

**الشيخ عبد الحميد بن باديس بين المرجعية الأشعرية
والتوجه السلفي.
محمد الكبير فقيقي.**

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة بشار.

Faculté des Sciences humaines et sociales/ Université de
béchar.

figuiguimohamed@hotmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/06/13؛ تاريخ القبول: 2020/07/26

**Sheikh Abdul Hamid bin Badis between the Ash'ari
reference and the Salafi orientation.**

Figuigui Mohamed Elkebir

Abstract.

This study addresses the ideological perception of the pioneer of the contemporary Algerian reform movement, Imam Ibn Badis, through his books and articles, where we see his clear interaction with the religious authority of the Islamic West, which is represented in the Maliki juristic doctrine, the Sunni Sufism, and the Ash'ari doctrine in beliefs.

That is why our attention in this study will be directed towards clarifying the extent of Ibn Badis' adherence to the Ash'ari discourse in front of his openness to the Salafi discourse coming from the East, which derives from Hanbali, Taymiyya, and Wahhabism.

The influence of the Ash'ari doctrinal doctrine is shown in Ibn Badis's perception of doctrinal issues through his investigation and publication of the Andalusian Maliki jurist Abi Bakr Ibn Al-Arabi known as: "Capitals of the Qawasim", which he composed according to the Ash'ari method, especially with regard to the reconciliation of reason and Sharia, and in the interpretation of some traits Divine.

In contrast to the previous doctrinal perception, we will also address Ibn Badis's openness to the Salafi doctrinal

ritual, which relies only on the Qur'an and Sunnah for proving beliefs, without resorting to mental arguments, as well as highly critical of the rational approach to the study of beliefs among Ash'ari

Keywords: Ibn Badis; Creed Notification; Salafism; The mind;

الملخص:

تعالج هذه الدراسة التصور العقائدي لدى رائد الحركة الإصلاحية الجزائرية المعاصرة الإمام ابن باديس، من خلال كتبه ومقالاته، حيث نلمس تفاعله الواضح مع المرجعية الدينية للغرب الإسلامي، والتي تتمثل في المذهب المالكي الفقهي، والتصوف السني، والمذهب الأشعري في العقائد.

لهذا سيتوجّه اهتمامنا في هذه الدراسة نحو توضيح مدى تمسك ابن باديس بالطرح الأشعري أمام انفتاحه على الطرح السلفي الوافد من المشرق، والذي يستمد من الحنبلية والتميمية ثم الوهابية.

يظهر تأثير المذهب العقائدي الأشعري في تصور ابن باديس للقضايا العقائدية من خلال تحقيقه ونشره لكتاب الفقيه المالكي الأندلسي أبي بكر بن العربي المعروف بـ: "العواصم من القواصم"، والذي ألفه وفق المنهج الأشعري، خصوصا فيما يتعلق بالتوفيق بين العقل والشريعة، وفي تأويل بعض الصفات الإلهية.

وعلى نقب التصور العقائدي السابق سنعالج أيضا انفتاح ابن باديس على الطرح العقائدي السلفي، الذي يعتمد على الكتاب والسنة فقط في إثبات العقائد، دون اللجوء إلى الحجج العقلية، وكذلك ينتقد بشدة المنهج العقلي في دراسة العقائد عند الأشاعرة.

الكلمات المفتاحية: ابن باديس؛ العقيدة؛ الأشاعرة؛ السلفية؛ العقل.

مقدمة:

لقد خصّص الإمام ابن باديس قسما من جهوده الإصلاحية لتوجيه الجزائريين نحو المنهج الصحيح لتلقي العقيدة الإسلامية من

خلال دروسه ومحاضراته وخطبه، ومن مؤلفاته في هذا الشأن كتابه: «العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية»، وتحقيقه لكتاب: «العواصم من القواصم» للقاضي أبي بكر بن العربي، إضافة إلى بعض المقالات المنشورة.

وعلى ذلك تتمحور إشكالية الدراسة، فإذا كان التوجه الأشعري العقدي قد شكل مرجعية أساسية لدى الجزائريين والمغاربة عموما عبر قرون عديدة بمن فيهم الإمام ابن باديس فإن انفتاحه على التيار الإصلاحى السلفى المشرقى بزعامة أستاذه رشيد رضا جعله يتأثر بمنهجه في تلقي العقائد مباشرة من الكتاب والسنة دون توظيف المناهج العقلية الكلامية والفلسفية، كما يظهر من عنوان كتابه: «العقائد الإسلامية».

وهذا يضعنا أمام ثلاث فرضيات: أولها فرضية تبني ابن باديس للعقيدة الأشعرية دون غيرها، لاسيما حينما أقدم على تحقيق كتاب ابن العربي الذي صاغ المسائل العقدية وفق المنهج والرؤية الأشعرية، وكذا حينما نسجل تأثره الشديد بأبرز منظري المذهب الأشعري الإمام أبي حامد الغزالي، أما الفرضية الثانية فتتمثل في انفتاحه على الطرح العقدي السلفى المناهض للأشعرية، وهذا يفرض بنا إلى طرح فكرة مدى تمسك أو تخلي ابن باديس عن مرجعيته الأشعرية. أما الفرضية الثالثة فهي تتجه نحو إمكانية مزاجية ابن باديس بين التوجهين الأشعري والسلفى والمواءمة بينهما في حركته الإصلاحية.

