Hespéris-Tamuda LXI (1) (2026): 175-212

The Organic Mutakallim: On the Relation Between al-Sanūsī's Ashʿarite Creeds and the Societal Reality of Fifteenth-Century Tlemcen

Al-mutakallim al-ʿuḍwī: fī ṣilat al-ʿaqāʾid al-ashʿariyya al-sanūsiyya bi-l-wāqiʿ al-ijtimāʿī fī Tilimsān al-qarn al-tāsiʿ al-hijrī

المتكلم العضوي: في صلة العقائد الأشعرية السنوسية بالواقع الاجتماعي بتلمسان في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي

محمد أمين خُلال

باحث بسلك الدكتوراه بدار الحديث الحسنية، جامعة القرويين، الرباط/ علم الكلام.

خريج جامعة بادوڤا، إيطاليا/ علم الاجتماع والجامعة الدولية بالرباط/ علم الاجتماع.

Abstract: This paper examines al-Sanūsī's creeds (d. 895 AH / 1490 CE) in their relation to his social context, through the central question: How does the link between theological–kalām knowledge, as a theoretical system, and sociological aspects of communal life manifest itself? Using a qualitative analytical approach, the study highlights the sociological indicators in al-Sanūsī's texts and shows how fifteenth-century Tlemcen simultaneously shaped and was shaped by Ashʿarite discourse. Responding to the widespread phenomenon of taqlīd (doctrinal imitation), al-Sanūsī's engagement with his environment led him to compose his creedal works, earning him, in our view, the title of an "organic Mutakallim." The research concludes that ʿilm al-kalām remained closely connected to social realities and the transformations of the religious field, and that al-Sanūsī addressed taqlīd through a pedagogical, hierarchical project directed at different social strata—an approach that opened a new trajectory for post-Sanūsī kalām.

Keywords: Al-Sanūsī's Creeds; Maghribi Society; *ʿIlm al-Kalām*; Sociology of Knowledge; *Taqlīd*.

مقدمة

تحاولُ هذه الورقةُ تقديمَ قراءة بينية للعقائد السنوسية في علم الكلام من خلال علاقتها بمجتمعه، منطلقةً من إشكال رئيس: كيف تتجلى العلاقة بين المعرفة الكلامية العقدية، بوصفها نسقًا نظريًا، وبين القضايا المجتمعية ذات الطابع السوسيولوجي؟ من خلال دراسة المؤلفات العقدية للسنوسي، في محاولة للكشف عن طبيعة تفاعل النسق الكلامي الأشعري مع القضايا الاجتماعية في تلمسان القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي.

تتوجه الورقة إلى بحث قضية مهمة في تاريخ الفكر الأشعري في المجال المغاربي من خلال نصوص عقدية بعينها، لا بصفتها مجرد نصوص عقدية مفصولة عن الزمان والمكان والإنسان، ولكن باعتبارها خطابا كلاميا ينتمي إلى فضاء اجتماعي معين، وينبعث من "حقل ديني" – بتعبير بورديو (ت. 1423هـ/

2002م)- حيث تتجلى علاقة ''العرض العقدي'' السنوسي مع ''الطلب الاجتماعي.'' لاسيما، وأننا لم نقف؛ في حدود علمنا، على دراسةٍ حول هذا الموضوع بالذات، وهو التعاطي مع علم الاعتقاد الإسلامي من خلال مصنفات السنوسي في العقيدة، وإبراز صلة هذا المفهوم الديني - أي علم الاعتقاد - بالفضاء الاجتماعي العام، فهو ليس موضوعا جديدًا من حيثُ مادته وقضيتُه اللتان يبحثهما فحسب، بل كذلك من حيث إنه يقوم بالتجسير بين علمين اثنين؛ علم الكلام، وعلم الاجتماع. وحتى الدراسات التي اقتربت، ولو بوجه ما، من موضوعنا، مثل دراسة كليفورد گيرتز (ت.2006م) الشهيرة ''الإسلام ملاحظا- *Islam Observed*،'' التي تناول فيها الحالة المغربية مقارنة بالحالة الإندنوسية بالتركيز على الإمام اليوسي في الحالة المغربية (ت. 1102هـ/ 1691م) باعتباره عقائديا إسلاميا.[1] وهو كذلك -أي اليوسي-، من أهم شُرَّاح السنوسي،[2] فإن گيرتز يظل بعيدا عما نحاول بحثه، لسببين، الأول هو دائرة البحث، حيث كان مركزا على رمزية الخطاب عند اليوسي في محاولة كشف العلاقة بين التدين والمجتمع المغربي في سياق مقارِن، وأهمل، إلى حد كبير، قيمة الجانب العقدي لصالح التركيز على رمزية الخطاب.[3] والثاني هو منهج البحث، إذ سنعتمد مقاربة مختلفةً في دراسة الموضوع، خلافًا لگيرتز، الذي تمثل الثقافة تمثلا سيميائيًّا، معتمدًا مقاربة أنثروبولوجية تأويلية، والتي تظل محدودةً حينما يتعلق الأمر بالنصوص العقدية، والأمر ذاته يقال عن المقاربات الوضعية والمادية التاريخية. وعليه، نحاول تجاوز إشكالات بعض المناهج الاجتماعية الضيقة، التي أقصت الجانب الديني/العقدي من دائرة التأثير الاجتماعي، أو تعاملت معه على نحو أيديولوجي علموي، وسنشير إلى بعض هذه الإشكالات في مدخل الورقة، ليكون فرشًا ومهادًا لبحثنا ومشروعيته المعرفية.

تتضمن الورقة إجمالًا بعد المدخل إبرازًا للقضية الاجتماعية المركزية التي دفعت السنوسي إلى تأليف عقائده؛ مشكلةُ التقليد. ثم تحليلًا بنيويا للنصوص العقدية وتراتبيتها المنهجية، وكيف كان لمؤلفها وعي بيداغوجي دقيق في تقسيم طبقات المجتمع إلى فئات متعددة ومخاطبتها بخطاب موحد من حيث الأصل، متنوعٍ من حيث الكمُّ والعبارةُ والأسلوب. مع تسليط النظر، على دعوى الركود والجمود في هذه الفترة. ثم الختم بخلاصات استنتاجية في الأخير.

---

[1] Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (Chicago: The University of Chicago Press, 1971).

[2] الحسن اليوسي، **حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي**، تقديم وتحقيق وفهرسة حميد حماني اليوسي (الدار البيضاء: مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث، 2008).

[3] والأمر ذاته يُقال عن جاك بيرك، (ت. 1995م) الذي رغم اعتماده منهجيا تاريخيا سوسيولوجيا؛ أكثر اهتماما بالأفكار والعقائد من الاهتمام بالرمزيات الذي كان طاغيا على غيرتز، إلا أن بيرك نفسه، لم يول اهتماما كبيرا لتحليل المعتقد الكلامي المذهبي لليوسي في علاقته مع المجتمع وتفاعله معه، ينظر:

Jacques Berque, *Al-Youssi: Problèmes de la culture marocaine au XVII^e siècle* (Paris & The Hague: Mouton, 1958).

إن طبيعة الموضوع – بوصفه نصوصا عقدية تاريخية – لا تتيح معالجته بالمنهج الكمي ولا من خلال البحث الميداني، لذلك، سنعتمدُ منهجًا كيفيًّا تحليليًّا، يجمع بين التفسير الكلامي والتحليل السوسيولوجي، مع التركيز على تحليل الخطاب بوصفه مدخلا لفهم العلاقة بين الفكر والواقع. كما أن البحث لا يهتم كثيرا بالسياق الاجتماعي من الخارج أو من كتب التاريخ، بل يسعى إلى استخلاصه من داخل النصوص العقدية نفسها، عبر استنطاق مؤلفات السنوسي للكشف عن تمثله الذاتي للمجتمع وكيفية انعكاس ذلك على خطابه العقدي. وفي هذا الإطار، نحاول توظيف جزء محدد من نظرية كارل مانهايم (1947م) في علم اجتماع المعرفة، وتحديدًا ما يتصل منها بالتحليل الإبستمولوجي للعلاقة بين الفكر والواقع، دون الوقوع في شراك النسبية المعرفية المقرونة بالأوضاع الاجتماعية،[4] ولا بالحتمية التاريخية ذات المنزع المادي. والغرض، أن نبين أن العقائدَ الكلاميةَ تتأثر بالمجتمع وتؤثر فيه في الوقت عينه، من غير اشتراطٍ أن يكونَ المجتمعُ منشئا للعقيدة ذاتها.

مدخل سوسيولوجي: مركزية الفعل العقائدي في الواقع الاجتماعي، تجاوزُ العلموية

يتحدث إميل دوركايم (ت.1917م) في تأصيله للمفهومات الدينية الخمسة عن مفهومين أساسيين تندرج ضمنهما الظواهر الدينية اندراجًا طبيعيا، هما المعتقدات والشعائر: "الأولى هي تعبيرات عن الرأي، تتشكل في تصورات ذهنية؛ والثانية أنماط فعل محددة، ويفصل بين هاتين الفئتين من الظواهر كل ما يفصل الفكر عن الفعل."[5] أي إن المعتقدات تقع في منطقة غير قابلة للرصد الاجتماعي المباشر، وهي منطقة المعاني والأفكار والتصورات. وبالرجوع إلى دوركايم، نجد أنه كان متأثرا بمدرسة التحليل الوضعي الكونتية، التي تعتبر المنهج العلمي الإمبريقي الوسيلةَ الأساسيةَ لقراءة الظواهر الاجتماعية، وعليه، فإن تلك الظواهر يجب أن تقع تحت ملاحظتنا المباشرة، أو تكون قابلةً لها على نحو ما.[6] وهنا تلوح معالم الإشكال الذي ينتقده بحثنا في الناحية السوسيولوجية، المتعلق بالتعاطي مع المعارف العقدية الدينية باعتبارها مجالا من

---

[4] يتحدث مانهايم عن نوع من العلائقية (كبديل عن نسبية الحقيقة مطلقا، إلى تقييدها لتكون حقيقة في أوضاع معينة)، التي تفترض أن كل المعرفة التاريخية "يجب أن تنطلق من افتراض أساسي مُفاده أن ثمة مجالات فكرية يستحيل فيها تصور قيام حقيقة مطلقة منعزلة عن قيم الذات ومركزها، أو منفصلةٍ عن سياقها الاجتماعي [...] لأن ما هو مفهوم في التاريخ، لا يمكن صوغه إلا بالرجوع إلى الإشكالات والبنى المفهوماتية التي تنشأ هي نفسها خلال تدفق التجربة التاريخية [...] وعلى كل حال، لابد لنا في هذه المرحلة من التخلي عن أي أمل في إمكان الكشف عن حقيقة مستقلة عن مجموعة المعاني التاريخية والاجتماعية التي تحددها."

Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, trans. Louis Wirth and Edward Shils (New York: Harcourt, Brace & Co., 1954), 70-1.

[5] Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. And with an introduction by Karen E. Fields (New York: The Free Press, 1995), 34.

[6] Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, ed. With an introduction by Steven Lukes, trans. By W. D. Halls (New York: The Free Press, 1982), 60

. يقول: "إن الظواهر الاجتماعية عبارة عن أشياء، وينبغي التعامل معها على هذا الأساس [...] ويكفي القول إنما المعطى الأوحد لعالم الاجتماع، فإن الشيء في الحقيقة ما يقع تحت ملاحظتنا، أو ما يقدم نفسه لها، أو **بالأحرى**، ما يفرض نفسه عليها فرضا."

Durkheim, *The Rules*, 69.

مجالات الدراسات الاجتماعية لا من جهة كونها واقعةً تحت المعطى التجريبي المباشر، خلافا للطقوس والشعائر مثلا، التي تتجسد في أفعال محددة وسلوكاتٍ اجتماعيةٍ قابلة للملاحظة والقياس والتتبع الاستقرائي.

ولم يكن الإشكال في المعتقدات الدينية بحد ذاتها، بل يمكن إرجاعه إلى المنهج نفسه، ذلك أن المنهجَ الوضعيَّ يتعامل مع الظَّاهراتِ الملاحَظةِ باعتبارها أشياءَ ماديةً، قابلةً للرصدِ والوصف والتفسير، وينبني على هذا، إهمال، أو تهميش، العقائد والمعاني والأفكار وقدرتها على التأثير الاجتماعي والتعاطي معها باعتبارها محركا للأفراد بصفتهم فاعلين اجتماعيين وباعتبارهم جُزءَ جماعاتٍ ومؤسساتٍ مجتمعية.[7]

ويمكن القول، إن المدرسةَ الماركسيةَ تنتهي إلى الإشكال نفسه، إذ يرى كارل ماركس (ت. 1883م) أن الحركةَ الاجتماعية يحكمها تاريخٌ طبيعي حتمي، وليست الأفكارُ والمعتقداتُ إلا نتاجًا عرضيا أو رُغاءً طافيا على السطح، بينما البُنى التحتيةُ والعميقةُ للمجتمعات، تشكلها أدواتُ الإنتاج وعلائقُ الاقتصاد والصراعِ الطبقي.[8] بمعنى أن الظاهرة الماديةَ (الاقتصادية) هي التي تحرك المجتمعَ لا الفكرةُ. وقد كان ماركس، متأثِّرًا بالجدلية الهيغيلية وانتحلَها منهجًا في تأسيس أطروحته، غير أنه قام بقلب هيگل (ت. 1831م) رأسًا على عقب،[9] حيث كان هيگل يرى أن عملية التفكير، أو ''الفكرة'' هي التي تَخلُقُ العالم الواقعي، وليس المجتمع إلا تجليا ظاهريا للأفكار، أما عند ماركس ''فالأمر معكوس، إذ ليس المثالي إلا انعكاسًا وترجمةً صوريةً للعالم المادي على الدماغ البشري.''[10]

خلافا لهذه الرؤى، التي تقوم بتهميش الأفكار والمعتقداتِ وإغفال قدرتها على خلق التأثير الاجتماعي، سوف يقدم لنا ماكس فيبر (ت. 1920م) تصورا مختلفا ومنهجًا جديدا (أو متجددا) في قراءة الظواهر الاجتماعية، ما يمكن تسميته بـ ''سوسيولوجيا الفهم،'' التي أعادت علوم الاجتماع إلى قبلة

---

[7] خلافا لأوجست كونت، استطاع دوركايم أن ينتبه إلى إمكان أهمية الأفكار والمعاني وقدرتها على التأثير الاجتماعي، لكنه مع ذلك، ظل أسيرًا للمنهج الوضعي الذي يحد من إمكانية التعامل المباشر مع الأفكار وتحليلها تحليلا إنسانيا، ويعبر عن ذلك نصه: ''إنه لمن الجائز ألا تكون الحياة الاجتماعية غير تطور لبعض الأفكار والتصورات، ولكن، حتى على افتراض ذلك، فإن تلك الأفكار لا تتكشف لنا مباشرة، ولا يمكن إدراكها إلا من طريق الظواهر الواقعية التي تعبّرُ عنها [...] لذلك يتوجَّبُ النظر إلى الظواهر الاجتماعية في ذاتها؛ بمعزِلٍ عن تصورات الكائنات الواعية حولها.''

Durkheim, *The Rules*, 69-70.

[8] يقول إنجلز في مقدمة كتابهما: ''إنَّ الفكرةَ الجوهرية الجامعة للبيان، هي أن الإنتاج الاقتصادي والبنية الاجتماعية التي تنشأ عنه بالضرورة، يشكلان في كل حقبةٍ تاريخية الأساس الذي تقوم عليه الحياة السياسية والفكرية لتلك الحقبة. ولذا، فإن التاريخ منذ انحلال الملكية المشاعة الأولى للأرض، لم يكن إلا تاريخَ صراعٍ بين الطبقات [...] هذه الفكرة الجوهرية تعود حصرًا إلى ماركس، وإليه وحده.''

Karl Marx and Frederick Engels, *Manifesto of the Communist Party* (Marxists Internet Archive, based on Marx/Engels Selected Works, vol. 1)Moscow: Progress Publishers, 1969), Preface to the 1883 German Edition, 6.

[9] يقول ماركس: ''الديالكتيك عند هيغل يقف على رأسه، ويجب إن يُوقَف على قدميه لنكتشفَ النواة العقلانية الكامنة داخل قشرته الصوفية الغامضة.''

Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy, Volume I: The Process of Production of Capital*, trans. Samuel Moore and Edward Aveling, ed. Frederick Engels (Moscow: Progress Publishers, 1887; Marxists Internet Archive edition, 1995-2015), 14-5.

[10] Marx, *Capital*, vol. I, 14.

الاهتمام بالأفكار والمعاني، حيث انطلق فيبر من الظاهرة الاجتماعية نفسها التي تحدث عنها ماركس، إلا أنه، بَيَّنَ، أنها، أي الرأسمالية، لا ترتبط في ظهورها بأدوات الإنتاج والصراع الطبقي، ولا ترجع إلى مؤثراتٍ ماديةٍ تاريخيةٍ اقتصاديةٍ محضة، بل ترتبط على نحو وثيق، بما يسميه ''الأخلاق البروتستانتية،'' حيث قدم فيبر تحليلا دقيقا، يبرز فيه كيف كانت الحواضنُ الاجتماعيةُ البروتستانتيةُ تشكل نمو المجتمع الرأسمالي.

وقد ظهرت دراسات نقديةٌ حول أطروحة فيبر، ويمكن توجيه النقد لها ليس فقط من نواحٍ إبستمولوجية تبين بعض أخلال الربط شبه الحتمي بين نشوء الرأسمالية والبروتستانتية، بل وإنما من جوانبَ سيكولوجيةٍ كذلك، باعتبار نزعته العرقية وقوميته الغربية التي كانت غالبةً عليه. وبالتالي، فإن إرجاع ظهور الأنماط الثقافية الكبرى إلى أوروبا عموما،[11] وإلى ألمانيا خصوصا، بحكم المنافسة التي كانت قائمة بين ألمانيا وفرنسا تحديدًا، قد يكون له مدخلٌ خفي في التحيز التحليلي، وهو ما يُعرف بصعوبة فصل الذات عن الموضوع واتخاذ مسافة من الظاهرة المدروسة، الذي قد يتعذر حتى على باحثٍ نِحريرٍ مثل فيبر، باعتباره في المطاف الأخير، جزءًا لا يتجزأ من عملية الملاحظة التي يقوم بها، ودارسًا ومدروسًا في الوقت عينه. إلا أنه مع ذلك كله وغيره، قام بثورة مهمة ونقلة نوعية في تاريخ المعرفة السوسيولوجية، حينما استطاع أن يُرجع قيمة الأفكار والمعاني والمعتقدات إلى الواجهة، من خلال ربطها بالفعل الاجتماعي، ويُبيِّنَ قدرتَها الكبيرةَ على التأثير، وعدم انفكاكها عن التحولات المجتمعية الكبرى والصغيرة.

ويمكن القول، إن بعض الأنثروبولوجيين المعاصرين، انتبهوا إلى قصور الوصف الإمبريقي الجاف للظواهر الاجتماعية، فظهرت مقاربات أخرى متنوعة، مثل التأويل الرمزي للثقافات، يقول كليفورد گيرتز (ت. 2006م): ''وإني أنطلق مع ماكس فيبر من معتقد أنَّ الإنسانَ حيوان عالقٌ في شبكاتٍ رمزية، نسجها بنفسه حول نفسه، وأرى أنَّ الثقافةَ هي تلك الشبكات ذاتُها، وأنَّ تحليلها ينبغي ألا يكون علمًا تجريبيا يبحث عن قانون، بل علما تأويليًّا يبحث عن معنى.''[12] ولكننا هنا نرجع إلى إشكال جديد، إذ نُخلِّصُ الثقافةَ من الاختزال الإمبريقي ونختزلها في التأويل الرمزي. كما أنه، أي گيرتز، يفترض مسبقا أن الإنسان هو الذي أنتج تلك الشبكات الرمزية حول نفسه، ثم أصبح عالقا فيها، وكأنه يعيدنا إلى سؤال الدجاجة والبيضة. ولكننا، نشير إلى أهمية استحضار هذا الجانب التأويلي الذي ينصرف إلى المعنى والجوهر بدل الاقتصار على الخارج والمظهر.

