

## ملامح الفكر العقدي بالمغرب

### خلال العصر الحديث<sup>(1)</sup>

#### علي مزiane

أستاذ، المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين، المملكة المغربية

#### الملخص

يتناول البحث ملامح الفكر العقدي بالمغرب خلال هذه المرحلة (الحديثة) من تاريخ المغرب. فبعد أن ساد الاشتغال بما بين أيدي الناس من المؤلفات والحواشي والطرر والمختصرات، لاحت في الأفق بوادر تجديد النظر الكلامي في العديد من قضايا الاعتقاد، حين سعى علم الكلام نحو استرداد وظيفته الأولى، في الذود عن عقائد الإسلام، ونفي شبه غير المسلمين وأغاليطهم، من خلال المناظرات التي نقلها الحجري في أثناء تجواله في العديد من المدن الأوروبية، مع النصارى واليهود. مناظرات اعتمد فيها حجاجاً عقدياً دقيقاً، خاصة أنه عاصر تلك التحولات الفكرية التي عرفتها الضفة الشمالية من البحر المتوسط، وهي تحولات كان بإمكانها أن تشكل بيئة ملائمة ليستعيد علم الكلام وظيفته وتظهر حاجته.

إلى جانب ما يلاحظ من تأصيل نظري، أسس فيه اليوسي لعلم الكلام وفق منظور يستجيب لتطورات العصر الذي يعيش فيه؛ وبشكل عزز به المسار العملي عند الحجري؛ بحيث راعى اليوسي تجديد موضوع العلم ومنهجه، فأعاد صياغة تعريف علم الكلام، ونبه على وظيفته "الحجاجية" التي تقيم قواعد الدين وتنفي عنه شبه المحرفين، غير أن هذه المحاولات سرعان ما تراجع صداها وخفت نشاطها، حين وقفت الدولة في شخص السلطان محمد بن عبد الله العلوي، لتقطع مع كل تعاط مع علم الكلام تدريجاً وتأييماً. ولتغيبه عن مقررات الدرس العقدي بالمغرب الرسمي.

كما تعززت تلك الملامح بنماذج من التواصل "العقدي" بين جناحي العالم الإسلامي؛ شرقه وغربه من خلال السجل العقدي في قضايا من قبيل أفعال العباد والعلم النبوي.

## مقدمة

شهد المغرب خلال العصر الحديث تحولاً سياسياً عميقاً، بعد أن عرف القرن السابع عشر أفول دولة السعديين. فما كاد الثلث الأول من هذا القرن ينتهي حتى قامت دولة الشرفاء العلويين، تحث الخُطأ لسيط نفوذها على كامل التراب المغربي. فبعد أن واجهت العديد من القوى المناوئة من القبائل والزوايا، وبعد أن مكنت لسلطانها السياسي والعسكري، بادرت بالموازاة - مع ذلك - إلى التمكين "العلمي" والديني، وسارعت إلى إرساء "شرعية" دينية تعزز أحقيتها في حكم المغرب، ولا سيما أنها رفعت راية "النسب الشريف" لآل بيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - شرعية تهدف إلى توحيد "تدين" المغاربة فقهاً واعتقاداً وسلوكاً، لذلك بادرت إلى ترسيخ الاعتقاد الأشعري ومنهجه في الصفات وأفعال العباد وغيرها من القضايا. فصار توحيد التصور والوجهة لفهم موحد، لا يقل أهمية عن تمهيد الأرض وتوحيد البلاد تحت سلطان واحد.

وكان القصد إلى أن يكون مذهب أهل المغرب في الإيمان بالله وسائر العقائد الأخرى، قائماً على النقول الصحيحة الثابتة من الكتاب والسنة، ومزايلاً لكل ما يخالف الأدلة النقلية، ويصادم مقتضيات الفهوم والآراء<sup>(2)</sup>. على خلاف مذهب من حكّموا عقولهم وأهواءهم وآراءهم، فصيروا المتبوع تابعاً والتابع متبوعاً. وشتان بين من يحكّم الكتاب والسنة، ويرد ما خالف عقله ورأيه إليهما بتأول تشهد له اللغة ولا ينفيه العقل، وبين من يُحكّم رأيه؛ فيحمل عليها الكتاب والسنة بتكلف وتعسف، ويتخذ إلهه هواه ومعبوده موهومه<sup>(3)</sup>.

وهكذا صارت العديد من المباحث العقدية قضايا محسومة لدى المغاربة، بعد تبنينهم لعقيدة الأشاعرة تبنياً رسمياً، لذلك توقفوا عن الخوض في مسائل الاعتقاد الرئيسية. وسلّكوا منهج "التوقف"، بالنظر إلى طبيعة مسألة الاعتقاد نفسها؛ فالله - تعالى - إنما تعبد الناس باعتقاد الحق، شهادة بوجوده سبحانه وتعالى، وتوحيده وعدم الإشارك به. كما أن كلمة "لا إله إلا الله" عربية لاحظ للعجمة في دلالتها، وحسب الإنسان - وإن كان أمياً - أن يدرك مضمونها فيستقر الإيمان في قلبه، وهكذا في سائر العقائد؛ فالمطلوب

اعتقادها بالمعنى، من غير نظر إلى دلالة الحصر، أو الاستثناء أو الاستغراق، وغير ذلك مما تناقلته مباحث الكلام.

على الرغم من ذلك، فإن من المغاربة من أفرد قضايا التوحيد بكلام بين التفصيل والإيجاز، فاعتبروه مقصوداً بالذات للإنسان لكمالته وفوزه في الدارين، وكل ما سواه من العلوم تبع له، فما كان منها دينياً فوسيلة له، وما كان دنيوياً فبمثابة الخديم له<sup>(4)</sup>، حتى فشا عند الناس أن من لم يشتغل بالتوحيد نظراً وإبانة، فقد فسدت عقيدته. لذلك وجب أن يحملوا معنى التوحيد على ما تقتضيه اللفظة من النفي أولاً، ثم الإقرار والحصر ثانياً. ومن جهل ذلك فهو كافر بحسب زعمهم<sup>(5)</sup>.

ولترسيخ هذا المنهج في الاعتقاد، اشتغل المغاربة مع مطلع القرن السابع عشر على المصنفات التقليدية في باب الاعتقاد والكلام، مع تحول ملحوظ، خلال القرن الثامن عشر نحو تجديد النظر الكلامي والدرس العقدي. تحول أسهمت فيه جهود المشتغلين بعلوم الاعتقاد والكلام، إلى جانب بعض القضايا التي وفدت على بلاد المغرب، والتي انخرط فيها المغاربة بالمناقشة وإبداء الرأي في تفاصيلها. فضلاً عن المواقف الرسمية التي غاب عنها الانسجام تجاه علم الكلام تداولاً وتدریساً. وسط هذه البيئة المتسمة بالتنوع والثراء، تأتي هذه الدراسة لتلامس ملامح هذا الفكر، الذي صار الاشتغال على تصانيف العلماء نظماً واختصاراً وشرحاً، من أبرز تجلياته خلال القرن السابع عشر؛ حيث ساد اتجاه "تقليدي" يمتح من كتب الاعتقاد؛ إما تدریساً بالشرح والتبسيط، وإما تأليفاً عبر نظمها والتعليق عليها، وتذييلها بالحواشي. إلى جانب رصد معالم اتجاه ثان، بدأ يتشكل تدريجياً من خلال محاولات نحت في اتجاه تنقية علم الكلام مما أقحم به من الزيادات، أو مناظرات فكرية عقديّة رام أصحابها تعميمها، لتصير منهجاً يسلكه كل راغب في إثبات عقيدة التوحيد. حتى تمنوا الكثير من المسلمين أن لو كانوا كذلك<sup>(6)</sup>. في مقارعة الحجّة بأخرى، ورد الشبهات وتفنيد الأباطيل. كما تسعى هذه الدراسة، أيضاً، إلى رصد المواقف الرسمية لسلاطين المغرب الذين تفاعلوا مع "حركية" هذا الفكر خلال تلك المرحلة؛ بحيث وسمت هذه المواقف مسيرة الدرس العقدي بالكثير من الخصوصية.

## 1 - التآليف العقدي وخصائصه

لقد كان مطلع القرن السابع عشر امتداداً لسابقه في التعامل مع مصنفات العقيدة المشهورة، غير أن ما يثير الانتباه، هو الميل نحو ضم الاعتقاد إلى جانب الفقه والسلوك، منهجاً "رسمياً" متكاملًا يروم تشكيل هوية فقهية سلوكية عقدية مغربية، فأعلن ابن عاشر<sup>(7)</sup> في "المرشد المعين في الضروري من علوم الدين" اتحاداً بين فقه مالك وعقيدة الأشعري وسلوك الجنيد:

وبعد فالعون من الله المجيد      في نظم أبيات للأمي تفيد  
في عقد الأشعري وفقه مالك      وفي طريقة الجنيد السالك<sup>(8)</sup>

فالناظم أوضح أن ما سيذكره من العقائد، هو من باب المبادئ الرئيسة التي تدخل فيما هو معلوم من الدين بالضرورة، التي ينبغي لكل "أمي" معرفتها باعتبارها أولى الأثافي التي تشكل مسمى "ثوابت الدولة المغربية الحديثة" في بعدها العقدي، ومقتضيات الإيمان وفق مذهب الأشاعرة إلى جانب الفقه المالكي وتصفو الجنيد<sup>(9)</sup>. وهو بذلك يسعى لتقريب المفاهيم العقدية من أذهان العامة وتبسيطها. تلك المفاهيم التي لُقِّها الاستغلاق، ولاسبها الاستغماض، بعد أن أُفحمت ضمن منهج التأويل الكلامي، بعيداً عن المنهج القرآني القائم على التصديق والإيمان فقط. وابن عاشر بمنهجه هذا إنما رام تأليف منظومته تلك، لتكون معيناً لكل من ابتغى تعلم أساسيات الدين؛ سواء كان من العوام أم من المتعلمين.

غير أن رواسب الطبيعة الحجاجية لعلم الكلام شهدت حضوراً واضحاً من خلال "مقدمة لكتاب الاعتقاد" من تلك المنظومة؛ إذ استعرض فيها ابن عاشر الحكم العقلي وبين أقسامه. وهذا منهج لا ينسجم إطلاقاً مع المقصد المعلن من التأليف؛ إذ كيف أن يعي مثل هذه المقدمات العقلية ذلك الأمي الذي خصه ابن عاشر بالتأليف؟ وهو أمي "منسوب إلى الأمة الأمية التي هي أصل ولادة أمهاتها ولم تتعلم الكتابة ولا قراءتها"<sup>(10)</sup>.

ثم انتقل في منظومته إلى "كتاب أم القواعد" من العقائد وجعلها ستة وعشرين بيتاً، استعرض فيها ما يجب في حقه، سبحانه، وما يقابله من مستحيل الصفات، وذكر ما يجوز في حقه - تعالى - قبل أن يعلل اتصاف الله بصفات، واستحالة اتصافه بأخرى تعليلاً

مشفوعاً بأدلة عقلية لا مكان فيها لنص قرآني ولا لحديث نبوي شريف، انسجاماً مع مسمى "الحكم العقلي" الذي قال فيه ميارة<sup>(11)</sup> " فإن كفى العقل في إدراكه من غير أن يحتاج إلى تكرر ولا اختبار فهو الحكم العقلي، ولما توصل إليه العقل من غير أن يتوقف على شيء آخر نسب إلى العقل"<sup>(12)</sup>. ليعرج -بعد ذلك- على مبحث النبوة مستعرضاً ما يجب وما يجوز للرسول من الصفات، ليختتم هذا الكتاب مؤكداً أن جامع ما سبق كلمة التوحيد قائلاً:

وقول لا إله إلا الله محمد أرسله إليه  
يجمع كل هذه المعاني كانت لذا علامة الإيمان  
وهي أفضل وجوه الذكر فاشغل بها العمر تفز بالذخر<sup>(13)</sup>

إذا كانت منظومة ابن عاشر السابقة قد ضمت مباحث الاعتقاد إلى جانب الفقه والتصوف، فإن العصر الحديث عرف مؤلفات استقلت بالعقائد دون غيرها؛ خصها مصنفوها بذكر أصول الاعتقاد خالصة، كما فعل المقرئ<sup>(14)</sup> في منظومته الموسومة بـ "إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة"، التي استهلها ببيان أهمية التوحيد الذي شكل أصل العقيدة الإسلامية، فقال:

الحمد لله الذي توحيده أجل ما اعتنى به عبيده<sup>(15)</sup>

هذا البيان كان مباشرة بعد أن أفصح عن مذهبه في الاعتقاد، الذي على هديه، سيعرض نسقه العقدي حين أشار قائلاً:

يقول أحمد الفقير المقرئ المغربي المالكي الأشعري<sup>(16)</sup>

فبالإضافة إلى المباحث المشهورة التي أوردها المقرئ، فإنه حرص على أن تكون منظومته عامة وشاملة لشتى قضايا العقيدة. فذكر مسائل من قبيل الآخرة وعذاب القبر والبرزخ والحساب والميزان والصراط والشفاعة، إلى جانب ما ينبغي للصحابة وآل بيت رسول الله، صلى الله عليه وسلم.

