مواقف المغاربة من علم الكلام والفكر الاعتزالي إلى نهاية القرن الهجريّ السّادس

الأستاذ الدكتور المبروك المنصوري، الأستاذ الدكتور زياد عواد أبو حماد، الدكتور سليمان بن علي الشعيلي،
الدكتور صالح بن أحمد البوسعيدي، الدكتور أحمد بن يحيى الكندي
جامعة السلطان قابوس – كلية التربية – قسم العلوم الاسلامية

الملخّص

يدرس هذا البحث مواقف المغاربة من علم الكلام والاعتزال إلى نهاية القرن الهجري السادس. ويطرح عددا من التساؤلات تحاول أن تبيّن كيفيّة تشكّل الفكر الاعتزالي في بيئته الأم، وكيفيّة تقبّله في القرنين الهجريين الثاني والثالث، وقيمة التّفسير السّياسي في تشكّل هذا الفكر وتطوّره. ثمّ يهتمّ البحث بانتشار الفكر الاعتزالي في بلاد المغرب مركّزا على مضمونه المعرفي عند مختلف الفرق الإسلاميّة. ويخلص البحث إلى جملة من النّتائج من أهمّها أنّ الصّراع السّياسي في بلاد المغرب بين الأغالبة ومخالفيهم ثمّ بين المرابطين والموحّدين قد انعكس على الموقف من علم الكلام ومختلف المتبنّين له توظيفا أو إقصاءً. وتستشرف هذه النتائج مكانة علم الكلام الإسلامي في الوضع المعرفي الراهن في العالم الإسلامي باعتباره تأسيسا لبحث علميّ في الفكر الإسلامي المعاصر بعيدا عن التّعصّب والتّحجّر.

الكلمات المفتاحيّة: بلاد المغرب، علم الكلام، الفكر الاعتزالي، الجدل المذهبي

Abstract

This study examines the attitudes of Maghribi Scholars towards ‘Ilm al-Kalam and Mutazilite’s thought until the end of the sixth century AH. It raises a number of questions concerning the formation of Kalam thought it its original environment, and its reception by Muslim Scholars in the second and third centuries AH, with main focus on the value of political interpretation of the formation and development of this thought. The research then concentrates on the spread of Kalam in the Maghreb, focusing on its knowledge content among the different Islamic groups. The research concludes that one of the major factors during that era was the direct influence of political conflict in the Maghreb between the Aghlabids and their opponents, and then between the Almoravids and the Almohads; and that this conflict has been reflected in the position towards ‘Ilm al-Kalam and its adopters. These findings may help in the actual status of Islamic theology in the current situation in the Islamic world, and may lead to a better understanding of contemporary Islamic thought.

Key Words: The Maghrib, Mutazilites Thought, ‘Ilm al-Kalam, Sectarian Conflict.

تمهيد

تصعب دراسة مكوّنات الفكر الإسلاميّ إذا لم تُدرس في كلّيتها وفي علاقتها بظرفيّاتها التّاريخيّة وبأحوال العمران فيها وبمختلف الأنساق المعرفيّة التّي جادلتها أو نقضتها أو تشرّبتها كليّا أو جزئيّا، لأنّ النّظر الجزئيّ إلى الأفكار والإشكاليّات والبنى والمؤسّسات الّتي تنتجها وتطوّرها لا يمكّن إلاّ من خلق تفسيرات جزئيّة وغير مترابطة فاقدة للانتظام والنّسقيّة. وتحليل مواقف المغاربة من علم الكلام والفكر الاعتزالي يجلو لبسا كثيرا ما يقع فيه الباحثون المتخصّصون، بله غير المتخصّصين، حول كيفيّة تشكّل الفكر الإسلاميّ وتطوّره في أهمّ مراحله الحاسمة. وسيمكّننا هذا التقصّي من اكتشاف تفسيرات جديدة تتجاوز بعض الآراء المرتبكة غير المستندة إلى حجج علميّة أو القائمة على ترجيحات أو افتراضات غير مدعّمة، تحاول، لأسباب غالبا ما تكون سياسيّة أن تقيم حاجزا نفسيّا وفكريّا وتاريخيّا بين مختلف مذاهب المسلمين ومدارسهم الفكريّة.

ظلّت الدّراسات الفكريّة حول علم الكلام في بلاد المغرب في كثير من الجامعات العربيّة متأثّرة بالأبحاث الاستشراقيّة الاستعماريّة من حيث المنهج والنّتائج إلى وقت قريب، وخاصّة المدارس الاستشراقية الفرنسية[1]. وظلّت هذه الأبحاث تردّد تلك الأفكار الّتي بثّها المستشرقون الفرنسيون في أواسط القرن الماضي، وسايرتهم في أغلبها سواء صرّحت أو أضمرت. وظلّ ميسمها الأبرز هو استعادة الأفكار المعروفة بعد إعادة تنظيمها وصياغتها صياغة جديدة[2]. وسيسعى هذا البحث إلى تجاوز كثير من تلك الإشكاليات المتعلقة بدراسة علم الكلام في بلاد المغرب.

أولا: في تشكّل المنهج الكلامي والفكر الاعتزالي

يُعتبر تشكّل الفكر الاعتزالي: أهل التوحيد والعدل كما يطلقون على أنفسهم، محطّة مميّزة في تاريخ تطوّر الفكر الإسلامي في كلّ مجالاته. فللواصليّة[3] مكانة مهمّة في صياغة الفكر العقدي الإسلامي وفي تطوّر مقالاته. وقد اعترف بذلك المستشرقون أنفسهم. إذ ربط يوسف فن آس مثلا نشأة «الكلام» في الحضارة الإسلاميّة بواصل بن عطاء (81 – 131/ 700 – 749) وركّز عليه تركيزا مباشرا في تحليل حدث النّشأة[4].

يُضاف إلى ذلك إدراك القدامى لمكانة واصل باعتباره لحظة فارقة في تاريخ تطوّر الفكر الإسلامي

(1) انظر مثلا أعمال المستشرق روجي إدريس:
« Essai sur la diffusion de l'Ašcarisme en Ifriqiya » Idris, pp 126 - 140. La Berbérie orientale sous les Zirides, Idris, p. 62.

(2) «تطوّر مواقف علماء المالكيّة بإفريقيّة من الخوض في المسائل الكلاميّة وتبنّيهم للعقيدة الأشعريّة»، الهنتاتي، ص ص 297– 322.

(3) عن التّشكّل التّاريخيّ للمعتزلة انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، النشّار، ج 1، ص ص 373 – 380.

(4) Theologie und Gesellschaft, Die Entstehung der Kontroverstheologie, J, van Ess, V. 1, pp. 48-55.

عقيدة وفقها. وهو ما صوّره الجاحظ، في ما حكاه عنه أبو هلال العسكريّ قائلا «وكلّ أصل نجده في أيدي العلماء في الكلام في الأحكام فإنّما هو منه. وهو أوّل من قال الحقّ يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق وخبر مجمع عليه وحجّة عقل أو إجماع من الأمّة. وأوّل من علّم النّاس كيف مجيء الأخبار وصحّتها وفسادها وأوّل من قال الخبر خبران خاصّ وعامّ ... وأوّل من قال النّسخ يكون في الأمر والنّهي دون الأخبار»[1]. ونضيف إلى ذلك موقفه في المحكم والمتشابه، وقد نقله الأشعريّ في مقالاته. وفيه وصل دقيق بين الِاعتقاد والتّشريع.

وبهذا يكون واصل أوّل من مرّ من تحبير مقالة عقديّة إلى تأصيل أصول التّشريعيّ: أصول الفقه في تاريخ الإسلام. وهو حلقة واصلة بين اِبن الحنفيّة واِبنه أبي هاشم وزيد بن علي وغيلان الدّمشقي ومقاتل بن سليمان وأبي حنيفة وجعفر بن محمّد[2]... ثمّ اِنتشر كلّ هذا الفكر في بلاد المغرب خاصّة في الأقاليم الجنوبيّة ذات النّفوذ الإباضي ممّا ساهم في تطوير المقالات العقديّة الإباضيّة تطويرا كبيرا طوال القرون الّتي يعنينا تحليلها. وقد ذكر الشّهرستاني (548/ 1153) أنّ الواصليّة بقيت في المغرب إلى حدود عصره قائلا «وفي المغرب الآن منهم شرذمة قليلة في بلد إدريس بن عبد الله الحسيني الذي خرج بالمغرب في أيّام أبي جعفر المنصور(136/ 158)، ويقال لهم الواصلية»[3]. وهو ما سنحلّله في حينه، في جدل الواصليّة مع الإباضيّة في كثير من المقالات.

وقد حصر الشّهرستاني اِعتزال واصل في أربع قواعد:

القاعدة الأولى: نفي قدم صفات الله من العلم والقدرة والإرادة والحياة. إلّا أنّ هذه المقالة لم تتعمّق في حياة واصل. يقول الشّهرستاني «وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر وهو الِاتّفاق على اِستحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال من أثبت معنى وصفة قديمة أثبت إلهين. وإنّما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة»[4]. ولا يمكن أن تكون هذه القاعدة من المبادئ الّتي ساهمت في اِنتشار الِاعتزال الواصلي في بلاد المغرب.

أمّا القاعدة الثّانية وهي القول بالقدر. فهي اِستجابة لجملة من المشاغل ثقافيّة واِقتصاديّة واِجتماعيّة. يقول

(1) نشأة الفكر الفلسفي، النشّار، 1، 395. الأوائل، العسكري، أبو هلال، مصر، دار البشير، 1408 هـ، 255.

(2) نشير هنا إلى أنه تصعب دراسة فكر واصل بن عطاء وأثره في تشكّل مقالات الإسلاميّين وصلته بالفقه وأصوله دون ربطه بفكر عمرو بن عبيد. وقد درس فن آس فكر عمرو باِعتباره مفسّرا Exeget وباِعتباره فقيها Jurist ومحدّثا Traditionarier. J, Theologie und Gesells-chaft, van Ess, V. 2, pp. 298- 305.

