

بعض سمات الكلام السنوسي وحدوده



سعيد البوسكلاوي
باحث مغربي

مؤمنهن بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

بعض سمات الكلام السنوسي وحدوده

سعيد البوسكلاوي

جامعة زايد، أبو ظبي/جامعة محمد الأول، جدة.

الملخص

الغرض من هذه الدراسة إبراز بعض عناصر الجدة في مشروع السنوسي العقدي، ومكانة هذا الأخير في عصره، وكيف تعامل مع بيئة عصره الفكرية والعقدية، ومن ثم رصد قيمة مساهمته في تاريخ الكلام الأشعري. ندافع عن حضور نزوع كبير لدى الإمام محمد بن يوسف السنوسي إلى التجديد، لولا أن سعيه إلى تكريس المذهب الأشعري في بيئة غير ملائمة قد حدّ من طموحه إلى التجديد، فظلّ رهين البحث عن العودة إلى أصول سلفية نقيّة حاد عنها المتأخرون. وهكذا، سنذكر، بدءاً، ببعض عناصر السياق الفكري والعقديّ وسمات العصر الذي ولد فيه مشروع السنوسي؛ ونعتمد، ثانياً، إلى عرض بعض جوانب الاعتراض على الرازي ورفض طريقة المتأخرين من الأشاعرة؛ كما نبرز، ثالثاً، بعض مظاهر دفاع شديد عن النظر والكلام واعتراض على المعاصرين؛ وأخيراً، نقف على محدودية أفق المشروع الكلامي السنوسي بمحدودية بيئة عصره الفكرية التي نشأ فيها.

تقديم

غرضنا في هذا العمل الموجز إبراز بعض سمات علم الكلام عند الإمام محمد بن يوسف السنوسي الذي عاش في القرن التاسع الهجري بتلمسان في المغرب الأوسط (الجزائر حالياً). ونروم بالأساس الوقوف على حدود مشروعه الكلامي بين الطموح إلى التجديد وحاجز التقليد، وذلك من خلال مساءلة مساهمة السنوسي في تاريخ الكلام الأشعري بين حرصه الشديد على النظر العقلي والاجتهاد وبين إكراهات العصر وحواجز البيئة العقديّة والفكريّة التي عاش فيها. ولا تخفى أهمية مشروع السنوسي الكلامي وقوة تأثيره في بلاد المغرب والمشرق في القرن التاسع وبعده؛ إذ ظلت بعض نصوص السنوسي تدرّس على مدى قرون في مختلف المدارس المغاربيّة وغيرها! فهل من جديد لدى أبي عبد الله السنوسي ومشروعه العقدي؟ وما مكانته في عصره؟ وكيف تعامل مع بيئة عصره الفكريّة والعقديّة؟

سنعمد هنا إلى استجماع عناصر تثبت حضور نزوع كبير لدى أبي عبد الله السنوسي إلى التجديد، ونبيّن أنّ مساهمته العقديّة محاولة جدّية للدفاع عن المذهب الأشعري وتكريسه في بيئة معادية للنظر وأهله على ما يبدو؛ لكن دون الزعم في الآن نفسه بوجود إضافة نوعيّة لدى صاحب العقائد الخمس إلى أصول وأدلة المذهب الأشعري كما صاغها المتقدّمون وطوّرها المتأخرون. بالفعل، لقد نهض السنوسي للدفاع عن النظر العقليّ والعقيدة الأشعريّة في بيئة غير مناسبة وفي محيط لم يكن يسمح بالذهاب أبعد من البحث عن سبل العودة إلى أصول سلفيّة نقيّة حاد عنها المتأخرون؛ ومن هنا محدودية أفق المساهمة السنوسيّة على ما يبدو. وقد لا نجانب الصواب إن تحدّثنا عن كثير من مظاهر تكريس فعليّ للعقيدة السنيّة وتطويرها في بلاد المغرب عبر الانتصار للجانب التأويليّ فيها على حساب الوجه التقليديّ بمختلف أشكاله وممثّليه، لكن دون الابتعاد أكثر عن روح العصر الذي يهيمن عليه التقليد وأهله عموماً. وسنعمد في ذلك بالأساس على استنتاج نصوص السنوسي وتحليلها، علاوة على كتابات ثلّة قليلة جدّاً من الباحثين الذين اعتنوا بدراسة جوانب من كلام السنوسي، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر من قبيل ج. ديلفان G. Delphin، وج. د. لوسيان J. D. Luciani، ويوسف كيني J. Kenny، وج. بوقلي وأ. علمي حمدان وغيرهم.

وهكذا، نشرع، أولاً، بالتذكير ببعض عناصر السياق الفكريّ والعقديّ وسمات العصر الذي ولد فيه مشروع السنوسي؛ ثمّ نمرّ، ثانياً، إلى الكشف عن بعض جوانب الاعتراض على الرازي ورفض طريقة

1 - لاشك أنّ تأثيره كبير تجاوز مدينته تلمسان والمدن القريبة نحو مناطق أخرى مغاربيّة وإفريقيّة ومشرقيّة؛ فقد درس المغاربة عقائد السنوسي كثيراً في الحواضر كما في البوادي أحياناً، فعلى سبيل المثال «شرحها المنجور الفاسي كما المكناسي الملالي، الوزير الزياني والصوفي ابن عجيبة. وإلى حدود القرن العشرين ظلّ تدريس المنطق في فاس من خلال كتابه المختصر، وعلم الكلام من خلال عقائده الثلاث ومختصر الصغرى وشروحها؛ والعقيدة من خلال الصغرى وحاشية اليوسي على الكبرى. وفي القرن الحادي عشر/السابع عشر، انتشرت العقيدة الصغرى في غرب إفريقيا وصولاً إلى النيجر [...] وفي مصر كان يدرس السنوسي في الأزهر [...]». وأخيراً، في آسيا، وخاصة في ماليزيا وأندونيسيا، اشتهرت كثيراً أم البراهين في تفسير المذهب الأشعري...؛ انظر موسوعة الإسلام

The Encyclopaedia of Islam, new edition, edited by C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs and the late G. Lecomte assisted by P.J. Bearman and Mme S. Nurit Under the patronage of the International Union of Academies, Volume IX SAN-SZE, Leiden-Brill, 1977, p. 21.

1. السنوسي ابن عصره

قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية

المتون، ولا غيرها من نصوص الكلام في الغرب الإسلامي، حظيت بما تستحقه من اهتمام المعاصرين تحقيقاً ودرساً⁶.

ومن المؤكد أنّ مشروع السنوسي العقدي لم ينشأ من فراغ؛ بل يندرج ضمن تقليد كلامي راسخ في الغرب الإسلامي كانت تهيم عليه نصوص بعض أئمة المذهب الأشعري المتأخرين (وخاصة منهم فخر الدين الرازي) وشروحات كثيرة عليها، علاوة على تواليف المغاربة⁷؛ ولا تخفى قيمة هذه الشروح التي تتضمن كثيراً من عناصر الاعتراض والتعليق والاستدراك. يستحضر السنوسي كثيراً من مظاهر هذا النقاش وينخرط فيه بقوة؛ وإن كان يحيل في كتاباته على المتقدمين، مثل الشيخ أبي الحسن الأشعري، إلا أنّ إحالته على المتأخرين - والمغاربة منهم بالخصوص - أغلب. ففي سياق تعريفه لمبحث علم الكلام، مثلاً، يورد تعريفين أحدهما لابن عرفة والثاني لابن التلمساني، دون أن يستشعر حاجة ما إلى إيراد تعريفات الأئمة الأقدمين؛ وهو أمر يعكس توطد التقاليد الكلامية في الغرب الإسلامي ومصر⁸.

صحيح أنّ إشعاع علم الكلام صار خافتاً نسبياً في عصره، مقارنة مع علوم أخرى مثل الفقه والتصوّف مثلاً، إلا أنّ ذلك، بالإضافة إلى أسباب أخرى مرتبطة بوضعية عصره الفكرية والاجتماعية، كان حافزاً له على حمل المشعل والنهوض بمشروع تصحيح عقائد الناس وتقريب عقيدة "أهل الحق والسنة" منهم وتأكيد الحاجة الملحة إلى هذا العلم من جديد؛ بل وضرورته ضدّاً على فكرة ارتفاع الحاجة إليه، التي كانت قد بدأت تنكّس في أوساط المفكرين في هذا الوقت⁹. ولم تكن مهمة السنوسي يسيرة قط؛ لكن كان من نتيجة ما واجهه

6 - على عكس عقائده الأخرى، حظيت العقيدة الصغرى الموسومة بـ أمّ البراهين، والتي عرفت أيضاً باسم السنوسية، باهتمام واسع قديماً وحديثاً، كما حظيت بعناية الدارسين الغربيين دراسة وترجمة؛ فقد ترجمها وولف إلى الألمانية عام 1848 وترجمها إلى الفرنسية لوسباني عام 1896. ودرسها ج. ديلفان وغيرهم. يلاحظ هذا الأخير أنّ اسم الصغرى كما الكبرى والوسطى من لفظ الصغرى في القياس المنطقي يقول إنها «عرفت في المدارس الإسلامية باسم السنوسية وما تزال تشكل اليوم أساس التعليم اللاهوتي في كلّ المغرب». يرى أنّ «الصغرى ليست كتاباً سجالياً»، بل أكثر من ذلك يصفها برسالة ميثاقية مبرزة كثيراً من العناصر الفلسفية فيها منهجاً ومضموناً. بالفعل، قدّم ديلفان تحليلاً متميزاً لرسالة السنوسي ملاحظاً حضور حسن فلسفي قوي لدى المتكلم الأمازيغي، كما يصفه؛ بحيث «يستوحي بعض المقاطع من أفلاطون وأرسطو» رغم أنّه لم يكن مطلعاً بشكل مباشر على نظريات أفلاطون وأرسطو في مجملها. وفي كلّ الأحوال، فقد درس السنوسي مبادئ العقيدة الأشعرية بحسّ فلسفي بارز، إذ وقف على الدليل الأنطولوجي على وجود الله، لا بالشكل الذي نجده عند أنسلم Anselm أو ديكارت Descartes بل بشكل أقرب إلى لايبنتز Leibnitz؛ فمن وجود العالم يستنتج أنّ الله علة عاقلة وغائية، كما نجده يميّز بين صفات المعاني والصفات المعنوية تمييزاً منطقيّاً وغيرها من العناصر التي نجدها عند لايبنتز وديكارت وسبينوزا وغيرهم من المحدثين؛ يقول دلفان إنّ أفكار السنوسي "حملتنا مراراً إلى عتبة الفلسفة الحديثة". انظر

G. Delphin, la Philosophie du Cheikh Senoussi, d'après son Aqida Essoghra, *Journal asiatique*, Septembre-Octobre 1897, pp. 356-371.

وقد اعترض عليه ج. د. لوسباني موضحاً أنّ «السنوسية» ليست رسالة في الفلسفة في غايتها، بل إنّ الفلسفة وسيلة فحسب من أجل إثبات مبادئ تيولوجية. يرفض وصف ديلفان بأنّها تقدّم نسقاً فلسفياً وهو امتياز رفضه رينان حتى لابن رشد يقول لوسباني. ص 386. انظر ردّ لوسباني بتفصيل في مقالته المنشورة في المجلة الإفريقية، عدد 228، عام 1898

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

7 - نذكر من أشهرها منظومة الضرب، ومرشدة ابن تومرت، وبرهانية السلاجي وغيرها.

8 - تشكل مصر واسطة العقد بين المشرق والمغرب، وكثير من المتكلمين المغاربة تتلمذوا على يد أئمة مصريين، مثل المقترح وغيره؛ وقد كانت لهؤلاء يد في توجيه الدراسات الكلامية في المسار الذي اتخذته في الغرب الإسلامي، مسار الشروح على مصنفات الأئمة المتأخرين مثل الجويني والرازي، لكنه أيضاً مسار الاعتراض عليهم وانتقادهم.

9 - رغم أنّ ابن خلدون قد اتخذ موقفاً سلبياً من علم الكلام على سبيل المثال، إلا أنّ هذا لم يمنعه من التصنيف في هذا العلم وتلخيص محصل الرازي. انظر مقالتنا، "موقف ابن خلدون من علم الكلام"، (قريباً).

من صعب أن بثّ روحاً جديداً في علم الكلام في بلاد المغرب عبر تواليه العديدة الكثيرة والمتنوعة، في الشكل والغاية، و عبر حلقاته الدراسية في تلمسان، ومناظراته ومساجلاته المتعددة والغنية. وهكذا، استطاع أبو عبد الله السنوسي أن يفرض مشروعه الكلامي على أبناء عصره فكان له تأثير لا يضاها في زمنه وبعده في الغرب الإسلامي؛ إذ كانت تدرس عقائده الكبرى والوسطى والصغرى وصغرى الصغرى، وخاصة منها هذه الأخيرة على مدى قرون في بلاد المغرب وغيره، وخلف نصوصاً مهمة في تاريخ علم الكلام الأشعري في القرن التاسع الهجري؛ "فهو من جدّد لهذه الأمة دينها" على رأس المائة التاسعة بوصف ابن عسك. لكن ما هي بعض سمات العصر الذي نشأ فيه الإمام السنوسي؟

يقدم السنوسي نفسه صورة قاتمة عن عصره وأهل زمانه، يصفه غير ما مرّة بآخر الزمان وغيرها من النعوت السلبية. ومهما أرجعنا نظرة السنوسي السوداوية إلى عامل ذاتي نفسي أو غيره، إلا أنها لا تخلو من عامل موضوعي يعكس عدم رضا المفكر عن مستوى عصره الفكري والعقدي وغيره¹⁰. فهو يشير إلى شيوع البدع في عصره وبين أهل زمانه إلى درجة أن السنة أضحت بين البدع، حسب وصفه، "كالشجرة البيضاء في جلد الثور الأسود"¹¹. لكن، من الملاحظ أنه عندما يتحدث عن كثرة البدع في زمنه، لا يمثل لها ببدع المعتزلة أو الشيعة أو غيرها، وإنما يذكر بدع تحريم علم الكلام ووجوب الأخذ بظواهر النصوص "تبعاً لمذهب الحشوية"، والقول "بالتجسيم والجهة والاستقرار" من جهة، وبدعة تأثر الخصوم والأصحاب معاً بأقوال الفلاسفة من جهة ثانية.