على مستوى المنهج سعى المقرئ لتقرير العقائد بأسلوب بسيط لجأ فيه إلى الأمثلة الحسية، وعقد فصلاً لبيان مكانة العقل، والحث على النظر العقلي باعتباره مطلباً شرعياً، ووسيلة من وسائل المعرفة:

وجاء في القرآن والأخبار      حث على الفكر والاعتبار  
وهو على وجوبه قد دلا      كانت لذا علامة الإيمان  
وهي أفضل وجوه الذكر      مع كونه بالقصد ما استقلا<sup>(17)</sup>

لقد اعتمد العقل في تقرير العقائد، بناء على قواعد منطقية، بشكل ينسجم مع الدعوة إلى التفكير في آيات الآفاق والأنفس، ليخلص المقرّي - بناء على ذلك - إلى أن مقتضى النظر والتأمل سيفضي لا محالة إلى معرفة الصانع فيقول:

فهل يكون الصنع دون صانع      أو صنعه من غير جعل جاعل<sup>(18)</sup>

وقد لا يكتفي المقرّي بإيراد العقائد وفق مذهب الأشاعرة، وإنما يحيل على مذاهب أخرى متى وافق الأشاعرة مذهب الجمهور، فيقول بعد إثبات رؤية الله - سبحانه -:

وفي المذهب المصحح المشهور      هو الذي يُنمى إلى الجمهور<sup>(19)</sup>

وبالنظر إلى أن مقام النظم لا يتيح تفصيل كل العقائد، واستقصاء جميع أبوابها، فإن المقرّي حاول أن يجمل القول في المعتقد السليم. ويحيل الناس إلى ما يعينهم على تحرير الخلاف حينما تتباين الآراء، وتتضارب التأويلات. فوجههم نحو ترجيح مذهب السلف القاضي بـ "التفويض" <sup>(20)</sup> تنزيهاً لا تعطياً:

وماله محامل الرأي اختلفت      فيه بالتفويض قد قال السلف<sup>(21)</sup>

إذا كان المقرّي ينتصر للسلف ترغيباً في منهجهم، ودعوة منه إلى تبني طريقتهم، فإنه في المقابل، يبين تهافت آراء المخالفين من خارج الملة كالنصارى، إلى جانب آراء بعض المتصوفة من أهل الحلول حين يقول:

ولا تُصخ لمذهب النصارى      أو من إلى دعوى حلول صار<sup>(22)</sup>

أما في أصل نشأة الكون، مما له تعلق وثيق بالاعتقاد، فإن المقرّي يرد مزاعم الفلاسفة، ويرى فيها سفهاً وبطلاناً، فينبه قائلًا:

واحذر هنا من أهل الفلسفة      فإنها محض الضلال والسفه<sup>(23)</sup>

وأدرج بين التوبة وبين فضل صحابة النبي - صلى الله عليه وسلم - مبحثاً يتحدث فيه عن الإمامة وحكمها، وما ينبغي للرعية تجاه الإمام<sup>(24)</sup>.

إن منهج المقرري في تقرير العقائد - من خلال ما سبق - يقوم على توجيه الناس نحو عقائد السلف من جهة. وتلخيصها مما يشوش عليها؛ سواء من غلو القائلين بالحلول، أم من انحراف النصارى، من غير أن يفوته التحذير من أقوال الفلاسفة الذين ساروا في اتجاه إغراق المباحث العقديّة بألوان " الضلال " و " السفه " بحسب ما أشار إليه في منظومته. إلا أن المقرري وهو يدعو إلى القول بـ " التفويض " لم يحرر ذلك الخلاف الذي ظل - إلى جانب أفعال العباد - من أشد القضايا الخلافية بين " الأشاعرة " وغيرهم من السلف، ولا سيما أن التفويض عند المقرري يحمل على تفويض المعنى والكيف كليهما.

هذا المنهج في تقرير الاعتقاد سواء عند المقرري أو ابن عاشر، غايته تبسيط عقائد الأمة، وتقريبها من أفهام البسطاء، لا سيما أن الوعي بتباين المنهج بين الفقه والعقيدة أمر مقرر، فالفقه يستند إلى تقليد إمام من الأئمة المعروفين، وأداء الشعائر وفق مذهبه. في حين أن العقيدة تستلزم النظر والتصديق والإيمان بحسب فهم المكلف ذاته، بناء على أن الملكين - كما جاء في حديث النبي، صلى الله عليه وسلم، عن البراء بن عازب - رضي الله عنه - يسألان العبد في قبره عن معتقده الخاص به: " يا هذا من ربك؟ وما دينك؟ ومن نبيك؟ " (25). حتى استفاض من أحاديث النبي - صلى الله عليه وسلم - أن الميت في قبره لا يسأل إلا عن مسائل الاعتقاد والتوحيد، والملاحظ أن الجواب يكون بحسب اعتقاد العبد نفسه، من غير أن ينسب اعتقاده إلى مذهب دون غيره. لكن عجز التأليف العقدي عن التخلص من الطابع الكلامي أضاع المقصد الأسمى الذي سعى من أجل تحقيقه معظم مؤلفي العصر الحديث.

ويزيد من غرابة الدرس العقدي الإصرار الكبير على الاحتفاظ، غير المبرر، لـ " الإمامة " خلال العصر الحديث وفي المغرب تحديداً، ضمن المباحث العقديّة، خاصة أن لها تعلقاً بالفقه أكثر من العقيدة، كشروط الإمام وطرق اختياره، وشروط أهل الحل والعقد، وما يرتبط بالشورى والبيعة وما يتعلق بهما من الأحكام. فلا شيء يبرر الاحتفاظ بمباحث كانت لصيقة بالعقيدة في فترات سابقة من التاريخ الإسلامي لظروف مرتبطة بتلك العصور المتقدمة، وكان لها ما يبررها من درء بعض الاعتقادات الفاسدة والآراء المنحرفة التي غالباً ما أثارها بعض الفرق لتحقيق الانتصار السياسي، وإثبات الذات. وما رافق

ذلك من القول بغيبة الإمام، واعتقاد العصمة مع ما يلزم ذلك من الرجعة والعلم بالغيب. إلى جانب الترخص المطلق الذي بلغ حد الوجوب في الخروج عن الإمام بسبب فسوقه عند الخوارج. هذه الدواعي اختفت بشكل مطلق منذ بواكير الدولة المغربية الأولى بفضل شرعية "العصبية" و"الغلبة" لبعض الدول المتعاقبة على حكم المغرب، أو بفضل شرعية "الانتساب الشريف" لآل بيت النبي - صلى الله عليه وسلم - الذي شكل أساس التمكين للدولة العلوية، بوصفها دولة الشرفاء، التي سادت خلال هذه الفترة من العصر الحديث.

وهكذا ظل العكوف على المصنفات العقدية السابقة سمة بارزة في الفكر العقدي المغربي خلال العصر الحديث، فانشغل المغاربة بما بين أيديهم من التأليف الموروثة، وأقبلوا على عقائد السنوسي<sup>(26)</sup> الثلاث<sup>(27)</sup> إقبالا حسناً، وانشغلوا بها تدريجاً، ووضعوا عليها شرحاً وحواشي؛ فالصغرى وضع عليها السكتاني<sup>(28)</sup> حاشية، وخصها أبو الحسن اليوسي<sup>(29)</sup> بشرح متوسط فك فيه غوامضها، وعرف بمجاهيلها. أما الكبرى فقد عكف عليها أبو حفص عمر الفاسي<sup>(30)</sup> شرحاً، بينما حول محمد بن عبد القادر الفاسي<sup>(31)</sup> متن الصغرى إلى نظم.

كما ألف الهلالي<sup>(32)</sup> منظومة في العقيدة سماها "الباقوتة الفريدة في نظم لب العقيدة" وهي عشرة<sup>(33)</sup> أبيات حوت العقائد الواجبة كلها بدلائلها العقلية، وجاءت بأسلوب بسيط وغاية في البلاغة من غير رمز ولا لغز. أشار الهلالي في قسمها الأول إلى الصفات الواجبة في حقه تعالى، وميز فيها بين عشر صفات؛ من قبيل الوجود والبقاء والقدم والمخالفة للحوادث والغنى المطلق... وقد ربط الناظم بين خلق الإنسان ووجوب تلك الصفات العشرة<sup>(34)</sup>، بينما جعل ما زاد على العشرة من قبيل الصفات الخيرية فقال: "والباقي للنقلِ انْتَمَا"<sup>(35)</sup>. أما القسم الثاني منها فقد جعله لما يتوجب على الرسل الاتصاف به، من صفات الصدق والعصمة والبلاغ، واستحالة أضدادها، ليختتم المنظومة بقول جامع، قرر فيه أن جامع كل ما سبق من صفات الله تعالى وأنبيائه، يتمثل في كلمة الشهادة، لما فيها من إقرار التوحيد لله تعالى، والنبوة لرسوله، وما يستتبع من لوازم التوحيد والنبوة.

إن المتأمل لجملة ما تم التمثيل به سابقاً؛ عند ابن عاشر أو المقرئ، وحتى تلك الحواشي والشروح، سيلاحظ -على الرغم من الطابع المحافظ الذي وسماها- أن التأليف العقدي لم

يتخلص من آثار "الدرس الكلامي" الذي لازم مباحث الاعتقاد؛ إذ مازال يحتفظ ببقايا الجدل والإغراق في الأدلة العقلية، فابن عاشر يستهل متنه بمقدمات عقلية يقصد بها تبسيط قضايا الاعتقاد؛ تسييراً على من قل زاده في هذا الحقل. فكان الانسجام مع ذلك المقصد أن يقال تبسيطاً وتسهيلاً: إن تعلق صفات الوجود يعلل بكونه تعالى أثبتها لنفسه بما ورد في كتابه أو بما صح من سنة نبيه، بدل أن نستدل بأن ذلك يجب لله - تعالى - وجوباً عقلياً مختصاً به، أو لأن وجود الخلق يلزم وجوبها "لَوْ لَمْ تَحِبَّ عَشْرُهَا الْأُولَى لَمَا أَوْجَدْنَا" (36)، وأشبه ذلك مما يتعذر استيعابه على الذي من أجله وضعت تلك المتون والحواشي. بل إن السير على هذا النمط في التأليف العقدي ينأى عن تحقيق مقاصد العقيدة التي اتسمت بالوضوح والبساطة بعيداً عن كل أشكال التعقيد والتعقيد.

أبعد ذلك كله، سيجدي الإصرار على إبقاء مباحث الإمامة ضمن أبواب الاعتقاد؟ أم أن التوجه نحو تبسيط العقيدة الإسلامية، إنما ينطلق أساساً من تخليص التصنيف العقدي من أضرار هذه المباحث التي ستشغب على أذهان البسطاء من الناس؟ ألم يكن أجدى أن تربط مباحث الاعتقاد، صفات وتوحيداً ونبوة ومعاداً... بما تقرر لها من أدلة شرعية مستقاة من القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة من غير إيراد تلك المقدمات العقلية؟ حتى صارت عبئاً يحول دون إحداث الأثر الإيماني في القلوب والنفوس، على خلاف المنهج القرآني الخالي من كل تعقيد، المزايل للترف الفكري، الذي يقطع مع المنهج الكلامي الذي كاد يفرغ العقيدة من روحها الإيمانية التي وجدت طريقاً سالكة إلى قلوب الجيل الأول من الصحابة والتابعين، تحفزهم نحو اقتحام العقبات، وتدفعهم نحو التمكين لدين الله في كل أصقاع العالم. هذه الروح الحضارية التي عرفت ضموراً تدريجياً مع الإيغال المتزايد في الجدل العقدي القائم على الحجاج العقلي الذي كاد يفاصل الوحي، ويتماهى مع بقية الفرق المتكلمة من الجهمية والمعتزلة والحوارج وغيرها.

## 2 - مظاهر تجديد الفقه العقدي بالمغرب

عرف النصف الأول من القرن السابع عشر الموافق للثاني عشر الهجري، بزوغ

شخصيتين، تمكنتا من ضخ الحياة في علم الكلام وأساليب المناظرة والجدل، تتقاسمان رؤية متجانسة نحو الوظيفة الجديرة بعلم "الكلام الجديد"، على الرغم من أن هذه الوحدة قد نجد لها ما يبررها؛ إذا اعتبرنا الخلفية الحضارية التي تنطلق منها تلك الشخصيتين، وهي خلفية استشعرت التهديد الحضاري الذي صارت الضفة الشمالية مصدراً له. تهديد وقف في وجهه شهاب الدين أحمد بن قاسم الحَجْرِي الأندلسي<sup>(37)</sup> مناظرة وجدلاً، وصد خطره أبو الحسن اليوسي، من خلال مشروعه العلمي التأصيلي.

### أ - التوظيف الحضاري لعلم الكلام

لقد ترجم الحَجْرِي الوعي بجدوى علم الكلام بالنظر إلى وظيفته الحجاجية، بعد أن نقل مقولات علم الكلام النظرية في اتجاه ممارسة عملية. تخلصت إلى حد كبير من جدل عقدي عقيم، لتتحول إلى منظومة حجاجية فعالة، هدفها رد الشبهات عن دين الله، سبحانه وتعالى. فالحَجْرِي عاصر تلك التحولات الفكرية التي عرفتها الضفة الشمالية من البحر المتوسط، تلك التحولات التي شكلت بيئة ملائمة ليستعيد علم الكلام وظيفته وتظهر حاجته، وكانت الفرصة مواتية ليعلن هذا العلم ولادة ثانية بهوية مغربية. خاصة أن المغرب قد أتيح له منذ بواكير العصر الحديث تماساً فكرياً وعقدياً بأوروبا دون غيره من بلدان العالم الإسلامي، بعد أن شهدت أوروبا تحولاً ثقافياً وحضارياً عمدته الانفلات من قيود الدين، ومنهجه التنقيص من الملل والشرائع السماوية، والتبخيس من أثر الدين في توجيه حياة الناس، بيئة لامست في جوانب منها البيئة الأولى التي شهدت نشأة علم الكلام في العصور المتقدمة، حيث كثرت الشبهات، واشتدت الحاجة إلى دفعها ونقض أسسها. شبهات بدأت تلوح برأسها مرة أخرى، وصارت تستهدف الإسلام تشكيكاً وتنقيصاً، وتسعى للنيل من فكرة الدين في حقيقتها وأصل وجودها. هذا الواقع عبر عنه الحَجْرِي بقوله "وبلغنا إلى بلاد الفرنج، ووقع لي كثير مع علمائهم من القسيسين والرهبان والقضاة في شأن الأديان"<sup>(38)</sup> هذه الشُّبه تنضاف إلى ما أثاره اليهود والنصارى ضد الإسلام تحديداً.