ومن أجل المعالجة العلمية للإشكالية والفرضيات المطروحة سلكت المنهج التوثيقي الذي يركز على توثيق المعلومة من مصادرها الأصلية، خصوصا ما كتبه ابن باديس نفسه أو ما قام بتحقيقه لأن الموضوع ذو حساسية بالغة، تُوظف فيه النزعة الإيديولوجية والمذهبية بشكل مفرط. كما استعنت بالمنهج المقارن لأن طبيعة الموضوع تقتضي ذلك، أي المقارنة بين جوانب تفاعل ابن باديس مع الأشعرية وما يقابلها في تفاعله مع السلفية.

لم أعثر على دراسات أكاديمية تعالج الموضوع من زاوية المزاجية بين التوجهين الأشعري والسلفى في الفكر العقدي الباديسي،

بينما هناك مقالات تسعى إلى تأكيد أشعرية ابن باديس، وتنفي نزعة السلفية. وأخرى تركز توجهه السلفي وتنفي عنه أي صلة بالأشعرية، وتلك المقالات لا ترقى في معظمها إلى مستوى الطرح الأكاديمي.

وهنا نقف عند مقالين لأهميتهما وقيمتها العلمية: أحدهما للباحث محمد حاج عيسى، بعنوان: "عقيدة الإمام عبد الحميد بن باديس وبيان موقفه من الأشعرية." منشور بموقع عبد الحميد بن باديس، الثلاثاء 09 يونيو- 22:09 -2015 <https://binbadis.net/archives/1320>، قَدّم فيه جملة من الدلائل على تبني ابن باديس للعقيدة السلفية، واستثمر في انتقاده لمنهج المتأخرين من الأشاعرة لتبرئته من سلوك طريقهم. وتعزيزا لنفس التوجه هناك مقال آخر للشيخ محمد علي فركوس، بعنوان: +تبرئة الشيخ ابن باديس وأسلاف الجمعية من الانتساب إلى الأشاعرة والصوفية (ج 1- 2)" منشور في موقع: <https://ferkous.com/home/?q=rodoud-16-2>، الخميس 26 جمادى الآخرة 1441هـ الموافق ل 20 فبراير 2020م، وهو في حقيقته ردّ على مقال يدافع فيه صاحبه عن أشعرية ابن باديس بعنوان: "منهج جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والسلفية المعاصرة."، دون ذكر اسم صاحبه، وهو منشور على موقع منتديات الشروق أونلاين: <https://montada.echoroukonline.com/index.php>

وأمام هذا التعارض والحساسية المذهبية المفرطة سعت في هذه الدراسة لرفع اللبس والكشف عن حقيقة التوجه العقدي البادي.

وعليه سأعالج الموضوع على ضوء العناصر التالية:

- التأثير الأشعري في الفكر العقدي البادي.
- انفتاح ابن باديس على التوجه السلفي التقليدي.
- ازدواجية الطرح العقدي البادي.

1- التأثير الأشعري في الفكر العقدي البادي.

يظهر أن الطرح العقدي الأشعري ظل مهيمنا على المنظومة الفكرية والعلمية للمغاربة، حيث يثبت الشيخ البشير الإبراهيمي ذلك في تقديمه لكتاب العقائد الإسلامية للإمام ابن باديس، مؤكدا أن بلدان

الغرب الإسلامي لم تعرف جدلا حادا بين الفرق الإسلامية حول المسائل العقدية كما كان عليه الحال في المشرق بقوله: «وأما مغربنا هذا والأندلس فلم يتسع فيه الكلام إلى هذا الحد، وإن كانوا يدرسونه على هذه الطريقة ويقلّدونه، ويدينون بإتباع رأي الأشعري، ولم يؤلفوا فيه كتابا ذا بال إلا الإمام محمد بن يوسف السنوسي التلمساني، فإنه ألف فيه على طريقة المشاركة عدّة كتب، شاعت وانتشرت في الشرق والغرب، وقررت في أكبر المعاهد الإسلامية كالأزهر». (ابن باديس، 1995: 18-19).

وعليه فإنه من المؤكد أن الإبراهيمي وابن باديس وغيرهما من رواد الإصلاح الجزائريين تلقوا العقائد على المنهج الأشعري، لاسيما من درس منهم في المؤسسات العلمية التقليدية آنذاك كالقرويين والزيتونة والأزهر، فضلا عن المعاهد والمدارس الدينية، ولعل تشبّع ابن باديس بذلك المنهج هو الذي حمله على تحقيق وطبع كتاب العواصم من القواصم لابن العربي عام 1926م، أي في بدايات نشاطه الإصلاحية.

إن إقدام ابن باديس على تحقيق كتاب العواصم من القواصم للقاضي أبي بكر ابن العربي المالكي الأندلسي (468-543 هـ/ 1076 - 1148م) ينمّ عن تفاعل واضح مع آرائه ومنهجه في دراسة العقائد. ولعل نقطة الالتقاء بين الشيخين هي تأثرهما بالإمام أبي حامد الغزالي، فالشيخ ابن باديس يصف كتاب الإحياء للغزالي بكتاب الفقه النفسي. (عمار طالبي، 1983: 92)، أما ابن العربي فيعتبر الغزالي من أجلّ شيوخه، فقد عاصره وجالسه وفاوضه في مسائل عديدة، وأخذ عنه أثناء رحلته المشرقية، حيث لقيه سنة 490 هـ بمدينة بغداد واعتبره إمامه المرشد ولازمه نحو سنتين. (سعيد أعراب، 1987: 42).