ويبدو أنه ليس من الترف الفكري ما نجده في تواليه السنوسي، أولاً، من مناقشة الفلاسفة؛ بالنظر ربّما إلى وجود أفراد يتكلمون في هذا الفن في عصره كما نفهم من أقواله وإلى ما أبرزه من تقليد العامة لبعض آراء الفلاسفة؛ وثانياً، نجده يناقش المعتزلة الذين لا نستبعد استمرار حضور "بدع" معينة لهم في المنطقة¹²؛ وثالثاً، يناقش أصحاب الديانات الأخرى، وما دعمه عبد الكريم المغيلي في الحرب الفعلية التي شنها على اليهود في توات إلا تأكيد لذلك¹³. غير أن الحوار مع الفلاسفة والمعتزلة وأهل الملل والفرق الأخرى، مع ذلك، كان قد أضحي تقليداً كلامياً أشعرياً ملازماً للخوض في القضايا الكلامية، ولو في غياب خصوم

10 - لن أقف هنا عند الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية العامة التي نشأ فيها السنوسي؛ راجع في هذا الشأن، جمال الدين بوقلي حسن، الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1980 (الفصل الأول، «عصر الشيخ السنوسي»، ص ص 13-51).

11 - السنوسي، عمدة أهل التوفيق والتسديد (شرح الكبرى)، نشره عبد الفتاح عبد الله بركة، دار القلم، الكويت، 1982، ص 49. يمكن أن يفهم من كلام السنوسي، أثناء دفاعه عن الكلام والمتكلمين في شرحه على الكبرى، أن البدع كانت أكبر شأناً وأعظم خطراً في العصور الماضية حين يتحدث عما قام به أئمة الكلام المتقدمين في "زمان هيجان البدع"؛ حيث أصدروا مقالاتهم للذود عن السنة وردّ الشبه؛ إلا أنه سرعان ما يشير إلى شيوع البدع في عصره.

12 - اعتماداً على ما يورده ابن حوقل في كتابه صورة الأرض من أن الغالب على قبيلتي زناتة ومزاتة مذهب المعتزلة. يقول: «[...] زناتة ومزاتة قبيلتان عظيمتان، الغالب عليهما الاعتزال من أصحاب واصل بن عطاء». ابن حوقل، صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1992، ص 94

13 - انظر ما يورده التنبكتي بهذا الصدد، نيل الابتهاج، م. م، ص 576. أو السنوسي، جواب على رسالة المغيلي، نشره رابح بونار مع رسالة المغيلي في اليهود، ص 72. نقلاً عن أحمد علمي حمدان، "بصدد رسالة المغيلي في اليهود المنشورة تحت عنوان "مصباح الأرواح في أصول الفلاح"، مجلة كلية الآداب بفاس، عدد 6، 1982-1983، ص 102، هامش 2

أقوياء¹⁴. إن الحوار الحقيقي الذي يتفجر حياة وراهنية، والذي خاض السنوسي غماره بقوة، هو الذي كان قائماً بين ممثلي مذهب أهل السنة أنفسهم. لقد وسم هذا الحوار الحقل العقدي المغربي، بل وقد اتخذ حدة أكبر في هذه المنطقة لمكان قوة "التنظير المالكي"¹⁵؛ ولن نستغرب بعد ذلك إن حصل، نتيجة الأخذ والردّ بينهما، أن طبع كل طرف منهما مواقف الطرف الآخر وأثر فيه.

ولا بدّ هنا من التأكيد على ضرورة إعادة النظر في بعض الأحكام التي يكرّرها بعض المؤرخين؛ أولاً، حول انقلابات مذهبية شاملة تبعاً لتغيّر أنظمة الحكم السياسي، كما لاحظ عبد الله كنون، في حين أن الأقرب إلى الصحة هو المصادرة على تعايش التيارين السنيين أحياناً (وخاصة حين يتعلّق الأمر بمواجهة خصوم مشتركين)، والصراع والمنافسة على الريادة أحياناً أخرى، عبر جلّ مراحل تاريخ بلاد المغرب؛ وثانياً، حول خلط شائع بين المذهب الأشعري (الأصولي) والمذهب المالكي (الفروعي) دون توضيح معالم تنظير الفقهاء المغاربة المالكية في أصول الدين بعيداً عن الأصول الأشعرية أو أشعرية مالكية هي أقرب ما تكون إلى الحنبلية في الأصول منها إلى الأشعرية. فالمذهب المالكي يتضمّن في الفروع عقيدة أصحاب الحديث والعمامة (كما يصفها الأشعري) في الأصول، لكن لا يمكننا القول، بأيّ حال، إنّه يتضمّن العقيدة الأشعرية بالضرورة¹⁶؛ إذ من المؤكّد أن التيار الأشعري، الذي خرج من رحم تيار المعتزلة، معبراً عن انتصاره

14 - إن استعراضاً سريعاً للمعتقدات الأربعة الحاضرة جزئياً أو كلياً لدى أهل المغرب لكفيل بأن يكشف لنا عن ترتيب معيّن للعقائد المهيمنة في عصر السنوسي، أو على الأقل المنافسة منها للعقيدة التي ينافح عنها السنوسي ويسعى لتكريسها، ولا شك أن عقيدة أهل السنة، بطرفها، تأتي في المرتبة الأولى، مع تفاوت نزعه لتتأثر أصحاب الحديث كما سيتبيّن. ولعله من النافل القول إن عقيدة أهل السنة يتقاسمها، على الأقل، تياران كبيران، قد يقتربان من بعضهما بعضاً في مسائل معيّنة حيناً، وتبعاً لاشتداد قوة الخصوم حيناً آخر؛ لكنه غالباً ما تطفو الاختلافات بينهما إلى السطح حين تخلو لهما معاً الساحة العقديّة.

15 - استعرت مفهوم «التنظير المالكي» من الأستاذ أحمد علمي حمدان في دراسته عن السنوسي والمغربي المذكورة آنفاً. لكنني لا أرى أن ثمة ما يميّز به، في الجوهر، تنظير كل واحد من أئمة أهل الحديث (في مقابل أئمة أهل الرأي طبعاً) في أصول الدين، إن لم يكن بعض التفاوت في التشدد في رفض الرأي والتأويل من جهة، وفي تجنب القول بالتجسيم من جهة أخرى؛ وهي معادلة يصعب التوفيق فيها اعتماداً على سلوك منهج التفويض فقط.

16 - سجّل بناصر البُعزاتي الملاحظة التالية: "يوجد تعالق متشعب بين المذاهب الكلامية والفقهية: فأغلب المعتزلة حنفيون، وأغلب الأشاعرة (نسبة إلى أبي الحسن الأشعري المتوفى سنة 324/936) شافعية، لكن بعض الأشاعرة مالكية، وقلة منهم أحناف (أو حنفيون). والماتريدية (نسبة إلى أبي منصور الماتريدي المتوفى سنة 333/944) أحناف، والطحاوية (نسبة إلى أبي جعفر الطحاوي المتوفى سنة 321/933) أيضاً. وقد ساد عداً شديداً بين المعتزلة والحنبلية: فلا حنبليّ معتزلي ولا معتزلي حنبليّ؛ وأيضاً لا مالكيّ معتزلي ولا معتزلي مالكي، ولكن قد يكون المعتزلي شافعيّاً..". بناصر البُعزاتي، "مال علم الكلام عند ابن حزم والباجي"، ضمن: **الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي**، تنسيق علي الإدريسي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 118، 2006، ص 170، هـ 1

لمبادئ خصوم هؤلاء الأشداء "أصحاب الحديث"¹⁷، لم ينجح أبداً في احتضان أنصار هذا التيار الأخير كَلِيَّة، ولا تذويب آراء أئمة الحديث ضمن المشروع العقدي الذي جاء به أبو الحسن (260هـ-324هـ).

وقد خاض السنوسي سجالات ومناظرات قويّة مع بعض فقهاء عصره، والطرفان معاً يستعملان المنهج المنطقيّ الأرسطيّ ذاته، كما يحيلان على المرجعية نفسها ويستشهدان بالأئمة عينهم¹⁸، لكن من أجل إنتاج مواقف مختلفة. وقد اتخذ الصّراع بين الفريقين، عموماً، شكل صراع بين سنّيين أشاعرة وسنّيين سلفيين، بين أهل النّظر وأهل التقليد (كما يصفهم المتكلمون طبعاً)¹⁹. التيار الأوّل يوجب النّظر ويشكك في إيمان المقدّ والثاني يرفض التّأويل والكلام (على الأقلّ في إثبات العقائد) ويدافع عن صحّة إيمان المقدّ. وإذا كان من تميّز لدى ممثلي التيارين معاً، فينبغي توسّله، في هذه المرحلة التاريخية، في سجالاتهما ومناظراتهما الكثيرة المتوتّرة أحياناً، مثل مناظرات السنوسي مع أحمد بن زكري، وحيناً آخر هادئة، ظاهرياً على الأقلّ، مثل مراسلاته مع عبد الكريم المغيلي. ومن المفيد الإشارة إلى أنّ متكلمي العصر، كالسنوسي، يجمعون على توجيه سهام النقد إلى طريقة المتأخّرين من أصحابهم ويدعون إلى العودة إلى أصول المذهب كما سطرها أبو الحسن الأشعري. وإذا كان يمكن أن يفهم من هذا أنّ المنافسة كانت قويّة بين الفريقين حول ريادة علم العقائد في هذا العصر²⁰، فإنّ مناظراتهم حول مسألة إيمان المقدّ وردود السنوسي الكثيرة عليهم، خاصّة في شرحه على الكبري، تبين بجلاء توجّه خصومه غير الأشعري (كما يقدّمهم أبو عبد الله السنوسي على الأقلّ). وهو جوهر الخلاف بين صاحبنا وكثير من فقهاء عصره "الذين يشتغلون بما لا يعنيه" من العلوم،

17 - في تصنيفه للفرق يذكر الأشعري (مقالات الإسلاميين، نشره هلموت ريتز، ط3، 1980، ص 5) فرقة باسم «أصحاب الحديث والعمّة»؛ وقد اشتهر اسم أحمد بن حنبل ممثلاً لهذا المذهب في ظروف معروفة اشتهت بالصراع مع فرقة المعتزلة حيث بلغ أوجه في عهد المأمون الذي كرّس مذهب الاعتزال عقيدة رسمية للدولة العباسية (واستمرّت بعده مع الواثق والمعتمد إلى عهد المتوكل). ولأنّ أئمة هذا المذهب كانوا يتشبّهون بسنة الرسول وصحابته وتابعيهم في مواجهة ما يرونه «بدعة» و«مستحدثات» لقبوا أو تلقبوا بأهل السنة، ولأنّهم كانوا يدافعون عن أفكار العامة والجماعة أو يرون ذلك، خاصّة في مقابل «نخبويّة» الفكر الاعتزاليّ، سموا أو تسموا بأهل السنة والجماعة. بعد أن لاحظ الأشعري، وهو معتزليّ، حدة الصراع وخطورته بين الفريقين، قام بمحاولة التوفيق بين المذهبين المتصارعين وردم الهوة بينهما. هكذا، ولد التيار الأشعريّ في سياق الأخذ والرد بين التيار الاعتزاليّ والتيار الحنبليّ. هل انتصر الأشعري فعلاً لهذا الأخير، كما يزعم؟ وهل جاء لتكريس أصول أصحاب الحديث وتشدهم فيها أم بغرض تنفيذها أو على الأقلّ تلطيفها؟ ومن ثمّ، هل جاء لكي ينصره أم يناهضه؟ من المؤكّد أنّ أصحاب الحديث، وإن صفقوا لردود الأشاعرة على الفلاسفة والمعتزلة بمنهجهم المنطقيّ نفسه، إلا أنّهم ناهضوا الأشاعرة بقوة بسبب استعمال هؤلاء المنهج المعتزليّ ذاته، في إثبات أصول عقيدة أهل السنة، وهو منهج يرتابون منه لكونه «بدعة» في حدّ ذاته، لم يثبت أن استعماله أحد من السلف. عادة ما يغفل استمرارية أفكار هذا التيار وقوتها وشعبيتها، في المشرق كما في المغرب، كما يغفل الصراع المعلن حيناً والخفيّ في أحيان كثيرة بين أنصار التيارين. غير أنّ الأشاعرة، على عكس المعتزلة، غالباً ما كانوا مرتبطين في علاقتهم مع أنصار هذا التيار ومع أفكار العامة؛ لقد عملوا أكثر من غيرهم، وبكثير من الواقعية، على «عقلنة» العقيدة السنية التقليدية. لكنّ السؤال يظلّ مطروحاً حول مدى نجاح مشروعهم في العالم الإسلامي.

18 - يستشهد المغيلي بدوره بأئمة المذهب الأشعريّ، لكنّه ينتصر لمواقف عبد الله بن سعيد الكلابي وأبي العباس القلانسي المدافعين أكثر عن أصول مذهب أصحاب الحديث.

19 - يقول ابن تيمية في هذا الصدد: "أهل الكلام يزعمون أنّ أهل الحديث والسنة أهل تقليد ليسوا أهل نظر واستدلال، وأنهم ينكرون حجة العقل"، ويرد هذه الدعوى بقوله إنّ أهل السنة والحديث لا يرفضون جنس النظر والاستدلال وإنما يرفضون نظر المتكلمين الفاسد واستدلالاتهم الباطلة، وكيف لهم أن ينكروا ما جاء في القرآن من أمر "بالنظر والاعتبار والتفكير والتدبّر". يقول: "ولكن وقع اشتراك في لفظ "النظر والاستدلال" ولفظ "الكلام" فإنهم أنكروا ما ابتدعه المتكلمون من باطل نظرهم وكلامهم واستدلّاهم، فاعتقدوا أنّ إنكار هذا مستلزم لإنكار جنس النظر والاستدلال". ابن تيمية، **نقض المنطق**، حققه محمد حمزة وسليمان الصنيع، بيروت: المكتبة العلمية، د. ت. ص 47. ترى، هل كان يمكن إنتاج نظر وكلام واستدلال غير ما أنتجه علماء الكلام والفلاسفة في السياق الثقافيّ الإسلاميّ؟ هل كان لأهل الحديث أن ينتجوا نظراً وكلاماً واستدلالاً "غير باطل"، في غياب ما أنتجه المتكلمون والفلاسفة المسلمون؟ من هم المتكلمون؟ أليسوا، في آخر المطاف، هم أنفسهم أهل القرآن والحديث وقد خطوا خطوة أكبر في استعمال العقل والحجاج والاستدلال؟

20 - يحكي ابن عسكّر أنّ الشيخ ابن زكري كان "يعتقد أنّ الشيخ السنوسي من تلامذته، فقبل ذلك للسنوسي، فقال والله ما أخذت عنه سوى مسألة واحدة". **دوحة الناشر**، م. م. ص 120. ويحكي أيضاً أنّه عندما توفي السنوسي رثاه ابن زكري بقصائد رغم ما كان بينهما.

في نظره، ولا يقصد بذلك شيئاً آخر غير اشتغالهم بعلم الكلام والمنطق، لكن لتقرير أصول غير أصول الأشاعرة على ما يبدو.