اقتحم الحَجْرِي معارك فكرية من خلال مناظرات مشفوعة بالحجج والبراهين، فنَّد بها أباطيل عدة، وسجل انتصارات وسمت رحلته الدبلوماسية التي سماها "ناصر الدين

على القوم الكافرين " أرادها الحجري عزاء لهزيمة المسلمين بأرض الأندلس، أرادها نصراً حضارياً في مقابل الهزيمة العسكرية التي كان من نتائجها خروج المسلمين من أوروبا. هذه المناظرات تجاوزت حدود العقيدة لتشمل معظم قضايا الدين عبادات ومعاملات، بين فيها الحجري انحراف النصرانية واليهودية من داخل مصادرها، وبين في المقابل سلامة الإسلام من كل زيغ وتحريف.

كان لتكليف الحجري مهمة دبلوماسية بأوروبا، وإتقانه لبعض اللغات الأوروبية، وإطلاعه على علوم مختلفة، وتمكنه من مصادر الشرائع السماوية السابقة اليهودية والنصرانية، أثر بالغ في تأهيله ليحاج مناظريه " اعلّموا أنني ترجمان سلطان مراكش، ومن كان في تلك الدرجة يحتاج يقرأ في العلوم وكتب المسلمين وكتب النصراني ليعرف ما يقول " (39)، ومن الطريف حقاً أن نجد الحجري على علم بالإصلاح الديني الذي عرفته أوروبا خلال القرن السادس عشر الميلادي فذكر "مارتن لوثر" و"كالفن" (40) ونقد ثورة رواد الإصلاح الديني بأوروبا، وبين لهم مواطن انحراف النصراني، ومظاهر مروقهم عن دين المسيح، عليه السلام. وكيف أن البابا بروما يضل الناس بما أحدث في الدين من عبادة الأصنام، ومن تحريم تزويج الرهبان والقساوسة.

أسس الحجري منهجه في حجاج للنصارى واليهود، على ما بين يديه من نصوص الكتب السماوية الثلاثة؛ فألزم مناظريه من النصراني بما هو مسطور في الإنجيل " والبرهان بما قلتُ في كتابك الذي عندك " (41). فهو ينطلق من تلك النصوص ليبين إباحة التعدد، وتحريم الخمر، ولحم الخنزير، بما ورد في الإنجيل نفسه. وهو المنحى نفسه الذي اعتمده مع اليهود، حين رد مزاعمهم في تكذيب رسالة الإسلام على ما عندهم من نصوص، فألقمهم حجراً وهو يدحض فريتهم لما زعموا -كذباً وبهتاناً- " أبوة " الله، سبحانه وتعالى. وعلق الحجري -تعليق المستيقن- على مناظره اليهودي فقال " فعرفت أن هذا القول أخذه من الباب الأول من التوراة " (42).

إلى جانب نصوص التوراة والإنجيل، استعان الحجري في تنفيذ مزاعم مخالفه، على حجج عقلية تركي دعواه " يظهر أن من جامع الذكر أن يحصل له ذنب من أربعة

وجوه " (43) ؛ فيشرع في سرده الوجوه سرداً منطقياً حتى إذا وقف على تناقضاتهم توقف مناقشاً: " تقولون على الله تعالى الذي خلق كل شيء وهو واحد قبل كل شيء وبعده أنه ثالث ثلاثة ما لا يقبل العقل أبداً " (44) ومن القضايا التي برع فيها الحجري في تفنيد الشبه، ورد الضلالات، مسألة زعم تحريم الله - سبحانه وتعالى - تزويج الرهبان، وقد استعان بضرب الأمثلة، وقياس الأولي فقال: " قدّر أن السلطان نادى رجلين وأنعم عليهما؛ فالواحد قبل نعمة السلطان، وشكره عليها شكراً دائماً، والثاني لم يقبلها " (45) فكأن الله - سبحانه وتعالى - إنما أنعم بالزواج على عباده ومن ضمنهم الرهبان والقساوسة، غير أنهم ردوا على الله - سبحانه وتعالى - كرمه.

ومن أجل تقريب هذا المعنى بشكل أوضح، ضرب الحجري مثلاً قاس عليه قياس الأولي. فازداد الدليل العقلي قوة، حين عضده بالشجرة المثمرة التي توتي أكلها. في إشارة إلى أن الحكمة من خلق الناس؛ ذكوراً وإناثاً، إنما لتحقيق الثمرة المرجوة، المتمثلة في الذرية. كما لم يغفل الحجري عن تأسيس منهجه الحجاجي على أصل ثابت، كثيراً ما ذكر به مخالفه، وهو الصدق في الاحتجاج ومزايلة الكذب والافتراء، ومراعاة أدب المناظرة والجدل، فيقول الحجري مخاطباً غيره: " هل يجوز في دينكم لأحد أن يكذب، إن كان بنية تقبيح دين غيره لتحسين دينه وتزيينه لأهل ملته " (46).

على المستوى العقدي، ناظر الحجري القساوسة والرهبان، في مسألة صلب المسيح وقتله، تخليصاً للبشرية من خطيئة آدم وتكفيراً عنها، وحاجهم في شبهة خلق الله - سبحانه وتعالى - لآدم على هيئته، حجاجاً عقدياً دقيقاً وبين القدر المشترك حال التجرد، وميزه عن القدر الفارق الخالص لله - سبحانه وتعالى - حين تقييد هذا الفارق أو تخصيصه، في صفات السمع والبصر والعلم ليخلص إلى أن " سائر الصفات الإنسانية كلها ناقصة، محدودة، عاجزة، فانية، كلها مختلفة لصفات الله، تعالى " (47).

إن إخلاص القصد عند الحجري في نصرة دين الله، سبحانه وتعالى، وقوة حجته، وسلامة منطقته العقلي الحجاجي، وسرعة بديهته، وسعة اطلاعه، مزايا اجتمعت في هذا الرجل. أهله ليظهر الحق على يديه في كل المناظرات التي خاضها، حتى صار من نافلة

القول عنده أن يشير إلى عبارات يجعلها خاتمة مطارحاته من قبيل "فكان اليهود لا يجدون ما يجاوبون به" (48)، في إشارة صريحة من خصمه، يقر فيها بقوة حجة الحجري وصحة دعواه.

### ب - تنقيه علم الكلام وتجديد قضاياها

إن حديث مغاربة العصر الحديث عن علم الكلام<sup>(49)</sup> يترجم مدى تمكنهم من ناصية هذا العلم، فأبو سالم العياشي سعى لتأريخ نشأة هذا العلم وفصل القول فيما طرأ عليه من التحولات وصولاً إلى عصره، وما اتسم به هذا العلم على مستوى التأليف<sup>(50)</sup>، غير أن أبا الحسن اليوسي شرع يؤسس، لعلم الكلام وفق منظور يستجيب لتطورات العصر الذي يعيش فيه؛ يراعي تجديد موضوع العلم ومنهجه، بعيداً عن التعاريف المتداولة بين المغاربة والمنقولة عبر العصور.

انتبه اليوسي بداية إلى أنه بصدد علم يتسم بوظيفته "الحجاجية" التي تقيم قواعد الدين، وتنفي عنه شبه المحرفين التي تختلف باختلاف الأعصر. فكانت إشارة منه تستوعب مجموع تلك الخصائص، حين عبّر قائلاً "فالخاصل من علم الكلام عندنا اليوم" (51) في إصرار منه على أنه بصدد إخراج علم بمفهوم معاصر، يساير الوقت، ويستجيب لتحديات راهنة، وذلك بالنأي عن تلك التعاريف الجاهزة المقررة في كتب العقائد وعلم الكلام. ثم شرع يستعرض تعاريف علم الكلام، فبادر إلى استبعاد ما علق بها من مباحث ذات صلة بالفلسفة اليونانية<sup>(52)</sup>، أو ما حُسم من القضايا بعد نشأة هذا العلم<sup>(53)</sup>. وعلى مستوى المنهج أسقط من التعريف اشتراط جريان علم الكلام على القوانين الشرعية فقال: "ولا حاجة عندي لزيادة كون البحث جارياً على القوانين الشرعية" (54)؛ لأن هذا العلم يفترض جدال المخالف من الملمين وأصحاب الأهواء، فلو قيد بهذا القيد لصار غير ذي جدوى بالنظر إلى الوظيفة الحجاجية لهذا العلم.

توجه اليوسي نحو تعريف علم الكلام بشكل مغاير لما اعتاده الأقدمون الذين غالوا في حشد مباحث الكلام بالكثير من الزيادات. لذلك راح يُفصّل القول في تعريف هذا العلم. وميز، بترتيب تاريخي بديع، بين ما كان في التعريف من وضع غير المسلمين بداية.

وانتقل إلى عرض ما أضافه المسلمون في حد التعريف، ولاسيما ما تعلق بالسمعيات والنبوءات. وبين ما زاده أهل الاعتزال من مباحث العدل، وهو ذات المبحث الذي زكاه الأشاعرة وسموه بالأفعال. ليزداد هذا الحد تضخماً بمباحث الإمامة عند الشيعة، إلى جانب ما ضمه أهل التصوف من مباحث الأرزاق والآجال<sup>(55)</sup>.

غير أن الأصالة التي وسمت منهج اليوسي في تقسيم العلوم وتعريفها، نَحَتْ به نحو صياغة تعريف يتناسب ووظيفة علم الكلام التي صار يضطلع بها في عصره. فقد نظر في فائدة هذا العلم وبُحث في غرضه وغايته، فأضحت " في الدنيا حصول اليقين، والارتفاع عن حضيض التقليد، وإرشاد المسترشد، وإفحام المعاند، وحفظ قواعد الدين عن شبه المبطلين، وصحة النية والإخلاص، وغير ذلك. وفي الآخرة الفوز بالسعادة وناهيك بهذا كله "<sup>(56)</sup>. وصارت الغاية العظمى لهذا العلم عند اليوسي، نيل رضا الله -تعالى- في الآخرة باعتباره أعز ما يطلب. هذا التحديد الدقيق لغايات علم الكلام حملت اليوسي على اقتراح تعريف يحقق تلك الغايات فقال: " العلم الباحث عن الكائنات، من حيث إثبات موجدتها وصفاته وأفعاله، وخطابه لخلقها، وأحوال الخطاب، وما يتوقف عليه شيء من ذلك خاصاً به "<sup>(57)</sup>.

إن اليوسي حينما شذّب تعريف علم الكلام المتوارث، واستبعد منه ما ليس من صميم الغايات المطلوبة، سلك منهجاً يقوم على تعليل إسقاط كل جزء من الحد وجد فيه زيادة لا تضيف إلى التعريف جديداً، بعد أن ناقشها مناقشة مستفيضة<sup>(58)</sup>، فاستغنى عن زيادات ابن عرفة حين اشترط في صحة الحد أن يكون البحث في الكلام جارياً على القوانين الشرعية؛ لأن اليوسي إنما ذكر من غايات هذا العلم الوظيفة الحجاجية التي تشمل الموافق والمخالف على حد سواء " لذلك دخل كلام الأهواء من الملمين في حده "<sup>(59)</sup>، فلا حاجة لمثل هذه الزيادة بحسب اليوسي.

### ج- تجديد منهج تقرير مسائل الاعتقاد

لقد تحرر اليوسي من أسر التقليد المعروف عند من اشتغل بالكلام من معاصريه الذين

عكفوا على مصنفات الاعتقاد، وتأثروا بها، ونقلوا قضاياها وأدلتها. والجزم بهذا التحرر ليس وليد تخمينات يصل إليها الباحث عبر تتبع رسائل اليوسي ومؤلفاته ومواقفه، بل أمر أفصح عنه بنفسه، ولم يتركه عرضة لتضارب الآراء والاستنتاجات، فقد جال بناظره فوجد في "أبناء عصره" إخلالاً "إلى حضيض الراحة والبطالة مع تعاطيهم كؤوس الغباوة"<sup>(60)</sup>. وما وصلوا إلى ذلك إلا بسبب تصميمهم "على أقوال المتقدمين، من غير تمييز بين غث وسمين"<sup>(61)</sup>، حتى صار ديدنهم الركون إلى كل قديم، والتسليم بكل مألوف.

فالذي ذم المقلدين، واتهمهم بالتكاسل والخمول، إنما فعل ذلك بعد أن تتبع مقالاتهم، وسبر منهجهم. ثم قصد إلى بناء تصور خاص يعتمد في تقرير مسائل الاعتقاد. وهذا ما أشار إليه اليوسي، بعد أن أقر بما تعرض له من النكير والجدود من هؤلاء "المقلدين" حينما تَبَصَّرَ فيما أَلْفَوْه، وأبدى وجهاً غير ما عرفوه<sup>(62)</sup>. فما التبصر إلا نَظْرٌ دقيق في تراث منهج عقدي وجدته اليوسي بين يديه، وتَمَحَّصٌ في طرق تقرير العقائد بعد أن انتشرت واستقرت، حتى صار لا يعلم غيرها. وهو التبصر الذي يعقبه إبداء وجه غير معروف، بوصفه شكلاً من تجديد "الدرس العقدي" بعد أن تقاصر أبناء العصر عن استجلاء الخفيات، وتقاعد عزائمهم عن الترقى إلى المدائح العليا"<sup>(63)</sup>.