---

[11] ويعبر عن ذلك بوضوح في مقدمة عمله الأشهر، ينظر:

Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons (New York: Charles Scribner's Sons, 1950), 13-31.

[12] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), 6.

في الواقع، إن مسألةَ تهميش العقائد والأديان لا ترجع بالضرورة إلى دراسات علمية موضوعية، بل ارتبطت في كثير من الأحيان هي نفسها بأيديولوجيات وعقائد مخالفة للأديان، وتبدأ الفكرة مع انتشار المذهب الوضعي والتوجه العلموي، الذي يفترض صراعا وجوديا بين العلم والدين، وينطلق من مُسلَّمَةٍ عقائدية مُفادُها أن المسلك العلميَّ الطبيعيَّ هو وحده المليُّ بالكشف عن الحقائق المعرفية وإدراك الوجود،[13] ويمكن أن نشير هنا إلى أوغست كونت (ت. 1857م)، حينما قسم مراحل التاريخ البشري إلى ثلاثٍ:[14]

- **المرحلة اللاهوتية** The theological stage: حيث يفسر العقل البشري ظواهر الطبيعة وحوادثها الغريبة بالتدخل الخارق للطبيعة.
- **المرحلة الميتافيزيقية** The metaphysical stage: وهي مرحلة متطورة عن الأولى، حيث تظل الأسئلة كما هي، لكن تأخذ الكيانات المجردة مكان العوامل الخارقة للطبيعة.
- **المرحلة الوضعية** The positive stage: حيث يبدأ العقل في التفكير في قوانين الظواهر الحاكمة لها بدل أسبابها، وهي مرحلة التجريبية، ومرحلة النسبية، التي يتم التخلي فيها عن الأحكام المطلقة والغيبية.[15]

وهذا التقسيم يعكس بعض جذور فكرة الصراع بين التفسيرات اللاهوتية والوضعية،[16] ففي الفترة الكونتية بدأت تتغلغل الفلسفة الوضعانية وازدهرت النزعة العلموية بشكل كبير. والشيء ذاته يقال عن ماركس، الذي لم يكن يرى الدين سوى ''أفيون'' لتخدير الشعوب. وعليه، فإن هذا الموقف الأيديولوجي، سواء لدى ماركس وكونت مِن قبله، كان له تأثير على منهج الدراسة الاجتماعية، أدى إلى إقصاء الدين والمعتقد من دائرة الاهتمام السوسيولوجي.

غير أن هذا التوجه، سوف يبدأ في الاضمحلال مع دوركايم، إذ رغم أن الأخير متأثر بالمنهج الوضعي والدراسة المادية للمجتمع، إلا أنه كان واعيا بقوة الدين، ويراه أساسيا في تشكيل التماسك الاجتماعي، بل يسطر منذ بداية كتابه ''الأشكال الأولية للحياة الدينة'' خلاصته العامة: ''أن الدين قضيةٌ اجتماعيةٌ خالصة.''[17] ثم لم يعد مجرد أداة لثبات المجتمع، بل قُوَّةً في تغييره مع **فيبر**، وبدأ المتخصصون يستوعبون وهمية الفكرة القائلة بانحدار الدين وانسحابه من الحياة اليومية مع تقدم العلم وعلمانية الدولة

---

[13] وقد استفيض في نقد هذا المذهب، ينظر: محمد أمين خلال، **العلم ليس إلها: مقدمة أولى في نقد ديانة العلموية** (الكويت: رواسخ، 2024).

[14] Michel Bourdeau, "Auguste Comte," in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), ed. Edward N. Zalta and Uri Nodelman (Stanford University, January 27, 2022), https://plato.stanford.edu/entries/comte/.

[15] Bourdeau, "Auguste Comte."

[16] توجد إشكالات كبيرة ومصادرات كبيرة في هذا التقسيم الكونتي، فإن البشرية في مراحلها كلها لا تخلو عن التفكير الوضعي التجريبي، كما لا تخلو –ولم تخل– كذلك، عن التفكير اللاهوتي الغيبي. وهذا موضوع بحث آخر، مرتبط بالموضوع نفسه الذي نكتب فيه، لكنه ليس موضعَ تفصليه.

[17] Durkheim, *The Elementary*, 9.

الحديثة، وأصبحوا على بيّنَةٍ من كونه متغلغلا في النسيج العميق للمجتمعات، وأضحوا يتحدثون عن ''قوة الدين في المجال العام.''[18]

في هذا السياق، نَلفِت النظرَ إلى أن ورقتنا تتعلق بهذا المفهوم الديني، أي مفهوم الاعتقاد في صلته بالمجتمع، مع تخصيص الحديث عنه في المذهب الأشعري، من خلال عقائد أبي عبد الله السنوسي (ت. 895هـ/ 1490م)، التي هي عبارة عن خمسة (أو ستة) مصنفاتٍ عقدية مع شروحها الكلامية، ألفها للعوام في مجتمعه بتلمسان في القرن التاسع الهجري–الخامس عشر الميلادي. وهنا لن نتعامل مع مفهوم الاعتقاد في صيغته الساذجة أو الأولية، حيث يعرفه إنزو باتشي وسابينو أكوافيفا بأنه: ''نوع من الإدراك المستقل والمتميز عن المعرفة المبنية على أساس عقلاني وعلى الوضوح التجريبي.''[19] بل نتحدث عن صيغةٍ إسلامية للاعتقاد، وهو الاعتقاد المعرفي، أو لنقل: الاعتقاد الكلامي الممزوج بالأدلة العقلية والبراهين النظرية التي تدعمه، حيث شاع في الأوساط الثقافية المتأثرة بالسياقات الغربية وخلفياتها العلموية، أن الاعتقاد/الدين هو: ''الإيمان بغير دليل.'' وتأتي في مقابله المعرفة/العلم التي تُقرن بالدليل، والواقع، أن هذا التصور لا يصح إسقاطه على الحالة الإسلامية، لاسيما في مذاهبها الكبرى، حيث أوجبت الأشعرية معرفة أصول الدين بالدليل والبرهان، لاسيما، مع السنوسي مما له علاقة بفرضية ورقتنا، إذ بحكم الإشكالات العقدية التي كان يعاني منها الحقل الديني الذي كان ينتمي إليه، والذي تمثل أساسا، في انتشار التقليد والجهل بالعقائد وبأدلتها العقلية والنظرية، أصبح يدعو، إلى ضرورة معرفة الأصول الدينية بأدلة معرفية وحُججٍ برهانية. أي إنه، كان يدعو إلى عقلنة التوحيد، فأنتج لنا سلسلته العقدية مدعومة بأدلة كلامية تخصصية، مصوغة في قوالب بيداغوجية تتوخى مناسبةَ جميع فئات المجتمع الذي كان يحيط به.

مسألة التقليد، من الواقع الاجتماعي إلى التأليف العقدي

لحظة السنوسي، المجتمع والعقيدة

يذكر الملالي[20] أن ''عقيدة أهل التوحيد، المخرجة بعون الله تعالى من ظلمات الجهل وربقة التقليد، المرغمة بفضل الله أنف كل مبتدع عنيد'' أول ما كتبه السنوسي في علوم التوحيد،[21] مع شرحها ''**عمدة**

---

[18] Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler, and Cornel West, *The Power of Religion in the Public Sphere* (New York: Columbia University Press, 2011).

[19] سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي، **علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات**، ترجمة عز الدين عناية (أبو ظبي: كلمة، 2011)، 80.

[20] يعتبر كتاب **"المواهب القدوسية في المناقب السنوسية"** أوسعَ وأوعبَ ترجمة للسنوسي، من تأليف تلميذه أبي عبد الله محمد الملالي، وعليه عول أغلب من ترجم له من بعده، وقد تعرض فيه لتآليف السنوسي، وأعطانا صورة لا بأس بها عن مجمل تصانيفه. ولن نتعرض لترجمة السنوسي هنا، يرجى الرجوع إلى الكتاب آنف الذكر، وينظر:

H. Bencheneb, "al-Sanūsī," in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., ed. P. J. Bearman et al., *Brill Online*, first published 24 April 2012, https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1001.

[21] صنف السنوسي في أغلب العلوم الإسلامية وأكثر التآليف، لكن أثرَه الأكبر، كان في علم الكلام والعقليات، لاسيما، مؤلفاته التي عرفت بـ**"العقائد السنوسية"** مع شروحها لَه. وهي متونٌ صغيرة الحجم، لكنها تحتوي زبدةَ الكلام وحاصلَه، وهي التي سنعتمدها في تحليل التحول الكلامي مع السنوسي من خلال صلتها بالمجتمع.

أهل التحقيق والتسديد، في شرح عقيدة أهل التوحيد.''[22] ثم بعدها ألف ''**العقيدة الوسطى**'' ثم شرحها،[23] ثم ''**العقيدة الصغرى،**'' وهي المسماة ''**أم البراهين،**'' وشرحها،[24] وكذلك ألف ''**صغرى الصغرى**''، وشرحها،[25] كما ألف ''**المقدمات**'' وشرحها،[26] ومصنفاتٍ أخرى. وتذكر كيتلن أولسن أن الترتيب الكرونولوجي لهذه المتون غير واضح، إذ سردها الملالي بحسب تنازلها الطولي، ولم يصرح إلا بتقدم ''**الكبرى**'' أولا، وأن ''**الصغرى**'' و''**المقدمات**'' جاءا بعد ''**أم البراهين.**''[27] ونحن نرى: أن الملالي استعمل حرف ''ثم'' الذي يفيد التعقيب والتراخي، وساق المصنفات بالترتيب نفسه الذي سقناه أعلاه، إلا حين حديثه عن ''**صغرى الصغرى**'' فلم يستعمل حرفَ ''ثم''. لكنه ذكر أنه ألفها لوالده بعد ''**الصغرى.**'' ما يجعلنا نكاد نجزم أنَّ الملاليَّ ساقها بترتيبها الطولي والكرونولوجي في الوقت نفسه، إلا ''**المقدمات**''، فقد ذكر أنه وضعها على ''**الصغرى،**'' ولسنا ندري هل وضعها قبل ''**صغرى الصغرى**'' أم بعدها.[28]

يُظهر عنوانُ العقيدة الكبرى الإشكالَ الذي كان السنوسي قلقًا بحياله، وأنه يبتغي بتأليفه لهذه العقيدة إخراجَ الناس ''من ظلمات الجهل وربقة التقليد..'' فهل كان لهذه الأمور تجليات اجتماعية واقعية؟ أم إنها من وحي خيال المؤلف، منفصلة عن محيطه وبيئته؟

عاش السنوسي في القرن التاسع للهجرة/الخامس عشر للميلاد، بتلمسان، وقد كان وضعها حينذاك مضطربا في شتى المستويات، السياسية والاجتماعية والدينية، بعد أن كانت أعين المرابطين قريرةً بها ثم الموحدينَ مِن بعدهم، آل أمرها بعد منتصف القرن الهجري السابع إلى التردي والقلاقل، وامتلك بنو زيان/بنو عبد الواد مقاليد تدبيرها واتخذوا منها عاصمةً لهم، وكانت أمورها إبَّان عهدهم في مد وجزر دائمين، بحكم مواجهتها مع المرينيين من الجانب الغربي، ومع الحفصيين من الجانب الشرقي، ومحاولتها الاستقلال عنهما ومحاولتهما ضمَّها. وقد أسهم هذا الوضع السياسي، في تضخم الأوضاع الداخلية التي لم تكن أحسن حالًا، بل رازحةً في أزماتٍ خانقة، مثل شيوع الفوضى والمظالم وقطع الطرقات ونهب الأموال والخلال

---

[22] ينظر: محمد بن عمر الملالي، **المواهب القدوسية في المناقب السنوسية**، تحقيق وتعليق علال بوربيق (بوسعادة: دار كرادة، 2011)، 345.

[23] الملالي، **المواهب القدوسية**، 346.

[24] الملالي، **المواهب القدوسية**، 346-348.

[25] الملالي، **المواهب القدوسية**، 350.

[26] الملالي، **المواهب القدوسية**، 350-351.

[27] Caitlyn Olson, "Beyond the Avicennian Turn," *Studia Islamica* 115, 1 (2020): 101-40, https://doi.org/10.1163/19585705-12341396, 110.

[28] يذكر لوسياني أنه على تقدير تأليفها بعد الوسطى، فيُحتمل أنه ألفها بعد سنة (875هـ/1417م)، ينظر:

J. D. Luciani, *Les Prolégomènes théologiques de Senoussi* (Alger: Imprimerie Orientale Pierre Fontana, 1908), I.

الأخلاق وكثرة التقلبات ومحاولة الانقلابات وغيرها، مما يشجع على القول: إن تلمسان كانت في مرحلة اضطراب سياسي وقلق اجتماعي كبيرين.

فيما يخص الوضع المعرفي، فقد كانت بلا شك، من أهم المناطق الإسلامية التي احتضنت جملةً من العلماء والشيوخ الذين أثروا مجالها الجغرافي، ومنهم الإمام السنوسي وشيوخه وتلاميذه وغيرهم. فقد كان لهذه المنطقة رغم مشاكلها السياسية وأوضاعها الخارجية والداخلية، ألقٌ ونبوغٌ ظاهران، خلافًا للدعوى الشائعة، أنها كانت مرحلة ركودٍ وجمود.[29] لكنها، مع ذلك، كانت تعاني جُملةً من الأزمات الاجتماعية، لاسيما على مستوى التدين، الذي يشمل الاعتقاد والعمل، أي ''المقدس'' الذي غَرِقَ في ''المدنس،'' بشقيه: الاعتقادي والشعائري. فشاعت من جهةٍ بعض الآفات الأخلاقية والتفريط في الشرائع والعبادات، وشاع من جهة ثانية، أن الناس ما عادوا يعرفون بعض أصول التوحيد والعقائد إلا تقليدا أو سماعا، من غير تحقق ولا معرفة، وفي هذا نقف على نازلة عند الونشريسي (ت. 914هـ/1508م): ''وسئل سيدي أحمد بن عيسى فقيه بجاية عمن نشأ بين ظهراني المسلمين وهو يقول لا إله إلا الله محمد رسول الله ويصلي ويصوم، إلا أنه لا يعرف ما انطوت عليه الكلمة العليا فيما يعتقده لعدم معرفته بها...''[30] ثم يستمر فيقول: ''كالذي يقول لا أدري ما الله ورسوله، ولا أدري من هو الأخير منهما، أو لا أفرق بينهما، أو غير ذلك من كلام لا يمكن معه معرفة الوحدانية ولا الرسالة، وإنما يقول سمعت الناس يقولون هذه الكلمة فقلتها ولا أدري المعنى الذي انطوت عليه ولا أتصور صحته ولا فساده ولا أدري ما أعتقد في ذلك بوجه ولا أعبر عنه بلساني ولا غيره...''[31]

هذا هو الإشكال السوسيوعقدي الذي كان السنوسي قلقا بشأنه، وهو يفسر عنوان عقيدته الكبرى، وكذلك، أول ما يفتتح به عقيدته هذه قولُه: ''اعلم شرح الله صدري وصدرك [...] أنَّ أول ما يجب قبل كل شيء على من بلغ أن يُعمل فِكره فيما يوصِّله إلى العلم بمعبوده من البراهين القاطعة والأدلة الساطعة، إلا أن يكون حصل له العلم بذلك قبل البلوغ فليشتغل بعده بالأهم فالأهم.''[32] فالسنوسي يوضح، أن أول شيء يجب على الإنسان بعد بلوغه سِنَّ التكليف أن يبحثَ في الطرق الموصلة إلى المعرفة بالإله، إلا أن يكون ذلك قد حصل له قبل بلوغه، أما ما سوى ذلك، فإن الواجب الأول الذي هو معرفة

---

[29] سنولي هذه المسألة نظرًا في آخر الورقة.

[30] أحمد بن يحيى الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، خرّجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، الجزء الثاني (الرباط، بيروت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دار الغرب الإسلامي، 1981)، 382-383.

[31] الونشريسي، **المعيار المعرب**، الجزء الثاني، 382-383.

[32] محمد بن يوسف السنوسي، **شرح العقيدة الكبرى المسمى عمدة أهل التوفيق والتسديد**، شرف بخدمته أنس محمد عدنان الشرفاوي (دمشق: دار التقوى، 2019)، 83.

الإله بالأدلة لا تسقط عنه،[33] ثم يشرع بعده في بيان المسالك التي يفارق بها المكلفُ التقليدَ ويصل إلى المعرفة بالإله.

إذن، يسجل السنوسي موقفا واضحا من التقليد منذ بداية مُصنَّفِه، ويدعو إلى إعمال النظر والعقل، غير أن هذا الأمر، من حيث هو، لا جديد فيه عند السنوسي في المذهب الأشعري، فقد كانت الأشعريةُ منذ بدايتها داعية إلى وجوب النظر وترك التقليد في العقائد وأصول الدين،[34] إذ نص الباقلاني في كتاب ألفه لامرأة[35] من عوام الناس: ''أن الواجب على المكلف: أن يعرف بدء الأوائل والمقدمات التي لا يتم له النظر في معرفة الله عز وجل وحقيقة توحيده، وما هو عليه من صفاته التي بان بها عن خلقه، وما لأجل حصوله عليها استحق أن يعبد بالطاعة دون عباده.''[36] ويقول الجويني: ''أول ما يجب على العاقل البالغ، باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعًا، القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدث العالم..''[37] ونجد الشيء نفسه عند الرازي من المتأخرين.[38] فإلى حدود الساعة، لم يكن الموقف الذي أتى به السنوسيُّ بدعًا من القول الأشعري. وقد بلغ الأمرُ ببعض المتكلمين إلى تكفير من ترك النظر من العوام، وهو الأمر، الذي رفضه الغزالي، أحد أشهر الأشاعرة وأكثرهم تأثيرا في عصره وبعدَه.

وقد كان الغزالي، ينطلق في رفضه لإلزام الناس بوجوب النظر من المجتمع كذلك، حيث كان خبيرا بأحوال الناس ومذاهبهم وخلفياتهم الاجتماعية ومؤهلاتهم المعرفية، فقام بتقسيمهم إلى أربع فرق مجتمعية، الفرقة الأولى هم العامة المقلدة، الذين اعتقدوا الإسلام، ''واشتغلوا إما بعبادة وإما بصناعة؛ فهؤلاء ينبغي أن يتركوا على ما هم عليه، ولا تحرك عقائدهم بالاستحثات على تعلم هذا العلم...''[39] أما الثانية، فهم الجاحدون المقلدون من الكفرة والمبتدعة، فهؤلاء لا ينفع معهم البرهان بل السوط.[40] ثم الفرقة الثالثة، طائفة

---

[33] ثم يضيف: ''ولا يرضى لعقائده حرفة التقليد؛ فإنها غير مخلِّصة في الآخرة عند كثير من المحققين...'' ثم يزيد: ''ولا يغتر المقلد ويستدل أنه على الحق بقوة تصميمه وكثرة تعبده؛ للنقض عليه بتصميم اليهود والنصارى وعبدة الأوثان ومن في معناهم؛ تقليدا لأحبارهم وآبائهم الضالين المضلين.'' السنوسي، شرح الكبرى، 82-83.

