



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الحاج لخضر، جامعة باتنة 1



الرقم التسلسلي:

كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية

رقم التسجيل:

قسم الفلسفة

الملاحم الفلسفية في علم الكلام الإياضي المغاربي القديم

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم تخصص فلسفة الحضارة

المشرف: أ. د: الحاج دواق

إعداد الطالب: بلقاسم عبد الرزاق

أعضاء لجنة المناقشة:

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
01	زبيدة مونية بن ميسي	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	رئيسا
02	الحاج دواق	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	مشرفا ومقررا
03	مرزوق العمري	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	عضوا
04	نعيمة ادريس	أستاذ التعليم العالي	المدرسة العليا للأساتذة قسنطينة	عضوا
05	فتيحة فاطمي	أستاذ التعليم العالي	جامعة قسنطينة 2	عضوا
06	زهرة لحح	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	عضوا

السنة الجامعية: 2022-2023.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر

كل الشكر و الامتنان الى :

*- الاستاذ المشرف : البروفيسور حاج دواق و حمنة الذي وثق في مشروعني، و كان دافعا لي لمواصلة العمل في فترات الاحباط التام .

*- الى اعضاء اللجنة المناقشة مع حفظ الأسماء لما أولوه من اهتمام ودراسة و قراءة في هذه الاطروحة .

*- الى كل ما ساعدني في انهاء هذا العمل مع حفظ الأسماء و الألقاب .

*- الى كل القيمين على خزائن المخطوطات في مزاب خاصة ، غلق باب خزائن المخطوطات في وجهي ، ضيع من عمري سنوات ، و لكن خلق في ذاتي روح المقاومة و البحث عن البدائل ..فأشكركم على تذكية هذه الروح في ذاتي.. و افترض أن ما انجزته و لواحقه سوف يختصر الطريق على من يبحث في التراث الاباضي المغاربي في علم الكلام مستقبلا، لأنه سوف يوفر النص الكامل الصحيح غير المنقوص و لا المؤول بالتعليقات و الهوامش .

*- كل الشكر الى الزملاء الدكاترة دفعة " فلسفة الحضارة " مخبر " حوار الحضارات و العولمة "

اهداء

*- كما ما جرت العادة اهدي هذا العمل:

*- الى عائلتي : والدتي ؛ "يما الحنانة" ، الى زوجتي الغالية و اولادي قرة عيني ، و أخص بالاسم بنتي فاطمة سارة

*- الى أرواح رجال لم تمنحهم الحياة الفرصة في أن يكونوا حاضرين بيننا اليوم و نحن نقاش هذه الاطروحة : صهري الحاج بوبكر جد اولادي رحمة الله عليه ... و الى الصديق المرحوم: مكرم رحمة الله عليه.

*-الى روح الشهيد الدكتور: عمرو خليفة النامي...عرفت الإباضية من خلالكم .

مقدمة

مقدمة

إذا انطلقنا من حقيقة واقعية مفادها أن الغالب اليوم على التوجهات الدينية والعقدية الفقهية للمغاربة هو الأشعرية في الأصول، والمذهب المالكي في الفروع ، فعلى أن نسلم أيضا بحقيقة تاريخية مفادها أن علم الكلام الأشعري لا وجود له إلا في نهاية القرن الخامس وبداية القرن السادس للهجرة ، وعلى أن ننتظر عودة "ابن تومرت مهدي الموحدين" من المشرق حتى يجعل المذهب الأشعري عقيدة الدولة ، وهذا يخلق فجوة تاريخية عملاقة مدتها ستة قرون من الزمن عرف فيها المغاربة الدين الإسلامي الحنيف ولكن دون هوية مذهبية واضحة ، قد يكون الشعار الذي رفعه البعض أن المغاربة كانوا على مذهب أهل السلف الصالح ، يدخل السرور إلى القلب ، ولكن التاريخ يقول أن شمال إفريقيا أو المغرب كانت دائما مكانا بعيدا آمنا لكل نحلة وملة عانت الاضطهاد في مواطن نشأتها في المشرق ، وسوف نكتشف بقراءة كتاب "طبقات العلماء في إفريقيا " لأبي العرب محمد بن تميم (283هـ) زحما هائلا من التعددية الفكرية والعقدية والمذهبية ساد في حواضر المغرب خاصة القيروان ، فلا يكاد يوجد مذهب أو طائفة في المشرق إلا و له أنصار ودعاة في المغرب ، وسوف نكتشف في كتب الطبقات والتاريخ حضور كل الفرق الكلامية بداية من المعتزلة إلى الشيعة إلى الخوارج ، ولكن في النهاية تبقى هذه النصوص رواية تاريخية لا أكثر .

إذا أردنا أن نبحث عن استمرارية فكرية عقدية سابقة عن الأشعرية المغربية بقرون، وضعت معالم مدرسة فكرية متكاملة تركت لنا تراثا في علم الكلام ، وفي علم الأصول ، والتاريخ ، والفقه وحتى الفلسفة، بل في كل مجالات المعرفة السائدة في تلك القرون الأولى ، ولا تزال موجودة إلى اليوم كما وضعها هؤلاء المؤسسون الأوائل ، فليس بين أيدينا اختيارات ، فالتاريخ والواقع وخزائن المخطوطات سوف تجيب بكلمة واحدة " الإباضية " ، قد نختلف في التسميات والمسميات بين " إباضية " و " خوارج " و " صفرية " و " معتزلة " و " واصلية " و " نكارية " و " رستمية " .. إلخ وقد يزداد الاختلاف اتساعا إذا نظرنا إلى هذا التراث من زاوية عقدية تبحث فقط في " الفرقة الناجية " فالأكيد أن " الحق " سوف يدعيه كل المختلفين والمخالفين " وسوف نقرأ عبارة " أهل الحق " لديهم جميعا دون استثناء على تعددهم واختلافهم وتناقض أنساقهم المعرفية والفكرية والعقدية ، وسط هذا التجاذب الذي لم يحسم ولن يحسم . هناك حقيقة واضحة أو مسلمة معرفية تاريخية هي : أول كيان سياسي اجتماعي امتلك منظومة معرفية فلسفية عقدية متكاملة ظهر في المغرب الإسلامي ولا يزال

موجودا هو : الكيان الإباضي . يمكن أن نسويه بمنظور تاريخي الدولة الرستمية ، ونسويه اجتماعيا هيئة العزابة ، وبمنظور طائفي الإباضية الوهبية والنكارية ، ولكن في النهاية هو موجود ، لقد تقلص حجم هذا الكيان ليصبح منحصرًا في مجموعات بشرية في بعض الأقطار المغاربية أخذت مسميات جغرافية إثنية : " المزابية " ، " النفوسية " ، " الجرابية " في النهاية هو الكيان نفسه .

ومن حسن الحظ أن هذا الكيان السياسي التاريخي الثقافي العقدي نشأ واستمر في المغرب الأوسط - الجزائر - وكانت عاصمته في تيهرت و وارجلان ووادي ريغ ووادي سوف ، وكلها حواضر جزائرية ، والأهم من كل ذلك أن الإباضية المزابية حافظت على تراث معرفي تعود أقدم نصوصه إلى القرن الثاني للهجرة ، ويغلب على هذا التراث نصوص علم الكلام ، هذا التراث الكلامي أبهر المستشرقين في بداية الاطلاع عليه بعد نشر بعض نصوصه نهاية القرن التاسع عشر بداية القرن العشرين، وسبب الانبهار لا يعود فقط إلى عراقية هذه النصوص والمخطوطات ، بل إلى تشبعها بروح الفلسفة واعتمادها على التأويل العقلاني للنص الديني حتى توهم هؤلاء المستشرقون أنهم أمام تراث معتزلي أو على الأقل مشبع بتأويلات المعتزلة.

ولكن هذا التراث ولأسباب لا يتسع هذا المكان لذكرها والتفصيل فيها ، بقي حبيس الخزائن ، وساهم في عزلة التصييق التاريخي من المخالفين على الإباضية المغاربية ، ورفض الآخر المخالف ، إن كانت هناك إيجابية لثقافة رفض الآخر لدى هؤلاء أو هؤلاء فإنها تكمن في مضاعفة الشعور بخطر الزوال واللجوء إلى العزلة والكتمان والتقية ، وكل ذلك خلق آليات أدت إلى المحافظة على ما يعتقد المختلفون أنه من صميم الدين وأركانه وأصوله ، هذا ما حدث تقريبا مع التراث الإباضي المغاربي .

اليوم مع الكونية والعولمة و الأنسنة وروح الإيمان بالاختلاف والتنوع والتعدد بدأ هاجس الكتمان لدي الإباضية المغاربية يخف دون أن يزول ، فمن يمتلك مفاتيح خزائن التراث خاصة في مزاب هم من الجيل القديم المشبع بهذه الهواجس القديمة ، هذه الهواجس بحجم هذا التراث نفسه ، ولكن عند إباضية تونس جربة يمكن القول أنه زال تماما.

هناك دوافع كثيرة جعلتني أصمد في الاستمرار في البحث رغم العراقيل المرهقة ، إيماني بوجود تراث وطني محلي مغاربي قل جزائري أصيل وقديم نشأ في بيئة شمال إفريقية خالصة ، وكتبه مغاربة يتباهون بأسمائهم وكناهم المغاربية ، فهم زناتيون وهواريون ، ولواتيون ، ومزاتيون ،

ونفوسيون إلخ ، فالأعلام الإباضية المغاربة كلهم دون استثناء ، هم من هذه الأرض ، وأقل واجب يمكن أن نؤديه هو المساهمة في المحافظة على هذا التراث ، بالبحث فيه ، وضبطه ، وتحقيقه إلخ ، خاصة إن عرفنا أنه قابل للتأويل الفلسفي بقوة ، إن لم نقل هو من صميم الفلسفة .

يمكن أن نختزل دوافع البحث في :

- السعي إلى وضع لبنات مشروع ثقافي قائم على الإيمان بالتنوع والتعدد والاختلاف، فعلى قدر ما تبدو الآراء الكلامية متنافرة ، وتظهر لنا الإباضية المغربية منغلقة على نفسها بالتاريخ، ومنعزلة بالجغرافيا، ومتمكنة على نفسها بالمعتقد ، فهذه الأسوار التي يطيل في ارتفاعها هؤلاء وهؤلاء جاءت متأخرة، فعلم الكلام لم ينشأ في جزيرة مغزولة بل هو نتاج ثقاف كوني بين الفرق الكلامية التي لا يتوقف أعلامها على استعمال عبارة " فهو كافر " وفي الوقت نفسه يسترق النظر إلى رأي وحجة من يكفره في النص، فيتأثر به ويؤثر فيه ، بل ويسترقون النظر أيضا إلى المقولات الفلسفية لدعم آراءهم ولكن يعلنون على منابهم تهافت الفلاسفة ، قوة الثقاف بين الفرق الكلامية هي أكبر من إعلانهم الدائم البراءة من بعضهم البعض، وهذا ما نرغب في إثرائه والبحث فيه .

- هناك تراث إباضي مغربي عريق تتراكم نصوصه طرديا مع الزمن ، بمعنى أنه إن سعدنا من القرن الثاني للهجرة وهو زمن أقدم نص في علم الكلام تم اكتشافه حديثا ، في مؤلفات عبد الله بن يزيد الفزاري (ت ق 2 هـ) وكما تقدمنا في الزمن يزداد حجم هذا التراث في علم الكلام ، وما بقي لنا من القرن السادس للهجرة مضاعف في العدد والحجم وأقوى في المضمون مما هو موجود من مصادر التراث نفسه من القرن الذي سبقه، ويمكن مواصلة هذا الاستنتاج الطردي صعودا ونزولا معا ، ولكن بداية التحقيق العلمي تأخر إلى نهاية السبعينيات من القرن الماضي ، فقد كانت البداية العلمية مع الدكتور عمرو خليفة النامي في تحقيق كتاب "الرد على جميع المخالفين" لأبي خزر يغلا بن زلتاف الوسياني (ت 383 هـ) ، و مع الدكتور عمار طالبي في تحقيقه لكتاب " الموجز " لأبي عمار عبد الكافي التناوتي الوارجلاني (ت 571 هـ) ، أتم التحقيق على عجل باحثون براغماتيون لم يبذلوا الجهد اللازم لإحصاء هذا التراث وأنجزوا دراسات بما توفر لديهم في ذلك الوقت من نسخ مخطوطة ، لأن عملية فهرسة خزائن المخطوطات لم تبدأ ذلك الزمن ولم تكتمل إلى غاية اليوم ، ورغم أنها خطت خطوة عملاقة نهاية القرن الماضي بداية القرن الحالي ، كان علينا انتظار سنة ألفين وسبعة عشر (2017) لقراءة كتاب "التحف المخزونة " " لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي (ت 471 هـ

(بعد أن أخرجته باحثين كان عملهما منفصلا عن بعضهما البعض الأستاذ حمزة بومعقل في الجزائر، والباحث المرحوم محمود الأندلوسي من ليبيا ، ومنتظر إلى غاية ديسمبر ألفين وواحد وعشرين (2021) لقراءة مخطوط " كتاب السؤالات " لأبي عمرو خليفة السوفي المارغني ت 550هـ، ولا تزال مخطوطات كثيرة في علم الكلام لم تحقق، وما تم تحقيقه منها يحتاج إلى إعادة نظر.

وسط المعطيات فإن مشروع تحقيق التراث الإباضي في علم الكلام وفق الشروط العلمية للتحقيق وعلاقات النصوص ضرورة معرفية لا مبرر لتأجيلها ، وبالتالي وضع مدونة في علم الكلام الإباضي المغاربي قل الجزائري هو مشروع وطني بامتياز ، هذا المشروع يجعل المتفلسف يقف منتظرا إلى أن يقدم له النص جاهزا محققا ليتمكن من القراءة الفلسفية التي يريد إسقاطها على هذا التراث من تأويل واستنتاج ومقارنة وتأصيل... إلخ ، وفق المدرسة الفلسفية التي يبشر بها ولكن هناك من لا يريد الانتظار من المتفلسفين وأحسب نفسي منهم ؟

- أزعم أنني تصديت للمشروعين معا ، جمع وتحقيق التراث الإباضي المغاربي الجزائري القديم ، وفي الوقت نفسه قراءة فلسفية في هذا التراث من خلال مصادره الأولى التي أدعي دائما أنني أحطت بها جمعا وقراءة ، وحققت جزءا معتبرا منها ، ساعدني في ذلك محدودية النصوص الإباضية المغاربية من حيث الكم .

ما يعنينا الآن هو القراءة الفلسفية في هذا التراث ، وفق مبدأ فلسفي قد لا يرضي المتكلم والأصولي معا وهو : أن التراث الإسلامي في علم الكلام لدى كل الفرق الكلامية على تنوعها واختلافها وصراعاتها ، وإن كان له جذور في النص المقدس فهو ليس نصا مقدسا في حد ذاته ، فعلم الكلام هدفه فهم المقدس وتبريره وتفكيكه وتأويله والبرهان عليه والاحتجاج به وعليه ، هذا المبدأ يسميه البعض التأويلية أو الهيرمينوطيقا ، فإن كانت التسمية مقبولة فأنا أسعى إلى " فهم الفهم " وفق تعبير التأويليين المعاصرين أو البحث عن الأبعاد الفلسفية في المسائل الكلامية في نصوص علم الكلام الإباضي المغاربي القديم كمنتوج معرفي إنساني ، هذا المشروع قديم متجدد بدأ مع المستشرقين خاصة الألمان و بعض الأكاديميين المسلمين إباضية وغير إباضية .

ومما سبق يتولد لدينا تساؤلان:

هل يمكن بناء مدونة علمية تجمع التراث الإباضي المغاربي في علم الكلام القديم ؟ وهل في هذا التراث إن تمكنا من صنع المدونة له أبعاد فلسفية حقيقية ؟ وما المقصود بالأبعاد الفلسفية التي نبحث

عنها في هذا التراث إن تم تجميعه ؟ وهل من حق كل جزائري القول أن هذا التراث إرث حضاري له ؟ أو هل من حق غير الإباضي أن يبحث في هذا التراث على قدم المساواة مع الإباضي الوريث الحقيقي له ؟

هذه الأطروحة لن تكرر القراءة العقديّة لهذا التراث التي احتكرت قراءته لألف سنة منذ نشأته إلى اليوم ، بل تسعى إلى تغيير زاوية القراءة من البعد اللاهوتي إلى البعد الفلسفي ، أعتقد أن قراءة المسائل الكلامية من منظور فلسفي ليست بدعة ، ولعل البدعة أن تعتقد فئة من الجزائريين أنه تراث يخصهم دون غيرهم ، وتعتقد الفئة المعاكسة أن هذا التراث يجب محاصرته " فهو خارج " عن ما يسمونه الإجماع ؟ في الوقت الذي ترى الفلسفة تحديدا أن التراث الإباضي المغاربي تراث إنساني يعني الإنسان كإنسان .

فهل تتجح الفلسفة فيما فشل فيه الأصوليون والمتكلمون أنفسهم بترسيخ الانقسام وإلغاء الآخر المخالف.؟ بمعنى آخر هل يوجد أبعاد فلسفية في علم الكلام الإباضي المغاربي القديم ؟ وحتى يكون التساؤل مضبوط الأهداف مسبقا ، ماذا نعني بالأبعاد الفلسفية التي نسعى إلى اكتشافها ؟ ولماذا الإصرار على الوصف " القديم " ؟ لا نحتاج إلى ضبط مفهوم علم الكلام فهو بمثابة البداهة المعرفية ؟ - الأبعاد الفلسفية رغم تركيبها اللغوي في صيغة الجمع - ربما تسرعا مني - ، لا أقصد بها تفكيك المسائل الكلامية ، والبحث عن أصولها في المذاهب الفلسفة الكبرى ، فهذا ينتج لنا في النهاية نوع من الفسيفساء الفلسفية ، وتتراكم فيها كل التجاذبات المختلفة و المتنافضة في كيان معرفي جديد هو علم الكلام الإباضي المغاربي .

فالأبعاد الفلسفية قل البعد الفلسفي : هو البحث عن نسق فلسفي واحد تشارك فيه كل المقولات الكلامية الإباضية؟ نسق فلسفي أشبه بأنساق التيارات الفلسفية الكبرى كالمثالية التي تؤسس لنسقتها بمقولة العقل ، والواقعية التي تؤسس لنسقتها بمقولة الواقع والحواس ، إلى غير ذلك من الأنساق المعروفة ؟

- أما القديم فهو توصيف زمني ، مجاله يبدأ من أقدم نص يمكن أن نحصله في علم الكلام الذي نسميه إباضيا مغاربيا ، وصولا إلى اكتمال كل المقولات والمسائل الكلامية في هذا النسق الواحد المتوقع . هذا المجال النظري يتجسد تاريخيا من القرن الثالث إلى القرن السادس للهجرة ، من

"كتاب الدينونة الصافية " لعمر بن فتح المساكني " (ت 281 هـ) إلى "كتاب الدليل والبرهان"
"لأبي يعقوب الواجلاني (ت 571 هـ) وما بينهما قرابة العشرين مصدرا .

حتى نحقق هذه الأهداف اعتمدت أكثر من منهج في هذه الدراسة، يأتي على رأسها : منهج علاقات النصوص، أو ما يسمى البيبليوغرافيا التكوينية؛ وهو منهج ابتكره البيبليوغرافي المصري **كمال نبهان عرفات** ويتتبع جينوم النص التراثي، يحدد مولده وانتشاره وتجلياته واقتباساته في المصادر اللاحقة ، الشيء الذي مكننا من معرفة تطور النص الإباضي المغربي في علم الكلام منذ مولده إلى آخر اقتباساته ، مع العلم أن منهج علاقات النصوص يعتمد المقارنة والاستقراء التام لكل النصوص، كما اعتمدت على منهج تحقيق المخطوطات لأن نصف مصادري مخطوطة ، وكذلك اعتمدت على المنهج التحليلي وذلك بعد تفكيك النصوص والبحث على الاتفاق والاختلاف بينها ليتم التحليل والاستنتاج بناء على هذه المقارنات.

وللإجابة على هذه الإشكالية المحورية، والمشكلات المتفرعة عنها ، رأيت أنه من الضرورة المنهجية تقسيم الدراسة إلى مقدمة وثلاثة فصول كبرى وخاتمة.

- **المقدمة:** تضمنت لمحة عامة على الموضوع وضبط العناصر المنهجية الضرورية من دافع البحث إلى ضبط المشكلة إلى ضبط الفصول والمباحث إلى المناهج المستعملة إلى أهم المصادر إلى الدراسات السابقة

-**الفصل الأول :** فصل تمهيدي ويحتوي على مبحثين ، المبحث الأول : دراسة في قائمة المصادر الإباضية في علم الكلام المخطوطة خاصة والمطبوعة وهو مبحث أخذ حجما ربما غير متوقع ، وهذا لطبيعة هذه المصادر ذاتها ، فهي ليست أوعية معرفية جاهزة ومضبوطة كما هو الأمر في علم الكلام عند الأشاعرة مثلا ، فمصادر علم الكلام الإباضي المغربي لها خصوصياتها من حيث الشكل والمضمون ، فقد أركتتا بعض الروايات في كتب السير والتراجم الإباضية عن قوافل الجمال التي كانت تحمل آلاف الكتب إلى ديوان نفوسة ! كما زاد من حيرتنا ما رواه بعض مؤرخي مزاب المعاصرين عن مكتبة المعصومة بتيهت زمن الرستميين التي أحرقتها الفاطميون ، كان من الضروري أخذ كل هذه الروايات على محمل الجد، لأن التراث الإباضي المغربي لا يزال في معظمه مخطوطا ، ولا يزال العزوف عن تحقيق هذا التراث قائما لدى الإباضية المغاربة أنفسهم ؟ هم يرتاحون أكثر إلى بقاءه مخطوطا، ولعلني أصبحت أكثر تفهما لعزوفهم هذا فرميا الملكية شبه الخاصة لأغلب مصادر

هذا التراث تجعل الباحث تحت رحمة مالك المخطوط ، وهناك أسباب أخرى ! من الصعب تجاوزها جميعا .

كان من الضروري تتبع جينالوجيا كل مصدر ، وكل نص إباضي من أجل ضبط قائمة ببليوغرافية نهائية وعلمية دقيقة لكل مصادر فترة البحث ، وإثبات وجودها أو نفيه ، ومعرفة خصائصها ، ولهذه الأسباب وغيرها أخذ هذا المبحث حجما يبدو مفرطا .

- أما المبحث الثاني: من الفصل الأول فهو مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي أي دراسة مفاهيمية قمت فيها بضبط مفهوم علم الكلام لدى الأصوليين والفلاسفة والمتكلمين وأصحاب المعاجم ، دون الدخول في مسألة أصبحت من المسلمات التي لا ضرورة لتكرارها وهي عوامل نشأة علم الكلام وأهدافه وتاريخ الفرق الكلامية الكبرى لأركز بدلا عنها على المناهج العقلية الفلسفية لعلم الكلام ، فدرست موقف المتكلمين من المنهج الأرسطي القائم على الحد الكلي، كما درست الأدوات المنطقية المستعملة لدى المتكلمين في استدلالاتهم كما أحصيت كل البراهين المستعملة في علم الكلام من البرهان بالخلف إلى البرهان الجدلي، وضبطت طبيعة الأدلة العقلية المستعملة لدى المتكلمين خاصة دليل الحدوث، وأسقطت كل هذه المفاهيم على التراث الإباضي المغاربي لأخرج بمنظومة كثيفة من المفاهيم المنهجية والاستدلالات المنطقية دعمتها بشواهد من التراث الإباضي المغاربي.

في المطلب الثاني: قمت بدراسة المدارس الكلامية المؤثرة في علم الكلام الإباضي المغاربي سواء كانت مدارس من داخل الإباضية ، وهنا كثفت البحث في الإباضية العميرية والحسينية النكارية من خلال النصوص التاريخية والنصوص الكلامية، ودراسة التأثيرات الخارجية من خلال تكثيف البحث في كيفية تسرب آراء المعتزلة إلى الإباضية المغاربية .

أما الفصل الثاني: فهو في فلسفة الوجود وهو بداية الإجابة على تساؤل الأبعاد الفلسفية ذلك أنني توصلت إلى أن علم الكلام الإباضي المغاربي قائمة على التوحيد المطلق.