فنجده لا يسلم بأدلة الأشاعرة أنفسهم، فهو عندما ينقل ما يؤسسون عليه دعاويهم، يستدرك عليهم بالنقد، ويبين موطن إخفاقهم، حتى لو تعلق الأمر بقبة من قبب الأشاعرة كالغزالي، والقرافي. ففي مسألة التسلسل - على سبيل التمثيل - لم يستكن اليوسي إلى دليل حجة الإسلام المعتمد في النفي. فبعد أن أورد دليلاً بشكل مفصل ودقيق، قرر اليوسي "أنما جلبناه تبييناً لمذهبه"<sup>(64)</sup> ليفهم من ذلك تحرره من أدلة الغزالي، وحتى لا يحمل الكلام على أنه "اعتماد على دليله"<sup>(65)</sup>. لقد كان اليوسي عازماً على أن يكون شغله الشاغل في تقريراته الرد على الغزالي فحسب، وإنما كان حريصاً على نقض مقال الغزالي برمته في تلك القضية. بعد أن "اشرأبت النفس إلى أن تحمل عليه بالاعتراض"<sup>(66)</sup>، ولولا أن المقام لا يتناسب مع عزمه هذا، إذ "ليس هذا المطلب من غرضنا"<sup>(67)</sup>. لأسهب اليوسي - على عادته - في بيان نقضه لأقوال الغزالي.

إذا كان التصدي للدرس العقدي بالمغرب قبل اليوسي، يفترض إيراد قضايا كلامية، باعتبارها من مقتضيات التأليف، والاستدلال عليها وفق منهج المتكلمين من الأشاعرة سيراً على من ألف في هذا الباب، فإن اليوسي ينطلق في مناقشة قضايا الكلام ومسائله من منطلق " وظيفي "، تدعو الحاجة إليه؛ فالاشتغال بعلم الكلام لا ينبغي أن يتخذ شكل جدل عقيم تلوكه الألسنة، أو ترفاً فكرياً ينقلب إلى مبارزات داخل المجالس والمنتديات، بل لا يجب أن تطرق تلك القضايا إلا إذا دعت الضرورة إلى ذلك. بحيث يكون القصد من ذلك صيانة عقائد الأمة من التشويش والانحراف، والخشية على إيمان الأفراد من الفساد. فكان أول ما يسم منهج اليوسي هو استحضار قصد صيانة المعتقد في التعاطي مع مسائل الكلام. وكان العزم إلى الجواب استتصلاً لشأفة الفساد، وقطعاً لطريق الانحراف؛ لأن السكوت عن ذلك يُجرئ السوق والرعاع على الزيغ والضلال " ويوقعهم في الجسارة على الجانب الأعظم، وسوء الأدب مع الله - سبحانه وتعالى - والخوض فيما لا ينبغي أن يخوضوا فيه " (68). واليوسي حينما يروم هذا القصد، ينبه في المقابل إلى خطورة من اتخذ الكلام ذريعة للتشويش على إيمان العامة وعقائدهم حتى عدّ ذلك عملاً ممقوتاً من قبيل ما يوحي به " الشيطان لأوليائه ليجادلوا به ليصدهم عن ذكر الله، ويشغلهم بالفضول فيه " (69). إذ لو كان التوقف عن الخوض في تفاصيل المسائل مما ينقطع به السؤال بالإمساك عنه - كما قال اليوسي - " لقطعت هذه البطاقة ولم أكتب عليها حرفاً واحداً " (70).

كما أن اليوسي يتعاطى مع قضايا الكلام تعاطي الطبيب مع ما يطرأ على الفرد من أعراض مرضية. فلا يؤلف في مسائل الاعتقاد وأبواب الكلام إلا بمنطق " النوازل " إذ إن معظم الأبواب التي طرقتها كان بسبب رسائل وردت عليه، فاشتغل عليها اشتغال " النوازلي " مع ما استحدثت من الأفضية والوقائع. وهذا منحى أعلن عنه بنفسه وهو يرد على رسالة وردت إليه في شأن قضية كلامية " هذا، وقد بلغنا كتابكم الكريم، وما ذكرتم فيه من نزول تلك النازلة الغربية " (71) فلا يخوض في تفاصيلها إلا إذا شغلت الناس وملأت عليهم نواديهم ومجالس علمهم حتى صارت أقرب إلى ما يعم به البلوى، " ولكنه شاع على ألسنة الطلبة الخائضة في أودية الأوهام الباحثين عن حتفهم بظلفهم " (72).

كما اتسم منهج النظر عند اليوسي باستحضار البعد " التعليمي "، والوعي بطبيعة

المخاطب؛ فهو يراعي المستوى العلمي للسائل، لذلك وردت أجوبته متباينة بين الاختصار الشديد في الجواب، وبين الإطالة المشفوعة بالاحتجاج والإسهاب؛ فيميز بين مقام التحليل وسرد الأدلة ومناقشتها، وبين ضعفها، وبينها يتعلق بأسئلة العلماء المتخصصين، وبين المقام الذي يتطلب الإجابة المباشرة المختصرة عندما يكون السائل من محدودي الثقافة. واليوسي بهذا المنحى يكون منسجماً مع ما تم بيانه سابقاً من مراعاة البعد الوظيفي في تعامله مع مسائل الاعتقاد.

### 3 - انتكاسة علم الكلام

لقد كان التأصيل النظري عند اليوسي نقلة نوعية، كان بإمكانها أن تشكل إرهاصات لمدرسة كلامية مغربية متميزة. كما كانت مناظرات الحجري إبداعاً على مستوى التوظيف الجديد لعلم الكلام. غير أن الصرح النظري الذي سعى اليوسي لتشيده، لم يجد ما يستحقه من الرعاية. ولم تلقَ تصورات الحجري لوظيفة الكلام ما ينبغي من الاستثمار والتعزيز. لنظل محاولات اليوسي، حبيسة كتابه القانون. كما أن صولات الحجري وجولاته، لم تُقيِّض لها الأفهام النبيهة، ولم تلتفت إليها الأعين الثاقبة، لتستفيد من منهجها الرائق وحججها القوية، وردودها المفحمة. بل صار التوجه الرسمي للدولة المغربية خلال منتصف القرن الثامن عشر من أكبر العقبات التي حالت دون تطوير آليات علم الكلام ومنهجه.

فإذا كانت السلطة السياسية لم تلزم الناس بمقولات عقديّة بعينها؛ مما يعزز تنوعاً في تأصيل العقائد كان بإمكانه أن يؤسس نشاطاً كبيراً في تعدد الدرس العقدي بالمغرب، إلا أن القاصمة التي تعرض لها علم الكلام، وأدّت كل إرهاصات اليوسي والحجري ومن سار على منوالهم، هو الإعلان الصريح الواضح الذي جعل الاشتغال بالكلام أمراً ممنوعاً. بل إن السلطان محمد بن عبد الله<sup>(73)</sup> سعى نحو تثبيت رؤية تتصدى لمقولات المتكلمين جملة وتفصيلاً. وتستبعد ما تعارف عليه الأشاعرة أنفسهم. رؤية تنسجم مع التصور العام " لأهل الحديث " الذي تبناه السلطان مقابل المتكلمين، حيث يقرر في فصل " بيان قولي في الترجمة المالكي مذهباً والحنبلي اعتقاداً " " فأردت أن أشرح قولي المالكي مذهباً الحنبلي اعتقاداً وأبين المقصود بذلك... ذلك أن الإمام أحمد سد طريق الخوض في علم الكلام

وقال : ولا يفلح صاحب الكلام أبداً، ولا نرى أحداً ينظر في علم الكلام إلا وفي قلبه مرض " (74). فاعتماد منهج الحنابلة لم يكن بسبب اقتناع السلطان بقوة حججهم وسلامته منطقتهم، وإنما لتوقفهم عن الكلام في مسائل الاعتقاد، وهو المقصد نفسه الذي يقاسمه السلطان حين يذم هذا العلم باعتباره صادراً عن مرضى القلوب.

وتأسيساً على ما سبق فإن دعوة السلطان ليست تحولاً من مذهب إلى آخر بقدر ما هي دعوة تصحيحية تروم العودة بالاعتقاد إلى أصله السني الصحيح، وتخليصه مما شابه من متاهات التأويل، وما علق به من تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين.

إن اعتماد عقيدة الأشعري بوصفها توجهاً رسمياً<sup>(75)</sup> قد يبدو فيه نوع من عدم التجانس مع مقولات السلطان محمد بن عبد الله السابقة، التي عبر فيها بشكل جلي عن تبنيه مذهب الحنابلة في الاعتقاد. غير أن تدقيق النظر، يبين أن حقيقة دعوة السلطان العقديّة، إنما كانت في اتجاه إعادة العقيدة الأشعرية ذاتها إلى مسارها "السلفي" المعتمدة على تقرير مسائل الإيمان، ورد شبه المخالفين على منهج السلف من أهل الحديث، القائم - بدوره - على عدم الخوض تأويلاً بالتشبيه أو التعطيل، مع الاكتفاء بالتفويض، سيراً على منهج رأس هذا المذهب الإمام أحمد بن حنبل، هذا التصور لصفاء العقيدة ونقاها هو ما رام السلطان تقريره. وهو ذات التصور الذي كان عليه المغاربة دوماً إلى أن دخل ابن تومرت قافلاً من المشرق فـ "ذهب رأي من أول المتشابه من الآيات والأحاديث، بعد أن كان أهل المغرب بمعزل عن أتباعهم في التأويل والأخذ برأيهم، فحمل أهل المغرب على القول بالتأويل" (76)؛ حتى اعتقد الناس أن ما أضيف لعقيدة الأشاعرة، وما أقحم فيها من التأويل خلال فترة الموحدين إنما هو جزء منها وسمة لا تفارقها، ولا تُعرّف إلا بها.

وعلى هذا الاعتبار أمكن القول إن العقيدة الأشعرية منتسبة لأبي الحسن الأشعري كبير أهل السنة بعد الإمام أحمد بن حنبل، هي ذاتها عقيدة الإمام أحمد، لا شك في ذلك ولا ارتياب<sup>(77)</sup>. وأبو الحسن الأشعري أقر صراحة بأن عقيدته ما هي إلا امتداد لعقيدة أهل الحديث تمتح من معينهم، وتبني مقالاتهم، وهذا ما يتضح من إقرار الأشعري نفسه "قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله - سبحانه وتعالى - وسنة نبيه،

صلى الله عليه وسلم، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان عليه أحمد بن حنبل، نضر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته، قائلون. ولمن خالف قوله مجانبون؛ لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق عند ظهور الضلال " (78).

فالسُلطان محمد بن عبد الله، قصد إعادة صياغة عقيدة الأشاعرة، من خلال تنقيتها من تأثير كل دخيل، وتأويل كل وافد. فعمل ابن تومرت لا يكاد يخفى وقعه على معتقد المغاربة حين يمم الجدل العقلي ومناظرة " المرابطين " ليوغر صدور الناس عليهم، بدعوى أنهم مجسمون ينسبون إلى الله ما لا يليق به سبحانه، حتى انطبع هذا النهج في معتقد المغاربة فحسبوه من صميم معتقدتهم، فإلى ذلك كان متجه السلطان. في الوقت نفسه الذي سعى فيه إلى تخليص الاعتقاد من زيادات الأشاعرة ممن تأخر بهم الزمن عن عصر الأشعري.

إن موقف الإمام أحمد كان له سياق تاريخي، لزم فيه السكوت حيث كان لازماً، لتقرير العقائد وإثباتها، لا من حيث رد الشبهات ودفع الانحرافات، أما المغاربة فأريد لهم أن يسكتوا حيث كان يلزمهم الكلام، لأن وطأة الغرب بدأت تشتد، فتكالت جحافلها على العالم الإسلامي - والمغرب خاصة - وتسربت بوادر الانحراف العقدي إلى بعض من يزعم الانتساب إلى التصوف وأهله. فقد كانت الظروف مواتية ليقوم علم الكلام؛ بوظيفته الحجاجية؛ يتصدى لمقولات الغرب التي صارت ترددها الألسنة على مرمى حجر من المغرب. ويقف في وجه الطرقيين الذين أقحموا في الدين من البدع والضلالات ما لا سبيل إلى ردها إلا بالحجاج ورد الشبه. واقع مغربي يجعل لحضور علم الكلام شرعية وجدوى، بمواضيع حيوية، ومناهج متجددة بدل التوقع؛ اعتقاداً بأنه الأحوط والأسلم.

#### 4 - تطبيقات من الدرس العقدي

إن خفوت التعاطي مع مباحث علم الكلام لا يعني إقصاء هذا العلم جملة واحدة عن الساحة الثقافية المغربية، بل سجل تاريخ المغرب الحديث محطات انشغل فيها المغاربة

ببعض القضايا الكلامية التي لامست جوانب من معتقدات الناس على مستوى التوحيد كطبيعة كلام الله، سبحانه وتعالى<sup>(79)</sup>، وطبيعة ذات الله: حسية أم معنوية<sup>(80)</sup> وأفضلية النبي - صلى الله عليه وسلم<sup>(81)</sup> - ورؤية الله - سبحانه وتعالى - بالبصر<sup>(82)</sup>، ومسألة الغرائيق<sup>(83)</sup> إلا أن التمثيل لذلك سيكون بقضايا اتخذت طابعاً محلياً وعرفت مناقشات عميقة أسهم فيها علماء عصر اليوسي. وأخرى امتدت آثارها إلى خارج المغرب.