[34] واختلفوا هل الواجب الأول معرفة الإله أم المعرفة نفسها، نقل الجويني: ''فإن قال قائل: ما أول واجب على المكلف؟ قلنا: هذا مما اختلفت فيه عبارات الأئمة. فذهب بعضهم إلى أن [أول] واجب على المكلف معرفة الله. وذهب المحققون إلى أن [أول] واجب عليه النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الصانع...'' عبد الملك الجويني، **الشامل في أصول الدين**، تحقيق وتقديم علي سامي النشار، فيصل بدير عون، سهير محمد مختار (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1969)، 120.

[35] وهذا يُظهر لنا أن التأليف في العقائد للعوام كان موجودا لدى بعض الأشاعرة المتقدمين، ولكنه عند السنوسي سيتخذ منحى آخر جديدًا كليا، حيث سيصبح المقصود الأول بالتأليف عنده هم العوام، كما سيظهر فيما يأتي.

[36] أبو بكر الباقلاني، **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2000)، 13.

[37] عبد الملك الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، ضبط وتحقيق أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2009)، 11.

[38] يقول: ''والدليل عليه [أي وجوب النظر] أن معرفة الله تعالى واجبة لإجماع الأمة، وتحصيل معرفة الله تعالى لا يمكن إلا بالنظر، وما لا يتأدى الواجب المطلق إلا به فهو واجب، فالنظر واجب.'' فخر الدين الرازي، **نهاية العقول في دراية الأصول**، عني بتحقيقه سعيد فودة، الجزء الأول (بيروت: دار الذخائر، 2015)، 195.

[39] أبو حامد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، عني به أنس محمد عدنان الشرفاوي (جدة: دار المنهاج، د.ت)، 74.

[40] الغزالي، **الاقتصاد**، 75-76.

اعتقدت الحقَّ تقليدًا، لكن حُصوا بذكاءٍ وفطنةٍ واعتورتهم شكوك زعزعت طمأنينتهم، فهؤلاء يُتَلطف لهم بما يناسبهم، فإن زال عنهم الشك بهذا القدر استُغني في حقهم عن الأدلة الكلامية، إلا أن يكون منهم ذكي لا يقنع إلا بالكلام المحقق، فحينها يجوز مشافهته به.[41] أما الفرقة الرابعة، فالمخالفون من أهل الضلال؛ الذين تُرى فيهم علامات الفطنة والذكاء، ويتوقع منهم قبول الحق، فهؤلاء يجب التلطف في استمالتهم إليه دون تعصب أو غلو.[42]

لقد كان الغزالي، كما هو واضح، يحلل المجتمع إلى طبقاته، ويرى أن الناس ليسوا ملزمين جميعا بمعرفة العقائد الدينيةِ معرفةً كلامية تخصصية. أما السنوسي، فقد كان له شأن آخر، له ارتباط وثيق بالمجتمع كذلك، حيث رأى وجوب النظر الكلامي مفروضا على كل مكلف بلغَ سِنَّ الرشد، كما نص في ''الكبرى'' فيما نقلناه عنه آنفا، ثم استفاض في الأمر في شرحها، حيث نقل أن الذي عليه الجمهور والمحققون من أهل السنة كالأشعري والباقلاني والإسفراييني والجويني، أن العقائدَ الدينيةَ لا يصح فيها التقليد، وهو عنده، ''الحق الذي لا شك فيه.''[43]

إشكال التقليد، القلق السوسيوعقدي الأكبر لدى السنوسي

لا يذكر السنوسي مسألةَ التقليد عرضًا ثم يمضي، بل يطيل النفس في إبطال ما قيل بصحته والانفصال عن الإيرادات، وتصبح المسألةُ أكثرَ خطورةً حينما يتعلق الأمر بحكم المقلد، إذ ينقل السنوسي عن ابن عرفةَ (ت. 803هـ/1401م) ثلاثة أقوال: أن المقلد مؤمن غير عاص بترك النظر. وأنه مؤمن لكنه عاصٍ إن ترَك النظر مع قدرته عليه. وأنه كافر.[44] والأخير أخطر الأقوال، لتعلُّقِه بتكفير عوام الناس، وقد شاع هذا الرأي عن السنوسي واشتهر عنه.

إن مسألة تكفير السنوسي العوامَّ بترك النظر، وهم فئة المجتمع الغالبة، مسألةٌ ذاتُ تفصيل، لكن الذي لا خلاف عليه، أن السنوسيَّ كان يرى وجوبَ النظرِ وترك التقليد، ويراه غير كافٍ في العقائد؛ وقد أطال في الشرح على ''**الكبرى**'' الدفاعَ عن ذلك، وساق جملةً من الأدلة العقلية والنقلية التي تعضد رأيه

---

[41] الغزالي، **الاقتصاد**، 76.

[42] الغزالي، **الاقتصاد**، 76-77.

[43] السنوسي، **شرح الكبرى**، 142.

[44] السنوسي، **شرح الكبرى**، 143.

ومذهبه، ويوجهُ قولَ الغزالي الذي أشرنا إليه آنفا،[45] بأن ذلک يتعلق بظواهر الأمور الدنيوية، دون أن يكون منجيا في الآخرة، بدليل إجراء ظواهر أعمال المنافقين على الإسلام وهم غير ناجين في الآخرة.[46]

لم يكن السنوسيُّ يكتبُ من برج عاجي أو كهف مهجور، ولا يتحدث في أمور منقطعة الصلة بالواقع، بل يربط العقيدة بالمجتمع، ويقرأ السياقات ويقارن الأزمنة والأمكنة، ويصف الأحوالَ والطبائع، ومن ذلک حديثه عن زمن الإسلام الأول وأحواله الاجتماعية والمعرفية مقارنة بعصره: ''وإنما الناس في ذلک الزمان أحد رجلين: مؤمنٌ ولي، أو كافر شقي، وأما أزمنتنا هذه فالسُّنَّة فيها بين البدع كالشعرة البيضاء في جلد الثور الأسود...''[47] إذن، فهو زمن بدع وفتن كما يراه السنوسي في أحوال فضائه الاجتماعي، والناس مدبرون عن العلم، زاهدون في المعرفة، ''فمن لم يُجاهد اليوم نفسه في تعلم العلم وأخذه من العلم الراسخين– وما أندر اليوم وجودهم وأعز لقاءهم لا سيما في هذا العلم! — مات على أنواعٍ من البدع والكفريات وهو لا يشعر.''[48]

كاد السنوسي يبوح بتكفير الناس، وما ذلک إلا لما يحكيه مما يشهده رأي العين في مجتمعه، الذي كان عصرا يموج بالتقلباتِ السياسية والفتن الاجتماعية. وعلى ما فيه من أهل علم وفضل، فإن المفاسدَ الدينيةَ والعقديةَ لم تكن قليلة فيه. واللافتُ للنظر، أن هذا مجالٌ للإصلاح الفقهي، لأن الفقهَ هو المرتبطُ أساسًا بالمجتمع وأحواله ونوازله وقضاياه، غير أن السنوسي، لم ينخرط في هذا الإصلاح الاجتماعي بوصفه فقيها، ولا بوصفه محدثا، وإنما بوصفه متكلما، وعقائديا صوفيا، ويرى أن الأساس هو إصلاح الاعتقاد الاجتماعي، من خلال إضافة أمرين أساسين، الأول المعرفة الاستدلالية، والثاني، التصوف والتزكية.[49] إذ فساد الزمان عنده يجري في فتور العلوم الظاهرة والباطنة،[50] والمقصود عنده من العلوم الظاهرةِ علمُ الكلام،[51] والمقصود بالعلوم الباطنة التصوف، وقد كان السنوسي جامعًا لهما معا ومتقدما فيهما.[52] ولذلک، كان

---

[45] أي القول إن عقائد العامة لا تحرک ويتركون على ما هم عليه، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يكتفي من الناس بمطلق الإيمان دون البحث معهم في أدلة العقائد.

[46] السنوسي، **شرح الكبرى**، 147.

[47] السنوسي، **شرح الكبرى**، 172–173.

[48] السنوسي، **شرح الكبرى**، 172–173.

[49] فالنسبة له: ''أكثر عامة الناس اليوم ليس في درجة الاعتقاد التقليديّ المطابق، بل في درجة الاعتقاد الفاسد والجهْلِ المرَكب، وما ذاک إلا لقُرْب هجوم أشراط الساعة الكبرى، وقلة العلماء العاملين، وانعدام المتعلمين الصادقين الفطنين، وكثرة أبناء الدنيا المعجبين بآرائهم الضالين المضلين، وتعرض الدجاجلة ممَّنِ انتمى إلى الرهبانية على غير أصل علمٍ لقطع طريق السنة بحبائل نصبوها مزخرفة من حبائل مَرَدَةِ الشياطين...'' السنوسي، **شرح الكبرى**، 172.

[50] ''إن من أغرب الغرائب في زماننا هذا، أن يوجد عالم قد جمع الله له بين العلوم الظاهرة والباطنة على أكمل وجه، بحيث ينتفع الناس به في العلمين إلا نادرًا، أو في غاية الندور، وما أقل وجوده في هذا الزمان الكثير الشر.'' الملالي، **المواهب**، 176، وينظر: **نفسه**، 178.

[51] يقول: ''ليس ثَمَّ علم من العلوم الظاهرة يورث المعرفةَ بالله والخشيةَ منه، والمراقبة له إلا علمُ التوحيد.'' الملالي، **المواهب**، 149.

[52] ينظر: الملالي، **المواهب**، 164–178.

معتمده في إصلاح الزمان عليهما معا، ومن ثم كانت إحدى إضافاته النوعية، أنه استطاع التزويج بينهما، وصار التصوف مندرجًا في الكلام عنده.

ويبدو، أن الظاهرةَ تلك، لم تكن مقتصرة على السنوسي ولحظته فقط، بل نقلت نظائرها عن عدد من العلماء وروتها كتب التاريخ والفقه والنوازل، يقول السنوسي: ''وبعض المقلدين ينطق بكلمتي الشهادة من غير أن يعرف معناها، ولا أن يميز بين الرسول من المرسل، وفي مثله وقعت أجوبة علماء بجاية وغيرهم من المحققين: أن مثل هذا لا يُضرب له في الإسلام بنصيب.''[53] وكأنا به، يشير إلى نازلة أحمد بن عيسى فقيه بجاية حينما سُئل عمن يعيش بين المسلمين ويؤدي عباداتهم ولا يدري معنى الشهادتين، فأجاب: ''لا يضرب له في التوحيد بسهم ولا يفوز منه بنصيب ولا ينسب إلى إيمان ولا إسلام، بل هو من جملة الهالكين وزمرة الكافرين...''[54] وقد نقل الونشريسي أن عبد الرحمن الواغليسي (ت. 786هـ/1384م) سئل في النازلة نفسها عن رأي الشيخين أبي العباس بن إدريس وأحمد بن عيسى، فأكد أن جوابهما في النازلة هو نفسه، وبه قال هو كذلك.[55] وقد كان بعض العلماء في عصر السنوسي، حتى من مخالفيه ومناظريه مثل المغيلي (ت.909هـ/1504م) يقرون بفساد الزمان،[56] وما نقلناه كافٍ في بيان استرسال الأمر وانتشاره، وعموم البلوى به عند عدد من العامة وربما، بعض الخاصة كذلك، مما يجعله يكاد يصبح ظاهرة اجتماعية.

ما قيل عن العقيدة ''**الكبرى**'' وشرحها، يجري على ''**الصغرى**'' وشرحها، حيث أعرب في مقدمتها عن مقصده قائلا: ''فهذه جملٌ مختصرةٌ تُخرج المكلَّف بفهمها إن شاء الله تعالى من التقليد المختَلف في إيمان صاحبه.. إلى النظر الصحيح المجمع على إيمان صاحبه.''[57] وقد استهلَّ شرحَها بالحديث عن التقليد مجددا بعد أن أطال فيه في ''**الكبرى**'' مما يبرز شدَّة تهمُّمه بالمسألة، من خلال ربطها بفساد الزمان وفشو الجهل وفتور الأخلاق،[58] وهي مسألة يؤكدها في غير موضع.[59] كما أنه يَغمِزُ بعض علماء عصره أو أذكياءه، ويغمز ركونهم إلى السياسة واختلاطهم بالظلم والفتن.[60] ثم يزيد يشتكي أحوال الناس في عصره

---

[53] السنوسي، **شرح الكبرى**، 182.

[54] الونشريسي، **المعيار المعرب**، ج2، 383.

[55] الونشريسي، **المعيار المعرب**، ج2، 384.

[56] ذكر ذلك في بعض مساجلاته ومناقشاته التي جرت مع السنوسي، ينظر مثلا:

Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm al-Maghīlī, *Munāẓara bayna al-Maghīlī wa-bayna al-shaykh al-Sanūsī fī al-tawḥīd* ,[مناظرة بين المغيلي وبين الشيخ السنوسي في التوحيد] manuscript, al-Khizāna al-Qarawiyyīn (Fez), MS no. 22 (within a majmūʿ).

[57] محمد بن يوسف السنوسي، **شرح العقيدة الوسطى**، شرف بخدمته أنس محمد عدنان الشرفاوي (دمشق: دار التقوى، 2019)، 87.

[58] ''وبالجملة: فهذا الزمان هو الذي هُوِّل أمره في الأحاديث، وحذَّر منه السلف الصالح، وخافوا أن يدركوه على غزارة علمهم وقوة دينهم؛ وها نحن أدركناه مع شدة ضعفنا علمًا ودينا، والله المستعان.'' السنوسي، **شرح الكبرى**، 161.

[59] ''والكل في هذا الزمان الذي قل خيره واستعسر، وكثر شرُّه واستيسر.. مصدقون فيما يدعون؛ إذ المصيبة في زماننا هذا قد تمكنت من القلوب حتى امتنعت من حسن الاستماع، فضلا عن الفهم والانتفاع؛ لما تراكم عليها من ظلمات الفتن وران الذنوب، فإنا لله وإنا إليه راجعون.'' السنوسي، **شرح الوسطى**، 123.

[60] السنوسي، **شرح الوسطى**، 123-124.

وفسادَ أهله، ويستدعي بعض أقوال العلماء من قبله، مثل ابن الحاج العبدري (ت. 737هـ/1336م) وعنه عن ابن أبي جمرة (ت. 699هـ/1300م) وغيره، ثم يعقب بقوله: ''هذا ما قاله هؤلاء الأئمة الأعلام في أزمنتهم الفاضلة الزاهرة بوجودهم ووجود أمثالهم من ساداتٍ وعلماء كرام، فكيف لو رأوا زماننا هذا أواخر القرن التاسع؟!.''[61] أي إنه كان يقرأ التاريخَ قراءةً تقدمية، لكن بالمعكوس، أي خلافا للقراءة التاريخية التقدمية التي ستظهر في أوروبا وتنتشر في القرن التاسع عشر بعد هيگل، لم يكن السنوسي يرى المجتمع يتقدم في التاريخ نحو الأحسن، بل نحو الأسوء، من الناحية الدينية العقدية والأخلاقية.

لقد كان السنوسي مؤرخا وسوسيولوجيا، إذا جاز أن نسقط هذين الوصفين عليه؛ يستقري أحوال الزمان والمكان، ويقارن، ويحلل، ويقترح، وقد استطعنا الاستدلال، على أنَّ عقائدَه الكلاميةَ بناتُ المجتمع الذي كان يعيش فيه، ولها ارتباط وثيق بما كان يعتمل ويجري داخله، أو على الأقل، تحكي لنا عقائدُه عن تصوره النفسي وتمثلِه السوسيولوجي للمجتمع.[62]

وقد كان السنوسي من الفاعلين الدينيين الذين كان لهم تأثير كبير في لحظته، ولما ألف عقائده في ذم التقليد وقال بوجوب النظر على كل مكلف، كانت لهذا الأمر تداعياته وردوده داخل المجتمع، وقد أورد السكتاني (ت. 1061هـ/1651م) في حاشيته على ''**شرح الصغرى**،''[63] والصفاقسي في حاشيته على ''**شرح الوسطى**،'' أن المصنف –أي السنوسي– قد تشدد مع المقلدين ''وقيل بسببه نازعه أهل عصره من أهل تلمسان كالشيخ ابن زكري وأنكروا عليه تكفير المقلد ونسبة ذلك إلى الجمهور، إلى أن قال فقد أشار في أول شرح الوسطى إلى شيء من تلك الفتنة''[64] وهذا هو الذي يشير إليه السنوسي بقوله: ''ولقد كنتُ أدركتني غيرة عمياء وشفقةٌ حمقاء على عوام المسلمين، بل وعلى كثير من الطلبة المتفقهين، لما رأيت من بعض الفساد في عقائدهم، وإعراضهم عن النظر في أدلة التوحيد، وإهمالهم لكثير من مراشدهم، فشرعت في إقراء هذه العقيدة وغيرها [...] قاصدا بذلك إنقاذهم من سيّء الاعتقاد وخطر التقليد...''[65] إلى أن يقول بأن الشيطان الرجيم أغوى بعض الناس، وجرَّ منهم إلى مجلسه ''مَن طُرد عن فهم الحق وعن معرفة أهله [...] فصار [...] ينقل عنا بحسب فهمه الأعوج ودينه الأعرج من الكلمات الكاذبة ما يوجب الإذايةَ

---

[61] السنوسي، **شرح الوسطى**، 125.

[62] مثل قوله: ''وما عسى أن يصف الواصف من شرور هذا الوقت وشرور أهله؟! وقد أغنى فيه عن الخبر العيان..'' السنوسي، **شرح الوسطى**، 125. ويتأمل كلامه بعدها في إحالته الدائمة على فساد الزمان وربطه بفشو التقليد: ''هذا مع علمي بما عليه أكثر أهل الزمان؛ من ثقل الحق على قلوبهم، والإصغاء بها إلى غرور زخارف الشيطان، فيقطع عليهم طريق النجاة؛ بأن يريهم أنهم على أكمل حالة في عقائد الإيمان، وأن جزمهم بما اشتهر منها ولو بمحض التقليد هو غاية العرفان.'' السنوسي، **شرح الوسطى**، 127.

[63] ينظر: عيسى بن عبد الرحمن السكتاني، **حاشية على شرح أم البراهين للسنوسي**، دراسة وتحقيق أحمد عارف بن ذو الكفل (القاهرة: دار الصالح، 2021)، 154.

[64] محمود بن سعيد الصفاقسي، **حاشية على شرح العقيدة الوسطى** (تونس: طبعة حجرية، 1320هـ)، 9.

[65] السنوسي، **شرح الوسطى**، 128.