ومن المسائل المنهجية التي ناقش فيها ابن العربي شيخه الغزالي قاعدة: "أن لا يكذب برهان العقل، فإن العقل لا يكذب، إذ به عرفنا الشرع". (سعيد أعراب، 1987: 43)، وهذه القاعدة من أبرز أصول المذهب الأشعري.

ولم يمنع ذلك ابن العربي من نقد بعض آراء شيخه الغزالي لاسيما في جملة من آراءه المغالية في التصوف. (سعيد أعراب، 1987:

43-45)، ذلك أن ابن العربي كان يتمتع بشخصية ذات نزعة استقلالية. فهو مفكر جريء، موسوعي المعارف، كان مفسرا، محدثا، مقرأ، متكلم، فقيها، أصوليا، نحويا، لغويا، وله في كل فن من هذه الفنون آراء بعضها عن استقلال شخصي، وبعضها عن مقارنة واختيار وترجيح. (سعيد أعراب، 1987: 174).

وهنا يتقاطع مع ابن باديس، الذي لم يمنعه تقديره الشديد لشيوخه من انتقادهم وبلهجة شديدة مثل موقفه من شيخه محمد الطاهر بن عاشور التونسي، الذي أفتى بجواز قراءة القرآن على الموتى بينما اعتبرها ابن باديس من البدع المنكرة والمستحدثة. (ابن باديس، 1936: 01).

وفي الكثير من المواطن أظهر ابن باديس استقلاليته عن شيوخه، ما جعله يقترب من شخصية ابن العربي ويستأنس بمؤلفه +العواصم من القواسم".

كان من دواعي تأليف ابن العربي لكتاب العواصم فتننة +صفين" وما نتج عنها من اختلاف بين الفرق في العقائد والفقه والسياسة حيث استعرض في كتابه الكثير من قضايا علم الكلام وهاجم الفلاسفة وردّ على نحو عشرين فرقة منها: المشبهة والمرجئة والمعتزلة... الخ.

يرى ابن العربي أنه أمام كثرة الفرق الضالة والباطنية + لم يتعرض لحماية الدين إلا أحاد اختارهم الله له ونصبهم للذبّ عنه فأولهم أبو الحسن الأشعري. " (ابن العربي، 1926: 74-75) وهذا ما يدل على مكانة أبي الحسن الأشعري وأهمية منهجه لدى ابن العربي في الدفاع عن عقائد المسلمين.

ومن الآراء التي تكشف عن التوجه الأشعري لدى ابن العربي تقريره لقاعدة: "العقل والشرع صنوان." (ابن العربي، 1926: 124-125)، وقد سبق بذلك الفيلسوف ابن رشد، الذي اشتهر بكتابه: +فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال"، بل هناك من يرى أن ابن خلدون وابن تيمية تأثرا بأراء ابن العربي الفلسفية. (سعيد أعراب، 1987: 151).

ومن دلائل تعمق ابن العربي في دقائق المذهب الأشعري أنه اتهم كما اتهم الأشاعرة قبلا بالقول بالجبر في أفعال العباد ونفي

الاختيار دون استجماع كل آثاره في هذا الشأن، فالذي كان عليه هو القول بالكسب لا بالجبر حيث صرح في كتابه العواصم: "أن العبد مكتسب غير فاعل" (ابن العربي، 1926: 95)، وهذه عقيدة أشعرية محضة.

وهو ما أكدّه ابن باديس في كتابه: "العقائد الإسلامية" أثناء حديثه عن توحيد الربوبية: "اعتقاد أن العبد لا يخلق أفعال نفسه، فهو كما لم يخلق ذاته ولم يخلق صفات ذاته، كذلك لم يخلق أفعاله، فهو كله مخلوق لله ذاته وصفاته وأفعاله، غير أن له مباشرة لأفعاله باختياره، فبذلك كانت أعماله له وكان مسئولا عنها، ومجازى عليه، وتلك المباشرة هي كسبه واكتسابه، ولا يسمى خالقا". (ابن باديس، 1995: 69)، ومسألة الكسب هذه أثارت الكثير من الجدل بين الأوساط الأشعرية وخارجها. (محمد عمارة، 1997: 183-190).

ويتفق ابن باديس مع الأشاعرة في تحقيق معنى الإيمان، من حيث أن الأصل فيه هو التصديق بالقلب، إذ لا تنتفي صفة الإيمان عن الذي اكتفى بالتصديق، ولم يعمل على مقتضاه، (ابن باديس، 1995: 47-51)، وهذا الأصل يتفرع إلى فرعين: القول باللسان والعمل على الأركان، فمن وقف عند التصديق القلبي فهو مؤمن لتحصيله الأصل، لكن إيمانه ناقص، لافتقاره إلى الفروع، ومن أضاف إلى التصديق القلبي القول باللسان والعمل بالأركان كان كامل الإيمان، وإيمانه يزيد وينقص حسب حظه من الأعمال الصالحات. (محمد عمارة، 1997: 180).