### أ - التوحيد

لقد تطرق اليوسي في مجمل رسائله العقدية إلى قضايا مختلفة خص بعضها برسائل مستقلة، تعرض فيها لتفاصيل كثيرة بعضها موجه لأفهام البسطاء من العامة، وبعضها الآخر توجه به إلى أهل الاختصاص من العلماء وأهل الدراية. وهذا ما عناه حينما يفصل بين المقامين، ليؤكد أن حقيقة التوحيد مرتبطة بالفهم العام لكلمة الإخلاص، من غير نظر في ألفاظها التي يعبر بها عنها ولا إدراك حدودها ورسومها التي تعرف بها؛ لأن فهم هذه العبارات والإحاطة بهذه الحقائق والتقاريرات فهو علم آخر لم يكلف به العوام<sup>(84)</sup>. وسأقتصر في مبحث التوحيد هذا على قضيتين: معرفة الله تعالى، وذاته، سبحانه.

### أولاً - معرفة الله تعالى

لقد تطرق اليوسي إلى معرفة الله تعالى، في جواب كان أقرب ما يكون إلى تلخيص لعقيدة اليوسي<sup>(85)</sup> التي بين فيها جوامع معتقده، بحيث لا يتم "صلاح العبد وكمال" <sup>(86)</sup> إلا بمعرفة الله تعالى. وهذا تأكيد منه - كما تم تقريره سابقاً - على البعد المقصدي للعقيدة. وقبل أن يفصل في ماهية هذه المعرفة، نوّه بمنهجها بعيداً عن مسلك المتكلمين، وقریباً مما يحقق صلاح والكمال للعبد؛ إذ "يحصل ذلك بالنظر في المخلوقات" <sup>(87)</sup> فبها يعرف الخالق، كما يعرف الصانع بمصنوعاته. وهذا منهج يدركه المتضلع كما يفقهه العامي من غير تعقيد.

فكانت نتيجة النظر والتأمل، أن اتصف الله تعالى بكل كمال، وتنزه عن كل نقص. كمال تجليه صفات فصل فيها الشيخ، ونقص عدّه مستحيلاً في حقه سبحانه فعمد إلى نفيه مطلقاً. وهذا منهج القرآن في إثبات العقيدة القائم على النفي المطلق والإثبات المفصل.

لتصير هذه المعرفة -بهذه الصفة- أصلاً للإيمان، له مكملات أخرى كالتصديق بالملائكة والأنبياء واليوم الآخر والبعث والميزان وغيرها.

إن ثمرة هذا الإيمان لا تتحقق -في نظر اليوسي- إلا بما يترتب على هذا الإيمان من أحكام، تتعلق بالشعائر العملية المتعلقة بأركان الإسلام أداءً بوصفها مأمورات، وبيعض متمماتها من النوافل. كما تتعلق باجتنب المنهيات بوصفها محرمات أو مكروهات. وبذلك يتأكد وجود تلازم بين قواعد الإيمان وقواعد الإسلام. فإذا كانت الأولى أصلاً للثانية وعمدة لها، فلا مجال للحديث عن التصديق الإيماني مجرداً عن شعائر الإسلام، كما لا معنى لهذه الشعائر في غياب قواعد الإيمان.

وبعد أن أحكم الشيخ الصلة بين معرفة الله تعالى وبين معرفة حكمه، رأى أن من تبعات ثمرة الإيمان السابقة ذات الصلة بمقصد الاعتقاد، أن يصل العبد إلى معرفة حكمة الله تعالى، باعتبارها مقصداً أعلى من مقاصد الاعتقاد، ليدرك حقيقة وجوده، وعلة خلقه، حتى "يكون عبداً لله تعالى على الدوام في كل حال" (88).

ولعل المتأمل لبيان الشيخ، ولتتبعه لدقائق معرفة الله ومعرفة حكمه ومعرفة حكمته، إنما هو بيان لمقامات ثلاثة؛ المقام الأول "معرفة الله تعالى" وهو مقام من أثبت لله كل كمال، ونزّهه عن كل نقيصة لا تليق به، و"هذا ما يجب الإيمان به، ولا يتم الإيمان المطلوب منا إلا به" (89)، وهو أدنى ما يحقق ماهية الإيمان، بحيث يصير للعوام منه حظ كبير. والمقام الثاني "معرفة أحكام الله" وهو أعلى منزلة من سابقه "ويحصل ذلك بالتعلم وسؤال أهل العلم" (90) ليرقى المؤمن من درجة التصديق الإيماني القلبي المتحقق بمجرد العلم الذي يكفله المقام الأول، إلى درجة أسمى؛ حيث يتعزز العلم بالعمل امتثالاً ونهياً؛ إذ "لا تنفع المعرفة إلا بالعمل" (91). أما المقام الثالث فهو "معرفة حكمة الله" وهو مقام من عرف أن المولى جل في علاه "خلق العباد ليعرفوه ويوحده"، فما كان منه إلا "أن يخضع لجلاله ويخشى لعظمته"، وهذا "مشارب العارفين" كما وسمه اليوسي.

## ثانياً - ذات الله تعالى

لقد كان اليوسي منسجماً مع ما تم بيانه سابقاً من مراعاة "المقصد" في قضايا

الاعتقاد، لذلك سلك مسلكاً، تطبعه البساطة، ويؤطره الاعتبار الإيماني الذي في القلب، بشكل نأى فيه عن التعقيد الكلامي، والجدل المنطقي، فعندما سئل الشيخ عن طبيعة ذات الله: أهى حسية أم معنوية؟<sup>(92)</sup> استهل جوابه بما يفهم منه عدم رضاه عن مثل هذه الأسئلة؛ لأنها من قبيل الفضول الذي يوقع الناس " في الجسارة على الجناب العظيم، وسوء الأدب مع الله الكريم، والخوض فيما لا ينبغي لهم أن يخوضوا فيه " <sup>(93)</sup>، بالنظر إلى أن تلك الأسئلة تحيد عن السبيل الذي يحقق ذلك المقصد الإيماني المعتبر عند اليوسي، ولا سيما وقد " أمر الشرع بالتفكر في ملكوت السماوات والأرض، وعظيم ملك الله تعالى... ونهى عن التفكير في الذات العلية " <sup>(94)</sup>.

إن اليوسي وهو يحدد الإطار المنهجي العام لتحرير هذه المسألة ما فتى يُدكر بما أثير عن السلف في تعاملهم مع أمثال هذه الأسئلة؛ إذ لو رأى بعضهم " من يسأل مثل هذا السؤال، ويخوض هذا الخوض، لأدبه " <sup>(95)</sup>، وتلك دعوة واضحة من الشيخ إلى تبني منهج التسليم والتصديق الذي يحزر المعتقد مما ألصق به من الجدل والتعقيد حتى تحولت إلى ألغاز لا يفك مغاليقها إلا المتخصصون، خاصة أن " غاية ما يطلب من العبد امثال الأمر، واجتناب النهي " <sup>(96)</sup> وما خوض الناس في أشباه تلك الأسئلة إلا انعكاس لتردد الشك في نفوسهم، إذ لو كانوا " يعرفون الله تعالى وصدورهم ملاًى من عظمتة وجلاله لا يستطيعون أن يخوضوا فيما لم يؤذن لهم في الخوض فيه " <sup>(97)</sup>. كما أن تلك الأسئلة لا تصدر إلا عن أفراد لم يتمكن الاعتقاد السليم من شغاف قلوبهم فتملكها " تعجرف وتكلف لا حاجة إليه " <sup>(98)</sup>.

فإن قيل وبما أن اليوسي يستقبح الكلام في مثل هذه القضايا، فلم أجب السائل، ولم يوجهه نحو السكوت والتسليم لأنه أسلم وأحكم؟

إن خوض اليوسي في هذا الأمر والإجابة عن السائل، إنما يعلل بتوجسه من إقبال السائل على غير الشيخ للسؤال، فيجيبه من لا يحسن الجواب فيقع هذا السائل في اضطراب، يزيده تشويشاً وغبشاً، لذلك كان القصد هو " العصمة والوقاية من كل وصمة، فلا بد -إذن- من التعرض له لئلا يزداد في الفساد " <sup>(99)</sup>. كما يعلل أيضاً، كما تمت الإشارة

إليه في منهج اليوسي السابق، بتيقنه من استمرار الجدل وعدم انقطاع السؤال بالإعراض عن هذا السؤال. فكأنما يسعى بجوابه لحسم الخلاف وإيقاف اللغز المثار.

ومما ينبغي التنبيه عليه في سياق تعاطي اليوسي مع هذا السؤال ضرورة الحذر من خطورة تعقيد الكلام، مع انتقاء اللفظ المناسب حتى لا يُحمَل كلامه على غير مراده الحقيقي، ولا سيما في أثناء مخاطبة العوام، فقد أجاز القول بأن ذات الله حسية "على معنى أنها موجودة في الخارج" <sup>(100)</sup>؛ بحيث يمكن أن تتعلق بها الحواس، غير أنه قيد هذا الجواز بمراعاة حال المخاطب فقال: "إن كان فيه إيهام للعوام فلا ينبغي أن يطلق" <sup>(101)</sup>.

ولعل مرد هذا التعاطي في الخوض في ذات الله تعالى، على الرغم من أنه من مباحث الكلام، ينسجم مع مقصد تحقق الإيمان، واستقراره في القلوب، وليس مقصوداً في ذاته؛ لأن كُنْه التوحيد هو تنزيه الله - تعالى - ووصفه بالكمال، في اعتقاد شامل مضمونه "إثبات ذات غير مشبهة بالذوات، ولا معطلة عن الصفات" <sup>(102)</sup>.

#### ب- النبوة

وارتباطاً بموضوع التوحيد كان لمقام النبوة نصيب معتبر من اهتمام اليوسي في رسائله، وقد تناوله من خلال قضيتين: قضية جواز عروض الكفر على الأنبياء، وقضية علم النبوة.

#### أولاً- جواز عروضه الكفر على الأنبياء

وسيراً على منهج اليوسي في عدم الخوض إلا في مسائل الاعتقاد التي تدخل في باب النوازل، فقد أفرد الشيخ "جواز عروض الكفر على الأنبياء" بجواب أقرب إلى الأجوبة الطوال المفصلة، بعد أن بلغه "من أن بعض الطلبة تكلم في جواز عروض الكفر- عياداً بالله تعالى- للأنبياء" <sup>(103)</sup>؛ لأن هذا كلام قد يثير حفيظة الناس، ويهدد أمنهم العقدي، خاصة أنهم قد "أنكروا ذلك وامتعضوا منه" <sup>(104)</sup>. فبعد أن قرر استحالة حدوث ذلك في حق الأنبياء، وبعد أن "ثبتت لهم العصمة من الله تعالى في عقائدهم" <sup>(105)</sup> فضلاً عن العصمة المقررة في أقوالهم وأفعالهم، فقد صار إثبات ذلك في حقهم نقيصة لا تضاهيها

نقيصة أخرى.

وحيث إن المقام متعلق بسؤال الطالب، كان حرياً باليوسي أن يقلب المسألة على جميع جوانبها، وينظر في احتمالاتها. وحيث إن القول بذلك قد يخرج صاحبه من الملة، فإن جواب اليوسي اعتمد على نية القائل وقصده بقوله ذلك. لذلك عمد الشيخ إلى تفصيل أحكام القائل إلى ستة أوجه؛ أعلاها القول بوقوع الكفر فيهم، وأدناها القول بجوازه العقلي المراد به مذاكرة العلم، ويُنَّ حكم كل وجه<sup>(106)</sup>.

وإذا كان اليوسي قد غلظ أحكام الأوجه الخمسة الأولى، وجعلها بين الكفر البواح، والكفر الذي يستحق صاحبه الاستتابة. فإن الوجه السادس، وإن أجازته، فإنه قيده بقيود صارمة قلماً يتمكن المتصدي للخوظ في هذه المسألة من مراعاتها؛ من ذلك أن يكون في مقام الدرس أو التصنيف أو المناظرة، وأن يكون الذاكر من أهل العلم، وأن يراعي الأدب والتوقير الواجب لمقام النبوة؛ بتلطف في القول، وحسن انتقاء للعبارة.

والشيخ حين يشدد بالنكير على القول في جميع الأوجه، وتقييد الوجه السادس، يكون قد انسجم مع البعد "الوظيفي" في تعامله مع المعتقد؛ بحيث يرمي إلى أن الأحوط لإيمان العبد، والأسلم لمعتقده أن ينأى عن التنقيص من مقام النبوة، الذي يحقق تمام الإيمان بسائر الغيبات "ولا يذكره بين العوام فيشير به فتنة على القلوب"<sup>(107)</sup>؛ فكان هذا التشديد بمثابة النهي عن تناول هذا القول.

## ثانياً - العلم النبوي

بدأت مناقشة هذه المسألة سنة 1089هـ حين سأل السلطان محمد بن إسماعيل أستاذه عبد المالك التجمعتي<sup>(108)</sup>: هل يعلم النبي - صلى الله عليه وسلم - الغيب؟ فكان جواب التجمعتي بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يمت حتى أطلعه الله - سبحانه وتعالى - على كل الغيب. وقد أورد القادري نص رسالة التجمعتي إلى أحد خواصه "أما بعد فقد اتصل بنا مكتوبكم الأنور، من أنه - صلى الله عليه وسلم - لم يفارق الدنيا حتى علم كل شيء يلتمس الإفادة بحقيقة العلم النبوي، وقد أجبنا به، بحضرة النخبة العليا؛ من

أنه - صلى الله عليه وسلم - لم يفارق الدنيا حتى علم كل شيء، استغربه واستنكره طلبه فاس، وبالغوا في التشنيع بين عوام الناس، فإننا لله وإننا إليه راجعون على ضياع العلم وفقد أهله، هيهات، ما هذا بعشك فادرجي، وأنى لمن أنكر الخوض في هذه المسائل؟ وغالب ما يتعاطاه وشيوخه من قبل في الدروس " (109). وقال بمثل قوله محمد بن محمد الدلائي.