وقسمت الفصل الثاني إلى ثلاثة مباحث كبرى هي:

المبحث الأول : ضبط المفاهيم التي تقوم عليها فلسفية الطبيعيات من أجل استعمالها في الدفاع عن التوحيد المطلق ، من خلال الرد على كل الأديان التي تتكر الخلق والتوحيد من الدهرية إلى الثنوية إلى التثليث ، وهذا ما يشترك فيه الإباضية مع كل الفرق الكلامية الأخرى .

المبحث الثاني : في الدفاع عن التوحيد المطلق من خلال الرد على كل الفرق الكلامية الإسلامية التي يعتقد الإباضية أن آراءها في التوحيد تنتهي بالتعدد والتشبيهة والتعطيل ومنهم المعتزلة والأشاعرة والمشبهة ، ودافع الإباضية على توحيد بين الأسماء والصفات الإلهية وتوحيد في صفات الذات والفعل وتوحيد بين الاسم والمسمى .

أما المبحث الثالث : في الدفاع عن التوحيد المطلق من خلال تأويل النص الديني الذي يمكن أن يفهم ظاهره بأنه قول بالتعدد أو التجسيم أو الكثرة ، فالتأويل بداية فلسفة تأويلية إباضية ، والتأويل هو المخرج الأوحى الذي يمكن أن يحرر علم الكلام الإباضي القديم من آراء أقل ما يمكن أن توصف بها هي أنها عنيفة .

أما الفصل الثالث: فانتقلت فيه من فلسفة الوجود إلى فلسفة الإنسان. وقسمته إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الإنسان والمعرفة لنكتشف أن مبدأ **التوحيد المطلق** بين العلم والعمل كان عائق لوجود كان عائق لوجود نظرية معرفية إنسانية وضعية.

المبحث الثاني: الإنسان والعمل: نتناول فيه الفعل والإرادة والحرية والقضاء والقدر ونظرية الكسب والشركة في الأفعال.

المبحث الثالث : الإنسان وعلاقته بالآخرين بين الجذب والطرده والولاية والبراءة ، أو ما سميناه " الأنا بالآخر " .

كل هذه المباحث نسعى من خلالها إلى إثبات نسق فلسفي مضمونه التوحيد المطلق ورفض التعدد لأختم الدراسة بجملة النتائج التي توصلت إليها في الدراسة ككل.

كل ما أنجزته هو دراسة استنتاجية لا أدعي فيها بلوغ الحقيقة ، هذا إذا كانت الفلسفة تدعي الحقيقة وإنما هو محاولات اجتهادية أتمنى لها التوفيق ومعارضة استنتاجاتي تثبت أكثر البعد الفلسفي ولا تلغيه ، كما أنني ابتعدت مطلقاً على الاستدلالات الشرعية الدينية واكتفيت فقط بالأدلة العقلية لأنني أسعى إلى فلسفة مسائل ولدت من رحم أصول الدين ، وأحياناً تنصب نفسها خصماً صريحاً للفلسفة.

بالنسبة للدراسات السابقة سعيت إلى تحصيل كل ما تم كتابته عن التراث الإباضي ولا أعتقد أنني أهملت أي دراسة منشورة ومعروفة بل حصلت حتى الدراسات التي لم تنتهي إلى النشر وألقيت كمحاضرات في مناسبات ثقافية ودينية ، كما حصلت على ما كتب باللغات الأجنبية بما فيها الألمانية وبذلت جهداً في معرفة محتواها إن كانت تقدم جديداً ، يمكن القول أنه لا توجد أي دراسة أكاديمية

مقدمة

تناولت الأبعاد الفلسفية في علم الكلام الإباضي المغربي وأحسب دراستي الأولى من نوعها ولكن توجد دراسات أكاديمية ليست كثيرة درست علم الكلام الإباضي ضمن أصول الدين والعقيدة ، يمكن إحصاؤها بالترتيب التالي:

- 1- الدكتور عمرو خليفة النامي: دراسات في الإباضية. رسالة دكتوراه جامعة كومبريدج بريطانيا 1971-الدكتور عمار طالبي : آراء الخوارج الكلامية : ، رسالة دكتوراه جامعة القاهرة 1977.
- 2- بيار كوبرلي : مدخل إلى دراسة الإباضية وعقيدتها (بحث يقارن بين العقيدة الإباضية في بلاد المغرب وعمان) رسالة دكتوراه . 1982.
- 3- عبد الرحمان أبو بكر المصلح : الإباضية عقيدة وفكر ، ماجستير جامعة الأمير سعود السعودية .
- 4- 1982 الطاهر ونيس بن عامر : كتاب شرح (الرد على الجهالات) : تأليف الشيخ أبي عمار عبد الكافي الإباضي دراسة تحقيق ، دكتوراه درجة ثالثة ، جامعة الزيتونة ، 1985.
- 5- فرحات علي الجعيري : تحليل ما يتعلق بأصول الدين في المغرب في القرون التالية الحادي - الثاني عشر هجري:، دكتوراه ، جامعة الزيتونة 1985،
- 6- صالح بوسعيد: دراسة وتحقيق كتاب الدليل لأهل العقول لباغي السبيل بنور الدليل لتحقيق مذهب الحق بالبرهان والدليل ،ماجستير ، جامعة الزيتونة ، 1987 (مرقون).
- 7- مبارك بن سينا بن سعيد : وسائل المعرفة في الفكر الإباضي ، ماجستير ، جامعة الأزهر 1989
- 8- محمد إبراهيم الفيومي: الفكر العقدي عند الإباضية حتى نهاية القرن الثاني هجري : رسالة دكتوراه جامعة الأزهر . 2001.
- 9- محمد بن يحي الكندي: أسس منهج التأويل في المدرسة الإباضية، رسالة ماجستير جامعة الزيتونة ، تونس 2002.
- 10- بن إدريسو مصطفى بن محمد : الفكر العقدي عند الإباضية حتى نهاية الثالث الهجري ، رسالة ماجستير جامعة بغداد . 2001.

- 11- بابا وعمر خضير بن باكير: إسماعيل بن موسى الجيطالي وآراؤه الكلامية ، رسالة ماجستير ، جامعة الجزائر 2001.
 - 12- خبزي دلية : الآراء الكلامية لأبي يعقوب الوارجلاني من خلال كتاب الدليل والبرهان ، ماجستير .2003
 - 13- أسعد بن سعيد الشهراني : الإباضية بين الفرق الإسلامية ، رسالة دكتوراه جامعة أم درمان السودان .2006
 - 14- محمد سالم : تبغورين بن عيسى الملتشوطي وآراؤه الكلامية من خلال كتاب أصول الدين ، : ، جامعة الزيتونة ، . 2009.
 - 15- ليلي زكي قطب : دراسة مقارنة بين الإباضية والخوارج في القضايا العقدية ،ماجستير ، جامعة القاهرة .2012.
 - 16- حمزة بومعقل : التحف المخزونة في الأصول الشرعية لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي جامعة الجزائر 2016.
 - 17- عيسى أحمد عيسى (وآخرون) دراسة وتحقيق الجزء الثالث من كتاب تبيين أفعال العباد لأبي العباس أحمد الفرستائي ،رسالة ماجستير ، جامعة قابوس ، عمان .2016
 - 18- محمود بن جمعة الأندلسي : التحف المخزونة لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي .2017
 - 19- محمد بن مصطفى باجو: أبو يعقوب الوارجلاني أصوليا (دراسة لعصره وفكره الأصولي مقارنة بأبي حامد الغزالي)
 - 20- محمد نصار : علم الكلام الإباضي بشمال إفريقيا ، رسالة دكتوراه جامعة الأزهر 2018
 - 21- بابا وعمر خضير بن باكير : الفكر العقدي الإباضي بالمغرب من بداية القرن الرابع الهجري العاشر ميلادي إلى نهاية القرن السادس الهجري ، رسالة دكتوراه جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة 2018 .
- أما بالنسبة لمصادر علم الكلام الإباضي المغربي فالمبحث الأول من الفصل الأول يتناولها بالدراسة تفصيلا ومبررات تخصيص مبحث لدراستها .

هناك جملة من الصعوبات بل دعونا نسميها المعضلات جعلتني أفكر لأكثر من مرة في طلب تغيير موضوع الدراسة ككل ، وقد أخذت من عمري سنوات كان بالإمكان تفاديها لأنني لم أجد لها مبررات مقنعة ، مع إبداء حسن الظن ، سوف أكون في غاية الصراحة في طرحها وتوثيقها:

- وجدت عند بداية البحث أن أغلب المصادر التي اعتمدها أعمل عليها مخطوطة غير محققة توجد فقط في خزائن محدد في مزاب غرداية ، وضعية خزائن المخطوطات في مزاب تحديدا ملكيات خاصة ، حتى وإن قرر أغلب الورثة لهذه الخزائن بالتعاون مع مؤسسة غير حكومية " مؤسسة عمي سعيد " و " جمعية التراث القرارة " و " جمعية أبي إسحاق أطفيش " غرداية أن تكون متاحة في الظاهر للباحثين في قاعات مطالعة لمكتبات ووقفية يفترض أنها مفتوحة خلال أيام العمل الأسبوعي ، إلا أن المطالعة تكون للكتاب المطبوع فقط هذا إن وجدت المكتبة مفتوحة ، لأنني كلما سافرت إلى مزاب أجد هذه الخزائن مغلقة ، وحتى لا أعمم أتكلم تحديدا عن خزائن قصر بني يزگن الأكثر ثراءً وأهمية، لم أتشرف إلى غاية كتابة هذه الأسطر من دخول خزنة القطب أطفيش ، سبع سنين والخزانة مغلقة على باحث جزائري ، ونضطر إلى التعاون مع باحثين من خارج الجزائر لتحصيل مخطوط من الجزائر ؟ رافقتي مرارا البروفيسور الدكتور : الحاج أحمد يحي بوهون مدير مخبر التراث جامعة غرداية وعضو هيئة عزابة قصر تجنينت - العطف - ولكن الخزائن مغلقة ، والكلام نفسه ينطبق على خزنة الاستقامة بني يزگن وخزانة الحاج صالح لعلی ، وأذكر مرة ثانية أن تراث الإباضية المخطوط في علم الكلام تحديدا النسخ الأقدم التي تهمني تتقاسمها خزائن قصر بني يزگن دون غيرها من الخزائن التي تمتلك نسخا متأخرة أغلبها كتب زمن الطباعة.

*- مفتاح معرفة المخطوطات هو فهراس وكشافات المخطوطات التي تجاوز عددها الأربعون ، ورغم أنها مطبوعة إلا أنها متاحة فقط في قاعة المطالعة ولا يمكن تصوير أكثر من عشرين صفحة منها ، ورغم إمكانية طبعتها إلا أن القيمين على المخطوطات قرروا الإبقاء عليها في حدود ضيقة للغاية ، في قاعات الخزائن فقط ، ولا تخرج الفهارس من هذه الأماكن . مع العلم أن جل هذه الفهارس من صنع باحث واحد وهو الأستاذ يحي بوارس ، وهو في الوقت نفسه القيم على خزائن كثيرة في مزاب ، رجل خلوق متدين محافظ للغاية لم ألقَ القبول لديه في أول زيارة لي إلى مؤسسة عمي سعيد غرداية رغم أنني انتظرته ضمن طابور تلاميذ المدارس المنشغلين بأعمال تلهيهم عن اللعب في عطلة الربيع....كان الحل هو وساطة باحثين في أوروبا وسلطنة عمان ليطلبوا لي صورا عن بعض

المخطوطات وانتظرت سنتين لينتقى الوسيط وهو باحث في جامعة السوربون باريس قبول طلبه بعد أن قدم المشرف على بحثه طلبا ثانيا يبرر الحاجة لهذا المخطوط ، انتظرت سنتين حتى أحصل على صورة من مخطوط في عشرين ورقة عرفت بعد قراءته أنه لا يحتوي على ما أبحث عنه ؟

- لا إمكانية لاستعارة كتاب من أي مكتبة مطالعة مع العلم أن جل ما طبع عن الإباضية وفي الإباضية متوفر للقراء في مكتبات مزابية فقط ، وحتى في مكتبة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة ، والمكتبة الوطنية الحامة لن تجد الكثير عن الإباضية ، وعلى الباحث التوجه إلى مكتبة شارع طنجة في ساحة الشهداء بالعاصمة ليطلب تصوير ما يبحث عنه من مراجع وليست المصادر ، وبعد تصوير آلاف الصفحات سوف تكتشف وبحزن كبير أنها مواظ أخلاقية.

- توجهت إلى الخزانة البارونية جربة تونس ، فعملية الشراء منها مفيدة و مغنية لأنها لا تضع أي قيد على تصوير أي مخطوط ، وكل المصادر الإباضية المغاربية المخطوطة فترة البحث متوفرة لديهم ، وصور المخطوطات لديهم عالية الجودة ، وكل وهذا ما أنقذ بحثي في تحصيل المصادر فقد اشتريتها جميعا مع العلم أن سعر الورقة الواحدة من مخطوط ما هو دينار تونسي وقد صورت مئات الأوراق.

- لا تزال قائمة العوائق طويلة وللأسف هي صعوبات في الشكل أو قل هي صعوبات تقنية تقوم على مشكلة جوهرية وهي استحالة إتاحة المصادر المخطوطة للنسخ الأهم لمن يطلبها، ولا توجد أي هيئة يمكن التظلم لديها ، ففي النهاية هذه مخطوطات ذات ملكية شبه خاصة - وقفيات -، رغم أن الباحث لا يسمع كلمة الرفض المباشر بأن يقال لك لا نتيج مصادرها المخطوطة ، بل العكس تسمع كل الكلمات الطيبة ، ويطلب منك أن تتقدم بطلب مكتوب مرفق بطلب من الهيئة التي تبحث تحت إشرافها وتنتظر الرد ، ولهم مطلق الحرية في تحديد زمن الرد قد يكون بعد سنتين من الانتظار ، أضيف أن أغلب المخطوطات مصورة وفق تقنيات حديثة للغاية ، وأغلبها متاحة في مواقع إلكترونية تابعة لوزارة الثقافة العمانية ، ولكن للأسف تم إغلاقها بعد احتجاجات من مزاب ، لذلك عكفت طيلة شهر رمضان سنة 2018 على تصوير أكبر قدر ممكن من المخطوطات بطريقة القص و اللصق.

- في الوقت الذي يقرأ زملائي الباحثون نصوص مصادره من كتب مطبوعة مشبعة بالهوامش والشروح ، كان علي أن أقرأ نصوصا من ورقات مخطوطة بخط مغربي قديم أكلت الأرضة كثيرا من كلماته ، وأحيانا كان الناسخ مستزقا بنسخ المخطوطات ، أحيانا يكتب كل الحروف ذات المخرج

مقدمة

الصوتي الواحد من صاد وسين وزاي برسم واحد ، زد عليها ما يسميه ابن خلدون رطانة اللسان البربري . ولكن هذا الأمر يهون أمام معضلة تحصيل المخطوط الإباضي المغاربي في علم الكلام .

- أخيرا من الصعوبات المعرفية والمنهجية الخوف من الإطالة والإطناب ، وفي الوقت نفسه عدم القدرة على التضحية بمنظومة الاستدلالات العقلية على الآراء الكلامية في مختلف الفصول الشيء الذي جعلني أخفف من تحليل الأدلة إلى الحد الأدنى متى رأيت أنها واضحة ، وأحيانا أكتفي بسردها ، دون أن أضحي بها ، كما واجتهدني صعوبة منهجية تتمثل في التجانس في الدليل طول النص ، وعدم القدرة على اختزاله فيقد معناه وقيمته وقوته، كما أن تطويع مسائل لاهوتية دينية أصولية وقراءتها فلسفيا أمر مرهق للغاية .

والله ولي التوفيق .

الفصل الأول

مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغربي القديم

المبحث الأول:

مصادر علم الكلام الإباضي المغربي

المبحث الثاني:

علم الكلام الإباضي المغربي المفهوم والمنهج
والمدارس

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

بداية كل دراسة علمية أكاديمية تكون دائما بضبط المفاهيم الأساسية موضوع الدراسة وتحديدًا لم تتوقف على العودة بي إلى محفزين: مصادرها، على هذه الضرورة المنهجية بدأت بحثي وذاكرتي أحدهما من صلب تاريخ الإباضية ذاته وهو نص يبدو ثانويا إلا أنه أغرق مخيلتي بالاستنتاجات، يذكر الدرجيني في ترجمته لأحد أهم المتكلمين الإباضية المغاربة وهو أحمد بن محمد بن بكر بن ابي بكر الفرستائي النفوسي أبو العباس (ت 504 هـ) صاحب التأليف الكثيرة في التراث الإباضي التي وصلنا جلها الرواية التالية: «.. قال أبو العباس وكان الديوان في نفوسة مشتملا على تصانيف في المذهب، فلازمت الدراسة أربعة أشهر لم أدق فيها نوما ليلا ونهارا إلا فيما بين آذان الصبح إلى طلوع الفجر، فنظرت في أثناء ذلك فيما هناك من كتب المذهب التي وصلت من المشرق فإذا هي نحو ثلاثة و ثلاثين ألف جزء، فتخيرت أكثرها فائدة فقرأتها حينئذ ..»⁽¹⁾ توجد روايات كثيرة مماثلة في إحصاء كتب المذهب الإباضي في السير، و لكن تأثير هذه الرواية تحديدا سببه مصداقية الراوي أبي العباس الفرستائي.

أما الحافز الثاني فهو تبني كبار المستشرقين فرضية التشابه بين آراء الإباضية والمعتزلة حيث: «.. لاحظ المستشرقان "غولد زيهر" و "نلينو" التشابه في المواقف والآراء بين الإباضية و المعتزلة حول قضايا محددة، ورد هذا التشابه إلى تأثير المعتزلة في علم الكلام الإباضي..»⁽²⁾ و لكن استنتاجاتهم كانت حذرة لأن المصادر الإباضية كانت شحيحة لديهم، وهذا ما عبر عنه "نلينو" نفسه حيث يقول: «.. إن محاولة الإجابة على هذه الأسئلة محاولة سابقة لأوانها، لأن ما لدينا من معلومات عن مذهب الإباضية الأول، في الأجزاء الشرقية من بلاد الخلافة أو مذهب الإباضية القدماء والمحدثين في بلاد العرب و في زنجبار قلة قليلة، لا تمكننا من أن نبين على وجه التحديد هل كان هناك اتفاق بين هؤلاء وهؤلاء (...).»، كما أنه ليس لدينا من المصادر المطبوعة ما يسمح لنا بتعيين الزمن الذي أخذ فيه الإباضية المغاربية أقوال المعتزلة آنفا..»⁽³⁾ و رغم هذا التحفظ يعتبر ما كتبه "المستشرق كرلو ألفونسو نلينو" في "مجلة الدراسات الشرقية RSO المجلد السابع 1916 Rapport

1- أبو العباس أحمد بن سعيد الدرجيني: كتاب طبقات مشايخ المغرب، تحقيق، إبراهيم طلاي، قسنطينة الجزائر، دار البعث، (د.ت) (د.ط) ص 445.

2- عمرو خليفة النامي: دراسات في الإباضية، ترجمة ميخائيل خوري (وآخرون، تونس، دار الغرب الإسلامي، ط2، 2012، ص106.

3- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (دراسات لكبار المستشرقين) : ألف بينها الدكتور عبد الرحمان بدوي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية (د.ط) (د.ت.ط) ص، ص 204.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغربي

من البحث فيه بكل جدية وموضوعية. Africa, fra la documattica muetazila e quella deoli ibaditi dell " رائد ومتميز، ولا بد

الحافز الأول يجد فيه جل الأكاديميين الإباضية مبررا لتمجيد الذات، ولا يفوتون فرصة احتفالية إلا يتم التذكير بديوان نفوسة و مكتبة المعصومة الرستمية في تيهرت، والحافز الثاني لا يلقى الرفض من هؤلاء الأكاديميين، بل لا جواب عنه للسائل إلا بالصمت الذي يعني الرضى والموافقة. و لذلك كان من الضروري حسم القائمة الفعلية للمصادر الحقيقية لعلم الكلام الإباضي المغربي، و معرفة مدى تأثرها بالآراء الكلامية للمعتزلة، بلغة أخرى إلى أي مدى يمكن اعتبار الإباضية المغربية واجهة مغربية للمعتزلة المشرقية ؟

لقد خصصت الفصل الأول للإجابة على هذه التساؤلات وقسمته إلى مبحثين :

المبحث الأول: محاولة ضبط قائمة ببليوغرافية نهائية وكاملة لكل مصادر علم الكلام الإباضي المغربي ، منذ نشأة الإباضية في شمال إفريقيا بعودة من تسميهم كتب السير " حملة العلم الخمسة " وعلى رأسهم مؤسس الدولة الرستمية نفسه ، عبد الرحمان بن رستم (ت171هـ) إلى غاية نهاية القرن السادس للهجرة. (ت571هـ) تاريخ وفاة أبي عمار عبد الكافي التنتاوي الوارجلاني و أبي يعقوب الوارجلاني

المبحث الثاني: نتناول فيه مفهوم علم الكلام، و مناهجه ومدارسه الكلامية، و بحثت في كيفية تسرب الآراء الكلامية التي تقول بها "المعتزلة" إلى "الإباضية المغربية" و البحث في وجود قرائن حقيقية بعيدا عن تهويل كتب السير ومبالغاتها.

فما هي مصادر علم الكلام الإباضي المغربي القديم ؟ وهل نوفق في ضبط قائمة نهائية لهذه المصادر؟ و هل هذه المصادر بالكثافة التي تقول بها روايات كتب السير؟ وكيف تسربت الآراء الكلامية للمعتزلة إلى الإباضية المغربية البعيدة عن مجال المعتزلة ؟

المبحث الأول: مصادر علم الكلام الإباضي المغربي

عندما أراد ابن النديم أن يضبط مؤلفات " فرقة الخوارج " و الفرق المحسوبة عليها بما في ذلك الإباضية، في " كتابه الفهرست " لم يجد مدونات كثيرة ، و افترض أن الجهل بهذه المدونات هو تكتم هذه الفرق على كتاباتها لذلك يصفها " بالمستورة " افتراضا: « . و ليس جميعهم صنف الكتب، ولعل من لا نعرف له كتابا قد صنف و لم يصل إلينا لأن كتبهم مستورة.. »(1).

استمر هذا "التستر" على المدونات الإباضية إلى بداية القرن الماضي، الشيء الذي جعل بعض المخالفين على ما يرويه الشيخ نور الدين السالمي يعتقدون أن الإباضية لم يؤلفوا أو كانت حركة التأليف عندهم بطيئة وضعيفة، حاول الشيخ نورالدين السالمي الرد على هذه الانتطباع في كتابه " اللعنة المرضية " الذي ألفه لهذا الغرض، يقول: « .. و لقد بلغني أن بعض المخالفين ولعله من الشافعية يطعن في المذهب بقلة الكتب في زعمه ، و ذلك لقلّة اطلاعه وقصور باعه.. »(2) و لكن انتهت ردوده بتعبيرات عاطفية : « .. و لولا خوف الإطالة لذكرت لك من براهين المذهب وكراماته ما يدهش.. »(3) ، و لا أعتقد أن الأمر يتعلق بالإطالة أو الاختصار بقدر ما يتعلق بوجود هذه المصادر حقيقة.

يمكن القول أنه منذ " ابن النديم " إلى " الشيخ السالمي " هناك محاولة وحيدة فريدة و حقيقية لضبط قائمة بما ألفه الإباضية ككل، والمغاربة خاصة من مدونات في مختلف المعارف هي ما ضبطه " البرادي " في قائمته التي سوف نفصل في مضمونها، باستثناء ذلك يبقى الغموض هو الغالب على حركة التأليف الإباضي المغربي، الشيء الذي فسح المجال إلى الخيال الواسع، فتكلمت "السير الإباضية" عن مكنتات عامرة بآلاف المصادر، منها "مكتبة المعصومة" و"ديوان جبل نفوسة"، كل هذا يجعل مسألة ضبط قائمة ببليوغرافية للمؤلفات الإباضية عامة و في علم الكلام موضوع بحثنا ضرورة مبدئية لا تقبل التأجيل، فهل يمكن ضبط قائمة نهائية ودقيقة لكل المؤلفات الإباضية في علم الكلام موضوع بحثنا ؟ هل النصوص والمدونات والمؤلفات التي تشير إليها كتب السير والتراجم الإباضية كلها مؤلفات حقيقية أم أن عاطفة تمجيد المشايخ جعلت أصحاب السير ينسبون إليهم ما لم

1- ابن النديم: الفهرست، بيروت، لبنان، دار المعرفة، (د.ط) (د.ت.ن) ص 258.