(3) الملل والنحل، الشهرستاني، ج 1، ص 40. وقد ربط فن آس هذه التّسمية بأسباب النّشأة وكيفيّة الاِنتشار وعمل الدّعاة Theologie und Gesellschaft, J, van Ess, V. 2, pp. 341– 342.

(4) الملل والنحل، الشهرستاني، ج 1، ص 40.

الشّهرستاني «وإنّما سلك في ذلك مسلك معبد الجهني وغيلان الدّمشقي. وقرّر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكثر ممّا كان يقرّر قاعدة الصّفات فقال إنّ الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شرّ وظلم ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر وأن يحكم عليهم شيئا ثمّ يجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير والشّرّ والإيمان والكفر والطّاعة والمعصية وهو مجازى على فعله. والرّبّ تعالى أقدره على ذلك كلّه. وأفعال العباد محصورة في الحركات والسّكنات والإعتمادات والنّظر والعلم»[1].

ويمكن تأويل هذه المقالة تأويلا عمرانيا يفسّر إنتشارها في الأقاليم المفتوحة وخاصّة الأقاصي منها في المشرق والمغرب وفيها وصل واضح بين جملة من المقالات تبنّتها المحكّمة والشّيعة والمرجئة والقدريّة. وهذا مكمن عظمة فكر واصل ومركزيّته في الفكر الإسلاميّ في وصله الدّقيق بين جملة من الهموم والمشاغل الإنسانيّة إنطلاقا من المستند القرآني.

أمّا القاعدة الثّالثة: المنزلة بين المنزلتين فكانت رأس الإختلاف الأوّل مع القدريّة وسبب الإنشقاق عنها. وقد ألّف فيها واصل كتابا كاملا[2]. وهي مقالة إستيعابيّة تتمثّل في إصدار موقف جديد يضاف إلى المواقف المعروفة حول مرتكب الكبيرة. يمكن أن يعتمد عليها عدد كبير من المسلمين الجدد في نظرتهم إلى الكبائر. وقد تفسّر هذه المقالة لوحدها سبب إنتشار الواصليّة في بلاد المغرب. يقول الشهرستاني: والسّبب فيه أنّه دخل واحد على الحسن البصريّ فقال: يا إمام الدّين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفّرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عنده كفر يخرج به عن الملّة وهم وعيديّة الخوارج، وجماعة يرجون أصحاب الكبائر والكبيرة عنده لا تضرّ مع الإيمان بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان ولا يضرّ مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمّة فكيف تحكم لنا في ذلك إعتقادا؟ فتفكّر الحسن في ذلك وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إنّ صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر[3].

أمّا القاعدة الرّابعة فهي تمثّل موقف واصل في الفريقين من أصحاب الجمل وأصحاب صفّين إنّ أحدهما مخطئ لا بعينه. وكذلك قوله في عثمان وقاتليه وخاذليه. قال: أحد الفريقين فاسق لا محالة كما أنّ أحد المتلاعنين فاسق لا بعينه. ولا تُقبَل شهادة الفاسق كما لا تُقبَل شهادة المتلاعنين[4].

ثانيا: انتشار الاعتزال الواصلي في بلاد المغرب

بعث واصل مبعوثين إلى المناطق الّتي إنتشر فيها الإسلام. فقد ذكر البلخي أثناء حديثه عن واصل بن عطاء (80 – 131/ 699 – 749) أنّه «فرّق رسله في الآفاق يدعون إلى دين الله فأنفذ إلى المغرب عبد الله بن

(1) نفسه، ج 1، ص 41.
(2) نشأة الفكر الفلسفي، النشار، ج 1، ص 386.
(3) الملل والنحل، الشهرستاني، ج 1، ص 42.
(4) نفسه، ج 1، ص 43.

الحارث فأجابه الخلق. وهناك بلد تدعى البيضاء وهي كورة بالمغرب يقال إنّ فيها مائة ألف يحملون السلاح ويعرف أهلها بالواصلية»[1]. وقد أشار إلى هذا الرّأي الشّهرستاني كذلك في الشاهد المذكور أعلاه[2]. وإذا علمنا أنّ الحسن البصريّ قد توفّي سنة (110/ 728) وأنّ اِنفصال واصل عنه كان قبل هذا التّاريخ، وأنّ واصلا قد ولد سنة (80/ 699)، فإنّ إرساله الدّعاة الّذين تحدّث عنهم البلخي كان في حدود بداية القرن الهجريّ الثّاني أو بعيده بقليل.

ونجح مبعوث واصل إلى بلاد المغرب عبد الله بن الحارث في نشر الواصليّة بين المغاربة في النّصف الأوّل من القرن الهجريّ الثاني. وتقول بعض المصادر إنّ عبد الحميد الأُورْبِي الّذي آوى إدريس بن عبد الله الحسيني مؤسّس الدّولة الإدريسيّة بالمغرب كان واصليّا ممّا يدلّ دلالة قويّة على أنّ الاِعتزال الّذي اِنتشر بين القبائل الزّناتيّة هو الّذي مهّد للدّولة الإدريسيّة. والعلاقة بين الزّيديّة والواصليّة علاقة متينة. أضف إلى ذلك تأثّر المذهب الإباضيّ في بلاد المغرب بالواصليّة في مقالات عقديّة كثيرة منذ الوضع الثّقافي الأوّل في القرن الهجريّ الثّاني: وضع انتشار المقالات العقديّة[3].

وقد مكّننا اِستقراء مقالات الواصليّة أن نبحث عن سبب اِنتشارها في بلاد المغرب. ولمسنا فيها بعض ما يخصّ أحوال العمران الّتي كانت بلاد المغرب تعيشها. إلّا أنّ مؤلفات المعتزلة المغاربة ضاعت ولم يصل إلينا منها شيء. ولن نتعرّف على مضمون الاِعتزال المغربيّ إلاّ من خلال الجدل الّذي خاضه الإباضيّة(4) والمالكيّة معهم. وسنحاول تبيّن مقالاتهم اِنطلاقا من هذه المصنّفات الجدليّة.

ولئن وجد هذا الاِنتشار مدعمات تاريخيّة فإنه لا يعدم بعض المبالغة، إذ كيف يمكن وجود أكثر من مائة ألف واصلي في المغرب في فترة مازالت تشهد تأسيس هذه الفرقة بالمشرق؟ وما علاقة الواصلية بحمل السلاح؟ ثمّ كيف يتبنّى الإمازيغ هذه الفرقة وتعقيداتها الكلامية، وهم ما يزالون يجهلون أسس الدّين ومبادئه وفرائضه[5]؟ ونشير إلى أن الفكر الواصلي وصل إلى بلاد المغرب مختزلا ولم يكد يذكر أحد من تلامذة واصل في المتون المغربيّة بالنّسبة إلى مدرستيه الأولى والثّانية حسب تصنيف يوسف فن آس[6].

(1) فضل الاِعتزال وطبقات المعتزلة، البلخي، ص ص –66 67، ص 109.

(2) الملل و النحل، الشهرستاني، ج 1، ص 40.

(3) بنية العقل العربيّ، الجابري، ص 349.

(4) Die Ibaditen im Magrib, Rebstock, pp. 189- 197.

(5) وهذا بيّن في الواقع من مضمون الرّسائل الاِستفساريّة الّتي بُعِثت طوال النّصف الأوّل من القرن الثّاني من المغرب إلى المشرق. وهي ليست خاصّة بفرقة دون أخرى. ومن نماذجها رسالة أبي عبيدة ردّا على رسالة لأبي الخطّاب المعافري في العشر وكيفيّة جمعه. رغم أنّه تلميذ أبي عبيدة وأحد حملة العلم. ويذكر البرّادي أنّ الإمام عبد الوهّاب قد قضّى سبع سنوات بجبل نفوسة يستدرجهم في مسائل الصّلاة واِنفصل عنهم قبل تكميلها. الجواهر المنتقاة، البرادي، ج 1، ص 66.

(6) Theologie und Gesellschaft, J, van Ess, V. 2, pp. 317- 321.

إنّ الإتّفاق في كثير من المقالات الإباضيّة والواصليّة والزّيديّة يفسّر لنا بعض التّفسير سبب تسرّب هذه المذاهب في نفس الفترة التّاريخيّة تقريبا: إذ قيل نقلا عن نشوان الحميري الزّيديّ عن أبي القاسم المعتزلي أنّ عبد الله بن إباض لم يمت حتّى ترك قوله ورجع إلى الإعتزال. وهو قول صيغ ليبرّر ما حدث من تقارب لأنّ واصلا ولد سنة (80/ 699) وابن إباض مختلف في تاريخ وفاته ومن المرجّح أنّه توفّي سنة (86/ 705). وتأثّر الأوّل بالثّاني استحالة تاريخيّة. ونحن نعرف أنّ الإباضيّة تتوافق مع الإعتزال في مبادئ كثيرة وأنّهما لم ينفصلا في بلاد المغرب إلاّ في عهد الإمام عبد الوهّاب[1] عندما بدأ الجدل بينهما كما تشير إلى ذلك مصادر كثيرة من كتب الطّبقات الإباضيّة وكتب التّاريخ.

ثالثا: أسباب انتشار الاعتزال في بلاد المغرب بين السّياسي والثّقافي

رأى محمّد عابد الجابري، إنطلاقا من منطلقاته السّياسيّة في قراءة تطوّرات الفكر ومنعرجاته أنّ «الحركة التنويريّة الإعتزاليّة كانت حركة سياسيّة معارضة بالدرجة الأولى خصوصا في الأطراف». ومن هنا فإنّ إنتشار الإعتزال بين الإمازيغ من طنجة إلى برقة ليس راجعا إلى مجرّد الإقتناع بوجهة نظر معيّنة في المسائل العقديّة. فلقد كان الإمازيغ آنذاك غير معربيّن ولم يكن من الممكن أن ينتشر الإعتزال بينهم إلاّ إذا لبس لباسا سياسيّا واضحا ومباشرا. ووظّف الجابري في الاستدلال على ذلك تعاون أصحاب واصل مع الخارجين من الزّيديّة في خراسان بتأييد ومناصرة من عثمان الطّويل مبعوث واصل بن عطاء إلى تلك المناطق[2]، وقد خرج إبراهيم بن عبد الله في خراسان حيث كان يعمل مبعوث واصل. ثمّ لجأ إدريس بن عبد الله بن الحسن (أخوه) إلى المغرب حيث كان أتباع واصل منتشرين كما ذكرنا. فلا بدّ أن يكون ذلك بتدبير وإتّفاق مع قيادة الحركة في البصرة، حسب ترجيح الجابري[3].