وعليه، لن نجانب الصواب إذا قلنا إنّ السجال الكلامي الحي والاعتراض العقدي قد انحصر، في هذا العصر²¹ داخل مذهب أهل السنة؛ وأنّه اتخذ وجهين: الأول اعتراض على الأصحاب من الأئمة الأشاعرة المتأخرين المتأثرين بمذاهب الفلاسفة؛ والثاني اعتراض على أهل التقليد؛ وكلاهما مقلدة في نظر السنوسي. وهكذا، نجده يدافع، ضدّاً على التيار الأول، عن المذهب الأشعري في نقائه الأول قبل أن يختلط بمبحثه بمباحث الفلسفة، ويدافع، ضدّاً على التيار الثاني، عن النظر والاجتهاد؛ وذلك واضح من خلال تأكيده على وجوب النظر وتشديده في رفض الإيمان التقليدي.

2. الاعتراض على الرازي

إذا كان أبو عبد الله السنوسي لا يني يناقش خصومه العقديين في عصره من أهل التقليد أو من منافسيه من أهل الكلام، فإنّه لا يتردد أيضاً في مناقشة أصحابه من الأشاعرة المتأخرين المتأثرين بالفلسفة كالرازي والبيضاوي وغيرهم. ويبدو أنّه كان يسعى إلى تصفية الأشعرية ممّا علق بها من آثار الفلسفة²² من جهة، ومن آثار التوجّه التقليدي من جهة ثانية. ويمكن القول إنّ اعتراض السنوسي على الأشاعرة المتأخرين، وعلى الرازي بالخصوص اعتراض على الفلسفة والفلاسفة، وتحديدًا اعتراض على تقليد الفلاسفة. إنّّه ينتقد الأصحاب والخصوم معاً، غير أنّ التهمة واحدة: التقليد، لكن في صورتين مختلفتين، تقليد الفلاسفة من جهة وتقليد الفقهاء السلفيّة من جهة ثانية²³.

لقد أضحى الاعتراض على أئمة المذهب المتأخرين مثل الجويني (ت. 895هـ) والغزالي (ت. 478هـ) والإسفرابيني (ت. 418هـ) والفخر الرازي (ت. 606هـ) والبيضاوي (ت. 658هـ) وغيرهم تقليداً سائداً في المشرق كما في المغرب الإسلاميّين، وقد اتخذ هذا الاعتراض، وعلى الفخر الرازي بالخصوص، حدة

21 - إذا كان ينظر عادة إلى هذه الفترة بوصفها فترة جمود فذلك راجع، في اعتقادنا، إلى كون أصحاب هذا الرأي يصرون غالباً عن حكم مسبق على الفكر الأشعري نتيجة إعجابهم المبالغ فيه بتيارات أخرى مثل المعتزلة والفلاسفة. إنّ تراجع تأثير فكر هذه التيارات فتح المجال أمام تقدّم الفكر الأشعري أكثر. ورغم أنّ هذا الأخير لم يكتسح الساحة العقديّة كليّة، وعبر كلّ مراحل تاريخ الغرب الإسلاميّ، إلا أنّه ضمن استمرار تقاليد النظر العقليّ وظلّ الطرف الوحيد الذي بإمكانه أن ينافس التنظير الفقهيّ التقليديّ المهيمن، بل وأن يسود أحياناً في مراكز معيّنة في فترات تاريخيّة معيّنة من تاريخ البلاد المغاربيّة.

22 - انظر بوقلي، الإمام السنوسي وعلم التوحيد، م. م، ص 145

23 - وإذا كان نقد السنوسي للفقهاء يلتقي مع نقده لأصحابه من المتكلمين في هذه المسألة، فذلك لا يعني أنّ التقليد الذي تجنّد لمحاربته هو نوع من التقليد داخل الكلام الأشعريّ، كما فهمه بعض الدارسين (انظر على سبيل المثال ما يقوله، في هذا الصدد، يوسف احنايا في كتابه **تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلاميّ**، منشورات وزارة الأوقاف، الرباط، 2003)، وإنّما المقصود منه، كما سبقنا الإشارة، تقليد مناهضة الكلام والتشبيث بمتابعة الغير في المعتقدات دون أدنى اعتبار أو دليل؛ كما أنّ المقصود بالمقلدة، بالدرجة الأولى، تيار من داخل مذهب أهل السنة، لكن من خارج الكلام الأشعري (رغم التداخل الكبير الحاصل بين أصول التيارين منذ أبي الحسن وكتابه الإبانة بالخصوص). وإذا كان من دلالة لهذا الأمر فهو حرص الإمام السنوسي على أن يقدّم المذهب الأشعري بوجهين متكاملين: وجه «عقلاني» في مقابل مذهب أهل التسليم والتفويض الذي يمثل تيار التقليد داخل مذهب أهل السنة؛ ووجه «واقعي» مشروط ببيئة العصر العقديّة والفكريّة في بلاد المغرب. انظر مقالتنا، «بعض ملامح الجدل الكلامي بعد ابن خلدون في بلاد المغرب»، (قريباً).

شديدة لدى السنوسي²⁴، لكن مع الاحتفاظ دائماً بنوع من التقدير الكبير له، كما لغيره من أئمة المذهب. يعترض عليه بنفسه أحياناً، وفي أحيان أخرى يكتفي بإيراد اعتراضات "أستاذة" شرف الدين بن التلمساني عليه دون تعليق. ولأنّ مواضع نقد هؤلاء الأئمة، وخاصة الفخر، كثيرة جداً²⁵ في نصوص السنوسي، فإننا سنكتفي هنا بمثالين:

المثال الأول، يناقش فيه إمام الحرمين في دليل الإحكام، الذي لا يخفى أصله الفلسفي عند أفلاطون وفلاسفة الإسلام وغيرهم؛ إذ يستدلّ الأشاعرة بالإحكام على العلم الإلهي، أي بما عليه الموجودات من إحكام الصنع على كون الصانع عالماً. يقدّم السنوسي بناء الدليل كما يلي: "لو لم يكن صانعك عالماً، لم تكن متّصفاً بما أنت عليه من غاية الإحكام، ودقائق المحاسن، التي يعجز عن حصرها"²⁶. ولبيان الملازمة يؤكد "أنّه معلوم بالبديهة أنّه لا يحكم الفعل ويبرزه في غاية الكمال [...] إلا من هو عليم حكيم"²⁷، "وأما الاستثنائية فمعلومة بضرورة المشاهدة، ولا يخفى أنّ عجائب مصنوعاته سبحانه ممّا لا يحيط بها وصف واصف"²⁸. غير أنّ الجويني ذهب إلى أنّ الدلالة بالإحكام ضعيفة؛ إذ يرى أنّه "لا معنى للإحكام سوى أنّ الأكوان خصّصت الجواهر بأحياز، حتّى انتظم منها خطوط مستقيمة، ولا اختصاص للأكوان بالدلالة على العلم وإنّما الكلام مع الخصم بعد كونه صانعاً مختاراً، والاختيار دليل كونه عالماً"²⁹. يرفض الجويني، حسب تأويل السنوسي³⁰، أن يكون الإحكام دليلاً على كونه عالماً، بل على كونه مختاراً مريداً، والاختيار هو دليل كونه عالماً. بعد أن أورد نصّ قول الجويني، يورد كما دأب على ذلك اعتراض ابن التلمساني عليه بعدم تسليمه بإرجاع الإحكام "إلى مجرد تخصيص الجواهر بأكوان، بل هو يرجع إلى اختصاص بأكوان وكيفيات

24 - لعله استفادها من شرف الدين بن التلمساني الذي يحيل عليه كثيراً (خاصة شرحه معالم الرازي)؛ عاش في القرن السابع، توفي بالقاهرة عام 644هـ.

25 - انظر على سبيل المثال المواضع التالية في شرح الكبرى:

- يجزم الفخر بصحة بقاء الأعراض على عكس ما ذهب إليه قدماء الأشعرية، ص 122
- اعتراض ابن التلمساني على الرازي فيما اعترض به على المعتزلة في مسألة تعلق العلم بالمبصرات والمسموعات، ص 166
- مناقشة آراء الفخر في الصفات، ص 186
- مناقشة الفخر في أنّ ذاته تعالى غير معلومة، ص 198-199
- مناقشة ابن التلمساني للفخر في مسألة العلم بصحة النبوة هل يتوقف على العلم بكون الإله واحداً أم لا؟، ص 271
- الاعتراض عليه في الاستدلال على الرؤية، واعتبار دليله من أضعف الأدلة، ص 313 وغيرها كثير.

26 - السنوسي، شرح الكبرى، م. م، ص 149

27 - نفسه، ص 150

28 - نفسه، ص 150

29 - نفسه، ص 151-152

30 - لاشك أنّ قوام اعتراض ابن التلمساني في شرح المعالم على الجويني استفاده من الرازي؛ يقول الفخر الرازي في هذا الصدد: "صانع العالم عالم، لأنّ أفعاله محكمة متقنة والمشاهدة تدلّ عليه، وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب أن يكون عالماً وهو معلوم بالبديهة، وأيضاً أنّه فاعل بالاختيار. والمختار هو الذي يقصد إلى إيجاد النوع المعين، والقصد إلى إيجاد النوع المعين مشروط بتصور تلك الماهية، فثبت أنّه تعالى متصور لبعض الماهيات"؛ الرازي، معالم أصول الدين، تقديم وتعليق سميح دغيم، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1992، ص 42

خاصّة، وضرب من الصفات والأعراض على مقدار³¹؛ أي ما أشرنا إليه من موجودات في غاية الإحكام ودقائق الأوصاف والمحاسن. وشرف الدين بن التلمساني يعتبر دليل الإحكام أوضح لدلالته على العلم بالضرورة، على عكس دليل الاختيار الذي يقتضي النظر؛ أي الاستدلال، أولاً، على كون المختار القاصد عالماً بالمقصود؛ وثانياً، أن يكون علمه علماً حقيقياً لا ظناً أو وهماً كما هو الشأن في المخلوق. ويكتفي بذكر ما خلص إليه ابن التلمساني من صحّة اعتماد الدليلين معاً، لكن مع تفضيل الأوّل لوضوحه، دون تعليق. ومادام الأمر يتكرّر كثيراً، فإننا نلاحظ أنّ ركون السنوسي لآراء ابن التلمساني³² إنّما يعكس تلمذة واضحة، وإن كانت غير مباشرة، وثقة كبيرة في أفكار الشيخ القريب من بيئته الفكرية؛ كما نلاحظ ندرة المواضيع التي يناقش فيها، بشكل مباشر أو غير مباشر، إمام الحرمين مقارنة مع اعتراضاته الكثيرة على الإمام الفخر؛ بل ونجده ينتصر لمواقف الجويني أحياناً، وإن كانت آراء الشيخ أبي الحسن تشكّل المرجع الأوّل والحاسم في جلّ القضايا الكلاميّة.

المثال الثاني، يناقش فيه أحد اعتراضات الفخر على مذهب الفلاسفة في مسألة "السمع والبصر". يميّز بدءاً في ما ذهب إليه الفلاسفة من أنّ معنى الرؤية "تأثّر الحدقة بسبب ارتسام صورة المبصر فيها"، بين قولين: "أحدهما أنّ المدرك لنا المثال المنطبع نفسه، وهو الشيء المطابق لما في الخارج، الخالي عن المادّة؛ والثاني: أنّ المدرك لنا ذلك الشيء عينه بواسطة المثال المنطبع في الرطوبة الجليدية المؤدّية إلى الحس المشترك".³³ وما اعترض به الفخر على الفلاسفة "بأنّا نرى نصف كرة العالم، وانطباع العظيم في الصغير محال" هو اعتراض، في نظر السنوسي، يلزم فقط أصحاب القول الأوّل، "لا بالنسبة لمن يقول: إنّ المنطبع واسطة للإدراك"³⁴، أي أصحاب الرأي الثاني. لا يترك السنوسي الفرصة تمرّ، مرّة أخرى، دون أن يثبت بعض اعتراضات الشيخ ابن التلمساني على الإمام؛ فهذا الأخير ألزم الفلاسفة أيضاً بـ "عدم رؤية الأطوال والعروض، لاستحالة ارتسام هذه الأبعاد في نقطة الناظر". ومفاد اعتراض ابن التلمساني عليه أنّه "إن أراد الانطباع بكيفية العظم"، فإنّه ينسحب عليه اعتراضه السابق، "وإن أراد مطلق الانطباع، لأنّ الناظر نقطة، والنقطة لا امتداد لها، فكيف ينطبع فيها ما له امتداد، فيقال: إنّما يمتنع لو كانت كرة حقيقية، بحيث لا يقابل البسيط منها إلا نقطة، أمّا إذا كان فيها انطباع مع استدارتها كالبيضة مثلاً، فلا مانع من انطباع المثال الصغير المطابق للكبير بحسب العادة"³⁵. وهكذا، فإنّه من النادر ما يأخذ السنوسي برأي من آراء الفخر، أو على الأقلّ أن يورده دون تذييله باعتراض لابن التلمساني أو باعتراضه الشخصي؛ وإن لم يفعل فهو يكتفي

31 - نفسه، ص 152

32 - توفي سنة 644هـ.

33 - السنوسي، شرح الكبرى، م. م.، ص 164

34 - نفسه، ص 165

35 - نفسه، ص 165

بأن يستتبع، أحياناً، قول الفخر بعبارة "وفيه نظر" أو "وفيه أيضاً بحث"، كما فعل مع ما اعترض به الإمام على قول الفلاسفة بالانطباع في السمع بعدم معرفة جهة الصوت وعدم سماع الحروف وراء الجدار³⁶.