2- نور الدين السالمي: اللعنة المرضية (ضمن مجموع ستة كتب) (دن) (د.ت.ن) (د.ط)، ص 74.

3- المرجع نفسه، ص 91.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغربي

يؤلفوا حقيقة؟ وإن كانت هذه المدونات موجودة حقيقة، فهل مضمونها المعرفي هو بالفعل كما يصفه أصحاب السير؟.

هذه التساؤلات التي تحتاج إلى إجابات قاطعة ودقيقة ونهائية، وهو ما سوف نستقصيه تفصيلا في هذا المبحث، بهدف ضبط قائمة ببليوغرافية تامة للمؤلفات الإباضية المغربية الحقيقية في علم الكلام.

المطلب الأول: المصادر النظرية لعلم الكلام الإباضي المغربي.

المقصود بالمصادر النظرية: هو كل ما تم وصفه من مؤلفات في كتب السير والتراجم والطبقات الإباضية سواء كانت حقيقية أو غير حقيقية، وسواء وصلتنا اليوم أو هي في حكم المفقودة إن كانت بالفعل حقيقية، في المقابل المقصود بالمصادر الواقعية أو الحقيقية: ما تم تأليفه بالفعل ووصلنا كاملا أو ناقصا، وتفرغ كليا أو جزئيا للآراء الكلامية الإباضية.

ولتحقيق هذا الهدف سوف نستقصي كل الأعمال البيبليوغرافية التي تم إنجازها عبر تاريخ التأليف في الإباضية، والتي تحصي النصوص التي يفترض أنه تم تأليفها في علم الكلام، وسوف نحاول تتبع نشأة " النص الكلامي الإباضي المغربي"، و تطوره من أجل إخراجها من " الكتمان" الذي فرضته مبررات مقنعة أو غير مقنعة إلى " الظهور" للقراءة و التحليل والاستنتاج بناء عليه، ووفق تراكمات هذه النصوص المصدرية يمكن بناء دراسات علمية موضوعية حقيقية غير انتقائية، لذلك سوف نقسم هذا المطلب إلى قسم نظري قائم على الإحصاء البيبليوغرافي النظري من خلال كتب السير والتراجم والتاريخ والطبقات وأشباهاها، وقسم عملي قائم البحث في خزائن وفهارس المخطوطات.

أولا: البيبليوغرافيا النظرية لمصادر علم الكلام الإباضي المغربي القديم.

لإحصاء قائمة نظرية مبدئية لكل المؤلفات الإباضية في علم الكلام، وعزلها عن المؤلفات في المجالات المعرفية الأخرى، لابد من استقصاء كل الروايات الواردة في كتب السير والتراجم والطبقات، وهنا نجد أنفسنا أمام مجموعتين بيبليوغرافيتين هما: " قائمة البرادي" و " القوائم المستخرجة من كتب السير".

1- القوائم التقليدية (قائمة البرادي، تأليف أصحابنا):

1- اكتشاف قائمة البرادي بين الدكتور عمار طالبي والمستشرق موتيلسكي:

" قائمة البرادي" التي سماها " مؤلفات أصحابنا " هي أقدم محاولة لضبط قائمة بكل المؤلفات الإباضية المشرقية والمغربية أنجزها" أبو القاسم بن إبراهيم البرادي" (حي:810)، بدأ الاهتمام الأكاديمي بها منذ نهاية القرن التاسع عشر وفق الحركة التالية:

اعتقد الدكتور: عمار طالبي هو من له سبق في اكتشاف قائمة البرادي للمؤلفات الإباضية في دار الكتب القومية بالقاهرة، حيث يصف ما ظن أنه سبق اكتشافه بالقول: « أغلب الظن أنه كتب (البرادي) مرتين، مرة مطولة وأخرى مختصرة، وأغلب الظن أنه كتب المطولة بعد المختصرة

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

(.....)، أما المختصرة فإنه كتبها لنفسه ملحقة بكتاب "الجواهر المنتقاة"، وتختلف النسخة المطولة عن المختصرة في عدة أشياء: في الترتيب وفي حذف أسماء بعض الكتب وأسماء بعض المؤلفين (.....) أما النسخة المطولة: فقد عثرنا عليها في مخطوط عنوانه: " تبيين أفعال العباد لأبي العباس أحمد بن محمد بن بكر" بدار الكتب المصرية تحت رقم 21791 ب ضمن مجموع من ورقة 205-207، وقد كتب موتيلسكي عن إحدى هاتين الرسالتين أو ترجمتها أو نشرها سنة 1885م، و لكننا لم نستطع الحصول على ما قام به من عمل، وأغلب الظن أنه عرف التقييد المختصر وجعل عنوان عمله: كتب الفرقة الإباضية *les livres de la secte abadhite* .. « (1).

لم يكن ظن الدكتور عمار طالبي في محله لأن المستشرق موتيلسكي حصل على النسخة نفسها وترجمها ونشرها في مجلة **BULLETIN DE CORRESPONDANCE AFRICAINE** العام الخامس، 1885، المجلد الثالث، أما ما حصل عليه الدكتور عمار طالبي هو نسخة ثانية. لقد أحصى " موتيلسكي " قائمة من 81 واحد وثمانين عنوان في قائمة البرادي، وضع لها عنوانا هو "بيبلوغرافيا مزاب" *bliographie du mzab* ورتب المؤلفات المذكورة في القائمة وفق الصيغ المكررة التالية « . 34 **Le livre du cheikh Abou H'afs Amrous Ben Fath.** كتاب الشيخ أبي حفص عمرو بن فتح..» (2).

نظرا للأهمية القصوى لهذه القائمة كونها المصدر الأول في الضبط البيبليوغرافي للمؤلفات الإباضية خاصة المغاربة، سواء في البحث في "فهرسة المخطوطات أو تحقيق المخطوطات أو البحث في التراث الإباضي"، نفتبس من النص ما تعلق بالمؤلفات المغاربية بالاعتماد على مخطوط دار الكتب القومية القاهرة ، الذي حققه الدكتور: عمار طالبي، جاء في قائمة البرادي: «..رسالة فيها تقييد كتب أصحابنا مما ألفه الشيخ أبي القاسم بن إبراهيم البرادي رحمه الله عليه وغفر له (...). وأما تأليف أصحابنا أهل الجبل: فمنها كتاب الشيخ أبي حفص عمرو بن فتح ، و كتاب اللقط ، و قد وقفت أنا على أربعة أسفار كلها لأهل الجبل، وكتاب الشيخ أبي زكرياء يحي الجنائني ، يشتمل على سبعة أجزاء (.....) ، و كتاب اللمعة وهو كتاب الوضع، وكتاب من وضع إبراهيم الغدامسي في الرد على

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: آراء الخوارج الكلامية (كتاب الموجز) تحقيق عمار طالبي، الجزائر، دار موفم للنشر، ط2، 2013، ج2، ص: 287.

2- *BULLETIN DE CORRESPONDANCE AFRICAINE* P-22/bibliographie du mzab .

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإسلامي المغاربي

من لا يقول بخلق القرآن، و كتاب آخر وقفت عليه جرية في علم الكلام، أكثر روايته عن داود بن هارون، ولا أدري من ألفه.

و من تأليف المتأخرين: الإيضاح للشيخ عمنا عامر، في ثلاثة أسفار، و الرابع رفع عنه اليد قبل إتمامه (...). و كتاب القواعد للشيخ إسماعيل بن موسى، وكتاب شرح القصيدة النونية في التوحيد وما لا يسع وما لا يسع في ثلاثة أسفار، وكتاب المرصاد له، وقصائد أبي نصر و رسالة المسترشد و أما تأليف أهل المغرب: جواب الإمام عبد الوهاب، ونوازل الإمام أفلح ، و جواب محمد بن أفلح و رسالته إلى المسلمين في الرد على من لا يقول بخلق القرآن، كتاب تفسير القرآن الذي ألفه لهود بن محكم الهواري (...). وكتاب الإمام عبد الرحمن في تفسير القرآن يذكرون ولم ير (...). و يذكرون سعيد بن أبي يونس ولم ير، وكتاب الشيخ أبي خزر يغلى في علم الكلام مختصر، وقد وقفت عليه ، و على كتاب الشيخ سعيد بن زنجيل في الدفاتر، وقد إمترش أولها.

وكتاب الشيخ أبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي في مجلدين الأول والثاني في علم الكلام و في أصول الفقه، وقد وقفت على الثاني و لم أقف على الأول، وكتاب المنسوب إلى الشيخ أبي سليمان داود بن أبي يوسف في الفروع، (...). وكتاب الشيخ تبغورين بن عيسى بن داود الملشوطي في أصول الدين و قد وقفت عليه هو الآخر، وكتاب الشيخ أبي عمران موسى بن زكريا المزاتي في مسائل الفروع دفتر وقفت عليه أيضا، و أما كتابه الكبير الذي ألفه هو و أهل الغار المشتمل على اثني عشر جزءا فلم أقف عليه (...). و ديوان الأشياخ وهو المعتمد عليه اليوم عندنا (...). وكتاب الشيخ أبوإلعباس أحمد بن محمد في أصول الأرضيين (...). وكتاب تبيين أفعال العباد له (...). وجامعه، و هو أبو مسألة و كتاب السيرة في الدماء (...). وكتاب الجنازة له أيضا، وكتاب الذي تركه مبيضا في الألواح، وكتاب الجهالات و الأصل لا أدري من ألفه، و هو من التأليف القديمة، وسمعت العزابة يقولون أن باب الدلائل زاده في كتاب الجهالات أبو إسماعيل البصير إبراهيم بن ملال المزاتي والله أعلم، وسؤال الشيخ أبي عمر وعثمان بن خليفة المارغني السوفي، وكتاب السير في أخبار الأئمة للشيخ زكرياء يحي بن أبي بكر الوارجلاني (...). ، و أجوبته وفتاواه في علم الكلام ، و كتاب الموجز للشيخ أبي عمار عبد الكافي بن أبي يعقوب التناوتي الوارجلاني، وشرح الجهالة له أيضا وكتاب الفرائض له، و يذكرون أن كتاب الفروع من تأليفه ولكنني لم أقف عليه (...). ، وكذلك العدل والإنصاف ، و الدليل والبرهان وجواباته و رسائل عدة، وكتاب الترتيب في الصحيح في حديث

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

رسول الله صلى الله عليه وسلم رواية الربيع بن حبيب ، و هو المسند (...)، و كتاب المعلقات في حكاية أهل الدعوة و لا أعلم من ألفه، وكتاب آخر يعرف بكتاب الشيطان يشتمل على مسائل في الفروع (...)، وكتاب الشيخ أبي محمد واسلان بن أبي صالح في الفروع ، و قد وقفت عليه هو الآخر (...). ، وجوابات ابن خلفون ورسالته إلى أهل جبل نفوسة (...). وكتاب الطبقات للشيخ أبي العباس أحمد بن سعيد بن سليمان بن علي بن يخلف الدرجيني (...).، وعقيدة الشيخ أبي سهل يحيى بن إبراهيم بن يوسف بن إبراهيم في علم التوحيد وعلم السر، وكتاب الفضائل والترغيب في الخير للشيخ أبي الربيع سليمان بن يخلف، و كتاب في مسائل ملتقطات ونوازل مما أفتى به ودونه الشيخ عثمان بن يخلف ، وهو أحد شيوخ شيوخنا، فهذا ما سمعت به أو وقفت عليه وتأليف أصحابنا انتهى ما وجدت بخط المؤلف رحمه الله وقد امترش منه ما تركته بياضا ..»⁽¹⁾.

اليوم لم تعد "قائمة البرادي" لغزا، فأصل النسخة الأم بخط "علي بن بيان الجربي (ت: 1120هـ) الذي نقلها من نسخة أصلية بخط المؤلف، وآخر من أعاد تحقيقها: "سلطان بن مبارك الشيباني" من سلطنة عمان ونشرها في "مجلة الذاكرة" يصف النسخة بالقول: « .. وقفت على نسخ عديدة لرسالة البرادي في تأليف الإباضية، وجلها ينقل عن نسخة منقولة من نسخة المؤلف، كتبها الناسخ الأديب علي بن بيان الجربي تلميذ المحشي ابن أبي ستة، في مواضع منها من آخر الرسالة بياض تتفق عليه كل النسخ ، وقد منّ الله علينا بالعثور على نسخة الأستاذ علي بن بيان محفوظة في دار المخطوطات بوزارة التراث والثقافة بسلطنة عمان تحت رقم 04913 فاعتمدها أصلا للتحقيق دون غيرها، والبياض الموجود في جميع في النسخ مرده إلى امتراش نسخة المؤلف - كما قال علي بن بيان - فلا سبيل إلى إكماله، غير أن الساقط لا يتجاوز بضع كلمات..»⁽²⁾، ولم يشر المحقق العماني إلى كل الجهود السابقة عنه بل قرر بأنه: «..ركزت بعد ضبط النص على المصنفات المشرقية التي نص عليها البرادي مراعاة لتوجه المجلة في نشر النصوص المتعلقة بالتراث العماني ..»⁽³⁾.

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: الموجز ، المصدر السابق ، ج 2 ، ص 287.

2- سلطان بن مبارك الشيباني: ربيع الآخر 1441 هـ - ديسمبر 2019 رسالة في ما سمعت به أو وقفت عليه من تأليف أصحابنا لأبي القاسم البرادي، مجلة الذاكرة، مركز ذاكرة عمان: عمان مسقط، العدد الرابع، ص 66-67.

3- المرجع نفسه، ص 68.

2- قائمة البرادي من خلال " اللمعة المرضية" للشيخ عبد الله بن حميد السالمي:

لطالما أشاد المهتمون بالضبط البيبليوغرافي للتراث الإباضي برسالة أنجزها" الشيخ نور الدين عبد الله بن حميد السالمي" (توفي 1332 هـ) بعنوان " اللمعة المرضية من أشعة الإباضية " هذه اللمعة رسالة صغيرة واعتمد فيها الشيخ السالمي في ما يخص " تأليف أهل المغرب" تماما على "البرادي" بل لم يذكر كل المؤلفات التي ذكرها البرادي، ولعله اعتمد على النسخة الأولى من القائمة الملحقة بكتابه " الجواهر المنتقاة " ختم رسالته القصيرة للغاية بالقول:«...و لولا خوف الإطالة لذكرت لك من براهين المذهب و كرامته ما يدesh العقول (...). هذا آخر ما يسر الله في هذه الرسالة اليسيرة في ليلة ستة وعشرين من شهر محرم سنة 1323»⁽¹⁾، قيمة قائمة السالمي تكمن فقط في السبق الزمني لكونه انتهى من تأليفها 1905 فهي رائدة في نوعها من المؤلفات بعد قائمة البرادي طبعا ولا تضيف جديدا عليه.

II - القوائم البيبليوغرافية المستخرجة من كتب السير:

هي قوائم استخرجها باحثون في التراث الإباضي المغاربي في علم الكلام بالاعتماد على قائمة البرادي وكتب السير والتراجم الإباضية وغيرهما، وترتب هذه القوائم حسب أسبقية إنجازها كالتالي:

1- بيبليوغرافيا الدكتور عمرو خليفة النامي:

تلقى الدكتور عمرو خليفة النامي قائمة البرادي باهتمام، وتتبع آثارها في خزائن المخطوطات في شمال إفريقيا، وحقق اكتشافات هامة، يصف هذا الجهد في مقالة له بعنوان " وصف مخطوطات إباضية مكتشفة في شمال إفريقيا" **A DESCRIPTION OF NEW IBADI MANUSCRIPTS FROM NORTH AFRICA** " نشرها في " مجلة الدراسات السامية " (**Journal of Semitic Studies**) عام 1980 حيث يبدأ مقالته بتقديم مبررات - غير مقنعة - عن سبب تكتم الإباضية عن مصادرهم خاصة في علم الكلام، ثم استقصى مجموعة من المصادر في علم الكلام وغيره يقول: «.. وإذا أردنا الحديث عن دراساتٍ سابقةٍ في هذا الموضوع فإن المعلومات عن المؤلفات الإباضية يُمكن أن تُؤخَدَ - إلى حدٍّ بعيدٍ - من كتاباتهم التاريخية و البراديّ ضمن كتابه " الجواهر المنتقاة في ما أحل به كتاب الطبقات " قائمةً بكتب الإباضية التي قرأ أو سمع عنها (...).» أما القائمة الأخرى فقدّمها الشيخ السالمي في " اللُمة المرضية من أشعة الإباضية "

1- نور الدين السالمي: اللمعة المرضية، مرجع سابق، ص91.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

واستطاع الباحثون الأوروبيون المعاصرون - من جانبهم - أن يدخلوا بعض المكتبات الإباضية الموجودة، ونشروا تقارير عن اكتشافاتهم، لكن تبقى - بالرغم من ذلك - مادة غنية مهمة لا تزال بحاجة إلى اكتشاف، هذا المقال يُقدّم وصفاً لمخطوطات جديدة اكتشفناها أثناء رحلتي الأخيرة في الديار الإباضية بشمال إفريقيا، وهي: ليبيا (جبل نفوسة) وتونس (جربة) والجزائر (وادي مزاب) في الفترة من يونيو إلى سبتمبر من عام 1968م. و ليست كل المخطوطات التي رأيتها ضمنها هذا المقال، بيد أن هذه تُعتبر أكثر أهمية من غيرها، على أمل تقديم وصفٍ لبقية المخطوطات التي درستُها أثناء هذه الرحلة في مقالاتٍ قادمة بإذن الله تعالى. (1).

و قد خصص " الدكتور عمرو خليفة النامي " فصلا مطولا في كتابه " دراسات في الإباضية " موضوع رسالته للدكتوراه وصف هذه المصادر تحت عنوان: " كتابات الإباضية في علم العقيدة ".

2- ببليوغرافيا الدكتور بيار كوبرلي:

لم أجد مبررا للاعتذار الذي قدمه "المستشرق بيار كوبرلي"، واستنتاجه المطلق باستحالة الإحاطة بالمصادر الإباضية في اللاهوت الإباضي كما يسميه، إلا إذا اعتبرناه تواضعا علميا منه أو هكذا أوحى له من استقبله في واد مزاب، لأن هذه الرؤية العاطفية القائمة على " تضخيم التراث " و القول باستحالة ضبطه وإحصائه الدقيق النهائي، التي روج لها نخبة من المشتغلين بهذا التراث والمعتقدين بمضامينه، يجعل مجرد النية إلى الفهرسة والضبط الببليوغرافي له مشروع محكوم عليه بالفشل مسبقا لاستحالة الإحاطة بهذا التراث المحاط بهذا الحكم المسبق غير العلمي.

لقد أقام المستشرق بيار كوبرلي ضيفا على بيوت مزابية فاعلة لمدة طويلة، وفتحت أمامه أهم خزائن مخطوطات واد مزاب إلا أنه يقرر على غير المتوقع أنه: «..لا يمكننا أن نقدم هنا سوى عرض جزئي للمصادر الرئيسية للاهوت الإباضي لقلة المواد الأصلية التي في حوزتنا، أو التي أمكننا التوصل إليها والعروض التي كتبها الإباضية أنفسهم هي على حد علمنا كتاب البرادي الذي أشار إليه موتينسكي، وكتاب عبد الله بن محمد السالمي. سنستخدم بالخصوص أعمال شاخت وعمرو خليفة النامي وفان إس..» (2) ، ويبدو من كلامه أن آخر اهتماماته هي الضبط الببليوغرافي للمؤلفات

1- عمرو خليفة النامي: 1980، وصف مخطوطات إباضية مكتشفة في شمال إفريقيا: (A DESCRIPTION OF NEW IBADI MANUSCRIPTS FROM NORTH AFRICA)، مجلة الدراسات السامية (Journal of Semitic Studies)، العدد الأول من المجلد الخامس عشر، الصفحات 63-87.

2- بيار كوبرلي: مدخل إلى دراسة الإباضية وعقيدتها (بحث يقارن بين العقيدة الإباضية في بلاد المغرب و عمان)، ترجمة، عمار الجلاصي و موحد و مادي، سلطنة عمان، مكتبة الضامري للنشر و التوزيع، ط1، 2010، ص، 43.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

الإباضية، و رغم ذلك فقائمه التي ضبطها في كتابه "مدخل إلى دراسة الإباضية وعقيدتها" شبه كاملة.

3- بيبليوغرافيا الشيخ الدكتور فرحات الجعيري:

العمل البيبليوغرافي المتميز أنجزه الشيخ الدكتور فرحات علي الجعيري في دراسته " البعد الحضاري للعقيدة الإباضية " ركز على المؤلفات الإباضية ما بعد القرن العاشر للهجرة حيث قام بتزكية ما أنجزه "بييار كوبرلي" و"عمرو خليفة النامي" بالقول:«.. سنكتفي بعرض سريع لأبرز العناوين لأن هذا العمل كان محور أطروحتين سابقتين (النامي، كوبرلي) لنلح خاصة على عرض مفصل لتراث المرحلة التي تعيننا..»⁽¹⁾ و المرحلة التي أشبعها بحثا هي التراث الكلامي الإباضي المغاربي ما بعد القرن العاشر للهجرة، مما يعني أنها خارج فترة بحثنا ، و لكن استأنسنا بها لأن جل مؤلفات هذه الفترة شروح وحواشي على مؤلفات للفترة التي ندرسها.

4- بيبليوغرافيا الدكتور بن إدريسو مصطفى بن محمد:

أنجز الدكتور: بن إدريسو مصطفى بن محمد" قائمتين بيبليوغرافيتين ضمن بحث أكاديمي موضوعه: الفكر العقدي عند الإباضية حتى نهاية القرن الثالث الهجري " تقدم به لنيل شهادة الماجستير في أصول الدين كلية العلوم الإسلامية جامعة بغداد ، تم مناقشتها سنة 2001، " القائمة الأولى": " ألحقها بالرسالة و سماها " المصادر المفقودة " ضبط فيها قائمة بالمؤلفات الإباضية في علم الكلام في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، يصف هذه القائمة بالقول:«.. سنستعرض مصادر من فترة البحث تعتبر في عداد المفقودات و تصنف في مختلف العلوم، وذلك أن الآراء العقدية قد ترد في كتب العقيدة كما يمكن أن ترد في كتب الفقه أو التاريخ أو الأدب، ثم نسوق تعليقات العلماء حول بعض هذه الكتب، والهدف من هذا الاستعراض اطلاع الباحثين على العناوين المفقودة ، و تحفيزهم على البحث عنها مستقبلا في مكتبات العالم الإسلامي والغربي الخاصة والعامة..»⁽²⁾، القائمة مستقاة من كتب السير الإباضية المغربية والمشرقية، وقد وقع في تكرار عناوين كثيرة، و رغم هذا التكرار فالقائمة احتوت على 73 عنوانا في المشرق والمغرب.

1- فرحات علي الجعيري: البعد الحضاري للعقيدة الإباضية، (د، ن) 1979 (د، ط)، 103.

2- بن إدريسو مصطفى بن محمد: الفكر العقدي عند الإباضية حتى نهاية الثالث الهجري، سلطنة عمان، مكتبة الضامري للنشر و التوزيع، (د.ط) 2013، ص 515.

أما "القائمة الثانية": فقد ألحقها كذلك بالبحث وسماها "مؤلفات فترة البحث" يقول عنها: « . نقوم هنا بعض عناوين الرسائل والكتب التي ألقت في القرون الثلاثة الأولى، والتي لا تحتوى على آراء العقديّة لكنها من جمع الباحثين المعاصرين، أو هي عناوين وردت ضمن جوامع، والهدف من هذا الملحق هو التعرف على باقي مؤلفات الإباضية في القرون الثلاثة الهجرية الأولى (1) "هذه القائمة تضمنت 56 عنوانا لم تحتوي على مؤلف مغاربي واحد، وسوف أقوم باستخراج القواسم المشتركة بين القائمتين والقوائم اللاحقة للخروج بقائمة موحدة.

5- ببليوغرافيا الدكتور عمر بن لقمان حمو سليمان بوعصبانة:

من أقوى الأعمال الببليوغرافية العلمية ما أنجزه " الدكتور عمر بن لقمان حمو سليمان بوعصبانة" في تحقيقه " لسير الوسياني" حيث ألحقها بالتحقيق وأعطاه عنوان " فهرس المؤلفات " الوارد ذكرها في السير دون أن يقف عند حقيقة وجود هذه لمؤلفات، وقد أحصى 77 عنوانا منها 59 عنوانا لمؤلفين إباضيين مغاربة، وهو رقم قريب من قائمة البرادي، ويتقلص العدد إذا حذفنا منها المؤلفات المفقودة و المكررة و المؤلفات التي لم توجد أصلا.

