله تعالى بلا واسطة معيّنة من العبد تدلّان شرعاً على ما اختار سبحانه من الثواب والعقاب ولو عمس سبحانه في دلالتهما أو أتاب وعاقب بدءاً بلا سبق أمانة لحسن ذلك منه جل وعز لا يسأل عمّا يفعل"؛ العقيدة الوسطى، تح. يوسف كيني، ضمن

Kenny, Joseph. *Muslim Theology as presented by Muḥammad b. Yusūf as-Sanūsī especially in his al-'Aqīda al-wuṣṭā*, Ph.D. thesis, University of Edinburgh, 1970, p. 73.

ولعله من المفيد أن نشير إلى أنه يحرص على الرجوع دوماً إلى مذهب أبي الحسن التوفيقى بين الجبرية والقديرية؛ يميّز بين ثلاث مذاهب في مسألة الأفعال "مذهب الجبرية ومذهب القديرية ومذهب أهل السنّة"؛ المقدمات، تح. لوسيانى، ص. 59. ويرى أنّ "مذهب أهل السنّة بجانب لكلا المذاهبين الفاسدين" (نفسه، ص. 61) فيما اعتمده من "وجود الأفعال كلّها بالقدرة الأزليّة فقط مع مقارنة الأفعال الاختيارية لقدرة حادثة لا تأثير لها مباشرة ولا تولدًا"؛ نفسه، ص. 59. انظر

Muḥammad Ibn-Yūsuf as- Sanūsī, J. D. Luciani, *Les prolégomènes théologiques de Senoussi*, texte Arabe et traduction française, op. cit., pp. 33-61.

⁷³ انظر، البوسكلاوي، سعيد. "بعض سمات الكلام السنوسي وحدوده"، الرباط: موقع مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم العلوم الإنسانيّة والفلسفة (فئة أبحاث محكمة)، نشرت يوم 18 يونيو، 2016، 28 صفحة.

⁷⁴ وقد اشتهر بعد السنوسي وابن زكري، أحمد المنجور (توفي عام 995هـ) الذي يقول عنه صاحب جذوة الاقتباس: «الشيخ الفقيه المعقولي، له تأليف حسنة، وكانت له معرفة بالرجال والحديث والفقه والبيان والمنطق والأصلين والحساب والفرائض وغير ذلك، فمن تأليفه نظم الفرائد ومبدأ الفوائد لمحصّل المقاصد، نظم ابن زكري المغراوي في علم الكلام ومختصره، والحاشية الكبرى على السنوسي في علم الكلام أيضاً، وحاشية صغرى عليه أيضاً»؛ ابن

القاضي، جذوة الاقتباس في ذكر من حلّ من الأعلام مدينة فاس، الرباط: دار المنصور، 1973، ص. 135.

المصادر والمراجع

بالعربيّة:

ابن القاضي، أبو العباس أحمد. جذوة الاقتباس في ذكر من حلّ من الأعلام مدينة فاس، الرباط: دار المنصور، 1973.

ابن تيمية، تقي الدين. موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ج.1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.

ابن تيمية، تقي الدين. نقض المنطق، نشره محمد حمزة وسليمان الصنيع، بيروت: المكتبة العلمية، بدون تاريخ.

ابن خلدون، عبد الرحمان. لباب المحصل في أصول الدين، حقّقه عباس محمد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعية، 1996.

ابن خلدون، عبد الرحمان. المقدمة، ج. 3، حقّقه ع. عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، ط. 3، بدون تاريخ.

أبو زيد، منى أحمد. الفكر الكلامي عند ابن خلدون، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1997.

احتانا، يوسف. تطوّر المذهب الأشعريّ في الغرب الإسلاميّ، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1424هـ/2003م.

الإصطخري، ابن اسحاق ابراهيم. المسالك والممالك، حقّقه محمد جابر عبد العال الحسيني، 1381هـ/1961م.

بل، ألفرد. الفرق الإسلاميّة في الشمال الإفريقيّ، ترجمه ع. بدوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987.