ولئن كان باع الرازي الكبير في الفلسفة وعمق مناقشاته للفلاسفة هو نقطة تفوقه وموضع تقدير أصحابه له، فإنها قد جلبت عليه أيضاً كثيراً من الجدل تدقيقاً لأدلته (ظاهرياً على الأقل) واستدراكاً عليها؛ لكن أيضاً اختصاراً لمدى تفوقه في رد حجج الفلاسفة وآرائهم، ومدى تحرره منها. وإذا كان لا يخفى الحضور القوي للفخر لدى متكلمي الغرب الإسلامي وتلمذة بعض علماء إفريقية على أصحاب الفخر وترسخ طريقته "جلاً" بعد جيل حتى انتهى إلى ابن عبد السلام، شارح ابن الحاجب وأصحابه، وانتقل من تونس إلى تلمسان من ابن الإمام وأصحابه³⁷ انتهاء إلى السنوسي، إلا أن حضوره هذا يتسم بالازدواجية: فهو الإمام الذي تشرح كتبه، وتتداول لغته واصطلاحاته وأقيسته بشكل كبير في مختلف مسائل العقيدة الأشعرية ترتيباً لها وبناءً لأدلته وصياغة لمقدماتها؛ لكنه في المقابل، كثيراً ما يعترض عليه وتناقش آراؤه وتبرز للعيان زلاته وأخطاؤه³⁸. كان يمكن أن يعدّ هذا الأمر ضمن خاصية الحوار المثمر الذي يسم فنّ الكلام والمتكلمين عموماً، لو أنه لم يتخذ بعداً أكبر من مجرد الجدل الكلامي والاختلاف في تقرير بعض أصول المذهب. فترى، لماذا نقد الإمام الرازي إلى درجة التحامل عليه أحياناً من قبل الأصحاب من المغاربة المتأخرين بالخصوص؟ ولئن كان السنوسي لا يعمل، في الغالب، سوى على استعادة اعتراضات الشيخ ابن التلمساني الذي يثق في آرائه ومواقفه ويميل كثيراً إلى تقريرها، إلا أنه يمكن العثور، اعتماداً على بعض الإشارات الواردة لدى السنوسي كما على بعض الأصداء التي خلفتها كتابات الفخر، على تعليقات أخرى، ربّما أهم، قد تنسحب عنهما معاً. أولاً، نعرف جيداً ما يؤخذ على الرازي، خاصة من لدن التيار السني الآخر، من تأثره الكبير بآراء خصوم مذهب أهل السنة من معتزلة³⁹ وفلاسفة. وثانياً، وهو أمر يشتم كثيراً من اعتراضات السنوسي، اختلافه مع أئمة السنة في كثير من المسائل؛ إذ علاوة على منهجه الفلسفي، فإن الاعتراض على الرازي إنما يجد تفسيره الأول في اعتراضاته المتكررة والكثيرة على الإمام أبي الحسن. فهو كثيراً ما يورد رأي الأشعري

36 - يقول: "والزم الإمام أيضاً على القول بالانطباع في السمع أن لا يعرف جهة الصوت، وفيه نظر، وأن لا تسمع الحروف وراء الجدار، وفيه أيضاً بحث". نفسه، ص 165

37 - ابن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك**، ج. 2، تج. علي سامي النشار، بغداد: دار الحرية للطباعة، 1978، ص 338. يقول نقلاً عن ابن خلدون في سياق حديثه عن شك انقطاع التعليم في قطر المغرب كله: «لكن في أواسط المائة السابعة، رحل إلى المشرق من إفريقية القاضي أبو القاسم بن زيتون، فأدرك أصحاب الإمام فخر الدين وأخذ عنهم ولقن تعليمهم، وحقق في العقليات والنقليات، ورجع إلى تونس بعلم كثير وتعليم حسن. وجاء على أثره من المشرق أبو عبد الله بن شعيب الدكالي، كان ارتحل إليه من المغرب، فأخذ من مشيخة مصر، ورجع إلى تونس واستقر بها. وكان تعليمه مفيداً، فأخذ عنهما أهل تونس. واتصل سند تعليمهما في أصحابهما جيلاً بعد جيل حتى انتهى إلى ابن عبد السلام، شارح ابن الحاجب وأصحابه، وانتقل من تونس إلى تلمسان من ابن الإمام وأصحابه، فإنه قرأ مع ابن عبد السلام وأصحابه على مشيخة واحدة وفي مجالس بأعيانها وأصحاب ابن عبد السلام بتونس وابن الإمام بتلمسان لهذا العهد، إلا أنهم من القلة بحيث يخشى انقطاع سندهم». نفسه، ص ص 337-338

38 - يقول السنوسي: "وله زلات في العقائد معروفة نبه عليها ابن التلمساني وغيره"، **شرح الكبرى**، م. م، ص 47

39 - لاحقت تهمة «الاعتزال»، إلى جانب تهمة «التفلسف» الفخر الرازي كثيراً، خاصة من لدن الفقهاء؛ يقول الشاطبي في تبيان الأصول الاعتزالية في فكر الرازي: «حدثني الأستاذ أبو علي الزواوي عن شيخه الأستاذ الشهير أبي عبد الله المسفر أنه قال: إن تفسير ابن الخطيب احتوى على أربعة علوم نقلها من أربعة كتب، مؤلفوها كلهم معتزلة: فأصول الدين نقلها من كتاب الدلائل لأبي الحسين. وأصول الفقه نقلها من كتاب المعتمد لأبي الحسين أيضاً وهو أحد نظار المعتزلة؛ وهو الذي كان يقول فيه بعض الشيوخ: إذا خالف أبو الحسين البصري في مسألة صعب الرد عليه فيها. قال: والتفسير من كتاب القاضي عبد الجبار. والعربية والبيان من الكشف للزمخشري؛ الشاطبي، **الإفادات والإشادات**، تج. محمد أبو الأجفان، مؤسسة الرسالة، بيروت 1983، ص ص 100-101. أشكر الأستاذة مليكة ختيري، من كلية الآداب بوجدة، التي أرشدتني إلى هذا النص.

ثم يتبعه برأيه الشخصي تماماً كما يفعل مع المعتزلة وغيرهم⁴⁰، وكذلك يفعل مع القاضي وإمام الحرمين. إن الاعتراض على مذهب الأشعري هو اعتراض أيضاً، وإن بشكل ضمني، على مذهب السلف الذي انتصر له الأشعري واستحب منه رجال الحديث ذلك، وإن ظلّ جلّهم متحفّظاً من علم الكلام والمتكلمين طبعاً.

ويمكن أن نضيف سبباً آخر مختلفاً عن الأسباب المذكورة، قد يكون وراء تحامل الإمام السنوسي عليه، أو على الأقلّ أنّه وظّفه في هذا الاتجاه، وهو على ما يبدو تراجع المزعوم عن فكرة وجوب النظر لصالح الإيمان التقليدي الذي يرفضه السنوسي بشدّة. وما تشديده للهجة الانتقاد في سياق ردّه على الفخر في هذه المسألة إلا أكبر دليل على ذلك. هكذا، وحرصاً على موقفه من ضرورة النظر ورفض التقليد، لا يتوانى صاحب العقيدة الكبرى في التفتيش من مكانة الرجل العلميّة، بل ومواجهته بحجج خصوم الكلام نفسها، التي أشرنا إلى بعضها، من ولوع "بحفظ آراء الفلاسفة وأصحاب الأهواء، وتكثير الشبه لهم، وتقوية إيرادها، مع ضعفه عن تحقيق الجواب عن كثير منها"⁴¹، "ولهذا يحذر الشيوخ من النظر في كثير من تأليفه"⁴². ويمعن في تذكر ما ووجه به الفخر من انتقادات مثل قول المقرّي التلمساني عنه إنه "في تقرير الشبه أشدّ منه في الانفصال عنها"⁴³.

تذكر هذه العبارات بأخرى شبيهة يكرّر ها كثيراً ابن تيمية في نقده الأشاعرة المتأخرين، ولأنّ السنوسي كان على علم بمواقف ابن تيمية وآرائه، نجده يستحضر مباشرة بعد هذه العبارات قولاً لابن تيمية نفسه في نقد الرازي؛ يورد بيتين شعريين له في نقد محصل الرازي⁴⁴. ولا يخلو استشهاد السنوسي هنا بابن تيمية، المعروف بمناهضته أهل الكلام، من دلالة؛ وإن كان يسمح بأن نفترض أنّه انتصار للخصوم على حساب الأصحاب، أو انتصار للمتقدمين على حساب المتأخرين، إلا أنّ الأمر ليس بالتحديد كذلك أو أنّه ليس دائماً هو واقع الحال على الأقلّ؛ خاصّة وأننا نعرف الآن السياق الذي حكم أكثر من غيره، على ما يبدو أو جعله

40 - يمكن أن نسوق بعض الأمثلة من كتاب المعالم، يقول، على سبيل المثال: "قال أبو الحسن الأشعري: الاستطاعة لا توجد إلا مع الفعل، وقالت المعتزلة لا توجد إلا قبل الفعل، والمختار عندنا أنّ القدرة التي هي عبارة عن سلامة الأعضاء وعن المزاج المعتدل فعملها حاصلة قبل حصول الفعل، إلا أنّ هذه القدرة لا تكفي في حصول الفعل البتّة..". الرازي، معالم أصول الدين، نشرة سميج دغيم، م. م، ص 64. ويقول أيضاً: "قال أبو الحسن الأشعري: القدرة لا تصلح للضدين، وعندي إن كان المراد من ذلك المزاج المعتدل وتلك السلامة الحاصلة في الأعضاء فهي صالحة للفعل والترك والعلم به ضروري، وإن كان المراد منه أنّ القدرة ما لم تنضمّ إليها الداعية الجازمة المرجحة فإنّها لا تصير مصدراً لذلك الأثر، وأنّ عند حصول المجموع لا تصلح للضدين..". نفسه، ص 64. ويقول كذلك: "قال أبو الحسن الأشعري: العجز صفة قائمة بالعجز تضادّ القدرة، وعندنا أنّ العجز عبارة عن عدم القدرة ممّن شأنه أن يقدر على الفعل". نفسه، ص 65، والأمثلة كثيرة.

41 - السنوسي، شرح الكبرى، م. م، ص 41

42 - نفسه، ص 41

43 - يقول السنوسي: "قال الشيخ أبو عبد الله محمد بن أحمد المقرّي التلمساني رحمه الله ورضي عنه: من تحقّق كلام ابن الخطيب وجده في تقرير الشبه أشدّ منه في الانفصال عنها، وفي هذا ما لا يخفى". نفسه، ص 41

44 - يقول السنوسي في سياق التفتيش من مكانة الفخر العلميّة لمكان انتصاره للإيمان التقليدي: "أنشدني أبو عبد الله الأبلّي، قال: أنشدني عبد الله بن محمد بن إبراهيم الزموري، وقال أنشدني تقي الدين بن تيمية لنفسه شعراً:

محصل في أصول الدين حاصله	من بعد تحصيله علم بلا دين
أصل الضلالة في إفك المبين فما	فيه فأكثره وحي الشياطين

قال: وكان بيده قضيب، فقال: لو أدركت فخر الدين لضربت به بقضيبي هذا على رأسه". شرح الكبرى، م. م، ص ص 41-42

يبدو كذلك، حدة نقد السنوسي للإمام الرازي، ألا وهو سياق دفاعه عن وجوب النظر العقلي، وما يستتبعه من مناقشة مسألة خلافة وحساسة جداً وهي مسألة إيمان المقلد التي لا يخفى تناقض رأيي السنوسي (وأصحابه) وابن تيمية (وأصحابه) فيها؛ بل وهو سياق محاولة إقناع هؤلاء الخصوم/الأصحاب بما حمله إليهم من عقيدة بعيدة عن المضامين الفلسفية التي تحبل بها نصوص الرازي، لكن مع الحرص على عدم السقوط في مزلة التقليد ورفض النظر.

وفي جميع الأحوال، يظل الرازي، مع ذلك، إمام المذهب والمنافح القوي عن أصوله؛ فمنه ومن غيره من المتأخرين، استوحى السنوسي طريقته في النظر: إنها الجراءة الفكرية نفسها، النزوع نفسه نحو التحرر من التقليد ونحو مزيد من إعمال النظر إلى درجة التفلسف أحياناً⁴⁵. فما هي بعض مظاهر هذا النزوع نحو النظر والاعتراض على أهل التقليد لدى الإمام السنوسي؟

3. ضرورة علم الكلام وشرفه

على عكس ابن خلدون، على سبيل المثال، الذي حكم بارتفاع الحاجة إلى علم الكلام في عصره، نهض السنوسي في القرن الموالي مدافعاً عن المنطق والنظر العقلي في أمور العقيدة وغيرها معيداً للكلام الأشعري حيويته وألقه. فسرعان ما يلاحظ المتصفح لكتابات السنوسي العقيدة الغزيرة ميله الصريح إلى النظر العقلي وتحمسه الكبير لإقراره منهجاً في التفكير وترسيخه طريقة مثلى للإيمان الحقيقي. يكشف عن ذلك، بوضوح أكبر، تأكيده على مبدأ وجوب النظر وتشديده في رفض الإيمان التقليدي.

أ. وجوب النظر

ولعل أجلى مظهر للتفكير العقلي عنده هو اعتماده المنطق منهجاً محايداً لكل تعبيراته الفكرية. إنه رجل منطق محنك ينسج على منوال أئمة المذهب المتأخرين مثل الجويني والغزالي والرازي، ولا يخفى مدى حضور فكرهم في الغرب الإسلامي، وإن كان السنوسي ينتصر أكثر للمتقدمين على ما يبدو. ولئن كان غالباً ما يكتفي بتقرير أصول العقيدة الأشعرية كما صاغها هؤلاء الأئمة، علاوة على بعض المتأخرين من مصريين ومغاربة، إلا أنه يحرص دائماً على صياغتها في أبنية منطقية أكثر وضوحاً وإقناعاً لا يخفى فيها طابعه الشخصي وتوظيفه لملاكاته الحجاجية العالية وقدراته الاستدلالية الجيدة.

45 - انظر المناقشة التي دارت بين لوسيانى ودلفان حول درجة حضور عناصر فلسفية في فكر السنوسي. انظر دراسة دلفان:

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

انظر رد لوسيانى عليه:

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

يوجب السنوسي إعمال النظر منهجاً لا غنى عنه من أجل التوصل إلى معرفة الخالق وصفاته ذاته؛ لمكان اقتناعه بأن معرفة وجود الله ليست بديهية⁴⁶؛ إذ لا بدّ من النظر والاستدلال على وجوده، وإثبات ذاته وصفاته، بدليل عقلي⁴⁷، حتى يصحّ إيمان المرء به ويخرج من مرحلة الجهل والتقليد⁴⁸؛ بل ويذهب، في سياق ردّه على من يحرمّ النظر (الكلام، التأويل)، إلى حدّ القول بعدم كفاية الكتاب والسنة في معرفة الحقّ بدءاً، وإنّما لا بدّ من ملازمة العقل لهما، بل وأسبقيته لأنّ "حجّيتهما لا تعرف إلا بالنظر العقلي"⁴⁹، وفي هذا يكاد يلتقي مع المعتزلة.