ومن القضايا ذات المنزاع الأشعري والتي سلّم بها ابن باديس في تحقيقه لكتاب العواصم ردود ابن العربي على الظاهرية والمشبهة والمجسّمة، فابن العربي يستنكر على تلك الفرق فهم آيات وأحاديث إتيان الله ومجيئه على ظاهرها، كما يستنكر أن يكون الاستواء على العرش جلوس وقعود. (ابن العربي، 1926: 23-24).

وينفي ابن العربي إثبات الفوقية والجهة لله تعالى، وأنه يحاذي المخلوقات، استنادا إلى أحاديث غير صحيحة، أو أنه فوق العرش في السماء السابعة. (ابن العربي، 1926: 25)، وهو الاعتقاد الذي لا يزال سائدا إلى يومنا هذا لدى أعيان وجماهير تنتسب إلى ما يعرف بالسلفية

المعاصرة. ومن هنا نفهم أنه من دواعي نشر ابن باديس لكتاب العواصم الردّ على أصحاب تلك المعتقدات التي ظلت سائدة في عصره، والتي تكرّس التشبيه والتجسيم لله. تعالى عن ذلك علوا كبيرا. أما عن حديث نزول الله عزوجل إلى السماء الدنيا، فابن العربي لا يثبت النزول على ظاهره وأنه نزول حقيقي، وإنما يعتبره نزول معنوي أي بمعنى الإحسان والبركة والعطاء. (ابن العربي، 1926: 27).

وهذا منهج الأشاعرة في تأويل ما ورد من نصوص في صفات الله عزوجل، إذ لو ترك الحديث على ظاهره لأثبتنا لله الحركة والانتقال من مكان إلى آخر. والله منزّه عن ذلك، وهذه رسالة أخرى يوجهها ابن باديس لمن يثبتون لله الانتقال والنزول الحسي.

وفي مسألة خلق القرآن ومحنة الإمام أحمد بن حنبل يرى ابن العربي أن النزاع السياسي بين المعتزلة وأهل الحديث كان له تأثير واضح على المواقف والتصريحات، ولذلك أصرّ ابن حنبل على موقفه في أن القرآن كلام الله وليس مخلوق، وفي ذلك يقول ابن العربي: "وحمله الظالم على أن يناظره، وقال له القرآن شيء أو غير شيء، فإن قلت غير شيء كفرت، وإن قلت أنه شيء فقد قال الله خالق كل شيء. فهل يدخل فيه القرآن أم لا، فأبى أن يناظره حتى لا يكون الحق والباطل في منزلة سواء، ولو جاء القائل أن القرآن مخلوق إلى أحمد بن حنبل مجيء المسترشد لأرشدته وأجابه." (ابن العربي، 1926: 29-30)، وهنا يؤول ابن العربي تصريح ابن حنبل بحسب الحال وما يتطلبه الموقف.

وهنا يقف ابن العربي موقفا مناقضا لموقف رواد السلفية التقليدية، الذين اعتبروا موقف الإمام أحمد من خلق القرآن موقفا مبدئيا، وبنوا عليه آراءهم في المسألة، فهم يرون أن الإمام أحمد هو الوحيد في ذلك العصر الذي جسّد منهج السلف، وأن غيره ممن قالوا بأن القرآن مخلوق كانوا على ضلال، وجعلوا من ذلك محطة حاسمة في الفصل بين معتقد السلف ومعتقد المبتدعة. وعلى النقيض من كل ذلك اعتبر ابن العربي موقف ابن حنبل موقفا سياسيا بالدرجة الأولى.

ونفى ابن العربي أن يصدر عن كلام الله صوت كما أثبتته بعض من تمسكوا بآثار موحية إلى ذلك. (ابن العربي، 1926: 30-31)، كما أن

ابن العربي يؤول ما ورد في القرآن من أن الله يد أو يمين بالقدرة شأن الأشاعرة، ولا يثبتها على حقيقتها، إضافة إلى تأويله لما ورد في الحديث الصحيح من أن الصدقة تقع في كف الرحمان بالآية الكريمة: **"مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا"** (الحديد: 11)، فعبّر عن نفسه الكريمة بالمستقرض، فمن دفع إليه شيء فقد وقع في كف المستقرض. (ابن العربي، 1926: 32).

أما الآثار التي أثبتت لله الذراع والساعد فهي لا تصحّ في نظره، وحتى ما صحّ من الأحاديث التي تثبت لله الأصابع فلم يعتبرها من الصفات بل هي إضافات، فهو يقول: "ولا ينكر أن لله أصابع، ولكن ليست صفات له ولا متصلة ولا يقتضي الظاهر ذلك." (ابن العربي، 1926: 33-34).

وهكذا يستخدم ابن العربي التأويل كالأشاعرة فيما ورد من نصوص صحيحة عن العين والساق والفرج والضحك، وهو يرى مثلهم أنها إضافات وليست صفات.

وفي تعقيب ابن العربي حول ما أورده من تفسير لحديث أن الرحمان خلق آدم على صورته يقول: "ولا يصحّ أن يكون آدم أو أحد على صورة الرحمان بإجماع، وإذا بطل الظاهر فلا معنى لاعتقاد المحال الذي يبطله العقل في الباطن، فإن العقل يزكي الشرع والشاهد بعد الله، ومن المحال أن يأتي الشاهد بجرحة المزكي وتكذيبه فإن ذلك عائد بإبطال قوله." (ابن العربي، 1926: 39).