في النفس والدين، ويقبل ذلك منه ويشيعه من هو على شاكلته.''[66] وهذا النص، يحكي لنا الكثير؛ مثل التداعيات التي أحدثها القول السنوسي في المجتمع، بمعنى أنه كان لديه سلطةٌ شرعيةٌ ورمزية قوية، كما يبين، أن الرجلَ كان يشتكي من إساءة فهم كلامه، وأن بعض الناس قد حضروا مجلسه ونقلوا عنه كلامًا على غير وجهه الصحيح، وأن ذلك تسبب له في إذاية في وسطه ومحيطه. وإن شئنا استعمال أطروحة بورديو فسوف نقول إن السنوسي كان في مرحلة صراع داخل ''الحقل الديني،''[67] مع فاعليين دينيين آخرين،[68] والذين كانت لهم حسب تأويل كلام السنوسي، علاقة ما بالسلطة السياسية، لاسيما بنزكري، الذي كان مرتبطا بالدولة الزيانية آنذاك.[69] إلا أننا، لا نستطيع الجزم إنها كانت منافسة على السلطة من جهة بنزكري، فضلا عن السنوسي، الذي تفشلُ القراءةُ الفوكوية للعلاقة بين الخطاب والسلطة السياسية في إلحاقه، إذ كان السنوسي يتحاشى ذلك كله ويرغب بنفسه عنه. وقد ذكر الملالي وعنهُ مترجموه أنه كان دائمَ التبرم من السلطان وحاشيته، لا يلبي دعوتهم ولا يقبل عطيتهم،[70] ما وجد إلى ذلك سبيلا.[71] ولم يكن لا هو، ولا موضوعه نازعَين نحو الرياسة أو السياسة؛ على الأقل؛ بمفهومها الضيق.

والنصوص السابقة، تؤكد لنا، مجددا، صعوبة التغيير السوسيومعرفي الذي كان السنوسي يخوضه، كما تؤكد لنا، صلتهُ الوطيدةَ بالمجتمع وأحوال الناس، وتأثيرَه عليهم. وقد كان يربط ذلك دائما، بالزمن الذي هو فيه وتغير أحوال المجتمع.[72]

---

[66] السنوسي، **شرح الوسطى**، 128–129.

[67] بيير بورديو، **مسائل في علم الاجتماع**، ترجمة هناء صبحي (أبو ظبي: مشروع كلمة للترجمة، 2011)، 181–193.

[68] مع التحفظ، أنه لا يمكن إسقاط مقدمات ولا نتائج ولا خلفيات الصراع الذي تحدث عنه بورديو، على المنافسة التي نتحدث عنها هنا.

Pierre Bourdieu, "Genèse et structure du champ religieux," *Revue française de sociologie* 12, 3 (1971): 295-334, esp. 318-28, https://doi.org/10.2307/332024.

[69] نُقل عن محمد بن عبد الجليل التلمساني أنه لما خرج من تلمسان سئل عن علمائها فقال: ''العلم مع التنسي، والصلاح مع السنوسي، والرياسة مع ابن زكري.'' محمد بن أحمد الحُضيكي، **طبقات الحضيكي**، تقديم وتحقيق أحمد بومزكو، الجزء الأول (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2006)، 242.

[70] يقول: ''ولا شك أن شيخنا [...] قد زهد في الرئاسة، وزهد في الاجتماع مع أهلها، ولا شيء أبغض إليه من الدنيا وأهلها...'' الملالي، **المواهب**، 183–184؛ **ونفسه**، 268–269، 278–279.

[71] ينظر: أبو عبد الله محمد بن مريم، **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان**، وقف على طبعه واعتنى بمراجعة أصله محمد بن أبي شنب (الجزائر: المطبعة الثعالبية، 1908)، 240–241.

[72] نقلنا ما يكفي في بيان ذلك، مما يفيد أنه كان أمرا متكررا لديه، ومنها قوله: ''لكن مثل هذا وأكثر منه لا يُستغرب في هذا الزمان الذي نحن فيه، وهو أواخر القرن التاسع، الذي صار المعروفُ فيه منكرًا، والمنكرُ معروفا، وتعذَّر فيه معرفة الحق لنُدور أهله، واتسع الخرق فيه جدا على الراقع، فلم يبق فيه للعاقل إلا التحصن بالسكوت، وملازمة البيوت، والرضا في المعاش بأدنى القوت.'' السنوسي، **شرح الوسطى**، 129–130. ويقول بعدها مباشرة: ''ولولا أن الله سبحانه لم يزل يتفضل في هذا الزمان الذي الشر فيه منكشف عريان على نادر من الناس، بأن يشرح صدورهم لفهم الحق وتمييزه من الباطل [...] لكنت أقول: إن إبداء العلم في زماننا هذا يحرم بالكلية، ويجب تجرد الإنسان لما يخصه في نفسه من حفظ الجوارح وتحسين أمر الطوية...'' **نفسه**، 130.

استئناف القول السنوسي في مواجهة التقليد، وأثره اللحظي والبعدي

ألف السنوسي بعد الوسطى ''**العقيدة الصغرى**'' وشرحها، وهي من أهم وأشهر عقائده التي عرفت باسم ''**أم البراهين**،'' وفي مقدمة شرحها: ''فأهم ما يَشتغل به العاقلُ اللبيبُ في هذا الزمان الصعب: أن يسعى فيما يُنقذ به مهجته من الخلود في النار، وليس ذلك إلا بإتقان عقائد التوحيد على الوجه الذي قرره أئمة أهل السنة [...] وما أندر من يُتقن ذلك في هذا الزمان الصعب الذي فاض فيه بحر الجهالاتِ وانتشر فيه الباطل أي انتشار.''[73] فهو همٌّ متصل وأسلوب مسترسل، يسعى من خلاله المصنِّفُ أن يؤكد دائمًا فسادَ الزمان وفتورَ العلم، وفُشُوَّ التقليدِ في العقائدِ والجهلِ في المجتمع، ليكون ذلك كله حاملا له على تأليف ذي العقائدِ وشروحاتها الكلاميةِ التي يتدرج فيها وفق نسق بيداغوجي تعليمي منتظم، من ''**الكبرى**'' إلى ''**الوسطى**'' إلى ''**الصغرى**'' إلى ''**صغرى الصغرى**'' إلى ''**صغرى صغرى الصغرى**''.

هذا، ولم يزل السنوسي يتبنى القولَ بوجوب النظر في شرحه على ''**الوسطى**''، بل يزيد التوسعَ فيه والدفاعَ عنه وردَّ الإيراداتِ الواردة عليه، بمعنى، أنه لم ينحنِ أمام العاصفة التي شنها البعض عليه جراء رأيه، بل تمادى عليه. إلا أنه، قيَّد بعض أقواله، مثل تقييده لقوله بإكفار المقلدين بأنه قول جمهور المتكلمين عند بعضهم، وقد كان قوله مُطلقًا بدون تقييد في ''**شرح الكبرى**.''[74] ثم سنلحظ، أنه في ''**شرح الصغرى**'' يفتح القولَ مجددا في حكم المقلد، ويَذكرُ المذاهبَ والأقوالَ في ذلك، ولكننا نراه هنا يتردد بعض التردد أو يخفف أحكامه، فقد قرر أنَّ المكلفَ الذي تعلق اعتقادُه بالخالق ثم مات قبل أن يَنظُر وعَجَزَ عن النظر، يأخذ حكم الإيمان. بينما القادر على النظر وتركه اختيارا، فقد تردَّد في الحكم عليه بأنه مؤمن عاص كما قرره الإسفراييني بناءً على أصل الشيخ الأشعري،[75] أي إن السنوسي لا يقول بكفر المقلد العاجز عن النظر، وكذلك، لا يجزم بكفر المقلد القادر على النظر مع تركه، لكنه لا يرى القول بمجرد عصيانه صحيحا.

وهنا ينتبه السنوسي إلى مسألة خَطِيرة، وهي أن القول بوجوب النظر فيه معسرةٌ على عامة أفراد المجتمع، وعلى العوام منهم خصوصا، إذ علم الكلام وبراهينُه صعبةٌ على المتخصصين والمتمرسين، فكيف بالعوام وأهل الصنائع والحرف؟ فيلزم من هذا تكفيرُ أكثر العوام وهم أغلب الأمة، فأجاب عن ذلك ''بأن المراد بالدليل الذي تجب معرفته على جميع المكلفين هو الدليل الجُملي الذي يُحصِّل في الجملة للمكلف

---

[73] محمد بن يوسف السنوسي، **شرح العقيدة الصغرى المسماة أم البراهين**، شرف بخدمته أنس محمد عدنان الشرفاوي (دمشق: دار التقوى، 2019)، 108. ويقول: ''وقد ألهمَ مولانا سبحانه بفضله وعظيم جوده في هذا الزمان الكثير الشر لما لا نطيق شكره من معرفة عقائد الإيمان...'' السنوسي، **شرح الصغرى**، 109، وينظر: 135، 136.

[74] السنوسي، **شرح الوسطى**، 151.

[75] قال: ''فقوله فيه نظر عندي، لا أعلم صحته الآن.'' السنوسي، **شرح الصغرى**، 131.

العلمَ والطمأنينةَ بعقائد الإيمان؛ بحيث لا يقول قلبه فيها: لا أدري؛ سمعت الناس يقولون شيئا فقلته، ولا يُشترط معرفة النظر على طريق المتكلمين؛ من تحرير الأدلة وترتيبها، ودفع الشبهة الواردة عليها...''[76]

ولهذا، كان السنوسيُّ ينوع من تآليفه، فيكتب لكل صنف من الناس ما يناسب أهليتهم العلمية ومكانتهم الاجتماعية.[77] وقد ألف، أخذًا بهذا الاعتبار واستحضارًا لهذا الإشكال، عقيدةً أيسر وأقصر، متنُ ''**صغرى الصغرى**،'' وشرحها،[78] وفي هذا الشرح يستعيد الكلامَ مرة أخرى، على وجوب النظر وترك التقليد، وأنَّ المقلدَ وإن وافق الحق، فإنه لابد له من برهانٍ يخرجُ به من مجرد الاعتقاد التقليدي إلى المعرفة.[79]

من خلال ما تقدم، نخلص إلى تقرير حقيقة مهمة، وهي أن المشروع الكلامي لأبي عبد الله السنوسي، كان منطلقًا من فضائه الاجتماعي وحقله السوسيوثقافي، مبتدئا منه ومنتهيا إليه، فقد كان الرجل ابن عصره وبيئته ومجتمعه، أو إذا جاز أن نستعير جزءًا من گرامشي (ت. 1937م)، سنقول إن السنوسيَّ كان ''متكلما عضويا''، ملتصقا بقضايا مجتمعه وأحوال أمته، ولم يكن يطل عليهم من برج شاهق، بل يخالطهم و يَلحظُ ما يعتمل في الواقع مما له علاقة مباشرة بالمعتقدات والشعائر، وهما الشقان الأساسيان للظواهر الاجتماعية الدينية حسب دوركايم، حيث الأولى عبارة عن تعبيرات عن التصورات، والثانية سلوكات فعلية معينة.[80]

أحدثت السنوسيات[81] تأثيرًا كبيرا داخل مجتمعه، بل وخارجَه، إذ وصل صداها إلى بقية أقطار المغرب بسرعة كبيرة، بل إلى بقية أنحاء العالم الإسلامي، بل والغربي لاحقا، وتعاقبت عليها الشروح والحواشي والتقريرات، وأصبحت معتمدَ المتأخرين ومرجعهم في التعليم[82] والتدريس الكلامي،[83] وقد أحصى روبرت ويسنوفسكي مئةً وواحدًا وأربعين شرحًا وحاشية على ''**أم البراهين**'' وحدَها، التي كانت ركيزةً للدراسة العقدية في إفريقيا الإسلامية وأرخبيل الملايو، وقد تُرجمت منذ القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي

---

[76] السنوسي، **شرح الصغرى**، 134.

[77] سيأتي الحديث عن ذلك.

[78] يقول في مقدمتها: ''فقد وضعت جملةً مختصرة فيما يجب على المكلف اعتقاده في حقه تعالى وفي حق رسله، على وجهٍ يخرج به المكلف من ظلمات الجهل والتقليد، فأردت أن أتبعها بشرح مختصر يكشف عن معانيها كل لبسٍ وتعقيد...'' محمد بن يوسف السنوسي، **شرح صغرى الصغرى**، شرف بخدمته أنس محمد عدنان الشرفاوي (دمشق: دار التقوى، 2019)، 103.

[79] ينظر: السنوسي، **شرح صغرى الصغرى**، 129-130.

[80] Durkheim, *The Elementary*, 34.

[81] عقائد السنوسي المشار إليها.

[82] في المغرب الأقصى وبقية البلدان المغاربية والإفريقية وفي مصر وغيرها، ينظر:

Bencheneb, "al-Sanūsī," EI².

[83] أحصى بعض الباحثين ما يزيد عن خمسين شرحا وتحشية على بعض المشهور منها فقط، وأنها ترجمت إلى لغات عدة، فرنسية وألمانية وإيطالية وغيرها، ينظر في قسم الدراسة من: خالد زهري، **دراسة وتحقيق ثلاثة عقائد أشعرية للإمام السنوسي** (تطوان: مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، 2012)، 20 فما بعدها.

إلى لغات متعددة، منها الإسبانية والتشلحيت والفلفلدي والملايوية والجاوية، مما يعكس أثرها الواسع.[84] وقد ذاع صيتها وانتشرت منذ عصر المؤلف نفسه،[85] وهذا يبين لنا أن السنوسيَّ قام بنقلةٍ نوعية في تاريخ علم الكلام، كان أساسُها لحاظُ المجتمع، والاهتمامُ بمشاكله وقضاياه، والتفاعلُ المعرفي بين ما هو عقدي كلامي نظري، وبين ما هو اجتماعي شعائري تطبيقي.

وإننا إذ نقرر هذا الاستنتاج، بما سقناه من أدلة ونصوص، فإننا ننبه إلى خطر القول بأن عصر السنوسي كان عصر جمود وتخلف وانحطاط،[86] إذ لا يلزم من ظهور المفاسد آنفة الذكر القول بانحطاط شامل؛ وإنما هي قرائن وعلامات على ضرورة التجديد، وإن وجود السنوسي نفسه، دلالةٌ واضحة على أنه كان عصر امتداد علمي، رغم ما شهده حيزه الجغرافي من انتكاسات ومفاسد. وهذا أولى في العصر الذي يأتي من بعده، فقد كان عصرَ إحياء وتجديد، وعاد الناس إلى معرفة العقائد الدينية بأدلتها المعرفية، سواء التخصصية التفصيلية والجملية، ومن ذلك ما يحكية ابن عرفة الدسوقي (ت. 1230هـ/1815م) في حاشيته على شرح السنوسي لصغراه: ''قوله (في هذا الزمان) أي زمنه لأنه كان فيه من يدعي المعرفة وهو يعتقد اعتقادا فاسدا، وأما في زماننا فالمتقنون لتلك العقائد كثير.''[87]

قبل الانتقال إلى الشق الموالي، نريد أن نؤكد حقيقةً سوسيومعرفية مهمة: إن السنوسيَّ كان ينتمي إلى فضاء اجتماعي معين، أو باستعارة بورديو مجددا، كان ينتمي إلى ''حقل ديني''[88] اجتماعي، وقد كان لهذا العالم ''رأسماله الرمزي''، الذي لم يكن متمثلا في القرب من السلطة، إذ كثيرا ما وجدنا السنوسيَّ يَزوَرُّ عن هذا الجانب ويتحدث عن العزلة والابتعاد عن الناس، ولم نجد ما يؤكد أنه كان من علماء البلاط أو متشوفا إلى الدنيا وزُخرفها.[89] لكن يمكن القول، إنه كان يحظى بمعرفة دينيةٍ عميقةٍ بفنون شرعية مختلفة، وكذلك، كانت له شعبية كبيرة تجاوزت محيطه الاجتماعي، وهذا هو الرأسمال الأساسي للسنوسي، الذي جعله ينتبه إلى إشكالات حقله الديني ويطمح إلى معالجتها وتغييرها بوصفه فاعلا دينيا مؤثرا في المجتمع الذي كان ينتمي إليه.

---

[84] Olson, "Beyond," 105.

[85] يقول الملالي: ''يتداولها الخاص والعام شرقا وغربا، فإنما لا يعادلها شيء من عقائد العلماء لا من تقدم ولا من تأخر لما فيها من إدخال جميع عقائد الإيمان تحت كلمتي الشهادة.'' الملالي، **المواهب**، 150.

[86] سنرجع إلى هذه المسألة.

[87] محمد بن عرفة الدسوقي، **حاشية على شرح أم البراهين للسنوسي**، تحقيق أحمد عارف بن ذو الكفل (القاهرة: دار الصالح، 2022)، 122.

[88] Bourdieu, "Genèse et structure," 318-28.

[89] ينظر مثلا: التنبكتي، **نيل الابتهاج**، 566.

بيداغوجيا التأليف العقدي السنوسي وفق أهلية الفاعلين الاجتماعيين

نقل الخطاب الكلامي، من الخواص إلى العوام

تقدم الكلام عن أشهر مؤلفات السنوسي في الكلام، وهي عقائده وشروحُهَا، وتبين كيف أنها ترتبط على نحو مباشر بالمجال السوسيوثقافي الذي انتمى إليه، وأنه ألفها لما رأى التقليد فاشيًا بين الناس، والفسادَ داخلًا على عقائدهم وشعائرهم، وقد كان يلومُ زمانَه وأهلَ مجتمعه كثيرا، ويعزو إلى ذلك السببَ في إقدامه على التصنيف العقدي.

وقد تبين كذلك، أن المخاطبَ الرئيسَ للسنوسي من عقائده، هم الجمهور، أي طبقة عوام الناس في المجتمع، وهذه في حقيقتها، نقلة مهمة في علم الكلام، حيث لم يعد الخطاب موجها إلى الفلاسفة والمتكلمين والفاعلين الدينيين، بل أصبحَ متوجِّهًا إلى عامة الناس، وإلى فئات المجتمع المختلفة، وهو تحول مهم في وظيفة علم الكلام، وكذا في خطابه ووسائله ومقاصده. كما أنه يطرح سؤالا منهجيا وبيداغوجيا مهما، حول أهلية العوام وقابليتهم لفهم الدلائل الكلامية والبراهين العقدية، إذ معلوم أن هذا العلمَ من أصعب العلوم، ولا يلجه إلا الحُذاقُ وكبار المتخصصين، وكثيرٌ من مسائله معتاصة على المتكلمين والفلاسفة، فضلا عن الجمهور والعامة، فكيف استطاع السنوسي أن يوصل خطابه إلى هؤلاء الناس؟ وهل كانت له منهجيةٌ أو خطة بيداغوجية تمكنه من صياغة الدلائل الكلامية والأصول العقدية في قالبٍ بحيث يتلقاه العامة فيصبحَ حجةً عليهم في التعلم والانفكاك عن التقليد الذي كان السنوسيُّ يحاربه وينتفضُ ضدَّه؟

يقول السنوسي: ''ولهذا نجد الجهل بكثير من العقائد في كثير ممن يتعاطى العلمَ من أهل زماننا، فكيف بالعامة؟! فكيف بالنساء والصبيان؟! فكيف بالإماء والعبيد؟! أما أهل البادية ومن بَعُدَ عن سماع مطلق العلم.. فلا تسأل عن حالهم!''[90] هذه هي الإشكالية التي أنهضته للتأليف الكلامي كما تقدم، لكننا نجدُ السنوسيَّ يذكر هنا طبقاتٍ مختلفةً من المجتمع، وهذا التمييز لم يكن عبثيا، بل كان وعيًا منهجيًّا وحِسًّا نقديا دقيقا امتاز به المصنِّف، حيث استطاع، أن يلحظ اختلافَ الفئاتِ الاجتماعية، وأن يلحظ تنوعَ مشاربهم وتعددَ حِرَفهم وصنائعهم وتبايُنَ قدراتهم وأهلياتهم، الأمر الذي يجعلُه يؤلفُ سلسلةً عقديةً متنوعةً ومختلفة، تلائم كل شريحةٍ فكرية بعينها، وتتوجه إلى كل طبقة اجتماعية بذاتها.