إنّ الدفاع عن شرعية ووجوب إعمال النظر لا يعني شيئاً آخر سوى الدفاع عن شرعية ووجوب علم الكلام ضدّاً على أهل التقليد ورافضي النظر العقلي في أمور العقيدة، أي رافضي علم الكلام من فقهاء العصر⁵⁰. ولا نشكّ في هيمنة هذا التيار الأخير في عصر السنوسي؛ وهو أمر يبرزه تشدّده في هذه المسألة من جهة حدّة ردود خصومه عليه، إذ "نسبه كثيرٌ من معاصريه إلى البدعة والفضول والضلال"⁵¹ بسبب هذا الموقف وغيره. بالفعل، لقد أولى صاحب **العقيدة الكبرى** هذا الموضوع أهمية قصوى ودخل في مناظرات

46 - يقول السنوسي: "وأما ما نقل عن طائفة من أهل العلم، أنّ الله معروف بضرورة العقل إلخ، فإن أرادوا: أنّ النظر في معرفته تعالى ينتهي إلى الضرورة، فمسلم، لأنّ معرفته جلّ وعلا - بل ومعرفة جميع عقائد الإيمان - إنّما هي بالبراهين؛ والبراهين لا بدّ وأن تنتهي إلى مقدمات ضرورية، وإلا لزم التسلسل، ولم تنتج القطع الذي كلّفنا به في العقائد. وإن أرادوا أنّه معروف بضرورة العقل بدءاً، بحيث لا يقتصر إلى نظر أصلاً، فلا خفاء في بطلان هذه المقالة"؛ **شرح الكبرى**، م. م، ص 63

47 - يقول في سياق تعريفه لمصطلح الواجب، من بين اصطلاحات الكلام: "ومنها لفظ الواجب ويعنون به: ما لا يتصور في العقل عدمه. إمّا بالضرورة، كالتحيز للجوهر، وإمّا بالنظر، كوجوده تعالى، وثبوت صفات ذاته"؛ نفسه، ص 69

48 - حتى لا نقول مرحلة الكفر؛ فالسنوسي لا يكفر المقلد بعبارة صريحة مباشرة، لكنّه لا يني يشير إلى ذلك بعبارات تشدّد لهجتها، أحياناً، حتى لكأنّها تصرّح بالكفر، وتخفّ أحياناً أخرى، خاصّة حين يستحضر الخلاف حول هذه المسألة، وإن كان لا يصل أبداً إلى حدّ التصريح بصحة إيمان المقلد. وقد أوّل، مع ذلك، بعض المدافعين عن إيمان المقلد كلام السنوسي بما يفيد التصريح بصحة إيمان المقلد؛ يقول أبو عبد الله محمد بن التهامي الوازاني، في سياق استشهاده الكثيرة بأقوال المدافعين عن إيمان المقلد: "وقال الإمام السنوسي رضي الله عنه في الوسطى ما نصّه إن قيل هذا تهويل عظيم يوجب لنا إثماً عظيماً أو إساءة ظنّ بعقائد أكثر عوام المؤمنين، فما المخلص من ذلك؟ فأجاب: إنّ الإنسان أعرف بنفسه من غيره فليحاول على نفسه وليبحث على ما يخلصها أو يكون به كمالها جملة وتفصيلاً؛ هذا في خاصّة نفسه، وأما بالنسبة إلى غيره فحظه الجهل بما في ضمير ذلك الغير وعدم القطع عليه بشيء في الأمر نفسه إلا من عينه الشارع وشهد فيه شيء فإنّه يقطع له بذلك". ولأنّ التهامي الوازاني كان يعلم موقف السنوسي الحقيقي من هذه المسألة، نجده يقرّر رأيه الخاص، مباشرة بعد إيراد قول السنوسي، قائلاً: "وأما نحن فلا يصحّ لنا أن نسيء الظنّ بإيمان أحد من المسلمين، عامياً كان أو غيره، إذ المعرفة محلّها القلب وكفي في الخروج من التقليد الدليل الجملي ولا يشترط دفع الشبهات ولا ترتيب الأدلة التفصيلية ولا القدرة على التعبير ولا ردّ شبهة على مبتدع إن أوردنا لأنّ ذلك كله وظيفة العلماء الراسخين؛ وهو فرض كفاية إن قام به واحد في قطره سقط عن غيره وعلى هذا فليس لنا أن نسيء الظنّ بعامي أو غيره لاحتمال أن يكون عارفاً بعقائد إيمانه في قلبه وإنما عسر عليه التعبير وكثير من العلماء يعجزون عن التعبير عمّا في ضميرهم من العلوم المحققة عندهم فما بالك بالعامّة..". محمد بن التهامي الوازاني، **تقييد نفيس في ثبوت إيمان المقلد**، مخطوط (طبع مرتين على الحجر، الأولى في 15 صفحة بدون تاريخ ومطبوعة، والثانية في 20 صفحة بفاس عام 1900. يوجد بالخرانة الحسنية تحت رقم 3928، وبالخرانة العامة (الرباط) تحت رقم 30168C + 2065C (ضمن مجموع)؛ انظر: لطيفة الكندوز، المنشورات المغربية منذ ظهور الطباعة إلى سنة 1956، منشورات وزارة الثقافة، 2004). أشكر الأستاذ بناصر البعزاتي، من كلية الآداب بالرباط، الذي أمّني نسخة من هذا المخطوط.

49 - يقول السنوسي: "وأما من زعم أنّ الطريق بدءاً إلى معرفة الحقّ: الكتاب والسنة، ويحرمّ ما سواهما، فالردّ عليه: أنّ حجّيتهما لا تعرف إلا بالنظر العقلي"؛ **شرح الكبرى**، م. م، ص 55

50 - يرى أنّ علم التوحيد علم عظيم الشرف لمكان شرف معلومه، وتحصيله واجب، ولا يني يؤكد أنّ «وجوب علم التوحيد وعظيم شرفه لا ينكره إلا أعمى البصيرة مريض السريرة ولا حول ولا قوة إلا بالله»؛ **شرح العقيدة الوسطى**، مخطوط خزانة جامعة الملك سعود رقم 207، ورقة 20

51 - يقول: «[...] نسبني كثير من المعاصرين إلى البدعة والضلال والفضول»؛ **المراجعات**، الرسالة الثانية، تج. أحمد علمي حمدان، مجلة كلية الآداب بفاس، عدد خاص 3، 1988، ص 206

كثيرة مع خصومه كما سبقت الإشارة. وقد كان واعياً بأن مشروعه العقديّ التجديديّ لن يقوم إلا على أساس محاربة التقليد وفرض النّظر العقليّ أسلوباً يقتضيه نشر أصول المذهب الأشعريّ وتعليم أدلّته⁵².

صحيح أنّ السنوسي لا يشرط حقيقة النّظر بالمنطق الأرسطيّ، إذ نجده يعدّل من تعريف البيضاوي للنّظر لكي يشمل القياس غير الأرسطيّ ومعه طريقة المتقدّمين، كما نجده يؤكّد صراحة على أنّ المعرفة الحقّة لا تتوقّف بالضرورة على اصطلاحات المنطق (ليس المنطق، في نظره، إلا منهجاً ووسيلة لا غاية في حدّ ذاته، إذ الغاية من النّظر هو معرفة الله تعالى وصفاته)؛ لكن من الملاحظ أنّه كثيراً ما يلتزم، في مباحثه، أصول المنطق الأرسطيّ، بل إنّ كثيراً من أقيسته أرسطيّة⁵³. وأكثر من ذلك، فهو يعتمد البرهان الأرسطيّ في تصحيح العقائد الدينيّة، أو على الأقلّ أنّه يزعم ذلك؛ إذ يقول، بعد أن قسّم الحجّة العقليّة إلى برهان وجدل وخطابة وشعر ومغالطة، وهو تقسيم أرسطيّ خالص: "وبالجملة، فالمعتمدة من هذه الأقسام في تصحيح العقائد الدينيّة، القسم الأوّل الذي هو البرهان"⁵⁴. وكثيراً ما يقرّر أصولاً منطقيّة كما نجدها عند الغزالي⁵⁵، ولا يخفى قوّة حضور هذا الأخير وتأثيره في السنوسي، علاوة على المنطق، في كثير من المسائل الكلاميّة الأخرى، خاصّة في موضوع السببيّة والحكم العاديّ؛ وهو يحيل عليه في شرحه على الكبرى، وينتصر له في شرحه على المقدّمات⁵⁶. كما نجده ينتصر للمنطقيّين على حساب المتكلّمين⁵⁷، ويختبر أدلّة هؤلاء كاشفاً مواطن ضعفها، منتصراً لدليل الفلاسفة حيناً، ولدلائل السمع حيناً آخر، كما سنرى. ففي سياق حديثه عن مذهب المتكلّمين في انحصار العالم في الجواهر والأعراض، علّق قائلاً: "ولهم في إبطال الزائد طرق كلّها ضعيفة. من أشهرها طريق التقسيم"⁵⁸. فراح يختبر هذا الدليل الذي يقوم عند المتكلّمين على ما يلي: «كلّ موجود إمّا أن يكون متحيّزاً أو غير متحيّز؛ وغير المتحيّز إمّا أن يقوم بمتحيّز أولاً، فالمتحيّز هو

52 - انظر مقالتنا، «بعض ملامح الجدل الكلاميّ بعد ابن خلدون في بلاد المغرب»، (قريباً).

53 - يقول أحمد علمي حمدان، راصداً هذه الملاحظة بدقة: "ولسنا في باب الاحتمال، حين نحكم بوقوع السنوسي في إطار الفهم الأرسطيّ للأنظار والأدلة، فصلب العديد من الاستدلالات، إن لم يكن أغلبها، في عقائده، أقيسه أرسطيّة"⁵³؛ البنية والحجّة، قراءات سيميائية وإستمولوجية لمظاهر من الفكر العربي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ص 44

54 - السنوسي، شرح الكبرى، م. م.، ص 25

55 - قارن الأستاذ أحمد علمي حمدان أنواع اليقينيّات السّنة بينه وبين الغزالي وكشف عن تماثلها؛ انظر كتاب البنية والحجّة، م. م.، ص 54

56 - يدافع عن الغزالي ضدّاً على ما نسبته القاضي عياض له من عدم تكفيره مقلّدة النصارى واليهود في كتاب التفرقة، بل وتكفيره تبعاً لذلك، لأنّ "قائل هذا كافر للإجماع على كفر من لم يكفر أحداً من النصارى واليهود وكلّ من فارق دين المسلمين أو وقف في تكفيرهم أو شكّ" حسب القاضي. ويردّ عليه السنوسي بقوله: "قلت والذي أظنّه أنّ الغزالي - رحمه الله - إنّما ذكر في التفرقة العذر في حقّ من بعدت بلاده من بلاد المسلمين ولم تصله دعوة النّبّي (ص) أو وصلته على غير وجهها من النساء والبله ونحوهم وأمّا من قربت بلاده من بلاد المسلمين ووصلته دعوة النّبّي على وجهها وأمكنته معرفتها عن المسلمين فالغزالي رضي الله تعالى عنه بعيد عن أقوال أولئك المبتدعة المخالفين لإجماع أهل الحقّ والله تعالى أعلم"⁵⁶؛ السنوسي، شرح المقدّمات، تج. يوسف احنايا، دون تاريخ ولا مطبعة، ص ص 44-43؛ انظر أيضاً:

Muḥammad Ibn-Yūsuf as- Sanūsī, J. D. Luciani, *Les prolégomènes théologiques de Senoussi*, texte Arabe et traduction française, Alger: Impr. Orientale Fontana, 1908, pp. 107-109.

57 - يقول، على سبيل المثال، أثناء حديثه عن النظر الفاسد وما إذا كان يستلزم، بسبب خلل في مادّته، الجهل أم لا: "وان كان لخلل في مادّته فقولان مشهوران: أنّه لا يستلزم الجهل، وهو رأي المتكلّمين، وقيل يستلزمه وهو رأي المنطقيّين، وهو الصحيح"⁵⁷؛ نفسه، ص 17

58 - نفسه، ص 90

الجوهر، والقائم به هو العرض، وما ليس بمتحيز وقائم بمتحيز هو الله جل وعلا وصفاته ذاته»⁵⁹. ويخلص السنوسي إلى أن هذه القسمة ضعيفة، «وإن كانت دائرة بين النفي والإثبات»، «لأن ما انتهى إليه التقسيم، وهو ما ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز ليس حقيقته نفسها جل وعلا، ولا حقيقة صفاته نفسها. فللخصم أن يمنع تخصيصه بهما، فلا تفيد القسمة المطلوب»⁶⁰؛ إذ ما أدرانا أن هذا الكلّي الذي ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز يتضمّن أفراداً أخرى غير ذات الإله وصفاته؟ ويكشف أيضاً ضعف وتهافت دليل من أثبت حدوثه بالعقل من المتكلمين «لأنه يتمسك بعكس الدليل، وهو لا يلزم عكسه وإنما يلزم طرده»⁶¹، أي أنه ليس يلزم عن انتفاء الدليل انتفاء المدلول، وإنما يلزم عن وجود الدليل وجود المدلول ولا ينعكس.

وعلاوة على ذلك، نجده يفضل أهل الكلام على أهل الفقه وأصوله، يقول السنوسي إن «العارفين بما يجب لله من أوصاف الكمال وبما يستحيل عليه من النقصان أفضل من أهل الفروع والأصول [في الفقه] لأن العلم يشرف بشرف المعلوم والعلم بالله تعالى وصفاته أشرف»⁶². غير أنه لا بدّ من الإشارة، هنا، إلى أن الإمام السنوسي لا يتوانى، حينما يتعذّر عليه قيام البرهان، عن أن يختار اللجوء إلى السمع وإجماع المسلمين. ففي المسألة الآنفة مال إلى تقرير ما اختاره بعض المحققين من المتأخرين: «الوقف في وجود هذا الزائد»⁶³. وحول اعتراض أن يكون هذا الزائد قديماً، إذا قدر وجوده، يردّ بقوله: «مختارنا فيه اللجأ إلى السمع، كان الله ولا شيء معه، وأجمع المسلمون على حدوث ما سوى الله تعالى»⁶⁴.

