

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

قسم العقيدة ومقارنة الأديان

دراسات عليا

كلية أصول الدين

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

الفكر العقديّ الإباضيّ بالمغرب

من بداية القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي إلى نهاية القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي

دراسة تحليلية مقارنة

بحثٌ مقدّم لنيل شهادة دكتوراه علوم في العقيدة ومقارنة الأديان

تخصص عقيدة

إشراف الأستاذ الدكتور:

عمار جيدل

إعداد الطالب:

باباوا عمر خضير بن بكير

لجنة المناقشة:

الصفة	جامعة الأصل	الدرجة العلمية	أعضاء اللجنة
رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	أستاذ التعليم العالي	أ.د. سعيد عليوان
مشرفا	جامعة الجزائر - 1	أستاذ التعليم العالي	أ.د. عمار جيدل
عضوا مناقشا	جامعة غرداية	أستاذ التعليم العالي	أ.د. وينتن مصطفى
عضوا مناقشا	جامعة الجزائر - 1	أستاذ التعليم العالي	أ.د. باباعمي محمد
عضوا مناقشا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	أستاذ محاضر (أ)	د. الزهرة لحلح
عضوا مناقشا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	أستاذ محاضر (أ)	د. احسن ابرامه

السنة الجامعية: 1438-1439هـ / 2017-2018م

الإهداء

- ❖ إلى روح والدي الطاهرة في الخالدين الذي ربّاني، وأرشدني إلى طلب المعالي.
- ❖ إلى أمي الكريمة، المربيّة الحكيمة، التي ما فتى لسانها في كلّ حين يلهج بالدعاء لذريتها ولجميع المسلمين بالصلاح والهداية.
- ❖ إلى زوجتي الوفيّة التي قاسمتني أعباء هذا البحث، فكانت لي نعم السند في إنجازهِ.
- ❖ إلى أولادي الأعزاء: أحمد، ومامه لاله، وياسر، وباية، الذين كانوا يترقبون بشوقٍ وأملٍ لحظة ميلاد هذا البحث.
- ❖ إلى إخواني وأخواتي وجميع أصدقائي الأوفياء الذين شددت بهم أزمي.
- ❖ إلى جميع مشايخي وأساتذني الفضلاء الذين علّموني وأرشدوني في كلّ الأطوار التعليمية، وأخذوا بيدي نحو مراقبي السؤدد والفخار.
- ❖ إلى كلّ مؤمنٍ صادقٍ اعتقدَ بكلمة التوحيد، ويسعى مُخلصًا في توحيد الكلمة...
- ❖ إلى كلّ مَنْ أَمَعَنَ النَّظَرَ وَفَكَّرَ وَاجْتَهَدَ، وآمنَ بحقِّ الآخرين في النظر والتفكير والاجتهاد.
- إلى هؤلاء جميعًا أهدى هذا العمل العلمي وفاءً وولاءً وعرفاناً
أخوكم المحبّ: خضير بن بكير باباوا عمر

شكر وتقدير

بعد أن استوت فصول هذه الدراسة ومباحثها، وانجلت إشكالياتها و ظهرت نتائجها، لا يسعني في هذه الحال إلا أن أتضرع إلى الله العليّ القدير على حُسن عونه وتوفيقه وكرمه الجزيل، فلك الحمد ربي في الأولى، ولك الحمد في الأخرى، فأنت وحدك ربي لن أحصي لك ثناء ولا شكرا.

ثم أثنى بالشُّكر الخالص والدعوات الطيبات إلى كلِّ من ساعدني وأعانني بدعم معنوي أو مادي من قريب أو بعيد من أجل إتمام هذا العمل.

وأخصُّ بالشُّكر والتقدير أستاذي الفاضل المشرف الدكتور **عمار جيدل** -حفظه الله ورعا- الذي راعى البحث فكرةً ومشروعاً إلى أن اكتملت أطواره، فلم يألُ جهداً في تقويم مسيرة البحث وتسديد خطواته فقد فتح لي قلبه وداره، ومنحني نصيباً من وقته الثمين، وأفاض عليّ بروحه العلمية وأخلاقه السامية فكان لي نعم الأستاذ والموجه والقُدوة.

كما أتوجه بالشُّكر الخالص إلى الطاقم الإداريِّ والتربويِّ بكلية أصول الدين بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة التي يسرت لي التسجيل والانتساب إليها، وسخرت لطلابها في الدراسات العليا الفضاء العلميَّ الملائم للبحث والدراسة.

والشكر موصول بالتبع للسادة الأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة المحكِّمة الذين تكرموا بتقييم العمل وتصويبه وإثرائه بما أُوتوا من نظراتٍ علميةٍ فاحصة، وخبرةٍ بحثيةٍ جلييلة.

كما أوجه شُكري إلى مديري المكتبات العامة والخاصة على حُسن استقبالهم وتعاونهم معنا.

ولا أنسى فضلَ عائلتي الكريمة، وإخواني الأعزاء، وأساتذتي الفضلاء الذين شددت بهم أزرِي فكانوا لي جميعاً سنداً وعوناً.

فاللهُ الكريمُ أسألُ أن يجازي الجميع خيراً الجزاء إنه سميع مجيب الدعاء .

قائمة الرموز:

- ت. توفي.
تح. تحقيق.
تر. ترجمة.
مخ. مخطوط.
مر. مراجعة.
و. وجه الورقة.
ظ. ظهر الورقة.
د.ت.ن. دون تاريخ النسخ.
د.م.ن. دون مكان النسخ.
د.نا. دون ناسخ.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للناس بشيرا ونذيرا محمد صلى الله عليه وسلم.

مقدمة

لقد منّ الله تعالى على الأمة المحمدية بعقيدة إسلامية خالدة أصولها، مصدرها الوحي السماوي، ثابتة الأركان، مكتملة البناء، واضحة القواعد، هي المحرك الأول والقوة الدافعة للمؤمن في أعماله وتوجهاته حين استشعارها، وهي الأساس المتين الذي تنبني عليه عباداته ومعاملاته وأخلاقه.

ونظراً للمكانة السامية لأصول الاعتقاد في حياة الأفراد والمجتمعات فقد أولى علماء المسلمين عامة وعلماء الكلام خاصة من مختلف المدارس والمذاهب لعقيدة الإسلام عنايةً جُلّياً: شرحاً، واستدلالاً عليها، ومنافحةً عنها، سعياً إلى تحقيق قوة الإقناع بها، والدعوة إليها متوخّين في ذلك مناهج وأساليب متعددة.

فإذا كانت العقيدة الإسلامية سماوية المصدر في أصولها وأركانها، فإن تدين المرء أو الجماعة بهذه العقيدة فهمًا، وتصوّراً، وتنزيلاً لها في الواقع يبقى دومًا عملاً وفكرًا اجتهادياً يصطبغ بصبغة إنسانية ترتسم فيه سمات واضحة لخصوصيات أصحابه، ويتأثر بظرفية الزمان والمكان (أو التاريخ والجغرافيا) اللذين أنتج فيه، هذا ما يرفع عن التراث العقدي ثوب القداسة ويجعله قابلاً للنقد والتقييم والتمحيص والتجديد.

فدراسة هذا التراث العقدي⁽¹⁾ الزاخر واستيعابه، والتّمييز فيه بين الثابت والمتغير،

(1) نقصد بدلالة التراث العقدي اجتهادات علماء المسلمين من مختلف المدارس وإسهاماتهم في دراسة علم العقيدة وفهم نصوصها، وما تركوه من آثار ومؤلفات. ولا يدخل في التراث نصوص الكتاب والسنة مطلقاً.

والاستفادة منه للحظة الراهنة، ثم تجاوز بعض تفاصيله إن تطلّب الأمرُ عَدَا ضرورةً حضاريّةً، وواجباً موضوعيّاً يهدف إلى تعزيز أحد مرتكزات هويّة الأمة الإسلامية المتمثل في ركيزة التوحيد، وتنقية ما علق به من أدران وتشوّهات، في عصر قويت فيه رياح التشكيك والعمولة، وانساق فيه المغلوب جرياً وراء سراب الغالب.

وقد عرفت بلاد المغرب الإسلاميّ منذ القرون الهجرية الأولى مدارس كلامية إسلامية متنوعة من: إباضية، ومعتزلة، وأشعرية، وماتريدية، وشيعة إسماعيلية أسهمت في إنماء الحركة الفكرية وإثرائها، فقد اندثرت بعض هذه المدارس وبقيت أخرى، وكتب الله تعالى لبعضها الظهور والانتشار، وللآخر الكتمان والانحسار، إلا أنّها تشكّل في مجموعها حلقات متسلسلة ممتدة في تاريخ هذه الأمة الشامل الذي لا يقبل التجزئة، فهي كحبات العقد مترابطة فيما بينها - وذلك بالرغم من التنافي الحاصل بينها أحياناً- إلى حين اللحظة الحاضرة لتمتد في المستقبل، فبتقطّع حلقة واحدة منها سيندثر العقد.

فلا يمكن لنا طيّ هذا التراث وإلغاؤه بالكلية والدعوة إلى الانفصال عنه باسم الحداثة، بل لا بد من دراسته - من دون استغراق فيه على حساب الحاضر - لنستمدّ منه دروس الإقلاع الحضاريّ والإبداع والعطاء، فالإنسان على حدّ تعبير الدكتور طه عبد الرحمن كائنٌ متّصلٌ، وذاته موصولةٌ، واتّصاله يكون بالزمان والمكان، واتّصاله بالزمان يجعله يربط الماضي بالحاضر والمستقبل معاً، فلا إبداع ولا هويّة بغير تراث⁽¹⁾.

فالبحث في تاريخ الفكر العقديّ بالمغرب ليس بحثاً في تراث مادة جامدة أو في أثر الحضارة بائدة لكنه بحثٌ في تراث معنويّ لا يزال حيّاً في النفوس لتعلّقه بدينٍ يُتعبّد به، وكونه عاملاً مُهمّاً أسهم في بناء قناعات إيمانية وقيماً سلوكية واجتماعية للمسلمين ببلاد المغرب الإسلاميّ عبر قرون عديدة خلّت إلى يومنا الحاضر، وهذا مما حفزنا للبحث في الموضوع.

فإذا كان من الصعب خلال دراسة واحدة رصد أداء الفكر العقديّ بالمغرب والوقوف

(1) طه عبد الرحمن: الحوار أفقاً للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط2: 2014م، ص 130-131.

على اتجاهاته وخصائصه، فإني سأحاول في هذه الأطروحة دراسة اتجاه فكريّ معيّن في حقبة زمنية محددة وهو:

الفكر العقديّ الإباضيّ بالمغرب
من بداية القرن 4هـ/10م إلى نهاية القرن 6هـ/12م
دراسة تحليلية مقارنة

أسباب اختيار الموضوع:

- 1- ترجع أسباب اختيارنا لموضوع البحث إلى دوافع ذاتية وموضوعية منها:
كون الفترة المختارة للدراسة القرن: (4هـ - 5هـ - 6هـ) تمثل محطة بارزة من تطوّر الفكر العقديّ الإباضيّ بالمغرب وهي المرحلة التي اكتمل فيها تبلور الآراء العقديّة في المدرسة الإباضية ونضحها وبلوغها درجة الاستقرار مع نهاية القرن 6هـ/12م.
 - 2- وفرة الإنتاج العقديّ الذي خلفه علماء المدرسة الإباضية بالمغرب، واشتمال المرحلة المختارة للبحث على تأليف متميّزة في علم الكلام الإسلاميّ تحتاج إلى تعريف ودراسة وتقييم، وأغلبها لا يزال مخطوطاً حبيس الخزائن بعيداً عن أعين الدارسين والقراء.
 - 3- الرغبة في التعريف بجملة من أعلام الفكر العقديّ الإباضيّ بالمغرب الذين ظلوا مغمورين وأغلبهم علماء جزائريّون أسهموا في علم الكلام الإسلاميّ .
- لهذه الأسباب وغيرها اخترت اقتحام عقبة هذا البحث، وخوض غماره لأرفع الستار عن بعض الجوانب الغامضة في تطور الفكر العقديّ الإباضيّ بالمغرب الإسلاميّ.

الهدف من البحث:

يهدف البحث إلى تحقيق ما يأتي:

- أ- محاولة تحليل الأسس المنهجية التي بُني عليها الفكر العقديّ الإباضيّ بالمغرب، والكشف عن المضامين المتوصّل إليها.
- ب- إبراز خصائص الفكر العقديّ الإباضيّ بالمغرب في الفترة ما بين القرن 4هـ -6هـ.
- ج- السعي في التقريب بين مدارس الفكر الإسلامي، وذلك بعد الفهم المتبادل لوجهات نظرها واجتهاداتها، والمقارنة بين آرائها، والرجوع إلى مصادرها، والاعتراف بحقّها في تعريف نفسها بنفسها.
- د- الإسهام في تحديد المناهج والمضامين والأدوار التي يُفترض أن يقوم بها علم الكلام في العصر الحاضر.
- هـ- السعي إلى تقديم قراءة موضوعية لتراثنا الكلاميّ الإسلاميّ لأجل الإفادة منه في حياتنا الحاضرة.

الدراسات السابقة:

حسب اطلاعي لم يتناول أحد الباحثين من قبل دراسة هذه الفترة الزمنية من تاريخ الفكر العقديّ الإباضيّ بالمغرب دراسة أكاديمية من حيث المنهج والمضمون، وإبراز مميزاتهما رغم أهمية هذه المرحلة وتأثيرها على الفترات التي تلتها. غير أن هناك دراسات علمية سابقة ذات ارتباط بالموضوع ويمكن تصنيفها إلى ما يأتي:

أولاً- دراسات اهتمت بفترات زمنية أخرى من تاريخ الفكر العقديّ الإباضيّ منها:

1- دراسة المستشرق بيار كوبري (Pierre Cuperly) بعنوان:

introduction à l'étude De L'ibadisme Et Théologie

مدخل إلى دراسة الإباضية وعقيدتها، وهي أطروحة دكتوراة دولة قدمها بجامعة السربون

بفرنسا سنة 1982م، وقسم دراسته إلى جزأين تناول في الجزء الأول عرضاً موجزاً لبعض المصادر

العقيدة عند الإباضية انتقاها في الفترة ما بين القرن (2 هـ - 8 هـ) وحلّل محتوى بعض المؤلفات الكلامية من فترات تاريخية مختلفة كعقيدة نفوسة للجانوبي (ق5 هـ) وقارنها بعقيدة التوحيد لأبي حفص عمرو بن جميع (آخر ق8 هـ)، وكتاب أصول الدين لتبغورين (ت.ق6 هـ)، وعقيدة أبي سهل (ت.ق6 هـ)، وكتاب التوحيد للجيطالي (ت.750 هـ)، وعقيدة عمان، ثم عالج في الجزء الثاني قضايا كلامية وهي التوحيد والصفات، وخلق القرآن، ورؤية الله، والقدر، والإمامة. وختمها بملاحق ترجم فيها نصوصا عقديّة، وانتهج في عرض الآراء الكلامية مسلك المقارنة بين مدارس الفكر الإسلاميّ والفكر المسيحيّ، وأشار إلى تأثر الإباضية بالمعتزلة في بعض المسائل كقضية الصفات واستحالة الرؤية وخلق القرآن، ومنهجهم في تبويب الأصول، وأسلوبهم الجدلي، وقد استفدت من دراسته لاسيما في حسن عرضه وتحليله لمحتوى بعض المؤلفات المتعلقة بمرحلة بحثنا.

2- دراسة الباحث عبد المجيد حمدة حول "المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية"، قدمها لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية بكلية الزيتونة للشريعة وأصول الدين، بتونس سنة 1985م. ويهدف البحث إلى إبراز علم الكلام بإفريقية⁽¹⁾ والتعريف برجاله ومدارسه من سنية وإباضية واعتزالية وإسماعيلية إلى حين ظهور الأشعرية في أواخر القرن 4هـ/10م بإفريقية على يد أبي الحسن القابسي (ت.403هـ/1012م)، وتوصل في نتيجة البحث أن ليس لإفريقية مدرسة كلامية واحدة فقط، بل لها مدارس كلامية أسهمت فلسفيًا وعقليًا في إثراء الثقافة الإسلامية. وقد تعرض بإيجاز إلى آراء المدرسة الإباضية في جانبها الإلهي والإنساني مع خلط آرائهم أحيانا بآراء الخوارج والمعتزلة، وترجم لأبي خزر يغلا بن زلتاف -أحد علماء الفترة- واعتبر كتابه الموسوم بـ "الردّ على جميع المخالفين" أقدم كتاب كلاميّ بإفريقية بقي محفوظا مما

(1) يقصد بإفريقية: رقعة ترابية كانت تضيق وتتسع في القرون الأربعة الأولى حسب أهمية السلطة التي تنصب فوق أرضها وهي في أغلب الظروف تشمل بلاد تونس حاليا، وجزءا من ليبيا، وجزءا من الجزائر إلى حدود بجاية شمالا، وعاصمتها القيروان.

يدلّ على أصالة الفكر الكلامي الإفريقية. وأفادتني الدراسة في تقديم نبذة عن تاريخ المدارس الكلامية الإفريقية في تلك المرحلة.

3- دراسة الباحث فرحات الجعبري الموسومة ب: البعد الحضاري للعقيدة الإباضية التي اشتملت على تحليل ما يتعلق بأصول الدين من التراث الإباضي بالمغرب في القرون التالية: (10-11-12هـ) مبرزاً الجانب الحضاري لهذا التراث قدامها بكلية الآداب بالجامعة التونسية لنيل شهادة التعمق في البحث العلمي سنة 1986 م. وقسم البحث إلى ثلاثة أبواب: أما الباب الأول فخصصه للتعريف بالإباضية وبيان مساهمتهم في علم الكلام مع عرض مختصر لأبرز مؤلفاتهم الكلامية إلى غاية القرن 9هـ، ثم وسّع في تحليل إنتاجهم الكلامي في الفترة المقررة للدراسة: (10-11-12هـ) ، وأما الباب الثاني فتناول فيه الباحث المتعلقة بالإلهيات وموقف الإباضية من المتشابه، وأما الباب الثالث فكان للإنسائيات حيث تناول أصلين هما: القضاء والقدر و الوعد والوعيد ومباحث متعلقة بهما. وقد أفادتني هذه الدراسة في بيان جهود علماء الإباضية في التأليف في مجال علم العقيدة ، ولاسيما في عرضها لعينة من مصادر مرحلة بحثنا المقررة (4-5-6هـ) وإن كان الباحث اكتفى بذكرها دون توسّع في مضمونها ومنهجها. ونعتبر عملنا هو إضافة للجهد الذي قدّمه الدكتور الجعبري فهو يحلل تراث مرحلة غير مدروسة من مسيرة الفكر العقدي الإباضي بالمغرب من حيث المنهج والمضمون.

4- دراسة الباحث مسلم بن علي الوهبي حول: "الفكر العقدي عند الإباضية حتى نهاية القرن الثاني الهجري" قدّمها لنيل شهادة الدكتوراه (درجة ثالثة) في أصول الدين بجامعة الأزهر بمصر سنة 2001م، وقسم البحث إلى باين، فكان الباب الأول تمهيداً عن النشأة التاريخية لمذهب الإباضية وأبرز شخصيات الفكر الإباضي حتى القرن الثاني للهجرة وآثارهم العلمية، وأما الباب الثاني فخصصه للأصول العقديّة فحدد معاني الإسلام والإيمان والكفر، وتطرق إلى فصل الإلهيات فدرس أصل التوحيد وتأويل المتشابه، ومسألة الرؤية، ثم النبوات والإيمان بالملائكة، ثم السمعيات كالوعد والوعيد والشفاعة وحياة اليوم الآخر، ثم القضاء والقدر، ثم الأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر والإمامة والولاية والبراءة، ثم مقومات الدين الإسلامي، وعرض في الفصل الأخير جوانب من آثار العقيدة في الفكر الإباضي. وتوصّل إلى أن الفكر العقدي في تلك المرحلة يدور في محورين هما: الأول- التنزيه المطلق للذات الإلهية ورفض كل تشبيه، والثاني - التركيز الشديد على السلوك وتهذيب النفس. وقد أفادتني هذه الدراسة في معرفة الآراء العقديّة الإباضية في مرحلة التأسيس والاطلاع على نصوص كلامية للأئمة في تلك الفترة، مكنتني من المقارنة مع إنتاج المرحلة التالية.

5- دراسة الباحث ابن ادريسو مصطفى حول الآراء العقديّة عند الإباضية حتى نهاية القرن الثالث الهجري قدمها لنيل شهادة الماجستير بجامعة بغداد بالعراق سنة 2001م. قسمها إلى ثلاثة فصول، فكان الفصل الأول لنشأة الإباضية وانتشار دعوتها في المشرق والمغرب وأئمتها السياسيين، وأما الفصل الثاني فخصه لمصادر التراث العقدي عند الإباضية وفرقها المنشقة عنها في القرون الثلاثة، وأما الفصل الثالث فعرض فيه الآراء العقديّة عند الإباضية فبدأ بالتوحيد، ثم الأسماء والصفات، ثم الغيبات، ثم النبوة، ثم القضاء والقدر، ثم الإيمان والكفر. وقد أفادتني هذه الدراسة كسابقتها في معرفة الآراء العقديّة في القرون الثلاثة لأئمة الإباضية المتقدمين من أهل المشرق و المغرب وبيان مؤلفاتهم في تلك الفترة، ثم معرفة ما حصل من تطور في الآراء الكلامية بعد نهاية القرن الثالث الهجري.

6- دراسة حول: " La Théologie ibâdite Omanise du 1^e au 7^e siècle "

قدمها لنيل شهادة الدكتوراه بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا بجامعة السوربون بفرنسا سنة 2012م. وقسم دراسته إلى بابين عالج الباحث في الباب الأول النشأة التاريخية للحركة الإباضية وانتشارهم بعمان، وحدد مفهوم الخارجية وتمييز الإباضية عن الخوارج، وتناول في الباب الثاني بعض آرائهم الكلامية والسياسية اعتمادا على بعض المصادر الإباضية العمانية، ولم يتطرق الباحث في مصادر بحثه إلى التراث العقديّ بالمغرب الإسلامي في تلك الفترة.

ثانيا- دراسات اهتمت بالآراء الكلامية لبعض الأعلام في فترة البحث، وهي معدودة جدا، منها:

7- دراسة الدكتور عمار الطالبي حول: آراء الخوارج الكلامية وتحقيقه لكتاب الموجز لأبي عمار عبد الكافي. قدمها لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة بجامعة الإسكندرية بمصر سنة 1969م، خصص الجزء الأول منها لتحديد مفهوم الخارجية وأسباب نشأتها وفرق الخوارج وموقف المسلمين منهم، ثم عرض آراء الخوارج في مسائل الإلهيات والإنسانيات، وأوضح أن الخوارج هم أول من فتح باب التأويل في الأمة، وكانوا عقلايين، ولم يكونوا من أهل الظاهر، ثم عرض آراء الإباضية مجملة، واعتبرها فرقة من فرق الخوارج - بالرغم من براءة الإباضية منهم - معتمدا على تصنيف أصحاب المقالات، وأما الجزء الثاني فهو عبارة عن تحقيق لكتاب الموجز لأبي عمار عبد الكافي أحد أعلام فترة البحث، فقام بتحليل محتوى الكتاب، وتقديم نبذة عن حياة المؤلف. وقد استفدت من هذه الدراسة لا سيما فيما يتعلق بمعرفة جوانب من شخصية أبي عمار وعن كتابه الموجز.

8- دراسة الباحثة خبزي دليدة حول: "الآراء الكلامية لأبي يعقوب الوارجلاني من خلال كتابه الدليل والبرهان" قدمتها لنيل شهادة الماجستير بكلية العلوم الإسلامية بجامعة الجزائر سنة 2003م. واشتمل البحث على التعريف بشخصية الوارجلاني وعصره ومؤلفاته وتحليل محتوى كتابه الدليل والبرهان، ثم عرض أبرز آرائه الكلامية في الإلهيات والسمعيات من خلال كتابه الدليل والبرهان من دون توسع في نقد المنهج وتحليل الآراء والمقارنة. وقد استفدت من هذه الدراسة فيما يتعلق بشخصية أبي يعقوب وكتابته الدليل والبرهان.

9- دراسة الباحث حمزة بن بوسهال بومعقل حول: كتاب التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي (ت. 471هـ)، فقد قام بدراسته وتحقيقه لنيل شهادة الماجستير بكلية العلوم الإسلامية بجامعة الجزائر سنة 2013م، فاشتمل قسم الدراسة على أربعة فصول، تناول فيها شخصية أبي الربيع المزاتي والتعريف بكتابه التحف ثم تطرق إلى عرض وتحليل المباحث العقدية الواردة في الكتاب وقسمها إلى: التوحيد والصفات الإلهية، والأسماء

والأحكام ومسائل عقدية متفرقة، وقد استفدت من هذه الدراسة فيما يتعلق بشخصية المزاوي وكتابه التحف.

وهذه الدراسات بالرغم من أهميتها العلمية فإنها لا تقدم صورة كاملة عن الفكر العقدي الإباضي بالمغرب، وتبقى المرحلة التي اخترناها للدراسة (من بداية القرن 4هـ/10م إلى نهاية القرن 6هـ/12م) التي تختص بالإنتاج الكلامي المغربي في حاجة إلى دراسة تكشف عن خصائصها التي تميزها من حيث المنهج والمضمون.

إشكالية البحث:

ينطلق البحث من إشكالية رئيسة يحاول الإجابة عنها من خلال أبوابه وفصوله ومباحثه نصوصها فيما يأتي:

● هل كان لإباضية المغرب خلال القرون (4 هـ و 5 هـ و 6 هـ) فكرٌ عقديٌّ اختصُّوا به؟ وما طبيعة هذا الفكر العقديّ- إن وُجد - من حيث مصادره ومنهجه ومضمونه وخصائصه؟ ويتولد عن هذه الإشكالية الرئيسة تساؤلات فرعية لا بد من عرضها لأنها تمثل البناء القاعدي للبحث تتمثل فيما يأتي:

- من هم أعلام الفكر العقدي الإباضي بالمغرب في القرون الثلاثة: (4 هـ و 5 هـ و 6 هـ) ؟
- وما هي آثارهم الفكرية؟
- وما هي تأثيرات البيئة السياسية والاجتماعية والثقافية على الفكر العقدي في تلك المرحلة ؟
- ما هي الأسس المنهجية التي ارتكز عليها الفكر العقدي الإباضي بالمغرب في الفترة ما بين القرن 4 هـ و 6 هـ ؟ وما هي المضامين العقدية المتوصل إليها؟
- ما أهمية الجهد الفكري الذي بذله المتكلمون في تلك الفترة ؟ وما تقييمه بمعيار ما حققه من نفع وتأثير وإضافة؟ وكيف تعامل الفكر العقدي مع قضايا الواقع والتحديات التي واجهته في تلك المرحلة؟

- ما الخصائص التي اتسم بها الفكر العقديّ الإباضي في تلك الفترة ؟

منهج البحث:

وللإجابة عن إشكاليات البحث، وتحقيق الغاية المرجوة منه اعتمدت المناهج الآتية:
1- المنهج الوصفي: لعرض الآراء الكلامية لمختلف المدارس كما هي مقررة في مصادرها،

وتوثيقها بأمانة.

2- المنهج التحليلي والتركيبى: لإبراز العناصر التي يتركب منها مضامين الفكر العقدي، ومنهجياته المعتمدة، وتقييمها فالتحليل والتركيب خطوتان مرتبطتان.

3- المنهج المقارن: المقارنة هي خاصية بارزة في منهج المتكلمين منذ القدم، وقد اعتمدناها لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بين الآراء الكلامية داخل المدرسة الواحدة ومع المدارس الإسلامية الأخرى، فقد تضيق دائرة المقارنة أحيانا بين مدارس ثلاث هي: الأشاعرة والمعتزلة والإباضية لحضورها في المغرب وتتسع أحيانا أخرى لتشمل مدارس فكرية مختلفة.

5- المنهج النقدي: حاولت توظيفه فيما يوافق أو ما يعارض الأصول القطعية وحقائق العلم والعقل والواقع. ولا سيما في تقييم أداء الفكر العقدي منها وما مضمونا.

6- المنهج التاريخي والاستردادي: لاسترداد الماضي، وتتبع سير أعلام الفكر العقدي بالمغرب، ورسم مقارنة لأوضاع عصرهم السياسية والاجتماعية والفكرية، وربط نشأة بعض القضايا الكلامية بظروفها التاريخية.

وقد تتداخل هذه المناهج عند تطبيقها وتتكامل، أو تستقل حسب الموضوع المدروس.

هيكل البحث:

يشتمل البحث على مقدمة وباين وخاتمة.

كان **الباب الأول** لتحديد الإطار النظري للفكر العقدي الإباضي بالمغرب فتناولت في **الفصل الأول** منه تحديد المصطلحات الأساسية في البحث فضبطت مفاهيم: الفكر، والعقيدة، والفكر العقدي، وعرفت بالمدرسة الإباضية وتأسيسها وانتشارها في المغرب الإسلامي، وأتمتها البارزين. وحاولت رسم مقارنة لفهم الحياة الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية بيئة المغرب الإسلامي ما بين القرن 4هـ/10م والقرن 6هـ/12م قصد تنزيل المنتج العقدي في حاضنة زمانه ومكانه وبيان آثار البيئة حينئذ على توسيع قول ما، أو تأصيله أو مراجعته أو إبطاله .

وأما **الفصل الثاني** فارتكز على وصف مصادر التراث العقدي بالمغرب في الفترة ما بين القرن 4هـ/10م والقرن 6هـ/12م وتقييمها، فكان في مبحثين اثنين: الأول في التعريف بالمؤلفات العقديّة ومصنّفها في القرون الثلاثة: (4هـ، و5هـ، و6هـ)، والثاني في تقييم التأليف العقدي في تلك الفترة من حيث المنهج والأسلوب والمضمون.

وأما **الفصل الثالث** فاعتنى بتحليل الأسس المنهجية للفكر العقدي وكشف البناءات التي قام عليها، فتطرق إلى نظرية المعرفة عند متكلمي الفترة، ثم وقفت على منهج الاستدلال العقدي في دعائمه النقل والعقل، ومنهجية قراءة النصوص وتأويلها وكيفية التعامل معها، ثم بيان منهجية السؤال والمناظرة باعتبار أن علم الكلام هو المجال المعرفي الأكثر أخذاً وتوظيفاً لمسلك المناظرة ومدى إسهام علماء مرحلة البحث في وضع قوانينها وشروطها وآدابها.

وأما **الباب الثاني** فخصصته لإبراز مضامين الفكر العقدي في فترة البحث وخصائصه

تناولت في **الفصل الأول** منه مضامين الفكر العقدي في الإلهيات والنبوات. وأما **الفصل**

الثاني فكان لمضامين الفكر العقدي في بعض مباحث السمعيات، فكتفت بذكر مباحث عقدية رئيسة هي: الأسماء والأحكام، والوعد والوعيد، والقدر. وأما **الفصل الثالث** فحاولت فيه استنتاج خصائص الفكر العقدي الإباضي في فترة البحث، فاستلزم الأمر في المبحث الأول تحديد خصائص الفكر العقدي العام بمدارسه المختلفة في تلك الفترة (ق4هـ - ق6هـ) مركّزين على العناصر التي تشكلت الجامع المشترك الأعظم بين جميع المدارس. باعتبار أن الفكر العقدي الإباضي جزء من الكل، وهو ليس بمنأى عن عملية التثاقف والتفاعل مع غيره، ثم انتقل المبحث الثاني لبيان الخصائص التي تُميّز الفكر العقدي الإباضي في تلك الفترة عن سائر المدارس الكلامية الأخرى. وأما **الخاتمة** فضمنتها النتائج الإجمالية التي توصلت إليها في هذا البحث، وما استنتجناه من خلال قراءتنا الفاحصة لهذا التراث العقدي الزاخر من ملاحظات تقييمية، واقتراحات علمية مستقبلية.

مصادر البحث:

تنوعت المصادر الأساسية لهذا البحث ومراجعته إلى نوعين هما:

أولاً - مصادر ومراجع تاريخية اهتمت بتاريخ المغرب عامة وتاريخ الإباضية خاصة.

فمن أقدم المصادر التي تحدثنا عن تاريخ الإباضية ودخولها أرض المغرب، وتترجم لبعض أعلام فترة البحث "كتاب السيرة وأخبار الأئمة" لمؤلفه أبي زكرياء يحيى بن أبي بكر الوارجلاني المتوفى بعد سنة 474هـ/1081م، وأما المؤرخ أبو الربيع سليمان بن عبد السلام الوسياني (ت. 557هـ/1161م) الذي عاش بين قسطلية وآجلو بوادي أريغ قرب بلدة اعمر بمدينة تقرت فقد ترجم في كتابه الموسوم بـ: "سير الوسياني" لمجموعات من أعلام الإباضية بجواضر المغرب،

محاوفا أن يكمل الحلقة التاريخية التي بينه وبين أبي زكرياء، وأما المؤرخ أحمد بن سعيد الدرغيني (ت. 670هـ/1271م) فقد ترجم في كتابه "طبقات المشايخ بالمغرب" لمشاهير شيوخ الإباضية بالمغرب في تسلسل تاريخي منذ القرن 1هـ إلى غاية القرن 7هـ، وسلط الضوء على الحياة الاجتماعية والاقتصادية والعلمية بالمجتمعات الإباضية بالمغرب، وتلاه كتاب السير لأبي العباس أحمد بن سعيد الشماخي (ت. 928هـ/1522م) الذي سار على منحى الدرغيني من قبله، ولا تخلو هذه الكتب التاريخية من مادة كلامية وفقهية ومحاورات علمية استفدنا منها في هذا البحث. ومن أهم المصادر التي تناولت التاريخ العام كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر" للعلامة عبد الرحمن ابن خلدون(ت. 808هـ/1405م) وهو موسوعة ضخمة في تاريخ المغرب أفادنا كثيرا بمعلومات عن تاريخ الدول المتعاقبة على المغرب، وأصول قبائله، وأهم الأحداث التي عرفتها المنطقة. بالإضافة إلى مراجع حديثة منها: تاريخ الجزائر العام لمبارك المليي، وكتاب المغرب الكبير للسيد عبد العزيز سالم، وكتاب تاريخ الجزائر العام لعبد الرحمن الجيلالي، وكتاب الجزائر لأحمد توفيق المدني، وكتاب الإباضية في المغرب الأوسط لمسعود مزهودي، وكتاب الإباضية في موكب التاريخ لعلي يحي امعر.

ثانيا- مصادر كلامية:

إن مصادر الفكر العقديّ الإباضيّ بالمغرب خلال القرون (4هـ، و 5هـ، و 6هـ) أغلبها مخطوطة، وقليل منها مطبوع محقق. فهناك صنفٌ من متكلمي الفترة من تصدى بنفسه لمهمة التأليف والكتابة، وصنفٌ آخر نُقلت عنهم آراؤهم روايةً ومشافهة بواسطة تلاميذهم ودونوها في مؤلفاتهم.

فمن مؤلفات الصنف الأول:

- كتاب الإمام أبي خزر يغلا بن زلتاف(ت. 381هـ) الموسوم ب: "الرّد على جميع المخالفين" وهو من أقدم الكتب المغربية في علم الكلام في فترة الدراسة، ناقش فيه المؤلف مسائل متنوعة في أصول الدين، وردّ فيه بصفة خاصة على مقالات المعتزلة والصفريّة والمرجئة والنكار. ومؤلفات أبي زكرياء يحي بن الخير الجناوني (450-500هـ) ككتاب الوضع في الأصول والفقه، وعقيدة نفوسة، ومؤلفات أبي عمار عبد الكافي(500-550هـ) منها الموجز، وشرح الجهالات، ومؤلفات أبي يعقوب الوارجلاني (500-550هـ) منها الدليل والبرهان، والعدل

والإنصاف، ومؤلفات تبغورين الملشوطي (ت.ق.6هـ) منها كتاب أصول الدين، وكتاب الأدلة والبيان. وكتاب العقيدة في معرفة التوحيد والفرائض لأبي سهل يحيى بن إبراهيم الوارجلاني (550-600هـ) وكتاب تبيين أفعال العباد لأبي العباس أحمد بن بكر.

ومن مؤلفات الصنف الثاني:

كتاب التحف المخزونة في جزأين لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي (ت.480هـ) الذي قرر فيه آراءه الكلامية، وتميز برواية آراء شيخه الإمام أبي عبد الله محمد بن بكر (ت.440هـ/1049م).

وكتاب السؤالات لأبي عمرو عثمان بن خليفة السوفي الذي اهتم فيه بجمع كثير من الآراء الكلامية لعلماء الإباضية بالمغرب، لاسيما من ضاعت مؤلفاتهم، أو من نُقلت عنهم آراؤهم عن طريق الرواية، وهو أقرب إلى موسوعة في علم الكلام الإباضي بالمغرب. كما اعتمد البحث على مصادر في أصول الدين لمدارس كلامية إسلامية أخرى كالشاعرة والمعتزلة والشيعة على سبيل المقارنة ذكرتها في مظانها.

صعوبات البحث:

لا يخلو بحث علمي من صعوبات تعترض سبيله، ويمكن أن نشير إلى بعض ما صادفناه في رحلتنا مع هذا البحث في النقاط الآتية:

أولها: شح المصادر التاريخية بذكر معلومات مفصلة عن سير أعلام الفكر العقدي الإباضي بالمغرب في فترة البحث وعن أوضاع بيئاتهم إلا شذرات متفرقات في كتب التاريخ، وقد تطلب مني ذلك أن أبذل جهداً في جمع أكبر قدر ممكن من المصادر والمراجع واستقراء النصوص التاريخية لرسم صورة واضحة عن شخصياتهم وبيئاتهم الثقافية والاجتماعية التي نشأوا فيها. وإن أعوزنا افتقار بعض حلقاتها إلى الاستنتاج والتخمين لتكميلها.

ثانيها: كون مادة البحث مبعثرة بين مصادر كثيرة ومتنوعة في كتب التاريخ والسير والكلام والفقه تمتد زمنياً لثلاثة قرون متتالية، حاولنا الكشف والتعريف فيها عن خمسة وثلاثين علماً من أعلام الفكر العقدي الإباضي بالمغرب، وتحليل ما توصل إلينا من إنتاجهم الكلامي.

ثالثها: التعقيد الذي تميزت به بعض النصوص الكلامية القديمة، ومحاوله فك رموزها ومصطلحاتها، وإعادة صياغتها في عبارة جلية مُيسرة.

لكن ما خفف حدة هذه الصعوبات هو توفيق الله تعالى وحسن عونه، ثم توجيهات
أستاذي المشرف - جزاه الله خيرا - والظفر بنتائج إيجابية مهمة تجيب عن الإشكاليات التي
حركتنا إلى البحث.

فالله الكريم أسأل أن ينفع بهذا العمل العلمي الأمة.

غرداية، يوم 18 رجب 1437هـ الموافق لـ 25 أبريل 2016م

خضير بن بكير باباواعمر

الأمير عبد القادر للطبوم الإسلامية

الباب الأول

الإطار النظري للفكر العقدي الإباضي

الفصل الأول: تحديد المصطلحات الأساسية في البحث

- المبحث الأول: مفاهيم: (الفكر والعقيدة والفكر العقدي)
- المطلب الأول: مفهوم الفكر
- المطلب الثاني: مفهوم العقيدة وعلم العقيدة
- المطلب الثالث: الفكر العقدي

المبحث الثاني: مصطلح الإباضية: التسمية والتأسيس والانتشار

- المطلب الأول: التسمية والتأسيس
- المطلب الثاني: انتشار المذهب الإباضي بالمغرب
- المبحث الثالث: المغرب الإسلامي خلال القرون: 4 هـ - 6 هـ / 10 12 م

- تمهيد: المصطلح الجغرافي (المغرب)
- المطلب الأول: الأوضاع السياسية
- المطلب الثاني: الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية
- المطلب الثالث: الأوضاع الثقافية

الفصل الأول: تحديد المصطلحات الأساسية في البحث

المبحث الأول: مفاهيم (الفكر، والعقيدة، والفكر العقدي) .

المطلب الأول: مفهوم الفكر

إن الفكر في معناه اللغويّ يراد به: «إعمال الخاطر في الشيء»⁽¹⁾، وقال الجوهري: «التفكر التأمل»⁽²⁾، وذكر الراغب الأصبهاني أن الفكر «مقلوب عن الفك، ولكن يستعمل الفكر في المعاني، وهو فك الأمور، وبجثها طلبا للوصول إلى حقيقتها»⁽³⁾.

وقد وردت مادة "الفكر" في القرآن الكريم ثمانية عشر مرة بصيغة الفعل، وجلّها في زمن المضارع وبأسلوب الجمع "تتفكرون"، "يتفكرون"، "أولم يتفكروا..". لتفيد أن الفكر حركة مستمرة، وعمل ملازم للإنسان سواء كان فردا أو جماعة⁽⁴⁾. فالتفكر في القرآن هو إعمال الذهن في آيات الله تعالى الصامته المجلوة في الأنفس والآفاق، وفي آياته الناطقة المتلوة في كتابه المنزل قصد الوصول إلى معرفة الله تعالى وصفاته، والتصديق بمبعث رسوله الكريم محمد صلى الله عليه وسلم وبرسالته.

(1) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأفيقي المصري (ت. 711هـ/1311م): لسان العرب، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط: 1، 1429هـ/2008م، مج2/ص883، مادة فكر.

(2) المصدر نفسه.

(3) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصبهاني (ت. 502هـ/1108م): المفردات في غريب القرآن؛ تح. محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت لبنان، (د. ت. ن)، كتاب الفاء، ص 384.

(4) ومن تلك الآيات: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ قَبْلَنَا عَذَابَ النَّارِ [سورة آل عمران: ١٩١] وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بِوَأَحَدَةٍ أَنْ تَعْمُرُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ [سورة سبأ: ٤٦]. وقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [سورة البقرة: ٢٦٦].

وأما الفكر في استعماله الاصطلاحي في التراث الإسلامي فعزّفه ابن سينا في قوله: «أعني بالفكر هاهنا ما يكون عند إجماع الإنسان [أي تصميم العزم] أن ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه متصورة، أو مصدق بما تصديقا علميا أو ظنيا أو وضعيا وتسليما إلى أمور غير حاضرة فيه، وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه أو هيئة، وذلك الترتيب والهيئة قد يقعان على وجه صواب، وقد يقعان لا على وجه صواب، وكثيرا ما يكون الوجه الذي ليس بصواب شبيها بالصواب أو موهما أنه شبيه به»⁽¹⁾.

وعزّفه فخر الدين الرازي بأنه هو: «ترتيب تصديقات يُتوصّل بها إلى تصديقات أحر، ثم التصديقات المستلزمة إن كانت مطابقة لمتعلقاتها فهو الفكر الصحيح، وإلا فهو الفكر الفاسد»⁽²⁾.

وأما الجرجاني فعزّف الفكر بأنه: «ترتيب أمور معلومة لتؤدّي إلى مجهول»⁽³⁾.

ويمكن أن نستنتج من خلال التعاريف السابقة أن عملية الفكر تتم كالاتي:

1. في بدء العملية: إرادة الإنسان (قصده، وعزمه، ونيته) للانتقال من المعلوم إلى المجهول.
2. منطلق الفكر: الأمور المعلومة، وهي أمور حاضرة في الذهن مصدق بها (تصديقات)، ونوع التصديق إما علمي أو ظني أو وضعي أو تسليمي (مسلمات).
3. وظيفة الفكر: الترتيب والتنظيم والربط بين الأمور المعلومة بموازين العقل، ووفق قواعد النظر الصحيح، والمنهجيات السليمة.
4. آلة الفكر: العقل (القوى العاقلة المفكرة في الإنسان).
5. نتيجة الفكر وثمرته: الوصول إلى المجهول من الحقائق أو إلى الأمور غير الحاضرة

(1) ابن سينا، الحسين أبو علي (ت. 1036/هـ428م): الإشارات والتنبيهات؛ شرح نصير الدين الطوسي، تح. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3: 1983م، ج1/ص119-126

(2) الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين (ت. 1210/هـ606م): محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين؛ راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، (د. ت. ن)، ص 49.

(3) الجرجاني، علي بن محمد (ت. 1413/هـ816م): التعريفات؛ دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1: 1424/هـ2003م، ص : 138.

في الذهن.

6. معيار صحة الفكر وفساده: بالتأكد من مطابقة الحقائق المتوصل إليها مع الواقع أو عدم مطابقتها.
7. غاية الفكر: تحقيق الاستخلاف في الأرض، وإثبات إنسانية الإنسان⁽¹⁾.

فمن خلال تتبعنا لاستعمال مصطلح الفكر في التراث الإسلامي، يتجلى أن معنى الفكر لا يقتصر مدلوله على الآراء والمحتويات والعبارات فحسب⁽²⁾، بل يشمل المنهجيات والقواعد التي ينتهجها العقل لتوليد هذه الآراء والأفكار، وسأعتمد في هذا البحث على المعنى الشامل لمصطلح الفكر الذي أصوغ تعريفه بالشكل الآتي:

هو منهجيات البحث أو قواعد النظر التي يسلكها العقل انطلاقاً من المعلوم من الحقائق للوصول إلى المجهول. فهو أداة ومحتوى.

فإذا التزم العقل بقواعد النظر الصحيح كان الفكر سليماً صحيحاً موثقاً إلى الحقائق المنشودة، وسبباً في رقي الحياة وازدهارها، وأما إذا زاغ العقل عن هذه القواعد أصاب الفكر الفساد والتشويه والعتالة ولحقت الحياة التدهور والانحطاط.

(1) أضاف الدكتور محمد باباعمي لعناصر عملية الفكر عنصرين مهمين هما: أ- لغة التفكير، فلا يتصور تفكير بلا لغة ولو بدائية. ب- وزمن التفكير فلا بد لعملية التفكير من مدة زمنية لإتمامها. ر. باباعمي، محمد بن موسى: أصول البرمجة الزمنية في الفكر الإسلامي مقارنة بالفكر الغربي، نشر جمعية التراث، القراة، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، ط1: 1425هـ/2004م، ص 39

(2) يقصد بعض الباحثين بمعنى الفكر: «المحتوى الذي يصل إليه العقل من الرؤى والأفكار». ويرى الدكتور زكي نجيب محمود «أننا إذا تحدثنا عن الفكر في عصر من العصور، كقولنا مثلاً: الفكر الإسلامي في القرن العاشر الميلادي أو كذلك إذا تحدثنا عن الفكر عند رجل مضى به الزمن، فلا نعني بهذا غير طائفة من عبارات مسطورة في جملة من الكتب والوثائق... فالفكر والعبرة شيء واحد. « ينظر: زكي نجيب محمود (ت. 1414هـ/1993م): قشور ولباب؛ دار الشروق، بيروت، لبنان، 1401هـ/1981م، ص 171-174. عبد المجيد النجار: عوامل الشهود الحضاري؛ دار الغرب الإسلامي، ط1: 1999م، ج2/ص147

وبهذا يكون للفكر بهذا المعنى دوره الخطير في إصلاح الحياة أو إفسادها.

المطلب الثاني: مصطلح العقيدة وعلم العقيدة

أ- مصطلح العقيدة

أما العقيدة في اللغة، فهي على وزن فعيلة بمعنى مفعولة، أي: إن عقيدة بمعنى معقودة كفريضة بمعنى مفروضة، عقيدة بمعنى شيءٍ معتقدٍ؛ وأصل كلمة العقيدة مأخوذة من "العقد" نقيض الحلّ، يقال: عقده واعتقده: ربطه وشده، نقول: عقدت الحبل بالحبل، ثم استعير للمعاني⁽¹⁾. قال الزمخشري: «العقد هو العهد الموثق، شُبّه بعقد الحبل⁽²⁾. ومنه عقدة النكاح، والمعاقدة هي المعاهدة، وعقد قلبه على شيءٍ أي لزمه، وفي الحديث: «الخيال معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة»⁽³⁾ أي ملازم لها كأنه معقود فيها⁽⁴⁾.

فالعقد هو الرَبْطُ، والإبرامُ، والإحكامُ، والشَّدُّ بقوة، واليقين والجزم.

وأما في الاصطلاح فالعقيدة بمعناها كل ما عقد الإنسان عليه قلبه جازماً به

- سواءً أكان هذا الاعتقاد حقاً أم باطلاً - فهو عقيدة.

ولفظ "العقيدة" يراد به الحكمُ الذي لا يُقْبَلُ الشكُّ فيه لدى معتقده⁽⁵⁾.

(1) ابن منظور، لسان العرب؛ مج2/ص221-224.

(2) الزمخشري، محمود بن عمر (ت. 528هـ/1133م): الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعميون الأقاويل في وجوه التأويل؛ ترتيب وضبط وتصحيح مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3: 1407هـ/1987م، ج1/600.

(3) أخرجه البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب الخيل معقود، رقم الحديث 2850، ج4/ص28، . مسلم: الجامع الصحيح، كتاب الإمامة، باب الخيل معقود بنواصيها الخير، رقم الحديث 1871، ج3/1492.

(4) ابن منظور: لسان العرب، مج2/ص223.

(5) مُجْمَع اللغة العربية: المعجم الوسيط، (د.ت.ن)، ج1 و2/ص665. والأرجح في نظري أن يقال: الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى صاحبه، أو الدائن به. تفادياً من أن يكون المعرّف جزءاً من تعريفه.

ويستخدم في باب الديانات على ما يدين به المرء، وما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، جمع عقائد⁽¹⁾.

(1) الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، عضد الدين (ت. 756هـ/1355م): المواقف، عالم الكتب، بيروت، لبنان، (د.ت.ن)، ص 7. المعجم الوسيط، المرجع السابق.

• ذهب بعض الباحثين إلى أن مصطلح العقيدة مصطلح محدثٌ ومولّدٌ لم يكن في الصدر الأول، ومن هؤلاء الدكتور عبد الصبور شاهين (1929-2010م) في بحث لغويّ له حول كلمة عقيدة نشره في مجلة مجمع اللغوي بمصر (عدد22 سنة 1967) ونشره في كتابه المطبوع (عربية القرآن)، حيث يرى أن الكلمة لم ترد في القرآن الكريم ولا في الحديث الشريف ولا في معاجم اللغة المشهورة وأن أول من استعملها - حسب ما توصل إليه من استقراء - هو القشيري (ت.465هـ) في رسالته التي ألفها سنة 437هـ ثم استعملها من بعده أبو حامد الغزالي (ت.505هـ) بكثرة في كتابه الإحياء. ونقل عنه هذا الرأي بعض الباحثين من بعده، وغالى البعض منهم في الحكم - كحسن بن فرحان المالكي - الذي اعتبر كلمة (عقيدة) مصطلحا بدعيا يجب هجره واجتنابه لما أحدثه من ضرر. ينظر: عبد الصبور شاهين: عربية القرآن، مكتبة الشباب، المنيرة، القاهرة (د.ت.ن)، ص175-185. حسن بن فرحان المالكي، قراءة في كتب العقائد المذهب الحنبلي نموذجاً، مركز الدراسات التاريخية، عمان، الأردن، (د.ت.ن)، ص30-38

لكن بعد البحث والتحقيق وجدنا أن كلمة عقيدة كلمة لغوية فصيحة وليست بالدخيلة، وهو ما نوضحه في النقاط الآتية:
أ- صحيح أنها لم ترد في القرآن الكريم بلفظها ولكن وردت بمادتها ومشتقاتها كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: 1] وقوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ [المائدة: 89]. فالعبرة بالمعاني لا بالمباني في هذا المجال.

ب- ورد لفظ (يعتقد) في حديث صحيح أخرجه الدارمي في سننه، عن زيد بن ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لا يعتقد قلب مسلم على ثلاث خصال إلا دخل الجنة. قال: قلت: ما هن؟ قال: «إخلاص العمل، والنصيحة لولاة الأمر، ولزوم الجماعة، فإن دعوتهم تحيط من راءهم» ر.أبو محمد عبد الله الدارمي (ت.255هـ): سنن الدارمي، تح. حسن سليم أسد الداراني، المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1: 1412هـ/2000م، باب الاقتداء بالعلماء، ج1/ص302.

ج- وردت كلمة (عقيدة) في أمهات معاجم اللغة لكن في غير مظاهها مما جعل بعض الباحثين يحكم خطأ بعدم ورودها، فقد وردت في شرح كلمة (بصيرة). قال ابن سيده (ت458هـ): البصيرة عقيدة القلب، وقيل: البصيرة الفطنة. وقال ابن منظور: البصيرة عقيدة القلب، وقال الليث: البصيرة اسمٌ لما اعتقد في القلب من الدين وتحقيق الأمر. وقال الفيروز آبادي: البصير: المبصر، ج: بصراء: العالم، وبالهاء: عقيدة القلب، والفطنة، والحجة. ينظر: ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم، تح. عبد الحميد هندأوي، دار الكتب العلمية، ط1: 1421/2000م، ج8/ص316. ابن منظور: لسان العرب، ج2/ص431. الفيروز آبادي: القاموس المحيط، إعداد وتقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1424هـ/2003م، ص330.

د- استعمل بعض الأئمة المتقدمين مصطلح العقيدة والاعتقاد في مؤلفاتهم: ككتاب "العقيدة" للإمام أحمد بن حنبل (ت

=

ويطلق مصطلح العقيدة الإسلامية على أركان الإيمان الستة، أو على أبوابه الثلاثة: الإلهيات، والنبوات، والسمعيات، وعلى سائر ما انطوت عليه هذه الأبواب من المسائل والأحكام التي جاءت في صريح القرآن وصحيح السنة، والتي يسلم بها لذلك عقل المسلم، ويطمئن إليها قلبه، ويبلغ تصديقه بها درجة اليقين الذي لا يخالطه ريب، ولا يتطرق إليه شك⁽¹⁾.

ونعرف "مصطلح العقيدة الإسلامية" بالصيغة الآتية:

هي ما يدين به المرء من أركان الإيمان التي بعث بها الرسل الكرام من رب العزة، ويعقد عليها قلبه، ويصدق بها تصديقا جازما.

فأصول العقيدة الإسلامية واحدة هي الإيمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، ولا خلاف بين مذاهب الأمة الإسلامية جمعاء في التصديق بأركانها القطعية المنصوص عليها في القرآن الكريم والسنة الصحيحة.

241 هـ) تح. عبد العزيز عز الدين السيروان، دار قتيبة - دمشق، 1408 هـ. وكتاب "العقيدة" للإمام أبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي (ت321هـ) الذي قال في أوله: « هذا ذكر بيان عقيدة أهل السنة والجماعة»، وأما كلمة الاعتقاد - بالتعريف - فقد استعملها أبو عبيد القاسم بن سلام البغدادي (ت224هـ) في "كتاب الإيمان ومعلمه وسننه واستكمالها ودرجاته" (تح. محمد ناصر الدين الألباني، نشر المكتب الإسلامي، ط2: 1982/1403)، ووردت عنوانا في "كتاب اعتقاد أهل السنة" لأبي بكر أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي الشافعي (277هـ-371هـ) تح. جمال عزون، مكتبة دار ابن حزم للنشر والتوزيع، ط1: 1420هـ/1999م.

هـ- استعمل علماء فترة البحث مصطلح "الاعتقاد" في مصنفاتهم كما نجد ذلك عند السوفي في كتابه السؤالات (مخطوط: ص381) ما نصّه: " فإن قال: ما اعتقادك؟ فقل ما جاء به الأثر، وصحّ في النظر، وإن قال: ما الاقتصاد في الاعتقاد؟ فقل: معرفة ما لا يسع الناس جهله." ونجد عند الورجلاني تقسيما لأنواع الاعتقادات في الضمائر والصدور إلى خمسة: أولها اعتقاد الإيمان الذي هو التصديق بوجود الباري سبحانه، واعتقاد السمع والطاعة له. والثاني اعتقاد الأفرق، والثالث اعتقاد المذاهب، والرابع اعتقاد الخطأ، والخامس اعتقاد المباح. وقد شرح هذه الأقسام. ينظر: أبو يعقوب الورجلاني: الدليل والبرهان، تح. سالم بن حمد الحارثي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1403هـ/1983م، ج2/5-7.

د- شاع استعمال مصطلح العقيدة بعد القرن 3 هـ في مؤلفات المختصين بالعلوم الشرعية من مختلف المذاهب والمدارس الإسلامية إلى يومنا الحاضر، وفي تسمية أقسام كليات الجامعات الإسلامية في العالم الإسلامي من دون إنكار. عر (1) عدنان محمد زور: نحو عقيدة إسلامية فاعلة، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1: 1414هـ/1994م، ص5-6.

بيد أن المدارس الكلامية قد تختلف عن بعضها في تفسيرات بعض هذه الأركان الإيمانية وما يتفرع عنها من مباحث فتختص بأصول تعتقدها فتميز بها عن غيرها دون إنكارها للأصل الإيماني المتفق عليه.

فلا بد إذن من التمييز الدقيق بين ما هو أصل إيماني عقديّ أجمعت عليه الأمة الإسلامية، وبين ما هو أصل اجتهاديّ اختصت به مدرسة كلامية ما.

ب- علم العقيدة وتسمياته

وأما علم العقيدة فقد ظهر علما مستقلا بذاته، له موضوعاته ومناهجه وغاياته ومدارسه كغيره من العلوم، ويعدّ علما إسلامي المنشأ والمنبت، يستمد أصوله من القرآن الكريم والسنة الصحيحة، شريف المقصد يهدف إلى إثبات العقائد، وردّ الشبه، وحفظ قواعد الدين، والدفاع عنها⁽¹⁾.

وقد واكبت موضوعاته تطور المجتمع الإسلامي وذلك بمعالجة المشكلات التي يفرزها الواقع الثقافي والاجتماعي والسياسي بمنظور عقديّ. والردّ على التيارات الوافدة من مصادر أجنبية سواء كانت مسيحية أو يهودية أو يونانية أو غيرها...

كما أطلق على علم العقيدة أسماء كثيرة وهي: علم التوحيد، وعلم أصول الدين، وعلم الفقه الأكبر، وعلم الكلام، وعلم الإيمان، وعلم النظر والاستدلال وكلها تدل على نفس المدلول.

وإن كنا قد نجد بعض المختصين بهذا العلم قدامى ومُحدثين يفضل اختيار اسم من هذه الأسماء على آخر لدواع قد يراها، إذ لا مشاحة في الاصطلاحات والأسماء ما دامت المسميات والمعاني متفقة.

(1) عن أهداف علم العقيدة يراجع: الإيجي:المواقف؛ص:08. الثميني، عبد العزيز بن الحاج بن إبراهيم (ت. 1223هـ/1808م): معالم الدين؛ وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1407هـ/1986م، ج1/ص20-21. عبد الرحمن بدوي (ت.1423هـ/2002م): مذاهب الإسلاميين، المعتزلة والأشاعرة، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط2: 1979م، ج1/ص10-11.

ومن أشهر الإطلاقات على علم العقيدة "علم الكلام" الذي عرّفه أبو نصر الفارابي بقوله: «صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء، والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف ما خالفها بالأقاويل»⁽¹⁾

فالمتكلم في نظر الفارابي يتولى مهمة الدفاع عن الدين الحنيف كلّه عقيدة وشريعة، علما وسلوكا، أصولا وفروعا، ويسعى إلى تحقيق النصر العامة لدين الله تعالى، ودحض ما سواه من الأباطيل. ويرى حسين مروة أن تعريف الفارابي قد شمل مختلف مذاهب المتكلمين ومناهجهم، بحيث عرّفنا منه أن علم الكلام لم يكن لأهل مذهب واحد من مذاهب المسلمين، بل كان ميدانا فكريا واجتهاديا لأكثر من مذهب وفريق⁽²⁾.

وميزة تعريف الفارابي - وهو من أقدم التعاريف - أنه تعريف شامل غير متقيد فيه بمدرسة كلامية معينة، وغايته الدفاع عن الدين كلّه عقيدة وفقها وسلوكا وبمناهج مختلفة نصية وعقلية وحسية وما يحقق النصر للآراء⁽³⁾.

وقد تلتته تعريفات أخرى حصرت علم الكلام في اتجاه مدرسي محدد كالمعتزلة إذ يرى الخياط أن الكلام خالص لأهل الاعتزال دون غيرهم، فيقول: «الذي يدل على عظم قدر المعتزلة في الكلام وأهم أرباب النظر دون جميع الناس أنك عند ذكر مخالفة بعضهم لبعض لم تقدر أن تحكي لمخالف لهم حرفا واحدا، وإنما سألت بعضهم بعضا فأما كلمة واحدة لغيرهم فلا يقدر عليها لتعلم أن الكلام لهم دون سواهم»⁽⁴⁾.

فبعض المعتزلة ينفون جهود المدارس الكلامية الأخرى في الإسهام في هذا العلم، بيد أن الواقع التاريخي يثبت أن المعتزلة لم يكونوا هم أول من اشتغل بالبحث في مسائل علم العقيدة في

(1) الفارابي، أبو نصر (ت. 339هـ/950م): إحصاء العلوم، تح. وتقديم عثمان أمين، القاهرة، ط3: 1968م، ص 131.

(2) حسين مروة (ت. 1407هـ/1987م): النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط5: 1985م، ج1/ص846.

(3) ينظر عن مناهج المتكلمين في نصره الآراء: الفارابي: إحصاء العلوم، تح. عثمان أمين، ص 132-138.

(4) الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان (ت. 290هـ/902م): كتاب الانتصار والرد على ابن الرواندي

الملحد، تح. وتقديم نيرج، دار قابس للطباعة والنشر، بيروت، 1986م، ص 71.

المجتمع الإسلامي ولا كانوا منفردين بعد ذلك بالنظر فيها، فقد سبقهم وعاصروهم العديد من أئمة العلم المتقدمين كالحسن بن يسار البصري (ت.110هـ/728م)، وأبي الشعثاء جابر بن زيد (ت.93هـ/711م)، وأبي عبد الله جعفر الصادق (ت.148هـ/765م)، وأبي حنيفة النعمان (ت.150هـ/767م)، وأبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة (ت.150هـ/767م)، وأبي عبد الله سفيان الثوري (ت.161هـ/777م). وقد اعتمد هؤلاء الأعلام في إثبات العقائد والدفاع عنها على الدليل النقلى والدليل العقلي معا.

وفي المقابل نجد تعريفات أخرى جعلت علم الكلام علماً شعرياً خالصاً، كما ورد في تعريف أبي حامد الغزالي لهذا العلم أن «مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة... ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبسات أهل البدعة المحدثه على خلاف السنة الماثورة فمنه نشأ علم الكلام وأهله»⁽¹⁾

وبناء على قول الغزالي فإنه يلزم عنه أن علم الكلام اقتصر على متكلمي أهل السنة دون غيرهم، وأن ما قدمته المدارس الكلامية الأخرى خارج دائرة مدرسة أهل السنة قبل تاريخ ظهور أئمتها المؤسسين كالإمام أبي الحسن الأشعري (ت.324هـ/935م) أوبعده دفاعاً عن الدين ليس من علم الكلام.

وقد سار ابن خلدون في تعريف هذا العلم على منحى الغزالي فقال: «علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»⁽²⁾ ويعني هؤلاء المبتدعة المنحرفين - حسب الشرح

(1) الغزالي، أبو حامد (ت.505هـ/1111م): المنقذ من الضلال، تح. وتعليق عبد الكريم المراق، الدار التونسية، تونس ط3: 1989م، ص 38.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص 440.

الذي أورده - كلاً من المشبهة والمعتزلة⁽¹⁾.

أمام هذا النفي المتبادل، والتنازع في امتلاك كل مدرسة كلامية لأحقية هذا العلم، نقول إنه يسوغ لكل صاحب مدرسة أو مذهب أن يدافع عن الدين وعقائده من منظوره المدرسي الذي اختاره لنفسه بيد أنه لا يسوغ له عقلاً ولا شرعاً أن يلغي جهود الآخرين من مختلف المدارس الكلامية الإسلامية في الإسهام في هذا العلم، وحقهم في فهم الدين من مصادره بصفة مباشرة بما أوتوا من أدوات منهجية ومؤهلات علمية دون أن يشترط عليهم وساطة فهمٍ محدد لسلف معين، كما لا ينبغي اختزال تاريخ هذا العلم في مسيرة مدرسة كلامية معينة يتدئ بظهورها وينتهي بها.

ونرجح في هذا البحث التعريف الذي اختاره عضد الدين الإيجي لعلم الكلام بأنه «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه»⁽²⁾ ويرى أن هذا العلم لا يتقيد باتجاه كلامي محدد، فقد أسهمت فيه جميع المدارس الإسلامية وإن اختلفت آراؤهم في بحث مسأله، حيث يقول: «إن الخصم وإن خطأناه لا نُخرجه من علماء الكلام»⁽³⁾.

فلا بد إذن من ضرورة تكامل الأبحاث الكلامية من مختلف المدارس والاتجاهات لبناء تصور شامل عن هذا العلم.

وحدد أبو عمار عبد الكافي - أحد علماء فترة البحث - مواصفات المتكلم بغض النظر عن مذهبه، في قوله: «وليس يكون المتكلم مستحقاً لاسم الكلام حتى يكون ثاقب النظر، مُدرِّكاً للعواقب، عالماً بكل ما عليه وله، ومدار الأمر في هذا على صحة الذهن، ثم الطبيعة المناسبة لصناعة الكلام، المسهل ذلك عليها، ولا بد من كثرة السماع، ومدارسة أهل النصائح من العلماء، وإرادة الله بذلك رأس الأمر كله، وعلى قدر ما ينقص من هذه الأسباب ينقص علم

(1) المصدر نفسه، ص 445-446.

(2) الإيجي:المواقف، ص 7. وهو التعريف الذي نقله عنه عبد العزيز الثميني واختاره. ينظر: الثميني: معالم الدين، ج1/ص17.

(3) الإيجي:المواقف، ص 7.

أهل النظر»⁽¹⁾.

فمن خلال هذا النص، ندرك أن علم الكلام عند أبي عمار هو صناعةٌ محمودةٌ، والصناعة عرفها ابن خلدون بأنها «ملكةٌ في أمرٍ عمليٍّ أو فكريٍّ»⁽²⁾ ولا بد لهذه الملكة من الممارسة المتكررة لترسخ، ولا بد لها من العلم لترقى وتكمل، وتنقسم الصنائع إلى ما يختص بأمر المعاش، وإلى ما يختص بالأفكار التي هي خاصية الإنسان من العلوم والصنائع والسياسة⁽³⁾.

فاعتبار أبي عمار أن علم الكلام صناعةٌ يدل على أن الكلام ليس مُتاحًا لجميع الناس، بل يقدر على تحصيله طائفة منهم فقط أوتوا استعدادات نفسية وقدرات عقلية ومؤهلات علمية وتوفيقا إلهيا فوق ذلك، ليتمكنوا من الدفاع عن دين الله الحنيف وإثبات عقائده بالحجج النقلية والعقلية.

المطلب الثالث: مصطلح الفكر العقدي

إن الفكر العقدي هو جزء لا يتجزأ من الفكر الإسلامي العام، فالإسلام في بنية تركيبه: عقيدة وشريعة وأخلاق، ويعرف محمد البهي الفكر الإسلامي بأنه هو «المحاولات العقلية عند علماء المسلمين لشرح الإسلام في مصادره الأصلية: القرآن والسنة الصحيحة. إما تفهّمها واستنباطاً لأحكام دينية في صلة الإنسان بخالقه في العبادة، أو في صلة الإنسان بالإنسان في المعاملات، أو لمعالجة أحداث جدد.. أو تبريراً لتصرفات خاصة صدرت وتمت.. وإما توفيقاً بين مبادئ الدين وتعاليمه من جانب وأفكار أجنبية دخلت الجماعة الإسلامية من جانب آخر.. أو دفاعاً عن العقائد التي وردت فيه، أو ردّاً لعقائد أخرى مناوئة لها...»⁽⁴⁾.

(1) أبو عمار، عبد الكافي بن أبي يعقوب التناوبي (ت. قبل 570هـ/1174م): الموجز، تح. عمار طالي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1398هـ/1978م، ج1/ص422.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص 380-381.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص 380-381.

(4) البهي، محمد (ت. 1402هـ/1982م): الفكر الإسلامي في تطوره؛ دار الفكر، بيروت، لبنان، 1971م، ص 7.

ويتضمن هذا التعريف الشامل للفكر الإسلامي إشارة مقتضبة إلى "الفكر العقدي"، بيد أنني لم أجد في المراجع المتوفرة بين يديّ تعريفًا خاصًا لمصطلح "الفكر العقدي" رغم كونه المرتكز الأساس للفكر الإسلامي، ونظرًا لأهميته في ترشيد عملية الفكر الإنساني بصفة عامة لتحقيق الغايات السامية التي من أجلها خلق الإنسان. ولعل سبب الإغفال عن هذا المصطلح قد يرجع إلى النظرة القاصرة إلى العقيدة بأنها مجرد مسلمة إيمانية، وتصديقات قلبية لا ترقى إلى أن تكون علمًا ومنهجًا وفكرًا يصنع الحياة وينير مسالكها.

وانطلاقًا من تحليل المصطلحات التي تقدمت وهي: "الفكر" و"العقيدة" و"علم العقيدة" و"الفكر الإسلامي"، يمكن صياغة تعريف مصطلح "الفكر العقدي" بالشكل الآتي:

هو منهجيات البحث وقواعد النظر التي يسلكها عقل المسلم في استخراج المعارف الإيمانية وما يتعلق بها من مصادرها الأصلية.

وإذا أسقطت مقتضى دلالة هذا التعريف المتوصل إليه على موضوع هذا البحث الموسوم بـ: "الفكر العقديّ الإباضيّ بالمغرب من بداية القرن 4هـ/10م إلى نهاية القرن 6هـ/12م".

فإني أقصد بذلك محاولة تلمّس منهجيات البحث وقواعد النظر التي سلكها علماء المسلمين المنتسبين إلى المدرسة الإباضية بالمغرب في استنباط المعارف الإيمانية من القرآن الكريم والسنة الصحيحة والمضامين المتوصل إليها في الفترة الزمنية المحددة من بداية القرن الرابع الهجري إلى نهاية القرن السادس الهجري. ثم محاولة تقييم هذه المنهجيات والقواعد والمضامين بالوقوف على نقاط القوة فيها وآثارها الإيجابية، وإبراز مواطن الخلل وما نجم عنه من تشوهات وانحرافات.

ويرى مصطفى عبد الرزاق (ت. 1362هـ/1947م) أن «المنهج الإسلاميّ الحقّ ينبغي تلمّسه في علمين أصليين هما: علم أصول الفقه، وعلم الكلام»⁽¹⁾. وقد أخذ عنه هذا الاتجاه تلميذه من بعده علي سامي النشار وحاول جعله نظريةً متماسكةً من خلال دراسته القيمة "مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي".

(1) النشار، علي سامي (ت. 1400هـ/1980م): مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي؛ تصدير عبده الراجحي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3: 1404 هـ/1984م. ص 6.

المبحث الثاني: مصطلح الإباضية (التسمية والتأسيس والانتشار)

المطلب الأول: التسمية والتأسيس

أهل الدعوة، أو جماعة المسلمين، أو أهل الحق والاستقامة هي الأسماء التي ارتضاها سلف الإباضية لقباً لمذهبهم⁽¹⁾، ولم يرتضوا الانتساب إلى شخص معين أو طائفة محددة لأن شرف الانتساب هو للدين والحق في أمة الإسلام. ﴿مَلَّةٌ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [سورة الحج: 77-78].

وتسميتهم بالإباضية تسمية حادثة لم تكن من إنشائهم بل هي من إطلاق الأمويين عليهم انتساباً للإمام عبد الله بن إياض المزني التميمي (ت. 86هـ/705م)⁽²⁾ الذي كان يدافع عن آرائه السياسية في وجه السلطة الأموية، ويذكر ولائهم بالعدل ورفع صور الظلم عن الرعية، ويردّ على الغلو الذي كان ينتهجه الخوارج⁽³⁾، وكان عبد الله بن إياض يعمل وفقاً لأوامر إمام المذهب

(1) معمر، علي يحيى (ت. 1400هـ/1980م): الإباضية في موكب التاريخ؛ نشأة المذهب الإباضي، دار الكتاب العربي، مصر، ط1: 1384هـ/1964م، حلقة 1/ص 6. السيابي، سالم بن حمود بن شامس (ت. 1414هـ/1993م) : إزالة الوعناء عن أتباع أبي الشعثاء؛ تح. وشرح سيدة إسماعيل كاشف، مطابع سجل العرب، القاهرة، 1979م، ص 49. الجعبري، فرحات بن علي: البعد الحضاري للعقيدة الإباضية؛ مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان، ط2: 1425هـ/2004م، ص 52-55.

(2) للتوسع في ترجمته، ينظر: الدرجيني، أبو العباس أحمد بن سعيد (ت. حوالي 670هـ/1271م): طبقات المشايخ بالمغرب؛ تح. إبراهيم طلاي، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، (د.ت.ن)، ج2/ص 214. الشماخي، أبو العباس أحمد بن أبي عثمان بن سعيد بن عبد الواحد (ت. 792هـ/1390م) : السير؛ دراسة وتح. محمد حسن، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1: 2009م ؛ ج1/ص 189. عوض خليفات: نشأة الحركة الإباضية، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط1: 1423هـ/2002م، ص 75-85. لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية؛ قسم المغرب، من القرن 1هـ إلى القرن 15هـ، نشر جمعية التراث، القرارة، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، ط1: 1420هـ/1999م، ج3/ص 551. تر. 577.

(3) ينظر مثلاً ردوده عن آراء نافع بن الأزرق : المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد (ت. 285هـ): كتاب الكامل ، دار الفكر للطباعة والنشر، د.ت.ط، ج3/ص 162-163. لطيفة البكاي: قراءة في رسالة ابن إياض، دراسة وتحقيق، دار

التابعي جابر بن زيد (18 هـ - 93/639م - 711م) ويصدر عن توجيهاته⁽¹⁾.

لم يقبل الإباضية بهذه التسمية المحدثه في أول الأمر رغم مقام المنتسب إليه وشرفه إلى أن انتشرت على السنة الجميع فارتضوا بها تسليمًا للأمر الواقع⁽²⁾.

ويرجع فضل تأسيس مذهب الإباضية إلى الإمام التابعي أبي الشعثاء جابر بن زيد⁽³⁾ الذي أرسى الأصول العقدية والسياسية والفقهية والدعوية للمذهب، وانتهج لأتباعه مسلك الاعتدال والوسطية في المعتقد والسلوك.

وقد تلقى جابر بن زيد العلم عن الصحابة الكرام -رضي الله عنهم- منهم: عائشة أم المؤمنين زوج الرسول صلى الله عليه وسلم، وعبد الله بن عباس بحر الأمة وترجمان القرآن، وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر، وأنس بن مالك خادم الرسول صلى الله عليه وسلم، يقول جابر: «أدركت سبعين بدرًا فحويت ما عندهم إلا البحر».

وهذا الاقتراب في التلقي عن الرسول صلى الله عليه وسلم الذي حُظي به جابر بن زيد يجعل أتباعه على ثقة كبيرة من العلم الشرعي في أصوله وفروعه الذي وصلهم عن طريقه. فقد شهد له شيخه عبد الله بن عباس وغيره من الصحابة والتابعين بالرسوخ في العلم، والورع في

الطليعة، بيروت، لبنان. ط1: 2002م، كلة.

(1) الشماخي: السير؛ ج1/ص189. النامي، عمرو بن خليفة (ت. 1407/هـ 1986م): دراسات عن الإباضية؛ تر. ميخائيل خوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1: 2001م، ص 45.

(2) ظهر اسم الإباضية أول مرة في مؤلفات الإباضية في أواخر القرن الثالث الهجري في رسالة عمرو بن فتح (ت. 280/هـ 893م) من علماء المغرب المسماة بالدينونة الصافية. ر. النامي: دراسات عن الإباضية؛ ص46.

(3) فيما يتعلق بالشكوك المثارة حول انضمام جابر بن زيد إلى الإباضية أو انتسابهم إليه والرد على هذه الشكوك. ينظر: عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي (ت. 327هـ): الجرح والتعديل، تح. عبد الرحمن بن يحيى اليماني، دائرة المعارف العثمانية، تصوير دار الكتب العلمية، ط1: 1371/هـ 1952م، مج2/ص494-495. الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر (ت. 548/هـ 1153م): الملل والنحل؛ تح. محمد سيد كيلاي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2: 1395/هـ 1975م، ج1/ص 137. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمود (ت. 852/هـ 1448م): تهذيب التهذيب؛ نشر دائرة المعارف النظامية، الهند، ط1: 1325هـ، ج2/ص38. يحيى بكوش: فقه الإمام جابر بن زيد؛ المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، ط2: 1408/هـ 1988م، ج1/ص 26-37.

الدين، والتثبت في الحفظ⁽¹⁾.

انضم جابر إلى جماعة المحكمة القعدة⁽²⁾ الذين كانوا هم النواة الأولى للإباضية، وأسهم في تطوير أفكارها، وإن لم يسلم من سجن الحجاج بن يوسف الثقفي ونفيه⁽³⁾.

وقد أدرك جابر أن المرتكز الأول في إنجاح حركته الدعوية هو نشر العلم الصحيح وترسيخه في الأمة، فثنى ركبتيه من أجل ذلك لخلق التعليم مُدرّسا ومربيا فتخرج على يديه مشايخ كثيرون وعلماء مبرّزون⁽⁴⁾، كما عكف على التأليف والتدوين فترك لنا ديوانا ضخما ضمّنه مروياته عن الرسول صلى الله عليه وسلم، وعن الصحابة، وجواباته الفقهية لكنه أتلّف في العهد العباسي، ولا يزال قسط وافر من رسائله ومروياته في الفقه والتفسير والحديث محفوظا⁽⁵⁾.

ومن أبرز تلامذة جابر أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة (ت145هـ/762م)⁽⁶⁾ الذي خلفه في الرئاسة العلمية والدعوية للمذهب بعد أن أُطلق سراحه من السجن بعد موت الحجاج

(1) يذكر أبو طالب المكي عن علم جابر قائلا: «وقد كان ابن عباس رضي الله عنه يقول سلوا جابر بن زيد فلو نزل أهل البصرة على فتياه لوسعهم، وكان من صالحى التابعين» أبو طالب المكي (ت386هـ/996م): قوت القلوب في معاملة المحبوب؛ تج. سعيد نسيب مكارم؛ ج1/ص 304. ابن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب؛ ج2/ص 61. الدرجيني: طبقات المشايخ بالمغرب؛ ج2/ص 205-214. الشماخي: السير؛ ج1/ص 182-189. لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية؛ تر: 230، ج2/ص 217-223.

(2) ظهر مصطلح القعدة بعد أن رفض عبد الله بن إباض دعوة نافع بن الأزرق بالبصرة للخروج معه للقتال، فأطلق نافع عليه وعلى جماعته لقب القعدة لأنهم قعدوا في نظره عن الجهاد في سبيل الله، لكنهم في الحقيقة قعدوا عن قتال إخوانهم المسلمين. ينظر: المبرّد، أبو العباس محمد بن يزيد (ت285هـ): كتاب الكامل، ج3/ص 162-163.

(3) الشماخي: السير؛ ج1/ص 71. يحيى بكوش: فقه الإمام جابر بن زيد؛ ج1/ص 35-37.

(4) عن أسماء تلامذة جابر وسيرهم، ينظر: يحيى بكوش: فقه الإمام جابر بن زيد؛ ج1/ص 44.

(5) عمرو خليفة التامى: دراسات عن الإباضية؛ ص79-80. لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية؛ ج1/ص 218-219؛ تر: 230. وقد قام الدكتور فرحات الجعيري بتحقيق ثمانية عشر رسالة من رسائل الإمام جابر بن زيد. ر. الجعيري: رسائل الإمام جابر بن زيد الأزدي وهي ثمانية عشر رسالة، دراسة وتحقيق، نشر مكتبة الضامري، سلطنة عمان، ط1: 1434هـ/2013م، كلّه.

(6) لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية؛ ج4/ص 218-219؛ تر: 230.

سنة 95هـ/713م⁽¹⁾. ويقول في شأنه الدرجيني: «أبو عبيدة مسلم كبيرٌ تلامذة جابر، وممن حسنت أخباره والمخابر، تعلّم العلوم وعلمها، ورتب الأحاديث وأحكمها، وحافظ في خفية على الدين حتى ظهر على يد الخمسة الميامين [حملة العلم إلى المشرق والمغرب] وكان عالماً مع الزهد في الدنيا، والتواضع مع نيل الدرجات العليا»⁽²⁾.

وقد وهب أبو عبيدة حياته في سبيل العلم ونشره، وأسهم في تطوير الحركة الإباضية ونشر دعوتها مشرقاً ومغرباً في الفترة الأخيرة من العهد الأموي وبداية العصر العباسي.

فإذا كان نشاط جابر بن زيد ارتكز على نشر العلم وتنظيم الدعوة سرّاً في أرض المشرق وترتيب الأسباب انتظاراً للظرف المناسب للظهور فإن تلميذه أبا عبيدة قد واصل المسير على نفس المنهج، واستطاع بتوفيق من الله وبفضل مقدرته العلمية وحنكته السياسية وقوته في التخطيط والتنظيم استطاع أن ينتقل بالحركة من طور الكتمان إلى مرحلة الظهور، وأن يخرج دعوته من سرايب البصرة التي ترصدها أعين السلطة الحاكمة إلى أصقاع شتى من العالم بعيداً عن رقابة الأمويين كاليمن وعمان وخراسان وبلاد المغرب الإسلامي⁽³⁾.

فقد وُفق تلامذة أبي عبيدة المتخرجين في مدرسته الدعوية بالبصرة أن يقيموا دولاً في المشرق والمغرب تتفاوت مُدَدُها في الحكم بين مُعَمَّرَة كدولة الإمامة بعمان، والدولة الرستمية بالجزائر (160هـ - 296هـ)، وقصيرة كدولة الإمام أبي الخطاب بالمغرب (140-145هـ)، ودولة طالب الحق باليمن⁽⁴⁾... أسهمت جميعها في خدمة الإسلام والتمكين له في الأرض؛ وأثرت

(1) النامي: دراسات عن الإباضية؛ ص: 95. عوض محمد خليفات: الأصول التاريخية؛ ص: 32.

(2) الدرجيني: طبقات المشايخ؛ ج2/ص238.

(3) المصدر نفسه؛ ج2/ص21. الشماخي: السير؛ ج1/ص78-82. علي يحي معر: الإباضية في موكب التاريخ حلقة 3؛ ص: 13-15. عوض محمد خليفات: الأصول التاريخية للفرقة الإباضية ص: 36-47.. عدون جهلان (ت.1988م):

الفكر السياسي عند الإباضية؛ نشر جمعية التراث، القرارة، الجزائر، (د.ت.ن)، ص: 37-42.

(4) الشماخي: السير؛ ج1/ص197-199. عوض محمد خليفات: نشأة الحركة الإباضية؛ ص: 117. الأصول التاريخية للفرقة الإباضية؛ ص: 51-52. مهدي طالب هاشم: الحركة الإباضية بالمشرق العربي؛ (د.ت.ن) ص: 99. بحاز إبراهيم: الدولة الرستمية؛ ص: 98. محمد ناصر: منهج الدعوة عند الإباضية؛ نشر جمعية التراث، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، ط2: 1419هـ/1999م، ص: 127-158.

الرصيد الحضاري للأمة بما خلفته من تراث أدبي ومادي متنوع.

وما دام موضوع البحث متعلقا بإباضية المغرب سنخصّ الحديث عن انتشار دعوة أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة في بلاد المغرب، وكيف صارت هذه البلاد مركزا مهما للعلم وللدعوة الإسلامية؟

الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثالث: انتشار المذهب الإباضيّ بالمغرب.

يتفق مؤرخو الإباضية أن أول داعية إلى مذهب الإباضية في إفريقيا وبلاد المغرب هو سلمة بن سعد الحضرمي وذلك في أوائل القرن الثاني للهجرة، يروي الإمام عبد الرحمان بن رستم أن «أول من جاء بهذه الصفة يريد مذهب الإباضية ونحن بقبروان إفريقية سلمة بن سعد⁽¹⁾ يدعو إلى الإباضية وعكرمة⁽²⁾ مولى بن عباس يدعو إلى الصفرية»⁽³⁾.

إنّ بعث الداعية سلمة بن سعد الحضرمي إلى أرض المغرب يندرج ضمن الخطط العملية التي رسمها الإمام أبو عبيدة مسلم لضمان استمرارية حركته الدعوية وصيانتها من ملاحقات السلطة الأموية التي استخدمت وسائل الاضطهاد والإبادة لقمع كلّ معارضة سياسية تختلف معها في ميدان الحكم وإدارته سواء كانت اعتزالية أو شيعية أو خارجية أو إباضية..

فإذا كانت وفاة عكرمة سنة 105هـ فيكون مجيئه إلى المغرب بمعية سلمة بن سعد قبل هذا التاريخ، ويحتمل أن يكون مجيئهما بعد خروج أبي عبيدة مسلم من سجن الحجاج سنة 95هـ وتوليئه إمامة الإباضية وقد عمل على إرسال بعثات من تلامذته مشرقا ومغربا لاستكشاف البيئات المناسبة لنشر دعوته بعد أن ذاقت نفسه مرارة السجن، وخاف على مصير حركته الدعوية.

وتتلخص مهمة الداعية سلمة بن سعد رسول الإمام أبي عبيدة إلى المغرب في الأعمال

(1) هو سلمة بن سعد بن علي بن أسد الحضرمي اليميني (حي: 130هـ) عالم عامل وداعية. وهو من تابعي التابعين. أبو زكرياء يحيى بن أبي بكر (500هـ/1006م): كتاب السيرة وأخبار الأئمة؛ تح. عبد الرحمان أيوب؛ الدار التونسية للنشر؛ تونس، 1405هـ/1985م، ط1، ج1/ص42. الدرجيني: طبقات، ج1/ص11-12. الشماخي: السير، ج1/ص212.

(2) هو عكرمة مولى بن عباس، مات ابن عباس وهو عبد فاعتقه ابنه علي وكان مقدما في العلم بالفقه والقرآن وفي الرواية للأثر كان ينكر عليه انتحاله لنزعة الخوارج الصفرية ونسبتها إلى عبد الله بن عباس، مات سنة 105هـ وهو ابن ثمانين سنة، فقال الناس بالمدينة مات اليوم أفقه الناس وأشهر الناس. ر. موسى لقبال (ت. 1430هـ/2009م): المغرب الإسلامي منذ بناء معسكر القرن حتى انتهاء ثورات الخوارج، سياسة ونظم، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط3: 1984 م؛ ص: 153.

(3) أبو زكرياء: كتاب السيرة وأخبار الأئمة؛ ج1/ص42. الدرجيني: طبقات المشايخ، ج1/ص: 11-12.

الآتية:

أولاً: نشر مبادئ الإسلام الداعية إلى المساواة والعدالة الاجتماعية وحسن المعاملة، وقد لقيت دعوته قبولا في صفوف قبائل البربر المسلمين الذين عانوا من السياسة التي مارسها ولاية بني أمية ضدهم⁽¹⁾.

ثانياً: توجيه الراغبين من أتباع دعوته إلى البصرة للتلقي المباشر عن أبي عبيدة مسلم وكان من بين هؤلاء الأوائل: عبد الله بن مسعود التجيبي (ت126هـ/743م) ومحمد بن عبد الحميد بن مغطير الجناوني⁽²⁾، ثم نظم سلمة بن سعد بعثة علمية جماعية تتكون من أربعة طلبة، اختارهم من مناطق مختلفة وهم: أبو درار إسماعيل بن درار الغدامسي⁽³⁾ من غدامس، وعبد الرحمن بن رستم⁽⁴⁾ من القيروان، وعاصم السدراتي⁽⁵⁾ من سدراته، غربي أوراس، وأبو داود القبلي النفزائي⁽¹⁾

(1) عن السياسة الإدارية السيئة التي مارسها عمال بني أمية ضد البربر المسلمين: يراجع مثلا:

عبد الرحمن بن عبد الله بن الحكم (ت257هـ/871م)، فتوح إفريقيا والأندلس، ص: 87-88. ابن خلدون: العبر؛ ج11/ص: 239-240. ابن الأثير: الكامل في التاريخ؛ ج4/222. موسى لقبال: المغرب الإسلامي؛ ص: 155-157.

(2) محمد بن عبد الحميد بن مغطير النفوسي الجناوني (حي: 160هـ-776م) من الأوائل الذين رحلوا من إباضية المغرب إلى المشرق لتلقي العلم على يد أبي عبيدة في مطلع القرن الثاني للهجرة. لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية؛ ج4/808-809. تر: 835.

(3) أبو المنيب إسماعيل بن دزار الغدامسي (حي في: 211هـ/826م) من طرابلس الغرب، تخصص في فقه المعاملات والأحكام، واشتغل بالقضاء في دولة الإمام أبي الخطاب بين: (140هـ-144هـ). ر. لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية؛ ج2/109-110، تر: 107.

(4) عبد الرحمن بن رستم (ت. 171هـ/787م) نشأ في مدينة القيروان، تعلم في مدرسة أبي عبيدة بالبصرة خمس سنوات، ثم عاد إلى المغرب، شارك في تأسيس دولة أبي الخطاب بطرابلس، عينه أبو الخطاب قاضيا على القيروان، ثم أسس الدولة الرستمية سنة 160هـ/777م وهي أول دولة مستقلة بأرض الجزائر، دامت قرنا وستة وثلاثين عاما، كان عبد الرحمن إماما عادلا، وعالما ورعا. من مؤلفاته: تفسير كتاب الله العزيز، ومجموع من الخطب. وقد أخذ عنه العلم خلق كثير. ر. لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية؛ ج3/515-519، تر: 544.

(5) عاصم السدراتي (ت: 141هـ/758م) أحد أئمة المغرب، ومشاهير علمائه، درس على يد أبي عبيدة بالبصرة، ثم اشتغل بنشر العلم والدعوة إلى الدين الحنيف في حواضر المغرب وبواديه الشاسعة منتقلا بين قرى جبل نفوسة، وغدامس، وجبال الأوراس، وأقام في طريقه عدة حلقات تعليمية ومصليات للمسلمين، ومن تلامذته عبد الوهاب بن عبد الرحمن

من نفزاوة جنوب تونس. ثم انضم إليهم في البصرة أبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح المعافري اليميني الأصل⁽²⁾. وقد مكثت هذه البعثة العلمية خمس سنوات في البصرة (135هـ-140هـ/752م-757م) تتلقى علوم الشرع والقضاء والسياسة على يد الإمام أبي عبيدة.

ثالثاً: دراسة البيئة المغربية وتركيبها الاجتماعية والدينية والسياسية وتقديم تقارير عنها للإمام أبي عبيدة ليتمكن من متابعة مسيرة حركته الدعوية والسياسية بالمغرب وتوجيهها⁽³⁾.

رابعاً: سعي الداعية سلمة بن سعد إلى إقامة إمامة الظهور، وقد كان هذا الهدف طموحه الأول منذ أن وطئت قدماه أرض المغرب، يقول: «وددت أن يظهر هذا الأمر من غدوة الليل فما أبالي ضربة عنقي»⁽⁴⁾ إنها مقولة واضحة تحدد لنا رسالته بدقة وهي إظهار دين الله تعالى في الأرض.

خامساً: اتخاذ سلمة الإجراءات الأمنية لحفظ دعوته من سلطة ولاة الأمويين وذلك

-
- ابن رستم، وأيوب بن العباس، وأبي مرداس. لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية؛ ج3/499-500، تر: 528.
- (1) أبو داود القبلي النفزاوي(حي: 140هـ/757م) عالم كبير، أصله من نفزاوة بتونس، تلقى العلم على يد أبي سلمة بن سعد، ثم ارتحل إلى البصرة ليغترب من معين شيخه أبي عبيدة، وبعد تخرجه اهتم بالتعليم وإعداد الناشئة، واعتزل السياسة ووظائفها. ر. لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية؛ ج2/285، تر: 303.
- (2) عبد الأعلى بن السمح بن عبيد المعافري الحميري اليميني أبو الخطاب (ت: 144هـ/761م) من علماء اليمن في القرن الثاني الهجري، تلقى علوم الدين على شيخ المذهب أبي عبيدة مسلم بالبصرة، سنة 135هـ أين اجتمع بإخوانه من الطلبة المغاربة. ثم ارتحل إلى المغرب، وقد رشحه شيخه لمنصب الإمامة إن قدروا على إقامتها، وتحقق لهم ذلك سنة 140هـ بطرابلس فكان عالماً ورعاً، وإماماً عادلاً، امتد سلطان دولة أبي الخطاب شرقاً إلى برقة، وغرباً إلى القيروان، وجنوباً فزان. ودامت خلافته أربع سنوات، لكن الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور خشي من عواقبها فكان لها بالمرصاد، فأرسل إليه جيشاً عرمرماً بقيادة محمد بن الأشعث الخزاعي فأزال خلافته، وقضى على أبي الخطاب في معركة تاورغا سنة 144هـ/761م. ر. لجنة البحث العلمي: المعجم؛ ج3/505-507. تر: 534.
- (3) من نماذج ذلك رسالة الإمام أبي عبيدة مسلم إلى أهل المغرب جواً لبيان الحكم العقدي الذي يجب أن يأخذوا به من ولاية أو براءة أو وقوف في شأن الإمامين المغربيين الحارث وعبد الجبار اللذين وُجدا مقتولين وسيف أحدهما في بطن الآخر. ينظر نص الرسالة كاملاً، محمد ناصر: منهج الدعوة عند الإباضية؛ نشر جمعية التراث، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، ط2: 1419هـ/1999م، ص: 327-372.
- (4) أبو زكرياء: كتاب السير وأخبار الأئمة؛ تح. عبد الرحمن أيوب؛ ص: 42.

باختياره للمناطق والقرى التي ينشط فيها، والطرق الآمنة التي يسلكها⁽¹⁾، ومعرفته الدقيقة بطباع البربر المسلمين.

وقد أثمرت جهود الداعية سلمة بن سعد في الميدان لاسيما بعد رجوع البعثة العلمية التي أرسلها إلى البصرة الذين عرفوا بحملة العلم فقد عادوا إلى قبائلهم مبشرين ومنذرين ينشرون العلم والدين وقيمون مجالس سرية منتظمة للدعوة والتكوين.

حاول أئمة الإباضية بالمغرب منذ العشرينيات من القرن الثاني للهجرة إيجاد نظام حكم سياسي عادل مستقل عن الخلافة المركزية بالمشرق تسانده قبائل البربر المسلمين من هوارة وزناته ولماية ونفوسة... كردة فعل على فساد أداء السلطة الأموية الحاكمة بالمغرب، وخوفاً من امتداد الحركة الصفيرية في الساحة المغربية التي ثارت أول مرة بالمغرب الأقصى سنة 122هـ/739م على يد زعيمها ميسرة المدغري⁽²⁾.

ومن أهم المحاولات الساعية إلى إقامة إمامة الظهور بالمغرب تتمثل فيما يأتي:

1- إمامة عبد الله بن مسعود التجيبي (ت126هـ/743م)، الذي كان رئيس الإباضية بطرابلس، أخذ العلم عن الإمام أبي عبيدة، حاول عبد الله بن مسعود أن يؤسس أول دولة مستقلة سنة 122هـ/739م تمتد من "طرابلس" و"سرت" إلى جبال "نفوسة" حتى قابس، وشرع في التنظيم والإعداد لها لكن عامل طرابلس إلياس بن حبيب الفهري⁽³⁾ كان له بالمرصاد فمَجَّل

(1) عبد العزيز المجدوب: الصراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزيرية؛ الدار التونسية للنشر، تونس، 1395 هـ/1975، ص: 105.

(2) ميسرة المدغري (من مدغورة أو مظغرة) زعيم بربري بتري شيخ الصفيرية، والمقدم فيهم، وصف بأوصاف مفتعلة كالحقير وابن الفقير والسقاء. قاد ثورة البربر ضد عبيد الله بن الحبحاب والي إفريقية في عهد هشام بن عبد الملك، وقتلوا عامله بطنجة والمغرب الأقصى عمر بن عبد الله المرادي سنة 122هـ/739م، انتقاماً من سوء سيرته عليهم. ينظر: ابن عبد الحكم: فتوح إفريقية؛ ص: 94. ابن خلدون: العبر؛ ج11/239-240. ابن الأثير: الكامل في التاريخ؛ ج4/ص: 222-224.

(3) إلياس بن حبيب بن أبي عبيدة بن عقبة بن نافع الفهري (ت138هـ/755م) أمير شجاع، كان مع أخيه عبد الرحمن لما استولى على إفريقية، ثم تأمر إلياس مع أهل القيروان فقتل أحاه واستولى على إمارة إفريقية، وبقي فيها عاماً وستة أشهر، ثم قتله حبيب بن عبد الرحمن بثأر أبيه. الزركلي: معجم الأعلام؛ ج2/ص9.

قتله، وإجهاض ثورته في مهدها وذلك سنة 126هـ/743م.⁽¹⁾

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) ابن عبد الحكم: فتوح إفريقية والأندلس، ص : 106. سالم بن يعقوب (ت.1988م): تاريخ جربة ومدارسها العلمية، سراس للنشر، تونس، 2006م، ص 69-70.

2- إمامة الحارث بن تليد الحضرمي⁽¹⁾ وعبد الجبار بن قيس المرادي⁽²⁾ (توفيا: 131هـ/748م)، اغتاز الإباضية من اعتداء والي طرابلس إلياس بن حبيب الذي فاتحهم الحرب باغتيال رئيسهم عبد الله بن مسعود التجيبي سنة 126هـ/743م.

فبايعوا الحارث بن تليد الحضرمي ومعه عبد الجبار بن قيس المرادي، وطالبوا بدم عبد الله المقتول⁽³⁾. وقد تمكن الحارث وعبد الجبار⁽⁴⁾ بفضل مساندة قبائل هواره ونفوسة وزناته ولماية لهما من الاستيلاء على طرابلس كلها، ونشر العدل، والتغلب على القوات العسكرية التي يرسلها والي القيروان عبد الرحمن بن حبيب الفهري⁽⁵⁾ في محاولات عديدة للقضاء عليهما⁽⁶⁾.

ويذكر ابن خلدون أنهما مكثا في الحكم مدة، وأن إمامتهما بطرابلس كانت سنة 126هـ إلى 131هـ أو 132هـ. لكن عبد الرحمن بن حبيب تمكن من قتلهما مستخدما الخديعة لما زحف عليهما سنة 131هـ وأُتخن في قتل البربر⁽⁷⁾.

3- إمامة إسماعيل بن زياد النفوسي (ت 131هـ/748م)، إن مقتل الحارث وعبد

(1) الحارث بن تليد الحضرمي (ت 131هـ/748م) أخذ العلم عن أبي عبيدة، تولى إمامة الإباضية بطرابلس. ابن الأثير: الكامل في التاريخ؛ ج4/279. ابن خلدون: العبر؛ ج6/223. لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية؛ ج2/241، تر: 253.

(2) عبد الجبار بن قيس المرادي (ت 131هـ/748م) أحد قادة الإباضية الأوائل بالمغرب، شارك مع الحارث بن تليد في جميع موافقه. ابن الأثير: الكامل في التاريخ؛ ج4/279. ابن خلدون: العبر؛ ج6/223. لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية؛ ج3/508-509، تر: 536.

(3) ابن عبد الحكم: فتوح إفريقية والأندلس؛ ص106-107. سالم بن يعقوب: تاريخ جزيرة جربة؛ ص70-71.

(4) يرد ذكر الحارث وعبد الجبار في المصادر التاريخية السننية والإباضية مقترنين وكلها تنسب لأحدهما ما تنسبه للآخر، وقد نسب بعض المؤرخين الإمامة للحارث ومهمة القضاء لعبد الجبار.

(5) عبد الرحمن بن حبيب بن أبي عبيدة بن عقبة بن نافع (ت 162هـ/778م) قائد شجاع، كان بإفريقية أيام استيلاء الداخل الأموي على الأندلس، فقاومه ودعا إلى بني العباس، فقاتله أهل الأندلس. الزركلي: معجم الأعلام، ج3/303.

(6) ابن عبد الحكم: فتوح إفريقية والأندلس؛ ص106-107. سالم بن يعقوب: تاريخ جزيرة جربة؛ ص70-71.

(7) ابن الأثير: الكامل في التاريخ؛ ج4/272. ابن خلدون: العبر؛ ج6/223.

الجبار بأسلوب الخديعة الذي استخدمه عبد الرحمن بن حبيب⁽¹⁾ أثار الشقاق والفرقة في صفوف الإباضية بالمغرب، فاختلف علماء الإباضية في حكمهما: هل هما في الولاية أو في البراءة أو الوقوف؟ وبلغ الجدل في مسألة الحارث وعبد الجبار إلى إمام الإباضية بالمشرق أبي عبيدة مسلم للحسم في المسألة.

بادر الإباضية بعد ذلك إلى مبايعة إسماعيل بن زياد النفوسي إماما للدفاع فعظم شأنه، وكثر أتباعه، وتغلب على قابس⁽²⁾، فخرج إليه عبد الرحمن بن حبيب الفهري سنة 131هـ/748م⁽³⁾ حتى إذا كان بقابس قدم ابن عمه شعيب بن عثمان في خيل فلقى إسماعيل بن زياد فقتله وأصحابه، وأسر من البربر أسارى كثيرة، وكان عبد الرحمن مقيماً في عسكره، ولم يشهد الواقعة، ولما دخل سوق طرابلس فُدم له الأسارى فضرب أعناقهم، وصلبهم، واستعمل على طرابلس عمر بن سويد المرادي⁽⁴⁾.

بعد هذه المحاولات المبكرة لإقامة إمامة ظهور مستقلة التي امتدت ما بين 122هـ إلى سنة

(1) وتمثل هذه الخديعة هي أن عبد الرحمن بن حبيب أرسل إليهما عصاية من أعوانه فقتلوا الحارث وعبد الجبار خفية ثم أدخلوا في جسد كل منهما سيقاً، وجعلوا مقبضه إلى جهة الآخر، ليتوهم الناس أنهما تنازعا فتقاتلا فقتل كل واحد منهما صاحبه، وقد أثار مسألة ولايتهما أو براءتهما جدلاً عقدياً كبيراً في صفوف إباضية المغرب بلغ صدها إلى إباضية المشرق. الدرجيني: طبقات المشايخ؛ ج1/24-25.

(2) ابن عبد الحكم: فتوح إفريقية والأندلس؛ ص108. ابن خلدون: العبر؛ ج6/223.

(3) نرجح أن معركة قابس التي قتل فيها إسماعيل بن زياد كانت سنة 131هـ/748م وليس سنة 140هـ/757م كما ذهب إلى ذلك سالم بن يعقوب في تاريخ جزيرة جربة ولجنة معجم الأعلام، لأمرين هما:

أ- رواية ابن خلدون التي تنصّ على أن سنة 131هـ هي السنة التي زحف فيها عبد الرحمن بن حبيب على معارضيه من البربر منهم إسماعيل بن زياد.

ب- إمارة عبد الرحمن بن حبيب لإفريقية كانت عشر سنوات وتسعة أشهر أي من سنة 126هـ إلى 137هـ وقد قتل سنة 137هـ كما ينص على ذلك ابن الأثير. ينظر: ابن الأثير: الكامل في التاريخ؛ ج4/280-281. ابن خلدون: العبر؛ ج6/223-224.

(4) ابن عبد الحكم: فتوح إفريقية والأندلس؛ ص108. ابن خلدون: العبر؛ ج6/223. سالم بن يعقوب: تاريخ جزيرة جربة؛ ص71.

131هـ، رجع الإباضية إلى "الكتمان"⁽¹⁾، واهتموا بتنظيم شؤون حركتهم وإعداد القيادات إعداداً علمياً وتدريبهم على تحمل مهام الإمامة.

4- إمامة أبي الخطاب عبد الأعلى بن السمح المعافري (140هـ-144هـ)، إثر عودة أبي الخطاب عبد الأعلى بن السمح المعافري أحد "حملة العلم" من البصرة سنة 140هـ/757م اتفق رأي "أهل الدعوة" بطرابلس على مبايعته للإمامة بعد التخطيط المحكم لإنجاحها⁽²⁾. فحكّم أبو الخطاب المنطقة الواقعة ما بين "سرت" و"القيروان" و"زويلة"، ودامت ولايته أربع سنين أحسن فيها السيرة وأظهر العدل. وفي سنة 144هـ/761م، أرسل له الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور⁽³⁾ جيوشاً متتالية بقيادة محمد بن الأشعث الخزاعي⁽⁴⁾، وبعد كثرٍ وخداع قُتل أبو الخطاب في معركة "تاورغا" قرب طرابلس ومعه خلقٌ كثير، واضطر عبد الرحمن بن رستم والي القيروان في عهد أبي الخطاب إلى الهروب والتخفي عن ابن الأشعث الذي تمادى في ملاحقته من بقي من أتباع أبي الخطاب تقتيلاً وإبادة⁽⁵⁾.

5- إمامة أبي حاتم يعقوب بن حبيب الملزوزي النفوسي (145هـ-155هـ/762م-772م)⁽⁶⁾، بعد مقتل أبي الخطاب بايع الإباضية أبا حاتم يعقوب الملزوزي إماماً للدفاع ليدفعوا

(1) أبو زكريا: السيرة، تح: عبد الرحمن أيوب، ج1/61. الدرجيني: طبقات المشايخ؛ ج1/22. ولقد دامت مرحلة الكتمان من 131هـ إلى سنة 140هـ.

(2) أبو زكريا: السيرة وأخبار الأئمة، تح: عبد الرحمن أيوب؛ ج1/62. الدرجيني: طبقات المشايخ؛ ج1/23.

(3) أبو جعفر المنصور عبد الله بن محمد بن علي العباسي، هو ثاني خلفاء بني العباس وأقواهم، ولد سنة 101هـ/719م في الحميمة من أرض الشراة، أمه سلامة البربرية، تولى الخلافة بعد وفاة أخيه أبي العباس السفاح سنة 136هـ/754م إلى حين وفاته 158هـ/775م. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام، دار الجليل، بيروت، ومكتبة النهضة المصرية، 2010م، ج2/ص28-37.

(4) محمد بن الأشعث بن عقبة الخزاعي (ت. 149هـ/766م) وال، من كبار القادة في عصر المنصور العباسي، وُلد مصر سنة 141هـ/758م، ثم أمره باستنقاذ إفريقية بعد مقتل حبيب بن عبد الرحمن الفهري، وهو الذي هزم الإمام أبا الخطاب مؤسس الدولة الإباضية بطرابلس وذلك سنة 144هـ/761م. الزركلي: الأعلام؛ ج6/ص39.

(5) أبو زكريا: السيرة وأخبار الأئمة؛ تح: عبد الرحمن أيوب؛ ج1/74-76.

الدرجيني: طبقات المشايخ؛ ج1/ص34-35. محمد ناصر: منهج الدعوة عند الإباضية؛ ص152-154.

(6) أبو حاتم يعقوب بن حبيب التجيبي الملزوزي أبو حاتم (ت. 155هـ/772م) إمام الدفاع أخذ العلم عن حملة العلم بالمغرب

عن أنفسهم البغي، ويكفوا أيدي المعتدين، فارتكزت سياسته على تجهيز الجيوش، والردّ على قوات بني العباس في عدة معارك... واستطاع أن ييسط نفوذه العسكري على المغربين الأدنى والأوسط لفترة قصيرة فدخل مدينة طرابلس سنة 153هـ/770م بعد هزيمة جيش الجنيد بن بشار الأسري عامل عمرو ابن حفص على طرابلس. وحاصر القيروان ودخلها سنة 154هـ/771م. وأقام بها سنة واحدة. لكن لم يلبث الخليفة المنصور أن بعث له جيشاً ضخماً بقيادة يزيد بن حاتم المهلب⁽¹⁾ والي مصر فانتصر على جيش أبي حاتم الملوزي في مغمداس⁽²⁾ سنة 155هـ/772م، فقتل أبا حاتم الملوزي ومعه الكثير من أصحابه⁽³⁾.

بعد القضاء على إمامات الإباضية بالمغرب الأدنى اتجهت أنظار الإباضية نحو المغرب الأوسط وتمركزوا في نقطة واحدة، والتفوا حول شخصية عبد الرحمن بن رستم⁽⁴⁾ الذي انتقل إلى تاهرت ما بين سنوات 155-160هـ كما رجح ذلك إبراهيم بحاز⁽⁵⁾ ورأوا ضرورة بناء مدينة يأوون إليها يتحصنون بها، ويبدو أن الانطلاقة الفعلية لبناء هذه المدينة كانت في نهاية 155هـ/772م، وبداية 156هـ/772م⁽⁶⁾.

6- الإمامة الرسمية (160هـ-296هـ/777م-909م):

بعد هزيمة أبي الخطاب، اضطر عبد الرحمن بن رستم الذي كان والياً وقاضياً لأبي الخطاب

وغيرهم. لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية؛ ج4/ص996-997، تر: 1035.

(1) يزيد بن حاتم بن قبيصة بن المهلب بن أبي صفرة الأزدي، أبو خالد (ت.170هـ/787م) أمير، وقائد في العصر

العباسي، ولي الديار المصرية سنة144هـ/761م للمنصور، ثم ولاه إفريقية سنة154هـ فتوجه إليها وقاتل الإباضية، وقضى

على معارضة البربر، واستقر والياً بها خمس عشرة سنة. الزركلي: الأعلام؛ ج8/ص180.

(2) مغمداس: بلدة تقع شرقي طرابلس على مسافة ثمانية أيام.

(3) أبو زكرياء: السيرة وأخبار الأئمة؛ ج1/ص78-84. لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية؛ ج4/ص996-997،

تر: 1035.

(4) يعد أقوى شخصية سياسية وعلمية بعد وفاة أبي الخطاب وأبي حاتم.

(5) إبراهيم بحاز: الدولة الرسمية، دراسة في الأوضاع الاقتصادية والحياة الفكرية. المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، ط1،

1985م، ص84.

(6) المرجع نفسه؛ ص85.

للقيروان ما بين (141هـ-144هـ) إلى الهروب والتخفي عن ابن الأشعث الذي تمادى في ملاحقة من بقي من أتباع أبي الخطاب تقتيلاً وإبادة⁽¹⁾.

وبعد أن جدّ عبد الرحمن بن حبيب والي إفريقية في البحث عن أخبار عبد الرحمن بن رستم والتكشّف عن آثاره تمكن من الظفر به والقبض عليه، لكنه أطلق سراحه بعد أن تشفّع فيه رجل قرويٌّ من أتباع ابن رستم كان ذا قدر ومكانة عند ابن حبيب.⁽²⁾

فخرج عبد الرحمن من القيروان بمعية ابنه عبد الوهاب وعبدٍ لهما خائفين مستخفين إلى أرض المغرب قاصدين جبل "سوف أجاج"⁽³⁾ وكان جبلاً منيعاً، وحصناً حصيناً لهم، ولمن التحق بهم من أتباعهم.

وذكر أبو زكرياء أن «عبد الرحمن بن رستم لحقه بسوف أجاج ستون شيخاً من مشايخ الإباضية من طرابلس»⁽⁴⁾ وقد سمع ابن الأشعث بمؤازرة الناس لعبد الرحمن بن رستم واجتماعهم عليه، فأقبل في طلبه وحاصر الجبل لمدة، وردّد عبارته المشهورة «إنّ هؤلاء القوم في جبل منيع يقال له سوفجج ومن استقاله أنه لا يدخله إلا دزّاع أو مُدجّج»⁽⁵⁾ ففك الحصار، وارتحل إلى القيروان يائساً من ملاحقة عبد الرحمن بن رستم وأتباعه.

ولا شك أن اجتماع هؤلاء المشايخ والتفافهم حول عبد الرحمن بن رستم بهذا الجبل المنيع كان لغرض التخطيط المحكم لإقامة إمامة ظهور عادلة بالمغرب الأوسط تكون أقوى وأبقى من سابقتها. وقد رأوا ضرورة بناء مدينة يأوون إليها ويتحصنون بها، فوقع اختيارهم على "تاهرت"

(1) أبو زكرياء: السيرة وأخبار الأئمة، تح: عبد الرحمن أيوب؛ ج1/74-76. الدرّجيني: طبقات المشايخ؛ ج1/34-35. محمد ناصر: منهج الدعوة عند الإباضية؛ ص152-154.

(2) أبو زكرياء: السيرة؛ ج1 / 75 - 76 عثمان بن الكعك: موجز التاريخ العام للجزائر، نشر مكتبة العرب، تونس؛ ص 168 - 169.

(3) سوفجج: موضع جنوب مدينة تيارت بالغرب الجزائري. الجعبري؛ نظام العزابة، ص 43.

(4) أبو زكرياء: السيرة؛ ج1/ص76-77.

(5) المصدر نفسه: ج1/77.

نظرا لأهمية موقعها الاستراتيجي الممتاز⁽¹⁾، ويرجح إبراهيم بحاز أن البداية الفعلية لبناء هذه المدينة كانت في نهاية 155هـ/772م وبداية 156هـ/773م⁽²⁾.

ولما استأنس الإباضية من أنفسهم قوّة، وتكاملت عندهم الأسباب لإعلان إمامة الظهور، نظروا فيمن يولونه هذا الأمر، فاتفق رأيهم بعد مشاورة أعيان القبائل على مبايعة الإمام عبد الرحمن بن رستم سنة 160هـ/777م.⁽³⁾ «فبايعوه على الإمامة بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وأثار الخلفاء الراشدين المهتدين فقبل عبد الرحمن إمامتهم، ولم ينقم عليه أحد في حكومة ولا في خصومة، ولم يقع في يده افتراق والإباضية يومئذ كلها مجتمعة متآلفة لم يثر منها ثائر»⁽⁴⁾.

وذكر المؤرخ عثمان الكعاك أن الدولة الرستمية «كانت دولةً قويّة ذات بأس وسلطان عاصرت بني الأغلب بإفريقية، والأدارسة بالمغرب الأقصى، وكانت هي الأمرة الناهية في بلاد المغرب الأوسط»⁽⁵⁾.

اتسعت حدود الدولة الرستمية لتضم المغرب الأوسط كلّه باستثناء تلمسان التابعة للأدارسة غربًا، ومنطقة الزاب⁽⁶⁾ التابعة للأغالبة شرقًا، وتمتد رقعة الدولة الرستمية لتشمل جبل نفوسة وجنوب طرابلس وجزيرة جربة وبلاد الجريد بالجنوب التونسي.⁽⁷⁾ كما استطاعت الدولة الرستمية أن تفرض سلطتها السياسية والروحية على القبائل البدوية الضاربة في الصحراء والشرق

(1) يراجع عن أسباب اختيار عبد الرحمن وأصحابه تاهرت عاصمة لدولتهم المنتظرة. إبراهيم بحاز: الدولة الرستمية: 88-90.

(2) المرجع نفسه؛ ص 85. عثمان الكعاك: موجز التاريخ العام للجزائر؛ تقدم ومراجعة أبو القاسم سعد الله وآخرون، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2003، ص 170.

(3) عبد الله الباروني: الأزهار الرياضية في أئمة و ملوك الإباضية، دار بو سلامة للطباعة و النشر، تونس، ط1، 1986 م؛ ص 84. أبو زكرياء: السير؛ ج1، ص 85.

(4) أبو زكرياء: السير و أخبار الأئمة؛ ج1/ص 87.

(5) عثمان الكعاك: موجز التاريخ العام للجزائر؛ ص 170.

(6) الزاب: إقليم في بلاد الجزائر، و يطلق على المنطقة التي حول مدينة بسكرة، و من مدنه قديما طبنة، و طولقة، و تهودة .

(7) بحاز إبراهيم: الدولة الرستمية؛ ص 99.

كقبائل مزاته وسدراته وغيرها التي أذعنت للدولة بالولاء.⁽¹⁾

وكانت سياسة عبد الرحمن سياسة داخلية تهدف إلى الرقي الاقتصادي والاجتماعي وإقامة دعائم الدولة على أسس متينة ثابتة.⁽²⁾

كما أسهمت الدولة الرستمية في نشر تعاليم الإسلام، وأصول المذهب الإباضي وآرائه العقدية والفقهية بين كثير من قبائل البربر بالمغرب، وساد جوُّ من التسامح والوئام والمحاورة بين المذاهب الإسلامية في ظل دولة رستمية متفتحة.

توفي الإمام المؤسس عبد الرحمن بن رستم سنة 171هـ/787م وترك دولته الفتية قوية الأركان، مهابة الجانب، منظمة في شؤونها الإدارية، وشهد له بحسن السيرة وعدالة الحكم ابن الصغير المؤرخ المعاصر لهذه الدولة بقوله: «فلم تنزل أموره كذلك وعلى ذلك والكلمة واحدة، والدعوة مجتمعة، ولا خارج يخرج عليه، ولا طاعن يطعن عليه إلى أن اختزته المنية، وانقضت أيام مدته»⁽³⁾.

بعد وفاة الإمام المؤسس سنة 171هـ/789م خلفه ابنه عبد الوهاب⁽⁴⁾ الذي كان على حسب تعبير ابن الصغير «ملكاً ضخماً، وسلطاناً قاهراً، قد اجتمع له من أمر الإباضية وغيرهم ما لم يجتمع للإباضية قبله، ودان ما لم يدن لغيره، واجتمع له من الجيوش والحفدة ما لم يجتمع لأحد قبله»⁽⁵⁾ ففرض عبد الوهاب سلطانه، وتمكّن من القضاء على الذين طعنوا في إمامته من

(1) ابن الصغير (حي في: 260هـ / 873م): أخبار الأئمة الرستمين، تحقيق وتعليق محمد ناصر، وبجاز إبراهيم، المطبوعات الجميلة، الجزائر، 1986 م، ص 33-36. بجاز إبراهيم: الدولة الرستمية؛ ص 100.

(2) عثمان العكاك: موجز تاريخ الجزائر العام؛ ص 189.

(3) ابن الصغير: أخبار الأئمة الرستمين، ص 36.

(4) عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم الإمام الثاني في الدولة الرستمية (حكم: 171هـ - 208هـ / 787م-823م) عالم متضلع، من أكبر علماء زمانه، له مؤلفات منها كتاب مسائل نفوسة. بقي إماماً في الحكم 37 سنة. ساس دولته بحكمة وقوة، وتركها مهابة قوية الجانب، توفي سنة 208هـ / 823م. لجنة البحث العلمي، معجم أعلام الإباضية، ج 3/591-595. تر 609.

(5) ابن الصغير: أخبار الأئمة الرستمين، ص 15-17.

الإباضية بقيادة يزيد ابن فندين⁽¹⁾، وتصدّى للواصلية المعتزلة الذين تمردوا على حكمه⁽²⁾، وأقام بجبل نفوسة سبع سنين لغرض استرداد مدينة طرابلس، وقد حاصرها بمساعدة قبائل هوارة ونفوسة، ولم يستطع دخولها فعقد صلحا مع واليها أبي العباس بن عبد الله بن إبراهيم بن الأغلب⁽³⁾ على أن تكون المدينة والبحر للأغلبة والصحراء للإمام⁽⁴⁾، وعيّن ولاته على جبل نفوسة، وسرت، والجنوب التونسي، وجزيرة جربة، ثم عاد إلى عاصمة دولته تيهرت ليستقر في حكمه مطمئنا. لكن فتنة لف بن السمح⁽⁵⁾ أثارت الشقاق في شرقي البلاد، لما عزم خلف على استخلاف أبيه المتوفى السمح بن عبد الأعلى⁽⁶⁾ في ولاية نفوسة وقابس وطرابلس اعتمادا على نسبه، فحاول عبد الوهاب التحكم في الوضع، وإقناع خلف بالحكمة على ترك الفتنة بواسطة عامله الجديد بنفوسة أبي عبيدة الجناوني حتى عاجلته المنية سنة 208هـ، فتولى الإمامة بعده ابنه أفلح.⁽⁷⁾

انتهج الإمام أفلح⁽⁸⁾ سياسة العزم والحزم في تسييره لشؤون الدولة؛ «استعمل السيف في

(1) يزيد بن فندين إمام فرقة النكار، وهي أول فرقة تنشق عن الإباضية بالمغرب. أبو زكرياء: السيرة ج 1/92-93. الشماخي السير: ج 1/141.

(2) أبو زكرياء: السيرة ج 1/104-114.

(3) عبد الله بن إبراهيم بن الأغلب أبو العباس (ت. 290هـ/903م) أمير تونس والقيروان، وهو الحادي عشر من أمراء الدولة الأغلبية، كان أديبا عاقلا، ومن الشجعان الفرسان، تولى الإمارة بعد وفاة أبيه سنة 289هـ، وبقي في الإمارة سنة 52 يوما. الزركلي: الأعلام ج 4/ص 63.

(4) أبو زكرياء السيرة؛ ج 1/ص 115/118، ابن خلدون: العبر؛ ج 6/287.

(5) اخلف بن السمح (حيّ في: 221هـ/826م) حفيد الإمام أبي الخطاب، قام بتمرد ضد الرستميين، أسس الفرقة الحلفية المنسوبة إليه، واستقل بجزء من حوزة طرابلس وقابس، قاتله الإمام عبد الوهاب فهزمه فسكنت حركته، وبدأ نجمها في الأفول حتى انقرضت في القرن 4هـ، ولم يبق لهم أتباع. لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية، ج 2/273. تر: 292.

(6) السمح بن عبد الأعلى أبي الخطاب (ت 204هـ/819م)، من قبيلة معافر اليمانية، أخذ العلم عن والده أبي الخطاب. هو وزير، ووال، في عهد الإمام عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم، وكان عالما عقد حلقات للتدريس بجبل نفوسة. لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية، ج 3/ص 450. تر: 476.

(7) كان واليا على نفوسة وطرابلس وقابس في عهد الإمام عبد الوهاب. لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية، ج 3/ص 450 تر 292.

(8) أفلح بن عبد الوهاب (ت 258هـ/871م) ثالث الأئمة الرستميين، تلقى العلم عن أبيه عبد الوهاب، وجدده عبد الرحمن،

مقام السيف، واللسان في مقام اللسان، واستمال القلوب بالمعروف، والقول الحسن، والعمل البار والعدل و الإنصاف»⁽¹⁾ وتمكن من القضاء على الفتن الداخلية والتأليف بين القبائل المتنازعة، وإذا خشى من سطوتها عليه أحدث تنافراً في صفوفها، واعتبر الكعك ذلك بأنه عينُ التوازن الذي تتكافأ به السياسة البربرية.⁽²⁾

واجه أفلح في أول عهده خلف بن السمع الذي تمادى في عصيانه فدعاه باللين ولم يرعو، فحاربه والي جبل نفوسة أبو عبيدة عبد الحميد بأمر من الإمام سنة 221هـ/836م، فانهزم خلف وتفرق أتباعه وهدأت حركته. ثم واجه أفلح حركة نفات بن نصر النفوسي⁽³⁾ الذي رغب في الزعامة فلم يحظ بها فأراد أن يؤلب الناس على الإمام أفلح بتبنيه آراء في الإمامة جعلها سنداً في معارضته، وقد تصدى لحركته علماء جبل نفوسة ومنهم عمرو بن فتح⁽⁴⁾ فبينوا تهافت أفكاره ثم اندثرت فرقته بعد أمد قصير⁽⁵⁾.

ويتسم عصر الإمام أفلح (208هـ-258هـ/823م-871م) بميزة القوة والازدهار للدولة في مجالات الاقتصاد والاجتماع والفكر والعمران، وتحسن مستوى المعيشة. والاستقرار في الحكم حيث مكث أفلح في الخلافة مدة خمسين عاماً⁽⁶⁾.

لما توفي أفلح استخلفه في وراثته الحكم ابنه أبو بكر⁽⁷⁾، فكان «قاصر النظر في السياسة،

كان عالماً وفقهياً وشاعراً، بلغت الدولة الرسمية من الرقي مبلغاً كبيراً. لجنة البحث العلمي؛ معجم أعلام الإباضية، ج2/ص120-123، تر: 116.

- (1) عثمان الكعك: موجز التاريخ العام للجزائر، ص 194.
- (2) المرجع نفسه: ص 195. بحاز إبراهيم: الدولة الرسمية، ص 121-122.
- (3) فرج بن نصر النفوسي الشهير بنفات (القرن 3هـ/9م) عالم من علماء الدولة الرسمية أخذ العلم عن الإمام أفلح بن عبد الوهاب. لجنة البحث العلمي، معجم أعلام الإباضية ج4/704-705. تر 731.
- (4) عمرو بن فتح المساكني النفوسي (ت 283هـ/896م) عالم من نفوسة عاصر الإمام أبا اليقظان محمد بن أفلح. لجنة البحث العلمي، معجم أعلام الإباضية ج3/671-673. تر 690.
- (5) بحاز إبراهيم: الدولة الرسمية؛ ص 121-122. معجم أعلام الإباضية ج4/704-705.
- (6) عثمان الكعك: موجز التاريخ العام للجزائر، ص 193-195، بحاز إبراهيم: الدولة الرسمية، ص 121-122.
- (7) أبو بكر بن أفلح بن عبد الوهاب (ت 261هـ/874م) رابع الأئمة الرسميين، تلقى العلم على علماء تاهرتوعلى والده

=

ضعيف العزيمة في الأمور»⁽¹⁾ لم يقو على حفظ التوازنات بين القبائل المختلفة، والتحكم في سياستها بقوة وحزم شأن آباءه السابقين، وأبرز ما واجهه أبو بكر في عهده فتنة محمد بن عرفة الذي كان ذا كرامة وشجاعة ودهاء، وله علاقة مصاهرة مع الإمام، فألقى إليه مقاليد الأمور فأحسن السيرة، واتسع نفوذه، وكثر أنصاره، فأوجس الإمام منه خيفة فحرضته بطانته على قتله ليخلو الجو للرستمين، فقتله غيلة وغدرا فنارت نار الفتنة والحمية في البلاد واضطربت الأوضاع⁽²⁾، فاعتزل أبو بكر السلطة وخرج من تيهرت كما خرج أخوه أبو اليقظان⁽³⁾ معتزلاً الفتنة، ولما ضج الناس من الفوضى وسوء الأوضاع استقدموا أبا اليقظان، وبايعوه بالإمامة سنة 261هـ/874م، فأقرّ النظام، وعقد الصلح بين القبائل كلها، وأصدر العفو الشامل عما سلف، فعم الأمن والسلام، كما تمكن من مساعدة دولة الأغالبة بجواره حيث إذ استطاع بفضل واليه بجبل نفوسة أبي منصور إلياس⁽⁴⁾ أن يفكّ الحصار الذي ضربه أبو العباس أحمد بن طولون⁽⁵⁾ على الأغالبة بطرابلس سنة 267هـ/880م ويهزم جنوده من المصريين.

استمر أبو اليقظان في الحكم عشرين سنة⁽⁶⁾ كان لها الأثر المحمود في العودة بالدولة إلى النهوض الاقتصادي و الثقافي المعهود.

لما مات أبو اليقظان سنة 281هـ/894م، خلفه ابنه أبو حاتم⁽⁷⁾ الذي اجتمعت القبائل

وجده، اتسم عهده بالضعف، لم تدم إمامته إلا سنتين وبضعة أشهر. لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية، ج2/ص174-175. تر: 182.

(1) الكعك: الموجز في التاريخ العام للجزائر، ص: 96.

(2) المرجع نفسه: ص 197. بحاز: الدولة الرستمية، ص 122-124.

(3) أبو اليقظان محمد بن أفلح (ت 281هـ/894م) خامس الأئمة الرستمين. لجنة البحث العلمي؛ معجم أعلام الإباضية ج4/755-752 تر 784.

(4) أبو منصور إلياس النفوسي كان قائدا وواليا على نفوسة في عهد الإمام الرستمي أبي اليقظان (261هـ-281هـ). لجنة البحث العلمي، معجم أعلام الإباضية، ج 2/124-125 تر 119.

(5) أحمد بن طولون، أبو العباس (220-270هـ/835-884م)، أمير وصاحب الديار المصرية والشامية والثغور، وهو الابن المتمرّد على أبيه حاكم مصر. الزركلي: الأعلام، ج1/ص140.

(6) بحاز إبراهيم: الدولة الرستمية؛ ص124-125.

(7) أبو حاتم يوسف بن محمد أبي اليقظان بن أفلح (ت 294هـ/906م) سادس الأئمة الرستمين. لجنة البحث العلمي،

على توليته ولم ينقم عليه أحد من رعيته⁽¹⁾ إلا أن الدولة في عهده دخلت مرحلة الشيخوخة، وبلغت الأوضاع الاجتماعية في البلاد الذروة في الفساد، وتجلت الصراع الحقيقي من أجل وراثة الملك للعيان، فقد اضطر أبو حاتم بعد أن حكم سنة واحدة إلى مغادرة العاصمة تيهرت والبقاء خارجها محاصراً لها، وتولى منافسه في السلطة عمه يعقوب بن أفلح⁽²⁾ حكم البلاد لأربع سنوات. وبعد أن تصالح الطرفان بوساطة من أبي يعقوب المزاتي⁽³⁾ عاد أبو حاتم إلى الحكم وذلك سنة 286هـ فقضى ثماني سنوات حاول فيها إصلاح الأوضاع لكن الفساد المستشري في الأسرة الرسمية حال دون ذلك إذ غدر به أحد أبناء أخيه اليقظان بن أبي اليقظان⁽⁴⁾ فقضى عليه قتلاً سنة 294هـ⁽⁵⁾.

وتولى هذا الأخير المنصب فقاطعته الإباضية، واعتبروا حكمه غصباً فقضى في الحكم عامين في حالة من الخوف والقلق حتى سقطت الدولة الرسمية بكل سهولة في يد أبي عبد الله الشيعي الداعية الفاطمي سنة 296هـ/909م⁽⁶⁾ الذي غزا تاهرت وأحرق تراثها الفكري الضخم، وأتلف تراث حضارة عاشت مائة وستة وثلاثين سنة.

فبعد سقوط الدولة الرسمية على يد العبيديين أواخر القرن 3هـ تشتت الإباضية في بلاد المغرب، وظلوا ملاحقين ومضطهدين. وقد أدرك بقايا الرستميين حقيقة ضعفهم وعجزهم عن

معجم أعلام الإباضية ج4/1028-1029 تر 1067.

(1) أبو زكرياء: السيرة وأخبار الأئمة؛ ج1/145. الكعك: موجز التاريخ العام، ص 199-200.

(2) يعقوب بن أفلح بن عبد الوهاب (ت 310هـ/922م) حكم الدولة الرسمية (282هـ-286هـ) وشهد سقوطها. لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية، ج4/ص992-994، تر: 1032.

(3) أبو يعقوب المزاتي صاحب ثراء ورئيس قبيلة مزاته.

(4) اليقظان بن محمد أبي اليقظان بن أفلح بن عبد الوهاب آخر حكام الدولة الرسمية (ت 296هـ). لجنة البحث العلمي،

معجم أعلام الإباضية ج4/1004-1005 تر 1040.

(5) ابن الصغير: أخبار الأئمة الرستميين، تحقيق محمد ناصر وإبراهيم مجاز ص: 91 وما بعدها. الدرجيني: طبقات المشائخ

ج1/84. مجاز الدولة الرسمية؛ ص126-128.

(6) عن أسباب سقوط الدولة الرسمية، يراجع: مجاز إبراهيم: الدولة الرسمية؛ ص129-133.

إقامة كيان سياسي لهم عليّ وظاهر، مما جعل الإمام يعقوب بن أفلح⁽¹⁾ طريد الفاطميين ونزير وارجلان يجيب أهل وارجلان - لما عرضوا عليه أن يباعوه بالإمامة - بقولته الشهيرة: "لا يستتر الجمل بالغنم" عبارة ذات دلالة سياسية عميقة، سارت مثلاً ورسمت منهجاً سياسياً من بعده.

وقتئذ قرر علماء المذهب الإباضي ومشايخه بالمغرب الإعراض عن العمل السياسي، ومسالمة السلطات الحاكمة واجتناب الصدام معها، وتيقنوا أن سياسة نهضة الأمة لا تركز على نهضة السياسة فحسب بل تركز أساساً على نهضة العلم ونشر الدعوة والفضيلة والإسهام في الرفع من المستوى الحضاري للمجتمعات المغربية تربوياً واجتماعياً واقتصادياً، من أجل ذلك توجهت جهود العلماء إلى تنظيم حلقات التعليم والتنقل بين القرى والمدن والبوادي لتعليم القبائل البربرية والعربية أحكام الدين وإبعادها عن مزالق الجهالة والضلالة. ومن أبرز المشايخ: أبو نوح سعيد بن زنغيل، وأبو مسور، وأبو القاسم.

وبحلول مطلع القرن الخامس الهجري تطورت حلقات التعليم المنتشرة إلى نظام متكامل عرف بنظام العزابة الذي يعود فضل تأسيسه إلى الإمام أبي عبد الله محمد بن بكر الفرستائي النفوسي سنة 409 هـ/1018م، وقد شاركه في إرساء قواعد هذا النظام ثلة من العلماء والدعاة. ومن أبرزهم: مؤلفو ديوان العزابة. كما عمل أبو عبد الله بن بكر جاهداً على نشر هذا النظام الجديد في المدن والحواضر مثل: واد مزاب، وقسطيلية، ووارجلان، وسوف، وأريغ، وجربة، ونفوسة.

وبذلك انضوت جميع التجمعات الإباضية المغربية ابتداءً من القرن 5 هـ تحت سلطة مجلس العزابة⁽²⁾ الذي يرجع إليه أمر الحل والعقد. وقد مارس المجلس وظائف متعددة دينية وتربوية

(1) يعقوب بن أفلح بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم أبو يوسف (ت. 310 هـ/922م) تولى إمامة الرستميين سنة 282 هـ/895م ومكث فيها أربع سنين، ثم اعتزل السياسة، واستقر بزواغة، ثم ارتحل إلى ورجلان، فاهتم بنشر العلم والدعوة إلى الله. لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية، ج4/ص992-993، تر. 1032.

(2) مجلس العزابة: هو الهيئة العليا في البلاد الإباضية في فترة الكتمان لها نفوذ روحي على العامة واسع النطاق، والسلطة

اجتماعية وسياسية واقتصادية، وأسهم هذا النظام بشكل فعال في التمكين للدين الحنيف ونشر الدعوة والعلم والقيم الفاضلة في أوساط المغرب ومناطق من إفريقيا وحفظ تعاليم المذهب الإباضي من الاندثار.

المطلقة في كل ما له صلة بالدين. للتوسع في مهام العزابة ووظائفها، ينظر: توفيق المدني: كتاب الجزائر، ص105، الجعبري: نظام العزابة عند الإباضية الوهبية في جربة، المطبعة العصرية، تونس، 1975م، ص70-81. سماوي صالح: العزابة ودورهم في المجتمع الإباضي بميزاب، نشر جمعية التراث، القرارة، المطبعة العربية، غرداية، ط1: 1426هـ/2005م، ج1/409-417. محمد ناصر: العزابة ودورهم في المجتمع المسجدي، نشر جمعية التراث، القرارة، 1410هـ/1989م. ص17-45.

المبحث الثالث: المغرب الإسلامي خلال القرنين 4 هـ - 6 هـ / 10 - 12 م.

تمهيد: المصطلح الجغرافي " المغرب " .

كان لفظ المغرب في العصر الوسيط أوسع من مدلوله اليوم، فكان يشمل بلاد شمال إفريقيا بالإضافة إلى إسبانيا (الأندلس) وجميع الممتلكات الإسلامية في الموطن الغربي للبحر الأبيض المتوسط مثل صقلية وجنوب إيطاليا وجزيرتي سرادنيا وقورسيقا وجزر البليار أو الجزر الشرقية وهي: ميورقة ومنورقة ويابسة (ibiza)⁽¹⁾.

وقد اتفق جمهرة المؤرخين والجغرافيين العرب على تحديد كلمة "مغرب" بالأراضي الإسلامية الممتدة غربي مصر إلى المحيط الأطلسي فهناك المغرب الإفريقي وهناك المغرب الأندلسي⁽²⁾، وكانت مدينة الإسكندرية هي الحد الفاصل بين المغرب والمشرق، ولهذا عرفت باسم "باب المغرب" لأنها المعبر الرئيس لجميع المغاربة القادمين إلى المغرب أو العائدين إليه سواء من طريق البر أو البحر لغرض التجارة أو الحج أو طلب العلم...

واصطلحوا على تقسيم المغرب إلى ثلاثة أقسام بحسب قربها أو بعدها من مركز الخلافة بالمشرق، -تجسد هذا التقسيم عقب سقوط الدولة الموحدية- وهي⁽³⁾:

(1) أحمد مختار العبادي: في تاريخ المغرب والأندلس، دار النهضة العربية، بيروت، 1978 م، ص 9.

يرجع تاريخ ظهور مصطلح (المغرب) إلى قبل منتصف القرن الأول الهجري، فقد استعمله الإمام علي رضي الله عنه في مراسلته إلى عماله للدلالة على الجزء الغربي من العالم الإسلامي الذي كان يشمل مصر بملحقاتها، والشام وما جاوره، ويقابله من الناحية الأخرى المشرق الإسلامي الذي يشمل العراق وفارس وما وراء النهر، ويذكر ابن الأثير أن عليا أثناء استعدادده في الكوفة لحرب معاوية في الشام خاطب رجاله في الكوفة بقوله: «تجهزوا للمسير إلى عدوكم من أهل المغرب» ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم (ت. 630هـ/1232م): الكامل في التاريخ، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1402 هـ/1982 م، ج 3/ص 172

(2) ابن حوقل، محمد أبو القاسم النصيبي (ت. 367هـ/977م): صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (د. ت)، ص 64 - 65.

(3) العبادي: في تاريخ المغرب والأندلس، ص 10 - 12.

أ- المغرب الأدنى:

ويسمى أيضا إفريقية وكان يشمل جمهورية تونس الحالية وبعض الأجزاء الشرقية من الجزائر، وكانت عاصمته مدينة القيروان أيام حكم الأغالبة (184 هـ- 296 هـ/ 800 م- 909 م)، ثم مدينة المهديّة أيام الفاطميين (296 هـ - 361 هـ/ 909 م- 972 م) ثم مدينة تونس منذ عهد الحفصيين.

ب- المغرب الأوسط:

ويشمل بلاد الجزائر، وكانت عاصمته مدينة "تاهرت" في عهد الدولة الرستمية (160 هـ - 296 هـ/ 777 م- 909 م)، ثم مدينة "أشير" أيام الدولة الصنهاجية (361 هـ - 386 هـ/ 972 م- 996 م)، ثم مدينة "تلمسان" أيام دولة بني عبد الواد (633 هـ - 869 هـ/ 1235 م- 1465 م)، وأخيرا مدينة "الجزائر" جزائر بني مزغنة إلى يومنا الحاضر.

ج- المغرب الأقصى:

هو ما يعرف باسم المملكة المغربية أو المغرب، وقد ترددت عاصمته بين مدينتي فاس "البيضاء" ومراكش "الحمرء" فالأدارة أسسوا مدينة فاس سنة 191 هـ/ 748 م واتخذوها عاصمة لهم، ثم جاء المرابطون وبنوا مدينة مراكش سنة 463 هـ/ 1070 م لتكون عاصمة لهم، وبقيت عاصمة المغرب مترددة بين هاتين المدينتين إلى عهد الاحتلال الفرنسي حيث اختار الجنرال ليوتيه سنة 1912 م مدينة الرباط عاصمة إدارية للمغرب، ويرجع تاريخ بناء هذه المدينة إلى عهد الخليفة الموحد يعقوب بن المنصور في القرن السادس الهجري.

إن هذا التقسيم للمغرب مجرد تقسيم إداري أوجبه الظروف السياسية عبر التاريخ، لأن المغرب الإسلامي الكبير في الأصل وحدة متماسكة دينيا واجتماعيا وثقافيا وبشريا وحضاريا لا تقبل الانقسام. لكن اليوم أصبح اسم (المغرب) يطلق في عرف المؤرخين والكتاب الغربيين والعرب على بلاد شمال إفريقيا بعد أن أُخرج منه القسم الأوروبي في عصور الضعف والشتات.

وقد انتشر المذهب الإباضي في المغرب الإسلامي في كل من الجزائر، وليبيا، وتونس والأندلس منذ مطلع القرن 2 هـ/ 6 م ولا يزال لهم فيها أتباع إلى يومنا الحاضر.

المطلب الأول: الأوضاع السياسية.

إن الإمامة عند المسلمين موضوعة «لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»⁽¹⁾، وإن عقد الإمامة الذي يبرمه الحاكم مع رعيته يستوجب أموراً يلزم بها نفسه كالعامل بتعاليم الدين الحنيف المقررة في الكتاب والسنة، وتنفيذ أحكامه، والذود عن حياضه، ونشر دعوته في أرجاء المعمورة، وتحقيق العدالة، ومشاورة أهل الحل والعقد، ونشر قيم التسامح والمحبة والحرية والخير في الأمة، وتحقيق المصلحة العامة⁽²⁾.

فشروط عقد الإمامة أو ما يُعرف بـ "العقد الاجتماعي" هو المعيار الذي يقيّم من خلاله أداء الحكم في أي عصر، وانطلاقاً من هذا المعيار سأحاول تلخيص أهم ملامح الحياة السياسية ببلاد المغرب ما بين القرن 4 هـ و6 هـ وتقييمها في النقاط الآتية:

تولّى حكم بلاد المغرب ابتداءً من القرن 4 هـ إلى نهاية القرن 6 هـ خمس دول متعاقبة قامت على أسس مذهبية تركت بصماتها على مناحي الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية، وأثرت بصفة خاصة على توجّهات الفكر العقديّ بالمغرب، وهي فيما يأتي:

أولاً: الدولة الفاطمية (296 هـ - 361 هـ/909م-972م)

تبنّت الدولة الفاطمية مذهب الشيعة الإسماعيلية⁽³⁾ ويرجع تأسيسها إلى أبي عبد الله الشيعي⁽⁴⁾ الذي دخل المغرب ضمن وفد الحجيج من أهل كتامة المتأثرين بدعوته، فنزل ببلاد

(1) الماوردي، علي بن محمد حبيب البصري (ت. 450 هـ/1058م): الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ديوان المطبوعات الجامعية، 1983 م، ص 05.

(2) المصدر نفسه.

(3) الشيعة الإسماعيلية إحدى فرق الشيعة تنتسب إلى إسماعيل بن جعفر الصادق إمامها السابع، ثم اكتنمت أمتها وأصبحت تأمر وتنهى بواسطة الدعوة، وقد تولى الإمامة بمهذه الصفة محمد المكتوم، ثم ابنه جعفر المصدق، ثم ابنه محمد الحبيب، ثم ظهر عبيد الله بن محمد الحبيب بالمغرب، فأسس الدولة الفاطمية. ر. عثمان الكعاك: موجز التاريخ العام للجزائر، مكتبة العرب، تونس (د. ت)، ص 223-224.

(4) هو أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن محمد بن زكريا، من الكوفة كان ذا علم ودين. عن سيرته يراجع: القاضي النعمان

إيكجان سنة 280 هـ⁽¹⁾، وسعى جاهدا في نشر مذهبه بعد أن خبر بدقة أحوال البلاد وأهلها⁽²⁾، ولما استأنس من نفسه القوة انتقل بالدعوة الشيعية⁽³⁾ من المرحلة السلمية إلى مرحلة الصراع المسلح مع الدول القائمة بالمغرب، فهاجم بني الأغلب فدمر ملكهم في واقعة الإريس سنة 296 هـ/908م، وفي تلك السنة نفسها حوّل أبو عبد الله نظره إلى الدولة الرستمية فقضى عليها دون شديد عناء، كما قضى أيضا على ملك بني مدرار بسجلماسة⁽⁴⁾. وهياً عرش الخلافة لعبيد الله المهدي الذي بايعه الناس أول إمام للفاطميين بمدينة رقادة سنة 297 هـ/909م. ودخل المغرب الإسلاميّ كلّهُ لأول مرة تحت إدارة واحدة وحكم واحد هي السلطة الفاطمية⁽⁵⁾. وقد اتخذ عبيد الله المهدي مدينة المهديّة التي بناها سنة 306 هـ/918م وعمّر ربوعها عاصمة للمملكة الفاطمية العبيديّة، ومنطلقا لافتتاح كثير من البلدان⁽⁶⁾.

(ت.363هـ): افتتاح الدعوة، تح. فرحات الدشراوي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 1986 ص 30 وما بعدها.

- (1) القاضي النعمان: افتتاح الدعوة، تح. فرحات الدشراوي، ص 47.
- (2) وجه أبو عبد الله الشيعي أسئلة كثيرة ودقيقة لأهل كتامة الذين رافقوه وهو في طريقه إلى المغرب عن أحوال البلاد والعباد، ونمط الحكم فيهم، وعلاقتهم بالحاكم. يراجع: القاضي النعمان، الافتتاح، ص 36-38.
- (3) يرجع تاريخ بدء الدعوة الشيعية الإسماعيلية بأرض المغرب إلى عهد ميكر، فقد أرسل الإمام أبو جعفر الصادق (80هـ-148هـ) سنة 145 هـ رحلين إلى المغرب، وهما: الحلواني وأبو سفيان، وأمرهما أن يفترقا، وينزل كلّ واحد منهما ناحية، ويقوما بنشر علم الأئمة وبيان فضلهم ويهيئا الأجواء لزمن الظهور وإقامة الدولة، فقد أوصاهما بقوله: «اذهبا إلى المغرب فإنكما تأتيا أرضا بورا فاحرثاها وكرثاها ودلاها إلى أن يأتيها صاحب البذر فيجدها مذلة فيبذر حبّه فيها» ر. القاضي النعمان: افتتاح الدعوة، تح. فرحات الدشراوي، ص 26-29. ابن خلدون: العبر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1983م، مج4/ص65
- (4) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج 8/ص48-49. أحمد توفيق المدني: كتاب الجزائر، المطبعة العربية، الجزائر، 1350 هـ، ص 23. السيد عبد العزيز سالم: المغرب الكبير، العصر الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1981م، ج2/ص598. بحاز إبراهيم: الدولة الرستمية، ص 108، 127-128.
- (5) ابن خلدون: العبر، مج4/ص75، 82-83. أحمد توفيق المدني: كتاب الجزائر، ص 23.
- (6) القاضي النعمان: الافتتاح، ص 327-328. ابن خلدون: العبر، مج4/ص89-90. عثمان الكعاك: موجز التاريخ العام للجزائر، ص 231-232

وتمكّن المعزّ لدين الله الفاطمي⁽¹⁾ من الاستيلاء على مصر سنة 358هـ/968م على يد قائده جوهر الصقلي وإزالة سلطان الإخشيديين والعباسيين عنها⁽²⁾.

بيد أن السياسة الداخلية للدولة الفاطمية في بلاد المغرب تميزت بالتعسف في استعمال السلطة، فاشتط الفاطميون في فرض الضرائب على العباد، وتفننوا في تنويعها: كدينار الهجرة⁽³⁾، ودرهم الفطرة⁽⁴⁾، وضريبة الخمس⁽⁵⁾، كما فرضوا على الحجاج جميعاً أن يمشوا بالمهدية حتى يدفعوا ضريبة الحج⁽⁶⁾، أضف إلى ذلك عدم تقبّل أتباع المذاهب الأخرى لكثير من آراء المذهب الإسماعيلي العقديّة والفقهية والسياسية⁽⁷⁾. كل ذلك مما حمل الناس على أن يثوروا على الفاطميين. وأبرز هذه الثورات:

– ثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد الزناتي (ت. 336هـ/947م)

صاحب الثورة هو أبو يزيد مخلد بن كيداد من قبيلة يفرن الزناتية، والده كيداد سكن مدينة توزر، وكان تاجراً بين السودان وإفريقية ووارجلان، أمه جارية سودانية من هواره⁽⁸⁾. كان أبو يزيد

(1) هو معد (المعز لدين الله) بن إسماعيل (المنصور) رابع الخلفاء الفاطميين بالمغرب، تولى الخلافة بعد وفاة أبيه المنصور سنة 341 هـ، تميزت خلافته باستقرار البلاد ودخل مصر سنة 358 هـ/968م. وتوفي سنة 365 هـ/975م. الزركلي: الأعلام، ج7/ص265.

(2) السيد عبد العزيز سالم: المغرب الكبير، ج2/635.

(3) دينار الهجرة يؤديه كل واحد من أتباع المذهب الإسماعيلي إلى الإمام مخصصاً أثناء مدة الستّر لسدّ حاجات الأولياء الذين كانوا يهاجرون من مختلف بلاد الجزائر في اتجاه دور الهجرة، ومن بينها إيكجان الواقعة في منطقة القبائل الصغرى من بلاد كتامة. ر. الدشراوي: الخلافة الفاطمية، ص 483

(4) درهم الفطرة يؤديه كل معتنق جديد للمذهب الإسماعيلي. ر. المرجع نفسه.

(5) الخمس عند الإسماعيلية يرجع إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ما دام على قيد الحياة، ويرجع بعد وفاته إلى الإمام المنحدر من سلالته. ر. المرجع نفسه.

(6) المرجع نفسه، ص 483-488.

(7) ينظر: المرجع السابق: ج2/ص601-607. مسعود مزهودي: الإباضية في المغرب الأوسط، نشر جمعية التراث، المطبعة العربية، غرداية، 1417هـ/1996م، ص 71-72

(8) ابن خلدون: العبر: مج 7/84. السيد عبد العزيز سالم: تاريخ المغرب الكبير، ج2/622

يخالط النكارية⁽¹⁾ فتأثر بمذهبهم وأنشأ مدرسة لتعليم الصبيان في توزر، وكان ينتقل بين تاهرت وتقيوس⁽²⁾ داعيا ومعلما.

وفي سنة 316 هـ / 928م دعا إلى الثورة ضد العبيدين فبادر ابن المهدي القاسم إلى اعتقاله في سجن بتوزر فلما طال مقامه فيه، ويئس من الخروج بادرت جماعة من النكار باقتحام السجن وإطلاق سراحه ففرّ مستخفيا حتى اعتصم بجبل أوراس معقل الثورات فتمكّن من اجتذاب الأنصار والأتباع إليه من مختلف المذاهب والقبائل المغربية وحتى من الخلافة الأموية في الأندلس في عهد عبد الرحمن الناصر⁽³⁾ لوحدة الهدف الذي ينشده كلّ منهم حيث اعتبروا هذه الثورة فرصة للتخلص من حكم الفاطميين الشيعة من المغرب. وقد استطاع أبو يزيد الاستيلاء على القيروان وحصار المهديّة ومدينة سوسة⁽⁴⁾.