ولكننا، على العموم، نُسجِّلُ أن الاهتمامَ الرئيسَ للسنوسي كان منصرفا نحو العوام، لأنهم أكثر الناس، ولأن إشكال التقليد نابعٌ منهم أساسا، وهم الذين كان يشتكي منهم ومما شاع فيهم من الأفكار

[90] السنوسي، **شرح الكبرى**، 161.

والمذاهب، ويرغب في إصلاح أحوالهم، التي كان يحكي بعضَها مصوِّرًا المشهدَ الفكريَّ لعصره،[91] وبعضًا من إشكالاته العقدية، مثل قوله: ''وكثير من أهل البادية ينكر البعث، ولقد أخبرني بعض من أثق به أنه سمع ذلك صريحا منهم، قال: وبعضهم ممن يحفظ لفظ القرآن، ولقد حكى لي بعض أصحابنا مثل ذلك عمن لا يظن به ذلك ممن يتعاطى العلم بتلمسان، وله أصل في رئاسة العلم.''[92] وهو هنا، يشير إلى بعض الفاعلين الدينيّين الذين شاعت فيهم هذه المقالات العقدية الفاسدة، ولكن الذي كان يقلق السنوسي، هم العوام، لاسيما، أنهم السواد الأعظم، والجهةُ التي يراها محطةً رئيسةً للإصلاح والتغيير، فكانت مؤلفاتُه متوجهةً لهم بالقصد الأصلي، ثم لغيرهم بالقصد التبعي.

علم الكلام للعوام، التحدي البيداغوجي والإبداع السنوسي

تعتبر ''**العقيدة الكبرى**'' أولى مؤلفات السنوسي العقدية،[93] في حدود ثلاثين صفحةً (تزيد أو تنقص)، وقد وضع عليها شرحًا، وهي في عمومها، لا تتجاوز مع شرحها مجلدا واحدا من الحجم المتوسط، أي إن شرحها ليس من المطولات في الكلام، رغم تسميتها بـ''**الكبرى**،'' وذلك راجعٌ إلى اعتبار المخاطَب بها، وهم العوام، فجاء التصنيف بحسب ما يَسَعُهم. وهي مع ذلك، شاملةٌ لجملةِ أصول الدين على طريقة الأشاعرة، التي يرى السنوسيُّ أنه لا يُعذر أحد بجهلها؛ فقد تضمنت الكلامَ في مبتدإها على وجوب النظر وترك التقليد، ثم ما يجب للإله من صفاتٍ وما يجوز له وما يستحيل عليه، ثم الكلامَ على النبوات، وما يجب للرسل وما يجوز في حقهم وما يستحيل عليهم، مع تخصيص الكلام على نبي الإسلام ﷺ، ثم الكلامَ على الغيبيات، من أمور الآخرة والمعاد وما في حكم ذلك.[94] ثم استفاض في هذه المسائل في الشرح، مع تفصيل أدلتها واستجلابِ مجموعةٍ من المباحث اللغوية والكلامية، وكذا الرد على الفرق المخالفة مثل الفلاسفة والمعتزلة والكرامية.

لكن، يبدو أن السنوسيَّ رغم تحريه مخاطبةَ العوام في ''**الكبرى**''، قد استشعر أنها لا تزال بعيدةً قليلا عن متناولهم، فألَّف لهم ''**الوسطى**'' وشرحها، يقول: ''فلما منَّ الله سبحانه وتعالى عليَّ بوضع العقيدة المسماة بـ''**عقيدة أهل التوحيد**،'' ووضع شرحها المسمى بـ''**عمدة أهل التوفيق والتسديد.**'' استصعب العقيدة أناسٌ، واستطال الشرح آخرون.''[95] أي إنه بعد تأليف ''**الكبرى**'' وشرحها، لم يطرحها على العوام

---

[91] يقول: ''أما العامة: فأكثرهم ممن لا يعتني بحضور مجالس العلماء ومخالطة أهل الخير، نتحقق منهم اعتقاد التجسيم والجهة، وتأثير الطبيعة [...] ونحو ذلك من اعتقادات أهل الباطل، وبعضُ اعتقاداتهم أجمع العلماء على كفر معتقدها، وبعضها اختلفوا فيه.'' السنوسي، **شرح الكبرى**، 181.

[92] السنوسي، **شرح الكبرى**، 181.

[93] ينظر: الملالي، **المواهب القدوسية**، 345.

[94] ينظر: السنوسي، **شرح الكبرى**، 81-118.

[95] السنوسي، **شرح الوسطى**، 123.

ثم تقهقر إلى مهجعه، بل تلقى ردود أفعال الوسط الاجتماعي، فكان من ذلك أن أناسًا استصعبوا العقيدة، واستطالوا شرحها.[96]

لم يكتف السنوسيُّ بإرجاع الملامة إلى أهل مجتمعه وفساد زمنه، بل انتهج خطةً بيداغوجية دقيقةً في التصنيف، معتمدا فيها الاختصارَ والتقريبَ بما يُناسِبُ كل طبقةٍ اجتماعية، ويتوافقُ وأهليةَ كل فئةٍ من حيث الجنسُ أو العمر، فوضع ''**الوسطى**'' وشرحها،[97] وهي من جهة أخصر وأسهل، ولكنها في الوقت نفسه، تتضمن البراهينَ الكافيةَ في تحصيل الإيمان ودفع التقليد بالبرهان. كما أنها، تتضمن جملةً من الجزئيات التي لا توجد حتى في كثير من المطولات الكلامية فضلا عن المختصرات، كما قال.

ويحسن هنا التنبيه، إلى أن ''**الوسطى**'' لا تقصُر كثيرا عن ''**الكبرى**'' حجمًا، ولا شرحُها يقل عن شرحِها كثيرًا كذلك، وإنما نرى السنوسيَّ قد غير قليلا من شأن المباحث، فبدأ في ''**الوسطى**'' بمقدمات الاستدلال الكلامي، مثل أحكام العقل، وتعريفاتها، وحدوث العالم وأدلته، ثم إثبات صفاته تعالى، وما يجب له وما يجوز عليه وما يستحيل في حقه، ثم الكلامِ على الرسل عليهم السلام وإثبات صدقهم وصدق النبي محمد ﷺ بدليل المعجزة، دون الحديث عن باب الغيبياتِ الذي كان قد تناوله في ''**الكبرى**''.

ثم بعد ذلك، صنف عقيدته الصغرى المعروفة باسم ''**أم البراهين**''، التي يصفها الملالي بأنها ''من أجَلِّ العقائد، ولا تعدلها عقيدةٌ من عقائد من تقدم ولا من تأخر.''[98] وهي أعرفُ عقائد السنوسي وأكثرها اشتهارًا وانتشارا، ومن أكثر ما اشتغل به العلماء في عصره ومن بعده من العقائد شرحا وتحشية وتعليقا.[99]

والملاحظ على هذه العقيدة؛ أنها فعلا أقصر وأخصر من ''**الكبرى**'' و''**الوسطى**،'' إذ لا تتجاوز ثلاثَ عشرةَ صفحةً، وهي كذلك في مضمونها، تتناول الأساسيات والأوليات، ومنها أقسام الحكم العقلي وتعريفاته، ثم الصفاتِ الواجبةَ للخالق ومتعلقاتها، والصفاتِ المستحيلةَ ثم الجائزَ في حقه عز وجل، ثم برهانَ وجوده وهو حدوث العالم وبرهانَ بقية الصفات، ثم بعده الكلامَ على النبوات، مع ما يجب وما يستحيل وما يجوز في حقهم عليهم السلام، مع ختمٍ بما يسميه العقيدةَ المنجيةَ التي يستخرجها من شهادة الإسلام،[100]

---

[96] وقد برر السنوسي هذا الأمر بإرجاعه إلى فساد الزمان وكثرة الفتن والذنوب؛ مما يراه سببا في الامتناع عن حسن الاستماع وحائلا دون الفهم والانتفاع، ينظر: **شرح الوسطى**، 123.

[97] قال: ''وقد منَّ الله سبحانه وتعالى عليَّ في هذه الأيام الغريبة بوضع عقيدة يظهر أنها أخصر من الأولى وأقرب، ثم مع اختصارها ففيها من تحقيق البراهين ما يجلو عن النفوس الميسَّرة لفهم الحق وقبوله من أهله كل الكرب، وفيها من التنبيه على جزئيات من العقائد مما لا يوجد في كثير من المطولات فضلا عن المختصرات.'' السنوسي، **شرح الوسطى**، 126.

[98] الملالي، **المواهب**، 347.

[99] يقول صاحبها: ''ومن جملة نعم مولانا العظيمة، ومنحه الفائقة الكريمة: أن وفقنا سبحانه لوضع عقيدة صغيرة الحِرم، كثيرة العلم، محتوية على جميع عقائد التوحيد، ثم تأييدها بالبراهين القطعية القريبة لكل من له نظر سديد.'' السنوسي، **شرح الصغرى**، 110.

[100] ينظر: السنوسي، **شرح الصغرى**، 96.

وهو بحسب السنوسي، أمر جديد لم يسبق له مثيل فيما يَعرف هو في علم الكلام،[101] مع استغنائه مجددا عن ذكر الغيبيات التي ذكرها في ''**الكبرى**،'' واقتصاره على مقدمات الاستدلال وصفاتِ الإله والأنبياء وأحكامها.

وقد كان السنوسي، ذا وعي منهجي وحسٍّ تعليميٍّ تربوي، إذ وضع متنا منفصلا عن ''**الصغرى**'' هو ''**المقدمات**'' التي ''وضعها مبينة لعقيدته الصغرى، وهي قريبة منها في الجرم، ثم شرحها.''[102] والتي تصلح مدخلا عاما لكل مؤلفاته العقدية،[103] ولمباحث الكلام بشكل عام،[104] وقد ذكر البناني أن عدد مقدماتها ثمانية.[105] وهي كما يظهر، مقدماتٌ في التعريف بالمصطلحات والمذاهب الكلامية والمبادئ الأساسية، على جهة التبسيط والاختصار الذي يلائمُ عامَّةَ الناس، وتصح أن تكون مدخلا منهجيا للمتخصصين، لاسيما شرحُها الذي يتوسع في مباحثها قليلا.

لم يتوقف السنوسي عند هذا الحد، فهو مع تأليفه للعقيدتين ''**الوسطى**'' ثم ''**الصغرى**،'' ألف بعدهما ''**صغرى الصغرى**،'' وهي أقصر من كل العقائد المتقدمة، لا تتجاوز عشر صفحات، ابتدأها بما يجب على المكلف معرفته، وهو ''أن يعرف ما يجب في حق مولانا جلَّ وعز، وما يستحيل، وما يجوز، وكذا يجب عليه أن يعرف مثل ذلك في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام.''[106] وهذا ما تضمنته هذه العقيدة؛ مع تقديمها، كالعادة، بتعريف أحكام العقل الثلاثة لتوقف الباقي على معرفتها، فلابد لمن يريد أن يعرف ما يجب على الخالق مثل صفة الوجود، أو ما يستحيل في حقه مثل العدم، أو ما يجوز في حقه مثل إماتة شخص أو إحيائه، أن يعرف أولا معانيَ تلك الألفاظ وحقائقَها، وأنها تتعلق بأحكام عقليةٍ منحصرة وثابتة. فهذا، هو أقل الواجب الذي اكتفى به واقتصر عليه في هذه العقيدة التي هي أقصرُ عقائده، بمعنى أن ما تتضمنه من عقائدَ ودلائل، هو الواجب، الذي يرى السنوسيُّ أهلَ مجتمعه مطالبين بمعرفته والعلم به.

---

[101] يقول: ''ثم ختمناها بشيءٍ لم نرَه سمح به أحد غيرنا من المتقدمين ولا من المتأخرين؛ وهو أنا شرحنا كلمتي الشهادة التي لا غنى للمكلف عن معرفتها.'' السنوسي، **شرح الصغرى**، 110.

[102] الملالي، **المواهب القدوسية**، 350–351. وهي عادة جرى عليها العلماء المسلمون، بوضع جملة من ''المقدمات الممهدات'' كما فعل ابن رشد الجد (ت. 520هـ/1126م) وغيرُه.

[103] أشكل على لوسياني قول الملالي إن السنوسي وضع ''**المقدمات**'' على ''**الصغرى**،'' بدليل اختلاف الكتابين ومسائلهما وهيكلهما، ينظر:
Luciani, *Les Prolégomènes*, II.
والوهمُ واقعٌ من لوسياني لا من الملالي فيما نرى، إذ لم يقصد الأخير أن ''**المقدمات**'' شرح لـ''**الصغرى**''، بل مجرد تقديم عام موضوع بمناسبتها، يصلح لها ولغيرها دون أن يكون مرتبطًا على نحو بنيوي بنصها.

[104] قال شارحها **البناني** (ت. 1091هـ/1680م): ''والمراد بها هنا: طائفة من العلم تُقدَّم عليه، يتمرن بها المبتدئ على الخوض فيما سواها.'' أبو إسحاق البناني، **المواهب الربانية في شرح المقدمات السنوسية**، إعداد جمال فاروق الدقاق (القاهرة: كشيدة للنشر والتوزيع، 2015)، 35.

[105] الأولى مقدمة الأحكام، والثانية مقدمة المذاهب، والثالثة مقدمة أنواع الشرك، والرابعة مقدمة أصول الكفر والبدع، والخامسة مقدمة الموجودات، والسادسة مقدمة الممكنات، والسابعة مقدمة الصفات الأزلية، والثامنة مقدمة الأمانة في حق الرسل، عليهم الصلاة والسلام. ينظر: البناني، **المواهب الربانية**، 35.

[106] السنوسي، **شرح صغرى الصغرى**، 93.

استطاع السنوسي أن يختصر دلائل أصول العقائد في مصنفاتٍ صغيرةٍ مثل "**صغرى الصغرى،**" وكأنه يقيم الحُجَّةَ على العوام من أهل مجتمعه في أن ما يجب عليهم معرفته للخروج من التقليد، يكفي فيه بضعُ صفحات، قد يحفظها الإنسان عن ظهر قلب، ولكن مع معرفة أدلتها، حتى لا يخرج من تقليدٍ إلى تقليد. فقد كان له نظر بيداغوجي وحس تعليمي دقيق وقدرةٌ على التصرف في الخطاب، وهو مما جعله كذلك، يميز بين العقائد وبين شروحاتها، فكان كلما وضع عقيدةً جعل عليها شرحًا، وقد فعل الشيء نفسَه مع "**صغرى الصغرى.**"[107] ورغم أن السنوسي، ومِن فِطنته، ألف هذه العقيدةَ لجملة العوام، إلا أن سبب تأليفها أنه وضعها لوالد تلميذه الملالي بطلب منه –أي والد الملالي–، الذي هو شيخ كبير، حيث إنه لما قرأ على السنوسي عقيدته الصغرى وشرحَها، ثَقُل عليه درسها وحفظها لكبره وكثرة همومه: "فطلب من الشيخ رضي الله تعالى عنه أن يجعل له عقيدة أصغر من الصغرى، بحيث يمكن درسها وحفظها، فعمل له هذه العقيدة، وكتبها له بخط يده."[108] فهذا يبين أنها مكتوبة للشيوخ الكبار، ومن في منزلتهم ممن لا يستطيعون التعامل مع "**الصغرى.**"

وليست هذه آخر عقائد **السنوسي**، بل تُنسب إليه كذلك عقيدة "**صغرى صغرى الصغرى**" ويسميها البعض "**الحفيدة،**" ويُطلق عليها "**عقيدة النساء،**" وعقيدة "**النسوان والصبيان**" وغيرها من الأسامي، وهي عقيدة بسيطة جدا، في حدود ثلاثِ صفحاتٍ، تضمنت الكلامَ بإيجاز عن الصفات الإلهية ودليلَ وجود الصانع وصفاتِ الرسل.[109] ويبين عنوانها وما اشتهرت به، وكذلك شدةُ اختصارها، أن **السنوسيَّ** لم يترك طبقة من طبقات المجتمع إلا ألف لها في العقائد ما يناسب أهليتها وقدرتها، حتى النساء والعجائز والصبيان، بعد أن كانوا مستبعَدين عند أكثر المتقدمين من التأليف الكلامي ومُلجَمين عنه، إذ كان متوجها في الغالب إلى حوار المتخصصين مثل الفلاسفة والمتكلمين والمناطقة.

ويرى البعض، أن العقيدة الأخيرة غير مقطوعة النسبة إلى السنوسي، ولم يذكرها تلميذه **الملالي** في مصنفاته، ومِن مُعتمدَات من ينسبها إليه، ما نص عليه الحفناوي (ت. 1362هـ/1943م): "ونظم عقيدة السنوسي السادسة، وهي عقيدة مجهولة عند الكثير من الناس وشرحها صاحبه العلامة سيدي عبد الرحمن الجامعي، قيل إن الشيخ السنوسي وضعها للنسوان والصبيان."[110] وذكر زهري بإمكان الجزم بنسبتها إليه لأن عددا من النساخ وكثيرا من العلماء ومن شراحها نسبوها إليه، وأن كثيرا من عباراتها هي عينها العبارات

---

[107] وفي ذلك يقول: "فقد وضعتُ جملةً مختصرةً فيما يجب على المكلف اعتقادُه في حقه تعالى وفي حقّ رُسله، على وجه يخرُج به المكلف من ظلمات الجهل والتقليد، فأردت أن أتبعها بشرح مختصر يكشف عن معانيها كل لَبس وتعقيد..." السنوسي، **شرح صغرى الصغرى**، 103.

[108] الملالي، **المواهب القدوسية**، 350.

[109] السنوسي، **شرح صغرى الصغرى**، 87-90.

[110] أبو القاسم الحفناوي، **تعريف الخلف برجال السلف** (الجزائر: بيير فونتانة، 1906)، 516.

المستعملة في ''**الصغرى**'' و''**صغرى الصغرى**،'' وأنها كتبت بالنَّفَس نَفْسه الذي كتبت به سائر عقائده.[111] ونحن نميل إلى هذا ونؤكده، إذ إنَّ أسلوبها، ومنهجها، يمشيان على طريقة السنوسي في التبسيط والاختصار، والإبقاء على الأصول الثابتة في جميع عقائده، مما يجب لله ويجوز وما يستحيل في حقه، وما يجب ويجوز ويستحيل في حق الأنبياء. وعلى العموم، فإن نسبتها إلى السنوسي يؤكد ما ندعيه بخصوص تدرُّجِه وتنوع منهجه في التصنيف الكلامي بما يلائم كل فئة مجتمعية، لكن نفيَ نسبتها إليه، لا ينفي هذا الأمر، إذ هو متقرر صريح كما بيناه فيما تقدم.

إنَّ الملاحظَ على هذه العقائد، أنها جميعًا تتضمن الأصولَ التي يراها السنوسي ضرورية، مع زيادةٍ في بعض التفاصيل والقضايا كلما زاد حجمُ العقيدة وشرحُها. وأشارت أولسون، إلى أن العقائد الثلاثة الأكبر متوجهة إلى الجمهور المنخرط في المجالس أو المنظومات التعليمية، بينما الاثنتان الباقيتان تتوجهان إلى من هم خارجَها أو على أطرافها.[112] وهذا قد يدل عليه تفاوت مستوى الخطاب وحجمه في هذه العقائد وشروحها، مع أن ثمة وحدةً موضوعيةً تتمثل في الأصول التي تتكرر في جميعها، فقد كان السنوسي يتحدث مع النساء والصبيان، والعجائز وأصحاب الحرف، والكبار والصغار، والذكور والإناث، والمتعلمين والأميين، ويتوجه إلى كل فئةٍ منهم بنفس المبادئ العقدية، لكن مع تنويع في الدلائل وتغيير في الأسلوب وتجديدٍ في العبارة والمثال، ومزجٍ بين البرهان والإقناع. فكان يتعمد الجمع بين التنويع والتكرار، طريقةً مقصودةً ومنهجًا مُرادًا من السنوسي في تعامله مع العوام وتفهيمهم.[113]

كل ذلك، جعله يختط نمطا جديدا في التصنيف الكلامي، وجعل أهل المغرب، بل جل الأقطار الإسلامية، تعتمد مصنفاته مقرراتٍ رسميةً في التدريس العقدي والتعليم الكلامي، وما ذلك إلا لِدقَّتها وتدرجها البيداغوجي، وملاءمتها لجميع الأعمار والأصناف والفئاتِ المجتمعية.