وهنا نجد ابن العربي يثبت القاعدة الأشعرية في التعامل مع المسائل العقدية بالعقل، ذلك أن أحكام العقل بحسب الأشاعرة هي: الواجب والمستحيل والجائز. (ابن العربي، 1926: 43).

مما تقدم تتضح الجوانب التي استوحاها ابن باديس من العقيدة الأشعرية والتي تتمحور بالأساس حول تنزيه الذات الإلهية عن أي نقص أو تشبيه أو تمثيل وتجنّب شبهة الوقوع في التجسيم، ومن جهة أخرى إثبات حرية الإنسان في اختيار وكسب أفعاله، رغم الاعتقاد أن الأفعال مخلوقة.

2 - انفتاح الشيخ ابن باديس على الطرح السلفي.

لقد حرص ابن باديس وفريقه الإصلاحية على أن ينعثوا حركتهم الإصلاحية بالحركة السلفية، أي حركة العودة إلى الأصول الأولى ومنهج السلف في فهم أمور الدين، خصوصا ما تعلق منها بالعقائد، كما حرص ابن باديس على أن نزعته السلفية ونبذه للبدع المنكرة مستمدة من مرجعيته المالكية.

وعلى ذلك جاء ردّه على من أنكروا عليه دعوته للإصلاح السلفي ومحاربة البدع امتدادا لجهود من سبقوه من أعلام المالكية، فيذكر منهم الإمام الطرطوشي الأندلسي (ق 5- 6 هـ)، وأبو حيان التوحيدي (ق 7- 8 هـ)، والإمام الشاطبي (ق 8 هـ)، والإمام القلصادي المالكي (ق 9 هـ)، والشيخ عبد الرحمان الأخضرى (ق 10 هـ)، والشيخ عبد الكريم الفكون القسنطيني (ق 11 هـ). (ابن باديس، 1933: 1- 7) ليؤكد أن سلفيته ذات مرجعية مالكية بالأساس.

وخلال الفترة الحديثة والمعاصرة تفاعل ابن باديس مع أفكار رواد السلفية التنويرية، وفي مقدمتهم الشيخ محمد عبده، حيث يقول ابن باديس: "أول من نادى بالإصلاح الديني علما وعملا نداء سمعه العالم الإسلامي كله في عصرنا هذا الأستاذ الإمام محمد عبده." (ابن باديس، مارس 1936: 646).

لذلك وجدنا الجيل الأول من المصلحين الجزائريين قد تأثروا بأفكار محمد عبده من خلال مجلتي العروة الوثقى والمنار، ويعتبر الشيخ محمد بن مصطفى بن الخوجة (1865- 1917م) أول من ادخل مذهب محمد عبده إلى الجزائر، بينما كان الشيخ عبد الحليم بن سماية "1866- 1933م" يقرئ رسالة التوحيد للشيخ عبده في حلقات التدريس، واشتهر هذا الفريق من المصلحين الجزائريين بين الأوساط الجزائرية بحزب محمد عبده. (عمار طالبي، 1983: 35)

وعندما آلت زعامة الحركة الإصلاحية المشرقية بعد محمد عبده إلى تلميذه محمد رشيد رضا أعطى للحركة توجّها قريبا من السلفية التقليدية التي تستمد أصولها العقدية من الحنبلية والتيمية ثم الوهابية.

لقد راهن رشيد رضا على الملك السعودي راعي الوهابية على أن يكون إماما وخليفة للمسلمين بعد سقوط الخلافة العثمانية. ونهل

رشيد رضا من نظريات ابن تيمية. (علي مراد، 2007: 266) ودافع عن الوهابيين والوهابية وهاجم الأشاعرة والصوفية. ولذلك تأثر بعض الإصلاحيين الجزائريين بهذا التوجّه، فإلى أي حدّ تفاعل الشيخ ابن باديس مع السلفية التقليدية في معالجته للمسائل العقائدية؟

لقد اعتبر ابن باديس وفريقه في الجمعية أن تعدد المذاهب الكلامية والصوفية تفرّق في الدين: "إذ أن بحث الفرق الكلامية في الإلهيات على الطريقة العقلية الصرفة وبما غدت به المتكلمين من الأنظار المختلفة وأمدتهم به من طرائق الجدل وقوانينه فهو مبدأ التفريق الحقيقي في الدين. لأن المتكلمين يزعمون أن علومهم هي أساس الإسلام. والصوفية يقولون أن علومهم هي لباب الشريعة وحقيقتها." (سجل الجمعية، 1935: 18).

وفي نظر ابن باديس والجمعية أنه: "من أثر المتكلمين على التفريق في الدين كونهم بحثوا في وجود الله وأثبتوا صفاته وما يجب له من كمال وما يستحيل عليه من نقص كل ذلك من طريق العقل – كانت دائرتها محدودة وكان التعمق فيها من شأن الخواص. وقعد عن العامة بالدخول في معركتها إحساسها بالتقصير في أدواته من جدل وعقليات يحتاج إليها في مقامات المناظرة والحجاج." (سجل الجمعية، 1935: 19) ولذلك لم يعد لعلم الكلام جدوى بعد أن انقرضت تلك الفرق الضالة. "فتوحيد الله مقرر في القرآن بأجلى بيان وأكمل برهان، وصفاته لا يطمع طامع أن يأتي في إثباتها بأكمل مما أتى به القرآن، وطريقة القرآن في التنزيه أقوم طريقة، وقد جرى عليها الصحابة فكانوا أكمل الناس توحيدا مع أنهم لا يعرفون الجوهر. وهل يبقى زمانين؟ ولا الكم ولا كيف بمعانيها الفلسفية الدقيقة. وعلى هذا فما معنى إضاعة الوقت وإعانة النفس في معرفة هذا العلم المسمى بعلم الكلام." (سجل الجمعية، 1935: 20).