وبالرغم من عزم أبي يزيد على ردّ الظلم، ورفع الاستبداد الذي سلّطه الفاطميون على أهل المغرب فإننا نجد أن الإباضية الوهبية قد اعتزلت ثورته، وتبرأت منه لما استحلّ الدماء، واستباح

(1) النكارية فرقة انشقت عن الإباضية لما أنكرت إمامة عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم سنة 171 هـ، ولهم آراء سياسية وعقدية خالفوا فيها الإباضية. منها ما يأتي :

- عدم جواز إمامة رجل مفضول مع وجود من هو فاضل منه. خلافا للإباضية الذين قالوا بجواز ذلك.
- إنكارهم لعذاب القبر ونعيمه خلافا للإباضية الذين يثبوتونه.
- قولهم بالوقوف عند من كان من أهل الولاية إن صدر منه أمر اشتبه علينا خلافا للإباضية الذين أبقوه على ولايته الأولى.
- قولهم بأن أسماء الله مخلوقة خلافا للإباضية الذين يرون أنها قديمة. ينظر: أبو خزر: الرد على جميع المخالفين: ص. 13-28
- الورجلاني: الدليل والبرهان، ج3/ص314-322. علي امعمر: الإباضية بين الفرق الإسلامية: ص 298-303. بحاز: الدولة الرستمية: ص116.

(2) تقيوس هي مدينة إفريقية قريبة من توزر. ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج2/ص202.

(3) عبد الرحمن الناصر الخليفة الأموي (300-350هـ/913-962م) تولى الحكم بعد وفاة الأمير عبد الله بن محمد سنة 300هـ. أحمد بن محمد المقرئ التلمساني: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968، ج1/ص353.

(4) يراجع: الدرجيني: طبقات المشايخ بالمغرب: ج1/ص100-101. مسعود مزهودي: الإباضية في المغرب الأوسط، ص 81-90.

الأموال وسبى النساء، وفعل كفعل نافع بن الأزرق وغيره من الخوارج⁽¹⁾. وروى الدرجيني أن «عدد ما خربت من القرى على يديه في إفريقية ثلاثون ألف قرية، وفعل في إفريقية من الفسوق والفجور والعصيان وأنواع الفساد ما لم تفعله الفراعنة ولا أحد من ملوك الكفار»⁽²⁾ وذكر ابن خلدون أنه كان «يذهب إلى تكفير أهل ملته، واستباحة الأموال والدماء والخروج على السلطان ثم أخذ نفسه بالحسبة على الناس، وتغيير المنكر»⁽³⁾.

وقد سار المنصور على نهج أبيه القاسم بعد وفاته في ملاحقة هذا الشائرا الذي دّوخ المغرب، وكاد أن يطيح بحكم العبيديين فاستطاع القبض عليه بين مسيلة وأوراس في معركة قتل فيها الكثير من أصحاب أبي يزيد، فقبض على أبي يزيد مشخنا بالجراح، ومات متأثرا بها في آخر شهر محرم 336 هـ/947م⁽⁴⁾. فانتهت بذلك ثورة دامت عشرين عاما من الكرّ والفرّ.

علاقة الإباضية بالفاطميين في القرن الرابع الهجري:

كانت طبيعة العلاقة بين الفاطميين والإباضية بالمغرب يشوبها الحذر الكبر نظرا للعداء القديم بينهما فقد تمكن العبيديون من تقويض أركان الدولة الرستمية والاستيلاء على عاصمتها تاهرت سنة 296 هـ واستباحة القتل والنهب وإحراق تراثها الفكري المحفوظ في خزائن "المكتبة المعصومة"، وملاحقة شيوخها الذين تفرقوا في المدن والقرى فرارا من اضطهادهم.

وفي عهد أبي تميم المعز لدين الله الفاطمي حُظي الشيخان الوسيانيان أبو القاسم يزيد ابن مخلد (ت. 357هـ/967م)⁽⁵⁾ وأبو خزر يغلا بن زلتاف (ت. 380هـ/990م)⁽¹⁾ بمكانة مرموقة لدى

(1) الدرجيني: طبقات المشايخ، ج1/ص100.

(2) المصدر نفسه، ج1/ص101.

(3) ابن خلدون: العبر: مج7/84

(4) مسعود مزهودي: الإباضية في المغرب الأوسط، ص 93. نلمس شيئا من المبالغة في روايات المؤرخين عن ثورات أبي يزيد، وتفنتهم في عرضها بصورة مهولة تحتاج إلى تمحيص ونقد ليتم تخلصها من الأكاذيب التي روجتها السلطة الفاطمية في شأن هذا الشائرا قصد التستر على مذهبها الباطني ومظلماها الظاهرة.

(5) هو من بني تيجرت في الحامة ببلاد الجريد في تونس، عالم بالأصول والفقهاء بلغ درجة الاجتهاد، مات شهيد الظلم والوشاية سنة 357هـ/967م. أبو زكريا: السيرة وأخبار الأئمة، تحقيق عبد الرحمن أيوب، ج1/ص173، 176.

المعز فقد قربهما إلى بلاطه وعقد لهما مجالس للمناظرة وأعجب بعلمهما حتى قال في شأنهما: «أما يزيد ابن مخلد فلم تلد العرب مثله، وأما يغلا فعالم ورع»⁽²⁾ إلا أن هذه المكانة لم تدم طويلا فإن الوشاة من حاشية المعز اتهموه بأنه يريد الاستقلال عن مملكة العبيديين⁽³⁾ فأرسل إلى واليه بالحامة يأمره بقتله. وكان لمقتل أبي القاسم ظلما وعدوانا أثر عظيم على نفوس أهل الدعوة فبادر صديقه أبو خزر يغلا بن زلتاف وأبو نوح سعيد بن زنگيل⁽⁴⁾ ومن معهم من المشايخ إلى مطالبة القصاص بدمه⁽⁵⁾.

وبعد مشورة أهل الحل والعقد في كل من جبل نفوسة وجربة والزاب وأريغ ووارجلان ومراسلة بني أمية في الأندلس لطلب الدعم. عُيِّن أبو خزر إماما للدفاع وتهيأ الجميع للثورة⁽⁶⁾، وإن اعترض بعض مشايخ الإباضية على ذلك، وفضلوا القعود والمسالمة لعدم تكافؤ القوى كالشيخ أبي محمد ويسلان، والشيخ أبي صالح اليراسني الذي قال لأبي نوح: "لا تهيجوا على أنفسكم أهل الخلاف فإنهم أكثر منكم عددا ومددا وأقوى يدا."⁽⁷⁾

لكن أبا خزر تعجّل بالثورة لما اجتمعت إليه جموع مزاته، ولم ينتظر وصول الإمدادات العسكرية القادمة من أهل ريغ ووارجلان فزحف على مدينة "باغاية" وحاصرها، ثم هزم حاميتها في الثالث والعشرين من شوال سنة 358هـ/968م، وقد استهوى الطمع جمع من عسكر أبي خزر فصاروا يهبون الأموال، كما انسحبت مزاته من العسكر، وحدث تخاذل في صفوفه، فتطافرت أسباب هزيمة أبي خزر أمام قوة الفاطميين، فانهزم جيشه، وقتل الكثير من جنوده. وافترق الباقون منهم، وفرّ أبو خزر وأبو نوح كلّ منهما إلى وجهة مستخفيين من عسكر أبي تميم الذين جدّوا في

الدرجيني: طبقات، ج1/ص101-102.

(1) أبو خزر يغلا بن زلتاف هو أحد علماء الكلام في فترة البحث.

(2) الدرجيني: طبقات: ج1/ص123.

(3) تذكر كتب السير أن الوشاية كانت من يهودي. الدرجيني: طبقات: ج1/124.

(4) أبو نوح سعيد بن زنگيل هو أحد علماء الكلام في فترة البحث.

(5) الدرجيني: طبقات: ج1/126-127.

(6) المصدر نفسه: ج1/126-128. أبو زكريا: السيرة وأخبار الأئمة، تحقيق عبد الرحمن أيوب، ج1/ص201.

(7) المصدر نفسه. الدرجيني: طبقات: ج1/127،

طلبهما⁽¹⁾.

فأما أبو نوح فقد تنكر في هيئة رعاة الإبل إلا أن العسكر عرفوه فقبضوا عليه وألقوه في السجن فاستعطف أبا تميم فعفا عنه بشفاعة بلكين بن زيري الصنهاجي (ت. 373هـ/984م)⁽²⁾، وقد أحسن إليه المعز وأغدق عليه من الأموال الكثيرة، فيجود بها أبو نوح على الفقراء تاركا منها القليل لحاجته.

وكان أبو تميم يجمع علماء الفرق للمناظرة حوله في العلوم، فكان أبو نوح مقدما فيهم، فحسنت حاله وازدادت مكانته لما جمع من علم وفصاحة ومعرفة بفنون المحاورة، وشهد له بذلك المعز لما قال: «وأما سعيد ففتى مجادل»⁽³⁾.

وأما أبو خزر فقد اختفى في جبل نفوسة، ولما علم المعز بمكان إقامته أرسل إليه الأمان فخرج أبو خزر من نفوسة متوجها إلى القيروان فلما دخل على المعز في الحادي والعشرين من ربيع الآخر سنة 359هـ رحب به، وأكرمه، وعفا عنه بعد مساءلته عن مدى صحة مكاتبته لبني أمية بالأندلس لدعم ثورته⁽⁴⁾، وقد عظم شأن أبي خزر لدى المعز فأدنى مجلسه، وسنى قدره فأقام عنده حتى رحل معه إلى مصر، وأقطع له الديار والعقار والضياع بها، فحسنت أحواله، وتبوأ مصاف العلماء المبرزين بالقاهرة⁽⁵⁾. وكان يقول: «والله لا آسف على شيء فاتني بالمغرب إلا إفادة طلبة أهل الدعوة، وما يكتسب في ذلك من ثواب الله عز وجل، وإني لأتمنى أن يهاجر للمرء منهم عشرون طالبا لا يكون لأحدهم شغل إلا طلب العلم فأتكلف لهم بالإفادة فأصونهم حتى لا يتكلفوا بكلفة حتى الذي يصلون به من كراء»⁽⁶⁾.

(1) الدرجيني: طبقات: ج 1/130-131،

(2) بلكين بن زيري بن مناد الصنهاجي، أبو الفتوح، مؤسس الإمارة الصنهاجية بتونس، ولاء المعز إفريقية بعد استيلائه على مصر وانتقاله إليها. الزركلي: الأعلام، ج 2/ص 74.

(3) أبو زكريا: السيرة وأخبار الأئمة: ج 1/211. الدرجيني: طبقات: ج 1/135-136،

(4) المصدر السابق: ج 1/203-209. الدرجيني: طبقات: ج 1/129-134،

(5) الدرجيني: طبقات: ج 1/136 وما بعدها.

(6) المصدر نفسه: ج 1/ص 141.

وقد بعث المعزّ بالأمان إلى كلّ أقاليم الإباضية بالمغرب، وأمر أن لا يظلم منهم أحد، وذكر المشايخ أن الإباضية في عهده إلى أوائل القرن 5 هـ في ذلك الأمان لأنهم سالموا فسولموا⁽¹⁾. وأراد المعزّ إبقاء الامبراطورية الفاطمية بالمغرب موحدة قبل التحاقه بمصر فحاول أن يصلح بين جعفر بن علي بن حمدون (ت.364هـ/974م)⁽²⁾ وزيري بن مناد⁽³⁾ اللذين تنازعا على وراثة السلطة إلا أن محاولة المعزّ باءت بالفشل، فأعلن جعفر بن حمدون ولاءه لبني أمية القرطبيين، والتحق بزناطة فجعلوه قائدا عليهم، كما تمسك بنو زيري المنتمين إلى قبيلة صنهاجة بالولاء للفاطميين فنشبت بين القبيلتين حروب وقتال من أجل بسط النفوذ والتربع على عرش الإمارة بالمغرب⁽⁴⁾.

ثانيا: الدولة الزيرية "الصنهاجية"

قبل رحيل المعزّ الفاطمي (ت.365هـ) إلى مصر استخلف بلقين بن زيري على إفريقية والمغرب وذلك سنة 362 هـ / 972 م اعترفا بمساندته له في القضاء على ثورة أبي يزيد، وقد وصله بالخلع والأكسية الفاخرة، وأنفذ له أمره في الجيش والمال وإدارة الأقاليم وسلّم له الخاتم، وكناه أبا الفتوح وسماه يوسف بن زيري ولقبه سيف الدولة⁽⁵⁾. هكذا تأسست الدولة الزيرية وحكم منهم أربعة أمراء بلاد الجزائر وهم:

1- بلقين بن زيري (361هـ-374هـ/972م-984م)

2- المنصور بن بلقين (374هـ-386هـ/984م-996م)

-
- (1) أبو زكريا: السيرة: ج1/ص210. الدرر جيني: طبقات: ج1/135.
- (2) جعفر بن علي بن أحمد بن حمدان الأندلسي، أمير الزاب من أعمال إفريقية، كان على مذهب الباطنية. وهو الذي قتل زيري بن مناد، ثم انقلب جعفر إلى الأندلس فقتل فيها. الزركلي: الأعلام، ج2/ص125.
- (3) زيري بن مناد الصنهاجي الحميري (ت.360هـ/971م) أول من ملك من الصنهاجيين بالمغرب الأوسط، كان مواليا لملوك العبيديين، أعطاه المنصور إسماعيل مدينة تاهرت، وقُتل في معركة بينه وبين جعفر بن علي الأندلسي. الزركلي: الأعلام، ج3/ص63.
- (4) عثمان الكعاك: موجز التاريخ العام للجزائر، ص: 161-165.
- (5) ابن خلدون: العبر، مج 6/ص317

3- باديس بن المنصور (386هـ-406هـ / 996م-1016م)

4- المعز بن باديس (ت.454هـ): خلف والده بعد وفاته وهو ابن ثمان سنين فبويع بالمهدية سنة 406هـ / 1018م، وقد اتسمت ولايته بملاحقته للشيعة وقتلهم، وانتحاله للمذهب المالكي، ومواصلة قتال حماد بن بلقين الذي استولى على مدينة أشير ومسيلة وباغاية. وبعد مفاوضات جرت بين المعز وحماد تم الاعتراف لحماد بإمارته المستقلة سنة 408هـ/1118م تاريخ مولد الدولة الحمادية وبذلك انقسمت صنهاجة إلى دولتين: الدولة الزيرية التي حكمت افريقية، والدولة الحمادية التي بسطت إماراتها على المغرب الأوسط⁽¹⁾. وأهم حدث سياسي في عهد المعز ابن باديس انقطاع العلاقات بين الدولة الفاطمية والدولة الزيرية الصنهاجية مما جعل الخليفة الفاطمي المستنصر بالله ينتقم من المعز ومملكته بالمغرب ويعاديه .

ثالثا: الدولة الحمادية (408-547 هـ / 1017-1152م)

الدولة الحمادية فرع من دولة آل زيري⁽²⁾، وقد وليت الإمارة في بلاد المغرب الأوسط من سنة 408هـ/1017م حتى سنة 547هـ/1143م، وتعد ثاني دولة مسلمة جزائرية نظامية تأسست بهذه البلاد بعد الدولة الرستمية، أسسها حماد بلقين بن زيري الصنهاجي، عاصمتها القلعة أولا، ثم بجاية⁽³⁾.

كان نظام الحكم في الدولة الحمادية وراثيا، وقد بلغت منتهى العز والازدهار في مجال الثقافة، والاقتصاد، والعمران، بالإضافة إلى أسطولها البحري الضخم الذي كان له دور مهم في التجارة العالمية، وبعد مضي قرن ونصف تقريبا لحق بها الضعف والهرم، وتضعفت دعائم الدولة حتى انهارت سنة 547هـ/1152م على يد الموحدين⁽⁴⁾، ونلخص أسباب سقوطها في النقاط الآتية:

(1) ابن خلدون: العبر: مج6/ص318-325. رشيد بورية وآخرون: الجزائر في التاريخ العهد الإسلامي، 3/ص167. 173.

(2) ابن خلدون: العبر، مج6/ص349.

(3) عبد الرحمن الجيلالي: تاريخ الجزائر العام: ج2/ص275

(4) رشيد بورية وآخرون: الجزائر في التاريخ العهد الإسلامي: 3/ص218

- ثورات القبائل العربية على الدولة الحمادية بتشجيع من الدولة الفاطمية انتقاماً من انفصالها عنها.
- ضعف الأمراء الحماديين في آخر عهدهم، وانغماسهم في البذخ واللهو والمجون.
- الحروب التي أنهكت الدولتين المتنازعتين: الزيرية التي كانت عاصمتها بتونس، والحمادية ببجاية.
- ظهور قوة الدولة الموحدية بالمغرب على يد خليفتها عبد المؤمن بن علي⁽¹⁾.
- هجمات النورمان على بلاد المغرب من صقلية⁽²⁾.

علاقة الإباضية بالدولة الصنهاجية والحمادية في القرن الخامس للهجرة:

- لم تستقر علاقة الإباضية بالدولة الصنهاجية على حال واحدة، فقد عرفت حالة مهادنة وتعايش في بداية الأمر، ثم أعقبتها حالة توتر ثم ملاحقة واضطهاد.
- فأما حالة المهادنة فقد امتدت من آخر ملوك الدولة الفاطمية إلى أوائل القرن الخامس الهجري، ومن أهم مظاهرها:
- شفاعة بلكين بن زيري مؤسس الدولة الزيرية الصنهاجية بين يدي المعز لدين الفاطمي لإطلاق سراح الشيخ أبي نوح سعيد بن يخلف المزاتي⁽³⁾.
- تقريب الخليفة المنصور بن بلكين الصنهاجي لأبي نوح، ودعوته لحضور مجالس العلم والمناظرة التي كان يعقدها في قصره، فكان أبو نوح مكرّماً ومقرباً عند الخليفة⁽⁴⁾.
- زيارة وفود الإباضية للصنهاجيين، ومن أبرزهم وفد "بني درجين" بزعامة وحنين بن وريغول⁽⁵⁾.

(1) عبد المؤمن بن علي أبو محمد الكومي (487-558هـ/1094-1163م) مؤسس دولة الموحدين المؤمّنية في المغرب وإفريقية وتونس. الزركلي: الأعلام، ج4/ص170.

(2) عثمان الكعاك: موجز التاريخ العام للجزائر: 179-180.

(3) أبو زكريا: السيرة وأخبار الأئمة: ج1/210. الدرجيني: طبقات، ج1/134.

(4) عن علاقة أبي نوح بالخليفة المنصور ونماذج من مناظراته، يراجع: الدرجيني: طبقات: ج1/145-148.

(5) الدرجيني: طبقات: ج1/145.

- الشعور المتبادل بالأمان بين الإباضية والصنهاجيين وارتياحهم للتواصل بينهم.
- بيد أن هذه العلاقة الحسنة انقلبت إلى ملاحقة واضطهاد لما حمل المعز بن باديس الصنهاجي الناس على اعتناق المذهب المالكي وقطع ماسواه من المذاهب الإسلامية كالحنفية والمعتزلة والإباضية والنكارية والشيعة⁽¹⁾، و ذاق أتباع الإباضية في عهده خاصة ألوانا من الحصار والقتل والتشريد والملاحقة، ونذكر من أبرز الوقائع ما يأتي:
- تنكيل جند المعز بن باديس بأهالي جزيرة جربة سنة 431 هـ/1039م وقتله عددا كبيرا من علمائها وشيوخها كأبي عمرو النميلي، وأبي صالح اليهراسني، وأبي موسى عيسى الزواغي، وأبي بكر بن يحيى الزواغي⁽²⁾
- حصار قلعة "بني درجين" وتهديمها، وذكر الدرجيني أن عسكريا لصنهاجة نزل على قلعة بني درجين فحاصرها حصارا شديدا، وذلك سنة 440 هـ/1048م، فلما اشتد عليهم الحصار، ولا صريخ لهم خرجوا عليهم خروج رجل واحد يقاتلون حتى قتلوا عن آخرهم، واستبيح ما في القلعة، وهدمت، وأحرق ما فيها من تراث⁽³⁾.
- مما اضطرت الباقون من أهل درجين إلى الهجرة إلى "واد سوف" وعلى رأسهم الشيخ أبو الخطاب عبد السلام بن منصور المزاتي⁽⁴⁾.
- وفي عهد بني حماد قام الخليفة حماد بن بلقين بحملة على إباضية بني غمرت من بلاد أريغ فدمرها، وأجلى سكانها منها⁽⁵⁾.
- كما حاصر قائد بني حماد أبو زعبل الخزري مدينة "وغلانة" حصارا طويلا إلى أن يئس من ذلك فارتحل بعد أن أصاب جنده الوهن والارتكاس، شاهدا لإباضية "وغلانة" باستقامة

(1) الملي: تاريخ الجزائر: ج2/168. مسعود مزهودي: الإباضية في المغرب الأوسط، ص: 115، صالح باجية: الإباضية بالجريد، ص: 146

(2) الدرجيني: طبقات، ج2/365.

(3) المصدر نفسه: ج2/ص352، 407.

(4) المصدر نفسه: ج2/ص407.

(5) المصدر نفسه، ج2/ص412-413، مزهودي: الإباضية في المغرب الأوسط، ص 118

أحوالهم وأيامهم⁽¹⁾.

نلاحظ من خلال هذا العرض أن فترات التسامح المذهبي بالمغرب كانت قصيرة في تلك العهود بالمقارنة بفترات الصراع الذي كانت تحركه غالبا أيادي السلطة الحاكمة جهرا حيناً وإسراراً أحيانا أخرى تحقيقاً لمطامعها السياسية، واحتفاظاً بتوازنها في المنطقة متخذة من التنوع المذهبي والقبلي مطية لتجسيد ذلك.

رابعا: الدولة المرابطية

كانت تعيش قبائل صنهاجة البربرية كقبيلة لتونة في شمال الصحراء، وقبيلة مسوفة في الجنوب، وقبيلة جدالة بالقرب من نهر السنغال والنيجر وساحل المحيط في حالة من التفرق والتخلف والجهل بالدين حتى أوائل القرن 5هـ / 11م عندما حدثت الانتفاضة الإصلاحية في شقيها الديني والسياسي على يد الأمير يحيى بن إبراهيم الجدالي الزعيم السياسي للملثمين، والفقير عبد الله بن ياسين الجزولي (ت. 451هـ / 1059م)⁽²⁾ الزعيم الديني الذي علم الصحراويين شعائر الإسلام وفقه مذهب الإمام مالك بن أنس. كما يعتبر الأمير يوسف بن تاشفين (ت. 500هـ / 1106م)⁽³⁾ الشخصية البارزة التي أرست القواعد الفعلية للدولة المرابطية، ومكّن لسياستها في أرض المغرب والأندلس.

أسهمت الدولة المرابطية في الدفاع عن المغرب الأقصى وتوحيده، وأصبحت قوة عسكرية لا يستهان بها، وبفضل جهادها المستميت دافعت عن الأندلس ضد هجمات الصليبيين، وأكبر انتصار كان في معركة الزلاقة سنة 479هـ / 1086م، ولقد حمت الشمال الأفريقي من أطماعهم⁽⁴⁾.

(1) الدرجيني: طبقات، ج2 / 473-474.

(2) عبدالله بن ياسين الجزولي المصمودي، الزعيم الأول للمرابطين، وصاحب الدعوة الإصلاحية فيهم. الزركلي: الأعلام، ج4/ص144.

(3) يوسف بن تاشفين بن إبراهيم الصنهاجي الحميري، أبو يعقوب، أمير، وملك الملثمين بالمغرب الأقصى. الزركلي: الأعلام، ج8/ص222.

(4) أحمد العبادي: في تاريخ المغرب والأندلس، ص: 270، 306. محمد عبد الله عنان: عصر المرابطين والموحدين في المغرب

ومن أسباب سقوطها:

- ظهور الترف والانغماس في الملذات والشهوات عند حكام المرابطين في أواخر عصر علي بن يوسف.
 - تدمير الرعية من فساد الأوضاع، واستجابتهم لدعوة محمد بن تومرت الذي قام بمهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
 - التخلي عن نظام الشورى في الحكم والتنازع على منصب ولاية العهد بين أولاد علي بن يوسف، وظهور انقسامات داخلية، وثورات في قرطبة وفي فاس وغيرهما.
 - انتشار الجمود الفكري في فقهاء المرابطين، وفرض الفقهاء نوعاً من الديكتاتورية الدينية في تسيير شؤون الدولة المرابطية، كما استغل بعض الفقهاء نفوذهم من أجل جمع المال وبناء الدور وامتلاك الأراضي.
 - وقوع أزمة اقتصادية حادة بحلول القحط والجفاف لسنوات، وانتشار الجراد، وظهور الأوبئة بين كثير من السكان، وذلك في الفترة ما بين 524-530هـ.⁽¹⁾
- وعلى أنقاض دولة المرابطين قامت الدولة الموحدية.

خامساً: الدولة الموحدية (524-668هـ/1130-1269م)

يعود فضل تأسيسها إلى المهدي بن تومرت (ت. 524هـ/1130م) الذي استطاع أن يجمع في دعوته بين العلم والسياسة، وأن يقيم حركته الإصلاحية على أساس علمي وديني متماسك، وقد استندت مرجعيته السياسية إلى نظرية المهدي المنتظر (الشيوعية) فكان هو الإمام المعصوم والمهدي المنتظر.

أسس دولته على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ودعا إلى الأخذ بمذهب الأشعرية في العقائد وذهب إلى رأيهم في تأويل المتشابه من الآي والأحاديث متهما خصومه من المرابطين

والأندلس، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1964 م، ص 414.

(1) محمد عبد الله عنان: عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، ص 412. علي محمد الصلابي: الجواهر الثمين بمعرفة دولة المرابطين، دار التوزيع والنشر الإسلامية القاهرة، مصر، ط1، 1424هـ/2003م، ص 227-229.

بالجمود والتجسيم، واجتهد في القضاء على دولة المرابطين بالمغرب الأقصى، وقاومهم بشتى الوسائل فتغلب عليهم، فبوع بالخلافة سنة 516هـ/1122م، وعمل على توطيد أركان دولته الفتية إلى أن أدركته المنية سنة 524هـ/1130م⁽¹⁾.

علاقة الإباضية بالموحدين:

لما وصل الداعية العيدروسي⁽²⁾ أول داع من دعاة المهديّة إلى أرض وارجلان في خيل له، دعاهم إلى إجابة الدعوة، وذلك في أوائل القرن السادس الهجري، فتشاور أهل وارجلان فيما يأتون وما يذرون، وقد تخوفوا بادي الأمر من ظهور سلطان هذه الدولة، وخافوا على أن يجرب بلادهم، فأجمعوا على أن يقتلوه قبل أن يتعرف على بلدهم، لكنهم تريتوا في الحكم فرجعوا إلى العلامة الفقيه أبي يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني (ت.550هـ) يستشيرونه فقال لهم: «هؤلاء لا يجربون بلدكم بل تنالون في أيامهم عزًا وإقبالًا، وتلقون منهم في بلادهم خير لقاء وإكراما وإحسانا أكثر مما تلقونه في بلادكم، وأما الذي يجرب بلادكم فيخرج من سحلماسة وهو المتلثم فإذا ظهر فلا بدّ أن يرد بلادكم قاعا صنفصفا»⁽³⁾.

وقد صدق حدس أبي يعقوب الوارجلاني فكانت العلاقة بين الإباضية والدولة الموحدية حسنة، ومما يشهد لذلك المكانة التي حُظي بها الشيخ أبو يحيى زكرياء اليراسني⁽⁴⁾ الذي كان بمراكش أيام ولائها، وكان مكينا ومقربا لدى يعقوب المنصور (ت.580هـ/1184م) وهو إذ ذاك وزير أبيه، فكان يلجّي له كلّ مطلب، ولما ولي يعقوب الخلافة ضاعف إكرامه وقضى مسائله،

(1) ابن خلدون: العبر، ج11/م6/466-468، عبد الرحمن الجليلي: تاريخ الجزائر العام: ج2/ص3-4. شارل أندري جوليان: تاريخ إفريقيا الشمالية من الفتح الإسلامي إلى سنة 1830م، تعريب محمد مزالي، البشير بن سلامة، الدار التونسية، تونس، 1978م، ص135-139.

(2) العيدروسي، لم أعثر على ترجمته.

(3) الدرَجيني: طبقات: ج2/493-494.

(4) أبو يحيى زكريا اليراسني (550هـ - 600هـ/1155-1203م) عالم، وشيخ تقي، أحد عزابة جربة، كان صاحب علم وثناء وجاه، له اتصالات مع ولاة المغرب الأقصى من الموحدين ومكانة مرموقة عندهم. لجنة البحث العلمي: معجم الأعلام الإباضية، ج2/ص332. تر:347.

وأعلى منزلته، وشفّعه في كلّ من شفع فيه، وانتفع بعنايته جميع أهل الجزيرة بل أكثر أهل المذهب⁽¹⁾.

ونلاحظ أن تبعية إباضية المغرب للدول الإسلامية الحاكمة بالمنطقة كانت تبعية إدارية واسمية في الغالب ولا تخضع لسلطتها خضوعا كاملا بل تكتفي أحيانا بأداء ما عليها من الجباية⁽²⁾، وأما التسيير المباشر فكان لمجلس العزابة الذي تأسس في مطلع القرن 5هـ كنظام بديل لإدارة شؤون المجتمعات الإباضية ببلاد المغرب.

المطلب الثاني: الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية.

من خلال تتبعنا للنصوص التاريخية نحاول استجلاء أبرز معالم الحياة الاجتماعية والاقتصادية في البيئة المغربية في الفترة الممتدة ما بين القرن (4-6 هـ) وإن كانت هاته النصوص لا تعطينا الحقيقة الكاملة لكن حسبها أنها تقدّم لنا مقارنة للواقع الذي يمكن لنا تلمّسه وتصوره، ونوجز ذلك في النقاط الآتية:

1- التركيبة السكانية والنظام القبلي:

إن التركيبة الأساسية لسكان البلاد المغربية تنتمي إلى العمق البربري القديم الذي كان موجودا في المنطقة منذ ما قبل التاريخ⁽³⁾. ولقد أسهمت الهجرات السكانية الوافدة على شمال إفريقيا القسرية منها أو الاختيارية من فينيقيين ورومان وبيزنطيين وعرب في إثراء هذا العمق البربري والاندماج فيه اجتماعيا وثقافيا لكن دون أن تتمكن من إغائه لكونه العنصر السكاني الغالب

(1) الدرجيني: طبقات: ج 1 / 504.

(2) ابن حوقل: صورة الأرض، ابن حوقل، محمد أبو القاسم النصيبي (ت. 367هـ/977م): صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (د. ت)، ص 64-65. الجعيزي: نظام العزابة عند الإباضية الوهبية في جربة، المطبعة العصرية، تونس، 1975م، ص 297.

(3) محمد الهادي حارش: التاريخ المغربي القديم السياسي والحضاري منذ فجر التاريخ إلى الفتح الإسلامي: المؤسسة الجزائرية للطباعة، 1995م، ص 32-33.

والركيزة القديمة⁽¹⁾.

ويذكر المؤرخ عثمان الكعاك أن «المجتمع الجزائري من القرن الرابع إلى القرن السادس للهجرة كان يشتمل على طبقات من الأمة البربرية متشابهة في أنواعها الجنسية مختلفة في منازعتها السياسية. وفي ذلك العصر أخذت الطبقات تتعارف وتمتزج على تنوع أجناسها من الغرب إلى الشرق، ومن الشمال إلى الجنوب. فاختلطت صنهاجة بكتامة وكتاهما بزاتة، وكانت الحركات الكثيرة من الشرق إلى الغرب أو من الغرب إلى الشرق أو التنقلات الجنوبية قد ساعدت على التعارف والاختلاط والتمازج»⁽²⁾.

وبحكم التركيبة الاجتماعية ذات الطابع القبلي جعل القبيلة في المجتمع المغربي لها حضورها القوي في شؤون الحياة حيث تمارس شكلا من السلطة على أفرادها، وتحدد توجهاتهم السياسية والدينية والاجتماعية و علاقتهم بالمحيط الخارجي مع التمكين للروح الجماعية في نفوسهم.

وكثيرا ما تسعى السلطة الرسمية التابعة للدولة الحاكمة بالمنطقة إلى كسب ود رؤساء القبائل ورضاهم بأساليب مختلفة⁽³⁾ لضمان ولائهم للحاكم واتقاء شرّ ثورتهم عليه، حتى يستقر الملك ويستمر.

وإلى جانب القبائل الأمازيغية والعربية الموجودة في بلاد المغرب تنتشر جماعات سكانية من اليهود والنصارى «الذين كانوا يعيشون عيشة الجاليات، ويتمتعون بحرية في إجراء أمور دينهم، واستقلال ذواتهم، وأرزاقهم واحترامها قلما كانوا يجلمون بها في غير البلاد الإسلامية. فكانت لهم نظمهم الدينية وكنائسهم وبيعاتهم وعلمائهم وأرباب الكهنوت منهم. يعيشون بالتجارة والصنائع، منهم الفعلة في مختلف الحرف والصناعات»⁽⁴⁾.

(1) محمد الهادي حارش: التاريخ المغاربي القديم السياسي والحضاري منذ فجر التاريخ إلى الفتح الإسلامي، ص 32-33.

(2) عثمان الكعاك: موجز التاريخ العام للجزائر، تقديم ومراجعة أبو القاسم سعد الله وآخرون، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2003، ص 184.

(3) من هذه الأساليب: المجالسة، والمصاهرة (الزواج السياسي)، وإقطاع الأراضي. ينظر: مبارك الميللي: تاريخ الجزائر في القديم والحديث: ج 191/2.

(4) عثمان الكعاك: موجز التاريخ العام للجزائر، تقديم ومراجعة أبو القاسم سعد الله وآخرون، دار الغرب الإسلامي، ط1،

2- الأمن الاجتماعيّ

الأمن حاجة إنسانية وضرورة اجتماعية في كلِّ مصر وعصر، فإذا حلَّ في رَنعٍ انتشرت فيه السكينة، وازدهرت حياة الناس، وإذا ارتفع منه اضطرت أوضاعه، وأصاب الذعر والهلع النفوس، وتعدّرت أسباب العيش فيه.

عرفت بلاد المغرب فترات كثيرة من الاضطرابات الاجتماعية بسبب عوامل شتى، ولعل أبرزها:

أ- كثرة الغارات وتخويف السابلة، وقد تعرضت كتب السير إلى ذكر العديد من غارات بعض القبائل على القرى والمداشر و الطرقات⁽¹⁾، وما تحدّثه من إفزاع للناس، وسلب للأموال وإفساد الحرث والنسل، وقد يبلغ الأمر إلى سفك الدماء وغصب النساء. مما جعل بعض العلماء يحتزون في التعامل مع هذه القبائل لأن في أموالها ريبة محققة⁽²⁾. كما قد اضطّر البعض منهم إلى الهجرة عن تلك الربوع غير الآمنة وذلك ما فعله الشيخ أبو عبد الله محمد بن بكر الفرستائي الذي ارتحل بأهله وعياله وتلامذته من أريغ لما طغت فيه بنو ورزمار، وأكثرت من أنواع الأذى والفساد ونزل إيفران من قرى وارجلان⁽³⁾.

ب- نزاعات بين القبائل من حين لآخر لأسباب متعددة كالتنازع على وسائل الحياة ولاسيما بين القبائل المتجاورة في الصحراء، أو التنازع على الملك والرئاسة ولو بين أفراد القبيلة الواحدة، أو التنازع بسبب أمر قد لا يخطر على بال كأن يكون التنازع بين قبيلتين لأجل كتاب، فقد ذكر الدرجيني رواية عن أبي الربيع أن رجلا من مزانة قارض رجلا بمال فكان يتجر به، فبينما هو ذات يوم في بعض شؤونه، إذا بكتاب هود بن محكم الهواري في تفسير القرآن يعرض للبيع، فاشتراه وجاء به إلى رب المال، فقال له إني اشتريت هذا الكتاب وهو لي دونك، وإنما لك رأس المال، فقال له رب المال: بل هو لي دونك، وإنما لك نصيبك من الربح، إن كان في متحرك ربح،

2003، ص185.

(1) ينظر: ابن خلدون: العبر: ج6/. الدرجيني: طبقات المشايخ: ج2/ص 433-434، 391390 الوسياني: السير، تحقيق عمر لقمان بوعصبانه، مج2/289. مج3/425-426.

(2) الدرجيني: طبقات المشايخ: ج2/ص 433-434، 490. الوسياني: السير، تحقيق عمر لقمان بوعصبانه، مج2/335.

(3) الدرجيني: طبقات المشايخ: ج2/ص 386.

فتخاصما وتشاتما، حتى قامت مع كل واحد عشيرته متعصبة، وتآمروا على القتال، وتواقف الفريقان وقد أشرفوا على أن يتفانوا، فبلغ ذلك بأحمد جمال، فجاء مبادرا، فقال: ايتوني بالكتاب الذي أراكم تريدون أن تقتلوا عليه، فأتوه ففتح وقصد موضعا منه، فإذا بين النصفين ورتقان بيضاوان ففصل ما بين النصفين، وضّم كل نصف ورقة بيضاء، وقطعه بسكين، وأعطى لكل واحد من الخصمين نصفاً، وقال مَنْ شاء منكم الآن إكمال الكتاب فلينسخ الذي فاته فاصطح الفريقان، واقترا على خير⁽¹⁾.

ج- نزاعات مذهبية بسبب محاولات السلطة الحاكمة فرض تعاليم مذهب السلطان على أتباع المذاهب الإسلامية الأخرى بالإلزام والقوة وليس بالحجة والإقناع.

حدث هذا الأمر في المغرب في الفترة ما بين القرن الرابع والسادس مرات عديدة، وأسفرت عنه نتائج وخيمة، كمحاولة العبيديين فرض المذهب الشيعي على أتباع المذاهب الإسلامية الأخرى منها: المالكية والحنفية والإباضية، وسعي المعز بن باديس الصنهاجي إلى حمل الناس على اعتناق المذهب المالكي وقطع ما سواه من المذاهب الإسلامية لاسيما الشيعية منها و الحنفية والإباضية⁽²⁾، وإلزام فقهاء المرابطين الناس بفروع مذهب الإمام مالك وحده، ومنعهم بقية المذاهب من الانتشار، والتمسك بآراء أهل الحديث وإبطال نظريات المعتزلة والأشاعرة⁽³⁾، ثم محاولة الموحدون ردّاً للفعل إزالة الآثار الفكرية للمرابطين في الأصول والفروع⁽⁴⁾.

(1) أبو زكرياء: كتاب السيرة وأخبار الأئمة: ج2/359-360، الدرجيني: طبقات المشايخ: ج2/345-346. جميل أن يرقى سبب النزاع بين القبائل من أسباب المعيشة المتعارف عليها إلى سبب فكريّ وأدبيّ فهذا يدل على سمو الفكر، والتعلق بالعلم، إلا أنه قد يعكس من جهة أخرى أن العصبية للقبيلة طبع راسخ في النفوس بغض النظر عن سبب إثارتها ماديا كان أو أدبيا.

(2) الميلي: تاريخ الجزائر: ج2/168. مسعود مزهودي: الإباضية في المغرب الأوسط، ص: 115، صالح باحية: الإباضية بالجزيرة، ص: 146

(3) عبد الحميد حاجيات وآخرون: الجزائر في التاريخ: ج3/340

(4) المرجع نفسه.

وأحيانا يكون النزاع بين أتباع المذهب الواحد أو بين مذهب وآخر لأسباب فرعية في قضايا اجتهادية كحدوث مناوشات متكررة بين الإباضية وفرقة النكار المنشقة عنها في جزيرة جربة⁽¹⁾.

وتؤول أسباب جلّ هذه النزاعات إلى تعطل قنوات التواصل والتحاوّر وانسدادها، وغياب أساليب الإقناع، والقيم الأخلاقية، وتغلب النزعة العصبية لإمام مذهب ما، أو قبيلة ما، واستغلال السلطة الحاكمة في كثير من الأحيان للاختلافات القبلية والمذهبية لحفظ توازنها ومصالحها السياسية.

فإذا تميزت الأوضاع الاجتماعية في هذه الفترة المدروسة بالاضطرابات وكثرة الفتن فإننا نلاحظ بالمقابل الجهود الميدانية المعتبرة التي بذلها العلماء والعزابة والدعاة والأولياء في القيام بواجب الإرشاد، ونزع فتيل الفتن، والقضاء على الخصام، وإصلاح ذات البين في أوساط اجتماعية ذات طابع قبلي ومذهبي متنوع ومستحکم⁽²⁾، كما ظهرت في كتابات بعض علماء ذلك العصر أدبيات وقواعد مهمة في التعامل مع الفتن، يمكن تصنيفها ضمن فقه الفتن، نذكر منها:

- قال أبو مسور يصلتن: «إذا كانت الفتنة لزمنا أيدينا، وأموالنا، وألسنتنا، وعيوننا، وأرجلنا، وتركنا أمر قلوبنا إلى الله، ورددناها إليه»⁽³⁾.
- و قال أبو عمار عبد الكافي: «إذا وقعت الفتنة بين فئتين من المؤمنين فالأحب أن يصطلحوا، فإن لم يفعلوا فالأحب أن لا تغلب فئة فئته، فإن من أحب أن تغلب إحداهما الأخرى فقد دخل في الفتنة، ولزمه ما لزم أهل تلك، وكأن سيفه يقطر دماً»⁽⁴⁾.
- وروى عيسى بن أحمد عن أبي عمار أنه قال: «السلامة عندي أن يكونا في البراءة سواء لا يُرَّجَحُ إحدى الطائفتين فإنه متى رجح أئم»⁽⁵⁾.

(1) الدرجيني: طبقات المشايخ: ج2/337

(2) يراجع نماذج من الإصلاحات بين القبائل. الدرجيني: طبقات المشايخ: ج2/499-500

(3) الوسياني: السير: تحقيق عمر لقمان بوعصبانه، مج2/219.

(4) الدرجيني: طبقات، ج2/491

(5) المصدر نفسه.

- وقال أبو عبد الله محمد بن علي السوفي: «دعوى القبائل هي التي تُحرِّكُ الفتن، فادعوا الله على مَنْ دعا بها»⁽¹⁾.

- اضطرار بعض العلماء ومشايخ القبائل حال حدوث الفتنة للارتحال والخروج من قراهم إلى مدن مجاورة، ووجهات آمنة، والمكث فيها إلى حين استقرار الأوضاع، خوفاً من الخوض في الفتنة أو الميل إلى أحد الأطراف، ويقال: «إن الجُبْنَ خيرٌ من الجرأة إذا الفتنة تَمَكَّنَتْ عُروُقُها»⁽²⁾.

ويُعَدُّ هذا الموقف طريقة عملية في تأديب المتنازعين عساهم أن يعودوا إلى رشدهم. كما فعل ذلك المشايخ عندما حدثت فتنة قرية خيران و تاغمارت، وهي أول فتنة وقعت بين إباضية بلاد أريغ وذلك سنة 471 هـ⁽³⁾. وذكر الدرجيني أن أبا صالح الياجراني⁽⁴⁾ خرج مهاجراً من وارجلان لما وقعت فتنة بين أهاليها فلم يمكن المقام بها متوجهاً إلى ناحية "أدرج" وكانت له بها إبل فمكث عند إبله مدة سبع سنين حتى صرف الله الشر عن بلاد وارجلان وانتشرت فيها العافية فعاد إليها⁽⁵⁾.

3- القيم والعادات الاجتماعية ودور العزابة في الحفاظ عليها

يعتبر الدين الإسلامي هو العامل الأقوى في صناعة القيم الاجتماعية وتهديتها وبناء أسس علاقات الإنسان المسلم بالآخر، فلقد انتشرت في المجتمعات المغربية وبين قبائلها وأفرادها قيم فضلة ومآثر حميدة من كرم، وإباء، وشجاعة، وإيثار، وتعاون وتكافل، ونجدة الصريح، ودفاع عن الشرف ولعل الأهم عندما تتحول منظومة القيم إلى عادات مستحكمة وأعراف مكيئة يرثها الأبناء كابر عن كابر.

(1) الدرجيني: طبقات، ج2/501.

(2) المصدر نفسه: ج2/436.

(3) المصدر نفسه: ج2/445.

(4) المصدر نفسه: ج2/37.

(5) المصدر نفسه: ج2/373-374.

وإن الروايات والأخبار التي تروىها كتب السير والتاريخ عن أحوال المجتمعات المغربية وتراجم شخصياتها وأعلامها لتؤكد لنا انتشار هذه القيم السامية والعادات الحسنة في الأوساط الاجتماعية.

وقد أسهم مجلس العزابة صاحب السلطة على المجتمعات الإباضية المغربية منذ نشأته في مطلع القرن 5 هـ في ضبط الحياة الاجتماعية للناس وتوجيه سلوك الفرد فلا يسوغ لأحد أن يرتكب مُحَرَّمًا أو يخالف سيرة من سيرة المسلمين، لأن المجلس سوف يقف له بالمرصاد، ويحاسبه على ما اقترف حتى يعود إلى الطريق السوي⁽¹⁾

وكان العزابة والمشايخ يحرصون على القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يعدّ أصلا من أصول الدين تجسيدا لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [سورة آل عمران: 104] وذلك من خلال مجالس الوعظ والإرشاد في المساجد والحلقات التعليمية وفي مناسبات الأفراح والأتراح وأثناء الإشراف على مراقبة الأسواق التجارية وتنظيمها⁽²⁾

كما يقوم العزابة والمشايخ بمعية تلامذتهم أحيانا بجولات وزيارات ميدانية طويلة المدة إلى المدن والقرى لإرشاد الناس وتذكيرهم وحلّ مشكلاتهم، فقد قام وفد من مشايخ "جبل نفوسة" و"جربة" سنة 449 هـ/1057م بزيارة كلّ من "قصطاليا" و"قنطرة" و"اسوف" و"وغلانة" و"تيماسين" و"وارجلان"، وروى أبو زكرياء أنهم «إذا دخلوا منزلا اجتمع أهله فيأمرؤهم بالمعروف، واتباع سيرة أوائلهم، والإقامة بحقوق الله عليهم، وكان ذلك حالهم من وارجلان متوجهين إلى بلادهم... ودخل عليهم سنة 450 هـ في البكرات⁽³⁾»⁽⁴⁾.

(1) علي يحيى معمر: الإباضية في موكب التاريخ: ج1/128-130

(2) عن إشراف العزابة على الأسواق، ينظر: صالح اسماعيل: العزابة ودورهم في المجتمع الإباضي بميزاب: ج2/727 وما بعدها.

(3) البكرات موضع قرب وارجلان.

(4) أبو زكرياء: كتاب السيرة وأخبار الأئمة: ج1/272-274.

فبالقيام بواجب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" والتذكير المستمر تستقيم سلوكيات الأفراد وتنصلح أوضاع المجتمعات، ويتمكن الدين من النفوس، وتعتيل هذا الواجب الديني ينتشر الفساد ويعمّ الانحلال، وكان دأب العزابة والمشايخ والعلماء الحرص الدائم على الأمر والنهي، والإعلان ببراءة مَنْ أخلّ واجبا أو ارتكب منكرا. فهذا الإمام إسماعيل الجيطالي يردد مقولته المشهورة: «لا أقيم ببلد لا أقيم فيه الحق، ولا أمر ولا أنهى»⁽¹⁾.

(د) - نزعة الزهد في المجتمع المغربي

عرفت المجتمعات المغربية في الفترة ما بين (ق4هـ-ق6هـ) ظهور زهاد عباد وأولياء صالحين اجتهدوا في تزكية أنفسهم من الذنوب والمعاصي والأدران، وتعلّق همهم بالآخرة، فملئوا أوقاتهم بالأعمال الصالحات، يقضون ليلهم في الذكر والتسبيح ونهارهم في الكدح والضرب في الأرض لابتغاء الرزق. ولهم أعمال جليلة و مقامات كريمة، ومكانة وجيهة عند أقوامهم.

ليس الزهد عند هؤلاء الأولياء إعراضا بالكلية عن أشغال الدنيا، وشؤون الحياة، فقد ورد عن أحد مشايخ ذلك العصر أنه قال: «نحن في زمان من فقد فيه دنياه فقد آخرته، وكان السلف في زمان من فقد دنياه لم يفقد آخرته، فالسعيد من احتاط على سلامة آخرته»⁽²⁾.

فهم يسترزقون ويكدحون، وفي نفس الوقت يجتهدون في تحصيل العلم والتفقه في الدين، والتأثير على الوسط الاجتماعي بقيامهم بواجب الدعوة والتذكير والتعليم والإصلاح بين الناس والبتّ في مشكلاتهم وقضاياهم.

وإن إشراف حلقة العزابة على الحياة الاقتصادية وتنظيم أسواقها ونشاطاتها أسهم بطريقة عمليّة على تحقيق التوازن بين الاحتياجات الروحية والمادية في المجتمع.

وذكر الدرجيني طائفة من هؤلاء الزهاد، وتحدث عن أعمالهم، وبَيّن صفاتهم، وهم كُثُرٌ، فمنهم على سبيل المثال لا الحصر:

(1) خضير باباوعمر: الإمام إسماعيل الجيطالي وفكره العقدي، ص 64 .

(2) الدرجيني: طبقات المشايخ: ج2/390 .

- أبو صالح جنون بن يبريان (300-350 هـ) "ذو الورع والسخاء وهو أحد الأبدال وأصحاب الكرامات والأحوال، وأحد أقطاب الدين، وثمان اليتامى والمساكين، إن لم يكن مُقَدِّمًا في العلوم فمُقَدِّمًا في المعارف"⁽¹⁾.
- أبو صالح الياجراني (350-400 هـ) «هذا الشيخ أعبد العباد، وأزهد الزهاد، وكان لكثرة زهده يحسب أن ذلك بله، ولفرط حزنه على الآخرة يظن أن الذي به وَلَهٌ، لا يكثرث إلا بخدمة ربه، ولا يعمل لشيء غير حبه، حتى خصّه بالكرامات التي خصّ بها الأولياء، وأفاض عليه نور معرفته وكساه الآلاء»⁽²⁾.
- أبو الخطاب عبد السلام بن منصور بن أبي وزجون (400-450 هـ) «ممن انتفع بكثرة الاجتهاد، وانتفع به كثير من العباد... وكان من أحد من رتب الحلقة وابتدأ الأساس، وأحكم لها الأمراس، هجر الأهل رغبة في العلم والدين»⁽³⁾.
- أبو مكحول مطكوك داسن الزنزني (400-450 هـ) «هذا الشيخ منسوب إلى صلاح وزُهد في الدنيا واطراح، ويُعدُّ في الوعاظ والنصاح، والداعين المرشدين إلى سبيل الفلاح»⁽⁴⁾.
- أبو محمد عبد الله بن محمد اللنبي (500-550 هـ) وصفه الدرجيني بأنه «شيخ المشايخ وأستاذهم، ومن إذا التجأوا فهو ملاذهم، منه تقتبس الفوائد، وفي منهله العذب تطيب الموارد، نور هداه يكشف الغماء، وغيث حياته يروي فيشفي الظماء، كثير الانبساط والانبساط، والإقبال والإعراض، إن أحب في الله انبسط وأقبل، وإن أبغض في الله انقبض، لا يتأوه ولا يتألم»⁽⁵⁾.

(1) الدرجيني: طبقات المشايخ: ج2/ص341-342

(2) المصدر نفسه: ج2/ص372.

(3) المصدر نفسه: ج2/ص404-405

(4) المصدر نفسه: ج2/ص420-421

(5) المصدر نفسه: ج2/ص481

— أبو عبد الله محمد بن علي السوفي (550-600 هـ) «ذو السخاء والفتوة، والدين والمروءة، والقيام والصيام، والسهر إذا الناس نيام، المتحري الأروع، الوقور الأروع، الحازم ولم يفرط، الزاهد ولم يقرط، سلمت له دنياه مع سلامة الدين»⁽¹⁾.

ومع حلول القرن 6 هـ وبداية الدولة الموحدية التي نَشَرَت المعارف، ونَصَرَت الفلسفة، بدأ انتشار روح التصوف في المغرب في بيئات غير إباضية والميل إلى التبتل، والعناية بالحياة الروحية أكثر⁽²⁾، وظهر أئمة التصوف بالجزائر، منهم:

— عبد السلام التونسي (توفي حوالي 530 هـ) أصله من إغمات، أخذ عن عمه عبد العزيز، ونزل تلمسان واستقر بها متمسكا بحياة الزهد والفقر والتبتل، وتوفي بها ودفن برابطة العباد⁽³⁾.

— أبو القاسم البجائي (توفي بعد 577 هـ) وهو عبد بن يوسف بن عبد الرحمن صوفي، ألف كتابا في التصوف سماه قطب العارفين ومقامات الأبرار والأصفياء والصدّيقين⁽⁴⁾.

— وأبو مدين شعيب الأندلسي (ت. 594 هـ): تعلم بفاس على يد ابن حرزهم، وأخذ التصوف عن أبي يعزى، وتعرف على ابن القادر الجيلاي في عرفة، وأخذ عنه، واستوطن بجاية فكان يقرئ بها رسالة القشيري وغيرها، وكثر أتباعه فاستقدمه يعقوب المنصور إلى مراكش فلما بلغ تلمسان توفي بها، ودفن برابطة العباد، وضحجه مشهور، وله مكانة سامية في التصوف بالمغرب، وتنسب إليه وإلى آرائه العديد من الطرق الصوفية، له ديوان في شعر الزهد وحكم التصوف⁽⁵⁾.

وكان التصوف في العصر الموحدى مُراقبًا وموجّهًا من طرف السلطة، لكن بعد انقضاء ذلك العهد، وعمّ الضعف في عصر الدويلات، تجاوزت بعض الطرق الصوفية حدود الشريعة،

(1) الدرجيني: طبقات المشايخ: ج2/ 490

(2) مبارك الميلي: تاريخ الجزائر: ج2/347-348. عبد الحميد حاجيات وآخرون: الجزائر في التاريخ: ج3/345

(3) عبد الحميد حاجيات وآخرون: الجزائر في التاريخ: ج3/345.

(4) المرجع نفسه.

(5) المرجع نفسه: ج3/345. الميلي: تاريخ الجزائر في القديم والحديث: ج2/347

وابتدعت طرقاً جديدة، مما جعلها غير سالمة من النقد الداخلي والخارجي في الأوساط المغربية التي انتشرت فيها.

بيد أن الطرق الصوفية لم تنتشر في المجتمعات الإباضية بالمغرب لاعتقاد الإباضية أن الحياة علم وعمل ودعوة وكفاح، وأن الدين وحدة متكاملة في جوانبه الروحية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية يسعى المؤمن إلى تحقيقه في أرض الواقع بقدر الجهد والاستطاعة.

ولم يمنع هذا الموقف من إقامة علاقات تواصل وتزاور⁽¹⁾ بين مشايخ الصوفية ومريدهم ومشايخ الإباضية المغاربة وطلبتهم وعقد مجالس للمحاورة والتعارف.

5 - الجانب الاقتصادي

إن القوة الاقتصادية في أيّ أمة هي ركيزة أساسية في نهضتها الحضارية، وسبب في تمكينها واعتزازها، وتحقيق وجودها بين الأمم، كما أن امتلاك هذه القوة يعتبر من الضرورات التي ينص عليها الدين الحنيف.

اهتم إباضية المغرب منذ العهد الرستمي بالتجارة والزراعة، وقد أدى استقرارهم على أطراف الصحراء في واحات فزان، وجبل نفوسة، ومغدامس، ووارجلان، وسدراته، ثم وادي مزاب منذ القرن الثامن الميلادي، إلى ارتباطهم بتجارة الصحراء، فكانت قوافلهم تقطع الفيافي، وتجتاز أذغال إفريقيا مروراً بالمراكز التجارية الصحراوية مثل بلاد السودان الغربي وأودغست، وتادمكت، وغانة، ومالي، وكوكو، وكانم، فتاجروا في منتوجاتها المتنوعة واستوردوا التبر، واشتغلوا في صياغته، وضربوا بعض العملات، فآكسبوا الثروة، ويتحدث الإدريسي عن وارجلان قائلاً: «وهي مدينة فيها قبائل مياسير وتجار أغنياء يتجولون في بلاد السودان إلى بلاد غانة، وبلاد هكارة فيخرجون منها التبر ويضربونه ببلادهم على اسم سلطانهم وهي وهبية إباضية.»⁽²⁾

وكانت وارجلان في القرن الخامس والسادس الهجريين غنية مزدهرة يضرب بخيراتها الأمثال

(1) ينظر: أنموذج عن هذه الزيارات، الدرجمي: طبقات المشايخ: ج2/516-517

(2) الإدريسي: نزهة المشتاق في اختراق الآفاق: ج1/92 .

وتضرب لجلب ما في أسواقها أكباد الجمال، بل إن بعض الباحثين المعاصرين من علماء الحفريات في سدراته يرجع ازدهار الحضارة في سدراته وما بلغته من رقي وتوسع عمراي وفلاحي هائل، يرجع كل ذلك إلى مكائتها الاقتصادية ودور أسواقها النشيطة في التجارة بين الشمال والجنوب ولاسيما إلى بلاد السودان، وقد صارت هذه المدينة أكبر مركز تجاري في جنوب صحراء المغرب الأوسط⁽¹⁾.

وكان لهؤلاء التجار إلى بلاد السودان دور كبير في نشر تعاليم الإسلام وحضارته، ولاسيما إذا علمنا أن من جملتهم علماء وفقهاء كان لهم قدم راسخ في العلم والدعوة فضلا عن التجارة، أمثال: أبو نوح سعيد بن يخلف، وأبو صالح، وأبو القاسم يونس الفرسطائي، وأبو موسى هارون بن أبي عمران، فتحقق على أيديهم الإحياء الاقتصادي والديني معًا لتلكم البلاد.

ويروي الدرجيني قصة إسلام أحد ملوك مالي على يد العالم التاجر أبي الحسن علي بن يخلف التيمجاري سنة 575 هـ/1179م متأثرا بحسن أخلاقه واستقامة سلوكه، «فكان الملك قلما جلس مجلسا إلا أجلسه معه إكراما له، وكان يتعجب من خلقه وخلقه، وكثرة عبادته ومحافظته على دينه»⁽²⁾، ولا يعني هذا أن غانة لم تعرف الإسلام من قبل بل يمكن القول إنها عرفت بدور الثقافة الإسلامية ابتداء من النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي⁽³⁾.

وكانت حلقة العزابة - بعد تأسيسها سنة 409هـ- تشرف على النشاط الاقتصادي داخل المجتمعات الإباضية وتراقب المعاملات التجارية من بيع وشراء ومراقبة المكاييل والموازين، وضبط الأسعار، ومنع الغش، والاحتكار ومحاربة الربا وأنواع الظلم والتسلط في الأسواق والدكاكين، ويتولى هذه الأعمال بعض المحتسبين، وتسعى الحلقة قدر جهدها لتخضع جميع المعاملات الاقتصادية لقواعد الشرع الحنيف⁽⁴⁾.

(1) محمد ناصر: دور الإباضية في نشر الإسلام بغرب إفريقيا، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، سلطنة عمان، د.ت، ص: 9

(2) الدرجيني: طبقات المشايخ: ج2/517-518

(3) جودت عبد الكريم: العلاقات الخارجية للدولة الرسمية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984 م، ص 284

(4) صالح اسماعوي: حلقة العزابة ودورهم في المجتمع الإباضي: الحلقة3/1071.

وأما عن الزراعة فقد حرص الناس على الاشتغال فيها باعتبارها سببا رئيسا في التأمين الغذائي لهم وضمان أقواتهم وأرزاقهم، وبذل الفلاحون جهودهم في هذه المناطق الصحراوية في البحث عن المياه، وحفر الآبار، وشق الترععات، وتصريف المياه وتمكين الناس من أخذ حصصهم بالسوية. واهتم أبو العباس أحمد بن محمد بن بكر الفرستائي (ت 504 هـ / 1111م) في كتابه القسمة وأصول الأرضين⁽¹⁾ بنظام تقسيم المياه، وحریم السواقي والمجاري المائية، وربط ذلك بأحكام الشريعة.

المطلب الثالث: الأوضاع الثقافية.

سبقت الإشارة إلى المذاهب الإسلامية التي انتشرت في المغرب، ومكنت لها السلطة السياسية التي كان لها تأثير جلي في صناعة الحياة الثقافية وتوجيهها.

وقد تعايشت في بلاد المغرب مذاهب فقهية ومدارس كلامية إسلامية شتى من معتزلة وشيعة ومالكية وإباضية وحنفية وصفرية في ظل سماحة الإسلام، كما وُجدت أقليات دينية من نصارى ويهود عاشوا جميعا في أجواء يسودها الانسجام والتعاون في أغلب الأحيان رغم اختلاف مذاهبهم وأجناسهم ومللهم⁽²⁾.

وتعتبر الفترة الممتدة من القرن الرابع إلى القرن السادس الهجري من أزهى العصور الثقافية بالمغرب، فقد ظهر اهتمام الناس بالعلم والتحصيل والالتحاق بالحلقات التعليمية التي يديرها معلمون ومشايخ في شتى فنون العلم، وفي مقدمتها تعليم القرآن الكريم وعلوم اللغة العربية، والشريعة الإسلامية، وشيئا يسيرا من العلوم الكونية الأخرى.

وعُدّ من التحق بهذه الحلقة بعد غفلة وإعراض تائبا لأن العودة إلى دوحات العلم هي

(1) ينظر: أبو العباس: القسمة وأصول الأرضين، تح. بكير الشيخ بلحاج و محمد ناصر، نشر جمعية التراث، المطبعة العربية، غرداية، ط2، 1418هـ / 1997م، كّله.

(2) رشيد بورويبة وآخرون: الجزائر في التاريخ، ج3/ص 240

الأصل في السعادة، والسبب في الاهتداء، والرجوع إلى الله تعالى، ومن أدبر عنها يصنف شخصا **دنيويا** غافلا. فقد وظفت كتب السير المغربية لفظة "تاب" بهذا المعنى المذكور، ومن الأعلام الذين تابوا أي عادوا إلى درب التعليم، واجتهدوا في التحصيل:

— أبو ذر أبان بن وسيم النفوسي (200-250 هـ) عالم ورع وفقهه، تاب ورجع إلى الله تعالى، وكان ذا سعة في المال والعلم، وكان أخوه أبو محمد سعيد عالما ومتقدما عنه في التوبة⁽¹⁾.

— أبو محمد واسلان بن يعقوب المزاتي (350-400 هـ) كان بالمجاهدة المذكورا، وبالعلم والورع مشهورا، تاب ورجع إلى الله بعد انقضاء أيام شبابه، فلحق بتلامذة القرآن في أيام أبي القاسم يزيد بن مخلد، فحفظ القرآن بعد أن تكلف شأن التعلم على الكبر، فتمكن من علم الكلام والأصول والفروع.⁽²⁾

— رجل من لمطة يسمى "منزو" (450-500 هـ) قدم من أريغ وقصد أبا عبد الله محمد بن بكر الفرستائي، وتاب على يديه، وتعلم السير، وسلك سبيل الصلاح، فكان من حاشية أبي عبد الله ومن المقربين عنده.⁽³⁾

— أبو محمد عبد الله بن مانوج اللمائي (450-500 هـ) عالم وفقهه، وهو أحد الفقهاء السبعة المؤلفين لديوان الأشياخ، تاب بعد الكبر، وسبب توبته أنه لقي شيخا من لماية وهو يرعى غنمًا له، فقال له الشيخ: "اعلم أن غنمًا ترعاها اللحية هي خير الغنم، وأن لحية تتبع الغنم هي شرّ اللحية، فوقع التوبة في نفسه فتاب"⁽⁴⁾.

تعددت المراكز العلمية وانتشرت بين جبل نفوسة، وجربة، ووارجلان، وبلاد الجريد، وواد ريغ، وواد سوف وكانت المكتبات زاخرة بالمصنفات، ويذكر أن أبا العباس أحمد بن محمد بن بكر (ت 504 هـ/1111م) قد ذهب إلى مكتبة قصر "ولم" فوجد فيها 33 ألف كتاب كانت قد

(1) رشيد بوروية وآخرون: الجزائر في التاريخ، ج2/301-306.

(2) الدرجيني: طبقات المشايخ: ج2/369-370

(3) المصدر نفسه: ج2/390

(4) المصدر نفسه: ج2/400

أتت من المشرق فقرأها وكان لا ينام إلا ما بين أذان السحر وأذان الفجر⁽¹⁾.

كما اهتم علماء المغرب بالتأليف، والإشراف على حلق التعليم المستقرة منها والمتنقلة، فتركوا المؤلفات والدواوين، وكونوا قوافل من حملة العلم والدعاة إلى دين الله القويم. ويرى الأستاذ محمد الشيخ بلحاج أنه " بقدر ما تعتبر تلك الفترة فترة ضعف واستكانة الإباضية واضطهادهم سياسياً أمام البطش والظلم والطغيان المسلط عليهم من طرف بعض الأمراء والحكام ... إنه رغم تلك الوضعية القاسية المؤلمة فإن الحركة العلمية أو الفقهية لم ينلها من ذلك إلا التستر والاختفاء مع العمل الدؤوب دون انقطاع أو جمود أو إغلاق لباب الاجتهاد عند الإباضية"⁽²⁾

وإن مما يؤكد هذه المقولة كثرة المؤلفات والموسوعات التي أنتجت في تلك الفترة في شتى فنون المعرفة وإن كان للعلوم الشرعية واللغوية والعقلية الحظ الأوفر منها، ومن أهم المصنفات الإباضية نذكر ما يأتي:

● ديوان الأشياخ هو موسوعة في الفقه الإسلامي ألفها سبعة علماء في غار اجماج بجزيرة جربة في النصف الأول من القرن الخامس للهجرة (400-450هـ/1058-1106م)، تقع هذه الموسوعة في اثني عشر جزءاً، والعلماء الذين ألفوها هم⁽³⁾:

- أبو عمران موسى بن زكرياء المزاتي الدمري

- أبو محمد عبد الله بن مانوج اللماي الهواري

- أبو عمرو النميلي الزواغي

- أبو يحيى زكرياء بن جرنان النفوسي

- جابر بن سدرمام

- كباب بن مصلح المزاتي

- أبو مجبر توزين المزاتي

(1) لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية، ج2/ص 95، تر 089

(2) محمد الشيخ بلحاج: الاجتهاد عند الإباضية، ص : 26-27

(3) الدرجيني: طبقات المشايخ: ج2/ص 409 لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية، ج2/ص 213. تر 226

واشتهرت تسمية هذه الموسوعة باسم ديوان غار اجماج، ويتحدث الدرجيني عن هذا الديوان قائلاً: «وسبب نسبتهم إلى غار اجماج بجرية أنهم اجتمعوا به، وصنفوا تصنيفاً في الفقه مشهوراً في اثني عشر جزءاً فتولى نسخه أبو عمران لما خصه الله من جودة الخط فنسب إليه التصنيف، وليس له ما عليهم فضل سوى فضل البنان، وإلا فهو كأحدهم في فضل البنان، شريكاً فيما أودعوه شركة عنان»⁽¹⁾

● ديوان العزابة أو ديوان أريغ نسبة وادي أريغ بالجزائر، وهو موسوعة في الفقه أوسع من الموسوعة الأولى، شارك في تأليفها ثمانية من شيوخ العلم من العزابة، تقع في خمسة وعشرين جزءاً، ألقت بعد تأسيس نظام العزابة في نهاية القرن الخامس للهجرة (450-500هـ)، لتكون مرجعاً ميسراً لطلبة العلم في الأحكام الشرعية، وهؤلاء الشيوخ المؤلفون هم⁽²⁾:

- يوسف بن عمران بن أبي عمران المزاتي
- عبد السلام بن عبد السلام الرمولي
- أبو العباس أحمد بن محمد بن بكر
- جابر بن حمو الزنزني
- إبراهيم بن أبي إبراهيم الدجمي
- إمسنان يخلفتن بن أيوب
- محمد بن صالح النفوسي
- يوسف بن موسى القنطاري

وقد عرض هذا العمل الجماعي على ثلاثة شيوخ لمراجعته، وهم: أبو العباس أحمد بن محمد بن بكر (ت: 504هـ/1111م)، و أبو محمد ماكسن بن الخير (ت: 491هـ/1098م) وأبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي (ت: 471هـ/1076م)⁽³⁾.

(1) الدرجيني: طبقات المشايخ: ج2/ص 409.

(2) المصدر نفسه: ج2/455-456.

(3) الدرجيني: طبقات، ج2/456.

وتعدّ هاتان الموسوعتان من أهم الآثار الفكرية التي أنتجت في تلك الفترة لتمييزهما بكونهما عمليين علميين رائدين في العلوم الشرعية من حيث طريقة تصنيفهما الجماعي.

بالإضافة إلى مصنفات كثيرة لعلماء آخرين من فترة البحث سيأتي الحديث عنها لاحقاً كمصنفات أبي العباس أحمد بن محمد بن بكر الفرستائي (ت 504 هـ / 1111 م)⁽¹⁾ وأبي عمار عبد الكافي (ت. قبل 570 هـ / 1174 م)⁽²⁾ وأبي يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني (550-600 هـ)⁽³⁾ التي كانت سبباً في إحياء الحركة الثقافية وازدهارها.

ومجمل القول: إن الحركة الفكرية بالمغرب في هذه الفترة المدروسة تميزت بنشاط مزدهر ملحوظ لاسيما في العلوم الدينية التي احتلت الصدارة وتليها في المرتبة الثانية العلوم اللغوية والأدبية، ثم العلوم العقلية.

وترجع أسباب هذا الازدهار الثقافي في نظرنا إلى العوامل الآتية:

الأول: الحصيلة العلمية الموروثة من حضارة الرستميّين والحماديّين التي تعكس لنا اهتمام حكام الدولتين النظاميتين بالعلم ونشره والتمكين للدين واللغة العربية وآدابها في نفوس سكان المغرب.

الثاني: الصلات الثقافية والعلمية مع بلاد المشرق والأندلس خاصة، فقد وفد ابن الجمع (300-350هـ) من بلاد المشرق واستقر بتوزر بتونس مدة من الزمن مُدرّساً ثم ارتحل إلى سجلماسة إحدى المراكز العلمية آنذاك، وتخرّج على يديه أعلام كثيرون، كان لهم دور بارز في الحياة الثقافية، كما تمكن بعض علماء المغرب من تلقي العلوم بجامع قرطبة، ومدارس الأندلس أمثال أبي يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني (ت. 570هـ) الذي أسهم في بعث الحركة العلمية بمدينة ورجلان، وتجديد الفكر الإباضي في عهده.

(1) المصدر نفسه، ج2/418، 442-446. لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية: ج2/95-96، تر: 89

(2) لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية، ج2/539-541، تر: 562

(3) المرجع نفسه. ج4/1010-1012، تر: 1049

الثالث: قيام المؤسسات التعليمية المستقرة منها والمتنقلة بين الحواضر التي يشرف عليها
الغزابة والعلماء والدعاة بدور التكوين ونشر رسالة العلم والتمكين للدين تعليماً وتأليفاً ببلاد
المغرب.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني:

دراسة وصفية وتقييمية للتراث العقدي بالمغرب

ما بين القرن 4 هـ / 10م والقرن 6 هـ / 12م.

المبحث الأول: التعريف بالمؤلفات العقدية ومُصنفيها

- المطلب الأول مؤلفات القرن 4 هـ / 10م ومصنفوها
- المطلب الثاني مؤلفات القرن 5 هـ / 11م ومصنفوها
- المطلب الثالث مؤلفات القرن 6 هـ / 12م ومصنفوها

المبحث الثاني: تقييم التأليف العقدي

- المطلب الأول: تقييم من حيث المضمون
- المطلب الثاني: تقييم من حيث المنهج
- المطلب الثالث: تقييم من حيث الأسلوب

المبحث الأول: التعريف بالمؤلفات العقدية ومُصنّفها .

يمكن في البدء أن نشير إلى أن التراث العقديّ المصنّف في فترة البحث كان متوزعا بين مؤلفات متنوعة نصنّفها فيما يأتي:

- مؤلفات مستقلة في العقيدة وعلم الكلام ألفها علماء المرحلة وسيكون عليها مدار البحث.

- مؤلفات مشتملة على قضايا العقيدة والمسائل الفقهية والأخلاق

- كتب السير والتاريخ التي نجد في ثناياها آراء عقدية منشورة ومرويات مهمة عن أئمة العلم في تلك المرحلة.

كما أن الأوضاع السياسية والاجتماعية المضطربة التي مرت بها التجمعات الإباضية بالمغرب في الفترة التاريخية المدروسة وما بعدها كان لها الأثر السلبي على التراث الثقافي إذ تعرض الكثير منه إلى التلف والحرق والضياع نتيجة الفتن الداخلية والصراعات.

وأبرز الحملات العدائية على التراث الثقافي بالمغرب في فترة الدراسة (ق4-6هـ) هي:

أ- حملة المعز بن باديس الصنهاجي على جزيرة جربة سنة 431هـ/1039م وإبادة العشرات من علمائها وشيوخها.

ب- حملة النصارى على جزيرة جربة سنة 529هـ/1134م.

ج- هجوم النورمان الإسبان على جربة سنة 584هـ/1153م وأسّر كثير من قادتها

د- الفتن الداخلية وغارات القبائل على القرى والمداشر

هـ- جهل بعض المالكين لهذا الإرث الحضاري بقيمته وأهميته، فأسهموا في تضييعه

وإتلافه.

وقد بذلت الوُسع في استقصاء المصادر العقدية ذات الأهمية العلمية في تلك الفترة ومحاولة دراستها وتقييمها في مسار تاريخي ضبطت من خلاله تطور الفكر العقدي ومميزاته.

المطلب الأول: مؤلفات القرن 4 هـ / 10م ومصنفوها .

أسهم في نشر الفكر العقدي الإباضي في القرن 4 هـ بأرض المغرب ثلة من العلماء بواسطة التأليف، والتدريس، والرواية عنهم، ومن أبرزهم:

1. ابن الجمع (300-350 هـ)

تلقى العلم بالمشرق مسقط رأسه، ثم استقر بتوزر بتونس مدة من الزمن ثم ارتحل إلى سجلماسة التي كانت إحدى المراكز العلمية آنذاك حيث اشتغل بالتدريس. ومن تلامذته: أبو يزيد محمد بن كيداد الثائر (ت.336هـ) قبل أن يتحول إلى مذهب النكار. وأبو الربيع سليمان بن زرقون النفوسي.

وهو عالم نحير مطلع على علوم النظر، له ديوان آثر عند وفاته أن يوصي به لتلميذه الذكي أبي الربيع سليمان بن زرقون الذي لازمه فترة طويلة وقد رويت عنه أقوال في كتب السير والطبقات⁽¹⁾.

والجهد العلمي الذي بذله ابن الجمع تدريسا وتأليفا شاهد على التواصل الثقافي بين المشرق والمغرب في فترة الدراسة.

2. أبو الربيع سليمان بن زرقون النفوسي (300-350 هـ).

هو من جبل نفوسة بليبيا، تتلمذ على يد العلامة ابن الجمع لما أقبل من المشرق، وبعد وفاة شيخه استقر بقصطاليا بتوزر، وعيّن مفتيا بها وقد كان عالما مبرزاً في عصره، ومن تلامذته

(1) أبو زكرياء: السيرة: ج1/ص 182-183، الدرجيني: طبقات: 1/ 109. علي يحي امعر: الإباضية في موكب التاريخ: ج2/162-163. بحاز: الدولة الرسمية: ص 385.

أبو القاسم يزيد بن مخلد، وأبو خزر يغلا بن زلتاف، وقد كانت له مناظرات مع شيوخ النكار، وله ديوان يسمى بديوان أبي الربيع⁽¹⁾.

3. سحنون بن أيوب (300هـ-350هـ)

هو أحد أئمة العلم والثقافة، عالم متكلم، وفقهيه مجتهد، قال عنه الشماخي: « هو في العلوم آية، وأما في الكلام فغاية»⁽²⁾ تلقى العلم عن أبي يونس وسيم بن نصر، وعن أبي عثمان سعيد بن يونس، جمع بين علم الدراية والرواية، ومن أبرز تلامذته: أبو القاسم يزيد بن مخلد وأبو خزر يغلا بن زلتاف. له فتاوى ومسائل كثيرة في النوازل، وله آثار محفوظة في جهة طرابلس، وقد رويت عنه مسائل في أصول الدين⁽³⁾.

4. أبو خزر يغلا بن زلتاف الوسياني (ت. 380 هـ)

هو من أبناء حامة قسطيلية من بلاد الجريد بتونس، اسم أمه زلتاف، واسم أبيه أيوب، عاش في صدر القرن الرابع الهجري، سجل حضوره القوي في أحداث عصره السياسية والحربية والعلمية، وصفه المعز الفاطمي بأنه «عالم ورع»⁽⁴⁾، واعتبره أبو يعقوب يوسف الوريثاني أحد أئمة الإباضية المتقدمين الذين انفردوا بآراء في علم الكلام⁽⁵⁾، ومن أهم مؤلفاته:

(1) أبو زكرياء: السيرة: ج1/ 182-184، الدرجيني: طبقات: 1/ 109. علي يحي امعمر: الإباضية في موكب التاريخ: ج2/ 162-164.

(2) أحمد بن سعيد الشماخي أبو العباس(ت.792هـ/1390م): كتاب السير، تح.محمد حسن، دار المدار الإسلامي، ط1: 2009م، ج2/ص454

(3) الدرجيني: طبقات: 2/ 339. الشماخي: كتاب السير، تح.محمد حسن، ج2/ص454-455. لم تذكر لنا كتب السير والتراجم بعض مؤلفاته ولعلها افتقدت، بيد أن تلميذه المبرزين اللذين تخرجا على يديه: أبي خزر يغلا بن زلتاف، وأبي القاسم يزيد بن مخلد الوسيانيين هما خير شاهد له على مقامه العلمي.

(4) عن علاقة أبي خزر بأبي تميم المعز لدين الله الفاطمي يراجع: عبد العزيز المجدوب: الصراع المذهبي بإفريقية، ص: 215-218،

(5) أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الوريثاني(ت.570هـ): الدليل والبرهان، تح.سالم بن حمد الحارثي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1403هـ/1983م، ج2/ص99.

■ كتابه المعروف بكتاب أبي خزر أجاب فيه على أسئلة وجهها إليه بعض شيوخ الإباضية بالمغرب لما استقر بمصر، وهو من أقدم الكتب المغربية في علم الكلام من القرن 4هـ التي بقيت محفوظة. ويتضمن الكتاب مسائل متنوعة في أصول الدين هي: مسألة الأسماء والصفات، ومسألة الوقوف، ومسألة مالا يسع جهله من الإيمان، ومسائل تطبيقية للبراءة، ومسألة خلق الأفعال، ومسألتي الاستطاعة والإرادة، ومسألة الإيمان، ومسألة الشرك والهجرة، ومسألة التولد والكف، كما ناقش في كتابه آراء المدارس الكلامية المنتشرة في الوسط المغربي في عهده من معتزلة ومرجئة وصفرية وجهمية ونكار. قام بتحقيق الكتاب الدكتور عمرو خليفة النامي بعنوان: الرد على جميع المخالفين⁽¹⁾.

كما رويت عن أبي خزر آراء ومسائل عقدية منشورة في كتب الأصول والطبقات والسير منها:⁽²⁾

- حكم من نطق بكلمة التوحيد ولم يتمها.

- ما لا يسع جهله من مسائل الإيمان.

5. أبو نوح سعيد بن زنگيل (300هـ-350هـ)

عاش في أوائل القرن الرابع الهجري، نشأ بالجريد بتونس، ثم استوطن وارجلان بالجزائر، أخذ العلم عن الإمامين أبي القاسم يزيد بن مخلد وأبي خزر يغلا بن زلتاف، وقد كان بارعا في علم الفصاحة والبيان وفن المناظرة، وله محاورات وردود على المعتزلة والنكار. وقد شهد له المعز لدين الله الفاطمي بعد أن سالمه بغزارة العلم وقوة الحججة في المناظرة⁽³⁾، وكانت له محاورات في

(1) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، تح. عمرو خليفة النامي، تعليق ومراجعة الحاج سعيد مسعود، وكروم الحاج أحمد، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، عمان، ط1: 1428هـ/2008م، كته.

(2) يراجع مثلا: السوفي: السؤالات (مخ): ص 448، أبو عمار عبد الكافي: شرح الجهالات (مخ): 14 و. الورجلاني: الدليل والبرهان، ج2/ص99، ج3/ص143-146. الدرجيني: طبقات: ج2/340-341

(3) أبو زكرياء: السيرة: ج1/ص197-198. لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية: ج3/364366، تر: 390.

مجلس المنصور بن بلكين بن زيري الصنهاجي مع غيره من العلماء في المسائل الكلامية⁽¹⁾.
من تلامذته البارزين الشيخ أبو عبد الله محمد بن بكر الفرستائي مؤسس حلقة العزابة،
وأبو الخطاب عبد السلام بن منصور المزاتي.

وقد ترك كتابا في علم العقيدة في الدفاتر، وقف عليه البرادي (ق 9 هـ) ووصفه بأنه قد
تآكل أوله⁽²⁾. وله مقطوعات قال عنها البرادي: «ويذكرون مقطوعات أبي سعيد ولم أرها ولم
أقف عليها»⁽³⁾، وقد روى عنه السوي في السؤالات مسائل عقدية منها:⁽⁴⁾

- التمييز بين أنواع الكفر: (كفر شرك أو كفر نفاق) عند إطلاقه.
- ما لا يسع جهله من مسائل الإيمان.
- الولاية والبراءة

6. أبو إسماعيل إبراهيم بن ملال المزاتي (300-350هـ)

هو أحد علماء قبيلة مزاتة، تلقى تعليمه في درب بني ميدول من بني وسين في توزر
بتونس، وقد لقي الشيخ أبا مسور يسجا وابنه فصيلا وحاورهما في مسائل علمية، وهو نظير أبي
نوح سعيد بن زنگيل، وكان يحذر الناس من الفتنة ويبطئهم عن القتال، وقد ترك مسائل وفتاوى
في كتب الفقه والسير⁽⁵⁾، ومن تراثه العقدي المحفوظ:

مسألة الإنسان، ومسألة الفرق بين الكفر والشرك، اللتان زادهما في كتاب الجهالات كما

(1) دارت هاته المناظرات الكلامية في مواضيع مختلفة كأدلة حدوث العالم، وقيام الحجّة، يراجع: الدرجيني: طبقات: ج1/147-148

(2) أبو القاسم البرادي: رسالة فيها تقييد كتب أصحابنا، تح: د/عمار طالي، ضمن كتاب الموجز، ج2/ص 289

(3) المصدر نفسه، ص: 219

(4) ينظر: أبو عمرو عثمان السوي: السؤالات (مخ): 429-431، 448.

(5) أبو زكرياء: السيرة: ج1/ص 229، الدرجيني: طبقات، ج2/ص 412413، أبو عمار عبد الكافي: شرح الجهالات (مخ):

24. و. لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية، ج2/63-64، تر: 50

ذكر ذلك أبو عمار شارح الكتاب نقلا عن المشايخ⁽¹⁾، وذكر البرادي أن باب الدلائل الذي ورد في آخر كتاب الجهالات هو من تأليفه أيضا يقول: «وسمعت العزابة يقولون إن باب الدلائل زاده في كتاب الجهالات أبو إسماعيل البصير إبراهيم بن ملال المزاتي»⁽²⁾ مما يدل على أن كتاب "الجهالات الأصل" كان موجودا في القرن الرابع الهجري.

ولأبي إسماعيل مسائل عقدية أخرى رواها السوفي في كتابه السؤالات كمسألة الولاية والبراءة⁽³⁾.

7. أبو القاسم يزيد بن مخلد الوسياني الحامي (ت. 358 هـ/968م)

هو من بني تيجرت في الحامة ببلاد الجريد في تونس، أخذ علم الأصول والكلام عن الشيخ سحنون بن أيوب، وعلم التفسير وسائر الفنون عن أبي الربيع سليمان بن زرقون، وقد كان من كبار الأئمة الذين بلغوا درجة الاجتهاد، ومن تلامذته: أبو محمد ويسلان بن صالح، وقد رويت عنه آراء كلامية في كتاب الطبقات والسير. ولأبي القاسم الوسياني مكانة رفيعة عند سلاطين القيروان، ومنزلة خاصة عند المعز لدين الله الفاطمي الذي قرّبه وعقد له مجالس للمناظرة، وأعجب به، حتى قال في شأنه: «أما يزيد فلم تلد العرب مثله»⁽⁴⁾

بيد أن هذه المكانة لم تدم طويلا فسرعان ما أوغر الوشاة صدر المعزّ فاتهموه بأنه يريد الاستقلال عن مملكة العبيديين فقتله والي إفريقية بأمر من المعز ظلما وانتقاما، ثم غيبوه. فالتحق أبو القاسم بقافلة شهداء الفكر الإسلامي الذين دفعوا حياتهم ثمنا للدفاع عن الحق والحرية⁽⁵⁾.

(1) أبو عمار عبد الكافي: شرح الجهالات (مخ): 24، و، 26، ظ، 28، و.

(2) أبو القاسم البرادي: رسالة فيها تقييد كتب أصحابنا، تح: عمار طالي، ضمن كتاب الموجز، ج2/ص 291

(3) أبو عمرو عثمان السوفي: السؤالات (مخ): ص448

(4) أبو زكرياء: السيرة: ج1/194، الدرجيني: طبقات المشايخ: ج2/ص340-341، لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية، ج4/ص981-982، تر: 1022

(5) الدرجيني: طبقات المشايخ: ج1/ص124-126.

8. أبو الربيع سليمان بن موسى الملوشاي (300-350 هـ)

من قرية تَمْلُوشَايْت بجبل نفوسة بليبيا، أخذ العلم عن يحيى بن سفيان، وقد كان عالما مفتيا، وشيحا تقيا، ومن تلامذته المبرزين: أبو زكرياء يحيى بن الخير الجناوني صاحب كتاب الوضع في الأصول والفقه، وأبو محمد وافي بن عمار الزواغي، وأبو محمد عبد الله المجدولي.

وقد ترك فتاوى ومراسلات إلى بعض علماء عصره منهم: أبو يعقوب تالوف بن أحمد، وأبو زكرياء يحيى بن إبراهيم الأمير على جبل نفوسة.⁽¹⁾

9. أبو موسى هارون بن موسى بن سدرين الحامي الوسياني (300-350 هـ)

هو عالم ذو مقام معتبر، عاصر أبا صالح جنون بن يمران الذي طلب منه أن يضع له مسائل في التوحيد والرد على المخالفين فألف لهم كتابا في الألواح وأعجله السفر، ولم يعرضه ولذلك كانت فيه مسائل فيها مقال⁽²⁾.

10. زرقان (300-350 هـ)

هو عالم أصولي، تشخّ كتب الطبقات والسير عن ذكر شيء عن ترجمته، وقد ترك مؤلفا في علم أصول الدين، ذكر ذلك السوفي في كتابه السؤالات، ونقل عنه مسائل تتعلق بالحجة، وأقوال العلماء في الحجة فيما يسع جهله⁽³⁾. ونقل أبو الحسن الأشعري في كتابه المقالات آراء عن النجدات عن شخص يدعى زرقان ويحتمل أن يكون هو⁽⁴⁾.

11. أبو صالح جنون بن يمران الوارجلاني (300-350 هـ)

هو من مدينة سدراة بوارجلان بالجزائر، تتلمذ على أبي يوسف يعقوب الطرفي الذي أخذ

(1) علي يحيى امعمر: الإباضية في موكب التاريخ: ج1/ص193-196، لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية، ج3/439-440، تر: 467

(2) الوسياني: السير، تحقيق عمر لقمان، ج2/ص567، الشماخي: السير: ج2/127.

(3) السوفي: السؤالات (مخ): ص 234-235

(4) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج1/ص205

العلم عن بعض أئمة الرستميين بتهرت، وقد عاصر صاحب الفرقة الفرثية أبا سليمان بن يعقوب الفرثي، كان عالما وذكيا تمكن من القضاء على فتنة الفرثية. كما آوى العالمين أبا خزر وأبا نوح بعد فشل ثورتهم.

وقد رويت عنه أقوال في العقيدة والفقه في كتاب السؤالات، وفتاوى في كتاب المعلقات وأخبار رواها عنه الشيخ إبراهيم بن يحيى والشيخ يحيى بن بكر. ولأبي صالح جنون بن يمران فضل كبير في ازدهار الحركة العلمية والدينية بوارجلان⁽¹⁾.

12. أبو محمد ويسلان بن يعقوب المزاتي (350-400هـ)

هو من قبيلة مزاتة، التحق بحلقات التعليم في كبره، فابتدأ بقراءة القرآن وحفظه، ثم أخذ علم الكلام والأصول عن الإمام أبي القاسم يزيد بن مخلد، ثم ارتحل إلى جبل نفوسة لتحصيل علم الفروع، وأقام فيها سبع سنين، ثم عاد إلى بلده واشتغل بالتدريس لمدة ستة عشر عاما، وله ديوانٌ عظيم جمعه وكان يُدرّس منه، وكان يلزم القراءة ولا يفتر عنها في كلِّ زمان، وقد حبسه رجال المعز الفاطمي لأنه صاحب أبي القاسم يزيد بن مخلد، ثم أطلقوا سراحه⁽²⁾.

ملخص القول

هؤلاء هم أبرز علماء الكلام في القرن الرابع الهجري بالمغرب، وأغلب تراثهم وتآليفهم قضت عليه الفتن، ويعدّ كتاب أبي خزر يغلا بن زلتاف أهمّ مؤلّف كلامي بقي محفوظا بشكل مستقل. وأما باقي آراء متكلمي ذلك العهد فمتناثرة على شكل مرويات في مصنفات الأصول والكلام والسير وردت في مؤلفات القرن 5هـ وما بعده تمكّنا من الوقوف عند مظان بعضها ويحتاج الباقي منها إلى جمع وتبويب ليستفاد منها.

(1) كتاب المعلقات لأصحابنا، (مؤلفه مجهول)، تح سليمان بابيز: ص23. أبو زكرياء: السيرة ج1/ص165، 222-223، السوفي: السؤالات (مخ): 18، الدرجيني: طبقات: ج1/ص143-144، ج2/ص341-345. لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية، ج2/ص232-233، تر: 245

(2) الدرجيني: طبقات: ج1/ص127-126، ج2/ص369-372.

المطلب الثاني: مؤلفات القرن 5 هـ / 11م ومصنفوها .

استمرت حركة التأليف في ميدان علم العقيدة في القرن 5 هـ / 11م عند إباضية المغرب، رغم ما كانت تعانيه المجتمعات المغربية من أزمات ونزاعات طويلة متنوعة الواجهات، فرجع لواء التأليف والتدريس أعلام مبرّزون اهتموا بعلم أصول الدين، وتركوا لنا آثارا، وكوّنوا تلامذة، ونذكر من أبرزهم ما يأتي:

1- أبو عبد الله محمد بن بكر الفرستائي النفوسي (ت. 440هـ / 1049م)

هو أحد أقطاب الإباضية في المغرب الإسلامي، ومن أبرز المصلحين الدينيين والاجتماعيين، أخذ العلم عن أبي نوح سعيد بن زنجيل، وعن أبي زكرياء فضيل بن أبي مسور، اعتمد على نفسه في توفير مصدر قوته فكان راعيا وتاجرا، وداعية رحّالة بين جبل نفوسة، ووادي سوف، ووادي ريغ، ووادي مزاب بمعية حلقة العلمية المتنقلة، من أهم إنجازاته وآثاره⁽¹⁾:

- تأسيس حلقة العزابة سنة 409 هـ / 1018م⁽²⁾
- إقناع القبائل الأمازيغية الساكنة ببلدة "اغرم نتلزويت" بواد مزاب بالمذهب الإباضي بعد أن كانوا معتزلة.
- له تأليف كثيرة قال عنها الدرجيني: «وله في كلّ فن تأليف كثيرة، وأكثرها في الحجج والبرهان لأنه كان فيها ركن من الأركان»⁽³⁾.

(1) أبو زكرياء: السيرة: ج1/ص 252- 255 . الدرجيني: طبقات: ج2/ص 377-392.

(2) عن نظام حلقة العزابة، يراجع: فرحات الجعبري: نظام العزابة عند الإباضية الوهبية بجزيرة، كلّه. اسموي صالح: العزابة ودورهم في المجتمع الإباضي بميزاب (3 أجزاء)، كلّه. محمد ناصر: العزابة ودورهم في المجتمع المسجدي، كلّه.

(3) الدرجيني: طبقات: ج2/ص 372.

- آراؤه وأقواله مبثوثة في كتب الفقه والسير والعقيدة في التراث الإباضي، وأهم كتاب جُمعت فيه آراء أبي عبد الله هو كتاب " التحف المخزونة" لتلميذه أبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي⁽¹⁾ كما أورد له السوفي جملة من آرائه الكلامية⁽²⁾.

- له تلامذة كثيرون، منهم: زكرياء ويونس ابنا زكرياء، وابنه أبو العباس أحمد، وأبو الربيع سليمان بن يخلف.

2- أبو زكرياء يحيى بن الخير الجناوني (400-450هـ)

هو من قرية الجناون بجبل نفوسة بليبيا، عالم متكلم وفقه، تلقى تعليمه عن أبي الربيع سليمان بن أبي هارون وغيره من مشايخ الجبل، وبعد قضائه اثنين وثلاثين سنة في العلم والتفقه صار شيخا فاضلا وعالما فقيها، وحلقة في سلسلة نسب الدين عند الإباضية.

اهتم بعد تخرجه بنشر العلم وتديسا وتأليفا، فمن تلامذته: أبو زكرياء يحيى بن أبي بكر صاحب السيرة، وأبو سليمان داود بن هارون، وأبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي⁽³⁾.

ومن مؤلفاته في أصول الدين:

- كتاب عقيدة نفوسة: هو مختصر تعليمي مطبوع في العقيدة الإسلامية، ترجمها روباتشي إلى اللغة الإيطالية.

- كتاب الوضع مختصر في الأصول والفقه، خصص القسم الأول منه في التوحيد لخص فيه فصولا في أصول الدين بأسلوب أدبي محكم السبك، منهجي العرض. تضمن محتواها ما

(1) يراجع: أبو الربيع سليمان بن يخلف: التحف المخزونة (مخ) ج 1 / (76ص)، وج 2 / (101ص) كله .

(2) يراجع: أبو عمرو عثمان: السؤالات: 186-187.

(3) أبو زكرياء: السيرة، ج 1/ص 205، 244 . الدرجيني: طبقات المشايخ، ج 2/ص 470، البرادي: تقييد كتب أصحابنا ملحق بالموجز لأبي عمار عبد الكافي، ج 2/ص 188. صنف الدرجيني أبا زكرياء في طبقة ما بين 500-550هـ إلا أن القرائن تثبت أنه عاش قبل ذلك ، فقد تتلمذ على يد أبي الربيع سليمان بن موسى الملوشاي (300-350 هـ) ، كما أن من تلامذة أبي كزياء أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي المتوفى سنة 481هـ.

يأتي⁽¹⁾:

- مقدمة في تقسيم الأشياء إلى قديم ومحدث، وبيان أقسام المحدث وتفريعاته، وكيف يستدل بالمحدث المصنوع على وجود الخالق عز وجل.
 - مقدمة في تقسيم طرق المعرفة الإنسانية إلى ثلاث: حسية وعقلية وشرعية وبيان أقسام كل طريق وتفريعاته.
 - الاستدلال على وحدانية الله تعالى بدليل العقل ودليل النقل.
 - تقسيم الإسلام إلى قول عمل وبيان أقسامهما.
 - بيان آراء الفرق الإسلامية في تعريف الإيمان، وحكمهم على الموحّد المرتكب الكبيرة.
 - بيان معاني مصطلحات: الدين والإيمان والإسلام والملة والعلاقة بينها.
 - بيان أحكام الملل الست المذكورة في القرآن [سورة الحج:17] وهي: ملة الإسلام، واليهودية، والصابئة، والنصرانية، والجوسية، والمشركون.
 - شرح الأصول التسعة عند الإباضية: التوحيد، والعدل، والقدر، والولاية والبراءة، والأمر والنهي، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، وأن لا منزلة بين المنزلتين، والأسماء والأحكام.
 - تقسيم الدين إلى ثمانية أقسام هي: قواعد الدين وهي أربع، وأركان الدين وهي أربعة، ومسالك الدين وهي أربعة، ومجاري الدين وهي ثلاثة، وحدود الدين وهي ثلاثة، وأفراز الدين وهي ثلاثة، وأحراز الدين وهي ثلاثة. والناتج 24 قسما فرعيا للدين.
 - تقسيم الكفر إلى قوائم أربعة، وأركان أربعة. والناتج 8 أقسام فرعية.
 - تقسيم علوم الدين إلى ثلاثة: علم ما لا يسع جهله طرفة عين، وعلم ما يسع جهله إلى الورد وقيام الحجّة، وعلم ما يسع جهله أبدا. وشرح كل قسم.
- 3- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي النفطي القابسي (ت. 471 هـ/

(1079م)

هو عالم بالأصول والفروع⁽¹⁾، تلقى علم الأصول والكلام ومسائل الحجّة عن أبي عبد الله

(1) أبو زكرياء: الوضع مختصر في الأصول والفقّه، تح. أبي إسحاق اطفيش، ص2-32.

محمد بن بكر، وأخذ علم الفروع عن أبي محمد ويسلان بن أبي صالح بجرية، كان داعية رخالة بمدرسته المتنقلة بين مواطن الإباضية في ربوع المغرب: بين جربة، وجبل نفوسة، وتمولست، وقلعة بني علي، ووادي سوف، ووغلانة، وتماسين، ووارجلان، ويمكث في كلّ بلدة مدة من الزمن مع تلامذته للتعليم والتعليم، ويلتحق بهم في كلّ بلدة أهلها الراغبون في العلم. ومن تلامذته:

أبو العباس أحمد بن محمد بن بكر الفرستائي، وتبغورين بن عيسى الملشوطي، وأبو عمرو عثمان ابن خليفة السوفي.

ومن مؤلفاته:

أ- كتاب التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية، وهو كتاب مخطوط في جزأين، مجموع صفحاتهما 178 صفحة، ألفه أبو الربيع استجابة لتلامذته الذين رغبوا إليه أن يضع لهم كتابا في علم الأصول ليرووه عنه، فامتنع أول الأمر كلّ الامتناع، وكرروا له الطلب حتى أجاب على كُؤه منه، فشرع في تأليفه في مجلدين، وبعد الانتهاء من ترتيب أبوابهما وتنقيحهما عرضهما على الشيخ أبي عبد الله محمد بن سودرين فأجازهما، ولم يزد فيهما إلا شيئا يسيرا.

وقد قام الباحث محمود بن جمعة الأندلسي بدراسة الكتاب وتحقيقه في إطار بحث الدكتوراه الدرجة الثالثة في كلية الشريعة وأصول الدين في تونس وقد وافته المنية قبل مناقشته وتم نشره بمراجعة وتقديم الدكتور المبروك الشيباني المنصوري سنة 2009م⁽²⁾. ثم تلاه الباحث حمزة بن بوسهال بومعقل بدراسة وتحقيق للكتاب من جديد في إطار بحث الماجستير بكلية العلوم

(1) أبو الربيع سليمان بن يخلف: كتاب السير، تح: حاج سعيد مسعود، مكتبة الضامري، سلطنة عمان، ط2، 1993، ص 18، أبو زكرياء: السيرة: ج1/ 269-277. الدرجيني: طبقات، ج1/ 191-194، ج2/ 425-429، لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية، ج4/ 772-777، تر: 803

(2) أبو الربيع سليمان بن يخلف: كتاب التحف المخزونة، دراسة وتحقيق محمود الأندلسي، مراجعة وتقديم المبروك الشيباني المنصوري، 2009م، ص381 (نسخة مرقونة لدى الباحث).

الإسلامية بجامعة الجزائر سنة 2013م وتم نشره سنة 2017م⁽¹⁾.

ويتضمن الكتاب في جزأيه أبواب عقديّة في الإلهيات والنبوات والسمعيّات، وبيان نظرة الإباضية في فهم هذه الأصول العقديّة، كما خصص مباحث فلسفية في ماهية العقل، وفي الجواهر والأعراض والحركات والسكون ولا يخلو الكتاب من مسائل أصولية كمسألة اجتهاد الرأي، والأمر والنهي والتكليف، وأنواع المفروضات، وقيام الحجّة، وفتاوى فقهية كفرضية حضور أهل البلدان لصلاة الجمعة وإقامتها مع مَنْ أقامها من أئمة العدل وأئمة الجور بلا تفريق بينهما، وأحكام في التعدي والظلم وكيفية التنصل منه في باب الدماء والأموال والفروج.

وميزة كتاب التحف تتجلى في إيراد مؤلفه أبي الربيع لآراء شيخه أبي عبد الله محمد بن بكر الفرستائي الكلامية منها والأصولية بتفصيل، واعتماده الكبير عليها شرحا وتحليلا، وذلك إما على شكل أسئلة وُجّهت إليه فأجاب عنها ويسوقها كآلآتي: " سألتُ الشيخَ عن كذا وقال...، وسألتَ عن كذا الجواب... " أو على شكل روايات نقلها عنه بقوله: «ذكر شيخنا... والذي حفظناه عن شيخنا...»

ب- فصل في اختصار مسائل من ترتيب المعلقات، وهو مخطوط.

ج- له روايات وفتاوى وأخبار منسوبة إليه وردت في كتب السير والأصول والفقه

د- كتاب السير، حققه الباحث حاج سعيد مسعود، وقد تم طبعه بمكتبة الضامري بسلطنة عمان. وليس مضمون الكتاب في التراجم والأخبار كما يشير العنوان، وإنما يتضمن نصوصا شرعية وروايات وأقوالا مأثورة عن المشايخ والحكماء في مواضيع أخلاقية وتربوية متنوعة مقتصرًا على العرض من غير تحليل أو تعليق⁽²⁾. وقد نسب البرادي إليه كتابا بعنوان: "الفضائل

(1) أبو الربيع سليمان بن يخلف: كتاب التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بن بوسهال بومعقل، تقديم مصطفى اشرفي، دار الخلدونية، القبة، الجزائر، ط1: 1438هـ/2017م، ص567.

(2) أبو الربيع سليمان بن يخلف: كتاب السير، تح: حاج سعيد مسعود، 117ص، كله.

والترغيب في الخير" و لعله هو هذا الكتاب نفسه⁽¹⁾.

4- أبو العباس أحمد بن محمد بن بكر الفرستائي (ت. 504 هـ/1111م)

هو أحد علماء وارجلان البارزين أصله من فرسطاء بجبل نفوسة، أخذ العلم عن أبيه أبي عبد الله محمد بن بكر مؤسس نظام العزابة، وعن أبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي، وأبي محمد ويسلان، وسعد بن ييفاو.

وقد برع في علم الكلام، والفقه، وفلسفة الأخلاق تأليفا وتدریسا، فمن تلامذته: أبو عمرو عثمان ابن خليفة السوفي، وصالح بن أفلح، ويحيى بن زكرياء، وابنه إسحاق بن أبي العباس وأبو عبد الله محمد النفوسي وعبد السلام بن عبد الكريم وغيرهم⁽²⁾.
مؤلفاته⁽³⁾:

يعتبر أبو العباس أحمد من أهم المؤلفين المغاربة في أصول الدين والفقه والأخلاق الإسلامية، فقد ذكر الدرجيني أنه: "صنف خمسة وعشرين كتابا، وكتابا آخر تركه في الألواح (أي في المسودة)"⁽⁴⁾ ونذكر منها ما يأتي:

- "كتاب تبين أفعال العباد" يقع في ثلاثة أجزاء يعد أول موسوعة في فلسفة الأخلاق عند المغاربة التي دونت في القرن 5هـ، حيث مزج المؤلف فيها بين المباحث العقدية والفقهية والأخلاقية في وحدة متكاملة قصد تقويم أفعال العباد وتزكية نفوسهم، ولقد تم تحقيق الكتاب بأجزائه الثلاثة من غير نشر⁽⁵⁾.

(1) أبو القاسم البرادي: رسالة فيها تقييد كتب أصحابنا، تح. عمار طالي ضمن كتاب الموجز: ج2/294.

(2) الدرجيني: طبقات المشايخ: ج2/442-446. لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية: ج2/95-97، تر: 89.

(3) أبو القاسم البرادي: رسالة فيها تقييد كتب أصحابنا، تح: د/عمار طالي، ضمن كتاب الموجز، ج2/291.

(4) الدرجيني: طبقات: ج2/443

(5) أما الجزء الأول فحققه الباحث خلفاوي رابع باحمد بن محمد، وأما الثاني فحققه الباحث علي بن أحمد باي خرناش، وأما الثالث فحققه الباحث ويرو الحاج يحي بشير بن محمد، في إطار مذكرات التخرج من قسم الشريعة بمعهد الحياة

- كتاب في التوحيد، وعنوانه الكامل "مسائل التوحيد مما لا يسع الناس جهله وغير ذلك من مسائل الكلام" وقد قسم ما لا يسع جهله إلى قسمين:
- مالا يسع الناس جهله بينهم و بين العباد وذلك مثل الإقرار بالشهادة وما يتبعها حتى تجري عليه أحكام المسلمين.
- ما لا يسع الناس جهله بينهم وبين الله: ويتمثل في الإقرار والإضمار وعلم الجملة ثم معرفة الأنبياء واليوم الآخر.
- كما تطرق إلى الولاية والبراءة وأنواع الإمامة الشرعية أو ما يسمى بمسالك الدين، وكل ذلك بأسلوب موجز من دون توسيع في التحليل وعرض الأدلة⁽¹⁾.
- ولا يزال الكتاب مخطوطا، بالمكتبة البارونية بجزيرة وهو عبارة عن رسالة صغيرة الحجم في 26 صفحة، ومسطرتها: 29 سطرا، 20 × 15 سم⁽²⁾.
- كتاب الجامع المعروف بـ "أبي مسألة" في جزأين وقد طبع أول مرة بحاشية للشيخ اطفيش، وأعاد الأستاذان محمد صدقي وإبراهيم السبع طبعه من غير تحقيق ولا تعليق، وقد اشتمل الكتاب على مسائل في فقه العبادات والمعاملات، ولا يخلو من مسائل عقديّة كمسألة الارتداد عن ملة التوحيد وأحكامها، ومسائل أخلاقية كالصبر، والشكر، والكفر وأحكام كل منها⁽³⁾.

بالقرارة تحت إشراف الأستاذ مصطفى بن محمد اشرفي سنة 1422-1423هـ / 2001-2002م.

(1) الجعيري: البعد الحضاري: ج1/ 115-116.

(2) ينظر النامي: Description of new ibadi manuscripts from north Africa in Jornal of islamic studies ;1970;N: 91 نقلا عن: أبو العباس أحمد بن محمد بن بكر: القسمة وأصول الأرضين، تح. بكير الشيخ بلحاج و محمد ناصر، نشر جمعية التراث، المطبعة العربية، غرداية، ط2، 1418هـ / 1997م، المقدمة، ص 44 .

(3) أبو العباس أحمد: كتاب أبي مسألة، تح: محمد صدقي، وإبراهيم السبع، دار البعث، قسنطينة، ط1، 1404هـ / 1984، ج1/70، ج2/ص183-185.

- كتاب القسمة وأصول الأرضين، وهو كتاب في فقه العمارة الإسلامية متميز في موضوعاته، يقع في ثمانية أجزاء، قام الدكتور محمد صالح ناصر، والشيخ بكير بن محمد الشيخ بلحاج بتحقيقه والتعليق عليه وإخراجه للقراء في عمل علمي قيّم⁽¹⁾.

- كتاب السيرة في الدماء والجراحات، في ثلاثة أجزاء، وقد حققه الباحث عبد الرحمن طباح في رسالة جامعية سنة 2005م⁽²⁾ ويعنى الكتاب ببيان أحكام الشريعة الإسلامية في فقه الدماء والقصاص والديات والمسائل المتعلقة بالبغي والدفاع، والفتنة، والارتداد، وهي مسائل جدّ خطيرة، يقول ابن محبوب: "أمر الدماء عظيم لا يميزه إلا العلماء الكبار، ولسنا منهم"⁽³⁾ ونلاحظ في هذه المؤلفات وإن كانت في مواضيع فرعية إلا أنها تمتاز فيها المسائل الفقهية بالأصول العقدية في وحدة متكاملة.

5- محمد بن أبي خالد (حي: 491هـ)

هو عالم متكلم من أهل الساحل جنوب شرق تونس، له باع في فن المناظرة والحجاج فقد ألف اثني عشر كتابا كلها في الرد على فرقة النكار، وقد عُرضت على ماكسن بن الخير (ت. 491هـ/1097م) فاعترف له بالمشيخة والفضل، ويظهر أنها مفقودة⁽⁴⁾.

6- أبو مجبر توزين بن موليه المزاتي الزواغي (ق 5 هـ / 11م)

عالم ومتكلم وفقه نزل بساحة المهديّة ليتفرغ للعبادة ثم انتقل إلى جربة ليشغل بالتأليف والتدريس، وهو من بين المؤلفين السبعة لديوان العزابة بغار اجمماج بجربة الذي يقع في اثني عشر

(1) أبو العباس أحمد: القسمة وأصول الأرضين، تح. محمد ناصر، وبكير الشيخ بلحاج، 635ص

(2) أبو العباس أحمد: كتاب السيرة في الدماء، دراسة وتحقيق طباح عبد الرحمن، رسالة ماجستير في أصول الفقه، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، سنة 2005م، كته. (مرقون).

(3) محمد بن يوسف اطفيش: شرح النيل وشفاء العليل، ج 264/14

(4) الوسياني: السير، تحقيق عمر بن لقمان بوعصبانه، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط1، 1430هـ/ 2009، ج384/1، الشماخي: السير: ج2/76-86، لجنة البحث العلمي: معجم أعلام لإباضية: ج4/751-751، تر: 781

جزءاً⁽¹⁾، وقد روى عنه أبو عمرو عثمان مسائل في علم العقيدة في كتاب السؤالات⁽²⁾.

7- أبو سعيد يخلفتن بن أيوب الزنزفي المسناني (450-500 هـ)

أصله من قرية "أمسنان" بجبل نفوسة، تلقى العلم على شيوخ عصره، منهم أبو الربيع سليمان بن يخلف، كان أحد العلماء البارزين الذين شاركوا في تأليف ديوان العزابة الذي وضعه مشايخ أريغ، ووارجلان، وقد ألف لهم كتاب النكاح ومسائل الخالات، وأما في علم الأصول فقد روى عنه السوفي مسائل في كتابه، وكانت له حلقة علم في "سيطانة"، ومن تلامذته: إسحاق بن أبي العباس أحمد، وأبو زكرياء يحيى بن زكرياء بن فضيل الزواغي⁽³⁾

8- أبو بكر بن يحيى الزواغي النميلي (ت. 431 هـ / 1039م)

عالم من عزابة آجلو بوادي أريغ⁽⁴⁾، استقدمه أبو عبد الله محمد بن بكر إلى أريغ، ثم اشتغل بتدريس الأصول بجزيرة، له آراء عقديّة وفتاوى، وآراء في السياسة الشرعية، ومناظرات مع عزابة زمانه، وتفسير لبعض الآيات القرآنية أورد بعضها منها الوسياني في سيره⁽⁵⁾، وقد شارك في تأليف ديوان الأشياخ بغار اجماج، وهو صاحب المقولة: "لسنا في ظهور، ولا كتمان، ولا شراء، ولكن زماننا زمان سائبة لتضييع الناس الحقوق"⁽⁶⁾.

(1) الدرجيني: طبقات: ج2/409، الشماخي: السير: ج2/75، علي يحيى امعمر: الإباضية في موكب التاريخ: ج2/264،

لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية: ج2/213، تر: 226

(2) أبو عمرو عثمان السوفي: السؤالات: 24

(3) الدرجيني: طبقات: ج2/456، الشماخي: السير: ج2/132. لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية: ج

4/979-980، تر: 1021

(4) وادي أريغ: ناحية تقرت جنوب الجزائر.

(5) الوسياني: السير، تحقيق عمر بن لقمان، ج1/305، 308، 309، 311، 325

(6) الشماخي: السير: ج2/52 لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية: ج4/979-980، تر: 1021

9- أبو زكرياء يحيى بن ويجمن بن محمد الهواري (ت. 467هـ / 1074م)

سكن أجلو بوادي أريغ بالجزائر، وقضى فترة من عمره في تمولست، أخذ العلم عن الشيخ أبي محمد ويسلان، وعن سعد بن ييفاو، هو عالم وفقه أوتي ذكاء وفهما وقدرة على كشف الغوامض من المسائل.

اشتغل بالتدريس في تين زارين بجبل نفوسة، ومن تلامذته عبد الله بن محمد العاصمي، ومن آثاره:

- مسائل في أصول الدين رواها عنه السوفي في كتاب السؤالات.

شارك بمعية رفقائه في جمع كتاب شيخهم أبي محمد ويسلان في "الوصايا والبيع"⁽¹⁾

10- عيسى بن أحمد النفوسي (ق 5هـ)

هو عالم ومتكلم بارز، سكتت عن ذكره كتب التراجم والسير، وقد نقل عنه السوفي في كتابه السؤالات الكثير من آرائه الكلامية في مسائل الإلهيات والنبوات والسمعيات مبينا ترجيحاته واجتهاداته في فهم المسائل⁽²⁾، ولم يشر إلى مؤلف له بعينه، ويذكر السوفي في كل مرة قال الشيخ عيسى بن أحمد. ولو جُمعت أقواله ورواياته الموثقة لشكلت كتابا مستقلا.

ملخص القول

هذه هي حصيلة أبرز العلماء في القرن الخامس الهجري بالمغرب الذين اشتغلوا بعلم أصول الدين تأليفا وتدريسا، وإن كنا نلاحظ أن أغلب آرائهم رُويت عنهم بواسطة تلامذتهم، فهي لم تؤلف استقلالا بل رواية ومشافهة عنهم، وهي ماثورة في كتب الأصول والسير، ولا تزال الكثير من آثارهم في حاجة إلى جمع وترتيب.

وتتحلى ميزة التجديد في طريقة التأليف لا سيما عند أبي زكرياء الجناوني في كتابه الوضع، وأبي الربيع سليمان بن يخلف في كتابه التحف المخزونة، وأبي العباس أحمد بن بكر في

(1) أبو زكرياء: السيرة، ج2/370، الدرجيني: طبقات، ج2/415-417، علي معمر: الإباضية في موكب التاريخ، ج4/320.

(2) السوفي: السؤالات، ص 95، 126، 180، 184، 215، 306، 321.

مؤلفه: كتاب تبيين أفعال العباد.

كما نسجل أن جهود العلماء في تلك الفترة توجهت إلى البحث الفقهي، فألفوا موسوعتين مهمتين في الفقه الإسلامي هما: ديوان الأشياخ (في اثني عشر جزءا بغار اجماع بجرية)، وديوان العزابة (في خمسة وعشرين جزءا بوادي أريغ بالجزائر) بطريقة جماعية رائدة.

المطلب الثالث: مؤلفات القرن 6هـ / 12م ومصنفوها .

شهد القرن السادس الهجري حركة مهمة في البحث العقدي وظهر مؤلفات كلامية متميزة عند إباضية المغرب، رسمت رؤية متكاملة لأرائهم العقدية، ونسقا مدرسيا واضحا، نذكر منهم ما يأتي:

1- أبو سليمان أيوب بن إسماعيل اليزماتي (ت. 524هـ / 1129م)

هو أحد علماء ورجالان، وباعث حركتها الثقافية، وصفه المؤرخ الدرجيني بأنه: " بحر تتقاذف في غواربه السفن، وبدر يقتدي به من اقتفى من المثقفين، إن سئل في العلم أجاب فأقنع"⁽¹⁾. تخرج على يده علماء كثيرون أسهموا في إثراء الفكر العقدي و المكتبة الإسلامية بما تركوه من مصنفات قيمة صارت عمدة في المدرسة الإباضية في القرن السادس الهجري وما تلاه، منهم: أبو عمار عبد الكافي، وأبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني، وأبو عمرو عثمان بن خليفة السوفي، و يخلف التمجاري جدّ الدرجيني صاحب الطبقات.

له مسائل وفتاوى ووصايا لتلامذته، رُويت عنه في كتاب المعلقات بعنوان باب "مسائل أيوب بن إسماعيل"⁽²⁾، وهو صاحب التقييد الذي ذكرت فيه أشعار الأشياخ بالبربرية⁽³⁾، وقد

(1) الدرجيني: طبقات: ج2/459.

(2) كتاب المعلقات لأصحابنا، (مؤلفه مجهول)، تح سليمان بايزيز: 34-35.

(3) الدرجيني: طبقات، ج2/ص459. الشماخي: السير، ج2/98-100.

كانت تعرض عليه بعض مؤلفات أبي العباس أحمد بن محمد بن بكر في الألواح لمراجعتها وتصحيحها⁽¹⁾.

2- حمو بن المعز النفوسي (حي في: 504 هـ / 1110 م)

هو من علماء وارجلان وشيوخها البارزين، عاصر الشيخ أبا سليمان أيوب بن إسماعيل، له فتاوى ومسائل أورد بعضاً منها صاحب السؤالات⁽²⁾، كما كانت تعرض عليه مؤلفات أبي العباس أحمد بن محمد بن بكر الفرستائي في الألواح لإبداء الرأي فيها وتصحيحها⁽³⁾.

3- أبو يحيى زكرياء بن أبي بكر اليراسني (ت. 571 هـ)

هو عالم و متكلم من وارجلان، غفلت عن الترجمة له كتب السير والطبقات، اهتم بالتعليم وكان من أشهر تلامذته: أبو عمرو عثمان بن خليفة السوفي، أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني، وأبو عمار عبد الكافي الذي روى عنه مشافهة الكثير من آرائه الكلامية في كتابه شرح الجهالات مستعملاً صيغة "حدثني أبو يحيى، حكى لي أبو يحيى، أخبرني أبو يحيى، سمعت أبا يحيى... في كل مرة"⁽⁴⁾. كما روى عنه السوفي أيضاً جملة من آرائه الكلامية في كتاب السؤالات⁽⁵⁾، وأورد أبو يعقوب الوارجلاني في كتابه الدليل والبرهان بعض أجوبته عن مسائل سألها إياه⁽⁶⁾.

4- أبو الربيع سليمان بن علي بن يخلف النفطي الدرجيني (ق 12/هـ 12م)

أصل أسرته من قرية "تيمجار" في وسط جبل نفوسة بليبيا، ثم استقرت بكنومة من قرى

(1) الدرجيني: طبقات، ج2/444-445.

(2) السوفي: السؤالات (مخ)، ص40، 45، 153

(3) الدرجيني: طبقات، ج2/444-445، الشماخي: السير، ج2/ص153

(4) أبو عمار عبد الكافي: شرح الجهالات (مخ)، ص16، 28، 30، 50، 64،

(5) السوفي: السؤالات (مخ): ص111، 112، 125، 179، 212،

(6) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج3/149.

تقيوس بوادي أريغ بالجزائر، ونزل هو بنفطة، أخذ العلم بوارجلان عن أبي سليمان أيوب بن إسماعيل اليزماتي المزاتي، وصاحب كلاً من أبي يعقوب الوارجلاني، وأبي عمار عبد الكافي، وأبي عمرو عثمان السوفي.

اشتغل بالتدريس وتخرج على يديه تلامذة من وادي سوف، ووارجلان، والزاب بالجزائر، وتوزر بالجريد التونسي. وقد ترك كتابا في علم الكلام في مجلدين، وكتابا في الفقه في جزأين⁽¹⁾.

5- أبو عمار عبد الكافي بن أبي يعقوب يوسف بن إسماعيل التناوتي الوارجلاني (ت قبل: 570 هـ/1174م)

هو عالم ومتكلم شهير من علماء عصر الازدهار العلمي بالجزائر في عهد الحماديين⁽²⁾، وُلد بقرية "تْنَاوْت" من قرى وارجلان، تلقى تعليمه على أبي زكرياء يحيى بن أبي زكرياء، وأبي سليمان أيوب بن إسماعيل اليزماتي المزاتي.

ولما استكمل دراسة فنون علم الشريعة واللغة على يد علماء وارجلان ارتحل إلى تونس ودرس في معاهدها الزاهرة في عهد الموحدين، وقد أوتي أبو عمار رغبة في التحصيل، وذاكرة واعية ونبوغا في العلم والفهم مما جعل مشايخه بتونس ووارجلان يشهدون له بعلو كعبه العلمي والتزامه الأخلاقي ويجيزونه على الإفتاء والتدريس والتأليف⁽³⁾.

فمن تلامذته: أبو يحيى إسماعيل بن يحيى، وسليمان بن محمد بن إسحاق، وسليمان بن يومر⁽⁴⁾.

(1) الدرجيني: طبقات: ج2/519-522، الشماخي: السير، ج2/116-117. محمد محفوظ: تراجم المؤلفين التونسيين، ج1/244، لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية: ج2/432-433، تر: 458

(2) رشيد بورية وآخرون: الجزائر في التاريخ، (الجزائر في عهد الحماديين): ج3/263-264

(3) ينظر: الدرجيني: طبقات: ج2/485-487،

(4) أبو القاسم البرادي: رسالة فيها تقييد كتب أصحابنا، تح: د/عمار طالبي، ضمن كتاب الموجز، ج2/291. الدرجيني: طبقات: ج2/485-491، علي يحي امعمر: الإباضية في موكب التاريخ، الحلقة الرابعة، ج1/206-212.

وأما عن مؤلفاته فيعتبر أبو عمار من أهم المؤلفين في علم الكلام عند الإباضية، أوتي مقدرة عقلية كبيرة على التصنيف والاحتجاج والمناظرة والإحاطة بآراء المتكلمين من مختلف المدارس. فمن مؤلفاته ما يأتي:

- كتاب "الموجز في تحصيل السؤال وتلخيص المقال في الرد على أهل الخلاف"

وهو مؤلف متخصص في علم الكلام دقيقه وجليله، بين فيه أصول الديانة وأمهاات المسائل، قام بتحقيقه الدكتور عمار طالبي في رسالة جامعية قيمة، ويقع في جزأين⁽¹⁾، تناول في الجزء الأول آراء الملل المخالفة للإسلام كالدهرية والمنجمين والسفطائية والثنوية والبراهمة وأهل الكتاب، وردّ على تصوراتهم في باب الإلهيات والنبوات، كما انتقد تيار التجسيم والتشبيه بأنواعه داخل الأمة الإسلامية، وختم كتابه بالحديث عن صفات الله تعالى ومعاني أسمائه الحسنى. وأما الجزء الثاني فاستهله بمقدمات عن النظر عند المتكلمين وقوانينه السبعة، وعرف بمجموعة من المصطلحات الكلامية، ثم تطرق إلى أبواب عقدية كالقدر، وبيان حقيقة الإيمان، والأسماء والأحكام،، وقيام حجة الله على الخلق، ومسائل فرعية في الولاية والبراءة، والوعد والوعيد، والإمامة وحكمها وشروطها، والرد على الجهمية في مسألة فناء الجنة والنار وخصص بابا لنقض آراء الزيدية والمعتزلة في أحداث الفتنة الكبرى، وآراء النكار في الإمامة وبيان حكم المخطئ في التأويل وحكم مرتكب الكبيرة.

- كتاب شرح الجهالات

أصل كتاب الجهالات منسوب لتبغورين عيسى الملشوطي، وهو كتاب في أصول الدين، قام أبو عمار بشرحه شرحا موسعا يقع في 252 صفحة⁽²⁾، وقد قام بتحقيقه الباحث عمر ونيس في رسالة جامعية بتونس سنة 1986م. سار أبو عمار على منهج صاحب المتن في العرض مركزا على شرح المصطلحات الكلامية الواردة في المتن، وإضافة مسائل متعلقة بالموضوع مع إيراده لآراء

(1) ينظر: أبو عمار عبد الكافي: الموجز، تح عمار طالبي، ج1/432ص، ج2/280ص.

(2) أبو عمار عبد الكافي: شرح الجهالات (مخطوط)

المتكلمين ومناقشتها بأسلوب موجز، ويكتفي بالإحالة في بعض المسائل إلى كتابه الموجز قصد التوسيع. وقد ختم هذا الشرح بملحق في بيان معاني أسماء الله الحسنى، وبعض الفتاوى في أحكام الصلاة.

- كتاب الاستطاعة

كتاب تناول فيه مسألة الاستطاعة وما تعلق بها من مواضيع كالعون والأمر والإرادة، وقد أشار أبو عمار إلى هذا المؤلف في نهاية كتابه "الموجز" حيث يقول: "وأما القول في الاستطاعة فينبغي أن يفرد له ولما ينحو الاستطاعة من مسائل العون والأمر والإرادة كتاب على حده إن شاء الله" (1) ويظهر أنه كتاب مفقود.

- له مراسلات وأجوبة في العقيدة

وردت في كتب السير و الطبقات بعض أجوبة أبي عمار في مسائل عقدية أرسلها الشيخ أبو عبد الرحمن الكرتي إلى شيوخ وارجلان (2)، وذكر له أيضا صاحب السؤالات مسائل في العقيدة رواها سليمان بن يومر وسليمان بن محمد بن إسحاق عن أستاذهم أبي عمار عبد الكافي في موضوع توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وغيره (3)

6- أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم بن مناد السدراتي الوارجلاني (500 550هـ)

يعتبر أبو يعقوب يوسف الوارجلاني من أبرز علماء الإباضية بالمغرب، ومن المحددين في الفكر الإباضي، ولد حوالي سنة 500هـ في مدينة سدراته إحدى قرى وارجلان، وتلقى تعليمه بموطنه على يد أبي سليمان أيوب بن إسماعيل، وأبي زكرياء يحيى بن أبي زكرياء، ومن رفقائه في التحصيل أبو عمار عبد الكافي.

(1) أبو عمار عبد الكافي: الموجز، تج. عمار طالي، ج2/ 280

(2) الوسياني: السير، تحقيق عمر لقمان، ج2/742-744، الدرجيني: طبقات، ج2/488-489

(3) أبو عمرو السوفي: السؤالات (مخطوط)، ص: 103

تاقت نفس أبي يعقوب إلى الإبحار أكثر في العلم والمعرفة، فارتحل إلى الأندلس، وأقام بقرطبة سنين عددا يتحصل من معاهدها الزاهرة علوم عصره العقلية منها والنقلية، وقد كان أنموذجا حسنا في النبوغ والخلق و الاطلاع الواسع حتى لقبه رفاقه الأندلسيون بـ " الجاحظ"⁽¹⁾.

استقر أبو يعقوب -بعد رحلاته العلمية والاستكشافية- بوارجلان ليشغل بالتأليف والتعليم، وقد رسم لنا الدرجيني شخصيته العلمية والأخلاقية في بطاقة شاملة قائلا: "هو بحر العلم الزاخر، المسخر للنفع فترى الفلك فيه مواخر، الرفيع القدر والهمة... وهذا الشيخ له يدٌ في علم القرآن، وفي علم اللسان، وفي الحديث والأخبار، وفي رواية السير والآثار، وعلم النظر والكلام، والعلوم الشرعية عباداتها والأحكام، وعلم فرائض الموارث، ومعرفة رجال الأحاديث، ولم يخل من اطلاع على علوم الأقدمين... فإن للشيخ قدرة على التأليف والتأليف، وله من ذلك الصدر الفسيح الغليظ، وقد كان لا تهمه عظام المهام إلا خدمة العلم منذ نشأ حتى مات"⁽²⁾

فمن تلامذته ابنه أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف، وأبو سليمان بن أيوب بن نوح.
وأما عن مؤلفاته في الأصول والعقائد، فأهمها ما يأتي:

- تفسير القرآن الكريم، رأى البرادي في بعض بلاد أريغ أسفارا ضخمة منه⁽³⁾.
ويصفه مينا منهجه في قوله: "كتاب عجيب، رأيت منه في بلاد أريغ سفرا كبيرا، لم أر ولا رأيت سفرا أضخم منه ولا أكبر، وحزرت أنه يجاوز سبعمائة ورقة أو أقل منه أو أكثر، فيه تفسير الفاتحة والبقرة وآل عمران، وحزرت أنه فسر القرآن في ثمانية أسفار مثله، فلم أر ولا رأيت أبلغ منه، ولا أشفى للصدور في لغة أو إعراب أو حكم مبين أو قراءة ظاهرة أو شاذة، أو ناسخ أو

(1) الدرجيني: طبقات: ج2/460، 491-495، علي يحي امعر: الإباضية في موكب التاريخ، ج4/229-233، باجو مصطفى: أبو يعقوب الوارجلاني، ص: 71-120، جهلان: الفكر السياسي، ص: 86، 225. لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية، ج4/1010-1015، تر: 1049.

(2) الدرجيني: طبقات، ج2/491-492

(3) البرادي: رسالة فيها تقييد كتب أصحابنا، تح: د/عمار طالبي، ضمن كتاب الموجز، ج2/292-293.

منسوخ، أو في جميع العلوم"⁽¹⁾، ويظل من التراث المفقود.

- ترتيب مسند الربيع بن حبيب (ت. 175هـ)

وهو معتمد الإباضية في الحديث، جمعه الحافظ الثقة الربيع بن حبيب، وصنفه على حسب أسماء الرواة، ثم جاء أبو يعقوب الوارجلاني فرتبه حسب الأبواب الفقهية، وجعله في أربعة أجزاء، يحتوي الجزآن الأول والثاني اللذان هما أصل الكتاب أحكام الشريعة الإسلامية في جميع أبوابها بالسند العالي، وعدد الأحاديث الواردة فيهما خمسون وسبعمائة حديث (750)

وأما الجزء الثالث والرابع فقد ضمهما المرتب الوارجلاني إلى المسند الأصلي، تناول في الجزء الثالث آثارا احتج بها الربيع على مخالفيه في مسائل الاعتقاد، وعدد هذه الآثار أربعون ومائة حديثا (140)، وأما ما جاء في الجزء الرابع فخصصه لروايات محبوب بن الرحيل عن الربيع بن حبيب، وروايات الإمام أفلح بن عبد الوهاب عن أبي غانم بشر بن غانم الخراساني، ومراسيل الإمام جابر بن زيد، وعدد هذه الآثار ثلاثة وعشرون ومائة حديث (123)⁽²⁾.

- العدل والإنصاف في أصول الفقه والاختلاف، يقع الكتاب في ثلاثة أجزاء، يعد من أهم المؤلفات في أصول الفقه الإسلامي لدى المغاربة، نال اهتماما كبيرا من فقهاء المدرسة الإباضية بعد القرن 6 هـ فحظي بوضع الحواشي عليه وشرحه واختصاره ونظمه وتحقيقه ودراسته⁽³⁾.

(1) البرادي: الجواهر المنتقاة، ص 220.

(2) ينظر: الربيع بن حبيب: الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب، ترتيب أبي يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني، المطبعة العربية، غرداية، 1985م، ج4، كله. السالمي: شرح الجامع الصحيح، ج3/1، أبو القاسم عمرو بن مسعود الكباوي: الربيع بن حبيب محدثا وفقهيا، المطبعة العربية، غرداية، 1994م، 215-216. القنوي سعيد: الربيع بن حبيب (ت: 175-180هـ) مكانته ومسنده، مكتبة الضامري، عمان، ص 49

(3) ينظر: أبو العباس أحمد الشماخي: مختصر العدل والإنصاف، البرادي: شرح العدل والإنصاف (الجزء الأول منه)، أبو سنة: حاشية على مختصر العدل والإنصاف، أبو مالك عامر بن خميس المالكي: موارد الألفاظ بنظم مختصر العدل والإنصاف. د. باجو مصطفى: أبو يعقوب الوارجلاني وفكره الأصولي مقارنة بأبي حامد الغزالي (رسالة ماجستير)

استهل الوارجلاني هذا الكتاب القيم بمقدمات حول العلم وأقسامه، وطرق المعرفة ووسائلها، والنظر والاستدلال، ثم تطرق إلى جل المباحث الأصولية كالحكم الشرعي وأركانه، ومصادر التشريع، ودلالات الألفاظ بالإضافة إلى مسائل كلامية وفقهية وقضايا منطقية لغوية مختلفة، معتمدا على الشرح والتحليل والمقارنة بآراء المتكلمين والأصوليين من مختلف المدارس.

حقق الباحث عمرو خليفة النامي الكتاب ولا يزال مرقونا، كما تم طبعه من غير تحقيق علمي من طرف وزارة التراث القومي والثقافة بسلطنة عمان سنة 1403 هـ/1983م

- الدليل والبرهان، العنوان الكامل لهذا الكتاب "الدليل والبرهان لأهل العقول لباغي السبيل بنور الدليل وتحقيق مذهب الحق بالبرهان والصدق" يقع في ثلاثة أجزاء، استهله بمقدمة عن مفهوم الأمة وفضائل أمة الإسلام، والآفات التي تصيبها في دينها، ثم تناول مسائل كلامية متعددة في الإلهيات والنبوات والسمعيات والأسماء والأحكام والسياسة الشرعية مستعرضا آراء المدارس والمذاهب، وأقوال شيوخ الإباضية، كما ضمن الجزء الثالث مراسلات وأجوبة لبعض الفتاوى الشرعية أغلبها في العقيدة والأصول، ولخص فيه محتويات الرسائل الفلسفية لإخوان الصفا، ولا يخلو الكتاب من مواضيع أخرى في التصوف، والفقه، والتاريخ والجغرافية، فمضامين الكتاب تعكس لنا الثقافة الموسوعية التي تميز بها أبو يعقوب الوارجلاني. وقد ألف الدليل والبرهان بعد العدل والإنصاف حيث كان يشير إليه في بعض المسائل⁽¹⁾.

وقد قام الباحث صالح بوسعيد بتحقيق الجزأين الأول والثاني من الكتاب في رسالة جامعية بتونس، كما تم طبعه بلا تحقيق من طرف وزارة التراث القومي والثقافة بسلطنة عمان سنة 1403 هـ/1983م.

- كتاب مرج البحرين في المنطق، وهو رسالة مهمة في علم المنطق والرياضيات، صغيرة الحجم، ألحقت بآخر كتاب الدليل والبرهان، ويتناول الكتاب ثلاثة علوم ضرورية هي: المنطق، والعدد، والهندسة، فصّل الوارجلاني القول في كل قسم بإيجاز، ويعد أبو يعقوب

(1) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج3/ص123.

الوارجلاني من المؤلفين المغاربة الأوائل الذين صنفوا في علم المنطق، وقد شرح الشيخ عبد العزيز الثميني قسم المنطق شرحا فلسفيا موسعا بعنوان: "تعاظم الموحين في شرح مرج البحرين"، ولم يتم شرح قسمي العدد والهندسة. ويذكر أبو إسحاق اطفيش وأبو اليقظان أن كتاب مرج البحرين قد تمت ترجمته إلى لغات أوروبية⁽¹⁾

7- أبو محمد عبد الله بن محمد اللثي (500-550هـ)

صنفه الدرجيني في الطبقة الحادية عشر ما بين سنة (500-550هـ) يعدّ أحد الشيوخ والأساتذة البارزين في عصره، هو عالم بالأصول والعقائد والزهديات، عاصر يحيى بن ويحمن وعبد السلام بن أبي وزجون⁽²⁾ الذي تلقى عنه العلم.

كانت له حلقة علمية قائمة في "تين زارين" بجبل نفوسة، وكان يحضر فيها تلامذة كثيرون، منهم تلامذة أبي الربيع سليمان بن يخلف، ويفد إلى هذه الحلقة طلبة من مختلف البلدان من: وادي سوف، ووادي أريغ، ووارجلان، والزاب، وقصطيلية. ومن أبرز تلامذته: العالم الشهير تبغورين بن عيسى الملشوطي صاحب المؤلفات العقدية⁽³⁾.

8- تبغورين بن عيسى بن داود الملشوطي (500-550هـ)

أصله من ملشوطة إحدى قرى وارجلان، هو عالم ومتكلم بارز قام بجهد متميز في علم الكلام بالمغرب، كان كثيرا التنقل بالجنوب الجزائري بين وارجلان ووادي سوف، ودرجين بنقطة بتونس، أخذ العلم عن أبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي (ت 471 هـ/1078م) وعن أبي محمد عبد الله اللثي.

(1) أبو إسحاق اطفيش: الدعاية إلى سبيل المؤمنين، ص: 29

(2) هو أبو الخطاب عبد السلام بن منصور بن أبي وزجون (450-500هـ)، تتلمذ على يد أبي نوح سعيد بن زنجيل، عالم وفقهيه، أسهم في إرساء قواعد نظام حلقة العزابة رفقة أبي عبد الله محمد بن بكر الفرستائي، أصله من جبل نفوسة، استقر ببلاد درجين بقصطيلية، ثم سكن وادي سوف. ينظر: أبو زكرياء: السيرة، ج2/ص30. الدرجيني: طبقات، ج2/ص404-408. الجعبري: نظام العزابة، 46-48، 104، 186.

(3) الدرجيني: طبقات، ج2/481-482، علي معمر: الإباضية في موكب التاريخ، ج4/102.

وقد عاصر الكثير من العلماء منهم: أبو العباس أحمد بن محمد بن بكر الفرستائي (ت505هـ)، وأبو الخير ماكسن بن الخير (ت491هـ)، وأبو زكرياء يحيى بن بكر، وأبو عمرو عثمان بن خليفة السوفي، اشتغل بمهمة التعليم فكانت له حلقة علمية بأجلو ناحية تقرت بالجنوب الجزائري تخرج على يديه طلبة كثيرون كانت لهم الصدارة في العلم فيما بعد، من أبرزهم أبو عمار عبد الكافي، وعائشة بنت معاذ⁽¹⁾

وصفه الشماخي بأنه كان: «من أعظم الناس قدرا، وأكثرهم علما، وأشدهم عملا، تعلم العلوم وعلمها، واستفاد وأفاد، وطلب العلا فساد»⁽²⁾

كان متمكنا في علم الكلام وأصول الفقه، ومن تأليفه القيمة ما يأتي:

- "كتاب أصول الدين".

اشتهر هذا الكتاب باسم "عقيدة تبغورين" تناول فيه المؤلف الأصول العقدية العشرة التي تباينت المدارس الإسلامية في فهم معانيها وجزئياتها وهي: التوحيد، والقدر، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، واللامنزلة بين منزلتين، والأسماء والصفات، والأمر والنهي، والولاية والبراءة، والأسماء والأحكام، ثم تطرق إلى مسائل سبع دار حولها النقاش بين المتكلمين من مختلف المدارس وهي: الحجة، والاستطاعة، والعون، والعصمة، والقرآن، والرؤية، والشفاعة، والقبر وعذابه⁽³⁾.

وللكتاب أهمية كبيرة في التراث العقدي الإباضي، فقد قام بعض العلماء بشرحه، ووضع حواشي عليه، وتلخيصه⁽⁴⁾. وحققه الدكتور عمرو خليفة النامي وجعله ملحقا بأطروحاته حول

(1) الشماخي: السير، ج2/89، 96، علي معمر: الإباضية في موكب التاريخ، ح4/123.

(2) الشماخي: السير، ج2/432-440.

(3) تبغورين: كتاب أصول الدين، تح. عمرو النامي كله، 76 ص، (مرفون بجوزة الباحث)

(4) من هذه الأعمال: محمد بن عمر أبوستة المعروف بالمشي (ت1088هـ) هوامش على متن أصول الدين لتبغورين، عمرو ابن رمضان التلاقي (1187هـ) نخبة المتين من أصول تبغورين، محمد بن يوسف اطفيش (ت1332هـ): شرح أصول تبغورين.

"دراسات عن الإباضية" التي قدمها بجامعة كمبردج ببريطانيا سنة 1971م.

- "كتاب الأدلة والبيان"

- هو كتاب في أصول الفقه الإسلامي، قسمه المؤلف إلى تسعة أبواب وهي:
- بيان التكليف والعقل والفهم والفقه
 - الكلام في العلم والجهل والظن والشك والتقليد
 - الكلام في الدلائل وأشباهها وبيان الشبهة والبرهان والحجة
 - في بيان الاستحسان والمعقول والنظر والجدل والاجتهاد
 - الكلام الواقع به البيان
 - الكلام في البيان والحكمة
 - الوجوه التي تدرك بها علم الشريعة
 - الكلام في أدلة الشرع وأقسامها
 - الكلام في معقول الأصل

وقد شرح المؤلف هذه الأبواب وبين معاني المصطلحات الأصولية الواردة فيها مع ذكر أوجه الاختلاف وذلك بلغة سليمة وعرض مختصر. وقد قام الباحث سليمان بن إبراهيم بابيز بدراسة الكتاب وتحقيقه، وطبع طبعة أولى بسلطنة عمان سنة 1430هـ/2009م.

- "كتاب الجهالات"

اختلف الدارسون قديما وحديثا في نسبة كتاب الجهالات إلى تبغورين، فقد نسبته إليه البرادي في قوله في كتابه الجواهر: "وكتاب الشيخ تبغورين بن عيسى في الكلام والجهالات"⁽¹⁾ إلا أننا نجد البرادي في رسالة ألفها بعد "الجواهر" يقول: "وكتاب الجهالات الأصل لا أدري من ألفه وهو من التواليف القديمة"⁽²⁾

(1) البرادي: الجواهر المنتقاة، ص: 221.

(2) البرادي: رسالة فيها تقييد كتب أصحابنا، تح: د/عمار طالبي، ضمن كتاب الموجز، ج2/ 291

ويرى كل من كوبرلي و الجعبيري أن كتاب الجهالات هو من تأليف جماعي⁽¹⁾.

وإذا كانت الروايات القديمة⁽²⁾ تتفق على أن في كتاب الجهالات مسائل من زيادة الشيخ أبي إسماعيل البصير وهو أحد علماء القرن الرابع الهجري، فإن في هذا دليل واضح أن الكتاب الأصل كان موجودا في ذلك العصر، فهو من تأليف أحد علماء تلك المرحلة، وليس من تأليف تبغورين في القرن السادس الهجري.

وأما عن كونه تأليفا جماعيا ففيه إشارة في النسخة المخطوطة في المكتبة البارونية بجزيرة أنه من "تأليف السادات من أهل الدعوة والقادات في الخير ذوي الكرامات" بيد أنه ليس في متن الكتاب ما يدل على أنه عمل جماعي، ويحتمل أن يكون العنوان من وضع النساخ، وقد جاء أسلوب الكتاب على شكل أسئلة وأجوبة مختصرة ذات صبغة تعليمية.

ويتضمن محتوى كتاب الجهالات أصولا عقدية، وهي: الدليل على خلق الإنسان، وطرق معرفة الله تعالى، وتوحيده والفرق بين صفات الله وصفات الإنسان، والعلة من خلق الإنسان، وتحديد معاني التوحيد والإيمان والكفر والشرك، وأقسام علوم الدين، والولاية والبراءة، والأسماء والأحكام، ومعرفة الأنبياء والرسل، وأركان الإيمان وأركان الكفر، وأقسام الذنوب، ومعاني بعض الصفات الإلهية، وحكم الرادّ على الله والنبي والقرآن... معتمدا في عرضه على منهج السؤال والجواب متوخيا الاختصار والتبسيط.

وتوجد نسخ مخطوطة من الكتاب في مكتبات واد مزاب بالجزائر وجزيرة بتونس، وقد قام الدكتور ونيس عامر بتحقيق الكتاب ودراسته⁽³⁾.

(1) Pierre Cuperly: Introduction À L étude DE L Ibadisme Et DE SA Théologie: p35 . الجعبيري: البعد الحضاري، ج1/156.

(2) من هذه الروايات: الوسياني: السير: ج1/51، أبو عمار عبد الكافي: شرح الجهالات: 24ظ، 26و، 28و البرادي: رسالة فيها تقييم كتب أصحابنا، تح: د/عمار طالبي، ضمن كتاب الموجز، ج2/291 .

(3) منها: مكتبة آل يدر، بني يزقن، يقع في 30صفحة، 20 سطرا، 15×20 سم، كامل، ومقروء، تحت رقم 101ع/99/6، المكتبة البارونية، بجزيرة، يقع 35 صفحة، 23سطرا، 16×10سم، بلا رقم. النسخة المحققة مصورة

9- أبو عمرو عثمان بن خليفة السوفي المارغني (500-550هـ)

وصفه الدرجيني بأنه هو أحد الأعلام في المذهب ، الكاشف بحسن بيانه، ونور منطق لسانه دياجي الظلام، المفتي في العلوم ولا سيما علم الكلام، المدافع عن كلمة الإسلام⁽¹⁾ أصله من مدينة واد سوف بجنوب الجزائر، أخذ العلم عن الشيخ أبي العباس أحمد بن محمد ابن بكر (ت504هـ/1111م) وأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي (ت471هـ/1078م) وأبي سليمان أيوب بن إسماعيل (ت: قبل 571هـ/1175)⁽²⁾.

إن الدارس لفكر السوفي من خلال آثاره يدرك تمكنه الكبير في العلوم الشرعية واللغوية وعلوم الاستدلال والمنطق، وإلمامه بتاريخ المذاهب والمدارس الكلامية وآرائها، وقد امتاز بمقدرته الجدلية في الدفاع عن عقيدة الإسلام، وعن الآراء الكلامية في مذهبه الإباضي، قال عنه الشماخي: " كان إماما في العلوم ولاسيما في الكلام"⁽³⁾.

نشأ في عصر ازدهرت فيه الحركة العلمية بوارجلان، فارتوى من عطاءاتها فأنتج آثارا قيمة، وخرّج تلاميذ نشروا العلم من بعده، فمن تلامذته: المعز بن جناو بن الفتوح، وأبو موسى عيسى بن عيسى، وميمون التنكيصي الورغمي. ومن مؤلفاته ما يأتي:

- كتاب السؤالات:

نسبه إليه البرادي في قوله: " ولأبي عثمان السؤالات"⁽⁴⁾، وهو كتاب كبير مجموع صفحاته

بجوزة الباحث.

(1) الدرجيني: طبقات، ج2/ 481

(2) المصدر نفسه، ج2/ 481، الشماخي: السير، ج2/ 103، 169، 170، 173، علي يحي امعمر: الإباضية في موكب التاريخ، ج4/ 222-225، لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية، ج3/ 601، 602، تر: 620

(3) الشماخي: السير، ج2/ 103

(4) البرادي: الجواهر المنتقاة، ص: 220، البرادي: رسالة فيها تقييد كتب أصحابنا، تح: د/عمار طالبي، ضمن كتاب الموجز، ج2/ 291

519 صفحة، ولا يزال مخطوطاً، وتوجد منه نسخ في مكتبات واد مزاب، وجربة، وجبل نفوسة، وطبع طبعة حجرية بوكالة الجاموس بمصر على يد كاتبه أحمد بن عياد بن سعيد بن عيسى الباروني اليفرني النفوسي سنة 1273هـ، من دون تحقيق.

يُني محتوى الكتاب على شكل أسئلة وأجوبة تزيد عن مائة سؤال، يدور جلها في مباحث كلامية من إلهيات ونبوات وسمعيات، مع توسيع في الشروح اللغوية وذكر شواهد عليها، ولا يخلو الكتاب من قضايا أصولية وفقهية مختلفة. ويشتمل الكتاب على قسمين:

- السؤالات الأصل: وهو ما روي عن الشيخ أبي عمرو عثمان بن خليفة السوفي
- الزيادات على الأصل: وهي إضافات تزد أحيانا بعد الجواب وهي من وضع تلاميذ أبي عمرو وأغلبها من غير سماع عنه، وتكتب بين عبارتين: "زيادة... عُدنا" لتمييز عن الأصل.

وقد شارك في إخراج كتاب السؤالات في صورته النهائية علماء كثيرون كلّ بإسهامه وهم كالاتي:

- نسبة الكتاب: ينسب إلى أبي عمرو عثمان بن خليفة السوفي وقد روي عنه أصل الكتاب.
- رواية الكتاب وإملاؤه: روى الكتاب أبو يعقوب يوسف بن محمد عن أبي عمرو وأملاه على المؤلف⁽¹⁾.
- مؤلف الكتاب: عيسى بن عيسى النفوسي الوارجلاني⁽²⁾ هو الذي ألف الكتاب، أي حوّل المسموع من الروايات سنداً وامتناً إلى مكتوب مقروء.
- تصحيح الكتاب: عُرض الكتاب بعد تأليفه على لجنة من العلماء لتصحيحه وهم: أبو محمد عبد الله بن سيحمان، والمعز بن جناو، وأبو الفتوح، والشيخ أبو نوح صالح بن

(1) السوفي: السؤالات، ص 12.

(2) المصدر نفسه.

إبراهيم، وعدد من تلاميذ أبي عمرو عثمان⁽¹⁾.

- وضع زيادات: أضاف بعض تلاميذ أبي عمرو عثمان زيادات على الكتاب الأصل أغلبها من غير سماع عنه⁽²⁾.

وتتجلى أهمية كتاب السؤالات في جمعه لكثير من الآراء الكلامية لعلماء الإباضية بالمغرب، لاسيما من ضاعت مؤلفاتهم، أو من نُقلت عنهم آراؤهم عن طريق الرواية، كنقله عن كتاب زرقان (ق 4 هـ)، وإيراده لآراء أبي عبد الله محمد بن بكر الفرستائي، ومسائل أبي القاسم يونس، وأبي الربيع سليمان بن يخلف، وغيرهم من الأشياخ، وهو أقرب إلى موسوعة في علم الكلام المغربي.

- رسالة في الفرق.

بين فيها السوفي آراء المدارس الإسلامية، وبدأ حديثه بذكر آراء الفرق التي انشقت عن الإباضية وهي ست فرق: النكار، والنفائية، والخلفية، والعمرية، والسكاكية، والفرثية، ثم تطرق إلى عرض آراء المدارس الإسلامية المشهورة في الفكر الإسلامي وهي فرق الخوارج من الأزارقة والنجدية والبهيسية والصفيرية، وفرق أخرى كالمرجئة والقدرية، والجبرية، والشيعية بفرقها، وبيان ما خالفت فيه هذه الفرق مذهب الإباضية الوهيبية. وقد ألف هذه الرسالة تلبية لطلب شخص يدعى أبو الريان قصد تطمين قلوب أتباعه، وتوضيح معتقدات هذه الفرق، ونفي الجهل عنها. وقد طبعت هاته الرسالة من دون تحقيق بالمطبعة البارونية بمصر ضمن مجموع رسائل أخرى صغيرة⁽³⁾.

10- أبو مسعود بن أبي زكرياء اليهراسني (المنتصف الأول: ق 6هـ / 12م)

هو حفيد الشيخ أبي مسور يسجا بن يوجين، عاش في جزيرة جربة بتونس، ويعتبر من كبار

(1) السوفي: السؤالات، ص 12.

(2) المصدر نفسه

(3) السوفي: رسالة في بيان كل فرقة، ضمن مجموع يشتمل على رسائل، المطبعة البارونية، مصر، د. ت، ص: 52-70

أعضاء حلقة العزابة بالجزيرة، وهو عالم متكلم وأصولي بارع⁽¹⁾، ومن مؤلفاته:

- مسائل في أصول الدين رواها عنه أبو عمرو السوفي في كتاب السؤالات⁽²⁾
- مراسلات علمية مع أبي عمار عبد الكافي الذي عاصره.

وقد قام أبو مسعود بنقل ما وصل إليه من تراث وحمايته من آثار الفتن التي أصابت جزيرة جربة في عهده ونخص بالذكر حملة المعز بن باديس الصنهاجي سنة 431هـ/1039م، وحملة النصارى سنة 529هـ/1134م.