يتخلَّصُ لنا مما سبق، أن الهاجسَ الذي كان لدى السنوسي، هو وجوب النظر وضرورةُ المعرفة بالعقائد الإيمانية عن أدلتها البرهانية، والذي حركه لهذا الأمر؛ هو المجتمع، باعتبار ما كان رائجا فيه من تقليد واضمحلال في المعارف الدينية، حتى نُسب إليه تكفير المقلدين، وتم التشنيع عليه، بدعوى أن المعرفةَ الكلامية مستعصيةٌ على العامة ولا طاقة لهم بها. ولهذا، لم يكن السنوسي مجرد ناقد للتقليد، دون تقديم

---

[111] زهري، **ثلاث عقائد**، 81. وذكر زهري في تحقيقه لهذه العقيدة أنه وجد في إحدى نسخ ''**صغرى الصغرى**'' بالخزانة الحسنية بالرباط (رقم 11341) العبارة الآتية: ''كمل التأليف المسمى بـ''**صغرى الصغرى**'' للولي الصالح، الغوث الناصح، سيدي محمد بن يوسف السنوسي، يتبعها تأليفه المسمى بـ''**العقيدة**''، وضعها للنساء وضعفاء الحفظ.'' زهري، **ثلاث عقائد**، 79.

[112] Olson, "Beyond," 108.

[113] يقول: ''وأما تعليم العوام العقائد الصحيحة، ثم تأييدها مع ذلك بالبراهين القطعية المتضح فهمها لديهم؛ بطول التكرار الذي يوجب للنفس الطمأنينة، وعدم قبولها التشكك في الحق بوجهٍ من الوجوه.. فلا يخفى أن هذا من أعظم النصيحة لهم، ومن أفضل ما يتقرب به إلى الله تعالى، وليس فيه تحريك لعقائدهم الصحيحة، بل هو تثبيت لها وتقوية لرسوخها، ونقل للمقلد منهم فيها من درجة التقليد المختلف في إيمان صاحبه إلى درجة المعرفة المعتد بها إجماعًا.'' السنوسي، **شرح الوسطى**، 178-179.

بدائلَ معرفيةٍ لهذا الإشكال السوسيوعقدي، بل قدم نظريةً متكاملة، وصنف سلسلة كلاميةً منهجية منتظمةً ومرتبةً على نحو بيداغوجي تربوي، بحيث تشمل جميع الفئات المجتمعية من النساء والشيوخ والأطفال وأصحاب الحرف، بالتدرج في التأليف من الأطول إلى الأقصر، ومن الأكبر إلى الأصغر، ومن اليسير إلى الأيسر، مع تضمين العقائدِ البسيطةِ دليلا واحدا على الأقل، مختزَلًا إلى أبسط أولياته وأساسياته، ثم إشفاع ذلك بشروح على تلك العقائد تحل الإشكالات، وتفك المغلقات.

كما أن السنوسي، لم يكن يخاطب العوام ويتحدث إلى المجتمع من خلال التصنيف العقدي فحسب، بل كان منتصبا للتدريس، وله حِلق للتعليم والتربية المباشرة، يشرح فيها عقائده، ويتلطف للعوام في إبراز الأدلة. ويذكر تلميذُه الملالي أنه كان عظيم الصبر مع أسئلة العامة، الذين كانوا يكثرون السؤال حتى يمل الحاضرون ويغضبون، لكنه كان يأخذهم برفقٍ ويجيبهم عن كل ما سألوه، فإذا استعصت عليهم الأجوبة أعادَ شرحها لهم بعبارات يفهمها الخاص والعام منهم.[114] حتى يستخرجَهم من التقليد، ويُسهمَ في إصلاح حقله الاجتماعي الديني بنشر المعرفة العقدية لمن كان أهلا لذلك.[115]

التقليد دافعًا للتجديد، وسقوط شبهة الركود والجمود

لابد من التأكيد على حقيقة مهمة يُسفِر عنها ما تقدم، هو أن المجتمع كان فاعلًا ومنفعلًا في صناعة الخطاب العقدي الكلامي عند السنوسي، حيث إن الأخير باعتباره فاعلًا دينيا يحمل رصيدا معرفيا عقائديا، لاحظَ الفعلَ الديني المتمثل في عقائد الأفراد في مجتمعه، ورأى ضرورة تغييره وإصلاحه، فهنا كان السنوسي يُسهم في تغيير المجتمع، لكنه في الوقت نفسه كان يتغير من خلال المجتمع، أو على الأقل، كان خطابُه العقدي يتحول ويتبدل بفعل المجتمع، فكأنها جدلية تاريخية، إذا أردنا استعارة أطروحة هيگل (مع التحفظ)، أي إن المفهوم الدينيَّ العقدي سوف يتغير بناؤه وتمثله في المجتمع المغاربي مع السنوسي وبعدَه، وذلك بفعل تآليفه العقدية، ولكن التآليفَ العقديةَ هي نفسُها سوف تتغير في المجتمع المغاربي مع السنوسي وبعده، وذلك بفعل المجتمع.

وأول ما نسجله على التحول في الخطاب العقدي السنوسي، أنه تخلى عن الإغراق الفلسفي الذي أصبح معهودًا على المتأخرين بعد الغزالي والشهرستاني، لاسيما الرازي، والبيضاوي، والإيجي والتفتازاني

---

[114] محمد بن عمر الملالي، **المواهب القدسية في المناقب السنوسية**، مخطوط، المكتبة الوطنية التونسية، نسخة مغربية، 331 ورقة، الباب الثالث، ص. 183 بترقيم Pdf. ويذكر الملالي، أن ذلك تفرد منه، إذ لم يكن العامة يتجرؤون على السؤال في مجالس غيره من العلماء في تلمسان، فضلا عن الإلحاح في السؤال والإكثار منه. الملالي، **المواهب القدسية [مخطوط]**، ص. 185 بترقيم Pdf.

[115] وقد كان السنوسي واعيا بهذا الأمر، أي بتفاوت أفهام الناس ومداركهم، وزهدهم في العلم وإقبالهم على الدنيا، واستغلاق العلوم على أكثرهم، والحاجة إلى تقريبها لهم، يقول: ''وإنما يجب بث العلم لمن سأله وكان أهلا له، لا لمن أعرض عنه أو لم يكن أهلا له، ويعني والله أعلم: ما لم يظهر المنكر في عقائدهم كزمننا هذا، فيجب تغيير المنكر والتلطف في تعليمهم الحق بما تسعه عقولهم، وقد جعل الله سبحانه في الألفاظ والأدلة سعة، فكل يخاطب على قدر فهمه، والله المستعان.'' السنوسي، **شرح الكبرى**، 147.

والجرجاني، حيث إن السنوسيَّ تخلص من جملةٍ من المباحث التفصيلية التي كانوا يتكلمون فيها، بل انتقدها وشنَّع على أصحابها،[116] كما تخلص كذلك، من عدد من المناهج الفلسفية، وأصبح أكثر تصالحا مع علم الكلام المتقدم، ولكنه، لم يغفل التطويرات الكبيرة التي أحدثها المتأخرون، بل استطاع أن يهضمها ويستدمجها في خطابه الجديد.

ومما نسجله كذلك، أن السنوسي لم يكن متكلما فقط، بل كان منطقيا، يصنف في علم المنطق ويُدرِّسه، ونلحظ أنه لم يستغن عن هذا العلم في عقائده، بل استعمله على نحو واسع، ولكن، بما يتناسب مع إمكانيات الجمهور وأهليتهم العامة. فكأن السنوسي، قد وقف في منتصف الطريق بين المتقدمين والمتأخرين من الأشاعرة، مع ميله إلى طريقة ''الإرشاد'' التي غلبت على الغرب الإسلامي، ممزوجةً بالإضافات الغزالية والتحقيقات التفتازانية.[117]

والسبب، في هذا التحول مجددا، هو المجتمع، إذ لم يكن السنوسي يتحدث مع المتكلمين من المعتزلة وغيرهم، ولم يكن يناظر الفلاسفة، كما كان يفعل أشياعه المتقدمون مثل الرازي والآمدي والجرجاني، رغم رده عليهم ونقده لمقالاتهم، مما يدل على أنها كانت لا تزال منتشرة في عصره؛ إلا أن خطابه الرئيسَ كان متوجها إلى الجمهور. ولهذا، كان يحاورهم بخطاب سهل ممتنع، يتلاءم مع قابليتهم العقلية، وفي الوقت نفسه، يتضمن أهمَّ البراهين الاستدلالية والمناهج الحجاجية. وهذه قوة السنوسي، أنه استطاع أن ينتبه إلى إشكالات عصره، وأن يوظف علم الكلام باعتباره الوسيلةَ الأولى التي يجب العمل بها وتجديد خطابها لكي تتلاءم مع روح العصر وقضايا المجتمع.

في الواقع، لم يكن السنوسي منتقدا للتقليد والابتعاد عن مسالك النظر وعلم الكلام فحسب، بل كان كذلك، منتقدا للمناهج الكلامية المتأخرة التي اختلطت بالفلسفة وأغرقت فيها، وهذا يبين لنا، أن السنوسي كان يمشي بسرعتين، ويتكلم لغتين، أولاهما تدعو إلى النظر والكلام والمناهج العقلية، والابتعاد عن عادة العوام وهجرهم للعلوم الكلامية، والثانية تدعو إلى الابتعاد عن الكلام الفلسفي، وتحث على الرجوع إلى الطريقة الأولى التي كان عليها المذهب الأشعري. وهذا يبين لنا، أن عصر السنوسي لم يكن عصر ابتعاد عن المعقولات بالمرة، كما قد يُفهم من ظاهر كلامه، بل كان ذلك متفشيا في العامة والمجتمع إلى حد ما، ولكن، في الوقت نفسه، كان علمُ الكلام المتأخر، المخلوط بالفلسفة، منتشرا عند البعض من معاصري السنوسي. ويدل عليه قوله: ''وقل أن يُفلح من أولع بنقل كلام الفلاسفة أو يكون له نور إيمان في قلبه أو

---

[116] ''وليحذر المبتدئ جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حُشيت بكلام الفلاسفة، وأولع مؤلفوها بنقل هوسهم وما هو كفر صُراحٌ من عقائدهم التي ستروا نجاستها بما ينبهم على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم التي أكثرها أسماء بلا مسميات، وذلك ككتب الإمام الفخر في علم الكلام و''طوالع'' البيضاوي ومن حذا حذوهما في ذلك.'' السنوسي، **شرح الكبرى**، 137.

[117] إشارة إلى ما قدمه محققو المتأخرين في الموضوع، مثل الرازي والآمدي والإيجي والتفتازاني والجرجاني وابن عرفة، وأمثالهم.

لسانه [...] ولقد خُذل بعض الناس؛ فتجده يُشرِّف كلام الفلاسفة [...] ويُشرِّف الكتب التي تعرضت لنقل كثيرٍ من حماقاتهم؛ لِما تمكن في نفسه الأمارة بالسوء من حب الرياسة وحبِّ الإغراب على الناس بما ينبهم على كثيرٍ منهم من عبارات واصطلاحات.''[118]

فهو إذن، ليس تجديدا في الخطاب وتغيرا في الجمهور فحسب، بل مراجعةٌ للمنهج الكلامي نفسه، وإعادة تحيينه، ليس عبر اختلاق منهج جديد كليا، وإنما عبر الرجوع إلى المنهج الأشعري الكلاسيكي، لكن، مع تدعيمه بمجموعة من المناهج والمباحث التي ارتضاها المتأخرون، وفي مقدمتها المنطق. وهذا كله، يبين لنا عبقرية السنوسي وقدرتَه على توليف منهج كلامي خاص، يجمع بين المتقدم والمتأخر، وبين الإثبات والدفاع، وبين البرهان والإقناع، ويدفَعُ الشبهةَ القائلة بركود علم الكلام ودخوله مرحلةَ الانحطاط، إذ ظل في حركة دائبة مع المجتمع وتطوراته السوسيومعرفية، وظل علماؤه قادرين على تحيينه وتوليفه وفق مستجدات عصرهم وإشكالات مجتمعاتهم.

لقد حرص الاستشراق على ترويج سردية انحطاط العالم الإسلامي بعد القرن الرابع الهجري، وهذا راجع إلى مقدمات أيديولوجية ترتبط بالفكرة الاستعمارية القاضية بتخلف الشرق لتبرير استعماره، وترتبط باحتكار مفهوم التقدم ومعيار العقلانية ثانيا، كما أنها، من جهة أخرى، ترجع إلى الجهل بواقع التراث الإسلامي ومضمونه وتاريخه، لاسيما في مرحلة ما بعد الغزالي والرازي، التي ظل أغلبها مجهولًا لدى المستشرقين المتقدمين، فحكموا عليها بالانحطاط عن ظهر الغيب. هذا، وإن كانت الدراسات الجادة قد تقدمت اليوم في الموضوع وراجعت هذه السرديات السطحية، إلا أننا، نجد صداها مازال يتردد إلى عهد قريب ومعاصر.

في بداية كتابه ''**الإمام السنوسي وعلم التوحيد**،'' قدم حسن بوقلي جهدا حسنا وفرشًا مهما لبعض الأوضاع السياسية والاجتماعية والفكرية في تلمسان قبل عهد السنوسي إلى عصره،[119] إلا أنه، وقع في شراك القراءة الاستشراقية التقليدية التي كانت تراها فترةً للجمود والانحطاط والركود، معتمدًا مصادرَ أكثرها يعود للاستشراق الأيديولوجي الذي كان معبَّأً بهذه الحمولات المسبقة عن التراث الإسلامي، والتي تجاوزتها الدراسات العلمية الجادة اليوم. ولسنا هنا ننكر الوضع المتردي الذي كانت تعرفه الحضارة الإسلامية في بعض مناطقها الجغرافية وجوانبها الفكرية، لكننا ننكر المعطيات المعتَمَدة في ذلك والتعميمَ الفاسد، حيث

---

[118] السنوسي، **شرح الكبرى**، 137–138. رغم أن الكلام جاء في سياق تحذير المبتدئين من كتب المتأخرين كالفخر وغيره، إلا أن السنوسي كان يتحدث في الحقيقة مع بعض علماء عصره، قال ابن عرفة في حاشيته عليه: ''لم يقصد بذلك الفخر ومن معه بل العقباني من معاصريه لأن هؤلاء لا اعتراض عليهم لأنهم إنما فعلوا ذلك ليتمكنوا من الرد عليهم فقد فعلوا المناسب في ذلك الزمان، قاله شيخنا الملوي.'' **حاشية على أم البراهين**، 274.

[119] ينظر: جمال الدين بوقلي حسن، **الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد** (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985)، 11–50.

اعتُبرت فترة المختصرات والشروح عليها مثل ''**مختصر خليل**'' و''**مختصر ابن عرفة**'' وغيرهما، علامة على الركود والتقليد.[120]

وهي فكرة أشاعها محمد عبده ومدرسته،[121] ثم روجها لويس غرديه وجورج قنواتي معتبرين فترة ما بين السنوسي والباجوري مرحلة من الركود، أولا للاعتبار السابق،[122] وثانيا، لأن علم الكلام المتأخر لم يتبين ''منزلة الفلسفة المستقلة، وأراد أن يصبح هو فلسفة فأدى به ذلک إلى الجمود على التقليد.''[123] وهي فكرة قد ترددت بألحانٍ مختلفة عند عدد من المعاصرين، مثلَ **الجابري** وغيره،[124] ومرجعها إلى ثلاثة أخطاء فاحشة على الأقل:

– **الأول**: التصور المغلوط عن الشروح والحواشي والتقريرات، وقيمة هذا الجنس العلمي من التأليف وإبداعه ونقديته وتجديده، إذ يُظن أنها مجرد كلام معادٍ وتكرار لما قاله الأولون، بينما إذا بحثنا في تاريخ العلم، نجد أن أهم النقود والتحقيقات والتأصيلات والإبداعات تكمن في الشروح والحواشي. فهي مراجعات نقدية دقيقة وترَحُّلٌ بالبحث العلمي إلى أقصى حدوده الممكنة.

– **الثاني**: ربط التقدم والعقلانية بمفاهيم معينة كالفلسفة، واختزال الفلسفة في الجنس الأدبي اليوناني حصرا، وهي مصادرة معرفية، تربط الإبداع الثقافي لأمة معينة بشروط الإبداع الثقافي لأمة معينة أخرى، وتحاكم تراثًا بمعيار تراثٍ آخر. ومع ذلک، فقد استطاع الإسلام والمتكلمون، أن يوجدوا مساحةً واسعةً لما صح عندهم من الفلسفة اليونانية، بعد مراجعتها مراجعةً نقدية دقيقة وتخليصها من شوائبها الأنطولوجية، وتدويلها بحسب المواضعات والشروط الثقافية لحضارتهم الدينية.[125]

– **الثالث**: عدم تصور معنى التجديد الكلامي حين ربطه بالواقع، إذ بحسب **غرديه** وقنواتي مجددا، فإننا إذا أخذنا أحد الكتب المنتمية لتلک الفترة مقارنة بما تقدمها، ''فإنا لنجد التقسيمات الكبرى ذاتها، والأجوبة ذاتها باقية على حالها غير مرتبطة بواقع زمانها.''[126] ولسنا ندري، كيف يكون تغيير التقسيمات والأجوبة مرتبطًا بالتقدم، لاسيما حين الحديث عن الحقائق الدينية، فإن الوجود الإلهي مثلا، مسألة تدور بين النفي والإثبات ولا وسط، ولا يمكن أن تكون في هذه القضية إلا حقيقة واحدة أبدية، ولا

---

[120] ويكفي أن نشير، أن السنوسي الذي اعتبره بوقلي مجددا، لم يخرج عن هذا النمط من التأليف، فهو خليل الأشعرية كما قيل.

[121] محمد عبده، **رسالة التوحيد**، تحقيق ودراسة محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، 1414هـ/1994م)، 31.

[122] لويس غرديه وجورج قنواتي، **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية**، الجزء الأول، نقله إلى العربية الشيخ الدكتور الصبحي الصالح والأب الدكتور فريد جبر (بيروت: دار العلم للملايين، د.ت)، 137–138.

[123] غرديه وقنواتي، **فلسفة الفكر الديني**، الجزء الأول، 138.

[124] تتخذ فكرة الانخطاط موضعا محوريا في مشروع الجابري ورباعيته حول العقل العربي، وينظر: محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993)، 20.

[125] ومن المفارقات، أن البعض يطلب من المتكلمين تقليد اليونان تقليدا أعمى حتى يخرجوهم من التقليد.

[126] غرديه وقنواتي، **فلسفة الفكر الديني**، الجزء الأول، 138.