وكونه عادة ما يستعيد آراء أئمة المذهب وأدلتهم، المتقدّمين منهم والمتأخرين، مشاركة ومغاربة، مع حضور خاص للرازي وابن التلمساني (خاصة في شرحه كتاب المعالم)، وكونه يلجأ إلى الوقف عندما يتعذّر البرهان، لم يمنعه من الإتيان بآراء تكاد تكون علامة على بعض التقرّد في قوله الكلامي. لقد أولى السنوسي لموضوع الاستدلال على وجود الله أهمية قصوى، فبالإضافة إلى نزع أي ضرورة عقلية عليه، فإنه يجعل مطلب إثبات وجود الله يتصدّر ترتيب المسائل الكلامية أحياناً؛ وذلك على عكس ما نجده لدى أئمة المذهب (الباقلائي، والجويني، والرازي، والأمدي وغيرهم)، حيث يأتي مطلب حدث العالم في المرتبة الأولى يليه مطلب إثبات العلم بالصانع ثانياً، وإن كان مطلب حدث العالم إنّما هو من أجل مطلب الاستدلال على

59 - نفسه، ص ص 90-91

60 - نفسه، ص 91

61 - نفسه، ص 92

62 - السنوسي، شرح العقيدة الوسطى، مخطوط مذكور، ورقة 21

63 - نفسه، ص 91

64 - نفسه، ص 91

وجود الله لا العكس عند جميع المتكلمين⁶⁵. ويستدلّ على وجود الله بطريقتين: الاستدلال بالأنفس (الاستدلال بالحدوث) والاستدلال بالإمكان، وهما في جوهرهما طريق واحد، معتبراً النظر في النفس أول طريق استدلاي لمعرفة الربّ تعالى. إنّ أول ما يعلمه الناظر في نفسه بالضرورة هو أنّه لم يكن ثم كان، أي وجوده بعد عدمه؛ ومن ثمة له أن يبني الاستدلال كما يلي:

أنا لم أكن ثم كنت

وكلّ من لم يكن ثم كان فله موجد أوجده

فينتج: أنا لي موجد أوجدني.⁶⁶

يحضر هذا الدليل لدى الرازي وغيره باسم دلائل الأنفس كنوع من أنواع الاستدلال بحدوث الصفات⁶⁷، غير أنّه لا بدّ من تسجيل الأهمية التي أولاها السنوسي لهذا الدليل ومدى توسّعه فيه. لقد جعل من تفكّر المؤمن المقلّد في نفسه أول خطوة في طريق معرفة المعبود؛ والنفس أقرب الأشياء إلى الإنسان، ومنها يجب أن يبدأ النظر، ومعه يبدأ الخروج من رتبة التقليد: «وفي أنفسكم أفلا تبصرون»⁶⁸. وأيضاً، فإنّه لم يكتف بتقرير هذا الدليل دون فحص مقدّماته؛ فالصغرى (الأولى) وهي سبق العدم للوجود، معلومة بالضرورة كما أشرنا، «لأنّ كلّ عاقل لا يرتاب في أنّ هيئته المخصوصة التي هو عليها، وبها تحقّقت حقيقته الإنسانية مثلاً، كانت معدومة ثمّ كانت»⁶⁹؛ وسيعود للردّ على من يعترض على هذه المقدّمة بأنّ سبق العدم غير ضروري⁷⁰، وهو في ذلك لا يأتي بجديد. أمّا المقدّمة الكبرى (الثانية)، وهي افتقار كلّ حادث إلى محدث، فحولها خلاف بين «من يدّعي أنّها ضروريّة لا تقتقر إلى دليل» مثل الرازي، وبين «من يقرّها بوسط،

65 - غير أنّه في العقيدة الوسطى يجعل «باب في حدوث العالم وإقامة البرهان القاطع عليه» باباً أولاً، و«باب إقامة البرهان القاطع على وجوده تعالى وبين احتياج العالم إليه جلّ وعزّ» ثانياً؛ انظر **العقيدة الوسطى**، تج. يوسف كيني، م. م.، ص 58 و60. انظر

Kenny, Joseph. *Muslim Theology as presented by Muḥammad b. Yūsuf as-Sanūsī especially in his al-‘Aqīda al-wusṭā*, op. cit., pp. 58-60.

66 - كان يمكن لدليل النفس على وجود الله أن يكون نوعاً من الكوجيطو، لو لم يكن المقصود بالأنفس "الحقيقة الإنسانية" الماديّة المتمثلة في النطفة، كما في علم الكلام والفكر الكلاسيكيّ عموماً (حيث كان ينظر إلى النفس بوصفها موضوعاً فيزيائياً)، وليس المقصود منها نوعاً من الروح أو الفكر أو فعلاً من أفعالهما؛ أو، على الأقلّ لو اقتصر الدليل على المقدّمة الأولى التي لا تقتقد إلى المباشرة والبداهة الضروريين لمكان عدم اقتضاها الوسط.

67 - يقول الفخر الرازي: "البرهان الرابع في إثبات الصانع الاستدلال بحدوث الصفات. والعلماء حصروا ذلك في نوعين: دلائل الأنفس ودلائل الآفاق. أمّا دلائل الأنفس فهي الاستدلال بتكوّن الإنسان من النطفة.."; كتاب **الأربعين في أصول الدين**، نشرة أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت 2004، ص 88

68 - يقول السنوسي: في العقيدة الكبرى: "إذا عرفت هذا أيها المقلّد، الناظر لنفسه بعين الرحمة، فأقرب شيء يخرجك من التقليد، بعون الله تعالى، أن تنتظر إلى أقرب الأشياء إليك، وذلك نفسك؛ قال الله تعالى: (وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ). فتعلم على الضرورة أنك لم تكن ثمّ كنت، فتعلم أنّ لك موجداً أوجدك، لاستحالة أن توجد نفسك.."; السنوسي، **العقيدة الكبرى**، ضمن: شرح الكبرى، م. م.، ص 70

69 - السنوسي، **شرح الكبرى**، م. م.، ص 71

70 - يقول في هذا الصدد: "فإن قلت: كيف أعلم ضرورة سبق عدمي، وقد كنت ماء في صلب أبي، وكذا أبي في صلب أبيه، وهلم جرّاً؟ غاية الأمر أنّي أعلم ضرورة تحوّلي من صورة إلى صورة، لا من عدم إلى وجود كما ذكرت. فالجواب: أنّ ذاتك الآن أكبر من النطفة التي نشأت عنها قطعاً، فتعلم على الضرورة أن ما زاد كان معدوماً ثمّ وجد، فلا بدّ له من موجد. فقد تمّ لك البرهان القاطع بهذا الزائد من ذاتك على وجود الصانع، دون حاجة إلى غيره." وهو دليل كلامي مشهور. انظر السنوسي، **العقيدة الكبرى** ضمن: شرح الكبرى، م. م.، ص 78

أي بدليل «وهو ضرورة وجود مخصّص فاعل مختار يرجّح الوجود بدلاً عن العدم»⁷¹؛ والسنوسي يميل إلى الموقف الثاني منتقداً بشدّة، مرّة أخرى، ما ذهب إليه الإمام الفخر في كتابه **المعالم** من «أنّ العلم بها مركز في فكرة طبائع الصبيان [...] بل في فطرة البهائم»، واصفاً إياه بالمبالغة، ومعلّقاً بأنّ قوله «هذا من الخيالات، لا من التمييز العلمي»⁷². إنّ العلم بهذه المقدّمة الكبرى نظريّ وليس ضروريّاً، في نظر الإمام السنوسي، إلاّ أنّه لما كان يحصل بنظر قريب اعتقد الرازي وغيره أنّ العلم بها ضروريّ⁷³. ويرجع هذا الخطأ إلى كون الرازي، كما الجويني قبله، إنّما اعتمدا طريقة من يشوب الحدوث بالإمكان عند الاستدلال على وجود الصانع»⁷⁴. وقد اختلف المتكلّمون في منشأ افتقار الحادث إلى الصانع بين من يقول بأنّه «الإمكان وهو اختيار ناصر الدين البيضاوي وجماعة، وقيل: الحدوث، وهو عمدة أكثر المتكلّمين، وقيل مجموعهما»⁷⁵. وهي كلّها «إمّا أن تعتبر في الذوات أو الصّفات»، ليكون مجموعها ستّة. وإذا كان السنوسي يأخذ بطريق الاستدلال بالإمكان المجرد، وهو بذلك ينتصر لرأي البيضاوي، خلافاً لطريقة الجويني والرازي التي يرتبط فيها الحدوث بالإمكان، فلكي يجعل من مبحث الاستدلال على وجود الصانع يتصدّر مباحث الكلام متقدّماً على مبحث حدوث العالم. وهكذا، يستدلّ الإمام السنوسي على وجود الصانع على طريقة الفلاسفة⁷⁶، وابن سينا بالخصوص⁷⁷، مؤكّداً، في هذا الصّدّد، أنّ نظر المتكلّم والفيلسوف في مسألة العلم بالصانع هو نظر واحد، وإنّما ينفرد المتكلّم عن الفيلسوف بالمطلب الثاني، أي مطلب حدث العالم، الذي لم «يهتد إليه» الفيلسوف.

وهكذا، يبدو أنّ الإمام السنوسي لا يصادر على المطلوب أبداً؛ فإنّما الدليل القاطع وإمّا الوقف واللجوء إلى السمع. يشتغل بحسّ منطقيّ كبير، يحقّق في المعاني ويدقّق في الأدلّة؛ فهو، من جهة، لا يقرّر حكماً بدءاً، ثمّ يستدلّ عليه بعد ذلك، كما يفعل الرازي مثلاً، الذي نجده يقرّر المسألة أولاً، ثمّ يأتي بالحجج التي تثبتّها بعد ذلك⁷⁸؛ ومن جهة أخرى، لا يجازف بدليل ضعيف مفضّلاً الوقف عن تعيين مثل هذا الدليل. يحاور الخصوم والأصحاب على حدّ سواء؛ ويأخذ برأي هؤلاء وأولئك دون حرج. يسعى للحقّ، كما يعتقد، أينما

71 - يقول السنوسي في تقرير هذا الدليل: "إنّ الحادث إذا حدث في الوقت المعين، فالعقل لا يمنع صحّة تقدّمه على الوقت الذي وجد فيه بأوقات، أو تأخّره عنه بساعات. فاختصاصه بالوجود في ذلك الوقت، بدلاً عن العدم المجوز، يفتقر إلى مخصّص؛ وإلاّ لكان أحد الأمرين المتساويين مساوياً لذاته راجحاً لذاته، وهو محال ضرورة. فتعيّن أن يكون الترجيح للوجود بدلاً عن العدم بمرجّح منفصل عن الحادث، وهو الفاعل المختار جلّ وعلا"؛ شرح الكبرى، م. م، ص 72

72 - نفسه، ص 73

73 - "والصحيح أن العلم بتلك المقدّمة الكبرى نظريّ؛ إلاّ أنّه يحصل بنظر قريب كما قرّرناه الآن، ولأجل قربته ظنّ قوم أنّ ذلك العلم ضروريّ"؛ السنوسي، نفسه، ص 73

74 - نفسه، ص ص 73-74

75 - نفسه، ص 74

76 - يقول: "[...] فقد خرج لك من هذا: العلم بالصانع، لكن مع احتمال أن يكون صانعاً بالزوم الذاتي، فلا يكون العالم حادثاً بل قديماً، كما تقول الفلاسفة، واحتمال أن يكون صانعاً بالاختيار، فيكون العالم حادثاً. فيحتاج إلى دليل آخر لإثبات هذا المطلب، أعني مطلوب حدوث العالم، بعدما فرغت من مطلب وجود الصانع، الذي نظرك فيه ونظر الفيلسوف واحد. وإنّما تنفرد عنه بهذا المطلب الثاني، فإنّه لم يهتد هو إليه"؛ نفسه، ص 75

77 - تحضر مصطلحات ابن سينا لدى السنوسي أيضاً، كما لدى سابقيه من المتأخّرين.

78 - انظر طريقته في كتاب **معالم أصول الدين** على سبيل المثال.

كان وبأيّ طريق كان؛ ينتصر حيناً للفلاسفة وحيناً آخر للفقهاء؛ يأخذ حيناً بالبرهان وحيناً آخر بالتفويض؛ وتتجاوز لديه طريقتنا المتقدمين والمتأخرين بشكل عجيب.

ب. رفض الإيمان التقليدي

تمثّل مسألة إيمان المقلّد وجهاً آخر للموقف من النّظر العقلي وإقرار وجوبه في العقيدة الأشعرية، لكنّها اتخذت بعداً أكبر في التقاليد الكلامية في الغرب الإسلاميّ إلى درجة أضحى معها تكفير المقلّد أحد ثوابت هذه العقيدة في المنطقة؛ وهو أمر تكرّس أكثر مع الإمام السنوسي الذي رفض التقليد بشكل حاسم، لكن في حدود ما يسمح به أفق العصر كما سنرى. بالفعل، لقد أثار سؤال هل المقلّد مؤمن أم لا الكثير من السجال وتضاربت حوله الآراء بين من يوجب الدليل في الإيمان ومن لا يوجب ذلك. وموقف السنوسي واضح، إذ يرى أنّ النّظر فرض عين على كلّ مكلف، وهو رأي ظلّ سند المدافعين عن الموقف الأوّل في عصره وبعده، وقد أثار أيضاً كثيراً من النقد والردود. وإن كان بدوره يميل إلى التخفيف من حدّة لهجته في هذه المسألة أحياناً، إلا أنّ موقفه إجمالاً لم يتزعزع قطّ في رفض التقليد في الإيمان. ولعلّ تشدّد ذلك إنّما كان موجّهاً، على ما يبدو، ضدّ هيمنة المذهب التقليديّ السنيّ غير الأشعريّ الذي يجد فيه عوام الناس ضالّتهم لمكان مناسبة بساطته بساطة أذهانهم. صحيح أنّ النظر في دقائق الشبه هو فرض كفاية، يوضّح السنوسي، لكنّه «فرض العين في حقّ كلّ مكلف أن يعرف كلّ عقد من عقود الإيمان ببرهان ما»⁷⁹.

إنّ رفض الإيمان التقليديّ هو الوجه الآخر للدفاع عن وجوب النظر؛ وقد انشغل الإمام السنوسي كثيراً بهذا الموضوع وجعل كلّ غايته من تبسيط العقائد وشرحها واختصارها تقريبها من أفهام الناس ومساعدتهم على الخروج من حال التقليد، الذي يكون إيمان صاحبه موضع شكّ، إلى حال النظر الصحيح الذي لا يقوم الإيمان من دونه. فعلى سبيل المثال، يفتتح كتاب **العقيدة الوسطى**، بعد حمد الله والصلاة على خاتم النبيين والرضا على الصحابة، بقوله: «وبعد فهذه جمل مختصرة يخرج المكلف بفهمها إن شاء الله من التقليد المختلف في إيمان صاحبه إلى النظر الصحيح المجمع على إيمان صاحبه»⁸⁰. وهو غرض يحضر في سائر أعماله بشكل معلن أو غير معلن، ومعه تحضر أدوات فلسفية لا مناص منها وقوية أحياناً؛ إذ يقتضيها النظر، كما رأينا، مثل المنطق وبناء الأدلّة وردّ الشبه، وهي تقنيّات تفرض تعلّم أصول الجدل الفلسفيّ بالدرجة الأولى أو بعضها على الأقلّ.

79 - يقول في سياق ردّه على من حرّم النظر في علم الكلام: «نعم، لو قال هذا القائل إنّ النظر في دقائق الشبه، التي لا يتخلّص منها إلا بغوص عظيم، يحرم على من هو بليد الطبع، جامد القرينة، بحيث يخشى أن يرسخ منها شيء في نفسه، ويعجز عن دفعه، لقرب، إذ ليس ذلك من فروض الأعيان عندنا، بل هو من فروض الكفاية، وإلّا فرض العين في حقّ كلّ مكلف أن يعرف كلّ عقد من عقود الإيمان ببرهان ما، وذلك سهل على كلّ من وفق»؛ السنوسي، **شرح الكبرى**، م. م.، ص 51-52. عن «رأي السنوسي في التقليد»، راجع الفصل الرابع من كتاب بوقلي، الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد، م. م.، ص 123-138.

80 - السنوسي، **العقيدة الوسطى**، ضمن:

Kenny, Joseph. *Muslim Theology as presented by Muḥammad b. Yūsūf as-Sanūsī especially in his al-‘Aqīda al-wuṣṭā*, op. cit., p. 58.