11- عائشة بنت معاذ بن أبي علي (المنتصف الأول:ق.6هـ):

هي من بلدة آجلو بوادي أريغ بالجزائر، كانت أشهر نساء عهدها علما وسلوكا، عاشت في نهاية القرن 5هـ وبداية القرن 6هـ، وتلقت علوم الدين والقرآن واللغة في بلدتها في سن مبكرة، ودرست فنون العلم على مشايخ كثيرين كل حسب تخصصه، ومن أبرزهم:

الشيخ أبو العباس أحمد بن محمد بن بكر (ت. 504 هـ) العالم الموسوعي الذي قالت فيه عائشة: «رأيت كثيرا من أهل العلم والخير، وجالستهم فلولا أحمد بن أبي عبد الله لمت بالجهالة». والشيخ تبغورين بن عيسى الملشوطي الذي تلقت عنه علم الكلام، وكانت تفتخر بالتعلم عنده وتعتبر أقواله حجة في العلم.

وقد سجلت عائشة حضورها الفعال في مجالس العلم متعلمة ومحورة، وكانت تناقش أذكى الطلاب وكبار العلماء كأبي محمد عبد الله بن محمد اللنتي، وأبي زكرياء يحيى بن أبي بكر، وأبي هارون موسى بن علي في أدق مسائل علم الكلام، وتنحى في بعض آرائها منحى التشديد، وكل ذلك حاصل دون أن تلقي عنها ثوب الحياء والتستر، فكانت أتمودجا حسنا للمرأة المسلمة المتعلمة التي لم تعقها ثقافتها العالية عن أداء رسالتها المقدسة كأم وزوجة ومربية راعية لشؤون

(1) الدرجيني: طبقات، ج2/ 300-302، الشماخي: السير، ج2/174-175، 450-451، الجعيري: نظام العزابة، 198، 200، 300، لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية، ج4/868-869، تر: 884.

(2) السوفي: السؤالات، ص 245.

أسرتها، وقد وصفها أبو عمار عبد الكافي بأنها "خير نساء آجلو"⁽¹⁾.

ومن آثارها:

مسائل في أصول الدين، ومحاورات علمية، وأقوال مأثورة أوردتها الوسياني في سيره⁽²⁾.

12- أبو يعقوب يوسف بن محمد الوسياني (المنتصف الأول: ق6 هـ / 12م)

شيخ من مشايخ وارجلان تلقى العلم عن أبي سليمان بن إسماعيل، وأبي يعقوب يوسف بن إبراهيم الارجلاني، وأبي عمار عبد الكافي، وأبي عمرو عثمان بن خليفة. وقد ترك كتابا يعرف بـ "التقييد" في أشعار المشايخ وهو باللغة البربرية، وله روايات عن مشايخه في السير والتاريخ⁽³⁾.

ومن أهم أعماله في أصول الدين:

قام بإملاء كتاب السؤالات رواية عن شيخه أبي عمرو عثمان بن خليفة السوفي، كما ضمّن الكتاب جملة من آرائه الكلامية⁽⁴⁾.

13- أبو سهل يحيى بن إبراهيم بن سليمان الارجلاني (550-600هـ).

ينحدر أبو سهل من أسرة اشتهرت بالعلم والفضل في المجتمع الارجلاني، فأبوه إبراهيم، وجده سليمان، وجدهم الأعلى ويضمن كلهم مشايخ كبار.

نشأ أبو سهل في وارجلان زمن ازدهارها وقد أخذ العلم عن أبيه، ومن تلامذته أبو العباس أحمد بن سعيد الدرجيني صاحب الطبقات⁽⁵⁾.

(1) الوسياني: السير: تحقيق عمر لقمان، ج2/592-593، الشماخي: السير: ج2/89، علي يحيى معمر: الإباضية في موكب التاريخ، ج4/366-370، لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية، ج3/498-499، تر: 527.

(2) الوسياني: السير، ج2/190-192.

(3) الشماخي: السير، ج2/174، لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية، ج4/1034، تر: 1070.

(4) السوفي: السؤالات: ص 12. وقد ذُكرت آراؤه في صفحات كثيرة من الكتاب.

(5) الدرجيني: الطبقات، ج1/10، البرادي: الجواهر المنتقاة، ص 9، البرادي: رسالة فيها تقييد كتب أصحابنا، تح: د/عمار طالي، ضمن كتاب الموجز، ج2/294، علي معمر: الإباضية في موكب التاريخ، ج4/226-228، لجنة البحث

- مؤلفاته:

ترك أبو سهل مؤلفات قيمة وأجوبة مفيدة في العقيدة والفقہ والأخلاق باللغة العربية والأمازيغية، ومن أهم تأليفه في أصول الدين:

- كتاب العقيدة في معرفة التوحيد والفرائض.

وهو كتاب مخطوط، متوسط الحجم يقع في 56 صفحة، تناول فيه حقيقة التوحيد وأقسامه، ثم بيان المعاني الشرعية لبعض الألفاظ كالإيمان والكفر والشرك والإسلام والنفاق، وغيرها، وخصص فصلا في الدلائل، وفصلا آخر في علم الفريضة وأقسامه الثلاثة وهي: علم التوحيد، وعلم القلب، وعلم الشريعة، وقد شرح كل قسم مع توسيع في علم أسرار القلوب، وفصولا مختصرة في معنى الاستعادة، والبسملة وفضل تنزيل الفاتحة، وفضل العلم والتعليم، ثم ذكر الفرق الإسلامية والمسائل التي اختلفت فيها، وختم الكتاب بشرح أنواع الإمامة عند الإباضية، أو ما يسمى بمسالك الدين. وقد روى بعض مسائل الكتاب عن الشيخ أبي زكرياء يحيى بن أبي بكر، وأبي عمار عبد الكافي⁽¹⁾.

ملخص القول

هؤلاء هم أشهر المتكلمين الإباضية بالمغرب في القرن السادس الهجري الذين تركوا مؤلفات مهمة في علم الكلام لا يزال كثير منها محفوظا، وقد دارت أعمال العلماء في القرون التالية على هذا الإنتاج العقديّ شرحا وحاشية ونظما وتلخيصا.

العلمي: معجم أعلام الإباضية، ج4/954-955، تر: 990

(1) ينظر: أبو سهل يحيى بن إبراهيم: عقيدة في معرفة التوحيد والفرائض (مخطوط)، مكتبة آل يدر، بني يزقن، غرداية، رقم: 19ع/45/084. وقد قام كوبرلي بعرض محتويات الكتاب في الفصل السادس من أطروحته.

المبحث الثاني: تقييم التأليف العقدي

المطلب الأول: تقييم من حيث المضمون

اخترت لتقييم مضامين الفكر العقدي في فترة البحث معيارين هما:

الأول: علاقة المضامين الكلامية بمهمة علم الكلام.

الثاني: علاقة المضامين الكلامية بالواقع الثقافي والسياسي والاجتماعي في تلك الفترة.

المعيار الأول: علاقة المضامين الكلامية بمهمة علم الكلام

أكدت المضامين الكلامية أن المهمة الأساسية لعلم الكلام الإباضي في فترة الدراسة

انحصرت في ثلاث دوائر هي:

الدائرة الأولى:

بيان أصول الدين الإسلامي الحنيف، والدفاع عن حقائقه ووكلياته ورد جميع الشبه والأوهام التي ترد من الملل والأديان المخرفة والفلسفات القديمة، فنجد في مؤلفات مرحلة البحث⁽¹⁾ وفي مقدمتها كتاب الموجز لأبي عمار عبد الكافي الوارجلاني نقضا لآراء الدهريين في قدم العالم وأنه غير متناه ولا محدود، وإثبات حدوث العالم وأن محدثه هو واحد غير مشبه للأشياء، ورداً على المنجمين الزاعمين أن هذا العالم بما فيه متصل بالنجوم، وأن النجوم هي التي تضطره إلى جميع ما يحدث فيه ويكون منه، وعلى أصحاب الطبائع من الفلاسفة القدماء، وبيان فساد قولهم بالطبائع، والرد على أصحاب أرسطوطاليس الذين زعموا أن الهيولى قديمة وأنها كانت غير ذات أعراض ثم حدثت لها الأعراض، وعلى السفسطائية الذين زعموا أن لا علم يثبت، ولا معرفة تستقيم، فزعموا أن لا شيء موجود على حقيقة من الحقائق، ولا موصوف بصفة دون صفة من الصفات، ونقضا لآراء القائلين بالثنوية كالمناوية والديصانية والمريقيونية الذين زعموا أن الأشياء

(1) ينظر: أبو عمار عبد الكافي: الموجز، تح عمار طالبي، ج1/ 255-351، أبو يعقوب الوارجلاني: الدليل والبرهان،

تكونت من أصليين قديمين نور وظلمة، والرد على الجوس الذين زعموا أن لهذا العالم مدبرا محدثا وسموه هرما وهو المدبر لجميع الخير، والخالق لكلّ الحسن، وأن الشيطان هو الخالق لجميع الشرور ولكلّ فعل قبيح، وبذلك كذبوا المرسلين، ونقضا لدعاوى منكري النبوة والرسالة وفي مقدمتهم البراهمة الذين يرون أن العقل يجعل الإنسان في غنى عن رسالة الرسل ولا حكمة من بعثهم، وأما أهل الكتاب مع اختلاف مللهم فقد أجمعوا على تكذيب نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وإنكار رسالته، مما دفع بالمتكلمين إلى سوق الأدلة والمعجزات التي تثبت نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، كما تم نقض دعوى اليهود الذين ينكرون نسخ الشرائع ويرون أن التوراة لا تنسخ لأن ذلك في نظرهم يؤدي إلى البداء، ودحض عقيدة التثليث عند النصارى، وفكرة الأفانيم عند فرقهم الثلاث الملكانية واليعقوبية والنسطورية واختلافهم فيما بينهم وإثبات أن المسيح رسول من رسل الله تعالى، ونبي من أنبيائه وعبد من عباده لا أكثر ولا أقل.

إن بيان هذه المقالات ودحضها بأدلة عقلية وأساليب حجائية وبنفس الآليات التي يعترف بها الآخر، كفيل بصيانة معتقدات الإسلام القطعية وكيالاته الثابتة من التشكيك فيها ولا سيما عند ضعف الإيمان من عامة الناس أو المرتابين، أضف إلى ذلك أن المجتمعات الإسلامية لم تكن بمنأى عن الاطلاع على هذه الأفكار، ومعاشرة أصحاب هذه المقالات والاختلاط بهم، فلا بد من توعية المسلمين ليكونوا على حذر من معتقدات الملل المنحرفة.

يقول أبو عمار عبد الكافي في ردّه على أهل الكتاب مثلا: «اعلم -وفقنا الله وإياك- أن النصارى الذين عقد لهم المسلمون الدّمة، وأخذوا منهم الجزية يخالفوننا في ضربين: أحدهما أنهم جحدوا نبوءة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وقد مضى الكلام في تثبيت نبوته صلى الله عليه وسلم والحجة في ذلك بالذي يغني عن تكراره، والوجه الآخر أنهم قالوا في أمر معبودهم وفي المسيح بما لا يجوز القول به»⁽¹⁾.

كما أن اهتمام الفكر العقدي بهذه الدائرة يبين لنا قدرة الفكر الإسلامي على التفاعل مع الفكر الفلسفي والديني الدخيل، وتقديمه رؤية واضحة عن الحلول الإسلامية للمشكلات

(1) أبو عمار عبد الكافي: الموجز، تج. عمار طالبي، ج1/ص345.

الإنسانية والفكرية المطروحة، مما يستدعي مراعاة هذا الجانب في ثقافتنا المعاصرة، بما يوفر إمكانية تفاعل الفكر الإسلامي مع الفكر الغربي المعاصر، والدخول معه في حوار حقيقي منتج. لأن الذات الثقافية لا تدرك نفسها عادة إلا بمحاورة الآخر ومواجهته والتي هي أحسن.

الدائرة الثانية:

السعي إلى إثبات وجهات نظر المدرسة الإباضية في فهم قضايا علم العقيدة المختلف فيها بين المدارس الإسلامية، وإظهار منهجها وتميزها في معالجتها. وذلك من خلال صياغة منظومات عقدية مختصرة يركّز فيها على بيان رأي الإباضية في كلّ المسائل المختلف فيها، وغالبا ما تكون بأسلوب تعليمي تفريريّ موجه للطلبة ليسهل عليهم تلقينها وفهمها. ومن نماذج هذه المؤلفات: عقيدة تبغورين، وعقيدة نفوسة للجنائوني، وعقيدة أبي سهل، وعقيدة العزابة التي ترجمها عمرو بن جميع من الأمازيغية إلى العربية.

الدائرة الثالثة:

الرد على وجهات النظر المخالفة للمدرسة الإباضية في المسائل العقديّة جليلها ودقيقها من داخل الملة الإسلامية من مختلف الفرق والمذاهب كالمعتزلة والأشاعرة، والشيعية، والمرجئة، والجبرية، والخوارج أو كانت من الفرق المنشقة عن الإباضية كالنكارية والحسينية والسكاكية وذلك بعرض الحجج ومناقشتها .

وقد تجلّت نزعة المنافحة والرد جلية في مضامين مؤلفات فترة الدراسة، منها على سبيل

المثال:

- كتاب الرد على جميع المخالفين لأبي خزر.
- كتاب التحف المخزونة لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزائي.
- كتاب الموجز في تحصيل السؤال وتلخيص المقال في الرد على أهل الخلاف لأبي عمار عبد الكافي.
- الدليل لأهل العقول لباغي السبيل بنور الدليل لتحقيق مذهب الحق بالبرهان والصدق لأبي يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني.
- كتاب السؤالات، ورسالة الفرق لأبي عثمان عمرو بن خليفة السوفي.

وتتضمن هذه المؤلفات مناقشة الآراء الكلامية لمختلف المدارس والمنافحة عن آراء الإباضية بطرق استدلالية متنوعة عقلية ونقلية ولغوية لا تخلو من شدة وتعنيف أحيانا.

تقييم ونقد:

نتمن مهمة علم الكلام القديم التي تهدف إلى إثبات العقائد الدينية بأدلتها النقلية والعقلية والدفاع عنها برد الشبه الواردة من الفلاسفات والديانات المخالفة لملة الإسلام.

بيد أن ردوده على آراء المسلم المخالف للمذهب تحتاج إلى نقد ومراجعة وإعادة في الصياغة من حيث المنطلق والأسلوب.

فأما من حيث المنطلق فإن غالبية الردود الصادرة من الفرق تدافع عن آرائها الكلامية من منطلق الفرقة المحقة الناجية التي تدور مع الحق، وتمتلك بناصية الحقيقة الدينية وحدها، وتنقل الآراء المخالفة لها على أنها أباطيل وافتراءات، وشبه. وغالبا ما تفتتح الكتب الكلامية بشرح حديث الافتراق وتنزله على الفرق الموجودة، فينقلب المؤلف إلى قاض يحكم بالنجاة أو الهلاك على كل فرقة ويحدد مصيرها إلى الجنة أو إلى النار -متخذنا من مذهبه الذي اختاره معيارا للحكم- من دون أن يكلفه بذلك شرع أو عقل.

وأما من حيث الأسلوب فلا يخلو غالبا من تجريح وإلزامات شنيعة لا يرتضيها المخالف، والنتيجة هي أن هذه الردود المتبادلة بين مدارس الأمة ومذاهبها المصاغة بهذا المنحى لم تحقق هدفها المنشود وهو تحقيق الاقتناع بالرأي الذي تدعو إليه، بل كانت لها آثار سلبية على العلاقات الاجتماعية كما يؤكد الواقع التاريخي لهذه الأمة، فقد مكنت للعصبية المذهبية، وورثت الكراهية والعداوة بين أتباع الدين الواحد والوطن الواحد، وغدّدت نوعا من ممارسة الإرهاب الفكري في حق المخالف في الرأي أو المذهب الذي قد ينقلب في لحظة مساندة سلطة القوة له إلى إرهاب حقيقي قاتل.

كل ذلك مما أدى إلى عجز علم الكلام القديم عن مهمة بناء وحدة متماسكة بين أبناء الأمة من مختلف المدارس الإسلامية ومذاهبها المتعددة، رغم أن مقصد وحدة الأمة هو المقصد الشرعي الأول، وثمره طيبة من عقيدة التوحيد الصادق فقد قال تعالى: ﴿وَأَنْ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ [سورة المؤمنون، الآية 52].

فلا بد إذن من تجديد منهج التعامل والخطاب مع الآخر الديني غير مسلم قصد دعوته بالحسنى إلى الإسلام، ثم وضع قواعد موضوعية للحوار مع المسلم المخالف لنا في الرأي أو المذهب، تنطلق من أرضية صلبة أساسها ﴿وأن هذه أمتكم أمة واحدة﴾ وتتحرر من المنظور التقليدي الضيق، منظور الانقسام المذهبي والطائفي والفرقة الناجية إلى المنظور القرآني الأوسع الذي يبني العلاقات الإنسانية على الأسس الإيمانية القطعية والقيم الأخلاقية السامية، ويضبط قواعد التعامل مع بني البشر كافةً قصد تحقيق إنسانية الإنسان وسعادته، ولا سيما ونحن في عصر صار فيه العالم يعيش في قرية واحدة، وصارت البلدان الإسلامية ذات تعددية دينية ومذهبية وثقافية أكثر من أي وقت مضى.

إن مهمة علم الكلام الجديد تتطلب أمرين أساسيين هما:

الأول: بناء أرضية مشتركة بين جميع الفرق والمذاهب الإسلامية أساسها عقائد الإسلام الكبرى التي وردت بها النصوص القرآنية القطعية الثبوت والدلالة، وتدعمها العقول السليمة والفطر النقية، وتشهد على صحتها علوم الكون الصحيحة. ثم تجاوز الفرعيات المختلف فيها من الآراء الذي مصدره أخبار آحادية، وآثار ظنية، لا ترقى إلى الاعتقاد الجازم واليقين المطلوب.

الثاني: الدفاع عن عقائد الإسلام وكيالاته، وتحديث أدوات المقاربة والتنظير ورفع مستواها الإجرائي وقوتها الإقناعية لدى المفكر المسلم ليتمكن من تقويم المذاهب الفكرية المستجدة، ورد الشبه، وبيان الرؤية الإسلامية المبنية على المعايير والقيم المستوحاة من القرآن والسنة الصحيحة.

المعيار الثاني: علاقة المنظومة الكلامية بالوسط الثقافي والاجتماعي والسياسي:

إذا كانت أركان العقيدة الإسلامية -أو ما يسمى بأركان الإيمان- محدودة وثابتة بالنصوص القطعية، فإن قضايا الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي للأمم تتجدد حسب البيئات والعصور، وتحتاج هذه القضايا والمشكلات المتنامية في كل مرة إلى اجتهادات علماء الإسلام من مختلف المدارس ليبينوا موقف الدين منها سواء تعلق الأمر بمجال الاعتقادات أو العمليات.

هذا الحراك المستمر بين الواقع ومشكلاته ونصوص الوحي وتأويلاتها يجعل المنظومة الدينية العقديّة منها والفقهيّة في كلّ مدرسة في تنام متواصل تنضاف إلى محتوياتها مجموعة من القضايا والتصورات والآراء والمفاهيم كانت قد أثّرت في عصر دون آخر، أو في بيئة دون غيرها.

كما أن تنوع المدارس الكلامية في البيئة المغربية في مرحلة البحث كان عاملا مهما في إنماء الفكر العقدي وديمومته، فالتناظر والتقابل في الآراء أمرٌ طبيعيٌّ، ووضعٌ صحيٌّ في مسيرة أي فكر بشريٍّ لأنه يُسهم في إنضاجه، ويُقرب الوصولَ إلى الحقيقة، ويؤكد نسبة امتلاكها والإحاطة بها. لذا نجد في المنظومة العقدية في مرحلة البحث انعكاسا واضحا للآراء الكلامية التي قد ظهرت في الساحة الفكرية بالمغرب، أو في تاريخ الفكر الإسلامي، فكلُّ بند يقرر في هذه المنظومة هو بيان لموقف من قضية عقدية أثرت من داخل البيئة المغربية أو من خارجها، وإظهار رأي الإباضية فيها.

وسنعرض أبرز القضايا الكلامية التي أثرت في مرحلة البحث (القرن 4هـ-6هـ) وعلاقة ذلك بالواقع الثقافي والاجتماعي والسياسي بالمغرب، ويمكن تصنيفها إلى:

أ- قضايا أثارها فرقة النكار

إن وجود فرقة النكار المنشقة عن فرقة الإباضية، وتعايشها في الأوساط المغربية خاصة في جزيرة جربة وجبل نفوسة، واعتقادها لجملة من القضايا الكلامية والسياسية والفقهية تخالف فيها التوجه العام للإباضية كان سببا رئيسا في اهتمام علماء مرحلة البحث بكلِّ القضايا التي أثاروها، وحرصهم الشديد على نقدها وتفنيدها حفاظا على مذهب الإباضية الأصل وصونه من التشكيك، لكون الاختلاف الداخلي أشد أثرا على الفكر والسلوك والبيئة الاجتماعية من الاختلاف الخارجي. وقد شغلت هذه القضايا حيزا كبيرا من المنظومة العقدية، وهي فيما يأتي:

- قضية أسماء الله الحسنى وصفاته والمسائل المتفرعة عنها: هل أسماء الله الحسنى هي مخلوقة أو قديمة؟ وما علاقة الاسم بالمسمى؟ وعن مدلولات الصفات الذاتية والفعلية؟

إذ يرى النكار أن أسماء الله مخلوقة، وأن الاسم غير المسمى، بيد أن الإباضية يرون أن أسماء الله قديمة وأن الاسم هو عين المسمى⁽¹⁾، واعتبروا النكارَ قد أُلحدوا في أسماء الله تعالى،

(1) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص: 13-26، أبو الربيع سليمان: التحف المخزونة، (مخ)، ص: 57

ولقبوهم بالفرقة الملحدة في الأسماء⁽¹⁾، وكانت لهذه الأحكام انعكاساتها وآثارها السلبية على الاستقرار الاجتماعي، قال الجعيري واصفا بعض هذه الانعكاسات: «وهذا أدى إلى تصدع واضح آنذاك خاصة في جزيرة جربة إذ قد انغلق كل على رأيه، وهذا كان له أثر واضح في تقلص عدد الإباضية في الجزيرة إذ تخلّى القسم الذي أتهم بالإلحاد شيئا فشيئا عن إباضيته، وسهل تحويله إلى مذهب آخر بعد حين، ونشير إلى الجانب الشرقي من جزيرة جربة الذي تخلّى سكانه عن إباضيتهم بصفة نهائية»⁽²⁾ والاختلاف في هذه القضية لفظي لا معنوي كما يقرر بذلك أبو يعقوب الوارجلاني⁽³⁾.

- قضية ولاية الله لعباده وعداوته لهم، يرى النكار أن ولاية الله لعباده وعداوته لهم متقلبتان حسب الأحوال، وكذلك الحب والبغض والرضى والسخط⁽⁴⁾
- الحكم على المشبهة، حيث ذهب النكار إلى تشريك المشبهة من أهل التوحيد، واعتبروا تأويلاتهم للنصوص شركا.
- مسألة الإمامة، يرى النكار أن الإمامة غير واجبة، وأنها لا تجوز إمامة من وُلّي وفي المسلمين أفضل منه وأعلم.
- مسألة حجة الله على عباده، ذهب النكار إلى أن حجة الله لا تقوم إلا بسماع، ويرى الإباضية أن حجة الله تقوم بسماع لمن كان على دين الله من أتباع الأنبياء عليهم السلام، وبغير سماع لمن كان على الدين من الكفرة لأن الله حرم الكون على المعصية والكفر ولو طرفة عين.
- مسائل تطبيقية في الولاية والبراءة والوقوف، اختلف الإباضية مع النكار في مسائل تطبيقية لأحكام الولاية والبراءة والوقوف، منها: مسألة الإمام الحارث وقاضيه عبد الجبار اللذين كانا متولين، ثم وُجدا مقتولين ولا يدرون الظالم من المظلوم، فقال النكار بالوقوف في

(1) السوفي: رسالة في الفرق، ص: 53.

(2) الجعيري: البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية، ج 1/266.

(3) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج 1/35.

(4) المصدر نفسه.

شأنهما، وذهب الإباضية إلى إبقائهما على أصل الولاية لأنها ثبتت بعلم، ولم يحدث لنا شيء نزله، هذا حكم الرجلين المسلمين إذا تقاطلا، كذلك ينطبق نفس الحكم بالنسبة للرجلين المسلمين إذا تلاعنا⁽¹⁾ فالولاية لا يزيحها إلا البراءة، والبراءة لا يزيحها إلا الولاية.

- ذهب النكار إلى الوقوف بالنسبة لجميع الأطفال⁽²⁾

ب- قضايا أثارها الحسينية والعمرية والسكاكية

أما الحسينية فهم أتباع أحمد بن الحسين الأطرابلسي بن أبي زياد، وأما العمرية فهم أتباع عيسى بن عمير، وهما فرقتان لا علاقة لهما بالإباضية⁽³⁾، إلا أن أتباعهما تعايشا في البيئة المغربية جنبا إلى الإباضية، وبين السوفي أنهما فرقتان متقاربتان في آرائهما الكلامية، مع اختلاف يسير بينهما، فالحسينية أقرب لموافقة للإباضية، والعمرية هي أقرب للمعتزلة⁽⁴⁾، وأبرز آرائهما الكلامية ما يأتي⁽⁵⁾:

- من أنكر سوى الله فليس مشركا
- الحب والرضا والبغض والسخط أفعال لله ليست بصفات له
- يسع جهل معرفة محمد صلى الله عليه وسلم وليس على الناس إلا معرفة المعبر.
- المتأولون المخطئون مشركون.
- حجة الله تنال بالفكر في دين الله اضطرار.
- لا يجوز أن يبعث الله رسولا إلا بعلامة يعرف بها، ويفرز عن غيره ولا يكون حجة إلا بها.
- لم يأمر الله المشركين بغير التوحيد، ولم يمنعهم عن أي شيء غير الشرك، فإذا وُحِّدوا لزمتهم الفرائض التي هي دون التوحيد، ونهوا عن المعاصي التي دون الشرك.

(1) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص: 26-29 أبو عمار عبد الكافي: الموجز، ج2/217-223.

(2) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص: 26-29.

(3) أبو زكرياء: كتاب السيرة، تح. عبد الرحمن أيوب، ج1/91.

(4) السوفي: رسالة في الفرق، ص 58.

(5) عن هذه الآراء يراجع: السوفي: رسالة في الفرق، ص 58 - 60.

- قالوا بالتفريق بين الأسماء والأحكام فسموا اليهود منافقين، وسموا المسلمين المتأولين تأويلا خاطئا مشركين، فأجازوا فيهم السبي، وأحلّوا منهم النكاح وهم عندهم مشركون.
- بالإضافة إلى ما تقدم من آراء الفرقتين، تفردت الحسينية بالمسائل الآتية:
- العقلاء يتفاضلون في التكليف والاستطاعة، ولا يتفاضلون في العقل.
- خوف الرسل هو خوف إجلال لا خوف عقاب.
- أهل الجنة يخافون ويرجون.
- الموتى تفتى أجسامهم إلا عجم الذنب.
- الولاية والبراءة بالشريطة عندهم جائزة.

أما عن السكاكية فهي فرقة منشقة عن الإباضية منسوبة إلى عبد الله بن السكاك اللواتي عاش في القرن 4هـ ابتدع جملة من الآراء الفقهية والأصولية الغربية⁽¹⁾ خالف فيها الإباضية منها قضية إنكار السنة والرأي والاكتفاء بالقرآن بدعوى أن الله تعالى أغنى بكتابه أهل العقول فلا سنة ولا رأي، وقد تصدّى له العلماء بالرّد على جميع آرائه ودحضها، ولم يتجاوز هذا المذهب قنطرة جنوب تونس حتى انقرض أتباعه⁽²⁾.

ج- قضايا أثارها فرق إسلامية مشهورة.

إن وجود فرق إسلامية مشهورة كالمعتزلة والشيعة والأشعرية والمرجئة والخوارج الصفرية في البيئة المغربية وبروز نشاطها السياسي والفكري كان سببا في إثارة قضايا كلامية وإذكاء جذوة المناظرات والمراسلات بين أتباع هذه الفرق، التي شغلت حيزا مهما من تراث هذه المرحلة، فنجد في مضامينه ردودا على المعتزلة في مسائل خلق الأفعال وحرية الإرادة والاستطاعة، وتسمية مرتكب الكبيرة، ومسألة التحسين والتقييح⁽³⁾، وردودا على الأشعرية في مسألة الصفات الإلهية

(1) يراجع عن هذه المسائل: أبو زكرياء: السيرة، ج1/192-193. السوفي: رسالة في الفرق، ص 59-60 الدرجيني: طبقات، ج1/118-119

(2) أبو زكرياء: السيرة، ج1/192-193.

(3) ينظر: أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 46-69، أبو الربيع: التحف المخزونة، ص : 53، الورجلاني: العدل

وتأويلها وعلاقتها بالذات، ومسألة خلق القرآن ورؤية الباري تعالى، والوعد والوعيد⁽¹⁾، وردودا على المرحئة والخوارج الصفرية في تحديد حقيقة الإيمان، وتسمية مرتكب الكبيرة وحكمه⁽²⁾، وردودا على القرامطة والغالية من الشيعة في مسألة الإمامة وتقديس الأئمة، ومسائل التأويل والنزعة الباطنية في فهم النصوص الشرعية⁽³⁾.

د- قضايا خاصة من واقع البيئة المغربية:

أعرض قضيتين إحداهما ثقافية والأخرى سياسية كان لهما حضورٌ في المنظومة العقدية.

- أما القضية الثقافية فهي قضية اللغة الأمازيغية ومقررات الاعتقاد، فبحكم كون أغلبية المجتمعات المغربية أمازيغية اللسان، فقد أثرت في البحث العقدي مسائل متعلقة باللغة، منها على سبيل المثال: بأية لغة تؤدّى كلمة التوحيد؟ وهل يجوز أن تؤدّى بغير اللغة العربية؟ ومن قال: الله واحد بالأمازيغية، فهل أتى بجميع الوصف بصفاته عزوجل؟ وهل أسماؤه عز وجل بالعجمية هي أسماؤه بالعربية؟ وهل المقرّر بالله بالعجمية هو مقر به وعارف كمن أقر به بالعربية؟ وهل إذا اختلفت اللغات في الإخبار سيختلف المخبر عنه في نفسه⁽⁴⁾؟

ولقد تم البحث في هذه المسائل، وصنّفت مصنّفات في العقيدة باللغة الأمازيغية لتيسير معانيها للناس.

- وأما القضية السياسية فتتمثل في دراسة أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما تفرع عنه من عقد الإمامة الواجب على الأمة إعلاؤه وكيفية تحقيقه⁽⁵⁾، والاجتهاد في تطبيقه

والإنصاف، تحقيق النامي، ج 1/63

(1) ينظر: نموذج مراسلة الفقيه عبد الوهاب بن محمد بن غالب بن نمير الأنصاري الأشعري المذهب إلى أبي عمار عبد الكافي إلا أن المنية عاجلت أبا عمار فأجاب عنها أبو يعقوب الورجلاني. ر. الورجلاني: الدليل والبرهان، ج 1/ص 28.

(2) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 69-82.

(3) أبو يعقوب الورجلاني: العدل والإنصاف، تح. النامي، ج 1/ص 141-148، الدليل والبرهان، ج 1/18.

(4) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 14، 25، السوفي: السؤالات، (مخ) ص 102، الدرجيني: طبقات،

ج 2/ص 488-489، الورجلاني: الدليل والبرهان، ج 1/ص 35، الجيظالي: شرح النونية، (مخ)، ج 1/26 و

(5) تبغورين: أصول الدين، تح. النامي، ص 35-38،

في كلّ الأحوال التي يمر عليها المجتمع المسلم، وفق نظرية مسالك الدين التي أبدعها الإباضية، ولقد تم تأصيل الأحكام الشرعية لكلّ مسلك⁽¹⁾، وبيان كيفية علاج صور البغي والظلم التي يتسلط بها الحكام على الأمة الإسلامية، فقد أدلى علماء فترة البحث ومن بينهم أبو يعقوب الوارجلاني⁽²⁾ بآراء متميزة في موضوع الفقه السياسي تتعلق بالحاكم والرعية قد يستفاد منها في إصلاح أوضاع المجتمعات الإسلامية من غير وقوع في دائرة العنف، أو الرضى بالفساد العام والسكوت عليه.

ملخص القول:

كلّ هذه القضايا الكلامية المثارة في البيئة المغربية قد أُلقت بظلالها على المنظومة العقدية الإباضية في مرحلة البحث وانضافت إلى مفرداتها، وخصّصت لها فصولا لدراستها ونقدها وبيان وجهة نظر الإباضية فيها.

فقد كانت المنظومة العقدية الإباضية متفاعلة إلى حدّ كبير مع الوسط الثقافي والاجتماعي والسياسي بالمغرب أسهمت في حلّ بعض مشكلاته الفلسفية والدينية والاجتماعية والسياسية من منظور عقدي وفق منهجهم الذي اختاروه للبحث عن الحقيقة.

(1) مسالك الدين أربعة (نظرية الإمامة): الظهور، والشراء، والدفاع، والكتمان.. للتوسيع ينظر: ر. عدون جهلان: الفكر السياسي عند الإباضية، ص 149 وما بعدها .

(2) أبو يعقوب الوارجلاني: العدل والإنصاف، ج 2/313-323

المطلب الثاني: تقييم من حيث المنهج

تنوعت أشكال التأليف في مرحلة البحث ويمكن تقسيمها حسب منهج المؤلف فيها إلى صنفين هما:

- رسائل علمية.

- مؤلفات مستقلة في علم العقيدة.

الفرع الأول: الرسائل العلمية:

وأما عن الرسائل فسنعرض منهجها من خلال نموذجين هما:

أولاً- رسائل أبي خزر يغلا بن زلتاف (ت 381هـ):

وتعد أقدم الرسائل في فترة الدراسة وما بقي منها محفوظا تسع رسائل، وقد جمعت في كتاب بعنوان " الرد على جميع المخالفين"، وكان شيوخ إباضية المغرب يرأسونه لما كان مقيما بمصر في بلاط المعز الفاطمي ومن بينهم الشيخ جنون بن يمران حيث يذكر الوراقلاني أنه «روي عن الشيخ أبي خزر أنه كتب إليه الشيخ جنون بن يمران أيام كان أبو خزر بمصر في مسائل لا يسع الناس جهلها فرد له أبو خزر جواب كتابه، وكتب إليه بالجملة التي كان يدعو إليها رسول الله صلى الله عليه وسلم لا غير»⁽¹⁾.

وقد كانت رسائل علمية في مسائل كلامية تميزت بالدقة في الالتزام بالموضوع المدروس، وسلامة اللغة، مع توخي الاختصار وعدم التطويل، وقد يضطر إلى التكرار قصد التبيين يقول في نهاية الرسالة الأولى: «ومثل هذا كثير تركته لئلا يطول به الكتاب، فمن قرأ هذا الكتاب فليثبت فيه ويتدبر معانيه، وقد كررت فيه الألفاظ ليفهم الناظر فيه معانيه، فما لم يفهمه في أول المسألة فهمه في آخرها، مع أنني إذا كررت فلزيادة معنى لم يكن في أول المسألة»⁽²⁾.

(1) أبو يعقوب الوراقلاني: الدليل والبرهان، ج2/20

(2) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين يعقوب الوراقلاني: الدليل والبرهان، ج2/20

ونلخص محتوياتها في الجدول الآتي حسب ورودها في الكتاب المطبوع⁽¹⁾:

الملاحظة	الموضوع	الرسالة
الرّد موجه لفرقة النكار المنشقة عن الإباضية	الرّد على من زعم أن أسماء الله مخلوقة	الرسالة الأولى (ص: 13-24)
الرّد موجه إلى النكار	بيان معنى قوله تعالى " له الأسماء الحسنى "	الرسالة الثانية (ص: 25-26)
الرّد موجه إلى النكار	الرّد على من وقف فيمن له أصل الولاية وفعل فعلاً مشتبهاً علينا	الرسالة الثالثة (ص: 26-32)
الرّد موجه إلى النكار	براءة المرأة المتبرجة هل هي براءة رأي أم براءة دين؟	الرسالة الرابعة (ص: 32-35)
المرسل هو الشيخ جنون بن بمران الوارجلاني	فيما لا يسع جهله من الإيمان، وفي مسألة القدرة والعلم الإلهيين	الرسالة الخامسة (ص: 36-45)
الرّد موجه إلى المعتزلة والقائلون بالجبر والجبل	الدليل على خلق الأفعال وحرية الاختيار	الرسالة السادسة (ص: 46-51)
الرّد موجه إلى المعتزلة	في مسألة الاستطاعة والإرادة	الرسالة السابعة (ص: 62-69)
الرّد موجه إلى المرجئة	في مسألة الإيمان	الرسالة الثامنة (ص: 69-76)
الرّد موجه إلى الخوارج الصفرية، والمعتزلة، والجهمية، والمشبهة	في مسائل مختلفة: الإيمان، الإرادة، التولد، الكف، الرّد على من زعم أن الله جسم	الرسالة التاسعة (ص: 77-89)

(1) تسهيلاً للإحالة ذكرت أرقام الصفحات في المتن.

ويشير أبو خزر إلى منهجه في البحث العقدي في هذه الرسائل أنه ملتزم بالوسطية المتوافقة مع الكتاب والسنة والعقل، يقول: «فقد ذكرنا ما اعتلت به المشبهة، وأبطلنا اعتلالهم، وذكرنا ما اعتل به جهم وما اعتلت به المعتزلة، فأخذ أصحابنا بأوسط الأقاويل وأعدلها وأصوبها مما وافق كتاب الله وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، والقياس الذي لا يقدر مبطل على نقضه، فنفينا عن الله التشبيه فأثبتناه حيًا فاعلا واحدا ليس كمثله شيء ولا يشبهه شيء. وأبطلنا حجة المشبهة، وأبطلنا ما اعتل به جهم وما اعتلت به المعتزلة، من تثبيت جهم القدرة لله حتى ألزمه الجور، ونفى المعتزلة الجور عن الله حتى نفوا عنه القدرة على أكثر الأشياء»⁽¹⁾.

ثانيا- رسائل أبي يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني (ت. 550هـ):

وهي رسائل متنوعة منها: جوابه على الرسالة التي وجهها الفقيه عبد الوهاب بن محمد بن غالب بن نمير الأنصاري من مدينة غانة إلى أبي عمار عبد الكافي سائلا ومسترشدا إياه، وقد ضمنها عبد الوهاب مسائل في كلام الأشعرية: في الثواب والعقاب، ورؤية الباري تعالى، وخلق القرآن، وأراد من الشيخ أبي عمار بيان ما احتج به كل فريق على صاحبه؛ لأن الأمر قد أشكل عليه، فتوفي أبو عمار قبل أن يرد الجواب فأجاب عنها أبو يعقوب الوارجلاني في رسالة مطولة ناقش فيها كل المسائل المذكورة، وبين فيها أوجه الاتفاق والاختلاف بين الإباضية والأشاعرة، مستعرضا أدلة الفريقين وحججهم، وقد سلك في رسالته مسلك الإجابة المباشرة عن المسائل حسب ورودها من السائل دون مقدمات، وصاغها بلغة سليمة واضحة، وبأسلوب حوارى هادئ، وقد ضمها إلى نهاية الجزء الأول من كتابه الدليل والبرهان⁽²⁾.

(1) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 88

(2) ينظر نص الرسالة كاملا: أبو يعقوب: الدليل والبرهان، ج1 / 63-85، وقد قام بدراستها وتحقيقها وطبعها منفردة الدكتور ياسين حسين الويسي، بعنوان: من تراث الإباضية العقائدي، رسالة الفقيه عبد الوهاب بن محمد الأنصاري إلى الفقيه الأجل أبي عمار عبد الكافي، دار الفرق، ط1، 2010م، ص 111.

كما خصص أبو يعقوب الجزء الثالث من كتابه الدليل والبرهان للرسائل⁽¹⁾، وهي رسائل تتراوح بين الطول والقصر، دارت أغلب مواضيعها في المسائل الكلامية، وبعضها في التفسير والتاريخ، كان يشير فيها إلى منهجه في الإجابة، وقواعد المناظرة، وأسباب الاختلاف، ثم يشرع في الإجابة على المسائل، وقد ترد إليه من سائل محدد، أو من جماعة ما، ونلخص في الجدول الآتي أهم محتوياتها حسب ما وردت في الكتاب المطبوع، وعددها عشر رسائل.

الملاحظة	الموضوع	الرسالة
مُرسلها غير مذكور، إلا أنها وردت إلى الوارجلاني بواسطة عبد الله بن الشيخ سليمان، وهي غير مؤرخة	مسألة الرضى والسخط	الرسالة الأولى (ص: 3-36)
مرسلها غير مذكور، وقد رتب الإجابة وقسمها إلى أبواب. وهي غير مؤرخة	في مسألة التحكيم، وفي التفرقة بين الملوك وذوي الديانات، وبين السلاطين، وبيان أحكام التعامل مع المتدينين منهم والمنحرفين.	الرسالة الثانية (ص: 37-116)
في نهاية الرسالة أحال السائل إلى الرجوع إلى الجزء الأول من كتاب	تفسير بعض الآيات القرآنية، وحديث العمل بالإسلام في آخر الزمان، ثم بيان أصول الشريعة: الكتاب والسنة والرأي	الرسالة الثالثة (ص 117-126)

(1) نرجح ما ذهب إليه بعض الباحثين أن هذا الجزء ليس تابعا لكتاب الدليل والبرهان بل هو كتاب مستقل جُمعت فيه رسائل الوارجلاني وأطلق عليه "كتاب الرسائل" وقد جعله النساخ أو تلاميذ الوارجلاني جزءا ثالثا من الدليل. ينظر: مصطفى باجو: أبو يعقوب الوارجلاني أصوليا، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط2، 2008/1428م، ص 163، دليلة خبزي: الآراء الكلامية لأبي يعقوب الوارجلاني، مكتبة مسقط، سلطنة عمان، ط1، 1430هـ/2009م، ص 75-

<p>الدليل والبرهان للتوسيع. وهي رسالة غير مؤرخة، ومرسلها غير مذكور</p>		
<p>وهي رسالة غير مؤرخة، ومرسلها غير مذكور</p>	<p>في مسائل مختلفة فقهية وعقدية كالتسمية بالإسلام والإيمان، والكفر، ومسألة الملائكة وخلق آدم، وضبط معاني السيئة والخطيئة والمعصية، وباب ما لا يسع الناس جهله</p>	<p>الرسالة الرابعة (ص: 127-155)</p>
<p>رسالة قصيرة وهي غير مؤرخة</p>	<p>شرح مسألة متعلقة بأفعال المكلفين وردت في كتابه العدل والإنصاف</p>	<p>الرسالة الخامسة (ص: 156 - 160)</p>
<p>وردت من إباضية جبل نفوسة بليبيا بواسطة رجل يدعى مدرار. وهي رسالة غير مؤرخة</p>	<p>اشتملت على ثلاث مسائل هي: أحكام الولاية والبراءة، و صفات الله تعالى، وأحكام الطعن في دين المسلمين</p>	<p>الرسالة السادسة (ص: 161-205)</p>
<p>أرسلها إليه محمد بن الشيخ النفوسي الأبدلاني، وهي أطول رسالة قد أجاب عنها بأسلوب مباشر وعفوي ينقصه الترتيب والتنظيم في العرض. وهي رسالة غير مؤرخة</p>	<p>اشتملت على مسائل مختلفة: في تفسير بعض الآيات القرآنية، وقصة الخضر مع موسى، و السفر إلى الله والترقي في العلوم من أوله إلى آخره، وموضوع التكليف، وأحكام النسيان، وأقسام العلوم، ومراتب السباق إلى الله تعالى، وملخص عن رسائل إخوان الصفا وهي إحدى وخمسون رسالة، وكيفيات الوحي، والمسلمات المذكورات في القرآن، وأزواج النبي صلى الله عليه وسلم وبناته، وبيان حكم من لم</p>	<p>الرسالة السابعة (ص: 206 - 301)</p>

	<p>تبلغه الحجة ممن كان في الأقاليم من البشر، وكيفية القصاص بين المسلمين يوم القيامة، وأحكام اللقطة، وأحوال القيامة، وتاريخ الأديان، والعلاقة بين الكتاب والسنة والرأي، و ذكر السنن التي أحدثها عمر بن الخطاب ونقض الشيعة لها والرد عليهم.</p>	
<p>ردّ فيها على عبد الله بن يزيد الفزاري إمام النكار، وسعيد بن الحداء، وعيسى بن عمير، وابن الحسين.</p>	<p>اشتملت على أربع مسائل: مسألة حجة الله كيف قامت على عباده؟ ومسألة المرأة المتبرجة وبراءتها، ومسألة الوقوف، والردّ على منكري عذاب القبر.</p>	<p>الرسالة الثامنة (ص: 301-322)</p>
<p>بين أسباب الاختلاف في الأمة</p>	<p>الرد على آراء النكار</p>	<p>الرسالة التاسعة (ص: 323-331)</p>
<p>وهي رسالة مختصرة</p>	<p>في شرح كلمة التوحيد</p>	<p>الرسالة العاشرة (ص: 332-335)</p>

وقد سلك أبو يعقوب في رسائله مسلكين هما:

(أ) - مسلك التوسيع والتأصيل المنهجي للموضوع المدروس.

ونلاحظ ذلك في الرسالة الأولى فقد تميزت عن غيرها بمنهجية فريدة في العرض والإجابة استهلها الوارجلاني بتمهيد مشيراً فيه إلى أهمية المسألة، ثم ذكر شروط البحث فيها، ووضع مقدمات حول منهج الاستدلال الذي يركز عليه الموضوع المدروس، فوقف عند أنواع البراهين وطرقها، ظاناً منه أن السائل لا يحسنها، وقد خاطبه قائلاً: «فلو علمت أنك ممن يُحسنها

لاقتصرت لك عن إيضاح الحق في سطرين، وأوضح لك البرهان في كلمتين، ولكن يا أخي سأشرح لك في إيضاحها، وإظهار معانيها حتى تكون طرق البرهان، وسبل الحجاج عندك موجودةً مُدَّخِرَةً عتيدهً إن شاء الله لتحقيق الحق، وإبطال الباطل والله المستعان»⁽¹⁾.

ويرى الوارجلاني أنه محال أن يعرف الحق، ويقرّ به من لا يعرف البرهان، ومحال أن يعرف البرهان من لا يعرف طريقه⁽²⁾. وبعد الانتهاء من هاته المقدمات المنهجية شرع في بيان المسألة التي عرضها عليه السائل.

كما بين في مقدمة الرسالة الثالثة التي موضوعها في التفسير قاعدة منهجية وهي أنه لا يتعرف المراد من معاني الآيات والتميز بين ظاهرها وباطنها وعمومها وخصوصها مَنْ لم يُحْكَمْ ثلاثة أشياء:

أولها: لسان العرب.

الثاني: ما يقتضيه اللسان من المعاني.

الثالث: ما آذن الشرع فيه من المعاني وهو الفقه.

فاللسان مذائب والمعاني أودية، والفقه رياض، فمن لم يُحْكَمْ هذه الأصول الثلاث اختل علمه، وعزّب علمه⁽³⁾، ثم شرع في الإجابة وفق هذه القاعدة.

ويسعى في بعض رسائله إلى الكشف عن أسباب الاختلاف بين المتناظرين، ليسهل الفهم والإقناع والتقريب بينهم، ومن جملة الأسباب التي ذكرها:

- تعلق المتناظرين بالألفاظ دون المعاني، وهو السبب الأكثر في الاختلاف⁽⁴⁾.

(1) أبو يعقوب الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج3/ص5-6.

(2) المصدر نفسه، ج3/ص5.

(3) المصدر نفسه، ج3/ص117.

(4) المصدر نفسه، ج3/ص13، 34، 37-38، 329.

- عدم فهم المتناظرين للموضوع المختلف فيه، وإدراك المقصود منه «فَمَنْ تناظر في أمر لم يُظهر معناه، ولم يتبين غرضه ومغزاه، كان المتناظران كالأحولين، كلٌّ يعمل على شاكلته، ويكُونُ في غير مَشْرَع صاحبه»⁽¹⁾.

- بناء المتناظرين مناظراتهم على تفريعات مستخرجة من أصول وضعوها، وإهمالهم لأصولهم، يبين ذلك في قوله: «اعلم أن ما يوجب التخبط والتشبط بين الناس أن المتناظرين يبنون مناظراتهم على فروع أصولهم، ويُهْمَلون أصولهم، ويبيّن كل واحد على أس نفسه»⁽²⁾.

ب)- مسلك الاختصار والإجابة المباشرة.

وهذا ما نجده في بقية رسائله حيث يسوق الجواب على حسب السؤال من دون تفريع، أو تأصيل. وغالبا ما تكون هذه الرسائل متعددة المواضيع والمسائل.

تقييم ونقد:

مما ينتقد على رسائل الوارجلاني أمران:

الأول: إيراده لبعض الإسرائيليات في قصص الأنبياء كقصّة دواد في خطيئته واستغفاره⁽³⁾، وقصة ملك الموت مع موسى، وقصة جبريل وميكائيل مع إبليس⁽⁴⁾ واستشهاده ببعض الخوارق التي سمعها أو شاهدها واتخاذها دليلا لإثبات رأي أو فكرة دينية⁽⁵⁾، مثل حديث الجبل للمرأة الخادم الذي سمعه الوارجلاني ورآه وقد استدل به في مسألة وحى الله إلى الموتان والجمادات، وما يشاهده الناس من مشاهد في المقابر من نيران وأصوات دليل على عذاب القبر، وهذا ما يخالف المنهج الاستدلالي الذي يعوّل عليه، وقد يفعل ذلك مسaire للمخيال الشعبي الذي يسارع إلى التصديق بهذه القصص العجيبة.

(1) أبو يعقوب الوارجلاني: الدليل والبرهان ، ج3/13

(2) المصدر نفسه، ج3/324

(3) المصدر نفسه، ج3/231-233

(4) المصدر نفسه، ج3/141

(5) يراجع: المصدر نفسه، ج3/274، 275، 318، 322

الثاني: بحكم وجود الوارجلاني في بيئة تطبعها صراعات مذهبية قوية، فقد انعكس ذلك على أسلوبه في بعض ردوده، حيث نجد النقد اللاذع لبعض الفرق الإسلامية، وبعثها بأوصاف غير لائقة، وقد تفتن لهذا المزلق، وراح يعتذر في قوله: «والمعذرة إلى الله عز وجل، وإلى المسلمين أن لا يأخذ علينا أحد في تمثيل كل فرقة منهم بما يليق بهم، وينسبنا إلى الهجو والفحش من الكلام»⁽¹⁾. وبرر موقفه بأنه قد تأسى بالقرآن في ذمه لليهود والمنافقين والمشركين وبعثهم بما يليق بهم، بيد أن هذا التبرير لا يصمد أمام النقد، لأن القرآن له حكمه القطعي في شأن هؤلاء المذكورين، كما أن القرآن قد أصّل لمنهج الحوار، والقول اللين، والدعوة بالحكمة، والجدال بالتي هي أحسن مع أهل الكتاب، فما بالنا بأهل الإسلام والتوحيد؟ فلغة التجريح في اعتقادنا ليست بعبادة فضلا أن تُوصِل إلى الإقناع في حوارٍ ما.

الفرع الثاني: مؤلفات مستقلة في علم العقيدة.

كان أغلب تراث المرحلة على شكل مؤلفات مستقلة في أصول الدين، تختلف دواعي تأليفها من مؤلف لآخر، فمنها ما كُتب للدافع العلمي، ومنها ما كان استجابة لطلب أحد المشايخ أو الإخوان، ومنها ما أُلّف لدافع ذاتي، ومنها ما هو لداع واحتياج اجتماعي إليه.

- وأما عن الدافع العلمي، فينطلق منه أبو عمار في تأليفه لكتاب الموجز، حيث يقول: «أما بعد، -أيديك الله- فإني نظرت في جميع أصول الملحدّين، فإذا هي أربعة أصول، ثم نظرت في كل أصل منها فإذا هو محصور على ثلاثة فصول، فاقتصررت لك بذلك عن تصنيف مقالاتهم قولا قولاً، وعن تعدد فصولهم فصلا فصلا، ليتيسر ذلك للناظر، ويسهل على المتعلم، ويخف على الحافظ، والله ولي التوفيق»⁽²⁾.

- أما عن دافع الاحتياج الاجتماعي فنجد أبا الربيع سليمان بن يخلف (ت. 471هـ) يضع مؤلفه التحف المخزونة لهذا الغرض، يذكر ذلك في قوله: «كتاب التحف في إجماع الأصول الشرعية ومعانيها مفصلا بابا بابا مما يُحتاج إليه، ولا يُستغنى عنه بصحة قوله،

(1) أبو يعقوب الوارجلاني: الدليل والبرهان: ج1/ص47-48

(2) أبو عمار: الموجز، تح. عمار طالي، ج1/255

وعروبة مقاله، وتقريض بيانه... فأول ما ينبغي للعالم الأريب أن يصرف إليه عنايته، ويردّ فيه نظره، ويبعث فيه نفسه، ويفنى فيه عمره طلب دينه الذي فيه نجاته والموصل له إلى دائم النعيم»⁽¹⁾

- وأما عن الاستجابة لطلب أحد الإخوان، فيذكر تبغورين في بداية كتابه أصول الدين: «سألني رحمك الله أن أكتب لك كتابا أبين لك فيه أصول الدين الذي اختلفت فيه الأمة حتى صاروا طرائق قددا وأفراقا مختلفة كلّ حزب بما لديهم فرحون مستبشرون، وسأكتب لك من ذلك إن شاء الله ما لا يعترني معتريه الشكوك، ولا يتعذر على المبتدئ حفظه بأبلغ ما حضر لي من البيان وبالله أبتدئ وبه التوفيق والتمام»⁽²⁾.

كما عرف التأليف العقدي في مرحلة البحث تطورا ملحوظا من حيث منهجية الكتابة وحسن الترتيب والتصنيف، وقد نوه ابن خلدون بكثرة تأليف علماء جبل نفوسة بليبيا وجودة مصنفاهم فقال: «وتطير إلينا هذا العهد من تلك البلاد دوواين ومجلدات من كلامهم في فقه الدين وتمهيد عقائده وفروعه مبينة لمناحي السنة وطرقها بالكلية إلا أنها ضاربة بسهم في إجادة التأليف والترتيب»⁽³⁾.

3- خصائص منهجية التأليف:

إن أبرز خصائص منهجية تأليف الكتاب العقدي في تلك الفترة تتمثل في النقاط الآتية:

أ- ترتيب مادة الكتاب:

اعتمد المؤلفون في منهجية ترتيب مادة الكتاب على خطة الأبواب والفصول والمسائل لتسهيل معرفتها للناظر فيها.

(1) أبو الربيع: كتاب التحف المخزونة، تح. حمزة بومعقل، ج1/ ص 287.

(2) تبغورين: كتاب أصول الدين، تح. النامي، ص 1.

(3) ابن خلدون: العبر، ج3/ ص 362-363.

ويعتبر كتاب التحف المخزونة لأبي الربيع سليمان بن يخلف (ت. 471 هـ / 1079م) نموذجا رائدا في مؤلفات فترة البحث، فقد قسم مادة كتابه إلى أجزاء والأجزاء إلى أبواب وهو تقسيم منتظم، شمل مختلف المواضيع الكلامية، والفهرس الآتي يوضح لنا ذلك:

كتاب التحف الجزء الأول (تح. حمزة بومعقل)

باب ما لا يسع الناس جهله. ص 288

باب فيما يسع الناس جهله ص 291

باب في الولاية والعداوة. ص: 295

باب في الأمر والنهي والإلزام والتكليف. ص: 314

باب الجملة والتفسير. ص: 323

باب في اختلاف الناس في كلام الله لموسى. ص: 327

باب اختلاف الناس في الإيمان والكفر. ص: 332

باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ص: 338

باب المعرفة والجهل. ص: 342

باب في النبوة والرسالة. ص: 347

باب في اختلاف الناس في الحرام المجهول. ص: 350

باب في الخوف والرجاء. ص: 355

باب اختلاف الناس في اجتهاد الرأي. ص: 357

باب اختلاف الناس في أن الله أمر أهل الشرك بشيء من الطاعة غير التوحيد أو نهاهم

عن شيء من المعاصي غير الشرك. ص: 387

كتاب التحف (الجزء الثاني تح. حمزة بومعقل)

باب في التوبة والإصرار. ص: 398

باب الفرائض والمفروضات. ص: 404

باب في استنابة المرتد وقتله وفي السبي والغنائم. ص: 407

باب في الحكمة. ص: 413

باب في الابتلاء والتمحيص والفتنة. ص: 426

باب في الحب. ص: 429

باب في الجواهر والأعراض. ص: 442

باب في الحركات. ص: 460

باب في السكون. ص: 467

باب في الحواس. ص: 480

باب في التوحيد ونفي الأشباه والمساواة عن الله عزّ ذكره وجلّ ثناؤه. ص: 490

وقد سار المؤلفون المغاربة على نهج أبي الربيع في التأليف فنجد تلميذه أبا العباس أحمد بن بكر يضع مصنفاة بمنهجية متميزة في التقسيم والتنظيم والتخطيط، والمتفحص لكتابه تبيين أفعال العباد في علم العقيدة والأخلاق سيلحظ ذلك فهو يتدرج في عرض مادته من الكلّي إلى الجزئيّ، فقد قسمه إلى ثلاثة أجزاء والأجزاء إلى أبواب والأبواب إلى مسائل، وفهرس الجزء الأول منه يعطينا صورة عن محتواه.

كتاب تبيين أفعال العباد (الجزء الأول تح. باحمد خلفاوي)⁽¹⁾

(1) أبو العباس أحمد بن بكر الفرستائي: كتاب تبيين أفعال العباد، تح: باحمد خلفاوي، ج1 (مرقون).

- باب تبين أفعال العباد. ص: 46
- باب في تبين الذنوب. ص: 48
- باب في الرياء. ص: 50
- مسألة [في حب المحمّدة في أعمال الصنائع]. ص: 54
- مسألة [في كراهية الرجل أن يخبر عنه بما ينقصه]. ص: 55
- باب في حبّ المحمّدة. ص: 55
- مسألة [في التأمين على دعاء غير المتولى، وتمني عدم بقاء الكفر]. ص: 58
- مسألة [في تمني المعصية والطاعة]. ص: 59
- مسألة [في الذرية الصالحة]. ص: 59
- مسألة [في الدعاء بالكفر والشرك والنفاق]. ص: 59
- مسألة [في تمني المستحيل]. ص: 60
- مسألة [في الغاية من طلب العلم]. ص: 60
- باب الفخر والخيلاء. ص: 62
- باب حب الشهرة والمنزلة. ص: 65
- مسألة [في أقسام الأفعال وحكم شهرتها]. ص: 66
- باب في التزيين والتزيين بترك التزيين. ص: 67
- مسألة [في التظاهر بالزهد وحب المدح على ذلك]. ص: 68
- باب في حب الشرف والرئاسة. ص: 69
- مسألة [في الزهادة في الخير والرغبة في الشر]. ص: 70
- باب في حب الدنيا. ص: 71

باب في الحسد. ص: 75

مسألة [في التمني]. ص: 76

مسألة [فيما يجوز للرجل أن يتمناه في حق الظالم ومعينه]. ص: 77

مسألة [تمنى زوجة الغير أو سريره، أو من يحرم عليه نكاحهن]. ص: 77

مسألة [في الشمت بالمصائب والسرور بها]. ص: 78

مسألة [في حب فاعل الإحسان وبغض المسيء]. ص: 80

باب في الحقد. ص: 81

مسألة في الضغن والغل. ص: 82

مسألة في القساوة. ص: 83

مسألة في الاهتمام بالمسلمين و أمورهم. ص: 85

مسألة في إثارة صاحب دنيا على أخيه المسلم. ص: 87

مسألة في التفاضل بين المتولين. ص: 88

مسألة أخرى في إذلال المسلم لنفسه. ص: 89

مسألة أخرى [في تدنيس النفس]. ص: 90

مسألة في الشهوة الخفية. ص: 92

مسألة في أركان الكفر. ص: 93

مسألة في الرهبة. ص: 95

باب في الركون. ص: 97

مسألة [في جواز ترك إخراج الحق]. ص: 99

باب في الحمية والعصبية. ص: 100

باب في المكر والخديعة. ص: 101

- باب في السفه والبغي. ص: 102 —
- مسألة في البغي. ص: 104
- مسألة في الظلم والاعتداء. ص: 105
- باب في الزهادة والرغبة. ص: 107
- مسألة في نسيان الآخرة. ص: 108
- باب في تهوين الإسلام وأهله. ص: 109
- مسألة في سقوط حقوق الإسلام عن المتولى. ص: 110
- باب في بغض المعروف وأهله. ص: 112
- مسألة في التصويب والتخطئة عند قيام الحجة أو عدمها. ص: 112
- باب في الأشر والبطر. : 113
- باب في الغيبة والنميمة. ص: 114
- الأمر المستثناة من الغيبة. ص: 115
- مسألة في النميمة. ص: 117
- باب في الكسل والعجز. ص: 118
- مسألة في الملامة. ص: 119

كما نجد أبا عمار عبد الكافي في كتابه الموجز يعرض علينا في مقدمة كتابه خطة الكتاب ومنهجه في ترتيب محتواه، وقد قسم الكتاب إلى جزأين، ووزع مادته العلمية على أربعة أصول، وقسم كل أصل إلى ثلاثة فصول فرعية، لتكون الحصيلة اثني عشر فصلا في أربعة أصول تحتوي على نقد أهم الفلسفات والآراء المخالفة لملة الإسلام، وعلى مناقشة آراء الفرق الإسلامية التي عرفت ساحة الفكر الإسلامي.

ب- اعتماد منهج الرواية والسماع في التأليف:

إن انتشار الكتب وانتقالها ونسخها في تلك البيئات المغربية وقتئذٍ لأمراً صعباً وعسيراً، لذا نجد قليلاً من المؤلفين من يعزو إلى كتاب أخذ عنه، وكان المنهج الغالب في توثيق المعلومة هو ذكر الشيخ الذي أخذت عنه المسألة إما بالسماع عنه بطريق مباشر، أو بالرواية عنه بسند صحيح، باعتبار أن العلم يؤخذ من أفواه الرجال، وهو المنهج المعتمد عند المحدثين الذين لهم الفضل في ضبط قواعده، وقد وظفه بعض المؤرخين وأصحاب السير، واللغويين وغايتهم من ذلك التحري و صون المعلومة من الاختلاط، وكسب ثقة من يتلقى عنهم.

وقد ظهر هذا المنهج في العديد من مؤلفات فترة البحث مثل كتاب التحف حيث كان أبو الربيع يروي عن شيخه أبي عبد الله محمد بن بكر الفرسطائي الكثير من الآراء والمسائل⁽¹⁾، وكتاب السؤالات الذي رواه تلاميذ أبي عمرو عثمان بن خليفة السوفي عن أبي عمرو عن تلاميذ أبي الربيع سليمان بن يخلف عن أبي الربيع⁽²⁾، وقد أثبت سند الكتاب في مقدمته، وكتاب شرح الجهالات لأبي عمار عبد الكافي الذي روى بعض مسائله عن شيخه أبي زكرياء يحيى بن أبي بكر وغيره من المشايخ، مستعملاً صيغة الرواية كقوله: "حدثني، أخبرني، سمعت، حكى لي..."⁽³⁾.

ج- مراجعة مادة الكتاب وعرضها للتصحيح:

إن عرض مادة الكتاب -بعد الانتهاء من تأليفها ونسخها- على لجنة من العلماء والشيخوخ لتصحيحها يعتبر تقليداً علمياً دأب عليه جل المؤلفين المغاربة في ذلك العهد، حيث يذكر الوسياني أن أبا العباس أحمد بن محمد بن بكر (ت 505هـ) وضع عشرين كتاباً عرضت كلها غير كتاب تركه في الألواح (في المسودة) في أجلو، وبعث إليه الشيخوخ حتى وصلهم في إفران فعرضه عليهم ولدّه، والشيخوخ هم: حمو بن المعز، وأيوب بن إسماعيل، وداود بن ويسلان، وأبو

(1) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل، كله.

(2) السوفي: السؤالات (مخ)، كله.

(3) أبو عمار: شرح الجهالات (مخ)، ص: 16، 28، 30، 48، 50.

سليمان الزواغي⁽¹⁾.

وذكر أيضا أن الشيخ ماكسن بن الخير قال: عُرض علي اثنا عشر كتابا من وضع محمد بن أبي خالد (ق5هـ) في الساحل وأنا في الساحل⁽²⁾.

كما أن كتاب السؤالات لأبي عمرو عثمان بن خليفة السوفي قد عُرض على عدد من تلاميذه وعلى كتب الشيوخ وأهل اللغة فصُحح، وعُرض أيضا عرضتين: الأولى على الشيخ أبي محمد عبد الله بن سحيمان، والمعز بن جناو، وأبي الفتوح، والعرضة الآخرة على الشيخ أبي نوح صالح بن الشيخ إبراهيم رحمة الله عليهم⁽³⁾.

وقد يكون الكتاب عُرضاً للنقد إذا لم يُعرض للتصحيح كما حدث لأبي عمران موسى بن سدرين (ق4هـ) لما طلب منه أبو صالح جنون بن يمران أيام كان في وارجلان أن يضع له من مسائل التوحيد شيئا والرد على المخالفين فوضع في الألواح كتابه المنسوب إليه فأعجله السفر، ولم يعرضه وهو في الألواح، ولذلك فيه مسائل فيها مقال⁽⁴⁾.

ويتجلى أن عملية التأليف كانت مراقبةً وموجهة في ذلك العهد، ولاسيما إذا تعلق الأمر بتأليف كتابٍ مصدريٍّ رئيسٍ تؤخذ منه الأحكام الشرعية والفتوى وأحكام الولاية والبراءة فإنه يشترط في تصنيفه ضوابط صارمة، وضحها الوسياني في قوله: «وقال أبو عمرو عن أبي محمد عبد الله في صفة الديوان الذي يُتولَّى به ويُبرأ به، ويؤخذ منه الفتوى، أن يكتبه المتولَّى العالم للمعنى، ومُجَلِّي عليه المتولَّى العارف بما يُجَلِّي، ويَرْقُب كلَّ واحد مُتَوَلِّيان آخران خوف الزيادة والسقوط والتصحيح والتحريف، ويُعْرَض على العالمِ الفقيه المسلم، ويكون في يد ثقة مسلم خوف الزيادة والنقصان.»⁽⁵⁾

(1) الوسياني: السير، تح. عمر لقمان، ج2/ص725

(2) المصدر نفسه، ج2/ص384

(3) السوفي: السؤالات، ص12.

(4) الوسياني: السير، تح. عمر لقمان، ج2/ص567.

(5) المصدر نفسه، ج2/ص692.

فالتأليف أمانة ثقيلة ومسؤولية عظمى، يتحمل المؤلف تبعاتها، ويسأل عنها يوم القيامة لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ﴾ [سورة يس: ١٢]

المطلب الثالث: تقييم من حيث الأسلوب.

إن الناظر في مؤلفات مرحلة البحث سيلحظ أن الغالب على أساليب المؤلفين الفصاحة والوضوح والتحكم في توضيح الآراء الكلامية وتقريب معانيها، وتوظيف الأسلوب المباشر بعيدا عن الكلفة والتعقيد، وذلك مراعاةً للمستوى الثقافي في البيئة الاجتماعية ذات اللسان الأمازيغي، يقول المؤرخ الدرجيني: «إنَّ الذي أَلْفَهُ الأَشْيَاخُ إِنَّمَا جَاؤُوا بِهِ عَلَى حَسَبِ مَوَافِقَةِ الْمُبْتَدِئِينَ أَهْلَ اللِّسَانِ الْبَرْبَرِيِّ وَذَلِكَ جَهْدُ طَاقَتِهِمْ»⁽¹⁾.

وقد كان طلبة العلم بتلك البيئات الأمازيغية يبذلون جهدا كبيرا في إتقان اللغة العربية الفصحى، وامتلاك قواعدها وقوانينها، فهذا أبو عمار عبد الكافي كان من أهداف سفره إلى تونس للدراسة فيها أعواما أنه أراد تقوية ملكته في علوم اللغة العربية وإصلاح لسانه بالابتعاد عن لسان أهل بيئته⁽²⁾، ولقد نال حَقًّا بغيته، وخير دليل على ذلك كتابه الموجز الذي يشهد له بجزالة الأسلوب، ومتانة العبارة، وصفاء الألفاظ، ودقة دلالتها على المعنى.

ويؤكد أبو يعقوب الوارجلاني على أن من أراد أن يوقظ الصواب في نفوس المستمعين لأبد وأن يكون في كلامه تمثيل، وتشبيه، واستعارات، ومجاز لما لها من تأثير قوي في المخاطبين واستمالتهم، مع الاحتفاظ بالمعنى المقصود لأن المتعلق بالألفاظ دون المعاني راض وقانع بالقشر دون اللباب⁽³⁾.

ونعرض نماذج من أساليب راقية مبنية ومعنى لعينة من المؤلفين على سبيل المثال لا الحصر:

- قال أبو خزر (ت 381هـ) في باب الاستطاعة: «اعلم أن الاستطاعة تختلف

(1) الدرجيني: طبقات المشايخ، ج2/ص496.

(2) المصدر نفسه: ج2/ص486.

(3) الوارجلاني: الدليل والبرهان: ج3/ص4.

فيها المتكلمون على وجوه كثيرة، والذي يرجع إليه أمرهم على كثرة اختلافهم إلى معنيين: قال جميع المعتزلة ومن وافقهم على قولهم: إن الاستطاعة قبل الفعل. وقالت المثبتة: إن الاستطاعة مع الفعل. وقالت المعتزلة: إن الله الحكيم الرؤوف بعباده لم يكلفهم إلا ما يستطيعونه. واعتلّ كل واحد منهم بما رأى أنه يقوي مذهبه. قالت المعتزلة: وجدنا تكليف ما لا استطاع نُكْرَةً في العقول، وَعَنْتًا من فاعله، فنفيها عن الله تكليف ما لا يطاق. وقالت المثبتة: إن الله لم يكلف أحداً إلا مستطاعاً لأخذ ما كُلف وتركه، فأبى الفعلين فَعَلَ من الأخذ والترك كانت الاستطاعة معه، لم تتقدمه لأن الاستطاعة لا تبقى حالين؟ لأنهم إذا أعطوها قبل الفعل فقد أعطوها في وقت لا حاجة لهم إليها، فإذا جاء وقت الفعل وهو الحال الثانية، وتلك الحال القوة ليست فيها، فيكون الفعل في الحال الثانية بلا قوة، وهذا عندنا من المحال، لا يكون الفعل بلا قوة معه»⁽¹⁾

- وقال أبو الربيع سليمان بن يخلف في باب النبوة والرسالة: «اعلم أن النبوة والرسالة صفات الأنبياء والرسل، وهما اضطرار، حالتان في الأنبياء والرسل كحلول الاستطاعة في المستطيع، والزّمانة في الزّمن لأنهما لو كانتا اكتساباً لجاز على العباد أن يختاروهما، فمن أراد أن يكون نبياً كان نبياً، ومن أراد أن يكون رسولا كان رسولا، وفي عجزهم أن يكونوا أنبياء بإرادتهم، ورسلا بإرادتهم ما يثبت أن النبوة والرسالة ليستا بأفعالهم، وهما فعل الله ليس للعباد فيهما فعل.»⁽²⁾

- وقال أبو زكرياء بن أبي الخير الجناوني في مقدمة كتابه الوضع في الأصول والفقه: «أما بعد، فإنه رغب إلي رغباً من إخواني، وأخ في الله من أجداني، وسألني تلخيص أبواب من أصول الدين والمسائل الشرعية، ليكون له في المجموع من ذلك مفرغاً يحوّره إليه عند الملمات، فأسعفت نفسي مراده على قصور مني في الدرايات، وقلة فهم مني في العلم والروايات، فاستخرت الله تعالى لمقصودي وهو الويل للخيرات، وعليه الاعتماد والاتكال في تيسير المهمات.»⁽³⁾

ونلاحظ في هذه العينة من الأساليب وضوحا في المعنى، وانتقاء في الألفاظ والكلمات،

(1) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 62-63.

(2) أبو الربيع: التحف المخزونة، تح. حمزة بومعقل، ج 1/ ص 347

(3) أبو زكرياء الجناوني: الوضع، تح: أبي إسحاق، ص 2.

وسلامة في تركيب الجمل، وتبسيطا لمسائل كلامية وإن دقت معانيها.

بيد أن أساليب بعض المؤلفين قد لا تخلو أحيانا من مآخذ لاسيما إذا تعلق الأمر بنقد بعض الآراء الكلامية حيث نلمس التعقيد في اللفظ، والتكرار للصيغة الواحدة في الحوار، وكثرة الاحتراقات، أو عند الترجمة الحرفية من الأمازيغية إلى العربية فنجد ضعف التركيب مما يجعل المعنى يكتنفه الغموض.

ومن نماذج ذلك نذكر نصًّا لأبي خزر، يقول: «وسألت عن قول الله لموسى: ﴿ألق ما في يمينك﴾ [سورة طه: 69] إن كان ألقى في حال الأمر أو بعد الأمر؟ الجواب: إن أمر الله لموسى لا يخلو من أن يكون أمراً مضيئاً أو موسعاً. فإن كان أمراً موسعاً فمتى أراد فعل ما أمر به؟ وإن كان أمراً مضيئاً فقد فعل ما أمر به في حال الأمر، لأن موسى أطاع ولم يعص. فإن قال فمتى ألقى؟ والعصا في يده، أو هي بئنة من يده. قلت: ألقى التي كان في يده وهي بئنة من يده في حال الإلقاء. ثم تُرد المسألة على السائل لأنه إنما أنكر أن يكون الفعل في حال الأمر، لأن ذلك عنده نُكْرَةٌ في العقول، فنحن نكرر عليه المسألة حتى يقول بقولنا. يقال له: أخبرنا متى فعل الإلقاء؟ والعصا في يده، أو بئنة من يده؟ فإن قال: فعل الإلقاء وهي بئنة من يده، قال: المحال، فما حاجته إلى أن يفعل ما قد فعل، لأنها إذا بانّت من يده فقد فرغ من الفعل، فلا مخلص له إلا أن يقول بالذي قلناه»⁽¹⁾.

ويحتمل أن يكون مصدر الضعف في أسلوب بعض النصوص الكلامية في فترة البحث من المؤلف نفسه، أو من التلاميذ الذين يروون عنه، أو النساخ الذين يُملئ عليهم فيقعون في التصحيف والتحريف.

(1) أبوخزر: الرد على جميع المخالفين، ص 89-90.

أسلوب الكتابة في علم العقيدة:

يتخذ أسلوب الكتابة في مجال علم العقيدة في مرحلة البحث أنماطا مختلفة نستعرضها فيما يأتي:

أ- **الأسلوب التعليمي:** وميزته تبسيط المعارف العقدية لطلبة العلم وتيسيرها لهم بأقرب المسالك ليستوعبها، ومثل ذلك أسلوب الجناوني، وتبغورين، وأبي سهل في كتاباتهم العقدية⁽¹⁾.

ب- **الأسلوب النقدي:** وقد تجلّى ذلك في نقد التيارات الدينية المنحرفة والفلسفات القديمة الوافدة، ونقد الآراء الصادرة من محيط الأمة الإسلامية المخالفة لوجهة نظر الإباضية، وأحيانا نقد داخلي بين المنتمين لنفس المدرسة أو المنشقين عنها، وقد عوّل على هذا الأسلوب كلٌّ من أبي الربيع في التحف⁽²⁾، وأبي عمار عبد الكافي في الموجز⁽³⁾، وأبي يعقوب الوراقلاني في الدليل والبرهان⁽⁴⁾.

وترجع أصول الأسلوب النقدي عند المتكلمين إلى القرآن الكريم حين وجّه نقدا عقليا قويا إلى مختلف التيارات العقدية الموجودة في البيئة العربية من المجوس والدهريين، وأهل الكتاب من اليهود والنصارى ودحض آرائهم بالحجة والبرهان.

(1) ينظر: الجناوني: الوضع، تح. أبي إسحاق، كتاب التوحيد، ص: 1-37، تبغورين: كتاب أصول الدين، تح. النامي، كله. أبوسهل: عقيدة في معرفة التوحيد والفرائض (مخ) كله.

(2) يراجع: أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل، ج1 وج2.

(3) يراجع مثلا: عن نقد الديانات المحرفة و الفلسفة اليونانية، أبو عمار عبد الكافي: الموجز، تح. عمار طالبي، ج1، كله، وعن نقد آراء الفرق الإسلامية والفرق الإباضية المنشقة الجزء الثاني من الموجز

(4) عن نماذج من النقد الداخلي يراجع مثلا: نقد أبي يعقوب الوراقلاني لأبي الربيع سليمان بن يخلف في باب المسائل التي يجب اعتقادها ولايسع جهلها: الدليل والبرهان: ج2/ص61-7

ج- الأسلوب الحجاجي:

يعرف الحجاج بأنه استخدام مجموعة من الحجج يؤتى بها للبرهان على رأي أو إبطاله. أو هو اتباع تسلسل القضايا بغية الإقناع انطلاقاً من مقدمات معينة للوصول إلى نتائج محددة⁽¹⁾. وظف متكلمو الفترة الحجج بمختلف أنواعها (نقلية، وعقلية، ولغوية..). لإثبات ما يوافق وجهات نظرهم ولتنقض آراء الآخرين. وقد تبنى هذا الأسلوب الحجاجي جلّ المؤلفين في كتاباتهم كأبي عمار في الموجز، والورجلاني في الدليل والبرهان، وأبو الربيع في التحف.

د- الأسلوب التساؤلي: حيث يعرض المؤلف المادة العقدية في قالب السؤال لإظهار جزئياتها وكافة جوانبها، ونجده واضحاً عند أبي عمرو عثمان بن خليفة السوفي في كتاب "السؤالات" حيث وزع مادته على أربعة وتسعين سؤالاً⁽²⁾.

هـ - الأسلوب التقابلي والحواري: حيث تعرض الآراء الكلامية المتعددة في الموضوع الواحد بأسلوب تكون فيه متقابلةً تقابلاً اختلافاً أو تناقضاً، ثم يستغل المؤلف ذلك التقابل ليدير بينهما حواراً يكون مشرفاً عليه، وموجهاً له، في مشهد حيّ يُضفي عليه حركة من الاعتراض، والرد، والاستدراك، والتعليق، والتصويب حتى ليخال للقارئ أنه في مجلس للمناظرة. ونموذج ذلك مثلاً محاورات أبي خزر مع المعتزلة في باب الاستطاعة⁽³⁾، واعتراضات أبي عمار عبد الكافي الموسعة في باب القدر على الاتجاهات المختلفة في فهم هذا الأصل العقدي⁽⁴⁾.

و- الأسلوب التجميعي التراكمي: قد يختار بعض المؤلفين في عرض الآراء الكلامية المختلفة أسلوباً تجميعيّاً تراكميّاً غير قائم على علاقة بين الآراء، تطبعه حالة من السكون، خالٍ من النقض والاعتراض والمحاورة، على نحو ما يبدو في كتابات أبي زكرياء الجناوني كقوله مثلاً: «وأكثر اختلاف الأمة إنما جاء من قبل الأسماء، وذلك أنهم اختلفوا في الطاعة والإيمان والمعصية

(1) ينظر: السوفي: السؤالات: 249، الورجلاني: العدل والإنصاف، ج 1/34.

(2) السوفي: السؤالات (مخ)، كله.

(3) أبوخزر: الرد على جميع المخالفين، تح. النامي، ص 62-69.

(4) يراجع عن هذه الاعتراضات: أبوعمار: الموجز، تح. عمار طالبي، ج 2/22-90.

والكفر، فقال بعضهم: إن الطاعة والإيمان كلاهما توحيد، والمعصية والكفر كلاهما شرك، وقال بعضهم: الإيمان كله توحيد، والطاعة منها توحيد وغير توحيد، والكفر كله شرك، والمعصية منها شرك وغير شرك، وقال بعضهم: الطاعة كل ما قارنه الثواب من توحيد أو غيره، الإيمان كل ما قارنه الثواب من توحيد أو غيره، والمعصية كل ما قارنه النهي من شرك أو غيره، والكفر كل ما قارنه العقاب من شرك أو غيره، وهذا القول الأخير هو قولنا، وبه دان أهل مذهبنا وعليه اعتمادنا⁽¹⁾. حيث اكتفى بعرض الأقوال دون مناقشة أو اعتراض.

ز- الأسلوب التحليلي والتفسيري: حيث يقوم على التحليل والشرح والتفسير للقضايا الكلامية وبيان تفاصيلها وشرح أدلتها ومصطلحاتها، وقد انتهج هذا الأسلوب أبو عمار عبد الكافي في كتابيه: شرح الجهالات⁽²⁾، والموجز، وأبو العباس أحمد بن محمد بن بكر في كتابه تبين أفعال العباد⁽³⁾.

وقد تتداخل هذه الأساليب وتوظف في مقام واحد، أوقد يطغى أسلوب على آخر حسب اختيار المؤلف وما تقتضيه طبيعة الموضوع.

ملخص القول

في خاتمة هذا البحث التقييمي ينبغي أن نشير إلى أن هؤلاء المؤلفين لم يخطوا مصنفاتهم في كنف بيئات آمنة ترعى حقوقهم، وتوفر لهم الأجواء اللازمة للإنتاج الفكري الرصين، بل خطوا حروفها في ظل أوضاع اجتماعية وسياسية وثقافية واقتصادية يميزها في الغالب الأعم الاضطراب والألمن، ويسودها الجهل، و يعوزها الدعم المادي.

فالجهد المبذولة في المجال العلمي تدريسا وتأليفا في القرون الثلاثة (4 هـ، و5 هـ، و6 هـ) في المدرسة الإباضية بالمغرب لم يكن لها من ورائها سلطة حاكمية، قوية، قائمة تتولى دور الإشراف والتوجيه والدعم، ورعاية حقوق المؤلفين، بل كانت وليدة مشاريع ومبادرات فردية وجماعية من

(1) الجنائبي: الوضع مختصر في الأصول والفقهاء، تح. أبي إسحاق، ص 25.

(2) أبو عمار عبد الكافي: شرح الجهالات (مخ) كله

(3) يراجع: أبو العباس أحمد: تبين أفعال العباد، تح. باحمد خلفاوي وآخرين، 3 ج، كلها

إنشاء علماء ومشايخ وحلقة عزابة آمنوا برسالة العلم في نهضة الأمم، فضحوا في سبيلها بالنفس والنفيس.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث:

الأسس المنهجية للفكر العقدي

المبحث الأول: نظرية المعرفة.

- المطلب الأول: طبيعة المعرفة.
- المطلب الثاني: أدوات المعرفة.
- المطلب الثالث: أنواع المعرفة.

المبحث الثاني: منهج الاستدلال على العقائد .

- المطلب الأول: مفاهيم أساسية: الدليل، البرهان، الحجة، الاستدلال.
- المطلب الثاني: الاستدلال بالنقل.
- المطلب الثالث: منهج الاستدلال بالعقل.

المبحث الثالث: منهجية السؤال وأصول المناظرة.

- المطلب الأول: منهجية السؤال وأقسامه.
- المطلب الثاني: أصول المناظرة.

الفصل الثالث: الأسس المنهجية للفكر العقدي.

تمهيد

إن الكشف عن الأصول المنهجية لعلماء الكلام في الفترة المدروسة سيعطي لنا رؤية واضحة عن آرائهم، ويساعدنا على فهم نسقهم الفكري وتقييمه. فلا بد إذن من التعرف على القواعد التي سلكوها للوصول إلى المعرفة وكيفية توظيفها في إثبات العقيدة والدفاع عنها وذلك من خلال الوقوف على نظريتهم في المعرفة ومنهجهم في الاستدلال و السؤال والمناظرة والبحث عن الحقيقة.

ونشير إلى أن علماء الكلام في فترة البحث لم يعالجوا نظرية المعرفة معالجة مستقلة بل نجد عناصرها⁽¹⁾ منثورة في ثنايا مصنفاتهم، فقد خصص أبو الربيع سليمان بن يخلف في كتابه التحف بابا حول "المعرفة والجهل" وبابا آخر حول "الحواس"، وتطرق إلى معاني العقل والروح والنفس⁽²⁾، ونجد أبا زكرياء الجناوني في كتابه الوضع يعرض طرق المعرفة الإنسانية⁽³⁾، وأبا عمرو بن خليفة السوفي يتناول في كتابه السؤالات مباحث حول العقل والروح والنفس والاختلافات الواردة في معانيها ويبين الطرق التي تنال بها المعرفة⁽⁴⁾، وأما أبو عمار عبد الكافي فيفتتح الجزء الثاني من كتابه الموجز بباب في النظر وقوانينه وتوابعه، ويخصص بابا آخر لبيان حقيقة مصطلحات أساسية في الحقل المعرفي وهي: العلم، والجهل، والفهم، والفقهاء، والعقل، والشك، والظن، والتقليد، والبرهان، والحجة، والشبهة، والاستحسان، والنظر، والقياس، والاجتهاد⁽⁵⁾.

(1) المقصود بنظرية المعرفة بإجمال: البحث في طبيعة المعرفة، وأدواتها، وإمكاناتها وطرقها، ومبادئها. ر. توفيق الطويل: أسس الفلسفة، ط1، 1958، ص 225-226.

(2) ينظر: أبو الربيع: التحف، ج1/34-37، ج2/65-74.

(3) أبو زكرياء الجناوني: الوضع، تح. أبو إسحاق، ص 5-8.

(4) أبو عمرو السوفي: السؤالات، ص 259-263، 459 - 462.

(5) أبو عمار عبد الكافي: الموجز، تح. عمار طالبي، ج2/9-12، 21-22.

ويستهل أبو يعقوب الوريحاني كتابه العدل والإنصاف بأبواب ذات ارتباط وثيق بنظرية المعرفة مثل باب العلم وأقسامه، وباب في ترتيب العلوم وطرق تحصيلها، وباب في الروح والعقل، وباب في النظر وأقسامه وشروطه وحكمه، وباب في الاستدلال وأنواع الأدلة⁽¹⁾.

كما خصص تبغورين أبواباً في كتابه الأدلة والبيان عن معاني العقل الفهم والفقه، وفي العلم وأقسامه، والجهل والشك والظن والتقليد، وفي معنى الدليل والحجة والبرهان⁽²⁾.

ولا شك أن هذه المباحث التمهيدية والمقدمات النظرية التي شغلت اهتمام علماء الكلام في فترة البحث قد أسهمت في التأسيس للفكر العقدي، وإثراء الجانب المنهجي فيه، وهذا ما سنبرزه في هذا الفصل.

(1) أبو يعقوب الوريحاني: العدل والإنصاف، تح. عمرو النامي، ج1/17-36.

(2) تبغورين: كتاب الأدلة والبيان، تح. سليمان بابيز، وزارة التراث والثقافة، مسقط، عمان، ط1، 1430هـ/2009م، ص 35-45.

المبحث الأول: نظرية المعرفة.

المطلب الأول: طبيعة المعرفة.

1- حقيقة النظر:

النظر في اللغة: حسُّ العين، وتأمل الشيء بالعين، ونظرت إلى كذا وكذا من نظر العين، ونظر القلب⁽¹⁾. وقال الراغب الأصفهاني: «النظر: تقليب البصر والبصيرة لإدراك الشيء ورؤيته، وقد يراد به التأمل والفحص، وقد يراد به المعرفة الحاصلة بعد الفحص، وهو الروية، يقال: نظرت، ولم تنظر أي لم تتأمل، ولم تترو، وقوله تعالى: ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة يونس: ١٠١] أي تأملوا، واستعمال النظر في البصر أكثر عند العامة، وفي البصيرة أكثر عند الخاصة»⁽²⁾.

وللنظر معاني أخرى في اللغة منها الانتظار، والتأني، والرحمة، والعطف، والإحسان⁽³⁾، لكن ما يعنينا في هذا البحث هو النظر بالقلب الذي هو التفكير، والتأمل.

وأما النظر في الاصطلاح فعرفه أبو عمار عبد الكافي بأنه هو: «استعمال الفكر في قوة الدلالة»⁽⁴⁾.

ونلاحظ أنه تعريف يختص بالنظر الصحيح الذي يشترط فيه أمران أساسيان، وقد تضمنهما التعريف، وهما: أن يكون النظر في الدليل دون الشبهة، وأن يكون من جهة دلالة الدليل، لأن النظر في الدليل لا من جهة دلالته لا ينفع.

(1) ابن منظور: لسان العرب، مج 2/990.

(2) الأصفهاني: مفردات غريب القرآن، ص 498.

(3) المصدر السابق، مج 2/ص 992.

(4) أبو عمار عبد الكافي: الموجز، تح. عمار طالبي، ج 2/22.

وعرّفه الجويني بأنه: «هو الفكر الذي يطلب به من قام به عِلْمًا أو غلبةً ظنٍّ»⁽¹⁾، ويتضمن التعريف الإشارة إلى قسمي النظر الصحيح. وساق بعض العلماء تعريفات أخرى تشمل مطلق النظر سواء كان صحيحًا أو فاسدًا، قطعياً أو ظنياً، موصلاً إلى التصور، أو موصلاً إلى التصديق، منها:

عرفه الرازي بأنه هو: «ترتيب تصديقات ليتوصل بها إلى تصديقاتٍ أخرى»⁽²⁾.
 وعرفه الإيجي بأنه هو: «ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره»⁽³⁾.
 وقيل هو: «ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدي إلى آخر»⁽⁴⁾.
 وقيل هو: «تجريد الذهن عن الغفلات»⁽⁵⁾.
 وقيل: «هو تحديق العقل نحو المعقولات، وشبهوه بتحديق النظر نحو المُهَصَّرات»⁽⁶⁾.
 ونلاحظ أن هذه التعريفات حصرت النظر في نظر القلب دون غيره، وتتفق أن النظر تأمل وتفكر، وحركة ينتقل فيها الفكر للوصول إلى المعرفة استناداً إلى أدلة وأمر معلومة أو مظنونة وتصديقات تختلف في دلالاتها وبالتبع في نتائجها.

2- شروط النظر:

بيّن الوارجلاني شروط النظر الصحيح في علوم الشريعة، وتتمثل فيما يأتي:

-
- (1) الجويني: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، 1369هـ/1950 م، ص 03.
 - (2) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، راجعه طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، د. ت. ط، ص 40.
 - (3) الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد (ت. 606هـ/1209م): المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، (د. ت. ط)، ص 21.
 - (4) المصدر نفسه.
 - (5) المصدر نفسه.
 - (6) المصدر نفسه.

- أن يكون الناظر عاقلاً مُميّزاً.
 - أن يكون عارياً من التقليد⁽¹⁾ والاستحسان⁽²⁾.
 - أن يكون النظر في دليل صحيح لا في شبهة⁽³⁾.
 - أن يكون الناظر عارفاً بطرق العلماء ومواصفات أهل الشريعة، وما اجتمعت عليه الأمة.
- فإذا توفرت هذه الشروط كان النظر علماً، وإن اختل شرط منها كان ظناً⁽⁴⁾. والنظر الصحيح في دليل مثمر يؤدي إلى العلم الصحيح باتفاق الجمهور⁽⁵⁾.

3- أقسام النظر:

- قسّم المتكلمون النظر مطلقاً إلى أقسام ثنائية متعددة، ووفق اعتبارات مختلفة، نلخصها فيما يأتي:
- النظر في أمور الدنيا، والنظر في أمور الدين⁽⁶⁾.
 - النظر في أصول الدين، والنظر في فروعه، أما النظر في أصول الشريعة فلا يؤدي إلا إلى الحق، أو إلى خروج عن الدين، وأما النظر في الفروع فالمصيب غانم والمخطئ سالم⁽⁷⁾.

-
- (1) التقليد هو قبُول قول القائل ممن لا يُؤمّن عليه الخطأ من غير دليل ولا حجة. وأما قبوله بدليل فليس تقليداً ولا اجتهاداً وإنما يسمى تقييداً. ر. أبو عمار: الموجز، تح. عمار طالبي، ج2/22. الوجيهاني: الدليل والبرهان، ج2/ص24.
- (2) الاستحسان هو قولٌ بتقليد لا تقييد ولا دليل ولا برهان. أو هو شهوة النفس، والميل بالهوى إلى القول. الجناوني: الوضع، ص7، أبو عمار: الموجز، تح. عمار طالبي، ج2/ص22.
- (3) حقيقة الشبهة هي التخيل إلى الناظر أن ما نظر فيه دليل، وهو بخلاف ذلك. ينظر: السوفي: السؤالات، (مخ)، ص249. تبغورين: كتاب الأدلة، ص42، أبو عمار: الموجز، تح. عمار طالبي، ج2/ص22، الجيطالي: شرح النونية، (مخ)، ج1/21ظ.
- (4) الوجيهاني: العدل والإنصاف، تح. النامي، ج1/33-34.
- (5) الإيجي: المواقف في علم الكلام، ص23، الرازي، محمد بن عمر (ت. 606هـ/1210م): أصول الدين، مراجعة وتقديم: طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، 2004م، ص21. الوجيهاني: العدل والإنصاف، تح. النامي، ج1/ص33-34.
- (6) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج1/ص6.
- (7) الوجيهاني: العدل والإنصاف، ج1/ص33.

- النظر في الأدلة، والنظر في الشُّبه. فالأول نظرٌ صحيحٌ، والثاني نظرٌ فاسدٌ.
 - النظر القطعيّ، والنظر الظنيّ، وهما قِسْمَا النظر الصحيح، فالأول نظرٌ في الدليل القطعيّ الموصل إلى العلم، وهو مستعمل في العقائد، والثاني نظرٌ في الأمارات⁽¹⁾ الموصلة إلى غالب الظن⁽²⁾، وهو المستعمل في فروع الشريعة دون أصولها⁽³⁾.
 - النظر الجليّ، والنظر الخفيّ، باعتبار أن الدليل قد يعرض بأشكال متفاوتة في الجلاء والخفاء⁽⁴⁾.
 - نظر العلماء، ونظر العامة. أما الأول فهو الأصل الذي ينبغي اتباعه، وأما نظر العامة فيرى أبو يعقوب الوارجلاني أنه على وجهين:
- أحدهما: كلٌّ مَنْ أحسن شيئاً من العلم فنظره فيه بتخيير بين أقاويل العلماء فيما يستعمله مما يراه أنه صواب عند الله.

والثاني: يتخير العامي في العلماء مَنْ يرى أنه أسلم لدينه ودنياه⁽⁵⁾.

والنظر الذي يهمننا هو النظر الصحيح في الأدلة التي توصلنا إلى المعرفة المطلوبة

ولما كان النظر سبب العلم، فما هو تعريف العلم؟ وما هي حقيقته وأنواعه؟

4- حقيقة العلم:

ذهب العلماء في تعريف العلم مذاهب شتى، ومنهم من توقّف في تعريفه لأن ماهيته أعرف من أن تُعرّف⁽⁶⁾، أو تهيب لعظم قدره وتعذر حصره.

(1) الأمارات، جمع أمارة، لغة هي العلامة، وفي الاصطلاح هي التي يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول. الجرجاني: التعريفات، ص 28.

(2) الظن اصطلاحاً هو تغليب إحدى صِفَتَي الشيء على الأخرى، أو هو أحد طريبي الشك بصفة الرجحان. أبو عمار: الموجز، تح. عمار طالبي، ج 2/21. الجرجاني: التعريفات، ص 28.

(3) الجيظالي: شرح النونية، ج 3/48-48ظ

(4) الإيجي: المواقف في علم الكلام، ص : 22-23.

(5) الورجلاني: العدل والإنصاف، ج 1/ص 33.

(6) الرازي: أصول الدين، ص 18.

ساق أبو عمار عبد الكافي وأبو يعقوب الوارجلاني تعريفات متقاربة المعنى، وهي:

العلم هو «تَبَيُّنُ الشَّيْءِ عَلَى مَا هُوَ بِهِ»⁽¹⁾.

وقيل: «درك الشيء على ما هو به»⁽²⁾.

وقيل: «معرفة الشيء على ما هو به»⁽³⁾.

ورجَّح الوارجلاني أن الأحسن عنده هو درك الشيء على ما هو به. فاختار لفظة الدرك على المعرفة، لأن العرب قصرت المعرفة على درجة في نهاية العلم، وسبق أمور تلوح للعارف، والأصل في المعرفة دركٌ تَقَدَّمَهُ عِلْمٌ⁽⁴⁾.

وعرفه أبو الربيع سليمان بن يخلف بأنه: «الدرك والإحاطة والاستبانة فكلُّ مُدْرِكٍ مُحِيطٍ مُسْتَبِينٍ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِيهِ عِلْمٌ»⁽⁵⁾، ويرى أبو عمرو السوفي أن «العلم والدرك والمعرفة والإحاطة والاستبانة معناها واحد»⁽⁶⁾ فلا فرق بينها.

ويتعلق معنى العلم بالشيء عند متكلمي الفترة، ومدلول الشيء في اللغة جمع أشياء، يقع على كلِّ ما أُخْبِرَ عَنْهُ⁽⁷⁾. وانطلاقاً من معناه اللغوي عرفوه اصطلاحاً بأنه هو ما كان مُخْبِراً عَنْهُ مَوْصُوفاً⁽⁸⁾، وقد يجوز الشيء أن يكون موجوداً أو معدوماً ممكن الوجود.

(1) أبو عمار عبد الكافي، الموجز، تح. عمار طالبي، ج2/ص21

(2) المصدر نفسه.

(3) الوارجلاني: العدل والإنصاف، تح. النامي، ج23/1

(4) المصدر نفسه

(5) أبو الربيع سليمان بن يخلف: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل، ج344/1.

(6) أبو عمرو السوفي: السؤالات (مخ)، ص285

(7) الجيظالي: شرح النونية، ج42/1، البرادي: رسالة الحقائق، ص31، مجموعة من الباحثين: معجم مصطلحات الإباضية،

وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ط1، 1429 هـ/2008م، ج1/ص574.

(8) أبو عمار: شرح الجهالات، (مخ)، ص221-222. تبغورين: أصول الدين، تح. النامي، ص56. الجيظالي: شرح

النونية، ج42/1، البرادي: رسالة الحقائق، ص31، مجموعة من الباحثين: معجم مصطلحات الإباضية، وزارة الأوقاف

والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ط1، 1429 هـ/2008م، ج1/ص574.

فأما الموجود فهو ما كان كائناً، وكلّ ما جاز فيه موجودٌ جاز فيه شيءٌ، ولا يقال العكس. والشيءُ لفظٌ أعم، يشمل الجسم وغيره، فكلّ جسم شيءٌ وليس كلّ شيءٍ جسماً⁽¹⁾.

وأما المعدوم فما ليس موجوداً حاضراً وقد يجوز أن يكون شيئاً إذا أمكن وجوده⁽²⁾.

فالشئئية لا تدل على الموجودات العينية فحسب بل تشمل الموجود والمعدوم الذي يمكن وجوده، وما ليس بشيءٍ فهو باطل وعدم⁽³⁾.

وأما العلم عند الباقلاني والجويني فعرفوه بأنه: «معرفة المعلوم على ما هو به، فكلّ علم معرفة وكلّ معرفة علم»⁽⁴⁾ ولم يقولوا: «معرفة الشيء» لأن العلم عندهم يتعلق بالمعلوم الذي يشمل الشيء (أي الموجود الكائن الثابت من وجهة نظر الأشاعرة) وما ليس بشيء (أي المعدوم) أي يشمل الموجود والمعلوم معاً.

وانتقد الإيجي هذا التعريف لخروج علم الله منه فلا يسمى معرفة، وفي التعريف دورٌ إذ المعلوم مشتق من العلم، فلا يعرف إلا بعد معرفته⁽⁵⁾.

وعرف عبد الجبار العلم بأنه «ما يقتضي سكون النفس، وثلج الصدر، وطمأنينة القلب»⁽⁶⁾. ويرى أن المعرفة والدراية والعلم نظائر ومعناها واحد. كما انتقد عبد الجبار بعض المعتزلة الذين عرفوا العلم بأنه: «اعتقاد الشيء على ما هو به»؛ لأنه تعريف غير مانع، لشموله اعتقاد المقلد، فليس كلّ اعتقاد علماً⁽⁷⁾.

انطلاقاً من التعريفات السابقة يمكن صياغة تعريف العلم فيما يأتي هو:

- (1) أبو عمار: شرح الجهالات، (مخ)، ص 221-222.
- (2) المصدر نفسه، ج 2/ص 13. الجيظالي: شرح النونية، ج 1/42، و
- (3) تبغورين: أصول الدين، ص 56.
- (4) الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تح. محمد زاهد السكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط 3، 1413 هـ/1993م، ص 15. الجويني: كتاب الإرشاد، ص 12-13
- (5) الإيجي: المواقف، ص 10.
- (6) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990م، ج 1/ص 06
- (7) المصدر نفسه.

صفةً يتجلى بها المخبر عنه على ما هو عليه، وهو ما كان جازماً ثابتاً مطابقاً للواقع، وهو نظير اليقين.

5- ما يقابل العلم والنظر:

لما كانت الأشياء تتمايز بأضدادها، فإننا نذكر ما يقابل العلم والنظر، كالجهد والشك والظن والتقليد. وهي معان اهتم متكلمو الفترة بضبطها.

فأما الجهل فهو: «ألا يدرك الشيء على ما هو به»⁽¹⁾. وهو نقيض العلم تماماً.

وأما الشك فهو: «الوقوف بين صفتي الشيء من غير ترجيح لأحدهما على الأخرى»⁽²⁾. حيث تتساوى الاحتمالات تساويًا تامًا دون رجحان بعضها على بعض، والإدراك في هذه الحالة إدراكٌ بلا رجحان. وهو دون مرتبة الظن الراجح.

وأما الظن فهو: «تغليب إحدى الصفتين [صفتي الشيء] على الأخرى»⁽³⁾. أي ترجيح أحد الطرفين على الآخر، ويسمى الظن الراجح، وهو درجات أعلاها دون مرتبة اليقين ثم تتنازل درجاته إلى أن تدنو من الشك. ويقابله من جهة أخرى الظن المرجوح الذي هو دون مرتبة الشك، ويسمى الوهم.

وأما التقليد فيراد به «قبول قول القائل ممن لا يؤمن عليه الخطأ من غير دليل ولا حجة»⁽⁴⁾.

فالمقلد يتبع غيره في قولٍ أو فعلٍ أو اعتقادٍ من غير دليل، ولا نظر، ولا وعي، ولا تفكير. فالمقلد وكأنه جعل قول مَنْ يتبعه قِلادةً في عنقه، فيتعصب له، ويحمل الناس عليه.

وكلّ هذه المعاني المذكورة لا تفيد علماً وليست طريقاً لمعرفة الله تعالى، فقد ذم الله في

(1) أبو عمار عبد الكافي: الموجز تح. عمار طالي، ج2/ص21.

(2) المصدر نفسه، ج2/ص22.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

القرآن الكريم اتباعها في كثير من الآيات، وحثّ على النظر والتفكير والاستدلال.

6- أقسام العلم:

ينقسم العلم إلى قسمين مُحدّث وغير مُحدّث. فغيرُ المحدث هو العلم القديم صفة الله تعالى، والمُحدّث هو علمُ الإنسان المُحدّث.

بحث المتكلمون في علم المحدث وقسموه إلى علم ضروريّ، وعلم نظريّ كسبيّ. وينقسم كلّ منهما إلى تصوّر وتصديق⁽¹⁾.

أ- العلم الضروريّ عرفه عبد الجبار بأنه: «العلم الذي لا يمكن للعالم به نفيّه عن النفس بوجه من الوجوه»⁽²⁾، وعرفه الباقلانيّ بأنه: «ما لزم أنفس الخلق لزوما لا يمكنه دفعه والشك في معلومه»⁽³⁾. وعرفه تبغورين بأنه هو «فعل الله سبحانه، وهو ما لا يمكن العالم به نفيّه عن نفسه»⁽⁴⁾

وقسم الوارجلاني العلوم الضرورية إلى أربعة أقسام⁽⁵⁾، وهي:

- علم البنية، وهو ما يجده الإنسان من نفسه من غير طريق الحاسة كالألم، واللذة، والفرح، والحزن، والوجود، والعدم، وهو ما يسميه البعض بالوجدانيات، أو الحسّ الباطن⁽⁶⁾. ويرى الوارجلاني أن هذا العلم وإن كان ضروريا غير أنه قد تختل الأمور على الإنسان إن كانت البنية

(1) الباقلاني: الإنصاف، تح. الكوثري، ص 14-15. تبغورين: كتاب الأدلة والبيان، تح. بابيز، ص : 39-40 الجويني: الإرشاد، ص 13-14. الوارجلاني: العدل والإنصاف: ج1/19. سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، تح. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، ط1409:1409/هـ، 1989م، ج1/198 - 224. السالمي: مشارق أنوار العقول، تعليق وتصحيح أحمد الخليلي، مطابع العقيدة، سلطنة عمان، ط2: 1398 هـ/1978م، ص 38-41.

(2) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج1/9

(3) الباقلاني: الإنصاف، تح. الكوثري، ص 14.

(4) تبغورين: كتاب الأدلة والبيان، تح. بابيز، ص 39

(5) يراجع: الوارجلاني: العدل والإنصاف، تحقيق النامي، ج1/19 - 23

(6) سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، تح. عبد الرحمن عميرة، ج1/210

- عليلة أو معتوهة فتلتبس الحقائق بالخيال⁽¹⁾.
- ما يعلم من جهة العقل، كالواجبات والجائزات والمستحيلات.
- ما يعلم من جهة الحواس الخمس: السمع، والبصر، والذوق، واللمس، والشم.
- وإن كان علم الحواس كلّه ضرورياً إلا أن الحواس قد تتعرض أحيانا للوهم والغفلة والغلط، ولا يوثق بحاسة واحدة حتى تعضدها حاسة أخرى⁽²⁾.
- ما يعلم من جهة الأخبار المتواترة، ويرى الوارجلاني أنه يتوزع بين الضروري وبين المكتسب، فبدايته كسب، ونهايته ضروري⁽³⁾.
- وذكر التفتازاني أن العلوم الضرورية ستة: البديهيات، والمشاهدات، والفطريات، والمجربات، والمتواترات، والحدسيات⁽⁴⁾.
- ب- العلم النظري، ويعرّف بأنه: «ما احتيج في حصوله إلى الفكر والروية، وكان طريقه النظر والحجة، ومن حكمه الرجوع عنه، والشك في متعلقه»⁽⁵⁾، أو هو: «ما وقع بالاستدلال»⁽⁶⁾.
- وتحصل العلوم النظرية للإنسان في نظر الوارجلاني من أوجه⁽⁷⁾، هي:
- من جهة الاستدلال بما أدركت الحواس، وما دل عليه ما أدركته الحواس. ويضرب مثال الصوت، تدركه الحاسة إذا كان موزوناً مُنْعَمًا ومؤلفاً مُنْتَظَمًا دَلَّ على حُسن قائله أو ذمّه، ودلّ على جهله أو علمه. والذي يدل عليه هذا الصوت المنغم المؤلف المنظم من أمر ونهي واستخبار وهو ما دلّ عليه ما أدركت الحواس.

(1) الوارجلاني: العدل والإنصاف، تح. النامي، ج 1/19 - 23.

(2) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج 1/480. الوارجلاني: العدل والإنصاف، ج 1/19-23.

(3) الوارجلاني: العدل والإنصاف، ج 1/19-23.

(4) سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ج 1/210-211

(5) المصدر السابق.

(6) تبغورين: كتاب الأدلة والبيان، ص 40

(7) الوارجلاني: العدل والإنصاف، تح. النامي، ج 1/23

- من جهة النظر والبحث في علوم الشرائع والطبّ والعبارة والفتاوى من جريان العادة في علم الصناعات والحرف.

وذكر أبو الربيع أن العلم والجهل على وجهين: يكون العلم باكتساب، ويكون باضطرار. وكذلك الجهل يكون باكتساب، ويكون باضطرار. فكلّ ما كان علمه اكتساباً فالجهل به اكتسابٌ، وكلّ ما كان علمه اضطراراً فالجهل به اضطرارٌ، وكلّ ما كان الجهل به اكتساباً، فالعلم به اكتسابٌ، والعباد يقصدون إلى العلم فيكون عندهم قصداً ومقصوداً وسبباً ومسبباً، وأما الجهل فلا يقصدون إليه وإنما يكون عن أسباب منهم، فيكون فعلهم مسبباً عن الدواعي التي يقصدون إليها⁽¹⁾.

فالعلم عند متكلمي الفترة ليس كلّه اضطرارياً، كما أنه ليس كلّه نظرياً كسبياً، بل بعضه ضروري، وبعضه كسبي.

7- دور الرسول في إيصال المعرفة الإلهية:

لا خلاف في الأمة أن معرفة الله تعالى واجبة على كلّ مكلف، وإنما وقع الاختلاف في هذه المعرفة. أهّي واجبة بالنظر التابع للشرع أم بالنظر المستقلّ عنه أم بالتقليد؟

ذهب كلّ من المعتزلة⁽²⁾ والإباضية⁽³⁾ والأشاعرة⁽⁴⁾ إلى وجوب النظر في معرفة الله تعالى ونبد التقليد، إلا أنهم اختلفوا في موجب النظر، أيكون بالعقل أم الشرع؟

يرى المعتزلة أن النظر واجب عقلاً، ومعرفة الله لا تنال إلا بجحة العقل، ويوضح ذلك عبد الجبار في قوله: «إن سائر الشرائع من قول وفعل لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى، وثبت أن معرفة الله تعالى واجبة، وأنها لا تحصل إلا بالنظر، فيجب أن يكون النظر أول الواجبات.»⁽⁵⁾.

(1) أبو الربيع سليمان بن يخلف: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل، ج1/342.

(2) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج1/ص30 وما بعدها.

(3) أبو عمار: الموجز، ج2/ص139-140.

(4) الجويني: الإرشاد، ص8.

(5) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج1/ص30.

فبناء على أصلهم في التحسين والتقيح العقليين أوجبوا معرفة الله بالعقل، فهو الذي يدلّ عليها استقلالاً لوضوحها، وبالعقل يميز بين أدلة الأحكام فهو المدرك لها، وبه يعرف وحدانية الله وصفاته قبل ورود الشرع، وبه يعرف أن الكتاب حجة، فدلّل العقل عندهم هو أول الأدلة ترتيباً وهو مقدّم على الكتاب والسنة والإجماع⁽¹⁾.

فبالغت بذلك المعتزلة في تمجيد العقل وجعلوه حاكماً على كلّ شيء، وأصلاً للأدلة الأخرى، وهي تابعة له.

وأما الإباضية⁽²⁾ والأشاعرة⁽³⁾ فيرون أن النظر واجب شرعاً، فالشرع هو الموجب للنظر في معرفة الله تعالى، إذ لا حكم للعقل قبل ورود الشرع، أي أن العقل ليس بحاكم بالأحكام التكليفية الخمسة: (الوجوب، والندب، والإباحة، والكرهية، والحرمة). فوجوب النظر إذن عند هؤلاء ليس إلّا من الشرع، فالعقل يصل إلى المعرفة الإلهية تبعاً للشرع لا استقلالاً عنه.

يؤكد متكلمو الفترة أنه ليس للعقل وصولٌ إلى معرفة الله تعالى إلا بتنبيه أو مخبر أو إلهام على استعمال الدليل، وذلك كلّ من أفعال الغير، ولا يتسع للعقل استعمال الأدلة لمعرفة الباري سبحانه إلا بعد المخبر والمنبه، فكيف ولا مخبر ولا منبه؟⁽⁴⁾

ويوضح أبو عمار عبد الكافي الدور الأساس الذي يقوم به الرسل في إيصال المعرفة الإلهية وأحكام دين الله إلى الناس التي يعجز العقل عن الوصول إلى اليقين فيها بمفرده، في قوله: «إن الناس لن ينالوا شيئاً من معرفة الله في الدلالة على توحيده، ولا من معرفة شيء من دينه إلا بتوقيف الله لهم على السنة رسله، وتنبيه منه على أيديهم»⁽⁵⁾.

(1) عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 139.

(2) أبو الربيع: التحف المخزونة، تح. حمزة بومعقل، ج 1/ ص 382-384. أبو عمار عبد الكافي: الموجز، تح. عمار طالبي، ج 2/ 139-140. الوردجاني: العدل والإنصاف، تح. النامي: ج 1/ 35-36.

(3) الإيجي: المواقف، ص 32. الرازي: المحصل، ص 47. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، الأشاعرة، ج 2/ ص 287.

(4) الوردجاني: العدل والإنصاف، تحقيق النامي: ج 1/ 35-36.

(5) أبو عمار عبد الكافي: الموجز، تحقيق عمار طالبي، ج 2/ 139-140.

فمعرفة الله تعالى اكتسابية تُنال بالتعلّم بواسطة الرسول المرشد إلى استعمال العقل لفهم ما يسمعه من خطاب إلهي مُنزل، ولينظرَ فيما حوله من آيات كونية شاهدة ليصل باختياره إلى المعرفة اليقينية الحقّة.

دافع أبو عمار على إثبات هذه الفكرة، وساق اعتراضات⁽¹⁾ أثارها القائلون باستقلالية العقل في الوصول إلى معرفة الله تعالى وأنها تُنال بالتفكير والنظر من دون حاجة إلى مُنبّه أو مُخبر وهم المعتزلة⁽²⁾، وردّ عليهم منتهجاً أسلوب المحاورّة " فإن قالوا... قلنا.. " أعرض بعضاً منها مع توخي الاختصار وتبسيط العبارة وذلك فيما يأتي:

الاعتراض الأوّل:

ما حال من لم تبلغه حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يسمعها من مختلف الأجناس المنتشرة في أقطار الأرض مشرقاً ومغرباً، أو كان في جزيرة من الجزائر التي لا يؤتى إليها ولا منها؟

الجواب: لا يخلو جميع من ذكرتم من أحد رجلين لا ثالث لهما:

- إما رجلٌ كان على دين نبيّ من أنبياء الله تعالى عليهم السلام متمسكاً بشريعته، ولم يسمع بدعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم تقم عليه الحجة بأنه قد جاء، فهذا واسعٌ له أن يقيم على ما هو عليه من حجة الله التي تمسك بها من شريعة أنبيائه لأن دين الله واحد، وحجته متصلة، لا يبطل آخرها أولها، كما لا يخالف أولها آخرها.

- أو رجلٌ كافرٌ بالله، جاهلٌ بأمره، غيرٌ متمسك بشيء من دين الله الذي بعث به رسله إلى خلقه، فهذا يُضَيِّق عليه، ولا يسعه أن يقيم على الكفر بالله والجهالة بدينه وأنبيائه ورسله

(1) عن هذه الاعتراضات وأجوبتها يراجع، أبو عمار عبد الكافي: الموجز، ج2/139-153. وقد رد أبو الربيع عليهم

(2) يقول القاضي عبد الجبار: "معرفة الله لا تُنال إلا بحجّة العقل، فلأنّ ما عداها فرعٌ على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله. فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه كنا مستدلّين بفرع للشيء على أصله. وذلك لا يجوز." عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج1/40-41.

طرفة عين لصحة بصره، وكفره قد فعلة باكتساب منه واختيار⁽¹⁾.

الاعتراض الثاني:

أليس العقل علة التكليف؟ فلم قلتم بأن المعرفة للذين كلفوا، بالعقل تُنال دون ما سواه، وفرقتم بين العلة والمعلول؟

الجواب: إنما قال المتكلمون بأن العقل علة التكليف لما كان العاقل يفهم بعقله ما حوَّط به من الأمر والنهي، ويتهياً له أن يمثل فعل ما أمر به دون الأحمق. وليس في إن قلنا إن العقل علة التكليف، وميّزنا بذلك بين العقل والانطماس ما يوجب أن يكون العقل يدرك ما ليس من طبعه أن يكون مُدركاً له دون مُنبِّهٍ ومُرشدٍ يُرشدُه إليه⁽²⁾.

أي إن كان العقل مناط التكليف بالأحكام الشرعية باتفاق فليس يعني ذلك أنه يدرك الأشياء باستقلالية دون مرشد ومنبه.

الاعتراض الثالث:

فإن قالوا عن قول الله عز وجل حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [سورة الأنعام: ٧٦]، وقوله: ﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ [سورة الأنعام: ٧٧]. وقوله: ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [سورة الأنعام: ٧٨].

الجواب: هل تزعمون أن إبراهيم عليه السلام يقول للكوكب والقمر وللشمس: هذا ربي إلا بأن يستدل بالصنعة على الصانع؟ أو قد كان إبراهيم عليه السلام قبل ما ينظر إلى الكوكب والقمر والشمس جاهلاً بالله، غير عارف به، شاكاً في الكوكب والشمس والقمر متردداً في ذلك؟ فكيف وهو نبي الله ورسوله؟ أو لم تسمعوا ما قال في أول الآية من قوله: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ

(1) أبو عمار عبد الكافي: الموجز، ج 2/140-142

(2) أبو عمار عبد الكافي: الموجز، ج 2/142-143

مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴿ [سورة الأنعام: ٧٥].

أفترون أن غير إبراهيم من جميع الناس أوتي من ذلك ما أوتي إبراهيم عليه السلام، وإنما كان ذلك منه عليه الصلاة والسلام على وجه التوبيخ لقومه ليريهم أن الذي عبدوا من دون الله من الشمس والقمر والكواكب غير مستحق للعبادة، ولا هو لها بأهل، فدل على ذلك قوله في آخر الآية: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ ﴿ أَي: عبادتي ﴿ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ ﴿ - وما فيها من الشمس والقمر والكواكب - ﴿ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿ [سورة الأنعام: 79] (1).

الاعتراض الرابع:

فإن قالوا: ما معنى قول الله عز وجل: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴿ [سورة الأعراف: 185] وقوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿ [سورة آل عمران: 190] وقوله: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ ﴿ [سورة الحجر: 75] و﴿لقوم يعقلون ﴿ وفي أمثالها؟

الجواب: قلنا: وهل أينا ويحكم أن يكون جميع ما خلق الله دلالة على وحدانيته، وشهادة على ربوبيته "الأولي الألباب" و"المتوسمين" و"لقوم يعقلون" ولجميع العالمين؟ وإنما نقمنا من مقالاتكم بأن العقول تكون تهجم على هذه المعارف في وجوه دقائق الاستدلالات الغامضة دون ثبته يثبتها على ذلك، ومرشد يرشدها إليه، وفي الذي تلوم علينا من هذه الآيات لو نظرتم لعرفتكم تصديق ما قلنا، لقوله عز وجل: ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴿ يعني بالحديث القرآن، وبقوله: ﴿لقوم يسمعون ﴿، أي يفهمون ما يسمعون، وإنما نبههم الله في كتابه على تلك الآيات، وأوقفهم عليها، ولم يرد بذلك جل جلاله أن يكون العباد يهجمون على تلك المعارف في وجوه الدلالات بغير تنبيه منه وتعليم (2).

(1) أبو عمار عبد الكافي: الموجز ، ج2/143-144

(2) المصدر نفسه، ج2/144-145

ويصل أبو عمار إلى أنه قد يوجد مَنْ يُفكّر ولا يتعلم، والتفكّر نفسه ليس بعلم وإنما هو سببٌ له. كما أن الاستدلال لا يكون من المستدلّ إلا من دال يدلُّه على الاستدلال، فالنظر والتفكر من غير تنبيه وإرشاد قد يضل بصاحبه ولا يصل به إلى علم شيء.

الأدلة النقلية على أن حجة الله على عباده هم الرسل:

أرسل الله تعالى رسلاً تترى، وأنزل عليهم كتباً تتلى ترشد البشرية وتدلّها على الله تعالى، وتجدد لها الأدلة على معرفته ومعرفة أحكام دينه. ويؤكد أبو الربيع أن حجة الله على عباده هي الكتب والرسل⁽¹⁾. ويسوق أبو عمار جملة من النصوص القرآنية تثبت أن حجة الله على عباده ليست هي حجة العقل والفكر المستقلين عن الوحي، بل حجة الله القاطعة هم الرسل، ونذكر منها ما يأتي⁽²⁾:

- قال تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [سورة النساء: 165]

- وقال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الآية: 19] وقال عز وجل محتجا عليهم، وقاطعا عذرهم: ﴿فقد جاءكم بشير ونذير﴾ فهلا قال لهم فقد أوتيتهم عقولا وأفكاراً؟

- وقال تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَى كُلٌّ مَّا جَاءَ أُمَّةً رُسُولُهَا كَذَّبُوهُ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُمْ بَعْضًا وَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ فَبُعْدًا لِقَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة المومنون: 44]، وقال: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [سورة فاطر: 24].

- وقال تعالى: ﴿كَلَّمَا أَلْقَى فِيهَا فَوْجٌ سَاءَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ [سورة الملك: 9]، وقال أيضا: ﴿قَالُوا أَوْلَمْ تَكُنْ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا بَلَى قَالُوا فَادْعُوا وَمَا دُعَاءُ

(1) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل، ج 377/1.

(2) أبو عمار: الموجز، ج 147/2-148.

الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ ﴿[سورة غافر: 50]، وكيف لم تحتج عليهم الملائكة بالعقول كما قالوا ؟
- وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ
وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الآية: 4]، فدلّ على أنهم لن يضلوا، ولن يهتدوا إلا من
بعد ما تُبَيِّن لهم الرسل.

- وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا
فَتَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنُحْزَى﴾ [سورة طه: 134]، ولقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا أَنْ تُصِيبَهُمْ
مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَنَكُونَ مِنَ
الْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة القصص: 47] فدلّ على أن الله لو أهلكهم قبل أن يرسل إليهم الرسل
لكانت لهم الحجة. وإلا فأنت رأيتهم أو سمعتهم بأمة ضالة كافرة معدّبة وهي غير مكذبة بالرسل؟

- قال الله عز وجل: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [سورة الإسراء: 15] فما باله
لم يقل حتى يكونوا غير مُفكرين؟

هكذا يتبين أن الله تعالى قطع على الخلق بحجة الرسل، وأنهم لن ينالوا شيئاً من معرفته،
ولا من معرفة دينه إلا على أيدي رسله إليهم .

ومفاد القول:

إذا كانت المعرفة عند المعتزلة تسير في خط صاعد من العقل البشريّ مفكراً وناظراً فيما
حوله والكون المحيط به وصولاً إلى معرفة الله بصفاته من التوحيد والعدل وإثبات النبوة من دون
حاجة إلى مرشد. فإن متكلمي الإباضية في فترة البحث يرون أن المعرفة الإلهية تأخذ مساراً نازلاً
من الله تعالى إلى الإنسان بواسطة الرسول المرشد المنبّه الذي يوجّه العقل البشريّ المحدود إلى
الاستدلال الصحيح للوصول إلى المعرفة اليقينية.

فالعقل المستقلّ في الحصول على المعرفة الإلهية قد يطغى وينحرف، فالله تعالى هو مصدر
المعرفة، والإنسان موردها فهو الذي أعطاه إياها بكرمه الجزيل كما بيّن ذلك في أول ما نزل من
القرآن الكريم. ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ
بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [سورة العلق: 1-5].

فليس للعقل سيادة مطلقة في تقرير أحكامه في مجال المعرفة الإلهية وبسط نفوذه، بل هو في حاجة إلى وحيٍ يُسَدِّدُ بوصلة نظره، ويُبَصِّرُه منافذ التفكير الصحيح. وهاته القضية تعدّ أهم مسألة في نظرية المعرفة تُميّز متكلمي الإباضية في فترة البحث عن المعتزلة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني: أدوات المعرفة.

نقف عند أدوات المعرفة في عنصرين أساسيين أولى لهما علماء الكلام في فترة البحث تحليلاً واسعاً هما:

أولاً - الحس:

خصص أبو الربيع سليمان بن يخلف باباً في كتابه التحف عن الحواس⁽¹⁾ مبيناً وظائفها وخصائصها، وأهميتها في الحصول على المعرفة، وقد تأثر بآرائه من جاء بعده من متكلمي الإباضية وفي مقدمتهم أبو يعقوب الوارجلاني، وأبو عمرو السوفي. وسنورد أبرز آرائه، فيما يأتي:

عرّف أبو الربيع الحواس بأنها أبعاد الحاسّ، وهي خمس: حاسة البصر، وحاسة السمع، وحاسة الذوق، وحاسة اللمس، وحاسة الشم، وهي اللاتي يدرك بها المحسوسات كلها، وهي اللون، والصوت، والطعم، والرائحة، وملموستُ يدرك بحاسة اللمس⁽²⁾.

وللحواس أفعال اكتسابية تتمثل في صرف الحاسة أو استعمالها حتى تدرك محسوساتها⁽³⁾.

ويقسم شيخه أبو زكرياء يحيى بن أبي الخير الحسّ المطبوع إلى ثلاثة أقسام⁽⁴⁾:

- حسّ متصل، كاللمس والذوق، فلا يدركان إلا ما لاصقهما ولا يدركان ما بان عنهما.
- حسّ منفصل، كالرؤية والشم والسمع، فحاسة البصر، وحاسة السمع، وحاسة الشم يدركان ما بان عنهن، و لا يدركان ما لاصقن.

(1) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج2/480 - 489

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه. أبو زكرياء الجناوني: الوضع، تح. أبي إسحاق اطفيش، ص 5-6.

- حسُّ بنية، كالألم واللذة والفرح والحزن والوجود والعدم.
- ويقيم أبو الربيع مقارنة بين الحواس ومحسوساتها نبيها في النقاط الآتية:
- أنَّ الحواس أبعاض وليست بصفات، وأن المحسوسات صفات وليست بأبعاض.
- أنَّ الحواس كلها مختلفات لاختلاف المحسوس بها، فاللون يدرك بحاسة البصر، وكان لونا لأنه يدرك بالبصر، وكان البصر بصرا أيضا لأنه يدرك اللون، وكذلك الصوت كان صوتا لأنه يدرك بحاسة السمع، وكذلك السمع كان سمعا لأنه يدرك الصوت، وكذلك الأمر بالنسبة لباقي الحواس والمحسوسات⁽¹⁾.
- أنَّ الحواس أجسام، وأن المحسوسات أجسام كلها أيضا ما خلا الصوت المدرك بحاسة السمع فهو عرض من الأعراض.
- غير أن أبا يعقوب الوراقلاني يرى أن الصوت جسم كسائر المحسوسات الأخرى وليس بعرض، وإن كانت المسألة في نظره ليست بدينية ولا شرعية وإنما هي مسألة طبيعية، وقد ساق دليل الأطباء والطبائعيين الذين يقولون بتجسيم الصوت، ومفاده أن المصوت إذا صوت فإن صوته يتضمنه المكان، ويُقلِّه الهواء والفضاء، وهما جسمان، ويتمكن فيه من أجل أنه كروي الشكل، فإذا صدر صوت من مصوت سرى في الجهات الست ما خلى طبعه فصار الصوت مركزا وقطبا، وصار في الست الجهات على نسبة واحدة. وإن وقع الصارف والمانع انصرف وامتنع من الجهة مثل الريح فإنه يذهب به إلى جهته، وربما يسري به فيبلغه أقصى مسافة وأعظم من مسافته لو خلى وطبعه. وقد يكون للصوت حاجز من الأسماع، ولو ضربت طبول الدنيا لمن كان في قارورة ما سمعه، أو تنشق القارورة ويسري إلى جبل، ويرجع صدها بصوته، كما هو لا يحرم منه شيء، كما أن الصوت يتصف ببعض صفات الأجسام من الخشونة، والليونة، والدقة، والحدة، والصفير، والبحوحة، ويهدّ الجبال، ويقرع الآذان، ويصمّ الأسماع، ويزهق النفوس، ويطربها، ويلذ، ويؤلم، ويهيج الشجاعة والجبن، والهوى المستكن...⁽²⁾.

(1) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج2/480 - 489 .

(2) الوراقلاني: الدليل والبرهان، ج3/156-158. العدل والإنصاف، تحقيق النامي، ج1/27

ويرى الوارجلاني أن الشبهة وقعت في جسمانية الصوت بسبب امتزاج الصوت بالتصويت وتعدُّر الانفصال، فالصوت جسمٌ، والتصويت عَرَضٌ، يقول: «وأما كلامنا وقولنا ومنطقنا وتصويتنا فهي أفعالنا، وأما صوتنا فهو فعل الله عز وجل، وهو جسم، وأفعالنا أعراض»⁽¹⁾.

ثم يصوغ أبو الربيع كليّات متعلقة بالحواس ومحسوساتها في العبارات الآتية⁽²⁾:

- كلّ ما يدرك بحاسة البصر فهو لون، وبطلّ ما لا يدرك بحاسة البصر أن يكون لونا. وكذلك كلّ ما يلاقي اللون فهو بصر، وبطل ما لا يلاقي اللون أن يكون بصرا.
- كلّ ما يدرك بحاسة السمع فهو صوت، وبطلّ كلّ ما لا يدرك بحاسة السمع أن يكون صوتا، وكذلك ما يلاقي الصوت فهو سمع، وبطلّ ما لا يلاقي الأصوات أن يكون سمعا.
- كلّ ما يدرك بحاسة الشم فهو روائح، وبطلّ ما لا يدرك بحاسة الشم أن يكون روائح، وحاسة الشم ما يدرك الروائح وبطل ما يلاقي الروائح أن يكون حاسة الشم.
- كلّ ما يدرك بحاسة الذوق فهو طعوم، وبطلّ ما لا يدرك بحاسة الذوق أن يكون طعما وكذلك حاسة الذوق ما يدرك الطعوم، وبطلّ ما لا يلاقي الطعوم أن يكون حاسة الذوق.
- كلّ ما يدرك بحاسة اللمس فهو ملموسات، وبطلّ كلّ ما لا يدرك بحاسة اللمس أن يكون ملموسا، وما يدرك الملموسات فهو حاسة اللمس، وبطل ما لا يلاقي الملموسات أن يكون حاسة اللمس.

وقد طبع الله تعالى هذه الحواس كلّ واحدة منهن على ما هي به، من أنّها لا تدرك ما تدرك صاحبته وكذلك محسوساتها، كلّ واحدة مطبوعة في عينها، ومعناها أنّها لا تدرك بحاسة تدرك بها صاحبته، فاللون في عينه مطبوع لا يدرك إلا بالبصر، كما أن البصر في عينه ومعناه مطبوع لا يدرك إلا لونا، وكذلك ما ليس ببصر من الحواس، وما ليس بلون من المحسوسات⁽³⁾.

(1) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج3/158.

(2) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل، ج2/481.

(3) المصدر نفسه. ج2/482.

ويرى أبو الربيع أن البصر معنيّ كان في العين غير العين، وإنما يدرك بالدلائل والنظائر، وكذلك السمع معنيّ كان في الصمخ غير الصمخ وهو أيضا يُعلم بالدلائل، وكذلك حاسة الشم معنيّ كان في الأنف غيرها، وعلمه بالنظر والقياس، وكذلك حاسة الذوق معنيّ كان في الفم وهو غيره، وكذلك حاسة اللمس معنيّ كان في ظاهر الجسد وهو أيضا معنيّ غيره، ويدرك بالنظر والقياس⁽¹⁾.

ووقف أبو الربيع عند موانع الحس وقسمها إلى مانعين هما⁽²⁾:

أ- **مانع الخلقة:** ويعطي مثلا للبصر الذي تمنعه الخلقة عن إدراك ما ليس بلون، وكذلك السمع تمنعه الخلقة عن إدراك ما ليس بصوت.

ب- **مانع ليس بخلقة:** وهناك موانع كثيرة ليست بخلقة، مثل: الحوائل التي تمنع السمع عن إدراك الأصوات وتمنع البصر عن إدراك الألوان وهي ليست بخلقة، والظلمة تمنع البصر عن إدراك الألوان، كما أن الضياء قد يمنعه أيضا، ولا يدرك إذا فقده. والأجسام المتكاثفة تمنع البصر عن إدراك ما وراءها، وبعده عن الشيء، أو ملاصقته له يمنعه من دركه.

وكلّ ما منعه الخلقة عن إدراكه فمحال دركه ما دامت خلقتة، وكذلك ما لم تمنعه خلقتة فرمّا أن يدركه يوما ما.

وجلية الأمر، أن ما يمكن أن نسجّله في هذا المبحث هو أن علماء الكلام بحثوا في هذه المسائل الطبيعية السائدة في ثقافة عصرهم، ودرسوها بعناية وتفصيل لاستخدامها في الاستدلال الكلامي على مسائل غيبية، والدفاع عن الدين بحجج علمية وعقلية وهو الهدف من علم الكلام. كما أن دراسة هذه المسائل الطبيعية لا تخلو من أهمية جلية في الفكر البشري إن وُظفت في تطوير الحياة وتحقيق الرخاء للإنسان كما هي شأن وظيفة علوم هذا العصر.

(1) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل، ج2/ 488-489.

(2) المصدر نفسه، ج2/73.

ثانياً- العقل:

البحث في موضوع العقل قديم ومتجدد، وقد اختلف العلماء من فلاسفة ومتكلمين وأصوليين وأطباء، وعلماء النفس وغيرهم في تحديد حقيقته وكيفية نشاطاته وعلاقته بالبدن والروح، فقد أوردوا له تعريفات مختلفة فمنهم من تصوره أنه جوهر، ومنهم من تصوره أنه عرض من الأعراض، ثم اختلفوا هل هو من أعراض البدن، أم من أعراض النفس (الروح)؟ وقد يعود سبب الاختلاف إلى تعدد منطلقاتهم ومرجعياتهم ومناهجهم في البحث، أضف إلى ذلك كون الإنسان هو الباحث والمبحوث في آن واحد.

وضع متكلمو الإباضية في مرحلة البحث تعريفات للعقل بعبارات متقاربة، نعرضها فيما يأتي:

نقل السوفي عن أكثر الإباضية تعريفهم للعقل بأنه: «قوة وبصيرة في القلب، منزلته منزلة البصر من العين»⁽¹⁾

وعرّف أبو الربيع العقل بأنه «جسم من الأجسام متمكن في القلب»⁽²⁾، واستدل على جسمانيته بتمييزه للأشياء وحفظه لها، وذلك فعل من أفعاله، ولا يكون فاعله من الخلق إلا جسمًا لأن الأعراض استحالت منها الأفعال⁽³⁾.

وأضاف أبو عمرو السوفي إلى تعريف أبي الربيع للعقل جملة من الصفات بأنه جسم متمكن في القلب راتب، متحرك، ساكن لا يخلو من حركة وسكون، وتحريكه تمييزه للأشياء، وسكونه ترك تمييزه للأشياء⁽⁴⁾. وهو مخلوق في الإنسان يزداد وينتقص، وجميع المعلومات الواردة من طريق الحس أو غيره إليه مرجعها، وهو يميزها ويقضي عليها، ويختار الخير والشر، وهو حجة

(1) أبو عمرو السوفي: السؤالات، ص 460.

(2) أبو الربيع: التحف ج 20/1

(3) المصدر السابق.

(4) أبو عمرو السوفي: السؤالات، (مخ)، ص 460.

مأخوذةً من قول الله سبحانه: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [سورة الملك: ١٠].

ويذكر السوفي أنّ «الدليل على أن العاقل عاقلٌ هو حسنُ التدبير، وحسنُ الفعل. والدليل على صحة العقل حسنُ المذاهب، ومعنى حسنِ المذاهب وضعُ الأشياء في موضعها، والاستدلالُ على باطن الأمور بظاهرها، وعلى ما يأتي منها بما مضى»⁽¹⁾.

وعرف أبو يحيى زكرياء بن أبي بكر العقلَ بأنه: «معنى في القلب، وسلطانه في الدماغ، لأن أكثر الحواس في الرأس، ولذلك قد يذهب بالضرب على الدماغ»⁽²⁾.

وعرفه أبو عمار بأنه «آلة في القلب جعلت لضبط العلوم واعتقادها»⁽³⁾.

وساق أبو يعقوب الوارجلاني تعريفات أخرى للعقل هي⁽⁴⁾:

- أنه غريزة في القلب يُتَّهَمُ بها دركُ العلوم النظرية الاستدلالية الاختيارية.

- أنه جوهر روحي بسيط مركوزة في جبلته العلوم العقلية المنسوبة إليه والفطرية، يعلمها لا بتعلم ولا تعليم، ولا يتخالجه الشك فيها.

- أنه العلوم العقلية نفسها من الواجبات والجائزات والمستحيلات، وهو مصدر من قوله علمت علما، وعقلت عقلا، فعلى هذا القول فهو من أفعال القلوب.

- أنه العلوم التجريبية والنظرية، وهو من أفعال القلب غير أن هذا كسبٌ، وتلك ضرورةٌ.

فالتعريفان الأولان جوهران، والآخران عرضان.

والتعريف الذي استقر عليه الوارجلاني ورجحه هو: "أن العقل جسمانيٌ بسيطٌ مركوزةٌ فيه

(1) أبو عمرو السوفي: السؤالات، (مخ)، ص 460.

(2) المصدر نفسه.

(3) أبو عمار: الموجز، تح. عمار طالبي، ج 2/ص 22.

(4) الوارجلاني: العدل والإنصاف، تح. عمرو النامي، ج 1/ص 24-25.

علومه الجليّة ويستعملها للعلوم التجريبية والنظرية، وينفرد عن البهائم بذكر ما مضى، ويعلم ما يأتي وما يذر، ويزداد بالتجارب استحكاماً⁽¹⁾.

ويرى الوارجلاني أن العقل والروح جوهران مخلوقان، يقول: "فخلق الله هذه الأجناس الثلاثة وهي الملائكة، والإتس، والجن، فركّب فيهم العقل فهي آخر القضية، والروح والعقل جوهران"⁽²⁾.

● وبناء على ما سبق من تعريفات للعقل نلاحظ تداخلاً بين مفهوم العقل وبين ثماره العملية وخصائصه التي تميزه. وهذا التداخل بين المفهوم والوظيفة راجعٌ في نظرنا إلى تأثير المتكلمين باتجاهين سائدين في الوسط الفكري الإسلامي عن العقل هما:

- نظرة القرآن الكريم إلى مفهوم العقل التي ركّزت على بيان أن العقل ليس عقلاً نظرياً مجرداً بل هو عقلٌ عمليٌّ يدفع صاحبه إلى الفعل، والقيام بوظيفته المنوطة به وفي مقدمتها التكليف الشرعيّ، إذ لم يرد لفظ العقل في القرآن مصدراً قط، وإنما ورد بصيغة الفعل في الماضي والمضارع وفي هذا دلالة قوية على الخاصية العملية للعقل.

- نظرة فلسفية يونانية عن مفهوم العقل وماهيته، تأثر بها فلاسفة المسلمين، فانتشرت في الفكر الكلامي الإسلامي، إذ وضعوا للعقل مراتب، وجعلوا لكل مرتبة منه اسماً خاصاً، ابتداءً من العقل الهيولاني أو العقل بالقوة، ثم العقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، ثم العقل الفعال⁽³⁾. فأدرجها بعض المتكلمين أمثال أبي حامد الغزالي وأبي يعقوب الوارجلاني والإيجي والتفتازاني في مصنفاتهم الكلامية⁽⁴⁾، كما وجد أبو حامد الغزالي لمراتب العقل -المقتبسة من

(1) الوارجلاني: العدل والإنصاف، تج. عمرو النامي، ج2/25.

(2) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج3/326.

(3) عن نظرية العقول ومراتبها، وتأثر فلاسفة المسلمين باليونان، ينظر: النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1966م، ج1/ص77. محمد عبد الرحيم الزيني: مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993، ص93-128. محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط3، د. ت. ط، ص193 وما بعدها.

(4) الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، (فصل مراتب العقل من الكتاب الإلهي)، دار الآفاق الجديدة، بيروت،

التراث اليوناني - شاهدا من القرآن الكريم حيث يقول: «اعلم أن الله قد ذكر هذه المراتب في آية واحدة فقال ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ...﴾ [سورة النور: ٣٥] فالمشكاة مثل العقل الهولاني، فكما أن المشكاة مستعدة أن يُوضع فيها النور، فكذلك النفس بالفطرة مستعدة أن يفيض عليها نور العقل، ثم إذا قويت أدنى قوة وحصلت لها مبادئ المعقولات فهي الزجاجية، فإن بلغت درجة تتمكن من تحصيل المعقولات بالفكرة الصائبة فهي الشجرة، لأن الشجرة ذات أفنان، فكذلك الفكرة ذات فنون، فإن كانت أقوى وبلغت درجة الملكة فإن حصل لها المعقولات بالحدس فهي الزيت، فإن كانت أقوى من ذلك فيكاد زيتها يضيء، فإن حصل له المعقولات كأنه يشاهدها ويطالعها فهو المصباح، ثم إذا حصلت له المعقولات فهو نور على نور، نور العقل المستفاد على نور العقل الفطري، ثم هذه الأنوار مستفادة من سبب، هذه الأنوار بالنسبة إليه كالشرج بالنسبة إلى نار عظيمة طبقت الأرض، فتلك النار هي العقل الفعال المفيض لأنوار المعقولات على الأنفس البشرية»⁽¹⁾.

ونؤكد على امتداد هذا التأثير إلى أبي يعقوب الوارجلاني حيث نقل عند حديثه عن علم المكاشفة عن أبي حامد الغزالي كثيرا من آرائه في نظرية الإشراق والفيض المعرفي والذي كان بدوره في هذه المسألة مُقلدا لابن سينا كما يرى بعض الدارسين⁽²⁾، إذ يذهب الوارجلاني إلى أن المعرفة الإنسانية إنما تتم على صورة أنوار تفيض على النفس البشرية بشرط أن تكون النفس مستعدة لقبولها، ولن تكون مهينة إلا إذا ترققت في العلوم من أوله إلى آخر الغاية، فالبداية تكون بمراحل الإدراك الأولي وهي الحسن، والخيال، والوهم، ثم الفكر، والقياس، وتليه مرحلة التكليف وأول مقاماته الإيمان، ثم الظن، ثم العلم، ثم اليقين، ثم المعرفة، وهي أقصى الدرجات. فهناك تسكن نفس العارف إلى الربّ تعالى لما لاح له منه من علامات وإشارات تقع المعرفة له بها. فمن بلغ

لبنان، ط2، 1975م، ص 55-56. الوارجلاني: الدليل والبرهان: ج3/211-238. الإيجي: المواقف، ص 145،

الفتنازاني: شرح المقاصد: ج3/339-340. يحيى فرغل: الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، ص 162-167

(1) أبو حامد الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص 55-56.

(2) عن تأثر الغزالي بابن سينا، ينظر: محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص 218-227.

هذه الدرجة زال العمى عن بصره، والغطاء عن قلبه، وحصل في علم المكاشفة، أو العلم اللدني فلا يحتاج مع هذا العلم إلى تَعَلُّمٍ ولا تعليمٍ، وصار فؤاده مرآة الخلق، قد انطبعت فيه صورة كلِّ شيءٍ كالمرآة التي تقبل صورة كلِّ جسم قابلها.

فالعقل عند الوارجلاني في هذه المرتبة هو مرآة السعادة الأبدية للأرواح، به يتعرفون عبوديتهم، ويتعرفون من عبوديتهم ألوهية إلههم⁽¹⁾.

هكذا حاول بعض فلاسفة المسلمين والمتكلمين التوفيق بين مفهوم العقل في القرآن وما ساد في الفكر الإسلامي من نظريات يونانية مختلفة فسّرت عملية الإدراك العقلي كالنظرية المشائية⁽²⁾، والنظرية الأفلاطونية المحدثة⁽³⁾، فجاءت تعاريفهم للعقل مضطربة ينقصها الانسجام الداخلي.

ونرجح أن تقتصر هذه التعاريف على الجانب العملي والوظيفي لنشاطات العقل كما سلك هذا المنحى القرآن، دون الالتجاء إلى مفاهيم مستوحاة من فلاسفة اليونان هي أقرب إلى الخيالات والأوهام منها إلى الحقيقة والواقعية.

(1) الوارجلاني: الدليل والبرهان: ج3/211-238.

(2) مؤسس المدرسة المشائية في الفلسفة هو أرسطو طاليس تلمذ على يد أفلاطون، والفلاسفة المشائون يطلق على تلاميذ أرسطو، ولقبوا بالمشائين لأنّ معلمهم أرسطو كان يلقي عليهم دروسه وهو يمشي.

(3) المدرسة الأفلاطونية المحدثة نسبة إلى مؤسسها أفلوطين فيلسوف يوناني (205م-270 م) تأثر بفلسفة أفلاطون، وفسر كتب أرسطو في المنطق، وأسس مدرسته بالإسكندرية في القرن الثالث الميلادي. ابن النديم:الفهرست، ص 357.

المطلب الثالث: أنواع المعرفة

تعددت أنواع المعرفة بتعدد أدوات الحصول عليها، وقد وقف علماء العقيدة في مرحلة البحث عند أبرز أنواعها، وبينوا طبيعتها، وهي:

الفرع الأول: المعرفة الحسية:

لا خلاف بين المذاهب الفلسفية في أن للحواس دورا في المعرفة، وإنما الخلاف في تقييم الدور الذي تقوم به الحواس في تحصيل المعرفة، وفي علاقة الحواس بغيرها من طرق المعرفة.

يؤكد أبو الربيع أنه لا سبيل للقلب إلى معرفة شيء من المحسوسات إلا بالحواس الخمس، وكُلِّما فقد حاسة من حواسه فَقَدَ العلمَ بمحسوسها⁽¹⁾.

وتتم المعرفة الحسية كما بين الوارجلاني بواسطة ثلاث قوى باطنية في الدماغ هي الخيالية، والمفكرة، والحافظة. فصور المحسوسات تنتقل إلى القوة المتقدمة في الدماغ وهي الخيالية، وفعلها الخيال وهي الغالبة على الصبيان والجانين والمعتهين فتؤديها إلى القوة الوسطى وهي المفكرة وهي الحافظة لما استحفظتها الخيالية، ومؤديتها إلى القوة الثالثة في مؤخر الدماغ وهي القوة الحافظة، والدماغ حافظ لصور المحسوسات ومؤديه إلى القلب لا يحرم منه شيئا، والقلب وعاء حافظ لما استحفظ من صور المحسوسات حتى تنظر فيه النفس والروح والعقل⁽²⁾.

فالحواس إذن تؤدي دورها في تقديم مادة للعقل لينظر فيها فيجعل من هذه الإحساسات إدراكات ومعارف حقيقية، فالعقل له دور إيجابي وفعال وليس سلبي كما ذهب إلى ذلك جون لوك (1632م-1704م) وسائر التجريبيين والحسيين الذين يرون أن العقل مجرد قطعة جامدة سلبية من الشمع تشكّلها التجربة الحسية كما تريد⁽³⁾.

(1) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل، ج2/482. ويقول أرسطو: "من فقد حاسة فقد علما".

(2) الوارجلاني: العدل والإنصاف، تحقيق النامي: ج1/22.

(3) عن فلسفة لوك التجريبية، ينظر: ول ديوارنت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة فتح الله المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط5، 1405هـ/1985م، ص 341-342. إميل برهيه: تاريخ الفلسفة القرن السابع عشر،

ويرى الفلاسفة المسلمون والمتكلمون أن الحواس ليست طريقا وحيدا للمعرفة، بل للعقل دورٌ مهم إلى جانب الحسّ كما تشير إلى ذلك آيات كثيرة في القرآن الكريم⁽¹⁾، فعالم الحس أو عالم الشهادة حسب المصطلح القرآني هو مجال هذه المعرفة، لكن هذه المعرفة لا تستقل بها الحواس وحدها إذ ليس للإحساس حكم، وإنما الحكم للعقل، كما أن تعطيل الحواس يؤدي إلى تعطيل العقل بمحسوساتها، يقول الله عزوجل: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ﴾ [سورة الأعراف: 179] فالحسّ خادماً للعقل، وتابع له يمدّه بما يحتاج إليه من صور المحسوسات في مختلف الحقول.

وقد أدرك أبو الربيع المزائي هذه العلاقة المترابطة بين الحسّ والعقل والمستتخلصة من التصور القرآني⁽²⁾، مما جعله يشترط في تحقيق عملية الإدراك الحسيّ شرطين أساسيين هما:

- صحة الحاسة.
- وصحة العقل.

فكلّ من صحّ بصره وصحّ عقله سُمي بصيرا، فإن صحّ بصره ولم يصح عقله بطل أن يسمى بصيرا وإن كان يبصر الألوان، لأن البصير هو المميّز للألوان، فلا يميزها من لا عقل له وإن كان يلاقيها ببصره. وإن صحّ عقله ولم يصح بصره بطل أن يسمى بصيرا، ولا يقال له يبصر الألوان إذ لم يلاقيها ببصره ولم تصح له حاسة البصر. وكذلك أيضا إذا صحّ سمعه وصحّ عقله فهو سميع باجتماع المعنيين، وإن بطل أحدهما بطل أن يسمى سميّعا، وإن صحّ عقله، ولم يصح سمعه سمي عاقلا بصحة عقله، ولا يسمى سميّعا، ولا يسمع الأصوات ولا يعيها بقلبه، وإن صحّ

ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1983، ج4/330-344.

(1) منها الآيات الكريمة: [سورة الأنعام:46]، [سورة الأعراف:179]، [سورة الأنفال:22]، [سورة يونس:101]، [سورة النحل:78]، [سورة الإسراء:36]، [سورة المؤمنون:78]، [سورة الحج:46]، [سورة العنكبوت:20]، [سورة ق:6]، [سورة الملك:10]، [سورة الذاريات:20-21].

(2) محمود ماضي: مباحث في المعرفة في الفكر الإسلامي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص 44 .

سمعه ولم يصح عقله بطل أيضا أن يسمى عاقلا ولا سميعا، وجائز أن يقال له يسمع الصوت، ولا يقال له سميعا وإن كان يلاقيها بسمعه فلا يسمى سميعا لأن السميع هو المميز للأصوات العالم بها، فلا يكون المميز لها إلا العاقل، وكذلك سائر الحواس⁽¹⁾.

وأما عن حجية المعرفة الحسية فهي تفيد العلم الضروري، يقول أبو الربيع: «وعلم ما أدركه بالحواس اضطرارٌ ليس باكتساب، وكذلك جهله اضطرارٌ ليس باكتساب»⁽²⁾، ويقول الوريثاني: «ما يُعلم من جهة الحاسة فكُلُّه ضروري»⁽³⁾.

وهكذا اعتبر غالبية المتكلمين المعرفة الحسية قسما أساسيا من العلوم الضرورية التي تستند إليها المعرفة النظرية. بيد أن الغلط قد يقع في هذه الحواس وإن كان علمها ضرورياً كما ذهب إلى ذلك المتكلمون. وذكر الوريثاني نماذج من غلط هذه الحواس في محسوساتها ليقرر أنه لا يوثق بحاسة واحدة حتى تعضده حاسة أخرى كالصوت الخفي يسمعه الإنسان، فإن رأى شخصا تيقن، وإلا خيف عليه الغلط والوهم. أو تتم الاستعانة بشخص آخر كما جعل الله تعالى الشهادة في الأحكام عدلين اثنين دفعا لما قد يعترض الشاهد الواحد من الوهم والغلط والغفلة⁽⁴⁾.