يمكن أن تنقسم الأحكام العقلية المنحصرة في ثلاثٍ إلى أقل أو أكثر، فما معنى تبديل الجواب في الأول؟ أو تبديل التقسيم في الثاني؟ غير تغيير الحقيقة نفسها، وهل تتقادم الحقائق القطعية بالزمان؟ هل يصير الواحدُ والواحدُ يساويان ثلاثةً لأننا في القرن الواحد والعشرين؟ أو لدينا إشكالات اجتماعية وظروف اجتماعية مختلفة؟

ومع ذلك، وسِعَنا البيان، أن ظاهرة السنوسي تفند كل ما سبق، إذ كان تأليفه معتمدًا على الاختصار والشروح، وكان مع ذلك، مرتبطًا على نحو وثيق بواقعه الاجتماعي وأسئلته الحادثة، واستطاع أن يقدم إبداعا وتجديدا ملحوظين في تاريخ علم الكلام، من خلال سياقه وعصره ومجتمعه.

غير أن بعض الباحثين، يذهبون خلافنا أن مجتمع السنوسي وعصرَه كانا في الحقيقة حاجزًا أمام مزيد من الإبداع والتجديد، إذ ''كان دفاع السنوسي عن النظر وعلم الكلام مشروطًا في عصره بهيمنة التقليد وأهله، وإلا لكان قد دفع بطريق النظر إلى أبعد حد...''[127] ورغم أن مشروع السنوسي كان يتوخى ''عقلنة'' مذهب أهل السنة الأشاعرة كما تمثل وتم التعبير عنه من طرف معاصريه من الخاصة والعامة، لاسيما أن السنوسي كان شبه محاصر بردود العلماء المخالفين له وانتقاداتهم عليه، إلا أنه، يقول البوسكلاوي: ''لا نملك هنا إلا نلاحظ أن هذه العقلنة كانت محدودة بمحدودية عصره الذي لم يسمح له بأن يتوخى 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 تشوش على الناس عقيدتهم...''[128]

وربما يدعم الفكرةَ السابقةَ أن المجتمعاتِ الكلاسيكيةَ كانت مجتمعاتٍ تقليديةً وأحاديةً إلى حد ما، خلافا للمجتمعات المعاصرة التي يمكن وصفها بأنها ''مجتمعات مفتوحة'' بمصطلح كارل بوبر (ت. 1994م).[129] لكننا، ومع ذلك، نرى هذا الأمر مبالغا فيه ومحكوما بأيديولوجيا تقدمية مبالغة في الإقصاء للماضي ومحاكمته لسياقات معاصرة ذاتية أو أيديولوجية، كما أننا، لا نتفق مع الرؤية السابقة التي تقول بمحدودية الإنتاج السنوسي بمحدودية مجتمعه، لأسباب:

أولها: أن علم الكلام في عصر السنوسي لم يكن له مسار آخر ممكن، إلا ذلك الذي اختطه السنوسي، لأن المذهب الأشعري، كان قد بلغ فعلا مرحلته الأخيرة، التي هي مرحلة التحرير والتهذيب والاختصار، شأنه في ذلك شأن الفقه، ونحيل هنا على ''**مختصر خليل**،'' أو شأنُ أصول الفقه، ونُحيل

---

[127] سعيد البوسكلاوي، ''بعض سمات الكلام السنوسي وحدوده،'' **مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث** (الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016)، 24.

[128] البوسكلاوي، ''بعض سمات،'' 24.

[129] Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies* (New Jersey: Princeton University Press, 2013), 161.

على ''**جمع الجوامع**،'' والشأن نفسه يقال بخصوص علوم الحديث وعلوم القرآن، فلو لم يقم السنوسي بما قام به لدافع انتشار التقليد وحاجة العوام إلى المعرفة الإيمانية، لقام به لحاجة المذهب إلى ذلك، أو لقام به غيره، فهي حتميةٌ منهجية علمية. لها ظروفها الإبستمولوجية وثمارها الإبداعية الكبيرة، ونسبتها إلى فترة الجمود والتقليد مقولات تعسفية ومصادرات منطقية لا تصح.

ثانيها: أن عصر السنوسي هو الذي كان دافعًا إلى إبراز عبقرية السنوسي وإبداعه الكلامي، وليس العكس، إذ لا نظن أنه كان بإمكانه أن يتجاوز ما قدمه الرازي ومن تلاه من المحققين المتأخرين، مثل التفتازاني، والجرجاني، وغيرهم، في التشقيقات العقلية والغوص عن المعاني النظرية. بينما، خلافًا لذلك، بلغ السنوسي غاية الإبداع حينما التفت إلى إكراهات عصره وقيود مجتمعه، فأصبح يخاطبُ العامة بأصول النظر الكلامي، فأظهر لنا لونا جديدا في التأليف، يجمع بين العمق والبساطة، وبين طريقة المختصرات والشروح، ويتضمن العقائد وأدلتها، ويشتمل المنطقَ والكلام، ويجمع بين مناهج المتقدمين وطريقة المتأخرين. ولهذا، ساد السنوسي في عصره وبعده، وأصبحت مصنفاته مقرراتٍ رسميةً في عدد كبير من البلدان الإسلامية.

ثالثُها: أن السنوسي ألف مصنفات تخصصية نخبوية دقيقة، تبلغ بالمعرفة العقلية أقصى حدودها في البحث والنظر والتحقيق، وقد ذُكر ذلك عنه وأثني عليه فيه، إلا أن آثاره تلك، لم تكن مثارا للتجديد والإبداع كما هو الحال مع مصنفاته الاجتماعية، التي ألفها للعوام وكانت مقيدة بحدود إدراكهم وأهليتهم، بل هنا بزغ نجم السنوسي وطلع هلاله.

ومما يجب التنبيه إليه، كذلك، أي من الأمور المهمة التي أدى إليها التجديد الاجتماعي في علم الكلام لدى السنوسي، أنه أعاد النظر في وظيفةِ الكلام ودوره، إذ كان بعض المتقدمين، ومنهم الغزالي، يرى أن وظيفته تقتصر على ''حراسة عقيدة العوام عن تشويش المبتدعة، ولا يكون هذا العلم مليا بكشف الحقائق،''[130] فغاية هذا العلم هو ''حماية المعتقدات التي نقلها أهل السنة من السلف الصالح لا غير، وما وراء ذلك طلبٌ لكشف الحقائق من غير طريقه.''[131] وهذا يتوافق إلى حد بعيد مع الوظيفة التي منحها ابن خلدون لعلم الكلام، من أنه ''يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة.''[132] فعلم الكلام له وظيفةٌ حمائية وقائية، ويُشبِّه **الغزالي** المتكلم بحارس القافلة، ويرى الحاجةَ إليه داعيةً عند اعتوار الشكوك وانتشار الشبهات.[133] وقد كان هذا الأمر دارجًا عند متقدمي الأشاعرة لأنهم اشتغلوا بالرد على المخالفين، بينما أرجعه بعض المتأخرين منهم

[130] أبو حامد الغزالي، **جواهر القرآن**، تحقيق محمد رشيد رضا القباني (بيروت: دار إحياء العلوم، 1986)، 39.

[131] أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، الجزء الأول (جدة: دار المنهاج، 2011)، 150؛ **المنقذ من الضلال**، 91–92.

[132] ابن خلدون، **المقدمة**، الجزء الثالث، 966.

[133] الغزالي، **الاقتصاد**، 78.

مثل الإيجي إلى أنه: ''علم يُقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه.''[134] وهي وظيفة ظهرت بشكل أوضح عند المعتزلة ابتداءً، فهو علم لا يقتصر على الحماية والدفع، بل يمكن معه إثبات العقائد، وهذا الأمر هو الذي سيبلغ غايته مع السنوسي، حين يُصبحُ علم الكلام منهجا معرفيا في البحث العقدي، وطريقا يجب على الجميع أن يسلكه، حتى العامة والجمهور. وإن تعسر عليهم فهم الدقائق والتفاصيل، فإن السنوسي، قد وجد طريقةً لتقريب الكلام وإجمال أدلته، بحيث يصير كل مسلم، من أي فئة من المجتمع، له أهلية لمعرفة أصول الدين بنوع من أنواع البراهين، يتناسب وأهليتَه المعرفيةَ ووضعَه الاجتماعيَّ.

لقد تغيرت وظيفة علم الكلام مع السنوسي، وتغيرت الحاجةُ إليه تبعا لذلك، فإنه لما كانت وظيفتُه حمائيةً وقائية، رأى ابن خلدون أن الحاجة إليه في ذلك قد ارتفعت في عصره.[135] ومعلوم أن ابن خلدون عاش في المغرب قبل أن ينتقل إلى المشرق، كما أنه مات في بداية المئة التاسعة، وهو عصر السنوسي، ورغم أن كلام ابن خلدون في انقراض البدع والأهواء والمذاهب كلام لا يُسلَّم، إلا باعتبار قلتها مقارنة بالعصور الأولى، فإنه مع ذلك، يُسلَّم القول إلى حد ما، باعتبار الحاجة إلى الكلام لم تعد مهمة جدا، إذا قصرنا وظيفته على الحماية من الشبهات والبدع. أما مع السنوسي، فإن علم الكلام ليس مهما فحسب، بل واجبٌ، وإن كان واجبا كفائيًّا، فإن بعضَ براهينه التي تَثبتُ بها أصول الدين واجبة عينية على جميع الناس؛ وعلى هذا الاعتبار، يختلف السنوسيُّ عن ابن خلدون جوهريا، إذ علم الكلام ليس لحماية العقائد فحسب، بل لإثباتها وإقامة البراهين عليها، حتى في غياب المبتدعة وشبهاتهم.

لقد كان السنوسي، باعتباره فاعلا دينيا، يصوغ خطابًا جديدا ضمن حقله الديني وفضائه الاجتماعي، وقد دخل بلا شك، في صراع هامشي حول هذا الخطاب مع بعض العلماء كما تقدم الذكر، ولكننا، لا نستطيع تبني نظرية فوكو في أن السنوسي كان ينتج خطابه في صراعٍ حول السلطة؛ إذ تتحدث كتب التراجم كما يتحدث هو بنفسه، أنه كان زاهدا ومبتعدا عن محاولات الحصول على السلطة والتزلف إلى الحكام والرغبة فيما عندهم.[136] اللهم إن كان الحديث عن سلطة رمزية متعلقة بالمعرفة الدينية والأثر العلمي، فقد لا ننفي ذلك عن السنوسي، لكننا في الوقت عينه، لا نجعله مطلبا أوليا له، ولا مقصدا رئيسا

---

[134] عضد الدين الإيجي، **المواقف في علم الكلام** (بيروت: عالم الكتب، د.ت)، 7.

[135] يقول: ''وعلى الجملة فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم؛ إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا، وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه البارئ عن كثير إيهاماته وإطلاقه.'' ابن خلدون، **المقدمة**، الجزء الثالث، 977. ومع ذلك فإن ابن خلدون يرى أهمية علم الكلام في آحاد الناس وطلبة العلم، وهو الذي كان يراه السنوسي واجبا، يقول الأول: ''لكن فائدته في آحاد الناس وطلبة العلم فائدة معتبرة، إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها.'' **المقدمة**، الجزء الثالث، 977.

[136] مما جاء في ترجمته: ''بعث إليه السلطان في أخذ شيء من غلات مدرسة الحسن أبركان فامتنع فألحوا عليه فكتب في الاعتذار كتابة مطولة فقبل منه، وسمعته يقول: الولي الحقيقي من لو كشف له عن الجنة وحورها ما التفت إليها ولا ركن لغيره تعالى، فهذه حقيقة العارف.'' التنبكتي، **نيل الابتهاج**، 566.

من خطابه العقدي، الذي كان يتوجه بادي الرأي إلى الإصلاح الاجتماعي ، ولم يكن خطابا صراعيا من أجل السلطة بمفهومها الشائع.

إننا هنا، نقرر حقيقة مهمة عن ثورية الإمام السنوسي وانتفاضته ضد المجتمع، لكننا نتحرج من وصفها بأنها ''ثورية طوباوية'' على طريقة مانهايم، وإنما نفضل مصطلح ''حركة إصلاحية'' واقعية تجديدية، انبعثت من صميم المجتمع وانبثقت في نسيجه العميق، محاولةً إصلاحه في جانبه العقدي. ولا بأس في هذا المقام، أن نستدل على حذر، بفكرة مانهايم حول علاقة الفكر بالمجتمع، وأن ''قسما كبيرًا من التفكير والمعرفة لا يمكن فهمُهما على نحو صحيحٍ ما لم تؤخذ صلته بالوجود أو التجليات الاجتماعية للحياة البشرية بالحسبان.''[137] ويسعنا على هذا القول: إن الإمام السنوسي لم ينشئ متونة الكلامية في بيئة فارغة أو خلاء سحيق، بل تفاعلًا مع سياقه الاجتماعي ووضعه التاريخي وحقله الديني، دون أن تكون له على نحو مباشر أو ضمني، ميولات نحو البلاط أو تشوفات إلى السلطة السياسية عبر خطابه المعرفي. وأنه استطاع، من خلال محيطه وواقعه، أن يدفع بعلم الكلام نحو حياةٍ جديدة في الوظيفة والأسلوب والخطاب، وذلك إبداع السنوسي.

خاتمة

ألف السنوسي كتبا متنوعة في مختلف مجالات العلوم الدينية، واستطاع أن يُجريَ قلمه في علوم شتى مثل التفسير والقراءات والحديث والفقه والسيرة والتصوف والفرائض والنحو والمنطق، إلا أن مجاله الذي برع فيه وكانت له قدم السبق والريادة، هو الكلام والعقائد، وقد صنف فيهما متونا شتى، اشتهر منها ''**العقائد السنوسية**،'' التي تلقاها المتخصصون بالقبول، وأصبحت مدار الرحى الذي يرجع إليه المتأخرون، ونحن نتحدث هنا عن القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، أي إن علم الكلام الأشعري، كان قد قطع بالفعل مسارًا طويلا إلى لحظة السنوسي. ومعلوم، أن علم الكلام علمٌ نظري، يعالج القضايا العقديةَ وأدلتها وبراهينَها، بما يجعله بعيدًا بادي الرأي، عن القضايا الاجتماعية والممارسات العملية، منبتًّا عن واقع الناس ومجتمعاتهم، وليس له أدنى ارتباط بأحوالهم وشؤون أيامهم، غيرَ أنَّ هذا البحث، قد أزاح هذه التصوراتِ الشائعةَ وغير الصحيحة عن علم الكلام. وقد انطلقنا من أرضية سوسيولوجية فهمية، معرضين عن المنهج الوضعي الذي كان يختزل الظواهر والنظم الاجتماعية في كونها أشياء مادية، كما أعرضنا عن الرؤية الماركسية والتاريخية المادية التي ترى الأفكارَ نتائجَ عرضيةً للمجتمعات، وبدلا من ذلك، انتحينا المناهجَ النقدية للسوسيولوجيين وفلاسفةِ المعرفة الذين يؤمنون بقوة الأفكار وقدرتها على خلق التأثير الاجتماعي، سواء كانوا علماء اجتماع تحليليين مثل فيبر، أو أنثروبولوجيين مثل گيرتز، أو علماء اجتماع معرفة مثل مانهايم،

[137] Mannheim, *Ideology*, 241.

أو حتى فلاسفة جدليين مثل هيگل، الذي ادعى ماركس أن منهجَه كان مقلوبا فأعاد قلبه ليمشيَ على قدميه، بينما الصواب أن ماركس هو الذي قلب هيگل ليمشيَ على رأسه. فقد استعدنا جزءًا من هيگل كما أراده هيگل، لا كما أراده ماركس.

كانت الأرضية التي انطلق منها البحثُ واضحةً، وهي قوة الفكرة في المجتمع، وتغلغلها في نسيجه الداخلي وبنيته التحتية، ولكن ليس من جراء نفسها، بل في إطار تفاعلها الجدلي مع المجتمع لتُنتجَ بنيةً اجتماعية معرفية جديدة، إذ لم نسعَ إلى إبراز قوة الفكرة في التأثير على المجتمع ولا قوة المجتمع في التأثير على الفكرة فحسب، بل استجمعناهما معًا من خلال تفاعلهما في الخطاب العقدي عند السنوسي، وإبراز كيفية تعالقه مع المجتمع وانطلاقه منه ورجوعه إليه، وما كان هذا الأمر ليتحصل، لولا أن السنوسي، باعتباره رمزًا دينيا وسلطةً معرفية، كان ''متكلما عضويا'' منغمسًا في مجتمعه ومنخرطًا في واقعه السوسيولوجي.

ولسنا هنا، من المتحمسين إلى رأي أن المجتمع هو الذي يصنع الفكرة ويعطيها حقيقتها كما يذهب بعض المغالين في إرجاع الأفكار إلى التاريخ والمجتمع والسياسة، فإن المذهب الأشعري، وما كان يدافعُ عنه السنوسي، هو نفسه في جميع المجتمعات والأزمنة، له حقيقته المجردة المتوصلُ إليها بالدلائل العقلية المستقلة، لكن الذي يتغير هو الخطابُ والمخاطَب والسياقات والقضايا المرنة التي من شأنها أن تتفاعل مع التاريخ وتتأثر به وتؤثر فيه، وهو ما يثبته بحثنا.

وقد انتهت الورقة إلى جملة من النتائج، عبر مقاربة بنائية تحليلية وتركيبية متسلسلة، من أهمها:

- لم يكن الخطاب العقدي الكلامي منفصلا في تاريخه عن المجتمع والقضايا السوسيولوجية، حيث أدى التحليل النصي للعقائد السنوسية، أن القضية الاجتماعيةَ (مسألة التقليد) هي التي دفعت السنوسي إلى تصنيف مؤلفاته العقدية وشروحها، وأن مضمونها كان مؤثرا ومتأثرا في الوقت عينه بالمجتمع ونوازله.
- كان التمثل العقدي لمجتمع السنوسي مسؤولًا عن تحريكه للتأليف العقدي، وكان التأليف السنوسي مسؤولا عن التحول في الخطاب العقدي، وكان الخطاب العقدي مسؤولا عن إعادة التحول المجتمعي في تمثله العقدي، فقد كان تفاعلًا ثنائيًا بين العقيدة والمجتمع.
- أدى تحول الخطاب الكلامي في عصر السنوسي في تفاعله مع المجتمع إلى نقلة نوعية في تاريخ علم الكلام، حيث أصبحت عقائده متونا مقررةً في عدد من المجتمعات الإسلامية، وأصبَحَ منهجُه التصنيفي متبعا في التأليف العقائدي الكلامي. وعكست محطة السنوسي، فترة من الإبداع والتجديد الكلامي، تدرأ القول بشائعة الركود والانحطاط.

يمكن اعتبار ما تقدم نتائجَ كليةً للبحث، تتفرع عنها نتائج جزئية من أهمها:

1. مسألةُ ''التقليد'' هي القضية الاجتماعية الأساسية في مجتمع السنوسي، وهي القضية الأساسية التي كانت منطلقا في عملية الإصلاح الديني عنده.

2. لم يكن السنوسي منطلقًا في ''العرض الديني'' -مصطلح بورديو- من مصالح ذاتية، بل كان ينطلق من ''الطلب الاجتماعي''، لكن ليس بحسب ما يطلبه الناس، وإنما بحسب ما يرى السنوسي أنهم يحتاجون إليه.

3. مسألة ''التقليد'' لا ترتبط على نحو مباشر بالفعل الديني الشعائري، ولكنها ترتبط في المقام الأول بجانب الاعتقاد، وهي تدخل حتما في إطار ''المقدس'' -بتعبير دوركايم-.

4. كان مجتمع السنوسي مضطربا ويشكو اختلالات كثيرة على مستوى السياسة الخارجية والداخلية، وعلى مستوى التدين، بشقيه، العقدي والأخلاقي. ما استدعى إصلاحا دينيا ضروريا.