غير أنّ السنوسي، الذي يدافع عن وجوب النظر العقليّ، نجده في المقابل يرفض الفلسفة بشدّة ولا ينيّ يلعن المشتغلين بها. وهو أمر يبيّن أنّ مهمّة محاربة التقليد التي نهض بها لم تكن يسيرة في زمنه قطّ. لكن ورغم موقفه السلبيّ من الفلسفة ورفضه الشديد للآراء الفلسفيّة، كما لا ينيّ يكرّر ذلك، فإنّه لا يرفض الاطلاع على هذه الكتب، لكنّه يشترط فقط أن يكون ذلك بعد إتقان علم التوحيد لا قبله، أي بعد أن تتمكّن العقيدة بقلب الطالب وعقله، وإلا كان كمن يخوض فيما لا يعنيه قبل إتقان ما يعنيه. ولنا أن نلاحظ أنّ هذه التهمة يجعلها تسري أيضاً على كثير من فقهاء عصره الذين يسمّونهم بالمتفكّهة⁸¹، ويسمهم بكونهم يشتغلون «بما لا يعينهم من العلوم» ويتبعون، كما كثير من عمّة المسلمين، آراء الفلاسفة في بعض من القضايا من غير أن يدروا ذلك ولا أن يدروا أصول عقيدتهم السنيّة كما كرّسها أئمّة المذهب ولا ردود هؤلاء على الفلاسفة فيها، من قبيل موقفهم من مسألة السببيّة مثلاً⁸². لكن إلى أيّ مدى دفع السنوسي باجتهاده الفكريّ في عصر يهيمن فيه التقليد عموماً؟

4. محدوديّة أفق النظر السنوسي

كان دفاع السنوسي عن النظر وعلم الكلام مشروطاً في عصره بهيمنة التقليد وأهله. ثمّة مظاهر كثيرة تعكس مدى تجاوب السنوسي مع بيئة عصره الفكريّة، بل ومدى التوافق مع الأصول العقديّة السائدة، ولعلّ أبرزها ما يلي:

أولاً: غالباً ما ينتصر للأشعريّ على حساب الرازي وغيره من المتأخّرين؛ وإن كان ذلك يتضمّن نوعاً من النّزوع نحو التحرّر من سلطة بعض النّصوص التي هيمنت على المتأخّرين، فلكي ينتصر للأصول كما قرّرها الإمام الأشعريّ رفضاً للكلام الفلسفيّ على ما يبدو، وانسجماً مع الموقف السلبيّ السائد من علم الكلام وأهله (موقف أصحاب الحديث، والظاهرية، والغزالي، وابن خلدون، وغيرهم). فبالإضافة إلى السياق الاجتماعيّ العامّ، فإنّ تأثير الغزالي وابن حزم وغيرهما كان قوياً في الغرب الإسلاميّ؛ فالأول دعا إلى منع العوام من الخوض في علم الكلام والثاني دعا إلى «التوقّف عن القول» وتأويل ظاهر النصّ. وآثار هذا التوجّه بارزة في موقف ابن خلدون والمغيلي وغيرهما من علم الكلام⁸³. لذلك، «فإنّ عودة السنوسي إلى الأشعري وتشبّهه بالأصول الأولى للمذهب لا يمكن أن تفهم إلا على أنّها عودة إلى استحسان الخوض في علم الكلام، لكنّها عودة أيضاً إلى نهج أبي الحسن التوفيقيّ ودفاعه عن مذهب السلف بشكل يلتقي فيه مع

81 - دلالة منه على عدم بلوغهم مرتبة الفقهاء.

82 - في سياق حديثه عن أصناف الشرك، يقدّم السنوسي تعريفاً للصف الثاني من صنف "إضافة الفعل لغير الله سبحانه وتعالى"، كما أورده ابن دهاق في شرح الإرشاد بأنّه "ما أضيف من أفعال بعض إلى بعض، من أنّ النار تحرق والطعام يشبع، والثوب يستر، إلى غير ذلك من ربط المعتادات حتّى ظلّوها واجبة، وتلك ضلالة تبع الفيلسوف فيها كثير من عمّة المسلمين. قلت: بل وكثير من المتفكّهين المشتغلين بما لا يعينهم من العلوم..؟" نفسه، ص 148

83 - انظر مقالنا "موقف ابن خلدون من علم الكلام" (قريباً)؛ انظر أيضاً «الجدل الكلامي في عصر ابن خلدون»، ضمن الأبنية الفكرية زمن ابن خلدون، تنسيق بناصر البعّراتي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ص ص 125-153

أصحاب الحديث، دون التسليم بما جاهر به بعضهم من تجسيم وما ارتكبه من حشو»⁸⁴. ولعل موقفه السلبي من مسألتي الأفعال الإنسانية والسببية يعكس بوضوح هذا النهج التوفيقي والمتردد⁸⁵.

ثانياً: لقد رفع السنوسي، مثل كل مصلح ديني أشعري، شعار محاربة التقليد ومناهضة أهل التجسيم، وتشدد في ذلك، خاصة في كتاباته العقديّة الأولى، إلا أنه سرعان ما عاد إلى تلطيف عباراته والتخفيف من حدة مؤاخذه على أهل التقليد. وقد رأينا، أكثر من ذلك، كيف تبني بعض الآراء الموافقة للتيار الذي ينتقده. على سبيل المثال، بعد أن أورد السنوسي بدوره، في سجاله مع المغيلي، مذاهب ثلاثة في مسألة التأويل (مذهب السلف، مذهب إمام الحرمين وغيره، ومذهب الأشعري)⁸⁶، وحيث كان لابد له من إبداء رأيه الشخصي في الموضوع، نجده يلطف العبارة كثيراً بقوله «والظاهر»، ثم بالدعوة إلى الاحتياط أثناء التأويل واستعمال عبارات تفيد معنى الاحتمال وعدم الجزم بتعيين ما لم يقم الدليل القطعي على تعيينه، وذلك أدعى للسلامة «من التجاسر وسوء الأدب»، كما يقول. ولا يخفى أن عبارات من قبيل «التجاسر على الله» و«سوء الأدب» و«الاحتمال» و«التخمين»، استفادها من محيطه الفكري، وهي ذاتها التي يستعملها المغيلي وأصحابه ويرفعونها في وجه المؤولين.

84 - انظر مقالنا «هل انتهى علم الكلام بعد ابن خلدون؟» (قريباً).

85 - يكاد ينفي تماماً السببية وفاعلية الإرادة الإنسانية، مستدلاً على «استحالة أن يكون شيء من العالم تأثير البتة في أثر ما 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، وإنما الطاعة والمعصية أمارتان مخلوقتان لله تعالى بلا واسطة معيّنة من العبد تدلان شرعاً على ما اختار سبحانه من الثواب والعقاب ولو عمس سبحانه في دالتهما أو أثاب وعاقب بدءاً بلا سبق أمانة لحسن ذلك منه جل وعز لا يسأل عما يفعل»؛ **العقيدة الوسطى**، تج. كيني، ص 73. يكرر تصوّر أبي الحسن الأشعري للأفعال الإنسانية؛ حيث يقول: «وكسب العبد عبارة عن إيجاد الله تعالى المقدور فيه كالحركة والسكون مصاحباً لقدرة حادثة فيه تتعلق بذلك المقدور من غير تأثير لها فيه أصلاً، وهذا الكسب هو متعلق التكليف الشرعي وأمانة الثواب والعقاب شرعاً لا عقلاً» (نفسه، ص 73) مقدّم دليل الأشعري نفسه الذي يقوم على إدراك الفرق القائم بين الحركات الضرورية مثل الارتعاش والحركات الاختيارية. انظر **العقيدة الوسطى**، تج. كيني، ص 73-74. ونجده ينفي السببية على طريقة الغزالي بقوله: «وكذا لا أثر للطعام في الشبع ولا للماء في الري أو النبات أو النظافة ولا للنار في الإحراق أو التسخين أو نضج الطعام ولا للثوب والجدار في الستر أو دفع الحر والبرد ولا للشجرة في الظل ولا للشمس وسائر الكواكب في الضوء ولا للسكين في القطع ولا للماء البارد في كسر قوة حرارة ماء آخر كما لا أثر لذلك الآخر في كسر قوة حرارة ماء آخر كما لا أثر لذلك الآخر في كسر قوة برده وقس على هذه كلما أجرى الله تعالى عادته أن يوجد عنده شيئاً، ولتعلم أنه من الله بدءاً بلا واسطة ولا أثر فيه لتلك الأشياء المقارنة له لا بطبعها ولا بقوة أو خاصية جعلها الله تعالى فيها كما يعتقد كثير من الجهلة»؛ نفسه، ص 75. انظر أيضاً تعريفه الحكم العادي في **المقدمات**، تج. لوسيان، ص 33 بأنه «إثبات الربط بين أمر وأمر وجوداً، وعمّا بواسطة التكرار مع صحّة التخلف وعدم تأثير أحدهما في الآخر البتة» انظر تفصيله في أقسامه 33-43. ونشير أيضاً إلى أنه يميز بين ثلاثة مذاهب في مسألة الأفعال «مذهب الجبرية ومذهب القدرية ومذهب أهل السنة»؛ **المقدمات**، تج. لوسيان، ص 59. ويرى أن «مذهب أهل السنة مجانب لكلا المذهبين الفاسدين» (نفسه، ص 61) فيما اعتمده من «وجود الأفعال كلها بالقدرة الأزلية فقط مع مقارنة الأفعال الاختيارية لقدرة حادثة لا تأثير لها مباشرة ولا تولداً»؛ نفسه، ص 59. انظر:

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

86 - يرى السنوسي أن العلماء اختلفوا في تأويل ما يقبل من ظاهر النص أكثر من معنى واحد، "على ثلاثة مذاهب: الأول، وجوب تفويض معنى ذلك إلى الله تعالى بعد القطع بالتنزيه عن الزاهر المستحيل وهو مذهب السلف [...]. المذهب الثاني، جواز تعيين التأويل للمشكل ويرجع على غيره ممّا يصحّ بدلالة سياق أو بكثرة استعمال العرب للفظ المشكل فيه [...]. وهذا مذهب إمام الحرمين وجماعة كثيرة من العلماء، الثالث، حمل تلك المشكلات على إثبات صفات الله تعالى تليق بجلاله وجماله ولا نعرف كنهها، وهذا مذهب شيخ أهل السنة الشيخ أبي الحسن الأشعري...!"; السنوسي، شرح **المقدمات**، تج. يوسف احنا، م. م.، ص 51-50.

ثالثاً: موقفه الإيجابي من التصوف، فهو لا يرفضه وإنما يشترط فيه فقط أن يكون على أصل علم⁸⁷. ولا يخفى ما لبيئته الفكرية التي يحتل فيها التصوف موقعاً بارزاً من دور أساسي في اعتماده هذا الرأي؛ وهو نفسه ألف في التصوف وانتصر لأهله⁸⁸؛ يحيل عليهم ويستشهد بأقوالهم دون أدنى حرج أو شعور بتباين الحقلين الكلامي والصوفي؛ ونجده يتحدث عما نسبته بعض أهل المقالات إلى بعض الصوفية من قول بالاتحاد بكثير من الروية ومحاولة إيجاد الأعداء لهم⁸⁹؛ بل يدافع بحماس كبير عن رجال التصوف واصفاً إياهم بأولياء الله، من الواجب علينا التسليم لهم «فيما خفي عنا علمه من كلامهم، إذ ليس يستوي من ينظر في النور، ومن ينظر في الظلمة»⁹⁰، على حدّ قوله.

وأخيراً: يغلب على كلامه أسلوب التلقين والتعليم وتقرير العقائد اعتماداً على طرق الاختصار والانتقاء والشرح والحصص مع مراعاة نوع من التماسك المنطقي؛ وهو أسلوب كان قد أضحى سمة كتابات العصر في مختلف العلوم⁹¹.

بالفعل، لقد كان دفاع السنوسي عن النظر وعلم الكلام مشروطاً في عصره بهيمنة التقليد وأهله، وإلا لكان قد دفع بطريق النظر إلى أبعد حدّ، كما فعل الجويني والغزالي والرازي والبيضاوي وغيرهم. إذ يشكو السنوسي كثيراً من معاصريه وما لقيه منهم من اعتراض وتبديع وتضليل له بسبب أقواله العقديّة، رغم ما بذله من جهد، كما لا يفتأ يصرّح بذلك، في تقريبها من الأذهان، والاحتياط في التأويل، بل والإعراض «عن ذكر الشبه التي تشوّش العقل والإيمان»، والاقتصار «على ما يحصل به الفرقان والإيقان»⁹². إذا صحّ زعمنا أنّ المشروع العقديّ الذي حمل السنوسي لواءه توطّره خلفيّة «عقلنة» مذهب أهل السنة، كما كان متمثلاً ومعبراً عنه من طرف معاصريه من الخاصة والعامة، فإنّنا لا نملك هنا إلا أن نلاحظ أنّ هذه العقلنة كانت محدودة بمحدودية عصره الذي لم يسمح له بأن يتوخّى أكثر من تقريب العقيدة الأشعرية من أذهان الناس، مع ما وسعه من «احتياط في إعمال النظر»، عبر «السكوت عن ذكر الشبه» التي من شأنها أن تشوّش على الناس عقيدتهم، والاقتصار على أهم الأدلة البسيطة المصححة للإيمان والمثبتة للأصول الكبرى للعقيدة دون سواها⁹³.

87 - يقول: "[...] وقلة العلماء العاملين العارفين، وانعدام المتعلمين الصادقين الفطنين، وكثرة أبناء الدنيا، المعجبين بأرائهم الفاسدة، الضالين المضلين، وتعرض الدجاجة، ممّن انتمى إلى الرهبانية على غير أصل علم، قطع طريق السنة [...]"؛ شرح الكبرى، م. م.، ص 50

88 - وكتابه نصره الفقير في الردّ على أبي الحسن الصغير أكبر علامة على ذلك.

89 - يقول، على سبيل المثال: «وربما أخذوا ذلك من شطحات تنقل عن بعضهم [...] وبعض علماء الطريق يتأول لهم، وينزّههم عن القول بمثل هذه المقالة...»؛ شرح الكبرى، م. م.، ص 131

90 - الرسالة الثانية، المراجعات، م. م.، ص 202

91 - انظر نقد ابن خلدون لهذا الأسلوب، بل ويشير السنوسي نفسه، في سياق بحثه عن أسباب تقشي التقليد في عصره، إلى بعض ذلك.