6- ببليوغرافيا الدكتور محمد حسن في سير الشماخي:

ألحق "الدكتور محمد حسن" تحقيقه " لسير الشماخي " بقائمة ببليوغرافية بالمؤلفات الإباضية و غير الإباضية الواردة في متن السير، و هي قائمة أكبر من قائمة "الدكتور بوعصبانة": فالشماخي عاش في القرن التاسع الهجري (ت928هـ)، وقد استفاد في كتابة للسير ممن سبقه، ويتقاطع جزء كبير من قائمة سير الشماخي مع ما تم ضبطه في السير السابقة عنه، وتتميز عنها بذكر مؤلفات أهملها من سبقه، القائمة احتوت على 59 عنوانا من المؤلفات الإباضية المغاربية.

III - موسوعة ببليوغرافيا الإباضية "مارتن كوسترس":

جاءت " موسوعة ببليوغرافيا الإباضية" وهو عمل أكاديمي ضخم أشرف على إنجازه وزير الأوقاف لسلطنة عمان السيد: عبد الله السالمي " وأنجزه المستشرق الهولندي "مارتن كوسترس" ثمرة كل الاجتهادات السابقة بداية من قائمة البرادي لتحسم القائمة النهائية لكل التراث الإباضي المغاربي والمشرقي يقدم وزير الأوقاف هذه الموسوعة بالقول: «.. إن التوثيق الذي قام به "مارتن كوسترس" أثبت عدة أمور الأول: غزارة الأبحاث التي قام بها المستعربون الأوروبيون بشأن الإباضية والثاني:

1- بن إدريسو مصطفى بن محمد: الفكر العقدي عند الإباضية حتى نهاية الثالث الهجري، مرجع سابق، ص 529.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغربي

أن هناك تقدم من خلال الأعمال العلمية في التعرف على النصوص الإباضية في الكتابة التاريخية وفي الكتابة عن بدايات المذهب، وفي اتجاهات علم العقائد لديهم في التاريخ وحتى مشارف الأزمنة الحديثة، والثالث: أنه نتيجة نشر النصوص، واستكشاف التاريخ، صار من الممكن القيام بكتابة تاريخ عقدي وآخر واقعي وشامل للإباضية..»⁽¹⁾.

أما "المستشرق الهولندي مارتن كوسترس" فيصف عمله بتواضع العلماء: «ولا شك أن هذا الكتاب بعنوان: "بيبلوغرافيا الإباضية" فيه هفوات ونواقص، فالوقت الذي أتيت فيه في مطلع السبعينيات، وفي عام 2004م كانا محصورين ولم يكونا كافيين لتدوين كافة المعلومات المتوفرة في الجزائر و تونس و ليبيا و مصر وسلطنة عمان، ولم أتمكن من دراسة عدة مصادر ثانية هامة، كما أدرك كل الإدراك أن عملية جمع البيبلوغرافيا لا يمكن إنجازها دون أخطاء، رغم أنني واثق بأنها تتضمن أغلب العناوين الموجودة في الفكر الإباضي وما يحوم حول الموضوعات الإباضية...»⁽²⁾، وقد قسم المستشرق الموسوعة إلى ثلاثة أجزاء خصص الجزء الأول لشمال إفريقيا.

ثانياً: البيبلوغرافيا المساعدة لمصادر علم الكلام الإباضي المغربي القديم.

نظراً لقلّة المصادر المباشرة التي يتفرغ مضمونها لعلم الكلام الإباضي المغربي، ويهدف الإحاطة التامة بكل نص كلامي إباضي مغربي يمكن أن يقدم إضافة مفيدة لموضوع البحث، كان من الضروري البحث في مصادر أخرى وفرت لنا كثيراً من النصوص الهامة في علم الكلام الإباضي المغربي، وتضيف لنا تكميلات قد نكون في حاجة لها عندما نتوقف أحياناً عند ندرة نصوص في المصادر المقصودة في مسألة كلامية ما.

وقد قسمت المصادر المساعدة إلى مجموعتين:

1 - المصادر الإباضية المساعدة:

وهي المصادر التي ألفها الإباضية أنفسهم في مختلف المعارف وتوفر لنا نصوصاً في علم الكلام ومنها:

1- في علم أصول الدين:

1- أم آتش كاسترس: بيبلوغرافيا الإباضية، ترجمة، مومند ومادي و خديجة كيرير، سلطنة عمان، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط، 2012، ج1، ص3، 4.
2- المرجع نفسه، ص5.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

علم " أصول الدين " المجال المعرفي الأقرب إلى علم الكلام، والمصدر الأهم والأقرب هو " كتاب العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف " عليه شروح كثيرة، وهو العمدة في " علم أصول الدين " عند الإباضية ، و ينتمي إلى فترة الباحث، كما أن مؤلفه من كبار المتكلمين الإباضية المغاربية هو: " أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني " (ت 581هـ) و هو صاحب كتاب " الدليل والبرهان " فالإضافة إلى احتواء " كتاب العدل والإنصاف " على منظومة كاملة من المصطلحات الكلامية، فإنه كما يقول "الدكتور محمد بن مصطفى باجو" :«.. عقد بابا حول الكلام واختلاف المتكلمين حول كلام الله، وحول قدم صفة الكلام، وناقش الأشاعرة في قولهم بالكلام النفسي (....) ناقش قضية التحسين والتقييح عند المعتزلة..» (1) .

و قد أوفى " الدكتور: محمد بن مصطفى باجو " الكتاب تحليلا في دراسته "أبي يعقوب الوارجلاني أصوليا دراسة لعصره وفكره الأصول مقارنة "بأبي حامد الغزالي".

2- في الأخلاق:

يعتبر كتاب " تبين أفعال العباد " لأبي العباس أحمد بن محمد الفرستائي (ت504) و لا يزال في حكم المخطوط في ثلاث أجزاء صغيرة - أقدم موسوعة في الأخلاق عند إباضية المغرب، يحتوي على آراء كلامية قليلة، قام بتحقيقه الدكتور حسين الهاشمي، و قد أرسل لي مشكورا نسخة مخطوطة من أربعة سنوات.

3- في التفسير:

يعتبر كتاب "تفسير هود بن محكم الهواري" المسمى "تفسير كتاب الله العزيز" الذي حققه " الدكتور: بلجاج بن سعيد شريقي" النص الإباضي المغاربي الأقدم والأوحد في مجاله في شمال إفريقيا، فبعد أن حقق الدكتور مصطفى شريقي مصادر التفسير - فالأصل يعود إلى مفسر بصري هو " ابن سلام البصري" من القرن الثالث- انتقل إلى تحديد دور هود بن محكم الهواري الإباضي (عاش في القرن الثالث للهجرة) في التفسير حيث يرى أنه أضفى عليه بعدا إباضيا في المسائل التي تختلف فيها الإباضية مع غيرهم من هذه الفرق يقول: « ..هو هذا الكتاب بين يديه، يدرسه ويستفيد منه، ولكنه يكتشف فيه أحيانا آراء وأفكارٍ لا تتسجم مع ما تعلمه من قبل وآمن به، إن مسائل الكفر

1- محمد بن مصطفى باجو: أبو يعقوب الوارجلاني أصوليا (دراسة لعصره وفكره الأصولي مقارنة بأبي حامد الغزالي)، سلطنة عمان، وزارة الثقافة والتراث، ط2، 2007، ص ص 176-177.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

والإيمان مثلا ليست دائما في هذا التفسير الجديد على ما استقر في نفسه، و حسبما تلقاه من أسلافه، ودرسه على أساتذته..»⁽¹⁾، و هذا ما يجعل "تفسير هود بن محكم الهواري" أقدم مصدر احتياطي للآراء الكلامية الإباضية.

4- السير والتراجم والطبقات.

يمكن تعريف كتب "السير والتراجم الإباضية" بأنها نصوص تاريخية وإخبارية مشبعة ومحملة بالآراء العقدية والفتاوى الفقهية، وهي أقرب إلى هذه العلوم الشرعية منها إلى التاريخ، مع العلم مؤلف السير من "أبي زكريا" إلى "الشمأخي" هم متكلمون و مؤرخون فقد كتبوا نصوصا في علم الكلام، وصلنا بعضها، وما سوف نسلط عليه الضوء، فقد حفظت هذه السير لنصوص كلامية من مصادرها، أصبحت هذه المصادر اليوم في حكم المفقودة، عندما نعرف أن "كتاب الجواهر المنتقاة" للبرادي حفظ لنا كتابا كاملا في علم الكلام هو "كتاب خلق القرآن" المفقود لأحد الأئمة الرسمية "أبو اليقضان محمد بن أفح بن عبد الوهاب (ت 281 هـ) فهذا يشجع على دراسة مستقلة في الآراء الكلامية من خلال كتب السير الإباضية نكتفي بنموذجين من هذه النصوص الهامة هما:

* - مناظرة المعتزلة من خلال كتاب السيرة وأخبار الأئمة: أبي زكريا (ت: 474 هـ) وهو

أقدم السير الإباضية مؤلفها: "أبو زكريا يحيى بن أبي بكر الوارجلاني" (ت 474 هـ)، من تلاميذ المتكلم الإباضي "أبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي" (ت توفي 474 هـ م بواد ريغ (توقرت) الجزائر وعاش في وارجلان (ورقلة) الجزائر زمن نهضتها العلمية، اهتم بالسيرة كثرة من المستشرقين لما يحتويه الكتاب على معلومات هامة وفريدة، وقد تحصل المستشرق إيميل ماسكوراى على نسخة منه من مزاب سنة 1878م، وترجمه إلى اللغة الفرنسية فكانت الترجمة مفتاحا لاهتمام الأوروبيين بالإباضية، كما درسه المستشرق الألماني "جون أوغست بروستر"، كان الكتاب بمثابة الإبن المدلل "للمستشرق البولوني تايدوش"، حققه الباحث التونسي عبد الرحمان أيوب والباحث الجزائري إسماعيل العربي، فهو يحتوي على نصوص هامة في علم الكلام خاصة المناظرات الكلامية التي كانت تدور بين المعتزلة الواصلية من جهة، والمناظرات بين "الإباضية الوهبية" و "الإباضية النكارية" خاصة ما نقله عن مناظرات أبي نوح سعيد بن زنجيل، مع العلم أن أغلب روايات أبي زكريا كانت عن أستاذه

1- هود بن محكم الهواري: تفسير كتاب الله العزيز: تحقيق: بلحاج بن سعيد شريقي، بيروت لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط 1990، ج 1، ص 33.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

أحد أقطاب علم الكلام الإباضي المغاربي " أبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي" ويسند الكثير من الروايات إليه سماعاً.

وقد خصص باباً للمناظرات بين المعتزلة الواصلية والإباضية في فترة حكم الإمام الثاني الرستمي " عبد الوهاب بن رستم، يقول أبو زكريا: «...محاربة الواصلية للإمام رضي الله عنه وحدثنا غير واحد من أصحابنا أن الإمام عبد الوهاب - رضي الله عنه - لما أوهن الله على يده كلمة النكار، وأورثهم الخزي والعار، تحركت الواصلية بعض الحركة، وهم قوم من البربر أكثرهم من قبائل زناتة (...).» وقد نشأ حين ذاك من الواصلية شاب حديث السن شجاع عظيم بطل لا يقاوم له شيء وهو ابن سيدهم وعمدتهم. وفيهم رجل منتحل للمناظرة يذب من مذهبه، وقد جرت بينه وبين الإمام مناظرات كثيرة، وكان شديد المعارضة، حديد العارضة، فتكاثفت كلمة الواصلية.»⁽¹⁾.

* - كتاب " خلق القرآن " لأبي اليقضان (ت 281 هـ) من خلال كتاب " الجواهر المنتقاة في إتمام ما أخل به كتاب الطبقات": مؤلف الجواهر "أبو الفضل أبو القاسم بن إبراهيم البرادي (حي: 810 هـ) هو صاحب " قائمة مؤلفات أصحابنا " التي سبق بحثها تفصيلاً، وشارح " كتاب العدل والإنصاف " بعنوان " البحث الصادق والاستكشاف عن حقائق أسرار معاني كتاب العدل والإنصاف لأبي يعقوب الوارجلاني " وهذا يعني أنه متكلم ومؤرخ، قد كان "البرادي" جامعاً وناسخاً للكتب ومفهرساً لها، هذا الاهتمام الموسوعي مكنه من الحصول على عدة نصوص نادرة منها " كتاب النهروان لعبد الله بن يزيد الفزاري الإباضي النكاري" الذي اعتمده في كتابة سيره و التي هدفت إلى إكمال ما أخل به كتاب الطبقات الدرجيني على ما يرى البرادي منتقداً الدرجيني «...إلا أنه (الدرجيني) أغفل عن ذكر الصدر الأول، وأخل بذكر ما عليه المعول، (...).» و استغني به عن التفصيل بالجملة (...). ثم أنه استبان لي بعين البصيرة في الشيخ أبي العباس أحمد بن سعيد رضي الله عنه أمر قد قام في ذلك عذره وناجنتي مروءتي ببعض أحواله حتى انكشف لي سره ، و هو كونه بين ظهرائي المنتقدين الحاقدين من المخالفين وتحفظه من بغي الحاسدين والحاضرين المؤلفين، فمن ذلك أغفل والله أعلم ذكر الفتن وعدا عن تلك المحن، فجمعت في ذلك من آثار أصحابنا وغيرهم كتاباً

1- أبو زكريا يحيى بن أبي بكر الوارجلاني: كتاب السيرة وأخبار الأئمة، تحقيق، عبد الرحمان أيوب، تونس، الدار التونسية للنشر، ط1: 1985، ص 113.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

وسميته (جواهر المنتقاة في إتمام ما أخل به كتاب الطبقات) .. «⁽¹⁾، كان للدكتور: عمرو خليفة النامي السباق إلى الانتباه إلى عبارة: [فجمعت في ذلك من آثار أصحابنا] فبفضل [فجمعت] حفظ لنا البرادي نصوص مفقودة منها:

* - حفظ لنا رسالة عبد الله بن إياض.

* - ومن أهم ما حفظه لنا في علم الكلام "رسالة محمد بن أفلح في خلق القرآن" كاملة.

II - المصادر المساعدة غير الإباضية:

و هي كل ما كتبه غير الإباضية عن الإباضية ويمكن ترتيبها حسب كثافة ما تقدمها لنا من نصوص كالتالي:

1 - كتب الفرق والطبقات غير الإباضية

بالنسبة لكتب المقالات والفرق والملل الأشعرية، فكلها تكرر ما ورد في مؤلفات أبي الحسن الأشعري خاصة كتاب مقالات الإسلاميين و رغم ذلك حاولت إقحام مصدرين آخرين لاحقين عليه لضمان القدر الأعلى من الموضوعية، المصدرين هما: "الملل والنحل" للشهرستاني و "الفرق بين الفرق البغدادي".

أ- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الأشعري (ت 330 هـ)

قام الأشعري بقراءة سريعة مختصرة لأهم مقولات الخوارج ، و أحصى كل طوائفهم و فرقهم ، واعتبر الإباضية من الخوارج ، و خصص 43 صفحة لهم من (168 إلى 211) حاول الإمام بكل معتقداتهم، وآرائهم رغم أن فرق كثيرة مما ذكرها لا نجد لها ذكرا في المصادر الإباضية ، و لكن الثابت أنه كان على دراية بآراء الإباضية تحديد ، و ما يميز آراءهم عن فرق الخوارج الأخرى يقول الأشعري: « .. والإباضية يقولون إن جميع ما افترض الله سبحانه على خلقه إيمان، وإن كل كبيرة فهي كفر نعمة لا كفر شرك، ومرتكبي الكبائر في النار خالدون مخلدون فيها .»⁽²⁾ وهذه العبارة كافية لإنصاف الإباضية لأنها بيت القصيد و جوهر الاختلاف بين كل الفرق، و هذا خلافا لما يقول به "الشيخ علي يحي معمر" في وصفه لكتابات الأشعري عن الإباضية يقول: « .. قد يعجب القارئ الكريم

1- أبو القاسم بن إبراهيم البرادي: الجواهر المنتقاة فيما أخل به كتاب الطبقات، علق عليه، أحمد بن سعود السياني، لندن، دار الحكمة، ط1، 2014، ص ص، 10-11.

2- أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق، محمد محي الدين عبد الحميد، صيدا، بيروت، لبنان، المكتبة العصرية، (د.ط) 1990، ج 1 ص 37.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

إذا قلت له إن أب الحسن الأشعري رغم أنه كتب عن الإباضية الكثير، فإنه لا يعرف عن الإباضية شيئاً، و إن أكثر ما كتبه عنهم لا علاقة لهم به، و لا علاقة له بهم...»⁽¹⁾. فلا يمكن تجاهل هذا القدر من المعلومات التي قد لا نجد لها مجتمعة في مصدر إباضي واحد في زمن الأشعري، و تسليط الضوء على نص انتقائي واحد هو تشنيع على الأشعري وليس نقداً له.

ب- الفرق بين الفرق، عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت 429 هـ)

استهل البغدادي كلامه في الفصل الثاني (من ص إلى 72 ص 103) عن الخوارج بتقسيمهم إلى عشرين فرقة، يصف الأزارقة بقوله: «.. وهؤلاء أتباع نافع بن الأزرق الحنفي المكنى بأبي راشد ولم يكن للخوارج قط فرقة أكثر عدداً ولا أشد منهم شوكة». ⁽²⁾ ثم يصف الإباضية بالقول: «.. ذكر الإباضية و فرقها أجمعت الإباضية على القول بإمامة عبد الله بن إباض، وافترقت فيما بينها فرقا يجمعها القول: بأن كفار هذه الأمة - يعنون بذلك مخالفيهم من هذه الأمة - براء من الشرك والإيمان، وأنهم ليسوا مؤمنين و لا مشركين، ولكنهم كفار، وأجازوا شهادتهم، وحرّموا دمهم في السر، واستحلوه في العلانية..»⁽³⁾

ج- المثل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: (ت 548 هـ)

يكرر الشهرستاني ما جاء في مقالات الإسلاميين للأشعري والفرق بين الفرق للبغدادي تقريباً حرفياً، ويعتبر الإباضية فرقة من الخوارج أو المحكمة، و يخصص لهم 41 صفحة من كتابة (من الصفحة 106 إلى 135) من الكتاب.

2- في التاريخ:

جل كتب التاريخ العام للعالم الإسلامي تحتوي على أخبار عن الخوارج والإباضية ومن النادر أن نجد فيها نصوصاً في علم الكلام، ومن غير المجدي إحصاء هذه النصوص التاريخية، وينفرد كتاب واحد بتفرده للدولة الرستمية للكيان السياسي الإباضي المغاربي و هو تاريخ ابن الصغير: أهمية المصدر: «.. ويعتبر كتاب ابن الصغير المرجع الأول، و ربما الوحيد لتاريخ الأسرة الرستمية

1- علي يحي معمر: الإباضية بين الفرق الإسلامية عند كتاب المقالات في القديم والحديث، القرارة، الجزائر، المطبعة العربية، (د.ط) 2003 ج 1 ص 21.

2- أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق، محمد عثمان الخشت، القاهرة مصر، مكتبة ابن سينا للنشر و التوزيع و التصدير، (د.ط) (د.ت.ن) ج 01، ص 78.

3- أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، المرجع نفسه، ص 95.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

(....)، ويبدو أن ابن الصغير ألف الكتاب حوالي سنة 290 هـ حسبما يرى ذلك مترجم الكتاب وناشره الأستاذ موتيلانسكي، ويؤكدده كل من الأستاذ ليفسكي ووداد القاضي انتهى أحداث الكتاب في حكم أبي حاتم. (1) أما "المستشرق موتيلانسكي" فيصف الكتاب في مقالة بعنوان: تاريخ ابن الصغير وأئمة تيهرت الرستميين ترجمها الدكتور محمد ناصر و الدراسة منشورة سنة 1885قائلا: «.. فإن هذه السيرة تبقى ذات أهمية لمن يريد معرفة بعض الحوادث والأخبار التي مر عليها المؤرخون الإباضية أو أنهم أغفلوها محافظة على دور الزعامة الدينية تنزيها وحرصا على عدم الإضرار بسمعة المذهب..» (2).

* - إستنتاجات:

* - نظرا للحجم الكبير للقوائم البيبليوغرافية التي استخرجتها من الدراسات والفهارس الملحقة بتحقيق سير الوسياني وسير الشماخي، فضلت دمج العناوين التي تم استنتاجها من البيبليوغرافيين والمحققين والمفهرسين بعد مطابقتها بما هو موجود بالفعل، ووصل إلينا كاملا أو ناقصا من هذه المصادر الكلامية.

* - قائمة ما ضاع - في حكم المفقود- من مؤلفات الإباضية المغاربة في علم الكلام قليل جدا مقارنة بما وصلنا، مع الإشارة إلى أنه إلى غاية كتابة هذه الكلمات هناك ثلاثة مصادر تبدو أنها هامة و لكن لا إمكانية لتحصيل صورة عنها، فهي مخطوطات فريدة لم أتمكن من تحديد مالكيها، وهي " مخطوط " الرد على الناكثة وأحمد بن حسين" المنسوب إلى "عمروس بن فتح المساكني" و "كتاب الدفاتر" المنسوب إلى "أبي نوح سعيد بن زغيل الوسياني" ، مع التأكيد على أنها بالفعل موجودة و لكن لا إمكانية لتحصيلها، وأفترض أنها قد لن تقدم جديدا لأن معالم علم الكلام الإباضي المغاربي تم تثبيتها بما هو متوفر بين أيدينا خاصة هذه مؤلفات: أبي خزر يغلا بن زلتاف الوسياني: "و" أبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي" و أبي عمار عبد الكافي التناوتي الوارجلاني " أبي يعقوب إبراهيم الوارجلاني " الدليل والبرهان " ، و تأتي المؤلفات الإباضية في علم الكلام ما بعد القرن السادس للهجرة ، و هي فترة خارج مجال بحثنا لتأكيد الاستنتاج بأن علم الكلام الإباضي المغاربي وصل إلى مرحلة الاكتمال التام مع "الورجلانيان" لأن كل ما تم كتابته من بعدهما هي شروح وحواشي ومختصرات ومنظومات للحفظ المدرسي

1- ابن الصغير: أخبار الأئمة الرستميين، تحقيق، إبراهيم بحاز (وآخرين) ، بيروت لبنان، دار الغرب الإسلامي، (د.ط)، (د.ت.ط) ص14.

2- المرجع السابق ، 19.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

المطلب الثاني: المصادر الفعلية لعلم الكلام الإباضي المغاربي القديم

طابع المبالغة في السير الإباضية ثابت كغيرها من كتب التاريخ ولكن لا يمكن رفض ما وثقته لنا من ذكرها لمصادر علم الكلام وللحسم في الأمر لابد من المقاربة بين القوائم النظرية الواردة في النصوص التاريخية والبيبلوغرافية القديمة، وما هو موجود بالفعل في خزائن المخطوطات الإباضية المغاربية والعالمية حتى نخرج بقائمة دقيقة وهذا ما سوف نتناوله في هذا المطلب.

أولاً: قائمة المؤلفات الإباضية المغاربية في علم الكلام:

نحاول الآن أن نبحت عن القواسم المشتركة بين كل البيبلوغرافيات السابقة، ومقارنتها بما وصلنا بالفعل منها من خلال الرجوع إلى كل فهارس المخطوطات الإباضية في الجزائر وتونس، باعتبار أن جل مراكز التراث الإباضي موجودة في جربة تونس و مزاب الجزائر، مع تركيز الوصف على التأليف أما ترجمة المؤلفين فسوف تكون في نهاية الدراسة ضمن الفهارس الملحقة، و يمكن تقسيم المؤلفات إلى مجموعتين: مؤلفات لم تصلنا فهي في حكم المفقودة مع إمكانية اكتشافها ومن حسن الحظ أن عددها قليل مقارنة مع المؤلفات التي وصلتنا وهي كالتالي:

I - المؤلفات في حكم المفقودة :

الهدف من ضبط قائمة بالمؤلفات المفقودة هو أن إمكانية اكتشافها لا تزال ، بل أزعج أن بعضها تم اكتشافه بالفعل، و لا يزال العقل الإباضي المغاربي كما كان دائماً متكتماً عليها .
أهم المؤلفات المفقودة بالترتيب التالي:

1- كتاب التوحيد الكبير: عيسى بن علقمة المصري (150 هـ)، (أنظر تراجم المتكلمين الإباضية المغاربية)

2- كتاب بالبرير: مهدي النفوسي الويغوي (ت: 196 هـ) كتاب بالبرير في علم الكلام (أنظر تراجم المتكلمين الإباضية المغاربية)

3- كتاب الدفاتر: سعيد بن زنجيل (أبي نوح) (ت: 300 هـ) (أنظر تراجم المتكلمين الإباضية المغاربية).