قد يكون السّبب السّياسيّ عاملا من العوامل المفسّرة لإنتشار ولكنّنا نتعسّف في تفسير تشكّل الفكر الإسلامي في بلاد المغرب، أو في أيّ مكان آخر، إذا قصرناه على السّياسيّ. بل إنّنا نكاد نذهب إلى أن الإعتزال كان إلى حدود القرن الثّالث في بلاد المغرب إعتزالا إسميّا فقط إذ لم تعرف هذه البيئة سوى بعض مقالاته. ولم يستطع الجابري تفسير الكيفيّة الّتي التبس بها الإعتزال لبوسا سياسيّا في بلاد المغرب لأنّ كتب التّاريخ لم تسعفه بذلك. فهجس بالرّأي وإستدلّ على مثيله في المشرق ولكنّه لم يستطع تفسيره تفسيرا مقنعا.

والسّبب الرّئيسيّ حسب رأينا دينيّ ثقافيّ بحت. وهذا ما لم يشر إليه الجابري ولم يذكره. ونستدلّ على ذلك بدليلين:

الأوّل: ما توصّل إليه فهمي جدعان من نتائج

(1) سير الأئمّة وأخبارهم، الوسياني، ص 40، الهامش 5.

(2) عن مبعوثي واصل إلى اليمن والمغرب والجزيرة وخراسان والكوفة وأرمينية انظر: حور العين، الحميري، ص 208.

(3) العقل السّياسي العربي، الجابري، ص 350.

مهمّة جدّا في كتاب «المحنة: بحث في جدلّة الدّيني والسّياسي في الإسلام» –من أنّ هاجس الارتكاس لا هاجس التّأسيس هو الّذي ولّد الفكر الإعتزالي في الثّقافة العربيّة– يدعم دعما مباشرا ما ذهبنا إليه. ومن هنا فالإعتزال نشأ من قضيّة كلاميّة إسلاميّة متعلّقة بالمنزلة بين المنزلتين، ولكنّه تطوّر ليختصّ بالرّدّ على أتباع الدّيانات الأخرى المخالفة للإسلام أساسا، وهذا واضح في مؤلّفات واصل رأس المعتزلة بإعتبارها ردّا على النصارى والثّنويّة من مانويّة ومزدكيّة وزارادشتيّة وغيرها من الأديان القديمة المنتشرة في بلاد العراق وعلى أطرافها حينها[1]. وقضيّة خلق القرآن–باعتبارها ردّا على مذاهب النصارى في القول بقدم الكلمة وتأليه عيسى، على ما صنّفه يوحنا الدمشقي في «الهرطقات المائة»– تجلو هذا الأمر بشكل دقيق.

الثّاني: أنّ هذا المشغل الدّينيّ الثّقافي العام هو الّذي حمل واصلا على تفريق رسله[2] في الآفاق النّائية عن بلاد العرب نشرا للإسلام ودفاعا عنه، لا تسطيرا لمشروع سياسيّ كما تصوّر الجابري. فقد أرسل تلميذه حفص بن سالم إلى خراسان لدعوة السّمنيّة إلى الإسلام.

(1) نشأة الفكر الفلسفي، النشّار، ج 1، ص ص 386 – 387، ص 392.

(2) وقد درس فن آس سبعة دعاة واصليّين وهم: أيّوب بن الأوطار والقاسم بن السّعدي وعبد الله بن الحارث وحفص بن سالم وعثمان الطّويل وأبو معاذ البصريّ والحسن بن ذكوان البصريّ.
Theologie und Gesellschaft, J, van Ess, V. 2, pp. 310- 316.

وقابل حفص هناك جهم بن صفوان وكان يقوم بنفس الدّعوة[3]. وحدث نفس الأمر في أرمينية. فحين ولي حاتم بن هرثمة بن أعين على أرمينية من قبل المأمون كان المذهب المعتزلي منتشرا بها[4]. وكلّ هذه المناطق، شأنها شأن بلاد المغرب، تختلف عن بلاد العرب في المهاد الثّقافي العام. ولم تكن معرّبة. ولم ينتشر فيها الإسلام إنتشارا كلّيّا. ومن هنا فغاية واصل من بعث تلامذته في الأقاليم الشّرقيّة والشّماليّة من بلاد الإسلام هي نفسها غايته من بعثهم إلى بلاد المغرب الّتي تعنينا بالدّرجة الأولى. ولم يكن المشغل السّياسيّ موجّها لهذا الإختيار الواصليّ[5] ولم يَلُحْ لنا فيما عدنا إليه من مصنّفات تلميحا أو تصريحا.

إنّ إعتبار العوامل المادّية في تفسير تشكّل الفكر وإنتشاره وتطوّره مهمّ. ولكنّ هذه العوامل لا تكفي وحدها لفهم كلّ مدارات الفكر، إذ أنّها تمثّل الطّبقة

(3) Theologie und Gesellschaft, J, van Ess, V. 2, pp 312- 313.

(4) نشأة الفكر الفلسفي، النشّار، ج 1، ص 387.

(5) وقد هجس النشّار بفكرة مماثلة لما ذكرته، مختلفة عن تصوّر الجابري إختلافا كلّيّا وإن كان قد إستدلّ بها على نفي كون إعتزال واصل إنحصر في مقالة المنزلة وفي التوسّط في الخلاف السّياسيّ بين علي ومعاوية. فالسّياسيّ في تصوّر النشّار الّذي رفضه بإعتباره سببا لبعث الرّسل هو مقالة واصل في عليّ ومعاوية. وهذا مختلف عن تصوّرنا. يقول:... والبعض من أتباع واصل أرسلوا لمناقشة السّمنيّة والثّنويّة. فهل ذهب هؤلاء الأتباع لدعوة المجوس واليهود والمسيحيّين إلى الاعتزال وإعتناق آراء واصل في الخلاف بين عليّ ومعاوية. إنّ من الخطل الذّهاب إلى مثل هذا. نشأة الفكر الفلسفي، النشّار، ج 1، ص ص 391 – 392.

الظّاهرة في تراكمات كبيرة يكون بعضها ثقافيّا وبعضها نفسيّا وبعضها وجوديّا. ولا بدّ أن ندرك أنّ العوامل الّتي تؤدّي إلى تشكيل فكر ما في بيئة ما، وفي ظرف ما، ليست هي وجوبا نفس العوامل الّتي تساعد على اِنتشاره في نفس البيئة والظّرف، فضلا عن بيئة أخرى وظرف آخر. إنّ الأسباب الماديّة مهما تعاظمت ليست سوى بنية من جملة بنى تعمل متشابكة متضافرة لتسيير نسيج الفكر الدّينيّ تشكّلا واِنتشارا وتطوّرا واِستمرارا.

رابعا: جدل المالكية والإباضية والأشاعرة والظاهريّة المغاربة في الاعتزال وعلم الكلام

لنفهم الأساس الّذي استند إليه المغاربة في موقفهم من علم الكلام إلى حدود أواسط القرن الهجريّ السّادس لا بدّ أن نشير إلى جملة من المواقف من الجدل في الدّين، ومن علم الكلام. فقد اتّفق كثير من المسلمين «في كل عصر ومصر على ذم الكلام وأهله، وصُنّفت في ذلك مصنفات، ومن ذلك ما قاله أبو حنيفة: لعن الله عمرو بن عبيد لأنه فتح للناس الطريق إلى الكلام. وقال أبو يوسف: العلم بالكلام هو الجهل، والجهل بالكلام هو العلم. وقال: من طلب العلم بالكلام تزندق. وقال الشافعي: لئن يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه ما عدا الشرك خير له من أن ينظر في علم الكلام، وقال: حكمي على علماء الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في العشائر والقبائل ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأخذ في الكلام. وقال أحمد: لا يفلح صاحب كلام أبداً، علماء الكلام زنادقة»[1]. وقال الغزالي في الإحياء: ذهب مالك والشّافعي وأحمد وجميع أهل الحديث من السّلف رضي الله تعالى عنهم إلى أنّ علم الكلام والجدل بدعة وحرام. وقَال: معرفة الله ﷻ لا تحصل من علم الكلام بل يكاد الكلام يكون حجابا عنها ومانعا منها"[2]. وذهب ابن الجوزي في تلبيس إبليس إلى أنّه «قد تنوعت أحوال المتكلمين، وأفضى الكلام بأكثرهم إلى الشكوك، وببعضهم إلى الإلحاد، ولم تسكت القدماء من فقهاء هذه الأمة عن الكلام عجزاً، ولكنهم رأوا أنه لا يشفي غليلا، ثم يرد الصحيح عليلاً، فأمسكوا عنه ونهوا عن الخوض فيه»[3]. وأورد ابن عبد البر في جامع بيان العلم عن أحمد بن حنبل أنّه قال: إنه لا يفلح صاحب الكلام أبدا ولا تكاد ترى أحدا نظر في الكلام إلا وفي قلبه دَغل.

ويمكن اعتبار علم الكلام نتيجة مباشرة من نتائج تطوّر الفكر الإسلامي خلال النّصف الأوّل من القرن الهجريّ الثّاني وقد ارتبطت به أغلب فرق المسلمين التي تشكّلت خلال هذه الفترة. والاعتزال هو التيّار الأساسيّ الأوّل المؤصّل للكلام في الفكر الإسلامي.