فمع اعترافنا بمحدودية الحواس وعجزها ونقصها فهي تقوم بدور معرفي مهم، إذ إن المعرفة الحسية أو التجريبية هي باب للمعرفة العقلية، وهما مصدران مترابطان في تحقيق المعرفة، لا يستغني أحدهما عن الآخر، فالعقل لا ينمو إلا عن طريق التجارب والمشاهدات التي تمدّه بها الحواس، والمحسوسات لا تتحول إلى معارف حقيقية إلا بالعقل .

(1) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج2/480 - 489

(2) المصدر نفسه.

(3) الوريثاني: العدل والإنصاف، تحقيق النامي: ج1/20. الدليل والبرهان: ج3/210-211

(4) الوريثاني: العدل والإنصاف، تحقيق النامي: ج1/20 - 21.

الفرع الثاني: المعرفة العقلية:

هي المعرفة الناتجة من استخدام علوم العقل وأحكامه، فلما خلق الله تعالى الإنسان ورَّكَّب فيه العقل، غرز في العقل علوماً أولية هي وجوب الواجبات، وجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات. وجعلها فطرية لم تختلف العقلاء عليها، وتعدّ أعظم هبة من الله لعباده، و تقع هذه العلوم في نفس الإنسان من أول وهلة، وربما تقع بعد تردد الخاطر فيها على حد تعبير الوارجلاني⁽¹⁾. أو بعبارة الرازي أنها إمّا ضرورية ابتداءً، أو لازمة عنها لزوماً ضرورياً⁽²⁾، وبيانها فيما يأتي:

- أ- وجوب الواجبات، كدلالة الفعل على الفاعل، ففي فطرة كلّ عاقل أنه إن ثبت عنده حدوث شيء ثبت عنده وجود صانعه. ومن الواجبات معرفة الفاعل بعد ثبوت الفعل، وثبوت القدرة لمن ثبت له الفعل، وثبوت العلم لمن ثبتت له القدرة، وثبوت الوجود لمن ثبتت له الحياة⁽³⁾. وهذه المسائل من ضروريات العقول التي لا يتطرق إليها الشك، وهي مسائل مطردة ومنعكسة⁽⁴⁾.
- ب- استحالة المستحيلات، كاجتماع الضدين، ووجود شيء واحد في مكانين، وتحرُّك الجسم إلى جهتين، ومستحيل فاعلٌ غيرٌ قادر، وقادرٌ غير عالم، وعالمٌ غير حيّ، وحيٌّ غير موجود⁽⁵⁾.
- ج- جواز الجائزات، والجائز هو ما لم يكن في العقل واجباً ولا مستحيلاً، وساغ في العقل وجوده وعدمه، وليست إحدى الحالتين أولى به من الأخرى، فهو متردد بينهما، وهو ما يسمى بالممكن. كنزول المطر، وصدق الخبر⁽⁶⁾. وأمثلة العلم بجواز الجائزات كثيرة لا تحصى.

(1) الوارجلاني: العدل والإنصاف، تح. النامي: ج1/19. الدليل والبرهان: ج3/8-9

(2) الرازي: المحصل، ص 103.

(3) الجنائبي: الوضع، تح. أبي إسحاق، ص 6. الوارجلاني: العدل والإنصاف، تح. النامي: ج1/17،

(4) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج3/9

(5) الجنائبي: الوضع، تح. أبي إسحاق، ص 6. الوارجلاني: العدل والإنصاف، تح. النامي: ج1/17.

(6) الجنائبي: الوضع، تح. أبي إسحاق، ص 6 الوارجلاني: العدل والإنصاف، ج1/17. الدليل والبرهان: ج3/11

وأما عن حجية المعرفة العقلية عند متكلمي الفترة فهي تفيد العلم الضروري الذي لا يتطرق إليه الشك. يقول الوجيه: «اعلم يا أخي أن أقسام العلوم كثيرة أولها علوم العقل، وهي علوم ضرورية يتضمنها العقل كما قدمنا، وهي ثلاثة أقسام: وجوب الواجبات، وجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، وهي من أعظم العلوم التي أعطاها الله عز وجل لعباده»⁽¹⁾.

وقد اتفق غالبية المتكلمين والأصوليين أن علوم العقل أحكامها ضرورية وقضاياها بديهية كلية، لأن موضوع كل قضية منها ينطبق على جميع جزئياته، بخلاف أحكام الحس التي تفيد علوما جزئية. ويرى الجويني أن «العقل علوم ضرورية، والدليل على أنه من العلوم الضرورية استحالة الاتصاف به مع تقدير الخلو عن جميع العلوم»⁽²⁾.

كما أن هذه العلوم الضرورية هي العلوم المكونة لعقل التكليف، يقول الرازي: «المشهور أن العقل الذي هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات»⁽³⁾.

وبصفة عامة فإن شبكة العلوم الضرورية باستحالة المستحيلات ووجوب الواجبات وجواز الجائزات ممتدة إلى كافة الأنشطة العقلية للإنسان، وهي أساس لكل عملية عقلية مهما كانت بسيطة أو معقدة، وهي دائما حاضرة في ذهنه يستعملها، ويبني عليها أدلته وقياساته عند الاستدلال.

ويحصلها الإنسان بالتدرج، وتكون بداية ظهورها عنده في الأغلب بعد سن التمييز، وتتكامل في الفترة الواقعة بين هذا السن وسن البلوغ. ويعتبر تكامل هذه الشبكة عند الإنسان شرطا لكمال العقل المشترط في التكليف والمسؤولية⁽⁴⁾.

(1) الوجيه: الدليل والبرهان: ج3/234

(2) الجويني: الإرشاد، ص 15

(3) الرازي: المحصل، ص 104.

(4) محمد نعيم ياسين: مباحث في العقل، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1432هـ/2011م، ص 152.

فإذا كان المتكلمون ربطوا العقل بالعلم، وميزوا بين العلم الضروريّ الفطريّ الذي يشكلّ البنية الأساسية للعقل الإنساني، وبين العلم المكتسب الذي يتحصل عليه انطلاقاً من استعمال العلم الضروريّ، فإن دعاء الفلسفة الوضعية الحديثة ينفون وجود معرفة ضرورية فطرية سابقة عن الحس والتجربة، إذ يرى جون لوك⁽¹⁾ أن المرء يولد بعقل خالٍ من الأفكار كالصفحة البيضاء، وأكد أن العقل البشري يكتسب أفكاره من خلال الخبرة والمعاناة، ثم تابعه ديفيد هيوم⁽²⁾ في منطقته الوضعي فأنكر فطرية المبادئ والعمليات العقلية وفي مقدمتها مبدأ السببية حيث يرى أن الربط بين السبب والمسبب شكليّ ناتج عن العادة⁽³⁾.

وقد قادت النزعة الوضعية الفكر الغربي إلى مأزق خطير يتمثل في تغليب الشك على اليقين، وترجيح النسبية على الإطلاق في كلّ شيء، لأن العقل على حسب هيوم لا ينطوي على مبادئ ثابتة قادرة على قيادة الفكر إلى الحق واليقين، بل إنما هو مجموعة من القواعد المستمدة من العادة والإلفة⁽⁴⁾.

(1) جون لوك John Locke (1632 - 1704) هو فيلسوف تجربي ومفكر سياسي إنجليزي، وطبيب، من مؤلفاته: مقال في الفهم الإنساني، وكتابه عن العقل البشري، وعرف بنقده لنظرية الأفكار الفطرية بأنها ليست مطبوعة على العقل بطبيعتها. ينظر: اميل برهيه: تاريخ الفلسفة، القرن السابع عشر، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1: 1983م، 324-325.

(2) ديفيد هيوم (David Hume) (1711 - 1776)، فيلسوف واقتصادي ومؤرخ اسكتلندي وشخصية مهمة في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الاسكتلندي. تأثر ديفيد هيوم جدا بتجريبيين مثل جون لوك وجورج بركلي.

(3) لؤي صافي: إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى النظرة التكاملية، دار الفكر، سورية، ط1، 1419هـ/1998م، ص 49-51.

وهو ما ذهب إليه بعض الأشاعرة في نظرية العادة ومن بينهم أبو حامد الغزالي، حيث يرون أن الاقتران المشاهد في الوجود بين السبب والمسبب ليس اقتران تلازم بالضرورة، وإذا كانت الحتمية السببية صادقة فلا مكان لإثبات المعجزات. وكلّ الاقتران التي تجمع بين موضوعات التجربة وأحداثها ليست ضرورية بل هي عادة أصلاً. وبذلك تم نقد مبدأ الحتمية السببية. ينظر: أبو يعرب المرزوقي: مفهوم السببية عند الغزالي، دار أبو سلامة للطباعة والنشر، تونس، ط2: 1985م، ص101-125.

(4) أبو يعرب المرزوقي: مفهوم السببية عند الغزالي، ص101-125.

وقد حاول عما نوئيل كانط⁽¹⁾ من جديد استعادة مكانة العقل وإنقاذه من المأزق الذي وضعت فيه المدرسة الوضعية، فنقد آراء لوك وهيوم والمدرسة الإنجليزية وقال بأن المعرفة ليست مستمدة كلّها من الحواس فحسب، فاستطاع أن يثبت أن جميع علوم العقل النظرية تتضمن أحكاماً تأليفية قبلية بوصفها مبادئ ثابتة، وهي معرفة فطرية حقيقية قبل التجربة، وسمّاها بالمعرفة السامية لأنها تسمو على التجربة الحسية وتفوقها.⁽²⁾

لكن العقل يبقى في نظر علماء الغرب عاجزاً عن تحصيل معارف خارجة عن دائرة الحسّ والتجربة وفقاً لنظرهم المادية للوجود. بيد أن المتكلمين وعلماء المسلمين يؤكدون على حاجة العقل إلى الاهتداء بنور الوحي لاستكمال عجزه وإدراك الغاية من الوجود ومعرفة الله تعالى.

الفرع الثالث: المعرفة الشرعية

تعتمد المعرفة الشرعية على دليل الوحي المتمثل في مصدره الرئيس الكتاب والسنة، وعلى أدلة غير الوحي كالإجماع والقياس والأدلة التبعية.

وقد أورد علماء الإباضية في مرحلة البحث تقسيمات متقاربة للأدلة الشرعية مع اختلافات طفيفة في التفريع نلخصها فيما يأتي:

(1) عمانويل كانت (Immanuel Kant) (1724 - 1804) فيلسوف ألماني من القرن الثامن عشر. كان أحد أهم الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية، ومن المؤثرين في الثقافة الأوروبية الحديثة، ومن مؤلفاته المشهورة كتاب نقد العقل الخالص.

(2) كانط: نقد العقل الخالص، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1988م، ص 44-45.

ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط5، 1405هـ/1985م، ص 333 وما بعدها.

التقسيم الأوّل:

قسم أبو الربيع المزاتي الأدلة الشرعية إلى ثلاثة، بيّنها في جوابه عن سؤال «فإن قال كم وجهها جاء عليه الدين؟ فقل: على ثلاثة أوجه؛ التنزيل والسنة ورأي المسلمين، ومن أنكر التنزيل والسنة ورأي المسلمين فهو كافر»⁽¹⁾.

ويتجلى مما سلف أن أبا الربيع حصر الأدلة الشرعية في المصادر الأصلية التي يقطع فيها عذر من أنكرها، وهي: الكتاب، والسنة، ورأي المسلمين. ويتوجه مقصوده بالسنة إلى الثابت الصحيح عن الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد قسم السنة على ضربين:

- سنة في فريضة، الأخذ بها هُدًى وتركها خطيئة
- وسنة في غير فريضة، الأخذ بها فضيلة، وتركها ليس بخطيئة.

ويقال للسنة وحي، لأنها عن وحي كانت⁽²⁾.

فلا يصح إنكار السنة أو ردّها جملة، وأما ردُّ بعض الأخبار الأحادية أو الضعيفة استناداً إلى أدلة وعلل فلا يقطع فيها العذر، كما لا يجوز أن نعتبر مَنْ ردّ حديثاً أحادياً قد ردّ السنة وهذا حكم خاطئ بيّن.

وأما رأي المسلمين فينصرف عند أبي الربيع إلى دليل الإجماع لكونه دليلاً قطعياً، وأما باقي الأدلة الظنية كالقياس فلا يسع قطع العذر فيها.

وقد تبعه في هذا التقسيم أبو يعقوب الوراقلاني في الدليل والبرهان حيث قسم الأدلة الأصلية إلى ثلاثة: الكتاب والسنة ورأي المسلمين⁽³⁾، ويقصد برأي المسلمين هنا دليل الإجماع لأنه صنّف القياس ضمن أدلة معقول الأصل الظنية، وبين في كتابه العدل والإنصاف أن الأدلة

(1) أبو الربيع: كتاب التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج1/326.

(2) المصدر نفسه.

(3) أبو يعقوب الوراقلاني: الدليل والبرهان، ج3/08.

الأصلية هي الكتاب والسنة والإجماع⁽¹⁾. فالمقصود إذن برأي المسلمين عند أبي الربيع المزاتي وأبي يعقوب الوريثاني في هذا الموضوع هو دليل الإجماع لا عموم الاجتهاد وهو ما ذهب إليه الدكتور مصطفى باجو⁽²⁾.

إلا أننا نجد كلاً من المزاتي وأبي يعقوب الوريثاني قد يستعملان مصطلح الرأي في مواضع أخرى ويقصدان به عموم الاجتهاد سواء كان إجماعاً أو قياساً أو استحساناً أو دليلاً آخر. فقد عرف الوريثاني حدّ الاجتهاد في الرأي بأنه «هو استفراغ التوسع في استخراج الحكم»⁽³⁾.

ويوضح أبو الربيع معنى الرأي، ولمن يجوز؟ ومتى يجوز؟ في قوله: «الذي يجوز له الرأي والاجتهاد واستخراج النوازل من كان حافظاً لكتاب الله ولجميع معانيه، وكان حافظاً لسنة رسول الله ولجميع معانيها، وكان حافظاً لآثار من كان قبله من المسلمين، فإذا نزلت نازلة مما لم يكن في الكتاب ولا في السنة ولا في آثار المسلمين الذين كانوا قبل النازلة، فعلى العلماء أن يجتهدوا فيها، فمن أصاب الحق عند الله فله أجر اجتهاده وأجر إصابته، ومن أخطأ فله أجر اجتهاده وحطّ الله عنه المأثم في خلافه الحقّ عنده»⁽⁴⁾.

ونلاحظ أن أبا الربيع شدّد وبأبلغ في مواصفات المجتهد، إذ يتعذر أن نجد في الواقع من يحفظ جميع معاني القرآن الكريم، وجميع معاني السنة، ويحيط بهما علماً. وقد يكون دافعه من هذا التقييد غلق الباب أمام من يجرؤ على الاجتهاد دون أن تتكامل عنده الأدوات والأسباب، لأن الإفتاء مسؤولية عظيمة وتوقيع عن رب العالمين، ولمقامه هيبته جليلة لا يقدر عليه إلا من يسره الله عليه.

ويذهب أبو الربيع إلى أن باب الاجتهاد والرأي مفتوح في كلّ زمان لمن توفرت فيه الأهلية

(1) أبو يعقوب الوريثاني: العدل والإنصاف، تحقيق النامي، ج1/18

(2) مصطفى باجو: منهج الاجتهاد عند الإباضية، مكتبة الجيل الواعد، مسقط، عمان، ط1، 1426 هـ/2005م، ص 158.

(3) الوريثاني: الدليل والبرهان، ج2/74

(4) أبو الربيع: التحف (مخ)، ج1/44

من العلماء ومغلق في وجه كلّ جاهل، «فالرأي حلال لكلّ عالم في كلّ زمان، وحرام في كلّ زمان على كلّ جاهل»⁽¹⁾.

التقسيم الثاني:

قسّم أبو زكرياء الجناوني الأدلة الشرعية إلى ثلاثة، يقول: «والشرع المسموع ينقسم إلى ثلاثة أقسام: أصل، ومعقول أصل، واستصحاب حال الأصل، فالأصل ينقسم ثلاثة أقسام: الكتاب والسنة والإجماع. وينقسم معقول الأصل ثلاثة أقسام: لحن الخطاب، وفحوى الخطاب، ومعنى الخطاب. وينقسم استصحاب الأصل ثلاثة أقسام: براءة الذمة، وشغل الذمة، والاستحسان»⁽²⁾.

وعرف تبغورين الأصل بأنه هو: «ما عرف به حكم غيره، والفرع ما عرف حكمه بغيره»⁽³⁾، فالمقصود إذن من مصطلح الأصل المصادر القطعية المتفق عليها التي تُستقى منها الأحكام الشرعية، وقد حصرها الإباضية في ثلاثة مصادر: الكتاب والسنة والإجماع.

ونلاحظ أنهم لم يدرجوا القياس ضمن أفراد الأصل الشرعيّ لكون القياس حجته ظنية، كما أنه لا يعتبر دليلاً مستقلاً بذاته بل هو مستنبط من هذه الأصول الثلاثة، لأن عملية القياس الفقهيّ تستند في ركنها الأول إلى أصل ثابت من الكتاب أو السنة أو الإجماع وهو ما يسمى بالمقيس عليه، ولا قياس من غير ثبوت أصل. فألحقوه بمعقول الأصل، أي هو من الأدلة العقلية لا النقلية لأنه يقوم على: «استنباط مجهول الحكم بحمله على معلوم الحكم بجامع بينهما»⁽⁴⁾. ويرى العوتبي أنّ «الأصول ما جاء في كتاب الله والسنة والإجماع، فما وجد في هذه الثلاثة فهو

(1) المصدر نفسه.

(2) الجناوني: الوضع، ص 6-7.

(3) تبغورين: كتاب الأدلة والبيان، تج. سليمان بابيز، ص 85.

(4) السالمي: شرح طلعة الشمس، ج 91/2.

أصل، وما لم يوجد فهو فرع ويقاس عليه ما لم يذكر في إحداهن»⁽¹⁾.

سار الورجلاني في كتابه العدل والإنصاف على نهج تقسيم الجناوي من قبله مع تفسيره لمعنى الخطاب بالعبارة وهو القياس⁽²⁾.

وأما في كتابه الدليل والبرهان فوضع تقسيما ثلاثيا متقاربا لما ذكره في كتابه العدل والإنصاف، مع اختلاف طفيف في الأدلة التي تندرج تحت كل صنف، حيث قسّم العلوم الشرعية إلى ثلاثة هي:

- الأصل.
- معقول الأصل.
- القياس.

وقسّم كلّ صنف إلى ثلاثة:

فأما الأصل فيندرج تحته: الكتاب والسنة ورأي المسلمين ويقصد به الإجماع.

وأما معقول الأصل فيندرج تحته: لحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب.

وأما القياس فيتفرع إلى ارتباط الفروع بالأصول، واستصحاب حال الأصل، والاستحسان⁽³⁾.

وأما ابن خلفون فقد اعتمد هذا التصنيف للأدلة الشرعية ولخص مصادر الأحكام بقوله: «إنّ كلّ حادثة لا تخلو من حكم الله فيها، إما أن يكون منصوبا عليها بعينها بأخص أسمائها، أو مدلولا عليها في الجملة مع غيرها، فإذا وردت عليك مسألة فالتمسها في الأصل الذي هو نصوص الكتاب ومتواتر السنة وإجماع الأمة، فإن لم تجدها فالتمسها في معقول الأصل، من لحن

(1) العوتبي: الضياء، ج3/10. عن القياس عند متقدمي الإباضية، ينظر: باجو مصطفى: منهج الاجتهاد عند الإباضية، ص 305-313.

(2) الورجلاني: العدل والإنصاف، تحقيق النامي، ج1/18.

(3) الورجلاني: الدليل والبرهان، ج3/8،

الخطاب وفحواه ودليله ومعناه، وأخبار الآحاد فإن لم تجدها فاستصحب حال الأصل من شغل الدمة وبراءتها حتى يتبين لك وجه الحق من ذلك»⁽¹⁾.

هكذا نجد ابن خلفون يؤكد على اتباع التدرج في التماس الأدلة الشرعية لمعرفة الحكم الشرعي في مسألة ما، بدءاً من الرجوع إلى المصادر الأصلية ثم التي تليها مرتبة من معقول الأصل، والاستصحاب والأخبار الظنية، وهو توجيه جليل في منهجية الاستدلال الشرعي.

التقسيم الثالث:

قسّم كلّ من تبغورين وأبي عمرو السوفي الأدلة السمعية إلى أربعة أقسام: الكتاب والسنة والإجماع و القياس أو العبرة⁽²⁾.

وقد بينا العلاقة المترابطة بين هذه الأدلة، فالكتاب أصلٌ للسنة، والسنة أصلٌ للإجماع، والإجماع أصلٌ للقياس⁽³⁾.

والمقصود من هذه العلاقة أن كلّ دليلٍ سمعي قد ثبت بدليل سمعي آخر في تسلسل منطقي، فالكتاب أصلٌ للسنة لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [سورة النجم: ٣ - ٤] وقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [سورة الحشر: ٧]، والسنة أصلٌ للإجماع لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة»⁽⁴⁾.

(1) ابن خلفون: أجوبة، ص 102.

(2) العبرة مصطلح أصولي مأخوذ من قوله تعالى: " فاعتبروا يا أولي الابصار" وهو دليل على استعمال القياس، وعرف تبغورين العبرة بأنها اعتبار المعاني في الأشياء فكلّ أمر في الشرع أو نهي فله معنى لأجله حظر أو أبيض، منه ما ورد النص بمعناه، ومنه ما عُقل بالاستنباط ولا يتم إلا بأربع شرائط: أصل، وفرع، وعلّة، وحكم. تبغورين: كتاب الأدلة والبيان، ص 56-57.

(3) تبغورين: كتاب الأدلة والبيان، تحقيق بايزيد، ص 36، 52. السوفي: السؤالات، ص 219.

(4) أخرجه ابن ماجه: السنن، كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، رقم الحديث 3950، ج2/ص1303.

والإجماع أصلٌ للقياس لأنه ثبت بالإجماع، ولما روي عن معاذ أن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن فذكر: «كيف تقضي إن عرض لك قضاء؟» قال: أقضي بكتاب الله. قال: «فإن لم يكن في كتاب الله؟» قال: «فإن لم يكن في سنة رسول الله؟» قال: أجتهد رأيي ولا آلو. قال: فضرب صدري، فقال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم لما يرضي رسوله»⁽¹⁾.

وقد أدرج متكلمو الإباضية هذه الأدلة الشرعية ضمن منظومة الاعتقاد التي يجب على المؤمن معرفتها، فذكر أبو الربيع المزاتي في كتابه التحف: «فإن قال كم وجهًا جاء عليه الدين؟ فقل: على ثلاثة أوجه؛ التنزيل، والسنة، ورأي المسلمين»⁽²⁾. ويقول عمرو بن جميع: «كمال الدين ثلاثة: الكتاب، والسنة، والرأي»⁽³⁾.

من خلال هذه التقسيمات للأدلة الشرعية يمكن استخلاص النتائج الآتية:

- شمول هذه التقسيمات الأدلة الشرعية التي يمكن استخدامها للوصول إلى معرفة الحكم الشرعي في حادثة ما.
- إدراج هذه الأدلة الشرعية ضمن منظومة الاعتقاد باعتبارها مصدرا لمعرفة الدين وأحكامه.
- التمييز بين الأدلة الشرعية التي تفيد العلم القطعي ولا يسع إنكارها، وهي التي يستدل بها على إثبات العقائد، وبين الأدلة التي تفيد معرفة شرعية ظنية يجب العمل بها.
- التمييز بين الدليل الأصلي الذي ينحصر في الكتاب والسنة والإجماع، وبين باقي الأدلة الشرعية التي تندرج ضمن معقول الأصل أو استصحاب حال الأصل، كالقياس والاستحسان والمصلحة المرسلة.
- القول بدليل معقول الأصل، واستصحاب حال الأصل وما يندرج تحتها من

(1) أخرجه أحمد: المسند، باب حديث معاذ، رقم الحديث: 22100، ج 36/ص 416.

(2) أبو الربيع: كتاب التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج 1/326.

(3) عمرو بن جميع: مقدمة التوحيد، مع شروحيها، ص 43.

أدلة فرعية هو اعتراف بالعقل باعتباره طريقاً أساسياً في المعرفة الشرعية، وبيان لمكانته في فهم أصول التشريع وإدراك معانيها. غير أن سلطة العقل في التشريع عند متكلمي الإباضية مقيدة بالنقل، فالنقل قبل العقل، لكون النقل هو المحدد للأطر العامة التي ينطلق منها العقل في اجتهاده كيلا يتعارض مع النقل، فلا وجود لمعقول الأصل إن لم يكن هناك أصل ثابت، كما أنه لا يمكن فهم أصل بدون أعمال للعقل والنظر الصحيح لأن الشرع الحنيف لم يخاطب إلا ذوي العقول السليمة، ولم يكلف سواهم.

المبحث الثاني: منهج الاستدلال على العقائد

المطلب الأول: مفاهيم أساسية: الدليل، البرهان، الحجّة، الاستدلال.

اهتم علماء الكلام في مرحلة البحث بضبط معاني المصطلحات المستخدمة في حقل الاستدلال: كالدليل ومشتقاته وتقسيماته، والحجّة وأنواعها، والبرهان والشبهة، فخصص تبغورين كتابه "الأدلة والبيان" لهذا الغرض، كما تناول آخرون أمثال أبي الريح المزني وأبي يعقوب الوارجلاني وأبي عمرو السوفي وأبي عمار عبد الكافي هذه المعاني في ثنايا مؤلفاتهم. ونورد بيان هذه المصطلحات فيما يأتي:

أ- مفهوم الدليل وأقسامه

الدليل في اللغة ما يُستدل به، والدليل الدال، الذي يدلّك، وهو المرشد وما به الإرشاد، ودلّه على الطريق، ويدلّه دلالة، ودلالة، (بالكسر والفتح) ودلولة، ودلّه على الشيء، سدّده إليه⁽¹⁾.

وعرّف أبو الريح الدليل اصطلاحاً بأنه: «كلّ شيء يؤدي إلى معرفة شيء ويوصل به إلى حقيقة ما هو به مما لا يدرك بالحواس»⁽²⁾.

وعرّفه الوارجلاني بأنه «هو كلّ ما يتوصل به إلى معرفة الأمور النظرية لا الضرورية»⁽³⁾.

وعرّفه الجرجاني بأنه: «هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر»⁽⁴⁾.

(1) ابن منظور: لسان العرب، مج4/ص530-531.

(2) أبو الريح: التحف، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل، ج2/448.

(3) الوارجلاني: العدل والإنصاف، تحقيق النامي، ج1/34.

(4) الجرجاني: التعريفات، ص86.

فمعنى الدليل ينحصر في الطريق الموصل إلى المدركات التصديقية النظرية، ليس لدينا وسائل حسية أو أدلة مادية للوصول إليها، لأن المدركات الضرورية كالأوليات العقلية، والمدركات الحسية الظاهرة منها أو الباطنة أو ما يسمّى بالوجدانيات، والمجربيات، والأخبار اليقينية تستغني عن الدليل، بل هي مادة أساسية لإقامة أيّ دليل، فالدليل ينبنى عليها ومنها يتركب.

فإذا كان الطريق الموصل إلى التصديقات يسمى دليلاً، فإن الطريق الموصل إلى التصورات يسمى مُعرِّفاً أو قولاً شارحاً، ولكلّ من الطريقين ضوابط وقواعد⁽¹⁾.

وهناك من عرّف الدليل بتعريفات عامة هي أقرب إلى الاستعمال اللغوي أو العربي، كتعريف أبي عمار والسوفي بأنه " ما تثبت الدعوى عنده، وقيل هو «المرشد إلى المطلوب»⁽²⁾، ويقابل الدليل الشبهة، وهي في تعريفها: «التخيّل إلى الناظر أن ما نظر فيه دليل وهو بخلاف ذلك»⁽³⁾.

وقد وقف كلّ من أبي الربيع وأبي عمار والوارجلاني وتبغورين عند المعاني المشتقة من لفظ الدليل وبيان العلاقة بينها، كالمدالّ، والدلالة، والمدلول، والمدلول به، والمدلول عليه، والمستدل، والمستدل به، والمستدل عليه، والاستدلال⁽⁴⁾.

وأما عن أقسام الأدلة فقسمها الوارجلاني إلى وجهين⁽⁵⁾:

(1) عن ضوابط المعرّف والدليل، ينظر: الإيجي: المواقف، ص 34-35. عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط4، 1414/هـ 1993م، ص 25.

(2) أبو عمار: الموجز، ج2/9، السوفي: السؤالات، 251

(3) السوفي: السؤالات، ص 249، تبغورين: كتاب الأدلة، 42

(4) عن هذه التعريفات ينظر: أبو الربيع: التحف، ج2/39، أبو عمار: شرح الجهالات: 6 و، الوارجلاني: العدل والإنصاف، تحقيق النامي، ج1/34. تبغورين: كتاب الأدلة والبيان: 41-42.

(5) الوارجلاني: العدل والإنصاف، تحقيق النامي، ج1/34.

أدلة عقلية بحتة وهي ضرورية وحقيقية، كوجوب الواجبات، وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات.

أدلة وضعية، وهي اختيارية ومجازية، ويراد بها دلالة شيءٍ ما تَوَاضَع عليه الناس في اصطلاحهم على أن يكون دالاً على معنى معين. وقد يكون هذا الشيء لفظاً أو خطأً أو إشارةً أو رسماً أو معلماً من المعالم. فهناك إذن دلالة وضعية لفظية ودلالات وضعية غير لفظية.

والدلالة الوضعية اللفظية هي التي قصدتها اللغويون والمناطقة والأصوليون بالدراسة، وهي دلالة الألفاظ على المعاني بوساطة الوضع اللغوي، سواء كانت دلالة اللفظ على المعنى على سبيل الحقيقة أو على سبيل المجاز.

وقسم المناطقة الدلالة الوضعية اللفظية إلى ثلاثة أقسام رئيسة هي: دلالة مطابقة ودلالة تضمن ودلالة التزام⁽¹⁾.

كما أن للأصوليين اجتهادات متميزة في تقسيمات دلالات الألفاظ على المعنى من حيث المنطوق ومن حيث المفهوم، ولكلٍ منهما أقسامه، فأما أقسام المنطوق فتتمثل في: دلالة العبارة ودلالة الإشارة ودلالة الاقتضاء. وأما أقسام المفهوم فتشتمل:

- دلالة النص أو مفهوم الموافقة ويتضمن فحوى الخطاب ولحن الخطاب.
- ومفهوم المخالفة أو دليل الخطاب.
- ومعنى النص أو القياس⁽²⁾.

(1) الوجيهاني: الدليل والبرهان، ج2/113. عبد الرحمن حسن حنيفة الميداني: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص 26-27.

(2) عن تقسيمات الأصوليين لدلالات الألفاظ، يراجع: السالمي، شرح طلعة الشمس. ج1/254 وما بعدها. باجو: منهج الاجتهاد، ج1/448-470.

ومن الألفاظ التي تورد كمترادفة للدليل عند المتكلمين الحجة والبرهان⁽¹⁾. فما مدلولهما الاصطلاحي؟

ب- مفهوم البرهان وأنواعه وطرقه

حدّ البرهان في اللغة هو الحجة الفاصلة بينة، يقال برهن، يبرهن، برهنة، إذا جاء بحجة قاطعة لدد الخصم⁽²⁾.

وعرفه الجرجاني اصطلاحاً بأنه: «هو القياس المؤلّف من اليقينيات سواء كانت ابتداء وهي الضروريات، أو بواسطة وهي النظريات»⁽³⁾، وهو «ما أثبت المعنى في النفس»⁽⁴⁾.

تناول الوارجلاني في كتابه "الدليل والبرهان" موضوع البرهان مبيناً أهمية تحصيله، وطرقه، وأنواعه والغاية منه، ونتائج تضييعه.

فأما عن أهمية البرهان وغايته فمحال أن يعرف الحقّ ويقرّ به من لا يعرف البرهان، ومحال أن يعرف البرهان من لا يعرف طريقه⁽⁵⁾.

فالغاية من البرهان إذن هي إحقاق الحق وإبطال الباطل. وينتج من تضييع قواعد البرهان الوقوع في المغالطات التي يستعملها المتناظرون والانحدار في مزالق الزيغ والانحراف⁽⁶⁾.

(1) الحجة والبرهان والدليل والسلطان معناهم واحد. ينظر: السوفي: السؤالات: 249، الورجلاني: العدل والإنصاف، ج3/1/34.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مج5/ص494.

(3) الجرجاني: التعريفات، ص36.

(4) السوفي: السؤالات، 249. أبو عمار عبد الكافي: الموجز، تحقيق عمار طالي: ج2/22. تبغورين: كتاب الأدلة والبيان، ص42.

(5) الورجلاني: الدليل والبرهان، ج3/5.

(6) المصدر نفسه، ج3/6.

وينبني البرهان على علوم ثلاثة هي: العلوم العقلية، والعلوم اللغوية، والعلوم الشرعية، ولكل علم قوانينه، فمن لم يحسنها ويتعرف طرقها عجز عن إقامة برهان واحد⁽¹⁾.

وقسم الوارجلاني البرهان إلى أنواع ثلاثة⁽²⁾:

أ- البرهان الصحيح: هو الذي ينبني على الحد والقياس والطرذ والانعكاس، وهذا برهان صحيح في مجال العقلية.

ب- البرهان المُمَوَّه الصريح: هو الذي تقع المغالطة في طريق استعماله من أحد الخصمين، فيفترقان على غير طائل.

ج- البرهان في الخطاب الفصيح: هو إقامة الحق والباطل في نفس المخاطب حتى يعتقده من غير ما دليل ولا برهان صحيح، ولا تمويه صريح، فإن سلك فيه طريق الحق كان حقا، وإن سلك فيه طريق الباطل كان باطلا، ويسوغ للأمرين.

وبعد ذكر هذه الأنواع يخلص الوارجلاني إلى أن التمويه ليس فيه إلا الباطل، وأن البرهان ليس فيه إلا الحق، فليحتز المرء ما قدر من التمويه، ولا يركن إلى القول الفصيح حتى يقع البرهان الصحيح.

وأما عن طرق الحجة والبرهان في العلوم الشرعية فحصرها الوارجلاني في أربعة مصادر هي: «الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل»⁽³⁾.

- المصدر الأول الكتاب: إمّا أن يكون البرهان فيه منصوصا⁽⁴⁾ أو

(1) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج2/122، ج3/5

(2) المصدر نفسه، ج3/6

(3) المصدر نفسه، ج2/36

(4) المنصوص هو ما احتمل معناه وجهًا واحدًا دلّ عليه ظاهر النص من غير تأويل.

مستخرجاً⁽¹⁾، فإن كان منصوباً فلا كلام، وأما المستخرج منه فمحمّل، والمحتمل ساقط من يد المحتج إلا أن يقع الكلام في الفقهيات المظنونيات فعند ذلك يكون المستخرج حجة. «وحجج القرآن أعظم الحجج، وبراهينه أعظم البراهين»⁽²⁾

- المصدر الثاني السنة فلها ثلاثة أوجه:

الأول: صحة الطرق وإثباتها من الوجوه التي تثبت بها، وهي تواتر وآحاد، فالتواتر هو الحجة، وطرق الآحاد هو الحجة في العمل لا العلم.
الثاني: صحة الحديث والمتن.

الثالث: استخراج الفقه والمعاني منه.

- المصدر الثالث الإجماع، فهو إجماعان:

الأول: إجماع يستوي فيه أهل العلم والعامّة؛ فذلك الإجماع مقطوع به في أمور الديانات وشبهها كأعداد الصلوات والزكاة...

الثاني: إجماع أهل العلم في مسائل النوازل، وهو حجة في الفعل لا العلم⁽³⁾.

- المصدر الرابع العقل، فعلمه ضرورية مغروزة في جبلة الإنسان وهي ثلاثة:

- وجوب الواجبات، وجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات⁽⁴⁾.

ج- مفهوم الحجة وأنواعها

تُعَرَّف الحجة بأنها هي: «ما يقع به للناظر حقيقة الشيء المنظور فيه، من قولهم حجّ،

(1) المستخرج من النص هو ما احتمال أكثر من وجه في تفسيره.

(2) الوريحاني: الدليل والبرهان، ج3/5

(3) المصدر نفسه، ج2/36

(4) المصدر نفسه، ج3/8-11

يجب، إذا قصد ومنه سمي الطريق القاصد حجة ومحجة»⁽¹⁾، وكل ما يحتاج به فهو حجة⁽²⁾.
وأورد أبو الربيع أنواعا ونماذج من الحجج في العلوم الشرعية وعرضها في صيغة السؤال
والجواب في قوله: «فإن سأل سائل فقال: ما الحجة التي يثبت بها فرض الدين على العباد؟ فقل:
الكتاب والرسول. فإن قال ما الحجة في صواب المصيب وخطأ المخطئ؟ فقل: الأصل المجتمع عليه
من الكتاب والسنة. فإن قال: ما الحجة التي تعصم العباد من الضلال والكفر؟ فقل: الإيمان. فإن
قال: ما الحجة التي يعتصم بها العباد من الكفر والضلال؟ فقل: الكتاب والسنة»⁽³⁾.

سار أبو عمرو السوفي على نهج شيخه أبي الربيع في موضوع الحجج وأضاف حججا
أخرى منها أن «الحجة المتقدمة حجة آدم عليه السلام، والحجة المستأنفة حجة محمد صلى الله
عليه وسلم، والحجة في التكليف العقل الصحيح»⁽⁴⁾ ويبين أن أفضل الحجج وأعلىها وأعظمها
الكتاب والرسول، وأوسطها أمينان، وأدناها أمين واحد، والحجة في الحلال والحرام الكتاب والسنة
والإجماع والعبارة - أو القياس -⁽⁵⁾

وجعل السوفي الحجة على وجهين: ما كان حجة للمكلف، وما كان حجة على
المكلف⁽⁶⁾.

ومفاد القول، إن الأدلة والحجج والبراهين عند متكلمي الإباضية هي طريق آمن للوصول
إلى الحق، والعصمة من الباطل، كما أن اعتمادهم على دليل العقل الصريح ودليل النقل الصحيح
في إثبات أصول الديانة وأحكام الشريعة يمنحان للاستدلال القوة والثبات، وإن كان أعظم

(1) السوفي: السؤالات، ص 236. تبغورين: كتاب الأدلة والبيان: 42، أبو عمار عبد الكافي: الموجز، تحقيق عمار طالبي:
ج2/22

(2) أبو الربيع: التحف، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج1/377. السوفي: السؤالات، ص 236.

(3) أبو الربيع: التحف، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج1/377-378.

(4) السوفي: السؤالات، 234.

(5) المصدر نفسه، ص 237.

(6) المصدر نفسه.

الحجج والبراهين وأفضلها وأعلاها عندهم هي الكتاب والسنة. وبذلك يتجلى وضوح موقف الإباضية في تقديم الحجة السمعية والدليل النقلي على الدليل العقلي.

معنى الاستدلال

الاستدلال اصطلاحاً هو النظر في الدلالة، ولا يكون إلا فعل المستدل اكتساباً منه واختياراً، ولا يكون طبعاً ولا اضطراراً⁽¹⁾.

أو هو: التوصل إلى حكم تصديقي مجهول واستنتاجه بملاحظة حكم تصديقي معلوم، أو بملاحظة حكمين فأكثر من الأحكام التصديقية⁽²⁾.

وينقسم الاستدلال إلى قسمين:

أولاً: الاستدلال المباشر، وهو الذي لا يحتاج فيه الباحث إلى أكثر من قضية واحدة، وهذا يكون فيما يسمى بأحكام القضايا (التقابل، العكس، تلازم الشرطيات)، ويتم بهذا القسم الاستدلال بصدق قضية على صدق قضية أخرى أو كذبها. أو الاستدلال بكذب قضية على صدق قضية أخرى أو كذبها، وذلك بمقتضى التقابل العقلي، أو بمقتضى أحكام عكس القضية التي يستلزمها هذا العكس، أو بمقتضى التلازم العقلي الذي يكون في القضايا الشرطية⁽³⁾.

ثانياً: الاستدلال غير المباشر، وهو الذي يحتاج فيه الباحث إلى أكثر من قضية واحدة حتى يتوصل إلى النتيجة المطلوبة، ويندرج فيه القياس والاستقراء والتمثيل.

أما القياس فهو استدلال بالكلّي على الجزئي، وهو عبارة عن أقاويل ألفت تأليفاً يلزم من تسليمها بالذات قولاً آخر اضطراراً.

وأما الاستقراء فهو الاستدلال بالجزئي على الكلّي، وهو إثبات الحكم لكلّي لثبوته في جزئياته، إما في كلّ الجزئيات فيفيد اليقين وهو استقراء تام، أو في بعض الجزئيات فيفيد الظن

(1) أبو الربيع: التحف، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل، ج1/448. تبغورين: كتاب الأدلة والبيان، ص 42.

(2) عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني: ضوابط المعرفة وأصول المناظرة، ص 149.

(3) المرجع نفسه، 150.

وهو استقراء ناقص.

وأما التمثيل فهو استدلال بجزئي على جزئي وهو ما يسميه الفقهاء قياساً، ويسميه المتكلمون بقياس الغائب على الشاهد، وهو مشاركة أمر لأمر في علة الحكم.⁽¹⁾

فالاستدلال إذن عملية عقلية منطقية ينتقل فيها المستدل من قضية أو عدة قضايا إلى استخلاص قضية أخرى دون اللجوء إلى التجربة، فالقضايا المستنتجة قد تكون جديدةً بالنسبة إلى القضايا التي دلت عليها وهو المطلوب في الاستدلال، أو طريقاً لإقامة الحجة على الغير.

وإذا كان لكل علم من العلوم موضوعاً تدور في محوره مسائله، وينحصر الاستدلال في إطاره العام، فإن موضوع العقائد هو أركان الإيمان وتفسيراتها ومتعلقاتها، ويرتكز الاستدلال فيه على النقل والعقل وهو ما سنبينه لاحقاً.

(1) الغزالي: معيار العلم في فن المنطق تعليق وشرح علي بوملحم، دار الهلال، بيروت، ط1/1993م، ص 133-139.
الورجلاني: الدليل والبرهان، ج2/123، 127. الإيجي: المواقف، ص 35-36. عبد الرحمن حسن حنيفة الميداني: ضوابط المعرفة وأصول المناظرة، ص 149.

المطلب الثاني: الاستدلال بالنقل

المراد بالدليل النقلي في أصول الدين هو ما يكون مستندا إلى خبر في الكتاب، أو السنة.

الفرع الأول: منهج الاستدلال بالقرآن الكريم

إنَّ علم الكلام في مجمله وثيق الصلة بالقرآن الكريم باعتباره المصدر الأوَّل من مصادر التشريع في تقرير أصول العقائد والأحكام، وقد كان علماء الكلام من مختلف المدارس حريصين على الاستدلال بالقرآن فيما يذهبون إليه من آراء، فكلَّ المدارس الكلامية مهما بلغت درجة الاختلاف بينها من تقارب أو تباعد تجد في القرآن الكريم ما تستشهد به، فعلى آياته كان يرتكز الاستدلال. وقد بذل أبو الفضائل الرازي جهدا في كتابه حجج القرآن إذ جمع الشواهد القرآنية التي تستدل بها جميع المدارس في أبواب الاعتقاد⁽¹⁾. إلا أن الاختلاف راجع بين هذه المدارس إلى أمرين هما:

- طريقة تفسير نصوص القرآن وآليات القراءة والتأويل باعتبار أن القرآن حمَّل أوجه.
- منهجية الاستدلال بالقرآن، والغرض منه أهو التأسيس أم التأييد والاتباع لما تقرره الدلالة العقلية؟ وأي الدالتين تستحق التقديم؟

تتبع الإباضية في الاستدلال بالقرآن الكريم في أصول الدين المنهجية الآتية:

■ إثبات أن القرآن حق من عند الله تعالى:

إن البدء بإثبات القرآن الكريم أنه حق من عند الله تعالى هو المنطلق الأوَّل في الاستدلال به، يقول الوارجلاني: «إن حجج القرآن وبراهينه أعظم البراهين، ولن ينفعك في جاهل منكر، حتى يقع الكلام في تثبيت القرآن أولا أنه حق من عند الله، فهناك تشريع في إيضاح القرآن

(1) أبو الفضائل أحمد الرازي: كتاب حجج القرآن، شركة الشهاب، 1989، كله.

له»⁽¹⁾.

وبيّن كلّ من السوفي وتبغورين أن الحجة في الكتاب أنه حقّ من عند الله تثبت بأمرين هما:
الإعجاز والإجماع⁽²⁾.

من أجل ذلك تركّزت جهود العلماء في إثبات إعجاز القرآن الكريم وبيان وجوهه المتعددة،
ولقد تحدّث آياته البيّنات جميع الجاحدين والمنكرين للرسالة عبر العصور على أن يأتوا بمثله، أو
بعشر سور، أو بسورة واحدة وهو أقلّ ما يثبت به الإعجاز في القرآن. وأقلّ سورة ثلاث آيات،
وهي سورة الكوثر، فثبت أن الإعجاز يقع بثلاث آيات⁽³⁾.

قال الله تعالى: ﴿قُلْ لِمَنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ
بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [سورة الإسراء: ٨٨]

وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ
دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الآية: ١٣]

وقال عز وجل: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ
إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الآية: 38].

لكن الجميع أثبت عجزه المحقق عن الإتيان بشيء من ذلك واعترف بقصوره، فثبت أنه
كتاب حق من عند الله تعالى.

كما تحدّى القرآن المنكرين له على أن يجدوا في نصوصه تعارضاً أو اختلافاً فأعياهم ذلك،
يقول تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [سورة
النساء: 83]

(1) الورجلاني: الدليل والبرهان، ج 3/5.

(2) السوفي: السؤالات: 237، تبغورين: كتاب الأدلة، ص 52.

(3) السوفي: السؤالات: 237، تبغورين: كتاب الأدلة والبيان، ص 52.

قال الوارجلاني: «ثبت بالمعجزات الخارقات للعادات أنه من عند الله تعالى، فكان علمنا بذلك كسباً، وأما معرفتنا بمحمد عليه السلام أنه بمكة، وبها نزل القرآن الذي في أيدينا وهو ذلك القرآن الذي نزل على محمد عليه السلام، فمعرفة هذا كله من الضروريات من جهة التواتر، وأما العلم أنه من عند الله فكسب، وأن العلم به أنه تحدى به العرب فعجزت فضرورة، ثم إن الله تعالى أخبرنا في القرآن أنه محفوظ مصان: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [سورة فصلت: ٤٢] وأن الأمة قد اجتمعت على ما في مصحف عثمان بن عفان رضي الله عنه فمن ردّ منه شيئاً كفر، وأنه الحق من عند الله»⁽¹⁾.

ومن وجوه الإعجاز في القرآن الكريم التي ذكرها السوفي ثمانية، شقّعها بأمثلة توضيحية،

هي:

- الإيجاز و البلاغة، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [سورة البقرة: 179] حيث جمع في لفظ يسير فوائد جليلة ومعاني كثيرة.
- البيان والفصاحة، كما حكى أبو عبيدة قال: سمع رجل رجلاً يقرأ ﴿فَلَمَّا اسْتِأْذَنُوا مِنْهُ خَلَصُوا بِحَيَاةٍ﴾ [الآية: 80] قال: شهدت بأن مخلوقاً لا يقدر على مثل هذا الكلام.
- أن قارئه لا يكلُّ، ومستمعُه لا يملّ. وقد سئل جعفر بن محمد: لم لا يُملُّ القرآن، وغيره يُملُّ؟ قال: لأنّه حجة على أهل كلّ عصر في كلّ عصر.
- كونه خارقاً للعادة، وخارجاً عن سائر نظم العرب من سجع وشعر وخطب.
- ما انطوى عليه من أخبار الغيوب، كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ [سورة الروم: 1-4]، وقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [سورة فصلت: 53]
- هو ما أخبر عنه من أخبار الماضين، وأحاديث الأولين، كقصة أصحاب

(1) الوارجلاني: العدل والإنصاف: ج 2/ 191-192

الكهف، وذي القرنين، وقصص الرسل مع أممهم.
 - كونه جامعا لعلوم لم يكن في غيره من الكتب من الحلال والحرام والقصص والأخبار والمواعظ والأمثال.
 - الصِّرفَةُ، حيث صرف الله هممهم عن معارضته، ولو عارضوه لما قدروا عليه بشيء، لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [سورة الإسراء: ٨٨]، فقد عارضهم على أن يأتوا بمثله فعجزوا، ثم عارضهم على أن يأتوا بعشر سور مثله فعجزوا، ثم عارضهم على أن يأتوا بسورة مثله فعجزوا⁽¹⁾..

فظاهر كلام السُّوفي يفيد القول بالصِّرفَة حيث اعتبرها وجها تامنا من وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، إلا أنها ليست هي الوجه الوحيد، فالإعجاز لا يقتصر على النظم والتأليف فحسب بل للإعجاز وجوه متعددة، وأبرزها الإخبار بالغيوب الماضية والمستقبلية.

وقد اختلف العلماء في قضية الصِّرفَة بين مثبت لها ونافٍ⁽²⁾، ونرى أن الصِّرفَة إذا كانت تعني أن الله صرف هممة العرب أهل البيان عن معارضة القرآن وأفقدتهم القدرة على الإتيان بمثله، وتعجزهم عنه فعلاً لله تعالى، ففي هذه الحالة سيكونون قادرين على أن يأتوا بمثل القرآن بلاغة وفصاحة ونظماً لو خلى سبيلهم ولم يصرفهم عن ذلك صارفٌ أو مانعٌ، وتكون مطالبتهم في حالة العجز بالمعارضة تكليفاً بما لا يطاق، ولا يكون للتحدي وقتئذ معنى. فالقرآن معجز بنفسه وفي ذاته وليس إعجازه يكمن في سبب خارجي وهو المنع والصِّرفَة.

(1) السوفي: السؤالات: ص 242-244.

(2) قال بالصِّرفَة أكثر من عالم من مختلف المدارس الكلامية مثل: النظام من المعتزلة، والجويني والاسفرايني من الأشاعرة، وابن حزم من الظاهرية، والقاضي عياض من المالكية، والسوفي من الإباضية، والشريف المرتضى من الشيعة، فلا يمكن إذن نسبة هذا القول إلى مذهب كامل بعينه، كما نجد في كل اتجاه من ردّ على القائلين بالصِّرفَة كالقاضي عبد الجبار، والباقلاني وابن تيمية وغيرهم. ينظر بالتفصيل: حسين نصّار: الصِّرفَة والإنباء بالغيوب، سلسلة إعجاز القرآن (3)، نشر مكتبة مصر، الفجالة، مصر، (د.ت.ن)، كلاًه.

غير أن القول بالصِّرفة لا يمكن اعتباره من باب الطعن في القرآن أو الإلحاد فيه كما يظن بعض الناس، بل إن هذا الرأي كان عند بعض أصحابه أكد في باب الإيمان والتسليم بأن القرآن كلام الله تعالى.

■ إثبات أن القرآن مصدر العلم والحق

فإذا ثبت إعجاز القرآن الكريم تيقننا أنه مُنزل من عند الله تعالى، وتيقننا صدق الرسول محمد صلى الله عليه وسلم الذي أنزل عليه، وعندئذ يكون كل ما يتضمنه القرآن حقاً وصدقاً واجب الاتباع، والاستدلال به في جميع مسائل الاعتقاد سواء ما تعلق بالله تعالى وتوحيده وصفاته، أو سائر أركان الإيمان.

انطلاقاً من ذلك رفض الإباضية "فكرة الدور" التي تبناها بعض المعتزلة حيث يرى القاضي عبد الجبار أن معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله لا تنال إلا بحجة العقل، ولا تثبت بالدلالة النقلية لأنها فرع على حجة العقل «فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه كنا مستدلين بفرع الشيء على أصله، وذلك لا يجوز»⁽¹⁾، ويوضح ذلك في قوله: «إنَّ الكتاب إنما ثبت حجةً متى ثبت أنه كلامٌ عدلٍ حكيمٍ لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب، وذلك فرعٌ على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، وأما السنة فلأنها إنما تكون حجةً متى ثبت أنها سنة رسولٍ عدلٍ حكيمٍ، وكذا الحال في الإجماع لأنه إما يستند إلى الكتاب في كونه حجة، أو إلى السنة، وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى»⁽²⁾، وهو ما ذهب إليه أيضاً تلميذه أبو الحسين البصري (ت 436هـ/1044م) في كتابه المعتمد⁽³⁾.

ويردّ السالمي على فكرة الدور في قوله: "لا نُسلم أن الوجوب الشرعي متوقف على الوجوب العقلي بل نقول إن صحة العقل شرط للتكليف فمتى ما وُجدت، وأمر بالنظر في الأدلة

(1) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج 1/40-41

(2) المصدر نفسه، ج 1/41

(3) ينظر: أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د. ت)، ج 2/327-328

وجب عليه أن ينظر، أو أمر بالإيمان وجب عليه أن يفعل، ونفس الوجوب إنما ثبت بالشرع خاصة فلا دور ولا تسلسل" (1).

و يقرّر أبو سعيد الكدّمي أنّ «الحق كلّه خارج بأسره من حكم التنزيل عن الله تبارك وتعالى، وهو أنه لا يدرك الحق إلا منه، وما لم يوافقه ولم تخرج أحكامه منه فهو باطل» (2).

وساق أدلة تؤكد أن الحق كلّه، والعلم كلّه يُدرك من كتاب الله تعالى القرآن الكريم، وهو الأصل الذي تثبت به جميع الأصول الأخرى من السنة والإجماع وحجة العقل أو الرأي. نعرض بعض هذه الأدلة فيما يأتي:

- الدليل على أنّ الحق يُعرف من الكتاب قول الله عز وجل: ﴿أَلَمْ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة البقرة: ٢]، وقوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الآية: 15-16].

- الدليل على ثبوت السنة من كتاب الله، قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [سورة الحشر: 7] وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [سورة النور: 54] وقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [سورة النساء: 65] وكثير من الآي من كتاب الله يشهد بمثل هذا، ويدل عليه، ولا ينكر ذلك من أهل القبلة.

- الدليل على ثبوت الإجماع من كتاب الله، قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الآية: 104]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي

(1) السلمي: مشارق أنوار العقول، ص 44.

(2) أبو سعيد الكدّمي: المعبر، ج 1/14-16.

شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿[سورة النساء: 59]﴾، كما ثبت حكم الإجماع من سنة رسوله صلى الله عليه وسلم حيث يقول: «إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة»⁽¹⁾.

- الدليل على ثبوت حجة العقل من كتاب الله تعالى، قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [سورة الحشر: 2]، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [سورة محمد: 24]، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ [الآية: 184]، يقول أبو سعيد: «فالاعتبار والتدبر والتفكر لازم لكل متعبد في كتاب الله تعالى، كل منهم بما بلغ إليه طَوْهٌ وَقَدْرَتُهُ»⁽²⁾.

بعد عرض هذه الأدلة، يصل إلى أن الكتاب قد ثبت عن الله تعالى لاشك في ذلك ولا ريب فيه، وأن السنة قد ثبتت من الكتاب، وأن الإجماع قد ثبت من الكتاب والسنة، وأن إجازة الرأي قد ثبتت من الكتاب والسنة والإجماع⁽³⁾.

هكذا أثبت أبو سعيد أن مصدر الحق والعلم كله يرجع إلى القرآن الكريم ويؤول إليه، لأنه الأصل الذي تستمد منه باقي الأدلة حجيتها ومشروعيتها.

▪ طريقة التعامل مع المتشابه من القرآن الكريم

شاءت حكمة الله تعالى أن يورد في كتابه العزيز آيات محكمات هي أصل الكتاب وأخر متشابهات، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو

(1) أحمد بن حنبل: المسند، باب حديث أبي بصرة الغفاري، ج 45/ص 200، رقم 27224

(2) أبو سعيد الكدومي: المعبر، ج 1/14-16

(3) المصدر نفسه، ج 1/18.

الألِّبابِ ﴿سورة آل عمران: 07﴾.

ويرى ابن بركة⁽¹⁾ أن القرآن «لو كان كَلِّه محكمًا لا يحتمل التأويل، ولا يمكن الاختلاف فيه لَسَقَطَتِ المحنةُ فيه، وتبلدت العقول، وبطلت التفاضل والاجتهاد في السبق إلى الفضل، واستوت منازل العباد، والله يتعالى أن يفعل ما هذا سبيلُهُ»⁽²⁾.

وإن في ورود المتشابه في القرآن ابتلاءً لإيمان الناس، وتمييزاً بين الثابت منهم على الحق والمرتاب فيه، وفسح المجال لأهل العلم للاجتهاد في استنباط معانيه ومعرفة تأويله، وزيادة الثواب لهم لزيادة المشقة في تفهمه، فلا اختلاف بين آياته ولا مناقضة في كلامه⁽³⁾.

فما هو تعريف المحكم؟ وما هو المتشابه؟

ساق العلماء تعريفات مختلفة للمحكم والمتشابه، نقف عند بعضها فيما يأتي:

- يرى الوارجلاني أن المحكم والمتشابه يندرجان في أحكام الظاهر والباطن، لأن المحكم بعض الظاهر، والمتشابه بعض الباطن، والظاهر ما سبق إلى النفوس معناه، والباطن بخلافه⁽⁴⁾.
- وعرف السُّوفي المحكم والمتشابه بأنَّ المحكم ما لفظه دليله، وتأويله تنزيُّله، لا

(1) هو أبو محمد عبدالله بن محمد بن بركة السليمي الأزدي البهلوي العماني (ت.363هـ) عالم كبير وأصولي بليغ، وفقهه من شيوخه: أبو مالك غسان بن محمد بن الخضر، والإمام سعيد بن عبد الله بن محمد بن محبوب الرحيلي الذي بويع بالإمامة عام 320هـ. عميد المدرسة الرستاقية بعمان، من مؤلفاته: الجامع، وكتاب التقييدات، وكتاب الموازنة، وكتاب رسالة التعارف، وكتاب المبتدأ. سيف البطاشي: إتخاف الأعيان، ج1/ص226. السالمي: تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، ج1/ص276.

(2) ابن بركة: الجامع 1/56.

(3) عن حكمة ورود المتشابه في القرآن وفوائده، ينظر: الزمخشري: الكشاف، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1407هـ/1987م، ج1/338، اطفيش: شامل الأصل والفرع، ج1/50-51، السالمي: مشارق أنوار العقول، ص 248-249.

(4) الورجلاني: العدل والإنصاف، ج1/ص130، 133

يجهله المرء إذا سمعه والمتشابه بخلافه، ويرى أن المحكم ما تأبّد حُكْمُهُ، والمتشابه هو الذي يحتاج إلى تفكّر وتأمل.⁽¹⁾

- وقال آخرون: المتشابه ما استأثر الله بعلمه ولم يطلع عليه أحد من خلقه.⁽²⁾

- وقال قوم: المتشابه والمحمل سواء.⁽³⁾

- وذكر ابن بركة أن المحكم عند الإباضية هو: «ما كان حُكْمُهُ مُعَلَّقًا بظاهره لا يحتمل وجهين مختلفين» كقوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [سورة الإخلاص: 3-4]، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى: 11]، وقوله: ﴿حَرِّمْتُ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَأَخَوَاتِكُمْ وَعَمَّاتِكُمْ وَخَالَاتِكُمْ﴾ [سورة النساء: 23] ونحو هذا.⁽⁴⁾

- وعرّف المتشابه بأنه «ما لا يعلم المراد به في ظاهر تنزيله، وإنما يرجع في حقيقة ذلك من وجوه التأويل المحكم له» كقوله جل ذكره: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتًا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ﴾ [سورة الزمر: 56]، وقوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [سورة القمر: 14] وقوله: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ [سورة ص: 75]⁽⁵⁾.

- قال بعضهم: المتشابه حروف المعجم في أوائل السور، وهي سرّ الله تعالى في كتابه، والمحكم ما فيه أمر ونهي وخبر واستخبار.⁽⁶⁾

(1) السوي: السؤالات (مخ): ص 124-125.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) ابن بركة، أبو عبد الله محمد بن محمد: كتاب الجامع، تح. عيسى يحيى الباروني، ط2: 1394 هـ/1974م، ج1/ص50-51.

(5) المصدر نفسه.

(6) الورجلاني: العدل والإنصاف، ج1/130.

- وقيل: بأن المحكم ما يحتمل وجهًا، والمتشابه ما يحتمل وجهين وما فوق⁽¹⁾.
- وعرف القاضي عبد الجبار المحكم بأنه «ما أحكم المراد بظاهره، والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره بل يحتاج في ذلك إلى قرينة و القرينة إما عقلية أو سمعية»⁽²⁾.
- وقال بعضهم: المحكم النصوص الظاهرة في كتاب الله عز وجل التي وقع الاتفاق على بيانها. والمتشابه ما يحتمل التفاسير كالمضمرة في كتاب الله تعالى، والمكنيات، وكلّ كلام يحتمل الوجوه فهو متشابه، فمراد هؤلاء تفسير القرآن هو المتشابه، وأما ما استقل بنفسه ولا يحتاج إلى التفسير فهو المحكم⁽³⁾.
- وعرفه البعض بأن المحكم هو الأمر والنهي خصوصاً، وما عداه فهو المتشابه وفي هذا النمط تدخل أوصاف الباري سبحانه والأخبار عنه⁽⁴⁾.

والتعريف الذي نستخلصه للمحكم والمتشابه هو:

أن المحكم ما احتمل معناه وجهًا واحدًا دلّ عليه ظاهر النص من غير تأويل.

وأما المتشابه فهو قسمان:

- ما احتمل أكثر من وجه في تفسيره، ويحتاج إلى تأويل وقرائن لتحديد معناه.
 - ما استأثر الله تعالى بعلمه، ولا نعرفه إلا معرفة جملة.
- ولعل مرد الاختلاف في تحديد دلالة كلّ من المحكم والمتشابه من النصوص يرجع إلى أمرين:

- فأما الأوّل فيعود إلى مستوى النص نفسه حيث نجد النصوص تتفاوت من حيث دلالتها على المعنى في درجات الوضوح والخفاء والغموض والاحتمال، وصعوبة تصنيف ذلك وإن

(1) اطفيش: شامل الأصل والفرع، ج1/49.

(2) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج2/254-254.

(3) الوريحاني: العدل والإنصاف، ج1/131.

(4) المصدر نفسه. ج1/133.

بذل اللغويون والأصوليون جهوداً متميزة في هذا المجال، إلا أن الشرع ترك التمييز العملي بين نصوص الحكم والمتشابه إلى اجتهادات العلماء إذ لم يرد نصٌّ من القرآن الكريم ولا من السنة الصحيحة يحددها بالتعيين.

- وأما الثاني فيعود إلى تباين مستوى القارئ للنص، واختلاف مراتب عقولهم في درك الحقائق الكامنة في النصوص والمعاني التي من ورائها القريبة منها والبعيدة، الظاهرة منها والباطنة. وقد اختلفت المدارس الكلامية في طريقة التعامل مع المتشابه من نصوص القرآن الكريم والحديث الشريف إلى اتجاهين رئيسين هما:

أولاً: اتجاه التفويض، القائم على إمرار هذه النصوص المتشابهة كما جاءت، وردّ علمها إلى قائلها وتفويض معانيها إليه، بلا تفسير ولا تأويل لها بما يخالف ظواهرها، وبلا تشبيه بصفات المخلوقين. فكانوا يأخذون بظواهرها وافق هذا الظاهر العقل أم لم يوافقه محجمين عن توظيف وجوه البيان العربي في فهمها، وهو مذهب متقدمي الأشاعرة، وبعض الأئمة⁽¹⁾.

ثانياً: اتجاه التأويل، القائم على صرف ظواهر النصوص إلى مجازاتها وفق قواعد اللسان العربي وما تؤيده القرائن العقلية والسمعية وهو مسلك المعتزلة⁽²⁾ والإباضية⁽³⁾ ومتأخري الأشعرية⁽⁴⁾، والزيدية⁽¹⁾ والماتريدية⁽²⁾ والإمامية⁽³⁾.

(1) أبو الحسن الأشعري (ت.324هـ): الإبانة في أصول الديانة، دار القادري، بيروت، لبنان، ط1: 1412هـ/1991م، ص23-26. ابن قدامة المقدسي: ذم التأويل، تحقيق بدر عبد الله البار، دار السلفية، الكويت، 1406هـ، ج11/2. عابد الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط8، 2007م، ص66.

(2) عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، ص347-348.

(3) ابن ادريسو مصطفى: الفكر العقدي عند الإباضية حتى نهاية القرن الثالث الهجري، نشر جمعية التراث، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، ط1: 2003م، ص291-296.

(4) الجويني (ت.478هـ) : الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح. محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، نشر مكتبة الخانجي، مطبعة السعادة، مصر، 1369هـ/1950م، ص155-164. عمار طالي: آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (د.ت.ن)، ج1/ص260-262.

ولخص البيجوري هذين الاتجاهين في نظمه فقال:

وكلّ نصٍّ أوهم التشبيها أوّلُهُ، أو فوّض ورّم تنزيها⁽⁴⁾

فإذا كان التأويل عند متقدّمي الإباضية والمتأخرين منهم طريقاً لازماً لقراءة بعض النصوص القرآنية والحديثية وفهم معانيها ورفع ما يظهر أنه تناقض أو تعارض بينها. فما هي إذن حقيقة التأويل وأقسامه؟ وما هي الضوابط والقواعد التي اعتمدوا عليها في التأويل؟

1- حقيقة التأويل

التأويل في اللغة، هو بمعنى الرجوع، يقال: آل الشيء يؤول إلى كذا أي رجع، وعاد، وصار إليه. وأول الكلام، وتأولُهُ: دبره، وقدره، وفسّره. والتأويل والمعنى والتفسير واحد⁽⁵⁾.

وقد كانت كلمة "تأويل" أكثر وروداً في القرآن من كلمة "تفسير" فقد ورد لفظ "تأويل" سبع عشرة مرة، في حين أن لفظ "تفسير" لم يرد سوى مرة واحدة، وهناك من العلماء من يرى أن بين اللفظين ترادفاً، وآخرون يرون أن بينهما اختلافاً⁽⁶⁾.

ويرى السوفي والجيطالي أن التأويل بمعنى التفسير وحقيقته هي ما يؤول إليه معنى الآية. ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [سورة آل عمران: ٧] أي ما يؤول إليه من معنى وعاقبة.

(1) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، الزيدية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط3: 1411هـ/1991م، ج3/ص98-102.

(2) أبو منصور محمد بن محمد الحنفي (ت.333هـ): شرح الفقه الأكبر، راجعه عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، (د.ت.ن)، ص 24-30

(3) محمد بن الحسن الطوسي (ت.460هـ): الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط2: 1406هـ/1986م، ص 69-82

(4) إبراهيم الباجوري: شرح جوهرة التوحيد، راجعه عبد الكريم الرفاعي، (د. مط)، (د. ت)، ص 149.

(5) ابن منظور: لسان العرب، مج4/ص382-383.

(6) ينظر: العوتي: الضياء، تحقيق اشرفي وبازيز، ج2/373 وما بعدها. السوي: السؤالات: 107، نصر أبو زيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط7، 2008، ص: 219-241

وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [سورة النساء: ٥٩] أي مصيرا ومرجعا وعاقبة. وفلان تأوّل الآية أي نظر ما يؤول إليه معناها⁽¹⁾.

وأما التأويل اصطلاحاً فهو صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه لقريظة اقتضت ذلك الصرف⁽²⁾.

واستعمل متكلمو الفترة مصطلح "التأويل" بمعان ثلاثة:

- بمعنى التفسير والبيان، والتفسير شرح لما في الجملة، وقيل: هو ما فهم المراد منه بلفظه⁽³⁾.

- بمعنى العدول عن ظاهر اللفظ ونقله عن وضعه الأصلي إلى معناه المجازي استناداً إلى قرائن عقلية أو سمعية. وهو ما طبقوه في قراءة النصوص المتشابهة، وجعلوا له ضوابط⁽⁴⁾.

- بمعنى ثالث وهو الاجتهاد في فهم النص، واستخراج معناه ولو كان اجتهاداً خاطئاً فسموا ذلك تأويلاً. ويتجلى استعمالهم لهذا المعنى من خلال تمييزهم في الأحكام بدقّة بين مَنْ تَأوّل نصّاً أو حُكماً ولو كان مخطئاً في تأويله ومن لم يتأوّل⁽⁵⁾. ومن ذلك قول أبي عمار « وفي كلّ متأول تأوّل في صفة الله عز وجل فأخطأ أنهم جميعاً ليسوا بمكذّبين ولا واصفين لله بصفة خلقه ما داموا في التأويل الحاجز لهم عن كلّ معنى يضيفهم إلى الشرك»⁽⁶⁾.

وهذه المعاني الثلاثة للتأويل هي في الحقيقة متداخلة، يجمعها رباط واحد، هو محاولة الكشف عن معنى النص سواء بصفة مباشرة اعتماداً على دلالة ظاهره، أو بالعدول عن ظاهر

(1) السوي: السؤالات، (مخ)، ص 107. الجيطالي: شرح النونية(مخ): ج 2/82ظ

(2) السالمي: شرح طلعة الشمس على الألفية، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ط2، 1405 هـ/1985م، ج1/169.

(3) السوي: السؤالات، (مخ)، ص 107.

(4) أبو عمار: الموجز، تحقيق عمار طالبي، ج1/ص 361-362.

(5) المصدر نفسه.

(6) أبو عمار: شرح الجهالات (مخ)، ص25.

اللفظ إلى معنى جديد باستعمال قرائن سمعية وعقلية تساعد في تحديد المعنى.

2- التنزيل والتأويل وأقسامهما

انطلاقاً من الآية الكريمة قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [سورة آل عمران: ٧] قسم متكلمو الإباضية أحكام التنزيل إلى قسمين:

أولاً: التنزيل الدال على نفسه من غير أن يحتاج إلى تأويل، وهو التنزيل المحكم. وتعتبر

الآيات المحكمات هي أصل الكتاب تفسر على ضوءها الآيات المتشابهات وترد إليها.

ثانياً: التنزيل الذي يحتاج إلى تأويل، وقد يختلف فيه المتأولون، إلا أنه لا يصح من

اختلاف المتأولين إلا ما وافق التنزيل المحكم غير المتشابه ولا المنسوخ⁽¹⁾.

ويرى أبو سعيد الكدمي أن التأويل قد يكون بالسنة حيث يقول: «والسنة كلها تأويل

لكتاب الله تعالى»⁽²⁾، و يكون كذلك بالإجماع وحجة العقل⁽³⁾، وهو ما ذهب إليه ابن عيينة أن

«السنة هي تأويل الأمر والنهي، فإن نفس الفعل المأمور به هو تأويل الأمر به، ونفس الموجود

المخبر به هو تأويل الخبر، والفقهاء أعلمم بالتأويل من أهل اللغة لعلمهم بمقاصد الرسول صلى الله

عليه وسلم»⁽⁴⁾. ويقصد بالتأويل هنا التفسير وبيان الحقيقة التي يؤول إليها الكلام.

وينقسم التأويل إلى قسمين⁽⁵⁾:

أولاً- تأويل الصواب؛ وهو ما وافق التنزيل، وقواعد اللغة والعقل، وهو تأويل مجازي قريب

(1) الكدمي: المعبر، ج 1/13-14.

(2) المصدر نفسه، ج 1/13-14.

(3) المصدر نفسه، ج 1/13-14.

(4) ابن الوزير: إيثار الحق، ص 79.

(5) أبو عمار عبد الكافي: شرح الجهالات (مخ): 135. السالمي: طلعة الشمس، ج 1/170.

لقوة العلاقة التي سوّغت التجوّز به، وكفي في صحته ووجوب قبوله أدنى مرجح. وهو ما يؤكد أبو سعيد الكدّمي بقوله: «و لا يصح من تأويل المتأولين في الاختلاف إلا ما وافق التنزيل المحكم غير المتشابه و لا المنسوخ»⁽¹⁾.

ثانياً- تأويل الخطأ، وذلك بأن يؤوّل القرآن على غير تأويله، ويلتمس له وجوه من الخطأ فيحيد بها عن تأويل الحق، وقواعد الشرع واللغة وما يقتضيه العقل، وهو تأويل بعيد لغموض العلاقة التي سوّغت التجوّز به وضعف القرينة التي لأجلها صرف اللفظ عن ظاهره، فيحتاج إلى مرجح أقوى مما ترجّح به التأويل القريب، ولا يقبل لكونه خارجاً عن التحيزات الدائرة في ألسن العرب كتأويلات الباطنية للنصوص القرآنية وغيرهم. وسماه أبو عمار بالتحريف، «والتحريف هو تأويل الخطأ، ولا يقال لكلّ تأويل تحريف لأن تأويل الصواب ليس بتحريف»⁽²⁾.

وبالرغم من ترجيح الإباضية الوقف عند اسم الجلالة "الله" في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ واعتبارهم الجملة التالية له: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ هي جملة مستأنفة⁽³⁾، لم يفهموا من الآية كراهية التأويل بصفة مطلقة وكونه شيئاً منهياً عنه، استأثر الله تعالى بعلمه كما فهم بعض القدماء، بل ميّزوا بين أنواع التأويل كما سبق أن بيّنا، فالآية الكريمة قد وضعت قانوناً عاماً للتعامل مع المتشابه: فمن المتشابه ما يرد إلى المحكم ليفسّر على ضوئه، لاحتماله معينين فما فوق. ومن المتشابه ما اختص الله تعالى بعلمه ولا يعلم تأويله إلا هو، ويجب الإيمان به والوقوف عنده كقيام الساعة ونحوها.

(1) الكدّمي: المعتمر، ج 1/ 13.

(2) ينظر: أبو عمار: شرح الجهالات (مخ): 135.

(3) السوئي: السؤالات، ص 107.

وعن ابن عَبَّاس أنه قال: نزل القرآن على أربعة أحرف: حلال وحرام لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير تفسره العرب، وتفسير تفسره العلماء، ومتشابه لا يعلمه إلا الله، فمن ادَّعى علمه سوى الله فهو كاذب⁽¹⁾.

وسنحاول الإجابة عن الإشكالات الآتية:

ما هو منهج متكلمي الفترة في التأويل؟ وكيف طبَّقه على فهم النصوص المتشابهة المتعلقة بصفات الله تعالى وأفعاله الواردة في الكتاب والسنة؟ وما درجة إسهام آلية التأويل في استجلاء دلالة النص وفكِّ معانيه الراجحة استناداً إلى قرائن عقلية وسمعية؟

3- التأويل منهجاً وتطبيقاً

يعرض أبو عمار منهجه في التأويل منطلقاً من الإشكالات الآتية:

إن كلَّ ما خاطب الله تعالى به عباده في كتابه مما دَّهَم به على صفته، وعلى فعله، وغير ذلك من أخباره، وأخبار رسوله صلى الله عليه وسلم. أ يُحْمَلُ جميعُ ذلك على ظاهره دون سائغ، وعلى حقيقته دون مجازه؟ أو يُحْمَلُ على ما يسوغ في حكمة الله تعالى وعدله وعلى ما يليق به في صفته، دون ما لا يليق به، وعلى ما يستعمله أهل اللغة والناس بينهم في خطابهم مما تقتضيه دلالة القياس (العقل)، دون عبارة اللفظ؟⁽²⁾.

أجاب عن هذا التساؤل مثبتاً أنَّ حملَ النصوص على الظاهر دون السائغ من الكلام، وعلى المعقول من الخطاب دون المفهوم قد يؤدي إلى الفساد من القول و نهاية التناقض من الكلام. ومن الأمثلة التي ساقها للتدليل على إثبات الفكرة:

- قوله تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [سورة الأنفال:

22].

(1) الكدومي: المعنبر، ج1/50. العوتبي: الضياء: ج2/373.

(2) أبو عمار: الموجز، تح. عمار طالبي، ج1/361-362.

- وقوله تعالى: ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمِيٌّ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [سورة البقرة: 111].

- وقوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ وَمَنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سورة الزخرف: 40].

ولو حُمِلت هذه النصوص على الظاهر وعلى المعقول لكان هؤلاء صُمًّا لا أسمع لهم يسمعون بها ما يخاطبون به، وعميًّا لا أنظر لهم يبصرون بها ما يدلون عليه، ولا عقول لهم يعقلون بها ما يكلفون به، وبكْمًا لا ألسنة لهم فينطقون بما يلزمهم، فينبغي على هذا المعنى أن يكون الله عز وجل خاطب مَنْ لا يسمع ولا يبصر، وذمه لأنَّه لا يسمع ولا يبصر، وكلف من لا يفهم التكليف، ولا يحتمله ولا يعقله؟ لكن الله تعالى الله منزه عن ذلك. مع أن الله تعالى قد قال: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ [سورة الأحقاف: 26]⁽¹⁾.

ويؤكد كلٌّ من أبي خزر وتبغورين على الفكرة نفسها، ومفادها أن القرآن الكريم لو حملت بعض آياته على ظاهرها لتناقض وتكاذب، وضربوا نماذج تطبيقية أخرى تثبت ذلك⁽²⁾.

أولاً: قواعد التأويل وضوابطه وأحكامه

بعد قراءة فاحصة للتراث العقدي في مرحلة البحث يمكننا استخلاص أهم القواعد والضوابط والأحكام التي اعتمد عليها متكلمو الفترة في تأويل النصوص وهي فيما يأتي:

1- ردُّ المتشابه إلى المحكم ليُفسَّر على ضوئه، باعتبار أنَّ المحكم هو أصل الكتاب لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [سورة آل عمران: 07]، ومن الآيات المحكمات التي تُؤوَّل على ضوئها الآيات المتشابهات من الصفات الإلهية قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى: 11]،

(1) أبو عمار: الموجز، تحقيق عمار طالبي، ج 1/362.

(2) عن هذه النماذج ينظر: أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص: 73-75، تبغورين: أصول الدين، تح. عمرو النامي، ص 10.

وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [سورة الإخلاص: 04]، وقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [سورة مريم: 65].

2- صرف ظواهر النصوص التي يُتوهم منها التشبيه إلى مجازاتها، ويؤكد متكلمو الفترة على وجود المجاز في القرآن الكريم وليس بباطل، والمجاز واقع في اللفظ لا في المعنى لأن المعنى المراد منه هو الحقيقي، ويزخر القرآن الكريم بمجازات لغوية كثيرة⁽¹⁾.

3- التمسك بالجائز في لغة العرب، وعلى ما يستعمله الناس بينهم في خطابهم، وعدم الخروج من دائرة اللسان الفصيح، فالقرآن كله عربي مبين لقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [سورة الشعراء: 193-195] وقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة الزحرف: 03]⁽²⁾.

فقد وجدنا أن متكلمي مرحلة البحث قبل تأويل أي لفظ يشرعون بذكر أوجه معانيه في اللغة الفصحى مؤيدين ذلك بنصوص من القرآن أو الشعر ثم يختارون المعنى الأنسب، فاللغة عندهم هي الإطار الضابط للتأويل.

4- اختيار المعنى السائغ في حكمة الله تعالى وعدله واللائق به في صفته، دون ما لا يليق به⁽³⁾.

5- تأييد المعنى المختار بنصوص أخرى من القرآن الكريم مؤكدة له، فالقرآن يفسر بعضه بعضاً، ويصدق بعضه بعضاً، فلا يعتريه تحريف التأويل، ولا يعارضه منحول التفسير، كما أنه لا يكون في أخباره جل جلاله تكاذب، ولا في كلامه عز وجل تناقض⁽⁴⁾.

(1) الورجلاني: العدل والإنصاف، تح. النامي، ج1/51-52، تبغورين: كتاب الأدلة والبيان، تح. بايزيز، ص 47.

(2) أبوعمار: الموجز، تح. عمار طالي، ج1/364. الورجلاني: العدل والإنصاف، تح. النامي، ج1/52-53.

(3) أبوعمار: الموجز، تح. عمار طالي، ج1/364.

(4) المصدر نفسه.

6- أن يُحمل المعنى المؤول على ما تقتضيه دلالة العقل وأحكامه التي لا يُكذَّب مثلها، ولا يتناقض معناها⁽¹⁾، فاستخدام علوم العقل من وجوب الواجبات، وجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات في استخراج المعنى المقصود من النص، أو ترجيح معنى على آخر أمرٌ مطلوب، دعا إليه القرآن في أكثر من موضع كقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [سورة ص: 29].

فالعقل إذن أداة للتأويل، وما أنزل القرآن إلا لتعقل آياته، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة يوسف: 02]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة الزخرف: 03].

فللعقل دور رئيس في قراءة النص فهو أداة فهم واستيعاب، وأداة شرح وتأويل واستنتاج.

7- في حالة احتمال النص المؤول وجوها عديدة فلا بد من اختيار أحسنها معنى، عملا بالآية الكريمة: ﴿فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَا خُدَّوَا بِأَحْسَنِهَا﴾ [سورة الأعراف: 145]، ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «ما من كلمة إلا ولها وجهان فاحملوا الكلام على أحسن وجوهه»⁽²⁾، ويقول الإمام أفلح بن عبد الوهاب: «إذا أتى أحدٌ بكلامٍ يحتملُ الوجوه، فمن دين الله أن يُحمل على أحسنها»⁽³⁾.

ويدعو أبو عمار إلى الالتزام بهذه القاعدة في باب التأويل حين تتعدد معاني اللفظ الواحد، يقول: «إذا تناظرت الأخبار، وتقاومت المعاني رجع إلى أسوغها في صفة الله تعالى، وأليقها به في عدله عز وجل وحكمته، وأولاها بمخاطبة العرب فيما بينها في كلامها، ويحمل جميع ذلك على ما تقتضيه دلالة القياس (العقل) التي لا يكذب مثلها ولا يتناقض معناها»⁽⁴⁾.

(1) أبوعمار: الموجز، تحقيق عمار طالي، ج1/364.

(2) أخرجه الربيع بن حبيب: الجامع الصحيح مسند الربيع، رقم الحديث 879. ج1/ص244.

(3) الجيظالي: شرح النونية ج1/38و.

(4) أبوعمار: الموجز، تحقيق عمار طالي، ج1/364.

8- الإعراض عن منهج إجراء النصوص المتشابهة على ظواهرها الذي قد يُفضي اتباعه إلى التشبيه والتناقض بين الآيات وفساد القول⁽¹⁾.

9- رفض تأويلات الباطنية التي تُوصل إلى هدم الشريعة الإسلامية وإبطال التكاليف الشرعية والخروج من دائرة اللسان العربي الفصيح، وقد ساق الوجيه الجليلي جملة من آراء الباطنية وتأويلاتهم البعيدة وردّ عليها⁽²⁾.

11- يرى متكلمو الفترة أن تأويل النصوص المتشابهة التي يمكن ردها إلى المحكم فيكشف معناها ضرورة لازمة، لأنه واجب على العبد أن يصف الله تعالى بحق صفاته، ويعرف أنه بخلاف صفات خلقه، ويدع ما وراء ذلك من التشبيه والتعطيل والإقامة على اللبس والرضى بالشبهة⁽³⁾. يقول الجيظالي: -بعد تأويله الاستواء بالقهر والغلبة-: «والإعراض عن التأويل يجري إلى اللبس والإبهام، واستئلال العوام، وتطريق الشبهات إلى أصول الدين، وتعرض كتاب الله إلى رجم ظنون الزائغين»⁽⁴⁾.

11- الاعتراف بوجود قدرٍ من التشابه استأثر الله تعالى بعلمه واختص به، يجب الوقوف عنده والإيمان به، لأن العقل عاجز عن الوصول إليه واستخراج كنهه. كقيام الساعة ونحوها.

12- التمييز بين القرآن وتفسير القرآن، حيث يقرر السوفي أن «تفسير القرآن هو غير القرآن»⁽⁵⁾ وذلك في غير المحكم من القرآن، وأما المحكم فتفسيره هو تنزيله، فلا يحتاج إلى تفسير، وأما الذي يحتاج إلى تأويل وتفسير فهو المتشابه، ويروى عن الشيخ أبي زكرياء يحيى بن زكرياء

(1) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 74، أبوعمار: الموجز، تح. عمار طالبي، ج 1/364، الوجيه الجليلي: العدل والإنصاف، تحقيق النامي، ج 1/149-151

(2) ينظر: الوجيه الجليلي: العدل والإنصاف: ج 1/134-148

(3) ينظر: أبوعمار: الموجز، تح. عمار طالبي، ج 1/413-417. الوجيه الجليلي: الدليل والبرهان، ج 1/46

(4) الجيظالي: شرح النونية (مخطوط): ج 1/82ظ.

(5) السوفي: السؤالات، ص 79.

الزواغي أنه قال: «من قال إن تفسير القرآن كله هو القرآن فقد كفر أي (كفر نعمة)»⁽¹⁾.

فلا بد إذن من التمييز بين القرآن الكريم باعتباره وحياً إلهياً ونصاً مقدساً وبين تفسير القرآن وتأويله الذي هو اجتهاد بشريّ في فهم النص يهدف إلى تبين مراد الله منه، فهو قابلٌ للنقد، غير معصوم من الزلل، إذ لا يمكن رفع هذا التفسير إلى مرتبة القرآن بأيّ حال من الأحوال إلا ما كان منه محكماً أو مأثوراً بنص ثابت صحيح.

13- عدم إلزام المخالف في التأويل بما لم يصرّح به، لأن لازم المذهب ليس بمذهب كما هو معلوم، ولا شك أن الالتزام العملي بهذه القاعدة عند الاستدلال ومناقشة المسائل يقرب بين الآراء، ويوصل إلى الحقيقة، ويؤلف بين القلوب، يقول أبو عمار: «ولسنا ممن يثبت لأحد من المخطئين في تأويلهم أمراً لم يقولوا به، ولو كان تأويلهم ذلك قائداً لهم إلى ذلك الأمر، ما لم يُصرّحوا به»⁽²⁾.

14- اتفق متكلمو الإباضية المتقدمون منهم والمتأخرون على عدم تكفير المخطئ في التأويل كفر شرك، وعدم إخراج أحد من ملة الإسلام بسبب تأويلاته مهما كان بعدها عن الصواب، لأن التأويل حاجز له عن الوقوع في الشرك. يقول الإمام عبد الوهاب بن عبد الرحمن ابن رستم: «كلّ من كان على تأويلٍ فليس بمشرك»⁽³⁾.

(1) السوي: السؤالات، ص 79.

(2) أبو عمار: الموجز، تح. عمار طالي، ج2/264. ولو عمل علماء الكلام والفقهاء من مختلف المدارس بهذه القاعدة عند تعاملهم مع آراء المخالفين لهم في الرأي والمذهب لتقاربت القلوب، وضاعت شقة الخلاف، وحصل التعارف والاعتراف بين جميع المسلمين.

(3) عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم: كتاب مسائل نفوسة، تح. وترتيب إبراهيم طلاي، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، 1991م، ص: 43. ابن ادريسو مصطفى: الفكر العقدي عند الإباضية حتى نهاية القرن الثالث الهجري، نشر جمعية التراث، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، ط1، 1424هـ/2003م، ص 296-297.

ويوضح أبو عمار هذا المسلك داعياً إلى التثبت والتحفّظ في إصدار الأحكام على المخالفين في التأويل، يقول: «وفي كلّ متأول تأوّل في صفة الله عز وجل فأخطأ أنّهم جميعاً ليسوا بمكذّبين ولا واصفين لله بصفة خلقه ما داموا في التأويل الحاجز لهم عن كلّ معنى يضيفهم إلى الشرك، فكلّ عبارة توجبّ لهم أنّهم واصفون الله بصفة خلقه، أو نافون عنه صفته، أو مثبتون له صفته، أو نافون عنه صفة خلقه فتلك العبارة غير جائزة عليهم.»⁽¹⁾ ويبيّن أيضاً أن التكذيب لله عز وجل لا يكون من قبل التأويل، بل المكذب لله عز وجل هو المنكر للتنزيل⁽²⁾.

ويحكم متكلمو الفترة على المخالف في تأويل صفات الله تعالى بالضلالة، والفسق، وكفر النفاق غير الشرك، وبالكذب على الله⁽³⁾. وهي أحكام شديدة تدلّ على كون معرفة صفات الله تعالى على الوجه الذي يليق به من الأصول الواجبة اعتقادها على العبد، ولا ينبغي الخطأ فيها.

ولو تتبعنا آراء المدارس الكلامية في الحكم على المخالف في تأويل صفات الله تعالى، نجدتها تتفق في التزليل والتفسيق والتبديع في أخف الأحكام، وقد يشتد الحكم عند البعض إلى التكفير كفر شرك، وإخراج المتأول المخطئ من دائرة الملة الإسلامية رغم إقراره بالتوحيد.

ولم يسلم من الوقوع في هذه الأحكام القاسية ذو النزعة العقلية كالمعتزلة، أو ذو الاتجاه الأثري كالحنابلة والظاهرية، أو ذو التوسط بينهما كالأشاعرة والإباضية والزيدية والماتريدية⁽⁴⁾، ولو صحت أحكامهم جميعاً على بعضهم البعض لما سلم أحدٌ في معتقده وتديّنه!!

(1) أبو عمار: شرح الجهالات (مخطوط)، ص 25.

(2) المصدر نفسه، ص 24. وهذا تعديل في رأيه و يظهر أنه قد استقر عليه لأنه قد ذهب في كتابه الموجز الذي ألفه قبل شرح الجهالات إلى أن المخطئ في التأويل كاذب على الله في صفته. ر. الموجز، ج2/263

(3) أبو الربيع: التحف، (مخ)، ج1/ص. أبو عمار: شرح الجهالات (مخطوط)، ص 25. الموجز، ج2/263. الوجيهاني: الدليل والبرهان.

(4) ينظر على سبيل المثال: عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج1/71-72. البغدادي: أصول الدين، ص 335-343. ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص 33. أبو عمار: الموجز، تح. عمار طالي، ج2/261-263.

ولعل مثل هذه الأحكام هي من أدواء الفكر الكلامي الإسلامي التي يجدر أن تزال. وإن كنا نستثني بعض العلماء المحققين⁽¹⁾ الذين أدركوا بعد التوغّل في البحث أن ما انتهوا إليه قائم على أمارات ظنية فتركوا التأثيم والتكفير ولم يقطعوا عذر المخالف في هذه المسائل. وإذا نظرنا إلى غرض كلّ فرقة لوجدناه نبيلاً يتمثل في تنزيه الباري تعالى ووصفه بما يليق به بما بلغه اجتهادها لذا شدّدت كلّ فرقة الحكم على مَنْ يخالف تصوراتها العقدية عن الله تعالى وصفاته.

هذا واقع الفكر الكلامي الإسلامي في هذه القضية، فسعي المدارس الإسلامية إلى تنزيه الله تعالى مطلبٌ واجبٌ ومقصودٌ شريفٌ بيد أن المنهج الاستدلالي المُتَّبَع في ذلك لم يكن صحيحاً في بعض مساراته حيث أسهم في نشر التكفير والتفسيق والتبديع والتفريق بين وحدة المسلمين التي هي في الأصل ثمرة بارزة من ثمرات التوحيد الخالص لله تعالى، لقوله عز وجل: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [سورة الأنبياء: 92].

وأبرز خلل منهجيّ في تقديرنا نجم عنه هذا الانحراف هو "دعوى القطع في مواضع الظنون"⁽²⁾، فنتائج تأويل النصوص المتشابهة تبقى ظنية الدلالة وإن ترجح فيها معنى على آخر لأن حقيقة المتشابه لا يعلمها إلا الله سبحانه وتعالى، ويرى الشيخ بيوض أنه: "إذا انتهى أحد إلى معنى أو حكمة فلا يجوز الاعتقاد أن لا معنى وراء ذلك"⁽³⁾.

(1) ينظر موقف الإمام جابر بن زيد من هذه المسائل، ص 325 من هذا البحث وتعليق الوردجاني عليها.

(2) وهو ما ذهب إليه بعض العلماء المحققين قديماً وحديثاً. ينظر على سبيل المثال: ابن الوزير اليماني: إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى مذهب الحق من أصول التوحيد، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط2، 1408هـ/1987م، ص 18.

(3) إبراهيم بيوض: في رحاب القرآن، سورة مريم، ج3/22. هو الشيهاني: الفكر العقدي عند الشيخ بيوض وآثاره في الإصلاح، نشر جمعية التراث، ودار الخلدونية، المطبعة العربية، غرداية، ط1، 1432هـ/2011م. ص140.

هذه هي أهم المعالم الأساسية لنظرية التأويل عند الإباضية وهي تلخص لنا طريقة التعامل مع النص القرآني المتشابه المحتمل لعدة معان، وآليات قراءته وإنتاج دلالاته، فهو تأويلٌ اجتهاديٌّ لم يخرج من إطار اللغة العربية الفصحى باعتبارها مرجعاً ومُحدِّداً أساسياً له إلى جانب اعتماده على القرائن العقلية والنقلية التي يستعان بها في كشف دلالة النص.

ثانياً- تطبيقات التأويل

أول متكلمو مرحلة البحث النصوص القرآنية المتشابهة التي يتوهم من معناها الظاهري التشبيه ونسبة الجوارح إلى الله تعالى، فاختاروا المعاني اللاتقنة بالذات العليّة، والسائغة في اللغة العربيّة، والمؤيِّدة بالقرائن النقلية والعقلية، ودافعهم من تأويل المتشابه تنزيه الله تعالى والإخلاص في توحيده، ونفي التجسيم والتشبيه بالمخلوقين عنه، وسدّ الباب أمام شبه وشكوك قد تخطر على القلوب، ورفع التعارض الموهوم بين النصوص.

آية الاستواء أنموذجاً

تناول متكلمو مرحلة البحث آية الاستواء بالتأويل والتحليل الموسّع، ولم يروا أيّ مانع شرعي من البحث في الحقل المفاهيمي لدلالات ألفاظها، فأثبتوا أن الله تعالى استوى على العرش وغيره استواء غير معقول، أي على معنى الملك والقدرة والحفظ والعلم والغلبة والقهر والسلطان والاستيلاء لا على معنى الحلول والتمكن والاتصاق على ما به الخلق من الاستواء، أو الانتهاء والبلوغ، أو الاعتدال بعد الاعوجاج، لأن هذه المعاني منفية عن الله تعالى، لقوله عز وجل: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [سورة الشورى: 11] ⁽¹⁾.

ويذكر أبو الربيع أن الله تعالى استوى على العرش، واستوى على جميع خلقه "فاستواؤه صفةٌ له في ذاته، لم يزل مستوياً، ولا يزال كذلك، وأنه استوى على كل شيء قبل كونه" ⁽²⁾.

(1) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج 370/1، ج 519/2-520، أبو عمار عبد الكافي: شرح الجهالات: 207-209، الموجز: ج 367/1، تبغورين: أصول الدين، ص 25

(2) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج 370/1 .

وانطلاقاً من أنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً، قارن أبو عمار عبد الكافي بين الآيات الثلاث الآتية:

- قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [سورة طه: 55]
 - وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ﴾ [سورة يوسف: ٢١]
 - وقوله عز وجل: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ [الآية: ١٨]،
- واستخلص أن هذه الآيات الثلاث إذا تأملها متأملٌ وجدها متساوية السبب، متقاربة المعنى، متشابهة في العبارة والإشارة، وذلك أن:

- قوله: (الرحمن) مثل قوله: (الله)، ومثل قوله: (وهو)
- وقوله: (على) مكان قوله: (على)، ومكان قوله: (فوق)
- وقوله: (استوى) مكان قوله: (غالب)، ومكان قوله: (القاهر)
- وقوله: (العرش) مكان قوله: (أمره)، ومكان قوله: (عباده) ⁽¹⁾

مخطط توضيحي

المقارنة بين الآيات واستنتاج معنى الاستواء:

- الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾
 - الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ﴾
 - الآية الثالثة: وقوله عز وجل: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾
-

(1) أبو عمار عبد الكافي: الموجز، ج 1/367.

النتيجة: الاستواء يعني القهر والغلبة.

وهو ما ذهب إليه متأخرو الأشاعرة، يقول الجويني (ت. 478هـ): «فإن سُئلنا عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ قلنا: المراد بـ"الاستواء" القهر والغلبة والعلو»⁽¹⁾.

لم يؤول الإباضية لفظ "العرش" في الآية، بل هو عندهم جسمٌ من الأجسام، ومن جملة المخلوقات، كما تشير إلى ذلك بعض الآيات والأحاديث⁽²⁾، وأما الأشاعرة فساروا على منحنى التأويل، وحملوا معنى العرش على المجاز وهو بمعنى الملك والسلطان، وهو مأخوذ من قول العرب: ثلَّ عرش فلان، إذا ذهب ملكه⁽³⁾.

غير أنّ أبا عمار يؤكد على أنه «ليس في كون العرش جسماً من الأجسام ما يُوجب الجلسة عليه، كما قد يقال: بيت الله، لا على معنى يسكنه، ومساجدُ الله لا على أنه يصلّي فيها، وسماؤه وأرضه وبحاره لا على أنه سكن شيئاً منها وكذلك عرشه»⁽⁴⁾.

وإذا كان الاستواء بمعنى الاستيلاء والقهر والذي هو عام في المخلوقات كلّها، فلماذا اختص العرش بالذكر؟

يجيب أبو عمار عن هذا الإشكال قائلاً: «لما كان أسفلُ الأشياء الثرى وما تحت الثرى، وكان أعلى الأشياء السماء السابعة، ثمّ الكرسيّ، ثمّ العرش، وكان الله قد جعل للأعلى في القلوب من التعظيم ما لم يجعل للأسفل، كما عظّم بعض الشهور، وبعض الأيام، وبعض الليالي، وبعض الساعات، وبعض البقاع، وكان قد جعل للعرش ما لم يجعل للكرسي، وجعل للكرسي ما لم

(1) أبو المعالي الجويني: مع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تح. فوقية حسين محمود، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط2: 1407 هـ/1987م، ص 108.

(2) مثل قوله تعالى: ﴿وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ﴾ [سورة الحاقة: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ خَافِئِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ [سورة الزمر: ٧٥] وقول الرسول: "اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ" دلّ على أن العرش شيء محمول، ويضاف حوله، ويهتز.

(3) البغدادي: أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3: 1401 هـ/1981م، ص 113.

(4) أبو عمار عبد الكافي: شرح الجهالات (مخطوط): 209

يجعل للسماء السابعة، فذكر العرش والكرسي والسماء بما لم يذكر به شيئاً من سائر خلقه، وذكر مرة العرش والكرسي والسماء في جملة الخلق، وأنه عال على جميعها بالقدرة والسلطان والقوة حيث قال: ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة المائدة: 120]، وحيث قال: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ﴾ [سورة هود: 57]، وقال: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [سورة الأنعام: 18].

والعرش شيء، وهو عال عليه بالقدرة، وظاهرٌ عليه بالسلطان، وخصّه بالذكر إذ كان مخصوصاً بالنباهة، وأنه فوق جميع الخلق، فذكره مرة بالجملة، ومرة بالإبانة، وقال: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [سورة البقرة: 255]، فأخبر أنه عال عليه، وحافظه، ومقيم له، ومانع له من الزوال.. فمرة يذكر العرش، ومرة يذكر الكرسي دون العرش، ومرة يذكر السماء دون الأرض، ومرة يذكر السماء والأرض جميعاً، ومرة يقول: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ [سورة الأنعام: 30]، ومرة يقول: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [سورة الزخرف: 84]، ومرة يقول: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ﴾ [سورة الملك: 16]، وترك ذكر الأرض. فلو كان إذا ذكر السماء دون الأرض كان ذلك دليلاً على أنه ليس في الأرض كان في ذكره أنه على العرش دليل على أنه ليس في السماء، وقد قال: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾. فمرة يذكر معاصم الأمور، وجلائل الخلق وكبار الأجسام وأعالي الأجرام، ومرة يذكر كل شخص حيث كان، وأينما كان، بقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ بَحْوَى ثَلَاثَةِ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [سورة المجادلة: 7]، وقال: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْنَاهُ مَا تُوسُّوسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [سورة ق: 16]»⁽¹⁾.

ومفاد القول إن العرش مخصوص بالذكر لأنه أعظم ما خلق الله تعالى.

وأما عن دلالة "ثم" فتكون في اللغة على معنيين، على معنى الاستئناف، وعلى غير الاستئناف، والمعنى الثاني هو الأنسب في آية الاستواء، فتأويل قوله: ﴿ثم استوى على العرش﴾ أي هو مع خلقه السموات والأرض قد استوى على العرش، ولم يُرد أن ذلك شيء بعد شيء، ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْعَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ثُمَّ كَانَ

(1) أبو عمار عبد الكافي: الموجز، ج1/368-371.

مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا ﴿ [سورة البلد: 14-17]، ولم يُرد أنه فعل ما فعل ثم كان بعد فعله من الذين آمنوا. ونحو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ بِالَّذِينَ هُمْ أَوْلَىٰ بِهَا صِلِيًّا﴾ [سورة مريم: 70]، فلو أراد بذلك الاستئناف لكان يجب أن يكون الله تعالى مستأنفا لعلم ما قد علم من ذلك⁽¹⁾.

الفرع الثاني: منهج الاستدلال بالسنة في أصول الدين

السنة في اللغة من الفعل سنَّ، يسُنُّ، سُنَّةً، وهي الطريقة، ومن معاني السنة: السيرة والطبيعة والصورة⁽²⁾.

وفي اصطلاح الأصوليين هي ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قولٍ أو فعل، أو تقرير⁽³⁾.

تعتبر السنة الشريفة المصدر التشريعي الثاني في الإسلام، فأما معانيها فهي وحي من الله تعالى منزل على قلب رسوله محمد صلى الله عليه وسلم، وأما ألفاظها وعباراتها فهي من تأليف الرسول الذي أوتي جوامع الكلم، وبلاغة النظم.

فالوحي وحيان⁽⁴⁾، وحي ظاهر، وهو القرآن، ووحي باطن، وهو السنة أي عن وحي كانت، قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [سورة النجم: 3-4].

أولى علماء الإباضية للسنة الشريفة عناية واهتماماً بدءاً من إمام المذهب جابر بن

(1) أبو عمار عبد الكافي: الموجز، ج 1/373.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مج 5/ص 621-622. الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ص 1113.

(3) السالمي: شرح طلعة الشمس، تح. عمر حسن القيام، مكتبة السالمي، بديعة، سلطنة عمان، 2010م، ج 2/ص 5.

(4) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج 1/326. يقول السالمي:

الوحي منه باطنٌ وظاهرٌ والكلُّ حُجَّةٌ، فأما الآخرُ

أقواه أن يسمع، أو أن تتضح له إشارة، فإلهامٌ وضح

والباطن اجتهاده، وإن منع وقوعه قوم، فإنه وقع

ينظر: السالمي: شرح طلعة الشمس، ج 2/ص 6.

زيد (18هـ-93هـ) التابعي والمحدث الفقيه الذي خدم السنة روايةً ودرايةً وخلفه من بعده تلامذته العدول الذين حملوا عنه هذا العلم في مقدمتهم أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة والربيع بن حبيب الذي روى مسنده الصحيح عن شيوخ ثقات. ويصف السالمي مسند الربيع بأنه أصح كتب الحديث رواية، وأعلاها سنداً، وجميع رجاله مشهورون بالعلم والورع والضبط والأمانة والعدالة والصيانة، وكلهم أئمة في الدين وقادة للمهتدين⁽¹⁾.

ويرجع الفضل في ترتيب مسند الربيع إلى أبي يعقوب يوسف الوارجلاني -أحد علماء مرحلة البحث- الذي قام بترتيبه وفق الأبواب الفقهية، وأضاف إلى هذا الترتيب ملحقا اختص به الجزء الرابع شمل على أحاديث مروية عن أبي سفيان محبوب بن الرحيل عن الربيع، وأخرى مروية عن أفلح بن عبد الوهاب عن أبي غانم بشر بن غانم الخراساني، ومراسيل الإمام جابر بن زيد⁽²⁾.

كان مسند الربيع معتمد علماء الإباضية في الاستدلال بالسنة في مسائل الفروع والأصول مع تجوزيهم الأخذ بما ثبتت صحته سنداً ومثنا من أحاديث في كتب الصحاح الأخرى. والخاصية البارزة في التعامل مع الحديث في الحقل المعرفي الإباضي هو الإقلال من الرواية والتحفّظ في سماعها ونقلها خوفاً من الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم، الذي نصّ على وعيد الكاذب عليه في الحديث المتواتر: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار» فهم يعتقدون أن الكذب كبيرة، وأن مصير صاحب الكبيرة إن لم يتب منها فهو في النار.

وينزه السالمي سلسلة رجال مسند الربيع من الكذب والتدليس بقوله: «وليس من شأنهم التدليس فالعننة في حديثهم اتصال، ألا ترى أنهم إذا نقلوا من غير مشافهة بينوا ذلك بقولهم: بلغني، أو بلغنا، أو سمعت عن فلان، أو نحو ذلك فهم -رحمهم الله- أجلّ وأتقى أن يوهموا الناس

(1) الربيع بن حبيب: ترتيب المسند، ص 03

(2) السالمي: شرح الجامع الصحيح، ج1/08.

السمع وليسوا بسامعين»⁽¹⁾.

وبالنظر في التراث العقديّ في مرحلة البحث يمكن استخلاص منهج الإباضية في تعاملهم مع السنة وطريقة استدلالهم بها في أصول الدين في النقاط الآتية:

أولاً - ثبوت السنة بالقرآن واعتبارها أصلاً من أصول الدين:

يرى متكلمو الإباضية أنّ "الكتاب أصلٌ للسنة"⁽²⁾، والأدلة على ثبوت حجّة السنة من كتاب الله العزيز كثيرة منها:

قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [سورة الحشر: 7].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [سورة النور: 54].

وقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [سورة النساء: 65]⁽³⁾.

وتعتبر السنة في مجملها أصلاً من أصول الدين، يجب الإيمان بها ولا يسع إنكارها أو ردّها، وشدّد متكلمو الإباضية في فترة البحث في الحكم على من أنكر سنة النبي صلى الله عليه وسلم وردّها مواجهةً من غير تأويل. فقد روي عن أبي خزر أن من دفع السنة أو الرأي فهو منافق⁽⁴⁾، وأما أبو الربيع فيرى أن من أنكر التنزيل والسنة والرأي (الإجماع) فهو كافر⁽⁵⁾، ويذكر أبو عمار

(1) الربيع بن حبيب: الجامع الصحيح مسند الربيع، ج4/255-282.

(2) أبو عمار عبد الكافي: شرح الجهالات، ص 57، تبغورين: كتاب الأدلة والبيان، ص 36-52، السوفي: السؤالات، ص 219

(3) أبو سعيد الكدومي: المعتمر، ج1/14-15

(4) سعيد بن زنعيل: الرد على من زعم (مع)، 176ظ

(5) أبو الربيع: التحف، ج1/ص78. مع التمييز بين أنواع الكفر، فمنه ما هو كفر شرك، وما هو كفر نفاق (كفراً لأفعال)

والسوفي أن من ردّ السنة كمن ردّ التنزيل، ومن ردّ التنزيل أشرك⁽¹⁾.

فهذه الأحكام تنم عن حرص علماء الإباضية على التمسك الشديد بما ثبت وصحّ من سنة النبي صلى الله عليه وسلم باعتبارها مصدراً وأصلاً لمعرفة الشريعة الإسلامية فلا بد من اتباعها والعضّ عليها بالنواجذ.

ثانياً- الردّ على منكري السنة

لم تخلُ ساحة الفكر الإسلامي منذ القديم من وجود طوائف تنكر حجية السنة الشريفة باعتبارها مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي، فقد بادر الإمام الشافعي إلى نقض هذه الأفكار، فخصص فصلاً طويلاً في كتابه "الرسالة" في إثبات حجية خبر الآحاد⁽²⁾، وأورد في كتابه "جماع العلم" مناظرة بينه وبين من يرون رد الأخبار كلّها⁽³⁾.

كما عرفت بلاد المغرب في القرن 4هـ/10م طائفة تدعى السكاكية أتباع عبد الله السكاك من قبيلة لواتة عاش في قنطرة جنوبي تونس⁽⁴⁾ ذهبت إلى إنكار السنة ورأي المسلمين بدعوى أن الله تعالى أغنى بكتابه أهل العقول عن غيره، وأن كلّ ما أتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم هو تفسير للكتاب، وأن ذلك في الكتاب، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الآية: 38]، كما أنهم أنكروا الرأي ولم يجوزوا لأحد من العلماء أن يقول بقوله في كلّ ما ليس في كتاب الله قولاً، ولا أن يرى فيه رأياً، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿أَمْ هُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مَنَ

(1) أبو عمار عبد الكافي: شرح الجهالات، ص 58.

(2) الشافعي: الرسالة، تح. وشرح أحمد محمد شاكر، (د. مط)، 1309هـ، ص 401 وما بعدها.

(3) الشافعي: جماع العلم المطبوع مع الأم، الأميرية، بولاق مصر، 1327 هـ، ج 7/ص 250. مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، دار الوراق، بيروت، لبنان، ط 1: 1421هـ/2000م، ص 165.

(4) صفه الدرجيني في الطبقة السابعة (ما بين: 300-350هـ). ر. الدرجيني: طبقات، ج 1/118. أبو زكرياء: كتاب السيرة وأخبار الأئمة، تح. عبد الرحمن أيوب: ج 1/192-193. السوفي: رسالة في الفرق، ص 59-60. عمرو النامي: دراسات عن الإباضية، ص 217

الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ ﴿ [سورة الشورى: 21] ⁽¹⁾.

وقد تلاشى نشاط السكاكية كلياً في نهاية القرن 5 هـ/11م بالمغرب ⁽²⁾ بعد أن لقيت معارضة حجاجية قوية من متكلمي الإباضية في فترة البحث، وموقفا صارما في الحكم عليهم حسب مقالاتهم في نهاية الأمر بالشرك تارة، أو بكفر النفاق أو بالهلاك تارة أخرى، ولم تنتشر آراءهم خارج قنطرة.

ودفاعا عن السنة الشريفة فقد تصدى متكلمو الإباضية في مرحلة البحث إلى نقد آراء هؤلاء المنكرين وتفنيدها وبيان أن علوم الدين يُحصّل عليها من مصادر هي الكتاب والسنة والرأي. وأدرجوا معرفة هذه المصادر في منظومات عقديّة ترسيخا لهذه الأصول في نفس المؤمن كما ورد في كتاب الجهالات: «فإن قال كم وجهها جاء عليه الدين؟ فقل على ثلاثة أوجه: التنزيل والسنة والرأي» ⁽³⁾. يقول شارح الكتاب أبو عمار: «فعلى هذه الوجوه الثلاثة يقوم أمر دين الله عز وجل، فمن أنكر وجهًا واحداً من هذه الثلاثة فهو كافر، لأن الرّاد لوجه منها بمنزلة الرّاد لجميعها» ⁽⁴⁾.

ردّا على هؤلاء المنكرين للسنة ورأي المسلمين أورد متكلمو الإباضية أمثلة لأحكام شرعية ثبتت عن طريق هذه المصادر الأصلية الثلاثة ⁽⁵⁾ وهي فيما يأتي:

(1) أبو عمار: شرح الجهالات، ص 58-59، 118-119.

(2) أبو زكرياء: كتاب السيرة وأخبار الأئمة، تح. عبد الرحمن أيوب: ج 1/192-193. النامي: دراسات عن الإباضية، ص 217.

(3) المصدر نفسه، ص 118. وهي نفس الصيغة نجدها عند أبي الربيع المزاتي، وأبي عمرو السوي، ينظر: أبو الربيع: التحف: ج 1/78. السوي: السؤالات، ص 368.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصادر الأصلية عند الإباضية هي: الكتاب والسنة والرأي. ينظر: أبو زكرياء الجناوني: الوضع في الأصول والفقه، ص 13-14. أبو سهل: عقيدة في معرفة التوحيد والفرائض (مخطوط): 53. أبوعمار: شرح الجهالات: ص 118-119. السوي: السؤالات: ص 368.

- من التنزيل: وجوب الصلوات الخمس والزكاة وصيام رمضان، والحج، والجهاد في سبيل الله، والقيام لله بالقسط، والاعتسال والوضوء، وفرائض الميراث، وتحريم ذوات المحارم من النساء، وذوي المحارم من الرجال، وتحريم الجمع بين الأختين، وتحريم ما نكح الآباء على الأبناء، وتحريم الزنا والسرقه والجلد في ذلك والقطع، وتحريم القذف وحده، وتحريم الخمر وأكل أموال الناس بالباطل، وتحريم الربا، وتحريم قتل الصيد على المحرم، وتحليله للمحل، وتحريم الميتة والدم المسفوح ولحم الخنزير، وما أهل لغير الله به، وتحريم إيتاء النساء في الحيض، وغير ذلك مما جاء في التنزيل.
- من السنة: عدد الصلوات، ومقادير الفرائض في الزكوات، والرجم للزاني إذا كان حرًا محصنًا، وصلاة الوتر، والمضمضة والاستنشاق ومسح الأذنين، والاستنجاء، والاختتان، وأن لا وصية لوارث، وأن لا يتوارث أهل ملتين، وفي الإمامة إذا اشترين أو سبين أن يستبرين، والحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة، وأن لا يُقتل الوالد بولده، ومثل هذا من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مما ليس له ذكرٌ في كتاب الله عز وجل.
- والسنة عند الإباضية قد تكون مبيّنة و شارحة لما ورد في القرآن الكريم أو مؤكدة له، أو مؤسسة لأحكام جديدة لم ترد فيه فتستقل حينئذ بالتشريع.
- من رأي المسلمين (الإجماع والقياس): وجوب عقد الإمامة، والجلد على الخمر ثمانين، وميراث الجدتين السدس، وقيام شهر رمضان، وعدة المفقود، وأشبه ذلك مما ليس له ذكرٌ في كتاب الله ولا في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم.
- بيد أن فكرة إنكار السنة نفسها لا تزال قائمة في العصر الحديث عند بعض المفكرين المسلمين⁽¹⁾ يستندون في أغلب استدلالاتهم إلى نفس الحجج القديمة والشبه الموهومة وإعادة إنتاجها من جديد⁽²⁾.

(1) عن آراء منكري السنة ينظر مثلاً: أحمد منصور: القرآن وكفى مصدراً للتشريع، دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، ص161 (كله). يحي محمد: مشكلة الحديث، دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2007، كله

(2) يراجع نماذج من الردود عن شبه هؤلاء المنكرين: مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، دار الوراق، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ/2000م، 176-179. أحمد الخليلي: العقل بين جماح الطبع وترويض الشرع، مكتب

فما أحوج السّنة في كلّ العصر إلى خَلْفٍ عُذول ينفون عنها تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين.

ثالثاً- الخبر وطرق معرفة صدقه وكذبه

أ- تعريف الخبر

عرف الوارجلاني الخبر بصفة عامة بأنه ما يدخله الصدق والكذب.

والصدق: كلّ وصف للمُخبر عنه على ما هو به.

والكذب: هو الوصف للمُخبر عنه على ما ليس به⁽¹⁾.

وإذا كان الخبر إما صادقاً أو كاذباً فإن الوارجلاني قد بين لنا الطرق القطعية التي يعرف بها صدق الخبر أو كذبه.

ب- طرق معرفة صدق الخبر

يقع العلم لنا بصدق الخبر من ستة أوجه هي:

- أخبار الله تعالى التي نصّت عليها المعجزات الخارقات للعادات.
- أخبار الأنبياء المؤيدين بالمعجزات الدّالة على صدقهم فيما أخبروا عنه.
- خبر مَنْ أخبر الله أو أحد أنبيائه بصدقه.
- خبر مَنْ أخبر عن جماعة كبيرة بحضرتهم فلم ينكروا عليه، وليس من عادتهم السكوت عما حكي عنه.
- خبر مَنْ أخبر عن الرسول بحضرتة وهو يسمعه فلم ينكر عليه.
- الخبر المنقول إلينا بالتواتر، والخبر المستفيض من حديث رسول الله صلى الله عليه

الإفتاء، وزارة الشؤون الدينية، سلطنة عمان، (د.ت.ن) ، ص 207-212.

(1) الوارجلاني: العدل والإنصاف: ج2/189.

وسلم الذي تلقته الأمة بالقبول، وقد جاوز حد الآحاد وإن لم يبلغ حد التواتر.

ج- طرق معرفة كذب الخبر

يحصل لنا العلم بكذب المحدث في خبره من ستة أوجه هي:

- أن يُحدّث بما يستحيل في العقل وجوده كاجتماع الضدين، أو اجتماع شيء واحد في مكانين.
- أن يُحدّث عما تدفعه الحواس والمشاهدة وهي السفسطة.
- أن يُحدّث بما يناقض الوجوه الصادقة المذكورة سابقا
- أن يُحدّث عنا بخلاف ما نجد في أنفسنا.
- أن يُحدّث عما تعجز عنه النفوس البشرية أن تفعله، أو يدّعي أنه يقدر عليه كعرفة الغيب، ومعرفة عدد الرمل، وقطر المطر، وورق الشجر من غير معجزة.
- أن يحكي لنا خيرا عظيما قد حدث في قطر من الأقطار بحضرة أهله، وهم جمع كثيرٌ ولم يعرف به أحد من أهل ذلك القطر⁽¹⁾.

ولا شك أن الاستعانة بهذه الطرق في معرفة صدق الأخبار وكذبها بصفة عامة سيجنب الفكر من الوقوع في مزالق النقل غير القويم، ويحفظ عقيدة المؤمن وشريعته من التحريف، فتسلم المعارف الشرعية والنقلية بصفة خاصة من التشويه والتزييف.

رابعا- أقسام الخبر وحجيته

وقد قسم جمهور علماء الحديث والأصول الخبر باعتبار عدد ناقله إلى نوعين: خبر آحاد، وخبر متواتر⁽²⁾.

أ- الخبر المتواتر وحجيته:

عرف كلٌّ من السوفي وتبغورين الخبر المتواتر بأنه: " ما نقله جماعة عن جماعة متصلة فيما

(1) الوجيهاني: العدل والإنصاف: ج2/189، السالمي: شرح طلعة الشمس، ج2/07.

(2) السوفي: السؤالات: ص246.

بين المخبر والمخبر عنه مما لا يصح لهم التواطؤ على الكذب، ولا التساعي ولا اتفاق المهمم ولا دعاهم إلى ذلك اعتقاد مذهب ولا إلحاد، ويكون أصل علمهم بذلك عن مشاهدة⁽¹⁾.

وقد حدد الورجلاني للتواتر ثلاثة شروط أساسية إذا احتل واحد منها احتل التواتر، وهي⁽²⁾:

أولها- العقل، لأن أخبار المجانين والصبيان والذين لا يعقلون لا يوثق بأخبارهم.

الثاني- المشاهدة، لأن أخبار من لم يشاهد لا يوثق بها كالمقلدين للآباء والأسلاف فيما ليس لهم به علم ولم يشاهدوه. فسنند المخبرين هو الإحساس بالمخبر عنه أي إدراكه بإحدى الحواس الخمس، فلا بد إذن من علمهم أن يستند إلى حس ومشاهدة، وإن استند إلى دليل عقلي فلا يفيد العلم لاحتمال التباس الدليل عليهم. يقول الجويني: "ولو أخبروا عما علموه نظراً واستدلوا لم توجب أخبارهم علماً"⁽³⁾.

الثالث- العدد، ولا بد من العدد أن يكون كثرة عن كثرة إلا ممن شاهد ورأى ممن يؤمن عليه الخطأ.

وقد اختلف الناس في عدد التواتر فشرط كل فريق أعداداً معينة استناداً إلى حوادث تاريخية أو آيات قرآنية وكلها استدلالات خارجة عن محل النزاع، فمنهم من قال أربعة فما فوق كشهود الزنا، ومنهم من قال اثنا عشر كنعباء موسى، ومنهم من قال عشرون،

ومنهم من شرط أربعين، ومنهم من شرط سبعين، ومنهم من شرط مائتين، ومنهم من شرط ثلاثمائة وثلاثة عشر بعدد أهل بدر، ومنهم من شرط خمس عشرة مائة بعدد بيعة أهل الرضوان⁽⁴⁾.

(1) تبغورين: الأدلة والبيان، ص 52. السوي: السؤالات: ص 246.

(2) الورجلاني: العدل والإنصاف، ج 2/189.

(3) الجويني: كتاب الإرشاد، ص 413

(4) الورجلاني: العدل والإنصاف، ج 2/189. الأسنوي: نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، تح. شعبان

ويرى السوفي أنه «ليس للتواتر عندنا حدّ»⁽¹⁾ وهو ما ذهب إليه ابن قدامة (ت 620هـ) حيث قال: «والصحيح أنه ليس له عدد محصور»⁽²⁾ وقد أجاد في بيان هذا الرأي في كتابه روضة الناظر، وهو رأي البيضاوي (ت 675هـ) أيضا في المنهاج وشارحه الأسنوي حيث ضَعَفَ جميع الأقوال التي تشترط عددا معينا⁽³⁾، وذكر الشوكاني أنه هو قول الجمهور⁽⁴⁾.

لكن ، هل يمكن تحديد العدد الأقل في التواتر ؟

نجد أن العدد الأعلى في الشهادة الشرعية أربعة، ونعلم أن إخبار الأربعة لا يفيد العلم الضروري بالمخبر عنه. وكذا الاستظهار بشهادة خامس أو سادس فلا يفيد كذلك. يقول الجويني: «ولسنا نجد حدّا في الأقل، إذ الشرع كما ورد بتحديد الشهود، فكذلك ورد بالاستكثار من زيادة الشهود»⁽⁵⁾

فالضابط في المتواتر إذن هو حصول اليقين والعلم الضروري بكثرة الرواة الذين بلغوا مبلغا يستحيل بحسب العادة اتفاقهم على الكذب دون تحديد عدد مخصوص منهم، فإذا حصل ذلك علمنا أنه متواتر وإلا فلا.

وينقسم التواتر إلى قسمين⁽⁶⁾:

محمد إسماعيل، ج2/671-672. الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تح. علم الأصول، تح. أبي مصعب محمد سعيد البدري، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 1412هـ/1992م، ص 91-92.

(1) السوفي: السؤالات، ص 246.

(2) يراجع: ابن بدران: نزهة الخاطر العاطر شرح كتاب روضة الناظر ومحنة المناظر لابن قدامة، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط2، 1415هـ/1995م، ج1/211-212.

(3) الأسنوي: نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، تح. شعبان محمد إسماعيل، ج2/671-672.

(4) الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تح. علم الأصول، ص 91.

(5) الجويني: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 414.

(6) السوفي: السؤالات، ص 246.

تواتر لفظي: كمقادير الزكاة، ومواضع المناسك، ووقت الصيام من السنة ونحوها

تواتر معنوي: كالذي تواتر من صفات النبي صلى الله عليه وسلم، وكشجاعة علي بن أبي طالب، وسخاء جاتم الطائي

فأما عن حجية الخبر المتواتر فيفيد العلم القطعي بإجماع المسلمين، ولم يخالف ذلك أحد من أهل الإسلام ولا من العقلاء⁽¹⁾. إلا أن اختلافهم في العلم الحاصل بالمتواتر، هل هو علم ضروري، أو نظري؟

يرى الإباضية وأكثر المعتزلة والجمهور أنه علم ضروري. وذهب إمام الحرمين، والكعبي وأبو الحسين البصري: إلى أنه نظري. ويرى الوارجلاني أن أوله كسبي وآخره ضروري، وقال الغزالي: إنه قسم ثالث ليس أوليا ولا كسبيا، بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها. وقال المرتضى من الشيعة والآمدي بالوقف⁽²⁾.

ب- خبر الآحاد وحجيته:

عرف العلماء خبر الآحاد بأنه هو ما عدا المتواتر⁽³⁾. وقد جعله الوارجلاني على ضربين⁽⁴⁾:

المستفيض، وهو ما نقلته الصحابة واستفاض به الخبر وهو دون المتواتر. فبعض قصره إلى المسند، وبعض جعله من نفس المتواتر حين كانت فيه مزية استفاضة. ويسمى أيضا بالمشهور، أو المأثور. ويرى الوارجلاني أنه قريب من المتواتر عند أهل المعرفة بذلك، وهو حجة في العقول

(1) الوارجلاني: العدل والإنصاف، ج2/194. وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 1986، ج1/453.

(2) الوارجلاني: العدل والإنصاف، ج2/193. أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه، ج2/81. عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي: نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، تح. شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1420هـ/1999م، ج2/670. الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تح. علم الأصول، ص90. السالمي: شرح طلعة الشمس: ج2/13.

(3) ابن بدران: نزهة الخاطر العاطر شرح كتاب روضة الناظر لابن قدامة: ج1/216.

(4) الوارجلاني: العدل والإنصاف: ج2/193-194. الدليل والبرهان، ج2/32.

والعمل⁽¹⁾. ومعنى ذلك أن المستفيض يفيد علمًا استدلالياً نظريًا مكتسبًا بيد أن العلم الواقع عن المتواتر يكون ضروريا غير مكتسب، وهو ما ذهب إليه بعض الأشاعرة⁽²⁾.

المسند الصحيح وهو: "ما نقلته الثقة عن الثقة من طريق أو طرق إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يدخلها وهنّ من جهة السند ولا من جهة المتن، ولا ذكر فيه مجهول، ولا ضعيف، ولا مختلف فيه، فالمتواتر من الخبر يجب العمل به والعلم، والمسند يجب العمل ولا يجب العلم"⁽³⁾.

وقد قسم تبغورين والسوفي خبر الآحاد إلى ثلاثة أقسام:

- المسند هو ما رواه الثقات المعروفون فيما بين رسول الله والسامع له، ولا يعتبر في ذلك عددٌ بحال، وتعتبر العدالة والاتصال.
- المرسل ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يتصل سنده لترك الراوي رجلا في الوسط أو أكثر.
- المنقطع فهو ما لم يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم، بل بصحابي أو تابعي أو من دونهم⁽⁴⁾.

وأما عن حجية الآحاد فيرى الإباضية وجمهور أهل العلم أن خبر الآحاد لا يفيد العلم القطعي كما أفاده التواتر وإنما يقتضي العمل⁽⁵⁾. يقول الوارجلاني: "وطريق الآحاد هو الحجة في

(1) الورجلاني: العدل والإنصاف: ج2/ 193. الدليل والبرهان، ج2/36.

(2) البغدادي: الفرق بين الفرق، تح. محمد محي الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية، بيروت، 1411هـ/1990م، ص 326.

(3) الورجلاني: العدل والإنصاف: ج2/ 194.

(4) السوفي: السؤالات، ص 246-247. تبغورين: الأدلة والبيان، ص 54-55.

(5) الورجلاني: العدل والإنصاف: ج2/ 193-194، ابن بدران: نزهة الخاطر العاطر شرح كتاب روضة الناظر لابن قدامة:

ج1/ 216-218. الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تح. علم الأصول، ص 92. السالمي: شرح طلعة الشمس: ج2/15-

19. وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، ج1/455

العمل لا العلم" (1).

وذهبت جماعة من أصحاب الحديث وأهل الظاهر إلى أنه يفيد العلم، وقد نسب القول إلى الإمام أحمد في إحدى الروايات عنه (2) ويرى الآمدي أن خبر الآحاد يفيد العلم اليقيني إذا احتفت به القرائن (3).

ويلخص ابن قدامة الحنبلي حجج القائلين بأن خبر الآحاد لا يحصل به العلم في قوله: "اختلفت الرواية عن إمامنا في حصول العلم بخبر الواحد، فرؤي أنه لا يحصل به وهو قول الأكثرين والمتأخرين من أصحابنا لأننا نعلم ضرورة أننا لا نصدق كلّ خبر نسمعه، ولو كان مفيداً للعلم لما صح ورود خبرين متعارضين لاستحالة اجتماع الضدين، ولجاز نسخ القرآن والأخبار المتواترة به لكونه بمنزلتها في إفادة العلم ولوجب الحكم بالشاهد الواحد، ولاستوى في ذلك العدل والفاسق كما في المتواتر" (4).

فدلالات الآحاد ظنية الثبوت لا يستدل بها في أصول الدين لأنها لا تفيد بنفسها العلم ولا تثمر اليقين، ومسائل الاعتقاد تبني على اليقين لا على الظن (5). فاحتمال النسيان والوهم وارد على رواية الآحاد وإن كانوا عدولاً ثقة، فقد ثبت أن ردّ بعض الصحابة رضي الله عنهم بعض أخبار الآحاد لما وجدوها مخالفة للقطعيّ من القرآن والسنة، ولو كانت أخبار الآحاد تفيد القطع لما ردوها، ومن أمثلة ذلك (6):

(1) الورجلاني: الدليل والبرهان، ج2/36

(2) ابن بدران: نزهة الخاطر العاطر شرح كتاب روضة الناظر لابن قدامة: ج1/216-218. الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، ص 92.

(3) حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1418هـ/1998م، ص 132.

(4) ابن بدران: نزهة الخاطر العاطر شرح كتاب روضة الناظر لابن قدامة: ج1/216-218.

(5) السالمي: شرح طلعة الشمس: ج2/15-19. وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي: ج1/455

(6) السالمي: شرح طلعة الشمس: ج2/19. القنوبي: السيف الحاد، مكتبة الضامري، سلطنة عمان، ط1، 1415هـ/1994م، ص 09.

- ردّ السيدة عائشة رضي الله عنها خبر ابن عمر في حديث تعذيب الميت بكاء أهله عليه⁽¹⁾ لمخالفته للآية الكريمة ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [سورة فاطر: 18]

- ردّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس عندما روت أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها نفقة ولا سكنى، فقال عمر رضي الله عنه: "لا نترك كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم لقول امرأة لا ندرى لعلها حفظت أو نسيت، لها السكنى ولها النفقة. قال الله عز وجل: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجَنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: ١]"⁽²⁾

- ردّ عائشة رضي الله عنها خبر أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب وبقي من ذلك مثل مؤخرة الرجل"⁽³⁾ وعن عروة بن الزبير، قال: قالت عائشة: ما يقطع الصلاة؟ قال: فقلنا: المرأة، والحمار، فقالت: "إن المرأة لدابة سوء، لقد رأيتني بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم معترضة كما اعتراض الجنازة وهو يصلي."⁽⁴⁾

رابعاً- طريقة التعامل مع خبر الآحاد في مسائل الاعتقاد

إن عقائد الإسلام الأساسية تؤخذ من نصوص قطعية الدلالة والثبوت لا تحمل التأويل فتفيد اليقين الجازم وذلك لا يمكن حصوله إلا من نصوص الكتاب والسنة المتواترة، ولا داعي إلى التماسها في أحاديث الآحاد الظنية نظراً لظنية ثبوتها، فالقطعي لا محالة مُقَدَّم على الظني.

ولا يعني ذلك ردّ جميع الأحاديث والروايات الآحادية التي وردت في مسائل العقيدة بصفة مجملة من دون تمييز وتمحيص، والإعراض عنها بكونها ظنية الثبوت، بل قد يؤخذ ببعضها إذا توفر

(1) قال ابن عمر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: « إن الميت ليعذب بكاء أهله». أخرجه مسلم: الجامع الصحيح، باب: تعذيب الميت بكاء أهله عليه، رقم الحديث 928. ج 2/ص 640.

(2) أخرجه مسلم: الجامع الصحيح، باب المطلقة ثلاثاً، رقم الحديث 1408، ج 2/ص 1118.

(3) أخرجه مسلم: الجامع الصحيح، باب الاعتراض بين يدي المصلي، رقم الحديث 512، ج 1/ص 366.

(4) أخرجه مسلم: الجامع الصحيح، باب الاعتراض بين يدي المصلي، رقم الحديث 512، ج 1/ص 366.

فيها شرطان أساسيان⁽¹⁾:

- ثبوت صحة سندها.

- موافقة معاني المتن لما جاءت به الآيات القرآنية المحكمة.

فقد تمسك الإباضية بقاعدة عرض السنة على القرآن والتعويل عليها في نقد المتون الحديثية وبيان معانيها عملاً بالتوجيه النبوي الذي ينص على اعتماد هذا المقياس في قبول الأخبار أو ردها.

فقد روى الربيع بن حبيب في مسنده عن أبي عبيدة عن جابر بن زيد عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إنكم ستختلفون من بعدي فما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فعني، وما خالفه فليس عني»⁽²⁾.

وقد روي الحديث من طرق أخرى وبألفاظ مختلفة يرى أهل العلم بالحديث أنها ضعيفة، مما جعلهم يردونه من جهة السند⁽³⁾، بيد أن أهل العلم متفقون على أن السنة الصحيحة لا تخالف كتاب الله تعالى لأن كليهما وحي، وأن الحديث الأحادي يُردُّ إذا خالف نصاً قطعياً من الكتاب ولم يمكن الجمع بينهما بوجه من وجوه الجمع المعروفة⁽⁴⁾.

وإننا نجد في كتب الصحاح كثيراً من الأحاديث الأحادية التي تناولت قضايا العقيدة

(1) الوجيهاني: الدليل والبرهان، ج2/36.

(2) أخرجه الربيع: الجامع الصحيح مسند الربيع، باب 6، رقم الحديث 40، ج1/17. وهو حديث صحيح لسنده المتصل العالي.

(3) ينظر: مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص 184-189. القنوي: الإمام الربيع مكانته ومسنده، ص 111-112.

(4) السالمي: شرح طلعة الشمس، ج2/18-19. مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص 300-302. عن بيان آراء المذاهب في مسألة عرض السنة على القرآن بتوسيع، ينظر: معتر الخطيب: رد الحديث من جهة المتن دراسة في مناهج المحدثين والأصوليين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2011 م، ص 372-392.

وبينت أركان الإيمان تتوافق متونها مع ما وردت بها الآيات القرآنية المحكمة⁽¹⁾، فلم ير علماء الإباضية مانعا من الاستدلال بهذه الأحاديث ذات الدلالة الظنية مادام أن هذه الأصول الإيمانية قد ثبتت بالدليل القطعي.

وإن الأخذ بمحدث الأحاد الصحيح سندهُ والموافق معناه للمحكم من الكتاب، هو أخذٌ في الأصل بالكتاب العزيز. وقد قال تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [سورة النحل: 44].

تأويل معاني المتن بما يوافق المحكم من القرآن الكريم.

طبق الإباضية منهج التأويل على متون الأحاديث والروايات الواردة في صفات الله تعالى وأفعاله التي قد يتوهم من ظاهرها التشبيه فلم يحملوها على حقيقتها، ويجروها على ظواهرها بل أولوها - بعد التثبت من صحتها - على ضوء المحكم من الكتاب فصرفوها إلى مجازاتها ومعانيها السائغة في اللغة الفصحى واللائقة بالله تعالى⁽²⁾. قال أبو عمار عبد الكافي: "وجوابنا في هذه الأحاديث وأمثالها إن كانت صحيحة، أن معناها على موافقة القرآن لا على مخالفته"⁽³⁾، ويؤكد في كتابه شرح الجهالات على الفكرة نفسها فيقول: "ولا يجوز أن يكون تأويل الحديث على غير معنى القرآن"⁽⁴⁾ وهو ما قرره الجيطالي⁽⁵⁾.

وبالتالي يتحلى لنا حرص علماء الإباضية على أن تكون المعاني المستخرجة من الأحاديث الأحادية ذات الدلالة الظنية مادام سندها صحيحا أن تكون متوافقةً ومنسجمةً مع تلك المعاني المنصوصة المحكمة والمستمدة من القرآن الكريم رغبة في تحقيق الانسجام والاتساق الداخلي

(1) ينظر مثلا: الربيع بن حبيب: الجامع الصحيح: باب 5، أرقام ح: 822، 824، 825. ج 212/3-214

(2) ينظر في الفصل الثالث من هذا البحث: التأويل منها وتطبيقا ص: 245

(3) أبو عمار عبد الكافي: الموجز، ج 1/396-397.

(4) أبو عمار: شرح الجهالات، ص 162-163.

(5) الجيطالي: شرح النونية: ج 1/71 و

لمنظومة المفاهيم والتصورات المستوحاة من المصدرين التشريعيين الأصليين الكتاب والسنة، إذ لا يمكن تأويل الحديث على غير معنى القرآن، وهذا ما غفل عنه بعض المحدثين في منهجهم في نقد الروايات الحديثية حيث اقتصروا على دراسة الأسانيد وأغفلوا جهة المتن. قال الرازي: "إن هؤلاء المحدثين يخرجون الروايات بأقل العلل، مثل: إنه كان مائلا إلى حبّ عليّ، فكان رافضيا، فلا تقبل روايته، ومثل: كان معبد الجهني قائلا بالقدر، فلا تقبل روايته، وما كان فيهم عاقل يقول: إنه وصف الله تعالى بما يبطل إلهيته وربوبيته فلا تقبل روايته، إن هذا من العجائب"⁽¹⁾.

ونجد عند المعتزلة المتأخرين مَنْحَى أقرب إلى الإباضية في التعامل مع خبر الآحاد الذي جاء في العقائد، فهو لا يفيد العلم عندهم ولا يُستدل به في العقائد، ولكن قد يُقبل إن وافق حجج العقول، ويُردُّ إن خالفها، بيّن ذلك القاضي عبد الجبار في قوله: "وأن ما هذا سبيله من الأخبار [أي الآحاد] فإنه يجب أن يُنظر فيه، فإن كان مما طريقه العمل عُمل به إذا ورد بشرائطه، وإن كان مما طريقه الاعتقادات ينظر فإن كان موافقا لحجج العقول قُبِلَ واعتُقدَ موجبُه، لا لمكانه بل للحجة العقلية، وإن لم يكن موافقا لها فإن الواجب أن يُردَّ، ويُحكم بأن النبي لم يقله، وإن قاله فإنما قاله على طريق الحكاية عن غيره، هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسُّفٍ، فأما إذا احتمل التأويل فالواجب أن يُتأوَّل"⁽²⁾.

وهذا الموقف من المعتزلة يبين لنا تعاملهم مع الروايات الحديثية بالتمحيص والنقد لا بالرفض الكلي والإنكار للسنة كما يشيع عنهم خصومهم.

فالإباضية اتخذوا معيار قبول الآحاد في العقائد موافقته للقطعي من القرآن الكريم وتأويله على ضوئه، والمعتزلة اتخذوا معيار ذلك موافقته لحجج العقول وتأويله وفق مقتضاها، وبين الموقفين تقارب جليّ في النتيجة لأن الأصل في القطعي من القرآن أن يوافقه صريحُ العقل.

ومن جهة أخرى نجد تباعدا من حيث المرجعية فالإباضية مرجعهم الأول هو النقل المحكم،

(1) الرازي: أساس التقديس، ص 218. نقلا عن لؤي صافي: إعمال العقل، ص 112-113.

(2) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج 397/2.

غير أن المعتزلة يحتكمون إلى العقل باعتباره الأصل الأول عندهم.

نماذج من تأويل نصوص حديثة:

نسوق بعض النماذج لتأويلات الحديث وفق معاني القرآن ذكرها متكلمو الفترة منها:

تأويل حديث الرؤية بالعلم

عن جرير بن عبد الله، قال: كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم، فنظر إلى القمر ليلة - يعني البدر - فقال: "إنكم سترون ربكم، كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا"⁽¹⁾

فإذا كانت الرؤية في الحديث تحمل معنيين رؤية بصرية و رؤية قلبية، ومادامت الرؤية البصرية منفية نصًا بقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [سورة الأنعام: 103] فإن الرؤية المقصودة في الحديث هي العلم، وقد بين أبو عمار معنى الحديث أنه يراد به أنكم تعلمون أن لكم رباً لا تشكون فيه ولا يجوز أن تعتريكم الشكوك والريب كما لا يجوز ذلك في العلم بأن القمر قمرٌ ليلة البدر، لا على أن الأبصار تدركه جهرة⁽²⁾.

تأويل حديث الصورة، روى أبو هريرة أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: "خلق الله آدم على صورته وهو ستون ذراعاً"⁽³⁾ أي خلقه بالغا، ولم ينقله من نطفة إلى علقة، ومن علقة إلى مضغة، ومن طفولية إلى غير ذلك، وقال بعض أهل العلم في ذلك: إن الله خلق آدم على صورته أي على صورة آدم التي اختار الله له من بين الصور⁽⁴⁾.

تأويل حديث القدم، عن أنس بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «لا تنزل

(1) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر، رقم الحديث: 554، ج 1/ص 115.

(2) أبو عمار عبد الكافي: الموجز، ج 1/397. أبو عمار: شرح الجهالات: ص 162-163. تبغورين: أصول الدين، تح. النامي، ص 66

(3) أخرجه الربيع بن حبيب: الجامع الصحيح: باب: 15، رقم ح: 844. ج 3/222-223

(4) أبو عمار عبد الكافي: الموجز، ج 1/397.

جهنم تقول: هل من مزيد، حتى يضع فيها رب العزة، تبارك وتعالى قدمه فتقول: قط قط، وعزتك، ويزوى بعضها إلى بعض»⁽¹⁾، يريد ما قدم لها من أهل الشقاوة الذين هم في علمه أنهم صائرون إلى جهنم، قال الله عز وجل: ﴿وبشر الذين آمنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم﴾ [الآية: 02] ⁽²⁾.

تأويل حديث أصابع الرحمن

يقول عبد الله بن عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: « إن قلوب بني آدم كلّها بين أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد، يصرفه حيث يشاء» ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اللهم مصرف القلوب صرف قلوبنا على طاعتك⁽³⁾.

فمعنى قلوب بني آدم بين أصبعين من أصابع الله أي على معنى الحكم على الشيء، والقدرة عليه كقوله تعالى: ﴿والأرض جميعا قبضته يوم القيامة﴾ [سورة الزمر: 67]، وقد يقول الرجل: ما فلان إلا في قبضتي، وهذا الأمر في يدي، وكلّ هذا في لغة العرب شائع سائغ⁽⁴⁾. ويرى السوفي أنه على معنى الحفظ والرعاية، ويؤكد على أن المرجع في هذه الأحاديث إن صححت إلى كتاب الله عز وجل: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾⁽⁵⁾ ويذكر خميس الرستاقى أن الحديث إن كان حقا فإنما يريد بذلك إثبات القدرة، أي أنه عليه قادر، وله قاهر، لا يمنعه منه شيء، ونقل عن بعضهم أن قوله صلى الله عليه وسلم: "بين إصبعين" أي نعمتين من نعمه،

(1) أخرجه مسلم: الجامع الصحيح، كتاب: الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: النار يدخلها الجبارون، والجنة يدخلها الضعفاء، رقم الحديث 2848، ج4/2187.

(2) أبو عمار عبد الكافي: الموجز، ج1/398.

(3) أخرجه مسلم: الجامع الصحيح، كتاب: القدر، باب: تصرف الله تعالى القلوب كيف يشاء، رقم الحديث 2654، ج4/2045.

(4) أبو عمار عبد الكافي: الموجز، ج1/399.

(5) السوفي: السؤالات، ص 434.

إحداهما سوق الخير إليه، والفسحة في التماس الرزق، والأخرى هي صرف الشرور عنه⁽¹⁾.

تأويل ما ورد من ألفاظ الضحك والمسرة⁽²⁾ وأشباه تلك الألفاظ:

تُحمل هذه الألفاظ على معنى المحبة والرضا، وقد أرجع أبو عمار إمكانية الغلط في أمثال هذه العبارات إلى ترجمة المترجم الذي قد يسمع بذكر الرضا والمحبة فيترجمهما بالضحك والسرور، ويشترط في المترجم أن يكون في الغاية والثقة من معرفة اللغتين جميعاً، ويكون مع ذلك متكلماً عارفاً بما يجوز على الله تعالى مما لا يجوز عليه⁽³⁾. وقد أجاب الوراقاني أحد السائلين عن حكم إطلاق هذه الألفاظ على الله تعالى فقال: "وقولك: الله يضحك، أو يبكي، أو يندم لفعل السوء، أو يسر لفعل الخير، فهذه عبارات لا تجوز على الله سبحانه، وإن ورد شيء من الشارع طلبنا له وجهاً من التأويل"⁽⁴⁾.

فمن خلال ما سبق، نلاحظ أن علماء فترة البحث سلكوا مسلكاً وسطياً توفيقياً في التعامل مع خبر الآحاد الظني الثبوت، فلم يكونوا يتسرعون في ردّ الحديث والحكم بضعفه إلا بعد دراسته، والتأكيد من صحة سنده وامتته، ومادام للحديث مخرج في مجاز لغة العرب، فإنه يحمل على أحسن وجوهها تأويلاً، وإن تعدّر تأويله ولم يكن له مخرج إلا التشبيه ومخالفة القطعيات من الكتاب والسنة المتواترة فُضوا برده وتركه.

(1) الرستاقي: منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، مسقط، سلطنة عمان، ط1، 1426هـ/2006م، ج1/323.

(2) حديث: «ضحك الله الليلة أو عجب من فعالكم...» البخاري: الجامع الصحيح، كتاب المناقب، باب: قول الله: ويؤثرون على أنفسهم، رقم الحديث: 3798، ج5/ص34. حديث: « فإذا ضحك الله منه، قال: ادخل الجنة» مسلم: الجامع الصحيح، باب معرفة طرق الرؤية، ج1/ص163، رقم الحديث: 182.

(3) أبو عمار عبد الكافي: الموجز، ج1/398.

(4) الوراقاني: الدليل والبرهان، ج3/195-196.

المطلب الثالث: منهج الاستدلال بالعقل.

مكانة العقل في الاستدلال

سبقت الإشارة فيما مضى إلى حقيقة العقل وعلومه وأحكامه وطبيعة المعرفة العقلية.

يؤكد متكلمو الإباضية أن حجة العقل هي طريقٌ لمعرفة الحق وإقامة البرهان، فيرى تبغورين وأبو عمرو السوفي أن: "معرفة التكليف تدرك من وجهين أحدهما العقل، والثاني السمع"⁽¹⁾. وذكر الوراقلاني أن: "طرق الحجة والبرهان أربعة أوجه: الكتاب والسنة والإجماع والعقل"⁽²⁾.

ويشترطون أن يكون بين هذه الحجج الأربع توافق وانسجام تام وتسلسل منطقي في الاستدلال فلا يمكن أن تتعارض فيما بينها، وذلك قصد بناء منظومة استدلالية متكاملة ومتسقة. لأن "الحق كله خارج بأسره من حكم التنزيل، عن الله تبارك وتعالى، وهو أنه لا يدرك الحق إلا منه، وما خرج من أحكامه منه وفيه، وما لم يوافقه ولم تخرج أحكامه منه فهو باطل، لأن الحق من الله وما سواه باطل"⁽³⁾. فالقرآن الكريم هو مصدر الحق والأصل الأول الذي يحتكم إليه، والسنة الصحيحة لا تعارض القرآن الكريم⁽⁴⁾.

والإجماع القطعي لا يخالف النص من الكتاب والسنة⁽⁵⁾، وحجة العقل يشترط في قبولها موافقتها للكتاب والسنة والإجماع، يوضح ذلك أبو سعيد الكدمي في قوله: "إن الحق كله إنما

(1) تبغورين: الأدلة والبيان، ص 36. السوفي: السؤالات: 219.

(2) الوراقلاني: الدليل والبرهان، ج 2/36.

(3) الكدمي: المعتبر، ج 1/13.

(4) انظر: منهج الاستدلال بالسنة في أصول الدين، ص 220 من هذا البحث.

(5) الإجماع القطعي هو: "ما كان في شيء لم يتقدم فيه خلاف، ولم ينازع فيها أحد من المجمعين لا قبل انعقاده ولا بعده حتى انقرض عصرهم على ذلك ولم يكن مخالفا للنص من الكتاب والسنة، فإن خلاف النصوص حرام لا ينعقد على مخالفتها إجماع." السالمي: بهجة الأنوار بشرح أنوار العقول على هامش شرح طلعة الشمس، ج 1/33.

يدرك من كتاب الله تبارك وتعالى، أو من سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، أو إجماع المحققين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم، أو حجة العقل مما وافق فيه هذه الأصول الثلاثة كتاب الله، وسنة رسوله، وإجماع المحققين من الأمة"⁽¹⁾.

فحجة النقل عند الإباضية مقدّمة عند التعارض على حجة العقل في الاستدلال خلافا للمعتزلة الذين قدموا دليل العقل على باقي الحجج النقلية الأخرى، فالعقل عندهم هو الأصل الأول الذي يستند إليه النقل، كما يذكر ذلك عبد الجبار في قوله: "فاعلم أن الدلالة أربعة: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع"⁽²⁾.

فإذا اتفقت المدرستان في نوعية الأدلة التي يحتكم إليها فإن الاختلاف بين بينهما في منهجية الاستدلال بها من حيث ترتيبها وتقديمها.

يعرف الدليل العقلي بأنه: "هو الدليل الذي يقوم فيه العقل بجهد ذاتي يتبع فيها الطرق العلمية المنظمة دون أن يستند إلى شيء من السمع"⁽³⁾، فما هو القياس العقلي؟ وما هي أنواعه؟

القياس العقلي وأنواعه

قسم الوارجلاني القياس إلى نوعين هما: القياس العقلي والقياس الشرعي"⁽⁴⁾.

ويُعرّف القياس العقلي اصطلاحاً بأنه "عبارة عن أقاويل ألفت تأليفاً يلزم من تسليمها بالذات قولٌ آخر اضطراراً"⁽⁵⁾.

(1) الكدومي: المعتبر، ج1/13.

(2) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج1/40.

(3) يحيى فرغل: الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، دار الفكر العربي، مصر، 1978، ص 183-184.

(4) الوارجلاني: العدل والإنصاف، ج2/336.

(5) الغزالي: معيار العلم في فن المنطق تعليق وشرح علي بوملحم، دار الهلال، بيروت، ط1/1993م، ص 108. الوارجلاني: الدليل والبرهان ج3/123. الأمدي: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تح. حسن محمد الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2/1413هـ/1993م، 81.

والأصل في القياس استخراج المجهول بالمعلوم من جهة البرهان الضروري. وينبني على علوم أولية في العقل، منها: وجوب الواجبات، وجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، والجزء أصغر من الكل، وأن نصف الشيء مثله، وعلى المحسوسات والمجربات⁽¹⁾.

وإذا بني القياس على مقدمات يقينية فهو قياس برهاني، وإن كانت ظنية فهو قياس فقهي، وإن كانت مقدمات وهمية مشوبة باليقينيات فهو سوفسطائي، وإن كانت مغالطات ومقاسات فهو جدلي، وإن بُني على الكذب والمسلمات فهو قياس فاسد⁽²⁾. ويعنينا من هذه الأقيسة في إثبات العقائد القياس البرهاني الذي مقدماته يقينية صادقة.

وبين الوارجلاني أن القياس العقلي قد عول عليه القرآن الكريم في مخاطبته للمشركين، وإقناعهم بالتوحيد وصحة الرسالة التي جاء بها الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، والحق فيه واحد لا يتعدد⁽³⁾.