II - المؤلفات المحفوظة :

وهي كل المصادر الإباضية المغاربية في علم الكلام التي ثبت تأليفها خلال كتب السير و نعم بوجودها من خلال فهارس المخطوطات، و وصلنا بالفعل نسخ منها ، حتى و لو كانت نسخة

واحدة ، وأغلبها لها نسخ متعددة وكثيرة، منها ما تم تحقيقه علمياً و نشر طباعة، ومنها ما نشر دون تحقيق، ومنها المخطوطات التي لم تحقق بعد، و منها ما تم تحقيقه ضمن رسائل أكاديمية جامعية ولم يتم نشره و لا تزال الأطروحات حبيسة مخازن مكتبات الجامعات منذ عقود، وأغلب هذه التحقيقات كانت في جامعة الزيتونة تونس، مع الفهارس الجديدة نكتشف أن هؤلاء المحققين لم يتح لهم زمن تحقيق كل النسخ، واعتمدوا ما هو موجود في ذلك الوقت الشيء الذي يمنح فرصة لمشاريع التحقيق العلمي الصارم، وسوف أرتب هذه القائمة وفق أقدمية المصدر وهي كالتالي:

1- الرد على الناكثة وأحمد بن حسين: عمرو بن فتح المساكني(ت: 283هـ)

لا يزال المخطوط والمعلومات عنه جد قليلة، فأول من أشار إليه الدكتور عمرو خليفة النامي حيث وصف النسخة التي اكتشفها في مقاله عن اكتشاف مخطوطات جديدة في شمال إفريقيا كالتالي: « . الردُّ على النَّاكثَةِ وأحمدَ بن الحسينِ (...). بخط: عبدالله بن عيسى بن زكريا... النفوسي. ومُعْتَوْنَةٌ ب: كتابٌ فيه الردُّ على الناكثة وأحمدَ بن الحسين، وهو ممَّا رَدَّ عليهم عمرو بن فتح في الأسماء، وفي ولاية الله وعداوته، وفي وجوه كثيرة... وأولها: الحمد لله ذي العزة والسلطان، والعظمة والبرهان، شرع دينه وبينه (...). وآخرها: فإن قيل: يجري على شيء من الآخرة انقضاء .»⁽¹⁾

وتوجد نسخة ثانية في خزنة محمد بن يوسف ببانو في بني يزقن غرداية كالتالي: « . الردُّ على الناكثة الملحدة فيما خالفوا فيه الحق المؤلف: مجهول (إباضي مغربي) أول المخطوط: نستعين بالله وعليه نتوكل؛ نقول: الحمد لله الذي جاد بالنعم وعاد بالعفو... فإنه قد اختلف الناس في أسماء الله... آخر المخطوط: (...). ولولا أن يطول الكتاب لذكرنا أكثر من هذا؛ وفيما ذكرنا كفاية لمن أراد الله هدايته وتوفيقه. تم .»⁽²⁾. و كل ما نعرفه عن هذا المصدر وصف النامي له: «..هذا الكتاب يظهر أنه المذكور في المصادر الإباضية باسم: العَمْرُوسِي ؛ وهو الكتاب الذي كتبه عمرو بن لقرينه ومُعاصره: عبد الخالق الفرّاني، وهذا العمل يُقدّم وجهة نظر الإباضية في قضايا ومسائل مهمة في الفقه الإسلامي والعقيدة، وتكمن أهميته في أنه أُقدّم إنتاج في هذا الموضوع لازال موجوداً عند الإباضية في شمال إفريقيا .»⁽³⁾

1- عمرو بن خليفة النامي: وصف مخطوطات إباضية مكتشفة حديثاً في شمال إفريقيا، مرجع سابق، ص 251-252

2- المرجع نفسه، ص 251-252 .

3- المرجع السابق، ص 223-252.

2- كتاب الدينونة الصافية: عمرو بن فتح المساكني النفوسي 283هـ.

و المعروف أيضا بكتاب العمروسي، حققه الشيخ أحمد بن حمو كروم بالاعتماد على نسختين متأخرتين، وقد تم اكتشاف أربعة نسخ أخرى في الفترة الماضية مع عملية فهرسة خزائن مزاب، والمسائل الكلامية فيها قليلة فالكتاب يغلب عليه الجانب الفقهي يقول الشيخ كروم «... تنقسم المخطوطة إلى ثلاث أبواب رئيسية: قسم العقيدة، قسم العبادات، وقسم المعاملات، وفي كل قسم تظهر عناوين مهمة جامعة لمعلومات ذات محور واحد تمتاز: بضبط الحكم مباشرة و لو دون دليل شرعي في بعض الأحيان اعتمادا على الدليل العقلي الموضوعي، كما أن أسلوب الجدل والرد على مناقض رأي المذهب الإباضي، ومقارعة الحجة بالحجة كان سيد الموقف في أغلب الأبواب، ولكنه أكثر وضوحا في باب العقيدة لأنه الميدان الخصب لذلك النوع من الأساليب.»⁽¹⁾ و لا يوجد على الكتاب شروح أو حواشي لاحقة، وقيمة هذا المصدر تكمن على حد قول الدكتور عمرو خليفة النامي: «... هذا الكتاب يظهر أنه المذكور في المصادر الإباضية باسم العمروسي (.....) وهذا العمل يقدم وجهة نظر الإباضية في الفقه الإسلامي والعقيدة، ولكن أهميته في أنه أقدم إنتاج إباضي في هذا المجال لا يزال موجود عند الإباضية في شمال إفريقيا...»⁽²⁾ و لكن من الأفضل إعادة تحقيقه لتوفر نسخ أقدم مما تم اعتماده في التحقيق الأول.

3- الرد على جميع المخالفين: أبي خزر يغلا بن زلتاف (ت 380هـ)

المخطوط حققه "الدكتور: عمرو خليفة النامي" بالاعتماد على نسخ ليبية ووضع مقدمة مفصلة له و وافية درس مضمونه، ولا توجد شروح و لا حواشي على هذا العمل و قيمته يختزلها النامي بالقول: «... تتناول هذه الرسالة عددا من مسائل أصول الدين أو بعبارة أخرى مسائل علم الكلام، وتكتشف أهميتها العلمية في أنها تحتفظ لنا بآراء مبكرة لأحد أعلام إباضية المغرب، ليس ذلك فحسب لكنها تنتمي إلى فترة زمنية لم يصلنا منها إلا القليل النادر من المؤلفات.»⁽³⁾

أما على مستوى المضامين فلعل أهم ما في الرسالة هو أنها أقدم ما وصلنا في علم الكلام الإباضي المغربي في موضوع أفعال العباد والإرادة والقدر وخلق أفعال العباد، ويختصر الدكتور

1- عمرو بن فتح المساكني: كتاب أصول الدينونة الصافية، تحقيق، حاج أحمد بن حمو كروم، مراجعة، مصطفى بن محمد شريفي و محمد بن موسى بابا عمي، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي و الثقافة، ط1، 1999، ص 53.

2- عمرو بن خليفة النامي: وصف مخطوطات أباضية مكتشفة حديثا في شمال إفريقيا، المرجع السابق، ص 251-252.

3- أبي خزر يغلا بن زلتاف الوسيانتي: الرد على جميع المخالفين: (الخوارج، المرجئة المعتزلة) تحقيق عمرو خليفة، ص 07.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإسلامي المغاربي

النامي موضوعات الرسالة صغيرة الحجم بالقول: «... وقد تناولت رسالة أبي خزر عددا من المسائل التي يكثر حولها الخلاف بين فريق وآخر من أهل الكلام في الإسلام بموضوع الولاية والبراءة، فتناول أولاً مسألة أسماء الله هل هي مخلوقة، وانتقل إلى مسألة الوقوف، وهي من البحوث المتصلة ووقع فيها الخلاف مع النكار، (...). ومن بحوث الرسالة بحث ما لا يسع الإنسان و هو مبحث و هو مبحث نجد له صدى واسعاً في المؤلفات التي جاءت بعده وقد أشبعه أبو يعقوب الوارجلاني بما لا مزيد عليه في كتابه الدليل والبرهان وتتبع فيه أقول الأئمة الذين سبقوه، وناقشت الرسالة - بعد هذا - مسألة خلق الأفعال، وهي من المسائل التي خالف فيها المعتزلة، كما ناقشت كذلك مسألتني الاستطاعة والإرادة ثم بحث المؤلف في باب الإيمان، ثم يختم الرسالة بعد الكلام على مسألتني التولد والكف...» (1)

4- كتاب الجهالات:

كتاب الجهالات منسوب إلى تبغورين بن عيسى المشلوطي، و هذا غير صحيح ، و فيه زيادات من أبي إسماعيل إبراهيم بن ملال المطكودي (ت: 300هـ) هي: "كتاب الإنسان" و "كتاب الدلائل" و "كتاب الفرق بين الكفر والإيمان" ، شرحه أبو عمار عبد الكافي التناوتي، أنظر الموالي. توجد منه 08 نسخ في خزائن مزاب أقدماها: «..خزانة دار التلاميذ (إروان) بجامع غرداية الكبير الرقم في الفهرس: 81 الرقم في الخزانة: 256 العنوان: الجهالات المؤلف: [جماعة، منهم: إبراهيم بن ملال المزاتي أبو إسماعيل] أول المخطوط: إن سأل سائل فقال: ما دليلك على أنك مخلوق؟ فقل: دلني على ذلك حدثي بعد إذ لم أك شيئاً... آخر المخطوط: فإن قيل لك: أيوصف الله بالحركة والسكون؟ فقل: لا يوصف الله بحركة ولا بسكون، لأنّ الحركة... اسم الناسخ: [إبراهيم بن محمد بن ثابت]، تاريخ النسخ: 879هـ، ..» (2)

5- عقيدة نفوسة يحيى بن الخير الجناوني النفوسي (ق 5 هـ)

لا يقدم لنا كتاب "عقيدة الجناوني" ما نبحت عنه من استدلالات فهي كما يصفها الدكتور عمرو خليفة النامي: «... وهناك ثلاثة أعمال مشابهة لعلماء من جبل نفوسة: أولها كتبه يحيى بن الخير بن أبي الخير الجناوني (القرن السادس للهجرة)، وهو يعرف " بعقيدة نفوسة " (...). و لقد كتبت هذه

1- أبو خزر يغلان بن زلتاف الوسياني: الرد على جميع المخالفين ، مصدر سابق، ص ص 09-10.

2- أنظر : فهرس مخطوطات خزانة دار التلاميذ (إروان) بجامع غرداية الكبير.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

العقائد بلغة بسيط (...) مختصرة بحيث يسهل حفظها و فهمها من قبل طلاب مبتدئين بدارساتهم، ومن قبل الناس العاديين أيضا .» (1)

ويمكن الاستفادة من الدراسات التي أنجزها المستشرقون حول عقيدة نفوسة ومنها رسالة الدكتوراه للمستشرق الفرنسي: بيار كوبرلي " PIERRE COPERLY تحت عنوان " مدخل إلى دراسة الإباضية ومصادرها بحث مقارن في العقيدة الإباضية في بلاد المغرب وعمان " حيث خصص الفصل للمقارنة بينه وبين عقيدة ابن جميع من القرن السابع للهجرة .

كما عرض أبو زكريا يحيى بن الخير بن أبي الخير عقيدته في صيغتين: إحداهما في بداية كتاب الوضع (...) و الثانية في نشرة منفصلة في أول مجموعة من نصوص نشرت في 1325 هـ (...) وهي لا تتقدم في شكل كتاب في الأصول، بل كلائحة معتقدات معدة للحفظ، وتوازي بالنسبة إلى نفوسة عقيدة أبي حفص عمر بن جميع عند إباضية مزاب وجربة وتشبهها في نقاط عدة في الشكل والمضمون (2) ، مع ذلك كان من الأفضل اعتباره من علماء النصف الأول من القرن الخامس هجري الحادي عشر ميلادي أو هي على الأقل أواسط هذا القرن .

6- كتاب التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية:

أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي (ت 471 هـ)

كتاب التحف المخزونة لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي توفي 471 هـ اسم على مسمى فلم تخرج للباحثين إلا سنة 2017 وعدد النسخ المخطوطة منها ثلاث نسخ فقط في كل خزائن العالم، أعتقد أن الدكتور عمار طالبي لم يطلع عليها في دراسته الرائدة، وأعتقد أيضا أن اطلاع الدكتور عمرو خليفة النامي على أحد النسخ كان على عجلة، فالكتاب لا ينافس في القوة والإمام إلا كتاب الموجز لأبي عمار عبد الكافي التناوتي.

وقد قام المرحوم الباحث محمود الأندلوسي بتحقيق المخطوط على نسخة تونس وليبيا ولم يطلع على النسخة الأقدم بخط عمى سعيد الجربي وتحقيقه جاء في إطار رسالة جامعية، ولكن توفي فقام الدكتور المبروك الشيباني المنصوري بإكمال التحقيق ولكنه لم يستفد من نسخة غرداية، الشيء الذي استدركه

1- عمرو خليفة النامي: دراسات في الإباضية، دراسات في الإباضية ، مرجع سابق، ص 231.

2- بيار كوبرلي: بيار كوبرلي: مدخل إلى دراسة الإباضية وعقيدتها ، مرجع سابق، ص 68-69.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغربي

الباحث الجزائري المغربي: حمزة بومعقل الذي حقق المخطوط أيضا في إطار بحث لنيل شهادة الماجستير جامعة الجزائر 2017.

توجد الآن طبعتان يمكن المقارنة بينهما وسواء كانت نسخة " محمود الأندلسي " و " حمزة بومعقل " وهذا ما يضمن نصا علميا جيد التحقيق، و لا يوجد على الكتاب شروح وحواشي، وأهم ما تميز به هذا المصدر إضافة إلى كونه من القرن الخامس للهجرة، وإمامه التام وتفصيلا بكل القضايا الكلامية، وكونه المصدر الأول الذي اقتبس منه اللاحقون هو أنه مصدر فصل في موضوع كلامي فلسفي لم يسبقه فيه تفصيلا متكلم إباضي ولم يأت بعده من اهتم به و هو موضوع الطبيعيات " الجوهر والعرض " و " الحواس والمحسوسات " ، وكل من كتب بعده اقتبس نصه فقد خصص ملاحق كاملة لهذه الموضوعات ، وملاً فراغا هائلا في التراث الإباضي المغربي عن محتوى الكتاب يقول المحقق: «... لقد جعل المؤلف كتابه مشتملا على خمسة وعشرين بابا في التوحيد و علم الكلام والفقه و أصوله، غير أن المقصود بالذات من التأليف هو تحرير مسائل الكلام ، ولذلك كانت قضايا الفقه وأصوله قليلة، والسبب راجع إلى تخصصه في الكلام .»⁽¹⁾.

أما الدكتور: عمرو خليفة النامي فيصف الكتاب بالقول:«... تدل محتويات الكتاب على أنه مصمم لتغطية جميع الموضوعات الكلامية، ومناقشة آراء المخالفين الأخرى كالمعتزلة والمرجئة والصفيرية والحشوية بالإضافة إلى آراء الفرق الإباضية الأخرى المنشقة .»⁽²⁾

7- كتاب التوحيد مما لا يسع الناس جهله وغير ذلك من مسائل التوحيد لأبي العباس

أحمد بن محمد بن بكر الفرستائي (ت 504 هـ)

توجد من المخطوط ثلاث نسخ مخطوطة، ولكن لا يوجد منها واحدة كاملة وإنما تكتمل النسخة بالمقارنة بين الثلاث نسخ وهذا ما قمت به، نسخة مكتبة الاستقامة دون تاريخ نسخ ودون ناسخ عدد الأوراق خمس ضمن مجموع، ونسخة خزانة مكتبة الحاج مسعود بابكر، دون تاريخ نسخ ودون ناسخ. وأخيرا نسخة البارونية جربة تونس، والتي لا يوجد حولها شروح ولا حواشي، ولم يسبق نشرها وقد قمت بتحقيقها لذلك لم يتناولها الباحثون إلا باختصار شديد ولم تلق اهتمامهم.

1- أبو الربيع سليمان بن يخلف الوسلاطي المزاتي النفطي القابسي: كتاب التحف المخزونة، تحقيق، محمود بن جمعة الأندلسي، سلطنة عمان، مكتبة خزائن التراث، ط1، 2017، ص 38.

2- عمرو بن خليفة النامي: وصف مخطوطات أباضية مكتشفة حديثا في شمال إفريقيا، مرجع سابق، ص ص، 223-252.

8- كتاب أصول الدين: (عقيدة تبغورين) تبغورين بن عيسى الملتشوطي.

كتاب "أصول الدين" المعروف أيضا "بأصول تبغورين" نسبة إلى مؤلفه، حققه "الدكتور عمرو خليفة النامي" ملحقا بأطروحته للدكتوراه لم ينشر التحقيق إلا بعد وفاته، حيث قام الدكتور عامر ونيس بن الطاهر " بطبع الكتاب في عمان تحت عنوان: " أصول الدين أو الأصول العشرة عند الإباضية : تبغورين بن عيسى الملتشوطي" وأعلن نفسه محققا للكتاب مع الدكتور عمرو خليفة النامي.

و"كتاب أصول الدين" يتجه إلى التقريرات المختصرة للغاية، ونادرا ما يقدم استدلالا ولكنه من أهم مصادر فترة البحث، وتكثر عليه الحواشي والشرح منها: "حاشية أبي ستة محمد بن عمر المحشي" " مرآة الناظرين في أصول تبغورين" و " عمرو بن رمضان الثلاثي" و" نخبة المتين في أصول تبغورين" و " عمرو بن رمضان الثلاثي " و " حاشية المصعبي أبي يعقوب يوسف بن محمد المصعبي"، و " شرح القطب اطفيش.

يصف "الدكتور عامر ونيس بن الطاهر" مضمون الرسالة بالقول: « ..هذه الرسالة تعد من جملة اهتمامات متكلمي الإباضية بالرد على مخالفي مذهبهم في المسائل الكلامية التي كانت سائدة في عصر المؤلف، رد فيها على فرق كثيرة منها المعتزلة والنكار والمشبهة ورد على العمرية والحسينية، كما رد على فرق الخوارج من الأزراقة والبيهسية..»⁽¹⁾. و قد أنجز الباحث محمد سالم دراسة بعنوان: "تبغورين الملتشوطي وأراؤه الكلامية"، تحت إشراف الدكتور: سالم عبد الجليل جامعة الزيتونة تونس، المعهد العالي للحضارة الإسلامية عام 2009 و لكن لم أتمكن من تحصيلها والاطلاع عليها.

09- كتاب الفرق: أبو عثمان عمرو بن خليفة السوفي المارغني (توفي 530هـ)

الكتيب على صغر حجمه يقدم لنا صورة واضحة عن الفرق الكلامية الإباضية المغربية غير الوهبية من منظور إباضي وهبي محافظ، وأقدم نسخة مخطوط لهذا النص الهام نجدها في خزانة الحاج صالح لعلی بن يزقن مزاب الجزائر رقمها: 223 الناسخ: يوسف بن إبراهيم بن أبي بكر، تاريخ النسخ 1191 عدد الأوراق 06، من حسن الحظ أنه وجد طبعة حجرية للمخطوط، ونشر المخطوط الدكتور عامر ونيس كمقالة في مجلة جامعة الزيتونة، وقدم الدكتور زهير تغلات دراسة وافية عن

1- تبغورين بن داود بن عيسى الملتشوطي: أصول الدين (الأصول العشرة) : دراسة وتحقيق، ونيس الطاهر عامر، سلطنة عمان، متبة الجيل الواحد، ط1، 2005، ص ص 08-09.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغربي

مضمون المخطوط في مقالة بعنوان: فرق الإباضية بين مخطوط رسالة الفرق وبعض مؤلفات الإباضية، مجلة الكوفة عدد 08 سنة 2014 ص 95.

جاء في قراءة الدكتور زهير تغلات: « وقد رأينا أن نشير في الختام إلى أن الغاية من هذا البحث لم تكن تحقيقاً للرسالة، بالرغم من أننا عدنا في دراستنا إلى نسخ ثلاث، و لا كانت تبيننا وغوصا في تفاصيل المواقف الفقهية العقدية المتشعبة التي ترسم ملامح الخلاف بين الفرق في ما بينها أوبين كل واحدة منها في تباينها مع الفرقة الوهبية الجذع الأصلي في الإباضية فذاك شأن مبحث آخر، إنما كانت وجهتنا في قراءة رسالة الفرق تقصد بالأساس الوقوف عند الوقوف عند أسماء الفرق الإباضية المنشقة وعددها وبعض أسباب افتراقها، ومدى تطابق ذلك مع ما جاء في سائر مصادر الإباضية. » (1).

وما كان هدفا ثانويا " للدكتور زهير تغلات " كان هدفا رئيسا لي فالرسالة على صغر حجمها تمنح الباحث صورة دقيقة عن نظرة الإباضية الوهبية للفرق الأخرى خاصة النكارية .

10- كتاب الموجز في تحصيل السؤال وتلخيص المقال والرد على أهل لاختلاف المعروف ب (كتاب الموجز) لأبي عمار عبد الكافي التناوتي: (توفي 571 هـ)

" كتاب الموجز " ذروة وقمة ونهاية الإنتاج الإباضي المغربي في علم الكلام حققه الدكتور عمار طالبي، وذلك في إطار أطروحة دكتوراه جامعة القاهرة بعنوان " آراء الخوارج الكلامية " إشراف العلامة الدكتور علي سامي النشار جامعة القاهرة عليها وتم مناقشتها عام 1979، يقول الدكتور عمار طالبي محقق كتاب الموجز الذي وضع مقدمة وافية حيث تتبع تطور الآراء الكلامية عند تعليمها، و«...هومن أعظم مؤلفي الإباضية وقدرة على الجدل والنظر، وأكثرهم عمقا في التفكير، وتنظيما للمذهب في نسق عقلي دقيق متماسك، وهو لا يقل عن منكلمي المعتزلة والأشاعرة والشيعنة مقدرة على التأليف وإحاطة بالمذهب، ودفاعا عن المذهب ونصرة له. » (2)

يصف الدكتور عمرو خليفة النامي مضمون كتاب الموجز بالقول: «.. كتابه الثاني كتاب الموجز في تحصيل المقال في الرد على أهل الخلاف دراسة مفصلة تامة العقائد الكلامية الإسلامية وغير الإسلامية، والكتاب مصمم للدفاع عن الآراء الإباضية ورفض غيرها. » (3).

1- زهير تغلات: سنة 2014، مجلة الكوفة، عدد 08 سنة 2014 ص 111-112.

2- عمار طالبي: آراء الخوارج الكلامية، مصدر سابق، ج 01، ص 219.

3- عمرو خليفة النامي: دراسات عن الإباضية، مرجع سابق، ص 225-226.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغربي

و أما ببيار كوبرلي فيقدر أهمية شخصية المؤلف أبي عمار بالقول: «. هيمنت شخصية أبي عمار عبد الكافي التناوتي النصف الأول من القرن السادس الهجري على كل الآخرين، (...) ترك ثلاثة مؤلفات في علم الكلام: كتاب الاستطاعة مفقود، وشرح الجهالات والموجز. ⁽¹⁾ هذا التوصيف للعمق والإمام والكمال الذي وصل إليه أبو عمار يجمع عليه كل المستشرقين والباحثين المهتمين بالآراء الكلامية الإباضية وهناك دراسة وافية لمضمون الموجز في جزئيه الأول والثاني تضمنها كتاب: آراء الخوارج الكلامية للدكتور عمار طالبي" فهي المرجع السابق والأقوى في معرفة الآراء الكلامية الإباضية المغربية رغم أن الكتاب لم يلق القبول لدى الأوساط الإباضية المغربية خاصة، حاول الدكتور عبد الرحمان عميرة إعادة تحقيق الكتاب ولكنه بقي أسير التحقيق الأول للدكتور عمار طالبي، بل أن الدكتور عامر ونيس محقق مخطوط شرح الجهالات لأبي عمار اقتبس المقدمة المطولة لتحقيق الموجز ولم يصف عليها شيئاً رغم اختلاف المصدرين.