أمّا التيّار الثّاني فيمثّله أبو حنيفة (150 / 767) أساسا، وخاصّة في «الفقه الأكبر». ورغم أنّ الكتاب

(1) الإعلام بمخالفات الموافقات والاعتصام، الفهد، ص ص 157-158.

(2) معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، الحكمي، ج 1، ص 197.

(3) الإعلام، الفهد، ص ص 157 – 158.

يتحدّث عن «أصل التّوحيد وما يصحّ الاعتقاد عليه»[1] فإنّ تضمّنه مصطلحات متأخّرة مثل «الصّفات الفعليّة» و«الجوهر والعرض» جعل بعض الباحثين يشكّون في نسبة هذا الكتاب إلى أبي حنيفة[2]، ويشكّون علميّا في القطع بنسبة مواقف عقديّة دقيقة إليه مثل موقفه من الإيمان وخلق القرآن. فلئن ذهبت بعض المصادر إلى أنّه يرى أنّ القرآن مخلوق[3]، نسبت إليه مصادر أخرى عكس هذا الرّأي، أي إنّه يرى أنّ القول بخلق القرآن بدعة [4].

ويضاف إلى هذا القسم الثّاني أيضا الشّافعي (204/ 819) إذ تذكر المصادر أنّه درس علم الكلام وتعمّق فيه وبلغ فيه مبلغا عظيما[5]. وإن لم يُعدم هذا الرّأي بعض المبالغة، فقد ذكر له البغدادي كتابين: واحدا «في تصحيح النّبوّة والرّدّ على البراهمة» والآخر في «الرّد على أهل الأهواء»[6]. وقد يتدعّم ذلك بما حدث في القرن الهجري الرّابع حين تشكّل الأشعريّة إذ كانت غالبيّة الشّافعيّة أشاعرة وغالبيّة الأشاعرة شافعيّة[7]. وقد التقى هذان التّيّاران الفكريّان في مذهب أبي الحسن وبقيا متعايشين: تيّار المحدّثين الذين تقتصر معارفهم على الرّواية من جهة، وتيّار كلامي متأثّر بالأسلوب الاعتزالي من جهة أخرى. وتجسّد ذلك في الاختلافات بين كتابيْ «الإبانة»[8] و«المقالات» من جهة، و«رسالة استحسان الخوض في علم الكلام» من جهة ثانية، هذا إذا سلّمنا فعلا بنسبتها إلى أبي الحسن، لأنّ تعارض ما احوت عليه، مع ما نجده في رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، جعلت بعض الباحثين يشكّون في نسبة الرّسالة، وبدرجة أقل، الإبانة، إلى الأشعري[9]. فلئن كانت عقيدة كتاب الإبانة أقرب إلى آراء المحدّثين،

(1) الفقه الأكبر، أبو حنيفة، ص 169.

(2) «ابن حزم والمذهب الأشعري»، يفوت، ص 4.

(3) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ج 13، ص 290. وقد روى ذلك حفيد أبي حنيفة إسماعيل بن حمّاد. يعني أنّه قاله في أيّام انتشار القول بخلق القرآن فلا يخلو من أن يكون محاولة منه لإدماج جدّه في الموقف الرّسميّ للدّولة آنذاك.

(4) الطّبقات السّنيّة في تراجم الحنفيّة، الحنفي، ج1، ص 126. انظر أيضا: الإبانة، الأشعري، ص 31. الشّامل في أصول الدّين، الجويني، ص 25 وما بعدها.

(5) مناقب الشّافعي، الرّازي، ص 136.

(6) الفرق بين الفرق، البغدادي، ص 77. رغم أنّ السُبكي لم يذكر هذين الكتابين أثناء حديثه عن الشّافعي في طبقاته.

(7) «ابن حزم والمذهب الأشعري»، يفوت، ص 12.

(8) رغم الشك في نسبة كتاب الإبانة إلى الأشعري. مذاهب الإسلاميّين، بدوي، ج 1 ، ص ص –515 518، ص 533.

(9) وقد استند عبد الرّحمان بدوي في هذا الافتراض إلى احتواء الرّسالة مسائل كلاميّة متأخّرة عن عصر الأشعريّ فقال: إنّ الخوض في علم الكلام أو الإمساك عنه مشكلة متأخّرة عن عصر الأشعريّ، فلم يكن ثَمَّ ما يدعوه إلى الخوض فيها. ويضيف : ولهذا نرجّح أن تكون من وضع أشعريّ متأخّر بوقت غير طويل عن زمان الأشعريّ وتساير روح الأشعري وربّما نُسبت إلى الأشعريّ منذ وقت مبكّر في القرن الخامس أو السّادس. مذاهب الإسلاميين، بدوي، ج 1، ص ص 520 – 521. وأكّد جورج مقدسي هذا الكلام قائلا : «إنّ نسبة رسالة الاستحسان إلى الأشعريّ قابلة للشّكّ فيها لأنّه يبدو أنّ الأشاعرة ذاتهم لم يسمعوا بها، إذ لم يشر إليها ابن عساكر ولا السّبكي. ويبدو أنّ ابن تيميّة أيضا لم يسمع بهذه الرّسالة». الأشعري والأشاعرة، مقدسي، ص 23. Ashcari and the asharites 23.

فإنّ عقيدة المقالات أقرب إلى الأساليب الكلاميّة الاعتزاليّة[1].

أمّا التيّار الثّالث: فيضمّ مالك بن أنس (179/ 795) وأحمد بن حنبل (241/ 855) بالإضافة إلى البخاري (256/ 870).

كان مالك بن أنس من أكبر المعارضين لعلم الكلام. وموقفه من الصّفات يرتكز على مقولة «بلا كيف». وقد اعتبر السؤال عن الاستواء بدعة وضلالا[2]، وإن كان ابن عبد البرّ المالكي قد نسب هذا الكلام إلى ربيعة بن عبد الرحمان لا إلى مالك[3]، واعتبر الخائض في ذلك «رجل سوء»[4]، و«يكفّر من يمنع من ذلك...»[5]. وأكّد مالك أيضا أنّ القرآن غير مخلوق[6]. وحرص فقهاء المالكيّة المغاربة الحرص كلّه على هذا التوجّه الفكري الّذي يؤمن بما ورد في القرآن نصّا وينكر الجدال في الدّين. ودوّن ابن فرحون رفض مالك الجدال في الدّين واعتبارِهِ ذلك بدعةَ، إذ يُروى عنه أنّه كان يردّد «الجدال والمراء في العلم يذهب بنور العلم من قلب العبد» [7]. وقيل لمالك «الرّجل له علم بالسّنة أيجادل عنها؟ قال: لا، ولكن يُخبر بالسّنة، فإن قُبل منه وإلاّ سكت»[8]. وتدعيما لهذا المسار الفكريّ بعث ابن فروخ المالكي (185/ 801) برسالة إلى مالك من القيروان يستشيره في الرّدّ على المبتدعة ردّا جدليّا، إلاّ أنّ مالكا نهاه عن ذلك. وفسّر أبو بكر المالكي في «رياض النّفوس» سبب هذا الرّفض قائلا «أشفق مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن يكون ذلك سببا لإظهار طريقة الجدل بإفريقيّة فيؤدّي ذلك إلى أسباب يُخاف من غوائلها ولا يُؤمن من شرّها فأراد حسم الباب»[9] .

أمّا أحمد بن حنبل فتكاد جلّ مواقفه تُماثل موقف مالك. ولذلك تجمع أغلب المصادر العقديّة والفقهيّة بينهما. ومن ذلك ما ذكره البربهاري في شرح السنّة حينما قال «وإذا رأيت الرّجل يحبّ مالك بن أنس ويتولاّه فاعلم أنّه صاحب سنّة ...وإذا رأيت الرّجل يحبّ أحمد بن حنبل فاعلم أنّه صاحب سنّة. وإذا رأيت الرّجل يجلس مع أهل الأهواء فاحذره»[10]. وهو قول قد احتفلت به كتب طبقات المالكيّة المغاربة ودوّنته من عياض إلى ابن فرحون[11]. وحدث التوجّه نفسه مع ابن بطّة العكبري إذ عاد أيضا إلى مالك وروى أقواله مؤكّدا تلازم المواقف الحنبليّة والمالكيّة الأوائل من علم

(1) نفسه، ص ص -19 20.
(2) ترتيب المدارك، عياض، ج 1، ص ص 170 - 171.
(3) الاِستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، اِبن عبد البرّ، ج 2، ص 528.
(4) نفسه، ج 2، ص 529.
(5) رياض النّفوس، المالكي، ج 1، ص 264.
(6) نفسه، ج 1، ص 174. انتصار الفقير السّالك لترجيح مذهب الإمام مالك، الأندلسي، ص 171.
(7) الديباج المذهب، ابن فرحون، ص 71.
(8) نفسه، ص 71 .
(9) رياض النّفوس، المالكي، ج 1، ص 177.
(10) «كتاب السّنّة»، البربهاري، ضمن طبقات الحنابلة، ج 2، ص 18.
(11) الدّيباج، ابن فرحون، ص 71.

الكلام[1].

ولعلّ المجال يضيق لحصر مواقف المغاربة من علم الكلام والجدل والمناظرة. ولكن يكفي أن نذكر هنا أن القاضي سحنون بن سعيد التنوخي كان حين تولّى القضاء (234 – 240/ 848 – 854) «أوّل القضاة فرّق حلق أهل البدع من الجامع وشرّد أهل الأهواء منه وكانوا فيه حلقا من الصّفريّة الإباضيّة والمعتزلة، وكانوا حِلَقا يتناظرون ويظهرون زيغهم»[2]. وحين سئل اِبن فروخ عن المعتزلة فقال: للسّائل «وما سؤالك عن المعتزلة؟ فعلى المعتزلة لعنة الله قبل يوم الدّين وفي يوم الدّين وبعد يوم الدّين وفي طول دهر الدّاهرين. فقال له: وما فيهم قوم صالحون؟ فقال: ويحك، وهل فيهم رجل صالح»[3]. وجاء في خبر آخر قول مالكيّ لمعتزلّي «ما أراك تفلح والله، ما أراك تموت على الإسلام. ومات معتزليّا بعد ذلك»[4].