ومن أنكر على التجمعتي ما ذهب إليه أحمد بن عبد الحي الحلبي<sup>(110)</sup>، ليرد عليه التجمعتي بدوره بتأليف سماه " ملاك الطلب في جواب أستاذ حلب " (111). فما كان من السلطان إلا أن راسل اليوسي يطلب رأيه في المسألة.

لقد ظهر اليوسي ملتزماً بالمنهج الذي ارتضاه، لذلك نجده قد تأخر عن الجواب ما يقارب العامين، لما رأى " الكلام والبحث عنها من الفضول الذي ينبغي اتقاؤه " (112)؛ لأن من مقتضيات الإيمان المطلوبة الاعتقاد " في تعظيم نبينا، صلى الله عليه وسلم... ثم نكتفي بهذا وما أشبهه، ولا نطالب بالحث عن إحصاء ما علم " (113). كما أعمل مراعاة المآل من الخوض في هذا الموضوع، فبان له أن الباحث في الموضوع واقع - ولا شك في ذلك - بين مفسدتين: إما باستنزال أفضل خلق الله ومصطفاه عن مكانته الرفيعة، وإما بإلحاق أحد الخلق بمقام الله - عز وجل - وإشراكه في بعض ما اختص به دون غيره. لذلك رأى أن الإمساك عن ذلك أولى.

استهل اليوسي جوابه ببيان مجمل لما ساقه التجمعتي، ثم رده من حيث المضمون والمنهج؛ فمن حيث المضمون وصفه الشيخ بأنه " كلام غير محرر "، ومن حيث المنهج فقد انتقد عليه النصوص التي أثبتها التجمعتي؛ لأنها " نصوص لا تسمن ولا تغني من جوع "، على الرغم من أنها معسودة " بأدلة لا يقوم منها شيء على ساق " (114)؛ كما أن اليوسي أعرض على الرغم من مناقشة تفاصيل ما أورده التجمعتي؛ فقال " من غير تعرض لما في الكراسة " (115)؛ مما يعد إشارة من الشيخ إلى تهافت ما حرره التجمعتي؛ بحيث لا يستحق تتبعه وبيان ضعفه وكشف مواطن سقطه، حتى لا يعتد أحد بما لم يلتفت إليه اليوسي في رده باعتباره صحيحاً. فكان الرد مجملاً؛ " لأن الحق إذا تبين فما سواه باطل، وجيده عند التحقيق باطل " (116).

قبل أن يشرع اليوسي في تحرير نقطة الخلاف، استهل بتمهيد منهجي يتأسس على فرضية مؤدّاهما أن القول بعموم علم النبي - صلى الله عليه وسلم - إما أن يكون العموم حقيقياً، فيفضي ذلك إلى اعتبار علمه كعلم الله تعالى، لا فرق بين العلمين، من حيث "الإحاطة بجميع الواجبات والموجودات، والمعدومات، الحاضرة والماضية والآتية، جملة وتفصيلاً" (117) فيسقط القائل بهذا القول في مهاوي الشرك، لاتحاد الله تعالى ونبيه في ذات الصفة من غير تمايز بينهما. وإما أن يكون العموم إضافياً، فيتتفي التماثل بأن يكون علم الله قديم وعلم النبي حادث، فيصير العموم جائزاً لا واجباً كما في العموم الحقيقي، وهنا يلزم دليل هذا التخصيص. كما أن علم النبي بـ "بعض العلم" يلزمه بيان كأن يقال "يعلم كل شيء من الشرعيات، أو من العقليات، أو من العاديات، أو من الحكميات... " (118)؛ حتى تتحقق الفائدة من القول من معرفته بـ "بعض العلم".

ثم شرع يستقصي جوانب المسألة بمنهجه المعهود الواضح، من خلال مقارنة "وسطى" بين طرفين، طرف أدنى يصير فيه ما يتصف به الأنبياء والمرسلون من العلوم والمعارف، يزايل مرتبة الاستنقاص من قدرهم، فلا يعتقد بأن "ليس لهم من العلم والمعرفة والنور وسائر ذلك إلا ما لسائر الناس" شأنهم في ذلك شأن العامة من الخلق. وطرف أعلى يُخرَج فيه الأنبياء عن مرتبة البشر ويلحقوا بالله تعالى تأليهاً؛ ليصير المرسلون باعتبار العلم، بين ذينك الطرفين "فهم بشر، ليسوا كالبشر بما اختصهم الله تعالى به من المنح والمنز، من غير أن يكونوا بذلك آلهة ولا أمثال الآلهة" (119). فإذا عُلم ذلك في عموم المرسلين، وعُلم معه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أفضلهم، صار من ذلك أنه عليه السلام - قد أوتي من العلوم الشرعية والربانية ما لم يعط أحد غيره. واليوسي بهذه المسلمة يوافق التجمعتي ويحتج بها عليه فيقول: "وذلك كما نقله صاحب الكراسة عن الإمام القرطبي" (120).

إلا أن اليوسي أحس بأن الأمر في حاجة إلى بيان، لذلك شرع يفصل دقة هذه المرتبة الوسطى في العلم النبوي بأمثلة حسية يعيها حتى العامة من الناس؛ ليخلص إلى أن إطلاق الكلية في علم النبي ينبغي أن يعبر "بها مع إرادة التقييد بجنس؛ أو نوع أو صنف" (121) على اعتبار أن النبي - صلى الله عليه وسلم - يعلم جميع ما ينبغي لمثله، وكل علم في فواته نقص غير لائق به، في حاله فهو حاصل له؛ لأن تقييد العلم بالنقص معتبر بالقياس إلى

الألوهية، ولا يعد نقصاً في مقام النبوة. وحاصل علم النبي - صلى الله عليه وسلم - في نظر اليوسي عندما يقيد بجنس أو نوع أو صنف، أن يكون في منزلة يعلم فيها كل ما ينبغي لمثله، أو ما تبلغه عقول البشر، أو كل ما لم يستأثر الله تعالى بعلمه<sup>(122)</sup>.

## قضية أفعال العباد

ارتباطاً بالمبدأ المقرر السابق، فإن المغاربة ما كان لهم ليخوضوا جدالاً عقدياً وقد استقرت العقائد بين أيديهم، وحسمت قضايا الإيمان والتوحيد والغيبيات والمعاد، حتى صاروا أمام مدرسة واضحة المعالم بينة المنهج. لذلك أضحى الكلام في قضايا الاعتقاد نوعاً من الترف الفكري الذي يأباه المغاربة. غير أن ما كان يصلهم من المشرق من بقايا فلول الفرق الكلامية الأخرى دفعتهم - من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتصدي للبدع والضلالات - إلى الذود عن صفاء المعتقد، ودفع الشبه ورد الأباطيل.

قد يتبادر إلى الذهن في البداية، أن هذه القضية ما كان لها أن ترد في هذا المقام، بالنظر إلى أنها من القضايا التقليدية في النظر الكلامي، إلا أن إعادتها إلى ساحة الجدل الكلام دفعت المغاربة إلى التداول فيها وإبداء الرأي فيها؛ لأنها صارت من النوازل التي ينبغي تحرير القول فيها وبيان تفاصيلها، وهذا ما عناه اليوسي متحدثاً عن الكوراني حين قال: " وقد انتحل لإحياء بدعة قد أميتت منذ زمان " (123) في إشارة إلى قضية خلق أفعال العباد اللاحقة. كما أن دخولها إلى المغرب كان مقصوداً منه. معرفة آراء علماء المغرب فيها؛ حيث اتخذت شكل سؤال موجه إليهم دون غيرهم.

فضلاً عن أن الأمر لا يتعلق بمسألة أفعال العباد تحديداً، من خلال " نظرية الكسب " المشهورة، واجترار القول فيها كما يُعتقد، بل إن ما نقله أبو سالم العياشي<sup>(124)</sup> من كتاب " مسلك السداد في مسألة خلق أفعال العباد " (125) للكوراني<sup>(126)</sup> يدل على أن المؤلف قد جزم بأن السنوسي لم يحسن تعبير مقصود أبي الحسن الأشعري في نظرية الكسب وما يتعلق بها من أفعال العباد؛ بحيث يؤكد الكوراني أن ما ذهب إليه الأشعري غير ما نسب إليه. لذلك فإن الكوراني لم ينظر في قضية قتلت بحثاً، بل أثار مسألة ترتبط بتصويب وتدقيق. فقد نقل

عنه تلميذه أبو سالم العياشي دقة نظر الرجل وبراعة تحقيقه لمسائل الاعتقاد فقال العياشي نصاً " ذكر لي [أي الكوراني] أنه فحص غاية الفحص، فلم يجد في كلام الأشعري، رضي الله عنه، ما يدل على نفي الأثر عن القدرة الحادثة وإنما يوجد ذلك في كتب الأصحاب معزواً له " (127)، وهذا ما جعل آراءه في مرمى الاعتراضات، وإلا فإن مسألة خلق أفعال العباد كانت مسألة محسومة عند الأشاعرة المغاربة على الأقل.

وقد بين الكوراني حقيقة موقف الأشعري في الكسب قائلاً: " هو تحصيل العبد بقدرته المؤثرة بإذن الله ما تعلقت به مشيئته التابعة في التعلق به لمشيئة الله " (128)، وعلل كل تقييد وارد في هذا التعريف؛ ببقيد التأثير أخرج الجبرية، وبقيد الإذن وتبعية المشيئة أخرج المعتزلة القائلين باستقلال أفعال العباد (129).

وما يزيد لتدقيق الكوراني أهمية، أن رأي الكوراني استمر أثره ليظهر عقيدة عند بعض المفسرين ممن ظهروا غير بعيدين عن هذه المرحلة، حيث تبنى الألوسي موقف الكوراني وزاده توضيحاً فقال: " للعبد قدرة مؤثرة بإذن الله تعالى، لا أنه لا قدرة له أصلاً كما يقول الجبرية ولا أن له قدرة مقارنة غير مؤثرة كما هو المشهور عند الأشعري " (130).

فتحصل مما سبق أن الأشاعرة في المسألة على رأيين: رأي يرى أن القدرة المودعة في الإنسان مؤثرة بإذن الله ومشيئته، وهو رأي الأشعري كما عبر عنه في الإبانة. ورأي ثان يزعم أن تلك القدرة غير مؤثرة، وهذا هو موقف المتأخرين من الأشاعرة.

ومن تصدى لهذه الآراء من المغاربة محمد الفاسي في رد سماه " اللمعة الخطيرة والنبذة اليسيرة في مسألة خلق أفعال العباد الشهيرة " (131) حيث أورد فيها كلام أئمة أهل السنة في المسألة، ونقل عنهم إجماعهم على القول بكفر من نسب الاختراع لغير الله، سبحانه وتعالى.

أما اليوسي فقد فاعتبر موقف الكوراني يناقض قول المسلمين بتوحيد الأفعال؛ لأن تعليق أفعال العباد بالقدرة المؤثرة إشراك للعبد لله تعالى في أفعاله وهذا ما عناه اليوسي وهو يعلق بقوله: " تصدى لإثبات شرك الأفعال ثم إثبات شرك الوسائط جملة " (132) معتمده في ذلك ما ضمنه السنوسي في عقائده الثلاث. لذلك ظل النقاش في هذه المسألة

عقياً - على خلاف ما راج في القضايا السابقة - فالكرواني لما اطلع على عقائد السنوسي بدا له أن صاحبها لم يكن موفقاً في بيان موقف الأشعري في مسألة خلق أفعال العباد؛ لأنه ما أورد إلا موقف التأخرين من الأشاعرة ونسبه إلى الأشعري نفسه. فصار الكوراني ينتقد السنوسي وصار المغاربة يردون عليه من عقائد السنوسي ذاتها، وهذا ما حمل الكوراني على الاستغراب قائلاً: " يا سبحان الله أنا أرد على السنوسي، وطلبة فاس يردون على بقول السنوسي " (133).

وإذا كان أبو سالم العياشي قد خاض بدوره في هذه القضية وناقشها من جانب " نظرية الكسب "، فإنه رام حفظ الأدب مع شيخه وأستاذه الكوراني؛ فبعد أن اعترف بأن أشباه هذه القضايا قد حار فيها المتقدمون ولم يتمكن أي فريق منهم أن يحسم القول فيها. سعى في إطار الدفاع عن شيخه، فاعتبر " نظرية الكسب " وسيلة للتفريق بين أفعال العبد الاختيارية والضرورية، من غير إدراك لحقيقتها. مع اعتقاد انفراد الله سبحانه وتعالى بخلق العبد وخلق أفعاله، على أن للكسب دخلاً في وجود أفعال العبد على وجه لا يناقض في شيء القدرة الإلهية، كما لا يعينها أو يكملها (134).