5. لم تكن للسنوسي مصالح سياسية في خطابه العقدي، ولم يكن مرتبطًا على نحو مباشر أو شبه مباشر بالسلطة، مما يجعل قراءة خطابه من خلال حتمية علاقة المثقف بالسلطة مجازفة معرفية.

6. لم يصدر السنوسي فتوى بإكفار المقلدين أو تفسيقهم مكتفيا بذلك كما فعل بعض العلماء من قبله، بل أنتج سلسلة عقدية مع شروحها، استجابة لهذا المطلب السوسيوعقدي الملح.

7. استطاع السنوسي بوعي معرفي وحس منهجي بيداغوجي، أن ينتج سلسلةً متنوعة من العقائد، تلائم جميع الفئات العمرية والطبقات الاجتماعية، من ذكورٍ وإناثٍ وكبار وصغارٍ وشيوخٍ ونساء وصناع وحرفيين وعلماء وعامة.

8. اتبع السنوسي طريقةً تربوية بيداغوجية، تجمع بين التصنيف والشرح والتدريس، لأجل إصلاح المجتمع وتقريب العقيدة من الجمهور بوسائل متنوعة وأساليب مختلفة في الكتابة والعرض.

9. كان السنوسي مثقفا عضويا، أو متكلما مجتمعيا، منخرطًا في قضايا عصره وبيئته، رغم محبته للانعزال والوحدة وعدم مخالطة الناس، إلا أنه لم يترك جانب الإصلاح الديني العقدي في صلب المجتمع.

10. استطاع السنوسي، أن يستدمج التصوف وعلم الكلام في بنية معرفية واحدةٍ، تسعى إلى إصلاح العقل والنفس في تصنيف بيداغوجي موحد. مقتفيا بذلك طريقة الغزالي، الذي زرع بذرة استدماج علم الأخلاق والتزكية في بقية علوم الدين الشرعية.

ويمكن القول، إن هذه النتائج ليست منتهى البحث، بقدر ما هي مقدمات لأبحاث واستشكالات جديدة، من أمثلتها: ما التغيرات الملموسة التي طرأت على مجتمع السنوسي مِن بعده؟ وما حدود التأثير

والتغيير الذي خلقته عقائده في المجتمع المغاربي على جهة الخصوص؟ كيف تم تلقي مفهوم التقليد عند العلماء المعاصرين للسنوسي واللاحقين لعصره؟ هل تم استحضار البعد الاجتماعي الذي كان السنوسي يتحدث فيه في عقائده، أم تم تلقي تلك العقائد على نحو تجريدي بقطع النظر عن السياقين، الاجتماعي والتاريخي لعصر السنوسي؟ ما حدود العلاقة الممكنة بين علم الكلام والمجتمع من خلال العقائد اللاحقة لعصر السنوسي؟ وهل ثمة إشكالات اجتماعية/عقدية شغلت العلماء في عصره أو من بعده مثل مسألة التقليد؟ ثم كيف يمكن توظيف المعرفة السوسيولوجية في دراسة المفاهيم والتمثلات والعقائد الكلامية ضمن المجتمعات دون السقوط في تفريط القراءات المادية أو إفراط القراءات المثالية؟

إن البحث في الأخير، لا يدعو إلى مجرد إعادة بحث هذه القضايا السوسيوعقدية التي تفتح لنا آفاقا جديدة للدراسة والفهم، بل كذلك، إلى إعادة ترشيد مناهج المعرفة الاجتماعية نفسها حول الدين والمعتقدات، إذ جرى كثيرا، أن تم اختزال الدين في مقاربات ضيقة تترجمه على أنه مجرد نتاج عرضي لبُنى الاقتصاد كما هو حال المذهب الماركسي، أو تتعامل معه في جانبه الظاهراتي الوضعي كما هو الحال مع كونت، أو الوظيفي كما هو الحال مع دوركايم، أو في جانبه الفهمي التأويلي كما هو الحال مع فيبر، أو في جانبه السيكولوجي المرتبط بنوع من العقد الوهمية الجماعية كما هو الحال مع فرويد، أو في جانبه الرمزي التأويلي كما هو الحال مع گيرتز. والحال أن الدين والعقائدَ ليست واحدة من هذه الأشياء، ولكنها كل هذه الأشياء وخلافُها، فالدين نظام مركب ومعقد ومتنوع، يختلف باختلاف العقائد نفسها وبُناها المعرفية، ثم باختلاف الفاعلين الاجتماعيين المنتسبين إليه والممارسين له، وهذا التعقيدُ والتنوع يجب أن يُدرس بمنهج شمولي منظم، مع التحفظ على بعض المناهج أو المقاربات التي كانت تنطلق من خلفيات سياسية أو عقائدية في مقاربة الدين، لكن، دون إغفال قيمتها المضافة للدراسات والأبحاث السوسيولوجية. ولابد في الأخير، من الانطلاق من أرضية معرفية دينية صلبة، تعرف الدار من جيدا من الداخل قبل الحكم عليها من الخارج، فإن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

البيبليوغرافيا

ʿAbduh, Muḥammad. *Risālat al-Tawḥīd.* Edited and studied by Muḥammad ʿImāra. Cairo: Dār al-Shurūq, 1994.

Akwafīfā, Sābīnū, and Inzū Bāchī. *ʿIlm al-Ijtimāʿ al-Dīnī: al-Ishkālāt wa-al-Siyāqāt*. Translated by ʿIzz al-Dīn ʿInāyah. Abū Ẓabī: Kalimah, 2011.

al-Bāqillānī, Abū Bakr. *al-Inṣāf fīmā yajibu iʿtiqādahu wa-lā yajūzu al-jahl bihi.* Edited, annotated, and introduced by Muḥammad Zāhid ibn al-Ḥasan al-Kawtharī. Cairo: al-Maktabah al-Azharīyah li-al-Turāth, 2000.

al-Bannānī, Abū Isḥāq. *al-Mawāhib al-Rabbānīyah fī Sharḥ al-Muqaddimāt al-Sanūsīyah.* Prepared by Jamāl Fārūq al-Daqqāq. Cairo: Kashīdah li-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ, 2015.

al-Ḥaḍīkī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Ṭabaqāt al-Ḥuḍīkī.* Introduced and edited by Aḥmad Boumazkou. Casablanca: Maṭbaʿat al-Najāḥ al-Jadīdah, 2006.

al-Ḥafnawī, Abū al-Qāsim. *Taʿrīf al-Khalaf bi-Rijāl al-Salaf.* Al-Jazāʾir: Pierre Fontana, 1906.

al-Jābirī, Muḥammad ʿĀbid. *Naḥnu wa al-turāth: Qirāʾāt muʿāṣira fī turāthinā al-falsafī.* Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, 1993.

al-Jurjānī, al-Sayyid al-Sharīf. Sharḥ *al-Mawāqif li-al-ʿAḍud al-Ījī maʿahu Ḥāshiyatā al-Siyālkūtī wa-al-Jalabī.* Edited and verified by Muḥammad ʿAbd al-Raḥmān al-Dimyāṭī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1998.

al-Juwaynī, ʿAbd al-Malik ibn ʿAbd Allāh. *al-Irshād ilā Qawāṭiʿ al-Adillah fī Uṣūl al-Iʿtiqād*. Edited by Aḥmad ʿAbd al-Raḥīm al-Sāyiḥ and Tawfīq ʿAlī Wahbah. Cairo: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīnīyah, 2009.

———. *al-Shāmil fī Uṣūl al-Dīn.* Edited and introduced by ʿAlī Sāmī al-Nashshār, Fayṣal Badīr ʿAwn, and Suhayr Muḥammad Mukhtār. Alexandria: Manshatat al-Maʿārif, 1969.

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Nihāyat al-ʿUqūl fī Dirāyat al-Uṣūl.* Edited by Saʿīd Fūda. Beirut: Dār al-Dhakhāʾir, 2015.

al-Sakkattānī, ʿĪsā ibn ʿAbd al-Raḥmān. *Ḥāshiyah ʿalā Sharḥ Umm al-Barāhīn li-al-Sanūsī.* Edited and studied by Aḥmad ʿĀrif ibn Dhū al-Kifl. Cairo: Dār al-Ṣāliḥ, 2021.

al-Sanūsī, Muḥammad ibn Yūsuf. *Sharḥ al-ʿAqīdah al-Kubrā al-Musammā ʿUmdat Ahl al-Tawfīq wa-al-Tasdīd.* Revised by Anas Muḥammad ʿAdnān al-Sharafāwī. Damascus: Dār al-Taqwā, 2019.

———. *Sharḥ al-ʿAqīdah al-Ṣughrā al-Musammā Umm al-Barāhīn.* Revised by Anas Muḥammad ʿAdnān al-Sharafāwī. Damascus: Dār al-Taqwā, 2019.

———. *Sharḥ al-Muqaddimāt*. Revised by Anas Muḥammad ʿAdnān al-Sharafāwī. Damascus: Dār al-Taqwā, 2019.

———. *Sharḥ al-ʿAqīdah al-Wusṭā.* Revised by Anas Muḥammad ʿAdnān al-Sharafāwī. Damascus: Dār al-Taqwā, 2019.

———. *Sharḥ Ṣughrā al-Ṣughrā.* Revised by Anas Muḥammad ʿAdnān al-Sharafāwī. Damascus: Dār al-Taqwā, 2019.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *al-Iqtiṣād fī al-Iʿtiqād*. Supervised by Anas Muḥammad ʿAdnān al-Sharafāwī. Jeddah: Dār al-Minhāj, n.d.

al-Malālī, Muḥammad ibn ʿUmar. *al-Mawāhib al-Quddūsīyah fī al-Manāqib al-Sanūsīyah.* Edited and annotated by ʿAllāl Bourbīq. Bousaʿdah: Dār Karādah, 2011.

al-Wansharīsī, Aḥmad ibn Yaḥyā. *Al-Miʿyār al-Muʿarrab wa-al-Jāmiʿ al-Mughrib ʿan Fatāwā Ahl Ifrīqīyah wa-al-Andalus wa-al-Maghrib.* Prepared by a group of jurists under the supervision of Muḥammad Ḥajjī. Rabat, Beirut: Wizārat al-Awqāf wa, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1981.

Bourdieu, Pierre. *Masāʾil fī ʿIlm al-Ijtimāʿ*. Translated by Hanāʾ Ṣubḥī. Abū Ẓabī: Mashrūʿ Kalimah li-al-Tarjamah, 2011.

Bouqlī Ḥasan, Jamāl al-Dīn. *al-Imām Ibn Yūsuf al-Sanūsī wa-ʿIlm al-Tawḥīd*. Al-Jazāʾir: al-Muʾassasah al-Waṭaniyyah li-al-Kitāb, 1985.

Ibn ʿArafah al-Dusūqī, Muḥammad. *Ḥāshiyah ʿalā Sharḥ Umm al-Barāhīn li-al-Sanūsī.* Edited by Aḥmad ʿĀrif ibn Dhū al-Kifl, with an introduction by Khālid Zahri. Cairo: Dār al-Ṣāliḥ, 2022.

Ibn Maryam, Abū ʿAbd Allāh. *al-Bustān fī Dhikr al-Awliyāʾ wa-al-ʿUlamāʾ bi-Tilimsān.* Supervised by Muḥammad ibn Abī Shanab. Al-Jazāʾir: al-Maṭbaʿah al-Thaʿālibīyah, 1908.

al-Yūsī, al-Ḥasan. *Ḥawāshī al-Yūsī ʿalā Sharḥ Kubrā al-Sanūsī.* Edited and introduced by Ḥamīd Ḥamānī al-Yūsī. Casablanca: Maṭbaʿat Dār al-Furqān, 2008.

Gardet, Luwīs, wa Jūrj Qanawātī. *Falsafat al-fikr al-dīnī bayna al-Islām wa al-Masīḥiyya.* Naqalah ilā al-ʿArabiyya al-Shaykh al-Duktūr al-Ṣubḥī al-Ṣāliḥ wa al-Ab al-Duktūr Farīd Jabr. Bayrūt: Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn, n.d.

Zahri, Khālid. *Dirāsah wa-Taḥqīq Thalāth ʿAqāʾid Ashʿarīyah li-al-Imām al-Sanūsī.* 1st ed. Tetouan: Markaz Abī al-Ḥasan al-Ashʿarī li-al-Dirāsāt al-ʿAqdīyah, 2012.

al-Bouskallāwī, Saʿīd. "Baʿḍ Samāt al-Kalām al-Sanūsī wa-Ḥudūdih." *Muʾminūn bilā Ḥudūd li-al-Dirāsāt wa-al-Abḥāth.* Rabat, 2016.

al-Ṣafāqisī, Maḥmūd ibn Saʿīd. *Ḥāshiyah ʿalā Sharḥ al-ʿAqīdah al-Wusṭā.* Tunis: Ḥajarīyah edition, 1320 AH.

al-Malālī, Muḥammad ibn ʿUmar. *al-Mawāhib al-Qudsīyah fī al-Manāqib al-Sanūsīyah.* Manuscript. Al-Maktabah al-Waṭaniyah al-Tūnisīyah, Moroccan copy, 331 folios.

Durkheim, Émile. *The Elementary Forms of Religious Life.* Translated and with an introduction by Karen E. Fields. New York: The Free Press, 1995.

———. *The Rules of Sociological Method.* Edited with an introduction by Steven Lukes. Translated by W. D. Halls. New York: The Free Press, 1982.

Geertz, Clifford. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia.* Chicago: The University of Chicago Press, 1971.

———. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays.* New York: Basic Books, 1973.

Habermas, Jürgen, Charles Taylor, Judith Butler, and Cornel West. *The Power of Religion in the Public Sphere.* New York: Columbia University Press, 2011.

Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge.* Translated by Louis Wirth and Edward Shils. New York: Harcourt, Brace & Co., 1954.

Marx, Karl. *Capital: A Critique of Political Economy. Volume I: The Process of Production of Capital.* Translated by Samuel Moore and Edward Aveling. Edited by Frederick Engels. Moscow: Progress Publishers, 1887; Marxists Internet Archive edition, 1995-2015.

———. and Frederick Engels. *Manifesto of the Communist Party.* Marxists Internet Archive. Based on Marx/Engels Selected Works, Vol. 1. Moscow: Progress Publishers, 1969.

Popper, Karl. *The Open Society and Its Enemies.* New Jersey: Princeton University Press, 2013.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* Translated by Talcott Parsons. 3rd impression. New York: Charles Scribner's Sons, 1950.

Bencheneb, H. "al-Sanūsī." In *Encyclopaedia of Islam*, New Edition Online (EI² English). Edited by P. J. Bearman. Leiden: Brill, first published online April 24, 2012. https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1001.

Berque, Jacques. *Al-Youssi: Problèmes de la culture marocaine au XVII^e siècle.* Paris & The Hague: Mouton, 1958.

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

Munk, Salomon. *Mélanges de philosophie juive et arabe.* Paris: A. Franck, Libraire, 1859.

Renan, Ernest. *Averroès et l'averroïsme: Essai historique*. Paris: Calman-Lévy, 1882.

Bourdieu, Pierre. "Genèse et structure du champ religieux." *Revue française de sociologie* 12, 3 (1971): 295-334. https://doi.org/10.2307/332024.

G. Delphin, "La Philosophie du Cheikh Senoussi, d'après son Aqida Essoghra." *Journal asiatique* (Septembre-Octobre 1897): 356-71.

Kenny, J. "Muslim Theology as Presented by Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī Especially in His al-ʿAqīda al-wusṭā." Op. Cit. (n.d.): 58-60.

Kraus, Paul. "Les 'Controverses' de Fakhr al-Dīn Rāzī." *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 19, 2 (1936): 210-11.

Michot, Yahya. “La Pandémie Avicennienne au VIe/XIIe siècle: Présentation, Editio Princeps et Traduction de l’Introduction du Livre de l’advenue du monde (Kitāb Ḥudūth al-ʿālam) d’Ibn Ghaylān al-Balkhī.” *Arabica* 40, 3 (1993): 287-344.

Olson, Caitlyn. “Beyond the Avicennian Turn.” *Studia Islamica* 115, 1 (2020): 101-40. https://doi.org/10.1163/19585705-12341396.

Bourdeau, Michel. (2022, January 27). “Auguste Comte.” In *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), eds. Edward N. Zalta and Uri Nodelman. Stanford University, January 27, 2022, https://plato.stanford.edu/entries/comte/.

العنوان: المتكلم العضوي: في صلة العقائد الأشعرية السنوسية بالواقع الاجتماعي في تلمسان القرن التاسع الهجري.

ملخص: يتناولُ البحثُ دراسةَ عقائد السَّنوسي (ت. 895هـ/1490م) في صِلتها بواقعه الاجتماعي، من خلال الإشكال الرئيس: كيف تتجلى العلاقةُ بين المعرفةِ الكلاميةِ العقدية بوصفها نسقًا نظريًا وبين القضايا المجتمعيةِ ذات الطابع السُّوسيولوجي؟ ويسعى البحث من خلال تحليل خطابه العقدي باعتماد المنهج الكيفي التحليلي إلى إبراز المؤشرات السوسيولوجية في متونه وإظهار كيف كان المجتمع التلمساني في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي مؤثِّراً ومتأثراً في آن واحد في تحول الخطاب الكلامي، من خلال ظاهرة التقليد التي تفاعل معها السنوسي ودفعته إلى التصنيف العقدي، ما جعله ينال، في نظرنا، صفة **المتكلم العضوي** الذي انخرط في سياقه الاجتماعي وأنتج نصوصًا مؤثرة في المجال المغاربي وخارجَه، أحدثت نقلة نوعية في تاريخ علم الكلام. وخلص البحث إلى جملة نتائج، أهمها: أنّ علم الكلام ارتبط بقضايا المجتمع وأحوال الناس وتحولات الحقل الديني وتحدياته، وأن السنوسيَّ واجه مشكلة التقليد عبر مشروعٍ بيداغوجي هرمي في مصنفاته موجّه لطبقات مختلفة من المجتمع، رسمت خطا تجديديا لعلم الكلام ما بعد السنوسي.

الكلمات المفاتيح: العقائد السنوسية، المجتمع المغاربي، علم الكلام، سوسيولوجيا المعرفة، التقليد.

Titre: Le Mutakallim organique: sur le rapport entre les *ʿAqāʾid ashʿarites* d’al-Sanūsī et la réalité sociétale de Tlemcen au XVe siècle

Résumé: Cette étude examine les *ʿAqāʾid* d’al-Sanūsī (m. 895 H / 1490 EC) dans leur rapport avec le contexte social de leur élaboration. Elle pose la question centrale: comment se manifeste le lien entre le savoir théologique du kalām, en tant que système théorique, et les dimensions sociologiques de la vie communautaire? À partir d’une approche qualitative et analytique, la recherche met en évidence les indicateurs sociologiques présents dans les textes d’al-Sanūsī et montre comment la Tlemcen du XVe siècle façonnait, et était en même temps façonnée par, le discours ashʿarite. Face au phénomène répandu du *taqlīd* (imitation doctrinale), al-Sanūsī a réagi par la composition de traités théologiques, devenant, selon nous, un “mutakallim organique.” L’étude conclut que le *ʿilm al-kalām* resta intimement lié aux réalités sociales et aux transformations du champ religieux, et qu’al-Sanūsī, par un projet pédagogique hiérarchisé, traça une nouvelle voie pour le *kalām* post-sanūsien.

Mots-clés: *ʿAqāʾid al-Sanūsī*, société maghrébine, *ʿilm al-kalām*, sociologie de la connaissance, *taqlīd*.