وقد يقع أحيانا جليا وخفيا:

فالجليّ نحو قوله تعالى: ﴿يَدْعُو مَنْ دُونَ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا نُنْفَعُهُ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ يَدْعُو لِمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لَبِئْسَ الْمَوْلَى وَلِبِئْسَ الْعَشِيرُ﴾ [سورة الحج: 12-13] وقد جاءت أكثر أدلة القرآن على هذا، فرُدَّ القياس العقلي الجلي بعد سماعه مكابرة للعقول.

والخفيّ نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بَواحدة أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ فرادى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جَنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ [سورة سبأ: 46] وأما خفاؤه فرمما يجتمعون مثنى وفرادى و لا يقضون شيئا، وربما يتفكرون فيخطئون وجه الدليل.

(1) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج3/122. الغزالي: معيار العلم، ص 163-165.

(2) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج3/128. ينظر بتوسيع: الغزالي: معيار العلم، ص 163-180. الآمدي: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ص90-91.

(3) الوارجلاني: العدل والإنصاف، ج3/336.

وحقيقة القياس العقلي الخفي إنما خفي عمن أصيب في عقله بأية آفة، إما بجنون، أو عتة، أو هذيان، أو شهوة، أو تقليد. لكن الوارجلاني يؤكد على مبدأ منطقي جليل هو أن:

"العقل إذا سلم من هذه الشوائب، ونظر بعين البصيرة لا بعين البصر، واستعمل الفكر، وأمعن النظر، وصادف وجه الذكر أدأه اجتهاده ودليله إلى حقيقة الأمر، فصار الخفي كالجلي" (1).

الطرق العقلية في الاستدلال العقدي

سنعرض صوراً من الاستدلال بالعقل في البحث العقدي التي يصوغ فيها المتكلمون معارفهم وآراءهم قصد إثبات العقائد الإسلامية، أو دفاعاً عن وجهات نظرهم، أو بياناً لخطأ مقالات غيرهم، أو ردّاً على هجومات الملحدين وأتباع الديانات السابقة الذين بنوا إيديولوجياتهم على قواعد حجاجية مستمدة من المنطق الأرسطي القديم، أو نحو ذلك من الأغراض، فالحجة العقلية لا تقارع إلا بنظيرتها.

ومن بين هذه الطرق العقلية ما يلي:

أولاً- قياس الغائب على الشاهد

استعار المتكلمون هذه الصيغة الاستدلالية من الأصوليين، فردّ الغائب إلى الشاهد أو القياس الأصولي أو قياس التمثيل هو بمعنى واحد (2). وعرف الوارجلاني القياس الأصولي بأنه:

"حمل أحد المعلومين على الآخر في حصول الحكم وإسقاطه بأمر يجمعهما" (3) وعند تبغورين هو:

"حمل الفرع على الأصل بضرب من الشبه" (4).

فعند الأصوليين المقيس عليه هو الأصل (النص) والمقيس هو الفرع (ما لا نص فيه)

(1) الوارجلاني: العدل والإنصاف، ج3/336-337

(2) الغزالي: معيار العلم في فن المنطق، ص 138.

(3) المصدر نفسه.

(4) تبغورين: الأدلة والبيان، ص 45.

والجامع المشترك هو العلة.

وعند المتكلمين المقيس عليه هو (الشاهد: عالم الإنسان وعالم الشهادة) والمقيس هو (الغائب: ذات الله تعالى وصفاته) وأما الجامع المشترك بين الغائب والشاهد فقد أضاف المتكلمون إلى الجمع بالعلة أوجهًا أخرى للجمع لم يبحثها الأصوليون وهي الجمع بالدليل، والجمع بالشرط، والجمع بالحد والحقيقة⁽¹⁾.

استخدمه متكلمو الإباضية في استدلالهم على إثبات الصفات الإلهية كالعلم والقدرة والحياة والإرادة، ومن النماذج التطبيقية نورد ما يلي:

- قال أبو زكرياء الجناوني: "ومن الواجبات في العقل ثبوت القدرة لمن ثبت له الفعل، وثبوت العلم لمن ثبتت له القدرة، وثبوت الحياة لمن ثبت له العلم، وثبوت الوجود لمن ثبتت له الحياة... ومستحيل فاعل غير قادر، وقادر غير عالم، وعالم غير حيّ، وحيّ غير موجود"⁽²⁾.

- قال الوارجلاني: "ومن الواجبات معرفة بقاء القديم واستحالة الفناء عليه، وأن من سبق الحدث فقديم، وأن من عرفته حيّا عرفته موجودا، وأن من عرفته عالما عرفته حيا، وأن من عرفته قادرا عرفته عالما، وأن من عرفته مريدا كارها عرفته قادرا، ومن عرفته راضيا ساخطا عرفته مريدا كارها، ومن عرفته فاعلا عرفته راضيا ساخطا. وهذه من ضروريات العقول، والمسألة مطردة ومنعكسة.

وليس كلّ من عرفته موجودا عرفته حيا، وهو الذي يدل لك على أن الوجود ليس بصفة، وأن كون الموجود حيّا من الجائزات، وكون الحيّ موجودا من الواجبات، فإذا اطرده لنا هذا وانعكس في أن الحيّ فاعل، وأن الفاعل حيّ، فليس يصح في العقول كون الحيّ لا فاعلا، ولا كون الفاعل

(1) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 132-133.

(2) الجناوني: الوضع، ص 06.

لا حيًّا، فلماذا قلنا: إنه علم ضروريٌّ لا يتطرق إليه الشك" (1).

وقال الوارجلاني: "إن كلَّ ما كان صفة لنا نفسانية كان لله صفة ذاتية... وإنما أطلقنا على العلم والقدرة والإرادة أنها صفات لله تعالى لمعرفتنا بأنها صفاتنا فاللغة واحدة، ولم يُفرد الربّ تعالى نفسه بلغة مخصوصة، لقول نبينا عليه الصلاة والسلام: (من عرف نفسه عرف ربه) وإنما عرفناه من ذات أنفسنا" (2).

ووضح الوارجلاني هذا المسلك في الاستدلال في جوابٍ له: "ولو قال: هَبِّكُم عرفتم ذلك في أنفسكم، فما عليكم في غيركم؟ قلنا: محال، عرفناه بقضية العقل، وحكم الشاهد على الغائب في العقليات كلّها سواء، واستحالته فلو انساغ ذلك لكان القديم حديثا، والحديث قديما، ولاستحالة الحقائق تبطل الكل" (3).

فالوارجلاني يصرح إذن بتعددية حكم الشاهد إلى الغائب، ويرتضي بهذا المسلك فيما تدل عليه أحكام العقل من الواجبات والجائزات والمستحيلات ويرى أنها أحكام يقينية ضرورية لا تقبل الشك.

وبيان ذلك أنه:

- إذا ثبت أن كون العالم عالما معللا بالعلم في الشاهد لزم كون الغائب العالم معللا بالعلم أيضا (جامع العلة).
- وإذا ثبت أن العلم مشروط بالحياة في الشاهد وجب طرد الشرط في الغائب أيضا (جامع الشرط).
- وإذا ثبت أن الحدوث والإتقان والتخصيص دليل على القدرة والإرادة والعلم في الشاهد وجب طرده في الغائب. (جامع الدليل).

(1) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج 3/9-11.

(2) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج 3/19.

(3) المصدر نفسه، ج 3/11.

- وإذا حدّوا العالم في الشاهد بأنه مَنْ له العلم فيجب طرد الحد في الغائب (جامع الحد والحقيقة).

ويمكن لنا تقييم هذا المسلك في النقاط الآتية:

- يتجنب المتكلمون استعمال كلمة "قياس" لما قد تفيده من التشبيه، فمن أهم أهداف علم الكلام تنزيه الله تعالى عن كلّ مشابهة بالمخلوقين، يقول تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾، ويضعون مكانها كلمة "استدلال" فهو "استدلال بالشاهد على الغائب" فمنهجهم هو استدلال لا مجرد قياس لأنهم ينطلقون فيه من الدليل المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس وما لا يعرف اضطرارا. وقد تمسكوا بالاستدلال لأن المطلوب شرعا الاستدلال بالمخلوقات (الشاهد) على خالقها (الغائب) وفي هذا ما يبرر استعمال هذا المسلك⁽¹⁾.
- نلاحظ شيوع هذا المسلك الاستدلالي بين غالبية المدارس الكلامية بين مقصّر وموسّع في استعماله، فقد وظفه المعتزلة المشهورون بالتنزيه في إثبات الصفات الإلهية، كالقدرة والحياة والعلم، باعتبار أن طرق الأدلة لا تختلف شاهدا وغائبا⁽²⁾، ووظفه الإباضية إلى جانب الدليل النقلي في إثبات الصفات باعتبار أن حكم الشاهد على الغائب في العقليات سواء. واستخدمه الأشاعرة في مجال الصفات، ويحكي الأمدي "اتفاق الأصحاب على إلحاق الغائب بالشاهد"⁽³⁾.
- تباينت مواقف المتكلمين من "قياس الغائب على الشاهد" فمنهم من نقده وبين ضعفه وعدم إيصاله لليقين⁽⁴⁾، ومنهم من تمسك به، ولم يرفضه تماما كمنهج للاستدلال بل

(1) الجابري: بنية العقل العربي، ص 143.

(2) يراجع: عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج 1/ 93-101.

(3) حسن الشافعي: الأمدي وآراؤه الكلامية، ص 143.

(4) الغزالي: معيار العلم في فن المنطق، ص 140، علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 134-136.

ظل مترددا بين إنكاره والعمل به⁽¹⁾.

قد أوقع استعمال هذا الدليل الكثير من المتكلمين ولا سيما المعتزلة منهم في إشكالات عديدة، وذلك حينما قاسوا الصفات الإلهية على الصفات البشرية، أو في مجال التحسين والتقييح، أو وجوب فعل الأصلح على الله تعالى، واعتبرت هذه الإشكالات من أبرز نقاط ضعف هذا الدليل⁽²⁾.

ثانياً- قياس الخلف أو برهان الخلف:

عرفه الوجيهاني بأنه هو: "أن تثبت مذهبك بإبطال نقيضه، وتبطل نقيضه بإثبات مذهبك"⁽³⁾.

وعرفه الآمدي بأنه: "قول قياسي يبين صحة المطلوب بإبطال نقيضه"⁽⁴⁾. وصورته صورة القياس الحملي تكون إحدى المقدمتين فيه ظاهرة الصدق والأخرى كاذبة أو مشكوك فيها، فينتج نتيجة بينة الكذب ليستدل بها على أن المقدمة كاذبة⁽⁵⁾. وقد شاع هذا الاستدلال غير المباشر في البحوث الكلامية وهو يقوم على فرض نقيض القضية الأصلية على اعتبار أنه صادق ثم تثبت خطأ هذا النقيض.

واشتهر توظيفه في الاستدلال على وحدانية الله تعالى التي أكد عليها القرآن ولم يترك فيها شبهة لشاك أو مندوحة لجاحد. فقوله تعالى: ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كلّ بما خلق ولعلا بعضهم على بعض﴾، وقوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾.

(1) حسن الشافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية، ص 144-148. ابن رشد: مناهج الأدلة، ص 79.

(2) السالمي: المشارق، تعليق الخليلي، ص 176

(3) الوجيهاني: الدليل والبرهان، ج 2/ 127.

(4) الآمدي: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ص 84-85.

(5) الغزالي: معيار العلم في فن المنطق، ص 131

انطلاقاً من هذه الآيات صاغ المتكلمون دليل التمانع وفيه يفرض المتكلم نقيض القضية وهو التعدد ويفترض صدق ذلك ثم يبرهن على فساد هذا القول، وقد وظف أبو عمار هذا المسلك في إثبات أن محدث الأشياء واحد لا اثنان ولا أكثر من ذلك⁽¹⁾.

ثالثاً- السبر والتقسيم:

وهو القياس الشرطي المنفصل باصطلاح المنطق، وهو الذي يكون الحكم فيه قائماً على التردد بين نسبتين فأكثر، أو على نفي التردد، أو هو الذي يحكم فيه بتنافي نسبتين فأكثر أو عدم تنافيهما⁽²⁾. والأداة التي تستعمل كثيراً للدلالة على التردد أو التنافي بين نسبتين فأكثر هو حرف (إمّا) وقد يستعمل حرف (أو) وقد يستعمل غير ذلك والمهم تأدية المعنى.

قد استخدمه المتكلمون والفقهاء وكان يدور أكثر نظرهم عليه، وعرفوه بأنه هو: "حصر أوصاف الأصل، وإبقاء ما يصلح للتعليل منها، وحذف ما لا يصلح لذلك"⁽³⁾ فيسير الأصولي هذه الأوصاف ويختبرها واحداً بعد واحد حتى ينتهي إلى الوصف الذي يترجح لديه أنه العلة في الحكم. ويرى الغزالي أنه لا يشترط في الفقهيات الحصر القطعي، بل الظني فيه كالقطعي في غيره⁽⁴⁾.

ومن أمثلة استعماله:

- وظفه أبو عمار في الاستدلال على حدوث الأشياء: "فإن سألنا سائل من أهل الدهر فقال: وما يدريكم بأن هذه الأشياء محدثة، ولعلها قديمة لم تنزل؟ قيل له: علمنا ذلك من وجوه: أما أحدها فإننا نظرنا في هذا العالم فوجدناه صنفين لا ثالث لهما: إمّا جسم أو عرضٌ صفةٌ له، ثم نظرنا في العرض فإذا هو صفات متضادة،

(1) أبو عمار: الموجز، ج1/266-268.

(2) الغزالي: معيار العلم في فن المنطق، ص 130. الميداني: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص 96.

(3) السلمي: شرح طلعة الشمس ج2/135.

(4) الغزالي: معيار العلم في فن المنطق، ص 131.

متعاقبة في الجسم. فقلنا لا تخلو هذه الأشياء من أن تكون قديمة أو محدثة، فبطل أن تكون قديمة لكونها متعاقبة في الجسم آتية وذاهبة، وليس في إتيان الآتي منها أكثر من حدوثه، ولا في ذهاب الذاهب أكثر من بطلانه وفنائه، وبطل أن تكون هذه الأشياء مجتمعة مع تضادها في الجسم بحال واحدة لبطلان الوصف له بها في حال واحدة، ولو كان الأمر كذلك لجاز أن يسمى الجسم مجتمعا متفرقا، ومتحركا ساكنا مع سائر تلك الصفات في حال واحدة، فلما بطل الوصف للجسم بهذه الأشياء المتضادة في حال واحدة، ثبت أن بطلان ما بطل منها لم يبطل إلا بحدوث ضده، وإنما حدث منها لم يحدث إلا بفناء ضده وبطلانه، فلما كان الأمر كذلك علمنا أن تلك الأشياء بجمعها محدثة كائنة بعد أن لم تكن⁽¹⁾.

رابعا - الإلزام

أسلوب جدليّ استخدمه المتكلمون، واعتمدوا عليه كثيرا في مناظراتهم، عرفه أبوعمار بأنه هو «ضربٌ من المعارضة، وذلك أن يُوجب المحيب حكما في شيء دون شيء فيقول السائل يلزمك أن توجب هذا الحكم فيما دون ما قلت، أو فيما هو فوقه، وإلا فما الفرق؟ فيلزمه أن يأتي بالفرق، أو يسلم.»⁽²⁾ وعرفه البرادي بأن «يقول له يلزمك على قياد قولك أن كذا وكذا لعلة أخرى غيرها دونها أو فوقها مما ينافي العلة الأولى»⁽³⁾. وهو: "استدراج المجادل إلى نتيجة مخالفة لمدعاه بتسليمه بمقدمات تلزم عنها تلك النتيجة"⁽⁴⁾، وغالبا ما يكون الموقف يستوجب الشناعة ولا يرتضيه المجادل لنفسه، فيلزم به وهو لا يقول به، ولكنه نتيجة لازمة لأقواله أو مترتبة على آرائه.

فمن أمثلة ذلك:

(1) أبوعمار: الموجز، ج1/ 257-258.

(2) المصدر نفسه، ج2/ص9-10.

(3) أبو القاسم بن إبراهيم البرادي: رسالة في الحقائق، (ضمن مجموع)، المطبعة البارونية، مصر، (د.ت.ن)، ص36.

(4) عبد المجيد النجار: مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1992م، ص13.

- القول بأن صفات الله تعالى هي عين ذاته وهو رأي المعتزلة والإباضية ، وقولهم بتأويل الألفاظ المنسوبة إلى الله تعالى والتي يتوهم من ظاهرها التشبيه يلزم عن هذا الموقف في نظر الأشاعرة نفي الصفات وتعطيلها. وهي نتيجة لا يرتضيها الطرف الأول لأن صفات الله تعالى ثابتة بالقرآن والسنة والإجماع.

وبالمقابل فقول الأشاعرة بأن صفات الله متعددة وهي معاني زائدة عن الذات قديمة، يلزم عن هذا القول في نظر المعتزلة والإباضية تعدد القدماء، وهو محال على الله، وهذه النتيجة لا يوافق عليها كل موحد.

وأغلب حوارات المتكلمين دارت بهذا الشكل، وهو طريق ضعيف في الاستدلال لأن لازم المذهب ليس بمذهب، وقد انتقده أبو عمار في معرض حديثه عن الاختلاف في التأويل كما تقدم ذكره.

خامسا- انتفاء المدلول لانتفاء دليله

أو ما يسمى بـ: "بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول"، أو "ما لا دليل عليه يجب نفيه". واستعمله أبو خزر بصيغة: "إذا فني الدليل فني المدلول"⁽¹⁾ ، ويورده أبو الربيع على شكل حوار: "فإن قال أخبرني عما لا يدرك إلا بالدليل، هل يوجد بعد فناء دليله؟ الجواب في ذلك: أن كل ما لا يدرك إلا بالدلائل لا يوجد بعد فناء دليله إلا ما كان له دليل يدل على وجوده وبقائه، نحو العقل الذي دلّ على بقائه ووجوده حفظه لما قد مضى"⁽²⁾.

وصيغة هذا الطريق هو أن يقوم المجادل بحصر أدلة الطرف الآخر وحججه التي استشهد بها في إثبات قضيته وتأكيد دعواه، ثم يثبت تهافتها وضعفها، ولا يترك دليلا دون تفنيد ورد⁽³⁾.

وقد تم توظيف هذا الطريق في نقد كثير من القضايا ومن أمثلة ذلك رد أبي عمار على

(1) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 63.

(2) أبو الربيع سليمان بن يخلف: كتاب التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل، ج2/449.

(3) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 139.

المعتزلة في مسألة خلق الأفعال حيث جمع أدلتهم العقلية والنقلية ثم شرع في نقدها وإبطالها⁽¹⁾.
ورد أبي حنر على المعتزلة في مسألة أن الاستطاعة مع الفعل لا قبله⁽²⁾.

ومن الأهمية أن نشير إلى الفرق بين طريق الإلزام، وبرهان الخلف، وانتفاء المدلول لانتفاء دليله، فيما يأتي:

- فأما الطريقة الأولى فتناقش النتائج المترتبة على الموقف المتوصل إليه وتلزم الجادل بها، وهي غالباً نتائج شنيعة لا يرضى عنها الجادل.
- وأما الطريقة الثانية، فيفترض الجادل صدق نقيض القضية الأصلية، ثم يبرهن على كذبها.
- وأما الطريقة الثالثة فتنصب على الأدلة المستشهد بها ويدور الجدل حول تفنيدها وبيان فسادها، وليس في النتائج المترتبة على الموقف كما نرى في الأولى، أو فرض النقيض كما نرى في الثانية.

هذه نماذج من الطرق العقلية الشهيرة التي استخدمها متكلمو الإباضية في مناقشاتهم الكلامية في فترة الدراسة، وإن كان بعضها لا يسلم من النقد كما رأينا، إلا أنها تمثل منهج الاحتجاج السائد في الوسط الكلامي في تلك العصور.

(1) أبو عمار: الموجز، ج2/25-55.

(2) أبو حنر: الرد على جميع المخالفين، ص 63.

المبحث الثالث: منهجية السؤال وأصول المناظرة

المطلب الأول: منهجية السؤال وأقسامه

إن اللافت للانتباه أن نجد غالبية الكتب الكلامية في مرحلة البحث خصصت فصولا حول السؤال وأنواعه وطريقة عرضه ولزوم طالب العلم بمعرفة ذلك وتحصيله⁽¹⁾، لكون السؤال أداة فعّالة للوصول إلى المعرفة الحقة والفهم الصحيح للأمر الدينية: الاعتقادية منها والعملية، فبقدر إتقان توظيف السؤال يُؤمن طريق المعرفة، فهو سبب العلم ومفتاحه.

كما نجد بعض الكُتّاب اتخذوا من طريقة السؤال منهجا في التأليف في علم العقيدة وعرض مسائلها قصد الإثارة الذهنية وإعمال العقل في الإقناع، وتبسيط القضايا، وتدريب المتعلم على فن المحاوره⁽²⁾.

وإذا تأملنا الخطاب القرآني نلقاه قد أولى للسؤال مكانة كبيرة، وفتح باب التساؤل واعتبره أسلوبا نشطا للتفكير، والمرتكز الأول في تكوين العقل المسلم الذي ينشد الحقيقة، ويرغب في الوصول إلى أجوبة مقنعة للأسئلة التي تُثقل عليه ذهنه. فلفظة "سأل ومشتقتها" شغلت حيزا مهما في الخطاب القرآني يصل إلى 126 موضعا مختلفا. وهذا مما تميز به القرآن الكريم عن الأديان السابقة القائمة على التقليد والاعتقاد من دون انتقاد⁽³⁾. فما هي حقيقة السؤال؟ وما هي أقسامه عند المتكلمين؟

حقيقة السؤال وأقسامه

يعرف السؤال في اللغة بأنه الطلب للمجهول، أو البحث والتكشاف عن الأمر الغامض،

(1) يراجع، مثلا: السوفي: السؤالات، ص 20-66. أبو عمار: شرح الجهالات: 1-6. الموجز، ج 9/2-12.

(2) ينظر "أسلوب الكتابة في العقيدة" ص 140-142 من هذا البحث

(3) عن فلسفة السؤال في الفكر الإسلامي ينظر: أحمد خيرى العمري: البوصلة القرآنية، دار الفكر، دمشق، ط3، 2010م، ص 51-113.

أو هو الاستخبار. والمسألة والسؤال بمعنى واحد⁽¹⁾.

وعرفه السالمي اصطلاحاً بأنه "ما يبرهن به في العلم"⁽²⁾.

ويذكر أبو عمار والسوفي أن السؤال كله تسعة أنواع هي: هل هو؟ وما هو؟ وكم هو؟ وأي هو؟ وكيف هو؟ وأين هو؟ ومتى هو؟ ولم هو؟ ومن هو؟ وباستعمال هذه الأسئلة نتوصل إلى المطالب التي نريد معرفتها، ولكل سؤال جواب خاص لا يشبه الآخر⁽³⁾.

وقد قسم المتكلمون السؤال تقسيمات عدة وباعتبارات مختلفة نعرضها فيما يأتي⁽⁴⁾:

باعتبار السائل ينقسم إلى:

سؤال حجر: أي مُنِع على الجيب أن يجيب بغير ما ذكره السائل.

مثل: سؤال عن العالم، أُمحَدَثُ هو أم قديم؟

سؤال تفويض: ليس للسائل أن يَحصر الجيب على جواب مخصوص، بل يسلم إليه الأمر.

مثل إذا سأل: ما الدليل على حدوث العالم؟ فيجيب الجيب بما شاء من الأدلة.

باعتبار حكم الشارع ينقسم إلى:

سؤال فرض: يفرض على كلِّ بالغ صحيح العقل أن يسأل فيما لا يسع المكلف جهله ولا تركه، والدليل على فرضية السؤال قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ كسؤاله عن الواجبات الدينية العقدية منها والعملية التي لم يختلف في فرضيتها. وعلى المؤمن اعتقاد السؤال في أمور الدين وأحكامه. يقول أبو عمار: "والسؤال كله في دين الله طاعة لله، والسؤال

(1) السوفي: السؤالات، ص 38. أبو عمار: شرح الجهالات: 1.

(2) السالمي: مشارق أنوار العقول، ص 58.

(3) أبو عمار: الموجز، ج 11/2. السوفي: السؤالات، ص 22.

(4) أبو عمار: شرح الجهالات، ص 1-5. السالمي: مشارق أنوار العقول، ص 58 وما بعدها.

فيما لا يسع الناس جهله، وفيما لا يسعهم تركه فرض، وما سوى ذلك فنافلة"⁽¹⁾.

سؤال مندوب: وهو السؤال عن العلم المندوب إليه الذي لا يلزم السائل، ولكن يثاب على السؤال عنه.

باعتبار لفظ السؤال ينقسم إلى:

سؤال ساقط: يسقط السؤال من خمسة أوجه هي:

- التناقض: أن يأتي السائل في آخر كلامه ما ينقض أوله. كأن يثبت في

أول سؤاله ما ينفيه في آخره، وينفي في أوله شيئاً ثم يوجبه في آخره.

نحو: إذا كانت الأشياء عندك محدثة، فما الدليل على قدمها؟

- الاضطراب: هو أن يدخل السائل في سؤاله الأعم في الأخص.

كقوله: ما العلة التي صار المحدث جسماً؟ أو ما العلة التي صار بها العرض حركة؟

- الإثبات: أن يسأل السائل عن كل وجه لا يُقَرَّر به المسؤول فيطلب به

إثبات زيادة معنى.

فالسائل يطلب الفرع والمسؤول لا يقر بالأصل، فهذا هو السؤال المثبت.

كأن يسأل عن لون الحركة، والمسؤول لا يثبت رؤية الحركة.

- الجمع بين سؤالين: أن يجمع السائل في سؤاله شيئين مختلفين فيطلب

لهما علة واحدة أو دليلاً واحداً.

مثل: ما العلة التي صار بها الجسم والعرض جسماً وعرضاً؟ فيطلب علة واحدة وهما في

الحقيقة علتان مختلفتان.

- دخول السؤال تحت المحال: هو أن يسأل السائل عن شيء لا يجوز في

(1) أبوعمار: شرح الجهالات، ص 5. السوفي: السؤالات، 31-32.

العقل وجوده كاجتماع الضدين أو غيره من الحالات. مثل قول السائل: هل يقدر الله أن يجعل الإنسان حيا ميتا أو ناطقا صامتا في حالة واحدة؟

سؤال صحيح: هو السؤال الذي خلا من أحد هذه الأوجه الخمسة المذكورة.

باعتبار العلة الباعثة للسؤال ينقسم إلى خمسة أقسام:

- سؤال استفهام: أن يسأل عن شيء لا يعرفه أصلا ولا نفع له فيه.
- سؤال فائدة: أن يسأل عن شيء يسترشد به في دراية.
- سؤال تقرير أن يسأل السائل عن شيء مترددا فيه ليتقرر في ذهنه.
- سؤال إجلال أن يسأل السائل من هو فوقه عن شيء يعرفه تعظيما للمسؤول وإجلالا له.
- سؤال تَعْتُّت أن يسأل السائل عن شيء يعرفه ليعجز به المسؤول فإذا قال لا أدري سُرَّ بذلك. وهو غير جائز.

باعتبار المسؤول عنه ينقسم إلى قسمين:

- المسؤول عنه هو الرب تعالى، ويمتنع في السؤال عنه بألفاظ وهي: ما، وكيف، ولم، وهل، ومن، وأي، ومتى، وأين، وكم. لكون الطلب بما قد يؤدي إلى تشبيهه تعالى بخلقه، وقد جمعها أبو نصر فتح بن نوح في نظمه فقال:

وتسع سؤالات على الله فانفها سأجمعها في البيت نظما على ضمن:

فهل، ما، مَنْ، أيُّ، كيف، أين، متى، لم وتاسعها كم، فاحترز وتفظن⁽¹⁾

- والمسؤول عنه هو غير الله تعالى، فإذا كان المسؤول عنه غير الله فلا يمتنع فيه شيء من الأسئلة المذكورة.

أدب السؤال:

(1) الثميني: النور، شرح قصيدة النونية لأبي نصر، المطبعة العربية، غرداية، 1981م، ص 96-101.

ذكر أبو عمرو السوفي جملة من آداب السؤال هي:

- حُسن النية.
- لُطف السؤال.
- عظم الصبر وشدة الحرص.
- خفض البصر والصوت وترك الالتفات⁽¹⁾.

ولا شك أن التدريب على التساؤل المنهجي الصحيح يدفع إلى ممارسة عمليات التفكير، ويضبط منهجيتها، ويعيد النظر فيها وتقييمها، كما أنه يمثل انفتاحاً على الآخر، واستعداداً لقبول رأيه، وبناء علاقة إنسانية جديدة بين السائل والمسؤول أساسها "المعرفة" والبحث المشترك للوصول إلى الحقيقة.

المطلب الثاني: أصول المناظرة.

سمى القرآن الكريم "المناظرة" بالجدال بالتي هي أحسن، وبين مشروعيتها مخاطباً المؤمنين في قوله تعالى: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾ [سورة العنكبوت: 46] فالجدال بالتي هي أحسن سلاح للدفاع عن الحق، ووسيلة من وسائل نشر الدعوة والإقناع بها. وقد أتى الله تعالى أنبياءه مقدره على الحجاج، وقوة في الجدل للإلزام بالحق. فقال في شأن إبراهيم عليه السلام: ﴿وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم﴾ [الآية: 83].

وأتى نوحا عليه السلام نفساً طويلاً في جدال الكافرين وإقناعهم بالحق حتى ضاق قومه بقوة حجته ذرعاً فقالوا - كما حكى القرآن عنهم -: ﴿قالوا يانوح قد جادلنا فأكثر جدالنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين قال إنما يأتيكم به الله إن شاء وما أنتم بمعجزين﴾ [الآية: 32-33].

(1) السوفي: السؤالات: ص24.

وقد قلل القرآن من قيمة مَنْ هو في الخصام غير مبين فقال تعالى: ﴿أَوْ مِنْ يَنْشَأُ فِي الْحَلِيَّةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرَ مُبِينٍ﴾ [سورة الزخرف: 18].

ومنهج المناظرة هو الطريقة التي عمت الإنتاج التراثي في الفكر الإسلامي في مختلف مناحيه، وتداولها المسلمون في تحصيل المعرفة وتبليغها، ويعتبر علم الكلام المجال المعرفي الأكثر أخذًا وتوظيفًا لمسلك المناظرة نظرا لطبيعة هذا العلم وغاياته المتمثلة في الدفاع عن العقائد الإسلامية وإثباتها ورد الشبه عنها. وقد سماه البعض بـ "علم المناظرة العقدي" أو "علم النظر والاستدلال" أو "علم المقالات الإسلامية"⁽¹⁾. وهي تسميات تدل على الخاصية البارزة في هذا العلم ألا وهي المحاورَة وانتهاج طرق الاستدلال والإقناع، وتبادل أساليب العرض والاعتراض بين المتكلم والمخاطب.

وقد وضع علماء مرحلة البحث فصولا متفرقة في ثنايا مؤلفاتهم عن قوانين المناظرة وشروطها وآدابها وضبط قواعد المحاورَة بين المتجادلين قصد إظهار الصواب والوصول إلى الحق المنشود، أو إقناع الفريق الآخر به.

قوانين المناظرة وتوابعها

يذكر أبو عمار أن المناظرة تقوم عند المتكلمين على سبعة قوانين وثلاثة توابع. أما القوانين فهي⁽²⁾:

الأول: السؤال: وهو الاستخبار، وقد سبقت الإشارة إلى حقيقته وأقسامه.

الثاني: الجواب: وهو مقابلة استحقاق السؤال وكيفيته بالإخبار

الثالث: العلة: ما يوجد بوجوده وجود المعلول، وبعدمه عدم المعلول

(1) طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1985م، ص 65-66.

(2) أبو عمار: الموجز، ج2/9-10.

الرابع: الدليل: هو ما يثبت الدعوى عنده⁽¹⁾.

الخامس: قلب السؤال: أن يجيب المجيب ولم يقنع السائل فيقلب المجيب عليه السؤال.

السادس: طرد العلة في المعلول: أن يجعل المجيب في جوابه علة يعلق كلامه بها، والسائل يعلم أن للمجيب مذهباً، ويقول فيه بغير هذه العلة، فيطالبه فيه بطرد علة في كلّ المعلول.

السابع: برهان الخلف: يقوم على فرض نقيض القضية الأصلية على اعتبار أنه صادق ثم يثبت خطأ هذا النقيض⁽²⁾.

وأما التوابع فتتمثل في:

المعارضة: هي مطالبة السائل للمسؤول بإزالة علة لعلّة أخرى.

الإلزام: ضرب من المعارضة، وذلك أن يوجب المجيب حكماً في شيء دون شيء فيقول السائل يلزمك أن توجب هذا الحكم فيما دون ما قلت، أو فيما هو فوقه، وإلا فما الفرق؟ فيلزمه أن يأتي بالفرق، أو يسلم.

التسليم: والتسليم واجب من النصفة والعقل إذا علم السائل أن الكلام بلغ إلى النهاية وما بقي له زيادة فقد لاح الحق فيجب أن لا يعانته بغير حجة⁽³⁾.

شروط المناظرة

يضع الوارجلاني جملة من الشروط يتقيد بها المتناظرون لاسيما في المسائل الكلامية عند التحاور، ويحتكمون إليها عند الاختلاف وهي فيما يأتي:

أولاً: أن يقع الاتفاق على أن الباري سبحانه لم يُفرد نفسه بلغة غير لغتنا التي استعملناها بيننا.

(1) انظر صفحة 204 من هذا البحث.

(2) انظر صفحة 266 من البحث.

(3) أبو عمار: الموجز، ج2/10-11.

ثانيًا: ألا يُطلق على الباري سبحانه ما لم يأذن به الشرع، أو معنى يحيله العقل لاتفاق الجميع على أن الله عز وجل ليس كمثل شيء وهو السميع البصير.

ثالثًا: مراعاة اللسان الذي يقع به التناظر والتحاوور بين الفريقين، ويقع به البيان بين المختلفين.

رابعًا: أن يتضح المعنى الذي أراده المتناظران، فيُحصَل حدًا أو رسماً لئلا يصيرا كالأحولين، يقول الوارجلاني: «واعلم أن من شروط التناظر اتفاق المتناظرين على المعنى الذي أرادوا أن يتناظروا عليه فلا بد من الاتفاق عليه وإلا كان الكلام لغوا»⁽¹⁾.

خامسًا: أن يستند قول الحق منها إلى البرهان الصحيح حقيقة وتبيناً فيحصل علماً ضرورياً أو عقلياً أو شرعياً أو لغوياً.

سادسًا: الإقرار بالحق إذا ظهر، والإذعان له⁽²⁾.

أخلاقيات المناظرة

تحقيقاً لغرض المناظرة وحفاظاً على سلامة المحاور من الوقوع في الجدال المخطور، فإن المتناظرين يُلزمون بأخلاقيات أهمها:

- أن يحسن الأدب في مناظراته.
- أن يراعي الصدق والحق في محاوراته.
- أن يحاسب نفسه في المناظرة، فيقبل الحق إذا ظهر، ويرد الباطل⁽³⁾.

في ختام هذا المطلب نلاحظ أن علم المناظرة في فترة البحث كان أبحاثاً متفرقة غير منسقة، تتوزع بين علوم شتى مثل علم الكلام والفقه والفلسفة والمنطق، لكن بعد القرن السادس الهجري

(1) الوارجلاني: الدليل والبرهان: ج2/59.

(2) المصدر نفسه، ج1/42.

(3) المصدر نفسه: 323/3.

شهد هذا العلم تنظيراً موسّعاً وترتيباً محكماً من قبل الأصوليين والمتكلمين والفقهاء حيث وضعوا مصنفات مستقلة في هذا العلم، وضبطوا قوانينه وشروطه وآدابه. وقد كان ذلك استجابة لحاجة في الساحة الفكرية تقتضي وضع قواعد للمحاورة لتكون منتجة تهدف إلى الوصول إلى الحقيقة لاسيما بعد أن كثرت الجدل حول المسائل الفقهية والكلامية والسياسية في الأوساط الإسلامية.

ومن أبرز هؤلاء المؤلفين الذين ذكرهم حاجي خليفة في كشف الظنون: شمس الدين محمد ابن أشرف السمرقندي (ت 606هـ)، وعضد الدين الإيجي (ت 750هـ/)، وطاش كبرى (ت 963هـ)⁽¹⁾.

ويعد هذا التنظير "نموذج المناظرة الإسلامية" في تقديرنا امتيازاً منهجياً وآلية فعالة أسهمت في إنتاج تراث كلامي وفلسفي وفقهي غزير ومتنوع.

(1) حاجي خليفة: كشف الظنون، ص 38-42.

الباب الثاني

مضامين الفكر العقدي الإباضي وخصائصه

- الفصل الأول: مضامين الفكر العقدي الإباضي في الإلهيات
- الفصل الثاني: مضامين الفكر العقدي في بعض مباحث السمعيات
- الفصل الثالث: خصائص الفكر العقدي الإباضي

الفصل الأول: مضامين الفكر العقدي الإباضي في الإلهيات والنبوات

تمهيد

دارت مضامين الفكر العقدي الإباضي في فترة الدراسة (ق: 4-6هـ) في بحوث عقديّة رئيسة وأخرى فرعية فأما البحوث الرئيسية فتتمثل في دراسة أصول عشرة وهي :

التوحيد، والقدر، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، واللامنزلة بين المنزلتين، والأسماء والصفات، والأمر والنهي، والولاية والبراءة، والأسماء والأحكام.

وقد فسر متكلمو الفترة هذه الأصول مبرزين وجهة نظر المدرسة الإباضية وأدلتهم وبيان مدى اتفاهم أو اختلافهم عن المدارس الإسلامية الأخرى في فهم كل أصل. وبذلك تمايزت الأصول العقديّة عند الإباضية وتجلت بصورة مستقلة واضحة بين سائر المدارس.

وأما البحوث الفرعية فهي بحوث ذات علاقة بالأصول العقديّة، يمكن تصنيفها إلى ما يأتي:

- بحوث أخلاقية:
 - كقواعد الدين وهي أربعة: العلم، والعمل، والنية، والورع.
 - وأركان الدين وهي أربعة: الاستسلام لأمر الله، والرضا بقضاء الله، والتوكل على الله، والتفويض إلى الله.
 - وقوائم الكفر وهي أربعة: الكبر، والحسد، والعصبية، والجهل.
 - وأركان الكفر وهي أربعة: الرغبة، والرغبة، والشهوة، والغضب.
 - وباب التوبة والإصرار.
- بحوث أصولية وتشريعية وهي:
 - ما يسمى بمجاري الدين أو بأوجه الدين عند الإباضية وهي ثلاثة: الكتاب والسنة والرأي (الإجماع والقياس)
- بحوث سياسية في نظرية الإمامة وهي ما يسمى بمسالك الدين وهي أربعة: الظهور والدفاع والشراء والكتمان.

وقد أدرج متكلمو الفترة كلّ هذه المباحث ضمن مفردات منظومة الاعتقاد، وأوردوها في مصنفاتهم الكلامية تارة مفصّلة، وتارة أخرى مُجمّلة.

■ بحوث منطقية وفلسفية وطبيعية

بالإضافة إلى ما تقدم، بحث متكلمو الفترة في قضايا منطقية، ومسائل فلسفية وطبيعية استعانوا بها في الحجج الكلامية لإثبات آرائهم والدفاع عنها ومن ذلك ما يأتي:

- طرق البرهان وأنواعه.
- أنواع القياس العقلي.
- أنواع الدلالة الوضعية اللفظية عند المناطق.
- مسألة الجواهر والأعراض والأجسام والجزء الذي لا يتجزأ.
- ماهية الشيء وأقسامه.
- ماهية العقل والنفس والروح.
- مسألة الحواس وأنواعها وشروط الإحساس وموانعه.
- مسألة السكون والحركة.
- مسألة جسمانية الصوت.

هذه لمحة عامة إلى مضامين الفكر العقدي في فترة الدراسة (ق: 4-6هـ)، وستفصل مباحثها الرئيسة في هذا الفصل.

المبحث الأول: الإلهيات.

اهتم المتكلمون بالبحث في معرفة الله تعالى والاستدلال على وجوده وإثبات وحدانيته وصفاته ومعرفة ما يجب في حقه تعالى وما يجوز وما يستحيل، ترسيخاً للمعتقد الصحيح، ورداً على التصورات الفاسدة للملحدين والدهريين والنصارى واليهود ودعاة التشبيه والتجسيم. ودافع ذلك كله معرفة الله حق المعرفة ووصفه بصفات الكمال وتنزيهه عن كل نقص وتشبيه عملاً بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى: 11].

تناول متكلمو الفترة الآراء المتعلقة بالإلهيات، وبحثوها من خلال أصليين أساسيين نعرضهما فيما يأتي:

الأصل الأول: إثبات وجود الله تعالى وتوحيده.

الأصل الثاني: الأسماء والصفات.

المطلب الأول: إثبات وجود الله تعالى وتوحيده.

1- حقيقة الوجود وعلاقته بالماهية

يؤكد الوارجلاني أن الوجود ليس معناه واحدا في الموجود الممكن والموجود الواجب فهما مختلفان وإن اشتركا في اسم الوجود، فحقيقة الوجود في متعارف البشر هو كوننا تحت المكان والزمان، فنقول فلان موجود، وعكسه فلان معدوم. وأما وجود الله تعالى بخلاف ذلك، فهو وجود غير معقول إلا من جهة الشرع بدليل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى: 11].

فقد قصرت عقول البشر أن تعقل كنه وجوده عز وجل، والإحاطة بحقيقته، أو معرفة ذاته تعالى المخالفة لسائر الذوات⁽¹⁾.

كما بين موقف الإباضية من الخلاف المشهور حول الوجود: أهو نفس الماهية أم زائد عليها؟ حيث يذكر أنه ليس في الوجود إلا الخالق والمخلوق، وهذان الوجودان ليس بصفتين على حال، إنما هما إثبات الذاتين⁽²⁾. وهو ما ذهب إليه بعض المعتزلة، وأكثر الأشاعرة إذ يرون أن الوجود في الواجب والممكن جميعا هو نفس الموجود وليس وصفا زائدا عن ماهيته، قال الجويني (ت. 478هـ): "والوجه المرضي أن لا يعدّ الوجود من الصفات، فإن الوجود نفس الذات، وليس بمثابة التحيز للجوهر، فإن التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر"⁽³⁾. غير أن جمهور المعتزلة والفلاسفة يرون أن الوجود غير الماهية في الواجب والممكن وهو وصف مشترك فيه بين

(1) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج1/3 ص15.

✻ ذات الله تعالى مخالفة لسائر الذوات فهو تعالى منزّه عن المثل، وهو قول أكثر المعتزلة والأشاعرة والإباضية، بيد أن أبا علي الجبائي وابنه هاشم ذهبا إلى أن ذاته مماثلة لسائر الذوات، وإنما يمتاز بأحوال أربعة: الوجود، والحياة، والعلم التام، والقدرة التامة هذا عند الجبائي، وأما عند ابنه فإنه يمتاز بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الأربعة وهي الألوهية. الثميني: معالم الدين: ج1/158.

(2) المصدر نفسه.

(3) الجويني: الإرشاد، ص 31.

الموجودات⁽¹⁾. ولم يتوسع متكلمو فترة البحث في مناقشة أدلة هذا الفريق بل اكتفوا بتقرير رأيهم في المسألة بأن الوجود إثبات الذات وليس بصفة.

2- الاستدلال على وجود الله تعالى

استدل علماء مرحلة البحث بأدلة عقلية ونقلية على وجود الله تعالى تتمثل فيما يأتي:

أولاً: الأدلة العقلية

دليل الحدوث

وملخص هذا الدليل أنه لما ثبت حدوث الموجودات من أجسام⁽²⁾ وجواهر⁽³⁾ وأعراض⁽⁴⁾، فإن الضرورة العقلية تقتضي أن كل ما هو مُحدثٌ فإن له محدثاً أحدثه، وخالقاً خلقه هو الله تعالى القديم⁽⁵⁾. يقول أبو زكرياء: "فلما دلت حجة العقل الواجبة فيه على أن الصنعة لا بد لها من صانع كان الصانع لهذه الأشياء المصنوعة المحدثه هو الله القديم الذي لا يجري عليه صفة من صفات المحدث ولا يوصف بها، ولو كان موصوفاً بها للزمه ما يلزم المحدث من الحاجة والعجز فثبت أن القدم لله وحده، وهو بديع السماوات والأرض، وما بينهما، لا خالق، ولا محدث غيره"⁽⁶⁾. ويصوغ الوراقلاني هذا الدليل على شكل محاور: "إن قال: ما الدليل على إثبات وجود الباري سبحانه. قلنا: الدليل على إثبات وجود الباري سبحانه المحدث، فإن قال وما في الحدث مما يدل على وجود الباري سبحانه؟ قلنا: انطباق الفطرة العقلية على أن البناء دال على بان،

(1) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 54.

(2) الجسم وهو ما كان في عينه غير واحد. وكان جسمًا لعله التأليف والعرض والطول والتحيز والحركة والسكون واحتمال

البقاء، وقبول الأعراض. ينظر: أبو الربيع: التحف، ج2/ص35. أبو عمار: الموجز، ج2/ص19

(3) الجوهر وهو ما كان في عينه غير واحد، وهو من المحدثات. والجوهر والجسم هما بمعنى واحد. ينظر: أبو الربيع: التحف، ج2/ص35.

(4) العرض: هو ما لا يقوم بنفسه، وهو ما كان متعرضاً في الجواهر أو هو صفة للجوهر، وهو غير مشاهد للعيان. مثل: حركة المتحرك، وسكون الساكن، وحياة الحي. ينظر: أبو الربيع: التحف، ج2/ص35. أبو عمار: الموجز، ج2/ص19. البرادي: رسالة في الحقائق، ص34.

(5) ينظر: أبو عمار: الموجز، ج1/257-266. الوراقلاني: الدليل والبرهان، ج1/23-24.

(6) أبو زكرياء: الوضع، ص: 8.

والكتابة دالة على كاتب، والأثر دال على المؤثر، والصناعات كلّها دالة على صانعها عقلا وشرعا ولغة وطبعاً⁽¹⁾.

دليل وجود نظام وترتيب في الموجودات

تقوم فكرة هذا الدليل على أنه لا يمكن أن يقع ترتيب ونظام بين أمور متجانسة في هذا العالم الفسيح إلا بوجود مُرتّب ومُنظّم لها.

وعرض أبو عمار هذا الدليل في قوله: "فلما أن وجدنا الأشياء حدثت في وقت حدوثها دون ما قبل ذلك الوقت، ودون ما بعده، ووجدنا المتقدم منها متقدما، والمتوسط متوسطا، والمتأخر متأخرا علمنا أن ذلك لم يكن إلا بإرادة محدث أحدثها، فقدّم منها ما أراد أن يُقدّمه، ووسّط ما أراد أن يوسّطه، وأخّر ما أراد أن يؤخّره، وبطل عندما ذكرنا القول بأن الأشياء حدثت من تلقاء نفسها بغير محدث، وثبت القول الثاني بأن الأشياء محتاجة إلى محدث يحدثها في أوقات حدوثها، ويُقدّم ما أراد تقديمه منها ويُؤخّر ما أراد تأخيرها"⁽²⁾.

دليل العلية

عرف أبو عمار العلة بأنها هي ما يوجد بوجودها المعلول، وبعدها عدم المعلول، وقال أيضا باطراد العلة في المعلول⁽³⁾، وعرفها البرادي بأنها هي الملازمة للمعلول، يوجد بوجودها، ويرتفع بارتفاعها كالجوهر علة في بقاء العرض⁽⁴⁾.

فاحتياج المعلول إلى علة، وافتقار الحادثات إلى مُحدث، والبناء إلى بانٍ، والكتابة إلى كاتبٍ من القضايا البديهية التي تسلّم بها العقول والنفوس⁽⁵⁾. فقد قال الإباضي بالعلة في الحوادث الطبيعية الكونية وفي الأحكام الشرعية أيضا حين قالوا بالقياس.

(1) الورجلاني: الدليل والبرهان، ج 1/48-49.

(2) أبو عمار: الموجز، ج 1/265.

(3) المصدر نفسه، ج 2/ص 09.

(4) أبو القاسم بن إبراهيم البرادي: رسالة في الحقائق، (ضمن مجموع)، المطبعة البارونية، مصر، (د.ت.ن)، ص 36.

(5) الورجلاني: العدل والإنصاف، ج 1/19.

ويعدّ دليل العلية من أقدم البراهين وأقواها على الإقناع⁽¹⁾. ويعرض أبو زكرياء هذا الدليل في قوله: "فإذا ثبت واستقر في فهمك وعقلك أن هذه الأشياء المذكورة محدثة مصنوعة مخلوقة بدليل الحدث والحاجة والعجز، علمت أن لها محدثاً أحدثها وخالقاً خلقها، لأن الصنعة دالة على صانعها ومحدثها"⁽²⁾.

ثانياً: الأدلة النقلية

يذكر الوريثاني أن طبيعة الأدلة القرآنية التي خاطب الله تعالى بها المشركين الذين لا يقرون بالقرآن ولا بالنبوة تركز على الأمور العقلية، لأن الأمور العقلية ضرورية، ولا ينكر الضروريات إلا مكابراً⁽³⁾. ومن أمثلة الآيات القرآنية الدالة على إثبات وجود الله تعالى:

- قوله عز وجل: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٦٤]، فالآية تقتضي الحدوث حسناً وعقلاً، فخلق السموات والأرض يُدرك بالمشاهدة أو العقل، يقول الوريثاني: "فقد عقب الله تعالى بذكر اختلاف الليل والنهار لأن اختلافهما يدرك بالحس، فمجيء هذا مرور هذا حسناً، وذكر جريان الفلك لحدوث المنافع، ونزول ماء السماء بعد أن لم ينزل حياة الأرض، وظهور النبات والزهر والورق والثمر بعد أن لم يكن، وبث فيها من كل دابة أمر ظاهر في نسل الحيوان، معدوم في الموتان، وتصريف الرياح في الجهات والسحاب المسخر بين السماء والأرض أحياناً في الأوقات على اختلاف الصفات. فالحدوث ظاهر بالحس ضرورة فمن أنكره أنكر الضروريات الحسية، فإذا ثبت الحدوث ثبت المحدث واقتضاه عقلاً"⁽⁴⁾.

(1) العقاد: الله، المكتبة العصرية، بيروت، د. ت، ص 214.

(2) الجنائبي: الوضع، ص 4-5.

(3) الوريثاني: الدليل والبرهان، ج 1/24.

(4) المصدر نفسه، ج 1/23.

- وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخَّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنَّ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأَثُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ [سورة إبراهيم: 9-10]، يقول الوردجلاي: "فأثبت الأنبياء عليهم السلام انتفاء الشك في الحديث الفاطرِ عمن انتفى عنه الشك في الفطور وهو الذي يقتضيه العقل" (1).

- وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾ [سورة فاطر: 3].

- وقوله عز وجل: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُعْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأعراف: 54].

وقد نظر المتكلمون إلى آيات القرآن الدالة على وجود الله تعالى من زاويتين:

- فأما الأولى فمن جهة إخبارها بوجوده تعالى وتقريرها لهذه الحقيقة القطعية والإيمان بذلك تسليماً. فقد بعث الرسل الكرام للإقرار بوجود الإله الحق، وربوبيته واستحقاقه للعبادة وحده.
- وأما الثانية فمن جهة استناد هذه الآيات إلى أدلة محكمة مؤسسة على النظر العقلي والاحتجاج المنطقي والمشاهدة الحسية تثبت عقيدة وجود الله تعالى، ولا تدع مندوحة لمرتاب أو منكر.

وقد وظفت سائر المدارس الإسلامية⁽²⁾ هذه الأدلة القرآنية في استدلالاتها، واقتبس

(1) الوردجلاي: الدليل والبرهان، ج1/24.

(2) ينظر: الوردجلاي: الدليل والبرهان، ج1/23. الجنائبي: الوضع، ص 4-5. الغزالي: الإحياء، ج1/72. ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 108-120. الجيطالي: قناطر الخيرات، تح. النامي، ج1/291.

المتكلمون من طريقة القرآن الكريم أدلة ساطعة لإثبات وجود الله تعالى، وبذلوا جهوداً في صياغتها كدليل الحدوث والاختراع أو الخلق ودليل التسخير ودليل العناية أو الإتيان ودليل القصد، ودليل السببية.

المجلة الأمير عبد القادر للعالم للإسلامية

المطلب الثاني: توحيد الله عز وجل وطرق الاستدلال عليه.

أولاً: حقيقة التوحيد:

اجتمعت الأمة على أن الله تعالى واحد ليس كمثلته شيء وهو السميع البصير، وأنه لا نظير له في بريته، ولا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء في اسم ولا صفة ولا ذات⁽¹⁾، وبهذا الإقرار يخرجون من الشرك وأحكامه ويدخلون في أحكام التوحيد كلها⁽²⁾.

وأما التوحيد في اللغة فمن فعل وَحَّدَ، ويقال: رجلٌ أَحَدٌ، ووَحَّدَهُ، ووَحِيدٌ، ومتوَحَّدٌ، أي منفرد. لا أحد معه يؤنسه. وبقيت وحيداً أي فريداً. وتوَحَّدَ برأيه: تفرَّدَ به⁽³⁾.

وأما في الاصطلاح فيراد بحقيقة التوحيد أفراد الرب سبحانه عن الخلق، وجميع معانيهم، وترك التسوية بينه وبين العباد في جميع أفعالهم وصفاتهم⁽⁴⁾.

وعرف أبو عمار التوحيد بعبارته قريبة من الأولى بأنه هو: "إفراد الله من غيره. والإفراد هو نفي الأشباه والمساواة عن الله، فلا يوصف الله بما يوصف به الخلق، ولا يوصف الخلق بما يوصف به الله"⁽⁵⁾.

وعرفه الوراقلاني بصيغة أخرى هي: "إثبات الواحد، ونفي ما سواه، من شريك، أو إله، أو وليٍّ، أو طاغوت، فكلّ ما يعبد سواه يجب الكفر به"⁽⁶⁾.

ويضيف أن التوحيد هو قول: "لا إله إلا الله محمد رسول الله، وما جاء به حق". ويحلل معاني جملة التوحيد مبيناً أن:

(1) الجنائبي: الوضع، تح. أبي إسحاق اطفيش، ص 21.

(2) تبغورين: أصول الدين، تح. النامي، ص 2.

(3) ابن منظور: لسان العرب، مج 2/1372.

(4) السوفي: السؤالات (مخ)، ص 360. الجيطالي: قواعد الإسلام، ج 1/33. الجيطالي: قناطر الخيرات، تح. النامي، القسم

325/1. الرستاقى: منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، ج 1/262.

(5) أبو عمار: شرح الجهالات (مخ) ص 69

(6) الوراقلاني: الدليل والبرهان، ج 3/332.

لا إله: نفي وتبرئة.

إلا الله: إثبات وتحقيق، وتصديق وإيجاب.

محمد رسول الله: إقرار وإخلاص، وتصديق وتحقيق، وصدق المحبة، واتباع السنة وموافقتها. (1)

ولم يقتصر الوارجلاني في تعريفه التوحيد على معناه النظري، بل تطرق إلى الآثار العملية التي ينبغي أن تظهر في سلوك الموحّد ليكون توحيداً حقيقياً، حيث اشترط أن تتقيد جملة التوحيد بسبعة شروط هي:

أن يقولها عن علم لا عن جهل، ولا عن كره.

أن يقولها عن إخلاص لا عن شرك.

أن يقولها عن يقين لا عن شك.

أن يقولها مع العمل، ولا يتكلّ عليها.

أن تصدر عن قلبه ولسانه وجوارحه.

أن يقولها ابتغاء وجه الله تعالى لا لغيره.

أن يقولها مع التوبة من غير إصرار على الذنب، وأن يثبت عليها غير مغفول، ولا مغير حتى يموت (2).

وجلية الأمر أن التوحيد قول واعتقاد، وعلم وعمل متلازمان، و"خصال التوحيد كلها لا يصح العلم فيها بغير عمل، ولا العمل بغير علم" (3).

(1) الورجلاني: الدليل والبرهان، ج3/332.

(2) المصدر نفسه. وقد وردت أحاديث شريفة تنص على هذه الشروط، وقد أشار إليها ابن تومرت بالتفصيل. ر. ابن تومرت: أعز ما يطلب، تقدّم وتحم. عمار طالبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985م، ص 269-271.

(3) السوئي: السؤالات (مخ)، ص 120.

ويثبت التوحيد بأحد ثلاثة أوجه⁽¹⁾:

- بمعرفة الجملة التي يدعو إليها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهي شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، وأن ما جاء به حق.
- لمن كان متربيا على فطرة الإسلام من جميع ما ولده الموحدون، فنشأ عليها، وربى حتى بلغ أشده.
- لمن كان ملازما لشرائع الإسلام وخصائل أهل الملة من صلاتهم، وحجهم، وصيامهم، وحضور أعيادهم وجنائزهم.

ويؤكد أبو عمار أن كل من علم منه أحد هذه الأوجه الثلاثة بطريق من طرق الإثبات قطعنا عليه الشهادة بأنه موحد، ومن رماه بالشرك فهو عندنا أولى بذلك⁽²⁾.

أما الواحد في حق الله تعالى فهو على ثلاثة معان عند متكلمي الفترة، وهي⁽³⁾:

- واحد في الذات، أي لا ذات كذاته، وذاته ليست بذات جسم فيوصف بالتجزئة والانعقاد
- واحد في الصفة أي ليس أحد غيره يوصف بصفته من الألوهية والربوبية والقدرة والعلم والإرادة، وفي جميع صفاته عز وجل.
- واحد في الفعل بمعنى ليس أحد يفعل كفعله إذ لا خالق الخلق، ولا مفني الخلق، ولا مرسل الرسل، ولا منبئ الأنبياء، ولا منزل الكتب، ولا فاعلا سماء ولا أرضا، ولا شيئا من أفعاله عز وجل إلا هو.

وأضاف أبو عمار وجها رابعا لمعنى الواحد في صفة الله وهو واحد في العبادة، لأنه لا يستحق العبادة غيره، وعليه جاءت أدلة القرآن كقوله تعالى: ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ إِلَّا هُوَ إِلَهُهُ وَاحِدٌ فَإِذَا يَفَاهَى فَارْهُبُونِ﴾ [سورة النحل: 51] وقوله تعالى: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ

(1) أبو عمار: شرح الجهالات (مخ)، ص 69-70.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 27-28. أبو سهل: عقيدة في معرفة التوحيد والفرائض (مخ)، ص 01. السوفي: السؤالات (مخ):

وَشَيْئًا ﴿سورة النساء: 36﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [سورة الأنبياء: 25]⁽¹⁾، وإن كان يندرج هذا الوجه ضمن معنى الواحد في الصفات.

ويؤكد متكلمو الفترة أن معاني التوحيد التي ينصرف إليها كلها راجعة إلى معنى واحد وهو الأفراد بأن الله واحد لا شريك له، فلا شريك له في صفته، ولا شريك له في عبادته، ولا شريك له في خلقه وتدبيره وفعله⁽²⁾.

وخصال التوحيد لا تفاضل بينها، فلا يكون بعض التوحيد أفضل من بعض، والتوحيد كله فاضل. كما أن خصال الشرك لا يكون بعضها أكبر من بعض وأعظم منه، وذلك لأن من وُحِدَ الله عز وجل وأفرده من صفات المخلوقين فلا يجوز أن تنفى عنه خصلة من خصال التوحيد، وكذلك من أشرك بالله وساواه بغيره، وشبهه بخلقه فلا يجوز أن تنفى عنه خصلة من خصال الشرك، وخصال الشرك كلها داخله في كل خصلة منها، وكذلك كل خصال التوحيد داخله في كل خصلة منه⁽³⁾.

هكذا نلاحظ أن متكلمي الفترة حرصوا على تقديم مفهوم التوحيد في معناه الشامل، يجمع بين جانبيه التصوري والعملي، وفي وحدة مترابطة بين خصاله دون تفاضل بينها، أو تجزئة بين معانيه وإن تعددت فهي راجعة كلها إلى معنى واحد وهو الأفراد بأن الله واحد لا شريك له.

ثانياً: الاستدلال على التوحيد:

(1) السوفي: السؤالات (مخ) ص 103. وقد أمر أبو عمار أن يضاف هذا الوجه في جميع كتبه السابقة كما يروي عنه ذلك تلميذه ابن يومر.

(2) أبو عمار: شرح الجهالات، (مخ)، ص 166-167.

(3) المصدر نفسه، ص 164.

وقد بين بعض الدارسين الآثار السلبية للتفريق بين أصناف التوحيد والتفاضل بينها وردوا على من بالغ في ذلك. ينظر: محمد العربي التباي: براءة الأشعرين من عقائد المخالفين، نشر وزارة الشؤون الدينية والأوقاف بالجزائر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ط1، 2012م، ج1/117 وما بعدها. حسن فرحان المالكي، قراءة في كتب العقائد المذهب الحنبلي نموذجاً، مركز الدراسات التاريخية، عمان، الأردن، (د.ت.ن)، ص116-117.

يؤكد الجناوني على أن وحدانية الله تعالى قد وجبت بدليل العقل ومسموع الشرع⁽¹⁾، وعلم التوحيد يعلم بالاكتساب والاستدلال وليس بالاضطرار⁽²⁾، ومن الأدلة التي احتج بها الإباضية على إثبات التوحيد ما يأتي:

الأدلة العقلية:

توظيف برهان الخلف: حيث يفترض فيه المستدل نقيض قضية التوحيد وهو التعدد، ويفترض صدق ذلك، ثم يبرهن على فساد هذا القول. وقد صاغوه بأساليب مختلفة منها:

طريقة الصفة:

"فإن قال: وما يدريكم أن محدث هذه الأشياء واحد؟ ولعل محدثها إثنان أو أكثر من ذلك؟ قيل له:

لا يخلو محدث الأشياء بعدما ثبت أنه غيرها من وجهين لا ثالث لهما: إما أن يكون واحدا كما قلنا، أو أكثر من واحد، ويبطل أن يكون أكثر من واحد من قبل أنه لا يخلو أن يكونا جميعا موصوفين بصفة واحدة متفقة، أو يكون كل واحد منهما موصوفا بصفة غير صفة صاحبه، فإن كانا جميعا موصوفين بصفة واحدة متفقة فهذا معنى الواحد، وليس لذكر الاثنين أو أكثر من اثنين وجه، وإنما ذلك عبارة بلفظ الاثنين عن معنى الواحد، أو يكون كل واحد منهما موصوفا بغير صفة صاحبه، فالخارج منهما عن صفة القديم المحدث للأشياء غير مستحق أن يحدث شيئا، فلما بطل عن هذا أن يكون شيئا ثبت أن محدث الأشياء هو الموصوف بصفة القديم الخارج عن صفة المحدث"⁽³⁾.

(1) الجناوني: الوضع، تح. أبي إسحاق اطفيش، ص 8.

(2) السوي: السؤالات (مع)، ص 118.

(3) أبو عمار عبد الكافي: الموجز، تح. عمار طالبي، ج 2/265.

طريقة الممانعة:

حيث إنه لا يخلو الاثنان أو أكثر منهما من أن يكونا متمانعين أو غير متمانعين. فإن يكونا متمانعين بطل الوصف عنهما جميعا بالألوهية، أو كان واحد مانعا الآخر، كان المانع هو المستحق للألوهية دون الآخر⁽¹⁾.

الأدلة النقلية:

- قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [سورة الأنبياء: 22].

- وقوله عز وجل: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 91].

وقد اقتبس المتكلمون من هاتين الآيتين دليل التمانع والتغالب للاستدلال على التوحيد⁽²⁾.

- وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [سورة الإخلاص: 1-4].

وقد وقف الجناوني⁽³⁾ عند تحليل معاني الإخلاص، ورأى أنها جاءت لتقرر عقيدة التوحيد وتدافع عنها، وترد على العقائد الفاسدة التي انتشرت في ذلك العصر، فقوله: ﴿قل هو الله﴾ رد على الدهرية، وقوله: ﴿أحد﴾ رد على الثنوية، وقوله: ﴿الصمد﴾ رد على المجسمة، وقوله: ﴿لم يلد ولم يولد﴾ رد على اليهود والنصارى، وقوله: ﴿لم يكن له كفواً أحد﴾ رد على المشبهة.

ثالثاً: نفي التشبيه

يعني الإباضية بالتوحيد التنزيه المطلق لله عز وجل، ونفي كل تشبيه ومماثلة بين الله وخلقه، فلا يشبههم ولا يشبهونه بوجه من الوجوه، ولا بمعنى من المعاني وإن دق، ورق، لأنه لو أشبههم

(1) أبو عمار عبد الكافي: شرح الجهالات (مخ)، ص 28-29.

(2) المصدر نفسه، ص 29. السوي: السؤالات (مخ)، ص 105.

(3) الجناوني: الوضع، تح. أبي إسحاق اطفيش، ص 7-8.

بمعنى، للزمه ما لزم ذلك المعنى من الذل والحاجة⁽¹⁾. ومن الأدلة التي احتجوا بها على دفع التشبيه:

من العقل

استدلوا بدليل بطلان التسلسل، وصاغه أبو عمار في قوله: "فإن قال: وما يدريكم أن يحدث هذه الأشياء غير مشبه لها؟ لعله مشبه لهذه الأشياء أو لبعضها. قيل له: لا يخلو المحدث للأشياء من أحد وجهين لا ثالث لهما: إما أن يكون مشبها لها أو غير مشبه لها، وبطل القول بأنه يشبهها من قبل أنه لو أشبهها للزمه من الحدوث ما لزمها، ولو لزمه من الحدوث ما لزمها لكان هو أيضا محتاجا إلى محدث ثان يحدثه، ولكان ذلك المحدث الثاني محتاجا هو أيضا إلى محدث ثالث، والقول في الثالث كالقول في الثاني، والقول في الرابع كالقول في الثالث، فيكون الأمر متسلسلا إلى ما لا نهاية له من الفساد، فلما فسد القول بهذا، ثبت أن محدث الأشياء غير مشبه لها، ولا مشبه لبعضها في وجه من وجوه الإشباه."⁽²⁾

ومن النقل:

- قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [سورة الإخلاص: 1-4].

- وقوله تعالى: ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [سورة مريم: 65].

- وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى: 11]، وهي آية محكمة انتظمت التوحيد جميعه، ونفت عن الله جميع صفات المخلوقين، وردت على جميع من أُلحد في صفات الله تعالى وأسمائه⁽³⁾.

(1) تبغورين: أصول الدين، تح. النامي، ص 7.

(2) أبو عمار عبد الكافي: الموجز، تح. عمار طالبي، ج 1/268-269.

(3) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل، ج 1/323. تبغورين: أصول الدين، تح. النامي، ص 3.

رابعاً: التنزيه دافعٌ إلى التأويل

فإذا كانت حقيقة التوحيد تعني أفراد القديم من صفات المحدث، ونفي الشريك عنه⁽¹⁾، فإن متكلمي الإباضية المتقدمين منهم والمتأخرين اتفقوا على انتهاج مسلك التأويل لجميع الآيات المتشابهات والروايات المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم التي يتوهم من ظاهرها اتصاف الله بأوصاف المخلوقين وأفعالهم، وتفسير تلكم النصوص السمعية على ضوء الآية المحكمة: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.

ومن نماذج التأويلات التي أخذوا بها نذكر ما يأتي⁽²⁾:

تأويل اليدين بمعنى القدرة والملك، أو النعمة والإفضال والمنة.

تأويل الوجه بمعنى الشيء نفسه، أو الذات.

تأويل الجنب بمعنى الشيء نفسه أو الذات.

تأويل القبضة بمعنى القدرة، والملك والحكم.

تأويل الساق بمعنى شدة الأمر والهول.

تأويل اليمين بمعنى القدرة والملك والقوة.

تأويل العين بمعنى الحفظ والعلم والرعاية.

تأويل النور بمعنى الهدى.

تأويل النظر بمعنى الانتظار.

تأويل الاستواء بمعنى الاستيلاء والقهر والغلبة.

تأويل التحلي بمعنى التوجه إليه بأمره وقدرته.

(1) أبو سهل بن يحيى: عقيدة في معرفة التوحيد والفرائض (مخطوط): ص5.

(2) عن تطبيقات منهج التأويل على النصوص القرآنية والروايات الحديثية يراجع: أبو الربيع: التحف المخزونة، ج2/98-

100. تبغورين: أصول الدين، تح. النامي، ص 7-11. أبو عمار عبد الكافي: الموجز، تح. عمار طالي، ج1/361-

400.

تأويل المجيء بمعنى مجيء أمره.

تأويل الإتيان بمعنى إتيان أمره وعقوبته.

هكذا سعى متكلمو الإباضية في فترة الدراسة إلى التنزيه المتعالي لله تعالى، وتنقية فكرة الألوهية من كل تشبيه وتجسيم أو أثر حسيّ أو شوائب إسرائيلية تسربت إلى التراث الإسلامي، مستندين في تأويلاتهم إلى منهج واضح المعالم يتركز على ردّ المتشابه من الآيات إلى المحكم وفق إطار اللغة العربية الفصحى باعتبارها مرجعا أساسيا في عملية التأويل⁽¹⁾.

فالتأويل أمرٌ ثابتٌ منقولٌ عن علماء من سلف هذه الأمة صحابةً وتابعين ومن جاء بعدهم من أساطين العلم فلا يسع ذمُّه بإطلاق، فصرف الألفاظ عن ظواهرها التي يُتوهم منها تشبيهة الله تعالى بخلقه لا يسمى "تعطيلا" وإنما يسمى "تنزيها" لأن التعطيل⁽²⁾ هو إنكار لمعاني هذه الألفاظ، ونفي الصفات والأسماء عن الذات الإلهية بالكلية.

وتبقى قضية التأويل في الفكر الإسلامي بمختلف مدارسه ذات أهمية كبيرة في فهم نصوص الدين: العقديّة منها والعمليّة، ونظرا لخطورتها فهي تحتاج إلى بذل جهد كبير من العلماء المعاصرين للوصول إلى وضع "قانون عام للتأويل" يضبط القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسّر لفهم النص الديني وقراءته قراءة سليمة، يشترك في بناء هذا القانون علماء العقيدة والشريعة والأصول واللغة والمنطق، ويشير حسين مروة إلى ظاهرة اختلاف قواعد التأويل في الفكر الإسلامي في قوله: "كان الاختلاف في معايير التأويل وطرائقه، فلم يكن هناك معيار واحد، ولا طريقة واحدة، ولا ضابط من الضوابط يرجع إليه كقاعدة عامة للتأويل لذا غالبا كان المعيار ذاتيا أو اصطلاحا مذهبيا بمعنى أن يصطلح كلّ مذهب أصولي أو فقهي أو كلامي أو فلسفي على

(1) ينظر الفصل الثالث من هذا البحث: التأويل منهاجا وتطبيقا ص: 211

(2) ينظر: آراء الجهم بن صفوان والرد عليها من علماء الفترة: أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص84-89. أبوعمار:

الموجز، ج1/425-426. السوفي: السؤالات (مخ)، ص 185.

وقد اشتهر لدى جلّ المؤرخين أن أول من تكلم في الصفات وقال بنفيها وتعطيلها هو الجهم بن صفوان، وقد بين أستاذنا الدكتور عبد الرحيم الزيني حقيقة آراء الجهم وتقييمها، ونقد الحملة الظالمة التي شنعت بأرائه في دراسة موضوعية قيمة. ينظر محمد عبد الرحيم الزيني: شهداء الفكر الإسلامي، ص 142 وما بعدها.

قاعدة خاصة للتأويل...⁽¹⁾

والهدف الأسمى من وضع قانون التأويل هو صَوْنُ نصوص الدين الإسلامي قرآنا وسنة من التأويلات الفاسدة والبعيدة ، والقراءات المشوّهة ، والتصورات الحسية لله تعالى التي قد تصدر عن أصحاب نزعات مذهبية وثقافات غريبة، وإيديولوجيات مختلفة، وأهواء شخصية مضطربة.

خامسا: مسألة رؤية الباري تعالى

تناول متكلمو الإباضية في فترة الدراسة مسألة الرؤية بالتحليل نظرا لارتباطها بأصل التوحيد وتفرّعها عنه، واتفقوا على نفيها مطلقا في الدنيا والآخرة استنادا إلى أدلة نقلية وعقلية. يقول أبو الربيع: "وندين بأن الله لا يُرى في الدنيا ولا في الآخرة، وأنه لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار"⁽²⁾.

وقد ذهب أيضا إلى نفي رؤية الباري في الآخرة كل من المعتزلة⁽³⁾ والإمامية⁽⁴⁾ والزيدية⁽⁵⁾ والفلاسفة⁽⁶⁾ والخوارج وطائفة من المرجئة⁽⁷⁾. كما أثبت حصولها كل من الأشاعرة⁽⁸⁾، والحنابلة وطائفة من أهل الحديث⁽⁹⁾، والصوفية⁽¹⁰⁾، والمشبّهة⁽¹⁾، مع اختلافهم في الكيفية، فمنهم من قال يرى بالأبصار في جهة دون

(1) حسين مروة: النزعات المادية، ج1/90

(2) أبو الربيع: التحف المخزونة، ج1/53.

(3) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج1/261 وما بعدها

(4) محمد بن الحسن الطوسي: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، بيروت، ط2، 1986م، ص 74 وما بعدها

(5) أحمد محمود صبيحي: الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية، منشورات العصر الحديث، بيروت، ط1، 1990م، ص 87 وما بعدها.

(6) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 189. أصول الدين: ص71.

(7) الأشعري: مقالات الإسلاميين، تح. محمد محيي الدين عبد المجيد، ج1/289.

(8) الأشعري: الإبانة في أصول الديانة، ص 30 وما بعدها. الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص 41 وما بعدها.

(9) ابن تيمية: متن العقيدة الواسطية، دار الصومعي، الرياض، ط1، 1996م، ص 22. ابن قيم الجوزية: طريق المحرّتين وباب السعادتین، دار الضیاء، قسنطينة، د. ت، ص 63. ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية، ص 193-194.

(10) القشيري: الرسالة القشيرية، مكتبة محمد علي صبيح، 1957، ص 160-164.

جهة، ومنهم من قال هي رؤية بلا كيف ولا جهة⁽²⁾.

وذهب ضرار ابن عمرو⁽³⁾ وحفص الفرد⁽⁴⁾ أن الله تعالى لا يرى بالأبصار، ولكن يخلق لنا يوم القيامة حاسة سادسة غير حواسنا هذه فندرکه بها، وندرک ما هو بتلك الحاسة⁽⁵⁾.

هذه هي حصيلة أبرز الأقوال في مسألة الرؤية، وسبب اختلافهم في تقديرنا يؤول إلى

ثلاث مسائل في المنهج هي:

- طريقة التعامل مع النصوص المتشابهة، أي التفويض أم التأويل؟
- حجية الأحاديث الأحادية الواردة في الموضوع.
- حجية الأقيسة العقلية وتطبيقاتها على عالم الغيب.

وقد احتج الإباضية على نفي الرؤية بأدلة نقلية وعقلية نلخصها فيما يأتي:⁽⁶⁾

فمن النقل:

- قوله عز وجل: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [سورة

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، تح. عبد العزيز محمد الوكيل، ص 105.

والمشبهة هم الذين شبهوا الله تعالى بصفات خلقه. ولهم مقالات مختلفة أشهرها أربع:

- مقالة مقاتل بن سليمان وأتباعه الذين زعموا أن الله جسم طويل، وعريض، له لحم ودم.

- مقالة طائفة زعمت أن الله جسم طويل عريض، لا يقولون لحم ولا دم

- مقالة طائفة زعمت أن الله جوارح كجوارح الإنسان من العين واليد والوجه، ووقفوا عما سوى ذلك.

- مقالة طائفة زعمت أن الله جسم لا كالأجسام. ينظر: أبو زكرياء الجناوني: الوضع، تح. أبي إسحاق، ص 21.

(2) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ص 189.

(3) ضرار بن عمرو الغطفاني (ت 190هـ/805م) قاض من كبار المعتزلة ومن الطبقة الأولى، خالفهم فكفروه وطرده، وإليه

تنسب فرقة الضرارية. وينسب إليه القول بأن الله له ماهية. الطوسي: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص 69. ر.

الزركلي: الأعلام: ج 3/215.

(4) لم أعثر على ترجمته في المعاجم.

(5) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج 1/289.

(6) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل، ج 1/370. السوي: السؤالات (مخ). أبو عمار: الموجز، تح.

عمار طالي، ج 1/317-321. تبغورين: أصول الدين: تح. النامي، ص 65-68.

[الأنعام: 103]، ووجه الاستدلال أن الله تعالى امتدح نفسه بأن الأبصار لا تدركه، وإدراكها الرؤية، ولو رئي لزالَت صفة المدح عنه، وكلّ تَمَدُّح تَعَلَّقَ بنفي فإثباته لا يكون إلا نقصاً، والآية إخبارٌ عن صفة ذاتية، وصفاته تعالى لا تتغير، وأخباره لا تتبدل ولا تُنسخ. كقوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [سورة البقرة 255].

- وقوله عز وجل لموسى حين طلب منه أن ينظر إليه: ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَبِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة الأعراف: 143]، وفي الآية نفي مطلق للرؤية غير مقيد بزمان، ولا تبديل لكلمات الله.

- كما أولوا الآيات التي يتوهم منها إمكان الرؤية كقوله تعالى: ﴿وَجِوهُ يَوْمئذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [سورة القيامة: 22-23]، فناظرة بمعنى منتظرة ثواب ربها⁽¹⁾. وقوله تعالى: ﴿كَأَنَّ إِنْهَامَ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ [سورة المطففين: 15]، أي أن الكفار محجوبون عن رحمته وثوابه⁽²⁾.

واستدلوا بحديثين هما:

- عن الشعبي عن مسروق قال: "كنت عند عائشة رضي الله عنها فقالت: "ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفرية، من زعم أن محمدا رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية..."⁽³⁾.

- وعن أبي ذر رضي الله عنه، قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل رأيت ربك؟ قال: «نورٌ أتى أراه»⁽⁴⁾ أي كيف أراه، وفيه استبعاد حصول الرؤية.

(1) أبو عمار: الموجز، تح. عمار طالي، ج 317/1-321. تيغورين: أصول الدين، تح. النامي، ص 65-68.

(2) الجيطالي: شرح النونية، (مخطوط)، ج 70/1.

(3) أخرجه الربيع بن حبيب: الجامع الصحيح، رقم الحديث 824، ج 3/ص 212-213. وأخرجه مسلم: الجامع الصحيح،

باب معنى قول الله عز وجل «و لقد رآه بالأفق المبين»، رقم الحديث 287، ج 1/ص 159.

(4) أخرجه مسلم: الجامع الصحيح، باب قوله: نور أتى أراه، رقم الحديث 291، ج 1/ص 161.

- كما أول متكلمو الفترة⁽¹⁾ أحاديث الآحاد التي وردت في الرؤية بالعلم، فهي رؤية قلبية ومعرفة ضرورية بالله تعالى التي لا تخالطها شبهة ولا تعترضها شكوك.

- ومن جهة أخرى كون أخبار الآحاد تفيد العمل، ولا تفيد العلم (اليقين) عند متكلمي الإباضية، وحجيتها ظنية، ولا يبنى الاعتقاد على الظنيات.

ومن العقل:

تستند الأدلة العقلية في نفي الرؤية بالأبصار إلى:

أن البصر يدرك محسوسه من جهة واحدة وهي جهة اللون، والحواس كلها لا تدرك كلّ واحدة منها ما تدرك صاحبته، والبصر لا يدرك إلا لونا ولو زيد فيه أضعافا مضاعفة، وكذلك الحواس كلها، والرؤية البصرية المعهودة تقتضي الجسمية والجهة والمكانية والضوء وذلك كله محال في حق الله تعالى⁽²⁾.

وطريق هذا الاستدلال العقلي هو قياس الغائب على الشاهد بجامع الشرط، فشرط الرؤية المعهودة في الشاهد يجب أن تتوفر في الغائب حتى يُرى، وما دام يستحيل حمل ذلك عليه، فالرؤية مستحيلة.

ونلاحظ أن الإباضية لم يروا بأسا في توظيف هذا القياس رغم انتقادهم له في مواطن أخرى. وقد حاول الخليلي تعليل ذلك في كتابه الحق الدماغ، إذ يقول: "وقد اعترض على هذا الاستدلال بأن هذه الشروط إنما هي رؤية الشاهد، ولا يجوز أن تحمل عليها رؤية الغائب. وأجيب بأن الرؤية المعهودة عند الناس هي هذه، ولا فرق في ذلك بين الشاهد والغائب، على أن مثبتي الرؤية أنفسهم قاسوا الغائب على الشاهد في باب الصفات، فما بالهم يفرون هنا مما لجؤوا إليه هنالك"⁽³⁾.

(1) تبغورين: أصول الدين، تح. النامي، ص 66-67. أبو عمار عبد الكافي: الموجز، تح. عمار طالي، ج 1/397. أبو عمار: شرح الجهالات (مخ): ص 162.
(2) تبغورين: أصول الدين، تح. النامي، ص 66-67.
(3) الخليلي: الحق الدماغ: 68.

لكن نرجح أنه لا مجال لنقل تطبيقات الأقيسة العقلية من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، فالفرق بين العالمين بيّن، كما أن استعمال المتكلمين لهذا القياس من أشاعرة ومعتزلة وغيرهم ليس دليلاً على صحة اعتماده، وقوة حججه. فالمعتمد في هذه المسألة على الدليل النقلي القطعي.

فحجية الدليل العقلي في مسألة الرؤية سواء عند النافين للرؤية أو المثبتين لها، يبقى دليلاً ضعيفاً لا يرقى إلى اليقين المطلوب تحصيله في الاعتقادات، لتطرق الاحتمال إليه.

المطلب الثالث: الأسماء والصفات.

اتفقت الأمة أن الله تعالى الأسماء والصفات وهو ما أخبرنا به ربنا في محكم تنزيله وما ثبت عن الرسول في الحديث الشريف، أن الله تعالى هو الرب والإله، والخالق، والرازق⁽¹⁾، ومن تلك النصوص:

- قوله عز وجل: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [سورة الحشر: 22-24]⁽²⁾.

- وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة الأعراف الآية: 180]

- وقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة»

وقد أثبتت في الوسط الكلامي بعض الإشكاليات المتعلقة بالأسماء والصفات، وأهمها: ما حقيقة الاسم وما علاقته بالمسمى؟ وما علاقة الصفات بالذات؟ وماهي الأسماء التي يسمى بها

(1) تبغورين: أصول الدين: 27

(2) المصدر نفسه

الله في الأزل، والأسماء التي لا يسمى بها؟ وهل أسماء الله وصفاته توقيفية أم توفيقية؟

1- حقيقة الاسم والصفة

لقد ضبط متكلمو الفترة دلالات المصطلحات المستخدمة في بحث هذا الأصل فبينوا حقيقة الصفة والاسم والتسمية والوصف، باعتبار أن أساس الخلاف بين المدارس الكلامية في هذا المبحث يعود إلى تحديد معانيها. وهو ما سنبينه فيما يأتي:

الاسم والصفة في اللغة

أما الاسم فهو مشتق من الفعل سما، يسمو، سموًا، وهو الارتفاع والعلو، لأن الاسم تنويهٌ بالمسمى ورفعٌ له، وهو قول البصريين. ويرى مذهب الكوفيين أنه مأخوذ من وسمت، وسمتٌ وهي العلامة⁽¹⁾

واعتبر الاشتقاق الأول هو الصحيح لأن تصغير اسم هو "سُمِّي"، ولو كان اسم من سمته لكان تصغيره "وُسَيْمًا" مثل تصغير عدة، وصيلة وما أشبههما⁽²⁾. ويجمع الاسم على أسماء أسام، وأسامي، وأسماوات⁽³⁾.

وعرف الاسم بأنه: اللفظ الموضوع على الجوهر أو العرض لتفصل به بعضه من بعض⁽⁴⁾. وأما الصفة لغة فهي لفظ مأخوذ من وصف الشيء له وعليه وصفا وصفة، بمعنى حلاه، ونعته. والصفة عند النحويين هي النعت، والنعت هو اسم فاعل نحوضارب، والمفعول نحو مضروب، وما يرجع إليهما من طريق المعنى⁽⁵⁾.

الاسم والصفة في الاصطلاح

وأما في الاصطلاح فقد عرف علماء فترة البحث الاسم والصفة بنفس التعريف، وهو ما

(1) ابن منظور: لسان العرب، مج6/285-286. الوجيه: الدليل والبرهان، ج3/328

(2) ابن منظور: لسان العرب، مج6/285-286.

(3) المصدر نفسه

(4) المصدر نفسه

(5) المصدر نفسه، مج3/3341-3342

بان به الشيء من غيره على ما هو به في ذاته ونفسه، وصفه الواصفون أو لم يصفوه⁽¹⁾.

وقد أجاز بعض المتكلمين أن الاسم هو الصفة، والصفة هي الاسم، يقول أبو عمار: "فإن سأل عن الاسم أهو الصفة أم الاسم غير الصفة؟ قيل ليس ثم شيء غير المتسمى الموصوف"⁽²⁾ وذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن الاسم هو الصفة وقسمه تقسيم الصفات⁽³⁾، وأن الأسماء عنده تنزل منزلة الصفات⁽⁴⁾ ويؤكد تبغورين على أن كل اسم يوجب صفة، وكل صفة توجب اسماً، فإذا قلت له علم أثبتته عالماً، وإذا وصفته بالقدرة سميته قادراً⁽⁵⁾. وهناك محاولات عدة لتفريق بين الاسم والصفة، وكلها لا تتميز بالحسم والدقة⁽⁶⁾.

وأما عن الموصوف والمسمى، فيقرر السوفي أنه يقال كل موصوف مُسمًى، ولا يقال كل مسمى موصوف، لأنه يقال متكلم وليس الكلام بصفة له*، وخالق ورازق وليس الخلق والرزق بصفات بل هن أفعال له عز وجل⁽⁷⁾.

2- علاقة الاسم بالمسمى

اختلف المتكلمون في أن الاسم أهو نفس المسمى، أم هو غيره؟ ويوضح الإيجي سبب الخلاف أنه لا يشك عاقل أن النزاع في لفظة "فرس" هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره، بل في مدلول الاسم أهو الذات من حيث هي هي، أم باعتبار أمر صادق عليه عارض ينبي عنه⁽⁸⁾؟ ويمكن حصر حصيلة الآراء في المسألة إلى ثلاثة هي:

(1) أبو عمار: الموجز، ج2/180. شرح الجهالات (مخ): ص61.

(2) أبو عمار: شرح الجهالات (مخ): ص74.

(3) البغدادي: أصول الدين، ص115.

(4) الجويني: الإرشاد، ص144.

(5) تبغورين: أصول الدين، تح. النامي، ص28.

(6) ينظر: السالمي: مشارق أنوار العقول، ص179. حسن الشافعي: الأمدي وآراؤه الكلامية، ص205-207.

* - صفة الكلام من الصفات المختلف فيها بين متكلمي فترة البحث فذهب أكثرهم إلى أنه فعل وليس بصفة، وذهب آخرون كالجنائوي إلى أنه صفة ذات يراد بها نفي الخرس.

(7) السوفي: السؤالات (مخ)، ص137.

(8) الإيجي: المواقف، ص333.

الرأي الأول:

يرى متكلمو فترة البحث⁽¹⁾ وأكثر الأشاعرة والماتريدية⁽²⁾ أن الاسم هو نفس المسمى، فقد أنزلوا الاسم منزلة المسمى، ونظروا إلى الاسم من حيث معناه، لا من جهة لفظه، فهو مدلول التسمية، وليس هو التسمية في حد ذاتها التي هي ذكر الاسم، وهي فعل محدث من المسمي.

واستدلوا على ذلك بآيات منها:

قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [سورة الأعلى: 1] والمعنى في ذلك سبح ربك، فصح أن الاسم هو المسمى، ولو كان الاسم مخلوقا لا يأمر الحكيم بتسبيح المخلوق.

وقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ﴾ [سورة الرحمن: 78] والمعنى في ذلك تبارك ربك. ولا يقال للمخلوق: تبارك، فدل على أن الاسم غير مخلوق.

وقوله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ﴾ [سورة يوسف: 40] فعبدوا الأصنام ما عبدوا الألفاظ ولا التسميات وإنما عبدوا المسميات⁽³⁾.

وقوله تعالى: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ [سورة النساء: 36]، ولو كان الله اسما مخلوقا لا يأمر الحكيم بعبادته، وفي قوله: ﴿اعبدوا﴾ ما يثبت أن اسمه غير مخلوق لأن الله اسمه بإجماع من الأمة.⁽⁴⁾

وقوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [سورة الحشر: 22]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾ [سورة الحشر: 23]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِي﴾

(1) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 21-24. الوجيهاني: الدليل والبرهان، ج 3/183-184. تبغورين: أصول الدين، تح. النامي، ص 28.

(2) الأشعري: الإبانة في أصول الديانة، ص 43. البغدادي: أصول الدين، ص 114. الجويني: الإرشاد، ص: 141. حسن الشافعي: الأمدي وآراؤه الكلامية، ص 207.

(3) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 23. الجويني: الإرشاد، ص 142. الوجيهاني: الدليل والبرهان، ج 3/184، 329.

(4) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج 1/374-375.

فقد قدم الله تعالى في هذه الآيات ﴿هو الله﴾ فماذا بعد هو إلا الغير؟ وليس بعد الألوهية إلا الذات، فاقضى هذا القول الحقيقة لا المجاز، فدل بقوله على المعاني دون الألفاظ، - وإنما الألفاظ خدمة المعاني - إذ هو هو لا هو غيره⁽¹⁾.

وينطلق أبو خزر وأبو الربيع في استدلالهما على أن الاسم هو المسمى من دليل إجماع الأمة كلها على أن الله لم يزل، وأجمعوا على أنه الخالق وأن ما سواه مخلوق، وأجمعوا أن أسماء: الله، الخالق، البارئ، كما أخبر بذلك القرآن، فدل إجماعهم على هذا أن أسماءه هو لا غيره⁽²⁾.

ومفاد القول، إن جميع أسماء الله تعالى عند متكلمي الفترة تدل على المسمى في ذاته، فالاسم هو عين المسمى، إذ هو هو لا هو غيره. وأما الصفة والوصف فهي عند متكلمي الفترة بمثابة الاسم والتسمية، ويقرر أبو عمار أن القول في الأسماء كالقول في الصفات حرفاً حرفاً⁽³⁾، وبيان ذلك أن الصفة هي حال الموصوف، أو هي مدلول الوصف، بينما الوصف هو ذكر الصفة من الواصف، أو هو قول الواصف. نحو قول القائل: لله علم، وله قدرة، فقوله وصف لا صفة، ونفس العلم والقدرة هي الصفة⁽⁴⁾.

ويبين أبو خزر أن القصد في الأسماء والصفات كان إلى المعاني لا إلى الألفاظ ولا إلى الأخبار، لأن الله قد كان ولا لفظ، ولا خبر، هو الله في معناه لم يستحدث اسماً ولا صفة، وإنما أحدث الأخبار والمعارف ليدل على نفسه، فأخبر خلقه، كل صنف منهم بلغته يصل بها إلى معرفته، فاختلفت اللغات ولم يختلف المخبر عنه في نفسه، هو الله بأي لغة دل على نفسه ولو اختلفت اللغات⁽⁵⁾.

كما ينزه أبو خزر الله تعالى أن يكون أحد يفعل أسماءه وصفاته، وأن تكون الحروف من

(1) الورجلاني: الدليل والبرهان، ج3/184، 329.

(2) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 25. أبو الربيع: التحف المخزونة، ج1/57.

(3) أبو عمار: الموجز، ج2/184.

(4) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 23. الجويني: الإرشاد، ص 142. أبو عمار: شرح الجهالات (مخ)، ص 62.

الورجلاني: الدليل والبرهان، ج3/187.

(5) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 14.

صفاته، مع أننا لم ننكر أن تكون للواصف صفةً يصف بها الموصوف وهي نُطقه وخبره، وكذلك التسمية على هذا المعنى، فيكون الوصف صفةً منه للموصوف، وفعلاً من أفعاله. ويبقى الموصوف بصفته التي بها وَصَفَهُ الواصِفُ أو لم يصفه، ما أحدث له الواصف صفة لم يكن بها غير أنه دَلَّ عليه، وأبان صفته من غيره لمن لم يعرفه، فثبتت الصفة للواصف التي هي نطقه وخبره. واستفاد المُخَبِّرُ من صفة الواصف علماً لم يكن علمه، فسُمِّي عالماً بصفة الموصوف⁽¹⁾.

الرأي الثاني:

يرى المعتزلة أن الاسم والصفة هي أقوال المسمين والواصفين، فالصفة هي الوصف، والاسم هو التسمية، فالاسم عندهم غير المسمى، وأنه هو اللفظ دون المعنى⁽²⁾. وهو ما اختاره النكار⁽³⁾.

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

قوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾. [سورة الإسراء:110] أنه أراد الألفاظ التي تدعو بها الله، فتقول: يا الله، يا رحمن، فصرفوه إلى اللفظ دون المعنى⁽⁴⁾.

واستدلوا بحديث أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: «إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا، مِئَةٌ إِلَّا وَاحِدًا، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ»⁽⁵⁾، فلو كان الاسم هو المسمى لكان ذلك حكماً بتعدد الآلهة، وهو محال عقلاً، فدل هذا على أن الأسماء أَلْفَاظُ الْعِبَادِ⁽⁶⁾.

فالأعداد المتغايرة، والحروف المختلفة، والمعاني المتفاوتة، وقد وقع الخطاب عليها من الله عز وجل

(1) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 22-23.

(2) الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1407هـ/1987م، ج2/700. الجويني: الإرشاد، ص 141. الوجيهاني: الدليل والبرهان، ج3/324.

(3) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 13 وما بعدها. الوجيهاني: الدليل والبرهان، ج3/324.

(4) الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج2/700. الوجيهاني: الدليل والبرهان، ج3/324.

(5) أخرجه البخاري: الجامع الصحيح. باب ما يجوز من الاشتراط والثنيا، رقم الحديث 2736، ج3/ص198، وأخرجه

مسلم: الجامع الصحيح، رقم الحديث 2677، باب أسماء الله الحسنى، ج4/ص2063.

(6) الجويني: الإرشاد، ص 142. الوجيهاني: الدليل والبرهان، ج3/324.

بالجمع والتذكير والتأنيث، إنها أسماء وإنها غير الله⁽¹⁾.

نقد واعتراض

تناول المتكلمون من الفريق الأول آراء المعتزلة والنكار بالنقد، والاعتراض وأهم الردود نوجزها فيما يأتي:

اهتم أبو خزر بهذه المسألة فاستهل كتابه في الردود بالرد على من زعم أن أسماء الله مخلوقة ومناقشة أقوالهم والاعتراض عليها منتهجاً المسلك الحوارية، ومعتمداً على النقل والعقل، ومن محاوراته: "يقال لمن زعم أن أسماء الله مخلوقة: أخبرونا عن هذه الأسماء التي أنعمها مخلوقة، ما هي؟ فإن قالوا: هي الله، والرحمن، والرحيم، والخالق، وأشباه هذا من ذكر الأسماء، يقال لهم: إن كان الله في الأزل، إذ ولا خلق ليس هو الله ولا الرحمن؟ فإن قالوا: لم يكن هو الله، ولا الرحمن فقد ردوا على نصّا، لأن الله يقول في كتابه: ﴿هو الرحمن الرحيم﴾ [سورة الحشر: 22]، فلا يخلو هذا الخبر الذي أخبر عن ذاته أو غير ذاته. فإن قالوا عن ذاته فهو الذي نقول، وإن قالوا عن غير ذاته، فقد أجازوا أن ذاته ليست الله ولا الرحمن ولا السميع ولا العليم، وهذا ردُّ على الله"⁽²⁾.

ويرى أبو خزر أن الواصف لم يحدث للموصوف صفة لم تكن له قبل أن يخبر، وأن الله هو الرحمن الرحيم أخبر عنه المخبر أو لم يخبر⁽³⁾.

ويرى أيضاً أن العدد والتأنيث والتذكير والجمع إنما ذلك جار على الألفاظ والله لا يجري عليه شيء من ذلك. وهذه الألفاظ المختلفة الحروف التي مدح بها نفسه، هي مدحة لواحد، فإذا رفعنا الألفاظ بقي المعنى على ما هو به من إثبات الذات أنها سمعية بصيرة وسائر الصفات. وهو جائز في لغة العرب أنهم يمدحون الشيء الواحد بوجه كثيرة إذا أرادوا التكرار والإبلاغ في صفة المدح، وإذا أرادوا الاختصار أخبروا بصفة واحدة، فاجتروا بها عن تكرير الصفات، وقد أنزل الله القرآن على معانيهم مرة تكرر إرادة للتوكيد، ومرة تختصر إرادة للإيجاز⁽⁴⁾.

(1) الورجلاني: الدليل والبرهان، ج 3/324.

(2) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 13-14.

(3) المصدر نفسه، ص 17-18.

(4) المصدر نفسه، ص 13-14.

يرى أبو عمار أنه لو صح القول بأن الأشياء كلها كانت موجودة قائمة بغير صفة ولا اسم حتى يكون لها الوصف من الواصفين، والتسمية من المسمين فهذا مما يبطل وجود الأشياء بصفاتها في أعيانها. فيكون الأبيض ليس بأبيض حتى يقال فيه إنه أبيض، والحر لا يكون حاراً حتى يقال إنه كذلك، وكذلك البارد ليس يوصف بالبرودة حتى يقال فيه إنه بارد، والمتحرك غير موصوف بالحركة ولا موجود بها حتى يقال إنه كذلك وهذا غلط عظيم⁽¹⁾.

وأما الجويني فيرى أن المعتزلة ذهبوا إلى أنه لم يكن للباري في الأزل صفة ولا اسم، لأن الاسم والصفة أقوال المسمين والواصفين ولم يكن في الأزل قولٌ عندهم. ومن زعم أنه لم يكن لربه تعالى في أزله صفة الألوهية، فقد فارق الدين، وراغم الإجماع⁽²⁾.

بين أبو علقمة المصري⁽³⁾ أن القول بأن الله قديم ليس له صفة من الصفات حتى حدثت إليه بعد ما لم تكن فصارت صفاته محدثة، هو قولٌ شبيهٌ بأصحاب أرسطاطاليس في زعمهم أن الجوهر قديم ليس بذئ صفة من الصفات حتى حدثت إليه بعد ذلك أعراض فصار موصوفاً بها⁽⁴⁾.

الرأي الثالث:

وذهب أبو الحسن الأشعري وبعض الأشاعرة إلى التفصيل في المسألة فالاسم قد يكون عين المسمى، وقد يكون غيره، وقسموا أسماء الله تعالى تقسيماً ثلاثياً: فمن أسمائه ما نقول إنه هو هو، فالاسم عين المسمى، وهو كل ما دلت التسمية به على وجوده. نحو "الله" فهو علم للذات من غير اعتبار معنى فيه.

(1) أبو عمار: شرح الجهالات (مخ)، ص 61.

(2) الجويني: الإرشاد، ص 141.

(3) هو عيسى بن علقمة المصري، عالم متكلم من مشايخ المغرب، ومن أهل مصر، من دعاة الإباضية، عاش في القرن 3/9م من مؤلفاته كتاب التوحيد الكبير، عارض فيه من قال بأن أسماء الله مخلوقة، وصفاته محدثة، وهو من أقدم التأليف في العقيدة في شمال إفريقيا، ولا يزال مفقوداً. لجنة البحث العلمي، معجم أعلام الإباضية، ج3/ص687. تر. 710.

(4) أبو عمار عبد الكافي: شرح الجهالات (مخ)، ص 68-69.

وقد ردّ أبو عمار على أصحاب أرسطاطاليس القائلين بنظرية الهيولى. ينظر: الموجز، ج1/273-275.

ومن أسمائه ما نقول إنه غيره، وهو كل ما دلت التسمية به على فعل، كالحالق والرازق. فهو يدل على نسبته إلى غيره.

ومن أسمائه ما لا يقال إنه هو ولا يقال إنه غيره، وهو كل ما دلت التسمية به على صفة قديمة كالعالم، والقادر⁽¹⁾.

تعقيب

نرجح ما اختاره الوارجلاني أن كلا الفريقين قد أصاب، فتحتمل أن تكون الأسماء هي ألفاظ العباد، وقد تكون هي معاني ذوات العباد.

ويرجع سبب الاختلاف إلى أن مستقى الفريقين من مكانين مختلفين، فأما مستقى أصحاب الألفاظ والألقاب والأعلام فمن اللغة، وأما مستقى أصحاب المعاني فمن الشرع، فإذا ازدحمت الشريعة على اللغة. على أن اللغة فيها مقتضى المعنيين جميعاً: أسماء الألقاب، وأسماء الذوات، فالأفضل للأفضل⁽²⁾. فمن جعل اسم الله هو المسمى معنى لا اللفظ المسموع، كان قد عزا الباري سبحانه إلى الأفضل، ومن اقتصر به إلى اللفظ حسبه عدم تمييزه بين الفاضل والمفضول⁽³⁾.

ويركز أبو خزر على المتفق عليه بين الفريقين في قوله "إن كان قصدهم إلى الألفاظ والحكايات فهذا مما لا اختلاف فيه أن الألفاظ والحكايات مخلوقة كانت بعد إذ لم تكن، إنما قصدنا إلى المعنى لا إلى الألفاظ"⁽⁴⁾.

ويبقى الخلاف في المسألة خلافاً لفظياً لأنه إن أريد بالاسم اللفظ فهو غير المسمى عند الفريقين، وإن أريد به المعنى فهو عين المسمى.

3- تقسيم الصفات والأسماء

(1) الإيجي: المواقف، ص 333. الجويني: الإرشاد، ص 143.

(2) الورجلاني: الدليل والبرهان، ج 3/185.

(3) المصدر نفسه، ج 3/330.

(4) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 17.

يتفق متكلمو فترة البحث أن الصفات الإلهية هي التي يتصف الله تعالى في أزليته، وهي ملازمة للذات، لم يزل موصوفاً بها ولا يزال كذلك استحقها لذاته ولنفسه لا لمعنى غيره⁽¹⁾.

ولم يأخذوا بالتقسيم المشهور الذي اعتمده غالبية المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة وبعض الإباضية بأن صفات الله تعالى على ضربين⁽²⁾:

صفات ذاتية استحقها لنفسه، وليس ثم معنى غيره، كالعلم والقدرة والحياة، ... وهي أزلية قديمة. وكذلك الأسماء المشتقة منها كالعالم والقادر، والحي فهي أسماء أزلية.

وصفات فعلية أحدثها لنفسه ولم يستحقها لذاته ولنفسه، وإنما استحقها لمعنى غيره، كالخلق والرزق والأمر والنهي والإحياء والإماتة... وهي صفات مخلوقة محدثة. وكذلك حكم الأسماء المشتقة من أفعاله كالخالق، والرازق، والأمر، والنهي، فهي أسماء محدثة.

فقد نزه متكلمو الفترة الله تعالى أن تكون صفاته وأسماءه على وجوه متغايرة بعضها قديمة وبعضها مخلوقة فيكون مستحقها لها لمعنى غيره، فصفاته تعالى وأسماءه كلها ذاتية أزلية لم يزل موصوفاً بها ومسمى بها ولا يزال كذلك، والله خالق ورازق وأمر ونه ومثيب ومعاقب ومحيي ومميت ومبدئ ومعيد لذاته ولنفسه، لم يزل ولا يزال كذلك. ومعنى خالق، ورازق، أي قادر أن يخلق، وأن يرزق. وأمرٌ ونهٍ أي قادرٌ أن يأمر، وينهى. ومثيبٌ، ومعاقبٌ أي قادر أن يثيب ويعاقب، وكذلك ما كان على هذا الوزن من الوصف بأسمائه وصفاته فهو موصوف ومتسمى بها لذاته ولنفسه لا لمعاني غيره ولا بأفعاله، لا لعله وجود الخلق كان خالقا، ولا لعله وجود الرزق كان رازقا، ولا لعله وجود الثواب والعقاب كان مثيبا ومعاقبا. فليس بالأفعال استحق أسماءه وصفاته بل مستحق لها لنفسه ولذاته، فهو خالق ورازق يُمكنه الخلق والرزق وإن لم يخلق ولم يرزق بعد أي بمعنى سيخلق وسيرزق⁽³⁾.

ويعرض أبو خنزر مذهب المغاربة في قوله: "وإنما قال أصحابنا: لم يزل خالقا ورازقا على

(1) أبو خنزر: الرد على جميع المخالفين، ص 41. أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل، ج 2/506.

(2) أبو خنزر: الرد على جميع المخالفين، ص 18. أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل، ج 2/513.

أبو عمار: الموجز تح. عمار طالبي، ج 2/180.

(3) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل، ج 2/513-514.

معنى سيخلق وسيرزق على غير إثبات الخلق، وهي عندهم من صفات القدرة، يقولون: لم يزل وهو القادر على أن يخلق ويرزق، وليس عندهم في ذلك إثبات خلق ولا رزق⁽¹⁾.

وقد ذهب إلى ذلك الأشاعرة، ويلخص الجويني رأيهم في قوله: "قال أئمتنا لا يتصف الباري تعالى في أزله بكونه خالقا، إذ لا خلق في الأزل، ولو وصف بذلك على معنى أنه قادر كان تجوزا"⁽²⁾.

كما يجتزأ أبو خزر من إلزام من يرى عدم جواز إطلاق ذلك، فيقول: "فلا يتوهم علينا أنا إذا قلنا: لم يزل الله خالقا أنا ثبت مع الله الخلق، وقد ذكر الله في كتابه ما يدل على صواب ما قلنا، قال الله عز وجل في غير موضع: ﴿فعال لما يريد﴾، فعلمنا أنه يريد كون الآخرة وكون كل كائن، فوصف نفسه أنه فاعل لما لم يفعل بعد، لأن الآخرة لم تكن، وكذلك مما لم يخلق مما هو خالقه، فثبتت الصفة ولم يثبت الفعل في الوجود، وذلك جائز في اللغة أن الفاعل إذا عزم على الفعل يسمى فاعلا..."⁽³⁾.

واعتمدوا في وحدة الصفات والأسماء وعدم تقسيمها إلى صفات ذات وصفات فعل على الأدلة الآتية:

أولاً: دليل النقل

يبين أبو خزر أن الله تعالى في القرآن الكريم لم يفرق بين الصفات الإلهية الواردة في كثير من الآيات كقوله تعالى: ﴿إن ربك هو الخلاق العليم﴾ وقوله تعالى: ﴿العزیز الجبار﴾ فلم يفرز ما بين ذكر "الخلاق" و"العليم" فالخلاق عندهم من صفات الفعل، والعليم من صفات الذات، فالذين فرقوا بين الصفات فكأنهم أبانوا عن الله وأوضحوا عنه ما لم يبين عن نفسه، فالله أرأف وأرحم من أن يدع عباده في لبس وشبهة.

وإنما التفريق بين اللفظ واللفظ فقوله: "العليم" يخبر عن نفسه، وقوله: "الخالق" يخبر عن

(1) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 43-44.

(2) الجويني: الإرشاد، ص 144.

(3) المصدر نفسه.

نفسه وعن خلقٍ يكون، فَهُمَا جميعاً إخبار عن نفسه⁽¹⁾.

كما أن الله تعالى وصف نفسه في القرآن بأنه: ﴿خالق كلِّ شيء﴾ [سورة غافر: 62]، فدخل في هذا المعنى ما خلق وما لم يخلق.

ووصف نفسه أيضاً بأنه ﴿فعال لما يريد﴾ [سورة البروج: 16]، فالإرادة هي صفة ذات باتفاق، فالله يوصف بأنه "مريد" لكون كائنٍ قبل أن يكون في الوقت الذي يكون فيه المراد، وليس في تأخير المراد ما يبطل أن يكون الله موصوفاً أنه مريد، فثبت بهذا أنه يوصف أنه "فاعل" لما لم يفعل لقوله تعالى: ﴿فعَّال لما يريد﴾ على أنه سيخلق لا على إثبات فعل.

وكقوله تعالى لنبية محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿إنك ميت وإنهم ميتون﴾ وهو حيٌّ على معنى أنه سيموت وسيموتون⁽²⁾.

ويؤكد أبو عمار أن أسماء الله عز وجل مستعملة في القرآن الكريم لمعان ثلاثة كلها قد سمى الله بها نفسه ووصفها بها، وهي فيما يأتي⁽³⁾:

أ- ما وصف به نفسه لمعنى الذات والمدحة كقوله تعالى: ﴿إن ربكم لرؤوف رحيم﴾ [سورة النحل: 7]، وقوله: ﴿رحيم ودود﴾ [الآية: 90]، وقوله: ﴿غفور شكور﴾ [سورة فاطر: 30]، فقد أخبر الله بهذه الآيات عن صفته في ذاته وقدرته، كان الفعل بذلك أو لم يكن، والذات لا توصف بالتغيير، والمدحة لا تكون ناقصة فيكون الله مخبراً عن نفسه ومادحا لها بأمر يكون أو لا يكون.

ب- ما أخبر به عن نفسه بأنه سيفعله بعد. كقوله تعالى: ﴿إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إني ومطهرتك من الذين كفروا وجاهل الذين أتبعوك فوق الذين كفروا﴾ [سورة آل عمران: 55]، وقال: ﴿ربنا إنك جامع الناس ليوم لا رب فيهِ إن الله لا يُلْفئ الميعاد﴾ [سورة آل عمران: 9]، فقد وصف الله نفسه بأنه فاعل على أن سيفعل.

(1) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 18-19.

(2) المصدر نفسه، ص 19-20.

(3) أبو عمار: الموجز، تح. عمار طالبي، ج 2/193-194.

ج- ما كان من التسمية بذلك لما قد فعل بعد. كقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة فاطر: 1]، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى﴾ [سورة الأنعام: 96].

وهذه الوجوه الثلاثة قد سمى الله تعالى بها نفسه في كتابه، وهي سائغة في كلام العرب. فإذا كانت التسمية بهذه الأسماء تتصرف على هذه الوجوه الثلاثة جميعاً، فلم حملت التسمية بفاعل وخالق ورازق على بعض هذه الوجوه دون بعض؟

ثانياً: دليل اللغة

- عرف الجرجاني الاسم بأنه: "ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة"⁽¹⁾، فالأسماء في اللغة لا تقتضي الأزمنة، والفاعل يصلح اسماً لما يأتي، ولما مضى، ولما أنت فيه⁽²⁾.

كما أن الاسم في اللغة يطلق على ثلاثة وجوه⁽³⁾:

أ- إخباراً عن الذات أنها تصلح لأن يصدر منها ذلك الفعل، ولا يعتقدون فيه إلا الفعل، ولا بد أن يكون، كقول العرب: سيف قاطع، ومهر سابق، وسمّ قاتل، فسموه سيفاً قاطعاً وهو سبيكة حديد، ومهراً سابقاً أيام ولادته إذ ظهرت عليه مخايل السبق، وسمّ قاتلاً وهو حاد في أشجاره ونباته. فلم تتعلق التسمية بهذه الأسماء إلى وقوع الفعل.

ب- إذا شرع في أول أفعاله التي يليق بها المعنى إلى آخرها، كقولهم: رجل حاجج، لمن ينوي الحج، ولمن اشتغل في حوائج الحج، ولمن هو في نفس المناسك إلى أن يُتمّها، فيسمونه رجلاً حاججاً، ويسمون سيفاً قاطعاً إذا قطع، وسمّ قاتلاً إذا قتل، ومهراً سابقاً إذا سبق. وهذا بخلاف الوجه الأول.

(1) الجرجاني: التعريفات، ص 20.

(2) الوريحاني: الدليل والبرهان، ج 1/ 61. ج 3/ 24.

(3) المصدر نفسه، ج 3/ 24-25.

ج- التسمية بهذه الأسماء لمن قد درج وذهب، كقولهم فلان صالح، وآخر طالح، وفلان مؤمن، وآخر كافر وذلك بعد موته وفقدته فلزمته هذه التسمية ملازمة أبدية لأنها تسمية بالمآل. فعلى الوجه الأول من الأسماء الجارية استعمالها عند أهل اللغة أجاز متكلمو فترة البحث⁽¹⁾ على الله تعالى أنه خالق، وخلاق، ورزاق، ورزاق فيما لم يزل ولا يزال كذلك إخباراً عن الذات أنها تصلح بأن تصدر منها الأفعال، لا أنها صدرت ولا لم تصدر. فالأسماء تبع للذات ملازمة لها.

ثالثاً: دليل العقل

- الفعل والخلق هما محدثان معلوم ذلك من لفظهما لأنهما لم يكونا ثم كانا. وهذا هو معنى الفعل، وما كان محدثاً لم يكن صفة لقديم، إذ لا يوصف القديم بالحدث، ولا الحدث بالقدم، وهذا من ضرورات العقل⁽²⁾.

- نقد ما اعتمد عليه من ضوابط في التمييز بين صفات الذات وصفات الفعل:

ضابط التضاد

يرى القائلون بتقسيم الصفات إلى صفات ذاتية وصفات فعلية أن العلة في الصفات الذاتية أن لا تضاد فيها، والعلة في صفات الأفعال عندهم هي التضاد⁽³⁾، بيد أن أبا عمار يذهب إلى أن هذه العلة لو كانت معتبرة لكان الوصف بأن الله تعالى هو أول وآخر وظاهر وباطن وقريب وبعيد يلزم أن تكون أفعالاً غير صفاتٍ للتضاد الواقع فيها، ووصفه تعالى بأنه خالق وفاعل، ومقدر، ومدبر، يلزم أن تكون أسماء ذاتية وصفات ذاتية غير أفعالٍ لأنها ليس فيها تضاد. ويخلص إلى نتيجة مفادها أن هذه العلة منتقضة حيث دارت⁽⁴⁾.

(1) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 20. أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل، ج 513/2.

الورجلاني: الدليل والبرهان، ج 25/3.

(2) الورجلاني: الدليل والبرهان، ج 20/3.

(3) السلمي: معارج الآمال، ج 135/1.

(4) أبو عمار: شرح الجهالات (مخ)، (مخ)، ص 220.

ضابط العموم والخصوص

كما اعتمد القائلون بالتقسيم بين الصفات على أنه يقال في صفة الذات عالم بكلّ شيء، وقادر على كلّ شيء، ولا يجوز أن يقال ذلك في صفات الفعل، فلا يقال: ساخط على كلّ شيء، ولا راض عن كلّ شيء، ولا محب لكلّ شيء، ولا مبغض لكلّ شيء، ولا مثير لكلّ شيء، فذهبوا إلى أن بعض الصفات مخلوقة، وبعضها غير مخلوقة لما ذكر من العموم والخصوص⁽¹⁾.

وقد نقد أبو خزر هذا الاعتلال في التمييز بين الصفات مبيّنا أن صفات الله لا تكون مخلوقة وغير مخلوقة لعلّة عموم الخلق وخصوصه، لأن الله لا تجري عليه العلل، ولا يستوجب الصفات لمعنى غيره. وساق أمثلة تثبت ذلك، منها: أن الله خالق كلّ شيء، وصانع كلّ شيء، ورازق كلّ شيء، ومتقن كلّ شيء، ومدبر كلّ شيء، فتكون هذه الصفات حسب ما اعتلوا به غير مخلوقة لأنها على العموم لكلّ شيء.

فليس في خصوص الأخبار وعمومها ما يدل على فرق ما بين الصفات إلا أن يريد القائل بهذا فرق ما بين المسخوط والمحبوب، وأما الساخط والراضي فهو واحد، والخالق والرازق فهو واحد⁽²⁾.

الفرق بين الصفات والأفعال

يرى متكلمو الفترة أن الخلق والرزق والأمر والنهي والثواب والعقاب والإحياء والإماتة والابتداء والإعادة في عينها هي أفعال وليست بصفات له⁽³⁾.

وقد وضعوا ضوابط للتمييز بين الصفة والفعل من خلال بيان ما يجوز على الأفعال ولا يجوز على الأسماء والصفات، أو العكس، وذلك فيما يأتي:

(1) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، 41-42.

(2) المصدر نفسه، ص 42.

(3) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل، ج2/514.. أبو عمار: شرح الجهالات، (مخ)، ص 220. الوردجاني: الدليل والبرهان، ج3/20.

استعمال صيغة الاستفهام بـ "متى":

لا يجوز الاستفهام بـ "متى" إلا على الأفعال ولا يجري على الأسماء والصفات، وبيان ذلك أنه: لا يجوز متى علم؟ ولا متى كان عالماً؟ ولا متى قدر؟ ولا متى كان قادراً؟ ولا متى أراد؟ ولا متى كان مريداً؟

ويجوز: متى خلق؟ ومتى رزق؟ ومتى أمر؟ ومتى نهي؟ ومتى أحيا؟ ومتى أمات؟ ومتى أثناب؟ ومتى عاقب؟⁽¹⁾

استعمال صيغة "بعد":

يجوز أن يقال خلق بعد إذ لم يخلق، ورزق بعد إذ لم يرزق، وأمر بعد إذ لم يأمر، وأثناب وعاقب بعد إذ لم يثنب ويعاقب، وكلم بعد إذ لم يتكلم، وأحيا بعد أن أمات، وأمات بعدما أحيا، وأحيا بعد ما لم يحي، وأمات بعد ما لم يموت. هذا جار على الأفعال ولا يجوز على الأسماء والصفات⁽²⁾.

الله وحده هو المتفرد بالقدم والأزلية:

فلا يجوز على الله في الأزل يخلق، ولا يرزق، ولا يحيي ولا يميت، ولا يأمر ولا ينهي، ولا أحيا ولا أمات ولا أثناب ولا عاقب فهو المتفرد بالقدم والأزلية⁽³⁾. ويجوز على الله في الأزل خالق أي قادر أن يخلق وإن لم يخلق، ورازق أي قادر أن يرزق وإن لم يرزق، وأمر ونهيه أي قادر أن يأمر وينهي... فهو موصوف ومتسمى بها لذاته ولنفسه لا بمعاني غيره ولا بأفعاله.. فليس بهذه الأفعال استحق أسماءه وصفاته بل مستحق لها بنفسه ولذاته⁽⁴⁾.

استعمال صيغة التعجب:

ذهب أبو الربيع إلى أنه لا يجوز في الصفات الذاتية التعجب، فلا يقال: ما أعلمه! ولا ما

(1) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل، ج2/514.

(2) المصدر نفسه. أبو عمار: شرح الجهالات (مخ)، ص 221.

(3) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل، ج2/515.

(4) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل، ج2/513-514.

أسمعه! ولا ما أبصره! ولا ما أقدره! ولا ما أشبه هذا من اللفظ مما يكون فيه التعجب⁽¹⁾. لأن التعجب استعظام فعل ظاهر المزية خفي السبب، ولذا يقال: إذا ظهر السبب بطل العجب. ويفصل الوارجلاني المسألة مبينا أنه لا يجوز التعجب بالكثرة في الأسماء والصفات، ولا الإخبار عنها بالكثرة، وأما الأفراد فجائز، كقوله تعالى: ﴿أَبْصِرْ بِهِ وَاسْمِعْ مَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ [سورة الكهف: الآية: 26]، وقول أبي بكر الصديق: "ما أحلمك، أي ربي"⁽²⁾.

ويجوز ذلك في الأفعال إعجابا بصنع الله وبديع خلقه⁽³⁾.

استعمال صيغة التفضيل

ويجوز أن يقال: هو أعلم، وأقدر، وأحكم. وعلمه وقدرته وإرادته وسمعه وبصره صفات له لم يزل موصوفا بها⁽⁴⁾.

فنلاحظ من خلال هذه المعالم التي تحدد الفرق بين صفات الله تعالى وأفعاله أن متكلمي

(1) المصدر نفسه ، ج2/82.

(2) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج3/186.

(3) يقول السالمي في ذلك نظما:

ولا يجوز في صفات الأصل تعجب، وجائز في الفعل

تقول في أفعاله ما أحكمه! ولا تقل في علمه ما أعلمه!

لأنه يكون في التعجب إشارة إلى لطيف السبب

ولم يكن لوصفه أسباب حتى يقال إنه عجاب

ولا أقول إنه ممنوع لأنه جاء به المسموع

في آية من الكهف أنظر في قوله أسمع به وأبصر

فإنه تعجب في البصر والسمع وهو من صفات الأكبر

ر. السالمي: جوهر النظام، مسقط، عمان، ط10، ص9.

(4) أبو الربيع: التحف المخزونة (مخ)، ج2/82.

فترة البحث كانوا يتوخون قدر وسعهم التدقيق في استعمال العبارات المنزهة لله تعالى لا حَبًّا في تكلف الكلام أو تعقيدا للألفاظ بل اجتهادا في الوصول إلى المعاني اللائقة به تعالى. غير أن عقل الإنسان ولغته المستعملة عاجزان عن معرفة كنه الحقيقة الإلهية، فالعجز عن إدراكه إدراك.

4- صفات الله تعالى وعلاقتها بالذات:

إن فهم السياقات التاريخية والملابسات التي أثرت فيها المسائل الكلامية جليها ودقيقها يجعل الدارس لهذا العلم يحكم بتعقل وإنصاف على قيمة الآراء المنتجة في ذلك المحيط وفهمها.

وإن أخذنا مسألة الصفات وعلاقتها بالذات أمودجا فإننا نجد أن الدافع الذي ألبأ المتكلمين إلى الخوض في هذه المسألة هو دفاعهم عن عقيدة الإسلام أمام التصورات المسيحية الوافدة عن الله تعالى إلى البيئة الإسلامية⁽¹⁾، حيث يعتقد المسيحيون أن الذات الإلهية جوهر واحد يتقوم بأقنيم ثلاثة وابتدعوا قولهم "تثليث في وحدة، ووحدة في تثليث" وزعموا أن الجوهر هو معنى غير الأقانيم، ولكل من الأقانيم صفات وواجبات ليست للآخرين، فيدعى الأقبوم الأول الآب، وهو مصدر كل الأشياء ومرجعها، ويدعى الأقبوم الثاني الإبن أو الكلمة أو العلم لأنه يعلن مشيئته بعبارة وافية، وأنه وسيط بين الله والناس، ويدعى الأقبوم الثالث الروح القدس للدلالة على عمله في تنوير أرواح البشر، وحثهم على الطاعة⁽²⁾.

فللرد على هذا التصور المسيحي، والاحتراز من الوقوع في مضاهاته ذهب متكلمو فترة

(1) خصص أبو عمار عبد الكافي في كتابه الموجز بابا كاملا في الرد على معتقدات النصارى كفكرة الأقانيم، وفكرة أن الله جوهر، وفكرة اتحاد اللاهوت بالناسوت. ر. أبو عمار عبد الكافي: الموجز، تج. عمار طالي، ج1/345-351

كما بذل الفكر الإسلامي بمختلف مدارسه جهودا قيمة في مواجهة عقائد فرق النصارى الكبرى من اليعقوبية والملكية والنسطورية التي عاشت في دار الإسلام ونقدها على ضوء التصور الإسلامي الصحيح. ينظر: أبو بكر الباقلاني: كتاب التمهيد، تج. ماكركي، بيروت، ط2، 1957م، ص 138 وما بعدها. عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج1/210-213. عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن 10/4م، الدار التونسية للنشر، ط1، 1986م، كله.

(2) أحمد شلبي: مقارنة الأديان، المسيحية، مكتبة النهضة المصرية، ط2، 1965م، ج2/100-101.

البحث إلى تقرير موقفين عقديين هما:

الأول: أن الله تعالى لا يوصف بـجوهـر، ولا بعرض ولا بجسم ولا بصورة⁽¹⁾. وهذا النفي المفسر عن الله تعالى جائز لأنه داخل في النفي الجمل لجميع ما لا يوصف به من صفات خلقه الوارد في قوله تعالى: ﴿ليس كمثلته شيء وهو السميع البصير﴾⁽²⁾.

الثاني: أن صفات الله تعالى هي عين ذاته وليست زائدة على الذات، فاستبعدوا أي تصور أو أدنى إيهام يمكن أن ينطوي على تعدد. فالله تعالى عالم بذاته، وقادر بذاته، ومريد بذاته، وسميع بذاته، وبصير بذاته، وأن علمه وقدرته وإرادته وسمعه وبصره هو لا غيره. وأنه لا يجري على أسمائه وصفاته الحدث والتغيير والعدد⁽³⁾. وهو ما ذهب إليه المعتزلة⁽⁴⁾ والزيدية⁽⁵⁾.

ويذكر الوارجلاني أن بعض الإباضية ذهبوا إلى القول بأن صفات الله هي هو، فتقول علم الله هو الله لا غيره، وقدرة الله هي الله لا غيره⁽⁶⁾.

وبعد البحث وجدت أن هذا القول هو مذهب متكلمي الفترة كأبي خزر، وأبي الربيع، وأبي عمار عبد الكافي، وأبي عمرو السوفي⁽⁷⁾، فمراد قولهم: إن علم الله هو، وإن قدرته هو،

(1) يرى أبو الربيع أن النفي عن الله ما لا يوصف به مجملاً، وإثبات ما يوصف به مجملاً كاف في صحة الاعتقاد، فلا يضيـق على المؤمن القصد إلى نفي ما لا يوصف به بالتفسير، ولا القصد إلى ما يوصف به من صفاته من بعد ما وصفه في جملة التوحيد، فهو في سعة من النفي والإثبات ما لم يخطر ذلك بقلبه ويورد عليه أو تقوم الحجة بما يوصف به أنه صفة من صفاته، أو تقوم الحجة فيما لا يوصف به أنه لا يوصف به. فإذا قامت عليه الحجة، أو خطر ذلك بباله، أو ورد عليه ما فهمه بلغته التي تلزمه بها الحجة فلا يسعه إلا أن يصف الله بصفته، وينفي عنه ما لا يوصف به من صفات خلقه مقصوداً ومفسراً، ولا تغني عنه الجملة التي كان عليها دون النفي بالقصد والتفسير. لأنه لا يصح له اعتقاد جملته أن الله ليس كمثلته شيء مجملاً مع شكّه بأنه يشبه شيئاً من الأشياء، أو يشبهه شيء من الأشياء مقصوداً ومفسراً. فشكّه ناقض لما عليه قبل الشك من اليقين أنه ليس كمثلته شيء. ر. أبو الربيع: التحف المخزونة (مخ)، ج 2/75.

(2) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل، ج 1/490.

(3) المصدر نفسه، ج 1/57.

(4) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج 1/119-120.

(5) الطوسي: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط 2، 1406هـ/1986، ص 61-65.

(6) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج 1/56.

(7) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 23، 24، 41. أبو الربيع: التحف، ج 2/83. أبو عمار: الموجز، ج 2/193.

يعنون بذلك أنّ الله العالم القادر بذاته ليس ثمّ شيء غيره، ولم يستحدث علما ولا قدرة ولا صفة من الصفات⁽¹⁾. فإذا ذكروا العلم فمرادهم العالم، وليس مرادهم أن يعدّوا العلم والعالم فيكونا شيئين، وكذلك الاسم والمسمى ليس إلا الله وحده العالم المسمّى لا غيره، وكذلك ذكر سائر الصفات. فإذا ذكروا الصفات إنما أرادوا الله لا شيء غيره، هو العليم بنفسه، والسميع بنفسه لا بمعنى غيره⁽²⁾. وذهب الوريثاني إلى أن الأحسن عنده أن تقول ليس هناك شيء غير الله⁽³⁾.

فالصفات الإلهية عند الإباضية هي عين الذات، وإنما اختلفت عبارات المتكلمين وتفاوتت في تفسير القضية لقصور لغة العبارة، وعجز المعبر، وعظمة المعبر عنه الله جل جلاله. وقد بذل متكلمو الفترة جهدا كبيرا في بيان هذا التصور وتوضيحه، ودفع عنه كل ما قد يتوهم خطأ نتيجة هذا القول، فبينوا الجائز وغير الجائز من العبارات في موضوع الصفات، وحاولوا تقنين القضية، سعيا منهم لبلوغ غاية التوحيد، ونهاية التجريد، ويتجلى ذلك فيما يأتي:

- حرصهم على بناء وحدة مطلقة بين الذات الواحدة والصفات المتعددة، التي يرجع تعددها إلى تعدد متعلقاتها، لا إلى اختلاف الصفات أو الموصوف بها بل لاختلاف المقدور عليه، والمعلوم، والمراد، فيجوز عندهم أن يقال العالم هو القادر، هو المرید، هو السميع، هو البصير، فالمعنى واحد هو الله وإن كثرت الألفاظ⁽⁴⁾.

- لا يجوز عندهم أن يقال: علمه هو قدرته، ولا قدرته هي علمه، ولا يجوز أن يقال: علمه غير قدرته، ولا قدرته غير علمه. وليس ثمّ إلا العالم القادر الموصوف بالعلم والقدرة. فقد منعوا القول بأن القدرة هي العلم، والعلم هو القدرة، والقدرة هي الإرادة لما يوجبه القول في معنى يقدر، ولا يوجبه في معنى يريد، ولا في معنى يعلم، ومن ذلك أن معنى "يعلم" يقع على الفعل وغير الفعل، ومعنى "يقدر" و"يريد" لا يقعان إلا على الفعل، فلفظة القدرة جارية على ما

السوفي: السؤالات(مخ)ص 137.

(1) أبو عمار: الموجز، ج2/193.

(2) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 23، 24، 41.

(3) الوريثاني: الدليل والبرهان، ج1/56.

(4) المصدر السابق، ص 41. أبو الربيع: التحف، ج2/83.

هو كائن، وما ليس بكائن مما ليس كونه بمحال، ولا يجوز أن يقال يعلم ما ليس بكائن أن يكون، كما جاز القول يقدر على ما ليس بكائن أن يكون، فدلّت لفظة "يقدر" على ما لم تدل عليه لفظة "يعلم". فلفظة العلم تجوز حيث لا تجوز فيه لفظة القدرة، وتجوز لفظة القدرة حيث لا تجوز فيه لفظة العلم. ومثل ذلك تقول: يقدر على كل شيء، ولا يجوز أن تقول: يقدر على نفسه. وتقول: يعلم كل شيء، ويجوز أن تقول: يعلم نفسه، لأنه لا يعلم غيره من يجهل نفسه. وكذلك صفة الإرادة، فتقول: إن كل ما أراه الله كان، وما لم يرد لا يكون، ولا يجوز هذا في صفة القدرة. وليس ذلك لاختلاف الصفات، ولا لاختلاف الموصوف بها، وإنما لاختلاف المقدور عليه والمعلوم والمراد⁽¹⁾.

- لا يجوز عندهم أن يقال: يقدر بقدرة، ولا يعلم بعلم، ولا يريد بإرادة، ولا يسمع بسمع، ولا يبصر ببصر، لأن معنى "بكذا" في اللغة قد يوهم الاستعانة والغير، والبعض وهذا لا يجوز على الله تعالى⁽²⁾.

- لا يجوز عندهم أن يقال: يعلم لا بعلم، ويقدر لا بقدرة. لأنه تناقض في القول أن يكون يعلم، ولا يعلم، ويقدر، ولا يقدر، إلا إن وصلت الكلام فقلت: يعلم لا بعلم محدث، ويقدر لا بقدرة محدثة⁽³⁾. وكذلك قولهم يعلم بغير علم، ويقدر بغير قدرة، وهو قول فاسد لأنه يوهم أن يكون يعلم بشيء غير العلم، ويقدر بشيء غير القدرة⁽⁴⁾.

- كما لا يجوز أن يقال: يعلم بقدرة، ولا يسمع بقدرة، ولا يبصر بما يبصر، ولا يريد بقدرة، ولا يجوز يعلم بإرادة⁽⁵⁾.

- يجوز أن يقال: له علم، وله قدرة، وله إرادة، وله سمع، وله بصير، وعلمه وقدرته وإرادته وسمعه وبصره هو لا غيره، وهو عالم بذاته، وقادر بذاته، ومريد بذاته، وبصير بذاته⁽⁶⁾.

(1) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 39-40. أبو الربيع: التحف، ج2/84. أبو عمار عبد الكافي: الموجز، ج2/189-190.

(2) أبو الربيع: التحف، (مخ)، ج2/83. أبو عمار عبد الكافي: شرح الجهالات، ص 67

(3) أبو الربيع: التحف، (مخ)، ج2/83. أبو عمار: شرح الجهالات، (مخ)، ص 67.

(4) أبو الربيع: التحف، ج2/84.

(5) المصدر نفسه

(6) أبو الربيع: التحف، ج2/84

- إن قول المتكلمين بانضمام الصفات كلها إلى القدرة، ليس معناهم في ذلك أن يضموا صفة إلى صفة، وإنما أرادوا أن صفة القدرة تنفي جميع العيوب ومعاني العجز. ومثال ذلك إذا قلنا: لم يزل الله عالماً، نفينا عنه الجهل، والجهل عجزٌ، والعجز منفي بصفة القدرة⁽¹⁾.

- إن معنى الوصف له بصفاته يراد به النفي لأضدادها: فالله تعالى حيٌّ إخبار عن الذات ليست بميتة وله التصرف في الغير، والله قادر إخبار عن الذات أنها ليست عاجزة ولا يعوزها شيء، والله مريد إخبار عن الذات أنها غير مكرهة ولا يفوقها شيء، وكذلك سائر الصفات⁽²⁾. ويؤكد الوجيهاني أنه ليس في نفي هذه الأضداد عن الذات ما يقتضي أن معها شيئاً غيرها يقاومها فيضاهيها، أو شيئاً غيرها تستعين به، ويكون جزءاً منها، وذلك محال في ذات الباري سبحانه⁽³⁾.

تعقيب

إن تفسير متكلمي فترة البحث للصفات بهذا المنهج دليل على أن مدلول صفاته هي عين ذاته وليست غيره، فذاته العلية كافية في الاتصاف بهذه الكمالات وحصول مفهومها، وغير محتاجة إلى شيء زائد عليها، فلا انفصال بين الذات والصفات فهما شيء واحد، وهذا القول مما يقتضيه التوحيد الخالص، والتنزيه المطلق لله تعالى.

وأما الأشاعرة فيرون أن صفات الله تعالى زائدة على الذات قائمة بما فهو عالم بعلم، قادر بقدرة، مريد بإرادة وهكذا في جميع الصفات.. فصفات الله لا هي ذاته، ولا هي غيره⁽⁴⁾. بمعنى أنها ليست منفكة عن الذات ولا منفصلة عنها.

ويوضح الغزالي رأي الأشاعرة بأنهم لا يعنون بذلك أن صفات الله تعالى غير الله تعالى، لأننا

(1) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 40.

(2) أبو الربيع: التحف، ج2/83. الجناوبي: الوضع، تح أبي إسحاق اطفيش، ص 11. الوجيهاني: الدليل والبرهان، ج1/52-53.

(3) الوجيهاني: الدليل والبرهان، ج1/53.

(4) الأشعري: الإبانة في أصول الديانة، ص 25-26. الإيجي: المواقف، ص 279-280. الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1409هـ/1988م، ص 84.

إذا قلنا: الله تعالى فقد دللنا به على الذات مع الصفات، لا على الذات بمجردهما، إذ اسم الله لا يصدق على ذات قد أخلوها عن الصفات الإلهية⁽¹⁾. ويؤكد الإباضي أن إثبات ذات واحدة وصفات قديمة ليس كفرا إنما الكفر في إثبات ذوات قديمة⁽²⁾، ويقرر الباقلاني أن صفات الله تعالى في أنفسها غير متغايرات، وأنه سبحانه ليس بمغاير لصفات ذاته، وهذا مما يجب على المرء أن يعلمه⁽³⁾.

وبعد المقارنة بين آراء الإباضية والمعتزلة والأشاعرة في قضية الصفات الإلهية، وقراءتها من مصادرها، ينكشف لنا التحامل الشديد لكل فريق على الآخر، واشتداد درجة الجدل بينهم إلى حدّ الهجاء معتمدين على طريق الإلزام، وهو مسلك ضعيف في الاستدلال والمحاكاة إذ لازم المذهب ليس بمذهب عند الفريقين.

فنجد الإباضية⁽⁴⁾ والمعتزلة⁽⁵⁾ يلزمون الأشاعرة بالتشبيه من حيث لزوم افتقاره إلى الغير، وكون ذاته محلاً للأشياء، وإثبات التعدد، وجعلهم قدماء مع الله.

وبالمقابل نجد الأشاعرة يلزمون من قال بأن صفات الله عين ذاته بالتعطيل ونفي الصفات⁽⁶⁾.

ومما يجدر القول به إن كلّ فريق قد وصف الله تعالى بأوصافه الواردة في الشرع، فلا يوجد مؤحّداً ينكر صفات الله تعالى بالكلية، أو يعتقد التشبيه فيها صراحة، وإنما اختلف المتكلمون في التفسير والعبارة عنها. ولا شك أن مقصد الجميع هو تنزيه الباري تعالى، وتوحيده.

فتبادل تُهمّ التعطيل والتشبيه إذن بين الفريقين ناتجة عن إلزامات باطلة لا أساس لها من الصحة، ولا يُقرّ بها كلّ فريق كما تقدم. والأصل أن يحسن المسلم الظن بأخيه المسلم، ويُطهر

(1) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص 89.

(2) الإباضي: المواقف، ص 280.

(3) الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده، ص 25.

(4) أبو عمار: الموجز، ج2/186-187. الوجيه: الدليل والبرهان، ج1/43-47.

(5) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج1/120.

(6) الأشعري: الإبانة في أصول الديانة، ص 35، 66.

لسانه وقلمه من لغة السباب والشتائم حتى في شأن معتقدات غير المؤمنين كما نطق بذلك القرآن⁽¹⁾، فما بالك بالمؤمن؟ فالسب ليس بعبادة فضلا أن يكون وسيلة للإقناع والدعوة إلى الحق.

ولا شك أن يكون في هذه القضية مخطئ ومصيب إلا أن الخطأ كله محمول عنه، ما لم يتجرأ أحد بقطع عذر الآخر، كما يؤكد ذلك الوارجلاني فيقع في مقولة الإمام جابر بن زيد (18هـ - 93هـ) التي يقرر فيها أنه: "لا يحل لعالم أن يقول لجاهل: اعلم مثل علمي وإلا قطعت عذرك، ولا يحل لجاهل أن يقول لعالم: اجعل مثل جهلي وإلا قطعت عذرك. فإن قال العالم للجاهل: اعلم مثل علمي وإلا قطعت عذرك، قطع الله عذر العالم. وإن قال الجاهل للعالم: اجعل مثل جهلي وإلا قطعت عذرك، قطع الله عذر الجاهل"⁽²⁾.

ويعلق الوارجلاني على هذه المقالة الجلييلة بأنها الفيصل في جميع ما تشاجر فيه الأئمة⁽³⁾.

فخليق بالمؤمن إذن أن يعترف بمحدودية علمه، كما اعترفت بذلك الملائكة من قبل، ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [سورة البقرة: 32]، وأن لا يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة، وأن يفسح المجال لاجتهادات الآخرين، فمن عرف كثيرا غفر كثيرا.

5- البعد التربوي لمعرفة أسماء الله تعالى وصفاته

لم تقتصر دراسة أسماء الله وصفاته عند متكلمي الفترة على المستوى النظري والتصوري، بل تجاوزت إلى المستوى العملي وذلك ببيان الآثار التربوية التي تتركها معرفة صفات الله تعالى وأسمائه في سلوك الإنسان المؤمن وتحقيق مقام القرب إلى الله تعالى الذي ليس هو قربا في المسافة والمكان فالله تعالى منزه عن ذلك، إنما هو قرب من صفاته وأسمائه الحسنی⁽⁴⁾.

(1) يقول تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة الأنعام: 108]

(2) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج2/91.

(3) المصدر نفسه، ج2/91.

(4) المصدر نفسه، ج3/38.

فقد وقف كلٌّ من الوارجلاني⁽¹⁾ وأبو العباس⁽²⁾ وأبو سهل اللالوتي⁽³⁾ عند آثار هذه المعرفة الإلهية وتجلياتها في سلوك المؤمن، فمن ذلك:

أن الله تعالى عالم فأراد من عباده أن يكونوا علماء.

والله حكيم فأراد من عباده أن يكونوا حكماء.

والله حلِيم فأراد من عباده أن يكونوا حلما.

والله رحيم فأراد من عباده أن يكونوا رحما.

وهذه مقامات المكلفين، ولكلّ درجات مما عملوا⁽⁴⁾.

ويبين أبو سهل أنّ أوّل قاعدة في تحصيل طهارة القلب تجريده من الاعتقاد الفاسد والإرادة الفاسدة، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [سورة البقرة 222] فالطهارة طهارتان:

طهارة باطنية؛ بنقاوة القلب من الخبائث والآفات.

وطهارة الجوارح من المعاصي والأقذار.

فإذا طهر القلب وصفا أجم بلجام التقوى الموجب للسعادة في الأولى والآخرة⁽⁵⁾.

كما يؤكد أيضا أن الغاية من العلم تحويله إلى عمل، وإلا فإن صاحب العلم يبقى محجوبا عن الطاعات ممنوعا من الخيرات، محروما من الحسنات، إذ لا علم بلا عمل، ولا عمل إلا بعلم وإخلاص ونية، ولا يصلح الجميع إلا بموافقة السنة والاستقامة على الطريقة⁽⁶⁾.

(1) المصدر نفسه.

(2) أبو العباس: تبيين أفعال العباد (مخ)، ج 2/ص 60-71

(3) أبو سهل: عقيدة التوحيد (مخ)، ص 22-30

(4) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج 3/38.

(5) أبو سهل: عقيدة في معرفة التوحيد والفرائض (مخ)، ص 22

(6) المصدر نفسه.

فالتوحيد علم واعتقاد، وعمل وأحكام لا بدّ من المؤمن أن يجتهد في الإتيان بجميع مقاماته وتحققها.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني: النبوات

حاجة المجتمعات البشرية إلى الأنبياء والرسل لا تنكر، فهي ضرورة لازمة لتحقيق سعادتهم في العاجل والآجل، واكتمال وجودهم ونظام اجتماعهم، فالعقل وحده لا يستقل بفهم حقائق الوجود وأساره المكنونة في عالمي الشهادة والغيب، ولا يصل إلى ما فيه سعادة الإنسان من دون وحي ينير بصيرته، ورسول تترى ترشده وتهديه سواء السبيل. لأن « حاجة الخلق إلى الأنبياء كحاجتهم إلى الأطباء فكما يعرف صدق الطبيب بالتجربة كذلك يعرف صدق الرسول بالمعجزة»⁽¹⁾.

فلا يمكن أن تستغني المجتمعات البشرية عن بعث الرسل والأنبياء كما يوضح ذلك محمد عبده (ت1323هـ/1905م) مبيناً أن "منزلة النبوات من الاجتماع هي منزلة العقل من الشخص أو منزلة العَلم المنصوب على الطريق المسلوك، بل نصحده إلى ما فوق ذلك ونقول منزلة السمع والبصر"⁽²⁾.

ولقد دار البحث العقدي عند متكلمي الفترة في قضية النبوة حول جانبين هما:

جانب نظري: يتعلق بتفسير معنى النبوة والرسالة وبيان خاصيتهما، وإمكان وقوعهما، وحاجة الناس إليهما، وبيان حقيقة المعجزة وشروطها ودلالاتها.

جانب تطبيقي: يتناول وقوع الرسالة فعلاً، وإثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، ومعجزاته، والرّد على منكريها من البراهمة وأهل الكتاب.

والمسائل المبحوثة في هذين الجانبين هي ذات ارتباط وثيق بالواقع الديني والفكري في المحيط الإسلامي وقتئذ، وهو ما سنبيّنه لاحقاً.

(1) الجيطالي: قناطر الخيرات: القسم 1/311.

(2) محمد عبده: رسالة التوحيد: ص 114.

المطلب الأول: حقيقة النبوة والرسالة وخاصيتهما وإمكان وقوعهما .

1- حقيقة النبوة والرسالة:

أ- النبوة لغة واصطلاحاً:

- رأى كثير من اللغويين أن النبوة مشتقة من الفعل نبأ، ينبئ من النبأ، وهو الخبر، والجمع أنباء، يقول الله عز وجل: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ﴾ [سورة النبأ: 1-2] أي الخبر العظيم، قيل: إنه القيامة، وقيل: أمر النبي عليه السلام، وقيل القرآن، قال الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة ص: 67]⁽¹⁾، وهو ما اختاره أبو الربيع⁽²⁾ وأبو عمرو السوفي⁽³⁾.

وانطلاقاً من هذا المعنى اللغوي عرّف النبي اصطلاحاً بأنه: "هو الذي ينبأ أو يُلهم"⁽⁴⁾. أو بعبارة أخرى هو: "المخبر عن الله تعالى، المؤيّد بالمعجزات الدالة على صدقه الظاهر بالدلائل"⁽⁵⁾.

- ورأى البعض أن النبي مشتق من نبا، ينبو، نبوة، نبوة: ما ارتفع من الأرض، وعلا. سُمي بالنبي (من غير همز) لارتفاع قدره وتشريفه على سائر الخلق⁽⁶⁾. وقال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ إِنِّي فَتَوَقَّيْكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [الآية: 55] أي الرفعة والتفضيل في الدين. وقال تعالى: ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ [سورة مريم: 57]. وعن أبي هريرة، قال: قالوا يارسول الله، متى وجبت لك النبوة؟ قال لي: «وآدم بين الروح والجسد»⁽⁷⁾ أي رفيع القدر⁽⁸⁾.

(1) ابن منظور: لسان العرب، مج 1/150

(2) أبو الربيع: التحف، (مخ)، ج 1/37

(3) أبو عمرو السوفي: السؤالات (مخ)، ص 177

(4) المصدر السابق

(5) أبو عمرو السوفي: السؤالات (مخ)، ص 177

(6) ابن منظور: لسان العرب، مج 1/558.

(7) أخرجه الترمذي: السنن، كتاب الذبائح، باب: فضل النبي صلى الله عليه وسلم وسلم، رقم الحديث 3609،

ج 5/ص 585.

(8) السوفي: السؤالات (مخ)، ص 178.

فالنبي على هذا المعنى مرتفع القدر، ومُشَرَّف على سائر الخلق باختصاصه بالوحي وخطاب الله تعالى⁽¹⁾.

وقال الكسائي النبي هو الطريق. والأنبياء هم طرق الهدى⁽²⁾، وقال الرسول صلى الله عليه وسلم: «لا تصلوا على النبي»⁽³⁾ أي على الطريق⁽⁴⁾.

بعد عرض هذه الأقوال يبقى التعريف الأول هو المشهور عند علماء العقيدة، وهو ركيضةٌ للتعريف الأخرى لأن الأنبياء بالنبأ الصادق ارتفع قدرهم، وشرفهم الله تعالى على سائر الخلق، فكانوا طرقاً ومنازل هداية للعالمين.

ب- الرسالة وعلاقتها بالنبوة

الرسول اسم مشتق من أرسلت، وكذلك الرسالة، وسمي الرسول رسولا لأنه ذو رسالة. والرسول معناه في اللغة الذي يتابع أخبار مَنْ بعثه، أخذاً من قولهم جاءت الإبل رسلاً أي متتابعة. والإرسال: التوجيه⁽⁵⁾.

وقد بحث أبو الربيع والسوفي في الفرق الاصطلاحية بين الرسول والنبي والعلاقة بينهما، وهل يجوز إطلاق أحدهما على الآخر؟

الرأي الأول: ذهب أكثر العلماء إلى أن كلَّ رسول من بني آدم نبي وليس كلَّ نبي رسولا⁽⁶⁾.

(1) عبد العزيز الثميني: معالم الدين: ج2/46.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مج1/558.

(3) لم أعثر عليه في كتب الصحاح. وفي تأويله وجهان: أحدهما أنه أراد النهي عن الصلاة في المكان المرتفع المحدودب، مأخوذ من النبوة. والثاني أنه أراد الطريق، ومنه سمي رسل الله أنبياء، لأنهم الطرق إليه. ينظر: الماوردي: أدب الدنيا والدين، ج1/ص285.

(4) السوفي: السؤالات (مخ)، ص 178.

(5) ابن منظور: لسان العرب: مج4/554-555.

(6) أبو الربيع: التحف، (مخ)، ج1/37. السوفي: السؤالات، (مخ)، ص 178. عبد العزيز الثميني: معالم الدين: ج2/50. محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية، الملكية للإعلام والنشر، الجزائر، ط8/1402هـ: 184.

فالأنبياء أعم من الرسل لأن الأنبياء أنبياء مرسلون وأنبياء غير مرسلين، فالرسول هو الذي تُبَيِّ بالوحي، وأرسل إلى غيره، والنبىء من نبىء بالوحي، ولم يرسل إلى غيره.⁽¹⁾

الرأي الثاني: رأى المعتزلة⁽²⁾ وبعض الإباضية ومن بينهم عيسى بن محمد⁽³⁾ أن الأنبياء والرسل هم جملة واحدة فكلّ نبي رسول وكلّ رسول نبي، ولا فرق بينهما في الاصطلاح.

واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ [سورة الحج: 52] فسامهم مرسلين كلهم. ومجرد الفصل بينهم لا يدل على اختلاف الجنس.

يتجلى مما سبق أن الاختلاف في ضبط مصطلحي النبوة والرسالة والفرق بينهما محتمل تجيذه اللغة، ولا ينجم عنه أي أثر اعتقادي أو عملي إلا أن غاية علماء الكلام هي وضع الحدود، وضبط التعريفات قدر الإمكان تفاديا للبس والإيهام، ورأى الدكتور البوطي (ت. 2013م)⁽⁴⁾ أن البحث في هذه المسألة فرعي اجتهادي لا يتعلق بشيء من قواطع الدين وضرورياته.

2- خاصية النبوة والرسالة

تصرح آي القرآن الكريم أن النبوة صفة راجعة إلى اصطفاء الله تعالى إذ يجتبي من يشاء من عباده لتحمل الرسالة وتبليغ الأمانة كما أراد رب العزة. ومن ذلك:

قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾ [سورة الحج: 85]

وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَاتِهِ﴾ [الآية: 124]

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [الآية: 33].

(1) الجيطالي: قواعد الإسلام: ج 1/22. القناطر: القسم 324/1.

(2) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: ج 2/228. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، ط 2، 1979: ج 1/475.

(3) السوي: السؤالات (مع)، ص 80.

(4) محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيّات الكونية: ص 184.

وهذا ما اتفقت عليه غالبية الأمة إلا أن واقع الفكر الإسلامي لم يسلم من تيارات أجنبية دخيلة أثرت عليه في بعض مناحيه ومن بينها قضية النبوة، فقد ذهب بعض فلاسفة الإسلام أمثال الفارابي⁽¹⁾ وابن سينا⁽²⁾ إلى أن النبوة صفة يكتسبها الإنسان بمجاهدات صوفية، أو تأملات عقلية تمكنه من الاتصال بالله الذي يوحى إليه بتوسط العقل الفعال⁽³⁾.