## خاتمة

ما كاد العصر الحديث، ولا سيما القرن الثامن عشر الميلادي منه، ينتهي حتى صار كل متبع يشهد أن مبحث العقيدة قد حسم مذهب التوحيد وقضايا الإيمان عند المغاربة لصالح عقيدة الأشاعرة، حسماً رسمياً، بحيث صار اعتقاد الأشاعرة " ثابتاً " من ثوابت الدولة المغربية، إلى جانب فقه مالك الذي ربط المقرري بينهما. بالنظر إلى أن الحرص كان قائماً على إبراز معتقد مالك أصالة؛ لأن التمثيل بالاستواء في سياق الحديث عن مالك، رحمه الله، قد تُفهم منه الإشارة إلى أن تبني العقيدة الأشعرية أمر لا يخالف الاعتقاد السائد عند السلف في عمومهم، فالإمام مالك يعتقد المعتقد نفسه على الأقل في قضية الاستواء. كما يؤسس بهذا الاعتقاد لمنهج إثبات المعنى وتفويض الكيف في مسألة الاستواء. على اعتبار أن قول الأشعري في هذه المسألة غير بعيد عن معتقد إمام المدينة - إن لم يكن الموقف نفسه - وهذا ما نص عليه المقرري وهو يؤكد هذا التلازم بين فقه مالك ومعتقده فيقول:

لذلك قال الإمام مالك إذ سئلا في الاستواء والكيف منه جهلاً<sup>(135)</sup> على أنه ليس مقصوداً بما سبق الزعم بأن هذه المرحلة شهدت لأول مرة ظهور من تبنى الأشعرية من المالكية، فهذا بعيد عن القصد.

غير أن رحلة البحث الممتدة عبر قرنين من الزمن، قد تتيح للقارئ الوقوف على جملة من النتائج يمكن إيجازها فيما يلي:

توجس المغاربة -عموماً- من الخوض في علم الكلام اعتقاداً منهم، بانتفاء دواعي قيام هذا العلم، المتمثلة في تكاثر الأهواء والشيع وافتراق الأمة، واستشراء الخبث في الدين، وتدافع شبه المبطلين. والتي حملت على تنشيط مباحثه وكثرة متعاطيه في مرحلة من بواكير التاريخ الإسلامي. أما وقد زالت هذه الدواعي، بحسب زعمهم، فلا جدوى من الاشتغال به، والاهتمام بتعليمه وتعلمه؛ إذ لا حاجة إلى ما يشوش على الدين، ولا إلى من يشكك في الاعتقاد، بعد أن أجمع الناس على وحدة المذهب والاعتقاد.

على الرغم من تلك المحطات الفارقة في الحياة العقديّة من تاريخ مغرب العصر الحديث، فإنها لم تكن كافية لضح دماء جديدة في أوصال علم الكلام؛ لذلك ظل حبيس مد وجزر بين توجه تقليدي يمتح من تراث عقدي متداول، وبين هبات آنية لم تستطع إخراج علم الكلام من طابعه المعهود.

- السجلات الكلامية التي شهدتها الحياة الفكرية المغربية، لا يمكن أن تكون مظهراً من مظاهر تباين في المذاهب أو اختلاف في المنطلقات العقديّة، بقدر ما تعبر عن الحيوية التي تمتعت بها الساحة الثقافية الفكرية المغربية، كما تعكس في جانب آخر انفتاح المفكر المغربي وتفاعله مع قضايا الفكر على مستوى العالم الإسلامي، دون أن يتوجس من تأثير الرأي المخالف في النيل من قناعاته العقديّة ومرجعياته المذهبية.

- لقد كان بإمكان آراء اليوسي، ومناظرات الحجري المطلع على حركة الإصلاح الديني بأوروبا، أن تشكل أرضية لحركة "كلامية" نشيطة بمغرب العصر الحديث، تجدد منهج البحث الكلامي، وتنشط الدرس العقدي، غير أن تذبذب التوجه الرسمي، بين موقف

السلطان محمد بن عبدالله العلوي، وبين موقف نجله السلطان سليمان، عجل بفرض الاختيارات العقديّة، وحمل الناس عليها؛ الأمر الذي عصف بجهود اليوسي والحجري، وفوت على المغرب الأقصى فرصة ظهور إرهابات مدرسة عقديّة كلاميّة متميزة.

- وعي المغاربة بضرورة التمييز بين مستويين - على الأقل من الدرس العقدي - مستوى يتعلق بما ينبغي للعامي معرفته، مما له صلة بالتصديق الإيماني الصرف الذي يحقق مقصد الاعتقاد، ومستوى داخل فيما ينبغي أن يتعاطاه أهل الاختصاص؛ مما لا يليق أن يقع إلا بين أهله؛ الأمر الذي يدعو إلى لحم العوام عن تعاطيه.

- الدعوة إلى ترسيخ الإيمان في الوجدان، بالبحث والنظر في مسائل الاعتقاد، وبالمقارنة - إن اقتضى الحال - بين عقيدة الإسلام وغيرها من عقائد أهل الملل الأخرى، والاستعانة بمطالعة كتب الأديان، من أجل النأي عن الشكوك والأوهام والظنون في دين الإسلام.

- إن النسق العقدي الأشعري من خلال مطارحات المغاربة في قضية أفعال العباد، لم يتمكن من إبراز قوة حجته، ورسوخ مقولاته؛ إذ سرعان ما تتوجه إلى كل مناقش ومخالف سهام الطعن والتكفير والابتداع، على الرغم من أن المعترض لم يدع إلا إلى تدقيق مسألة نقل فيها إجماع متوهم.

- الغبش الذي لازم الموقف الرسمي في تعامله مع علم الكلام، يعكسه الاضطراب الواضح في اختيارات سلاطين العصر الأول من الدولة العلوية، قبولاً ورفضاً وتحفظاً، بسبب غياب مرجعية علمية عمدها علماء المغرب وفقهاؤه ممن تلتئم آرائهم ومواقفهم على تصور موحد من التعامل مع النظر الكلامي في قضايا علم الاعتقاد.

- إن قضايا الفكر العقدي بالمغرب شكلت فرصة سانحة للتواصل الحضاري بين الشرق الإسلامي وغربه من خلال إثارة بعض المسائل والرد عليها، كما أن مناظرات الحجري نقلت صورة عن حوار الملل وبداية تشكل صورة المسلمين عند الآخر.

- عدم تقدير خطورة اللحظة التاريخية التي كان يعيشها المغرب خلال هذه المرحلة

من تاريخه. فبينما كان المغرب مهدداً في وجوده وحدوده، وصار المحتل يبحث عن مواطن أقدام في شواطئ المغرب وسهوله، ظل العلماء في قلاعهم يتبارزون بالأقلام والردود، في قضايا أقرب إلى الترف الفكري، وأبعد عن أولويات الفكر إبان تلك المرحلة.

## العواصم والمراجع

- (1) يقصد الباحث بالعصر الحديث ما هو مشهور من تحقيب المؤرخين. ويخص به تحديداً القرنين الحادي والثاني عشر الهجريين، الموافق للقرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين.
- (2) الزباني، أبو القاسم بن إبراهيم: الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور براً وبحراً، تحقيق: عبد الكريم الفيلاي، ط2، الرباط: دار نشر المعرفة، 1991، ص232.
- (3) العياشي، أبو سالم عبد الله بن محمد: الرحلة العياشية، تحقيق وتقديم: سعيد الفاضلي وسليمان القرشي، ج1، ط1، أبو ظبي: دار السويدي، 2006، ص283.
- (4) اليوسي، أبو علي الحسن بن مسعود: القانون في أحكام العلم وأحكام المعلم وأحكام المتعلم، تحقيق وشرح وفهرسة وتقديم: حميد حماني، ط1، الرباط: مطبعة شالة، 1998، ص149.
- (5) اليوسي، أبو علي الحسن بن مسعود: المحاضرات في الأدب واللغة، تحقيق وشرح: محمد حجي وأحمد الشرقاوي، ج1، ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2006، ص227.
- (6) ناصر الدين على القوم الكافرين، ص138.
- (7) توفي سنة 1040هـ/ 1631م، القادري، محمد بن الطيب: نشر المئاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، تحقيق: محمد حجي وأحمد التوفيق، ج1، ط1، الرباط: مكتبة الطالب، 1997، ص283.
- (8) الأنصاري، عبد الواحد بن عاشر: المرشد المعين في الضروري من علوم الدين، اعتناء: صلاح المجذوب، ط3، القاهرة: مكتبة المعرفة، 2012، ص3.
- (9) هو أبو القاسم بن محمد بن الجنيد النهاوندي الأصل، ولد ببغداد بعد العشرين ومائتين، كان شيخ العارفين وقدوة السالكين وعلم الأولياء في زمانه. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك: الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط ومصطفى تركي، ج4، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000، ص55.
- (10) الفاسي، محمد بن أحمد ميارة: الدر الثمين والمورد المعين على الضروري من علوم الدين، تحقيق: عبد الله المشاوي، ط1، القاهرة: دار الحديث، 2008، ص19.
- (11) هو محمد بن أحمد ميارة الفاسي، أحد أشهر فقهاء المغرب توفي 1072 هـ. صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر، ص250.
- (12) الدر الثمين والمورد المعين على الضروري من علوم الدين، ص35.
- (13) المرشد المعين على الضروري من علوم الدين، ص15.

- (14) هو أحمد بن محمد بن أحمد، المقرئ التلمساني المولد، المالكي المذهب، نزيل القاهرة توفي سنة 1041هـ. البخاري، أبو الطيب محمد صديق خان القنوجي: التاج المكمل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، ط1، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2007، ص318.
- (15) التلمساني، أحمد بن محمد المقرئ: إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة، مراجعة وتعليق وتصحيح: عبد الله محمد الصديق الغماري، ط1، دمشق: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بدون تاريخ، ص4.
- (16) إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة، ص4.
- (17) إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة، ص16.
- (15) إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة، ص19.
- (19) إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة، ص53.
- (20) إن إيراد التفويض عارياً عن كل قيد، قد يوقع في لبس يحتاج بدوره إلى بيان لا سيما أن الأدبيات العقدية تذكر التفويض وتريد به معنيين: تفويض المعنى والكيف، وتفويض الكيف فقط مع بيان المعنى.
- (21) إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة، ص93.
- (22) إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة، ص27.
- (23) إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة، ص48.
- (24) إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة، ص93.
- (25) السجستاني، أبوداود سليمان بن الأشعث: سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ج4، ط1، بيروت: المكتبة العصرية، بدون تاريخ، كتاب: السنة، باب: القبر وعذابه، حديث رقم: 4753، ص239.
- (26) محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي، التلمساني الحسني، محدث، متكلم، منطقي، مقرئ، مشارك في بعض العلوم. توفي بتلمسان سنة 895هـ/1490م، من تصانيفه الكثيرة: شرح إيساغوجي في المنطق، شرح قصيدة الحباك في الاسطرلاب، مصنف في مناقب الأربعة رجال المتأخرين، أم البراهين في العقائد، وحاشية على صحيح مسلم. الدمشقي، عمر بن رضا كحالة: معجم المؤلفين، ج12، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1957، ص132.
- (27) العقيدة الصغرى والوسطى والكبرى والعقيدة الصغرى، وتسمى أيضاً أم البراهين السنوسية. مصنفات عرض فيها بالبيان والتفصيل العقائد الإسلامية وفق مذهب الأشاعرة. وقد استهل متن الصغرى بقوله: "اعلم ان الحكم العقلي ينحصر في ثلاثة أقسام: الوجود والاستحالة والجواز ثم يشرع في التمثيل لكل قسم وختمها بشرح (لا إله إلا الله محمد رسول الله) مطبوعة بدون دار ولا تاريخ. أما الكبرى، فتسمى عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى وقد أكد في مقدمة الكتاب على وجوب إعمال الفكر للوصول إلى العلم بالمعبود من البراهين والأدلة. مطبعة جريدة الإسلام 1316 هـ. أما الوسطى فيستهلها بمقدمة يبين فيها "جملاً مختصرة يخرج المكلف بفهمها إن شاء الله من

- التقليد المختلف في إيمان صاحبه إلى النظر الصحيح المجمع على إيمان صاحبه " من دون تاريخ ومن دون ناشر . .
- (28) هو أبو مهدي عيسى السكتاني، توفي سنة 1062هـ / 1652م. نشر المثنائي لأهل القرن الحادي عشر والثاني، ج1، ص201.
- (29) توفي الحسن بن مسعود اليوسي سنة 1102هـ / 1691م. الإفرائي، محمد بن الصغير: صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر، تحقيق: د. عبد المجيد خيالي، ط1، الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي، 2004، ص206 .
- (30) هو أبو حفص عمر الفاسي الفهري، توفي سنة 1188هـ / 1774م. الكتاني، محمد بن جعفر بن إدريس: سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، تحقيق: عبد الله الكامل الكتاني وآخرون، ج1، ط1، الدار البيضاء: دار الثقافة، 2004، ص337.
- (31) هو أبو عبد الله محمد بن عبد القادر بن علي بن أبي المحاسن الفاسي، توفي سنة 1116هـ / 1704م، نشر المثنائي لأهل القرن الحادي عشر والثاني، ج3، ص151.
- (32) هو أبو العباس أحمد بن عبد العزيز الهلالي السَّجْلَمَاسِي بلدا، توفي 1175هـ / 1761م. المُري، عبد السلام بن عبد القادر بن سودة: إتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن الثالث عشر والرابع، تحقيق وتنسيق: د. محمد حجي، ج1، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997، ص15.
- (33) ذكر صاحب النبوغ أن المنظومة تقع في تسعة أبيات. الفاسي، عبد الله كنون الحسني: النبوغ المغربي في الأدب العربي، ج1، ط2، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1961، ص292.
- (34) النبوغ المغربي في الأدب العربي، ص292.
- (35) النبوغ المغربي في الأدب العربي، ص292.
- (36) النبوغ المغربي في الأدب العربي، ص292.
- (37) هو شهاب الدين أحمد بن قاسم الحجري الأندلسي، المعروف بـ"أفوقاي" وتعني المحامي بالإسبانية. كان حياً سنة 1052هـ / 1641م. ناصر الدين على القوم الكافرين، ص11.
- (38) ناصر الدين على القوم الكافرين، ص20.
- (39) ناصر الدين على القوم الكافرين، ص58.
- (40) أشار الحجري إلى هؤلاء الرواد بأسمائهم وأورها هكذا: "لطري" و"قلبن" وهو يقصد مارتن لوثر (1546 - 1483) جون كالفن (1564 - 1509). ناصر الدين على القوم الكافرين، ص109.
- (41) ناصر الدين على القوم الكافرين، ص74.
- (42) ناصر الدين على القوم الكافرين، ص57.
- (43) ناصر الدين على القوم الكافرين، ص: 55.
- (44) ناصر الدين على القوم الكافرين، ص: 57.