البوسكلاوي، سعيد. "الجدل الكلامي في عصر ابن خلدون"، ضمن: الأبنية الفكرية بالغرب الإسلامي زمن ابن خلدون، تنسيق ب. البُعزاتي، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات، 2007، صص. 125-153.

البوسكلاوي، سعيد. "موقف ابن خلدون من علم الكلام"، الرباط: موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم العلوم الإنسانية والفلسفة (فئة أبحاث محكمة)، نشرت يوم 12 نوفمبر، 2016، 31 صفحة.

البوسكلاوي، سعيد. "بعض سمات الكلام السنوسي وحدوده"، ضمن كتاب العلم والتعليم في بلاد المغرب من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر الهجري، تنسيق سعيد البوسكلاوي، وجدة: منشورات مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2016؛ موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم العلوم الإنسانية والفلسفة (فئة أبحاث محكمة)، نشرت يوم 18 يونيو، 2016، 28 صفحة.

التبكي، أحمد بابا. نيل الابتهاج بتطريز الديباج، طرابلس: منشورات كلية الدعوة الإسلامية، 1989.

السنوسي، محمد بن يوسف. المراجعات (الرسالة الثانية)، تحقيق أحمد علي حمدان، مجلة كلية الآداب بفاس، عدد خاص 3، 1988، صص. 169-239.

السنوسي، محمد بن يوسف. عمدة أهل التوفيق والتسديد (شرح الكبرى)، نشرة عبد الفتاح عبد الله بركة، الكويت: دار القلم، 1982.

الشفشاوني، ابن عسكر. دوحة الناشر، حققه محمد حجي، الرباط: مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1977.

الشهرستاني، أبو الفتح. الملل والنحل، ج.1، حققه سيد كيلاني، بيروت: دار صعب، 1986.

علي حمدان، أحمد، "ابستمولوجيا الكلام السنوي، السنوسي والمغربي نموذجاً" ضمن كتابه: البنية والحجة، قراءات سيميائية وإبستمولوجية لمظاهر من الفكر العربي، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، بدون تاريخ.

الغزالي، أبو حامد. إجماع العوام عن علم الكلام، نشره محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1985.

الغزالي، أبو حامد. جواهر القرآن، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط. 2، 1977.

المغيلي، عبد الكريم. كتاب المراجعات (الرسالة الأولى والثالثة)، تح. أحمد علي حمدان، مجلة كلية الآداب بفاس، عدد خاص 3، 1988.

المنوني، محمد. ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين، الرباط، 1979.

المهدوي، إسماعيل. أبو حامد الغزالي، الفلسفة، التصوّف وعلم الكلام، مراكش: دار تينمل للطباعة والنشر، 1993.

ميلاد، محجوب. "مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الإسلامي"، ضمن كتاب ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، الدار العربية للكتاب 1984.

بغير العربية

- 'Abd-Al-'Azīz 'Abd-Allah Batrān, "A Contribution to the Biography of Shaikh Muḥammad Ibn 'Abd-Al-Karīm Ibn Muḥammad ('Umar-A 'Mar) Al-Maghīlī, Al-Tilimsānī », *The Journal of African History*, Vol. 14, No. 3 (1973), pp. 381-394.
- As-Sanūsī, Muḥammad Ibn-Yūsuf , in J. D. Luciani, *Les prolégomènes théologiques de Senoussi*, texte Arabe et traduction française, op. cit., pp. 33-61.
- Delphin, G. *la Philosophie du Cheikh Senoussi, d'après son Aqida Essoghra*, Paris : Imprimerie nationale, 1898.
- Kenny, Joseph. *Muslim Theology as presented by Muḥammad b. Yusūf as-Sanūsī especially in his al-'Aqīda al-wuṣṭā*, Ph.D. thesis, University of Edinburgh, 1970.
- Luciani, J. D. « A propos de la traduction de la senoussia », *Revue africaine*, 228, 1898, pp. 375-387.