وحتى إن حفظ لنا التّاريخ بعض الرّسائل الّتي ردّ فيها أحمد بن حنبل على «الزّنادقة والجهميّة»[5]: وقد ردّ فيها على القائلين بخلق القرآن وعلى نُفاة بعض الصّفات الفعليّة كالكلام والمجيء، وكذلك في كتابه إلى مسدّد بن مسرهد[6]، وكتاب أبي داود السّجستاني[7]، فإنّ تلك المواقف توافق آراء مالك بن أنس موافقة كليّة من جهة، ولا تختلف عن مواقف البخاري[8] من جهة أخرى.

والملاحظ أنّ هذا القسم الثّالث قد ظلّ على طول تاريخ الإسلام معارضا معارضة كليّة للفكر الكلامي والجدلي والمنطقي معتزليّا كان أو أشعريّا أو إباضيّا أو زيديّا. إذ جاء في طبقات الحنابلة ما نصّه «لما دخل الأشعري إلى بغداد جاء إلى البربهاري فجعل يقول: رددت عل الجبائي وعلى أبي هاشم ونقضت عليهم وعلى اليهود والنصارى والمجوس، وقلت لهم:...، وقالوا:... وأكثرَ الكلامَ في ذلك فلما سكت قال البربهاري: ما أدري مما قلت قليلاً ولا كثيراً ولا نعرف إلا ما قاله أبو عبد الله أحمد بن حنبل»[9]. وإلى قريب من هذا ذهب ابن الجوزي الحنبلي (597/ 1201) إذ اعتبر أنّ الأشعري ظلّ على مذهب المعتزلة زمنا طويلا

(1) الشّرح والإبانة عن أصول الدّيانة، العكبري، ص ص 47 – 89. إلّا أن هذا التّقارب في الموقف من علم الكلام بين المالكيّة والحنابلة لم يتدعّم في أفكار أخرى، إذ ظلّ المذهب الحنبلي هو المذهب الفقهيّ الوحيد الذي لم يعرف انتشارا في بلاد المغرب ولا في الأندلس، رغم أنّ التّاريخ قد حفظ لنا أسماء بعض الحنابلة المغاربة إلّا أنّهم لم يكونوا مؤثّرين لا فكريّا ولا اجتماعيّا، ولم يتمكّنوا لذلك من منافسة المذاهب المغربيّة الكبرى خلال القرون الهجريّة السّتّة الأولى وهي: الإباضيّة والمالكيّة والشافعيّة والإسماعيليّة والظّاهريّة.

(2) ترتيب المدارك، عياض، ج 2، ص 600.

(3) عياض، ترتيب المدارك، ج 1، ص 345.

(4) نفسه، ج 2، ص 512.

(5) نُشرت ضمن عقائد السّلف، النّشّار، ص ص 53 – 116.

(6) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، الدّمشقي، ص 52 وما يليها. ونُشر أيضا في كتاب طبقات الحنابلة، الحنبلي، أبو يعلى، ص ص 341 – 345.

(7) مسائل الإمام أحمد، السّجستاني، ص ص 262 – 274.

(8) خلق أفعال العباد، البخاري، ضمن عقائد السّلف، ص 138.

(9) «كتاب السّنّة»، البربهاري، ضمن طبقات الحنابلة، ج 2، ص 18.

ثمّ تركه وأتى بمقالة خبط بها عقائد النّاس[1]. وإذا استعرنا مقالة الغزالي في أبي حنيفة نقول إنّ «أبا الحسن قد قلب العقيدة ظهرا لبطن وغيّر مسالكها وشوّش نظامها»[2]. في حين اعتبر ابن خلدون الكلام الأشعريّ انتصارا للعقائد السّنيّة وذبّا عنها بالحجج العقليّة[3]. واعتبر محمّد عابد الجابري مذهبه كان «كلاما سنّيا في مواجهة الكلام المعتزليّ»[4].

وإذا عدنا إلى «كتاب السّنّة» للبربهاري وجدناه معارضا معارضة مطلقة لعلم الكلام منكرا بمبدأيْ «بلا كيف» و«بلا لِمَ» اللّذين تمّ تأصيلهما في القرن الهجريّ الثاني «التصديق بآثار رسول الله ﷺ بلا كيف ولا شرح، ولا يقال لِمَ؟ ولا كيف؟ فالكلام والخصومة والجدال والمراء محدث يقدح الشك في القلب وإن أصاب صاحبه الحق والسنة". بل إنّه ينكر هذا الصّنف من الكلام جملة وتفصيلا باعتباره بدعة قائلا "واعلم رحمك الله أن الكلام في الرب تعالى محدث، وهو بدعة وضلالة ولا يُتكلّم في الرب إلا بما وصف به نفسه ﷻ في القرآن وما بين رسول الله ﷺ لأصحابه... ولا يقول في صفات الرب تعالى: لِمه إلا شاك في الله تبارك وتعالى. وهكذا قال مالك بن أنس وأحمد بن حنبل والفقهاء قبلهما وبعدهما والمراء فيه كفر"[5].

والنّاظر في الفكر الكلامي المغربي إلى حدود نهاية القرن الهجريّ الثّاني يتبيّن له أنّ «الدّور الحضاريّ» الّذي ولّد ما سمّاه ابن خلدون «الكلام السّنيّ» في المشرق لم يُوجد في المغرب، نظرا إلى اختلاف الفضاء الثّقافي المشرقي عن المغربيّ. ولهذا فلا يمكن فصل علم الكلام عن السّياق الثّقافيّ العامّ الّذي نشأ فيه وقد ظهر باعتباره استجابة لحاجات ثقافيّة محدّدة[6]. ورغم ظهور كثير من أتباع الأديان والفرق المختلفة في القيروان عاصمة بلاد المغرب، على ما بيّن محمّد الطّالبي[7]، وفي الأندلس أيضا، على ما بيّن الباحث أنور شخن مستندا إلى رأي ابن حزم في هذه القضيّة[8]، فإنّ بعض المغاربة قد تشبّثوا بإنكار علم الكلام والجدل والمنطق والمناظرة

(1) تلبيس إبليس، ابن الجوزي، ص 23 .

(2) يقول الغزالي إنّ أبا حنيفة قلب الشّريعة ظهرا لبطن وغيّر مسالكها وشوّش نظامها. المنخول من تعليقات الأصول، الغزالي، ص 502.

(3) المقدّمة، ابن خلدون، ص 446. انظر نقاش سعيد بن سعيد العلوي للتّقسيم الخلدوني لتاريخ الأشعريّة إلى حقبتين واقتراحه تقسيما ثلاثيّا جديدا، في: الخطاب الأشعري مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، العلوي، ص 8 وما بعدها.

(4) بنية العقل العربي، الجابري، ص ص 200 – 205، ص ص 442 – 443، فيه تحليل لهذه القضيّة.

(5) «كتاب السّنّة»، البربهاري، ضمن طبقات الحنابلة، ج 2، ص 19.

(6) المحنة: بحث في جدليّة الدّينيّ والسّياسيّ، جدعان، ص 15.

(7) انظر مقاله «الجدل العقدي في القيروان في القرن الهجري الثّالث» M Talbi, « Theological polemics at Qayrawān during the 3rd / 9th century», Rocznik Orientalistyczny, Tom XLIII, Warszawa, 1984.

(8) في كتابه «تاريخ إسبانيا الإسلاميّة» A. G. Chejne, Historia de Espaňa musulmana, 3 edicíon, España, Cátedra, 1974,266.

إلى حدود منتصف القرن الهجريّ السّادس تقريبا.

وفي الأندلس كان أكبر المعبّرين عن هذا التيّار من المحدّثين ابن عبد البرّ المالكي. فقد رفض علم الكلام رفضا مطلقا بجملته مبدّعا القائل به مستندا إلى رأي ابن خويز منداد حين قال إنّ «أهل الأهواء عند مالك وسائر أصحابنا هم أهل الكلام، فكل متكلم فهو من أهل الأهواء والبدع أشعرياً كان أو غير أشعري، ولا تقبل له شهادة في الإسلام أبداً، ويهجر ويؤدب على بدعته، فإن تمادى عليها استتيب منها»... ثمّ أضاف ابن عبد البر: وأجمع أهل الفقه والآثار من جميع الأمصار أن أهل الكلام أهل بدع وزيغ، ولا يعدّون عند الجميع في جميع الأمصار من طبقات العلماء، وإنما العلماء أهل الأثر والتفقه فيه»[1].

وارتبط هذا الاختيار الفكري بما دانت به السّلطة السّياسيّة في عهد دولة المرابطين. فقد ذكر المراكشي متحدّثا عن فترة حكم علي بن يوسف بن تاشفين قائلا «ودان أهل ذلك الزّمان بتكفير كلّ من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام وقرّر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام وكراهة السّلف له وهجرهم من ظهر عليه شيء منه وأنّه بدعة في الدّين. وربّما أدّى أكثره إلى اِختلال في العقائد في أشباه لهذه الأقوال حتّى استحكم في نفسه بغض علم الكلام وأهله فكان يكتب عنه في كلّ وقت إلى البلاد بالتّشديد في نبذ الخوض في شيء منه وتوعّد من وجد عنده شيء من كتبه»[2].

وذكر ابن حزم في إحدى رسائله أنّ علم الكلام وإن وُجد في الأندلس فقد ظلّ تأثيره محدودا جدّا فقال «... وأمّا علم الكلام فإنّ بلادنا وإن كانت لم تتجاذب فيها الخصوم ولا اِختلفت فيها النّحل فقلّ بذلك تصرّفهم في هذا الباب فهي على كلّ حال غير عريّة عنه. وقد كان فيهم قوم يذهبون إلى الاِعتزال نظّار على أصوله ولهم فيه تآليف»[3].