ووصل حدّ انتقاد علم الكلام في سجل الجمعية إلى درجة تقزيم أعمال الباقلاني وفخر الدين الرازي...، واعتبارها هدر للجهود فيما لا ينفع، بل وفيه إثارة للشبهات والشكوك. (سجل الجمعية، 1935: 21)

وبناء على ما تقدم يقرر ابن باديس أن: "أدلة العقائد مبسطة كلها في القرآن العظيم بغاية البيان ونهاية التفسير...فحق على أهل العلم أن يقوموا بتعليم العامة لعقائدها الدينية، وأدلة تلك العقائد من القرآن العظيم، إذ يجب على كل مكلف أن يكون في كل عقيدة من عقائده الدينية على علم، ولن يجد العامي الأدلة لعقائده سهلة قريبة إلا في كتاب الله. أما الإعراض عن أدلة القرآن والذهاب مع أدلة المتكلمين الصعبة ذات العبارة الاصطلاحية، فإنه من الهجر لكتاب الله وتصعيب طريقة العلم على عباده وهم في أشد الحاجة إليه، وقد كان من نتيجته ما نراه اليوم في عامة المسلمين من الجهل بعقائد الإسلام وحقائقه." (عمار طالبي، 1983: 272)

ويرى ابن باديس أن المنهج الكلامي لا يصل بالإنسان إلى اليقين الذي يوصله إليه القرآن من خلال قوله: "قلوبنا معرضة لخطرات الوسوس بل للأوهام والشكوك، فالذي يثبتها ويدفع عنها الاضطراب ويربطها باليقين هو القرآن العظيم، ولقد ذهب قوم من تشكيكات الفلاسفة وفروضهم ومماحكات المتكلمين ومناقضاتهم، فما ازدادوا إلا شكا وما ازدادت قلوبهم إلا مرضا، حتى رجع كثير منهم في أواخر أيامهم إلى عقائد القرآن وأدلة القرآن فشفوا بعدما كادوا كإمام الحرمين والفخر الرازي." (عمار طالبي، 1983: 416)

وفي ترجمته للشيخ رشيد رضا يرى ابن باديس أن تأويلات الأشاعرة من الخطر الضار بقوله: "دعاه شغفه بكتاب الإحياء إلى اقتناء شرحه الجليل للإمام المرتضى الحسيني، فلما طالعه ورأى طريقته الأثرية في تخريج أحاديث الإحياء فتح له باب الاشتغال بعلوم الحديث وكتب السنة، وتخلص مما في كتاب الإحياء من الخطر الضار وهو قليل، ولا سيما عقيدة الجبر والتأويلات الأشعرية والصوفية والغلو في الزهد وبعض العبادات المبتدعة." (عمار طالبي، 1983: 197)

وانعكس هذا المنهج الأثري على طريقة ابن باديس في تقرير العقائد في كتابه: "العقائد الإسلامية"، فكلما قرر مسألة إلا ووضع لها من أدلة القرآن والسنة النبوية الشيء الكثير والمستفيض، بل يكاد

كتابه يحوي من الشواهد المذكورة صفحات عديدة في مقابل تقرير قد يستغرق سطوراً أو بضعة أسطر.

إضافة إلى عزوفه عن الاستشهاد بأقوال العلماء والمتكلمين أو الاستناد إلى برهان العقل في استدلاله، مكرّساً منهج السلفية الأثرية التي تكتفي باستعراض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. (محمد حاج عيسى، 2015).

وهكذا تتضح الجوانب التي استلهمها ابن باديس وفريقه الإصلاحية من السلفية التقليدية، والتي تركز بالأساس على انتقاد منهج الأشاعرة المتأخرين في عرض العقائد من خلال إفراطهم في توظيف الأدلة والحجج العقلية على حساب الأدلة القرآنية والحديثية وآثار السلف الصالح، مما جعل عامة المسلمين في حيرة وشك إزاء معتقداتهم الدينية التي تقتضي اليقين.

ولذلك وجد ابن باديس في منهج الأثريين والسلفيين نجاعة وفاعلية في تحصيل اليقين لدى عموم المسلمين في المسائل العقدية. وبالتالي في إنجاح مشروعه الإصلاحية.

3 - ازدواجية الطرح العقدي الباديسي.

يبدو أن ابن باديس قد جمع في تعامله مع المسائل العقدية بين التوجهين: الأشعري والسلفي، ففي المرحلة الأولى من نشاطه الإصلاحية، وقبل تأسيس جمعية العلماء المسلمين سنة 1931م كان التأثير الأشعري واضحاً في الفكر العقدي الباديسي لا سيما حينما أقدم على تحقيق ونشر كتاب: "العواصم من القواصم" لأبي بكر ابن العربي الأندلسي، الذي ينتصر بشكل صريح لمنهج الأشاعرة في فهم مسائل العقيدة وكيفيه عرضها بالطرق النقلية والعقلية، ويظهر هذا التوجّه أيضاً في ردود ابن العربي القوية على منهج الظاهرية والمجسمة والمشبّهة في فهم العقائد.