وقد عرض أبو الربيع نظرية الإباضية في النبوة موضحا "أن النبوة والرسالة صفات الأنبياء والرسول وهما اضطرار، حالتان من الأنبياء والرسول كحلول الاستطاعة في المستطيع والزمانة في الزمن لأنهما لو كانتا اكتسابا لجاز على العباد أن يختاروه فمن أراد أن يكون نبيا كان نبيا، ومن أراد أن يكون رسولا كان رسولا. قال: وفي عجزهم أن يكونوا أنبياء بإرادتهم، ورسلا بإرادتهم ما يثبت بأن النبوة والرسالة ليستا بأفعالهم، وهما فعل الله ليس للعباد فيه فعل"⁽⁴⁾.

وذهب أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الفرستائي أن النبوة اضطرار، والرسالة اكتساب⁽⁵⁾. ويبين أبو يحيى زكرياء بن أبي بكر⁽⁶⁾ أن سبب تنازعهم يرجع إلى اختلافهم في تحديد معنى الرسالة، فمن قال إن الرسالة اضطرار ذهب بالرسالة إلى الإرسال من الله عز وجل للرسول، ومن قال إن الرسالة اكتساب ذهب بمعنى الرسالة إلى التبليغ من الرسول. ثم قال الشيخ أبو عمار هذا أحسن ما سمعناه في هذا الوجه"⁽⁷⁾

وجلية الأمر، أن الخلاف السابق هو خلاف لفظي في تحديد مصطلح الرسالة فالإباضية

(1) محمد بن محمد أبو نصر الفارابي (260هـ-339هـ/874م-950م) المعلم الثاني، أكبر فلاسفة المسلمين. ر. خير الدين الزركلي: الأعلام: ج7/20.

(2) الحسين بن عبد الله بن سينا أبو علي (370هـ-428هـ/980م-1037م) الفيلسوف الرئيس. ر. الزركلي: الأعلام: ج2/241.

(3) محمد عبد الرحيم الزيني: مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993م، ص 277 وما بعدها.

(4) الجيطالي: شرح النونية: ج1/34و.

(5) المصدر نفسه. قواعد الإسلام: ج1/23.

(6) زكرياء بن أبي بكر بن سعيد اليراسني أبو يحيى (طبقة 11: 500هـ-550هـ/1106م-1155م) له باع في علم النظر، وفتاوى ومأثورات. جمعية التراث: معجم أعلام الإباضية قسم المغرب: ج2/322، ترجمة: 339.

(7) أبو عمرو عثمان بن خليفة السوي: السؤالات: 179.

متفقون على أن النبوة والرسالة التي هي بمعنى الإرسال من عند الله ضرورتان وليستا مكتسبتين تحصلان بالاتصال بالعقل الفعال أو بمجاهدة النفس أو بقوة الخيال كما يرى بعض الفلاسفة والمفكرين.

وأما عن قضية تفسير الوحي عند جمهور المسلمين فهي بسيطة واضحة تتمثل في التلقّي بواسطة الملك من الله تعالى⁽¹⁾، مصداقاً لقوله عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ لِنَشْرِ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [سورة الشورى: 51] وقد صحت الروايات برؤية بعض الصحابة للملك المرسل، أو آثار لقاءه على شخص النبي صلى الله عليه وسلم⁽²⁾، ويتم اتصال الملك بالنبي بصورة حقيقية حيث يحصل العلم للنبي أن ذلك الخبر من عند الله تعالى، دون أن يرتبط ذلك بخيالات، أو بمجاهدات نفسية، وظواهر مرضية.

3- إمكان وقوع النبوة

بين متكلمو الفترة أن النبوة وبعث الرسل من الجائز العقلي على الله تعالى الذي يصطفي لحمل رسالته من يشاء من عباده، فأرسالهم جائز⁽³⁾. وذكر الوارجلاني أنه "ليس على الله أن يرسل الرسل إلا في موجب الحكمة، وليس على الله من واجب إلا في مقتضى الحكمة، وله الفضل في ذلك"⁽⁴⁾.

(1) السوني: السؤالات: (مخ)، ص 213. الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج3/269-270.

(2) مثل الحديث الذي رواه عمر بن الخطاب قال: بينما نحن عند رسول الله ذات يوم، إذ طلع علينا رجلٌ شديدٌ بياض الثوب، شديدٌ سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحدٌ، حتى جلس إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفيه على فخذيه، وقال يا محمد أخبرني عن الإسلام... قال: ثم انطلق فلبث ملياً، ثم قال لي: « يا عمر، اتدري من السائل؟ » قلت: الله ورسوله أعلم، قال: « فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم ». أخرجه مسلم: الجامع الصحيح، باب: معرفة الإيمان والإسلام، رقم الحديث 8، ج1/36.

(3) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج3/385.

(4) الوارجلاني: الدليل والبرهان: ج3/311.

يوضح الوارجلاني بأنه لا يجب على الله شيء، لأنه لا مُوجب عليه، وإنما الوجوب في حق الحكمة واجب عليه، أي من موجب الحكمة ومقتضاها، لا من جهة إيجاب موجب. المصدر نفسه: ج1/64-65

وهو مذهب جميع الإباضية⁽¹⁾ والأشاعرة⁽²⁾ الذين اتفقوا على أن إرسال الرسل جائز، وأنه واقع من الله تعالى تفضلا ورحمة لما في إرسالهم من الحكيم والمصالح الكثيرة التي قد لا تبلغها عقول البشر⁽³⁾.

وأما المعتزلة فيرون أن مسألة النبوة مرتبطة بأصل العدل، فإذا علم الله أن صلاح أمر العباد في المعاش والمعاد متعلق ببعثة الرسل، فمن العدل أن لا يُخلّ بما هو واجب عليه. وينقل عبد الجبار عن مشايخه أن البعثة متى حسنت وجبت، ومتى لم تجب قبحت لا محالة⁽⁴⁾.

فإذا كان الإباضية والأشاعرة قالوا بإمكان النبوة وجوازها عقلا، وقال المعتزلة بوجوب وقوعها، فإن البراهمة أنكروا النبوة تماما وقالوا إنها مستحيلة عقلا.

وقد تولى الإباضية والمعتزلة والأشاعرة مهمة الرد على البراهمة التي انتشرت آراؤها في البيئات الإسلامية⁽⁵⁾، وسنعرض موقف متكلمي الفترة في الموضوع.

4- الردُّ على منكري النبوة

ذكر المتكلمون أن مذهب البراهمة يقوم على أنه ليس في بعث الرسل فائدة، ولا في إرسالهم حكمة بدعوى أنهم إن أتوا بما يوافق العقل ففي العقل غنية عنه وكفاية. وإن أتوا بخلاف العقل، فيلزم رده وعدم قبوله⁽⁶⁾.

ويعد أبو عمار عبد الكافي أحد متكلمي فترة البحث البارزين الذين تصدوا لدحض

(1) عبد العزيز الثميني: معالم الدين، وزارة التراث القومي، عمان، 1407هـ/1986م: ج2/51. السالمي: مشارق أنوار العقول: 215.

(2) عبد القاهر البغدادي: أصول الدين: 154-155. الفتازاني: شرح المقاصد، ج5/19-25. إبراهيم الباجوري: شرح جوهرة التوحيد، ص 269-270.

(3) الوريحاني: الدليل والبرهان، ج3/311.

(4) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج2/224-225.

(5) ينظر عن هذه الردود: عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج2/224-225. الجويني: الإرشاد، ص 302-307. الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص 121-122. أبو عمار: الموجز، ج2/297-306. الوريحاني: الدليل والبرهان، ج1/24-26.

(6) الجويني: لمع الأدلة، ص 123. أبو عمار: الموجز، ج2/299.

حجج البراهمة ونقضها. ونلخصها فيما يأتي:

بين أبو عمار أن مما يوجب العقل، وتقتضيه عادة الخلق، أن تذكير العباد بعضهم لبعض، وتعليمهم إياهم هو مما يزيد في علومهم، وفي مخافتهم من الله، ومراعاتهم لطاعته، وشكرهم لنعمائه. وكذلك بعث رسل الله إلى عباده على جهة التذكير لهم، والزيادة في الشرائع والنقصان منها على حسب أزمانهم، ومصالح شؤونهم، وتجديد عهده إلى عباده مما يدل أن في إرسالهم حكمةً وليس بجهل أو عبث⁽¹⁾.

اعتمد أبو عمار على المعجزات الدالة على صدق الرسل وصحة الرسالة ووقوعها فعلا، فمادام البراهمة استدلووا على حدوث العالم بآثار التقدير والصنعة فأثبتوا صانعا مدبرا حكيما، فكذلك ظهور المعجزات التي ليست من جنس أفعال الخلق على أيدي الرسل دليل على أنهم مبعوثون من عند الله تعالى. وقد وقف عند معجزات الرسل عليهم السلام، كمعجزة موسى، ومعجزة عيسى، ومعجزة خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم الخالدة⁽²⁾.

سبقت الإشارة إلى أن متكلمي الفترة يرون أنه ليس للعقل وصولٌ إلى معرفة الله تعالى، أو معرفة شيء من أحكام دينه إلا بتوقيف الله لهم على ألسنة رسله، وتنبه منه على أيديهم، فللرسل الكرام الدور الأساس في إيصال المعرفة الدينية التي يعجز العقل عن الوصول إلى اليقين فيها بمفرده، فسعادة البشرية وسلامتها في الآجل والعاجل مرهونة بمعرفة الرسل⁽³⁾.

ودهبت الأشاعرة وعلى رأسهم الغزالي أن للعقل حدًا يقف عنده، ولا يتعداه، وأن النبي يخبر بما لا تشتغل العقول بمعرفته، والعقل لا يرشد إلى النافع من الأعمال والأقوال والأخلاق والعقائد، ولا يفرق بين المشقى والمسعد، ولكنه إذا عُرِفَ فهِمَ وصدَّق وانتفع بالسمع فيجتنب الهلاك ويقصد السعادة⁽⁴⁾.

(1) أبو عمار: الموجز، ج2/299-300

(2) المصدر نفسه، ج2/302-306.

(3) ينظر: دور الرسول في إيصال المعرفة الإلهية، ص155 من هذا البحث

(4) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص123.

وأما المعتزلة فقد ردوا على البراهمة⁽¹⁾، إلا أن ما يلفت النظر هو أن الفرقتين تتفقان في تمجيد العقل، وتطلقان في بحث قضية النبوة من مبدأ واحد وهو مبدأ التحسين والتقييح العقليين إلا أن نتائج بحثهما متناقضتين تماما، فيذكر الجويني أن البراهمة بنت شبهها في إنكار النبوة واستحالتها على التحسين والتقييح العقليين⁽²⁾، ونجد المعتزلة اعتمدت على المبدأ ذاته فتوصلت إلى نتيجة مخالفة وهي وجوب بعثة الرسل، وكونها ضرورية لأن فيها ألقافا وصلاحا للمكلفين⁽³⁾.

ويورد في هذا إشكال مفاده هو ما مدى صحة نسبة هذه الآراء في إنكار النبوة للبراهمة؟

فإذا اشتهر لدى المتكلمين ومؤرخي الفرق نسبة القول بإنكار النبوة إلى البراهمة، فإن الدكتور عمار طالبي يذهب إلى أن البراهمة لا ينكرون النبوات، وأما ما نسب إليهم من آراء في الموضوع فهي لابن الرواندي⁽⁴⁾ الذي خدع الناس حين عبّر عن آرائه الخاصة في إنكار النبوة، واستتر بنسبتها للبراهمة، وأيد عمار طالبي وجهة نظره بما ذكره أبو محمد النوبختي في كتابه "الآراء والديانات" بأن البراهمة أثبتوا الخالق والرسل والجنة والنار، ووافقه البيروني على ذلك في كتابه "تحقيق ما للهند من مقالة مقبولة في العقل أو مردولة"⁽⁵⁾

ومن خلال ما سبق نجد أن المتكلمين من معتزلة وأشاعرة وإباضية قد وقفوا موقفا إيجابيا في الدفاع عن مقام النبوة والرد على منكريها أمثال ابن الرواندي، وما نُسب إلى البراهمة الذين ردوا

(1) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج2/224-225

(2) الجويني: الإرشاد، ص 303.

(3) المصدر السابق، ج2/224-225

(4) ابن الرواندي هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق (ت 245هـ/859م)، سكن بغداد وكان من متكلمي المعتزلة ثم فارقهم وصار ملحدا زنديقا، وله كتاب في الرد على أهل الاعتزال سماه "فضيحة المعتزلة" وقد ردّ عليه الخياط في كتابه "الانتصار". ر. ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، (د. ت): ج1/94، تر: 35.

(5) عمار طالبي: آراء ابن العربي الكلامية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، (د. ت. ن)، ج1/269-270.

وفيدنا د/عمار طالبي أن أستاذه الدكتور عبد الحليم محمود هو الذي نبهه إلى هذه المسألة عند مناقشته لرسالة الماجستير.

على الأنبياء، وعلى الكتب المنزلة وعلى المعجزات.

وميزة ردود المتكلمين⁽¹⁾ متقاربة في منحائها الاستدلالي ذي الصبغة العقلية المنطقية، وفي صياغتها الشكلية، وإن اختلفوا في حكم البعثة بين الجواز والوجوب فإنهم يتفقون على أن بعثة الرسل ليست من المستحيلات التي يمتنع وقوعها.

ويعتبر إثبات المعجزات أوضح دليل على صدق مُدعي النبوة، وأبين ردّ على منكريها. فما هو موقف متكلمي الإباضية من المعجزة؟ وما مفهومها ودلالاتها عندهم؟

المطلب الثاني: المعجزة ودلالاتها وقيام الحجة ببعث الرسل.

1- المعجزة ودلالاتها

المُعجزة في اللغة من العجز، الذي هو عدم القدرة. والمُعجِرُ مَنْ يُعجزُ الغيرَ، أي فاعل العجز في غيره وهو الله تعالى، كما أنه المُقَدِّرُ لأنه فاعل القدرة في غيره. وأعجزت فلانا إذا أَلْفَيْتَهُ عاجزا. وعَجَز، وَيَعْجِزُ عن الأمر: إذا قَصَرَ عنه. والإعجاز: الفوت والسبق، وأعجزني فلانٌ إذا عجزتَ عن طلبه وإدراكه. والمعجزة: واحدة معجزات الأنبياء عليهم السلام⁽²⁾. زيدت الهاء فيها فقيل معجزة للمبالغة في الخبر عن عجز المرسل إليهم عن المعارضة فيها⁽³⁾.

وعرّف السوفي المعجزة اصطلاحاً هي: "كلّ أمر ناقض للعادة يظهر على مدعي النبوة زمان التكليف مقترنا بالتحدي من دعوى النبوة على جهة الابتداء متضمنا لتصديقه"⁽⁴⁾.

وعلاقته بالتعريف اللغوي هو أن البشر يعجزون عن الإتيان بما أتى به النبي فأعجزهم بذلك.

(1) ينظر من هذه الردود: عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج2/224-227. الجويني: الإرشاد، ص 302-307. أبو

عمار: الموجز، ج2/297-306.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مج2/1100.

(3) البغدادي: أصول الدين، ص 170.

(4) السوفي: السؤالات، ص 177.

وقيد المتكلمون حقيقة المعجزة بجملة من الشروط نوردها فيما يأتي⁽¹⁾:

- أن تكون من فعل الله تعالى، لأن كل ما عجز عنه البشر لم يكن إلا فعلا لله تعالى.
 - أن تكون ناقضة للعادة، ويخرج بذلك غير الخارق.
 - أن تكون على يدي مدعي النبوة، وتخرج الأمور الناقضة للعادة التي تظهر على يدي غيره، كالكرامة على يد الولي، والاستدراج على يد الفاسق، والمعونة أو المغوثة على يد سائر العباد.
 - أن تكون زمان التكليف، أي عقيب دعوى المدعي النبوة، لأن المعجزة لو تقدمت الدعوى لم تتعلق بها، فيخرج الإرهاس وهو ما كان قبل النبوة. ويخرج ما يحدثه الله يوم القيامة من علامات على خلاف العادة فليست بمعجزة لأحد.
 - أن تكون مقترنة بالتحدي حيث تتعذر معارضتها.
 - أن تكون موافقة لدعواه لتدل على صدقه.
- ونلاحظ اتفاق المتكلمين من مختلف المدارس على شرائط المعجزة وأوصافها. وهو مما يدل على حرصهم على الدفاع على مقام النبوة والرسالة، والوحي المنزل.
- وإذا كانت المعجزة دليل صدق على بعثة الرسول فهل يجوز أن يرسل الله رسلا بغير معجزات تدل على صدقهم؟

اختلف المتكلمون في هذه المسألة فذهبت طائفة من الإباضية إلى أن "ذلك لا يجوز حتى تكون معه علامة يتبين بها من غيره مما لا يقدر مخلوق أن يأتي بها"⁽²⁾ وهو مذهب الأشاعرة كما يعرضه البغدادي مبينا أن: "النبي لا بد له من إظهار معجزة تدل على صدقه... والمعجزة الواحدة

(1) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج2/229-231. السوفي: السؤالات، ص 177. الإيجي: المواقف: ص 339-340. محمد بن الحسن الطوسي: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد: ص 250. البغدادي: أصول الدين: ص 171. الجيطالي: قناطر الخيرات، تح. النامي: القسم 1/312. أبو المعين النسفي: التمهيد في أصول الدين، تح. عبد الحي قاويل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1407هـ/1987م: ص 46. السالمي: المشارق: ص 217.

(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين: ج1/186. أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج1/385.

كافية في الدلالة على صدقه ومن لم يؤمن به بعدها استحق العقاب"⁽¹⁾.

ويرى متكلمو الفترة أن ذلك جائز في حكمة الله تعالى أن يرسل رسله إلى خلقه بلا معجزة ولا دلالة، فإن أعطاهم ذلك فهي نعمة من الله وفضل، وإن أمسكها فبعدل منه وصواب، وليس لهم على الله أن يعطيهم ذلك إذ كانت مناً منه وفضلاً⁽²⁾. واستدلوا على ذلك:

بقول الأنبياء عليهم السلام لأممها فيما حكى الله عنهم في كتابه: ﴿قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [سورة يس: 16-17]

وبقوله تعالى: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [إبراهيم: 11]

كما استدل أبو الربيع على ذلك بدليل عقلي بنى فكرته على اتفاق الأمة على جواز بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم رسلاً بلا علامات يتبينون بها عن غيرهم إلى من نأى عنه من أمته، ولم يمكنه الوصول إليهم ومخاطبتهم مباشرة ليعلموهم أحكام دينه وشريعته إليه. فقطع الله بهؤلاء الرسل عذر من أرسلوا إليهم فكانوا بمنزلة الرسول المبعوث من عند الله. وفي ذلك ما يدل على صحة جواز بعث رسول بلا معجزة أو علامة إلى خلقه وقيام الحجة به. فأعطاه المعجزة فضلاً ومن من الله تعالى لرسوله⁽³⁾.

ويتسق هذا مع مذهب الإباضية بأنه لا يجب على الله تعالى شيء، لأنه لا موجب عليه⁽⁴⁾ فيجوز له أن يرسل من يشاء بغير معجزة ولا علامة، إذ إن صدق النبي أنه رسول قد يكفي وحده. وقالت طائفة من المعتزلة: "لا يحتاج النبي في الحجة على نبوته إلى أكثر من سلامة شرعه وما يأتي به من التناقض فيه"⁽⁵⁾.

ويرجع سبب النزاع في المسألة إلى الإشكال الآتي:

(1) البغدادي: أصول الدين: ص 173، 176.

(2) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل، ج 1/384-385.

(3) المصدر نفسه، ج 2/385-386. وقد عرض أبو الربيع هذا الدليل بأسلوب حوارى مطول، حاولت تلخيص فكرته.

(4) الوريحاني: الدليل والبرهان، ج 1/64-65.

(5) البغدادي: أصول الدين، ص 173

هل المعجزة وحدها فقط تدل على صدق النبي أم هناك دلائل أخرى؟

فمقتضى مذهب متكلمي الفترة يرون أن المعجزة ليست وحدها فقط تدل على صدق النبوة بل قد يكون للصدق طرق أخرى لأن الغرض إنما هو صدق المدعي وليس هو المعجزة في حد ذاتها فكثيرا ما تعرب قرائن الأحوال عن صدق مدعي النبوة أو كذبه قبل أن يظهر المعجزة وهو ما عبر عنه شاعر الرسول حسان بن ثابت⁽¹⁾:

لو لم تكن فيه آياتٌ مُبَيَّنَةٌ كانت بديهته تأتيك بالخبر

وأما البغدادي وغيره من الأشاعرة فقد ذهبوا إلى أن المعجزة هي الطريق الوحيد للدلالة على الصدق لذلك أوجبوا ظهورها على يد مدعي النبوة.⁽²⁾

ونرحح رأي الفريق الأول لأن تصديق النبي يتحقق بالمعجزة وبغيرها، وهو ما يتوافق مع المنطق وواقع دعوات الرسل فلا داعي لحصر طريق صدق النبي في المعجزة، إذ لو لم يعلم صدق النبوة إلا بالمعجزة لاحتاج إلى أن يكرر معجزاته أمام كل قوم يأتونه إذ إن الحجة تلزم من رأى دون من لم ير. وماذا تكون حجة النبي على من أتوا بعد وفاته، ولم يشهدوا معجزاته؟. وهو ما اختاره ابن أبي العز الحنفي⁽³⁾، وابن تيمية في قوله: "ومنهم من يجعل المعجزة دليلا ويجعل أدلة أخرى غير المعجزة وهذا أصح الطرق ومن لم يجعل طريقها إلا المعجزة اضطر لهذه الأمور التي فيها تكذيب لحق أو تصديق لباطل"⁽⁴⁾.

فإذا قام الدليل على بعثة الرسل فيجب الإيمان بهم، وبما أنزل عليهم ومعرفة صفاتهم.

2- قيام الحجة ببعث الرسل ووجوب الإيمان بهم وبصفاتهم

يرى الإباضية أن حجة الله قامت على عباده بإرسال الرسل وإنزال الكتب، وهي الحجة

(1) ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي (ت. 774هـ): تفسير القرآن العظيم، [تفسير سورة يونس: 17]، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1: 1420هـ/2000م، ص927.

(2) البغدادي: أصول الدين، ص176.

(3) ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية: 150.

(4) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، دار القلم، بيروت، ط1، 1407هـ/1987م: ج5/522.

التي يثبت بها فرض الدين⁽¹⁾. واستدلوا على ذلك:

- بقوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [سورة النساء: 165].
- وبقوله تعالى: ﴿بَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الآية: 19].

كما استدلوا على وجوب الإيمان بالأنبياء والرسل وما أنزل عليهم بأدلة منها⁽²⁾:

- قول الله عز وجل: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [سورة البقرة: 136].
- وقوله تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ [سورة البقرة: 285].

- وقوله تعالى: ﴿بَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [سورة النساء: 136].

وحكموا على من أنكر النبوة والرسالة بالشرك، لأن المنكر للرسالة منكرٌ لصفة من صفات الله تعالى، واسم من أسمائه. فهو عز وجل مُرسل الرُّسل، ومُنزِّل الكتب⁽³⁾.

وأما عن صفات الأنبياء والرسل فقد جباهم الله تعالى عن سائر الخلق بصفات مثلى، فكانوا أنقى الناس جوهرًا، وأطيبهم خلقًا، وأصفاهم عنصرًا، وأكملهم فطرة. صفات سامية،

(1) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج3/377. تبغورين: أصول الدين، تح النامي، ص 45.

(2) الورجلاني: الدليل والبرهان، ج2/25-26.

(3) المصدر نفسه، ج2/26.

يستدعيها جلال الرسالة، ويقتضيها مقام التبليغ عن الله تعالى.

وقسم الجناوني والوارجلاني معرفة الرسول إلى ثلاثة أقسام⁽¹⁾:

- معرفة ما يجب إثباته له، كالصدق، والتبليغ، والنصيحة.

- معرفة ما يجوز عليه، كالسهو، والنسيان، والنوم.

- معرفة ما يستحيل عليه، كالكذب والخيانة والغش.

وأما معرفة ما جاء به الرسول فثلاثة هي⁽²⁾:

- أمرٌ، وهو ثلاثة أضرب: أمر وجوب، وأمر ندب، وأمر ترغيب وتفضيل.

- ونهيٌ، وهو على ثلاثة أضرب: نهي تحريم، ونهي كراهة، ونهي تنزيه.

- وخبرٌ. وهو على ثلاثة أوجه: خبر عن الدنيا وزوالها، وخبر عن الآخرة ودوامها،

وخبر عن الرسل وأممهم.

ومما يتعلق بصفات الرسل عليهم السلام مسألة العصمة التي هي أهم صفة اختص بها

المرسلون، لكونها السند المعين على تبليغ شرائعهم، واحتضان الناس لها بالتصديق والقبول.

3- مسألة العصمة

العصمة في اللغة: المنع، والحفظ. عصمه يعصمه عصماً: منعه ووقاه. وعصمة الله عبده:

أن يعصمه مما يوبقه. والعاصم: المانع، الحامي⁽³⁾.

اختلفت المدارس الكلامية في زمن وقوع العصمة للأنبياء: هل هي قبل النبوة أم بعدها؟

ومن أي الذنوب يعصمون: أمن الكبائر والصغائر أم من الكبائر فقط؟ وأبرز الأقوال نوردها فيما

يأتي:

- يرى الأشاعرة أن الأنبياء معصومون بعد النبوة عن الذنوب كلها، وأما السهو والخطأ

(1) الجناوني: الوضع، تح. أبو إسحاق اطفيش، ص 32. الوجلاني: الدليل والبرهان، ج3/334.

(2) المصدر نفسه.

(3) ابن منظور: لسان العرب، مج5/279-280.

- فليستا من الذنوب فلذلك ساغا عليهم، وأجازوا عليهم الذنوب قبل النبوة.⁽¹⁾
- وذهب أبو حنيفة إلى أن الأنبياء معصومون من الكبائر والصغائر⁽²⁾، وقد قيد أصحابه هذه العصمة بما بعد الوحي.⁽³⁾
- وذهبت الشيعة الإمامية إلى أن النبي يجب أن يكون معصوما من القبائح صغیرها وكبیرها قبل النبوة وبعدها على طرق العمدة والنسيان وعلى كل حال.⁽⁴⁾
- أما المعتزلة فيرون أن الأنبياء معصومون من الكبائر قبل البعثة وبعدها ولا يصح عليهم شيء من المنفريات، وأما الصغائر التي لا حظ لها إلا في تقليل الثواب دون التنفير فإنها مجوزة عليهم.⁽⁵⁾
- وأما الإباضية فلهم قولان في المسألة:

- الأول:** يرى أبو الربيع سليمان بن يخلف أن الأنبياء عصمهم الله عن الكبائر لا يفعلونها بعد النبوة، وأما الصغائر من الذنوب فإنهم يفعلونها بعد النبوة والرسالة ولا يسمون بذلك عاصين ولا مذنبين⁽⁶⁾ باعتبارها صغائر لا خسة فيها. وهو الرأي المشهور في المذهب⁽⁷⁾.
- الثاني:** وأما الفريق الثاني فيرون أن الأنبياء لا يوصفون بشيء من الكبائر في حال من الأحوال لا قبل النبوة ولا بعدها. وهو رأي بعض المشاركة كابن بركة⁽⁸⁾ ومحبوب بن رحيل وعلماء

(1) البغدادي: أصول الدين: 167-168 (وقد نقل البغدادي عنهم الإجماع في المسألة) ر. الرازي: معالم أصول الدين: 102-103.

(2) أبو منصور الماتريدي: شرح الفقه الأكبر: 39.

(3) بلقاسم الغالي: أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه العقدية، المطابع الموحدة، تونس، 1989م: 203.

(4) محمد بن الحسن الطوسي: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد: 260.

(5) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: ج2/234.

(6) أبو الربيع: التحف، (مخ)، ج1/38. الجيطالي: شرح النونية، (مخ)، ج1/35و.

(7) الثميني: معالم الدين، ج2/61-62. السالمي: المشارق، ص 224-225. ويذكر السالمي أنه لا يوجد دليل سمعي على

عصمتهم قبل النبوة، وتجويز الكبائر عليهم قبل النبوة لا يستلزم وقوعها منهم لأن الجواز أخص من الوقوع.

(8) ابن بركة: الجامع، ج1/229.

جبل نفوسة من المغرب كما ينقل عنهم الجيظالي⁽¹⁾.

ويذكر السوفي أنه لا ينسب لني عصيان في كبير، وذنوبهم صغار عند الله تعالى، وقد علمنا ذلك من نبل طهارة الأنبياء، ومدحته وثنائه بالإيمان عنهم، وأمانتهم، فلو وصفوا بالكفر والعصيان الكبير فيكون داعية إلى تكذيبهم وتجريح عدلتهم ففسد جميع حجج الله وتبطل، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا⁽²⁾.

وبعد عرض هذه الأقوال يتجلى لنا اتفاق المتكلمين من جميع المدارس على وجوب عصمة الأنبياء من الكبائر بعد البعثة فهو أصل عقدي ترتكز عليه النبوة، ويقتضيه مقام القدوة الحسنة التي يتصف بها الأنبياء والمرسلين.

تمسك متكلمو الفترة بهذا الأصل العقدي فأولوا الآيات التي تفيد نسبة المعصية للرسول، واختاروا المعنى اللائق بمقام الرسالة ومن ذلك:

أ- معنى الضلالة في قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم في معرض الامتنان: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ [سورة الضحى: 7] ففيد الضلالة بالهدى، فصار محمد هاديا مهديا، والأسماء بالمأل والعاقبة، وذهب الاسم الطارئ وبقي الحقيقي⁽³⁾.

وكذلك قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿قَالَ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾ [سورة الشعراء: 20] ففيد الفعلة بالوقت، والضلال بالوقت، فعقب بالاسم الصحيح، وذهب الطارئ وبقي الحقيقي قال: ﴿فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [سورة الشعراء: 21] فبقي اسمه كليم الله وصفيه وذهب الضلال⁽⁴⁾.

(1) الجيظالي: شرح النونية: ج35/1 و. الثميني: معالم الدين، ج61/2.

(2) السوفي: السؤالات (مخ)، ص 121.

(3) الوريحاني: الدليل والبرهان، ج27/3.

(4) المصدر نفسه، ج38/3.

وينقل الجييطالي عن أسلاف الإباضية أن معنى الضلالة هنا يراد بها الجهل. يقول ألم يجدك جاهلا بالنبوة والشرائع فهذاك أي بصرك وأنزل عليك، وكذلك قوله: ﴿وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾ يعني: من الجاهلين أن هذه الوكزة يكون منها القتل، وتقول العرب: فلان ضال عن الطريق يعنون أنه جاهل بالطريق، ولا يعنون أنه كافر.⁽¹⁾

ب - معنى الغفلة في قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ [الآية: 3] معنى ذلك أنه غافل عن حديث يوسف وأمثاله. ويبين الوجيهان أن الغفلة لا تكون محمودة ولا مذمومة إلا بقرينة تدل على الحمد أو الذم، فإن عرت من القرينة صارت لا محمودة ولا مذمومة كما ذكر في الآية السابقة⁽²⁾.

ولخص الإيجي منهج التعامل مع النصوص والأخبار التي يفيد ظاهرها صدور الذنب عن الأنبياء: "إن ما كان منها منقولاً بالآحاد ووجب ردّها لأن نسبة الخطأ إلى الرواة أهون من نسبة المعاصي إلى الأنبياء، وما ثبت منها تواتراً فما دام له محمل آخر حملناه عليه، ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة، وما لم نجد له محيصاً حملناه على أنه كان قبل البعثة أو من قبيل ترك الأولى، أو صفات صدرت عنهم سهواً، ولا ينفيه تسميته ذنباً ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظلماً منهم"⁽³⁾.

(1) الجييطالي: شرح النونية، (مخ): ج 37/1، ط 38. ابن منظور: لسان العرب، مج 4/627-628.

(2) ذكر الوجيهان أن الغفلة في القرآن وردت على وجوه ثلاثة هي:

- غفلة محمودة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَزُومُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَهُمْ عَدَاؤُ عَظِيمٌ﴾ [سورة النور: 23] فقيده هذه الغفلة بالعفة والإيمان، وذكرها في معرض الامتنان.
- غفلة مذمومة، كما في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمِعَتْهُمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [سورة النحل: 108]

- غفلة لا محمودة ولا مذمومة، كقوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ [الآية: 3] معنى ذلك أنه غافل عن الأخبار والقصص. ينظر: الوجيهان: الدليل والبرهان، ج 3/28.

(3) الإيجي: المواقف، ص 361.

ومفاد القول، إن عصمة الأنبياء من الكبائر بعد البعثة أصل عقدي ثابت استند عليه المتكلمون في حماية مقام الأنبياء من أي طعن أو خدش مما قد ينسب إليهم في سلوكهم وأخلاقهم، وقد اصطفاهم الله تعالى، واجتباهم من سائر الخلق، فهم أعلى البشر مقاما، وأشرفهم منزلة، وأكملهم خلقا وفضيلة.

المطلب الثالث: إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

سعى متكلمو الفترة⁽¹⁾ إلى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، والرد على منكريها من أهل الكتاب من اليهود والنصارى والصابئة، ونقض مزاعم اليهود بصفة خاصة الذين ينكرون نسخ الشرائع حيث يعتقدون أن التوراة لا يمكن أن تنسخ أبدا لأن ذلك يؤدي في نظرهم إلى البداء.

اتفق المتكلمون⁽²⁾ على أن الدليل القاطع على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم هو ما ظهر على يده من الآيات الباهرة، والمعجزات القاهرة، والدلائل النيرة الخارقة للعادة، وهي أكبر دليل على صدق نبوته، إذ إن كل ما عجز عنه البشر لم يكن إلا فعلا لله تعالى.

فإذا كانت المعجزة دليلا على إثبات صدق النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فإن الطريق إلى هذه المعجزات هو من وجهين، هما⁽³⁾:

أولاً: ما يدرك من جهة الضرورة، وهو القرآن الكريم والذكر الحكيم الذي أنزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم، وأعجز به الخليفة أن يأتوا بمثله، ولو كانوا عليه متظاهرين، إذ لا يعترض معترض في القرآن بالإنكار له، ولا بالشك في أنه أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، لقيام القرآن بين ظهرائنا هذا العالم إلى يوم الدين⁽⁴⁾.

(1) السوي: السؤالات (مخ)، ص 241 وما بعدها. أبو عمار: الموجز، تح. عمار طالي، ج 1/312-345. الوجيهاني: الدليل والبرهان، ج 1/24-27.

(2) السوي: السؤالات (مخ)، ص 241 وما بعدها. الجيطالي: قناطر الخيرات، تح. النامي، القسم 1/311-312.

(3) السوي: السؤالات (مخ)، ص 241.

(4) أبو عمار: الموجز، تح. عمار طالي، ج 1/312-313.

وقد وقف متكلمو الفترة عند وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، ومنها⁽¹⁾:

- التأليف العجيب والنظم البديع لآياته وسوره ومعانيه، وما اشتملت عليه من ضروب البلاغة والإيجاز والبيان والفصاحة.
- التعريف بأخبار القرون الماضية وأحاديث الأولين مع كون الرسول صلى الله عليه وسلم أمياً غير ممارس للكتب. كقصة أصحاب الكهف، وذي القرنين، وقصص الرسل مع أمهم.
- إنبأؤه عن الغيب في أمور تحقق صدقه فيها في الاستقبال، كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ [سورة الفتح: 27] وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ عَلِمْتَ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَيِّغُلُبُونَ فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [سورة الروم: 1-4]، وقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [سورة فصلت: 53].
- تجدد حلاوته، فلا يخلق بكثرة الرد، ولا يكل قارئه، ولا يمل مستمعه.
- كونه جامعا لعلوم لم تكن في غيره من الكتب، كالحلال والحرام، والقصص، والأخبار، والمواعظ، والأمثال.

ثانيا: ما يدرك من جهة النظر والاستدلال، ويتمثل فيما يأتي:

المعجزات الحسية والعلامات التي اشتهرت عن الرسول صلى الله عليه وسلم ونقلها عنه جل أصحابه -رضي الله عنهم-، وروتها كتب السنن والسير. ومنها:

انشقاق القمر، وتصويره الماء القليل والطعام القليل كثيرا في غير موضع وقد حضره الخلق الكثير وصدروا فكفاهم، وكلام الذئب إياه، وكلام البعير، وكلام ذراع الشاة المسمومة حين أتت به امرأة من اليهود، وتسبيح الحصى في يديه، وأنين الجذع، وإسراؤه به من المسجد الحرام إلى

(1) أبو عمار: الموجز، تح. عمار طالي، ج1/312-313. الوجيهاني: الدليل والبرهان: ج1/24-26. السوي: السؤالات، (مخ)، ص 242-244. الجيطالي: قناطر الخيرات، تح. النامي، القسم1/312.

المسجد الأقصى الذي بارك الله حوله.

أثبت متكلمو الفترة دلالة هذه المعجزات على صدق النبوة وإن أفادت الظن عندهم، فدونها في مصنفاتهم، كما رواها أصحاب السنن وكتاب السير، ويرى أبو عمار أنه لا يسوغ تكذيب أمثال هذه الروايات ولا إنكارها، لأن فيها تأكيداً للإسلام وزيادة في أعلام النبي صلى الله عليه وسلم⁽¹⁾.

وإن غاية المعجزات الحسية هي إقناع من شاهدها بصفة خاصة ليحصل له الاطمئنان بصدق النبي فيتبعه، أما من لم يشاهدها فإنه يؤمن بها عن طريق السماع لكن إيمانه لا يرقى إلى مستوى إيمان المشاهد لها لاحتمال ما يعتري الروايات من آفات إلا ما ثبت منها تواتراً.

ومهما بلغ تشكيك بعض الناس⁽²⁾ في المعجزات الحسية ودلالاتها ففي معجزة القرآن الكريم غنية عن سائر المعجزات لمن رغب في الإيمان، إنه أعظم علامة، وأظهرها على صدق النبي محمد صلى الله عليه وسلم في كل زمان ومكان فهو الكتاب المعجز في ألفاظه وتراكيبه، ونظمه، وتشريعاته، وعلومه، إذ لا انقضاء لوجوه الإعجاز فيه.

وهناك وجوه أخرى تدل على نبوته أوردها متكلمو الفترة، منها⁽³⁾:

أ- اجتماع الأخلاق الفاضلة، والخصال الحميدة كلها للنبي محمد صلى الله عليه وسلم: كالعلم والحلم والسخاء والكرم والصدق واليمن والبركة في السريرة والعلانية.

(1) أبو عمار: الموجز، تح. عمار طالبي، ج1/333.

(2) وقف بعض المتكلمين من هذه المعجزات الحسية موقف الرفض، فكذبوا رواياتها ومن بينهم: إبراهيم النظام المعتزلي (ت231هـ/845م) الذي انتقد ما رواه ابن مسعود رضي الله عنه في انشقاق القمر، قائلاً: "وزعم أن القمر انشق، وأنه رآه، وهذا من الكذب الذي لا خفاء به لأن الله تعالى لا يشق له القمر وحده، ولا لأجر معه، وإنما يشقه ليكون آية للعالمين، وحجة للمرسلين ومزجرة للعباد، وبرهانا في جميع البلاد، فكيف لم تعرف بذلك العامة ولم يؤرخ الناس بذلك العام، ولم يذكره شاعر، ولم يسلم عنده كافر، ولم يحتج به مسلم على ملحد؟" ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص ححه محمد زهري النجار، دار الجيل، بيروت، 1393هـ/1972م: 21. وقد رد عليه كل من: ابن قتيبة: المصدر نفسه: 25. ابن بركة: الجامع: ج1/43. محمد بن الحسين الطوسي: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد: 292-293. الإيجي: المواقف: 355.

(3) أبو عمار: الموجز، تح. عمار طالبي، ج1/332. الوريحاني: الدليل والبرهان، ج1/24-25.

فكان الرسول صلى الله عليه وسلم ، من أكمل الناس رأيا، وأصحهم تدبيراً، والمؤمنون يجعلون من وصفه ذلك لباس نبوة خصه الله تعالى به.

ب- إخبار الكتب السماوية المتقدمة بمبعثه، ودلالاتها على نبوته، وفي مقدمتها التوراة والإنجيل والزيور، وقد نقل أبو عمار نصوصاً من التوراة وشرحها، فيها البشارة لمحمد صلى الله عليه وسلم والدلالة عليه بأوصافه. منها:

- ما قاله الله لموسى في بني إسرائيل: "أقيم لهم نبيا من وسط إخوتهم مثلك، وأجعل كلامي في فمه فيكلمهم بكل ما أوصيه به"⁽¹⁾، قال من "إخوتهم"، أي نبي من إخوة بني إسرائيل، وإسرائيل هو يعقوب بن إسحاق، وإخوتهم أولاد إسماعيل، ولن يجوز أن تكون هذه البشارة لأحد من أنبياء بني إسرائيل لأنه لم يقل "من أنفسهم"⁽²⁾.

- ويقول موسى في التوراة: "جاء الرب من سيناء، وأشرق لهم من سعير، وتلاًماً من جبال فاران"⁽³⁾، فهذه بشارة بنبوء المسيح ومحمد عليهما السلام، لأن "سعير" هو الموضع الذي جاء منه المسيح، وأظهر منه دعوته، و"فاران" هي جبال مكة والحجاز، وتأويل هذا الكلام أن وحي الله نزل على موسى بطور سيناء، وأنه نزل على عيسى بسعير وناحيته، ونزل على محمد بالحجاز⁽⁴⁾.

وإن لجوء أبي عمار وغيره من المتكلمين إلى نصوص الكتاب المقدس للاستدلال بها على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم هو من باب الاستدلال على أهل الكتاب من اليهود والنصارى بما يقرون به ويعترفون.

(1) الكتاب المقدس: سفر التثنية، الإصحاح: 18، الآية: 19.

(2) أبو عمار: الموجز، تح. عمار طالبي، ج1/333.

(3) الكتاب المقدس: سفر التثنية، الإصحاح: 33، الآية: 3.

(4) أبو عمار: الموجز، تح. عمار طالبي، ج1/333.

الفصل الثاني: مضامين الفكر العقدي الإباضي في بعض مباحث السمعيات

المبحث الأول: الأسماء والأحكام.

انطلاقاً من الواقع الاجتماعي والصراع السياسي الذي شهده المسلمون بعد انتهاء العقد الثالث من القرن الأول للهجرة، واختلافهم الكبير في مسألة الإمامة، وما نتج عنه من تشتت الأمة⁽¹⁾، خاضت الفرق الإسلامية بعد ذلك في قضية عقدية ذات ارتباط بالسياسة وهي قضية "الأسماء والأحكام"، فبحثوا فيم يسمى فاعل الكبيرة؟ وما الحكم عليه؟ فلزم عن ذلك أن تفردت كل مدرسة كلامية بتصورات حول مفاهيم الأسماء الدينية ودلالاتها: كمفهوم الإيمان، والكفر، والنفاق، والشرك، وبأي اسم يسمى فاعل الكبيرة؟ وماهي الأحكام المترتبة عن هذه الأسماء؟

وإن اهتمام المتكلمين بالبحث في مسألة فاعل الكبيرة منذ عهد مبكر - وإن اختلفت آراؤهم وأحكامهم في شأنه - هو من قبيل الاهتمام بقضايا واقعهم المعيش، فكلّ رأي لا محالة كانت له آثاره ونتائجه على المشهد السياسي وقتئذ، فبين داع إلى تغيير الأوضاع العامة للمجتمعات الإسلامية، وإصلاح السلوك المنحرف للأفراد وفي مقدمتهم السلطة الحاكمة في العهد الأموي⁽²⁾ التي يفترض منها أن تكون عادلة صالحة في مجتمع إسلامي تركز فيه السياسة على أسس دينية. وبين مُهادنٍ للوضع مسالمٍ للسلطة لم يقو على التغيير.

تناول سلف الإباضية هذه المسألة أول مرة عندما رفض الإمام عبد الله بن إباح سنة 645/685م⁽³⁾ الخروج من البصرة مع الخوارج⁽⁴⁾ المعارضين للسلطة الأموية وعلى رأسهم نافع بن

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج 38/1

(2) باستثناء العهد المبارك للخليفة عمر بن عبد العزيز (99هـ/717م - 101هـ/720م) الذي انقادت له الرعية بمؤيديها ومعارضيه، وسلست له أزمة القيادة. ينظر: الدرجيني: طبقات المشايخ، تح. إبراهيم طلاي، ج 2/232-233، 236-237. أبو الأعلى المودودي: الخلافة والملك، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، 1988م، ص 123-126.

(3) عوض خليفات: نشأة الحركة الإباضية، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط 1، 2002م، ص 77-79. عدون جهلان: الفكر السياسي عند الإباضية، ص 34.

(4) الخوارج في نظر الإباضية هم المحكمة المتطرفون وهم الأزارقة والنجدية والصفرية، والأصل الذي يجمعهم مع الإباضية هو

الأزرقي⁽¹⁾ الذين أثاروا هذه القضية فغالوا في حكمهم وتطرفوا حين سموا فاعل الكبيرة من الموحدين مشركاً، وحكموا عليه بأحكام الشرك فاستحلوا سفك الدماء وغصب الأموال، حيثذ أبدى الإمام عبد الله بن إباض موقفه الصريح من هؤلاء الغلاة المتشددين، واعتبرهم مرتدين عن الإسلام، فتهراً منهم، وانفصل عن جماعتهم، يقول في رسالته إلى الخليفة عبد الملك بن مروان: "وإننا نبرأ من ابن الأزرقي وأتباعه من الناس، لقد كانوا على الإسلام فيما ظهر لنا حين خرجوا، ولكنهم ارتدوا عنه، وكفروا بعد إسلامهم فنبراً إلى الله منهم"⁽²⁾. منذ ذلك العهد استقر رأي الإباضية على أن فاعل الكبيرة يحكم عليه بأنه فاسق وكافر كفر نعمة لا كفر شرك، وتجري عليه أحكام الموحدين، وكانت هذه الحادثة سبباً في ظهور الإباضية وتميزها عن الخوارج وبقية الفرق.

كما ظهر رأي المرجئة الذي يرى أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله، وهو مجرد اعتقاد قلبي، وما سوى ذلك ليس بإيمان، وكان ذلك ردة فعل لظهور التكفير عند الخوارج⁽³⁾.

وكانت هذه المسألة أيضاً نقطة بدء تاريخية في نشأة المعتزلة، حيث ذهبوا إلى أن فاعل الكبيرة لا هو مؤمن، ولا هو كافر، وإنما هو في منزلة بين المنزلتين وسموه فاسقاً⁽⁴⁾.

إنكار التحكيم، وقد تبرأ أئمة الإباضية منهم، ومن أفعالهم، منذ بدء ظهور التطرف والغلو فيهم، وهذا ما يؤكد لنا الإمام عبد الله بن إباض في رسالته إلى عبد الملك بن مروان، ومن بعده جل علماء المذهب عبر التاريخ إلى عصرنا هذا. بيد أننا نجد بعض الكتاب المعاصرين من الأكاديميين الإسلاميين لا يزالون مصرين على إلحاق الإباضية بالخوارج ظلماً وافتراءً نقلاً عن مصادر قديمة لم يطبقوا نقدها، والتحرر من قيدها وكأنها كتاب منزل. ينظر مثلاً عن الإباضية: مكتب التبيان للدراسات العربية وتح. التراث: الموسوعة المفصلة في الفرق والأديان والملل والمذاهب والحركات القديمة والمعاصرة، إشراف حسن عبد الحفيظ أبو الخير، دار ابن الجوزي، القاهرة، مصر، ط1، 1432هـ/2011م، ج1/59-63، 131-136.

(1) نافع بن الأزرقي بن قيس (ت65 هـ / 685 م) رأس الأزارقة وإليه نسبتهم وهم من الخوارج. ر. الزركلي: الأعلام: ج7/351-352.

(2) محمد اطفيش: شرح عقيدة التوحيد، تح. مصطفى وبتن، المطبعة العربية، غرداية، ط1، 1422هـ/2001م، ص369.
(3) الأشعري: مقالات الإسلاميين، تح. محمد محي الدين عبد الحميد، ج1/213. أحمد أمين: فجر الإسلام، ص280-281.

(4) أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط: كتاب الانتصار، تح. نبييرج، مقدمة المحقق، دار قابس، بيروت، 1986م، ص54-55. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط2، 1979، ج1/37. أحمد محمود صبحي: المعتزلة، ج1/105-111.

ونظرا لاختلاف المتكلمين في ضبط دلالات هذه الأسماء الدينية فإنه يتعين على دارس أية فرقة أن يقف أول وهلة عند معانيها فهي مفاتيح أساسية لفهم آرائها، إذ "لا سبيل إلى ولوج البناء الفكري لكل فرقة دون امتلاكها ومعرفة استعمالها بدقة"⁽¹⁾.

وقد يبدو تحديد هذه المصطلحات أمرا هينا كما هو الحال في بعض العلوم إلا أن خطورته تتجلى عندما ندرك ما لها من ارتباط وثيق الصلة بواقع حياة الناس، وعلاقاتهم، ومصائرهم، إذ إن الخطأ في ضبط مدلول الاسم ينجم عنه خطأ في إجراء الحكم لأن الأحكام تابعة للأسماء كما يقرر علماء العقيدة.

اعتنى متكلمو الفترة في ثنايا مصنفاتهم⁽²⁾ ببحث هذه الأسماء الدينية والتوسيع فيها لكونها الأصل الذي اختلفت فيه الأمة، وعليها تبنى أحكام الدين، ويمكن لنا القول ابتداء بأنهم سلكوا في ضبط معانيها مسالك أربعة هي:

مسلك لغوي: بإرجاع كل اسم إلى دلالاته في اللغة، وربط ذلك بالمعنى الاصطلاحي

مسلك نقلي: بالرجوع إلى استعمالات هذه الأسماء في القرآن الكريم والسنة الشريفة.

مسلك عقلي: ببيان نوع العلاقات التي تربط بين هذه الأسماء: علاقة تقابل وتضاد أو علاقة ترادف وتطابق، أو علاقة عموم وخصوص.

مسلك مقارن: ببيان آراء الفرق الإسلامية في تعريفها لهذه الأسماء، وإبراز الفروق بينها.

(1) الجعيري: البعد الحضاري، ص 489.

(2) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 69-78. أبو الربيع: كتاب التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بن بوسهال بومعقل، ج1/332-337. الجناوني: الوضع، تح. أبي إسحاق اطفيش، ص 14-17، 24-25. أبو عمار: الموجز، تح. عمار طالبي، ج2/18-16. 90-103. أبو عمار: شرح الجهالات (مخ)، ص 72-78. 113-115. الورجلاني: الدليل والبرهان، ج2/5-9، 47-54. الورجلاني: العدل والإنصاف، تح. النامي، ج3/273-389. السويفي: السؤالات، (مخ)، ص 332-338. تبغورين: أصول الدين، تح. النامي، ص 21-26. 42-44.

المطلب الأول: الإيمان.

أولاً: حقيقة الإيمان.

الإيمان في اللغة هو مصدر آمن، يؤمن، إيماناً، معناه التصديق، وفي التنزيل: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ [سورة يوسف: 17] أي بمصدق⁽¹⁾.

وأما في تعريفه الاصطلاحي فقد اختلف المتكلمون فيه إلى أربعة أقوال:

الأول: الإيمان هو معرفة الله تعالى بالقلب فقط. وهو رأي الجهم بن صفوان. وبيان مذهبه أن الإيمان " هو المعرفة بالله تعالى ويرسله الكرام وبجميع ما جاء من عند الله فقط، وأن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب، والمحبة لله ولرسوله، والتعظيم لهما، والخوف منهما، والعمل بالجوارح، فليس بإيمان"⁽²⁾.

الثاني: الإيمان هو إقرار باللسان فقط وإن اعتقد الكفر بقلبه. فإن فعل ذلك فهو مؤمن، وهو قول محمد بن كرام السجستاني (ت 255 هـ)⁽³⁾.

الثالث: الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار باللسان معاً، وهو قول أبي حنيفة (ت 150 هـ) وأصحابه، فإذا عرف المرء قواعد الدين بقلبه، وأقر بذلك بلسانه فهو مسلم كامل الإيمان، مع استبعاده لعنصر الأعمال لأنها لا تسمى إيماناً⁽⁴⁾. وهو ما ذهب إليه أكثر الأشاعرة⁽⁵⁾.

الرابع: الإيمان هو الاعتقاد بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان. أو هو بالعبارة الشهيرة: "قول وعمل" وقد ذهب إلى ذلك كل من الإباضية ومتأخري الزيدية⁽⁶⁾، والمعتزلة⁽¹⁾،

(1) ابن منظور: لسان العرب، مج 5/472، 474.

(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج 1/213-214.

(3) المصدر نفسه . محمد عبد الرحيم الزيني: شهداء الفكر في الإسلام، رجال ومواقف، ص 170-171.

(4) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج 1/219-221. أبو منصور الماتوريدي: شرح الفقه الأكبر، ص 16.

(5) الباقلاني: الإنصاف، ص 55-56. الرازي: أصول الدين، ص 138-139. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص

237-238. البغدادي: أصول الدين، ص 248-249. الإيجي: المواقف، ص 384.

(6) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، ج 1/149. محمد بن الحسن الطوسي:

والخوارج⁽²⁾، وأصحاب الحديث وسائر الفقهاء⁽³⁾، وهو رأي لأبي الحسن الأشعري حيث يقول: "وندين بأن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، ونسلم بالروايات الصحيحة في ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم التي رواها الثقات عدل عن عدل حتى تنتهي الرواية إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم"⁽⁴⁾.

تلکم هي أبرز الآراء في تعريف حقيقة الإيمان. فما هو التعريف الذي اختاره متكلمو الفترة؟

عرف متكلمو الفترة حقيقة الإيمان بتعاريف متقاربة في عباراتها متفقة في معانيها نعرضها فيما يأتي:

- عرفه أبو خزر بأنه قول وعمل. والإيمان لا يصح أن يكون إيماناً إلا لعله وجوب الثواب عليه، فيدخل في الإيمان جميع طاعة الله⁽⁵⁾.
- وعرفه كلٌّ من أبي الربيع و السوفي بأنه: "كلّ ما أمر الله به من قول وعمل، فمن أتى بالقول وضع العمل فهو كافر منافق ليس بمشرك ولا بمسلم"⁽⁶⁾، ويقصد بتضييع العمل ترك الواجبات، وإتيان الكبائر، ويوضح ذلك أبو الربيع في قوله: "وندين بأن جميع ما أمر الله به إيمان، وليس جميع ما نهي عنه كفوراً بامتنان من منان، إذ جعل طاعته كلّها إيماناً، ولم يجعل معصيته كلّها كفراً"⁽⁷⁾.

الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص 227.

(1) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج 2/345.

(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج 1/170.

(3) المصدر نفسه، ج 1/347.

(4) أبو الحسن الأشعري: الإبانة في أصول الديانة، ص 27.

(5) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 71-72.

(6) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل، ج 1/332. السوفي: السؤالات (مخ)، ص 332-333.

(7) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل، ج 1/370.

يوضح الوردجاني كلام أبي الربيع أن معنى ندين هاهنا بمعنى نضوب، وليس بمعنى ندين لئلا يقطع عذر الآخر، لأنه أمر مختلف فيه عند الأمة، وهو مما يسوغ للفقهاء الاختلاف فيه. الوردجاني: الدليل والبرهان، ج 2/58.

- وعرفه الجناوني بأنه: "كلّ ما قارنه الثواب من توحيد أو غيره"⁽¹⁾. وعرفه أيضا بأنه قول وعمل، وقسم القول⁽²⁾ إلى ثلاثة أقسام:

أ- الإقرار بالله أنه لا إله إلا هو.

ب- الإقرار بمحمد بأنه عبد الله ورسوله.

ج- الإقرار بما جاء به محمد بن عبد الله أنه حق وهو:

أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والموت والبعث والحساب والعقاب والجنة والنار والقدر خيره وشره، وأما العمل الذي هو من الإيمان فكلّ ما أمر الله بامتثاله من فرض ونافلة. والمبكرُ لشيء من وجوه القول والعمل مشرك⁽³⁾.

- وعرفه أبو عمار بأنه هو "جميع ما أمر الله به عباده، وتعبدهم به من فعل جميع ما افترض عليهم من الفرائض، وترك جميع ما نهاهم عنه من المعاصي. فكلّ ذلك إيمان لله، ودين له، وإسلام، وكله إيمان، وبعضه إيمان، ما كان توحيدا لله، وما كان منه غير توحيد، فمن استكمل ذلك سمي مؤمنا. ومن لم يستكمل ذلك واقتصر على التوحيد دون فعل الفرائض، وترك المعاصي بطل أن يسمى مؤمنا"⁽⁴⁾، وعرفه بعبارة أخرى بأنه هو: "ما وجب عليه من الله الثواب"⁽⁵⁾ ويبين في شرح الجهالات أن الإيمان سمي إيمانا لا لأنه قول، ولا لأنه عمل، ولا لأنه توحيد، ولا لأنه غير توحيد، وإنما سمي إيمانا لعله وجوب الثواب عليه، فكلّ ما أوجب عليه من الله ثواب فهو إيمان، وبطل فيما لم

(1) الجناوني: الوضع، ص 25.

(2) يعلى ابن جني (ت 392هـ) سبب تسمية الاعتقاد قولاً في العبارة الآتية: "فأما تجوزهم في تسمية الاعتقادات والآراء قولاً فلأن الاعتقاد يُخفى فلا يُعرف إلا بالقول، أو بما يقوم مقام القول: من شاهد الحال، فلما كانت لا تظهر إلا بالقول سميت قولاً، إذ كانت سببا له، وكان القول دليلا عليها، كما يسمى الشيء باسم غيره إذا كان ملابسا له." ينظر: أبو الفتح عثمان بن جني: الخصائص، تح. محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 2، 1952م، ج 1/19.

(3) المصدر السابق، ص 13.

(4) أبو عمار: الموجز، تح. عمار طالبي، ج 2/92-93.

(5) المصدر نفسه، ج 2/18.

يجب عليه من الله ثواب أن يكون إيماناً⁽¹⁾. وهو ما ذهب إليه أبو الربيع في التحف⁽²⁾.

– وعزفه الورجلاني بأنه هو: "جميع ما أمر الله به من قول واعتقاد وفعل"⁽³⁾، ويؤكد أن الطاعة فرضها ونفلها كلها إيمان⁽⁴⁾.

ويفسر أبو سعيد الكدمي معنى أن "الإيمان قولٌ وعملٌ وتيئةٌ" بأن المقصود منه ليس كما قد يتوهم البعض أنه لا يكون شيء من الإيمان إيماناً حتى يكون قولاً وعملاً ونية، بل المقصود منه أن الإيمان قولٌ في موضع القول، وعملٌ في موضع العمل، وتيئةٌ في موضع النية. فإذا وجب العمل كان عمله كما يجب من العمل إيماناً، وإذا وجب الانتهاء عن المعصية كان تركه لذلك إيماناً به⁽⁵⁾. ولا يكون ذلك كله من الإيمان بالقول، ولا بالعمل إلا بصدق النية في الإيمان من القول والعمل والترك، بصدق الإرادة بالقصد في ذلك لله بالطاعة له والعبادة. ولا يتم إيماناً من إيمانٍ بقولٍ، ولا عملٍ إلا بصدق نيته خالصةً لله عزَّ وجلَّ موافقةً لسبيل سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في جميع الأمور⁽⁶⁾.

وقد استدلووا على إثبات هذا المعنى الشامل للإيمان بأدلة من القرآن والسنة منها⁽⁷⁾:

(1) أبو عمار: شرح الجهالات، (مخ)، ص 169.

(2) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل، ج 1/332-333.

(3) الورجلاني: الدليل والبرهان، ج 3/114.

(4) المصدر نفسه، ج 3/123.

(5) أبو سعيد الكدمي: المعتبر، ج 1/124-126.

(6) المصدر نفسه، ج 1/126.

(7) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 72. المصدر السابق، ج 2/59.

قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: 143] يعني صلواتهم إلى بيت المقدس. وقال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [سورة الأنفال: 2-4] عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الإيمان بضع وسبعون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان"⁽¹⁾.

فمن خلال التعاريف المذكورة تتجلى حقيقة الإيمان عند متكلمي الفترة بأنها تتركب من عناصر ثلاثة لا ينفك بعضها عن بعض، وهي: اعتقاد بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالجوارح. فالإيمان يشمل جميع الطاعات المتعبد بها سواء كانت توحيداً أو غير توحيداً أو فرائض أو نوافل، وكل ما قارنه الثواب.

فإذا كان الإيمان في اللغة هو التصديق القلبي، فإن الاستعمال اللغوي لا ينافي الاستعمال الشرعي الثابت بالنقل.

ويترتب على هذا المفهوم الشامل لحقيقة الإيمان نتائج إيجابية وأبعاداً حضارية تتمثل فيما يأتي:

أولاً- إن فهم حقيقة الإيمان فهما شمولياً يُمكن لدين الله تعالى في الأرض، ويحقق الإنسان رسالته التي من أجلها خلق، ويحفظ الأمانة التي أنيطت به. وبذلك يتحول الإيمان إلى واقع عملي ينشد الحق، ويلتزم مبادئ الإسلام في دروب الحياة المختلفة كما دعا إليها الرسول صلى الله عليه وسلم.

ثانياً- إن اعتقاد أن الإيمان خصال كثيرة تشمل إتيان الطاعات من التوحيد وغير التوحيد والفرائض والنوافل، وترك الكبائر والمنهيات تجعل الإنسان المؤمن على صراط مستقيم واجتهاد متواصل لاستكمال هاته الخصال وابتغاء الثواب الجزيل، وتحقيق مقام العبودية لله تعالى.

(1) أخرجه مسلم: الجامع الصحيح، باب شعب الإيمان، ج1/ص63، رقم الحديث 35

ثالثاً- ولو سعى كلّ مؤمن إلى تجسيد هذا المفهوم الشامل للإيمان في واقعه المعيش، لتحرر العالم الإسلامي من رقة التخلف الحضاري والفساد العام والاستخذاء الذي يشهده اليوم، ولاعتلى مقام الرقي والعزة، ولاعزة لنا إلا بالتمسك بالإسلام الحنيف اعتقاداً وقولاً وسلوكاً. فهو العامل الحاسم في رفع المسلمين من كبوتهم الحضارية ومن دركة الانحلال الديني إلى مستوى الأمانة التي حملوها ليكونوا شهداء على الناس بالقسط.

ثانياً: نقد فكر الإرجاء

تصدى متكلمو الفترة لنقد فكر الإرجاء القائم على قصر مفهوم الإيمان على المعرفة، وإخراج الإقرار باللسان والعمل بالجوارح من تركيبة الإيمان، واعترضوا على هذا المفهوم القاصر اعتراضاً شديداً مؤيدين وجهة نظرهم بأدلة عقلية ونقلية، وارتكز نقدهم على النقاط الآتية:

أولاً: بيان النتائج الخطيرة التي تترتب عن تصور الإيمان أنه "قول بلا عمل"، منها:

- هدم قواعد الشرع الحنيف بعد أن بين الله عز وجل معالم الإسلام للأنام ونصّ على معالم الكفر والآثام.
 - إبطال معاني الأمر، والنهي، والوعد، والوعيد، والترغيب، والترهيب.
 - تسهيل أسباب الشهوات، والإغراق في المعاصي.
 - تفتير النفوس عن الطاعات وتوهين ما يدعو إليها باستغناء الناس عنها بقول: لا إله إلا الله، وبدعوى أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم لا تعرض على النار.
 - ضياع معاني العمل والتقوى والخوف والرجاء، وتلاشي حقائقها⁽¹⁾.
- فبقاء الإيمان إذن مجرد مفاهيم ذهنية وتصورات نظرية لا يغيّر من أمر الواقع شيئاً.
- وقد تساءل الشيخ محمد الغزالي عن أمة تعتبر العمل من (الكماليات) الخفيفة، كيف يقوم لها دين؟ أو تقوم لها دنيا؟⁽²⁾ إنه سؤال يفيد الاستبعاد.

ثانياً: مناقشة الحجج التي استندت إليها المرجئة وبيان موطن الخطأ فيها، وذلك أنهم جميعاً

(1) الورجلاني: الدليل والبرهان، ج1/62-63.

(2) محمد الغزالي: عقيدة المسلم، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، الجزائر، د. ت، ص 132.

احتجوا على مقالاتهم بنصوص من الكتاب والسنة وحجتهم على ذلك صحيحة، إلا أن الخطأ البين فيها يكمن في نفيهم ما سواها من الخصال أن تكون إيماناً، فالقائلون بأنّ الإيمان هو المعرفة إنما أتوا في غلطهم أن ليس الإيمان إلا معرفة فنفوا الإقرار والعمل أن يكونا من الإيمان.

كما أنّ الذين احتجوا على أنّ الإيمان هو الإقرار قد أصابوا في الحجة، وأوتوا في قولهم أن ليس إيمان إلا إقرار، فنفوا المعرفة والعمل أن يكونا من الإيمان، فكلا الفريقين قد غلط في نفي حجة صاحبه.

وكذلك أبو حنيفة وأصحابه أصابوا فيما قالوا إنّ المعرفة والإقرار إيماناً، وأخطؤوا في نفيهم عما سوى ذلك من أعمال البر أن يكون إيماناً. وقد قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [سورة الأنفال: 4] فدل على أنّ هذا كله إيمان.

وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرِءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [سورة البقرة: 143] يريد صلاحهم التي كانوا يصلونها إلى بيت المقدس⁽¹⁾.

ويرد أبو خزر على المرجئة بأسلوب حوارى مثبتاً أنّ الإيمان خصال كثيرة وليس خصلة واحدة، فيقول: "نسأل المرجئة عن الإيمان ما هو؟ فإن قالوا: الإقرار. أبطلوا أن يكون معرفة الله إيماناً. يقال لهم عن هذا الإقرار ما هو؟ فإن قالوا: هو الإقرار أن الله واحد لا شريك له وأنّ محمداً عبده ورسوله، وما جاء به حق. يقال لهم: هذه ثلاث خصال، بعضها غير بعض. فالإقرار بالله غير الإقرار بأنّ محمداً رسول الله، والإقرار بأنّ محمداً رسول الله غير الإقرار بأنّ ما جاء به حق، لأنه يقر بهذا من ينكر هذا، يقرّ بالله أنه واحد من أنكر أن يكون محمداً رسول الله. فإن قال الإقرار بالله إيماناً، أبطل أن يكون الإقرار بمحمد إيماناً، وكذلك الإقرار بما جاء به حق غير الإقرار بأنّ محمداً رسول الله. فإذا جاز عندكم أن يكون الإيمان ثلاث خصال، فلم لم يكن يجوز لغيركم أن يجعله أربع خصال، أو أكثر، فيجعل الصلاة والزكاة، وغير ذلك من الفرائض من

(1) أبو عمار: شرح الجهالات (مخ)، ص 72-73. السوفي: السؤالات، (مخ)، ص 334-335.

الإيمان إذا أقرتم أن الإيمان خصال⁽¹⁾.

فالإيمان عند متكلمي الفترة خصال كثيرة لا خصلة واحدة كما ترى المرجئة. فإذا جمعنا النصوص كلها دللت على أنّ المعرفة بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالجوارح جميعاً من الإيمان وهي حقائق ثلاث لا ينفك بعضها عن بعض. ولا شك أنّ الجمع بين الأدلة والتوفيق بينها أولى من الترجيح. وإعمالها كلها في سياقها أولى من إهمال بعضها.

ثالثاً: اسم المؤمن في القرآن الكريم

يذكر الورجلاني أن اسم المؤمن ورد في القرآن الكريم على وجهين هما⁽²⁾:

ورد على التسمية لمن ادعى الإيمان وانتحله. وهو كلّ من أقر بالشهادتين وانتحل الإيمان، فهو مؤمن مقر بالشهادتين، ومن ذلك:

قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَفْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَعَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [سورة النساء: 93].

وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَفْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾ [سورة النساء: 92].

فقد وقع اسم المؤمن على جميع من أقر بالشهادتين بدليل الأحكام، أنّ من قتل مؤمناً قُتل به وإن كان أفسق الفاسقين، ومن قتل مؤمناً خطأ ولو كان فاسقاً فالدية لا محالة، ومن تعمد قتله فهو في النار خالدًا⁽³⁾. فيدخل في اسم المؤمن في هذه الآيات البار والفاجر.

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ [سورة النساء: 94] فهذا مؤمن مقر بالشهادتين.

معنى قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ أيما هو في كتاب الله عز وجل هو بمعنى: أقرُّوا، والإقرار من الإيمان، ونسبته موحداً بالله غير مشرك به، مقرّاً بالله، وبالرسل والملائكة،

(1) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 70. أبو عمار: الموجز، تح. عمار طالبي، ج 2/96-97.

(2) الورجلاني: الدليل والبرهان، ج 3/113-114.

(3) المصدر نفسه

والكتب، واليوم الآخر، غير جاحد لذلك، ولا منكر⁽¹⁾.

ورد على التحقيق بالقول والفعل وله الجزاء عند الله تعالى في الآخرة. وهو المؤمن الحقيقي المقر بالشهادتين والعامل بالأركان. وهو الموفي بالدين قولاً وعملاً، ومن ذلك:

- قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَهْمٍ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [الآية: 2-4] وغيرهم هو المؤمنون باطلاً.

فمن خلال هذا التمييز بين المؤمن المقرّ والمؤمن الموقفي يمكن التوفيق والجمع بين النصوص التي قد يتوهم منها التعارض وتوضيح الإشكال المتمحور على مصطلح الإيمان.

رابعا: العلاقة بين الإسلام والدين والإيمان

تناول متكلمو الفترة العلاقة بين الألفاظ الثلاثة: الإسلام والإيمان والدين، من حيث استعمالها الشرعي، فذهبوا إلى أنها بمعنى واحد، وهو الوفاء بجميع ما أمر الله تعالى به.

استدل أبو الربيع على ذلك من القرآن الكريم:

- بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [الآية: 19] فثبت أن الدين هو الإسلام، والإسلام هو الدين.

- وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الآية: 85] فصح أن معنى الدين والإسلام واحد.

- وقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [سورة الناريات: 35-36] فصح أن المؤمن هو المسلم، وأن الإيمان هو الإسلام، فثبت بذلك أن الإيمان والإسلام والدين بمعنى واحد.

وبين أبو الربيع أن الإيمان (بالتعريف) هو "الوفاء لله بجميع الدين" وذلك على قدر الطاقة وإيمان (بالتنكير) هو خصلة من خصال الدين، ويقال لكلّ خصلة من طاعة الله إيماناً، وإسلاماً،

(1) أبو عمار عبد الكافي: الموجز، تح. عمار طالبي، ج 95/2، 101.

ودين، ولا يقال لها الإيمان ولا الإسلام ولا الدين، لأن ذلك اسمٌ للوفاء بجميع الدين⁽¹⁾. فإذا كان الإيمان أصله في اللغة التصديق، والإسلام أصله في اللغة الاستسلام والخضوع، فإن متكلمي الفترة يرون أن الإسلام كلّه من قبيل التصديق إيمان، وأن الإيمان كلّه من قبيل الاستسلام والخضوع إسلام، والدين من قبيل الاستسلام إسلام، وكلّ خصلة من الإيمان فهي إسلام ودين، وكلّ خصلة من الإسلام فهي إيمان ودين، وكلّ خصلة من الدين إيمان وإسلام، إذ لا يسعك أن تنفي الإيمان عن الصلاة وأحواتها، كما لا يسعك أن تنفي الإسلام عن الإيمان الذي هو الاعتقاد فيكون الواحد مؤمناً غير مسلم، ومسلماً غير مؤمن، قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءً وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ [سورة البينة: 5]. وقال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [الآية: 19] وقال: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الآية: 85]⁽²⁾.

ولبيان نوع العلاقة بين هذه المصطلحات الشرعية، صاغها متكلمو الفترة على شكلّ كليات، هي كالآتي⁽³⁾:

- كلّ إيمان إسلام، وكلّ إسلام إيمان.
- كلّ إسلام دين، وليس كلّ دين إسلاماً. لأن الدين ينصرف في اللغة على وجوه، فيكون بمعنى الطاعة، والعادة، والجزاء، والحساب، والحكم⁽⁴⁾.
- كلّ إيمان دين، وليس كلّ دين إيماناً.
- كلّ ملة دين، وليس كلّ دين ملة⁽⁵⁾.

(1) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج/333/1.

(2) الوريحاني: العدل والإنصاف، تح. النامي، ج/370-371. الجيطالي: قناطر الخيرات، تح. النامي: القسم 1/363-364. شرح النونية: ج/2/63و.

(3) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج/336/1. أبو عمار: الموجز، تح. عمار طالبي، ج/2/16. الجنائوي: الوضع، ص 16. السوفي: السؤالات، ص 468-470.

(4) الجنائوي: الوضع، ص 16-17.

(5) عرف أبو الربيع الملة نقلاً عن شيخه الفرستائي بأنها: "هي الدين المجتمع عليه في حلال يستحلونه، وفي حرام يجرمونه، وفي شبه يقضونها." أبو الربيع: التحف، (مخ) ج/30/1. وعرفها الجنائوي بأنها: "كلّ شريعة وطريقة شرعها قوم لأنفسهم

- كلّ دين شريعة، وكلّ شريعة دين.
- كلّ إيمان شريعة، وليست كلّ شريعة إيماناً.
- كلّ توحيد إيمان، وليس كلّ إيمان توحيداً.
- كلّ طاعة شريعة، وليس كلّ طاعة توحيداً.
- كلّ طاعة إيمان، وكلّ إيمان طاعة.
- كلّ عبادة طاعة، وليست كلّ طاعة عبادة.
- كلّ عبادة تقرب، وكلّ تقرب عبادة.

خامساً: زيادة الإيمان ونقصانه

اختلفت المدارس الكلامية في زيادة الإيمان ونقصانه إلى ثلاثة أقوال هي:

- **الإيمان يزيد وينقص**، وهو رأي المعتزلة والخوارج وقول أكثر علماء الأمة، ويقول البخاري: أدركت نحو ألف من علماء السلف وكانوا جميعاً يقولون: إن الإيمان يزيد وينقص. لأن اسم الإيمان عندهم يشمل الإقرار والاعتقاد والعمل فهو قابل للزيادة والنقصان والتفاوت⁽¹⁾.
- **الإيمان لا يزيد ولا ينقص**، وهو رأي المرجئة وأبي حنيفة والرازي، لأن اسم الإيمان عندهم هو الاعتقاد والإقرار، وهذا غير قابل للتفاوت والزيادة والنقصان⁽²⁾.
- **الإيمان يزيد ولا ينقص**، بل ينهدم كله، ويتنقض. وهو رأي بعض الإباضية⁽³⁾.

واتخذوها ديناً. " الجناوبي: الوضع: 16

(1) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 239. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، المعتزلة، ج1/164-165.

أحمد الخليلي: الإيمان زيادة ونقصاناً، مكتبة الضامري، عمان، ط1، 1993م/1414هـ، ص 15.

(2) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج1/221. الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 239.

(3) يقول فتح بن نوح الملوثائي (عاش: ق7هـ/13م) في نونيته:

ألا كلّ شيء ذاهب منه بعضه ففي بعضه مستمتع للمرقن

سوى الدين مهما زال منه أقله مضى كله، والبعض من ذلك لا يغن

ويقول السالمي (ت 1868هـ/1914م): في وجهه الشرعي ليس ينقص لكن يزيد هكذا قد خصصوا

=

فما هو موقف متكلمي الفترة من هذه المسألة؟

اتساقا مع تعريف الإيمان أنه قول وعمل وأنه خصال كثيرة قال متكلمو الفترة وجل إباضية المغرب وبعض المشاركة بزيادة الإيمان ونقصانه⁽¹⁾، فهو يزداد بقوة النظر الاعتباري والفكر وتأثير الطاعات والأعمال الصالحة، وينقص بالغفلة عن ذلك وإتيان المعاصي⁽²⁾.

واستدلوا على ذلك بأدلة نقلية وعقلية، منها⁽³⁾:

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَن يَثُورُ أَثَرَهُ زَادَتْهُ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ سورة [الآية: 124] أي يعملون بما في السورة من الفرائض فيزدادوا بذلك إيمانا.

- وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [سورة الفتح: 4]، يبين أبو خزر وأبو عمار بأن هؤلاء قوم مستكملون الإيمان، قد أخبر الله عنهم أنهم مع ذلك

لأنه إن هدم البعض اتهم جميعه وذا هو القول الأتم

وتجدر الإشارة إلى أن الإباضية متفقون جميعا على أن العبد إذا قارف كبيرة فقد استحق اسم ظالم وفاسق وكافر كفر نعمة، فكل كبيرة قارفها فإنه يخرج بها من جميع الإيمان وأسماء أهله ما خلا التوحيد. ويرى الجيظالي أنه يمكن أن يكون المراد بذهاب بعض الدين ذهاب بالفضائل والنوافل وغير ذلك مما يستوجب به العبد من ربه الثواب لأن ذلك كله من الدين والإيمان والإسلام، وأما أن يذهب بعض الفرائض ويبقى بعضه فذلك غير ممكن.

ينظر: الجيظالي: شرح النونية، (مخ)، ج2/85-ظ-86. السالمي: المشارق، ص 334-335

(1) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 75. أبو عمار: الموجز، ج2/97-98. الجيظالي: قناطر الخيرات، تح. النامي: القسم 344/1. ناصر بن سالم البهلاني: نثار الجوهر في علم الشرع الأزهر، مكتبة مسقط، عمان، ط2، 1424هـ/2004م، ج1/118.

(2) الجيظالي: قناطر الخيرات، تح. النامي، القسم 344/1. الجيظالي: شرح النونية، (مخ): ج1/50، ج2/55. محمد اطفيش: شامل الأصل والفرع، ج1/23.

(3) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 75-76. أبو عمار: الموجز، تح. عمار طالي، ج2/97-98. الجيظالي: شرح النونية، (مخ)، ج2/55-56.

- يزدادون إيماناً فدل بذلك على أن الإيمان خصال كثيرة تزداد وتنقص⁽¹⁾.
- وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزِدَّادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [سورة المدثر: 31].
- وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان»⁽²⁾.
- وقوله صلى الله عليه وسلم: «وإن حسن العهد من الإيمان»⁽³⁾.

ومن العقل:

- إنَّ كلَّ ما أمكن أن يزيد أمكن نقصانه، ولا يمكن أن يكون الشيء يزيد ولا ينقص، فالذي زاد إيمانه كان قبل الازدياد أنقص إيماناً منه في حال الازدياد.
- ولو كان الإيمان لا يزداد ولا ينقص لبطل التفاضل بين المسلمين فيه، وقد قال الله تعالى: ﴿وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ﴾ [الآية: 3]، وقال الله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [سورة النساء: 95]، وقال تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ [سورة البقرة: 253]، وقوله تعالى: ﴿انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَآ خِرَةَ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 21].

وإذا كانت لا تصح معرفة الأشياء بحقائقها ومعانيها إلا بمعرفة أضدادها، فإن الإيمان ضده الكفر. فما حقيقة الكفر؟ وما أقسامه عند متكلمي الفترة؟

(1) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 75-76. أبو عمار: الموجز، تح عمار طالبي، ج 2/97-98.

(2) مسلم: الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان، رقم الحديث 35، ج 1/ص 63.

(3) الحاكم: المستدرک على الصحيحين، كتاب الإيمان، رقم الحديث 39، صحيح على شرط الشيخين.

المطلب الثاني: الكفر.

أولاً: - حقيقة الكفر

الكفر في اللغة هو تغطية الشيء تغطية تستهلكه، وسمي الليل كافراً لأنه يستر كل شيء بظلمته، وسمي الزّراع كافراً لأنه يستر البذر بالتراب، ومنه قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَأُهُ﴾ [سورة الحديد: 20] يعني الزراع. وكفرّ نعمة الله أي سترها وحجبها عن نفسه⁽¹⁾.

وأما الكفر في الشرع فهو نقيض الإيمان⁽²⁾، وعرفه متكلمو الفترة بأنه: "هو الاستفساد إلى ولي النعمة"⁽³⁾. وعرفوه أيضاً بأنه هو: "كلّ ما وجب عليه من الله العقاب"⁽⁴⁾.

ويوضح أبو عمار معنى الاستفساد بأنه هو المحاربة لله عز وجل، والمقاطعة والخلاف عليه، فالعبد يستفسد إلى ربه فيفسد ما بينه وبين الله. فمن استفسد إليه بالمساواة كان كافراً مشركاً، ومن استفسد إليه بتضييع حقه، وارتكاب محارمه كان منافقاً كافراً كفر نعمة. فالاستفساد نقيض الاستسلام لأمر الله عز وجل والخضوع له. فكلّ كفر استفساد، وكلّ استفساد كفر⁽⁵⁾.

فالكفر إذن عند متكلمي الفترة سمي كُفراً لعلتين هما:

- 1- الاستفساد إلى ولي النعمة.
- 2- ومقارنة العقاب عليه.

وإذا كان متكلمو الفترة وسّعوا من مدلول الإيمان ليشمل القول والعمل فإننا نجدهم هنا جعلوا الكفر نقيض الإيمان، فالكفر عندهم هو قولٌ وعملٌ أيضاً⁽⁶⁾.

(1) ابن منظور: لسان العرب، مج2/941-942.

(2) الوريحاني: الدليل والبرهان، ج3/114.

(3) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل، ج1/337. الجناوبي: الوضع، تح. أبي إسحاق اطفيش، ص 27. أبوعمار: شرح الجهالات، (مخ)، ص 125. السوي: السؤالات، (مخ)، ص 470-471. الوريحاني: الدليل

والبرهان، ج2/37

(4) أبو عمار: الموحز، تح. عمار طالبي، ج2/17.

(5) أبو عمار: شرح الجهالات، (مخ)، ص 125. الجيطالي: شرح النونية، (مخ)، ج2/57، ص 74.

(6) الوريحاني: الدليل والبرهان، ج3/114.

ويذكر الإبجي أن الكفر عند كلّ طائفة مقابل ما فُسِّر به الإيمان⁽¹⁾، فمن جعل الإيمان متعلقاً بالتصديق القلبي فإن الكفر عنده من أفعال القلوب، ومن جعله متعلقاً بالأقوال فحسب فإن الكفر عنده مقصور على الإقرار، ومن جعل الإيمان تصديقا بالقلب، وإقراراً باللسان، وعملاً بالجوارح، فإن الكفر عنده يتعلق بالاعتقادات والأقوال والأفعال مع التمييز بين أنواع الكفر.

ثانياً: أقسام الكفر

قسم متكلمو الفترة الكفر إلى قسمين رئيسيين هما⁽²⁾:

الأول: كفر شرك:

انطلاقاً من الدلالة اللغوية للشرك التي هي بمعنى المساواة⁽³⁾. عرفوا حقيقة الشرك اصطلاحاً بأنها التسوية بين الخالق والمخلوق. وذلك بوصف الخالق بصفات المخلوق، ووصف المخلوق بصفات الخالق. فكلّ ما قارنه التساوي بين الخالق والمخلوق فهو شرك⁽⁴⁾.

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿إِذْ نُسَوِّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة الشعراء: 98]، أي في العبادة والتعظيم وإثبات الألوهية⁽⁵⁾.

فالعلة في الشرك هي المساواة. وهي علة مشتركة بين كلّ خصلة يقع عليها اسم شرك⁽⁶⁾.

والشرك يضاد التوحيد من جميع الوجوه، فالتوحيد أفراد والشرك مساواة، والتوحيد إيمان والشرك كفر، والتوحيد طاعة والشرك معصية، وكلّ جهة من هذه الجهات مضادة لقرينتها⁽⁷⁾.

(1) الإبجي: المواقف: 388.

(2) الجنائني: الوضع، تح. أبي إسحاق اطفيش، ص 25

(3) ابن منظور: لسان العرب، مج 4/313.

(4) الجنائني: الوضع، ص 25. أبو عمار: شرح الجهالات، ص 78، 123. الموجز: ج 2/16-17. السوي: السؤالات، ص 472.

(5) الجيظالي: قواعد الإسلام، تصحيح وتعليق بكلي عبد الرحمن: ج 1/34.

(6) أبو عمار: شرح الجهالات، ص 123

(7) المصدر نفسه، ص 71. السوي: السؤالات، ص 467-470.

وأما عن الفرق بين الشرك والكفر فهو أن كلّ شرك كفر وليس كلّ كفر شركاً، فالكفر أعم من الشرك عند متكلمي الإباضية⁽¹⁾.

وللشرك وجوه كثيرة، منها:

- مساواة الله تعالى مع غيره في الذات أو الصفات أو العبادة.
- إنكار وجود الله تعالى ونفيه.
- إنكار ما جاء من عند الله كتاباً أو رسولاً أو نبياً أو ملكاً من الملائكة، أو إنكار الموت، أو البعث، أو الحساب، أو الثواب، أو العقاب، أو الجنة، أو النار، أو فريضة من الفرائض المنصوصة بالدافع لشيء من هذا كافر كفر شرك.
- تكذيب الله تعالى في خبره.
- نسبة الخلق إلى صانع غير الله تعالى.
- إثبات الرسالة لغير الرسل⁽²⁾.

وأما عن حكم معرفة الشرك فيذكر أبو خزر أنه يسع جهل جميع الحرام ما خلا الشرك، فلا يسع جهله ولا فعله، لأنّ العبد إذا جهل الشرك جهل التوحيد، وإذا جهل التوحيد فهو مشرك⁽³⁾.

ويرى الوارجلاني أن هذا حكم مجمل ومطلق يحتاج إلى تفسير وتقييد، فمعناه ينصرف إلى الشرك الصريح المشهور لفظاً ومعنى، وهو الذي ظهر فيه تسوية الله تعالى مع غيره أونفيه، أو اتخاذ شيء سواه، وأما ما وراء ذلك من وجوه الشرك فيسع على العبد أن لا يعلمه أنه شرك حتى تقوم عليه الحجة به⁽⁴⁾. وهو ما سماه بالمستخرج من الشرك⁽⁵⁾.

(1) أبو عمار: شرح الجهالات، ص 71. السوفي: السؤالات، ص 467-470.

(2) أبو عمار: شرح الجهالات، ص 106. الجيطالي: شرح النونية: ج 1/50. قواعد الإسلام: ج 1/34.

(3) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 36-37.

(4) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج 2/19، 89، 99.

(5) المصدر نفسه، ج 2/19.

ويظهر في موقف الوارجلاني توسيع على العباد فيما يجب أن يعرفوه من أركان الاعتقاد، ورحمة بعوام الأمة وهو الأليق بيسر الدين وشريعته السمحاء.

الثاني: كفر غير شرك

وهو كفر الأفعال، وهو ما يُسَمَّى بكفر النعمة، أو كفر النفاق، أو بكفر دون كفر، وهو الكفر الذي اختلفت فيه الأمة بين مثبت له وناف.

فمن المثبتين له الإباضية⁽¹⁾ والزيدية⁽²⁾ والمحدثون⁽³⁾ ومن النافين له المعتزلة⁽⁴⁾ وأكثر الأشاعرة⁽⁵⁾، والمرجئة⁽⁶⁾.

استدل متكلمو الفترة على إثبات كفر الأفعال بأدلة نقلية، هي كالاتي⁽⁷⁾:

من القرآن:

قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة المائدة الآية: 97] ومن لا يحج فإن الله غني عنه، ومن أقر وأبى أن يحج فما فائدته؟

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يُحِجْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [سورة المائدة: 44] فالحكم في الفعل وتركه.

من السنة:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأقرع بن حابس حين سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحج، فقال: الحج علينا يا رسول الله في كل عام؟ فقال عليه السلام: «لو قلت نعم

(1) أبو عمار: شرح الجهالات، ص 178.

(2) محمد بن الحسن الطوسي: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص 228. الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج 1/149.

(3) البيهقي: السنن الكبرى، كتاب النفقات، باب تحريم القتل من السنة، رقم الحديث: 14771.

(4) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج 2/349.

(5) الإيجي: المواقف، ص 388.

(6) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج 1/223.

(7) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج 2/38-40. السوفي: السؤالات، ص 320.

لوجبت، ولو وجبت ما قدرتم عليه ولو لم تفعلوا إذا لكفرتم»⁽¹⁾ وهذا الخطاب يتوجه إلى فعله دون إيجاب فرضه.

وقال الرسول صلى الله عليه وسلم: «ليس بين العبد والكفر إلا تركه الصلاة»⁽²⁾.

وقال أيضا: «سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر»⁽³⁾.

وقال أيضا: «لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض»⁽⁴⁾.

واستنادا إلى النصوص المذكورة فإن كلَّ خصلة من خصال الكفر عند متكلمي الفترة يقال لها: كفرٌ، وفسقٌ، وضلالٌ، وجورٌ، وظلمٌ. فالكفر يستحق بخصلة واحدة والإيمان لا يستحق إلا بجميعه لأنه خلافه وضده، فكلّ ما جاز في الشيء استجاز في ضده خلاف ذلك.

وبمنّ الله تعالى وفضله أن جعل طاعته كلّها إيمانا، ولم يجعل معصيته كلّها كفرا وجعل ترك شيء من معصيته إيمانا، ولم يجعل ترك كلّ طاعته كفرا⁽⁵⁾.

وإذا كان متكلمو الفترة يطلقون النفاق على كفر الأفعال، فما حقيقة النفاق عندهم؟

حقيقة النفاق:

النفاق مصطلح شرعيّ ودينيّ لم تعرفه العرب بالمعنى المخصوص به وهو الذي يستر كفره ويظهر إيمانه، وإن كان أصله في اللغة معروفا. يقال: نافع، ينافق، مُنافقة، ونفاقا، وهو مشتقٌّ من نافقاء اليربوع وهي إحدى جحره يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرققه، فإذا أُتي من قبل القاصعاء ضرب النافقاء برأسه فانتفق، أي خرج. "فالنافقاء" هو المنفذ المستور من نفق اليربوع، و"القاصعاء" هو المنفذ المفتوح منه، وسمي المنافق في الدين منافقا لأنه نافع كاليربوع، إذا دخل في

(1) الربيع بن حبيب: الجامع الصحيح مسند الربيع، ج1/105، رقم الحديث 394.

(2) الربيع بن حبيب: الجامع الصحيح مسند الربيع، ج1/78، رقم الحديث 303.

(3) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب خوف المؤمن أن يجبط عمله، ج1/19، رقم الحديث 48.

(4) البخاري: الجامع الصحيح، كتاب العلم، باب الإنصات للعلماء، ج1/ص35، رقم الحديث 21.

(5) أبو الربيع: التحف، (مخ)، ج1/31، 53.

نافقائه، فالمنافق يدخل في الإسلام بوجه ويخرج عنه من آخر⁽¹⁾.

وقد أورد الوريثاني تفسير أهل العلم للنفاق بأنه: "اختلاف السريرة والعلانية، واختلاف القول والعمل، واختلاف المدخل والمخرج، وهذه المقالة تروى عن الحسن البصري، ومعناها عن حذيفة بن اليمان وهو قول جل الصحابة"⁽²⁾.

إن تاريخية ظهور مصطلح النفاق تعود إلى حادثة الهجرة، فلما هاجر الرسول وأصحابه بقي أناس بمكة أسلموا ولم يهاجروا بعد أن نزل فرض الهجرة عليهم، فاختلف فيهم أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم، فقال بعضهم: هم مشركون لتخلفهم عن الهجرة، وعودهم بين ظهرائي المشركين. وقال آخرون: بل هم مسلمون مؤمنون، آثروا مصالحهم الدنيوية، فثقل عليهم أمر الهجرة والخروج من الوطن.

فأنزل الله تعالى بيانه يعاتب أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على اختلافهم في شأنهم، ولقب الذين تخلفوا عن الهجرة باسم "المنافقين" فلا هم "مؤمنون" ولا هم "مشركون" وفصل حكمه فيهم⁽³⁾. يقول تعالى: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ وَاللَّهُ أَرَكْسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتْرِيدُونَ أَنْ تَهْتَدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَنْ بَجْدَ لَهُ سَبِيلًا وَذُوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وُليَاءَ وَلَا نَصِيرًا﴾ [سورة النساء: 88-89]⁽⁴⁾.

(1) ابن منظور: لسان العرب، مج4/248. الوريثاني: الدليل والبرهان، ج2/48.

(2) الوريثاني: العدل والإنصاف، ج3/384.

(3) الوريثاني: الدليل والبرهان، ج2/48-49. العدل والإنصاف، ج3/385.

(4) وردت في سبب نزول هذه الآية روايتان:

- الأولى: روى الشيخان وغيرهما عن زيد بن ثابت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج إلى أحد، فرجع ناس خرجوا معه، فكان أصحاب رسول الله فيهم فرقتين: فرقة تقول: نقتلهم. وفرقة تقول: لا، هم المؤمنون.

الثانية: روى ابن أبي حاتم عن العوفي عن ابن عباس، أن الآية نزلت في قوم أعلنوا إسلامهم، ولكنهم بقوا في مكة مع المشركين بغير إذن خاص من الرسول ومكة يومئذ قد كانت دار حرب بالنسبة للمسلمين. فاختلّفوا في شأنهم فأنزل الله:

﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ...﴾

وقد اعتمد متكلمو الفترة الرواية الثانية لأن في النص ما يلائمها صراحةً، وهو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾. ينظر: السيوطي: لباب النقول في أسباب النزول، دار المعرفة، لبنان، 1418هـ/1997م،

وقد بين الله أن المنافقين أصابوا النفاق بخصال شتى، وإنما كان أول النفاق في أهل القبلة بتركهم الهجرة فسماهم منافقين، اسمٌ لم يسم به أحدا من الملل السابقة⁽¹⁾.

وإذا تأملنا آراء المدارس الكلامية في النفاق فنجدها تتلخص في مذهبين، هما:

الأول: القائلون بأن النفاق من جهة الاعتقاد. فالمنافق مشرك لأن قوله خالف اعتقاده. فقد أضمر الشرك وأظهر التوحيد، وهو ما ذهبت إليه المعتزلة⁽²⁾ والأشاعرة⁽³⁾.

الثاني: القائلون بأن النفاق من جهة الأفعال، فالمنافقون عندهم مقرون بالتوحيد، لأن أفعالهم خالفت أقوالهم، فقد أظهروا الشهادة والاعتقاد وأخفوا المعاصي. وهو ما ذهب إليه الحسن البصري⁽⁴⁾ وجابر بن زيد وجلّ الإباضية⁽⁵⁾.

فما هو رأي متكلمي الفترة في النفاق؟ وهل يطلق على صاحب الكبيرة؟

قصر متكلمو الفترة مصطلح النفاق على مَنْ عمل كبيرة دون الشرك، وجعلوه مرادفا لكفر النعمة، وهو يشمل الكبائر العملية، والنفاق عندهم في الأفعال دون الاعتقادات سواء في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أو بعده. وعرفوه اصطلاحاً بأنه هو: الخلف والكذب والخيانة⁽⁶⁾. فسمي النفاق خلفاً للوعد لأن المنافق وعد الله فأخلف، وسمي كذبا لأنه أقر أن يوفي بطاعة الله فلم يوف بما قال فصار قوله كذبا في البدء. ولما لم يتم العمل الذي اشترط في القول صار ذلك القول منه خيانة⁽⁷⁾.

ص 92-93. تبغورين: أصول الدين، ص 21. الوجيهاني: العدل والإنصاف، ج 3/385.

(1) تبغورين: أصول الدين، ص 21.

(2) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج 2/338، 351.

(3) تبغورين: أصول الدين، ص 21.

(4) الرازي: المحصل، ص 239. الإيجي: المواقف، ص 389.

(5) هود بن محكم الهواري: تفسير كتاب الله العزيز، ج 2/184-185. العوتبي: الضياء، ج 4/27. الوجيهاني: الدليل والبرهان، ج 2/47.

(6) الجنائني: الوضع، ص 27. أبو عمار: شرح الجهالات، ص 179. أبو عمار: الموجز، ج 1/17.

(7) أبو عمار: شرح الجهالات، ص 179.

واستدلوا على أن النفاق في الأفعال بنصوص كثيرة منها⁽¹⁾:

قوله تعالى: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنِينَ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا﴾ [سورة النساء: 88] أخبر أنهم أركسهم ردّاً على من سماهم مؤمنين، وسماهم الله منافقين ردّاً على من سماهم مشركين. وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وُليَاءَ وَلَا نَصِيرًا﴾ فصح أنهم قبل التولي لم يصدر منهم فعلٌ يكونون به منافقين إلا ترك الهجرة، فإن وقع التولي وهو الارتداد والرجوع إلى الشرك كان لهم حكم آخر وهو القتل. ولو كانوا في الشرك من قبل ما قال: فإن تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم.

وقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ فَلَمَّا آتَاهُمْ مِّنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُّعْرِضُونَ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [الآية: 75-77] فلما أخبر عن الوعد باللسان، وعقب بالنفاق في القلب علمنا أنما سلبهم الإيمان الذي يكون في القلب عقوبة لهم، ولن يستقيم الإيمان والنفاق في قلب واحد⁽²⁾.

وقوله الرسول صلى الله عليه وسلم في صفة المنافق: «إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أوتى من خان»⁽³⁾.

وقيل لحذيفة ما النفاق يا أبا عبد الله؟ قال: "أن تتكلم بالإسلام ولا تعمل به"⁽⁴⁾.

استدلوا بظواهر هذه النصوص وقضوا بأن النفاق في الأفعال لما رأوا من ثبوتهم على المعاصي إذا خلوا، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً نَّظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَلْ يَرَاكُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [الآية: 127].

(1) الجنائني: الوضع، ص 27. الوجيهاني: الدليل والبرهان، ج 2/49-50. العدل والإنصاف، ج 3/384-388. تبغورين: أصول الدين، ص 21-24.

(2) الوجيهاني: العدل والإنصاف، ج 3/386.

(3) أخرجه البخاري: الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب علامة المنافق، رقم الحديث 33، ج 1/ص 16.

(4) أخرجه الربيع: الجامع الصحيح، رقم الحديث 931، ج 1/ص 266.

ومما استدلوا به أيضا:

أَنَّ فِي أَحْكَامِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ فِي الْمُنَافِقِينَ مَا يَبِينُ وَيُثَبِّتُ أَهْمَ مُوَحِّدُونَ، لَيْسُوا بِمُشْرِكِينَ، وَفِيهِمْ نَزَلَتْ الْحُدُودُ إِنْ لَمْ يَنْتَهَوْا عَنْ إِظْهَارِ نِفَاقِهِمْ، وَتَرَكَ مَا بِهِ ضَلُّوا وَزَلُّوا⁽¹⁾.

أضف إلى ذلك أن الحكم على معرفة ما في الضمائر من اعتقاد قد يكون فيه تعسفٌ وحيث لأن التوصل إلى معرفة الاعتقادات لا يكون إلا بوحى من الله تعالى، وإنما يتعامل الناس في الدنيا بالظواهر، وبالضمائر يَوْمَ تَبْلَى السَّرَائِرَ، ويؤكد ذلك الوارجلاني بأنه "لا يصح الحكم على الاعتقاد إلا من جهة الكتاب، وقد قال الله تعالى للرسول عليه السلام: ﴿وَمَنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ [الآية: 101] وقال تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَاعْرِفْتُهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ﴾ [سورة محمد: 30] فمعرفة في لحن القول علمٌ مظنون، ومعرفة من جهة القرآن علمٌ مُتَيَقَّنٌ⁽²⁾.

إنَّ القول بأن النفاق في الأفعال له آثار عملية في سلوك المؤمن وتتمثل في تعظيم أسباب المخاوف، والأخذ بالعزم والحزم. فإذا خاف المؤمن من وعيد النفاق في الأفعال استقامت سيرته وحسن سلوكه لا محالة، بيد أنه إذا صرف هذا الوعيد إلى من أضمر الشرك وأظهر التوحيد - أي نفاق الاعتقاد أو الشرك الذي له وعيده الخاص - هوّن من قاعدة الخوف، وسهّل طريق الجنة، وجنح إلى الراحة⁽³⁾. فقد أخرج البخاري في صحيحه عن ابن أبي مُليكة قال: "أدركت ثلاثين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم يخافون النفاق على نفسه"⁽⁴⁾. وقيل لجابر بن زيد: أتخاف النفاق؟ قال كيف لا أخافه وقد خافه عمر بن الخطاب رضي الله عنه⁽⁵⁾. والظاهر أن النفاق الذي خاف منه الصحابة هو خوفهم من الوقوع في بعض أفعال المنافقين أو اتصافهم

(1) تبغورين: أصول الدين، ص 24.

(2) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج 2/48.

(3) الوارجلاني: العدل والإنصاف، ج 3/387. الجيطالي: قناطر الخيرات، تح. النامي، القسم 373/1.

(4) البخاري: كتاب الإيمان، باب خوف المؤمن أن يجبط عمله وهو لا يشعر، ج 1/26.

(5) الجيطالي: شرح النونية، (مخ)، ج 2/30ظ.

ببعض خصالهم المدمومة، ويستعبد أن يكون خوفهم من نفاق الشرك بسبب صدق إيمانهم، وقوة يقينهم بالله تعالى.

ويعرض أبو عمار مذهب الإباضية في النفاق قائلا: "والنفاق عند أصحابنا من الإباضية ومن وافقهم على قولهم هو كل كبيرة قد توعد عليها مما هو منصوص في كتاب الله عز وجل، ومستخرج من النص، وهو عندهم على معنيين:

أحدهما: نفاق خيانة: وأهله مرتكبون للكبائر مضيعون للفرائض، لم يستحلوا فيه حراما، ولم يُجرّموا حلالا، ولم يدينوا فيه بدين غير أنهم مقرّون بحرام الله فيه وبحلاله، وإنما أتوا ما أتوا منه بشهوة ولذة.

ثانيهما: نفاق تحليل وتحريم: وهو ما دان به قومٌ فأحلّوا فيه حراما، وحرّموا حلالا، وتأولوا على غير طريق الحق. وهم دائنون بذلك بالغلط في تفسير المتشابه⁽¹⁾.

ويتفق متكلمو الفترة⁽²⁾ أن النفاق -بمعناه الاصطلاحي الذي سلف ذكره- منزلة بين منزلة الإيمان ومنزلة الشرك، فالناس ثلاثة منازل: مؤمنٌ موفٌّ لما أقر به، ومنافقٍ مقرٌّ لكنه مضيعٌ لما أقر به، ومشركٌ جاحدٌ. واستندوا في هذا التصنيف إلى النصوص الآتية:

قوله تعالى: ﴿لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [سورة الأحزاب: 73].

وقوله تعالى: ﴿مُذَبِّذِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا﴾ [سورة النساء: 143]، وصفهم الله بأنهم "مذبذبين" يريد لا إلى المسلمين في الاسم والثواب والوفاء، ولا إلى المشركين في الحكم والسيرة والجنود والإنكار⁽³⁾.

وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَا مِنْهُمْ

(1) أبو عمار: شرح الجهالات، ص 179-178. وهذا التقسيم للنفاق المشهور عند الإباضية هو شبيهه بتقسيم الفسق الذي أورده ابن الوزير اليماني (775هـ - 840هـ) بأن الفسق قسمان هما: فسق التصريح، وفسق التأويل. يراجع: ابن الوزير: إنبات الحق على الخلق، ص 407-408.

(2) أبو الربيع: التحف، ج 1/53. أبو عمار: شرح الجهالات، ص 179-178. تبغورين: أصول الدين، ص 21-24.

(3) تبغورين: أصول الدين، ص 21-24.

وَيَخْلُقُونَ عَلَى الْكُذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿[سورة المجادلة: 14]، فنفاهم من المؤمنين أن يكونوا معهم في الإسلام والثواب، ونفاهم من المشركين أن يكونوا معهم في الحكم والسياسة⁽¹⁾

تفرد الوارجلاني من بين متكلمي الفترة برأي خاص في مسألة النفاق وإن رجح القول بأن النفاق في الأفعال هو الأقرب إلى الحجة والمحجة، ورأي أصحابه أحزم⁽²⁾، فهو يرى أن النفاق ينصرف إلى إضمار الشرك وإظهار التوحيد، وإلى عمل الموحد للكبيرة. يقول: "والذي عندي أن النفاق ما قدمناه أولاً أنه في الأفعال، ولا يستحيل صرفه في الوجهين جميعاً"⁽³⁾، ويذكر أن نصوص الشرع تشير إلى أن النفاق هو الخفاء والفساد، فمن أخفى بعض أموره، وأظهر بعضها فهو منافق، ويتجه ذلك إلى الاعتقاد، ويتجه إلى الأفعال⁽⁴⁾.

ويذهب إلى أن المنافقين الذين كانوا في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم قلما يسلمون من الشرك، من مخالفتهم الرسول، ومناقضته، وكراهته بما جاء به، ومحبتهم أن تكون الدائرة بينه وبين عدوه عليه، ويظهر سلطان المشركين عليه، وإرادتهم انفضاض جمعه، واستثقالهم بجميع أموره، وإظهار ما وصفهم الله تعالى به في القرآن بالشرك بالله، قال الله عز وجل: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [سورة المنافقون: 1]، ويتساءل الوارجلاني من هذا الذي يشهد بأنهم يشهدون بعد شهادة الله عز وجل أنهم كانوا كاذبين؟، وليس بعد شهادة الله شهادة. فالشرك مستخفي به نفاق⁽⁵⁾.

ويرى أنه ليس في الأحكام الجارية عليهم دليل على حسن سلامة اعتقادهم، وصدق ضمائرهم وأنهم أبرياء من الشرك والارتداد، لأن الناس يتعاملون في الدنيا بما ظهر. كما أن هناك بعض أحكام المسلمين جارية على اليهود والنصارى وليسوا بموحدين⁽⁶⁾.

(1) أبو الربيع: التحف، ج 1/53.

(2) الوارجلاني: العدل والإنصاف، ج 3/386-387.

(3) المصدر نفسه، ج 3/387.

(4) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج 2/48.

(5) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج 2/50، 52.

(6) المصدر نفسه، ج 2/53.

ويتقيد الوارجلاني بأن معرفة ما في الضمائر والسرائر من اعتقاد لا يكون إلا من مصدر الوحي فقط، "فمن ادعى معرفة الضمائر والاعتقاد، وعلم ما في الفؤاد من غير تعريف الله عز وجل، فقد جاوز علمه ومعرفته علم العباد"⁽¹⁾.

خلاصة رأي الوارجلاني أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله هم مشركون استناداً إلى نصوص الوحي، والنفق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في فعل الكبيرة لانقطاع الوحي المتيقن به في كشف ما في السرائر من اعتقاد.

وبعد بيان مصطلح الكفر عند متكلمي الفترة نجد أن الإباضية يختلفون في مسألة الكفر عن الخوارج اختلافاً جذرياً، فالخوارج يعتبرون كل معصية شركاً، وكل كفر شركاً. بيد أن الإباضية يرون خلاف ذلك فليس كل معصية شركاً وليس كل كفر شركاً عندهم. فقد ميزوا بتفصيل ودقة بين أنواع المعاصي التي منها الصغائر ومنها الكبائر، وبين أنواع الكبائر التي منها: كبائر النفاق وكبائر الشرك، وبينوا أحكام كل منها.

فمنذ اجتماع المحكمة بجامع البصرة سنة 64هـ اتضح هذا الموقف لدى الإباضية وانفصلوا عن الأزارقة الخوارج وتبرؤوا منهم.

وقد قام متكلمو الفترة بالرد على فكر الخوارج في مسألة تكفير مرتكب الكبيرة كفر شرك، فناقشوا الحجة النقلية التي استندوا إليها، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [سورة الأنعام 121]، فقالت الصفرية إن الطاعة في هذا الموضوع شرك وهي أكل الميتة. لكن في الحقيقة أنهم لم يشركوا بأكل الميتة، وإنما أشركوا باستحلال الميتة. كما أنه ليس كل من أطاع أحداً فيما يأمره أن يكون عابداً له، وكذلك العاصي لا يكون عابداً للشيطان وهو غير متقرب إليه، وهو يلعنه ويشتمه متقرباً إلى الله بذلك، فالطاعة ليست بعبادة إذ لم يكن معها تقرب.

ولبيان نوع العلاقة بين الأسماء الدينية المتعلقة بالكفر، وتوضيح دلالاتها، تمت صياغتها

(1) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج 2/53.

على شكل كليات هي كالآتي⁽¹⁾:

- كلّ شرك كفر، وليس كلّ كفر شركا.
- كلّ شرك معصية، وليست كلّ معصية شركا.
- كلّ كفر معصية، وليست كلّ معصية كفرا.
- كلّ كفر كبيرة، وكلّ كبيرة كفر.
- كلّ نفاق خلف، وكلّ خلف نفاق.
- كلّ نفاق كفر، وليس كلّ كفر نفاقا.
- كلّ نفاق معصية، وليست كلّ معصية نفاقا.
- كلّ كفر فسق وكلّ كفر ظلم.
- كلّ فسق كفر، وكلّ ظلم كفر.
- كلّ فسق ظلم، وكلّ ظلم فسق .
- كلّ شرك فسق، وليس كلّ فسق شركا.
- كلّ شرك ظلم، وليس كلّ ظلم شركا.
- كلّ نفاق فسق، و ليس كلّ فسق نفاقا.
- كلّ نفاق ظلم، وليس كلّ ظلم نفاقا.

إن عدم تمييز كثير من قراء التراث العقدي الإباضي بين المصطلحين: كفر الشرك وكفر النعمة أو ما يسمونه بكفر النفاق اللذين استخدمهما متكلمو الإباضية جعلهم يتهمون الإباضية بتكفير غيرهم لا سيما وأغلب النصوص الكلامية لا تلحق إلى مصطلح الكفر كلمة شرك أو نعمة. لذا غدا من الضروري فهم هذه المصطلحات داخل كلّ مدرسة باعتبارها مفاتيح فهم لمنظومتها العقدية قصد إنصافها. إذ لا يمكن قراءة فكر ما وفهمه بمصطلحات غيره.

العرض التقابلي لمصطلحي الإيمان والكفر

إن ما يمكن استنتاجه من خلال تحليلنا لمفهومي الكفر والإيمان هو أنّ متكلمي الفترة

(1) أبو الربيع: التحف، (مخ)، ج1/31، 53. أبو عمار: الموجز، ج2/17-18. السوني: السؤالات، ص469-470.

التزموا منحىً تقابلياً تاماً في عرض هذين المصطلحين وبيان دلالتهما وهذا ما يعطي للمفاهيم الدينية في المدرسة الإباضية نسقا منتظما، يتسم بالدقة، والوضوح، والمنطقية وهو ما يلخصه لنا الجدول الآتي:

مصطلح الإيمان	مصطلح الكفر
الإيمان: هو كلّ ما قارنه الثواب	الكفر: هو كلّ ما قارنه العقاب
الإيمان: توحيد وغير توحيد	الكفر: شرك وغير شرك
الإيمان: قول وعمل	الكفر: قول وعمل
الإيمان يتحقق باستكمال جميع الخصال الواجبة.	الكفر يستحق بخصلة واحدة
كلّ الطاعات إيمان	ليست كلّ المعاصي كفرا
كلّ توحيد إيمان	كلّ شرك كفر
ليس كلّ إيمان توحيدا	ليس كلّ كفر شركاً
كلّ خصلة من الإيمان يقال لها: طاعة، وإيمان، وإسلام، وبرّ، وتقوى، وصلاح، وإحسان، وهدى، وعبادة	كلّ خصلة من الكفر يقال لها: معصية، وكفرّ، وفسق، وضلال، وجور، وظلم

المبحث الثاني: الوعد والوعيد .

1- تعريف الوعد والوعيد لغة واصطلاحاً:

الوعد في اللغة من الفعل وعد: وعده الأمر، وبه، يعد، عدة، ووعداً، وموعداً، وموعدة، وموعوداً، وموعودة. وفرسٌ واعدٌ: يعدك جرياً بعد جري، وسحابٌ واعدٌ: كأنه يعد بالمطر، وأرضٌ واعدة إذا رُجي خيرها، وتمام نبتها. والوعد يستعمل في الخير والشر⁽¹⁾.

قال الله تعالى: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [سورة الأعراف: ٤٤]. وقال تعالى: ﴿قُلْ أَفَأُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَُم النَّارُ وَعَدَهَا اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَبئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [سورة الحج: ٧٢]

وأما الوعيد في اللغة فهو التهديد، والتوعد التهديد. ويغلب استعماله في الشر، ولا يستعمل في الخير إلا نادراً⁽²⁾.

وأما الوعد في الاصطلاح فعرفه متكلمو الفترة⁽³⁾ بأنه هو ما وعد به الله سبحانه وتعالى أوليائه المؤمنين من الثواب. وجعل وعده الجنة.

وأما الوعيد فهو ما توعد به أعداءه الكافرين من العقاب. وجعل وعيده النار.

وعرّف القاضي عبد الجبار الوعد بأنه: "كلّ خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير، أو دفع ضرر عنه في المستقبل." وأما الوعيد "فهو كلّ خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير، أو تفويت نفع عنه في المستقبل."⁽⁴⁾ وهو تعريف عام للوعد والوعيد قريب إلى معناه اللغوي.

(1) ابن منظور: لسان العرب، مج2/341-342. الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1424 هـ/2003م، ص 308. الجيطالي: شرح النونية، (مخ)، ج67/2ظ.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مج2/343..

(3) أبو عمار: الموجز، تح عمار طالبي، ج2/105. السوي: السؤالات، (مخ)، ص 376. ال

(4) المصدر نفسه: ج1/79.

فميزة التعريف الاصطلاحي للوعد والوعيد تكمن في ربط عمل العبد بالجزاء الأخروي حيث الثواب والعقاب الإلهيان. وهو أصل عقدي اختلفت في شأنه المدارسمسلخ الإسلامية لاسيما فيما يتعلق بمسألة إنفاذ الوعيد على مرتكب الكبيرة من الموحدين.

2- إثبات الوعد والوعيد:

وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة تعد المؤمنين بالجنة، وأخرى تتوعد الكافرين بالنار، ويذكر الأستاذ عبد العزيز المجدوب أنّ هذه الآيات على وضوح دلالتها وصريح أحكامها، شاءت لها الخلافات المذهبية والمباحث الكلامية أن تدخل في قسم المتشابه من الكتاب العزيز، فنظرت إليها كل طائفة من المتكلمين بمنظار معتقدها، وأخضعوها إلى أصولهم⁽¹⁾

اتفقت الأمة على أنّ الله تعالى وعد المؤمنين الموقنين بالجنة، وأوعد المشركين بالنار،

واختلفت في وعيد مرتكبي الكبيرة من الموحدين إلى ثلاثة مذاهب رئيسة:

- فأما المرجئة فذهبت إلى أنّ الوعيد لا يجري إلا على من قارنه الإشراك، وأمّا صاحب الكبيرة المضيق للعمل من الموحدين فمصييره إلى الجنة، ولا يُعرض على النيران. ولا يعذب أصلاً، وسموا بالمرجئة الخالصة⁽²⁾
- وأمّا الأشعرية⁽³⁾ والإمامية⁽⁴⁾ والسلفية⁽⁵⁾ والماتريدية⁽⁶⁾ فتوقفوا في إنفاذ الوعيد على مرتكب الكبيرة الموحّد، وأن مرجعه إلى مشيئة الله الكبير المتعال إن شاء أوقع عليه العقاب فبعده، وإن شاء أسقطه عنه فبفضله.
- وأمّا المعتزلة⁽¹⁾ والزيدية⁽²⁾ والإباضية⁽³⁾ فاعتقدوا إنفاذ الوعيد على مرتكب الكبيرة الذي مات مصرّاً عليها ولم يتب منها، فهو محلّد في النار على الدوام.

(1) عبد العزيز المجدوب: أفعال العباد في القرآن الكريم: 459.

(2) الإيجي: المواقف، ص 378. التفتازاني: شرح المقاصد، ج5/156. عبد العزيز المجدوب: أفعال العباد في القرآن الكريم: 488 وما بعدها.

(3) أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد: 116.

(4) محمد بن الحسن الطوسي: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد: 192.

(5) ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية: 369.

(6) الماتريدي: شرح الفقه الأكبر: 143 وما بعدها.

ذهب متكلمو الفترة⁽⁴⁾ إلى أن الله تعالى مُنجز وعده، ومُنقذ وعيده ومصدقهما بتمام ذلك وإمضائه في جميع من وعده وتوعده، وذلك أن الله وعد قوما وتوعد آخرين فجعل وعده الجنة لأوليائه المؤمنين، وجعل وعيده النار لأعدائه الكافرين. واستدلوا على ذلك بأدلة نقلية وعقلية نعرضها فيما يأتي:

أولاً - من القرآن

- استدلوها بآيات تؤكد صدق وعيد الله تعالى، وعدم تبديله، أو تحويله منها⁽⁵⁾:
- قال تعالى: ﴿قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [سورة ق: ٢٨-٢٩]
- وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ [سورة آل عمران: 9]
- قال تعالى: ﴿ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَعْثِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ [سورة الأنعام: ١٤٦]
- قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [سورة آل عمران: ١٣١]
- قال تعالى: ﴿قُلْ أَفَأُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِمَّنْ ذَلِكُمْ النَّارُ وَعَدَّهَا اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [سورة الحج: ٧٢].

(1) عبد الجبار: فضل الاعتزال: 350.

(2) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الزيدية): ج 3/106-107.

(3) الورجلاني: الدليل والبرهان: ج 2/55-56. الجيطالي: شرح النونية: ج 2/69 و.

(4) أبو الربيع: التحف، ج 1/52-53. السوفي: السؤالات، ص 376-377. أبو عمار: الموجز، ج 2/105-116. تبغورين:

أصول الدين، ص 17-18. الورجلاني: الدليل والبرهان: ج 2/55-56. أبو سهل: عقيدة في معرفة التوحيد والفرائض

(مخ)، ص 47. الجيطالي: شرح النونية: ج 2/69 و.

(5) أبو الربيع: التحف، ج 1/52-53. السوفي: السؤالات، ص 376-377. أبو عمار: الموجز، ج 2/105-116. تبغورين:

أصول الدين، ص 17-18.

■ وقال الله عز وجل في إبليس: ﴿يَعِدُّهُمْ وَيُمْنِيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ [سورة النساء: ١٢٠] فحاش لله أن تكون مواعيده كمواعيد الشيطان.

ويتساءل أبو عمار بعد عرضه لهذه الحجج النقلية، كيف يخبر الله بأنه أوعده ما لم يوعد، أو وعد ما لم يعد؟ أو يكون يعد ويوعد ثم لا يفي بما وعد، ولا بما أوعده؟ ولا يوجد شيء من ذلك على ما أخبر به، وهذا غاية الوصف لله جل جلاله بالكذب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا⁽¹⁾.

■ أولوا الآيات التي تفيد إطلاق المشيئة الإلهية في المغفرة ولم يحملوها على ظاهرها، واعتبروها من الجمل الذي يحتاج إلى بيان.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [سورة النساء: ١١٦] فصدر الآية هو من المحكم المتفق عليه بين الأمة بأن الله لا يغفر شرك عبده لقيه به، وأما قوله عز وجل: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ فهو من المتشابه الذي اختلفت فيه أنظار العلماء. فكيف فسرها متكلمو الفترة؟

■ فسر أبو خزر معنى هذه الآية الكريمة منتهجا في تفسيره مسلك التأويل لأن إجراء نصوص القرآن على ظاهرها دون النظر في المعاني التي تحتها يُعرض القرآن للتناقض بين آياته⁽²⁾. فبين أن الآية لو أجريت على ظاهرها لكان المراد أن الله لا يغفر الشرك به لمن تاب منه. فمعنى الآية إذن هو غير ظاهرها، وهو أن الله يغفر لمن تاب من الكبائر، ويغفر الصغائر لمن اجتنب الكبائر، لأن ذلك كله دون الشرك. قال الله في موضع آخر من كتابه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [سورة الزمر: ٥٣] فدخل في لفظ الجميع الشرك وغيره من الذنوب. فلو حملت الآية على ظاهرها لكان الشرك مغفورا بلا توبة.

وقال الله تعالى في موضع آخر: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ [سورة المائدة: ١٨]

(1) أبو عمار: الموجز، ج 2/116.

(2) المصدر نفسه، ص 74

وقال تعالى في شأن المنافقين: ﴿وَيُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ إِنِ شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ [سورة

الأحزاب: ٢٤]

ولو حملت هذه النصوص على ظاهرها لغفر الله لليهود والنصارى بلا توبة. وكذلك المنافقين. وقد أجمعت الأمة على أن الله تعالى لا يغفر للمشركين واليهود والنصارى والمنافقين إلا بالتوبة مما يقضي على أن الآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ للتائبين، ويغفر الصغائر للمجتنبين الكبائر، لأن ما اجتمع عليه الفريقان قاض على ما اختلفوا فيه⁽¹⁾. وهو استدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه.

■ ويؤكد أبو الربيع على الفكرة ذاتها بأن الله تعالى يغفر الصغائر باجتناب الكبائر، ولا يغفر الكبائر إلا بالتوبة والاعتراف بها والرجوع عنها⁽²⁾ خلافا للأشاعرة الذين أثبتوا أن العفو عن الكبائر بدون توبة جائز لأن العقاب حق الله فله إسقاطه⁽³⁾.

■ وأما أبو عمار ففسر الآية السابقة بنفس المنحى تقريبا، معتمدا على الجمع والمقارنة بين النصوص لاستخلاص المعنى المراد، يقول: "فإن سألوا عن قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ قيل لهم: فقد قال الله أيضا: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [سورة الزمر: ٥٣] فلم يخص ذنبا من ذنب، ولا غير شرك من شرك، فيجب بهذا من قول الله أن يكون يغفر الشرك وغير الشرك، والقرآن يصدق بعضه بعضا، والذي قال أهل التفسير في تأويل قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ أي لا يتجاوز عن شرك لقيه به عبده، ويغفر ما دون الشرك من الذنوب لمن يشاء، فقالوا: إن ما دون الكبائر مغفور لأهله متروك لهم إذا هم اجتنبوا الكبائر، فوقع الغفران على الصغائر التي لم يوجب عليها العقاب، وأكد ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنْ بَجَّتَبْتُوا كِبَائِرَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [سورة النساء: ٣١] فدل على أنهم إن اجتنبوا الكبائر كفرت عنهم سيئاتهم التي هي دون الكبائر، فإن لم يجتنبوها فلا.

(1) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 73-75.

(2) أبو الربيع: التحف، ج 1/53.

(3) ينظر الأدلة بالتفصيل، سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، ج 148/5 وما بعدها.

وقوله عز وجل: ﴿لَمَنْ يَشَاءُ﴾ فقد شاء أن يغفر لجنب الكبائر ما دون الكبائر، ولم يشأ أن يغفر لمرتكبها إذا هو لقي الله بها، وقال عز وجل: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ﴾ [سورة النجم: ٣٢] يريد من ألم منهم بما دون الكبائر، فقال: (إن ربك واسع المغفرة) وهو تأويل سهل قريب. (1)

- وأما الوارجلاني فيرى أن غفران المعاصي معلق بالتوبة، ودل على ذلك الظاهر والمضمر. فأما الظاهر فقوله تعالى: ﴿وَإِنِّي لَعَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾ [سورة سورة طه: ٨٢]. وأما المضمر فهو أن التوبة حتم في إزاحة المعاصي، وبطلان العقاب عن العاصي بلا توبة ولا رجوع يدل على إباحتها، وليس لمغفرة المعاصي بالمشيئة لا بالتوبة طائل أشبه شيء بالإباحة (2).

وينقل الوارجلاني عن جابر بن زيد أنه قال: «قد أخبرنا الله عز وجل عن مشيئته فقال: قد شاء أن يغفر بالتوبة قال الله عز وجل: ﴿وَإِنِّي لَعَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ﴾» (3)

(1) أبو عمار: الموجز، ج 2/113-115.

(2) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج 1/71-72. وهو ما ذهب إليه شيخه أبو يحيى زكرياء بن أبي بكر حيث يرى أن حظ التوبة عن المذنب بعد الذنب إباحة للذنب. ينظر: السؤالات: ص 402.

(3) المصدر نفسه، ج 1/55.

روي عن جابر بن زيد أن رجلا قال: يا أبا الشعثاء رأيت قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ الآية، فقال جابر: أو أنبأك الله لمن يشاء أن يغفر؟ قال: وأين أنبأني يا أبا الشعثاء؟ قال: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ﴾ وذكر جابر بن زيد أن رسول الله قال: "هلك المصرون" ثلاثا، فقال رجل: يا رسول الله، فأين قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ فقال رسول الله: "أفيكم أحد يقرأ سورة طه؟ فقال أبي بن كعب: أنا يا رسول الله، فقال: اقرأ ﴿وَإِنِّي لَعَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾ فقال رسول الله: لهؤلاء وقعت المشيئة ثلاثا. وكان جابر يذكر أن النبي يقول: "من أطمع في الجنة من آيسه الله منها جمع الله بينهما في النار" ينظر: إبراهيم بولرواح: موسوعة آثار الإمام جابر ابن زيد، ج 1/373.

ثانيا- من العقل:

لا يستقل الدليل العقلي عن الدليل النقلي عند المتكلمين في مثل هذه المسائل، فالتكلم ينطلق في استدلاله من النص القرآني معملا العقل في فهمه وتدبره ثم صياغته من جديد، فمادة الدليل العقلي مستخلصة من روح النص. فهو دليل مركب من السمع والعقل معا. وتمثل هذه الأدلة فيما يأتي:

أ- الوعد والوعيد خبران لا يجوز فيهما التبديل والتحويل

لا يجوز أن يكون وعد الله تعالى أو وعيده مبدلاً، ولا محوّلاً، ولا مستثنى فيه، ولا مرجوعاً عنه، إذ لا يجوز أن تكون أخباره جلّ جلاله متكاذبة، ولا متناقضة. ولو كان وعده ووعيده مبدلاً أو محوّلاً أو مستثنى فيه لكانت جميع أخباره جلّ جلاله ذات تكاذب وتناقض، وهل الوعد والوعيد إلا أخبار منه عز وجل⁽¹⁾.

ب- الثواب والعقاب متنافيان

إنّ وعد الله بالثواب ووعيده بالعقاب لا يجتمعان معا في حق عبد في حال واحدة يوم القيامة، فهما متنافيان عند متكلمي الفترة، لأنه لا بد من تغلب أحدهما على الآخر، وقد ثبت في الشرع أن الذنب الكبير يحبط ثواب العمل على صفة، وأن الحسنات يذهبن السيئات على صفة، ولا يسقط العقاب على الكبير إلا بالتوبة⁽²⁾. وعرض أبو عمار وجوها كثيرة لإثبات أن الثواب والعقاب لا يجتمعان منتهجا مسلك السبر والتقسيم في استدلاله، منها ما يأتي⁽³⁾:

■ لو جاز أن يكون العبد مثابا معاقبا، لم يخل من أن يكون من أهل الثواب في الجنة، أو من أهل العقاب في النار، أو من أهلها جميعا، فبطل أن يكون من أهلها جميعا، لما في ذلك من غاية الفساد، أو أن يكون من أهل الجنة، فيكون معذبا معاقبا في النار، وهذا غاية التكذيب لله عز وجل، وقد قال تعالى: ﴿أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾

(1) الورجلاني: الدليل والبرهان، ج1/71-72

(2) المصدر نفسه، ج1/68-69.

(3) أبو عمار: الموجز، ج2/106-107

[سورة الفرقان: ٢٤] أو يكون من أهل النار معذبا على عصيانه لربه وكفره به، فهو ما قلنا، ويطل عنه عند ذلك أن يكون من أهل الجنة، ومن أهل الثواب.

■ لو جاز أن يكون مثابا معاقبا، لم يخل أن يكون من أهل ولاية الله، أو من أهل عداوته، فإن كان من أهل ولاية الله فالله غير معاقب من كان وليا له، أو يكون من أهل عداوة الله، فإن الله لا يكون مثيبا بجنته من هو له عدو، ومن أهل عداوته، فهذا الذي قلنا.

■ لا يخلو المثاب المعاقب من أن يكون: مؤمنا وكافرا معا، أو مؤمنا دون كافر، أو كافرا دون مؤمن. فبطل أن يكون مؤمنا كافرا معا لما في ذلك من الاختلاط الذي لا يسوغ به قول، ولا يوصف معه حكم. وبطل أن يكون مؤمنا معذبا في النار، معاقبا في الجحيم، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [سورة الأنبياء: ١٠١] وفي أمثالها. أو أن يكون كافرا دون مؤمن، فيكون معذبا على كفره، معاقبا على عصيانه لربه فهو ما نقول.

ج- خلف الوعيد والكرم والإفضال

استدل القائلون بخلف الوعيد بحجة مؤداها أنه إذا كان خلف التوعد فيما بيننا قد يكون تارة من الكرم والجود والإفضال والمدح. مثل قول الشاعر:

وإني وإن أوعدته أو وعدته لمخلفٌ إيعادي ومنجزٌ موعدي⁽¹⁾

فلم لا يجوز على الله تعالى ذلك حيث يتوعد عباده ولا يفي لهم بذلك تكرُّماً منه وتفَضُّلاً وعَفْواً؟ يجيب متكلمو الفترة على أن هذا القياس والتناظر لا يصحان فهو تشبيه ما ليس بشبيه، وذلك أن أحدا منا قد يعد ويوعد، وهو لا علم له بالذي تصير إليه عاقبة وعده وتوعدته ثم يكون من بعد ذلك تبدو له أمور يتبين بها أن عاقبة وعيده إذا هو أمضاه تصير إلى فساد، وتنتهي إلى هلاك، فيرى أن الخلف للذي توعد به أصلح من إمضائه وإتمامه فيقصر عندما بدا له من إنجاز ما توعد به.

(1) أبو عمار: الموجز، ج2/106-107. الجناوني: الوضع، ص 24. لم أعثر على قائله.

والله عز وجل غير موصوف بأن يكون يجهل عاقبة أمر من الأمور فيكون يبدو له ما لم يكن يعلم من ذلك. ولو كان الله عز وجل يعد أحداً أو يتوعده، ثم هو لا يفني له بذلك لوقع التوهم في جميع موعوداته عز وجل، والشك في جميع أخباره ألا يأتي شيء منها على ما وعد، ولا على ما أخبر، وهذا إبطال التصديق لله عز وجل في جميع ما يخبر به أو يعده أو يتوعد به⁽¹⁾.

كما اعتبر الجناوني أن إنفاذ الوعيد قد يُعدّ مدحاً لصاحبه يدل على القوة والحزم ومصداقية القول، ومن ذلك قول الشاعر في المدح والافتخار:

قومٌ إذا وعدوا أو أوعدوا غمروا صدق الرواية ما قالوا بما فعلوا⁽²⁾

فلا يصح قياس الغائب على الشاهد في هذا المقام، إذ لا يمكن أن يستدل بحال مخلوق يجهل مصائر الأمور وعواقبها، وتبدو له البدوات، وتتحكم فيه العواطف على الخالق ذي العزة والجلال والكمال.

د- خلف الوعيد وحكمة التشريع

نظر الإباضية إلى الأثر الناجم عن القول بخلف الوعيد وما ينتج عنه من فساد في سلوك الإنسان واتباعه هواه إذا علم أن ليس عليه عقاباً محققاً على ما اقترفه من كبائر، فيفقد النهي والزجر حينئذ فاعليته وجدواه.

وبين ذلك الوارجلاني أن من أجاز المغفرة والرحمة بالمشيئة على مرتكب الكبيرة بلا توبة ولا رجوع فقد عزى إلى الله عز وجل وجهها غير وجه الحكمة، وإذا رُفِع العقاب عن العاصي بلا توبة لرجعت المعاصي بحال الإباحة، ولم يبق إلا أن يأمرهم بها⁽³⁾. وهو ما ذهبت إليه المعتزلة حيث يرى أبو هاشم الجبائي أن "القديم تعالى خلق فينا شهوة القبيح، ونفرة الحسن، فلا بد من أن يكون في مقابلته من العقوبة ما يجرنا عن الإقدام على المقبحات، ويرغبنا في الإتيان بالواجبات،

(1) أبو عمار: الموجز، ج2/107. الجناوني: الوضع، ص 23-24. السوفي: السؤالات، ص 376-377.

(2) الجناوني: الوضع، ص 24.

(3) الورجلاني: الدليل والبرهان، ج1/71-72، ج2/45-46.

وإلا يكون المكلف مُغرى بالقبح، والإغراء بالقبيح لا يجوز على الله تعالى⁽¹⁾

هـ- خلف الوعيد وصفة الرحمة الإلهية

■ يشرح أبو الربيع معنى "أن الله أرحم الراحمين" وذلك في معرض جوابه على أسئلة كثيرة أثبتت في الوسط الكلامي في عصره تدور فكرتها الأساسية حول كيفية التوفيق بين صفة الرحمة الإلهية بالخلق، ومعاقبة أعدائه العصاة والكافرين⁽²⁾. فيجيب أن الله تعالى أرحم الراحمين بأوليائه وأهل طاعته وليس برحيم بأعدائه وأهل معصيته ومن كفر به، وجحد ربوبيته، مع أنه لم يستوجب صفة رحيم لفعل فعله، بل هو رحيم لذاته وبذاته لا بفعلٍ رجم به خلقه. والله تعالى أرحم من غيره من الأب والأم وغيرهما ممن يرحم، إذ كان يُسئ في الأجل، ويُوسّع في الرزق، ويُدخل الجنة، والأم والأب وغيرهما من الخلق ممن يرحم لا يفعلون هذا ولا يطيقونه، فلما كان من رحمة الحكيم ما وصفنا كان أرحم الراحمين⁽³⁾.

■ وأما أبو عمار فردّ على من اعتبر خلف الوعيد هو من باب الرحمة على العباد، وعرض المسألة على شكلٍ محاور، كالاتي: «يقال: أو ليس الله جل جلاله رحيمًا بخلق، غنيا عن عذابهم، يُمّن برحمته، ولا يظلم بعذابه وهو قد وعد ثوابه على الطاعة، وتوعد بعقابه على المعاصي؟ فلم جعلتم ما توعد به من العقاب أمضى وأجز من الذي وعد به من الثواب؟ قيل له: لسنا ننكر، بل نقول: بأن الله عز وجل رحيم بخلق، لطيف بعباده يُمّن بالرحمة، ولا يظلم بالعذاب، ومعنى ذلك أنه متفضل على خلقه برحمته يصيب بها من يشاء من عباده، على غير استحقاق منهم ولا استيجاب، ولا يظلم بالعذاب فيؤاخذهم على غير ما عملوا، أو يعذبهم على ما لم يفعلوا، أو ليس هذا من الذي قلنا بأنه يثيب أوليائه بأعمالهم على ما وعدهم، ويعاقب أعداءه على ما توعدهم في شيء.»⁽⁴⁾

(1) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج2/273

(2) ينظر عن هذه الأسئلة والجواب عنها بالتفصيل، أبو الربيع: التحف، ج2/19-20

(3) المصدر نفسه، ج2/19-20.

(4) أبو عمار: الموجز، ج2/108

و- منطق التعادل بين الوعد والوعيد

- تعامل متكلمو الفترة بمنطق التعادل مع قضيتي الوعد والوعيد وذلك من حيث التصديق بهما وإنفاذهما وأحكامهما باعتبار أن أحدهما نقيض الآخر، فذهبوا إلى تقرير ما يأتي:
- كما لا يجوز الخلف في الوعد، فكذلك لا يجوز في الوعيد،
 - ولو جاز الخلف في الوعيد لجاز في الوعد.
 - ولو جاز أن يدخل النار من يخرج منها، لجاز أن يدخل الجنة من يخرج منها.
 - ولو جاز أن يدخل النار مؤمن، لجاز أن يدخل الجنة كافر.
 - ولو جاز ألا يعاقب الكافر لجاز ألا يثيب الولي.
 - فلما لم يجوز ترك ثواب الولي لم يجوز ترك عقاب الكافر العدو⁽¹⁾.
- فنجد أنهم تعاملوا مع الوعد والوعيد بمنطق متعادل في الأحكام المطبقة عليهما نفيًا وإثباتًا لأن الطريق في الموضوعين واحد.

3- شروط إنفاذ الوعيد

يذكر الوراقلاني أن للوعيد شروطًا ثلاثة هي:

- عدم التوبة. قال الله عز وجل: ﴿وَإِنِّي لَعَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾ [سورة طه: ٨٢]
- خلوه من الحسنات. قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ﴾ [سورة هود: ١١٤]
- عدم الاسترجاع، والاسترجاع عند المصيبة يكفر الذنوب، قال الله عز وجل: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾ [سورة البقرة: ١٥٦-١٥٧] فوعد أفضل من المغفرة⁽²⁾.

(1) أبو الربيع: التحف، ج 2/21. أبو عمار: الموجز، ج 2/110-111. الوراقلاني: الدليل، ج 2/70-71

(2) الوراقلاني: الدليل والبرهان، ج 2/45-46.

فبإمكان العبد المذنب أن ينجي نفسه من وعيد الله تعالى، فيبادر إلى التوبة النصوح وهي التّرياق الأعظم الذي يحطّ الله به جميع الخطايا.

فإنفاذ الوعيد الأخروي على مرتكب الكبيرة مقترن عند متكلمي الفترة بشرط وهو أن يموت على الكبيرة فاعلها ولم يتب مصرّاً عليها⁽¹⁾. فما هي حقيقة التوبة؟ وما هي شروطها؟ وما هو مفهوم الإصرار عندهم؟

4- التوبة حقيقتها وحكمها

التوبة في اللغة من الفعل تاب، يتوب، توبا، وتوبة، متابا: أناب ورجع عن المعصية إلى الطاعة، وأصل تاب عاد إلى الله ورجع وأناب، وتاب الله عليه أي عاد عليه بالمغفرة⁽²⁾

وأما في الاصطلاح فعرفها أبو الربيع بأنها "الإقلاع، وترك العودة، والتوطين في النفس، والاعتقاد ألا يعود إلى ذنب فعله، والرجوع على أثره في نزع تباعة تلزمه في غرم مال أكله، أو قود في نفسه قتله، وأشباه ذلك في تباعات تلزمه"⁽³⁾ وعرفها السوفي بالتعريف نفسه، وأضاف أن التوبة اسم جامع لستة معان هي⁽⁴⁾:

- الندامة على ما مضى
- العزم على ترك الرجوع إلى ما مضى.
- أداء كلّ فريضة ضيعها فيما بينه وبين ربه.
- ردّ المظالم إلى المخلوقين.
- إذابة كلّ شحم ولحم نبت من سحت.
- إذابة ألم الطاعة كما أذاق حلاوة المعصية .

(1) الورجلاني: الدليل والبرهان، ج2/45-46.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مج1/196-197

(3) أبو الربيع: التحف، ج2/01.

(4) السوفي: السؤالات، ص 398.

ويروي السوفي عن أبي يحيى بن أبي بكر أن مقامات التوبة ثلاثة⁽¹⁾:

- الندم، ومعناه عزم التحول بوجود مرارة المعصية. وآفة الندم طول الأمل.
- الاستغفار، وهو طلب الغفران بصحة الإرادة، وآفة الاستغفار الغفلة.
- الحقيقة، وهي الأوبة إلى الله عز وجل، وآفة الحقيقة الشهوة.

وأما الوريثاني فعرف التوبة بأنها "الندم" استنادا إلى قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «الندم توبة»⁽²⁾

وبين أن الندم لا بد له من باعث وهو معرفة شؤم الذنب، وحقيقة المعرفة بشؤم الذنب تُكسبه العلم بما فاته من النعيم المقيم، وبما ارتطم به من عذاب الجحيم، فهناك الحرقة في فؤاده تبعث الندامة في قلبه فهناك يشتغل بما يعنيه، ويهتبل بما يغنيه عن عبادة الله التي قد خلت، فثمررة الندامة العمل بالطاعة، والتكب عن المعصية بما فتح الله للعبد فيها⁽³⁾.

ومجمل هذه التعاريف الاصطلاحية شرحت حقيقة التوبة وضمنتها شروطها التي يجب على التائب أن يأتي بها، إذ ليست التوبة مجرد استغفار باللسان فحسب، بل هي شاملة لأعمال القلب واللسان والجوارح، ورد التباعات، وإصلاح السلوك رجاء عفو الله تعالى وكرمه بالقبول.

وأما عن حكم التوبة فيتفق متكلمو الفترة أنها واجبة من جميع الذنوب كبيرا كان الذنب أو صغيرا⁽⁴⁾. والدليل على فرضها قول الله عز وجل: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [سورة النور: ٣١].

ووقت وجوبها حين فراغ من عصا من الذنب الذي فعله، وليست واجبة عليه في وقت فعل الذنب، إنما يجب عليه وقتئذ الترك والكف، وفرض إلزامها مضيق وليست كغيرها من الفروض الموسعات⁽⁵⁾. يقول تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ

(1) السوفي: السؤالات، ص 400-401.

(2) أخرجه ابن ماجه من طريق عبد الله بن مسعود: السنن، باب ذكر التوبة، رقم الحديث 4250، ج 2/ص 1420

(3) الوريثاني: الدليل والبرهان، ج 3/105-106.

(4) المصدر نفسه. أبو الربيع: التحف، ج 2/01.

(5) أبو الربيع: التحف، ج 2/04.

فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿ [سورة النساء: ١٧] وفسر السوفي معنى "قريب" في الآية مستندا إلى ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أن من تاب قبل موته بسنة فقد تاب من قريب، ومن تاب قبل موته بشهر فقد تاب من قريب، ومن تاب قبل موته بجمعة فقد تاب من قريب، ومن تاب قبل موته بساعة فقد تاب من قريب⁽¹⁾. ولقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «إن الله تعالى يقبل توبة العبد ما لم يغرغر»⁽²⁾

وأما عن مسألة قبول التوبة فيرى متكلمو الفترة أن قبولها فضل من الله تعالى وتكرم منه⁽³⁾ وليس بواجب عليه كما ذهب إلى ذلك المعتزلة⁽⁴⁾، وردّ الوارجلاني على القائلين بأن قبولها حتم، بقول الله عز وجل: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [سورة النساء: ١٨] فلو شاء الله لم يجعل للذنوب مخرجا، ولقال: من عصاني فلا أقبل له توبة وكان جائزا⁽⁵⁾. فَفَتَحَ اللَّهُ لِبَابِ التَّوْبَةِ لِلْمُذْنِبِينَ مِنْ عِبَادِهِ ابْتِدَاءً هُوَ فَضْلٌ مِنْهُ، وقبوله لتوبتهم فضل آخر.

وإن كنا نجد أبا زكرياء يحيى بن أبي بكر اختار رأيا آخر مفاده أنه لا يجوز في حكمة الله تعالى أن لا يقبل توبة عبده بعد أن تاب من ذنوبه كما أمر⁽⁶⁾، فقوله هذا إذن هو قول بالوجوب على الله قبول توبة عبده لكن هو وجوب في مقتضى الحكمة وليس بوجوب الاستحقاق وهو ما سيأتي بيانه لاحقا.

(1) السوفي: السؤالات، ص 106 . أبو الربيع: التحف، ج2/01.

(2) ابن ماجه: الزهد، باب ذكر التوبة رقم4253. وقد فصل الوارجلاني في طبقات التابعين وبين المخرج من آثامهم وتبعاتهم وأوصلها إلى إحدى عشر طبقة. ينظر: الدليل: 105/3-106

(3) السوفي: السؤالات، ص 402. الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج1/72.

(4) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج2/ص45.

(5) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج1/72.

(6) السوفي: السؤالات، ص 402.

5- مفهوم الإصرار

الإصرار في اللغة من الفعل أصررت على الشيء إذا أقمت ودمت عليه.... ومنه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ اللَّهُ يُصِرُّ عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [سورة آل عمران: ١٣٥]،

وأصر على فعله يصرّ إصراراً إذا عزم على أن يمضي فيه، ولا يرجع⁽¹⁾.

فاللغة إذن تحدد معنى الإصرار بصفة عامة في وجهين متلازمين:

- أحدهما ظاهر مُشاهد هو الإقامة على الفعل والدوام عليه.
- والثاني باطن قلبي خفي هو العزم على الإمضاء في الفعل وعدم الرجوع.

وأما في الاصطلاح فعرفه أبو الربيع بأنه: "هو الإباء من التوبة، والعقد في النفس ألا يتوب العبد من ذنب فعله أبداً، فحينئذ يضل ويهلك صغيراً كان الذنب أو كبيراً وهذا فيما بينه وبين خالقه"⁽²⁾

وعرفه السوفي بأنه الإقامة على الذنب، واعتقاد الرجوع إليه⁽³⁾.

وأما الوارجلاني ففرّق بين المصّر والمتماذي، فعرف المصّر على المعصية بأنه مَنْ نيته أن يلقي الله عز وجل بالمعصية. وأما المتماذي في المعصية فهو مَنْ نيته الانفكاك منها والتوبة يوماً ما من الدهر⁽⁴⁾.

فمن خلال التعاريف السابقة يتجلى أن الإصرار في الاصطلاح هو عمل قلبي بين العبد وخالقه، لا يطلع عليه أحد، فليس كل من ارتكب ذنباً أو اشتغل بغير التوبة، يحكم عليه بالإصرار، وهو ما ذهب إليه أبو الربيع فيرى أنه لا يسوغ للعباد أن يحكموا على عاص بالإصرار

(1) ابن منظور: لسان العرب، مج2/711-712.

(2) أبو الربيع: التحف، ج2/01.

(3) السوفي: السؤالات، ص 400.

(4) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج3/109.

على الذنب حتى تعرض عليه التوبة ويأبأها، ويقول: لا أتوب. فحينئذ يحكم عليه⁽¹⁾.

واعتبر متكلمو الفترة⁽²⁾ أن الإصرار في حد ذاته كبيرة لقول الله عز وجل:

﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ شَيْءٍ أَنْ يَقُولَ غَفَرَ اللَّهُ ذُنُوبِي وَالَّذِينَ لَا يُصِرُّوهُ إِلَّا اللَّهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الآية: ١٣٥]

وقوله عز وجل: ﴿وَأَصْحَابُ الشَّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشَّمَالِ فِي سُمُومٍ وَحَمِيمٍ وَظِلًّا

مِنْ يَحْمُومٍ لَا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُتْرَفِينَ وَكَانُوا يُصِرُّونَ عَلَى الْحِنثِ الْعَظِيمِ﴾ [سورة

الواقعة ٤١-٤٣]

فالإصرار على الكبيرة كبيرة، والإصرار على الصغيرة أيضا كبيرة، والصغير على حاله ليس

بكبير أصرّ عليه أو لم يصر. فالإصرار على الذنب منهئي عنه في حال فرض التوبة لا في حال

فعل الذنب. وفي الأثر: «لا صغيرة مع الإصرار، ولا كبيرة مع الاستغفار» فالمصر معاند لربه

مستكبر عن طاعته⁽³⁾.

هكذا نلاحظ أن متكلمي الفترة أخذوا بالتحذير القرآنيّ الشديد الوارد في مصير المصرّ

على الذنب المفضي إلى الهلاك المحقق، بيد أن المخرج من عقدة ذنب الإصرار هو الاستغفار

والإنابة، لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «ما أصر من استغفر، وإن عاد في اليوم سبعين

مرة»⁽⁴⁾ كما أن الباعث على التوبة والاستغفار هو التأمل في آيات الوعد والوعيد الواردة في

الكتاب العزيز واستحضار معانيها الصحيحة، وبذلك يقوى خوف العبد ورجاؤه بالله تعالى

فينصلح حاله ويستقيم أمره.

6- مفهوم وجوب الثواب والعقاب عند متكلمي الفترة

وردت في نصوص متكلمي الفترة إشارات تحدد أن الجزاء الأخرويّ لعمل العبد يتم على

سبيل الوجوب، إما وجوب الثواب أو وجوب العقاب. فماذا تعني دلالة وجوب الثواب و وجوب

(1) الورجلاني: الدليل والبرهان. ج3/109. السوي: السؤالات، ص 387.

(2) أبو الربيع: التحف، ج2-1/2. السوي: السؤالات، ص 387.

(3) أبو الربيع: التحف، ج2-1/2. السوي: السؤالات، ص 400

(4) أخرجه أبو داود من طريق أبي بكر الصديق: السنن، باب في الاستغفار، رقم الحديث 1514، ج2/ص84.

العقاب عندهم؟

وأعرض نماذج من تلك النصوص فيما يأتي:

أ- قال أبو الربيع: «إن الله أمر بطاعته وأوجب عليها ثوابا لا يشبهه ثوابا، ونهى عن معصيته وأوجب عليها عقابا لا يشبهه عقابا، وذلك كله من حكمته وعدله.»⁽¹⁾

ب- روى أبو الربيع عن شيخه أبي عبد الله محمد بن بكر الفرسطائي أن "كل ما يجب عليه العقاب فهو كبيرة وكفر، وكل كفر كبيرة والعقاب عليه واجب، وكل كبيرة كفر والعقاب عليه واجب"⁽²⁾

ج- وقال أيضا: «إن ولايته (ولاية الله) وجوب الثواب لأوليائه، وعداوته وجوب العقاب لأعدائه»⁽³⁾

د- وعرف أبو عمار الإيمان بأنه " ما وجب عليه من الله الثواب"⁽⁴⁾، وأما الكفر فهو: «ما وجب عليه من الله العقاب»⁽⁵⁾.

إن الناظر في هذه النصوص المختصرة لأول وهلة قد يظن أن متكلمي الفترة يرون رأي المعتزلة في هذه المسألة، وهو قولهم بوجوب الاستحقاق بناء على أصلهم أن التحسين والتقيح عقليان. وأنه يجب على الله مراعاة الصلاح والأصلح، بيد أننا إذا عدنا إلى مصنفات متكلمي الفترة يتجلى أن موقفهم هو خلاف ذلك تماما، وهو ما سنبينه في النقاط الآتية:

■ بين أبو الربيع أنه ليس من الحكمة إلا أن يوجب الله على طاعته ثوابا يرغبهم بها في عمل ما أمروا به، وعلى معصيته عقابا ينزجرون به عن معصيته فلا وجه لطاعة مطيع في طاعته إذ لا ثواب له على العمل بها، ولا عقاب عليه في ترك طاعته، وكذلك لا وجه لاجتناب معصيته إذ لا ثواب لهم يرغبون به في طاعته ولا عقاب ينزجرون به عن معصيته.⁽⁶⁾

(1) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج 1/321.

(2) المصدر نفسه، ج 1/308-309.

(3) المصدر نفسه، ج 1/375.

(4) أبو عمار: الموجز، ج 2/17.

(5) المصدر نفسه.

(6) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج 1/321-322. ويشرح أبو الربيع الحكمة الإلهية على وجهين:

■ ويقرر الوارجلاني أن الثواب والعقاب ليسا بواجبين على الله تعالى، فلا يجب عليه شيء لأنه لا مُوجب له، وإنما الوجوب في حق الحكمة واجب عليه، والثواب في حق الحكمة والعقاب كذلك⁽¹⁾، فالمكلفون من الإنس والجن من واجب الحكمة أن يجب لهم الأجر، والثواب على الله تعالى من موجب الحكمة ومقتضاها لا من جهة إيجاب موجب، ولا يستقيم منهم شيء إلا بواجب الحكمة، ألا تراهم مع ظهور الثواب والعقاب فأكثرهم هالكون، فلو قصرهم على الثواب دون العقاب، أو العقاب دون الثواب لما صح منهم شيء⁽²⁾.