وقد لاقت هذه الأقليّة الّتي تذهب مذاهب الاعتزال أو تنتهج أساليب علم الكلام معارضة شديدة من فقهاء بلاد المغرب، إذ يذكر القاضي عياض أنّ أبا وهب عبد الأعلى بن وهب (261/ 874) «كان قد طالع كتب المعتزلة ونظر في كلام المتكلّمين وكان يحيى بن يحيى وابن حبيب وإبراهيم بن حسين بن عاصم يطعنون

(1) جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، ابن عبد البرّ، ج 2، ص 217. وهذا يخالف ما صار إليه المازري المالكي (536 / 1141) حينما ذهب إلى أنّ المالكيّة «لا يرون مخالفة أبي الحسن في نقير ولا قمطير». انظر: التّطوّر المذهبيّ بالمغرب، عزوز، ص 30. وقد ذهب أحمد بكير إلى أن انتشار الأشعريّة في بلاد المغرب كان ردّا على مذهب الاعتزال المنتشر في الأوساط السّنّية بالقيروان منذ منتصف القرن الهجريّ الثّاني. انظر: «الجدل حول العقيدة بالقيروان»، بكير، ضمن «ملتقى الإمام المازري» ص. 30. واحتجّ برأي ابن خلّكان في الأشعري. انظر وفايات الأعيان، ابن خلكان، ج 13، ص 286. إلا أنّه عندما انتشرت الأشعريّة في بلاد المغرب في النّصف الثّاني من القرن الهجريّ الرّابع لم يعد المعتزلة المغاربة يمثّلون أيّ قوّة فكريّة أو سياسيّة ولأنّ الأشعريّة لم تنتشر بشكل كبير في بلاد المغرب إلّا مع الموحّدين.

(2) المعجب في تلخيص أخبار المغرب، المراكشي، ص 151.

(3) الرّسائل، ابن حزم، ج 2، ص 186.

عليه بذلك أشدّ الطّعن»[1]. وظلّ الأمر على هذه الحال إلى حدود أواخر القرن الهجريّ السّادس، فقد صوّر اِبن طملوس هذا الوضع الّذي يعتبر فيه الفقهاء والمحدّثون الخوض في علم أصول الدّين في جملته خروجا عن مناهج الإسلام قائلا «...اِتّصل بهم علم أصول الدّين فاِعتقدوا فيه ما اِعتقدوه أوّلا في مذاهب الأئمّة من أنّه كفر وزندقة»[2].

أمّا باقي الفرق المغربيّة فقد اعتنت بعلم الكلام وانعكست تلك العناية على تطوّر المقالات الفكريّة لديها. فنجد الإباضيّة المغاربة قد اِهتموا بعلم الكلام ولم يؤثر عنهم تبديع له. إذ كان التلاميذ «يجتمعون يريدون علم الكلام وكانوا يأخذون الدّروس على الشيخ فصيل زكريا ويونس وعلى أبي بكر بن يحيى» وهم من علماء النّصف الأوّل من القرن الخامس الهجريّ[3]. وكان لهذا التّوجّه أثره في تعميق الفكر العقدي الإباضي منذ أواسط القرن الخامس الهجريّ وخاصّة مع المزّاتي في «التّحف المخزونة» وتبغورين في «أصول الدّين». وكان الشيخ أبو يحيى زكريّا بن أبـي زكريّا فصيل بن أبـي مسور اليهراسنـي يشرف على حلقة علم الكلام وتذكر المصادر أنّ حلقته اكتضّت بالطّلبة إلى حدّ أنّ المشائخ اقترحوا على الطّلبة الوافديـن مساعدة الشّيخ في التّدريس[4].

وإذا عدنا إلى كتاب أبي خرز يغلا بن زلتاف السوياني الإباضي (380 / 990) «الرّدّ على المخالفين» نجد أنّه قد جادل أغلب الفرق الإسلاميّة وردّ عليها ردّا كلاميّا مؤصّلا مبيّنا رأيه في كلّ قضيّة كلاميّة. يقول مثلا: «فقد ذكرنا ما اعتلّت به المعتزلة. فأخذ أصحابنا بأوسط الأقاويل وأعدلها وأصوبها ممّا وافق كتاب اللّه وسنّة نبيّه محمّد ﷺ ... وأبطلنا حجّة المشبّهة. وأبطلنا ما اعتلّ به جهم وما اعتلّت به المعتزلة...»[5]. ثمّ وصل يغلا بن زلتاف مقالة خلق القرآن بمقالة خلق الأفعال[6] فاحتجّ بقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الأنعام 6، 102)، وأضاف «ولم يستثن الله في هذه الآية شيئا لأنّها جاءت مجيء عموم. فكلّ ما جاء القرآن على العموم فهو على عمومه حتّى يأتي ما يخصّصه إمّا بنفس الآية أو في آية أخرى تدل على الخصوص أو إجماع الأمّة على خصوصها. فمن ادّعى في هذه الآية الخصوص فعليه البرهان. وقد جاء مع هذه الآية ما يؤكّد أنّها عامّة... وقد اِتّفقت أمّة محمّد ﷺ على أنّ هذه الآية عامّة ما خلا ما ادّعته المعتزلة من إخراج الأفعال منها ومن قال إنّ القرآن غير مخلوق وإنّ كلّ شيء داخل فيها ما سوى القرآن فأخذنا بإجماعهم وتركنا ما اِختلفوا فيه ممّا ادّعاه

(1) ترتيب المدارك، عياض، ج 3، ص 138.
(2) المدخل لصناعة المنطق، اِبن طملوس، ص 11.
(3) نظام العزابة، الجعبيري، ص 194.
(4) طبقات المشائخ، الدّرجينـي، ج. 1 ص 196 وانظر ترجمتها في: السّير، الشّمّاخي، ج 2 ص 68.
(5) الرّدّ على جميع المخالفين، ابن زلتاف، ص 90.
(6) نفسه، ص 32. والقضيّة في نشأتها الأولى صدرت عن معبد الجهني ثمّ نشرها تلميذه غيلان الدّمشقي. دراسات عن الإباضيّة، النامي، ص 169. حيث ذكر أنّ أبا عبيدة قد تناقش وغيلان الدّمشقي في هذه القضيّة.

من أراد إخراج شيء منها"[1].

وردّ يغلا بن زلتاف أيضا على باقي الفرق فقال: «وذلك أنّا نظرنا إلى الآيات الّتي احتجّت بها المعتزلة والآيات الّتي احتجّت بها المجبرة والمجبلة فضربنا بعضها ببعض....فأخذنا من ذلك بالأوسط وهو أعدل القولين وأصوبهما. فنفينا عن الإنسان ما ليس من فعله. وأضفنا ذلك إلى الله بالمعنى الّذي [يحسن] به الإضافة إليه وهو ما قدّمنا. وأثبتنا لله القدرة على الأشياء والتّدبير لها وأنّه مالكها وربّها وإلهها. ولم نصفه بما وصفته به المعتزلة من خروج أكثر الأشياء من تدبيره وقدرته وسلطانه، تعالى الله علوّا كبيرا عمّا يقوله المبطلون. ونفينا عنه الجور. ولم نصفه بما وصفته به المجبرة والمجبلة [من] أنّه يثيب العباد الثّواب الجزيل ويعاقبهم العقاب الأليم [على] غير ما فعلوا. وتركوا ما حكيناه [ممّا قدّمنا] من الآيات الّتي تثبت القصد والإرادة والكسب ونفي الظّلم والجور عن الله ﷻ، وأن يكون يأمر العباد وينهاهم عن فِعْلٍ ثمّ يعاقبهم ويثيبهم على ما فعل بهم. وفي إثبات الأمر والنّهي ما يُبْطِل الجبر والاستكراه والجبل. وفي هذا حجج كثيرة تركتها لئلاّ يطول بها الكتاب. وفيما ذكرناه كفاية لمن أراد الله توفيقه وهداه".

وقد ذكر جولدتسيهر أنّ الإباضيّة تأثّروا بالمعتزلة في ثلاث قضايا رئيسة: خلق القرآن، واِستحالة رؤية الله في الآخرة، وتطبيق أسلوب التّأويل على متشابه القرآن مثل الاِستواء وقضايا تتصل بالأخرويات مثل الصّراط والميزان[2]. وأضاف المستشرق نلّينو مقالات أخرى ومنها: أنّ الله لا يغفر الكبائر بلا توبة، وأنّ الشّفاعة بلا توبة لا تجوز، وأنّ الصّفات هي عين الذّات وليست زائدة عليها. والّذي أوقعهم في هذا الزّعم هو اعتبارهم أنّ الإباضيّة الأوائل لم يثيروا مسألة خلق القرآن. وحين اِهتموا بها كانت وجهة نظر المعتزلة فيها قد اِنتشرت في أوساطهم اِنتشارا واسعا[3]، على ما بيّن طومسون[4].

ولكنّ فرحات الجعبيري اعتبر أنّ «رسالة النقض على من أثبت خلق القرآن» ردّ على العبّاسيّين والأغالبة في نفس الوقت[5]. أمّا عمرو النّامي فإنّه رجّح أن تكون عقيدة خلق القرآن قد تطوّرت بصورة طبيعيّة ومستقلّة على أيدي العلماء الإباضيّين على أساس نظريّتهم في ذات الله وصفاته. وبيّن أنّه يصعب الحسم في اِعتبار مقالات معيّنة نتيجة تطوّر طبيعيّ داخل الفرقة أو نتيجة تأثير خارجيّ. وطرح سؤالا مركزيّا قوامه: إن كان رأي الإباضيّة في هذه المقالة مجرّد تأثّر فمتى ظهر هذا التّأثير وأين؟ والسّؤالان مهمّان إذا قرّرنا أنّ مقالة ما لا يمكن أن تنشأ إلاّ عن جدل وتكون إجابة عن أسئلة حادثة ولّدها العمران مهما دقّت. ولذلك فإنّ أيّ مقالة ليست سوى جدل مع الآخر.