وحرص ابن باديس في حركته الإصلاحية أن تكون مرجعيته مالكية من خلال استمداده من أعلام الغرب الإسلامي المالكيين، وهؤلاء في الغالب كانوا يعتبرون الأشعرية والأشعري إماماً ومرجعياً في العقائد، وهذا ما ينطبق على ابن العربي وكتابه العواصم. ومن جهة أخرى تميّز ابن العربي باستقلالية في بعض

آراءه العقدية وبروحه النقدية، ولعل ذلك ما جعل ابن باديس يتأثر به ويأخذ عنه.

ولكن خلال المرحلة الثانية من نشاط ابن باديس الإصلاحية، أي بعد تأسيس الجمعية فقد تميزت بانتقاد شديد لمنهج المتأخرين من الأشاعرة في طرح المسائل العقدية، ولقد برر ابن باديس وفريقه ذلك الانتقاد بما يلي:

- أن المنهج العقلي للمتكلمين كرس ظاهرة التفرق في الدين.
 - أنه لم يعد هناك جدوى من علم الكلام في الوقت الحالي.
 - إن المنهج العقلي في إثبات العقائد لا يحقق اليقين لدى المسلم بل هو مدعاة للشك.
 - أن تأويلات المتكلمين قد تلحق أضراراً بمسائل العقيدة.
- وهذا الهجوم على علم الكلام ومنهج الأشاعرة المتأخرين جاء في سياق محاربة ابن باديس والجمعية للتصوف المنحرف، الذي ارتبط بالأشعرية واشترك معها في بعض التأويلات المبالغ فيها.
- هذه التلازم العضوي بين الصوفية والأشعرية دفع الإصلاحيين إلى محاولة تقويض مرتكزات الفكر الصوفي لاسيما المعتقد الأشعري، وهذا ما نستشفه من التصريح الوارد في سجل الجمعية: + إذ أن بحث الفرق الكلامية في الإلهيات على الطريقة العقلية الصرفة وبما غدت به المتكلمين من الأنظار المختلفة وأمدتهم به من طرائق الجدل وقوانينه فهو مبدأ التفرق الحقيقي في الدين. لأن المتكلمين يزعمون أن علومهم هي أساس الإسلام. والصوفية يقولون أن علومهم هي لباب الشريعة وحقيقتها."

وفي هذا التصريح تأكيد على أن تمسك الأشاعرة بعلم الكلام من جهة، والصوفية بعلم التصوف من جهة أخرى، يعتبر تفرق في الدين وتفكيك لوحدة المسلمين. وبما أن الخصومة بين الباديسيين وأصحاب الطرق اشتدت خلال الثلاثينيات من القرن العشرين فإن لهجة ابن باديس ورفاقه تميزت بالحدة في نقد التصوف المنحرف، والذي كان يحتمي بتأويلات بعض الأشاعرة. كما أن الخصومة السياسية بين الإصلاحيين وأهل الطرق ساهم بشكل كبير في توسيع شقة الخلاف، وجعلت كل طرف يتحامل على المرتكز الأيديولوجي للآخر.

ومن أجل ما تقدم رأى ابن باديس في إطار مشروعه الإصلاحية للنهوض بالمسلم الجزائري أن منهج المتكلمين هو منهج نخبوي، وُضع لمقارعة المخالفين من الملاحدة وأصحاب العقائد الضالة، ولا يصلح أن يُوظف في ربط المسلم العامي بعقيدته، بل ينبغي تبسيطها له حتى يتسنى له فهمها وتلقيها بيقين تام، ولا يتحقق ذلك إلا من خلال الاستدلال مباشرة من القرآن الكريم والسنة النبوية حتى يطمئن قلب المؤمن ويبتعد عن الوسوس والشكوك.

وهذا التوجه السلفي لدى المغاربة قديم تبناه الكثير من المصلحين والعلماء السلفيين. (البوعبدلي، 1978: 21-35)، وكذلك تبناه بعض الحكام المصلحين مثل السلطان العلوي محمد بن عبد الله، الذي حكم ما بين: 1757-1790م (فقيقي محمد الكبير، 2015: 28-65)

وهكذا رأى ابن باديس في الطرح السلفي الأثري أنجع سبيل لتحقيق أهدافه الإصلاحية خصوصا تعليم العقائد وترسيخها عند العوام من المسلمين، وهذا ما كرّسه في كتابه: "العقائد الإسلامية".

إلا أن الفارق بين ابن باديس ودعاة السلفية التقليدية المعاصرين أنه اكتفى بنقد منهج الأشاعرة المتأخرين في عرض العقائد، ولم يناقش منهجهم في تأويل الصفات وفي التفويض أو الإثبات، ولذلك لم يقل بتبديعهم أو إخراجهم من دائرة أهل السنة كما يفعل بعض دعاة السلفية المعاصرين، (فركوس، 2020). كما أن مرجعيته في ذلك كانت مالكية بالأساس، وظل محتفظا بقناعاته الأشعرية التي دافع عنها ابن العربي، رغم انفتاحه على المذاهب الأخرى وتفاعله مع أفكار رشيد رضا.

خاتمة.