- (45) ناصر الدين على القوم الكافرين ، ص 56 .
- (46) ناصر الدين على القوم الكافرين ، ص 82 .
- (47) ناصر الدين على القوم الكافرين ، ص 122 .
- (48) ناصر الدين على القوم الكافرين ، ص 90 .
- (49) ويسمى أيضاً علم أصول الدين لأنبناء الدين عليه ، ويسمى أيضاً علم التوحيد ، أما اشتهاره بعلم الكلام فلكثرته الكلام فيه . فتبويب مباحث هذا العلم يكون كما يلي : الكلام في الموجودات ، الكلام في الوجود ، الكلام في العدل وغيرها . الشيرازي ، عضد الدين الإيجي : المواقف في علم الكلام ، تحقيق : عبد الرحمن عميرة ، ج 1 ، ط 1 ، بيروت : دار الجيل ، 1997 ، ص 45 .
- (50) الشفشاوني ، سليمان بن عبد الله الحوات ، الروضة المقصودة والحلل الممدودة في مآثر بني سودة ، دراسة وتحقيق : عبد العزيز تيلاني ، ج 1 ، ط 1 ، فاس : مؤسسة أحمد بن سودة الثقافية ، 1994 ، ص 235 .
- (51) القانون في أحكام العلم وأحكام المعلم وأحكام المتعلم ، ص 180 .
- (52) من قبيل أصل الوجود ومادته الأولى . ينظر : الأندلسي ، ابن حزم علي بن أحمد بن سعيد : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، تحقيق : محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة ، ج 5 ، ط 2 ، بيروت : دار الجيل ، 1996 ، ص 5 .
- (53) من أبرز القضايا المحسومة في هذا الباب عند المسلمين على الأقل ، قضية إثبات وجود الله I (الصانع) . المواقف في علم الكلام ، ص 348 .
- (54) القانون في أحكام العلم وأحكام المعلم وأحكام المتعلم ، ص 180 .
- (55) ينظر التعريف كاملاً كما أورده اليوسي . القانون في أحكام العلم وأحكام المعلم وأحكام المتعلم ، ص 179 .
- (56) القانون في أحكام العلم وأحكام المعلم وأحكام المتعلم ، ص 181 .
- (57) القانون في أحكام العلم وأحكام المعلم وأحكام المتعلم ، ص 179 .
- (58) تنظر المناقشة التي أوردها اليوسي في هذا الصدد : القانون في أحكام العلم وأحكام المعلم وأحكام المتعلم ، ص 180 .
- (59) القانون في أحكام العلم وأحكام المعلم وأحكام المتعلم ، ص 181 .
- (60) اليوسي ، أبو علي الحسن بن مسعود ، الحاشية على " كبرى السنوسي " ، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط ، رقم : د 1771 ، ص : 803 .
- (61) الحاشية على " كبرى السنوسي " ، ص : 803 .
- (62) الحاشية على " كبرى السنوسي " ، ص : 803 .
- (63) الحاشية على " كبرى السنوسي " ، ص : 803 .
- (64) رسائل أبي الحسن اليوسي ، ج 2 ، ص 489 .
- (65) رسائل أبي الحسن اليوسي ، ج 2 ، ص 489 .

- (66) رسائل أبي الحسن اليوسي، ج2، 489.
- (67) رسائل أبي الحسن اليوسي، ج2، 489.
- (68) رسائل أبي الحسن اليوسي، ج2، ص478.
- (69) رسائل أبي الحسن اليوسي، ج2، ص478.
- (70) رسائل أبي الحسن اليوسي، ج2، ص478.
- (71) رسائل أبي الحسن اليوسي، ج2، ص617.
- (72) رسائل أبي الحسن اليوسي، ج2، ص478.
- (73) أحد سلاطين دولة الشرفاء العلويين، جمع بين العلم والسلطان، له تصانيف عدة في الحديث وغيره، امتدت فترة حكمه من 1757 إلى 1790 م. السلاوي، شهاب الدين أحمد بن خالد الناصري: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري، ج7، ط1، الدار البيضاء: دار الكتاب، 1997، ص3.
- (74) العلوي، السلطان محمد بن عبد الله: الجامع الصحيح الأسانيد المستخرج من ستة مسانيد، مخطوط بالخرزانة الملكية، الرباط، رقم: 5866. ص3.
- (75) هذا طبعا لا يعكس إجماع كل المغاربة، وإنما وجد عبد الله محمد بن أحمد المسناوي توفي سنة 1136هـ، الذي عرف عنه انتصاره لمذهب السلف ومعارضة مذهب الأشاعرة. كما رد على السبكي ومقولات بعض الأشاعرة. وتتبع الحنابلة، وما قيل في ابن تيمية وانتصر لهما في تصنيف سماه " جهد المقل القاصر في نصره الشيخ عبد القادر " مخطوط بالمكتبة الوطنية، الرباط، رقم: 579 ج.
- (76) الإشبيلي، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، ج6، ط2، بيروت: دار الفكر، 1988، ص302.
- (77) هذا الحكم كان متداولاً عند أئمة السلف. ينظر: السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناجي وعبد الفتاح محمد الحلو، ج4، ط3، الجيزة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1413، ص236.
- (78) الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي موسى: الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: د. حسين محمود فوقية، ط1، القاهرة: دار الأنصار، 1397، ص20.
- (79) العلمي، عيسى بن علي الحسني، كتاب النوازل، تحقيق: المجلس العلمي بفاس، ج3، ط1، المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983، ص214.
- (80) رسائل أبي الحسن اليوسي، ج2، ص477.
- (81) الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور برا وبحرا، ص425.
- (82) كتاب النوازل، ج3، ص245.
- (83) وهي قضية قديمة مشهورة عند المفسرين القدامى. وقد أثارها من جديد الكوراني وألف فيها رسالة

سماها : " اللمعة السنية في تحقيق الإلقاء في الأمنية " وقد زعم أن النبي صلى 3 الله عليه وسلم قرأ سورة النجم عند قوله- سبحانه وتعالى- : ﴿ أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنْوَةَ الْآخْرَىٰ ﴾ سورة النجم ، آية - 18 19 . أضاف إليها " وتلك الغرائق العلاء وإن شفاعتهن لترنجي " . تنظر أقوى الردود العلمية المفنفة لهذه الفرية : السبتي ، أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي : الشفا بتعريف حقوق المصطفى ، ج2 ، ط1 ، بيروت : دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، 1988 ، ص 124 .

- (84) المحاضرات في الأدب واللغة ، ج1 ، ص 228 .
- (85) لقد نقلت محققة الرسائل ، أن المؤلف سمى هذا الجواب " رسالة العقيدة الصغرى لليوسي " ينظر : رسائل أبي الحسن اليوسي ، ج2 ، ص 516 .
- (86) رسائل أبي الحسن اليوسي ، ج2 ، ص 516 .
- (87) رسائل أبي الحسن اليوسي ، ج2 ، ص 516 .
- (88) رسائل أبي الحسن اليوسي ، ج2 ، ص 520 .
- (89) رسائل أبي الحسن اليوسي ، ج2 ، ص 516 .
- (90) رسائل أبي الحسن اليوسي ، ج2 ، ص 518 .
- (91) رسائل أبي الحسن اليوسي ، ج2 ، ص 519 .
- (92) رسائل أبي الحسن اليوسي ، ج2 ، ص 477 .
- (93) رسائل أبي الحسن اليوسي ، ج2 ، ص 478 .
- (94) رسائل أبي الحسن اليوسي ، ج2 ، ص 477 .
- (95) رسائل أبي الحسن اليوسي ، ج2 ، ص 477 .
- (96) رسائل أبي الحسن اليوسي ، ج2 ، ص 477 .
- (97) رسائل أبي الحسن اليوسي ، ج2 ، ص 477 .
- (98) رسائل أبي الحسن اليوسي ، ج2 ، ص 480 .
- (99) رسائل أبي الحسن اليوسي ، ج2 ، ص 478 .
- (100) رسائل أبي الحسن اليوسي ، ج2 ، ص 483 .
- (101) رسائل أبي الحسن اليوسي ، ج2 ، ص 483 .
- (102) رسائل أبي الحسن اليوسي ، ج2 ، ص 478 .
- (103) رسائل أبي الحسن اليوسي ، ج2 ، ص 498 .
- (104) رسائل أبي الحسن اليوسي ، ج2 ، ص 498 .
- (105) رسائل أبي الحسن اليوسي ، ج2 ، ص 498 .
- (106) تراجع تفاصيل تلك الأحكام في : رسائل أبي الحسن اليوسي ، ج2 ، ص 499-500 .
- (107) رسائل أبي الحسن اليوسي ، ج2 ، ص 500 .
- (108) عبد المالك بن محمد التجمعتي قاضي سجلماسة توفي 1118 هـ . انظر : الكتاني ، عبد الحي بن

- عبدالكبير: فهرس الفهارس والأثبتات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، تحقيق: إحسان عباس، ج1، ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982، ص255.
- (109) نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، ج2، ص125.
- (110) نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، ج3، ص197.
- (111) التجمعتي، عبد المالك بن محمد: ملاك الطلب في جواب أستاذ حلب، مخطوط بالخزانة العامة الرباط، رقم115 ح.
- (112) رسائل أبي الحسن اليوسي، ج2، ص508.
- (113) رسائل أبي الحسن اليوسي، ج2، ص508.
- (114) رسائل أبي الحسن اليوسي، ج2، ص509.
- (115) رسائل أبي الحسن اليوسي، ج2، ص509.
- (116) رسائل أبي الحسن اليوسي، ج2، ص509.
- (117) رسائل أبي الحسن اليوسي، ج2، ص509.
- (118) رسائل أبي الحسن اليوسي، ج2، ص512.
- (119) رسائل أبي الحسن اليوسي، ج2، ص513.
- (120) رسائل أبي الحسن اليوسي، ج2، ص513.
- (121) رسائل أبي الحسن اليوسي، ج2، ص513.
- (122) رسائل أبي الحسن اليوسي، ج2، ص508.
- (123) رسائل أبي الحسن اليوسي، ج2، ص617.
- (124) هو عبد الله بن محمد بن عبد الرحمان الفكيكي العياشي، نسبة لآل عيَّاش. اشتهر بكنية أبي سالم، توفي سنة 1090هـ/ 1679م، صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر، ص242.
- (125) مخطوط بالمكتبة الوطنية بالرباط، رقم: 2279د.
- (126) هو إبراهيم بن حسن بن شهاب الدين الكوراني المدني الشهرزوري، ولد سنة 1025هـ انتقل إلى العراق، وأخذ التصوف على يد أبي العباس أحمد القشاشي، هو أحد شيوخ أبي سالم العياشي. وقد عرف بغزارة تأليفه في الكلام خاصة. توفي 1101هـ. نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، ج2، ص256.
- (127) الرحلة العياشية، ج1، ص530.
- (128) الرحلة العياشية، ج1، ص613.
- (129) الرحلة العياشية، ج1، ص530.
- (130) الألوسي، شهاب الدين محمود بنعبد الله الحسيني: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، ج7، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415 هـ، ص459.
- (131) مخطوط بالمكتبة الوطنية 1243، ضمن مجموع من 37 إلى 100.

- (132) رسائل أبي الحسن اليوسي، ج2، ص617 .
- (133) صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر، ص350 .
- (134) الرحلة العياشية، ج1، ص362 .
- (135) إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة، ص93 .
-

مجلة فصلية أكاديمية

محكمة تعنى بنشر البحوث

والدراسات القانونية والشرعية

تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

# مجلة الحقوق



رئيس التحرير

الدكتور فيصل عبدالله الكندري

صدر العدد الأول في  
يناير ١٩٧٧

## الاشتراكات

في الكويت	في الدول العربية	في الدول الأجنبية	
٣ دنانير	٤ دنانير	١٥ دولاراً	الأفراد
١٥ ديناراً	١٥ ديناراً	٦٠ دولاراً	المؤسسات

المراسلات

توجه جميع المراسلات إلى رئيس التحرير على العنوان الآتي:

مجلة الحقوق - جامعة الكويت ص.ب: ٦٤٩٨٥ الشويخ - ب 70460 الكويت

تلفون: ٢٤٨٣٥٧٨٩ - ٢٤٨٤٧٨١٤ فاكس: ٢٤٨٣١١٤٣

E.mail: [jol@ku.edu.kw](mailto:jol@ku.edu.kw)عنوان المجلة في شبكة الإنترنت <http://www.pubcouncil.kuniv.edu.kw/jol>

ISSN 1029 - 6069