(1) الرّدّ، ابن زلتاف، ص 33.

(2) دراسات عن الإباضيّة، النامي، ص 187.

(3) نفسه، ص 184.

(4) W. Thomson, Kharijism and Kharijites, pp. 373- 389.

(5) البعد الحضاريّ للعقيدة الإباضيّة، الجعبيري، ص 353.

خامسا: علم الكلام بين الدين والسّياسة

تغيّر هذا الوضع المعرفيّ في بلاد المغرب في بداية القرن الهجريّ السّادس مع تشكّل الدّولة الموحّديّة مع محمّد بن تومرت (524/ 1130). يقول ابن خلدون إنّ ابن تومرت قد أقرّ مبدأ «تأويل المتشابه وأنكر عليهم جمودهم على مذهب السّلف في إمراره كما جاء ويرى أنّ الجمهور لُقّنوه تجسيما ويذهب إلى تكفيرهم بذلك»[1]. ولهذا فقد بدّعه عدد من فقهاء عصره تبديعا وصل درجة التّكفير الموجب لاستباحة الدّم[2]. يقول السّبكي «ثمّ صنّف [ابن تومرت] لهم تصانيف في العلم منها كتاب سماه «أعزّ ما يطلب» وعقائد على مذهب الأشعريّ في أكثر المسائل إلاّ في إثبات الصّفات فإنّه وافق المعتزلة في نفيها وفي مسائل قليلة غيرها»[3].

وتوجّه أعلى هرم السّلطة السّياسيّة إلى أكبر فقهاء زمانه القاضي أبي الوليد بن رشد الجدّ (520 / 1126) سائلا إيّاه عن علم الكلام باعتباره مشروعا فكريّا سياسيّا. وجاء في فتاوى بن رشد الجد ما يلي: (سؤال أمير المسلمين، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، للقاضي أبي الوليد بن رشد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ما يقول الفقيه القاضي الأجل الأوحد أبو الوليد وصل الله توفيقه وتسديده، ونهج إلى كل صالحة طريقه في الشيخ أبي الحسن الأشعري، وأبي إسحاق الأسفراييني، وأبي بكر الباقلاني، وأبي بكر بن فورك، وأبي المعالي، وأبي الوليد الباجي، ونظرائهم ممن ينتحل علم الكلام، ويتكلم في أصول الديانات، ويصنف للرد على أهل الأهواء، أهم أئمة رشاد وهداية، أم هم قادة حيرة وعماية؟ وما تقول في قوم يسبونهم، وينتقصونهم ويسبون كل من ينتمي إلى علم الأشعرية، ويكفرونهم ويتبرؤون منهم وينحرفون بالولاية عنهم ويعتقدون أنهم على ضلالة، وخائضون في جهالة. فماذا يقال لهم، ويصنع بهم، ويعتقد فيهم؟ أيتركون على أهوائهم أم يكف من غلوائهم؟ وهل ذلك جرحة في أديانهم ودخل في إيمانهم؟ وهل تجوز الصلاة وراءهم أم لا؟ بيّن لنا مقدار الأئمة المذكورين، ومحلّهم من الدين، وأفصح عن حال المتنقص لهم والمنحرف عنهم وحال المتولي لهم والمحب فيهم مجملا مفصلا ومأجورا إن شاء الله تعالى)[4].

فإذا فكّكنا بنية هذا السّؤال واستقرأنا مكوّناته الأساسيّة ندرك أنّه ليس مجرّد سؤال بل هو عنوان مشروع سياسيّ متكامل يسعى إلى إعادة تبيئة علم الكلام والفلسفة والمنطق في بلاد المغرب:

1. فهو سؤال من أعلى هرم السّلطة السّياسيّة، ولكنّه أزجل الألقاب والدّعاء لابن رشد الجدّ، وهذا ليس معهودا في المراسلات بين سلاطين المغاربة وفقهائهم.

2. وصف أبا الحسن بأنّه «شيخ ينتحل علم الكلام ويصنّف للرّد على أهل الأهواء». وبما أنّه يردّ على أهل الأهواء فهو ليس منهم حتما من وجهة نظر السّلطة

(1) كتاب العبر، ابن خلدون، ج. 6، ص. 302.
(2) الاعتصام، الشّاطبي، ج 1، ص 256.
(3) طبقات الشافعية، السبكي، ج 6، ص 117.
(4) الفتاوى، ابن رشد الجدّ، ج 2، ص 202، المسألة عدد 189. مكرّرة في المسألة عدد 265، 934.

السّياسيّة.

3. ينقل رأيا مبطنا، دون أن ينسبه صراحة إلى المرابطين الذين قامت الدولة الموحّديّة على أنقاض دولتهم. ويؤكّد نصّ السّؤال أنّ الفقهاء كانوا يسبّون علماء الكلام ويكفرونهم، ويتبرّؤون منهم، ولا يتولّونهم، ويعتقدون أنّهم على ضلالة.

4. قوله "أيُتركون على أهوائهم أم يكفّ من غلوائهم" يؤكّد أنّ السّلطة السّياسيّة الجديدة ستتّخذ إجراءات عمليّة ضد الرافضين للمنهج الكلامي والمنطقي والفلسفي.

5. ولهذا فقد جاء جواب ابن رشد موافقا مشرّعا لهذا المشروع السّياسيّي الجديد فقال:

(تصفحت، عصمنا الله وإياك، سؤالك هذا، ووقفت عليه وهؤلاء الذين سميت من العلماء أئمة خير وهدى، وممن يجب بهم الاقتداء، لأنهم قاموا بنصر الشريعة، وأبطلوا شبه أهل الزيغ والضلالة، وأوضحوا المشكلات، وبينوا ما يجب أن يدان به من المعتقدات. فهم بمعرفتهم بأصول الديانات العلماء على الحقيقة، لعلمهم بالله ﷻ وما يجب له وما يجوز عليه وما ينتفي عنه، إذ لا تعلم الفروع إلا بعد معرفة الأصول. فمن الواجب أن يُعترف بفضائلهم، ويُقرّ لهم بسوابقهم. فهم الذين عنى رسول الله ﷺ بقوله «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين». فلا يعتقد أنهم على ضلالة وجهالة إلا غبي جاهل، أو مبتدع زائغ عن الحق مائل. ولا يسبهم، وينسب إليهم خلاف ما هم عليه إلا فاسق. وقد قال الله ﷻ ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَاناً وَإِثْماً مُّبِيناً﴾ [الأحزاب: 58] فيجب أن يبصر الجاهل منهم، ويؤدب الفاسق، ويستتاب المبتدع الزائغ عن الحق إذا كان مستسهلا ببدعة، فإن تاب وإلا ضرب أبدا حتى يتوب كما فعل عمر بن الخطاب – من ضربه إياه حتى قال: يا أمير المؤمنين، إن كنت تريد دوائي فقد بلغت مني موضع الداء، وإن كنت تريد قتلي فأجهز علي، فخلى سبيله)[1].

وأدّى هذا التوجّه الموحّديّ الجديد في بداية القرن الهجريّ السّادس إلى ازدهار المنطق والفلسفة والفكر الجدلي البرهاني في بلاد المغرب. وتجلّى ذلك في ما كتبه ابن باجة وابن طفيل وابن رشد الحفيد في الأندلس، وما كتبه أبو عمار وأبو يعقوب الإباضيان في وارجلان. وهي كتابات تحتاج إلى تحليل مقارنيّ معمّق يكشف عن التواصلات والتأثير والتأثّر والتكامل بين مختلف مفكّري بلاد المغرب بقطع النظر عن انتماءاتهم المذهبية أو العرقية[2].

فقد ذهب ابن رشد مثلا إلى أنّ انتفاء البرهان والتشبّث بالاختيارات المذهبيّة غير المؤصّلة هو الذي

(1) نفسه، ج 2، ص 202، المسألة عدد 189. مكرّرة في المسألة عدد 265، 934.

(2) مجالات العقل ومقومات الاجتهاد عند ابن حزم وابن رشد وأبي يعقوب الوارجلاني، المنصوري وآخرون، ص 1 – 13.

جعل فرق المسلمين يرى «كلّ واحد منهم أنّه على الشّريعة الأولى وأنّ مخالفه إمّا مبتدع وإمّا كافر مستباح الدّم والمال، وهذا كلّه عدول عن مقاصد الشّارع. وسببه ما عرض لهم من الضّلال عن فهم مقصد الشّريعة»[1]. واعتراضه على هذه الفرق راجع إلى أنّ طريقتهم «غير برهانيّة ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري»[2]، وأنّ هذه المناهج المسلوكة «إلى معرفة اللهّ سبحانه ليست طرقا نظريّة يقينيّة ولا طرقا شرعيّة يقينيّة»[3].

وهدف ابن رشد من هذا النّقد يتمثّل في تفكيك الرّكيزة الأساسيّة لعلم الكلام وهي قياس الغائب على الشّاهد من جهة ثمّ صرف كثير من ألفاظ الشّرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات زعموا أنّها الشّريعة الأولى[4] من جهة أخرى. وهي جميعا تأويلات خطابيّة لا ترقى إلى مستوى اليقين والإقناع البرهانيّ[5]. وهو يسعى إلى الحرص على صفاء العقيدة الّتي يجب أن يدين بها العوام. وهي عقيدة إذا ما اختلطت باستدلالات مموّهة أدّت إلى اللايقين أو الجهل المطلق. وغير بعيد من هذا نجد موقف الغزالي في رسالته «إلجام العوام عن علم الكلام» [6].