11- كتاب شرح الجهالات:

كتاب "شرح الجهالات" "لأبي عمار عبد الكافي التناوتي الوارجلاني" (ت: 571هـ) كما يدل عليه عنوانه هو شرح للجهالات وقد تفوق الشرح على المتن، وقد قام الدكتور عامر ونيس بن الطاهر بتحقيق " شرح الجهالات " ضمن رسالة دكتوراه الحلقة الثالثة في أصول الدين 1985 إشراف الدكتور علي الشابي، ولا يزال العمل مرقون دون نشر، وقد اعتمد في التحقيق على ثلاث نسخ هي: نسخة البارونية: عدد صفحاتها 178، الناسخ: يحي بن عبد الرحيم بن عبد الواحد بن عبد الرحيم بن عبد الواحد اليفرنى وتاريخ نسخها يعود إلى سنة 1123هـ.

ونسخة الباروني وهي نسخة كاملة مصورة عن المخطوطة التي توجد في مكتبة الأستاذ الشيخ عيسى بن يحي الباروني بطرابلس تاريخ نسخها يعود إلى سنة 1290 هـ في 216 صفحة ناسخها الشيخ أبوالقاسم بن سعيد بن الشيخ عيسى الباروني.

نسخة بيانو: نسخة كاملة للشيخ محمد بيانو ونسخها يعود إلى سنة 1328هـ 1910 بها 254 صفحة.

واعتمد كلياً في مقدمة التحقيق على مقدمة الدكتور عمار طالبي في تحقيقه لكتاب الموجز ويجزم الدكتور الدكتور عامر ونيس بن الطاهر أن " كتاب الجهالات" ل تبغورين بن عيسى الملشوطي، وهذا

1- ببيار كوبرلي: مدخل إلى دراسة الإباضية وعقيدتها، مرجع سابق، ص 48 .

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

الرأي يتفرد به المحقق دون غيره لأن كل الباحثين يعتقدون أن " كتاب الجهالات " تداولت عليه الأيدي كتابة، وقد يكون تبغورين واحد من هؤلاء المدونين لا أكثر.

وبفضل حركة الفهرسة في مزاب في العقود الثلاث الأخيرة تم اكتشاف نسخ كثيرة من " شرح الجهالات " منها ما هو أقدم نسخا من النسخ التي اعتمدها " الدكتور عامر ونيس " من هذه النسخ الأقدم المكتشفة نجد:

* - نسخة آل سكوتي يصفها المفهرس «.. شرح كتاب الجهالات، للشيخ أبي عمار عبد الكافي الوارجلاني (ت: قبل 570هـ) نسخة مغربية مؤرخة في أوائل شوال 964 هـ، رقمها: 60-سك16) وهي النسخة الأقدم التي تم اكتشافها سنة 2021.»⁽¹⁾

* - نسخة (إروان) بجامع غرداية الكبير عشية الخميس؟ رمضان 1097هـ، مكان النسخ: مصر، عدد الأوراق: 205 الناسخ: مهني بن مسعود

* - نسخة خزانة حمو عيسي: الناسخ: يحيى بن محمد بن الحاج أبي القاسم المصعبي، تاريخ النسخ: الأحد 13 شعبان 1157 مكان النسخ: 20 سبتمبر 1744، عدد الأوراق: 113.

* - إثر إعادة فهرسة المكتبة البارونية من طرف جمعية أبي إسحاق أطفيش تم اكتشاف نسخة قديمة من شرح الجهالات لم تكن مفهرسة جاء وصفها كالتالي: «.. كتاب شرح الجهالات، عبد الكافي بن أبي يعقوب بن إسماعيل التناوتي، أبي عمار (ت قبل 570هـ / 1175م). أول الكتب إن سال سائل فقال: ما دليلك على أنك مخلوق فأول ذلك أدب السؤال قال أدب السائل أن يسلم..... آخر الكتاب: ما يجد إلى ما لا يجد وعنه إذا أقرن للمغرب والعشاء أن يقرن إليهما الوتر فيصلي جميع ذلك جماعة (الحمدة). نوح بن سليمان، الأحد ذو القعدة 1069هـ (...). 111ق (...). كامل..»⁽²⁾

وفي الأخير يبدو أن كثيرا من النسخ الموجودة في شمال إفريقيا مصدرها النسخة المصرية التي أشار إليها الدكتور عمار طالبي: «.. كتاب شرح الجهالات، توجد نسخة منه في دار الكتب المصرية مخطوطة، وخطها رديئ جدا، وبها شطب ولا تكاد تقرأ، وهذا الكتاب عبارة عن أسئلة وأجوبة في العقائد وغيرها على طريقة المذهب الإباضي به 59 ورقة تحت رقم 22293 ب. «⁽³⁾، وهذا ما

1- أنظر : مؤسسة عمي سعيد: فهرس مخطوطات خزنة آل السكوتي بقصر آت مليشت، صفر 1443 هـ / سبتمبر 2012.

2- فهرس البارونية الجديد.

3- أبو عمار عبد الكافي التناوي: كتاب الموجز، مصدر سابق، ج 1، ص 220.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

أعطاني المبرر العلمي لإعادة مخطوط "شرح الجهالات" لوجود الشروط الموضوعية العلمية لذلك وفق مناهج تحقيق المخطوطات العلمي.

12- الدليل والبرهان لأهل العقول لباغي السبيل بنور اليقين أبي يعقوب يوسف بن إبراهيم بن مناد السدراتي الوارجلاني (توفي: 580 هـ)

الكتاب معروف اختصاراً "بالدليل والبرهان" ولعل ظهور طبعة حجرية عام 1888 حال دون التحقيق العلمي للمخطوط و قضي على كل حماسة لتحقيق هذا النص الموسوعي، و لكن إن تأكد أن الباحث صالح بوسعيد الذي حقق الجزئين الأول والثاني منه ضمن رسالة دكتوراه الدرجة الثالثة بعنوان: دراسة وتحقيق "كتاب الدليل لأهل العقول لباغي السبيل بنور الدليل لتحقيق مذهب الحق بالبرهان والصدق"، تحت إشراف "الدكتور: عبد الحميد بن جدة" جامعة الزيتونة المعهد الأعلى لأصول الدين، تونس عام 1989، واعتمد على هذه النسخ والأكيد أنه فعل ذلك بيلق فقط طبع ونشر التحقيق العلمي بدل الطبعة الحجرية كثيرة الأخطاء.

عرض الدكتور عمرو خليفة النامي محتوى هذا المصدر الهام بإسهاب «...أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني (ت570 هـ): درس في قرطبة الأندلس وأصبح أحد العلماء البارزين في عدد من مختلف ميادين المعرفة. (...). كان إسهامه الرئيس كتابه المعروف " كتاب الدليل لأهل العقول" وهو مؤلف من مدخل عام حول الفرق في المجتمع الإسلامي، ثم من ثلاثة أقسام كالتالي: في القسم الأول: أورد البراهين على صحة مذهبه، وناقش آراء الأشعري حول الصفات، والوعد والوعيد وخلق القرآن، وفي هذا القسم أورد إجاباته على سؤال من عبد الوهاب الأنصاري إلى أبي عمار عبد الكافي الذي توفي قبل أن يتمكن من الرد عليه. ويحتوي القسم الثاني على موضوع " ما لا يسع جهله " في الدين، وبعد تفسير الآراء المروية حول هذا الموضوع عن أبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي، انتقل المؤلف إلى مناقشة الآراء المتميزة حول قضايا متعددة (...). ثم ختم هذا القسم بدراسة موجزة عن المنطق (...). ويتألف القسم الثالث من ستة ردود طويلة على أسئلة طرحت على المؤلف (منها) رد على سؤال: هل الصوت جسم .» (1)

13- مخطوط في علم الكلام منسوب إلى أبي عمرو عثمان بن خليفة السوفي المارغني

توجد نسخة فريدة منه في خزانة الاستقامة بني يزقن مزاب يصفها المحقق كالتالي:

1- عمرو خليفة النامي: دراسات في الإباضية، مرجع سابق، ص ص 228-229 .

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

«... العنوان: مسائل ملتقطات ، المؤلف: مجهول (إباضي) أول المخطوط: فإن سأل سائل فقال: ما دين الله قبل أن يخلق السماوات والأرض؟ فقل: دينه عدله لم يزل ولا يزول... آخر المخطوط: وجود الله تعالى مطلق، وكذلك الوحدانية والكمال، ووجود المخلوقات كلها. اسم الناسخ: دنا، تاريخ النسخ: د.ت.ن [حوالي القرن 9هـ]، عدد الأوراق: 5، تضمن الكتاب مسائل في التوحيد؛ القرآن وعلومه؛ أفعال الله؛ الخلق؛ العلم وطرقه؛ المعرفة؛ العقل؛ الحواس؛ معرفة الله؛ الجواهر والأعراض... إلخ. - ومن الأعلام الواردة فيه: أبو عمرو عثمان (....) يُنظر "كتاب الجهالات" لعلّه مقتبس منه...»⁽¹⁾

15- كتاب السؤالات: أبو عثمان عمرو بن خليفة السوفي المارغني (ت 530 هـ)

" كتاب السؤالات" الذي يوصف بالموسوعي بقي مخطوطات إلى غاية ديسمبر 2021، وقد اشتغلت على النص المخطوط تحقيقا من أكثر من نسخة لخمسة سنوات واشتغل كذلك الأستاذ خضير بن عيسى بن سليمان الحاج عيسى فخار المليكي" على هذا النص وأخرجه محققا ضمن سلسلة سماها " سلسلة نفائس التراث " وأعطى النص الرقم 1، والباحث يمتلك كل النسخ المخطوطة" كتاب السؤالات" بما فيها النسخ الأقدم على الإطلاق الموجودة في خزانة الشيخ صالح لعلی والمؤرخة نسخا 17 صفر 957 هـ ولكن لأسباب لا أعرفها أفضل اعتماد نسخة متأخرة كنسخة أم، يقول الباحث «...اعتبرنا هذه النسخة (م) (2) هي الأصل رغم كونها متأخرة وذلك لكونها قد نسخت من الأصل»⁽³⁾. دون أن يقدم كيف عرف النسخة الأصل، أخرج الكتاب في ستة 06 أجزاء وصل عدد صفحات الجزء الأول 870 صفحة، مع العلم أن متوسط عدد أوراق مخطوط السؤالات هو 120 ورقة وجه وظهر.

و" كتاب السؤالات " عمل ضخم من حيث الحجم مقارنة مع كل المصادر الإباضية في علم الكلام فترة البحث ، ولكن على عكس ما حاول المحقق الأستاذ خضير بن عيسى بن سليمان الحاج عيسى فخار المليكي إثباته عن أصالة النص ، من السهل أن نكتشف أن " كتاب السؤالات " ليس كله لأبي عثمان عمرو بن خليفة السوفي وإنما تناوبت عليه أقلام كثيرة، منها ما هو متأخر عن زمن

1-أنظر : فهرس مخطوطات خزانة الاستقامة، المرجع السابق.

2- وصف النسخة (م) " عثرنا على هذه المخطوطة بقصر مليكة العليا، و ذلك بتركة الهالك أوعيسى سكوتي عمر بن باحمد -رحمه الله - : (ت: 1982م) في صندوق محكم الإغلاقالناسخ هو الشيخ أحمد بن عيسى بن داود بن حمو المليكي نسبيا الإباضي مذهبيا، تاريخ النسخ ظهيرة يوم السبت الثالث من شهر ربيع الأول سنة: 1182، مكان النسخ مليكة العليا " .

3- أبي عمرو عثمان بن خليفة المارغنيالسوفي: كتاب السؤالات، تحقيق، خضير بن عيسى بن سليمان الحاج عيسى فخار المليكي: الجزائر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، مؤسسة منارة الهدى للنشر والتوزيع " ط1، 2021 ج1ص262.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

المؤلف الذي ينسب إليه الكتاب، وباعتماد منهج مقارنة النصوص نستطيع أن نكتشف مصادر المؤلف حيث نعثر على نصوص كثيرة من "كتاب التحف المخزونة" أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي" و "كتاب شرح الجهالات" وأبو عمار عبد الكافي التناوتي وغيرهما ويمكن القول أن "كتاب السؤالات" هو تجميع واقتباس حرفي لكتاب التحف وكتاب شرح الجهالات".

يصف الدكتور عمرو خليفة النامي مضمون "كتاب السؤالات" بالقول: «... وكتاب السؤالات عمل كلامي كبير، وخليط من تفسيرات أدبية لمصطلحات كلامية على أساس القرآن والحديث والشعر العربي القديم، وهو عمل غني بالمعطيات حول اللغة العربية، بالإضافة إلى الآراء والعبارات الكلامية التي تستعمل في أوساط العلماء والطلاب الإباضيين، وهذا الكتاب الذي ينسب إليه هو في الواقع نقل لردود على عدد كبير من الأسئلة رواها أبو عمرو عن طلاب أبي الربيع عن مدرسههم أبي الربيع سليمان بن يخلف...» (1).

ويصفه "الدكتور فرحات الجعبيري" بالقول: «... أما كتاب السؤالات فقد أجاب صاحبه عن خمسة وتسعين سؤال في جميع مسائل الأصول وهو ثروة فكرية علمية تمكن الإباضي من الاستعداد للإجابة عن أية قضية من القضايا التي كانت تطرح في حلقات المناظرات في ذلك المحيط الذي تتعايش فيه جميع الفرق...» (2).

15- عقيدة في معرفة الفرائض: أبي سهل الوارجلاني

توجد طبعة حجرية مطبوعة في الجزائر على نفقة محمد بن صالح بن عيسى بن سليمان بن قاسم بن محمد بن صالح اليسجني بداية رجب 1325 هـ - 1907.

توجد نسخ قليلة ومحدودة من المخطوطة ربما في حدود أربع نسخ، أقدمها نسخ خزانة محمد بن يوسف ببانو- رسائل وأجوبة - رقمها في الفهرس 170 الرقم في الخزانة: ب 198، الناسخ عبد الرحمان بن أبي بكر بن يوسف الخربوني الجربي القصيبي تاريخ النسخ ربيع الآخر 959 هـ عدد الأوراق 07.

يصفها الشيخ فرحات الجعبيري بقوله: «... ولا بأس من ذكر عقيدة أبي سهل وإن لم تلق نفس الرواج لكن أهميتها في سهولة استيعاب ما فيها» (3) و قد حقق هذه الرسالة ببيار كوبرلي بالاعتماد

1- عمرو خليفة النامي: دراسات عن الإباضية، مرجع سابق، ص 228 .

2- فرحات علي الجعبيري: البعد الحضاري للعقيدة الإباضية ، مرجع سابق، ص 121.

3- المرجع نفسه، ص 120.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغربي

على ما توفر له وقتها من نسخ مخطوطة، كما حققه الدكتور شريقي في مقالة لم تنشر، يصف "بييار كوبرلي" "عقيدة أبي سهل" كالتالي: "تنقسم العقيدة إلى بابين كبيرين: الباب الأول (من ص 1 حتى 43) يجمع مواد مختلفة المواضيع مرجعها العلم: علم التوحيد فهو أساس كل عقيدة إسلامية، (...). هذا الفصل غير مطول بخلاف ما نجده من التفاصيل في العقائد الأخرى ولعل المؤلف لم ير من الضروري أن يطنب في هذا الموضوع إذ هو موجود في العقائد السابقة" (1).

* - حققها الدكتور شريقي مصطفى دون نشر.

* - استنتاجات:

* للأسف كل ما تذكر السير الإباضية عن إحصاء آلاف المصادر في مختلف المعارف ومنها غير الكلام غير صحيح ولا نقول غير دقيق لأن مجموع ما وصلنا من القرن الثالث إلى القرن السادس للهجرة لم يتجاوز العشروين نصاً أو مصدراً بغض النظر عن حجمها والعدد عشرون لا يساوي آلاف، وحتى لو فرضنا أن الراوي الإباضي القديم كان يقصد بعبارة "كتاب" أو "جزء" أو "تأليف": ورقة واحدة فالتراث الإباضي لم يصل إلى اثنين وثلاثة آلاف ورقة كما يرى أبو العباس الفرستائي.

* - من القائمة أعلاه المتكونة من 16 ستة عشرة مصدراً لم أتمكن من تحصيل ثلاثة منها وهي كتاب الرد على الناكثة للعمروس بن فتح المساكني، والكتاب الذي من المفترض أنه "كتاب الدفاتر" لأبي نوح سعيد بن زنجيل الوسياني، والمخطوط دون عنوان في علم الكلام المنسوب إلى أبي عمرو عثمان بن خليفة السوفي غير كتاب السؤالات وكتاب الفرق، ولا أظن أنه باكتشافها و تحقيقها قد تقدم شيء مختلف على ما تم جمعه من نصوص في علم الكلام من خلال الثلاثة عشرة مصدر الباقية.

* - من ثلاثة عشرة مصدر في علم الكلام الإباضي المغربي العمدة والاعتماد على أربعة منها وما تبقى تقارير وتكرارات والقائمة العمدة ما كتبه: أبو خزر يغلا بن زلتاف الوسياني، وأبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي وأبو عمار عبد الكافي الوارجلاني وأبو يعقوب يوسف بن محمد الوارجلاني، وما تبقى اقتباسات عنهم.

1- بييار كوبرلي: مدخل إلى دراسة الإباضية و عقيدتها رجع سابق، ص 45.

ثانياً: خصائص النص الإباضي الكلامي القديم (تحليل المصادر)

لم أتوقف طيلة فترة البحث (2016 إلى 2022) على جمع مصادر التراث الإباضي المغاربي، وجدت صعوبة منقطعة النظير في تحصيلها، لأن نصف هذه المصادر كان في حكم المخطوط، وكنت مضطراً إلى تحقيق كل نص مخطوط أعثر عليه و أعيد كتابته.

ومع الهالة والغموض الذين يحيطان هذا التراث من خلال روايات " مكتبة المعصومة " الرستمية في تاهرت التي أحرقتها الفاطميون، و " ديوان نفوسة " الذي تأتيه قوافل الجمال محملة بالكتب والدواوين من المشرق، يزداد الإصرار والصبر من أجل اكتشاف هذا التراث الجزائري المغاربي العريق، ولكن بمجرد اليقين بأنه تم بالفعل جمع كل المصادر وقراءتها وتحليلها تفاجؤ بشعور أن ما قرأه في مصدر ما، يكرر نفسه في مصدر سابق أو لاحق، ولكن دون أن يخطر على بالنا أن هذا التشابه هو اقتباسات حرفية و تكرارات واستنساخ للنصوص نفسها مع إهمال قصدي أو عفوي لمصدر الرواية أو الاقتباس، لأن مجموع المصادر فترة البحث هي من الأساس قليل للغاية فلم يتجاوز خمسة عشرة عنواناً أغلبها رسائل قصيرة في ورقات محدودة، لعل علم علاقات النصوص يحسم الأمر.

بالفعل سوف نصل إلى الحقيقة التي لم أكن أتمناها طبعاً، أن حجم الاقتباسات في التراث الإباضي الكلامي المغاربي القديم هائل وسوف يختزل هذه المصادر في جملة من النصوص تكرر نفسها حرفياً في المصادر ذات العناوين المتعددة ، و لكن بمضامين واحدة مستنسخة، و هذا ما يفرض علينا قراءة تحليلية في خصائص المصادر الإباضية في علم الكلام الإباضي المغاربي القديم من حيث الشكل والمضمون، فهل نحن أمام مدونات في علم الكلام أم أمام نصوص يعاد اقتباسها واستنساخها مراراً وتكراراً؟.

1- في الشكل:

المقصود بالشكل هو حجم النصوص الإباضية في علم الكلام، والمنهج المعتمد في عرضها ومدى تفرغها لعلم الكلام " التجانس".

1- الحجم:

المقصود بالحجم هو عدد المدونات أو الكتب الإباضية المغاربية التي تم تأليفها في القرن الرابع والخامس والسادس للهجرة والتي سمينها "بالقديم" مقارنة بما أنتجته الفرق الكلامية الأخرى خاصة

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

المعتزلة والأشاعرة ، رغم إدراكنا المسبق لضياع تراث المعتزلة، والمقارنة تنحصر في فترة البحث..
يمكن القول و دون تردد:

*- أن حجم المدونات الإباضية في علم الكلام ككل والمغاربية خاصة ضعيف جدا، فلم يتجاوز ما وصلنا فترة البحث ألف ورقة (1000 ورقة مخطوطة) على فرض أنها لا تكرر في مضامينها، ولا يقتبس من بعضها البعض والعكس هو الصحيح

*- جل المصادر الإباضية المغاربية في علم الكلام رسائل قصيرة جدا.

فكتاب "الدينونة الصافية" لعمر بن فتح المساكني يحتوي على 28 ورقة، منها 6 ورقات فقط في علم الكلام وما تبقى مسائل فقهية، وكتاب "الرد على جميع المخالفين" لأبي خزر يغلا بن زلتاف السباني في 20 ورقة وكتاب التوحيد لأبي العباس " 09 ورقات نسخة البارونية و متن الجهالات: مجهول 20 ورقة نسخة البارونية ، - رسالة في الفرق للسوفي 7 ورقات، عقيدة في معرفة التوحيد والفرائض لأبي العباس أحمد بن بكر الفرستائي 10 ورقات نسخة البارونية، أصول الدين: تبغورين بن عيسى الملتوطي 20 ورقة.

*- وحتى المصادر التي تتعدد أجزاءها: مثل "كتاب التحف" المخزونة لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي في جزئين عدد أوراقه 110 ورقة، - "شرح الجهالات" لأبي عمار عبد الكافي التناوي 111 ورقة نسخة الباروني.

وعليه يمكن القول أن مجموع ما ألفه المتكلمون الإباضية المغاربية فترة البحث كاملا لم يتجاوز حجم كتاب " المغني في أبواب العدل والتوحيد" للقاضي عبد الجبار المعتزلي (توفي 415 هـ) والأمر لا يحتاج إلى المقارنة مع ما كتبه المتكلمون الأشاعرة فترة البحث، دون أن يعني ذلك أي تقييم في المحتوى فهذا أمر آخر، ما أريد قوله أننا أمام ندرة في المصادر.

2- التجانس: (الطابع التجميعي)

تتميز كل المصادر الإباضية المغاربية في علم الكلام بعدم تجانس محتواها المعرفي، فمضامينها شديدة التنوع، والمصدر الواحد وإن كان عنوانه في علم الكلام تتخلله معارف أخرى في "الفقه" و"أصول الفقه" و " الأدب "، والفرق بين هذه المصادر هو حجم ما هو كلامي منها و ما هو غير كلامي، فأكثر المصادر الإباضية تفرغا لعلم الكلام هو "الرد على جميع المخالفين" لأبي خزر يغلا

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

بن زلتاف "والتحف المخزونة" لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي و"الموجز" و"شرح الجهالات" لأبي عمار عبد الكافي التناوتي".

أما أكثرها تنوعاً فهو "الدينونة الصافية" و"لعمروس بن فتح المساكني" و"كتاب الوضع" للجانوني، فهي مدونات فقهية بمقدمة في علم الكلام، ويصل التنوع ذروته في كتاب "السؤالات" لأبي عمرو عثمان بن خليفة السوفي. فلا يوجد مدونة كلامية إباضية مغربية واحدة تفرغت لعلم الكلام، وهذا يضاعف مشكلة ندرة النصوص والمصادر، لغلبة الطابع التجميعي عليها.

3- الطابع التقريري:

باستثناء ما كتبه أبو خزر يغلا بن زلتاف الوسياني الذي اعتمد المنهج الاستدلالي للرد على المخالفين الذين شخصهم في عنوان الكتاب، وأبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي الذي يلجأ أحياناً قليلة إلى استدلالات محتشمة في الدفاع عن بعض الآراء الكلامية الإباضية، و أبو عمار الكافي التناوتي في كتابه "الموجز" الذي اعتمد كذلك المنهج الاستدلالي الذي ضمن لنا قائمة هامة من البراهين على الآراء الكلامية الإباضية المغربية، فجل المصادر الإباضية المغربية الأخرى ذات طابع تقريرية تقدم الرأي الكلام على أنه الحق و تجعل المخالفين على باطل وتصف نفسها عادة بأهل الحق والاستقامة وأهل العدل والصواب.... إلخ. وهذا ما يحرمنا من مادة فلسفية استدلالية نحن في أمس الحاجة إليها للقول أنه توجد أبعاد فلسفية، دون أن يعني أن الاستدلالات القليلة التي ذكرناها سابقاً هي بالقوة المنطقية الضرورية التي تثبت صدقها، فالمتكلمون الإباضية عادة ما يعرضون آراءهم في تساؤلات افتراضية ذات طبيعة حجرية "سؤال حجر" تنتهي بصياغة لغوية مبهرة تعبر على هزيمة المناظر و افحامه والانتصار عليه.