92 - يقول في رسالته إلى المغيلي: "ولما رأى أخوكم، وسمع، وتحقق فساد كثير من عقائد الخاصّ والعامّ، دعاه ذلك إلى وضع عقائد حققت فيها مذاهب أهل السنة وعقائدهم ببراهينها، وقربتها لهم على وجه يتحقق معناها الخاصّ والعامّ، وأعرضت عن ذكر الشبه التي تشوّش العقل والإيمان، واقتصرت على ما يحصل به الفرقان والإيقان"؛ المراجعات، م. م.، ص 206

93 - نفسه. غير أنّه إذا كان هذا يصحّ في عقائده الصغرى، فإنّه لا يصحّ في الكبرى.

لقد ولّى زمن الحوار الأشعريّ مع الفلاسفة وغيرهم، وزمن التأليف الموقوفة للرّد عليهم في القرن السادس وبداية السابع مع المكلاتي⁹⁴ وبين زيزة⁹⁵. إنّ عصر السنوسي هو عصر هيمنة التقليد وأهله، والذي لم ينبج من ربقته المتكلمون أيضاً. وتذكرنا هذه الفترة المتأخّرة بفترة متقدّمة جدّاً، دون إغفال الفارق طبعاً بين السياقين التاريخيين، هي فترة بداية تشكّل المذهب الأشعريّ بالمشرق على يد أبي الحسن في ظروف اتّسمت بهيمنة⁹⁶ مذهب أصحاب الحديث الذي انتصر الأشعري له ولكثير من أصوله العقديّة، وإن لم يكن أبداً على حساب النّظر العقليّ وعلم الكلام؛ ويبدو الشّبه أكبر حين نستحضر انتصار السنوسي لمواقف الأشعري على حساب مواقف المتأخّرين، ونزوعه إلى التوفيق وتقريب العقيدة من الأذهان، مع احتياط وإعراض عن التّأويل أحياناً، ووضع الملخصات والاختصار على الأهمّ. ففي سياق مناقشته لمسألة التّأويل، يورد المغيلي نصّاً للجويني واعتراض المقترح⁹⁷ عليه، واصفاً صاحب شرح الإرشاد بأنّه قدّم «كلاماً حسناً»، بل أصلاً «لا ينبغي لعالم تقّي أن يعدل عنه»؛ وليس هذا الأصل شيئاً آخر سوى الإعراض عن التّأويل⁹⁸. وقد رأينا كيف أنّ السنوسي كثيراً ما يأخذ بهذا الأصل إلى درجة يمكن القول معها، دون مغالاة، إنّ التوجّه الذي بدأه المقترح في مصر، والذي تكرّس مع تلامذته في الغرب الإسلاميّ، قد بلغ أوجّه مع السنوسي؛ إنّّه توجّه يحكمه هاجس التوفيق بين التّيارين السّنيين المتنافسين.

وإذا كانت سجلّات السنوسي مع معاصريه قد كشفت عن طموحه إلى التجديد، فإنّها كشفت كذلك عن أمر آخر وهو قوّة آراء خصومه الذين كثيراً ما أفضوه في مسائل عدّة. فالفقهاء المالكيّة لم يكونوا كلّهم على نمط الصّورة السّلبية التي يقدّمها عنهم؛ إذ اشتهر كثير منهم بإتقان فنون المنطق والجدل دفاعاً عن الأصول السّلفيّة «الصّحيحة» للمذهب السّنيّ، كما يعتقدونها؛ ويشكّل الفقيه عبد الكريم المغيلي، مجادل السنوسي، أكبر نموذج عن هؤلاء. فلم يكن من السّهل على السنوسي إقناع مجادليه بصحّة عقائده وحجّية أدلّته، خاصّة وأنّ هؤلاء المجادلين أصحاب منطق وكلام على عادة الفقهاء المتأخّرين⁹⁹. وتبدو حججهم، أحياناً، أكثر تماسكاً من أدلّة السنوسي؛ إذ غالباً ما يحتجّ هذا الأخير بالإجماع، بينما يردّ خصومه هذه الحجّة؛ يردّها

94 - ألف أبو الحجاج يوسف بن محمد المكلاتيّ المغربيّ (ت. 626هـ) كتاب لباي العقول في الرّد على الفلاسفة في علم الأصول.

95 - ألف عبد العزيز بن زيزة كتاباً في الرّد على ابن رشد، وهو كتاب مفقود؛ يذكره محمد محفوظ، تراجم المؤلّفين التونسيّين، ج. 1، دار الغرب الإسلاميّ 1981، ص 128؛ أورده يوسف احنا، تطوّر المذهب الأشعريّ، م. م.، ص 158

96 - ليست العقيدة الرّسميّة بالضرورة هي عقيدة العامّة، أي العقيدة الأكثر شعبيّة. هل كانت عقيدة المعتزلة تحظى، حينما كانت عقيدة رّسميّة للدولة العباسيّة بشعبيّة أكبر من عقيدة أصحاب الحديث؟

97 - هو أبو الفتح تقي الدين المظفر بن عبد الله بن عليّ، أشعريّ مصريّ توفي سنة 612هـ، وقد لقب بالمقترح لحفظه مقترح البروي؛ تتلمذ على يده مجموعة من المغاربة.

98 - يقول المغيلي: "قال صاحب الإرشاد، بعد كلامه على الاستواء "الإعراض عن التّأويل، حذراً من مواقع محذور في الاعتقاد، يجرّ إلى اللبس والإيهام واستزلال العوام وتطرق الشبهات إلى أصول الدين وتعرض لبعض من كتاب الله لرجم الظنون". قلت: رده بعض المحقّقين، من شراحه [يقصد المقترح]، بقوله: "إذا نفي المحمل المحال، وتردّد الخاطر في احتمالين لا يمكن أن يعين أحدهما، فأني لیس في الاعتقاد يحصل، وأي زلة للعالمی، بعد تنزيه ذي الجلال عن كلّ ما لا يليق بجلاله، بعد كلام حسن قدمه، على نحو ما أصّلته. فعليك بهذا الأصل، في هذا الفصل، فإنّه لا ينبغي لعالم تقّي أن يعدل عنه"؛ الرسالة الأولى من المراجعات، م. م.، ص ص 191-192

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

المغيلي، ويردّها ابن زكري عندما احتجّ بها السنوسي في مسألة إيمان المقلّد. وقد نتج عن حوارهِ وتفاعله مع أهل زمنه أن تبنّى كثيراً من آرائهم ومواقفهم¹⁰⁰؛ وهو أمر يكشف بوضوح عمّا ذكرناه عن الأفق المحدود للكلام السنوسي، بحدود ما يمنحه زمنه من إمكانيات للتعمّق الفكري، وبمدى حجم التنازلات التي وجب تقديمها بمقتضى التوافقات المذهبية وتبعاً لقوّة الطّرف الآخر.

خاتمة

يمكن القول، باطمئنان الآن، إنّ الكلام السنوسي يندرج ضمن تقاليد كلاميّة أشعريّة سائدة في الغرب الإسلامي، يغلب على أفقها هاجس تحصيل التوافق العقديّ داخل مذهب أهل السنّة. غير أنّ هذا يجب ألا يعني، بأيّ حال، أنّ السنوسي يكتفي فقط بتقرير أصول المذهب على طريقة أحد الأئمّة السابقين، بل إنّهُ يخوض في بحر الكلام خوض الإمام الضليع بدقائق الشبه والمسائل والاختلافات القائمة بين المذاهب والأئمّة. وإذا كان من تفرّد للمساهمة الكلاميّة السنوسيّة، فإنّه يجب البحث عنها في خضم حواراته مع الأطراف الأخرى داخل المذهب الأشعريّ أو خارجه، داخل مذهب أهل السنّة أو خارجه، أخذاً وردّاً. إنّهُ يحاور الخصوم والأصحاب على حدّ سواء؛ يحاور الفلاسفة والمعتزلة وأهل الأديان الأخرى، كما يحاور الأشاعرة وأصحاب الحديث وغيرهم. ويجب البحث عمّا يميّز به الكلام السنوسي أيضاً في قدرته الكبيرة على التوفيق بين توجّهات مختلفة، والتركيب بين عناصر متنافرة، والجمع بين طرائق متباينة. يتكامل في عقائده أسلوب المختصرات مع أسلوب الشروح، وطريق التأويل مع طريق التفويض، والبرهان مع الوقف، والقياس الأرسطيّ مع غير الأرسطيّ، ويشدّد في رفض الإيمان التقليديّ مع الحرص على تلطيف العبارة وعدم التّصريح أبداً بتكفير المقلّد، وينتقد المتأخّرين ويستشهد بهم، كما نجده يأخذ بدليل الفلاسفة ودليل الفقهاء، وتتجاوز لديه طريقة المتقدّمين مع طريقة المتأخّرين، وتوجّه المتكلّمين الأشاعرة مع توجّه متكلّمي أصحاب الحديث.

ليس صحيحاً الزعم بوجود عناصر إضافية نوعيّة لدى صاحب العقيدة الكبرى إلى أصول ودلائل المذهب الأشعريّ، كما صاغها المتقدّمون وطوّرها المتأخّرون، لكنّنا لن نجانِب الصّواب إن تحدّثنا عن حضور كثير من مظاهر مساهمة فعليّة في تطوير مذهب أهل السنّة، عبر الانتصار للجانب التأويليّ (المبدع) فيه على حساب الوجه التقليديّ (المفوّض) بمختلف أشكاله وممّثليه. غير أنّ هذا لا ينفي كونه بثّ نفساً جديداً في مذهب «أهل الحقّ والسنّة»، وكرّس نفسه، بعد نزاع طويل، إمام عصره. لقد ترك لنا مشروعاً كلامياً ضخماً طبع تاريخ العقيدة والكلام في المغرب الكبير وغيره إلى يومنا هذا؛ «فهو من جدّد لهذه الأمة دينها» على رأس المئة التاسعة، بوصف ابن عسكر. لقد تكالّت محاولاته التوفيقية بنجاح باهر، وكانت الكلمة الأخيرة

100 - اقتناعاً أو لمكان ما اقتضته التوافقات العقديّة الضروريّة لإنجاح مشروعه وتكريس إمامته وربح رهان المنافسة على ريادة علم العقائد في عصره، وبالتالي سيادة التوجّه الأشعريّ على العقيدة السنيّة.

لعقائده، خاصة عقيدته الصغرى الموسومة بـ «أم البراهين» التي عرفت انتشاراً واسعاً؛ إذ صار الناس يتداولونها حفظاً وشرحاً وحاشية ونظماً في بلاد المغرب وإفريقية وغيرهما؛ لكن دون أن ننسب لها، مع ذلك، أي هيمنة شاملة على عقيدة المغاربة.

المصادر والمراجع

بالعربية:

- ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، ج. 2، تح. علي سامي النشار، دار الحرية للطباعة، بغداد 1978.
- ابن تيمية، نقض المنطق، حققه محمد حمزة وسليمان الصنيع، بيروت: المكتبة العلمية، د.ت.
- ابن حوقل، صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1992.
- احنانا (يوسف)، تطوّر المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، منشورات وزارة الأوقاف، الرباط، 2003.
- الأشعري (أبو الحسن)، مقالات الإسلاميين، نشرة هلموت ريتز، ط3، 1980.
- البُعزّاتي (بنّاصر)، «مآل علم الكلام عند ابن حزم والباقي»، ضمن: الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي، تنسيق علي الإدريسي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 118، 2006.
- البوسكلاوي (سعيد)، «الجدل الكلامي في عصر ابن خلدون»، ضمن الأبنية الفكرية زمن ابن خلدون، تنسيق بنّاصر البُعزّاتي، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2007، صص. 125-153.
- بوقلي حسن (جمال الدين)، الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1980.
- التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، 1989.
- الرازي (فخر الدين)، كتاب الأربعين في أصول الدين، نشرة أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت 2004.
- الرازي (فخر الدين)، معالم أصول الدين، تقديم وتعليق سميح دغيم، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1992.
- السنوسي (محمد بن يوسف)، عمدة أهل التوفيق والتسديد (شرح الكبرى)، نشرة عبد الفتاح عبد الله بركة، دار القلم، الكويت، 1982.
- السنوسي (محمد بن يوسف)، شرح المقدمات، تح. يوسف احنانا، دون تاريخ ولا دار نشر.
- السنوسي (محمد بن يوسف)، شرح العقيدة الوسطى، مخطوط خزانة جامعة الملك سعود رقم 207.
- السنوسي (محمد بن يوسف)، الرسالة الثانية من المراجعات تح. أحمد علمي حمدان، مجلة كلية الآداب بفاس، عدد خاص 3، 1988.
- السنوسي (محمد بن يوسف)، العقيدة الكبرى، ضمن: شرح الكبرى.
- الشاطبي، الإفادات والإنشادات، تح. محمد أبو الألفان، مؤسسة الرسالة، بيروت 1983.
- الشفشاوني (ابن عسكر)، دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، تح. محمد حجي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1977.
- علمي حمدان (أحمد)، البنية والحجة، قراءات سيميائية وإبستمولوجية لمظاهر من الفكر العربي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء.
- «» بصدد رسالة المغيلي في اليهود المنشورة تحت عنوان «مصباح الأرواح في أصول الفلاح»، مجلة كلية الآداب بفاس، عدد 6، 1982-1983.
- الكندوز (لطيفة)، المنشورات المغربية منذ ظهور الطباعة إلى سنة 1956، منشورات وزارة الثقافة، 2004.
- المغيلي (عبد الكريم)، الرسالة الأولى والثالثة من كتاب المراجعات، تح. أحمد علمي حمدان، مجلة كلية الآداب بفاس، عدد خاص 3، 1988.

- الوازاني (محمد بن التهامي)، تقييد نفيس في ثبوت إيمان المقلد، مخطوط (طبع مرتين على الحجر، الأولى في 15 صفحة دون تاريخ ومطبوعة، والثانية في 20 صفحة بفاس عام 1900. يوجد بالخرانة الحسنية تحت رقم 3928، وبالخرانة العامة (الرباط) تحت رقم 2065C +30168C (ضمن مجموع).

بغير العربية:

- G. Delphin, la Philosophie du Cheikh Senoussi, d'après son Aqida Essoghra, *Journal asiatique*, Septembre-Octobre 1897, pp. 356-371.
- J. D. Luciani, «A propos de la traduction de la senoussia», *Revue africaine*, 228, 1898, pp. 375-387.
- Kenny, Joseph. *Muslim Theology as presented by Muḥammad b. Yūsūf as-Sanūsī especially in his al-'Aqīda al-wuṣṭā*, Ph.D. thesis, University of Edinburgh, 1970.
- Muḥammad Ibn-Yūsuf as- Sanūsī, J. D. Luciani, *Les prolégomènes théologiques de Senoussi*, texte Arabe et traduction française, Alger: Impr. Orientale Fontana, 1908.
- *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, edited by C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs and the late G. Lecomte assisted by P.J. Bearman and Mme S. Nurit Under the patronage of the International Union of Academies, Volume IX SAN-SZE, Leiden-Brill, 1977.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com