خاتمة

هكذا يتبيّن لنا أنّ علم الكلام نشأ في الفكر الإسلاميّ نشأة جدليّة أساسا من قضيّة الحكم على مرتكب الكبيرة: أهو كافر مخلّد في النّار؟ أم مؤمن لا يتأثّر إيمانه بفعله باعتبار الإيمان تصديقا؟ أم نرجئ الحكم عليه؟ أم هو فاسق في منزلة بين المنزلتين: فلا هو من المؤمنين على الموفّين على القطع، ولا هو من الكافرين الناقضين على القطع. ثمّ تطوّر الاعتزال ليصير علما جدليا في دقيق الكلام وجليله إلى بدايات القرن الهجريّ الخامس حين خبا فكر المعتزلة، وخلفهم في تبيئة الكلام في الفكر الإسلاميّ الأشاعرة والماتريديّة أساسا. وهذا هو ما وصفه ابن خلدون «بالكلام السنيّ».

ولكنّ علم الكلام بصفة عامّة قد تأثّر بارتكاسات السّياسة وتوظيفاتها سواء في المشرق في فترة محنة خلق القرآن، أو في المغرب في الصّراع بين الأغالبة والرّستميّين في القرن الهجريّ الثالث أو بين المرابطين والموحّدين في القرن الهجريّ السّادس. وتحوّل علم الكلام في كثير من الفترات إلى «برنامج سياسيّ» أُخضِع للجدل والتدافع في توظيفاته المختلفة بين الفرق المغربية الأساسيّة الأربعة: الإباضيّة والمالكية والظاهرية، والموحدين، نقضا أو إثباتا، توظيفا أو إقصاء، أكثر من النّظر في مضمونه المعرفيّ وقيمته الفكريّة. وتمثّل هذه الخاتمة استشرافا لمكانة علم الكلام الإسلامي في الوضع المعرفي الراهن في العالم الإسلامي باعتباره تأسيسا لبحث علميّ في الفكر الإسلامي المعاصر وباعتباره دعوة للتفكير،

(1) الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ابن رشد الحفيد، ص 41 .
(2) نفسه، ص 43 .
(3) نفسه، ص 63-62.
(4) نفسه، ص 43 .
(5) بنية العقل العربي، الجابري، ص ص -529 538.
(6) إلجام العوام عن علم الكلام، الغزالي، ضمن القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي، ج 2، ص 61.

بعيدا عن التّعصّب المقيت والنّقل «الجاف».

المصادر والمراجع

* «**ابن حزم والمذهب الأشعري**»، يفوت، سالم، دراسات عربيّة، السّنة 20، عدد 4، شبّاط 1984.
* **الإبانة عن أصول الديانة**، الأشعري، أبو الحسن، نشر محي الدّين الخطيب، القاهرة، 1397.
* **الإستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار**، اِبن عبد البرّ، أبو عمر، دار الكتب العلميّة، ط 1، بيروت، 2000.
* **الاعتصام**، الشّاطبي، أبو إسحاق، المكتبة الحديثة، الرّياض، د. ت.
* **الإعلام بمخالفات الموافقات والاعتصام**، الفهد، ناصر، مكتبة الرشد، الرياض، 1999.
* **الأوائل**، العسكري، أبو هلال، دار البشير، مصر، 1408 هـ.
* **إلجام العوام عن علم الكلام**، الغزالي، أبو حامد، ضمن القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي، نشر محمّد أبو العلا، مكتبة الجندي، ط 2، القاهرة، 1970.
* «**الجدل حول العقيدة بالقيروان**»، بكير، أحمد ضمن «ملتقى الإمام المازري» بالمنستير، منشورات الحياة الثّقافيّة، تونس، 1978.
* **الجواهر المنتقاة**، البرادي، أبو القاسم، تح. إبراهيم طلاي، مطبعة البعث، قسنطينة، د. ت.
* **الخطاب الأشعري مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي**، العلوي، سعيد، دار الفكر، ط1، بيروت، 1992.
* **الديباج المذهب**، ابن فرحون، إبراهيم بن علي تح. مأمون الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996.
* **الرّدّ على جميع المخالفين**، ابن زلتاف، يغلا، تح. عمرو خليفة النّامي، مكتبة الشيخ فرحات الجعبيري، تونس، غ. مط.
* **الرّسائل**، ابن حزم، أبو محمد تح. إحسان عباس، المؤسسة العربية، ط. 2، بيروت، 1987.
* **السّير**، الشماخي، المطبعة الحجرية، القاهرة، 1301.
* **الشّامل في أصول الدّين**، الجويني، أبو المعالي، نشر علي سامي النّشّار، الإسكندريـّة، 1969.
* **الشّرح والإبانة عن أصول الدّيانة**، العكبري، ابن بطّة، نشر لاووست، دمشق، دار دمشق، 1956.
* **الطّبقات السّنيّة في تراجم الحنفيّة**، الحنفي، تقيّ الدّين، تح. الفتّاح الحلو، المجلس الأهلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1970.
* **العبر**، ابن خلدون، عبد الرحمن، نشر خليل شحادة وسهيل زكار، دار الفكر، ط 3، بيروت، 1996.
* **العقل السّياسي العربي**، الجابري، محمد عابد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1990.
* **الفتاوى**، ابن رشد الجدّ، أبو محمد، تح. المختار التّليلي، دار الغرب الإسلامي، ط 1، بيروت، 1987.
* **الفرق بين الفرق**، البغدادي، أبو منصور، دار الآفاق الجديدة، ط 2، بيروت، 1977.

* **الفقه الأكبر**، أبو حنيفة، شرح علي القاري، الدار العربية الكبرى، مصر، 1399.

* **الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**، ابن رشد الحفيد، أبو الوليد، المكتبة المحموديّة، ط 2، القاهرة، 1935.

* **المحنة: بحث في جدليّة الدّينيّ والسّياسيّ**، جدعان، فهمي، دار الشّرق، الأردن، 1989.

* **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، الدّمشقي، ابن بدران، نشر عبد الله التّركي، مؤسسة الرسالة، ط 2 بيروت، 1981.

* **المعجب في تلخيص أخبار المغرب، المراكشي**، عبد الواحد، تح. محمّد عزب، دار الفرجاني، القاهرة، 1994.

* **المقدّمة**، ابن خلدون، عبد الرحمن، دار الفكر، ط1، بيروت، 1998.

* **الملل والنحل**، الشهرستاني، أبو الفتح ط. الحلبي، د. ت.

* **المنخول من تعليقات الأصول**، الغزالي، أبو حامد، تحقيق محمّد حسن هيتو، د. م.، 1970.

* **انتصار الفقير السّالك لترجيح مذهب الإمام مالك**، الأندلسي، الرّاعي، نشر محمّد أبو الأجفان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1982.

* **بنية العقل العربي**، الجابري، محمد عابد، ، مركز دراسات الوحدة العربيّة،ط 2، بيروت، 1987.

* **تاريخ بغداد**، الخطيب البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

* **ترتيب المدارك**، القاضي عياض، تح. أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1970.

* **«تطوّر مواقف علماء المالكيّة بإفريقيّة من الخوض في المسائل الكلاميّة وتبنّيهم للعقيدة الأشعريّة»**، الهنتاتي، نجم الدّين الهنتاتي، مجلّة معهد الآداب العربيّة، عدد 170، تونس، 1992 ، ص ص 297 – 322 .

* **تلبيس إبليس**، ابن الجوزي، أبو الفرج، دار القلم، بيروت، 1403 .

* **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، ابن عبد البرّ، أبو عمر، المكتبة السّلفيّة، ط 2 ، المدينة المنوّرة، 1968.

* **حور العين**، الحميري، نشوان، تح. كمال مصطفى، أمادت، طهران، د. ت.

* **رياض النّفوس**، المالكي، أبو بكر، تح. البشير البكّوش، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، 1983.

* **سير الأئمّة وأخبارهم**، الوسياني، أبو زكريا، تح. إسماعيل العربي، دار الغرب الإسلامي، ط. 2، بيروت، 1982.

* **طبقات مشائخ المغرب**، الدّرجيني، أحمد، تح. إبراهيم طلاي، مطبعة البعث، قسنطينة، د. ت.

* **عقائد السّلف**، نشر علي سامي النّشّار، منشأة المعارف، الإسكندريّة، 1971.

* **فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة**، البلخي، أبو القاسم، الدار التونسية للنشر، تونس، 1974.

* **كتاب السّنّة**، البربهاري، أبو محمد، ضمن طبقات الحنابلة، دار المعرفة، بيروت، د. ت.

* **مجالات العقل ومقومات الاجتهاد عند ابن حزم وابن رشد وأبي يعقوب الوارداني**، المنصوري، المبروك، وآخرون، مجلة دراسات: جامعة الأغواط، الجزائر، عدد 61، ديسمبر 2017، ص ص 1 – 13.

* **مذاهب الإسلاميّين**، بدوي، عبد الرحمن، دار العلم للملايين، بيروت، 1971.

* **مسائل الإمام أحمد، السّجستاني**، أبو داود، نشر رشيد رضا، دار المعرفة، القاهرة، 1353.

* **معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول**، الحكمي، حافظ بن أحمد، تح. عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم، ط. 1، الدمام، 1990.

* **مناقب الشّافعي**، الرّازي، فخر الديّن، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د. ت.

* **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، النشّار، علي سامي، دار السلام، القاهرة، 2008.

* **نظام العزابة**، الجعبيري، فرحات، المعهد القومي للآثار، تونس، 1975.

* **وفايات الأعيان**، ابن خلّكان، شمس الدين، تح. إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، د.ت.

* « Essai sur la diffusion de l'Ašcarisme en Ifriqiya », Idris, H. R., Cahier de Tunisie(C. T), Tunis, 1953, pp. 126 - 140.

* - Die Ibaditen im Magrib, Rebstock, Ulrich, Verlag, Berlin, 1983.

* Historia de España musulmana, Chejne, A. G., Cátedra, 3 ed, España, 1974.

* La Berbérie orientale sous les Zirides, Idris, H. R., PUF, Paris, 1962.

* Theologie und Gesellschaft, van Ess, J, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1991.

* « Theological polemics at Qayrawān during the 3rd / 9th century», Talbi, M., Rocznik Orientalistyczny, Tom XLIII, Warszawa, 1984.