1- في المضمون:

1- إحصاء الاقتباسات:

كما ذكرت سابقاً نحن الآن أمام نصوص في علم الكلام الإباضي المغاربي تكرر نفسها اقتباسات من مصدر إلى آخر ومن النادر أن يشير المقتبس إلى مصدره، النص الواحد قد تصل عدد اقتباساته الحرفية إلى عشرة مرات دون أن يغير المقتبس حرفاً واحداً منه وحتى يكون هذا الادعاء صحيحاً هذا جدول في علاقات النصوص في تحليل مصادر مخطوط كتاب السؤالات المنسوب إلى أبي عمرو عثمان بن خليفة السوفي المارغني (ت 550هـ).

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإياضي المغاربي

1- نموذج احصائي عن الاقتباسات:

*- الاقتباسات والزيادات في كتاب السؤالات المنسوب لأبي عمرو السوفي.

01	عدد أوراق مخطوط السؤالات نسخة البارونية جربة تونس	162ق/21س/ /15×21
02	عدد الصفحات بعد التحقيق	321
03	عدد السؤالات	96 سؤال
04	عدد النصوص الكلي	297 نص
05	عدد النصوص في علم الكلام	205 من 297 نص
06	عدد النصوص المقتبسة من التحف المخزونة لأبي الربيع	38 من 205 نص
07	عدد النصوص المقتبسة من شرح الجهالات و الموجر لابي عمار	39 من 205 نص
08	عدد النصوص المقتبسة من أبي العباس الفرستائي	10 من 205 نص
09	عدد السؤالات المقتبسة من شرح الجهالات(كلياً أو جزئياً)	19 من 96 سؤال
10	عدد السؤالات المقتبسة كلياً من شرح الجهالات	09 من 96 سؤال
11	عدد السؤالات المقتبسة من التحف (اقتباس: كلي أو جزئي)	17 من 96 سؤال
12	عدد السؤالات المقتبسة عن أبي العباس (اقتباس: كلي أو جزئي)	04 من 96 سؤال
13	عدد النصوص المزيدة المؤكدة في السؤالات نهاية ق6هـ	50 من 205 نص
14	عدد النصوص المزيدة في غير علم الكلام	92 من 297 نص

2- نموذج نصي عن ظاهرة الاقتباسات :

أ - النص الأم: في كتاب الوضع:

«..واختلف الناس في الكفر والإيمان على قولين: فقالت المرجئة: الإيمان هو ما أمر به الله من توحيده ونفي الأشباه والأمثال عنه وما لا يليق به من صفات خلقه فقط، وما سوى ذلك من أوامر الطاعة ونواهي المعصية، فليس عندهم بإيمان ولا دين ولا إسلام، واختلفوا فيما بينهم على ثلاث فرق، فرقة قالت: الإيمان معرفة دون إقرار، وهوجهم بن صفوان ومن شايعه،...» (1).

ب- الاقتباس الأول في كتاب التحف

1- أبو زكرياء يحيى بن الخير بن أبي الخير الجناوني: كتاب الوضع، تحقيق أحمد بن صالح الشيخ أحمد (وآخرين)، عمان، مكتبة الضامري للنشر و التوزيع، ط1، 2015، ص 62-63.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإسلامي المفاهيمي

«.. اختلف الناس في الإيمان والكفر، فقالت المرجئة: الإيمان كله توحيد. والكفر كله شرك. واختلفوا في ذلك فيما بينهم. فقال بعضهم: الإيمان هو الإقرار دون المعرفة. وقال بعضهم: هو المعرفة دون الإقرار. وقال بعضهم: إقرار ومعرفة.

وقالت الصفرية: الإيمان كله قول وعمل، وكله إيمان توحيد، والترك لشيء من ذلك شرك، واتفقوا هم والمرجئة في البدء أن الإيمان كله توحيد.

و اختلفوا بعد ذلك في معانيه وصفاته. فقالت المرجئة: الإيمان الإقرار بالله والمعرفة به، اما غير ذلك مما أمر الله به من الفرائض ليست إيمان ولا دين ولا إسلام..»⁽¹⁾.

ج- الاقتباس الثاني: في كتاب شرح الجهالات

«.. وقد اختلفت المرجئة في الإيمان فحكي عن جهم بن صفوان ومن ذهب مذهبه منهم أن الإيمان معرفة دون إقرار وقال: قوم بأن الإيمان إقرار دون المعرفة وحكي عن أبي حنيفة أن الإيمان هو الإقرار والمعرفة جميعا. و احتج كل واحد منهم بكتاب الله عز وجل ومن سنة رسول الله عليه السلام»⁽²⁾.

د- الاقتباس الثالث: في كتاب السؤالات (السؤال الخامس و الستون):

«.. اختلف الناس في الإيمان و الكفر.

فقالت المرجئة الإيمان كله توحيد والكفر كله شرك، واختلفوا بعد ذلك فيما بينهم فقال جهم بن صفوان الإيمان معرفة دون إقرار وقال غيلان بن مروان الإقرار دون المعرفة وقال أبو حنيفة إقرار ومعرفة، وقالت الصفرية الإيمان كله ما أمر الله به من قول وعمل وكل إيمان توحيد والشرك شيء من ذلك شرك، واتفقوا هم والمرجئة في البدء أن الإيمان كله توحيد، واختلفوا بعد ذلك في معانيه وصفاته، قالت المرجئة إن الإيمان الإقرار بالله والمعرفة به، وأما غير ذلك مما أمر الله به من الفرائض ليس بإيمان ولا دين ولا إسلام وقالت الصفرية الإيمان كل ما أمر الله به من طاعته وكل إيمان توحيد والترك لشيء من ذلك شرك وكفر...»⁽³⁾.

ملاحظة:

1- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: النحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية، تحقيق حمزة بن بوسهال بومعقل، الجزائر، دار الخلدونية، ط1 2017 ص 332 .

2- أبو عمار عبد الكافي التتايوي: مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق ، ورقة 32 ظهر.

3- أبو عمرو عثمان بن خليفة المارغني السوفي: السؤالات ، مرجع السابق، 2021.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

النص طويل اكتفيت ببدايته فقط، ولا تزال هناك اقتباسات أخرى توقفت هنا لأن الهدف من المثال تحقق.

* - استنتاجات:

* - كنت أعتقد أن ظاهرة الاقتباسات استثنائية ومحدودة ولكن تبين لي أن العكس هو الصحيح هناك عشرات النصوص في المسائل الكلامية الكبرى وقد قمت بتتبعها وإحصائها وتوثيقها والمقارنة بينها معتمدا علم علاقات النصوص الشيء الذي أنتج لي مدونة يمكن أن أصفها بالكبرى تحتوى جينالوجيا النص الإباضي في علم الكلام.

* - بقي في كل التراث الإباضي الكلامي ثلاثة مخطوطات لم أتمكن من تحصيل صور عنها وهي مخطوطات فريدة توجد منها نسخة واحدة وهي [مخطوط يقترض أنه لعمرس بن فتح المساكني ومخطوط مفترض أنه لأبي نوح سعيد بن زنجيل الوسياني ومخطوط مفترض أنه لأبي عمرو خليفة السوفي المارغني] أشرت إليهم جميعا ويمكن الحكم مسبقا بأنهم لن يقدموا جديدا بالنظر إلى ظاهرة اقتباس النصوص التي فصلت في شرحها ولكن من المفيد تحقيق هذه المخطوطات لتكتمل لنا مدونة بنصوص علم الكلام الإباضي المغاربي القديم.

المبحث الثاني: علم الكلام الإباضي المغاربي المفهوم والمنهج والمدارس

تعرفنا في المبحث السابق من هذا الفصل التمهيدي على القائمة التامة لكل مصادر بحثنا عن الأبعاد الفلسفية لعلم الكلام الإباضي المغاربي، هذه العبارة تتكون من علم الكلام الذي لا يرتبط تعريفه بفرقة كلامية محددة فكل المتكلمين يعتمدون المفهوم العام نفسه مع فرق الشمول والضيق في الأهداف التي يسعى علم الكلام إلى تحقيقها من الدفاع عن الدين ككل وهنا يصبح علم الكلام أقرب إلى معنى علم التوحيد وهذا توجه فلسفي وصوفي، مضيق للهدف فيصبح التوحيد والإيمان والحق منحصرا في آراء فرقة أو طائفة المتكلم، وهذا توجه جل الفرق الكلامية مما يجعل ضبط مفهوم علم الكلام ضرورة تقنية فقط نستند إليها من أجل استخراج المفاهيم التابعة لها وهي مناهج المتكلمين التي لا اختيار للمتكلمين فيها فحتما سوف يتجهون إلى العقل والمنطق والفلسفة.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

لا أتوقع أن أجد صعوبة في تحصيل منظومة مفاهيم علم الكلام فهي من الكثرة ما يجعلنا نتردد في الانتقاء بينها، وجميعها تراكميا يأخذ مساحة ليس من الضروري التوضيح بها، اتفاق كل مفاهيم علم الكلام في الهدف العام أو الخاص وهو الدفاع عن التوحيد بالمعنى الواسع أو الضيق بالاستناد إلى العقل والمنهج العقلي يوفر لنا معيارا أعتقد أنه دقيق في انتقاء المفاهيم و هو الهدف الذي سوف يحققه، بمعنى أننا سوف نتدرج من المفاهيم من العامة إلى الدفاع عن التوحيد إلى الخاصة في الدفاع عن آراء فرقة من المتكلمين التي يعتقد أنها الحق وهي التوحيد دون غيرها، سواء كان المتكلم معتزليا أشعريا أو إباضي أو غير ذلك.

ومن الضروري أيضا تحديد مناهج علم الكلام وأدواته بداية من الحد المنطقي وصولا إلى البراهين والاستدلالات المنطقية، ثم نبحت عن مدى وفرتها وحضورها في علم الكلام الإباضي المغاربي، ومدى نجاحهم في استعمالها، وكما كانت هذه الاستدلالات العقلية حاضرة كلما استطعنا أن نطمئن أكثر إلى فرضية وجود أبعاد فلسفية في علم الكلام الإباضي المغاربي.

أعتقد أنه لم يعد من الضروري اليوم الإغراق في المفاهيم اللغوية والبحث عن أسباب نشأة علم الكلام و دوافعه، فقد تم إشباع الموضوع بحثا منذ قرن من الزمن، وبدل ذلك من الأفضل البحث عن ظاهرة التناقض بين الفرق الكلامية وتأثير وتأثر علم الكلام الإباضي المغاربي بالمدارس الكلامية الأخرى، وهنا المنطق والتاريخ يلزمنا بترشيح مدرستين إحداهما داخل الكيان الإباضي ذاته وهم الإباضية النكارية التي تتخذ من عبد الله بن يزيد الفزاري مرجعا لها، والمدرسة الثانية هي المؤسسة لعلم الكلام ذاته وهي المعتزلة، خاصة وأن جل الدراسات الاستشراافية في علم الكلام تنبه إلى وجود تطابق بين الآراء الكلامية عند المعتزلة والإباضية.

وبناء على ما سبق سوف ينقسم هذا المبحث إلى **مطلبين** هما:

المطلب الأول: نحدد فيه المنظومة المفاهيمية لعلم الكلام من حيث الموضوع والمنهج

المطلب الثاني: نحدد فيه المدارس الكلامية الإباضية المغاربية وتأثير المعتزلة في الآراء الكلامية الإباضية

وسوف نجيب على التساؤلات التالية: هل مفهوم الإباضية المغاربية لعلم الكلام أخذ منحى فلسفيا بالدفاع عن التوحيد بمعناه الواسع أم أخذ منحى كلاميا صرفا وهو الدفاع عن آراء الطائفة؟ هل تمكن المتكلمون الإباضية المغاربية من حسن استعمال المناهج العقلية في علم الكلام من حيث

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

الحدود و التعريفات، و من حيث الاستدلالات والبراهين ؟ وما حجم العقلي في علم الكلام الإباضي المغاربي؟ وهل الاباضية في علم الكلام مدرسة واحدة أم مدارس وتيارات مختلفة ؟ وما حجم التناقف بين المدارس الإباضية المغاربية ؟ وإلى أي مدى تأثرت الإباضية المغاربية بالمعتزلة ؟

المطلب الأول: مفهوم علم الكلام و مناهجه.

يهدف علم الكلام إلى الدفاع عن المعتقد و التوحيد، وهذا ما تشترك فيه كل المفاهيم، والاختلاف بين المتكلمين ما هو إلا هذا المعتقد الصحيح ؟ الدين بمعناه الصوفي أو بمعناه المذهبي ورغم هذه الاختلافات في الأهداف فإن مناهج المتكلمين واحدة، فما هو علم الكلام؟ وما هي مناهجه ؟ وإلى أي مدى وفق المتكلمون الإباضية المغاربية في استعمال المنهج الكلامي ؟

من الناحية الإجرائية والمنهجية ضبط مفهوم علم الكلام باعتباره الحقل الذي نتوقع أن نجني منه ثمارا نسميها أبعادا فلسفية ضرورة حتمية، ولكن دون أن نفرط في إحصاء المفاهيم دون أن نكون انتقائيين في اختيارها على كثرتها و تنوعها، و حتى يتحقق الهدف لا بد من وضع معيار نصف من خلاله هذا المفهوم مع مراعاة الترتيب الزمني لها. أعتقد أن تصنيف هذه المفاهيم وفق منظور الفلاسفة و منظور المتكلمين ثم المعجميين يحقق لنا ما نتوقعه، و بدل شرح التعريفات الأفضل المقارنة بينها، فالتعريفات تعني ماهية المعرف به وقد يكون شرحها إفسادا لها.

أولا: مفهوم علم الكلام:

سوف ننوع التعريفات من الفلاسفة إلى المتكلمين إلى المعجميين، مع مراعاة الترتيب الزمني من الأقدم إلى الأحدث، وهذا ما يمنحنا رؤية واضحة عن تطور مفهوم علم الكلام على أن نسقط المفاهيم على تعريفات نتوقعها موجودة في المصادر الكلامية الإباضية.

1- المفهوم العام لعلم الكلام:

1- الأصوليون والفقهاء:

أول تعريف في علم الكلام وصلنا لم يكن من متكلم أو فيلسوف وإنما كان من فقيه لعلم الكلام كان من فقه الفقيه أبي حنيفة (توفي 150هـ) وسماه الفقه الأكبر، نقل المفهوم أحد تلامذته البياضي «.. أعلم أن الفقه في أصول الدين في فروع الأحكام.. و الفقه هو معرفة النفس ما يجوز لها

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

من الاعتقادات والعمليات، وما يجب عليها (...) وما يتعلق منها بالاعتقادات هو الفقه الأكبر..» (1).

يتجه أبو حامد الغزالي (ت: 505هـ) في تعريفه لعلم الكلام وجهة دينية طائفية، فالعلم في خدمة الحق الذي يحصره في الطائفة التي ينتمي إليها عقيدة أهل السنة وبيان ضلال غيرها من الفرق الأخرى كما يعتقد التيار السلفي: «..القول في بيان مقصود علم الكلام و حاصله، ثم إنني ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف، فصادفته علما وافيا بمقصوده غير واف بمقصودي، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدع، فقد ألقى الله تعالى إلى عبادته على لسان رسوله عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم وديانهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أمورا مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين أو حرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدع المحدثه على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله، فلقد قام طائفة منهم بما ندبهم الله تعالى إليه، فأحسنوا الذب عن السنة والنضال عن العقيدة، و الملقاة بالقبول من النبوة والتغيير في وجه من أحدث البدعة..» (2).

يميل الشهرستاني (ت: 548هـ) في تعريفه لعلم الكلام إلى منهج أبي حنيفة من خلال المقارنة بين مختلف العلوم الشرعية وتمييز علم الكلام عنها «..قال بعض المتكلمين: إن الأصول معرفة الباري بوجدانيته وصفاته ومعرفة الرسل بآياتهم وبياناتهم وبالجملة: كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين فهي من الأصول ومن المعلوم أن الدين إذا كان منسقا إلى المعرفة والطاعة والمعرفة والطاعة فرع، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصوليا، ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فروعيا، فالأصول هو موضوع علم الكلام والفروع هو موضوع الفقه..» (3).

يأخذ ابن خلدون (ت: 806هـ) وجهة أبي حامد الغزالي في تعريفه لعلم الكلام إلى معنى ضيق حيث حدد الغاية مسبقا وهو الدفاع على عقيدة الطائفة (أهل السنة والجماعة) في مواجهة الفرق

1- البياضي: إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان في أصول الدين، تحقيق: أحمد فريد المشرقي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2007، ص21.

2- أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق: محمد محمد أبو ليلة (و آخرين)، واشنطن، جمعية البحث في القيم و الفلسفة، دون طبعة، 2001، ص: 175-178.

3- الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر: الملل و النحل، تحقيق: محمد سيد الكيلاني، بيروت-لبنان، دار المعرفة للطباعة و النشر، ط2، 1975، ج1: ص551.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإسلامي المفاربي

الكلامية الإسلامية الأخرى: «.. علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة..» (1).

2- الفلاسفة:

يرد تعريف الفارابي (ت: 339) لعلم الكلام في كتابه: إحصاء العلوم و هو من الكتب التي تميز وتفرّد بها الفارابي بين الفلاسفة، وبسبب هذا الكتاب أُقِبَ الفارابي بالمعلم الثاني لأنه وضع فيه معالم وحدود العلوم السائدة في عصره، الوافدة والأصيلية على حد سواء، جاء في التعريف: "صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها، وهذا ينقسم إلى جزأين: جزء في الآراء وجزء في الأفعال. و هو غير الفقه لأن الفقه يأخذ الآراء والأفعال التي صرح بها واضع الملة مسلمة ويجعلها أصولا فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها. والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولا من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى..» (2) وهذا ما يمنح هذا التعريف المجال الأوسع الممكن ويجعله ذا طبيعة فلسفية إنسانية، فهدف علم الكلام الدفاع على ما يعتقد الإنسان أنه حق في أفعاله وأقواله، كما بقي تعريف الفارابي لعلم الكلام حاضرا بقوة لدى أغلب الفلاسفة والمتكلمين والأصوليين من بعده.

3- المتكلمون:

ترك لنا أبو حيان التوحيدي (400هـ) القريب جدا من أوساط المعتزلة والفلاسفة مفهوم لعلم الكلام معتمدا على منهج الفارابي في التعريف بالمقارنة: «... و أما الكلام فإنه من باب الاعتبار في أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقييح والإحالة والتصحيح والتقييح والإيجاب و التجويز والافتقار والتعديل و التوحيد و التكفير، والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق يتفرد العقل به، وجليل يفرع إلى كتاب الله تعالى فيه. ثم التفاوت في ذلك بين المنتحلين به على مقاديرهم في البحث والتتقير والفكر والتعبير، والجدل والمناظرة، والبيان والمفاضلة، والظفر بينهم بالحق سجال، ولهم عليه مكر ومجال، وبابه لباب الفقه والكلام فيهما مشترك، وإن كان بينهما انفصال وتباين، فإن الشراكة بينهما واقعة والأدلة فيهما متضارعة، ألا ترى أن الباحث عن العالم في قدمه وحدثه وامتداده

1- عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الوافي واحد، القاهرة، دار الشعب (د.ن) (د.ت.ن) ص، 429 .

2- أبو نصر الفارابي: إحصاء علوم الدين، تحقيق: عثمان محمد أمين، القاهرة، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، 1931، ص ص 69-70.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإياضي المغاربي

وانقراضه يشاور العقل ويخدمه ويستقصي به ويستفهم، كذلك الناظر في العبد الجاني هل هو مشابه للمال فيرده إليه، أو مشابه للحر فيحمل عليه، فهو يخدم العقل ويستقصي به..»⁽¹⁾.

4- المعجميون:

يتجه أصحاب الموسوعات والمعاجم إلى بعض الحياد في مقارنة المدافعين عن الفرق الذين حصروا الكلام في الدفاع عن الفرقة، فهذه التعريفات المعجمية تتجه نحو مصطلحات أكثر تعميماً وشمولية فالدين بدل الطائفة، من هذه التعريفات المرجعية نجد:

يعرفه **عضد الدين الإيجي** (ت: 756هـ): «.. الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية إيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد، فإن الخصم وإن خطأنه لا نخرجه من علماء الكلام..»⁽²⁾.

يتجه **التفتازاني**: (ت792هـ) في تعريفه لعلم الكلام وجهة تفسيرية لغوية: «... الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية، وموضوعه المعلوم من حيث ما يتعلق به إثباتها، ومسائله القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية... وقيل: موضوعه ذات الله وحده أو مع من ذات الممكنات من حيث استنادها إليه لما أنه يبحث عن ذلك، ولهذا يعرف بالعلم الباحث عن أحوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية، وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة، أو عن أحوال الواجب وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام (...). إثبات الصانع من أعلى مطالب الكلام وموضوع العلم لا يبين فيه بل فيما فوقه، حتى ينتهي إلى موضوعه بين الوجود كالموجود من حيث هو..»⁽³⁾.

* - استنتاجات:

من المفاهيم السابقة يمكن أن نميز اتجاهين في تعريف علم الكلام هما:

اتجاه أصولي: يضيق من الهدف المنشود من علم الكلام و هو الدفاع عن الطائفة والفرقة التي يعتقد أنها وحدها على حق وغيرها على باطل، و هو الاتجاه الأصولي عند أبي حامد الغزالي وابن خلدون وغيرهم، وهو الذي يحدد مدى قربه من أصول الدين المرتبطة بدورها بطائفة.

1- أبو حيان التوحيدي: ثمرات العلوم: شرح وتعليق أنور محمد زنتاتي، تونس، دار سحر للنشر، ط1، 2010، ص142
2- الإيجي عضد الدين عبد الرحمان أحمد: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت - لبنان، - (د ط)، (د ت ط)، ص: 7.

3- سعد الدين التفتازاني: تهذيب الكلام، القاهرة، مطبعة السعادة (طبعة حجرية) الطبعة الاولى، 1912 ص: 15.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

اتجاه إنساني فلسفي: يقترب فيه مفهوم علم الكلام من الفلسفة ، و يحدد الهدف من علم الكلام في البحث عن الحقيقة ، فهو وسيلة للدفاع على ما يعتقد الإنسان أنه الحق، و هذا ما نجده عند الفارابي و أبي حيان التوحيدي وغيرهم.

II - مفهوم علم الكلام لدى الإباضية:

لا يمكن أن يختلف مفهوم علم الكلام عند الإباضية عن الاتجاهين السابقين فلسفي وأصولي، ولكن المفاجئ أن المتكلمين الإباضية فترة البحث لم يقدم ولا واحد منهم تعريفا لعلم الكلام رغم استعمالهم لكل المصطلحات التي تشير إلى اسم الفاعل "المتكلمون"، "أهل النظر"، "علماء الكلام"، "أهل الفكر".. لا يوجد تعريف و لو مختصر لعلم الكلام في كل النصوص الكلامية الإباضية فترة البحث، والنص المتقنضب الوحيد نجده عند الجيطالي القرقي السابع للهجرة، و هو تعريف مطابق لتعريف أبي حامد الغزالي، ولكن في اتجاه الإباضية التي هي على الحق. ولو قدم المتكلمون الإباضية مفاهيم لعلم الكلام فقطعا سوف تتجه في هذا الاتجاه، ولكن هذا الاستنتاج لا يغني عن بحث على نص مفاهيمي ما.

1- تعريف الجيطالي (ق 88):

هو النص الوحيد المتأخر عن فترة البحث الذي، و الذي عرف علم الكلام بالقول: «...الفصل في حد الكلام وعلوم الفلسفة: أما الكلام: فهو علم المتكلمين الذين يتكلمون في تحرير الأدلة لإثبات التوحيد والصفات وتفصيل السكون الحركة والجواهر والأعراض الحدوث والقدوم وأشباه ذلك، ويصنعون الأدلة في الرد على أهل البدع ونقضها عليهم وليس كتابنا هذا موضوع لذلك. أما الفلسفة: فهي من علوم حكماء الأوائل المنكرين لشريعة الإسلام وهم الفلاسفة..»⁽¹⁾.