لم يناقش ابن باديس انتماءه إلى المذهب الأشعري في العقائد لأن ذلك من المسلّمات، فالأشعرية ظلت مرجعية للمغاربة طيلة قرون، وهناك تلازم شبه عضوي بينها وبين المذهب المالكي، ولعلّ ما يفسّر ذلك تحقيقه لكتاب العواصم من القواصم لابن العربي المالكي الأشعري في ذلك الظرف التاريخي المشحون بالصراع بين السلفية الوهابية والطريقة الصوفية التي تتبنى العقيدة الأشعرية.

ومن الواضح أنه من دوافع تحقيق ابن باديس للكتاب إبراز موقف الأشاعرة من القضايا العقائدية الشائكة، خصوصا ما يتعلق بتنزيه الذات الإلهية، والردّ على المشبهة والمجسّمة وأصحاب العقائد الباطلة.

إن استلهم ابن باديس من الطرح العقدي السلفي لا يعني تخليه عن أشعريته، بل هو شكل من أشكال ممارسة الإصلاح الديني بالانفتاح على مختلف المدارس العقدية السنية، ومن المؤكد أن ابن باديس تأثر تأثرا شديدا بأستاذه محمد رشيد فيما يتعلق بتقرير العقائد من الكتاب والسنة والآثار الصحيحة دون توظيف الطرائق والمناهج العقلية والفلسفية، والتي أفرط في استخدامها الأشاعرة المتأخرون.

والظاهر أن ابن باديس لم يتلق من السلفية التقليدية سوى منهج الاستدلال على العقائد بالكتاب والسنة والآثار الصحيحة واستبعاد المنهج العقلي للمتكلمين من أجل تحقيق اليقين لدى المسلم البسيط وتخليصه من الوسواس والشكوك. بينما لم يتفاعل معها في مسائل أخرى مثل إثبات الفوقية والجهة والحدّ ونحو ذلك لله تعالى.

تختلف سلفية ابن باديس في تلقي العقائد عن السلفية التقليدية في كونها مالكية المشرب، متمسكة بأشعريتها في أكثر المسائل، ومنتقدة لها في مسائل أخرى، ولا تحكم على المذاهب العقدية السنية الأخرى بالضلال والتبديع، ولا تخرجها من النطاق السني.

وهكذا يكون ابن باديس قد جمع بين المنهج الأشعري والسلفي في تلقي العقائد، فمنهج الأشاعرة يوظفه أكثر أصحاب النظر العقلي، والمتخصصون، ومن يتصدّرون للردّ على الفرق الضالة والمنحرفة، أما المنهج الأثري السلفي فهو الأصلح لتربية المسلمين على العقيدة الصحيحة.

المراجع والمصادر.

- 1- أعراب سعيد، (1987م)، مع القاضي أبي بكر بن العربي، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي.

- 2- ابن باديس عبد الحميد، (1933). «إنكار العلماء المتقدمين على المدعين المنكرين». **جريدة السنة النبوية المحمدية** (لسان حال ج ع م ج)، ع4، ص ص 1 - 7.
- 3- ابن باديس عبد الحميد، (1936). «شيخ الإسلام بتونس يقاوم السنة، ويؤيد البدعة، ويغري السلطة بالمسلمين». **البصائر**، ج ع م ج، ع16، ص ص 1 - 1.
- 4- ابن باديس عبد الحميد، (1936)، «الإصلاح أمس واليوم». **مجلة الشهاب**، ج12، مج 11، ص ص 646 - 647.
- 5- ابن باديس عبد الحميد، (1995م)، **العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية**، ط1، الشارقة، دار الفتح.
- 6- البوعبدلي المهدي، (1978). عبد الرحمان الأخضرى وأطوار السلفية في الجزائر، **الأصالة**، مجلة ثقافية شهرية تصدر عن وزارة الشؤون الدينية الجزائرية، ع 53 ص ص 21- 35.
- 7- جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، (2009)، **سجل مؤتمر الجمعية (1935م)**، الجزائر، دار المعرفة.
- 8 - حاج عيسى، محمد، (09 يونيو 2015)، عقيدة الإمام عبد الحميد بن باديس وبيان موقفه من الاشعرية. موقع عبد الحميد بن باديس: <https://binbadis.net/archives/1320>
- 9- طالبي عمار، (1983م) **ابن باديس، حياته وآثاره**، ط2، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
- 10- ابن العربي أبو بكر، (1926م)، **العواصم من القواصم**، طبع وتصحيح عبد الحميد بن باديس، ج 1-2، ط1، المطبعة الجزائرية الإسلامية.
- 11- عمارة محمد، (1997)، **تيارات الفكر الإسلامي**، ط2، بيروت، دار الشروق.

- 12 - فركوس، محمد علي، (20 فبراير 2020)، تبرئة الشيخ ابن باديس واسلاف الجمعية من الانتساب إلى الأشاعرة والصوفية، <https://ferkous.com/home/?q=rodoud-16-2>
- 13- فقيقي محمد الكبير، (2015). الحركة الوهابية في كتابات المغاربة (1157 - 1364هـ/ 1745- 1945م)، أطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر.
- 14- مراد علي، (2007)، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر (1925-1940)، ترجمة محمد يحياتن، الجزائر، دار الحكمة.

للإحالة على هذا المقال:

- فقيقي محمد الكبير، (2022)، «الشيخ عبد الحميد بن باديس بين المرجعية الأشعرية والتوجه السلفي». المواقف، المجلد: 17، العدد: خاص، جانفي 2022، ص.ص 1186-1203.