■ وردّ الوارجلاني على المعتزلة قائلاً: «فالذين قالوا إن الثواب حتمّ على الله أسأؤوا الأدب، إنما كان ينبغي أن يقولوا حتمّ في واجب الحكمة، بعد أن يصح ما قالوا إنه واجب»⁽³⁾.

■ فإذا جعل متكلمو الفترة "العدل" أصلاً عقدياً تجب معرفته⁽⁴⁾ فإنهم إلى جانب ذلك فقد جعلوا "المن" بصفة عامة أصلاً عقدياً تجب معرفته مع أول التكليف وذلك أن "تعلم أن الله تعالى خلق الخلق، ورزق الأرزاق منّا منه وفضلاً، لا وجوباً وفرضاً، ولكن خلقهم إظهاراً لقدرته، وتحقيقاً لما سبق من إرادته، ولما حقّ في الأزل من كلماته لا لافتقاره إليهم، وحاجته، وأحدثهم بقدرته لا لحاجة ولا لاستفادة، وخلق الملائكة المقربين للقرب والسعادة، وخلق الجن والإنس للابتلاء والعبادة، وخلق سائر الخلق للدلالة والشهادة"⁽⁵⁾. كما وضع أبو الربيع قاعدة واضحة عامة ينصّ فيها على أن أفعال الله كلّها بين العدل والفضل، يقول: «وإن سأل عن أفعال الله على كم وجهٍ كانت عليها؟ الجواب في ذلك: أن أفعال الله كلها على وجهين: عدلٌ، وفضلٌ. والفضل كلّهُ عدلٌ، وليس العدل كلّهُ فضلاً، وكلّ عدلٍ إحسان، وكلّ

- حكمة الله التي هي نفي العبث والخطأ هي صفة له.

- وحكمة الله التي هي وضع الأشياء في مواضعها فذلك فعل من فعله، وليس بصفة له. وهو حكيم لذاته لا للمعنى غيره

ولا بفعلٍ فعَلَهُ . أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج2/517-518

(1) الوارجلاني: الدليل والبرهان: ج1/65

(2) المصدر نفسه، ج1/65.

(3) المصدر نفسه، ج1/67. ولا أحسب أن المعتزلة أسأؤوا الأدب مع الله جل جلاله. فقد اجتهدوا وإن لم تسعفهم العبارة.

(4) تبغورين: أصول الدين، ص 16-17.

(5) الجناوبي: الوضع، ص 35.

إحسان عدل، وكذلك كل فضل إحسان، ولا يكون كل ما أحسن فيه تفضل فيه، لأنه أحسن كل ما فعل، ولا يقال تفضل في كل ما فعل»⁽¹⁾

■ ويقول أبو عمار في معرض رده على الجبرية: «فإن قالوا: ما معنى قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «لن يدخل الجنة أحد بعمله، قيل ولا أنت يا رسول الله، قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته»⁽²⁾؟ قيل: إن معنى ذلك من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم على مثل قولهم: "لا حول ولا قوة إلا بالله." أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أحدا لا ينال شيئا من الخير الذي هو طاعة الله، ولا يستعصم عن شيء من معصية الله فيدخل بذلك الجنة إلا أن يعينه الله على ذلك، ويوفقه له، ويغمده برحمته التي لا يخيب من تغمد بها."⁽³⁾

■ ويسير تبغورين على المنحى نفسه في بيان معنى العون الذي اختص الله تعالى عباده المؤمنين وفضلهم به دون الكافرين، بأنه معنى يعطيه الله للمؤمنين في حال فعلهم للإيمان والوفاء بدين الله يحول بينهم وبين الضلالة والكفر وذلك بفضله وإحسانه إلى المسلم، ويعصمه به عن الشيطان. كما قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة النساء: ٨٣]، وقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [سورة البقرة: ٦٤] فيبين الله تعالى أن عنده فضلا يخص به المؤمنين دون غيرهم وهو من لطائف تدبيره، وليرغب فيه المؤمنون، وذلك من فضله وحكمته ليدعوه رغبا ورهبا، واستعبدهم بالرغبة فيما عنده⁽⁴⁾.

مفاد القول، بعد هذا العرض التحليلي يتجلى لنا اختلاف متكلمي الفترة مع المعتزلة في هذه المسألة المتفرعة، فأما المعتزلة فقالوا بوجوب صدق الوعد والوعد على الله تعالى بناء على

(1) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج 1/320، وشرح أبو الربيع أن عدل الله تعالى على وجهين:

أ- عدله الذي هو نفي الجور عنه، فذلك صفة له، لم يزل موصوفا بها.

ب- عدله الذي هو حكمه بين عباده، فذلك فعل له، وليس بصفة. والله تعالى عدل لذاته ولنفسه لا للمعنى غيره، ولا لفعل فعله. ينظر: أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج 2/518.

(2) أخرجه الربيع من طريق ابن عباس: الجامع الصحيح، ج 1/ص 190. رقم الحديث 736.

(3) أبو عمار: الموجز، ج 2/87.

(4) تبغورين: أصول الدين، ص 57-58.

أصلهم أن التحسين والتقيح عقليان، وأنه يجب على الله مراعاة الأصلح. فوجوب الثواب والعقاب على الله عند المعتزلة هو وجوب الاستحقاق. وهو منفي عن الله تعالى تنزيها لذاته وتأدبا مع مقامه إذ لا يجب على الله شيء، لأن الواجب ما يستوجب اللوم بتركه، والله تعالى منزّه عن ذلك.

وأما متكلمو الفترة فيرون أن التحسين والتقيح شرعيان، ولا يقولون بوجوب مراعاة الصلاح والأصلح على الله تعالى⁽¹⁾، وإنما قالوا بوجوب الحكمة، فليس على الله من واجب إلا في مقتضى الحكمة، والحكمة تابعة للفعل الإلهي ومرتبطة به، والعلاقة بين الفعل والحكمة علاقة وجوب، ويستحيل أن تكون أفعاله عز وجل خالية من الحكمة، وغير مرادة بها. وهو ما اختاره محمد عبده في رسالة التوحيد، حيث ينص على أن: «وجوب الحكمة في أفعاله تابع لوجوب الكمال في علمه وإرادته وهو مما لا نزاع فيه بين جميع المتخالفين، وهكذا يقال في وجوب تحقُّق ما أوعدَ ووعدَ به، فإنه تابع لكمال علمه وإرادته وصدقه، وهو أصدق القائلين»⁽²⁾

هكذا يخلص متكلمو الفترة إلى أن ثواب الله تعالى فضل وعقابه عدل، فيثيب بفضله أوليائه بأعمالهم على ما وعدهم، ويعاقب أعداءهم على ما توعدهم، وليس ما توعده به من العقاب أمضى وأبجز من الذي وعد به من الثواب. فكلاهما خيران صادقان عن الله تعالى لا يَحتملان التبديل والتحويل.

وأما الأشاعرة فيرون أن الثواب فضل والعقاب عدل لا يجبان على الله إلا بمعنى أنه وعد وأوعد، فلا يخلف على اختلاف في الوعيد، ولا يستحقهما العبد إلا بمعنى ترتبهما على الأفعال والتروك، والخلف في الوعد نقص لا يجوز أن ينسب إلى الله تعالى فيثيب المطيع البتة إنجازا لوعده، بخلاف الخلف في الوعيد فإنه فضل وكرمٌ يجوز إسناده إليه، فيجوز أن لا يعاقب العاصي، فذهبوا إلى عدم القطع بالعمو ولا بالعقاب لمرتكب الكبيرة بل كلاهما في مشيئة الله تعالى، لكن على تقدير التعذيب قطعوا بأن لا يخلد في النار بل يخرج البتة لا بطريق الوجوب على الله تعالى، بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدليل كتخليد أهل الجنة، ولأن التخليد في النار أمرٌ زائد عن

(1) ينظر: دور الرسول في إيصال المعرفة الإلهية، ص 157 من هذا البحث.

(2) محمد عبده: رسالة التوحيد، ص 72.

التعذيب⁽¹⁾.

وتبقى مسألة الوعد والوعيد ذات بُعد عمليّ خطير في سلوك الأفراد والمجتمعات فلو أخذت الأمة بصدق وعيد الله تعالى وإنفاذه على مرتكب الكبيرة الذي مات مصرّاً عليها ولم يتب منها لبادت إلى إتيان الواجبات وترك المنهيات وتابت إلى رها متاباً، وأما لو تعلقّت بظواهر النصوص، وروايات الآحاد التي قد تفيد خلف الوعيد لصارت الزواجر كضرب في بارد الحديد، وبطلت التكاليف الشرعية وضاعت الأمانة التي حمّلها الإنسان.

وقد يتبادر إلى بعض الأفهام أن القول بإنفاذ الوعيد غلوّ في المعتقد، وتشدّد في التدين، وتيئيس من رحمة الله تعالى، فدفعاً لهذا الإيهام الوارد أولى متكلمو الفترة لمسألة الخوف والرجاء اعتناء بالغاً، وجعلوها أصلاً عقدياً يجب الإيمان به.

7- مسألة الخوف والرجاء

أ- حقيقة الخوف والرجاء

الخوف في اللغة هو الفزع، من مصدر الفعل: خاف، يخاف، خوفاً، قال الله تعالى: ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ [سورة السجدة: ١٦] ويطلق أيضاً على العلم بالمخذور، وبه فُسر قوله تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [سورة البقرة: ١٨٢]⁽²⁾.

وأما الرجاء في اللغة فهو الأمل والتوقع، نقيض اليأس، من الفعل رجا، ورجاه، ويرجوه، رجواً، ورجاء، ورجاوة، ومرجاة. ويطلق الرجاء أيضاً على الخوف إذا كان معه حرف نفي، قال تعالى: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ [سورة نوح: ١٣] أي لا تخافون. وأرجأت الأمر إذا أخرته، فالإرجاء: التأخير، ومنه قوله تعالى: ﴿قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَبْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾ [سورة الشعراء: ٣٦] أي أخره⁽³⁾.

(1) سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، ج5/125-126، 135. الجويني: لمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة، ص 122.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مج3/878-897.

(3) المصدر نفسه، مج6/5325-5326.

وأما الخوف والرجاء اصطلاحاً فيراد بهما الخوف من وعيد الله تعالى بالعقاب والرجاء في وعده بالثواب⁽¹⁾.

ب- فريضة الخوف والرجاء:

ينص متكلمو الفترة على أن الخوف من عذاب الله والرجاء في ثوابه فريضتان واجبتان على كلِّ بالغ صحيح العقل⁽²⁾. فهما فعلاان من أفعال القلب غير محدودين استعبدنا الله تعالى بفعلهما كما استعبدنا بالصوم والصلاة وغير ذلك من خصال طاعته كلها⁽³⁾. فحكمها يشمل جميع عباده المكلفين من الأنبياء والأولياء وسائر المتدينين فهم يخافون الله تعالى خوف عقاب، ويرجون رجاء ثواب.

ويجب على العبد التزام الخوف من الله عز وجل لأنه القامع للنفس الأمارة بالسوء الداعية إلى كلِّ شر الميالة إلى كلِّ فتنة وضرر، والمنع من الشهوات، والزاجر عن المحظورات، قال الله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَيَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ [سورة النازعات: ٤٠ - ٤١] ⁽⁴⁾

كما يجب على العبد أيضاً الرجاء في الله عز وجل لأنه الباعث على الطاعة، والتشرف للعبادة لينال المثوبات قال الله عز وجل: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [سورة الكهف: ١١٠] ⁽⁵⁾

■ ويؤكد متكلمو الفترة أن الرجاء لا يكون إلا بالعمل لأنَّ من حُسن الظنِّ بالله تعالى الحذر من معصيته، والخوف من عقابه، والاجتهاد في طاعته، وذلك ثمرة التصديق بوعد الله تعالى ووعيده، وذلك أنَّ الرجاء لا يكون إلا على أصل ثابت صحيح إذا اجتهد العبد في طاعة الله تعالى، وانتهى عن معصيته فيرجو حينئذ أن يتقبل الله منه، ويتم له تقصيره، ويعظم له الثواب،

(1) أبوسهل: عقيدة في معرفة التوحيد والفرائض، ص 18.

(2) أبو الربيع: التحف، ج 1/42-43. أبو زكرياء: الوضع، ص 43. أبو العباس: تبين أفعال العباد، تح. علي خرناش، ج 2/80.

(3) أبو الربيع: التحف، ج 1/43.

(4) أبو سهل: عقيدة في معرفة التوحيد والفرائض، ص 18.

(5) المصدر نفسه.

ويعفو عن الزلل فإن أحسن الظن على هذا فهو الرجاء قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾⁽¹⁾ وأما إن طمع ورجا بغير عمل فذلك منه أمنية لا أصل لها ولا طائل، سماها رجاء وحسن ظن بل ذلك تمنُّ منه وعيُّ الغرور، قال الله تعالى: ﴿يَعِدُّهُمْ وَمِثِّيهِمْ وَمَا يَعِدُّهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ [سورة النساء: ١٢٠] وقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «الكيس من دان نفسه، وعمل لما بعد الموت، والعاجز من اتبع نفسه هواها وتمنى على الله الأماني»⁽²⁾

ج- الموازنة بين الخوف والرجاء

يرى متكلمو الفترة أنه يجب على العبد المتدين أن يساوي بين الخوف والرجاء في قلبه حتى يعتدلا لئلا يميل أحدهما بالآخر، لأمرين محظورين هما اليأس والأمن⁽³⁾.

فإذا مال الخوف به عن الاعتدال فذلك يدعو إلى الإيأس والقنوط من رحمة الله تعالى، وهما أعظم الكبائر، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَيَاسُؤُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [سورة يوسف: ٨٧] وقال الله تعالى: ﴿قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ﴾ [سورة الحجر: ٥٦].

وإن مال به الرجاء خيف عليه الطمأنينة والأمن من عذاب الله، وهو أيضا كبيرة من الكبائر، قال الله تعالى: ﴿أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [سورة الأعراف: ٩٩]

واستدلوا بنصوص تفيد الموازنة بين رهبة العقاب ورغبة الثواب، حيث أثنى الله تعالى فيها على عباده المؤمنين الراغبين الراهبين الخاشعين المطيعين منها⁽⁴⁾:

- قول الله تعالى: ﴿تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [سورة السجدة: ١٦]

(1) سورة البقرة، الآية: 118.

(2) أبو سهل: عقيدة في معرفة التوحيد والفرائض، ص 18 . الجيطالي: قناطر الخيرات، ج3/354-355.

(3) أبو الربيع: التحف المحزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج1/355. أبو سهل: عقيدة في معرفة التوحيد والفرائض، ص 18 .أبو العباس: تبين أفعال العباد، تح. علي خرناش، ج81/2 .

(4) أبو سهل: عقيدة في معرفة التوحيد والفرائض، ص 18 . الجيطالي: قناطر الخيرات: ج3/352.

- وقول الله عز وجل: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ﴾ [سورة الأنبياء: ٩٠]

- وقوله تعالى: ﴿نَبِيُّ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْعَفْوَ الرَّحِيمُ وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ﴾ [سورة الحجر: ٤٩ - ٥٠]

ويرى أبو العباس أنه يجب على العبد أن يعدل بين الخوف والرجاء في قلبه ولو لم يعلم من نفسه ذنبا، وأن يعدل بينهما ولو في حالة عمل المعصية⁽¹⁾، وقيل بالرخصة ما لم ينعر القلب من أحدهما⁽²⁾.

فالرجاء الحقيقي لا ينفك عن الخوف الحقيقي، والخوف الحقيقي لا ينفك عن الرجاء الحقيقي، فمن رجا خاف، ومن خاف رجا⁽³⁾.

ويرى بعض العلماء⁽⁴⁾ أن العبد إذا كان صحيحا فالخوف أولى به، فإذا ضعف ومرض وأشرف على الآخرة واحتضر فالرجاء به أمثل وأليق، فعليه أن يُعَلِّبَهُ على خوفه. وذلك لما روي عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال: «أنا عند المنكسرة قلوبهم من أجلي»⁽⁵⁾، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «إن الله يقول: أنا عند حسن ظن عبدي بي، وأنا معه إذا دعاني»⁽⁶⁾.

(1) أبو العباس: تبين أفعال العباد، تح. علي خرناش، ج 81/2.

(2) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج 355/1. أبو العباس: تبين أفعال العباد، تح. علي خرناش، ج 81/2.

(3) الجيظالي: قناطر الخيرات: ج 353/3.

(4) أبو سهل: عقيدة في معرفة التوحيد والفرائض، ص 18. الغزالي: كتاب الأربعين في أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1409 هـ/1988 م، ص 122. الجيظالي: قناطر الخيرات: ج 353/3. ابن الوزير: إيثار الحق على الخلق، ص 354-355.

(5) أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت. 902 هـ): المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تح. محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1: 1405 هـ/1985 م، رقم الحديث 187، ج 1/ص 169.

(6) أخرجه الشيخان من طريق أبي هريرة، الجمع بين الصحيحين، ج 3: ص 7.

د- المعاني المُوجبة للخوف والرجاء

يذكر متكلمو الفترة أن مرجع ثبوت الخوف والرجاء في قلب العبد إلى معان منها⁽¹⁾:

أ- جهل المصير

لأنّ العبد يرجو أن تكون خاتمة عمله على الإيمان والوفاء بالدين فيصير بذلك إلى ثواب الله وكرامته، فينبعث في قلبه الرجاء، ويخاف أن تكون خاتمة عمله على الكفر والعصيان فيعذب عليه غدا في النار فينبعث حينئذ الخوف.

ب- فرائض غير محدودة⁽²⁾ كبر الآباء، والتوبة والندم على سواف الآثام، فالله تعالى فرضها ولم يحد فيها حداً فيجتهد العبد في عملها فيطمع إن بلغ الحد الذي يرضى الله عنه فيها إذا بلغه أن يرحمه ويوجد عليه، ويخاف أيضا إن قصر عن الحد الذي يرضى الله عنه ولم يبلغه أن يؤاخذه ويعذبه.

ج- فعل ما لا يدري من المعاصي أكبر هي أم صغائر، فإذا قارف العبد ذنبا لا يدري صغيرا ولا كبيرا، فيطمع في ربه إذا كان صغيرا أن يعفو عنه، ويغفر له، ويخاف منه إذا كان كبيرا أن يؤاخذه ويعذبه⁽³⁾.

هكذا بيّن متكلمو الفترة أنّ الله تعالى فرض الخوف والرجاء على العباد، وهما من أفعال القلب، وقد استعبداهم بفعلهما من غير أن يحدّ لهم في ذلك حداً يعلمونه لأنّ ذلك أصلح لهم في الاجتهاد في الطاعة، والابتعاد عن المعصية. والناس فيهما متفاضلون فبعض الناس أشدّ خوفا

(1) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج 1/355-356. أبو العباس: تبيين أفعال العباد، تح. علي خرناش، ج 2/81. الجيظالي: شرح النونية: ج 3/9 و.

(2) يذكر أبو الربيع أن فرائض الدين تنقسم:

أ- منه ما هو محدود مثل: الصلاة أنها أربعة، واثنتان، وثلاث، صيام رمضان، وحج البيت، وأشبه ذلك.

ب- منه ما ليس بمحدود: الخوف والرجاء، وبّر الوالدين، والندامة من الذنوب، وأشبه ذلك من الفرائض غير المحدودة. ويدخل غير المحدود في المحدود: مثل الخوف غير محدود يدخل في المحدود الذي هو الصلاة مثلا. أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج 1/324-325.

(3) الجيظالي: قواعد الإسلام: ج 1/44. شرح النونية: ج 3/9 و.

من بعض، وأجلّ طمعا في ربه. فاستقامة العبادة لا تصح لطلبها إلا باستشعار الخوف والرجاء والتزامهما.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث: القدر وأفعال الإنسان

إن "القضاء والقدر" أصل من أصول العقيدة الإسلامية، يندرج ضمن قضايا الغيب التي يسلم بها المؤمن، ولهذا الأصل العقدي ارتباط وثيق بمبحث الصفات الإلهية من جهة: كصفة العلم الإلهي، والإرادة الإلهية، والقدرة، والعدل، والوحدانية⁽¹⁾، كما أنّ له أبعاداً إنسانية محضّة من جهة أخرى لتعلقه بالإنسان العاقل المكلف الذي يتميز عن سائر العجماءات بالإرادة والاستطاعة والحرية والقدرة على اختيار أفعاله، وتحديد سلوكه وتحمل مسؤولياته وتقرير مصيره.

المطلب الأول: الإيمان بالقضاء والقدر.

1- مفهوم القضاء والقدر لغة واصطلاحاً:

توظف العقيدة الإسلامية مصطلحي "القضاء والقدر" بشكل متلازم فهما أمران مترابطان لا ينفك أحدهما عن الآخر.

يراد بالقضاء في اللغة الحكم، من قضى عليه، يقضي، قضيا، وقضاء، وقضية أي حكم، ويطلق القضاء على وجوه كثيرة مرجعها إلى انقطاع الشيء وتمامه، منها: الإعلام، والفصل، والصنع، والخلق، والتقدير، والحتم والأمر والإلزام، والفراغ، والعهد والوصية، والأداء، والإنهاء، والموت⁽²⁾.

وأما القدر لغة من القدرة والتقدير، والقدر، جمع أقدار: هو القضاء والحكم، ومن معانيه: الخلق، والتصوير، والضيق، ومبّغ الشيء، والطاقة⁽³⁾.

من خلال ما سبق يتبيّن لنا أنّ القضاء والقدر لفظتان واسعتا الدلالة، فقد يتفق معناهما

(1) ذهب أبو عمار إلى أن القدر أصل التوحيد لأنه لا يتم إلا به ولا يقوم إلا عليه. أي أنه جزء لا يتجزأ من أصل التوحيد لعلاقته به. أبو عمار: الموجز، تحقيق عمار طالي، ج2/28.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مج6/476-477. الفيروز آبادي: القاموس المحيط، إعداد وتقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1424هـ/2003م، ص 1216

(3) ابن منظور: لسان العرب، مج2/889-893. الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ص 1216

اللغوي فيدلّ أحدهما على الآخر، وقد يختلف معناهما فيدلّ كلّ منهما على شيء خاصّ، وإنّ هذا الاتّساع الكبير في المدلول اللغوي للفظتي القضاء والقدر من جهة، واشتراكهما أحيانا في الدلالة من جهة أخرى له أثره الواضح في تحديد تعريفهما الاصطلاحي.

وأما في الاصطلاح فقد عرف متكلمو الفترة القدر اصطلاحا بأنه هو "انتهاء الأمور إلى أوقاتها، وارتجاعها إلى مقدورها"⁽¹⁾ ومعناه بلوغ الأمور ووصولها إلى أوقاتها التي قدرها الله في الأزل، ورجوعها إلى ما قدره لها من سعادة وشقاء ونحو ذلك من المقدورات.

ولم يُفرد متكلمو الفترة تعريفا خاصّا للقضاء، لأنّ أحدهما يدلّ على الآخر فإن قضى الله شيئا فسيقدره، وإن قدره قضى به لأنّ كلّ محدث صادر عن علمه وقدرته وإرادته. وإن كنّا نستروح من تعريفهم للقدر أنّ القضاء هو حكم الله في الأزل على الأشياء، وتسطير ذلك في اللوح المحفوظ.

وقد عكس الشيخ عمرو التلاقي⁽²⁾ التعريف الذي ساقه متكلمو الفترة للقدر فجعله للقضاء فقال: "القضاء هو انتهاء الأمور إلى أوقاتها، وارتجاعها إلى مقدوراتها"⁽³⁾. وفي هذا دلالة على التداخل والاشتراك بين مصطلحي القضاء والقدر، فقد يطلق أحدهما على الآخر.

وهناك من متأخري الإباضية⁽⁴⁾ من ضبط هذين المصطلحين، وميّز بينهما فجعل القضاء مختصّا بالحكم الأزلي والعلم المسبق بالأشياء، والقدر هو تحقيق وإيجاد وخلق ما حكم به الله في الأزل. وبعبارة أخرى القضاء تخطيط، والقدر تنفيذ.

وعرّف ابن أبي العز الحنفي القدر بأنه: "هو ما قدره الله من مقادير العباد، أو هو التقدير المطابق للعلم"⁽⁵⁾

(1) أبو عمار: الموجز، ج2/28.

(2) عمرو بن رمضان الجري التلاقي (ت1187هـ/1773م) عالم في علم المنقول والمعقول. من مؤلفاته: شرح النونية لأبي نصر، وشرح أصول تيغورين. لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية، ج3/ص663-665، تر. 687.

(3) عمرو التلاقي: شرح النونية (مخطوط): 53، الجعيري: البعد الحضاري: ج2/421.

(4) التميمي: النور: 149. محمد طفيش: الذهب الخالص: 22. السالمي: مشارق أنوار العقول: 311.

(5) ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية، تح. جماعة من العلماء، الملكية للطباعة والنشر، الحراش، الجزائر، ط10، 1416هـ/1996م، ص 273-274.

ويرى المعتزلة أن القضاء بمعنى الخلق لا يصح في أفعال العباد، وبمعنى الإلزام لا يصح إلا في العبادات الواجبة، وبمعنى الإخبار والإعلام يصح في الكل، فلا بد من تقييد القول⁽¹⁾.

وذهبت الماتريدية إلى أنَّ القدر على وجهين:⁽²⁾

أحدهما- الحد الذي يخرج عليه الشيء، وهو جعل كلِّ شيء على ما هو من خير أو شرّ، من حسن أو قبح، من حكمة أو سفه، وهو تأويل الحكمة أن يجعل كلِّ شيء على ما ينبغي أن يكون عليه، ويقدر كلِّ شيء على ما هو الأولى به.

والثاني- بيان ما يقع عليه كلِّ شيء من زمان ومكان، وماله من الثواب والعقاب.

والقضاء يراد به الفعل.⁽³⁾

واختارت الإمامية أنه لا يجوز أن يكون قضاء الله أفعال العباد بمعنى إحداثها وخلقها، وكذلك القدر، فالإنسان هو الفاعل، والفعل الواحد لا يكون من فاعلين⁽⁴⁾. وأجازوا أن يكون قضاء الله أفعال العباد، بمعنى أعلمهم، وأخبرهم ما لهم من فعل الطاعة من الثواب، وما عليهم في فعل المعصية من العقاب، والقدر بمعنى التقدير أي قدر ما عليها من الثواب والعقاب.⁽⁵⁾

إن سبب الاختلاف في ضبط المدلول الشرعي للقضاء والقدر هو تعدد أوجه دلالتها اللغوية، واشتراكهما أحيانا مما جعل كلَّ فرقة تختار المعنى اللغوي الذي يتناسب مع أصولها العقدية. ونجد بين الإباضية والأشعرية والماتريدية توافقا في ضبط هذين المصطلحين مع اختلاف لفظي يسير يفضي إلى نفس النتيجة، وهي أن ما يكون من خير أو شرّ، ونفع أو ضرر هو من

(1) عبد الجبار وآخرون: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تح فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ط2، 1406هـ/1986م، ص 170.

(2) النسفي: التمهيد في أصول الدين: 82. بلقاسم الغالي: أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه العقدية: 230.

(3) النسفي: التمهيد في أصول الدين: 82

(4) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: ج2/22. الطوسي: الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد: 95-96. عبد الرحمن بدوي:

مذاهب الإسلاميين: ج1/449.

(5) الطوسي: الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد: 96.

عند الله يجب الإيمان به. وهذا هو مذهب أهل الإثبات⁽¹⁾ خلافا للمعتزلة والإمامية. وإن أجمعوا كلهم على أصل وجوب الرضا بقضاء الله وقدره بيد أنهم اختلفوا في تفسيره. فقيّد كلّ منهم لفظ القضاء والقدر بالمعنى الذي يراه متوافقا لمعتقده.

2- إثبات القدر والإيمان به:

في منظومة الأصول عند متكلمي الفترة يوردون أصل القدر ليقرروا فيه أن القدر خيره وشره من الله تعالى، وهو مما يجب الإيمان به، فالله تعالى خالق وما سواه مخلوق، وقادر على كلّ شيء، وأن مقادير الأشياء كلها بيده، وأن سلطانه قاهر وقائم، لا يبدّله ولا يغيّره شيء في أرضه ولا في سمائه، فالله المدبر لجميع ذلك، وهو الصانع والمالك له، وليس شيء من ذلك بخارج من تدبيره وتقديره وعلمه وإرادته سواء ما يضاف إلى العباد من ذلك، أو ما لا يضاف إليهم⁽²⁾.

واستدلوا على إثبات القدر بأدلة كثيرة منها⁽³⁾:

- قول الله عز وجل: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [سورة الفرقان: ٢]
- وقوله عز وجل: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الآية: ٥٩]
- وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة الصافات: ٩٦]

(1) أهل الإثبات أو المثبتة مصطلح وارد في الكتب الكلامية يدل على من أثبت القدر خيره وشره أنه من الله. ويقابله أهل الإزالة أو المزيلّة الذين لا يضيفون إلى الله تعالى هدايتهم ولا ضلالتهم ولا شيئا من أفعالهم بوجه من الوجوه ولا معنى من المعاني. أي أزالوا قدر الله وتقديره وسلطانه عن أعمال العباد واكتساب كلّ مكتسب. ينظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين ج2/217-220، 228، 237. أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 62-63. أبو عمار: الموجز، ج2/48، 88. أبو عمار: شرح الجهالات، ص 136. تبغورين: أصول الدين، ص 12. الوردجاني: الدليل والبرهان، ج1/70.

(2) أبو عمار: الموجز، ج2/25. تبغورين: أصول الدين، ص 12. الجنائوي: الوضع، ص 22. أبو سهل: عقيدة في معرفة التوحيد والفرائض، ص 45.

(3) تبغورين: أصول الدين، ص 12. أبو سهل: عقيدة في معرفة التوحيد والفرائض، ص 45.

- حديث جبريل، قال فأخبرني عن الإيمان، قال: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره»⁽¹⁾
- وقول النبي صلى الله عليه وسلم: «اعملوا فكلّ ميسر لما خلق له»⁽²⁾
- فالإيمان بالقدر قضية غيبية يجب على المؤمن اعتقادها كما دلت عليها نصوص الكتاب والسنة، وإن تقاصرت عقول البشر عن فهم أسرارها واستكناه حكمها فلا يسعها إلا التسليم والرضا بما قضاه الله وقدره.

المطلب الثاني: أفعال الإنسان.

1- حقيقة الفعل:

- الفعل في اللغة من فعل، يفعل، فعلا، وفعلا. فالاسم مكسور والمصدر مفتوح، وهو كناية عن كل عمل مُتَعَدٍّ أو غير مُتَعَدٍّ⁽³⁾
- وأما الفعل في اصطلاح المتكلمين فتعرّفه المعتزلة بأنه "هو ما وُجِدَ وكان الغير قادرا عليه"⁽⁴⁾ فهو ما كان مقدورا لفاعله قبل وجوده لأنّ القدرة عندهم قبل الفعل.⁽⁵⁾
- وعرّفه الوريثاني بأنّه: "الموجود بقدرة فاعله"⁽⁶⁾ لأنّ القدرة أو الاستطاعة عند متكلمي الفترة هي مع الفعل ولا توجد قبله إذ قبل الفعل لا يمكن الفعل، وهي عرض تدل عليه وهو ما ذهب إليه الأشاعرة⁽⁷⁾.
- ويرى متكلمو الفترة أن الفعل ما دام متعلقا بالعبد فهو عرض من الأعراض إما حركات

(1) أخرجه مسلم: الجامع الصحيح، من طريق عمر بن الخطاب، باب معرفة الإيمان والإسلام، رقم الحديث 8، ج 1/ص 36.

(2) أخرجه البخاري: كتاب التفسير، باب: فسنيسه للعسرى: رقم الحديث: 4666. ج 4/ص 1891،

(3) ابن منظور: لسان العرب، مج 4/ص 722.

(4) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: ج 2/ص 22.

(5) المصدر نفسه: ج 2/76-81. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين: ج 1/ص 462.

(6) الوريثاني: العدل والإنصاف: ج 1/ص 36.

(7) المصدر نفسه. الإيجي: المواقف، ص 151.

أوسكنات، وهو ما لم يكن ثم كان، وهو محدث، مخلوق، والإنسان هو الفاعل الكاسب لفعله والمختار له ومريده، و الله تعالى هو الخالق المبتدع المنشئ له⁽¹⁾.

2- أقسام الفعل:

قسم المتكلمون الفعل إلى قسمين⁽²⁾:

أ- الفعل المباشر، وهو الذي يتم عن قصد وإرادة من فاعله، والفعل لا يتعدى صاحبه. ولا يكون من الفاعل قصدان في حال واحدة إنما يكون فيه قصد واحد.

ب- الفعل المتولد، عرفه أبو خزر بأنه ما تولد عن فعل الفاعل مما ليس له فيه قصد ولا إرادة، فليس بفعله، وهو فعل الله مسبب عن فعل الفاعل⁽³⁾.

واعتبر الوارجلاني أن بعض المتولدات أفعال الإنسان مجازاً لا حقيقة⁽⁴⁾.

وعرف بعض المعتزلة الفعل المتولد بأنه الذي يكون بسبب مني ويحلّ في غيري⁽⁵⁾.

ويبين الإسكافي (ت240هـ) الفرق بين الفعل المتولد والمباشر في قوله: «كلّ فعل يتهياً وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولد، وكلّ فعل لا يتهياً إلا بقصد ويحتاج كلّ جزء منه إلى تجديد وعزم وقصد إليه وإرادة له فهو خارج من حدّ التولّد داخل في حدّ المباشر»⁽⁶⁾.

وأما عن تحمل مسؤولية الفعل المتولّد فيرى أبو خزر بأن ما تولد عن فعل الفاعلين مما ليس لهم فيه قصد ولا إرادة فليس بفعالهم، وهو فعل الله مسبب عن الفاعلين، وتلزم صاحبه المؤاخذة بما تولد عن فعله، إذ جنى بالسبب الذي هو فعله لأنه منهياً عن ذلك السبب الذي عنه البلاء من قتل أو تلف مال أو غيره فيؤاخذ بالسبب الذي قام عنه المسبّب⁽⁷⁾.

(1) أبو عمار: الموجز، ج2/26. الوجلاني: العدل والإنصاف، ج1/37.

(2) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 82-83. أبو عمار: الموجز، ج2/26.

(3) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 82-83.

(4) الوجلاني: العدل والإنصاف، ج1/37.

(5) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج2/92.

(6) المصدر نفسه، ج2/93.

(7) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 82-83.

وهنا يتجلى أن مقصد المتكلمين من البحث في الأفعال المتولدة والتعرف على الأسباب والمسببات والدوافع لكونها تؤخذ بعين الاعتبار في تحديد المسؤوليات وإقامة الحدود والعقوبات وكذا الجزاء الأخروي من ثواب أو عقاب.

كما قسّم المتكلمون الأفعال أيضا باعتبار الإرادة إلى قسمين⁽¹⁾:

أ- قسم اختياري، أو اكتسابي وهو ما اختاره العبد واكتسبه عن إرادة وقصد. ففي الأفعال المكتسبة لا بدّ من وجود الإرادة والقصد والاختيار وهي فعل القلب وينسب إلى الجوارح مجازا لا حقيقة.

ب- قسم اضطراري، أو قسم كراهة، وهو ما فعله العبد مضطرا إليه مع عدم الإرادة، أو هو فعل الذي يكرهه، كأن يضطر بالضرب والقتل والأذى فهذا اختيار ضروري فلا يعذر في شيء من هذا إلا ما يتعلق باللسان إذا ظهرت الضرورة من ضرب أو قتل، وأما غير ذلك من منع الفضل أو ظلم المال والغير فلا يسع.

والطبع والجبر والجبيل والاضطرار ألفاظ ذات علاقة وبينها فروق، نوضحها في الصيغ الآتية⁽²⁾:

- كلّ طبع اضطرار، وليس كلّ اضطرار طبعاً.
- كلّ اضطرار جبر، وكلّ جبر اضطرار.
- كلّ جبيل جبر، وليس كلّ جبر جبلا.
- كلّ طبع جبيل، وكلّ جبيل طبع.

ويؤكد السوفي أنه على العبد أن يفرق بين الجبيل والجبر والاختيار، وذلك بأن يعلم أن المسلمين اختاروا أفعالهم واكتسبوها ليسوا بمجبولين ولا بمجبورين ولا بمكروهين، ويعلم أن الكافرين اختاروا أفعالهم واكتسبوها ليسوا بمجبورين ولا مجبولين ولا بمكروهين وكذا جميع العقلاء⁽³⁾.

(1) السوفي: السؤالات، ص 285. أبو عمار: شرح الجهالات، ص 95. الورجلاني: العدل والإنصاف، ج 1/37-38.

(2) أبو عمار: شرح الجهالات، ص 95. السوفي: السؤالات، ص 285.

(3) السوفي: السؤالات، ص 283-284.

3- بروز أفعال العبد إلى الوجود:

اختلف المسلمون في تفسير كيفية بروز أفعال العبد إلى الوجود من قائل بالاختيار الحر حيث الإنسان هو الخالق لأفعاله وحده، ويمثل هذا التيار كل من معبد الجهني⁽¹⁾ وغيلان الدمشقي⁽²⁾ والمعتزلة⁽³⁾، وقائل بالجبر الخالص الذي ينفي الإرادة الإنسانية بالكلية، وما العبد إلا كالريش في مهبّ الريح ويتزعم هذا التيار الجعد بن درهم⁽⁴⁾، والجهم بن صفوان⁽⁵⁾، والجبرية⁽⁶⁾.

وسط هذين التيارين المتعارضين اللذين ظهرا في البيئة الإسلامية اتخذ أئمة الإباضية الأوائل موقفا وسطيا معتدلا، يقدر الله تعالى في وحدانية الخلق وسائر صفات الكمال من جهة، ويرفع من كرامة الإنسان الذي منح الله له العقل والإرادة والقوة، ويميزه عن سائر الحيوانات العجماءات والجمادات الساكنات من جهة أخرى.

ونستعرض عينة من مواقف الإباضية الأوائل التي كانت منطلقا سليما لضبط كيفية "بروز فعل العبد إلى الوجود" وقاعدة أساسية وجهت البحث في المسألة نحو الاعتدال والوسطية، وكانت مرجعا لعلماء المدرسة الإباضية بعد ذلك، وتتمثل فيما يأتي:

- (1) معبد بن عبد الله بن غليم الجهني البصري (ت 80هـ/699م) أول من قال بالقدر. الزركلي: الأعلام: ج7/364.
- (2) غيلان بن مسلم الدمشقي أبو مروان (ت105هـ/723م) تنسب إليه فرقة الغيلانية من القدرية، وتعد آراء معبد وغيلان النواة الأولى لفكرة الاعتزال. الزركلي: الأعلام، ج5/124. الحياط: الانتصار، تح. نبيرج، دار قابس للطباعة والنشر، بيروت، 1986م، ص 127. د/ أحمد محمود صبحي: في علم الكلام: ج1/178-179.
- (3) عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين: ج1/449.
- (4) الجعد بن درهم (ت نحو 118هـ/736م) من الموالي، نبغ في العلوم الدينية أصله من خراسان قتله خالد القهري في عهد هشام عبد الملك. الزركلي: الأعلام: ج2/120. الزيني: شهداء الفكر في الإسلام: 115 وما بعدها.
- (5) جهم بن صفوان السمرقندي أبو محرز (ت128هـ/845م) من موالي بني راسب من الأزد، كان صاحب مجادلات في علم الكلام يدعو إليها، وإليه تنسب فرقة الجهمية أو الجبرية لقولهم بالجبر. الزركلي: الأعلام، ج2/141. الزيني: شهداء الفكر في الإسلام: ص142-144.
- (6) الأشعري: مقالات الإسلاميين: ج1/338. البغدادي: الفرق بين الفرق: 211.

أولاً- رسالة الإمام جابر بن زيد إلى الحجاج بن يوسف الثقفي (ت 95هـ/714م)⁽¹⁾ يجيب له عمّا التبس عليه من أمر القدر الذي وقع في نفسه، فاقتصر جواب جابر على أمر الحجاج بترديد خطبته التي ورد فيها قوله عليه السلام: "من يهد الله فلا مضلّ له، ومن يضلّ فلا هادي له"⁽²⁾ فلما ردّدها الحجاج وتفطّن لمعنى الكلام قال لكاتبه يزيد⁽³⁾: "يا يزيد ما أعلم صاحبك (أي جابر)"⁽⁴⁾.

ويظهر من خلال هذا الموقف أنّ جابر بن زيد لم يتكلّف الخوض في القدر بل اكتفى ببيان الرسول الذي هو أبلغ بيان وخير هدي فما على العبد إلا أن يعيه وعيا سليما.

ثانياً- مواقف الإمام أبي عبيدة مسلم ونلخصها في النقاط الآتية:

أ- محاورته مع ابن الشيخ البصري⁽⁵⁾ بمنى موضّحا له أنّ الله تعالى لم يجبر العباد على طاعته ولا على معصيته، وأنّ العلم الإلهي ليس قوّة تجبر العباد بل هو انكشاف للمعلومات، وأنّ انحراف العبد راجع إلى نفسه الأمّارة بالسوء وإلى الشيطان الموسوس في الصدور⁽⁶⁾.

ب- مفارقتة لغيلان الدمشقي⁽⁷⁾ لما قال بالقدر، ولحمزة الكوفي⁽¹⁾ لما تأثر به وقد ناظر أبو

(1) الحجاج بن يوسف بن الحكم الثقفي أبو محمد (40-95هـ/660-714م) قائد، داهية، سفاك، خطيب. ر. الزركلي: الأعلام: ج2/168.

(2) هي مما يفتح به الرسول صلى الله عليه وسلم خطبه.

(3) يزيد بن أبي مسلم الثقفي أبو العلاء (ت102هـ/720م) جعله الحجاج كاتباً له فظهرت مزايها فلما احتضر الحجاج استخلفه على الخراج بالعراق. ر. الزركلي: الأعلام: ج8/182.

(4) الدرجيني: طبقات المشايخ: ج2/212. الشماخي: السير: ج1/71.

(5) كنيته في طبقات المشايخ (ابن الشيخ البصري)، وفي سير الشماخي (ابن أبي الشيخ البصري) ولم يذكر اسمه، ويبدو أنّه عاش في عصر أبي عبيدة مسلم (المنتصف الأول من ق2هـ/8م) وتأثر بالجبر فأقنعه أبو عبيدة بتركه. ر. الدرجيني: طبقات المشايخ: ج2/241. الشماخي: السير: ج1/80.

(6) الدرجيني: طبقات المشايخ: ج2/241. الشماخي: السير: ج1/79.

(7) هو غيلان بن مسلم الدمشقي أبو مروان (ت105هـ/723م) تنسب إليه فرقة الغيلانية من القدرية. عاصره أبو عبيدة والتقى به، وناقشه في آرائه ثم تبرأ منه. وقد قال أبو عبيدة لحمزة الكوفي: "يا حمزة على هذا القول فارقت غيلان". الزركلي: الأعلام، ج5/124. الزيني: شهداء الفكر الإسلامي، ص54. ر. الدرجيني: طبقات: ج2/244. الشماخي: السير: ج1/79.

عبيدة حمزة، وحاول حاجب الطائي⁽²⁾ إصلاح رأيه لكن هذا لم يستجب، ولما أخذ حمزة في نشر فكرته في أوساط الناس تبرأ منه أبو عبيدة وجماعة الإباضية⁽³⁾.

ج- مناظرته لواصل بن عطاء (ت 131هـ/748م) في المسجد الحرام موضّحاً له أنّ الله لا يعدّب على القدر بل يعدّب على المقدور، وألزمه القول بأنّ الله يعصى بالاستكراه، ويقع في ملكه ما لا يريد لذهاب المعتزلة بأنّ الإنسان خالق أفعاله⁽⁴⁾.

د- رأيه في الاستطاعة: "قيل لأبي عبيدة: لا يستطيع الكافر الإيمان. فقال: لا أقول إنّ من يستطيع أن يأتي بحزمة حطب من حلّ إلى حرم لا يستطيع أن يصلي ركعتين، ولا أقول إنّ الله يستطيع ذلك إلا أن يوفّقه الله تعالى"⁽⁵⁾ فقد فرق أبو عبيدة بين أداء فعل عاديّ وبين أداء فعل تعبديّ، فالعاديّ تشترط فيه الاستطاعة والقدرة على أدائه، والتعبديّ لا تكفي الاستطاعة وحدها على إنفاذه إلا أن يقارنهما التوفيق الإلهي ليفسح مجالاً لهداية الله تعالى وعونه، وهذا ما جعل متكلمو الإباضية يذهبون إلى أنّ من شروط حصول الفعل: "العون من الله إذا كان الفعل طاعة، والخذلان من الله إذا كان الفعل معصية"⁽⁶⁾.

ومن خلال ما سبق نلاحظ أنّ الإمام أبا عبيدة لم يقف كما وقف شيخه جابر بن زيد في موضوع القدر بل اضطره الواقع الفكري والاجتماعي الذي عايشه في البصرة إلى إبداء رأيه في القدر، وقد صغّر أمره ردّاً على من كره الكلام فيه، وعظّم شأن القدر⁽⁷⁾ قال أبو سفيان⁽¹⁾ كان

(1) حمزة الكوفي (ق2هـ/8م) تأثر بغيلان الدمشقي في القدر، فتبرأ منه أبو عبيدة ويظهر أنّه كان تلميذاً له. الدرجيني: طبقات، ج2/241. الشماخي: السير، ج1/79-80.

(2) حاجب الطائي أبو مودود (ط3: 100-150هـ) من تلامذة أبي عبيدة، أوكل إليه مهمة الإشراف على الشؤون المالية والعسكرية، عاصر أبا جعفر المنصور (ت158هـ). لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية، ج2/ص238، تر. 249.

(3) الدرجيني: طبقات المشايخ، ج2/241. الشماخي: السير، ج1/79-80، 110.

(4) انظر نص المناظرة: الدرجيني: طبقات المشايخ، ج2/246.

(5) الدرجيني: طبقات المشايخ، ج2/241.

(6) أبو عمار: شرح الجهالات، ص 137-138. الجيطالي: شرح النونية: ج2/19. وقد فهم الشيخ اطفيش من مقولة أبي عبيدة أنّ الاستطاعة قبل الفعل ومعه. ولم أعرف من أين استنتج ذلك؟. يراجع: مصطفى وينن: آراء الشيخ اطفيش العقديّة: 360.

(7) خميس الرستاقى: منهج الطالبين وبلاغ الراغبين: ج1/430.

أبو عبيدة يضعف أمر القدر، ويقول: والله ما فيه نكاح ذات بعل، ولا انتحال هجرة، ولا حكم بغير ما أنزل الله، إنما هو رأي أحدثه الناس فيما بينهم، فمن أقرّ بأنّ الله علم الأشياء قبل أن تكون فقد أقرّ بالقدر. قال أبو سفيان وذلك أنّ صحار⁽²⁾ يقول: كلّموهم (أي القدرية) في العلم فإن أقرّوا به نقضوا أقوالهم وإن أنكروه كفروا.⁽³⁾

هكذا يتضح موقف الإباضية في القدر جلياً منذ أوائل القرن الثاني للهجرة على يد الإمام أبي عبيدة مسلم (ت نحو 145هـ/762م) الذي أثبت موقفه الوسطي في المسألة فلا جبر خالص كما تزعم الجهمية ولا اختيار مطلق حسب مفهوم المعتزلة، وعلى نهجه سارت الإباضية في تفسير كيفية بروز الفعل الإنساني إلى الوجود، ولم ينفرد الإباضية في القرن الثاني للهجرة بهذا الموقف فقد ذهب إلى ذلك الإمام أبو حنيفة (ت 150هـ)⁽⁴⁾ وضرار بن عمرو (ت 190هـ/805م) الذي يرى «أنّ أعمال العباد مخلوقة، وإن فعلا واحدا لفاعلين: أحدهما خلقه وهو الله، والآخر اكتسبه وهو العبد»⁽⁵⁾ وهكذا في عهدهم تظهر بداية استعمال مصطلح الكسب في كتابات المتكلمين.

ومع بداية القرن الرابع للهجرة تشهد نظرية الكسب التي ميزت العقيدة الأشعرية رسوخاً وتحليلاً أوسع على يد الإمام أبي الحسن الأشعري (ت 324هـ/936م)⁽⁶⁾، ثم عرفت تطوراً على يد أتباعه من بعد⁽⁷⁾.

- (1) أبو سفيان محبوب بن الرحيل العبدي (طبقة: 150-200هـ) أحد الأسيخ، عالم حافظ، مَن لهم السبق في تدوين تاريخ التابعين وأئمة الإباضية. الدرّجيني: طبقات المشايخ: ج2/278-279. الشّماخي: السير: ج1/108.
- (2) صحار العبدي (ق1هـ/7م) من طبقة جابر بن زيد، ومن شيوخ أبي عبيدة مسلم، وينسب إليه بحث في القدر. الدرّجيني: طبقات: ج2/223. الشّماخي: السير: ج1/75-76. الجعبري: البعد الحضاري: ج2/414.
- (3) الدرّجيني: طبقات المشايخ: ج2/233. الشّماخي: السير: ج1/76.
- (4) أبو حنيفة: الفقه الأكبر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1404هـ/1984م، ص78.
- (5) الأشعري: مقالات الإسلاميين: ج1/339. البغدادي: الفرق بين الفرق: 213-214.
- (6) علي بن إسماعيل بن إسحاق أبو الحسن الأشعري (260-324هـ/874-936م) مؤسس مذهب الأشاعرة، كان من أئمة المتكلمين المجتهدين. الزركلي: الأعلام: ج4/263.
- (7) عن تطور مفهوم الكسب عند الأشاعرة، ينظر: مرزوق العمري: نظرية الكسب عند الأشاعرة، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، ط1، 2011م، ص88-110.

اتَّبَع متكلمو الفترة تيار الاختيار والكسب فذهبوا إلى أَنَّ أفعال العباد هي من الله خَلَقَ على نفي الشركة والاستكراه، ومن العباد كسبٌ وعمل على نفي الجبر⁽¹⁾. وقد اهتموا في مصنفاتهم العقدية بتوضيح أمرين أساسيين هما:

أ- جهات فعل الإنسان

يتفق متكلمو الفترة أن لفعل الإنسان جهات كثيرة ومختلفة لا يمكن أن تكون منسوبة جميعها إلى العبد، بل فيه من جهات الفعل ما ينسب إلى الله تعالى وحده لتفرده بها وعدم مشاركته له فيها أحد، وثبوت عجز العبد وعدم اقتداره على تلك المعاني من الفعل أن يجعلها على ما هي عليه. ولللفعل جهات أخرى تنسب إلى العبد، ويطلق أن تنسب إلى الله تعالى من نفس تلك الجهة التي يضاف بها إلى العبد، لتنزيه الله عن تلك المعاني.

ويوضح أبو خزر جهات الإضافة في الفعل الإنساني بأنه يضاف إلى الله ما أضاف إلى نفسه من الإضافة التي لا يضاف إلى أحد سواه من أنه: خلق، وأنشأ، ودبر، وخالف بين القبيح والحسن، وبين الكفر والإيمان، فجعل الإيمان حسنا والكفر قبيحا.

ويضاف إلى الإنسان الفعل بالمعنى الذي فعله به مما لا يصلح أن يضاف إلى غيره فأضفنا إليه أنه تحرك، وسكن، وقارف وعنى، وعالج، وكفر وآمن، فهذه المعاني مضافة إليه بمعنى أنه فعلها وقصد إليها واكتسبها وأرادها، ولا تضاف إلى الله تعالى بهذه الإضافة لأنه لم يتحرك، ولم يسكن، ولم يكفر، ولم يؤمن، ولم يصل ولم يصم ولم يحج فأضفنا إلى كل واحد ما تحسن به الإضافة إليه⁽²⁾. وهو ما نبيته في الجدول الآتي⁽³⁾:

جهات فعل الإنسان	
جهات مضافة إلى العبد	جهات مضافة إلى الله تعالى
العبد يضاف إليه من الفعل:	الله تعالى هو جاعل الفعل مُتَّصفا بما يأتي:

(1) السوفي: السؤالات، ص 286.

(2) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 49-50.

(3) الجدول ملخص من: أبو خزر: الرد، ص 49-50. أبو عمار: الموجز، ج 48/2-49. تبغورين: أصول الدين، ص 13.

<p>الحركة والسكون - الإيمان والكفر - والصدق والكذب - الطاعة والمعصية - الاختيار والاكتساب - والصيام والصلاة - والموت والمرض والعلاج</p>	<p>أنه شيء - وأنه محدث ومخترع ومخلوق - وأنه خارج من معنى العدم إلى معنى الوجود - وأنه عرض - وأنه حركة أو سكون - وأنه ملازم للفناء غير موصوف بالبقاء - وأنه غير مدرك بالأبصار ولا متجل للعيان - وأنه مخالف لما خالف من الأشياء موافق لما وافق.</p>
---	---

في حين يرى المعتزلة والجهمية أن الفعل لا يتحمل التجزئة ولا يوصف بالجهات فأما المعتزلة فأضافت الفعل إلى العبد بجميع وجوهه، وليس لله فيه حكم ولا تدبير ولا له عليه ملك ولا سلطان⁽¹⁾.

وأما الجهمية فأضافت الفعل جميعه إلى الله عز وجل، وأنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه الفاعل، وينسب الفعل إلى الإنسان على المجاز⁽²⁾.

ويكشف أبو عمار أن سبب خطأ كل من المعتزلة والجهمية هو عدم اعتبارهم جهات الفعل فعمدوا إلى علتين مختلفتين وجهتين متفاوتتين فجعلوهما علة واحدة وجهة واحدة، في حين أن للفعل جهتين مفترقتين، متباينتين غير متفقتين:

- إحداهما جهة الخلق لله والتدبير والتقدير.
- والثانية جهة التحرك للعبد والسكون والطاعة والمعصية.

فجعلوا هاتين الجهتين المختلفتين جهة واحدة، فأبطلت الجبرية واحدة، وأبطلت المعتزلة واحدة⁽³⁾.

ويؤكد أبو عمار أن العلم بالجهات هو عمود هذا الباب الذي يرفع عليه سمكه، وأسه

(1) عبد الجبار وآخرون: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 174-175.

(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج 1/338.

(3) أبو عمار: الموجز، ج 2/68، 89-90.

الذي تقوم عليه دعائمه⁽¹⁾.

وبيان متكلمي الفترة لجهات فعل الإنسان وضبطها توصلوا إلى أن فعل العبد لا ينفرد به الله تعالى، ولا ينفرد به الإنسان، ولا يكون مشتركا بين الله والإنسان لأن الشركة هي أن ينسب الفعل إلى فاعلين من جهة واحدة. وبذلك تمكنوا من نفي الجبر الذي قالت به الجهمية، ونفي الاختيار المطلق الذي قالت به المعتزلة، بل فعل الإنسان هو من الله خلق، ومن الإنسان اختيار وكسب، واتخذوا موقفا وسطا في المسألة، وهو ما ذهب إليه الأشاعرة والماتريدية.

ب- خلق الأفعال

يرى الأشاعرة⁽²⁾ والماتريدية⁽³⁾ والإباضية أن الله تعالى هو خالق أفعال العباد، فهي من الله خلق، ومن العباد كسب خلافا للمعتزلة.

وقد استدل متكلمو الفترة بأدلة من القرآن والسنة والعقل لإثبات ذلك نعرضها فيما يأتي⁽⁴⁾:

أ- من القرآن:

- قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [سورة الزمر: ٦٢]
- وقال الله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة الأنعام: ١٠١]

يذكر أبو خزر أن هاتين الآيتين عامتان لم يستثن فيهما شيئا، ولم يأت ما يخصهما، وما يؤكد أن قوله: ﴿خالق كل شيء﴾ حكم عام ورود قوله: ﴿وهو على كل شيء وكيل﴾ وقوله:

(1) أبو عمار: الموجز، ج 2/41-42.

(2) الجويني: كتاب الإرشاد، ص 187-202.

(3) النسفي: التمهيد في أصول الدين، تح. عبد الحي قايل: 58-59. أبو عذبة: الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، تح. عبد الرحمن عميرة: 82 وما بعدها.

(4) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 46-47. أبو عمار: الموجز، ج 2/25-33. تبغورين: أصول الدين، ص 14-

﴿وهو بكلّ شيء عليم﴾ فقد جاءت مجيئاً واحداً معطوف بواو النسق الذي يرجع آخره إلى أوله⁽¹⁾.

■ وقال تعالى: ﴿وَجَعَلْ لَكُمْ سَرَائِلَ تَقِيكُمْ الْحَرَّ وَسَرَائِلَ تَقِيكُمْ بِأَسْكُمْ تُسْلِمُونَ﴾ [سورة النحل: ٨١] والسرايل هي من صنعة الخلق، فأضاف الجعل إلى نفسه، وحيث ما ذكر "جعل" في القرآن يدل على معنى خلق.

■ وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [سورة الروم: ٢١] فأضاف إلى نفسه المودة والرحمة وهما من أفعال العباد.

■ وقوله عز وجل: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة الصافات: ٩٦] أي خلقكم وخلق أعمالكم.

ب- من السنة:

■ دعا النبي صلى الله عليه وسلم لرجل فقال: «اللهم نقه من الذنوب والخطايا كما يُنقى الثوب الأبيض من الدنس»⁽²⁾ والعباد يغسلون الثياب.

■ وقيل للرسول صلى الله عليه وسلم: سَعَّرَ لَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسْعَرُ»⁽³⁾.

ج- من العقل:

- دليل الحدوث

ملخصه أن الأفعال شيء محدث، لأنها لم تكن ثم كانت، وكلّ محدث مخلوق، لأنه لو جاز أن يكون شيء محدث غير مخلوق لجاز أن يكون قديم غير خالق، فلما بطل ذلك صح أن كلّ محدث مخلوق.

- دليل العجز

(1) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 46-47.

(2) أخرجه أحمد: المسند، تح. شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط 1: 1421هـ/2001م، باب حديث عوف بن مالك، ج 39/ص 397.

(3) أخرجه أحمد: المسند، باب مسند أنس بن مالك، ج 21/ص 444.

عجز الإنسان أن يجعل الأفعال تتصف بما هي عليه من الصفات ككونها: لا تبقى أكثر من حال، وأنها لا تُرى، وأنها لا تقوم بنفسها، وأنّ كيفتها لا يعرفها الفاعل إلا بالدليل، وجعل الحسن منها حسناً، والقبيح منها قبيحاً. وليس في جعل القبيح قبيحاً، والحسن حسناً قبح ولا ذم.

ولما ظهر عجز الإنسان أن يفعل هذه المعاني دلّ على أن الله تعالى هو الذي جعلها وخلقها كذلك.

ومفاد القول، إن الله تعالى إذن هو خالق أفعال العباد ولم يشترك معه أحدٌ في خلقه، فهو المتفرد بالخالقية لكلّ شيء حسب ما صرّح به النقل، ودلّ عليه العقل. ففعل العبد حاصل بقدرته الله تعالى خلقاً وإنشاءً، وبقدرة العبد كسباً واختياراً وعملاً.

4 - استطاعة الإنسان وعلاقتها بالفعل

اتفق المتكلمون على أن الاستطاعة موجبة للفعل، إلا أنهم اختلفوا في تحديد حقيقتها، وزمن وجودها؟ وهل تحصل للإنسان قبل الفعل أم حال الفعل مقارنة له؟ وهل تصلح للفعل والترك. أو للفعل فقط؟

أ - مفهوم الاستطاعة

الاستطاعة و القدرة و الطاقة و الوسع هي ألفاظ كلها متقاربة في معناها اللغوي⁽¹⁾. ولكن لفظ الاستطاعة اشتهر استعماله لدى المتكلمين⁽²⁾.

وعرفها المتكلمون بتعاريف مختلفة منها:

(1) ابن منظور: لسان العرب، مج3/ 761-762. الجرجاني: التعريفات، ص 16. عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج2/78. ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية، ص 432.

(2) تطرق متكلمو الإباضية بالمغرب منذ عهد مبكر إلى مداورة قضية الاستطاعة ومحاورة المعتزلة ومناظرتهم في الموضوع، ففي العهد الرستمي يروى أن الإمام محمد بن أفلح بن عبد الوهاب (241هـ - 281هـ/856م-895م) ألف في مسألة الاستطاعة تأليفاً في أربعين جزءاً. ينظر: ابن الصغير (ق3هـ): أخبار الأئمة الرستميين، تح. محمد ناصر، وإبراهيم بنغاز، دار المطبوعات الجميلة، الجزائر، 1986م، ص 81-82. الدرجيني: طبقات المشايخ بالمغرب، ج2/319-320. الشماخي: السير، تح. محمد حسن، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2009م، ج2/359-361.

- استطاعة الفعل عند متكلمي الفترة هي عرض من الأعراض، وصفة زائدة عن الجسم، وهي غير الصحة وسلامة الجوارح، وليست هي بعض المستطيع، وهي علة الفعل لا تفارقه، والفعل دليل عليها وعلى وجودها، فهي بالتالي صفة مؤثرة في الفعل⁽¹⁾.
- ويذكر أبو عمار أن معنى "مستطيع" يعني به إثبات معنى ثانٍ غير المستطيع وهو الاستطاعة⁽²⁾، ونوضح ذلك بالصيغة الآتية:

<p>معنى المستطيع =</p> <p>المستطيع (كذات وجسم)</p> <p>+</p> <p>الاستطاعة (كعرض وصفة زائدة على الذات).</p>

- ويعرف الإيجي القدرة بأنها: "هي صفة تؤثر وفق الإرادة، فخرج ما لا يؤثر كالعلم، وما يؤثر لا على وفق الإرادة كالطبيعة"⁽³⁾
- ونجد اتفاقاً بين متكلمي الإباضية والأشاعرة في تحديد معنى الاستطاعة أو القدرة الحادثة بأنها صفة مؤثرة في مقدورها وهي غير السلامة وصحة الجوارح. وقد كان لتعايش المدرستين (الإباضية والأشاعرة) بيئة المغرب أثر واضح في تقارب وجهات النظر في تصور المسألة.

(1) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 62-63. أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج1/317-318. تبغورين: أصول الدين، ص 51-52.

(2) أبو عمار: الموجز، ج2/20

(3) الإيجي: المواقف، ص 150. وهذا تطورٌ في مفهوم الكسب عند متأخري الأشاعرة، وحقيقة الكسب هو تعلق القدرة الحادثة بمقدورها (الفعل). وقد وقع اختلاف في هذا التعلق هل هو صفة مؤثرة في الفعل، أم غير مؤثرة؟ فسلف الأشاعرة وعلى رأسهم الإمام أبي الحسن الأشعري يرى أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله. وقد حاول أتباعه من بعده تعديل هذا الموقف. الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 194. حسن الشافعي: الأمدي وآراؤه الكلامية، ص 471-473.

- وأما المعتزلة فجعلوا الاستطاعة عبارة عن سلامة البنية من الآفات، فهي صفة عدمية وليست صفة ثبوتية زائدة على الذات، قال بشر بن المعتمر: «القدرة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات، فمن أثبت صفة زائدة فعليه البرهان»⁽¹⁾،
- وأما ضرار بن عمرو وهشام بن سالم فذهبا إلى أنها هي بعض القادر، فالقدرة على الأخذ عبارة عن اليد السليمة، والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة⁽²⁾.
وهذا الاختلاف في تحديد معنى الاستطاعة بين المتكلمين هو السبب الرئيس في اختلافهم في زمن وجودها قبل الفعل، أو تكون مقارنة له.

ويذكر أبو خزر وتبغورين وجوها من الاستطاعة هي كالاتي⁽³⁾:

- استطاعة المال: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [سورة النساء: ٢٥]
- استطاعة السبيل إلى الحج: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [سورة آل عمران: ٩٧] والسبيل هنا هو الزاد والراحلة.
- استطاعة الخلق، كقولهم: لا يستطيع الإنسان الطيران إلى السماء، يريدون لخلقته.

ويقابل استطاعة الخلق العجز، والعجز على وجهين: عجز خلقه وعجز زمانه. فغير المستطيع لخلقته أو لزمانه أو لمانع هو معذور شرعاً، ولا يسمى العاجز والزمن تاركاً للفعل. وهو ما بينه أبو الربيع في قوله: «وقد أعذر الله عباده فيما لم يمكنهم بخلقهم وقد وجدنا الله تعالى قال في كتابه: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ﴾ [سورة النور: ٦١] وقد أعذر هؤلاء كلهم إذ لم يمكنهم ما أمكن غيرهم للزمانات والآفات والحوائل التي أتت من قبل الله تعالى لا من قبل أنفسهم»⁽⁴⁾.

(1) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 151.

(2) المصدر نفسه. عبد العزيز المجدوب: أفعال العباد في القرآن الكريم، الدار العربية للكتاب، تونس، 1985، ص 228.

(3) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 65-66. تبغورين: أصول الدين، ص 51-52.

(4) أبو الربيع: التحف، ج 1/56-57.

وهذه الوجوه من الاستطاعة من سلامة الآلات والصحة والأسباب هي مما لا اختلاف فيه بين المتكلمين فهي قبل الفعل، وبما يتعلق الخطاب وإنما الاختلاف في استطاعة الفعل، إذ لا يجوز أن يوجد الفعل بلا قدرة حقيقية.

وإذا كانت الأشياء بضدها تتمايز فإن مدلول "عدم الاستطاعة" عند متكلمي الفترة يراد به ثلاثة معان هي⁽¹⁾:

الأول - عدم الاستطاعة للزمانة.

الثاني - عدم الاستطاعة للخلقة.

الثالث - عدم الاستطاعة للتشاغل.

فالمعنى الأول والثاني صاحبهما عاجزان معذوران ولا يوصفان بأتهما تاركان للفعل، باتفاق جميع المذاهب، وأما المعنى الثالث وهو المتشاغل بالفعل فيعدّ تاركاً لضده وهو غير معذور، فالكافر لا يستطيع الإيمان ولا يمكنه ولا يفعل في حال فعله الكفر باشتغال قوته في الكفر، لكنه في مقدوره الانفكاك عنه بإرادته واختياره لأن المانع الذي منعه من الإيمان هو من جهة نفسه لا من قبل غيره كما هو حال العاجز، لذا فهو مكلف غير معذور على تركه الإيمان.

ونجد المعتزلة أنكرت هذا المعنى الأخير فاعتبرت غير المستطيع لعجز أو زمانة أو اشتغال حكّمهم سواء، يقول عبد الجبار: «إذا لم يقدر الكافر على الإيمان فسواء أتى في فقد الإيمان من قبل نفسه أو من قبل غيره فإنه لا يحسن تكليفه به، ألا ترى أن من عدم الرجل لم يحسن تكليفه بالقيام سواء أتى في فقد الرجل من جهته أو من جهة غيره.»⁽²⁾

لكن في القرآن الكريم ما يثبت أن أحداً إذا أشغل قوته بفعل شيء كلف به فهو لا يستطيع تركه، وإذا ترك لم يستطع فعله بإشغال قوته في ترك ما كلف، لأنه لا يستطيع الأخذ والترك جميعاً. ومن ذلك ما يأتي:

(1) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 65-66. أبو عمار: شرح الجهالات، ص 14. تبغورين: أصول الدين، ص 51-52.

(2) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج 2/90.

- قول الله عز وجل: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾

[الآية: ٢٠]

وليس المعنى في هذا أنهم لا يسمعون الأصوات ولا يبصرون الألوان، ولكن هذا سمع القبول، لا يقبلون ما دعاهم إليه النبي صلى الله عليه وسلم إذ شغلوا قوتهم بترك القبول لما دعاهم إليه، وكذلك "لا يبصرون" على معنى لا يفعلونه، فوصفهم الله أنهم لا يستطيعون لا لزمانة حلت بهم ولا مانع من الفعل، وإنما لا يستطيعون للتشاغل⁽¹⁾.

وهو ما ذهب إليه ابن أبي العز أن المراد من الآية هو نفي حقيقة القدرة لا نفي الأسباب والآلات لأنها كانت ثابتة، ولا يلام من عدم آلات الفعل وأسبابه على عدم الفعل، وإنما يلام من امتنع عن الفعل لتضييع قدرة الفعل لاشتغاله بغير ما أمر به، أو لعدم شغله إياها بفعل ما أمر به⁽²⁾.

- وقول الله عز وجل: ﴿قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [سورة الكهف: ٦٧]

فرد أمر صبره إلى الله فلا يقدر على فعل شيء إلا بمشيئة الله ﴿قَالَ سَتَجِدُنِي إِِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾ [سورة الكهف: ٦٩]

- وقول الله عز وجل: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا

أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا﴾ [سورة الإسراء: ٩٤] فكان قولهم الذي هو فعلهم هو المانع لهم.

- ومن كلام العرب: لا أستطيع أن أنظر إليه لبغضي إياه، فكان بغضه مُشغلا له عن استعمال النظر إليه⁽³⁾.

ونلاحظ هنا استخدام متكلمي الفترة لمصطلح "الاشتغال" وهو مستعار من علم

النحو⁽⁴⁾، ليُستعمل في القادر على الشيء إذا شُغل بأحد الفعلين عن الآخر تشبيهاً بذلك لما لم

(1) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 66.

(2) ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية، ص 433-434.

(3) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 66.

(4) الاشتغال يراد به في اصطلاح النحويين هو: أن يتقدم اسمٌ على عامل من حقه أن ينصبه لولا اشتغاله عنه بالعمل في ضميره. نحو: خالدٌ أكرمته. فخالده حقه أن يكون مفعولاً أيضاً، لكن الفعل هنا اشتغل عن العمل فيه بالعمل في ضميره وهو الهاء. ينظر: مصطفى الغلاييني: الدروس العربية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ/2001م، ج3/106.

يمكنه الجمع بينهما، فدلّ على استحالة صرف استطاعة واحدة إلى فعلين مختلفين (كالكفر والإيمان) في وقت واحد، فلكلّ فعل إنساني استطاعة واحدة خاصة به، واستطاعة كلّ فعل غير استطاعة غيره، ولا تصلح استطاعة واحدة للضدين، واستطاعة الإيمان غير استطاعة الكفر. وهذا خلافاً للمعتزلة التي ذهبوا إلى أنّ استطاعة الكفر هي استطاعة الإيمان، أي صالحة للضدين، أعطيتها المستطيع قبل أن يفعل فأَيّ الفعلين أراد فَعَلَهُ بما. (1)

ب- علاقة الاستطاعة بالفعل

وأما عن علاقة الاستطاعة بالفعل هل هي متقدمة عنه أم مقارنة له؟

يرى المعتزلة أن الاستطاعة قبل الفعل، غير مقارنة له وهي صالحة للضدين لأن القول بمقارنتها للفعل عندهم يلزم عنه تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق، وتكليف ما لا يطاق قبيح، ومن العدل أن لا يفعل القبيح (2).

بيد أن متكلمي الفترة (3) والأشاعرة (4) وأهل الإثبات يرون أن الاستطاعة مع الفعل لا تتقدمه، ولا تكون بعده ولا تفارقه لأنها علة الفعل، ودليل على وجوده.

ويستدل أبو خزر على أن الاستطاعة مع الفعل - بالإضافة إلى الأدلة النقلية المتقدمة آنفاً- يستدل بأدلة عقلية أخرى منها (5):

- الاستطاعة عَرَضٌ والعَرَضُ لا يبقى زمانين

إن الله لم يكلف أحداً إلا مستطيعاً لأخذ ما كلف وتركه، فأَيّ الفعلين فعل من الأخذ والترك كانت الاستطاعة معه لم تتقدمه لأنها لا تبقى حالين، فإذا أعطوها قبل الفعل فقد أعطوها في وقت لا حاجة لهم إليها، فإذا جاء وقت الفعل وهو الحال الثانية، وتلك الحال القوة (أي

(1) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: ج2/81..

(2) المصدر نفسه، ج2/76، 83.

(3) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 62-63. أبو الربيع: التحف، ج1/56-57. أبو عمار: شرح الجهالات، ص

14. الورجلاني: العدل والإنصاف، ج1/36-37. تبغورين: أصول الدين، ص 51-52.

(4) الإيجي: المواقف، ص 151. ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية، ص 432.

(5) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 62-63.

الاستطاعة) ليست فيها فيكون الفعل في الحال الثانية لا قوة، وهذا عندنا من المحال، لا يكون الفعل بلا قوة معه.

- فناء الدليل يؤذن بفناء المدلول

أجمع المتكلمون على أن الفعل يدلّ على القوة، وأنه إذا فني الدليل فني المدلول، وذلك أن من شأن القوة أنها لا تبقى حالين، وكذلك الفعل لا يبقى حالين، فكيف يكون أحدهما دليل والآخر مدلول عليه إذا لم يجتمعا؟.

- الضدّ ثابت حتى يأتي ضدّ يزيله

لما كانت الآفة تمنع الفعل صحّ عندهم أن الآفة إذا زالت وجد الفعل، لأن الآفة ضدّ القوة، وال ضدّ ثابت حتى يأتي ضدّ يزيله، فاستدلوا بهذا المعنى أن القوة مع الفعل إذا زالت الآفة التي تمنع الفعل وإلا بطلت الأضداد.

هكذا بنى متكلمو الفترة مذهبهم في إثبات الاستطاعة مع الفعل استنادا إلى أدلة نقلية وعقلية، وردّوا على المعتزلة حين رأوا أن القول إن الاستطاعة مع الفعل يلزم عنها تكليف الكافر بما لا يطاق والتكليف بما لا يطاق فعل قبيح، ومن العدل أن لا يفعل القبيح.

فأبطل متكلمو الفترة هذا الإلزام ببيان أن الله كلّف الكافر بالإيمان في حال كفره. وهو لا يستطيع فعله لا لعلّة آفة، أو زمانة حلّت به بل لاشتغاله بالكفر. وبالتالي فهو ليس تكليفا بما لا يطاق، لأن الله تعالى يقول: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [سورة التغابن: ١٦] فالله لا يكلف أحدا إلاّ مستطاعا لأخذ ما كلف أو تركه، فأبىّ الفعلين أخذ فيه فهو غير مستطاع لفعل ضده ما دامت قوّته مشغولة بذلك الذي أخذ فيه فعلا أو تركا.

وتختلف مواقف الفرق في مسألة إمكانية "التكليف ما لا يطاق" التي تفرعت من بحث قضية أسبقية الاستطاعة للفعل وعدم أسبقيتها فجوّزت الأشعرية تكليف الله العباد ما لا يطيقونه إطلاقا للمشيئة الإلهية⁽¹⁾، بيد أن الإباضية والماتريدية والمعتزلة ذهبوا إلى أنه لا يكلف الله العبد ما

(1) الرازي: أصول الدين: 85-86. الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد: 112. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام: ج2/83-84.

لا يطيقه لمنافاة ذلك للحكمة الإلهية⁽¹⁾. وإن اختلفوا فيما بينهم في تطبيقاتها كما تقدم في مسألة مخاطبة الكافر بالإيمان هل يقدر على ذلك أم لا؟

المطلب الثالث: مسائل كلامية مُتصلة بالقدر.

1- العلم الإلهي وعلاقته بالقدر

إذا كان القضاء هو علم الله في الأزل بما سيكون، فهل علمه عز وجل بالأشياء قبل كونها يُفضي إلى القول بالجبر؟ أي هل علم الله السابق يقيد العباد في أفعالهم، ويجبرهم على أن تكون وفق ما علمه الله تعالى في الأزل؟ وما علاقة العلم بالمعلوم؟ فهل علم الله تعالى هو صفة مؤثرة في المعلوم أم صفة كاشفة له فحسب؟

أجاب متكلمو الفترة على هذه التساؤلات ردًا على الجبرية التي اتخذت من فهمها الخاص لصفة العلم دليلًا قويًا على القول بالجبر، فبينوا ما يأتي:

أ- إثبات صفة العلم الإلهي

يتفق متكلمو الفترة أن العلم صفة من صفات الله عز وجل الذاتية ينفي بها الجهل، فالله تعالى لم يزل يعلم الأشياء على تقلب أحوالها وتصرف معانيها، فعلمها قبل أن لم تكن، وعلمها بعد أن كانت، ولم يزل هو العالم بها⁽²⁾.

واستدلوا على علمه عز وجل بدليل الإتيان، فكلّ ما نشاهده في هذا الكون من إتقان بديع، ونظام عجيب في الأرض والسموات والأشجار والجماد والحيوانات وتركيب عظيم، وتدبير قويم دليل على أن صانعها عالم بما قبل تكوينها إذ لا تأتي صنعة ممن لم يتقدم له بكيفيتها⁽³⁾.

ب- العلم الإلهي والجبر

(1) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة: ج2/91. الجيطالي: قناطر الخيرات، تح. النامي: القسم 307/1-308. النسفي: التمهيد في أصول الدين، تح. عبد الحي قايل: 58-59. أبو عذبة: الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، تح. عبد الرحمن عميرة: 82 وما بعدها.

(2) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 44-45.

(3) الوريحاني: الدليل والبرهان، ج1/48. الجيطالي: شرح النونية، ج1/95-و-ظ

يظن الجبرية أن العلم الأزلي مقيد لاختيار الإنسان وحرية، وإزالة هذا الإشكال وضح أبو عمار أن الله عز وجل عالم بجميع ما يكون من الخلق من عمل العباد وغيره، و ليس شيء بخارج عن علمه ولا مجاوز لإرادته ومشئته، ولا يوجب هذا القول أن يكون الله مُكرها للعاملين على أعمالهم ولا جابرا لهم على ما يكون منهم من اختيارهم⁽¹⁾. ثم يضيف قائلا ومقررا: «ليس العلم والإرادة باللذين يُجبران أحدا على فعل ما فعل، ولا بمانعين له عن فعل ما لم يفعل»⁽²⁾ فمن خلال كلام أبي عمار الذي هو أشبه ما يكون بقاعدة عقديّة تضبط البحث في القضية يتبين أن متكلمي الفترة يرون أن العلم صفة كاشفة للمعلوم على ما هو عليه، وليست صفة مؤثرة تجبر المعلوم ليتطابق مع العلم، فلا تأثير للعلم في معلومه لا بالإجبار ولا بالمنع، وبهذا الفهم السليم لصفة العلم الإلهي يرتفع اللبس والإشكال ويبطل أقوى دليل للجبر.

ومن تطبيقات ذلك تأويل متكلمي الفترة لحديثين شريفيين استدلا بهما الجبرية هما:

الأول - حديث: « السعيد سعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه »⁽³⁾

وتأويل ذلك : "أن الله عالم بما يكون في الخلق من فعل العباد وغيره قبل أن يكون، ولم يزل بذلك عالما ولم يستحدث علما لم يكن يعلمه. ولم يزل يعلم الشقي من السعيد، والسعيد من الشقي، وهو العالم بما يكون من ذلك منهم قبل أن يصيروا في بطون أمهاتهم، وعالم به وهم له فاعلون .. وعلمه جل حلاله بالأشياء ليس بجابر أحدا على فعل شيء من شقوة أو سعادة ولا مُكره له على ذلك، والشقي شقي في بطن أمه بما علم الله أنه سيشقى به من فعله وسوء اختياره لنفسه، وجرأته على ربه، وكذلك السعيد سعيد في بطن أمه بما علم الله أنه سيسعد به من فعله ولا تبعاه لأمر ربه وحسن نظره لنفسه"⁽⁴⁾.

الثاني - حديث: «لن يدخل الجنة أحد بعمله، قيل ولا أنت يا رسول الله، قال: ولا أنا

(1) أبو عمار: الموجز، ج2/85

(2) المصدر نفسه.

(3) أخرجه الطبراني في الصغير والبخاري بسند صحيح عن أبي هريرة. السيوطي: الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، تج. محمد

ابن لطفی الصباغ، رقم الحديث 262، ج1/131

(4) أبو عمار: الموجز، تحقيق عمار طالبي، ج2/85

إلا أن يتغمديني الله برحمته»⁽¹⁾. يبين أبو عمار تأويل الحديث في قوله: "أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أحدا لا ينال شيئا من الخير الذي هو طاعة الله، ولا يستعصم عن شيء من معصية الله فيدخل بذلك الجنة إلا أن يعينه الله على ذلك، ويوفقه، ويغمده برحمته التي لا يخيب من تغمدها... وهذا من باب العون من الله لأوليائه والهداية لأهل دينه، وليس هذا من من معنى ما ذهبتم إليه في شيء من أنه يضطر العباد على أفعالهم ويجبرهم عليها فلا يذمون ولا يحمدون"⁽²⁾.

2- الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية وعلاقتهاما بالقدر

إن معنى الإرادة في اللغة مشتق من الفعل أراد، يريد، إرادة الشيء: أحبّه وعُني به، وتكون الإرادة بمعنى المشيئة، وعبارة الإرادة أوسع مجالا في اللغة من عبارة المشيئة، وربما جاءت عبارة الإرادة في اللغة في موضع لا تصلح فيه المشيئة، مثل أردت الله بهذا الفعل على معنى التقرب إليه، ولا تصلح المشيئة في هذا الوجه⁽³⁾.

وفي اصطلاح المتكلمين تطلق على وجهين: إرادة الله تعالى، وإرادة العبد، وقد بحثوا عن طبيعة العلاقة بين الإرادتين، وهل إرادة الله تعالى مقيدة لإرادة الإنسان واختياره؟

أ- الإرادة باعتبارها صفة إلهية

يعني بها عند متكلمي الفترة صفة قديمة في ذاته واجبة له، وهي صفة ينفي بها الاستكراه عن الله عز وجل. فكما لا يجوز أن يوصف بالضعف ولا بالعجز ولا بالجهل بطل أن يوصف بالاستكراه في حين من الأحيان، فالله مرید لم يزل⁽⁴⁾.

وعرف أبو عمار حقيقة الإرادة بأنها "هي ما به يتكون المراد على ما أراده المرید غير مستكره على شيء من الأفعال"⁽⁵⁾.

(1) الربيع بن حبيب: الجامع الصحيح مسند الربيع، رقم الحديث 736، ج1/190

(2) أبو عمار: الموجز، ج2/86.

(3) ابن منظور: لسان العرب، مج2/144. الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ص 271. أبو عمار: شرح الجهالات، ص 149

(4) أبو عمار: الموجز، ج2/73-75.

(5) أبو عمار: شرح الجهالات، ص 136

والإرادة والمشية في صفة الله عز وجل هما بمعنى واحد وهو نفي الاستكراه فلا يستكره على ما لا يريد ولا على ما لا يشاء، ولا يتكون شيء من الأشياء من غير إرادته ومشيته. ولا تقع إرادته إلا على الأفعال⁽¹⁾. فالإرادة من الله لأن يخلق الأشياء غير الخلق للأشياء، لأنه لا يخلق إلا ما أراد، فالإرادة قبل خلقه له، لقوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [سورة النحل: ٤٠] فالقول منه لأن يكون الشيء بعد الإرادة منه له⁽²⁾.

وليس شيء يخرج من علمه وقدرته وإرادته ومشيته، وليس مع هذا ما يوجب أن العلم والمشية يوجبان الجبر والاستكراه لأحد فيما فعل أو ترك⁽³⁾.

وأما عند الأشاعرة فيلخص البغدادي تصورهم العقدي في الإرادة بقوله: «أجمع أصحابنا على أن إرادة الله تعالى مشيئته واختياره، وعلى أن إرادته للشيء كراهيته لعدم ذلك الشيء، كما قالوا إن أمره للشيء نهي عن ضده، وقالوا أيضا إن إرادته صفة أزلية قائمة بذاته، وهي إرادة واحدة محيطية بجميع إراداته على وفق علمه بما علم منها كونه أراد كونه، خيرا كان أو شرا، وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون، ولا يحدث في العالم شيء لا يريد الله، ولا ينتفي شيء ما يريد الله»⁽⁴⁾.

وأما المعتزلة فقد خالفوا الأشاعرة والإباضية في تصوّر صفة الإرادة الإلهية فذهبوا إلى أن الله يريد بإرادة حادثة، موجودة لا في محلّ، وهي فعلٌ من الأفعال لا تتعلق بالقبح استنادا إلى أصل العدل. وقد جعلوا الإرادة هي عينُ الأمر بالطاعات من واجبات ونوافل فإذا أحدث الإرادة لشيء فعله، وإذا أحدث الإرادة للإيمان أمر بالإيمان، وليس الأمر إلا الإرادة⁽⁵⁾.

فإذا كانت الإرادة عند المعتزلة على وفق الأمر لا على وفق العلم وهي قبل المراد فإنها عند الأشاعرة والإباضية على وفق العلم بمعنى أن إرادة حدوث الشيء تتبع العلم به وهي غير الأمر،

(1) أبو عمار: شرح الجهالات، 149-151.

(2) أبو عمار: الموجز، ج2/79.

(3) أبو عمار: شرح الجهالات، ص 143.

(4) البغدادي: أصول الدين، ص 102.

(5) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج2/110، 117.

وهي مع المراد وهذا هو السبب الرئيس في الاختلاف في القضية.

ويبقى اعتقاد شمولية الإرادة الإلهية هو المتفق عليه بين جلّ المدارس الكلامية الإسلامية فقد تناقلوا الجملة المتوارثة عن سلف هذه الأمة: "ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن"⁽¹⁾ وهذا الاعتقاد مما يقتضية مقام الربوبية والتوحيد الخالص، فالإرادة الإلهية شاملة تتعلق بالخير والشر عند مثبتي القدر، خلافا للمعتزلة الذي يرون أن الإرادة الإلهية تتعلق بالخير ومحاسن الأفعال لا بالشرور والقبائح التي يكرهها الله ولا يريد لها استنادا إلى أصلهم في العدل.

ب- الإرادة باعتبارها صفة حادثة للإنسان

يشعر الإنسان بالضرورة والبداهة أنه يريد لأفعاله وحرّ في تصرفاته واختياراته، إن شاء فعل، وإن شاء ترك. وهذا دليل بيّن على إرادة الإنسان الحادثة احتج به المتكلمون من المعتزلة والأشاعرة والإباضية في مصنفاتهم.

يبين أبو خزر أن إرادة الإنسان الحادثة هي إرادة العزم التي هي مع المراد لا قبل ولا بعد، وذلك أن الإرادة علة للمراد، والعلة لا تفارق المعلول، فهي لا تكون إلا كان الفعل معها. وأما إرادة التمني تكون ولا يكون المراد لأنها ليست بعلة له⁽²⁾. ويرى عبد الجبار أن التمني ليس من الإرادة في شيء وإنما هو من أقسام الكلام عند أهل اللغة⁽³⁾.

فالإرادة إذن هي العزم على الفعل، أو قصده أو الميل إليه، فهي مبدأ الفعل ولها دور في تخصيص تعلق القدرة بمقدورها، ويوضح ذلك الغزالي في قوله: «فمهما وجدت المشيئة التي تصرف القدرة إلى مقدورها انصرفت القدرة لا محالة، ولم يكن لها سبيل إلى المخالفة، فالحركة لازمة ضرورة بالقدرة، والقدرة متحركة ضرورة عند انجزام المشيئة»⁽⁴⁾.

وأما عن علاقة الإرادة الإلهية بالإرادة الحادثة، فيضبطها أبو عمار في قوله: «ليس العلم

(1) البغدادي: أصول الدين، ص 102. أبوعمار: الموجز، ج 2/79-80

(2) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 68.

(3) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 118/2.

(4) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج 13/173.

والإرادة باللذين يُجبران أحدا على فعل ما فعل، ولا بمانعَيْن له عن فعل ما لم يفعل⁽¹⁾

فالإرادة الإلهية الشاملة غيرُ جابرةٍ ولا مُقيّدةٍ لإرادة الإنسان، فالإنسان يكسب أفعاله من غير إجبار، ولا إكراه، ولا منع. فإرادته مستقلة عن إرادة الله تعالى، فهو حرّ في اختياره أحد الطريقين طريق الهداية أو طريق الضلالة وفي كلا الاختيارين لم يخرج من نطاق المشيئة الإلهية. كما قال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى﴾ [سورة الليل: 5-10]

3- مسألة الختم والطبع والهداية والإضلال والحول وعلاقتها بالقدر

فسر متكلمو الفترة مجموعة من الآيات القرآنية تناولت معاني الختم والطبع والهداية والإضلال والحول استدلل بها الجبرية، وهي فيما يأتي:

- قال تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة البقرة: 7]

- وقال تعالى: ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة النساء: 155].

- وقال تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَمَّا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة الأنعام: 125]

- قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [سورة النحل: 93]

- قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة التكويد: 29]

استنادا إلى أن الفعل الإنساني قابلٌ للتجزئة، وله جهاتٌ كثيرة، منها ما يضاف إلى الله تعالى، ووجهاتٌ أخرى تضاف إلى العبد تمكّن متكلمو الفترة من تأويل هذه الآيات، والردّ على الجبرية والمعتزلة الذين اعتبروا الفعل جزءا واحدا، لا يحتمل التجزئة، ولا يوصف بالجهات، فأضافت الجبرية الفعل جميعه إلى الله تعالى، وأضافته المعتزلة إلى الإنسان بالكلية. فوقعوا جميعا في

(1) أبوعمار: الموجز، ج 2/ 79-80.

الخطأ. وسنعرض معاني هذه الآيات فيما يأتي:

- أما معنى الختم والطبع فالله تعالى ختم على قلوبهم، وعلى سمعهم، وأبصارهم وطبع عليها بكفرهم الذي اكتسبوه، واختاروه فجعل الكفر في نفسه خاتماً وطابعا على قلوبهم، فاختيار الكافر الكفر هو المانع له، والطابع على قلبه، والخاتم على سمعه وبصره، حتى لا يكون يفعل ضده من الإيمان في حال فعله الكفر، فأضاف الله ذلك إلى نفسه، فالله هو الذي جعل كفره في عينه كفرا مخالفا للإيمان مضادا له، لا يجتمعان في قلب ولا في سمع ولا في بصر ولا في جارحة⁽¹⁾.

- وأما معنى الهداية والإضلال، فقسم متكلمو الفترة الهدى من الله إلى ضربين⁽²⁾:

- أحدهما: على معنى البيان والدعاء كقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [سورة فصلت: ١٧] أي بينا لهم، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [سورة الإنسان: ٣] وقوله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [سورة البلد: ١٠] وهذا عام لجميع الناس، وقد يكون بمعنى الدعاء كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [سورة الشورى: ٥٢] أي وإنك لتدعو.

- الثاني: على معنى العصمة والتوفيق للمؤمنين خاصة، وإيجاد الله الإيمان في قلوبهم لقوله تعالى: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضِلِّمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [الآية: ١٧٨] وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ [سورة محمد: ١٧].

- فالضلال هو فعل العباد وكذلك الهدى، فالله تعالى أضلهم باكتسابهم الضلال الذي هو فعلهم، وهداهم أي أرشدهم، ووفقهم باكتسابهم الهدى الذي هو فعلهم كما قال تعالى: وقوله أيضا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ﴾ [سورة يونس: ٩] ومعنى قولهم أضلهم أي خلق ضلالهم كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [سورة الصف: ٥] فالإضلال فعل الله، والضلال فعل العبد⁽³⁾.

(1) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 58. أبو عمار: الموجز، ج 87/2-89.

(2) الجيظالي: شرح النونية: ج 33/2، و36 و-ظ.

(3) الورجلاني: الدليل والبرهان، ج 27/3-28. الجيظالي: شرح النونية: ج 33/2 و.

- أما معنى الحائل في قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ [سورة الأنفال: ٢٤] فهل حال الله تعالى دون ما أمر؟ فيجيب أبو عمار عن هذا الإشكال مبينا أن الله حال بينهم وبين ما أمروا به باختيارهم فِعْلَ ما نُهوا عنه عما أمروا به وليست هذه الحيلولة حيلولة جبر ومنع. وكذلك حال بين المؤمن وبين الكفر باختياره فِعْلَ الإيمان من فعل الكفر⁽¹⁾.

هكذا سعى متكلمو الفترة إلى التزام المنهج الوسط في تأويل هذه الآيات، فلا جبر خالص، ولا اختيار مطلق على حسب تصوّر المعتزلة، قال أبو خزر: " فأخذنا من ذلك بالوسط، وهو أعدل القولين وأصوبهما، فنفيينا عن الإنسان ما ليس من فعله، وأضفنا ذلك إلى الله بالمعنى الذي يحسن به الإضافة إليه، وأثبتنا لله القدرة على الأشياء والتدبير لها، وأنه مال كها وربها وإلهها ولم نصفه بما وصفته به المعتزلة من خروج أكثر الأشياء من تدبيره وقدرته وسلطانه"⁽²⁾.

فلما بالغ الجهم في إثبات صفة القدرة لله تعالى، وبالغت المعتزلة من جهة أخرى في نفي الجور عن الله تعالى، بنى متكلمو الفترة موقفهم العقدي في هذه المسألة على الأخذ بعين اعتبار جهات الفعل الإنساني جميعها. قال أبو خزر: «أخذ أصحابنا بأوسط الأقاويل وأعدلها وأصوبها مما وافق الكتاب والسنة والقياس الذي لا يقدر مُبطل على نقضه"⁽³⁾

بهذا النقد تصدّى متكلمو الفترة للفكر الجبري الذي تبناه الجهم وأتباعه وأظهروا تهافته، وهو فكر ردّ عليه جلّ علماء الكلام، وأنكروه نظرا لنتائجه الخطيرة على المجتمع الإسلامي، وما ينجم عنه من سلبية، وتخلّف، وحمود، وتعطيل للقدرات، واستسلام للأوضاع القاهرة، وتبرير كلّ ذلك بالأقدار. قال محمد إقبال (1877-1938م): "المسلم الضعيف يعتذر دائما بالقضاء والقدر، وأما المؤمن القوي فهو بنفسه قضاء الله الغالب وقدره الذي لا يردّ... وإذا أحسن

(1) أبو عمار: شرح الجهالات، ص 141.

(2) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 51.

(3) المصدر نفسه، ص 88.

المؤمن تربية شخصيته، وعرف قيمة نفسه، لم يقع في العالم إلاّ ما يرضاه ويحبّه"⁽¹⁾.
فالفهم الخاطئ للقدر بأنه إجبار وإكراه للعبد يجعل العبد ضعيفا ومستسلما ومتخلّفا عن
ركب العاملين لدنياهم أو أخراهم مبررا كلّ ذلك بالأقدار. فلا بد من تصحيح هذا الخطأ المنتشر
حول هذا الأصل العقديّ وتحديد معانيه في النفوس لتعود إلى المؤمن قوّته وريادته للأمم.

(1) أبو الحسن الندوي: روائع إقبال، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، الجزائر، 1986م: ص101.

الفصل الثالث:

خصائص الفكر العقدي الإباضي في فترة البحث.

المبحث الأول: الخصائص الأساسية للفكر العقدي العام في فترة البحث (ق4 هـ-

ق6هـ).

المبحث الثاني: خصائص الفكر العقدي الإباضي بالمغرب في فترة البحث.

يجدر بنا في بداية هذا الفصل أن نشير إلى أمور منهجية ثلاثة:

أولاً- يمكن الاعتراف بأنه يصعب على الباحث في مجال الفلسفة والفكر من الناحية المنهجية عزل العناصر المميزة للعصر الذي يدرسه عن ما سبقه من العصور لأن "العصور والاتجاهات الفلسفية ليست عناصر قابلة للعزل بالكيفية التي تسمح بها الظواهر الطبيعية في المادة الجامدة"⁽¹⁾ فمسيرة الفكر الفلسفي متصلة الحلقات كل حلقة تُمهّد للتي تليها إيجاباً أو سلباً، فالحديث عن عصر من العصور الفلسفية أو عن اتجاه من اتجاهاته بل حتى عن إنتاج فيلسوف من الفلاسفة ليس حديثاً عن عنصر بمفرده بل عن مجموعة من العناصر يفترض وجود خصائص معينة تتميز بها تلك العناصر عن غيرها⁽²⁾.

فتاريخ اتجاهات الفكر المختلفة لا تخرج أن تكون إما امتداداً لاتجاهات سابقة بنظرة جديدة أو ثورة عليها وفي الحالتين لا بد من وجود عملية التأثير المتبادل فيما بينها، والمدارس الكلامية كذلك لا تخرج من نطاق هذه الخاصية.

ثانياً- إن التمييز بين المدارس الكلامية الإسلامية المختلفة ليس تمييزاً حاسماً فاصلاً، لأن الأصل هو التشابه والاتفاق فيما بينها نظراً لوحدة مصدرها الذي تحتكم إليه وهو الكتاب والسنة وكون كلمة التوحيد الإطار المرجعي الذي يجمعها في الرؤية والمنهج فإذا وجدنا اختلافاً في قضية كلامية ما بحثنا عن مبرراته ومسوغاته، وحاولنا تفسير ذلك، وهذا خلافاً لمنهج بعض المستشرقين في دراساتهم ومن تبعهم من الباحثين أن الأصل هو الاختلاف بين هذه المدارس فإن وجدوا اتفاقاً بينها بحثوا عن مبررات التأثير والتشابه في الآراء. ويذكر الدكتور عبد المجيد النجار أن من أكبر أهداف حركة الاستشراق تحقيق هيمنة الثقافة الغربية من خلال ضعفة الثقافة الإسلامية العربية، وذلك بالبحث عن التناقضات بين الفرق والمذاهب، وعن شواذ الأقوال والآراء لتبرزها،

-
- (1) كارل، غوستاف همبل (ت.1997م): فلسفة العلوم الطبيعية، تر. جلال محمد موسى، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 1976م، ص 26-31. أحمد موساوي: مكانة المنطق في الفلسفة التحليلية المعاصرة، نشر معهد المناهج، الجزائر، 1428هـ/2007م، ص 21.
- (2) راسل، برتراند (ت.1970م): الفلسفة بنظرة علمية، تر. زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1960، ص 55. أحمد موساوي: المرجع السابق.

وتتخذ منها قضايا أساسية في التركيبة المذهبية للثقافة الإسلامية، ولتبين أن الإسلام ليس إسلاماً واحداً، وإنما هو إسلامات متعددة بتعدد الفرق والمذاهب، ومن ثمة تجد المدخل للهيمنة الثقافية، إذ تصبح المواجهة جارية مع كيانات ثقافية صغيرة مجزأة، وليست مع كتلة ثقافية كبرى موحدة⁽¹⁾.

ثالثاً- إن عملية تحديد خصائص الفكر العقديّ الإباضيّ بالمغرب في فترة البحث هو بمثابة تحديد خصائص مجموعة جزئية، الأمر الذي يستلزم تحديد خصائص المجموعة الكلية عملاً بالقاعدة المنطقية التي تنصّ على أن ما يصدق على الكلّ يصدق على كلّ أجزائه، وطبقاً لهذه القاعدة ينبغي أن نحدد الخصائص الأساسية التي يتميز بها الفكر العقدي العام عند المسلمين بمدارسه المختلفة في تلك الفترة (ق4هـ-ق6هـ) مركزين على العناصر التي تشكل القاسم المشترك الأعظم بين جميع المدارس. ثم ننتقل إلى الحديث عن المدرسة الإباضية بالمغرب. وبماذا تميزت عن غيرها من المدارس الكلامية؟

قسماً الإجابة عن هذا الإشكال حسب المنهج المتبع من الكلّ إلى الجزء إلى قسمين هما:

الأول- البحث في الخصائص الأساسية للفكر العقدي بصفة عامة في فترة

البحث (ق4هـ-ق6هـ) باعتباره المجموعة الكلية وما يصدق عليها يصدق على أيّ جزء منها.

الثاني- البحث في خصائص الفكر العقديّ الإباضيّ بالمغرب في فترة البحث التي تميّز بها

عن غيره من المدارس الكلامية الأخرى.

(1) عبد المجيد النجار: دور الحوار المذهبي في مواجهة التحديات الحضارية، مجلة المسلم المعاصر، لبنان، مارس 2007م، عدد: 123، ص 93-124. نقلاً عن الموقع:

<http://almuslimuuser.org/index.php?option=comk2&view=item&id=625:do>
(23/04/2012 - 11:26 سا)

المبحث الأول

الخصائص الأساسية للفكر العقدي العام في فترة البحث (ق4 هـ-ق6هـ).

ماهي الخصائص الأساسية التي تميز الفكر العقدي الإسلامي العام في فترة البحث؟
قسم بعض الباحثين المعاصرين⁽¹⁾ تاريخ مراحل علم الكلام الإسلامي إلى خمس مراحل
تتمثل فيما يأتي:

- 1- مرحلة النشأة فهي تمتد لتشمل القرن الأول وأوائل القرن الثاني الهجريين.
- 2- مرحلة التدوين وظهور المذاهب والفرق ونضج آرائها واستقرار مدارسها الكبرى
وتستغرق زمنياً أربعة قرون، وذلك منذ القرن الثاني إلى نهاية القرن الخامس.
- 3- مرحلة التطور والاختلاط بالفلسفة ابتداء من القرن السادس حتى التاسع
الهجريين وسمي إنتاج هذه الفترة بـ "كلام المتأخرين" في مقابل "كلام المتقدمين" الذي أنتجه
علماء الفترة السابقة.
- 4- مرحلة الفتور والتقليد من القرن العاشر حتى نهاية القرن الثاني عشر للهجرة.
- 5- المرحلة الحديثة، وبداية النهضة تشمل القرنين الأخيرين (13-14هـ).

لا شك أن أوضاع الحياة الاجتماعية والعقلية والروحية لأي مجتمع تتأثر في نمط تفكيره،
لأن العقل البشري- الذي هو آلة الفكر - له استشعار قويّ وقدرة فائقة على تسجيل ما يطرأ
على البيئة من تغيرات اجتماعية أو ثقافية أو حضارية تختلف باختلاف الزمان والمكان. ومهمة
الباحث تتجلى في كشف هذه العوامل ومدى تأثيرها في نشاط العقل.

يشير أحمد أمين إلى ظاهرة تأثر المجتمع الإسلامي منذ أوائل القرن الثاني للهجرة بأفكار
أجنبية وثقافات وافدة من مصدرين رئيسيين هما:

(1) ينظر: أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، الأشاعرة، ج2/ص5-6. حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم
الكلام، مكتبة وهبة، المطبعة الفنية، القاهرة، ط2: 1411هـ/1991م، ص51-52.

الأول- اعتناق جماعات من اليهود والنصارى والمجوس والدهرية لدين الإسلام الحنيف فبعض من هؤلاء أسلموا ورؤسهم مملوءة بأديانهم القديمة لم يزد عليهم إلا النطق بالشهادتين فسرعان ما أثاروا في الإسلام المسائل التي كانت تثار في أديانهم⁽¹⁾.

الثاني- تعايش كثير من أهل الأديان المختلفة الذين بقوا مستمسكين بدينهم، في ظل البلاد الإسلامية وكان منهم كثيرون في بلاط الدولة الأموية يشغلون مناصب خطيرة، هؤلاء هم الذين أثاروا مسألة القدر على هذا النمط الفلسفي وكانت معروفة في دينهم، وأثاروا مسألة صفات الله تعالى وخلق القرآن ولها نظير في النصرانية، وأثار الزرادشتيون كثيرا من مسائلهم. وكانت هذه الأديان قد تسلحت بالفلسفة والمنطق اليوناني ونظمت طريق بحثها وتعمقت في ذلك كثيرا فهاجموا الإسلام وهو الدين الذي يمتاز ببساطة عقيدته فأثاروا حوله الشكوك⁽²⁾.

ويذهب علي سامي النشار إلى نفس الفكرة مع تقريره لأصالة علم الكلام في قوله إن " هذا العلم فيما أعتقد هو النتاج الخالص للمسلمين، ومما لا شك فيه أن المتكلمين قد كانوا في وسط فلسفي وأمام هجمات فلسفية من أديان مختلفة وعقائد فلسفية متعددة ومذاهب منتشرة في البلاد التي فتحوها، قد أخذوا منها بعض الأفكار الجزئية، ولكن علم الكلام بقي في جوهره العام حتى القرن الخامس إسلاميا بحتا." ⁽³⁾

إن احتكاك المسلمين في عهد مبكر بالتيارات الأجنبية والثقافات الجديدة الوافدة إلى بيئاتهم دفعهم إلى أن يتخذوا موقفا واضحا منها يتناسب مع مبادئ الإسلام وعقيدته.

فقد تولى المتكلمون همّ الدفاع عن الدين، وعرضه على الآخرين وتبيينه لهم ودعوتهم إليه مستعملين في ذلك أدوات للفهم، ووسائل كانت شائعة عندهم في ذلك العصر، هذا ما جعل

(1) أحمد أمين: فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط10، 1965م، ص 299-300. ولا يعني ذلك أن كل من آمن من هؤلاء الأقوام كان على هذه الشاكلة، بل هناك الكثير منهم من حسن إسلامه واستقام على الطريقة وأبلى في الإسلام بلاء طيبا.

(2) المرجع نفسه.

(3) النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط2: 1965م، ج1/ص30.

الفكر العقديّ العام يتسم منذ نشأته إلى غاية القرن السادس للهجرة بخاصيتين بارزتين هما الدفاعية والواقعية اللتين تعتبران القاسم المشترك بين جميع المدارس الكلامية، ونوضح ذلك فيما يأتي:

أولاً- الخاصية الدفاعية

فأما خاصية الدفاعية فهي من غايات علم الكلام كما يوضح ذلك الإيجي في تعريفه لهذا العلم بأنه: "علمٌ بأمور يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه"⁽¹⁾ وهذه الخاصية الدفاعية اقتضت أن يكون الفكر العقدي حريصاً على متابعة كل ما يفرزه الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي مما فيه انحراف عن أصول الاعتقاد الصحيح فيدافع عنها سواء صدر هذا الانحراف من مصادر أجنبية خارجية، أو كان من داخل المجتمع الإسلامي. وهذا ما جعله فكراً متصفاً بالواقعية.

ثانياً- الخاصية الواقعية

وأما الخاصية الواقعية، فنعني بالواقعية هو ما كان للفكر العقدي في مضامينه ومناهجه وأساليبه من ارتباط بالواقع الإنساني والكوني ومدى معالجته للمشاكل الطارئة في حياة المسلمين فكرياً وسلوكياً.

ويرى الدكتور عبد المجيد النجار أن الفكر الكلامي ظل طيلة أربعة قرون بعد نشأته في أوائل القرن الثاني فكرياً واقعياً شديداً الواقعية إذ تعتبر قضاياها ناشئة من أحداث ونوازل طرأت على المجتمع الإسلامي بسبب ثقافي أو سياسي أو اجتماعي، وأحدثت به توتراً فنشأت القضايا الكلامية تعالج ذلك التوتر في حياة المسلمين، وتهدف إلى توجيه الحياة بحسب ما يلائم مرجعية الوحي⁽²⁾.

(1) الإيجي: المواقف، ص 7، التميني: معالم الدين، ج 1/ص 17.

(2) عبد المجيد النجار: واقعية المنهج الكلامي ودورها في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة، نقلاً عن الموقع:

<http://www.dahsha.com/30284/> يوم 2014/12/10م.

وهكذا نجد أن الفكر العقدي قد انطبع بصفة الواقعية في مضامينه ومناهجه.

أ- واقعية في المضمون:

فأما من حيث المضامين فكان هناك ترابط موضوعي بين الظواهر الفكرية والظواهر الاجتماعية في المجتمع الواحد، فالقضايا الكلامية المثارة تمثل ردّ فعل دفاعي عن حوادث وتصورات ناشئة تعارض مبادئ الدين أو بيان موقف من سلوكات منحرفة عن جوهر العقيدة. ومن نماذج ذلك نذكر ما يأتي:

- سعي المتكلمين إلى معالجة انحراف سلوك المسلم عن الدين سواء كان حاكماً أو محكوماً من خلال بحث قضية مرتكب الكبيرة وحكمه وعلاقة ذلك بالإيمان. ويرى الدكتور نيرج⁽¹⁾ أن " حالة المجرمين من الأمة مسألة حيوية اجتماعية وشخصية لم يزل بحر المناظرات والمجادلات فيها زاخراً في ذلك الزمان لأسباب شتى والخلاف مشهوراً"⁽²⁾ لذا فإن اهتمام الفرق الإسلامية منذ نشأتها بمسألة فاعل الكبيرة هو اهتمام بالواقع الاجتماعي ومحاولة إصلاحه، وإن اختلفت آراؤها وطرائقها في ذلك.

- سعي المتكلمين إلى معالجة قضية اعتذار بعض الناس بالأقذار عند إتيان المعاصي، أو تبرير الحاكم لظلمه للرعية والاعتداء عليها بالقدر السابق من خلال بحث موضوع حرية الإرادة والفعل الإنساني وعلاقته بالقدر⁽³⁾.

(1) هنريك صمويل نيرج HENRIK SAMUEL NYBRERG (1889م-1974م) مستشرق سويدي، درس على يد المستشرق الشهير تسترستين، وقد خلفه في كرسي الساميات بجامعة أوبسالا بالسويد سنة 1931م. كان مهتماً بتاريخ الأديان والدراسات العربية والإسلامية، نقد العهد القديم من الكتاب المقدس، وتحصل على رسالة الدكتوراه بعنوان: "المؤلفات الصغرى لابن عربي"، ومن أبرز أعماله تح.ه ونشره ل: "كتاب الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد لأبي الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط المعتزلي" لما أقام بالقاهرة عامي (1924-1925م)، واهتم بالدراسات الإيرانية، وألف "كتاب ديانات إيران القديمة". ينظر: عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، الأردن، ط4، 2003م، ص 592.

(2) أبو الحسين الخياط: الانتصار، تح. نيرج، دار قابس، بيروت، لبنان، 1986م، ص 54.

(3) عن الجذور الاجتماعية والسياسية لمسألة القدر، (بنو أمية ودعوتهم إلى مذهب الجبر)، ينظر بالتفصيل: عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تح. فؤاد سيد، ص 393. عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، دار الكتاب

- البحث في مسألة الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات منطلقه كان دفاعاً عن عقيدة الإسلام أمام التصوّر المسيحي عن الله تعالى الوافد إلى البيعة الإسلامية، حيث يعتقد المسيحيون أن الذات الإلهية جوهر واحد يتقوم بأقنيم ثلاثة وابتدعوا قولهم "تثليث في وحدة، ووحدة في تثليث"⁽¹⁾

فالبحث الكلامي في هذه المواضيع ومثلها في تلكم الفترة لم ينشأ من فراغ أو ترف عقلي مجرد بل كان مبعث مناقشتها وإثارتها هو مشكلات الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي للأمة، وسعي المتكلمين وإن اختلفت رؤاهم إلى معالجتها بالاحتكام إلى مرجعية الكتاب والسنة.

ب- واقعية في المنهج:

وأما عن الواقعية من حيث المنهج والأسلوب فكان أهل الديانات من النصارى واليهود والمجوس الذين عاشوا في ظل المجتمع الإسلامي يستخدمون لنشر أفكارهم ومعتقداتهم الدينية المنطق الصوريّ اليوناني وأبحاث الفلاسفة في الطبيعيات كمسألة الجوهر، والعرض، والحركة، والسكون. فكان لزاماً على المتكلمين أن يردّوا عن شبهات هؤلاء بنفس الأساليب العقلية والآليات التي يستخدمها الخصم. وتوظيف مسلماته في الاستدلال.

ويرى الدكتور طه عبد الرحمن أن المتكلمين استوعبوا استيعاباً منهجياً كاملاً مختلف أسباب عصرهم العلمية والتاريخية من وسائل نظرية وأوضاع ظرفية، وانتهجوا في أبحاثهم طرقاً استدلالية تمتاز بالدقة والتجريد، واتبعوا في تحليلاتهم أساليب تمتاز بالطرافة والعمق⁽²⁾.

فتحمّل المتكلمين لهمّ فاعلية الدين وتأثيره في الحياة وسعيهم للدفاع عنه اضطرهم ذلك إلى استعمال علوم عصرهم كأدوات لعرض رسالة الدين وتبيينها للآخرين، ولا يعدّ هذا ممارسة

البناني، بيروت، لبنان، 1985م، ص 203-204. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، المعتزلة، ج 1/34-35. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج 1/619-623. محمد عبد الرحيم الزيني: شهداء الفكر في الإسلام، ص 33-34.

(1) ينظر: أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، المعتزلة، ج 1/123-124.

(2) طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1987م، ص 67-68.

مذمومة بحد ذاتها إذا تم الاحتفاظ فيها على أصالة الوحي وخلت من مزلق ومغالطات وأخطاء منهجية، فالعملية في نظرنا ليست بمستحيلة وإن كانت صعبة لأنها تتطلب جهدا علميا وعقليا كبيرا. ويبقى الفهم عملية بشرية تستند إلى أدوات بشرية هي دوماً في طور التحول والتغيير.

إذا كانت الدفاعية والواقعية خاصيتين ملازمتين للفكر العقدي في مساره التاريخي منذ نشأته في أوائل القرن الثاني إلى القرن السادس الهجريين فإننا نذكر ثلاث خصائص أخرى ميزت الفكر العقدي العام في فترة البحث (ق4هـ-ق6هـ) هما:

أ- استقرار المذاهب الكلامية وبلورة أصولها وتدوينها واكتمال منظومتها العقدية

ازدهرت أهم المدارس الكلامية في هذه الفترة الخصب من معتزلة وإباضية وشيعية وأشاعرة وماتريدية، وتحولت إلى مذاهب متكاملة لها آراؤها المتميزة في مختلف مسائل العقيدة، لا في واحدة منها فحسب، لتعبر في مجموعها عن مختلف ألوان الفكر الكلامي الإسلامي. ولا يزال أكثر هذه المدارس له حضور وتأثير قوي في حياة المسلمين العقلية والدينية إلى الوقت الراهن.

ب- تأثير المنطق على الأبحاث الكلامية وبداية الاختلاط بالفلسفة.

إن تأثير المنطق على صياغة الأبحاث الكلامية خاصة بارزة في الفكر العقدي العام في تلك الفترة بدت بوادرها مع نهاية القرن الرابع للهجرة ثم تجلت بصورة واضحة فيما بعد مع متكلمي القرن الخامس والسادس الهجريين، حيث إننا لا نكاد نجد واحداً من المتكلمين إلا وله اهتمام بالتفكير المنطقي، ويتجلى ذلك في نقطتين:

- إما في صياغة أبحاثهم الكلامية بأساليب منطقية وهو دأب جلّ متكلمي الفترة من مختلف المدارس أمثال: القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت. 415هـ) في كتابه "شرح الأصول الخمسة" والبغدادي (ت. 429هـ) في كتابه "أصول الدين"، والجويني (ت. 478هـ) في كتابه "الإرشاد"، ومحمد بن الحسن الطوسي الشيعي (ت. 460هـ) في كتابه "الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد". وأبي عمار عبد الكافي (ت. قبل 550هـ) في كتابه "الموجز"

- وإما في تصنيف متكلمي الفترة في فن المنطق والكتابة فيه بصورة مستقلة باعتباره علماً إنسانياً يعصم العقل من الوقوع في الزلل لا علماً يونانياً فحسب، فقد صنف فيه أبو محمد ابن حزم الأندلسي (ت. 456هـ) كتابه "التقريب لحد المنطق و المدخل إليه بالألفاظ العامية و الأمثلة

الفقهية" وأبو حامد الغزالي (ت505هـ) كتابه "مقياس العلم في فن المنطق" وأبو يعقوب الوارجلاني (ت570هـ) كتابه "مرج البحرين في المنطق".

وما دام المنطق يهدف إلى إقامة البراهين على حقائق معلومة، فقد استفاد منه المتكلمون خاصة القياس في المحاجة والبرهنة، واستغلوه استغلالاً جديداً لضرورة الرد على أرباب التيارات الفكرية الأجنبية ومحاجتهم بنفس الآليات الاستدلالية التي يقرون بها.

وإن أخذنا المدرسة الأشعرية كأمثلة فوجد المؤرخ ابن خلدون يتحدث عن تطورها في تلك الفترة قائلاً: «وكثر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري واقتفى طريقته من بعده تلميذه كابد مجاهد وغيره وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني (ت403هـ) فتصدر للإمامة في طريقتهم وهذبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها.»⁽¹⁾

فابن خلدون يشير إلى أن الباقلاني أدرج مسائل من الفلسفة الطبيعية في العقائد الإيمانية وأوجب اعتقادها لتوقف الأدلة عليها، وإن كان هؤلاء المتقدمون لم يتوسعوا في استخدام المصطلحات الفلسفية لمباينتها للعلوم الشرعية. ويذكر أيضاً أن علوم المنطق انتشرت في الملة بعد ذلك، وقرأه الناس، وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومقياس للأدلة فقط، يُسبر به الأدلة منها كما يسبر من سواها⁽²⁾.

ويوضح جلال محمد عبد الحميد موسى هذه الخاصية من خلال حديثه عن الإمام الجويني (ت478هـ) أحد أعلام الفكر الأشعري في ذلك العهد، قائلاً: "ليبيان مدى التطور في المذهب الأشعري على يد الجويني نجد للنظرة الأولى ميلاً من الجويني إلى استخدام العقل ومغالاة وتطرفاً في التأويل، وأفكاره فلسفية ودقيقة تظهر بوضوح في كتابه الشامل، وكذلك نجد تأثيراً بالفلسفة اليونانية وفلسفة المعتزلة وقوة في الجدال، وتمرساً من كثرة مجادلاته ومناقشاته مع

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 516.

(2) المصدر نفسه.

المخالفين، وبراهين منطقية وحججاً فلسفية لتدعيم البناء الكلامي للمذهب الأشعري⁽¹⁾. هكذا تميزت طريقة المتأخرين من المتكلمين بالنزعة العقلية في عرض مسائل العقيدة والدفاع عنها والتوسع في المقدمات، والإكثار من توظيف المصطلحات المقتبسة من كلام الفلاسفة في الإلهيات والطبيعيات استجابة لظروف البيئة الفكرية الجديدة وتأثراً بمناهجها وتياراتها الفلسفية، وسعيًا إلى حلّ مشكلاتها المستحدثة.

فارتباط علم الكلام بالفلسفة في تلك الفترة كان على أساس التعاون بين العلمين، وليس على أساس تبعية أحدهما للآخر، فلكلّ علم منهما موضوعاته وغاياته و منهجه في النظر والبحث عن الحقيقة⁽²⁾. فالمتكلمون تعاملوا مع فلسفة اليونان وأفكار الحضارات الأخرى تعاملًا انتقائيًا، فاختاروا منها ما يرونه مناسبًا لتدعيم موقفهم الكلامي.

ج- الحوار والجدل بين المدارس الكلامية:

تتفق المدارس الكلامية في أصول العقيدة الإسلامية المجمع عليها بين الأمة الثابتة بالنص القطعي وهي الإيمان بالله، وكتبه ورسله وملائكته واليوم الآخر، وقد تختلف في تفسير هذه الأصول وفهمها والفروع التي تندرج تحتها. فتنوع الأفهام والمدارك بين الناس يعطي فرصة لتعدد الآراء وتنوعها فتتسع بذلك دائرة الاختلاف في فهم نصوص الوحي من كتاب وسنة لاسيما ما كان منه ظنيًا إما في ثبوته أو في دلالاته. فنشأت بذلك حوارات بين الفرق ومناظرات كلامية بينها، تشتد لهجتها أحيانًا، وتهدأ تارة أخرى، يسعى فيها كلّ صاحب مذهب إلى نصرته آرائه

(1) جلال محمد عبد الحميد موسى: نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1395هـ/1975م، ص 409.

(2) اختلطت المسائل الكلامية بالفلسفية لدى المتأخرين وذلك بعد عصر الغزالي (ت.505هـ)، يتحدث ابن خلدون قائلاً: "ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحداً من اشتباه المسائل فيهما... ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوي في الطوالع ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تأليفهم." ابن خلدون: المقدمة، ص 516.

بإيراد أدلة نقلية وعقلية لإثبات صحتها ونقد أدلة مخالفه⁽¹⁾.

فغالبية المتكلمين في تلك الفترة لا يكتفون بذكر آرائهم فحسب في مناقشة مسألة كلامية ما، بل اضطروهم الواقع الثقافي إلى ذكر آراء المدارس الإسلامية والمذاهب المخالفة لهم في القضية. فبرزت الخاصية الحوارية بين المدارس الكلامية الإسلامية في عرض المسائل، وظهر التأثير المتبادل بينها في الآراء والمناهج الاستدلالية، وشاعت الصيغة الحوارية في المناظرات: "فإن قالوا... قلنا..". وإن كان غالباً ما تورد هذه المناظرات منقوصة تنتهي بإبراز عنصر الغلبة والانتصار على المخالف في الرأي والمذهب بإلزامه وإسكاته، والغلو أحياناً في التشنيع به. وبالرغم أن هذا يعدّ خروجاً وانحرافاً عن قواعد المناظرة التي يقر بها المتناظرون. إلا أن لها آثاراً إيجابية متعددة وأهمها أن الفكر العقديّ ليس فكراً أحاديّ الفهم بل يعترف بوجود وجهات نظر أخرى تحتمل الصواب أو الخطأ، وذلك مما يرفع عن الآراء الكلامية الاجتهادية المتوصل إليها ثوب القداسة والدُّغماتية.

د- الخلط بين أصول العقيدة الإسلامية والآراء الكلامية الاجتهادية

عرف علم الكلام الإسلامي فترة البحث (ق4 - ق6هـ) ظاهرة خطيرة كان لها آثارها السيئة على الفكر والواقع وهي خلط بعض المتكلمين⁽²⁾ من مختلف المدارس بين أصول العقيدة الإسلامية الثابتة والمسائل الكلامية الاجتهادية الخلافية أو ما يمكن تسميته بمسائل الرأي وعدم التمييز بينها وبين أصول الدين القطعية، إذ لم يفرق كثير منهم بين ما هو أصل عقدي مجمع عليه كتوحيد الله عز وجل والإيمان بالرسول واليوم الآخر وبين ما هو رأي خلافي اختص به عالم

(1) والأخطر من ذلك عندما تُفرض الآراء الكلامية على الناس بمنطق القوة والإكراه وليس بقوة المنطق والإقناع فيحدث تقييد حرية الفكر والحجر على الآراء كما حدث هذا مرات في تاريخ الفكر الكلامي، ومن ذلك ما قام به بعض المعتزلة (دعاة الحرية) في العهد العباسي من استعدادهم الدولة على خصومهم في مشكلة خلق القرآن، وقد حدث ذلك عدة مرات في تاريخ المغرب كما أشرت إلى ذلك في مبحث الأوضاع الاجتماعية والسياسية من هذا البحث.

(2) ينظر نماذج من مدارس كلامية مختلفة نحو: عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج1/69-70. البغدادي: أصول الدين، ص 184-185، 335-337. البغدادي: الفرق بين الفرق، تح. محمد محي الدين عبد الحميد، ص 357-358. محمد ابن حسن الطوسي: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص 296 وما بعدها. تبغورين: أصول الدين، تح النامي، ص 65.

أو فرقة ما. فترتب عن ذلك إصدار أحكام قاسية بالتكفير والتضليل والتفسيق وغيرها في حق المخالف في هذه المسائل أدت إلى فتن وتفرقة بين صفوف المسلمين.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني

خصائص الفكر العقدي الإباضي بالمغرب في فترة البحث.

شكلت متكلمو الفترة مدرسة كلامية بالمفهوم الكلاسيكي وذلك نتيجة وجود مبادئ موحدة تجمعهم ومنهج يضبطهم، فالتزامهم بمنهج واحد في التطبيق أدى إلى نفس النتائج تقريبا. وقد اتسم الفكر العقدي الإباضي بالمغرب بجملة من الخصائص متعلقة بناحيتي المضمون والمنهج حاولنا استجلاءها والكشف عنها بعد دراسة وتأمل، فوجدنا أن بعضها لا يخرج عن دائرة الخصائص التي تميز بها الفكر العقدي الإسلامي العام التي سبق ذكرها ويشترك فيها باعتباره جزءا من الكل، فزدنا في تأييدها بشواهد تطبيقية من تراث الفترة المدروسة، وبعض تلك الخصائص هي مما تميز بها فعلاً الفكر العقدي الإباضي في تلك الفترة انطلاقاً من أصوله ومنهجه، وتتمثل فيما يأتي:

1- خاصية النضج واكتمال المنظومة العقديّة:

من خلال عرضنا لمصادر التراث العقدي في فترة البحث ، وجدنا أن متكلمي الفترة بذلوا جهداً علمياً في تنظيم المحصول الكلامي في سياق مدرسي متناسق، ويعدّ أبو الربيع سليمان بن يخلف أول متكلمي الفترة الذين وضعوا كتاباً سماه بـ: التحف المخزونة في جزأين كبيرين كان شاملاً لكل الموضوعات الكلامية المشهورة من الإلهيات والنبوات والسمعيات والطبيعيات ومناقشة آراء الفرق الإسلامية كالمعتزلة والصفيرية والنكار والأشاعرة . ثم تلت أعمال علمية لعلماء آخرين من واد سوف ووارجلان والمناطق المجاورة له، منها: كتاب الموجز لأبي عمار عبد الكافي في جزأين، وكتاب السؤالات لأبي عمرو السوفي في مجلد كبير، وكتاب الدليل والبرهان لأبي يعقوب الوارجلاني في ثلاثة أجزاء. وكلها مصنّفات مختصة في علم الكلام الإباضي بالمغرب تميزت بطابع الشمولية والمقارنة في دراسة المباحث الكلامية التي توصل إليها البحث العقدي في تلك العصور، مما جعل المذهب الإباضي تكتمل صياغة منظومته الكلامية وتشكيلها على يد هؤلاء الأتباع.

ويرى الدكتور عمرو النامي أن الأعمال التي وضعت في هذه الفترة أي القرن السادس الهجري بلغت درجة عالية لم يتجاوزها العلماء الإباضيون في شمالي إفريقيا في أي وقت آخر⁽¹⁾. وبذلك انتقل مركز البحث في المذهب الإباضي في نهاية القرن الخامس والقرن السادس الهجريين إلى مدينة وارجلان بصحراء الجزائر فكانت حاضرة علمية متألفة في شمال إفريقيا في تلك الفترة.

2- خاصية وضع المقدمات المنهجية واستخدام المصطلحات الفلسفية:

اهتم متكلمو الفترة بوضع مباحث تمهيدية ومقدمات نظرية: منطقية ومعرفية وطبيعية ترتكز عليها أبحاثهم الكلامية في الاستدلال والمناظرة، فقد خصص أبو الربيع سليمان بن يخلف في كتابه التحف المخزونة أبواباً منه حول: المعرفة، والحواس، والجواهر، والأعراض، والحركات، والسكون. وتطرق إلى ضبط معاني بعض المصطلحات الفلسفية كالعقل والروح والنفس⁽²⁾. ونجد أبا زكريا الجناوني في كتابه الوضع يتحدث عن طرق المعرفة الإنسانية⁽³⁾، وأبا عمرو بن خليفة السوفي يتناول في كتابه السؤالات مباحث حول العقل والروح والنفس والاختلافات الواردة في معانيها ويبين الطرق التي تنال بها المعرفة⁽⁴⁾.

وأما أبو عمار عبد الكافي فيفتح الجزء الثاني من كتابه الموجز بباب في النظر وقوانينه وتوابعه، ويخصص باباً آخر لبيان حقيقة مصطلحات أساسية في الحقل المعرفي الكلامي وهي: العلم، والجهل، والفهم، والفق، والعقل، والشك، والظن، والتقليد، والبرهان، والحجة، والشبهة، والاستحسان، والنظر، والقياس، والاجتهاد⁽⁵⁾.

وأما أبو يعقوب الوارجلاني فيستهل كتابه العدل والإنصاف بأبواب ذات ارتباط وثيق بنظرية المعرفة مثل باب العلم وأقسامه، وباب في ترتيب العلوم وطرق تحصيلها، وباب في الروح

(1) النامي: دراسات عن الإباضية، ص 224.

(2) أبو الربيع: التحف، ج 1/34-37، ج 2/65-74.

(3) الجناوني: الوضع، تح. أبو إسحاق، ص 5-8.

(4) السوفي: السؤالات، ص 259-263، 459 - 462.

(5) ينظر: أبو عمار عبد الكافي: الموجز، تح. عمار طالي، ج 2/ص 9-12، 21-

والعقل، وباب في النظر وأقسامه وشروطه وحكمه، وباب في الاستدلال وأنواع الأدلة⁽¹⁾. كما خصص تبغورين أبواباً في كتابه الأدلة والبيان عن معاني العقل والفهم والفقهاء، وفي العلم وأقسامه، والجهل والشك والظن والتقليد، وفي معنى الدليل والحجة والبرهان⁽²⁾.

3- خاصية الوسطية:

إن الوسطية هي إحدى السمات البارزة في الدين الإسلامي الحنيف عقيدة وشريعة وأخلاقاً، وقد جعل الله تعالى هذه الأمة وسطاً في كل نواحي حياتها، فقال عز وجل: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [سورة البقرة: 143] وهي وسطية محفوظة على المستوى النظري بمعالم واضحة تبرزها باستمرار، وأما على المستوى العملي والممارسة الميدانية فقد تتباين المذاهب والمدارس الإسلامية في الفهم والتدين وتنزيل النصوص على الواقع. فينشأ غالباً عن كل موقف كلامي أو فهم فكرة دينية أطراف متناقضة كثيرة التغيير وأوساط بينها حاکمة عليها. فظهرت في تاريخ الفكر الكلامي تيارات ينحى بعضها منحى الوسطية والاعتدال في المواقف والآراء، وأخرى تنحى إلى التطرف والغلو والتشدد.

سعى متكلمو الفترة إلى أن يكونوا من التيار الآخذ بمنحى الوسطية والاعتدال في تقرير الآراء والمباحث الكلامية، وتعتبر هذه الخاصية من أبرز العوامل التي حفظت بقاء الفكر الإباضي واستمراره منذ نشأته في المنتصف الثاني من القرن الأول للهجرة إلى اليوم الحاضر. وليست الوسطية وسطاً حسابياً بين اليمين واليسار، وإنما هو وسطٌ جدي، وهو تركيب جامع يوفق بين نقيضين ثم يتجاوزهما في وحدة غنية جامعة، ومن مظاهر الوسطية نذكر ما يأتي:

(1) أبو يعقوب الوريحاني: العدل والإنصاف، تح. عمرو النامي، ج1/ص17-36

(2) تبغورين: كتاب الأدلة والبيان، تح. سليمان بابيز، وزارة التراث والثقافة، مسقط، عمان، ط1، 1430هـ/2009م، ص

أ- فهم حقيقة الإيمان أنه قول وعمل، وليس تصديقاً قلبياً فحسب، وذلك استناداً إلى نصوص قرآنية صريحة وأحاديث صحيحة⁽¹⁾. حتى تتوافق الحياة العملية للمسلم في مختلف مجالاتها مع معتقداته التي يقر بها ويعيش الانسجام بين أقواله وأعماله ويحقق التمكين لدين الله تعالى، ويقابل ذلك مذهب الإرجاء الذي قصر الإيمان على التصديق دون العمل فضاعت جل التكاليف الشرعية من أبناء الأمة لما اعتقدوا الإرجاء. فشمول العقائد للأفعال، هو ناجم عن دخول العمل تحت مسمى الإيمان لدى متكلمي الفترة، وسواء كانت الأفعال عبادات أو معاملات، فلم تكن في أصل الشرع مفصولة عن روح العقيدة، وإنما هي جزء لا يتجزأ من مقوماتها، وتجلّ لازمٌ من تجلياتها، . فالعقيدة المفصولة عن الأفعال إرجاء، والأفعال المفصولة عن العقيدة نفاق ورياء، وأصل الإيمان حقائق ثلاث لا ينفك بعضها عن بعض: تصديق وقول وعمل.

ب- التزام المنهج الوسط في فهم قضية أفعال الإنسان وحرية الإرادة، فلا جبر خالص كما ادعى الجهم بن صفوان وأتباعه، ولا اختيار مطلق على حسب تصور المعتزلة، يقول أبو خزر: " فأخذنا من ذلك بالوسط، وهو أعدل القولين وأصوبهما، فنفيينا عن الإنسان ما ليس من فعله، وأضفنا ذلك إلى الله بالمعنى الذي يحسن به الإضافة إليه، وأثبتنا لله القدرة على الأشياء والتدبير لها، وأنه مالِكها وربها وإلهها ولم نصفه بما وصفته به المعتزلة من خروج أكثر الأشياء من تدبيره وقدرته وسلطانة"⁽²⁾ ويضيف أبو خزر بأنها وسطية مؤسسة على الدليل الصحيح. فيقول: «فأخذ أصحابنا بأوسط الأقاويل وأعدّلها وأصوبها مما وافق الكتاب والسنة والقياس الذي لا يقدر مُبطل على نقضه"⁽³⁾ فلما تكلف الجهم في إثبات صفة القدرة لله تعالى حتى ألزمه الجور، وتكلفت المعتزلة من جهة أخرى في نفي الجور عن الله تعالى حتى نفوا عنه القدرة على أكثر

(1) ينظر : مبحث الأسماء والأحكام ص 330 من هذا البحث.

(2) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 51.

(3) المصدر نفسه، ص 88

الأشياء، تتجلى وسطية الموقف العقدي في الأخذ بعين اعتبار جهات الفعل الإنساني جميعها في فهم المسألة.

ج- التوسّط بين النقل والعقل في منهج الاستدلال على العقائد، والدفاع عنها فأما من حيث النقل، فاشتروا في إثبات العقائد أن تكون النصوص النقلية قطعية الثبوت والدلالة لإفادتها اليقين، فعولوا على القرآن الكريم باعتباره أصل الأدلة، ثم الأحاديث المتواترة، وأما روايات الآحاد فاشتروا في قبولها صحة السند وموافقة القرآن الكريم، وأخذهم بها إذا توفر فيها هذان الشرطان هو أخذ بكتاب الله تعالى فروايات الآحاد في مجال العقائد هي للاستئناس والتأكيد لا للإثبات والتأسيس. وأما الروايات المعارضة فإن لم يمكن تأويلها وفق القطعي من القرآن رُذّت حفاظا على العقائد من الدخيل والضعيف.

وأما من حيث العقل، فاعتمد متكلمو الفترة مسلك التأويل للنصوص المتشابهة وفق ضوابط وأحكام أهمها:

- أن يكون للتأويل داع وهو عدم إمكان إجراء النص على ظاهره وحقيقته.
- ردّ المتشابه إلى المحكم من الآيات القرآنية وتفسيره على ضوئه
- موافقة المعنى المؤول للفصيح من اللغة العربية
- موافقة أحكام العقل.
- اختيار الوجه الأحسن من المعاني المحتملة للنص.

كما انتقدوا ألوانا أخرى من التأويل، كالتأويل الخطأ والمحرّف والتأويل البعيد والتأويل الباطني⁽¹⁾. وقد منححت النزعة العقلية الفكر العقدي الإباضي حصانة من اعتقاد الخرافات والتجسيم والحشو والوقوع في دائرة الأوهام ومزالق التقليد وبالتالي التخلص نسبيا من بعض أدواء شيخوخة الفكر.

(1) ينظر: الوجيه: العدل والإنصاف: ج1/134-148. الفصل الثالث من هذا البحث، ص 244 وما بعدها.

4- النزعة النقدية

إن تربية عقل المسلم على صفة النقد مرجعه إلى القرآن الكريم، فقد دأب على نقد العقائد الفاسدة وبيان تماثلها بأساليب عقلية مقنعة، وقابلها بالعقيدة الصحيحة ليعود العقل على الموازنة بين الحق والباطل. وقد امتدت خاصية النقد إلى التراث الكلامي بصفة عامة فتصدى علماء الكلام إلى عرض الآراء الموافقة والمخالفة للحقيقة الإسلامية والموازنة بينها ونقدها لتمييز الحق من الباطل. ومما يؤكد الروح النقدية لدى متكلمي الفترة شواهد منها:

أ- نقد التيارات الدينية والفلسفية غير الإسلامية

تصدى متكلمو الفترة⁽¹⁾ إلى نقد آراء أصحاب الديانات والفلسفات القديمة حيث ردوا على آراء الملل المخالفة للإسلام كالدهرية والمنجمين والسفطائية والثنوية والبراهمة وأهل الكتاب، وأصحاب الطوائع من الفلاسفة ونقض تصوراتهم في باب الإلهيات والنبوات ونظرتهم إلى الكون والإنسان.

ب- نقد آراء المدارس الكلامية الإسلامية

شاءت سنة الله في الكون أن تختلف الأنظار والعقول في قراءة نصوص الوحي وفي فهم قضايا الواقع وتحكيم الشرع فيها، فتولدت اجتهادات وآراء في مسائل دينية وسياسية واجتماعية ولم تخل الساحة المغربية منذ القرن الثاني للهجرة من وجود تيارات كلامية بارزة كالمعتزلة والإباضية والشيعية والصفيرية، والأشاعرة وأهل الحديث والنكار أسهمت في إثراء الفكر الإسلامي وإنمائه بفضل الحوارات الدائرة بينها.

ناقش متكلمو الفترة في جل مؤلفاتهم آراء المدارس الكلامية، وسجلوا حضورهم الفكري في عصرهم، فطرق أبو خزر إلى الرد على المعتزلة في مسألة القدر والاستطاعة وخلق الأفعال، وعلى المرجئة في تحديد معنى الإيمان، وعلى الصفيرية الخوارج في حكمهم على مرتكب الكبيرة

(1) المصدر ينظر: أبو عمار عبد الكافي: الموجز، تح عمار طالبي، ج1/ 255-351، أبو يعقوب الوريثاني: الدليل والبرهان، ج1/ 23-26.

بكفر الشرك، وعلى فرقة النكار في مسألة أسماء الله تعالى، وفي مسألة الولاية والبراءة والوقوف⁽¹⁾. ولم يتعرض أبو خزر لمناقشة آراء الأشاعرة لعدم انتشارها في المغرب في عهده. كما أنه لم يتطرق لنقد الفكر الشيعي - في مؤلفاته التي بلغتنا - لأن محاولاته لمحاربة للفاطميين بمعية زميله أبي القاسم الوسياني باءت بالفشل، وانتهى به الأمر إلى أن يعيش أخريات حياته بأرض مصر في بلاط المعز بن باديس الفاطمي مستسلماً لأمر السلطة⁽²⁾.

وتتسع دائرة نقد متكلمي الفترة للمدارس الكلامية الإسلامية في القرن السادس مع أبي عمار عبد الكافي في كتابه الموجز، وأبي يعقوب الوارجلاني في كتابيه الدليل والبرهان، وكتاب العدل والإنصاف، وأبي عمرو عثمان بن خليفة السوفي في كتابه السؤالات. ويعود ذلك إلى أمرين هما:

الأول - الاحتكاك الثقافي والتعايش الذي عرفه أصحاب هذه التيارات الكلامية بالمغرب.

الثاني - اطلاع متكلمي الفترة على التراث الإسلامي والاستفادة منه من مصادره ولا سيما تراث المدرسة الأشعرية فقد ارتحل أبو عمار عبد الكافي إلى تونس للدراسة في جامع القيروان فتحصل على علوم اللغة العربية والمنطق والأصول، كما ارتحل أبو يعقوب الوارجلاني إلى جامع قرطبة بالأندلس للدراسة فيها تاركاً وراءه ذكراً حسناً. وكانت بين علماء المدرستين الأشعرية والإباضية بالمغرب محاورات ومراسلات في مسائل كلامية مختلفة، ومن أبرزها مراسلة عبد الوهاب بن غالب بن نمير الأنصاري الأشعري⁽³⁾ إلى أبي عمار عبد الكافي، وقد أجاب عنها نيابة عنه أبو يعقوب الوارجلاني.

ج- النقد الداخلي للمدرسة الإباضية

إذا كان متكلمو الفترة قد تبنا منظومة كلامية واحدة في منهجها ومضامينها، فإن ذلك لم

(1) المصدر ينظر: أبو عمار عبد الكافي: الموجز، تح عمار طالبي، ج1/ 255-351، أبو يعقوب الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج1/ 23-26.

(2) ينظر علاقة الإباضية بالفاطميين ص43 من البحث.

(3) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج1/ ص45-50

يمنعهم من توجيه النقد إلى بعض مفرداتها، ولاسيما فيما يتعلق بمعرفة مسائل الاعتقاد التي يجب على الناس الإيمان بها اعتقاداً ونطقاً ولا يسعهم جهلها، فقد ظهر تياران في المدرسة الإباضية اختلفا في تحديد هذه المسائل الإيمانية بين موسّع ومضيق، وهما:

فريق الموسعين، وهم الذين لم يلزموا الناس إلا بكلمة التوحيد التي دعا إليها رسول الله صلى الله عليه وسلم، ووسعوا في معرفة مسائل مالا يسع الناس جهله من واجبات الإيمان حتى تقوم به الحجة ويحلّ تفسيره ويذكر به⁽¹⁾. ويمثل هؤلاء بعض المتقدمين من متكلمي الإباضية، كالإمام عبد الرحمن بن رستم (ت. 275هـ)⁽²⁾، وعزان بن الصقر (ت. 268هـ)⁽³⁾، وعمروس ابن فتح (ت. 283هـ)⁽⁴⁾، ومحمد بن محبوب (ت. 260هـ)⁽⁵⁾ وابن بركة العماني (ق. 4هـ)⁽⁶⁾، ومن متكلمي فترة البحث أبو خزر يغلا بن زلتاف (ت. 380هـ) وأبو يعقوب الوارجلاني (ق. 6هـ).

- فريق المضيقين، وهم الذين جنحوا إلى التضيق والتشديد بإلزام الناس بمعرفة مسائل اعتقادية لا يسع جهلها على كلّ بالغ عند بلوغه وصحة عقله حرّاً كان أو عبداً، ذكراً كان أو أنثى. وأوجبوا عليه معرفتها، وهي ما يزيد عن عشرين مسألة اعتقادية تفصيلية، وحكموا على جاهلها بالشرك، وفي الشاك، والشاك في الشاك بالكفر أيضاً إلى يوم القيامة، ومن هؤلاء المتكلمين أبو عبد الله محمد بن بكر الفرستائي، وأبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي، وقد عرض

(1) الورجلاني: الدليل والبرهان، ج2/ص14، 36.

(2) تقدمت ترجمته ص20

(3) أبو معاوية عزان بن الصقر اليمامي (ت. 268هـ/) من كبار فقهاء الإباضية المشاركة، عاصره أبو المؤثر الصلت بن خميس الخروصي والفضل بن الحواري، وتوفي قبل فتنة موسى بن موسى. البطاشي: إتحاف الأعيان في تاريخ بعض علماء عمان: ج1/ص256-257.

(4) عمروس بن فتح النفوسي (ت. 283هـ/896م) عالم وفقهه، تولى القضاء بجبل نفوسة في أواخر الدولة الرستمية. استشهد بواقعة مانو بين نفوسة وابن الأغلب سنة 283هـ. من مؤلفاته: الدينونة الصافية في الأصول. لجنة البحث العلمي: معجم أعلام الإباضية، ج3/671-672، تر. 690.

(5) أبو عبد الله محمد بن محبوب الرحيلي، نشأ أيام الإمام غسان بن عبد الله الذي بويع بالإمامة عام 192هـ، وعاصر الإمام المهنا بن جيفر. وكان مرجع الفتوى في زمانه. وألف كتاباً في 70 جزءاً. البطاشي: إتحاف الأعيان، ج1/ص250.

(6) تقدمت ترجمته ص221

أبو الربيع هذه المسائل الاعتقادية في باب خاص استهل به كتابه التحف سماه بباب "ما لا يسع الناس جهله"⁽¹⁾.

– نقد الوارجلاني لفريق المضيقين في باب ما لا يسع الناس جهله من المسائل الاعتقادية

قام أبو يعقوب الوارجلاني بالنظر في هذه المسائل الاعتقادية التفصيلية وتقييمها معتمدا في نقده توجيه أربعة أسئلة لكل مسألة قصد فحصها وبيان مجملها هي:

1- ما البرهان على وجوب الإيمان بها عند البلوغ؟
وهو سؤال يهدف إلى البحث عن الدليل القطعي الذي تأسس عليه أصل المسألة الاعتقادية.

2- ما حكم المختلفين فيها؟
سؤال يبحث في تصنيف المسألة الاعتقادية هل هي مسألة رأي واجتهاد يسوغ فيه الاختلاف، أم هي مسألة ديانة؟ وحال المختلفين بين موسّع ومضيق.

3- ما حكم الجاهل للمسألة؟

4- وما حكم الشاك فيها؟⁽²⁾

سؤالان يبحثان عن حكم وجوب معرفة المسألة.

ونعرض نقد الوارجلاني لبعض المسائل الاعتقادية على سبيل المثال فيما يأتي:

– من المسائل التي ذكرها أبو الربيع أنه:

«لا يسع جهل الملل وهم اليهود والنصارى والصائبون والمجوس والذين أشركوا»⁽³⁾.

(1) يراجع هذه المسائل الاعتقادية بالتفصيل: أبو الربيع سليمان بن يخلف: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج1/288-290. الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج2/20-22.

(2) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج2/23-24. ج3/172-173.

(3) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج1/289. الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج2/ص32.

ينتقد الوارجلاني إيجاب معرفة هذه المسألة ويراها أبعد المسائل الاعتقادية وأخملها. حيث لم تبلغ درجة اليهود والنصارى والمجوس والذين أشركوا أن يقرن الله تعالى الإيمان بهم، فالإيمان بهم منزلة لم تبلغها أنبياءهم: إبراهيم وموسى وعيسى، بل هم أحسن من ذلك. ولو كان شيء من ذلك لكان إبليس اللعين أولى أن ينوه به لعظم ضرره على الدين وأولياء الله المخلصين وعداوته لأبينا آدم عليه السلام، فمع ظهور الأمر بالتعوذ منه أسقط عن الناس وجوب معرفته⁽¹⁾.

- ويذكر أبو الربيع عن شيخه أبي عبد الله محمد بن بكر أنه: "لا يسع جهل موت محمد صلى الله عليه وسلم، لأن من جهل موته جهل أن الذي في يده من الشريعة يُنسخ أو لا ينسخ، ومن قبيل ذلك أشرك من جهل موت النبي صلى الله عليه وسلم"⁽²⁾

ينتقد الوارجلاني حكم معرفة هذه المسألة مبينا: "أن النسخ من بعض أوصاف الشريعة ليس على الناس من معرفته، ولا الإيمان به، ولا الإقرار به، حتى تقوم عليهم الحجة بذلك. وأحرى أن الذي يجوز عليه النسخ ليس مما يشرك به جاهله، لأن التوحيد لا يجوز عليه النسخ، وإنما يجوز في الفرائض التي دون التوحيد.. وجاهل النسخ لا يشرك، فيشرك بجهل السبب الذي كان مؤديا إلى المسبب أو غير مؤد⁽³⁾".

- يقول أبو الربيع: "وعليهم ولاية المسلمين من الجن جملة، ولا يقصد إلى شخص بعينه"⁽⁴⁾

يبين الوارجلاني أن مسألة الوجوب في الجن عويصة. وأما الدليل على وجود الجن فقولته تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّ اسْتِطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ [سورة الرحمن: ٣٣]

وأما الدليل على أن فيهم مسلمين فقولته تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَّفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ

(1) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج2/32-33.

(2) المصدر نفسه، ج2/33. أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج1/290.

(3) الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج2/33-34.

(4) أبو الربيع: التحف المخزونة، دراسة وتحقيق حمزة بومعقل ج1/290. الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج2/33-34.

الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ ﴿ [سورة الأحقاف: ٢٩].

وأما قول من قال بوجوب الإيمان بالجن عند البلوغ وولايتهم فالله أعلم بمستندهم والأسئلة الأربعة قائمة⁽¹⁾.

- ويعقب الوارجلاني على المسائل الاعتقادية التفصيلية التي ذكرها أبو الربيع بقوله: «ونحن نرجو من سعة رحمة الله كثيرا لا سيما العامة، وقد قال الشيخ سليمان بن يخلف فهذا مما يجب على كلِّ بالغ عند بلوغه وصحة عقله حرًّا كان، أو عبدا ذكرا كان، أو أنثى، فقد استغرق في التعميم ومن ورائه التخصيص»⁽²⁾.

استدل الوارجلاني بحجج من القرآن والسنة على أن ما لا يسع جهله هو جملة التوحيد، مؤيدا بذلك فريق الموسعين، وهي فيما يأتي⁽³⁾:

- من القرآن الكريم

التمسك بالقرآن الكريم الذي أنزله الله على قلب محمد صلى الله عليه وسلم ليكون للعالمين نذيرا، ولم يشرح مسألة خصوصية مما يزيدا على الناس إلا خمس فرائض اعتقادية هي الإيمان بالله، واليوم الآخر، والملائكة، والكتب، والأنبياء والرسول.

لقوله تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا تَفَرَّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ [سورة البقرة: ٢٨٥]

- وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ﴾ [سورة البقرة: ١٧٧].

وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [سورة البقرة: ١٨٥] فالله

أرأف بعباده، وأرحم من أن يتركهم، ولما يوضح لهم مسائلهم التي لا يسعهم جهلها

- ومن السنة النبوية:

(1) الوارجلاني: الدليل والبرهان ، ج2/35

(2) المصدر نفسه، ج2/8.

(3) المصدر نفسه، ج2/14-18. ج3/143-146

- حديث جبريل، قال الرجل: «ما الإيمان يا رسول الله؟ فقال: "أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وبلقائه وباليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره»
- قول الرسول: «إني لم أبعث باليهودية ولا بالنصرانية، ولكني بعثت بالحنيفيّة السمحة»⁽¹⁾
- وقوله صلى الله عليه وسلم: «إن الدين يسرٌ، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة»⁽²⁾
- وقوله صلى الله عليه وسلم: «يسروا ولا تعسروا، وبشروا، ولا تنفروا»⁽³⁾.
- إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كره المسائل وعابها⁽⁴⁾، ولم يشرح الرسول صلى الله عليه وسلم للناس مسألة إلا شهادة أن لا إله إلا الله وأنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يشترع للوفود التي جاءتته شيئاً سوى الجملة التي كان يدعو إليها، فإذا نطق بها فيقول الرسول صلى الله عليه وسلم لأصحابه: «فقهوا أحكامهم، ولا تجاوزوا إليه مسائل الصلاة والزكاة والآداب»⁽⁵⁾.
- فُرق رسله في البلاد وليس في كتابه إلا جملة التوحيد، ولم ينص على مسألة من مسائل ما لا يسع جهله سوى الجملة.
- قد شرع رسول الله صلى الله عليه وسلم أحكام النجاسات والطهارات وآداب الطعام والشراب، وبيّن ما يأتون وما يتقون، وأغفل هذا الأمر العظيم الذي لا يخرج من الشرك إلى الإسلام إلا به؟ فلا ينسب إلى التقصير في أوكد الأمور أمور الدين الذي لا يصح الإيمان

(1) أخرجه أحمد: المسند، باب حديث أبي أمامة الباهلي، ج36/ص623.

(2) أخرجه البخاري: الجامع الصحيح، باب الدين يسر، رقم الحديث 36، ج1/ص16.

(3) أخرجه البخاري: الجامع الصحيح، باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم، رقم الحديث 69، ج1/ص25.

(4) البخاري: الجامع الصحيح، باب قوله: إن الذين يرمون أزواجهم، رقم الحديث 4475، ج6/ص99.

(5) أبو الحسن الهيثمي (ت.807هـ): مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تح. حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي

القاهرة، 1414هـ/1994م، ج10/ص285.

والتوحيد إلا به، فقد حلف الرسول صلى الله عليه وسلم فقال: «والذي نفسي بيده ما تركت لكم شيئاً مما أمرني الله به إلا أمرتكم به، ولا تركت لكم شيئاً مما نهاني الله عنه إلا نهيتكم عنه». - ومن العجائب أن يعلم الرسول صلى الله عليه وسلم أصحابه التحيات كما يعلمهم السورة من القرآن ولا يعلمهم هذه المسائل⁽¹⁾.

ويؤكد الوراقلاني بعد عرض هذه الأدلة أن أمر الدين قد جاء متوتراً ظاهراً، ولم يقصد فيه إلى شيء يزداده على الجملة أي جملة التوحيد. وينتقد أيضاً ما ذهب إليه أهل السنة من تقرير مسائل اعتقادية كثيرة في باب ما لا يسع الناس جهله، ولو حُمل الناس على اتباعها لوقع تشديد وتضييق عليهم⁽²⁾.

من خلال ما سبق يمكن لنا بيان أمرين هما:

أولاً- نرجح مذهب الموسعين في معرفة ما لا يسع الناس جهله من مسائل الاعتقاد، حيث لم يلزموا الناس إلا معرفة الجملة⁽³⁾ التي جاء بها الرسول صلى الله عليه وسلم ودعا الناس إليها، ووسعوا في معرفة مسائل ما لا يسع الناس جهله من واجبات الإيمان حتى تقوم به الحجة ويحلّ تفسيره ويذكر به، وهذا أرف بالأمّة وأرحم بالعباد، وأنسب ليسر الدين. وهو ما استقر عليه المتقدمون من متكلمي الإباضية، وتقيّد به المحققون من بعدهم، فيروى أن جنون بن يمران⁽⁴⁾ كتب إلى الإمام أبي خزر أيام كان بمصر في مسائل لا يسع الناس جهلها، فردّ له أبو خزر جواب كتابه، وكتب إليه بالجملة التي كان يدعو إليها رسول الله صلى الله عليه وسلم لا غير⁽⁵⁾.

فبانتهاج هذا المنحى الذي رسمه الموسعون في باب ما لا يسع الناس جهله تتمكن من تنقية

(1) الربيع بن حبيب: الجامع الصحيح مسند الربيع، رقم الحديث 490، ج 1/132.

(2) الوراقلاني: الدليل والبرهان، ج 2/ص 18

(3) يراد بالجملة كلمة التوحيد أو كلمة الشهادتين: (أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله، وأن ما جاء به حق من عند الله). ومصطلح الجملة وارد بهذا المعنى في كتب العقيدة الإباضية، وأحياناً يرد مصطلح الجملتين أو الجمل الثلاث.

(4) تقدمت ترجمته في ص 80.

(5) الوراقلاني: الدليل والبرهان، ج 2/ص 20.

منظومة الاعتقادات الإسلامية من الإضافات الاجتهادية التي اختصت بها كل مدرسة كلامية فحملت الناس على اعتقادها وحكمت على مخالفيها بأحكام متشددة قد تبلغ أحيانا درجة التكفير والتفسيق والتضليل.

فَحَمَلُ النَّاسِ عَلَى كَلِمَةِ التَّوْحِيدِ هُوَ الْفُسْطَاطُ الْجَامِعُ الْوَحِيدُ لِلْأُمَّةِ لَا سِوَاهَا مِنْ مَسَائِلِ الْعَقْدِ الْتَفْصِيلِيَّةِ الَّتِي تَمَيِّزُ بِهَا كُلَّ فَرِيقٍ، وَهِيَ الْكَلِمَةُ الَّتِي أَلْزَمْنَا اللَّهَ تَعَالَى بِهِ فِي قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [سورة الفتح: ٢٦].

ثانيا- أما فيما يتعلق بخاصية النقد والمقارنة بين الآراء فقد انحسرت في الفكر الكلامي الإسلامي وآلت إلى الضعف والانحلال لا سيما بعد القرن الثامن للهجرة بسبب انعدام حرية الفكر في ظل الاستبداد السياسي الذي جثم على صدر الأمة الإسلامية في تاريخها الطويل، وهيمنة سلطة القديم والموروث والهوى والتعصب على العقول، وانتشار روح التصوف التي تلزم المريدين بالتبعية والتقليد لشييوخهم. فصار الفكر العقدي السائد أقرب إلى الفكر الأحادي الخطي منه إلى الفكر النقدي المقارن، فانتشر منهج "التلاخي والتنافي" -على حسب اصطلاح الدكتور عبد المجيد النجار-⁽¹⁾ في الديار الإسلامية، واعتمدت الكثير من المؤسسات التربوية والعلمية والمعاهد الدعوية العليا في برامج التربية الدينية مذهبا فكريا واحدا يقوم على التلقين، وحمل المتعلم على الأخذ برأي واحد، واستبعاد ما سواه من آراء المذاهب الإسلامية المخالفة، وظهرت التلخيصات الكلامية المدرسية الفقيرة في موادها المعرفية بدلا من الموسوعات والمصنفات الغنية المتنوعة ذات المنهج المقارن في العرض والتحليل.

5- المنزع العملي

لم تكن العقيدة الإسلامية مجرد تصورات أو فلسفات مجردة أو نظريات فحسب بل هي أوامر وأحكام وتعليمات تترك آثارها في سلوك الفرد والمجتمع. فربط العقيدة بالسلوك، والقول

(1) أي منهج إلغاء الآخر ونفيه . ينظر: عبد المجيد النجار: عوامل الشهود الحضاري، دار الغرب الإسلامي، ط1: 1999م، ج2/ص176.

بالعمل هي خاصية بارزة في مكونات الفكر العقدي عند متكلمي الفترة⁽¹⁾، وتتجلى ذلك في الصور الآتية:

أ- عرض مفهوم التوحيد في معناه الشامل، يجمع بين جانبيه التصوري والعملي، وفي وحدة مترابطة بين خصاله دون تفاضل بينها، أو تجزئة بين معانيه وإن تعددت فهي راجعة كلها إلى معنى واحد. فيراد بحقيقة التوحيد أفراد الرب سبحانه عن الخلق، وجميع معانيهم، وترك التسوية بينه وبين العباد في جميع أفعالهم وصفاتهم⁽²⁾. ويقرر السوفي أن "خصال التوحيد كلها لا يصح العلم فيها بغير عمل، ولا العمل بغير علم"⁽³⁾ كما يتفق متكلمو الإباضية على وجوب التقيّد الصارم بأحكام الموحدين وهي تحريم دمائهم و أموالهم وسي ذراريهم بالتوحيد الذي دانوا به لربهم، وقد أوجبوا معرفة هذه الأحكام على كلّ مكلف بالغ⁽⁴⁾. فالتوحيد علم واعتقاد و أعمال وأحكام مترابطة.

ب- الاعتقاد بأن الإيمان قول وعمل لا انفكاك لأحدهما عن الآخر، فهما متلازمان استنادا إلى نصوص من القرآن والسنة. فلا يتحقق مفهوم الإيمان إلا بالتصديق بالجنان، والقول باللسان والعمل بالأركان، فتصان بذلك أحكام الشريعة الإسلامية بإتيان الواجبات وترك المحرمات.

ج- نقد فكر الإرجاء الذي يقصر مفهوم الإيمان على الأقوال والمعتقدات دون الأعمال.

د- اعتقاد أن الكفر قول وعمل، فالكفر على مستوى القول أو المعتقد هو كفر شرك مخرج صاحبه من الملة، والثاني كفر الأعمال، وهو إتيان الكبائر دون الشرك، وهو ما يسمى بكفر

(1) يراجع فصل "مضامين الفكر العقدي في الإلهيات" من هذا البحث.

(2) السوفي: السؤالات (مخ)، ص 360. الجيطالي: قواعد الإسلام، ج 1/33. الجيطالي: قناطر الخيرات، تح. النامي، القسم

325/1. الرستاقى: منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، ج 1/262

(3) السوفي: السؤالات (مخ)، ص 120.

(4) أبو الربيع: التحف، ج 1/03. الوردجاني: الدليل والبرهان، ج 2/ص 21. الجيطالي: عقيدة التوحيد، تح. النامي، ص

النعمة أو كفر نفاق، أو كفر دون كفر، وهو غيرٌ مخرجٍ صاحبه من الملة، وله جميع حقوق المسلمين ما عدا ولايته وقبول شهادته، وكلا الكافرين قد قارنهما العقاب الأخروي.

هـ - الاعتقاد بخلود مرتكب الكبيرة الذي مات مصرّاً عليها ولم يتب في النار، فبذلك يحتز المؤمن من الوقوع في الكبائر والمظالم، ويبادر إلى التوبة النصوح إن وقع، فالإيمان بالمصير الأبدي يؤدي إلى تفعيل الأحكام الشرعية التي جاء بها الإسلام.

و - اعتقاد وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهما من أوثق عرى الإسلام، وأوكد فرائض الدين، وأضيقها على عباده، وأدومهما على القدر من القوة⁽¹⁾.

وبيّن الدكتور عبد المجيد النجار أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو قاعدة إسلامية حافظة، وتعني أن يقوم الأفراد والمجموعات في نطاق الأمة مقام الحارس الاجتماعي الذي يرصد السيورة الحضارية للمجتمع، وكأن الأمر والنهي جهاز مناعة يعالج ما يصيب الحياة الاجتماعية من حياض عن الخط الخلافي، ويوفر لها أسباب السداد قبل أن تنحرف⁽²⁾.

ومما يرتبط بالأمر والنهي عقد الإمامة فهو فرض عند متكلمي الإباضية لفرض الأمر والنهي⁽³⁾. ومن أدلة وجوبهما:

- يقول الله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [سورة عمران: ١١٠]

- ويقول عز وجل: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [سورة عمران: ١٠٤]

كما أن تضييع الأمر والنهي مع الاقتدار عليهما كبيرة كما ورد في نصوص الكتاب⁽⁴⁾:

- يقول الله تعالى: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ

(1) تبغورين: أصول الدين، تح. النامي، ص 35.

(2) عبد المجيد النجار: فقه التخصر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 1، 1999م، ص 62.

(3) تبغورين: أصول الدين، تح. النامي، ص 37.

(4) المصدر نفسه، ص 35-36.

ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾ [سورة المائدة: ٧٨- ٧٩]

- ويقول تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [سورة المائدة: ٤٤]

- ويقول تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [سورة المائدة: ٤٥]

- ويقول تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [سورة المائدة: ٤٧]

وقد عمل متكلمو الفترة على التمسك بنظرية الإمامة أو ما يعرف في اصطلاح المدرسة الإباضية بمسالك الدين، وهي أربعة: مسلك الظهور، ومسلك الكتمان، ومسلك الدفاع، ومسلك الشراء^(١). فقد يتغير المسلك أو شكل الإمامة حسب الوقائع والظروف بيد أن الغاية السامية منها تبقى محققة في كل الأحوال، وهي إقامة الدين في واقع الحياة والتمكين له في الأرض مع مراعاة الظروف التي تمر بها الأمة الإسلامية، عملاً بقوله جل علاه: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [سورة الحج: ٤١].

اختارت التجمعات الإباضية بالمغرب في الفترة الممتدة بين القرنين 4 و6 هـ مسلك الكتمان في حالات الضعف مع انتشار السلم والأمان، ومسلك الدفاع في حالات الخوف واضطراب الأوضاع الأمنية بسبب نزاعات داخلية، أو غارات نهب أو استيلاء من عدو أجنبي .

ز- تطبيق نظام الولاية والبراءة وتطويره، فقد أولى له متكلمو الإباضية في فترة البحث عناية كبيرة في جانبه التنظيري والتطبيقي استجابة للأوضاع السياسية والاجتماعية التي تمر عليها الحركة الإباضية، وقد أسهم هذا النظام في تأمين الحركة في الاتجاه الصحيح وحفظ مبادئها وأصولها ومنهجها من الزيغ والانحراف، كما أن اختلاف العلماء في تطبيقه في الميدان أسهم في بعض الفترات في شق الصفوف، وإثارة الفتنة والانقسام بينهم، ونذكر نموذجين على ذلك من التاريخ السياسي للإباضية أحدهما من المغرب وثانيهما من المشرق، هما:

(1) يراجع: تفصيل هذه المسالك : عدون جهلان: الفكر السياسي عند الإباضية من خلال آراء الشيخ احمد بن يوسف اطفيش، ص 149 وما بعدها.

- الأول من المغرب: ويتمثل في قضية الإمام الحارث وقاضيه عبد الجبار (توفيا: 131هـ) ⁽¹⁾ وقد أثار مقتلهما بأسلوب الخديعة الشقاق بين إباضية المغرب وجدلا كبيرا في الجواب عن إشكال مفاده: هل يبقيان على أصلهما من الولاية أو يتركان في الوقوف أو يتبرأ منهما؟

اشتد الخلاف بين إباضية المغرب في الجواب عن هذا الإشكال، فتحررت قرائح العلماء للبحث والتأليف في الموضوع، ومن تلك التأليف ما كتبه أبو خزر يغلا بن زلتاف (ت. 381هـ) في بعض أجوبته المختصرة ⁽²⁾، وما كتبه أبو الربيع سليمان بن يخلف (ت. 450هـ) في كتابه التحف حيث فصل القول في الولاية والبراءة بأسلوب منهجي وشامل ⁽³⁾. ثم تلت أعمال عديدة للمؤلفين آخرين كالسوفي، والوارجلاني وأبي عمار، والجيطالي وغيرهم.

- الثاني من المشرق، وهي قضية نقد القاضي موسى بن موسى ⁽⁴⁾ وراشد بن النضر ⁽⁵⁾ لسياسة حكم الإمام الشرعي لدولة عمان الصلت بن مالك الخروصي ⁽⁶⁾ في العقد السابع من القرن الثالث الهجري، وما أثارت هذه الأحداث من انقسام علماء عمان بعدها إلى منازل ثلاث:

- فمنهم من قال بولايتهم جميعا فاحتمل الصواب لهم.
- ومنهم من تبرأ من موسى وراشد بن النضر، وتولى الإمام الصلت.

(1) تقدمت ترجمتهما ص 23.

(2) أبو خزر: الرد على جميع المخالفين، ص 26-29.

(3) أبو الربيع: التحف، ج 1/ص 6-17.

(4) موسى بن موسى بن علي الأزكوي (ت. 278هـ) عالم جليل، تولى القضاء، وكان المحرك الأكبر للأحداث في عهد الصلت (ت. 237-272هـ) ثم راشد بن النظر، حيث قام بعزل الصلت وتولية راشد. وقتل في بلدة النزار بإركي سنة 278هـ. وكان مقتله سببا في فتنة كبيرة وقعت في عمان. محمد بن صالح ناصر، وسلطان بن مبارك الشيباني: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، دار الغرب الإسلامي، ط 1: 1427هـ/2006م، ص 464-465، تر. 1417.

(5) راشد بن النضر (ق 3هـ) عالم تولى القضاء والإمامة وشارك في الأحداث التي عرفتها عمان في منتصف الثاني من القرن الثالث للهجرة. محمد ناصر، وسلطان الشيباني: معجم أعلام الإباضية، ص 464-465، تر. 1417.

(6) الصلت بن مالك الخروصي (ت. 275هـ) من أشهر أئمة عمان الذين حكموا في القرن الثالث للهجرة تولى الإمامة في الفترة (237هـ-272هـ) لمدة 35 سنة، حزر سقطرى واسترجعها من يد النصارى. قام عليه موسى بن موسى وراشد ابن النظر فاعتزل الإمامة مجبرا. محمد ناصر، وسلطان الشيباني: معجم أعلام الإباضية، ص 248-249، تر. 719.

- ومنهم من يتبرأ من موسى وراشد ويقف عن الصلت بن مالك لدخول الشبهة عليه. وقد كانت لهذه الأحداث السياسية آثار سلبية على المجتمع العماني حيث أظهر كل فريق التوحش والعتاب من الآخر لمقالته⁽¹⁾.

بيد أن هذا الاختلاف كان السبب في تأليف أبي سعيد الكدمي (ق4هـ) كتابين هما: كتاب الاستقامة في الولاية والبراءة والإمامة (في 3 أجزاء) وكتاب المعتمر (في 4 أجزاء) محاولاً حسم الموقف ورأب الصدع عندما بلغت هذه الأحداث⁽²⁾، ومجتهداً في وضع قواعد ضابطة لنظام الولاية والبراءة والوقوف، ويعد هذين الكتابين من أبرز الأعمال وأوسع ما ألف في الموضوع في الفكر الإباضي.

ز- عدم الفصل بين العقيدة والفقہ في التأليف باعتبار أن العقيدة هي الفقه الأكبر، إذ نجد تمازجاً وتداخلاً بين مباحث العقيدة وأبواب الفقه والأخلاق، وكثيراً ما تفتتح المصنفات الفقهية بأبواب في العقيدة لكون الفروع تبنى على الأصول. كما أولى فقهاء الإباضية⁽³⁾ للولاية والبراءة اهتماماً في مصنفاتهم، واعتباراً لهما في تطبيقات بعض الأحكام الفقهية المتعلقة بالعبادات والمعاملات كالزكاة والنيابة في الحج، و مسألة العدالة وقبول الشهادة.

- (1) أبو سعيد الكدمي: الاستقامة، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1405هـ/1985م، ج1/ص226-238.
- (2) يقول الشيخ أحمد بن حمد الخليلي عن أبي سعيد الكدمي بأنه "معدود في أجلة علماء المذهب الإباضي بعمان، حتى إنه لُقّب بإمام المذهب وذلك يعود إلى ما قام به من رتق الفتق، ولمّ الشعث في عمان بعد أن وقع بين العلماء الشقاق والنزاع على إثر الفتنة العمياء التي تأججت نارها إثر قيام طائفة من الناس بإقصاء الإمام الصلت بن مالك الخروصي من منصب الإمامة في غضون العقد السابع من القرن الثالث الهجري." ر. أبو سعيد الكدمي: المعتمر، تقديم أحمد الخليلي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1405هـ/1984م، ج1/ص4-5.
- (3) ينظر نماذج من هذه التأليف: أبو الربيع: التحف، ج1 و2. أبو العباس: تبيين أفعال العباد (ج1 و2 و3). تبغورين: أصول الدين، ص39-41. الجيطالي: قواعد الإسلام، ج1 و2. قناطر الخيرات، ج1 و2 و3. خيس الرستاق: منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، ج1/ص510-647. محمد اطفيش: الذهب الخالص، تج. أبي إسحاق اطفيش، مطبعة البعث، قسنطينة، ط2: 1400هـ/1980م، ص32-62. أبو مسلم البهلاني: نثار الجواهر في علم الشرع الأزهر، مكتبة مسقط، عمان، ط2: 1424هـ/2004م، ج1/127-139. عمرو النامي: دراسات عن الإباضية، ص271-273.

خاتمة:

توصلت في هذا البحث إلى النتائج الآتية:

- 1- إن الفكر العقديّ جزء لا يتجزأ من الفكر الإسلامي، وعرفته بأنه هو: قواعد النظر ومنهجيات البحث التي يسلكها عقل المسلم في استخراج المعارف الإيمانية وما يتعلق بها من مصادرها الأصلية. وأعني بالفكر العقديّ الإباضي بأنه هو: منهجيات البحث وقواعد النظر التي سلكها علماء المسلمين المنتسبين إلى المدرسة الإباضية بالمغرب في استنباط المعارف الإيمانية من القرآن الكريم والسنة الصحيحة في الفترة الزمنية المحددة من بداية القرن الرابع الهجري إلى نهاية القرن السادس الهجري.
- 2- أُرِخْتُ لانتشار مذهب الإباضية بأرض المغرب (الجزائر وتونس وليبيا) ابتداء من مطلع القرن 2هـ على يد الداعية سلمة بن سعد، وأبرزت المنحى الدّعوي والسياسي والتربوي الذي ساروا عليه إلى غاية القرن السادس الهجري.
- 3- حاولت الكشف عن أبرز معالم الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية في البيئة المغربية في فترة البحث (ق4 هـ - ق6 هـ) حيث عرفت بلاد المغرب في تلك الفترة نشوء خمس دول متعاقبة قامت على أسس مذهبية هي الدولة الفاطمية والصنهاجية، والحمامية والمرابطية ثم دولة الموحدين، وقد تركت بصماتها على مناحي الحياة العامة بالمغرب ولا سيما في توجّه الفكر العقدي.
- 4- عرّفت بأعلام الفكر العقديّ الإباضي بالمغرب في فترة البحث (ق4 هـ - ق6 هـ)، وعددهم خمسة وثلاثين علما، وأغلبهم أعلام مغمورون لم ينالوا حظهم من الدراسة الوافية. ووقفت على إنتاجهم الفكريّ في علم الكلام الإسلاميّ وأكثرها يحتاج إلى دراسة وتحقيق حتى تتم الاستفادة منه.

5- سجلنا بروز مدرسة وارجلان الجزائرية وقرأها المجاورة كحاضرة علمية بالمغرب في فترة الدراسة وتميزها في الإنتاج العلمي والعقدي بصفة خاصة من خلال أعلامها المبرزين كأبي عمار عبد الكافي الوارجلاني، وأبي يعقوب يوسف الوارجلاني، وأبي عمرو عثمان بن خليفة السوفي، وتبغورين عيسى الملشوطي، وأبي عبد الله محمد بن بكر الفرستائي، وأبي العباس أحمد، وأبي سهل اللالوتي...

6- أكدت المضامين الكلامية أن المهمة الأساسية لعلم الكلام الإباضي في فترة الدراسة انحصرت في ثلاث دوائر هي:

أ- بيان أصول الدين الإسلامي الحنيف، والدفاع عن حقائقه ووكلياته ورد الشبه والأوهام التي ترد من الملل والأديان المحرفة والفلسفات القديمة.

ب- مناقشة وجهات النظر الصادرة من مختلف المدارس الإسلامية في المسائل الكلامية جليلها ودقيقها، وإظهار منهج متكلمي الإباضية في معالجتها.

ج- صياغة منظومات عقدية مختصرة يركز فيها على بيان رأي الإباضية في كل المسائل المختلف فيها، وكانت بأسلوب تعليميٍ تقريرِيٍّ موجه للطلبة ليسهل عليهم تلقيها

7- انتهى الباحث إلى أن المنظومة الكلامية في فترة البحث كانت متفاعلة إلى حدٍ كبير مع الوسط الثقافي والاجتماعي والسياسي بالمغرب أسهمت في حلّ بعض مشكلاته الفلسفية والدينية والاجتماعية والسياسية من منظور عقديٍّ وفق منهجهم الذي اختاروه للبحث. فكان كلّ بند يقرر في هذه المنظومة هو بيان لموقف من قضيةٍ عقدية أثّرت من داخل البيئة المغربية أو من خارجها، وإظهار رأي الإباضية فيها.

8- توصلنا إلى أنه ينبغي تثمين دور علم الكلام القديم في قيامه بمهمة شرح العقائد الدينية وبيان أدلتها العقلية والعقلية والدفاع عنها برّد الشُّبه الواردة من الفلسفات والديانات المخالفة لملة الإسلام. كما أنه يجب نقده ومراجعة منهج تعامله مع آراء المسلم المخالف للمذهب من حيث المنطلق والأسلوب والحكم.

- 9- - انحصرت أشكال التأليف العقدي في فترة الدراسة حسب منهج المؤلف فيها في صنفين هما:
- رسائل علمية: درست نموذجين من الرسائل لعالمين برزا في هذا الفن هما أبو خزر يغلا بن زلتاف (ت.380هـ)، وأبو يعقوب يوسف الوارجلاني (ت.550هـ) وبينت مضامين رسائلهما وخصائصها.
- مؤلفات مستقلة في علم العقيدة. وهو الشكل الغالب في التأليف العقدي في فترة البحث.
- 10- - تميّز التأليف العقديّ في تلك الفترة من حيث المنهج والأسلوب بخصائص عدة، هي:
- ترتيب مادة الكتاب.
- اعتماد منهج الرواية والسماع في التأليف.
- مراجعة مادة الكتاب وعرضها للتصحيح على لجنة من العلماء.
- الفصاحة والوضوح والتحكم في عرض الآراء الكلامية وتقريب معانيها، وتطور في صياغتها.
- توظيف الأسلوب المباشر في الكتابة بعيدا عن الكلفة والتعقيد، ومراعاة المستوى الثقافي في البيئة المغربية.
- تنوع أساليب الكتابة في علم العقيدة حيث اتخذت أنماطا مختلفة وهي: الأسلوب التعليمي، والأسلوب النقدي، والأسلوب الحجاجي، والأسلوب التساؤلي، والأسلوب التقابلي والحواري، والأسلوب التجميعي التراكمي، والأسلوب التحليلي والتفسيري.
- 11- - شكل متكلمو الفترة مدرسة كلامية بمفهومها الكلاسيكي حيث تجمعهم مبادئ واحدة ومنهج بحث مُوحد.

- 12- تطرقت إلى نظرية المعرفة عند متكلمي الفترة ببيان معنى العلم وأقسامه، والنظر وشروطه وحكمه، وطرق المعرفة، وأنواعها وطبيعتها. فقد نحى متكلمو الفترة منحى النقيدين في التوفيق بين الاتجاه العقليّ المثاليّ والاتجاه التجريبيّ واعترفوا بأنواع المعرفة الإنسانية الحسيّة والعقليّة والإشراقية.
- 13- اعتمد منهج الاستدلال عند متكلمي الفترة على القرآن والسنة والعقل، وتمسكوا بالدليل القطعي في تقرير الأصول العقديّة.
- 14- خبر الآحاد عند متكلمي الفترة يفيد العمل لا العلم، وهو ظنيّ من حيث الثبوت. وقد يستدل بالآحاد في مسائل الاعتقاد إن توفر فيه شرطان هما: صحة سنده وموافقة القطعيّ من القرآن، فيورد حينئذ للتأكيد والتبيين.
- 15- وجدنا من خلال منهج المقارنة بين آراء متكلمي الإباضية وآراء المدارس الكلامية الأخرى مواطن اتفاق ونقاط اختلاف بينهم، والأصل الغالب هو الاتفاق والتشابه في الآراء بين المدارس الكلامية الإسلامية لأنها تغرف من مصدر واحد هو الوحي، والاختلاف في الغالب - إذا تأملنا فيه بأناة وعمق - فإنه لا يعدو أن يتجاوز مسائل فرعية وظيفية في دلالتها أو ثبوتها أو كلاهما معاً. فلزاماً إذن أن يوجّه البحث العقدي في أسباب الاختلاف لفهم مسوغاته واحتمال العذر لصاحبه.
- 16- يرى متكلمو الإباضية أنه ليس للعقل وصولٌ إلى معرفة الله تعالى إلا بتنبيه أو مخبر أو إلهام على استعمال الدليل. وحجة الله على عباده قامت بإرسال الرسل وإنزال الكتب، وهي الحجة التي يثبت بها فرض الدين. وليست هي حجة العقل والفكر المستقلين عن الوحي. فالعقل في حاجة إلى وحي يسدّد بوصلة نظره، ويُبصره منافذ التفكير الصحيح.
- 17- بحث متكلمو الفترة في مسائل الطبيعيات ودرسوها بعناية لغرض استخدامها في الاستدلال على مسائل غيبية، والدفاع عن الدين وهو الهدف الأول من مهمة علم الكلام.

18- خصصت الكتب الكلامية في مرحلة البحث فصولاً حول السؤال وأنواعه وطريقة عرضه ولزوم طالب العلم بمعرفة ذلك وتحصيله، لكونه أداة فعالة للوصول إلى المعرفة الحقة والفهم الصحيح للأمور الدينية الاعتقادية منها والعملية، كما اتخذ بعض الكتاب من طريقة السؤال منهجاً في التأليف في علم العقيدة وعرض مسائلها قصد الإثارة الذهنية وإعمال العقل في الإقناع، وتبسيط القضايا، وتدريب المتعلم على فن المحاورة.

19- استخدم متكلمو الإباضية في محاوراتهم الكلامية الطرق العقلية السائدة في الاحتجاج الكلامي حينئذ، وإن كان بعضها لا يسلم من النقد، كقياس الغائب على الشاهد، وبرهان الخلف، وطريق الإلزام، والسير والتقسيم، وبطلان التسلسل، وانتفاء المدلول لانتفاء دليله.

20- يعتبر علم الكلام المجال المعرفي الأكثر أخذاً وتوظيفاً لمسلك المناظرة نظراً لطبيعة هذا العلم وغاياته المتمثلة في الدفاع عن العقائد الإسلامية وإثباتها ورد الشبه عنها. وقد أسهم علماء مرحلة البحث في وضع قوانين المناظرة وشروطها وآدابها وضبط قواعد المحاورة قصد الوصول إلى الهدف المنشود.

21- اهتم متكلمو الفترة بالبحث في معرفة الله تعالى والاستدلال على وجوده وإثبات وحدانيته وصفاته ومعرفة ما يجب في حقه تعالى وما يجوز وما يستحيل، ترسيخاً للمعتقد الصحيح، ورداً على التصورات الفاسدة للملحدين والدهريين والنصارى واليهود ودعاة التشبيه والتجسيم. وسجلنا الميزات الآتية:

أولاً- حرصهم على تقديم مفهوم التوحيد في معناه الشامل، يجمع بين جانبيه التصوري والعملي، وفي وحدة مترابطة بين خصاله دون تفاضل بينها، أو تجزئة بين معانيه وإن تعددت فهي راجعة كلها إلى معنى واحد وهو الأفراد بأن الله واحد لا شريك له في عبادته، ولا شريك له في خلقه وتديره وفعله.

ثانياً- سعيهم إلى التنزيه المتعالي لله تعالى، وتنقية فكرة الألوهية من كل تشبيه وتجسيم أو أثر حسيّ أو شوائب إسرائيلية تسربت إلى التراث الإسلامي.

ثالثاً- انتهاجهم في تفسير النصوص المتشابهات مسلكاً تأويلياً واضح المعالم يتركز على ردّ

المتشابه من الآيات إلى المحكم، مع التقييد بمنطق العقل الصريح وقواعد اللسان العربي الفصيح باعتباره مرجعا أساسيا في عملية التأويل.

رابعاً- القصد في الأسماء والصفات كان إلى المعاني لا إلى الألفاظ ولا إلى الأخبار، لأن الله قد كان ولا لفظ، ولا خبر، هو الله في معناه لم يستحدث اسما ولا صفة، وإنما أحدث الأخبار والمعارف ليدل على نفسه، فأخبر خلقه، كلّ صنّفٍ منهم بلغته يصل بها إلى معرفته، فاختلقت اللغات ولم يختلف المخبر عنه في نفسه، فهو الله بأيّ لغة دلّ على نفسه.

خامساً- لم يأخذ متكلمو الفترة بالتقسيم المشهور لصفات الله تعالى إلى صفات ذات وصفات فعل الذي اعتمده غالبية المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة وبعض الإباضية، بل ذهبوا إلى أن صفاته تعالى وأسماءه كلها ذاتية أزلية لم يزل موصوفاً بها ومسمى بها ولا يزال كذلك. كما وضعوا ضوابط دقيقة للتفريق بين الصفة والفعل من خلال بيان ما يجوز على الأفعال ولا يجوز على الأسماء والصفات، أو العكس.

سادساً- حرصهم على بناء وحدة مطلقة بين الذات الواحدة والصفات المتعددة التي يرجع تعددها إلى تعدد متعلقاتها، لا إلى اختلاف الصفات أو الموصوف بها بل لاختلاف المقدور عليه، والمعلوم والمراد، فيجوز عندهم أن يقال العالم هو القادر، هو المرید، هو السميع، هو البصير، فالمعنى واحد هو الله وإن كثرت الألفاظ.

سابعاً- لم تقتصر دراسة أسماء الله تعالى وصفاته عند متكلمي الفترة على المستوى النظري والتصوري، بل تجاوزت إلى المستوى العملي وذلك ببيان الآثار التربوية التي تتركها معرفة صفات الله تعالى وأسمائه في سلوك الإنسان المؤمن وتحقيق مقام القرب إلى الله تعالى، فالغاية من العلم تحويله إلى عمل، إذ لا علم بلا عمل، ولا عمل إلا بعلم وإخلاص ونية، ولا يصلح الجميع إلا بموافقة السنة والاستقامة على الطريقة.

22- تناول متكلمو الفترة مبحث النبوة في جوانبه النظري والتطبيقي ففسروا معنى النبوة والرسالة وبينوا خاصيتهما، وإمكان وقوعهما، وحاجة الناس إليهما، وحقيقة المعجزة وشروطها ودلالاتها. ثم تطرقوا إلى وقوع الرسالة فعلا، وإثبات نبوة خاتم المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم، ومعجزاته، والرد على منكريها من البراهمة وأهل الكتاب.

- 23- سجلنا الموقف الإيجابي للمتكلمين من معتزلة وأشاعرة وإباضية - وبصفة خاصة أبي عمار عبد الكافي أحد متكلمي الفترة- في الدفاع عن مقام النبوة والردّ على منكريها كالبراهمة، وميزة ردود المتكلمين أنها كانت متقاربة في منحائها الاستدلالي ذي الصبغة العقلية المنطقية، وفي صياغتها الشكلية، وإن اختلفوا في حكم البعثة بين الجواز والوجوب فإنهم اتفقوا على أن بعثة الرسل ليست من المستحيلات التي يمتنع وقوعها.
- 24- حقيقة الإيمان عند متكلمي الفترة تتركب من عناصر ثلاثة لا ينفك بعضها عن بعض، وهي: اعتقاد بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالجوارح. فالإيمان يشمل جميع الطاعات المتعبّد بها سواء كانت توحيداً أو غير توحيد أو فرائض أو نوافل، وكلّ ما قارنه الثواب. ويترتب على هذا المفهوم الشامل لحقيقة الإيمان نتائج إيجابية وأبعادا حضارية.
- 25- تصدّى متكلمو الفترة إلى نقد فكر الإرجاء القائم على قصر مفهوم الإيمان على المعرفة، واعترضوا على هذا المفهوم الاختزالي لحقيقة الإيمان اعتراضا شديدا مؤيدين وجهة نظرهم بأدلة عقلية ونقلية.
- 26- وسّع متكلمو الفترة من دلالة مصطلح الكفر ليشمل كفر الشرك، وكفر الأفعال وهو ما يُسمّى بكفر النعمة، أو كفر النفاق، أو بكفر دون كفر، فالكفر عندهم قولٌ وعملٌ يقابل الإيمان الذي هو قولٌ وعملٌ.
- 27- ردّ متكلمو الفترة على فكر الخوارج في مسألة تكفير مرتكب الكبيرة الموحد كفر شرك، فالخوارج يعتبرون كلّ معصية شركا، وكلّ كفر شركا. بيد أن متكلمي الإباضية يرون خلاف ذلك فليس كلّ معصية شركا وليس كلّ كفر شركا عندهم. فقد ميزوا بتفصيل ودقة بين أنواع المعاصي التي منها الصغائر ومنها الكبائر، وبين أنواع الكبائر التي منها: كبائر النفاق وكبائر الشرك، وبينوا أحكام كلّ منها.
- 28- وجدنا أن عدم تمييز كثير من قراء التراث العقدي الإباضي بين المصطلحين: كفر الشرك وكفر النعمة أو ما يسميه متكلمو الإباضية بكفر النفاق جعلهم يهتمون الإباضية

بتكفير غيرهم، لا سيما وأغلب النصوص الكلامية الإباضية لا تلحق إلى مصطلح الكفر كلمة شرك أو نعمة. فغدا من الضروري فهم هذه المصطلحات داخل كل مدرسة باعتبارها مفاتيح فهم لمنظومتها العقدية إذ لا يمكن قراءة فكر ما وفهمه بمصطلحات غيره.

29- ذهب متكلمو الفترة في أصل الوعد والوعيد إلى أن الله تعالى مُنجز وعده، ومُنقذ وعيده ومصدقهما بإتمام ذلك وإمضائه في جميع من وعده وتوعده، فجعل وعده الجنة لأوليائه المؤمنين، وجعل وعيده النار لأعدائه الكافرين. وكلاهما خبران صادقان عن الله تعالى لا يَحتملان التبديل والتحويل.

30- يرى متكلمو الفترة أن الخوف من عذاب الله والرجاء في ثوابه فريضتان واجبتان على كل بالغ صحيح العقل. فهما فعلاان من أفعال القلب غير محدودين استعبدنا الله تعالى بفعلهما كما استعبدنا بالصوم والصلاة وغير ذلك من خصال طاعته كلها. وحكهما يشمل جميع عباده المكلفين من الأنبياء والأولياء وسائر المتدينين فهم يخافون الله تعالى خوف عقاب، ويرجونه رجاء ثواب.

31- ذهب متكلمو الفترة في أصل القدر إلى أن الله تعالى خالق أفعال العباد، فهي من الإنسان اختيار وكسب ومن الله خلق وإيجاد، وأن مقادير الأشياء كلّها بيده، وأن سلطانه قاهر وقائم، لا يبدله ولا يغيره شيء في أرضه ولا في سمائه، كما توصلوا إلى ضبط جهات الفعل الإنساني القابل للتجزؤ، وبذلك تمكنوا من نفي الجبر الذي قالت به الجهمية، ونفي الاختيار المطلق الذي قالت به المعتزلة، واتخذوا موقفا وسطا في المسألة .

32- اتسم الفكر العقدي الإباضي بالمغرب في فترة الدراسة بجملة من الخصائص متعلقة بناحيتي المضمون والمنهج حاولنا استجلاءها والكشف عنها بعد دراسة وتأمل، فوجدنا أن بعضها لا يخرج عن دائرة الخصائص التي تميز بها الفكر العقدي الإسلامي العام في تلك الفترة ويشترك فيها باعتباره جزءا من الكل، وبعض تلك الخصائص هي مما تميز بها فعلاً انطلاقاً من أصوله ومنهجه، وتتمثل فيما يأتي:

- خاصية الدفاعية.
- خاصية الواقعية.
- استقرار المدرسة الكلامية الإباضية وبلورة أصولها وتدوينها واكتمال منظومتها العقديّة.
- تأثير المنطق على الأبحاث الكلامية وبداية الاختلاط بالفلسفة.
- الخاط أحياناً بين أصول العقيدة والآراء الكلامية الاجتهادية.
- وضع المقدمات المنهجية واستخدام المصطلحات الفلسفية.
- خاصية الوسطية.
- النزعة النقدية.
- المنزع العملي.
- 33- من المآخذ التي سجلها الباحث على الفكر العقدي الإباضي بالمغرب في فترة البحث ما يأتي:
- تشديد بعض متكلمي الفترة في بعض مسائل ما لا يسع الناس جهله، وإصدارهم أحكاماً قاسية في حق جاهلها أو ناسيها أو الشاك فيها.
- اعتماد طرق استدلالية عقلية لا تسلم من النقد كقياس الغائب على الشاهد وطريق الإلزام، والسير والتقسيم.
- دعوى الإجماع والقطع في مواضع الاختلاف والظنون عند عرض بعض المسائل الكلامية الاجتهادية.
- عدم التزام بعض متكلمي الفترة في مصنفاتهم بما قرروه من قواعد في النظر والبحث العقديّ.

توصيات البحث:

- مما نقترحه لبحوث مستقبلية، ما يأتي:
- أ- انتقاء بعض المخطوطات الكلامية من فترة البحث لدراستها وتحقيقها تحقيقاً علمياً ليتمكن الدارسون من الانتفاع من هذا النتاج الفكري الزاخر.
- ب- جمع الآراء الكلامية المتناثرة في كتب المرحلة للأعلام البارزين الذين لم يتركوا مؤلفات خاصة وإنما رويت عنهم آراؤهم بواسطة تلاميذهم، ومن هؤلاء الإمام أبو عبد الله محمد بن بكر الفرستائي (ت. 422هـ).
- ج- إتمام دراسة الإنتاج العقدي في الفكر الإباضي بالمغرب في القرون التالية: (7 - 8-9) للهجرة وتحليله وإبراز بعده الحضاري. لتكتمل دراسة مراحل تطور الفكر العقدي الإباضي بالمغرب.
- د- العمل على وضع "قانون عام للتأويل" يضبط القواعد والمعايير التي يجب أن يتبناها المفسر لفهم النص الديني وقراءته قراءة سليمة، يشترك في بناء هذا القانون الجامع علماء العقيدة والشريعة والأصول واللغة والمنطق، والهدف الأسمى من ذلك صون نصوص الدين الإسلامي قرآناً وسنة من التأويلات الفاسدة والبعيدة التي قد تصدر عن أصحاب نزعات مذهبية وثقافات غريبة، وأهواء شخصية مضطربة.
- هـ- الاستفادة من جهود المتكلمين وبحوثهم النظرية في الطبيعيات أو دقيق الكلام وتوظيفها في ميادين العلم المعاصرة التي اتسمت بالتطبيق وغفلت عن التنظير.
- و- تعميق البحث في مسائل ما لا يسع الناس جهله من فرائض الدين.
- ز- العمل المنهجي على وضع حد فاصل بين أصول الدين القطعية والآراء الكلامية الاجتهادية.
- ح- تشجيع الأبحاث التكاملية في علم الكلام وتوجيهها.
- ط- تفعيل الخاصية الدفاعية والواقعية لعلم الكلام الجديد.

في ختام هذا البحث أمل أني قد كشفت عن نتاج عقديّ غزير في المدرسة الإباضية بالمغرب أسهم بشكلٍ فعال في إثراء الفكر الكلامي الإسلامي والتمكين لدين الله في الأرض، ولا أدعي أني أملت بالموضوع، فجهود الفرد قصير يحتاج إلى تكميل، فأرجو أن تتواصل جهود الباحثين في تعميق البحث في مسائل متعلقة بهذا الفكر لتم الاستفادة منه.

الأستاذ
عبد القادر للعطوم الإسلامية

ملخص البحث باللغة العربية:

يهدف هذا البحث إلى محاولة تحليل الأسس المنهجية التي بُني عليها الفكر العقدي الإباضي بالمغرب والكشف عن المضامين المتوصل إليها وإبراز خصائصه في الفترة ما بين القرن 10هـ/م - 12هـ/م. كما يسعى إلى التقريب بين مدارس الفكر الإسلامي، وذلك بفهم وجهات نظرها واجتهاداتها والمقارنة بين آرائها والرجوع إلى مصادرها، والاعتراف بحقها في تعريف نفسها بنفسها. ويسهم من زاوية أخرى في تجديد المناهج والمضامين والأدوار التي يُفترض أن يقوم بها علم الكلام في العصر الحاضر.

اعتمد البحث توظيف عدة مناهج: المنهج التاريخي والوصفي والتحليلي والنقدي والاستقرائي والمقارن. وتوصل إلى النتائج الآتية:

1- أكدت المضامين الكلامية أن المهمة الأساسية لعلم الكلام الإباضي في فترة البحث انحصرت في ثلاث دوائر هي:

- بيان أصول الدين الإسلامي الحنيف، والدفاع عن حقائقه ووكلياته ورد الشبه والأوهام التي ترد من الملل والأديان المحرفة والفلسفات القديمة.

- مناقشة وجهات النظر الصادرة من مختلف المدارس الإسلامية في المسائل الكلامية، وإظهار منهج متكلمي الإباضية في معالجتها.

- صياغة منظومات عقدية بأسلوب تعليمي تفريري يركز فيها على بيان رأي الإباضية في المسائل المختلف فيها.

2- انتهى الباحث إلى أن المنظومة الكلامية في فترة البحث كانت متفاعلة إلى حد كبير مع الوسط الثقافي والاجتماعي والسياسي بالمغرب تسعى لحل مشكلاته الفلسفية والدينية والاجتماعية والسياسية من منظور عقدي وفق منهجهم الذي اختاروه للبحث عن الحقيقة.

- 3- تميز التأليف العقدي في تلك الفترة من حيث المنهج والأسلوب بخصائص عدة، منها: ترتيب مادة الكتاب، واعتماد منهج الرواية والسماع في التأليف، ومراجعة مادة الكتاب وعرضها على العلماء لتصحيحها.
- 4- تنوعت أساليب الكتابة في علم العقيدة حيث اتخذت أنماطا مختلفة وهي: الأسلوب التعليمي، والأسلوب النقدي، والأسلوب الحجاجي، والأسلوب التساؤلي، والأسلوب التقابلي والحواري، والأسلوب التجميعي التراكمي، والأسلوب التحليلي والتفسيري.
- 5- انتهج متكلمو الفترة منحى النقيدين في التوفيق بين الاتجاه العقلي المثالي والاتجاه التجريبي واعترفوا بأنواع المعرفة الإنسانية الحسية والعقلية والإشراقية.
- 6- ارتكز منهج الاستدلال عند متكلمي الفترة على القرآن والسنة والعقل، وتمسكوا بالدليل القطعي الثبوت والدلالة في تقرير العقيدة.
- 7- اتسم الفكر العقدي الإباضي بالمغرب بخصائص متعلقة بناحيتي المضمون والمنهج حاولنا استجلاءها فوجدنا أن بعضها لا يخرج عن دائرة الخصائص التي تميز بها الفكر العقدي الإسلامي العام في تلك الفترة ويشترك فيها باعتباره جزءا من الكل، وبعض تلك الخصائص هي مما تميّز بها الفكر العقدي الإباضي فعلاً انطلاقاً من أصوله ومنهجه، وأبرزها: خاصية الدفاعية، والواقعية، والنزعة النقدية، والوسطية، والمنزع العملي. كما عرفت المنظومة الكلامية الإباضية في فترة البحث نضجاً واكتمالاً وتدويناً لأصولها، ولم تسلم أحياناً من تأثير المنطق على أبحاثها والخلط بين الأصول العقديّة والآراء الكلامية الاجتهادية.

ملخص البحث باللغة الإنجليزية:

The Summary of the Thesis

This research is an attempt to analyze the methodological principles on which the *Ibadit* theological thought is set in the region of the Maghreb, and highlight its main features in the period between the 04th and the 06th century (*Hidjri*) and the 10th and 12th century. The research strives to bridge the gap between the different schools within the Islamic thought by understanding the different perspectives and comparing the different opinions extracted from their original sources. This gives chance to every part to define itself by its own words. This research aspires to contribute in the renovation of the content as well the role of *Ilm Alkalam* (science of discourse) in the contemporary era.

The research is based on different methods: analytical, historical, descriptive, inductive, comparative and critical methodologies and it has come up to the following results:

1- The content of *Ilm Alkalam* has shown that the *Ibadit Ilm Alkalam* is limited to three circles:

- Presenting the principles of the Islamic religion and defending its rights in different parts and facing the fallacies and the illusions made by some deformed faiths and some old philosophies.

- Debating the different points of views of the Islamic schools in *Ilm Alkalam* and emphasizing the way the Ibadit School had dealt with.

- Formulating a theological system with an educational approach that focuses on the opinion of the Ibadit regarding the disagreed questions.

2- The research has come to a conclusion that the *Ilm alkalam* at that time was interactive to a great extent with the cultural, social, and political context of the Maghreb attempting to find solutions its philosophical, religious, social and political problems from a theological stand point according to their approach to seek truth.

3- The theological writing of that era is distinguished in terms of method and style with different characteristics such us: the order of the content of the book, the reciting style approach, revising the content of the book and exposing it to the scholars to be corrected.

4- The writing styles have been diverse in theology such us: teaching style, critical style, debating style, accumulative style, analytical style

5- The scholars of *Ilm Alkalam* of that era have used the approach of the critics in combining between the rational and the idealist approach and the positivist one and they recognized the different sources of human knowledge, the instinct, reason and intuition.

6- Deduction approach was based upon Coran, prophetic tradition and reason, they relied always on the conclusive evidence in determining the theology.

7- The *Ibadit* theological thought was distinguished with some characteristics in its content as well as in its approach, as we tried to unravel this characteristics we have come up to the fact that they are the same characteristics that distinguished the whole Islamic theological thought in that era, and the *Ibadit* thought is part of it. Some of these characteristics are: the defending attitude, realism, critical attitude, moderation, practical spirit. The whole system of the *Ibadit Ilm Alkalam* has seen a full development during that era in terms of its main tenets, and it wasn't free from the influence of logic and the confusion that occurred between the principles of theology and *Ilm Alkalam*.

ملخص البحث باللغة الفرنسية:

Résumé de la thèse

Cette recherche voudrait analyser les fondements de la méthode sur laquelle se base la pensée de l'idéologie Ibadite au Maghreb ainsi de mettre en évidence les résultats et ses spécificités acquis dans la période située entre le 4ème siècle et le 6 hégire /10ème et 12ème siècle Jésus. Cette recherche souhaite rapprocher les différentes écoles islamiques en essayant d'abord d'éclaircir et de comprendre leurs points de vue et leurs efforts déployés, comparer les différentes

Idées, de retourner à leurs sources et de leur reconnaître le droit de s'auto-définir. Cette recherche voudrait aussi participer au renouvellement des méthodes, des contenus et les rôles que suppose être effectués par la théologie contemporaine.

La recherche s'est basée sur plusieurs méthodes : historique, descriptive, analytique, critique inductive et comparative pour aboutir aux résultats suivants :

Les théologies ont approuvé que la mission principale de la théologie Ibadite pendant la période de la recherche se confine dans trois cercles qui sont :

Montrer l'Islam et ses véritables origines. Défendre ses réalités, répondre aux suspicions et aux illusions que prétendent certaines religions non fondées et les philosophies lointaines.

Débattre les différents points de vue des différentes écoles islamiques dans les questions théologiques et mettre en évidence la méthode des

théologiens ibadites et son traitement.

Formuler des systèmes idéologiques dans un style didactique et de rapports dont la vision ibadite est mise en relief par rapport aux différentes questions.

Le chercheur a trouvé que le système théologique, pendant la période de la recherche, est interactif à un très grand point avec le milieu culturel, social et politique du Maghreb. Elle essayait de résoudre les problèmes philosophiques, religieux, sociologiques et politiques du point de vue croyance selon la méthodologie choisie pour arriver à la raison.

L'écriture des ouvrages idéologiques se distinguait dans cette période là, selon sa méthode et son style par plusieurs particularités : l'organisation de la matière du livre se base à la narration et à l'écoute et au contrôle du contenu par les savants pour la correction.

4) Les styles de la formulation dans la science idéologique se sont variés et ont pris de différents types qui sont : le style didactique, le style critique, le style de la protestation, le style du questionnaire, le style de la confrontation et de la conversation, le style de synthèse cumulatif et le style analytique et explicatif.

5) les théologiens de l'époque ont choisi la méthode des critiqueurs pour concilier entre la voie mentale idéale et celle de l'expérimentale

Et ils ont approuvé leurs reconnaissances des différentes connaissances humanitaires, sensuelles, mentales et illuminismes.

6) La méthode de l'inférence s'est basée chez les

théologiens de la période sur le coran, la sunna et l'esprit et ils se sont accrochés à l'épreuve concluante pour l'approbation idéologique.

L'esprit idéologique ibadite se caractérise au Maghreb par des spécificités de son contenu et de sa méthodologie que nous avons essayé de les clarifier et nous avons trouvé qu'ils ne sortent pas du cercle de l'esprit idéologique islamique général dans la période dont on parle et l'esprit ibadite s'y associe fortement puisqu'il fait parti de l'ensemble, et se distingue par ces caractéristiques à partir de ses origines et de sa méthodologie et particulièrement de sa défense, de son réalisme, de sa tendance à la critique, de sa modération et de son labeur. Le système théologique ibadite a connu, pendant la période de la recherche la maturité et la notation de toutes ses origines, néanmoins ne s'est pas épargnée de temps à autre de l'influence de la logique dans ses recherches et de la confusion entre les origines idéologiques et les opinions théologiques.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً - المصادر

- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم (ت. 630هـ/1232م)
- 1. الكامل في التاريخ، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1402 هـ/1982م.
- الآمدي، أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد (ت. 631هـ)
- 2. المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق حسن محمد الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2/1413هـ/1993
- الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن (ت. 772هـ)
- 3. نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1420هـ/1999م.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت. 324هـ)
- 4. الإبانة في أصول الديانة، دار القادري، بيروت، لبنان، ط1: 1413هـ/1991م.
- 5. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط2، بيروت، لبنان، 1405 هـ/1985م
- الأصبهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب (ت. 502هـ/1108م)
- 6. المفردات في غريب القرآن؛ تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت لبنان، (د. ت. ن)
- الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد (ت. 606هـ/1209م)
- 7. المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، (د. ت. ط).
- الباقلاني، القاضي محمد بن الطيب أبو بكر (ت. 402هـ)
- 8. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط3، 1413 هـ/1993م.
- 9. كتاب التمهيد، تحقيق ماكرتي، بيروت، ط2، 1957م
- البهلائي، ناصر بن سالم بن عديم أبو مسلم الرواحي (ت. 1329هـ)

10. نثار الجوهر في علم الشرع الأزهر، مكتبة مسقط، عمان، ط2، 1424هـ/2004م
- ابن بدران، عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بدران الدمشقي (ت.1346هـ/1927م)
11. نزهة الخاطر العاطر شرح كتاب روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط2، 1415 هـ/1995م
- البرادي، أبو القاسم بن إبراهيم (ت.القرن8هـ)
12. الجواهر المنتقاة في إتمام ما أخل به كتاب الطبقات، طبعة حجرية، المطبعة البارونية، القاهرة، د.ت.
13. رسالة فيها تقييد كتب أصحابنا، تحقيق د.عمار طالبي، ضمن كتاب الموجز.
- ابن بركة، أبو عبد الله محمد بن بركة البهلوي (ت.ق4هـ)
14. كتاب الجامع، جزآن، حققه وعلق عليه عيسى بن يحيى الباروني، ط2، دار الفتح، بيروت، لبنان، 1394هـ/1974م
- البغدادى، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (ت.429هـ)
15. الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية، بيروت، 1411هـ/1990م
16. أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3: 1401هـ/1981م،
- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم (ت.728هـ)
17. الفتاوى الكبرى، ج5، دار القلم، بيروت، ط1، 1407هـ/1987م.
18. متن العقيدة الواسطية، دار الصوميعي، الرياض، ط1، 1996م،
- التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله سعد الدين (ت.793هـ)
19. شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، ط1: 1409هـ/1989م،
- الشميني، عبد العزيز بن الحاج إبراهيم (ت.1223هـ/1808م)
20. النور، شرح قصيدة النونية لأبي نصر، المطبعة العربية، غرداية، 1981م
- جابر بن زيد الأزدي، أبو الشعثاء (ت.93هـ)
21. رسائل الإمام جابر بن زيد الأزدي وهي ثمانية عشر رسالة، دراسة وتحقيق فرحات بن علي الجعبي، نشر مكتبة الضامري، سلطنة عمان، ط1: 1434هـ/2013م.

- الجرجاني، علي بن محمد (ت. 816هـ/1413م)
- 22. التعريفات؛ دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1: 1424هـ/2003م
- الجنائني، أبو زكرياء يحيى بن الخير (القرن 5هـ)
- 23. كتاب الوضع، نشر وتعليق أبو إسحاق إبراهيم اطفيش، مطبعة الفجالة الجديدة، القاهرة، د.ت.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان (ت. 392هـ)
- 24. الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1952م،
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، إمام الحرمين (ت. 478هـ)
- 25. كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، 1369هـ/1950 م.
- 26. لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق فوقية حسين محمود، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط2: 1407 هـ/1987م
- الجيظالي، إسماعيل بن موسى، أبو طاهر (ت. 750هـ)
- 27. شرح النونية، (مخطوط)، 3 أجزاء، 304 ورقة، نسخ عيسى بن سعيد بن إبراهيم المصعبي اليزجني، ت.ن: 1092هـ، مكتبة القطب، بني يزجن، غرداية، الجزائر، رقم: 3/هـ، صورة لدى الباحث.
- 28. قناطر الخيرات، 3 أجزاء، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1403هـ/1983م.
- وثمة طبعة قناطر الخيرات، قنطرتا العلم والإيمان، تحقيق عمرو خليفة النامي، المطبعة العربية، غرداية، د.ت.
- قواعد الإسلام، جزآن، صححه وعلق عليه بكلي عبد الرحمن بن عمر، ط1، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، 1976م.
- أبو حنيفة، النعمان بن ثابت الكوفي (ت. 150هـ/767م)
- 29. الفقه الأكبر، تحقيق ملا علي القاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1404هـ/1984م

- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمود (ت. 852هـ/1448م)
- 30. تهذيب التهذيب؛ نشر دائرة المعارف النظامية، الهند، ط1: 1325هـ.
- ابن حوقل، محمد أبو القاسم النصيبي (ت. 367هـ/977م)
- 31. صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (د. ت).
- أبو خزر، يغلا بن زلتاف (ت. 380هـ)
- 32. الرد على جميع المخالفين، تحقيق عمرو خليفة النامي، تعليق ومراجعة الحاج سعيد مسعود، وكروم الحاج أحمد، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، عمان، ط1: 1428هـ/2008م
- ابن خلدون، عبد الرحمن أبو زيد (ت. 808هـ/1406م)
- 33. كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في معرفة أئمة وملوك البربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1983م
- 34. المقدمة؛ دارالفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1424هـ/2004م.
- ابن خلكان، القاضي (ت. 681هـ)
- 35. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، (د. ت).
- الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان المعتزلي (ت. 290هـ/902م)
- 36. كتاب الانتصار والرد على ابن الرواندي الملحد، تحقيق وتقديم نيرج، دار قابس للطباعة والنشر، بيروت، 1986م
- الدرجيني، أبو العباس أحمد بن سعيد (ت. 670هـ/1271م)
- 37. طبقات المشايخ بالمغرب؛ تحقيق إبراهيم طلاي، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، (د. ت. ن).
- الرازي، أحمد بن محمد بن أحمد أبو العباس الحنفي (توفي بعد 630هـ)
- 38. كتاب حجج القرآن، شركة الشهاب، باتنة، الجزائر، 1989م،
- الرازي، محمد بن عمر بن الحسين أبو عبد الله (ت. 606هـ/1210م)
- 39. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين؛ راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، (د. ت. ن).

40. أصول الدين، مراجعة وتقديم: طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، 2004م،
- ابن رشد، محمد بن أحمد (ت. 595هـ)
41. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ط2، المطبعة الجمالية مصر، 1328هـ/1910م
- أبو زكرياء يحيى بن أبي بكر (500هـ/1006م)
42. كتاب السيرة وأخبار الأئمة؛ تحقيق عبد الرحمان أيوب؛ الدار التونسية للنشر؛ تونس، ط1: 1405هـ/1985م
- الزمخشري، جاد الله محمود بن عمر (ت. 528هـ/1134م)
43. الكشف عن حقائق وغوامض التنزيلوعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1407هـ/1987م،
- السالمي، نور الدين، عبد الله بن حميد بن سلوم (ت. 1332هـ)
44. مشارق أنوار العقول، تعليق وتصحيح أحمد الخليلي، مطابع العقيدة، سلطنة عمان، ط2: 1398هـ/1978م،
45. شرح طلعة الشمس على الألفية، تحقيق عمر حسن القيام، مكتبة السالمي، بديه، سلطنة عمان، 2010م،
- أبو سهل، يحيى بن إبراهيم بن ويجمن (القرن 6هـ).
46. عقيدة في معرفة التوحيد والفرائض، (مخطوط)، 28 ورقة ضمن مجموع د.نا، ت.ن: 1343هـ، مكتبة آل يدر، بني يزقن، غرداية، الجزائر رقم: 084
- السوفي، أبو عمرو عثمان بن خليفة المرغني (القرن 6هـ)
47. السؤالات، (مخطوط)، 519ص، نسخ أحمد بن عياد بن سعيد بن عيسى اليفرنبي النفوسي، ت.ن: 1273هـ. صورة لدى الباحث.
48. رسالة في بيان كل فرقة، ضمن مجموع يشتمل على رسائل، المطبعة البارونية، مصر، د. ت.
- ابن سينا، الحسين أبو علي (ت. 428هـ/1036م)

49. الإشارات والتنبيهات؛ شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3: 1983م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت. 911هـ/1505م)
50. لباب النقول في أسباب النزول، دار المعرفة، لبنان، 1418هـ/1997م.
- الشافعي، محمد بن إدريس (ت. 204هـ)
51. الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، (د. مط)، 1309هـ.
52. الأم، مطبعة الأميرية، بولاق، مصر، 1327 هـ
- الشماخي، أبو العباس أحمد بن أبي عثمان بن سعيد بن عبد الواحد (ت. 928هـ)
53. السير؛ دراسة وتحقيق محمد حسن، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1: 2009م؛
54. شرح مقدمة التوحيد، تصحيح وتعليق أبي إسحاق إبراهيم اطفيش، ط1، القاهرة، 1353هـ.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر (ت. 548هـ/1153م)
55. الملل والنحل؛ تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2: 1395هـ/1975م.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت. 1225هـ)
56. إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدري، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 1412هـ/1992م.
- ابن الصغير (حي في: 260هـ/ 873م)
57. أخبار الأئمة الرستمين، تحقيق وتعليق محمد ناصر، وبجاز إبراهيم، المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986 م.
- أبو طالب، المكي (ت. 386هـ/ 996م)
58. قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المرید إلى مقام التوحيد، تحقيق سعيد نسيب مكارم؛ دار صادر، بيروت، لبنان، ط1: 1995م.
- اطفيش، احمد بن يوسف (ت. 1332هـ/1914م)
59. شرح النيل وشفاء العليل، ط2، دار الفتحة، بيروت، لبنان، 1393هـ/1973م.

60. شرح عقيدة التوحيد، تحقيق مصطفى و نتن، نشر جمعية التراث، المطبعة العربية، ط1، 1422 هـ/2001م
61. شامل الأصل والفرع، طبع وتصحيح أبي إسحاق اطفيش، المطبعة السلفية القاهرة، 1948م.
62. الذهب الخالص المنوه بالعلم القالص، طبع وتصحيح أبو إسحاق اطفيش، ط2، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، 1400هـ/1980م.
- الطوسي، محمد بن الحسن (ت.460هـ)
63. الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط2: 1406هـ/1986م
- أبو العباس، أحمد بن محمد بن بكر الفرستائي (ت.504هـ)
64. القسمة وأصول الأرضين، تحقيق بكير الشيخ بلحاج و محمد ناصر، نشر جمعية التراث، المطبعة العربية، غرداية، ط2، 1418هـ/1997م.
65. كتاب أبي مسألة، تح: محمد صدقي، وإبراهيم السبع، دار البعث، قسنطينة، ط1، 1404هـ/1984م
66. كتاب السيرة في الدماء، دراسة وتحقيق طباطب عبد الرحمن، رسالة ماجستير في أصول الفقه، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، سنة 2005م. (مرقون).
- عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني، قاضي القضاة (ت. 415هـ/1025م)
67. شرح الأصول الخمسة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990م.
68. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ط2، 1406هـ/1986م
- ابن عبد الحكم، عبد الرحمن بن عبد الله (ت. 257هـ/871م)
69. فتوح إفريقيا والأندلس، تحقيق عبد الله أنيس الطباع، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1964؛
- عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم (ت. 190هـ/806م)
70. كتاب مسائل نفوسة، تحقيق وترتيب إبراهيم طلاي، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، 1991م

- أبو العباس، أحمد بن محمد بن بكر الفرستائي (ت. 504هـ)،
71. تبين أفعال العباد (مخطوط)، 3 أجزاء، 71 ورقة، ضمن مجموع، نسخ بابه بن بيشة بن محمد الورجلاني، ت. ن: 994هـ، مكتبة آل خالد بني يزجن، غرداية، الجزائر، رقم: 413.
- أبو عذبة، حسن بن عبد المحسن (ت. 1172هـ/1758م)
72. الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، تحقيق عبد الرحمن عميرة:
• ابن أبي العز، أبو الحسن علي بن علاء الدين الدمشقي (ت. 792 هـ.
73. شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق جماعة من العلماء، الملكية للطباعة والنشر، الحراش، الجزائر، ط10، 1416هـ/1996م
• أبو عمار، عبد الكافي بن أبي يعقوب التناوبي (ت. قبل 570هـ/1174م):
74. شرح الجهالات (مخطوط)، 252 ورقة، ت. ن: 1324هـ، مكتبة آل يدر، بني يزجن، غرداية، الجزائر، رقم: 079
75. الموجز، دراسة وتحقيق عمار طالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1398هـ/1978م
• الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الشافعي (ت. 505هـ/1111م)
76. الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1409هـ/1988م.
77. معيار العلم في فن المنطق تعليق وشرح علي بوملحم، دار الهلال، بيروت، ط1/1993م،
78. معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط2، 1975م
79. المنقذ من الضلال، تحقيق وتعليق عبد الكريم المراق، الدار التونسية، تونس ط3: 1989م
• الفارابي، أبو نصر (ت. 339هـ/950م)
80. إحصاء العلوم، تحقيق وتقديم عثمان أمين، القاهرة، ط3: 1968م،
• الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت. 817هـ)
81. القاموس المحيط، إعداد وتقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث

- العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1424هـ/2003م
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد (ت. 620هـ)
 - 82. ذم الناويل، تحقيق بدر عبد الله البار، دار السلفية، الكويت، 1406هـ.
 - ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت. 751هـ)
 - 83. طريق الهجرتين وباب السعادتين، دار الضياء، قسنطينة، د. ت، ص 63
 - الكُدَمي، أبو سعيد محمد بن سعيد (القرن 4هـ)
 - 84. الاستقامة، (3 أجزاء) وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1405هـ/1985م،
 - 85. المعتبر، (5 أجزاء) تقديم أحمد الخليلي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1405هـ/1984م،
 - الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد الحنفي (ت. 333هـ)
 - 86. شرح الفقه الأكبر، راجعه عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، (د.ت.ن).
 - الماوردي، علي بن محمد حبيب البصري (ت. 450هـ/1058م)
 - 87. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ديوان المطبوعات الجامعية، 1983 م،
 - المزاني، أبو الربيع سليمان بن بخلف (ت. 471هـ/1078م)
 - 88. التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية ومعانيها، (مخطوط)، جزآن، 128 ورقة، نسخ سعيد بن علي الخيري الجربي، ت.ن: 884هـ. مكتبة الشيخ عمي سعيد الجربي، غرداية، الجزائر، رقم 005. (صورة لدى الباحث).
 - 89. التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية ومعانيها، دراسة وتحقيق محمود الأندلسي، مراجعة وتقديم المبروك الشيباني المنصوري، 2009م، 381ص (نسخة مرقونة لدى الباحث).
 - 90. التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية ومعانيها ، دراسة وتحقيق حمزة بن بوسهال بومعقل، تقديم مصطفى اشرفي، دار الخلدونية، القبة، الجزائر، ط1: 1438هـ/2017م، 567ص.
 - 91. كتاب السير ، تح: حاج سعيد مسعود، مكتبة الضامري، سلطنة عمان، ط2 ، 1993.

- المصعبي، أبو يعقوب يوسف بن محمد (ت. 1188هـ)
- 92. حاشية المصعبي على أصول الدين لتبغورين، دراسة وتحقيق حمو بن عيسى الشيهاني، دبلوم الدراسات العليا في العقيدة والأديان، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1415-16هـ/1994-95م. (مرقونة)
- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم الأفريقي المصري (ت. 711هـ/1311م)
- 93. لسان العرب، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1: 1429هـ/2008م،
- الملشوطي، تبغورين بن عيسى (القرن 6هـ).
- 94. كتاب الأدلة والبيان، تحقيق سليمان بابيز، وزارة التراث والثقافة، مسقط، عمان، ط 1، 1430هـ/2009م.
- 95. كتاب أصول الدين، تحقيق عمرو النامي، مرقون. صورة لدى الباحث
- النعمان، القاضي المغربي (ت. 363هـ)
- 96. افتتاح الدعوة، تحقيق فرحات الدشراوي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 2، 1986.
- الوسياني، أبو الربيع سليمان بن عبد السلام (القرن 6هـ)
- 97. كتاب السير، تحقيق عمر بن لقمان بوعصبانه، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط 1، 1430هـ/2009
- ابن الوزير، محمد بن إبراهيم الوزير اليماني (ت. 840هـ)
- 98. إينثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى مذهب الحق من أصول التوحيد، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط 2، 1408هـ/1987م.
- النسفي، أبو حفص عمر بن محمد (ت. 537هـ/1142م)
- 99. التمهيد في أصول الدين، تحقيق عبد الحي قاويل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1407هـ/1987م.
- أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم المورجلاني (ت. 550هـ)
- 100. رسالة الفقيه عبد الوهاب بن محمد الأنصاري إلى الفقيه الأجل أبي عمار عبد الكافي، تحقيق ياسين حسين الويسي دار الفرقد، ط 1، 2010م.

101. الدليل والبرهان، (3 أجزاء) تحقيق سالم بن حمد الحارثي، وزارة التراث القومي والثقافة، عمان، 1403هـ/1983م.
102. العدل والإنصاف، (3 أجزاء) تحقيق عمرو النامي، نسخة مرقونة، صورة لدى الباحث.

ثانياً-المراجع

- أحمد أمين، إبراهيم (ت. 1373هـ/1954م)
- 103. فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط10، 1965
- إميل برهيه
- 104. تاريخ الفلسفة القرن السابع عشر، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1983
- الباجوري، إبراهيم بن محمد (ت. 1859م)،
- 105. شرح جوهره التوحيد، راجعه عبد الكريم الرفاعي، (د. مط)، (د. ت)،
- باباعمي، د. محمد بن موسى (معاصر)
- 106. أصول البرمجة الزمنية في الفكر الإسلامي مقارنة بالفكر الغربي، نشر جمعية التراث، القرارة، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، ط1: 1425هـ/2004م.
- الباروني، سليمان بن عبد الله (1359هـ/1940م)
- 107. الأزهار الرياضية في أئمة و ملوك الإباضية، دار بو سلامة للطباعة و النشر، تونس، ط1، 1986 م.
- بحاز، د. إبراهيم بن بكير (معاصر)
- 108. الدولة الرستمية، دراسة في الأوضاع الاقتصادية والحياة الفكرية. المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، ط1، 1985م.
- بدوي، د. عبد الرحمن (ت. 1423هـ/2002م)
- 109. مذاهب الإسلاميين، المعتزلة والأشاعرة، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط2: 1979م.

110. موسوعة المستشرقين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عمان، الأردن، ط4،
2003م
- البكّاي، د. لطيفة (معاصرة)
111. قراءة في رسالة ابن إياض، دراسة وتحقيق، دار الطليعة، بيروت، لبنان. ط1:
2002م
- بكوش، د. يحيى (ت. 2012م)
112. فقه الإمام جابر بن زيد؛ المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، ط2:
1408هـ/1988م.
- بلقاسم الغالي
113. أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه العقدية، المطابع الموحدة، تونس،
1989م.
- البهي، د. محمد (ت. 1402هـ / 1982م)
114. الفكر الإسلامي في تطوره؛ دار الفكر، بيروت، لبنان، 1971م
- البوطي، د. محمد سعيد رمضان (ت. 2013م)
115. كبرى اليقينيّات الكونية، الملكية للإعلام والنشر، الجزائر، ط8/1402هـ
- التباني، محمد بن العربي بن التباني السطايفي الجزائري (ت. 1390هـ/1970م)
116. براءة الأشعرين من عقائد المخالفين، نشر وزارة الشؤون الدينية والأوقاف
بالجزائر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ط1، 2012م.
- ابن تومرت، محمد أبو عبد الله (ت. 1128م)
117. أعز ما يطلب، تقديم وتحقيق عمار طالبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،
1985م،
- الشميني، عبد العزيز بن الحاج إبراهيم (ت. 1223هـ/1808م)
118. معالم الدين؛ وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1407هـ/1986م.
- الجابري، د. عابد (ت. 2010م)
119. بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط8 ،

- 2007م
- الجعبري، د. فرحات بن علي (معاصر)
120. البعد الحضاري للعقيدة الإباضية؛ مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان، ط2:
1425هـ/2004م.
 - جمعية التراث، لجنة البحث العلمي
121. معجم أعلام الإباضية؛ قسم المغرب، مدخل إلى التاريخ والفكر الإباضي،
تراجم أعلام لأكثر من ألفي وخمسمائة علم منذ القرن الأول الهجري إلى عصرنا
الحاضر من القرن 1هـ إلى القرن 15هـ، نشر جمعية التراث، القرارة، المطبعة
العربية، غرداية، الجزائر، ط1: 1420هـ/1999م.
 - جلال محمد عبد الحميد موسى، دكتور (معاصر)
122. نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1395هـ/
1975م، ص409
 - جهلان، عدون (ت. 1988م)
123. الفكر السياسي عند الإباضية؛ نشر جمعية التراث، القرارة، الجزائر، (د.ت.ن)، .
حسن إبراهيم حسن، دكتور (ت. 1968م)
 - 124. تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، دار
الجيل، بيروت، ومكتبة النهضة المصرية، 2010م.
 - خبزي، د. دليلة (معاصرة)
125. الآراء الكلامية لأبي يعقوب الوردجاني، مكتبة مسقط، سلطنة عمان، ط1،
1430هـ/2009م
 - الخطيب ، د. معتز (معاصر)
126. رد الحديث من جهة المتن دراسة في مناهج المحدثين والأصوليين،
الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2011 م،
خليفات، د. محمد عوض (معاصر)
 - 127. نشأة الحركة الإباضية، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط1:

- 1423هـ/2002م.
- الخليلي، أحمد بن حمد (معاصر):
 - 128. العقل جماح الطبع بين وترويض الشرع، مكتب الإفتاء، وزارة الشؤون الدينية، سلطنة عمان، (د.ت.ن) .
 - 129. الإيمان زيادة ونقصانا، مكتبة الضامري، عمان، ط1، 1993م/1414هـ
 - دبو، محمد علي (ت.1402هـ/1981م)
 - 130. تاريخ المغرب الكبير، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط1
 - :1382هـ/1963م.
 - ابن ادريسو، مصطفى بن محمد (معاصر)
 - 131. الفكر العقدي عند الإباضية حتى نهاية القرن الثالث الهجري، نشر جمعية التراث، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، ط1، 1424هـ/2003م
 - الربيع بن حبيب، الفراهيدي (ت. حوالي175هـ)
 - 132. الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب، ترتيب أبي يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني، المطبعة العربية، غرداية، 1985م
 - رشيد بورويبة وآخرون
 - 133. الجزائر في التاريخ، العهد الإسلامي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984م.
 - الزركلي، أبو الغيث خير الدين بن محمود (ت.1396هـ)
 - 134. الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط10، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1992م.
 - زكي نجيب محمود (ت.1414هـ/1993م)
 - 135. قشور ولباب؛ دار الشروق، بيروت، لبنان، 1401هـ/1981م،
 - الزيني، د. محمد عبد الرحيم (معاصر):
 - 136. مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993م

137. شهداء الفكر في الإسلام، رجال ومواقف، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 1998م.
- الزحيلي، د. محمد وهبة (معاصر)
138. أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 1986،
- أبو زيد، د. نصر بن حامد
139. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط7، 2008
- السباعي، د. مصطفى بن حسني (ت. 1384هـ/1964م):
140. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، دار الوراق، بيروت، لبنان، ط1: 1421هـ/2000م
- سالم بن يعقوب (ت. 1988م)
141. تاريخ جربة ومدارسها العلمية، سراس للنشر، تونس، 2006م
- سماوي، صالح بن عمر (معاصر)
142. العزابة ودورهم في المجتمع الإباضي بميزاب (3 حلقات)، نشر جمعية التراث، القرارة، غرداية، الجزائر، ط1: 1426هـ/2005م.
- السيد عبد العزيز سالم
143. المغرب الكبير، العصر الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1981م.
- السيادي، سالم بن حمود بن شامس (ت. 1414هـ/1993م)
144. إزالة الوعناء عن أتباع أبي الشعثاء؛ تحقيق وشرح سيده إسماعيل كاشف، مطابع سجل العرب، القاهرة، 1979م..
- شارل أندري جوليان
145. تاريخ إفريقيا الشمالية من الفتح الإسلامي إلى سنة 1830م، تعريب محمد مزالي، البشير بن سلامة، الدار التونسية، تونس، 1978م

- الشافعي، د. حسن محمود
146. المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، المطبعة الفنية، القاهرة، ط2:
1411هـ/1991م.
- 147. الآمدي وآراؤه الكلامية، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط1،
1418هـ/1998م،
● الشرفي، د. عبد المجيد
148. الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن 4هـ/10م، الدار
التونسية للنشر، ط1، 1986م، كله
- شلي، أحمد
149. مقارنة الأديان، المسيحية، مكتبة النهضة المصرية، ط2، 1965م
- الشيخ بلحاج، محمد (معاصر)
150. الاجتهاد في المذهب الإباضي، الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي،
قسنطينة، 1403هـ/1983م.
- الشيهاني، د. حمو بن عيسى (معاصر):
151. الفكر العقدي عند الشيخ بيوض وآثاره في الإصلاح، نشر جمعية التراث،
ودار الخلدونية، المطبعة العربية، غرداية، ط1، 1432هـ/2011م.
- صبحي، د. أحمد محمود
152. في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين،
المعتزلة، والأشاعرة (جزآن) دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط5: 1405هـ/1985م
- 153. في علم الكلام، الزيدية، (ج3) دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط3:
1411هـ/1991م
- 154. الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية، منشورات العصر الحديث،
بيروت، ط1، 1990م
- طالي، د. عمار (معاصر):

155. آراء الخوارج الكلامية، دراسة وتحقيق لكتاب الموجز لأبي عمار عبد الكافي، (لنيل شهادة دكتوراه الدولة إشراف د/ علي سامي النشار) الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط:1، 1978م.
156. آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (د.ت.ن.)
- طه عبد الرحمن الدكتور (معاصر):
157. في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1987م
- العبادي، أحمد مختار
158. في تاريخ المغرب والأندلس، دار النهضة العربية، بيروت، 1978 م، .
- عبد الرحمن الجيلالي
159. تاريخ الجزائر العام، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1402هـ/1982م.
- عبد الحميد حاجيات وآخرون
160. الجزائر في التاريخ (العهد الإسلامي)، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984م.
- عدنان، محمد زور (معاصر)
161. نحو عقيدة إسلامية فاعلة، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1:
- 1414هـ/1994م
- عبد الكريم ، د. جودت
162. العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر، 1984 م.
- العقاد، عباس محمود (ت. 1964م)
163. الله جل جلاله، المكتبة العصرية، بيروت، د. ت.
- علي محمد الصلابي
164. الجواهر الثمين بمعرفة دولة المرابطين، دار التوزيع والنشر الإسلامية القاهرة، مصر، ط1، 1424هـ/2003م

- العلواني، د. طه جابر (معاصر)
- 165. إصلاح الفكر الإسلامي؛ سلسلة محاضرات المعهد العالمي للفكر الإسلامي،
نشر دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، د.ت، ن
- العمري، د. أحمد خيرى (معاصر)
- 166. البوصلة القرآنية، دار الفكر، دمشق، ط3، 2010م
- العمري، د. مرزوق (معاصر)
- 167. نظرية الكسب عند الأشاعرة، منشورات وزارة الشؤون الدينية
والأوقاف، الجزائر، ط1، 2011م.
- الغزالي، محمد بن محمد (ت. 1996م)
- 168. عقيدة المسلم، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، الجزائر، د. ت، ص132
- فرغل، د. يحيى هاشم حسن (معاصر)
- 169. الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، دار الفكر العربي، مصر، 1978.
- القنوبي، سعيد بن مبروك (معاصر)
- 170. الربيع بن حبيب مكانته ومسنده، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، مسقط،
سلطنة عمان، 1416هـ/1995م
- كارل، غوستاف همبل (ت. 1997م)
- 171. فلسفة العلوم الطبيعية، ترجمة جلال محمد موسى، دار الكتاب المصري،
القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 1976م
- كانط، إيمانويل (ت. 1804م)
- 172. نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1988م
- الكباوي، أبو القاسم عمرو بن مسعود (معاصر)
- 173. الربيع بن حبيب محدثا وفقهيا، (رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة
الفتاح، طرابلس) المطبعة العربية، غرداية، 1994م
- الكعك، عثمان (ت. 1396هـ/1976م)
- 174. موجز التاريخ العام للجزائر، مكتبة العرب، تونس (د. ت. .)

- وثمة طبعة أخرى، تقديم ومراجعة أبو القاسم سعد الله وآخرون، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2003.
175. لقبال، د. موسى (ت. 1430هـ/2009م)
176. المغرب الإسلامي منذ بناء معسكر القرن حتى انتهاء ثورات الخوارج، سياسة ونظم، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط3: 1984 م
- لؤي صافي، الدكتور (معاصر)
177. أعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى النظرة التكاملية، دار الفكر، سورية، ط1، 1419هـ/1998م.
- المجدوب، عبد العزيز (معاصر)
178. الصراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزيرية؛ الدار التونسية للنشر، تونس، 1395 هـ/1975.
179. أفعال العباد في القرآن الكريم، الدار العربية للكتاب، تونس، 1985
- مُجمَع اللغة العربية
180. المعجم الوسيط، إخراج إبراهيم مصطفى وآخرون، دار الدعوة، (ذ.ت.ن)، ج1 و2
- مجموعة من الباحثين
181. معجم مصطلحات الإباضية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ط1، 1429 هـ/2008م.
- محمد عبد الله عنان (ت. 1986م)
182. عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1964
- محمد عبده (ت. 1323هـ/1905م)
183. رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان، ط6: 1406هـ/1986م.
- محمود قاسم
184. في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية،

- القاهرة، ط 3 ، د. ت. ط
- محمود ماضي
185. مباحث في المعرفة في الفكر الإسلامي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د.ت.ن)
 - محمد محفوظ (ت. 1408هـ/1988م)
 - 186. تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1982م
 - محمد نعيم ياسين، دكتور (معاصر)
 - 187. مباحث في العقل، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1432هـ/2011م
 - المدني، أحمد توفيق بن محمد (1404هـ/1983م)
 - 188. كتاب الجزائر، المطبعة العربية، الجزائر، 1350 هـ
 - المرزوقي، د. أبو يعرب (معاصر)
 - 189. مفهوم السببية عند الغزالي، دار أبو سلامة للطباعة والنشر، تونس، ط2: 1985م.
 - مروة، د. حسين (ت. 1407هـ/1987م)
 - 190. النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط5: 1985م،
 - مزهودي، د. مسعود (معاصر)
 - 191. الإباضية في المغرب الأوسط، نشر جمعية التراث، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، 1417هـ/1996م .
 - 192. جبل نفوسة منذ الفتح الإسلامي إلى هجرة بني هلال إلى بلاد المغرب 21هـ - 422هـ/642م-1053م (رسالة دكتوراه في التاريخ الإسلامي الوسيط، جامعة الجزائر، 1416هـ/1996م) مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، السيب، سلطنة عمان، ط1: 1431هـ/2010م.
 - معمر، علي يحي (ت. 1400هـ/1980م)

193. الإباضية في موكب التاريخ؛ نشأة المذهب الإباضي، دار الكتاب العربي، مصر، ط1: 1384هـ/ 1964م
- المقري، أحمد بن محمد التلمساني أبو العباس (ت. 986هـ/ 1631م)
194. نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968
- مهدي، طالب هاشم (معاصر)
195. الحركة الإباضية بالمشرق العربي؛ (د.ت.ن).
- موساوي، د. أحمد (معاصر):
196. مكانة المنطق في الفلسفة التحليلية المعاصرة، نشر معهد المناهج، الجزائر، 1428هـ/ 2007م
- الميداني، د. عبد الرحمن حسن حنبكة (ت. 1425هـ/ 2004م)
197. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط4، 1414هـ/ 1993م
- الملي، مبارك بن محمد (ت. 1945م)
198. تاريخ الجزائر في القديم والحديث، دار الغرب الإسلامي، بيروت، (د.ت.)
- النجار، د. عبد المجيد، (معاصر)
199. عوامل الشهود الحضاري؛ دار الغرب الإسلامي، ط1: 1999م،
200. فقه التحضر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1: 1999م
201. مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1992م
- ناصر، د. محمد بن صالح (معاصر)
202. منهج الدعوة عند الإباضية؛ نشر جمعية التراث، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، ط2: 1419هـ/ 1999م،
203. دور الإباضية في نشر الإسلام بغرب إفريقيا، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، سلطنة عمان، د. ت.

204. حلقة العزابة ودورها في بناء المجتمع المسجدي، جمعية التراث، القرارة، الجزائر، 1410هـ/1989م.
- النامي، د. عمرو بن خليفة (ت. 1407هـ/1986م)
205. دراسات عن الإباضية؛ تر. ميخائيل خوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1: 2001م، ص45.
- النشار، د. علي سامي (ت. 1400هـ/1980م)
206. مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي؛ تصدير عبده الراجحي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3: 1404هـ/1984م.
207. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1966م
- نصّار، د. حسين محمد (معاصر)،
208. الصّرفة والانباء بالغيب، سلسلة إعجاز القرآن (3)، نشر مكتبة مصر، الفجالة، مصر، (د.ت.ن).
- واعلي بكير (ت. 1996م)
209. الإمامة عند الإباضية بين النظرية والتطبيق مقارنة مع أهل السنة والجماعة، نشر جمعية التراث، المطبعة العربية، غرداية، ط1، 2001
- ويليام جيمس ديورانت (ت. 1981م)
210. قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط5، 1405هـ/1985م
- وينتن، د. مصطفى بن الناصر (معاصر)
211. آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقديّة، نشر جمعية التراث، القرارة، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، 1417هـ/1996م
- ثالثا- المراجع الأجنبية
- AhmedAl-Ismailie
212. La Théologie ibâdite Omanise du 1^{er} au 7^{eme} siècle " these de doctortde 3^{eme} cycle. La

soutenanceAbridil2012.unvercite du sorbon; Paris.

• AMR khalifa Ennami

Studies In Ibadism. A thesis submitted to the 213
University of Cambridge for Doctor of Philosophy .

May 1974.

• GOUJA, MONCEF

Latheologie ibadite histoire genese formation 214
et formulation definitive, these de doctorat de
3^{eme} cycle. La soutenance 1986.unvercite du sorbon;Paris

• Pierre Cuperly

introduction à l'étude De L ibadhisme Et 215
SaThéologie , O.P.U. Alger, 1984.

رابعاً- المراجع الرقمية

• أسامة إسماعيل صافي

216. برنامج نور للقرآن الكريم، الإصدار الأول، (د.ت.ن).

• رواية، إيجيكوم للبرمجيات، إنتاج وتطوير البرامج

217. الجامع للحديث النبوي. (د.ت.ن).

• مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي

218. المكتبة الألفية للسنة النبوية، الأردن، الإصدار 1.5، 1419هـ/1999م

• المكتب التعاوني للدعوة بالروضة

219. المكتبة الشاملة ، الإصدار الثاني، (د.ت.ن).

• لجنة البحث العلمي

220. معجم أعلام الإباضية، مدخل إلى التاريخ والفكر الإباضي، تراجم أعلام

لأكثر من ألفي وخمسمائة علم منذ القرن الأول الهجري إلى عصرنا الحاضر، نشر

جمعية التراث، القرارة، غرداية، الجزائر، 2005م.

الفهارس العامة

- فهرس الآيات القرآنية.
- فهرس الأحاديث النبوية الشريفة.
- فهرس الأعلام.
- فهرس الأماكن والبلدان.
- فهرس الأديان والمذاهب والفرق والطوائف.
- فهرس المحتويات.

فهرس الآيات القرآنية:

سورة البقرة:

- ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَولئك يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الآية: 218] 382
- ﴿صُمُّ بكم عُمِّي فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [الآية: 111] 209
- ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [الآية: 136] 321
- ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [الآية: 143] 339، 337
- ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أُنزِلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَضْرِيحِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الآية: 164] 268
- ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الآية: 179] 195
- ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [الآية: 185] 439
- ﴿أَلَمْ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [الآية: 2] 198
- ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ [الآية: 253] 345
- ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [الآية: 255] 219
- ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ [الآية: 285] 321،

- ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [الآية: 32] 306
- ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [الآية: 143] 431
- ﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾ [الآية: 156-157] 370
- ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ﴾ [الآية: 177] 439
- ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [الآية: 182] 380
- ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [الآية: 266] 2
- ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ [الآية: 285] 439، 321
- ﴿فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الآية: 64] 378
- ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الآية: 7] 413
- ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [الآية: 222] 307
- ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [الآية: 255] 281

سورة آل عمران

- ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ خُذْ هَذَا الصَّلَافَ الَّذِي فِيهِ نَسُفٌ لِقَوْمٍ كَافِرِينَ﴾ [الآية: 55] 309، 294
- ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [الآية: 191] 2

- ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [الآية: 19]..... 342 ، 341
- ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [الآية: 33]..... 311
- ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِعَادَ﴾ [الآية: 9]..... 362
- ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [الآية: 190]..... 159
- ﴿إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [الآية: 09]..... 294
- ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [الآية: 110].. 463
- ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الآية: 07]..... 209 ، 206 ، 200
- ﴿وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ
- لِلْكَافِرِينَ﴾ [الآية: 131]..... 362
- ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ اللَّهُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الآية: 135]..... 375 ، 374
- ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [الآية: 07]..... 207
- ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الآية: 104]..... 444 ، 198 ، 59
- ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [الآية: 97]..... 403 ، 343

﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [الآية: 07] 207
 ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الآية: 85]
 342، 341.....

سورة النساء

﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [الآية: 83]
 194
 ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا
 بَعِيدًا﴾ [الآية: 116] 364، 363.....
 ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [الآية: 31]
 364
 ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ
 عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الآية: 17] 373
 ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الآية: 155] 413
 ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ﴾ [الآية: 23] ... 201
 ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [الآية: 59] 205
 ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا
 حَكِيمًا﴾ [الآية: 165] 121، 160.....
 ﴿فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يَهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ
 وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وُليًا وَلَا نَصِيرًا﴾ [الآية: 89] 353
 ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا
 قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [الآية: 65] 222، 198.....

- ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ وَاللَّهُ أَركَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ سَبِيلًا وَذُؤَا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يَهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وُليَاءَ وَلَا نَصِيرًا﴾ [الآية: 88-89]..... 353، 351
- ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الآية: 95] 345
- ﴿مُذَبِّدِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَىٰ هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَىٰ هَؤُلَاءِ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ سَبِيلًا﴾ [الآية: 143]..... 355
- ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ [الآية: 36] 273، 286
- ﴿وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الآية: 83] 378
- ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارًا أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [الآية: 18] 373
- ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾ [الآية: 92]..... 340
- ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْجِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [الآية: 25]..... 403
- ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [الآية: 93]..... 340
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ [الآية: 94]..... 340
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ

فَرَدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ
تَأْوِيلًا ﴿[الآية: 59]..... 199

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ
مَنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا
بَعِيدًا﴾ [الآية: 136]..... 321

﴿يَعِدُّهُمْ وَيَمْنِيهِمْ وَمَا يَعِدُّهُمْ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ [الآية: 120]..... 382، 363

سورة المائدة

﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ
مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الآية: 15-16]..... 198

﴿لِعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا
وَكَانُوا يَعْتَدُونَ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [الآية: 78-79].....
445

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ
مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ
المُصِيرُ﴾ [الآية: 18]..... 363

﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [الآية: 44]..... 445، 349

﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [الآية: 47]..... 445

﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الآية: 45]..... 445

﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الآية: 120]..... 219

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ
بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الآية: 19]..... 321، 160

سورة الأنعام

- ﴿الله أعلم حيث يجعل رسالاته﴾ [الآية: 124] 311
- ﴿ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَعْثِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ [الآية: 146] 362
- ﴿فالق الحب والنوى﴾ [الآية: 96] 295
- ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الآية: 76]
- 158
- ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الآية: 78] 158
- ﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لئن لم يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ [الآية: 77] 158
- ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الآية: 125] .. 413
- ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الآية: 103] 281
- ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الآية: 38] 223
- ﴿وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم﴾ [الآية: 83] 256
- ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الآية: 101] 399
- ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الآية: 59]
- 389
- ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ [الآية: 75]

- 158
 ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [سورة: 121] 357
 ﴿وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الآية: 79] 159
 ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ [الآية: 18] 219، 217
 ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ [الآية: 30] 219
 ﴿قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا﴾ [الآية: 78-79] 159

سورة الأعراف

- ﴿أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [الآية: 99] 382
 ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الآية: 54] 269
 ﴿أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ [الآية: 184] 199، 159
 ﴿ثم استوى على العرش﴾ [الآية: 54] 219
 ﴿فَخَذَهَا بِقُوَّةٍ وَأَمَرَ قَوْمَكِ يَا خُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾ [الآية: 145] 211
 ﴿قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الآية: 143] 281
 ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضِلِلْ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [الآية: 178] 411

﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [الآية: 179]

172

﴿وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهِ وَذَرُوا الَّذِينَ يَلْحَدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الآية: 180]

283

﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [الآية: 44]

360

سورة الأنفال

﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الآية: 22]

208

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [الآية: 2-4]

341، 339، 337

﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ [الآية: 24]

414

سورة التوبة

﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ [الآية: 124]

344

﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ هَلْ يَرَاكُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [الآية: 127]

353

﴿وَمَنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَىٰ النَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ [الآية: 101]

354

﴿وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ فَلَمَّا آتَاهُمْ مِنْ

فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا
اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴿[الآية: 75-77]..... 353

سورة يونس

﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَدْعَيْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ
صَادِقِينَ ﴿[الآية: 38]..... 194

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ ﴿[الآية: 9]..... 417

﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴿[الآية: 101]..... 146

﴿وبشر الذين آمنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم ﴿[الآية: 02]..... 238

سورة هود

﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَدْعَيْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ
كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿[الآية: 13]..... 194

﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ ﴿[الآية: 114]..... 370

﴿إِنَّ رَبِّي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ ﴿[الآية: 57]..... 219

﴿رحيم ودود ﴿[الآية: 90]..... 294

﴿قالوا يانوح قد جادلنا فأكثررت جدالنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين قال إنما
يأتيكم به الله إن شاء وما أنتم بمعجزين ﴿[الآية: 32-33]..... 256

﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ ﴿[الآية: 20]..... 405

﴿وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ ﴿[الآية: 3]..... 345

سورة يوسف

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿[الآية: 02]..... 211

﴿فَلَمَّا اسْتَيْسَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا ﴿[الآية: 80]..... 195

- ﴿ما تعبدون من دون الله إلا أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم﴾ [الآية: 40] 286
 ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنَّ
 الْغَافِلِينَ﴾ [الآية: 3] 325
 ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ﴾ [الآية: 21] 217
 ﴿وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيَاسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [الآية: 87] 382
 ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ [الآية: 17] 333

سورة إبراهيم

- ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ
 جَاءَهُمْ رَسُولُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي
 شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ
 لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ
 تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ [الآية: 9-10] 269
 ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ
 لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [الآية: 11] 319
 ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ
 الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الآية: 4] 161

سورة الحجر

- ﴿إِنْ رَبُّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ [الآية: 86] 293
 ﴿إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ [الآية: 75] 159
 ﴿قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ﴾ [الآية: 56] 382
 ﴿نَبِيُّ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ وَأَنْ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ﴾ [الآية: 49-50] 383

سورة النحل

﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ [الآية: 43]..... 253

سورة الإسراء

﴿انظر كيف فضلنا بعضهم على بعضٍ وللآخرة أكبر درجاتٍ وأكبر تفضيلاً﴾ [الآية: 21]

..... 345

﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعو فله الأسماء الحسنى﴾ [الآية: 110]..... 288

﴿قل لئن اجتمعت الإنسُ والجنُّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعضٍ ظهيراً﴾ [الآية: 88]..... 196، 194

﴿وما كنا مُعذِّبين حتى نبعث رسولاً﴾ [الآية: 15]..... 161

﴿وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسولاً﴾ [الآية: 94]..... 405

سورة الكهف

﴿أبصر به وأسمع ما لهم من دونه من وليٍّ ولا يُشرك في حكمه أحداً﴾ [الآية: 26].. 300

﴿فمن كان يَرْجُو لقاءَ رَبِّه فليعمل عملاً صالحاً ولا يُشرك بعبادةِ رَبِّه أحداً﴾ [الآية: 110]

..... 381

﴿قال إنك لن تستطيع معي صبراً﴾ [الآية: 67]..... 405

﴿قال ستجدني إن شاء الله صابراً ولا أعصي لك أمراً﴾ [الآية: 69]..... 405

سورة مريم

﴿ثم لنحن أعلم بالذين هم أولى بها صلياً﴾ [الآية: 70]..... 220

﴿ربُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ

سَمِيّاً﴾ [الآية: 65]..... 276

﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ [الآية: 57] 309

سورة طه

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [الآية: 05] 218، 217، 216

﴿أَلْقَ مَا فِي يَمِينِكَ﴾ [الآية: 69] 138

﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾ [الآية: 82] 370، 365

﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِّن قَبْلِ أَنْ نَذَلَ وَنَخْزَى﴾ [الآية: 134] 161

سورة الأنبياء

﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الآية: 101] 367

﴿إِن هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون﴾ [الآية: 92] 215

﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ﴾ [الآية: 90]

..... 383

﴿لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الآية: 22] 247،

278

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُون﴾ [الآية: 25]

..... 273

سورة الحج

﴿الَّذِينَ إِذَا مَكَتَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [سورة الحج: 41] 445

..... 311

﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾ [سورة الحج: 85] 311

﴿قُلْ أَفَأُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَلِكُمُ النَّارِ وَعَدَّهَا اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَسَّ الْمُسِيرُ﴾ [سورة الحج:

[72].....362، 360

﴿هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا﴾ [سورة الحج: 78]..... 14

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ [سورة الحج: 52]..... 311

﴿يدعو من دون الله ما لا يضره وما لا ينفعه ذلك هو الضلال البعيد يدعو لمن ضره أقرب

من نفعه لبئس المولى ولبئس العشير﴾ [سورة الحج: 12-13]..... 242

سورة المؤمنون

﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَى كُلٌّ مَا جَاءَ أُمَّةً رَسُولُهَا كَذَّبُوهُ فَاتَّبَعْنَا بَعْضُهُمْ بَعْضًا وَجَعَلْنَاهُمْ

أَحَادِيثَ فَبُعْدًا لِقَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الآية: 44]..... 160

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى

بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [الآية: 91]..... 275، 247

﴿وَأَنْ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُون﴾ [الآية: 52]..... 111

سورة النور

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ...﴾ [الآية: 35]..... 169

﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حَمَلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ

تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [الآية: 54]..... 222، 198

﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمُرِيضِ حَرْجٌ﴾ [الآية: 61] 403

﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الآية: 31]..... 372

سورة الفرقان

﴿أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾ [الآية: 24]..... 367

﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الآية: 02]..... 389

سورة الشعراء

- ﴿فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الآية: 21] .. 324
﴿قَالَ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾ [الآية: 20] 324
﴿قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَبْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾ [الآية: 36] 380
﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الآية: 193]-
[195] 210

سورة القصص

- ﴿وَلَوْلَا أَنْ تُصِيبَهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَتَبِّعَ
آيَاتِكَ وَتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الآية: 47] 161

سورة العنكبوت

- ﴿وَلَا تَجَادَلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [الآية: 46] 265

سورة الروم

- ﴿أَلَمْ غَلَبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ
مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [الآية: 1-4] 195، 327
[الآية: 21] ﴿وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ 400

سورة السجدة

- ﴿تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ
يُنْفِقُونَ﴾ [الآية: 16] 382
﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ [الآية: 16] 380

سورة الأحزاب

- ﴿لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ
وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الآية: 73] 355
﴿وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِنِ شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ [الآية: 24] 364

سورة سبأ

- ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ خِزْفٍ وَمَنْ يُنَادِ لِلْإِنْسَانِ أَنْ يَقْتُلْهُ فَلِي عِشْرُونَ ضِعْفًا لَهُمْ مِمَّا قَتَلُوا وَمَنْ يَنْصُرْهُ فَمَا لِي بِهِ مِنْ عِشْرِينَ إِنَّهُ يَنْقَضُ عَلَى الْعَاثِمِينَ الْحَاكِمُ وَمِنْ يُؤْتِي الْحُكْمَ فَلِي عُتُقَةٌ وَلَوْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الْإِنْسَانَ وَاصْطَبَقْتُمْ فِيهِ لَفَجَّرْنَا لَكُمْ أَعْيُنًا لَا تَبْصُرُونَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْفَاجِرِينَ﴾ [سورة سبأ: 46] 242، 3

سورة فاطر

- ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةَ رِجَالًا﴾ [الآية: 1] 295
﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [الآية: 24] 160
﴿غَفُورٌ شَكُورٌ﴾ [الآية: 30] 294
﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الآية: 18] 233
﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ
لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَانِي تُؤْفَكُونَ﴾ [الآية: 3] 269

سورة يس

- ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَرَهُمْ﴾ [الآية: 12] 136
﴿قَالُوا رَبَّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [الآية: 16-17] 319

سورة الصافات

- ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة الصافات: 96] 400، 389

سورة ص

- ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنْ
الْعَالِيْنَ﴾ [الآية: 75]..... 201
- ﴿قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ﴾ [الآية: 67]..... 309
- ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الآية: 29] 211

سورة الزمر

- ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الآية: 62]..... 399
- ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [الآية: 53]..... 364، 363
- ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لِمَنْ
السَّاحِرِينَ﴾ [الآية: 56]..... 201
- ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ [الآية: 30]..... 294
- ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الآية: 67]..... 238

سورة غافر

- ﴿خالق كل شيء﴾ [الآية: 62]..... 294
- ﴿قَالُوا أَوْلَمْ تَكُنْ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا بَلَىٰ قَالُوا فَادْعُوا وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي
ضَلَالٍ﴾ [الآية: 50]..... 274

سورة فصلت

- ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ
شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الآية: 53]..... 327، 195
- ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [الآية: 42] 195
- ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمُ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا
يَكْسِبُونَ﴾ [الآية: 17]..... 417

سورة الشورى

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الآية: 11] 201، 209، 238، 246، 264،
276، 277، 284، 296، 301

﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ
مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الآية: 51] 313
﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الآية: 21] 223
﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الآية: 52] 417

سورة الزخرف

﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ وَمَنْ كَانَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [الآية: 40] 209
﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الآية: 03] 210، 211
﴿أَوْ مَنْ يَنْشَأُ فِي الْحَلِيِّةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرَ مُبِينٍ﴾ [الآية: 18] 257
﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [الآية: 84] 219

سورة الأحقاف

﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفْرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا
إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ﴾ [الآية: 29] 438
﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ
شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يُجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ [الآية: 26] 209

سورة محمد

﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [الآية: 24] 199
﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ [الآية: 17] 417
﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيَئِهِمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ

أَعْمَالِكُمْ ﴿[الآية: 30]..... 354

سورة الفتح

﴿فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا
وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [الآية: 26]..... 442

﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ
رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ [الآية:
27]..... 327

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ وَاللَّهُ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الآية: 4]..... 344

سورة ق

﴿قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ
لِلْعَبِيدِ﴾ [الآية: 28-29]..... 362

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمُ مَا تُوسَّوْسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ
الْوَرِيدِ﴾ [الآية: 16]..... 219

سورة الذاريات

﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الآية: 35]-
[36]..... 341

سورة النجم

﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ﴾ [الآية: 32] 365
﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [الآية: 3-4]..... 182، 220

سورة القمر

﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [الآية: 14] 201

سورة الرحمن

﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ﴾ [الآية: 78] 286

﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا

تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ [الآية: 33] 438

سورة الواقعة

﴿وَأَصْحَابُ الشَّامِ مَا أَصْحَابُ الشَّامِ فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ وَظِلٍّ مِنْ يَحُمُومٍ لَا بَارِدٌ وَلَا كَرِيمٍ

إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مَتْرَفِينَ وَكَانُوا يُصْرُونَ عَلَى الْهِنْتِ الْعَظِيمِ﴾ [الآية: 41-43] ... 375

سورة الحديد

﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ بَبَائِهِ﴾ [الآية: 20] 346

سورة المجادلة

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَا مِنْهُمْ وَيَخْلِفُونَ عَلَى الْكُذِبِ

وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الآية: 14] 356

﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ

وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ [الآية: 7] 219

سورة الحشر

﴿الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ﴾ [الآية: 23] 293

﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الآية: 2] 199

﴿هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [الآية: 22] 289

﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الآية: 22-]

286 ، 283 [24]

﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الآية:

7] 222 ، 198

سورة الملك

﴿أَمَّا أَنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ﴾ [الآية: 16] 219

﴿كَلِمًا لَقِيَا فِيهَا فَوْجٌ سَأَلْتُمُ خَزَنَتَهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ [الآية: 9] 160

﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الآية: 10] 167

سورة التغابن

﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [سورة التغابن: 16] 407

سورة الطلاق

﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجَنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ

يَتَعَدَّ﴾ [الآية: 01] 233

سورة المنافقون

﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ

الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [الآية: 1] 356

سورة الصف

﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [الآية: 05] 413

سورة نوح

﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ [الآية: 13] 380

سورة المدثر

﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ
الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزِدَّادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ
وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [الآية: 31] 345

سورة القيامة

﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ [الآية: 22-23] 281

سورة الإنسان

﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الآية: 03] 413

سورة المرسلات

﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ [الآية: 50] 159

سورة النازعات

﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَيَٰنَ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ [الآية: 40-41]
381

سورة النبأ

﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبِيَّ الْعَظِيمِ﴾ [الآية: 01] 309

سورة التكوير

﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الآية: 29] 413

سورة البروج

﴿فعال لما يريد﴾ [الآية: 16] 294، 293

سورة الأعلى

﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ [الآية: 01] 286

سورة البلد

﴿أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾ [الآية: 14-16] 220

﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [الآية: 10] 413

سورة الليل

﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ فَسَنِيسِرُّهُ لِيُسرِي وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ وَكَذَّبَ

بِالْحُسْنَىٰ﴾ [الآية: 5-9] 413

سورة الضحى

﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ﴾ [الآية: 7] 324

سورة العلق

﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ

عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [الآية: 1-5] 161

سورة البينة

﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ

دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ [الآية: 5] 342

سورة الإخلاص

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الآية: 1-4] ... 275،

274

﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الآية: 3-4] 201

﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الآية: 04] 210

فهرس الأحاديث النبوية:

- «إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أوتمن خان»..... 353
- «اعملوا فكل ميسر لما خلق له»..... 390
- «ألا لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض»..... 350
- «الخیل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة»..... 5
- «الشقي شقي في بطن أمه والسعيد سعيد في بطن أمه»..... 409
- «الكيس من دان نفسه، وعمل لما بعد الموت، والعاجز من اتبع نفسه هواها وتمنى على الله الأماني»..... 382
- «اللهم نقّه من الذنوب والخطايا كما يُنقى الثوب الأبيض من الدنس»..... 400
- «إن الدين يسرٌ، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة»..... 440
- «إن الله تعالى يقبل توبة العبد ما لم يغرغر»..... 392
- «إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة»..... 373
- «إن الله هو المسعر»..... 400
- «إن الله يقول: أنا عند حسن ظن عبدي بي، وأنا معه إذا دعاني»..... 383
- «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة»..... 182
- «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره

- 390.....«وشره»
- 288 ، 283..... «إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة»
- 383..... «أنا عند المنكسرة قلوبهم من أجلي»
- «إنكم ستختلفون من بعدي فما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فعنّي، وما خالفه فليس عني»..... 234
- 440.... «إني لم أبعث باليهودية ولا بالنصرانية، ولكني بعثت بالحنيفية السمحة»
- 345..... «حسن العهد من الإيمان»
- 350..... «سباب المؤمن فسوق وقاتله كفر»
- 440..... «فقهاواخاكم، ولا تجاوزا إليه مسائل الصلاة والزكاة والآداب»
- كيف تقضي إن عرض لك قضاء؟» قال: أقضي بكتاب الله. قال: «فإن لم يكن في كتاب الله؟» قال: فبسنة رسول الله، قال: «فإن لم يكن في سنة رسول الله؟» قال: أجتهد رأيي ولا آلو. قال: فضرب صدري، فقال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم لما يرضي رسوله»..... 183
- «لا تزال جهنم تقول: هل من مزيد، حتى يضع فيها رب العزة، تبارك وتعالى قدمه فتقول: قط قط، وعزتك، ويزوى بعضها إلى بعض»..... 238
- 310..... «لا تصلوا على النبي»
- «لا نترك كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت، لها السكنى ولها النفقة»..... 233
- «لن يدخل الجنة أحد بعمله، قيل ولا أنت يا رسول الله، قال: ولا أنا إلا أن

- 410 378 يتغمدني الله برحمته»
- 350 «لو قلت نعم لوجبت، ولو وجبت ما قدرتم عليه ولو لم تفعلوا إذا لكفرتم»
- 350 «ليس بين العبد والكفر إلا تركه الصلاة»
- 375 «ما أصر من استغفر، وإن عاد في اليوم سبعين مرة»
- «ما الإيمان يا رسول الله؟ فقال: "أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وبلقائه وباليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره»
- 440 «ما من كلمة إلا ولها وجهان فاحملوا الكلام على أحسن وجوهه»
- 211 «من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار»
- 221 «نورٌ أنى أراه»
- 281 «والذي نفسي بيده ما تركت لكم شيئاً مما أمرني الله به إلا أمرتكم به، ولا تركت لكم شيئاً مما نهاني الله عنه إلا نهيتكم عنه»
- 441 «يسروا ولا تعسروا، وبشروا، ولا تنفروا»
- 440 «يا رسول الله، متى وجبت لك النبوة؟ قال لي: «وآدم بين الروح والجسد»
- 309

فهرس الأعلام:

438	158	إبراهيم
86		إبراهيم السبع
28	26	إبراهيم بحاز
68		إبراهيم بن أبي إبراهيم الدجمي
79		إبراهيم بن يحيى
438	363	126 إبليس
320		ابن أبي العز
387		ابن أبي العز الحنفي
70		ابن أبي قنون التلمساني
354		ابن أبي مُليكة
ز		ابن ادريسو مصطفى
37		ابن الأثير
25		ابن الأشعث
73		ابن الجمع
124		ابن الحسين
316		ابن الرواندي
394		ابن الشيخ البصري
29		ابن الصغير
62		ابن القادر الجيلاني

- ابن المهدي 42
- ابن بركة 436 | 328 | 323 | 201 | 200
- ابن تيمية 320
- ابن حرزهم 62
- ابن خلدون 23 | 11 | 10
- ابن خلفون 182 | 181
- ابن سينا 312 | 169 | 3
- ابن عيينة 206
- ابن قدامة 232 | 228 | 203
- ابن مجاهد 426
- ابن محبوب 87
- أبو إسحاق إبراهيم اطفيش 322 ، 98 ، 95
- أبو إسماعيل إبراهيم بن ملال المطكودي المزاتي 101 ، 77 ، 76
- أبو الحسن الأشعري 426 | 396 | 391 | 343 | 334 | 333 | 290 | 285 | 78 | 10
- أبو الحسن القاسبي هـ
- أبو الحسن علي بن يخلف التيمجاري 64
- أبو الحسين البصري 230 | 197
- أبو الخطاب 26 | 25 | 17
- أبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح المعافري 25 | 21
- أبو الخطاب عبد السلام بن منصور المزاتي 76 ، 61 ، 49
- أبو الخير ماكسن بن الخير 99

384	383	382	381	306	141 ، 134 ، 130	105	102	99	97	96	91	87	86
449													
30	أبو العباس بن عبد الله بن إبراهيم بن الأغلـب.....												
135	103	أبو الفتوح.....											
193	أبو الفضائل الرازي.....												
34	أبو القاسم.....												
62	أبو القاسم البجائي.....												
435	77	أبو القاسم الوسياني.....											
79 ، 77 ، 75	74	66	43	أبو القاسم يزيد بن مخلد الوسياني.....									
104 ، 64	أبو القاسم يونس الفرستائي.....												
98	أبو اليقظان إبراهيم.....												
32	أبو اليقظان بن أفلح.....												
375	299	أبو بكر الصديق.....											
88	أبو بكر بن يحيى الزواغي النميلي.....												
43	أبو تميم المعز لدين الله.....												
40	أبو جعفر الصادق.....												
26	25	أبو جعفر المنصور.....											
33 ، 26 ، 25	أبو حاتم يعقوب بن حبيب الملزوزي.....												
246	243	242	241	230	192	177	176	169	168	97	96	10	...
427	426	412	407	383	361	338	315	314	304	279	269	248	247
396	343	339	333	323	9	أبو حنيفة النعمان.....							

أبو خزر يغلا بن زلتاف .هـ	119
أبو داود القبلي النفاوي	20
أبو درار إسماعيل بن درار الغداسي	20
أبو ذر	281
أبو ذر أبان بن وسيم	66
أبو زعبل الخزري	49
أبو زكرياء	59
أبو زكرياء بن أبي الخير الجناوني م، 20، 78، 81، 82	144
أبو زكرياء فصيل بن أبي مسور	80
أبو زكرياء يحيى بن أبي بكر الوارجلاني	373
أبو زكرياء يحيى بن زكرياء بن فصيل الزواغي	213
أبو زكرياء يحيى بن إبراهيم	78
أبو زكرياء يحيى بن ويحمن بن محمد الهواري	89
أبو سعيد	76
أبو سعيد الكدمي	447

- 88 أبو سعيد يخلفتن بن أيوب الزنزفي المسناني.
- 40 أبو سفيان
- 221 أبو سفيان محبوب بن الرحيل.
- 135 أبو سليمان الزواغي.
- 106 ، 102 ، 94 ، 92 ، 91 ، 90 أبو سليمان أيوب بن إسماعيل اليزماتي المزاتي.
- 95 أبو سليمان بن أيوب بن نوح
- 79 أبو سليمان بن يعقوب الفرثي
- 81 أبو سليمان داود بن هارون.
- 32 أبو بكر بن أفلاح
- 44 أبو محمد ويسلان.
- 139 ، 110 أبو سهل
- 449 ، 306 ، 5 أبو سهل اللالوتي.
- 106 م أبو سهل يحيى بن إبراهيم بن سليمان بن إبراهيم بن ويجمن الوارجلاني
- 64 ، 61 ، 58 أبو صالح الياجراني.
- 44 أبو صالح اليراسني
- 79 ، 78 ، 61 أبو صالح جنون بن يمران اليهراساني
- 94 أبو عبد الرحمن الكرثي
- 66 أبو عبد الله
- 39 ، 33 أبو عبد الله الشيعي
- 9 أبو عبد الله جعفر الصادق
- 9 أبو عبد الله سفيان الثوري.

- 85 أبو عبد الله محمد النفوسي.....
- أبو عبد الله محمد بن بكر الفرستائي .م، 34 55 66 76 84 98 104 134 ، 312 ، 376
436 438 449 457
- 80 أبو عبد الله محمد بن بكر بن أبي بكر بن يوسف الفرستائي
- 84 أبو عبد الله محمد بن سودرين
- 62 58 أبو عبد الله محمد بن علي السوفي
- 30 أبو عبيدة الجناوني
- 395 أبو عبيدة حمزة
- 31 أبو عبيدة عبد الحميد
- 396 395 394 234 221 22 21 20 19 18 17 16 9 أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة
- 74 أبو عثمان سعيد بن يونس
- 290 أبو علقمة المصري
- 105 101 99 94 93 92 91 90 77 76 75 69 57 12 11م أبو عمار عبد الكافي....
- 140 139 136 134 133 127 121 117 115 110 109 108 107 106
- 160 159 158 157 156 155 152 151 150 149 148 146 144 141
- 214 213 212 209 211 208 207 206 205 190 187 185 184 167
- 250 249 248 239 238 237 235 224 223 222 220 219 218 217
- 278 277 276 275 274 273 272 270 267 266 258 257 253 252
- 303 301 300 298 297 296 294 292 290 287 285 282 281 280
- 340 339 336 335 332 329 328 327 326 317 315 314 312 305
- 364 363 362 360 355 352 349 348 347 346 345 344 342 341

397 392 391 389 387 386 378 376 370 369 368 367 366 365

434 430 429 425 415 414 412 410 409 406 404 402 399 398

454 446 435

67 أبو عمران موسى بن زكرياء المزاتي الدمري

135 أبو عمران موسى بن سدرين

49 أبو عمرو النميلي

435 134 106 104 103، 91، 90، 88، 85 م أبو عمرو عثمان بن خليفة السوفي

449

221 96 أبو غانم بشر بن غانم الخراساني

87، 68 أبو مجبر توزين بن موليه المزاتي الزواغي

426 أبو محمد ابن حزم

316 أبو محمد النوبختي

66 أبو محمد سعيد

98 أبو محمد عبد الله اللتي

78 أبو محمد عبد الله المجدولي

103 أبو محمد عبد الله بن سيجمان

67، 66 أبو محمد عبد الله بن مانوج اللهائي الهواري

105، 98، 61 أبو محمد عبد الله بن محمد اللتي

68 أبو محمد ماكسن بن الخير

66 أبو محمد واسلان بن يعقوب المزاتي

78 أبو محمد وافي بن عمار الزواغي

- أبو محمد ويسلان 83 | 89
- أبو محمد ويسلان بن صالح 77
- أبو محمد ويسلان بن يعقوب الدجيمي المزاتي 78
- أبو مدين شعيب الأندلسي 62
- أبو مسعود بن أبي زكرياء اليهراسني 104
- أبو مسور يسجا بن يوجين 104 ، 76 ، 34
- أبو مسور يصلتن 57
- أبو مكحول مطكو داسن الزنزفي 61
- أبو منصور إلياس 32
- أبو موسى عيسى الزواغي 49
- أبو موسى عيسى بن عيسى 102
- أبو موسى هارون بن موسى أبي عمران بن سدرين الحامي الوسياني 78 ، 64
- أبو نصر الفارابي 8 | 9
- أبو نصر فتح بن نوح 255
- أبو نوح سعيد بن زنگيل 80 | 79 ، 76 | 75 | 44 | 34
- أبو نوح سعيد بن يخلف 64 ، 48
- أبو نوح صالح بن إبراهيم 104
- أبو نوح صالح بن الشيخ إبراهيم 135
- أبو هارون موسى بن علي 105
- أبو هاشم الجبائي 368
- أبو هريرة 383 | 309 | 288 | 237 | 233

- 92 أبو يحيى إسماعيل بن يحيى
- 372 ، 312 167 91 ، 52 أبو يحيى زكرياء بن أبي بكر اليراسني
- 67 أبو يحيى زكرياء بن جرنان النفوسي
- 73 ، 42 ، 41 أبو يزيد مخلد بن كيداد
- 62 أبو يعزى
- 33 أبو يعقوب المزاتي
- 78 أبو يعقوب تالوف بن أحمد
- 95 94 92 91 90 79 74 70 69 52 ، م ، أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني ح ، م ،
- 126 125 124 122 121 120 119 118 114 110 108 106 98 97 96
- 168 167 164 163 162 154 153 150 149 147 145 139 136 127
- 193 188 187 185 184 180 179 178 175 174 173 171 170 169
- 244 243 242 241 240 239 231 230 227 226 221 212 200 195
- 304 302 301 298 291 271 270 268 266 265 259 258 247 245
- 368 365 357 356 354 351 349 348 340 336 325 322 313 306
- 438 437 436 435 430 429 426 ، 391 ، 390 377 374 373 372 370
- 450 449 446 441 439
- 106 ، 103 أبو يعقوب يوسف بن محمد الوسياني
- 79 أبو يوسف يعقوب الطرفي
- 74 أبو يونس وسيم بن نصر
- 334 140 138 121 119 أبو خزر يغلا بن زلتاف
- 67 أبو عمرو النميلي الزواغي

56	أبو محمد جمال
135	أبو محمد عبد الله بن سجيان
83	أبي عبد الله محمد بن بكر
ز	أحمد الإسماعيلي
420	أحمد أمين
115	أحمد بن الحسين الأذربلسي
232	أحمد بن حنبل
ل	أحمد بن سعيد الدرجيني
103	أحمد بن عياد بن سعيد بن عيسى الباروني
320	أحمد محمود صبحي
438 311 310 237 190 123	آدم
290 ، 108	أرسطوطاليس
88 ، 85	إسحاق بن أبي العباس أحمد
329	إسرائيل
60	إسماعيل الجيطالي
24 23	إسماعيل بن زياد
221 211 96 ، 31 ، 30	أفلح بن عبد الوهاب
63	الإدريسي
391	الإسكافي
230 229 228	الأسنوي
402 286 285 247 246 242 241 232 230	الأمدي

الإيجي	6 11 147 148 149 151 156 168 169 185 192 260 285 291
	304 318 325 328 333 347 349 352 361 390 402 406 422
الباقلاني.....	151 153 300 304 333 426
البخاري.....	5 288 343 353 354 390 440
البرادي.....	76 77 84 85 92 95 96 97 100 101 102 106 150
البغدادي.....	318 320 411 425
البيجوري.....	204
البيروني.....	316
البيضاوي.....	229 427
التفتازاني.....	153 154 168 169 314 361 364 380
الجاحظ.....	95
الجرجاني.....	3 149 184 187 295 401
الجد بن درهم.....	393
الجنيد بن بشار الأسري.....	26
الجهم بن صفوان.....	333 393 432
الجوهري.....	2
الجويني	147 151 153 155 175 196 203 218 228 230 265 285 286 287
	288 290 291 293 314 316 317 380 399 425 426
الحيطي .	60 117 148 149 150 151 204 205 211 212 235 269 270 281
	308 311 312 318 323 324 325 326 327 342 344 346 347 348
	354 360 362 382 383 384 408 443 446 447

- الحارث بن تليد الحضرمي 446 1 14 24 23
- الحجاج بن يوسف الثقفي 394 ، 393 19 16
- الحسن البصري 352 351
- الحسن بن يسار 9
- الحلواني 40
- الخلف بن السمح 30
- الخليلي 282
- الخياط 9
- الدرجيني ل 14 16 17 19 24 25 27 33 42 43 44 45 46 48 49 50 52 53 55
- 88 85 83 80 79 77 76 75 74 73 68 67 66 64 63 62 61 60 58 57 56
- 395 330 223 136 117 116 106 105 102 98 95 94 92 91 90 89
- 401 396
- الرازي 3 147 148 149 156 174 175 193 236 265 279 280 316 323
- 407 403 402 352 343 333
- الراغب الأصفهاني 146 ، 2
- الربيع بن حبيب ي 96 111 211 221 234 235 237 281
- الزنجشيري 5
- السالمي .. 96 153 180 186 197 198 199 200 205 206 220 221 227 230
- 343 323 318 314 299 296 285 253 248 247 240 234 232 231
- 436 387 344
- السمح بن عبد الأعلى 30

110	106	105	104	103	102	99	94	92	91	89	88	79	78	77	76	75	السوفي ..
182	167	166	162	150	148	144	140	135	134	117	116	115	114				
213	212	207	205	204	201	200	196	195	194	190	187	185	184				
270	256	254	253	252	240	238	231	229	228	227	224	223	222				
313	312	311	310	309	301	285	280	278	275	274	273	272	271				
350	349	348	347	346	342	339	334	332	327	326	324	318	317				
449	443	430	429	397	392	375	374	373	372	371	368	362	360				
281																الشعبي
232	231	230	229	228												الشوكاني
447	446															الصلت بن مالك الخروصي
26																العباس
52																العيدروسي
312																الفارابي
43	42															القاسم
62																القشيري
310																الكسائي
230																الكعبي
230																المرتضى
47																المستنصر بالله
329	109															المسيح
105	74	72	56	49	48	47	46	45								المعز بن باديس

135	المعز بن جناو.....
435	المعز لدين الله الفاطمي.....
76، 48، 46، 43	المنصور بن بلقين.....
51	المهدي بن تومرت.....
42	النكار.....
135	الوسيانى.....
23	إلياس بن حبيب الفهري.....
33	اليقظان بن أبي اليقظان.....
86	محمد بن يوسف اطفيش.....
68	إمسنات يخلفتن بن أيوب.....
45	أمية.....
400	أنس بن مالك.....
134	أيوب بن إسماعيل.....
47	باديس بن المنصور.....
403	بشر بن المعتمر.....
87	بكير بن محمد الشيخ بلحاج.....
48، 46	بلقين بن زيري.....
444	بني إسرائيل.....
د.....	بيار كوبرلي.....
215	بيوض إبراهيم.....
128	تبغورين بن عيسى الملسوطي.... م، 83، 93، 98، 99، 100، 101، 105، 110، 118، 128

191 190 187 185 184 182 180 154 153 151 150 148 145 139
 280 277 276 270 243 240 237 231 227 222 216 210 209 194
 378 377 362 355 354 353 352 332 321 286 285 283 282 281
 449 447 444 431 428 406 404 403 402 399 397 389

68	جابر بن حمو الزنزفي
67	جابر بن سدرمام
440	390 126 جبريل
46	جعفر بن علي بن حمدون
195	جعفر بن محمد
441	135 120 119 79 جنون بن يمريان
177	176 171 جون لوك
41	جوهر الصقلي
229	حاتم الطائي
84	حاج سعيد مسعود
395	حاجب الطائي
260	حاجي خليفة
353	351 حذيفة بن اليمان
320	حسان بن ثابت
278	9 حسين مروة
ي	حفص
49	حماد

47 حماد بن بلقين بن زيري
134 91أ حمو بن المعز النفوسي
ح خبزي دليلة
31 خلف بن السمح
447 238أ خميس الرستاقى
177 دافيد هيوم
134 داود بن ويسلان
444 داؤود
176 دايفيد هيوم
49 48أ درجين
126 دواد
327 ، 196 ذو القرنين
447 446أ راشد بن النضر
81 روبناتشي
104 78أ زرقان
81 زكرياء بن زكرياء
4 زكي نجيب محمود
46 زييري بن مناد
77 74أ سحنون بن أيوب
89 سعد بن ييفاو
124 سعيد بن الحداء

311	سعيد رمضان البوطي
180	سلمة العوتبي
448 22 21 20 19	سلمة بن سعد
352 208 204 180	سلمة العوتبي
100	سليمان بن إبراهيم بابزين
94 92	سليمان بن محمد بن إسحاق
94 92	سليمان بن يومر
24	شعيب بن عثمان
260	شمس الدين محمد بن أشرف السمرقندي
85	صالح بن أفلاح
97	صالح بوسعيد
396	صحار العبدي
396 280	ضرار بن عمرو
403	ضرار بن عمرو وهشام بن سالم
17	طالب الحق
424 ب	طه عبد الرحمن
ي	عاصم
20	عاصم السدراتي
233 232 15	عائشة
105، 99	عائشة بنت معاذ بن أبي علي
281	عائشة رضي الله عنها

عبد الجبار .	23	24	114	148	151	153	155	156	157	196	197	202	203	214		
	236	237	241	246	279	300	301	305	311	314	316	317	318	323		
	334	349	352	360	362	369	388	390	398	401	404	406	408	411		
	412	423	425	428	446	473										
عبد الجبار بن قيس المرادي.....	23															
عبد الرحمن ابن خلدون.....	426															
عبد الرحمن الجليلي.....	ل															
عبد الرحمن الناصر.....	42															
عبد الرحمن بن الأشعث.....	27															
عبد الرحمن بن حبيب الفهري.....	27	24	23													
عبد الرحمن بن خلدون ...	ل	10	11	12	20	22	23	24	30	40	41	43	46	47	52	55
	128	26	27	28	29	36	43									
عبد الرحمن بن رستم.....	19	20	25	26	27	28	29	33	36							
عبد الرحمن طباح.....	87															
عبد السلام التونسي.....	62															
عبد السلام بن أبي وزجون.....	98															
عبد السلام بن عبد السلام الرمولي.....	68															
عبد السلام بن عبد الكريم.....	85															
عبد العزيز الثميني.....	98															
عبد العزيز سالم.....	ل															
عبد الله السكاك.....	223															

- 331 | 330 | 15 | 14 عبد الله بن إباح
- 116 عبد الله بن السكاك اللواتي
- 122 عبد الله بن الشيخ سليمان
- 378 | 351 | 234 | 208 | 19 | 16 | 15 عبد الله بن عباس
- 233 | 232 | 15 عبد الله بن عمر
- 89 عبد الله بن محمد العاصمي
- 328 | 22 | 15 عبد الله بن مسعود
- 23 | 22 | 20 عبد الله بن مسعود التجيبي
- 50 عبد الله بن ياسين الجزولي
- 124 عبد الله بن يزيد الفزاري
- 444 | 442 | 422 | 418 عبد المجيد النجار
- ه عبد المجيد حمدة
- 331 عبد الملك بن مروان
- 48 عبد المؤمن بن علي
- 401 | 213 | 121 | 117 | 42 | 34 | 33 | 32 | 31 | 30 | 29 | 27 | 20 .. عبد الوهاب بن عبد الرحمن
- 435 عبد الوهاب بن غالب بن نمير الأنصاري
- 121 عبد الوهاب بن محمد بن غالب بن نمير الأنصاري
- 62 عبد بن يوسف بن عبد الرحمن
- 40 عبيد الله المهدي
- 54 عثمان الكعاك
- 195 عثمان بن عفان

233.....	عروة بن الزبير.....
436	عزان بن الصقر.....
11	عضد الدين الأيحي.....
19	عكرمة مولى ابن عباس.....
229 37	علي بن أبي طالب.....
51	علي بن يوسف.....
421 13	علي سامي النشار.....
ل.....	علي يحي امعمر.....
177	عما نوئيل كانط.....
140 139 109 108 106 102 101 100 95 94 93 92 85 77 76 11	عمار طالبي.....
277 276 274 271 214 209 208 205 203 156 152 149 148 144	
335 332 329 328 327 326 316 300 294 292 282 281 280 278	
434 430 360 346 345 344 340	
390 354 313 233 123	عمر بن الخطاب.....
24	عمر بن سويد المرادي.....
93	عمر ونيس.....
26	عمرو ابن حفص.....
387	عمرو التلاتي.....
183 110.....	عمرو بن جميع.....
430 99 97 75	عمرو خليفة النامي.....
436 31	عمروس بن فتح.....

83	عمي سعيد.....
444 ، 438 329 315	عيسى.....
57	عيسى بن أحمد.....
89	3 عيسى بن أحمد النفوسي.....
124 115	عيسى بن عمير.....
103	عيسى بن عيسى النفوسي الوارجلاني.....
311	عيسى بن محمد.....
49	غمرت.....
394 393	غيلان الدمشقي.....
233	فاطمة بنت قيس.....
3	فخر الدين الرازي.....
4	فرانسيس بيكون.....
396 387 332 114 105 101 86 80 74 16 14	فرحات الجعبري.....
76	فصيل.....
67	كباب بن مصلح المزاتي.....
101	كوبرلي.....
38	ليوتيه.....
135 87	ماكسن بن الخير.....
56 50	مالك بن أنس.....
ل	مبارك الملي.....
396 395 ، 323	محبوب بن الرحيل.....

373	أ	محمد
339	أ	محمد الشيخ بلحاج
335	أ	محمد الغزالي
329	أ	محمد بن أبي خالد
271	أ	محمد بن إدريس الشافعي
270	أ	محمد بن الأشعث
220	أ	محمد بن الحسن الطوسي
195	أ	محمد بن الشيخ النفوسي الأبدلاني
2	أ	محمد بن تومرت
67	أ	محمد بن صالح النفوسي
338	أ	محمد بن عبد الحميد بن مغطير
135	أ	محمد بن عرفة
87	أ	محمد بن كرام السجستاني
420	أ	محمد بن محبوب
402	أ	محمد صالح ناصر
286	أ	محمد صدقي
285	أ	محمد صلى الله عليه وسلم
247	أ	183
246	أ	182
241	أ	178
232	أ	157
223	أ	121
223	أ	119
223	أ	115
220	أ	109
211	أ	41
206	أ	28
197	أ	16
190	أ	15
272	أ	242
281	أ	241
283	أ	238
294	أ	237
288	أ	233
327	أ	231
328	أ	226
329	أ	225
327	أ	223
327	أ	220
327	أ	211
327	أ	206
327	أ	197
327	أ	190
327	أ	272
327	أ	281
327	أ	283
327	أ	294
327	أ	308
327	أ	309
327	أ	310
327	أ	313
327	أ	315
327	أ	319
327	أ	324
327	أ	325
327	أ	326
327	أ	357
327	أ	353
327	أ	356
327	أ	352
327	أ	351
327	أ	349
327	أ	345
327	أ	338
327	أ	337
327	أ	336
327	أ	334
327	أ	329
327	أ	328
327	أ	327
327	أ	453
327	أ	441
327	أ	440
327	أ	439
327	أ	438
327	أ	436
327	أ	410
327	أ	405
327	أ	390
327	أ	383
327	أ	378
327	أ	375
327	أ	373
327	أ	372

426	محمد عبد الحميد موسى
379 308	محمد عبده
123	مدرار
444	مَرْيَم
281	مسروق
ل	مسعود مزهودي
ي	مسلم
و	مسلم بن علي الوهبي
178 122	3 مصطفى باجو
13	مصطفى عبد الرزاق
37	معاوية
393 236	معبد الجهني
66	منزو
438 329 324 315 281 228 138 126	موسى
447 446	موسى بن موسى
37	موسى لقبال
22	ميسرة المدغري
126	ميكائيل
102	ميمون التنكيصي الورغمي
331 43	نافع بن الأزرق
31	نفات بن نصر

256	نوح
423	نيرج
109	هرمز
55	هود بن محكم الهواري
395	واصل بن عطاء
48	وحنين بن وريغول
55	ورزمار
76	وسين
101	ونيس عامر
79	يحيى بن بكر
85	يحيى بن زكرياء
78	يحيى بن سفيان
50	يحيى بن ابراهيم الجدالي
98	يحيى بن ويحمن
90	يخلف التمجاري
44	يزيد ابن مخلد
394	يزيد بن ابي مسلم الثقفي
26	يزيد بن حاتم المهلبى
329	يعقوب
62، 38، 52	يعقوب المنصور
325	يوسف

50	يوسف بن تاشفين.....
46	يوسف بن زيري.....
68	يوسف بن عمران بن أبي عمران المزاتي.....
68	يوسف بن موسى القنطاري.....
81	يونس بن زكرياء.....

عبد القادر لعطوم الإسلامية

فهرس الأماكن والبلدان:

أجلو.....	134 106 105 99, 89, 88
أريغ.....	98 95 92 90 89 88 68 66 58 55 44 34 ل
إسبانيا.....	37
أشير.....	47 38
إغمت.....	62
إفريقيا.....	430 64 63 53 52 38 37 35 20
إفريقية.....	77 47 46 45 43 41 38 28 27 26 25 24 23 22 19 ه
الإسكندرية.....	37
الأندلس.....	435 426 95 69 62 50 46 45 44 42 37 23
البحر الأبيض المتوسط.....	37
البصرة.....	395 357 330 22 21 20 17
الجريد.....	28
الجريد التونسي.....	92
الجزائر . ج.أ.ح.أ.....	52 49 47 46 41 40 38 29 28 26 21 20 19 17 15 14 11 4
	157 151 105 102 101 99 92 89 88 87 79 75 66 65 64 63 62 56 54
	430 418 401 396 387 338 330 312 310 273 271 213 203 168
	474 449 448
الحامة.....	77 44
الحجاز.....	329

38	الرباط
98	28 44 92	الزباب
50	الزلاقة
41	الزناتة
هـ	الزيتونة
50	السنغال
64	41 63	السودان
63	السودان الغربي
ز	السوربون
37	الشام
50	الشمال الأفريقي
37	زأ	العراق
45	القاهرة
435	19 20 21 22 23 25 26 27 38 42 45 77	القيروان
37	الكوفة
446	17 20 22 24 37 67 73 93 45 46	المشرق
104	المطبعة البارونية
24	1 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23	المغرب .. ب ج د هـ ز ح ط أي ك ل م ن أ
50	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49	
80	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50	
204	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50	

446 445 435 434 429 419 417 402 401 344 324 312 257 223

457 456 455 450 449 448

- 26 المغرب الأدنى.
- 52 50 38 28 22 المغرب الأقصى.
- 65 64 47 38 28 27 26 المغرب الأوسط.
- 101 86 المكتبة البارونية.
- 52 42 41 38 المهديّة.
- 50 النيجر.
- 21 17 اليمن.
- 427 170 اليونان.
- 88 أمسنان.
- 63 أودغست.
- 43 20 أوراس.
- 38 أوروبا.
- 81 37 إيطاليا.
- 40 إيكجان.
- 47 باغاية.
- 62 48 47 6 بجاية.
- 100 بريطانيا.
- ز بغداد.
- 49 بلاد أريغ.

77 74 66	بلاد الجريد
ل.....	بلدة اعمر
339	بيت المقدس
53	بيزنطا
63	تادمكت
58	تاغمارت
99 88 ل.....	تقرت
42	تقيوس
62 38 28	تلمسان
83	تماسين
89 83	تمولست
92	تْنَاوْتْ
92 76 73 69 42 41	توزر
75 74 73 69 62 52 48 45 43 39 38 30 28 27 23 21 20 19 10 10 19 8 9 7 9 3 9 2 8 7 7 7 6	تونس .. ها و
40 3 3 2 3 2 2 3 1 7 7 1 7 6 1 3 6 1 1 6 1 0 4 1 0 1 9 8 9 7 9 3 9 2 8 7 7 7 6	
	485 448 435
77	تيجرت
59	تيماسين
91	تيمجار
98 89	تين زارين
79 ، 46 43 42 38 33 32 ، 30 ، 28 ، 27 ، 26	تيهت

100	جامعة كمبردج																		
329	جبال فاران																		
42	جبل أوراس																		
50	جدالة																		
104	101	90	88	87	86	83	72	67	59	57	52	49	44	34	30	28	23	22	جربة ..	
																				105
																				114
37	جزر البليار																		
74	حامة قسطيلية																		
17	خراسان																		
98	درجين																		
62	رابطة العباد																		
40	رقادة																		
53	روما																		
54	46	23	22	زناته															
25	زويلة																		
73	40	سجلماسة																	
94	79	64	63	29	20	سدراته													
37	سرادنيا																		
30	25	22	سرت																
329	سعير																		
59	34	سوف																	

27	سوف أجج									
329	سيناء									
48	37	صقلية								
54	50	49	47	46	صنهاجة					
32	30	28	27	26	25	24	23	22	20	طرابلس
329	طور سيناء									
62	عرفة									
447	446	100	97	84	17	زأ	عمان			
90	88	87	68	67	34	غار اجماج				
121	64	63	غانة							
63	20	غدامس								
329	فاران									
37	فارس									
62	51	38	فاس							
38	زأ	فرنسا								
63	فزان									
53	فينيقيا									
30	24	22	قابس							
435	95	69	51	46	قرطبة					
92	قرى تقيوس									
58	قرية خيران									

73	أ59	قصطاليا
98	،34	قصطيلية
83		قلعة بني علي
224	أ223 ،59	قنطرة
37		قورسيقا
63		كانم
39		كتامة
91		كنومة
63		كوكو
23	أ22	لماية
50		لمتونة
223		لواتة
448	أ128 أ123 أ91 أ81 أ78 أ38	لييا
63		مالي
62	أ52 أ38	مراكش
78	أ76 ،55 ،29	مزاتة
50		مسوفة
47	أ43	مسيلة
441	أ435 أ119 أ104 أ103 أ75 أ46 أ45 أ41 أ37 أ32 أ26	مصر
26		مغمداس
351	أ329 أ195	مكة

37	منورقة
47	مهديّة
37	ميورقة
98	نفطة
83	نفوسة
81	
80	
79	
78	
73	
66	
63	
59	
45	
44	
34	
32	
31	
30	
29	
28	
23	
22	
20	
85	
86	
88	
91	
98	
103	
110	
113	
123	
128	
213	
24	
324	
41	هواره
23	
22	
66	واد ريغ
429	واد سوف
102	
98	
66	
49	
103	واد مزاب
101	
80	
63	
34	
80	وادي ريغ
98	وادي سوف
92	
83	
80	
94	وارجلان
92	
91	
90	
88	
85	
83	
79	
75	
66	
64	
63	
59	
58	
55	
52	
44	
41	
34	
95	
98	
102	
106	
135	
429	
430	
449	
83	وغلانة
59	
49	
103	وكالة الجاموس
37	يابسة
41	يفرن
8	يونان

فهرس الأديان والمذاهب والفرق والطوائف:

أصحاب الحديث.....334

الإباضية. باج داه وازاح طاي كالم نأ 1 9 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23

24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 38 41 42 43 44 46 48 49 52

56 57 58 59 63 64 65 67 69 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 83 84

85 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100 102 104 105 106

107 108 110 111 113 114 115 116 118 119 120 121 123 139

150 155 156 161 162 166 177 178 180 183 190 191 193 196

197 201 203 204 206 207 208 209 212 213 214 216 218 220

221 222 223 224 225 230 231 234 235 236 237 240 241 244

246 250 251 265 274 275 277 278 279 280 282 290 292 301

302 305 311 312 314 316 317 318 319 321 323 325 330 331

333 343 344 348 349 352 355 357 358 359 361 368 387 388

393 395 396 399 401 402 407 411 412 417 419 425 429 430

431 433 434 435 436 441 443 444 445 446 447 448 449 451

452 453 454 455 456 457

الأزارقة.....357 14 104 330 331 357

الأشعرية... ما طام 8 9 10 11 12 15 16 17 18 19 20 21 23 24

218 231 246 250 265 279 286 290 292 293 304 305 314 315

316 318 320 323 333 349 352 361 364 379 388 390 396 399

170	الأفلاطونية.
212	207 117 46 43الباطنية.
454	453 434 316 315 314 308 109 93البراهمة.
104	البهسية.
434	93الثوية.
413	409 408 398 393 378 110 104الجبرية.
455	398 396 120 93 75الجهمية.
116	115 110الحسينية.
425	279الحنابلة.
65	الحنفية.
104	الخلفية.
343	334 331 330 279 120 117 116 110 104 75 43 22 19 14	الخوارج هـ ز أ
	454 434 357	
452	434 421 264 139 93الدهرية.
108	الديصانية.
421	الزراذشتية.
362	361 349 333 301 279 214 204 203 93الزيدية.
434	108 93السفطائية.
223	116 115 110 104السكاكية.

243 242 241 240 232 224 222 216 214 213 210 208 206 205
 265 264 260 258 257 253 252 251 250 249 248 247 246 244
 289 287 286 285 284 283 282 279 278 277 275 273 272 269
 313 308 306 305 304 303 302 301 300 299 297 296 292 291
 330 329 328 327 326 324 322 320 319 318 317 316 315 314
 348 347 346 345 344 343 342 341 340 338 337 334 333 332
 367 366 363 362 361 360 358 357 356 355 352 351 350 349
 387 384 382 381 380 379 378 377 376 375 373 372 371 370
 406 405 404 403 402 401 399 397 396 395 392 391 390 389
 425 424 423 422 421 419 418 415 413 412 410 409 408 407
 443 442 441 436 435 434 433 432 431 430 429 428 427 426
 457 456 455 454 453 452 451 450 449 445 444

438 421 139 المجوس
 349 المحدثون
 357 330 277 235 234 163 المحكمة
 361 349 343 340 339 338 331 279 120 117 116 110 104 75 ل المرجئة
 434 432
 108 المرقيونية
 418 المستشرقون
 170 المشائية
 279 275 121 120 114 10 م المشبهة

المعتزلة . ما ط أ ل أ م أ 8 أ 9 أ 10 أ 19 أ 30 أ 56 أ 65 أ 75 أ 80 أ 93 أ 110 أ 115 أ 116 أ 120 أ 121 أ 137 أ
 140 أ 151 أ 155 أ 161 أ 196 أ 197 أ 203 أ 214 أ 230 أ 236 أ 237 أ 241 أ 246 أ
 247 أ 250 أ 265 أ 279 أ 280 أ 288 أ 289 أ 290 أ 292 أ 301 أ 305 أ 311 أ 314 أ 316 أ
 319 أ 323 أ 331 أ 333 أ 343 أ 349 أ 352 أ 361 أ 368 أ 373 أ 376 أ 377 أ 378 أ 379 أ
 388 أ 389 أ 390 أ 391 أ 393 أ 395 أ 396 أ 398 أ 399 أ 401 أ 403 أ 404 أ 406 أ 407 أ
 411 أ 412 أ 413 أ 415 أ 423 أ 424 أ 425 أ 427 أ 428 أ 429 أ 432 أ 434 أ 453 أ 454 أ
 455 أ 473 أ

المملحدون..... 264 أ 452
 الملكية..... 109
 المنانية..... 108
 المنجمون..... 93 أ 95 أ 108 ، 434
 النجدات..... 78
 النجدية..... 104 أ 330
 النسطورية..... 109
 النصرى 54 أ 65 أ 72 أ 105 أ 109 أ 139 أ 264 أ 275 أ 300 أ 326 أ 329 أ 356 أ 363 أ 364 أ
 421 أ 424 أ 437 أ 438 أ 452

النفائية..... 104
 النكار م أ 30 أ 57 أ 73 أ 74 أ 75 أ 87 أ 93 أ 104 أ 110 أ 113 أ 114 أ 115 أ 120 أ 124 أ 288 أ 289 أ
 429 أ 434 أ 435 أ

الوهبية..... 42 أ 63
 اليعقوبية..... 109

اليهود 54 | 65 | 109 | 116 | 127 | 139 | 264 | 275 | 326 | 327 | 329 | 356 | 363 | 364 | 421 |

424 | 437 | 438 | 452

أهل الحديث 56 | 279

أهل الكتاب 93

يهودية 8

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المحتويات

مقدمة ب

الباب الأول

الإطار النظري للفكر العقدي الإباضي

- الفصل الأول: تحديد المصطلحات الأساسية في البحث 2
- المبحث الأول: مفاهيم (الفكر، والعقيدة، والفكر العقدي) 2
- المطلب الأول: مفهوم الفكر 2
- المطلب الثاني: مصطلح العقيدة وعلم العقيدة 5
- المطلب الثالث: مصطلح الفكر العقدي 12
- المبحث الثاني: مصطلح الإباضية (التسمية والتأسيس والانتشار) 14
- المطلب الأول: التسمية والتأسيس 14
- المطلب الثالث: انتشار المذهب الإباضي بالمغرب 19
- المبحث الثالث: المغرب الإسلامي خلال القرنين 4 هـ - 6 هـ / 10 - 12 م 37
- تمهيد: المصطلح الجغرافي " المغرب " 37
- المطلب الأول: الأوضاع السياسية 39
- المطلب الثاني: الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية 53
- المطلب الثالث: الأوضاع الثقافية 66
- الفصل الثاني: 72

72	دراسة وصفية وتقييمية للتراث العقديّ بالمغرب
72	ما بين القرن 4 هـ / 10م والقرن 6 هـ / 12م
73	المبحث الأول: التعريف بالمؤلفات العقديّة ومُصنّفها
74	المطلب الأول: مؤلفات القرن 4 هـ / 10م ومصنفوها
81	المطلب الثاني: مؤلفات القرن 5 هـ / 11م ومصنفوها
91	المطلب الثالث: مؤلفات القرن 6 هـ / 12م ومصنفوها
109	المبحث الثاني: تقييم التأليف العقديّ
109	المطلب الأوّل: تقييم من حيث المضمون
120	المطلب الثاني: تقييم من حيث المنهج
137	المطلب الثالث: تقييم من حيث الأسلوب
145	الفصل الثالث: الأسس المنهجية للفكر العقدي
147	المبحث الأول: نظرية المعرفة
147	المطلب الأول: طبيعة المعرفة
164	المطلب الثاني: أدوات المعرفة
173	المطلب الثالث: أنواع المعرفة
188	المبحث الثاني: منهج الاستدلال على العقائد
188	المطلب الأول: مفاهيم أساسية: الدليل، البرهان، الحجة، الاستدلال
197	المطلب الثاني: الاستدلال بالنقل
244	المطلب الثالث: منهج الاستدلال بالعقل
257	المبحث الثالث: منهجية السؤال وأصول المناظرة

المطلب الأول: منهجية السؤال وأقسامه 257

المطلب الثاني: أصول المناظرة. 261

الباب الثاني

مضامين الفكر العقديّ الإباضي وخصائصه

الفصل الأول: مضامين الفكر العقديّ الإباضي في الإلهيات والنبوات 267

المبحث الأول: الإلهيات. 269

المطلب الأوّل: إثبات وجود الله تعالى وتوحيده. 270

المطلب الثاني: توحيد الله عز وجل وطرق الاستدلال عليه. 276

المطلب الثالث: الأسماء والصفات. 289

المبحث الثاني: النبوات 315

المطلب الأوّل: حقيقة النبوة والرسالة وخاصيتها وإمكان وقوعها. 316

المطلب الثاني: المعجزة ودلالاتها وقيام الحجة ببعث الرسل. 324

المطلب الثالث: إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم. 333

الفصل الثاني: مضامين الفكر العقديّ الإباضيّ في بعض مباحث السمعيات . 337

المبحث الأول: الأسماء والأحكام. 337

المطلب الأول: الإيـان. 340

المطلب الثاني: الكفر. 353

المبحث الثاني: الوعد والوعيد. 367

المبحث الثالث: القدر وأفعال الإنسان 394

المطلب الأول: الإيـان بالقضاء والقدر. 394

398	المطلب الثاني: أفعال الإنسان
416	المطلب الثالث: مسائل كلامية مُتّصلة بالقدر
425	الفصل الثالث:
425	خصائص الفكر العقديّ الإباضي في فترة البحث
428	المبحث الأول
428	الخصائص الأساسية للفكر العقديّ العام في فترة البحث (ق4هـ-ق6هـ)
438	المبحث الثاني
438	خصائص الفكر العقديّ الإباضيّ بالمغرب في فترة البحث
457	خاتمة:
468	ملخص البحث باللغة العربية:
470	ملخص البحث باللغة الإنجليزية:
473	ملخص البحث باللغة الفرنسية:
476	قائمة المصادر والمراجع:
500	فهرس الآيات القرآنية:
524	فهرس الأحاديث النبوية:
527	فهرس الأعلام:
553	فهرس الأماكن والبلدان:
561	فهرس الأديان والمذاهب والفرق والطوائف:
567	فهرس المحتويات



People's Democratic Republic of Algeria
The ministry of higher education and scientific research
Emir Abd El Kader University of Islamic Sciences –Constantine-

The Faculty of Oussoul Eddinne

Department of thèology of comparative religion

Serial number:

Registration number:

The Ibadit Théological in the Maghreb

In the period between the 4th and the 06th century of
Hidjra/ the 10th and 12th century AD

A comparative analytical study

This dissertation is presented as a PHD thesis in Théology and
comparative religious Industry Doctrine

Prepared by:

Khodir Babaouamer

Supervised by:

Prof .D. Amar Djidel

Committee members	Rank	University of origin	Adjective
			President
			Supervisor
			Member

Academic Year: 1438-1439 /2017-2018