2- تعريف أبي عمار عبد الكافي التناوتي:

أما فترة البحث فلا بديل عن تعريف أبي عمار عبد الكافي التناوتي لمصطلح النظر باعتباره مطابقا لعلم الكلام: «... حقيقة النظر: فهو استعمال الفكر في قوة الدلالة والقياس، وأما حقيقة الجدل: فتدرد الكلام بين المتناظرين ، و أما حقيقة الاجتهاد: فهو الحمل على النفس ما يشق عليها..»⁽²⁾

1- أبو طاهر إسماعيل بن موسى الجيطالي النفوسي: فنظرات الخيرات، تحقيق: سيد كسروي حسن وخلاف محمد عبد السميع، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 2001، ج1، ص 102.

2- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: الموجز، المرجع السابق، ص 09.

ثانياً - مناهج علم الكلام:

وضع كلمة الإباضي في العنوان لا يعني أن متكلمي الإباضية تمكنوا من الانفراد بمنهج كلامي خصهم دون غيرهم من المتكلمين من مختلف الفرق الكلامية، فالمناهج واحدة وإن اختلفت النتائج المترتبة عن استعمالها، بحثنا سوف يركز على مدى انخراط المتكلمين في استعمال العقلي بدلا عن النقل، ومدى تأثر هذه المناهج بالفلسفة ومبادئ المنطق الصوري الأرسطي، وبقية المناهج الفلسفية الوضعية، بداية البحث عن إجابة لهذه التساؤلات كانت مع كتاب "مناهج البحث عند مفكري الإسلام" الفيلسوف المصري المفكر الدكتور علي سامي النشار: "الذي حسم الأمر: «..وفي الواقع إن المنطق الأرسطي قوبل في المدرسة الكلامية الأولى حتى القرن الخامس أسوأ مقابلة. فهاجمته جميع الفرق الكلامية معتزلة أو أشعرية أو شيعية أو كرامية..»⁽¹⁾، فإذا عرفنا الموقف السلبي من أرسطو لدى كبار المتكلمين الإباضية المغاربة واعتباره من الدهريين يمكن أن نتوقع نفس الرفض للمنهج الأرسطي لديهم؟

1- موقف المتكلمين المسلمين من المنهج الأرسطي:

دراسة هذا العنصر أكثر صعوبة و تعقيدا مما كنت أتوقع، ليس على مستوى المفاهيم فقط وإنما على مستوى كثافتها و تعددها وضرورة إيجاد رابط بينها ، يمكن أن يبني عليه موقف واضح. ولتذليل هذه الصعوبات كان من اللازم الرجوع إلى الأنساق الأولية التي قام عليها "علم أصول الدين" و"علم الكلام" من جهة، و"علم المنطق الصوري الأرسطي" من جهة أخرى، والمقارنة بينها فإن تطابقت المقدمات الأولية للمناهج فاللاحق منهم متأثر بالسابق، وإن تعارضت فاللاحق منهم استعمل أدوات السابق في إبداع مناهج جديدة، والبداية كانت من مبحث الحد الأرسطي باعتبار الحد ما يمكن إن ينتجه العقل لرسم حقيقة ما، وبناء عليه تكون كل الاستدلالات والبراهين على تنوعها وكثافتها.

1- بين المنطق الأرسطي والمنطق الأصولي:

منظومة المصطلحات التي يستعملها المناطقة والأصوليون والمتكلمون واحدة فنحن أمام نفس المصطلحات: الحد، التصور، الماهية، الجنس، الفصل، وهذا ما جعل الكبار من العلماء يقعون في استنتاجات غير صحيحة لتشابهه وتطابق المصطلحات، هذا ما نبه إليه "ابن حزم الأندلسي" و وضع

1- علي سامي النشار: مناهج البحث عن مفكري الإسلام (ونقد المسلمين للمنطق الارسططاليسي)، القاهرة، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1948 ص68

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإسلامي المغاربي

فصلا خاصا في كتابه: " الأحكام": سماه " الألفاظ الدائرة بين أهل النظر" جاء فيه «..هذا الباب خلط فيه كثير ممن تكلم في معانيه، وشبك بين المعاني، وأوقع الأسماء على غير مسمياتها ومزج بين الحق والباطل فكثر لذلك الشغب والالتباس، وعظمت المضرة وخفيت الحقائق، ونحن إن شاء الله تعالى بحوله وقوته مميزون معنى كل لفظ على حقيقته..»⁽¹⁾ وألف على منواله الكثيرون.

2- مبررات رفض المتكلمين المسلمين مبدأ الحد الأرسطي:

قام "الدكتور علي سامي النشار" بدراسة رائدة و مفصلة في أثر المنطق الأرسطي على الفكر الإسلامي من كل جوانبه، وخصص فصولا كاملة لموقف المتكلمين والأصوليين من المنطق الصوري، واعتمد في دراسته لهذا المبحث أساسا على كتاب: "البحر المحيط في أصول الفقه للزرکشي (ت: 794هـ).

فصل "الزرکشي" موقف المتكلمين الأشاعرة "أئمتنا" "في رفض الحد الأرسطي: وفصل في مبررات ومنها: «.. كلام أئمتنا أن القصد من الحد التمييز بينه وبين غيره. (...)، أما المناطقة فقالوا: فائدة الحد التصوير (...).»، قال ابن تيمية في كتاب الرد عليهم (الرد على المناطقة): والذي عليه جميع الطوائف أن فائدته التمييز بينه وبين غيره ، و هو قول الأشعرية والمعتزلة وغيرهم ممن صنف في هذا الباب من أتباع الأئمة الأربعة، بل أكثرهم لا يجوز الحد إلا بما يميز المحدود لكنه لم يهتد إلى ما صار إليه أئمة الكلام في هذا المقام، و هو موضع شريف ينبغي الإحاطة به، فإن سبب إهماله دخل الفساد في العقول والأديان على كثير، إذ خلطوا ما ذكره المنطقيون في الحدود بالعلوم الدينية..»⁽²⁾، و أجمع جل المتكلمين من مختلف الفرق الإسلامية باستثناء حالة نادرة على رفض مبدأ الحد الأرسطي، واستبدلوه بمعنى مغاير يلخصه ابن تيمية بالقول:«... المحققون من النظار على أن الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره، كالاسم ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته، وإنما يدعي هذا أهل المنطق اليونانيون أتباع أرسطو و من سلك سبيلهم تقليدا لهم من الإسلاميين وغيرهم.

1- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاکر، دون دار نشر .ج1، ص35.

2- بدر الدين الزرکشي: البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير ومراجعة: الشيخ عبد القادر عبد الله العاني (و آخرين)، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط 2، 1999، ج1، ص ص 95-96.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغربي

فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم، فعلى خلاف هذا، وإنما أدخل هذا من تكلم في أصول الدين والفقهاء بعد أبي حامد في أواخر المائة الخامسة، وهم الذين في الحدود بطريقة أهل اليونان. أما سائر النظائر من جميع الطوائف الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وغيرهم، فعندهم إنما يفيد الحد التمييز بين المحدود وغيره، وذلك مشهور في كتب أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر وأبي إسحاق وابن فورك والقاضي أبي يعلى وابن عقيل والنسفي وأبي علي وأبي هاشم وعبد الجبار والطوسي ومحمد بن الهيثم وغيرهم..»⁽¹⁾.

لذلك كان لا بد من وضع تصور جديد للحد أكثر يسرا وعملية من الحد الأرسطي هذا البديل الذي اخترعه الأصوليون يشير إليه: "أبو البركات البغدادي" في كتابه "المعتبر" رد على "ابن سينا" القائل بالعسر المنهجي في الحد الأرسطي لاستحالة تحصيل حقائق بناء على الماهيات: «.. رده على دعوى الصعوبة التي قال بها ابن سينا: الحدود في غاية السهولة، لأن الحدود هي حدود الأسماء والأسماء أسماء الأمور العقلية، وكل أمر معقول فلا بد أن يعقل أن كمال المشترك أيش هو؟ وكمال جزء الماهية أيش هو؟ فكان الحد سهلا من هذا الوجه..»⁽²⁾.

ومن أسباب رفض الأصوليين المنطق الصوري الأرسطي أيضا رفضهم العلاقة العلية الضرورية بين الماهية والصور التي يقوم عليها الحد، وأبطلوا الترتيب القائم على قانون التعريفات الأرسطي: «... التركيب الذي يبطله الأصوليون هو المركب من الماهية أي من الجنس والفصل، وهو تركيب يقوم على أساس فكرة العلية - ففكرة أن للجسم جزئين - كالهولي والصورة غير المحسوستين - أي الجنس والفصل - ينكرهما المتكلمون (...).»⁽³⁾ وقد أدى عدم قبول الأصوليين لفكرة العلة في مبحث الحد وفي غيره من الأبحاث إلى تعارض فكري شديد بينهم وبين المنطق الأرسطي، كما أدى إلى مهاجمة الفلاسفة و على الأخص ابن رشد.

II- منهج علم الكلام الإباضي المغربي وأدواته:

السؤال الآن إن كان المنطق الصوري الأرسطي يعتبر الحقيقة كلية بديهية لا تقبل البرهان بل يمكن أن تكون مقدمات كلية لبرهان لاحق هو القياس الحلي، فما هو موقف المتكلمين الإباضية

1- السيوطي: صون المنطق عن فن المنطق و الكلام: تعليق علي سامي النشار، القاهرة، مكتبة الحانجي، (د.ت.ن) ص14

2- بدر الدين الزركشي: المرجع السابق، ص95.

3- بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، المرجع السابق، ص95.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

المغاربة من فكرة الحد؟ أو الحقيقة بالمعنى الأرسطي؟ وما هي أنماط البراهين التي لجأ إليها المتكلمون الإباضية لتحصيل وبناء الحد الكلامي أو الحقيقة الكلامية؟

1- موقف المتكلمين الإباضية من الحد الأرسطي:

التساؤلات السابقة نجد لها إجابات حاسمة لدى المتكلمين الإباضية المغاربة خاصة عند "أبي عمار عبد الكافي التناوتي" و"أبي يعقوب الوارجلاني".

صورة أرسطو لدى المتكلمين الإباضية المغاربة ملازمة للدهرية، فهو متهم بالقول بأن الهبولي قديم، وينفرد أبو عمار عبد الكافي التناوتي بالرد على أرسطو و نظرية الهبولي وفق ما فهمه منها، ولعل المقام لا يسمح الآن لتقييم دقة حكم أبي عمار على فلسفة أرسطو سواء كان فهمه دقيقاً أم لا، ما يهمنا الآن أن نظرية الوجود لدى أرسطو تعني لدى من انتبه إليها من متكلمي الإباضية المغاربة القول بالدهرية، وهذا ضد الخلق والتوحيد والقول بوجود الخالق القديم، لذلك خصص أبو عمار في الموجز نصاً معتبراً في الحجم للرد على أرسطو.

تبنى المتكلمون الإباضية المغاربة تعريف الحد على المعنى الأصولي سابق الذكر، جاء في كتاب **السؤالات في تعريف الحد: «.. وأما قولهم حد العلم، وحد الحركة فمعناه: هو الوصف بذلك بصفته التي لا زائد فيها ولا ناقص منها، فقالوا: بالحد في هذه الأشياء لهذا المعنى..»** (1).

2- أدوات المنهج: (قوانين النظر).

وضع أبو عمار عبد الكافي التناوتي ما سماه **قوانين النظر** الذي يمكن أن نستخرج منه كل أدوات منهج علم الكلام.

أ- النظر:

جاء في النص المكرر في "الموجز" و"شرح الجهالات" يقول: «حقيقة النظر: فهو استعمال الفكر في قوة الدلالة والقياس، وأما حقيقة الجدل فتتردد الكلام بين المتناظرين..» (2).

ب- قوانين النظر:

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي الوارجلاني: مخطوط شرح الجهالات، الخزنة البارونية جربة تونس، رقم 16/47 ورقة 91 صدر.

2- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: الموجز، مصدر سابق، ج2، ص 09.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإسلامي المغاربي

وهي جملة القوانين التي حددها أبو عمار عبد الكافي للتفكير السليم والاستدلالات الصحيحة: «..و. النظر: يجري بين المتكلمين على سبعة قوانين وثلاثة توابع: القانون الأول: السؤال، القانون الثاني: جواب، والقانون الثالث: العلة، والقانون الرابع: الدليل، والقانون الخامس: قلب السؤال والقانون السادس: طرد العلة في المعلول والقانون السابع: برهان بالخلف، والتوابع: المعارضة، والإلزام، والتسليم..» (1).

نجد كثافة في المعلومات حول ضبط هذه القوانين والأدوات المنطقية، ولكن حرصاً على التناسق نهتم بالمفاهيم التي ضبطها أبو عمار لأن من جاء بعده مقتبس عنه عادة.

*-القانون الأول: السؤال: «. يعرفه أبو عمار بالقول: "فإن قال قائل: ماهية السؤال؟ قيل له:

الاستخبار، كما أن ماهية الجواب مقابلة استحقاق السؤال وكيفية في الإخبار..» (2).

*-أنواع السؤال: هناك تقسيمات كثيرة للسؤال منها: «. والسؤال سؤالان: سؤال تفويض، وسؤال حجر، فسؤال الحجر: أن يقول السائل: أخبرني عن الجسم أمحدث هو أم قديم؟ فلا يجيب إلا بأحد أمرين على عبارة السائل، وسؤال تفويض: أن يقول السائل: ما ذلك على حدوث الجسم، فيجيب بالذي يجيب على ما تهيأ له من دليل.

والسؤال كله تسعة أنواع أولها: هل هو؟ و ما هو؟ و كم هو؟ و أين هو؟ وكيف هو؟ وأين هو؟ ومتى هو؟ ولم هو؟ و من هو؟ و لكل سؤال جواب خاص، لا يشبه الآخر..» (3).

*-القانون الثاني: الجواب يعرفه أبو عمار: «..والجواب: مقابلة استحقاق السؤال وكيفيته بالإخبار..» (4)،

*- القانون الثالث: قلب السؤال من الآليات العقلية التي يلجأ إليها المتكلمون في المناظرات والاستدلالات، قلب السؤال الذي يشرح أبو عمار كيفيته: «.. و قلب السؤال: أن يجيب المجيب و لم يقنع السائل، فيقلب المجيب عليه السؤال..» (5)، «.. و كذلك فإن سأل: عن قلب السؤال كيف؟ فيقال: إن قلب السؤال عند المتكلمين إذا أتى المسئول بدليل أو بعلّة ولم يقنع السائل وعارض كان المجيب

1 - المصدر نفسه ، ج2 هـ ، ص 09.

2- المصدر نفسه ، ج2 هـ ، ص 09.

3- المصدر نفسه ، ج2 هـ ، ص 09.

4- المصدر نفسه ، ج2 هـ ، ص 09.

5- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: الموجز ، مصدر سابق ، ج2، ص 10

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغربي

أن يقلب أن السؤال على السائل فإن أتى بخلاف المجيب وإلا فقد تخلص المجيب من معارضة السؤال، لذلك قالوا: من أحق المتكلمين من يقلب السؤال على السائل..»⁽¹⁾.

* - سقوط السؤال: وهي الحالات المنطقية التي يبطل فيها السؤال ابتداء لعدم توافقه مع مبادئ العقل، يحدد أبو عمار الحالات التي يسقط فيها السؤال: «. والسؤال يسقط من خمسة أوجه: من تناقض، واضطراب، وإثبات، ودخول سؤال تحت المحال، و جمع بين سؤالين..»⁽²⁾.

ثم يشرح هذه الحالات الخمس كالتالي: «..فالمتناقض: أخبرني عن الجسم إذا لا ينفك عن العرض، هل يكون بغير عرض، و المضطرب: أخبرني عن العرض و لم كان حركة؟ فيجعل الأعم في الأخص وإثبات: أخبرني عن لون الحركة وما هو؟ والمجيب لا يثبت رؤية الحركة، ومثل ذلك، ما الدليل على حدوث الجسم؟، فيجاب له، ثم يكرر فيقول: ما الدليل على إبطال قدم الجسم؟

والرابع: أن يدخل سؤالاً تحت المحال فيقول: هل يقدر الله على أن يجعل الإنسان حياً ميتاً أو صامتاً ناطقاً في حال واحدة؟ وهل يقدر على أن يكون على صفات الخلق؟ تعالى الله عن ذلك فهذه ومثله من السؤال الساقط، وهذا المعنى أولى بالسؤال الساقط من سؤال التكرار، والله أعلم، والجمع: أن يسأل سؤالين مختلفين في دفعة واحدة، فيطلب بهما جواباً واحداً ودليلاً واحداً، وذلك الذي يطلب فيهما مختلف غير متفق، فيبطل سؤاله ويسقط..»⁽³⁾.

* - قانون طرد العلة في المعلول: «. أن يجيب المجيب في جوابه علة يعلق كلامه بها، والسائل يعلم أن للمجيب مذهبا، ويقول فيه بغير هذه العلة، فيطالبه فيه بطرد علتة في كل المعلول..»⁽⁴⁾.

* - القانون الرابع: العلة: يعرف أبو عمار العلة «. والعلة: ما يوجد بوجوده وجود المعلول، وبعدمه عدم المعلول..»⁽⁵⁾.

* - القانون الخامس: الدليل: هناك عدة نصوص في علم الكلام الإباضي المغربي تفصل في تعريف الدليل وكل المصطلحات التي نشقها من كلمة دليلة وتميز بينها، أهما نص أبي الربيع سليمان

1- المصدر نفسه ، ج2 ، ص 10

2- المصدر نفسه ، ج2 ، ص 10

3- المصدر نفسه ، ج2 ، ص 10

4- المصدر نفسه ، ج2 ، ص 10

5- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: الموجز ، مصدر سابق ، ج2، ص 10.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

بن يخلف المزاتي الذي جاء فيه «.فإن قال: ما معنى الدليل والمدلول والاستدلال والمستدل والمدل و المدل؟ الجواب في ذلك:

أن الدليل: كل شيء يؤدي إلى معرفة شيء ويوصل به إلى حقيقة ما هو به ما لا يدرك بالحواس. وأما المدلول: فهو الشيء الذي وصل المستدل إلى حقيقة ما هو به بالدليل الذي وصل به إليه لمدلول. وأما الاستدلال: فهو فعل المستدل إذا استدل بالدليل على معرفة المدلول. فأما المدل: فالذي أدله الله بالدلائل على معرفة ما لا يدرك إلا بها. والمدل له هو الله الذي أحدث له الدلائل التي استدل بها على المدلولات. والدليل غير المستدل، وغير المدلول، وغير الاستدلال، وربما أن يكون شيئاً واحداً دليلاً ومدلولاً ومستدلاً ومدلاً، وأما الاستدلال فلا يكون إلا فعل المستدل اكتساباً منه واختياراً، لا يكون طبعاً ولا اضطراراً ..» (1).

اقتبس أبو عمار هذا النص من أبي الربيع وأعاد صياغته على النحو التالي: «.. أما قوله ما دليلك؟ يريد ما دلالتك إذ الدليل ونحوه يشتمل على عشرة ألفاظ: يقال: دليل، ودال، ودلالة، ومستدل به، ومدلول به، ومستدل عليه، ومدلول به، ومستدل، ومدلول به، ومدلول عليه، واستدلال. فالدال والدليل واحد وهو من فعل الدلالة ليستدل بها، والدلالة والمدلول به والمستدل به واحد: وهو ما أمكن الاستدلال به كالعلم في الطرق يدل على القصد.

و أما المستدل والمدلول وهما واحد: يسمى مستدلاً حين استدل بالدليل، ومدلولاً لما تدل له الدال على العلم صار مدلولاً. والمستدل عليه والمدلول عليه: واحد، وهو المعلوم بالدلالة. وأما الاستدلال فهو فعل المستدل. يقال: استدل استدلالاً، وربما يتجاوز في هذه الألفاظ، فيجعل بعضها مكان بعض فسمى الدال دلالة، والدلالة دليل والاستدلال دلالة ودليلاً، وذلك معاً لا يخرج عن حقيقته. قال: الشيخ أبو يحيى رحمه الله معنى استدل علم بدليل، ويقال الله سبحانه دال، ودليل، ومدلول عليه..» (2).

ويستعمل المتكلمون الإباضية كغيرهم مصطلحات كثيرة للإشارة إلى الدليل والاستدلال منها مصلح الحجة حيث يرى السوفي أن: «..الحجة و البرهان والدليل والسلطان معناهم واحد. .» (3) وهي من

1- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التحف المخزونة، مصدر سابق، ص448.

2- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: مخطوط شرح الجهالات، مصدر، ورقة 5 ظهر

3- أبو عمرو عثمان بن خليفة السوفي المارغني: كتاب السؤالات، مصدر سابق ج4، ص41.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإياضي المغاربي

الناحية اللغوية: «..فإن قال: ما معنى الحجة في اللغة؟ ما يقع به للناظر حقيقة الشيء المنظور فيه، من قوله حج يحج إذا قصد، ومنه سمي الطريق القاصد حجة ومحجة..»⁽¹⁾.

* - القانون السادس: **برهان بالخلف**: يعرفه السوفي البرهان: «**حد البرهان**: ما ثبت المعنى في النفس من قولهم تبرهن الشيء إذا أصل..»⁽²⁾، ليركز أكثر على البرهان بالخلف: «.. و **برهان بالخلف**: أن يأتي المجيب بدليل، فلا يسلم السائل، ويقول في كل دليل يأتي به المجيب: ما ذلك على ذلك؟ حتى يخرج به المجيب إلى أحد أمرين: أما شاهد العيان، أو إلى شاهد القياس، مما يقر به السائل، ومثال ذلك: أن يسأل دليلاً على حدوث الجسم كونه غير سابق للحادث، ما دل على أنه غير سابق للحادث وجوده غير عار من الحادث، ما دل على أنه غير عار من الحادث، بطلان التوهم له بغير حادث، ثم يسأل فيقول: ما دل على حدوث الحادث، تعاقبه وتضاده، ما دل على تعاقبه وتضاده، بطلان الوصف له، وما في بطلان الوصف له تناقض القول وتكاذبه..»⁽³⁾.

و كذلك **الحد** له نفس المعنى: «.. و أما قولهم حد العلم، و حد الحركة، فمعناه هو الوصف بذلك بصفته التي لا زائد فيها، و لا ناقص منها، فقالوا: بالحد في هذه الأشياء لهذا المعنى..»⁽⁴⁾.

*-التوابع:

أما التوابع الثلاثة التي ذكرها أبو عمار ضمن **قوانين النظر** فيعرفهم كالتالي:
« **والمعارضة**: مطابقة السائل للمسئول بإزالة علتة لعله أخرى، وذلك أن يجيب المجيب جواباً ويعطي فيه علة فيقول السائل ما أنكرت أن يكون لجهة كذا وكذا؟ يعتل بعله غير علتة، أو يقول له: ما الفرق بينك وبين من يقول: كذا وكذا لشيء لا يجيب به المجيب.
والإلزام: 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: واجب من النصفة والعقل إذا علم السائل أن الكلام بلغ إلى النهاية وما بقي له زيادة، فقد لاح الحق فيجيب ألا يعانته بغير حجة ويسلم..»⁽¹⁾.

1- المصدر نفسه، ج4، ص23.

2- المصدر نفسه، ج4، ص23.

3- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: الموجز، مصدر سابق ج2، ص 11.

4- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: مخطوط شرح الجهالات، مرجع سابق، ورقة 91 صدر.

ثالثاً - البراهين العقلية في علم الكلام الإباضي المغربي.

قد يتخذ بعض المتكلمين بغض النظر عن الفرقة الكلامية التي ينتمون إليها موقفا معارضا للفلسفة ويصل إلى تكفير الفلاسفة واتهامهم بالزندقة، وقد يتفرغ في جل كتاباته للرد على الفلاسفة، ومن جهة أخرى ليس من العسير أن نلاحظ أنه لا إمكانية لقيام علم كلام حقيقي إلا بالاعتماد من حيث المنهج على مسلمات و مقولات منطقية هي صميم الفلسفة، فالفرق الكلامية المتعددة والمتنوعة في تاريخ الفكر الإسلامي تفكر من خلال تسليمها المبدئي بمقولات العقل: الهوية، التنافر و التضاد والتناقض، التقابل والجدل، الحجة، الدليل، المحال... إلخ وعلم الكلام ذاته يتغذى وجوداً أو عدماً على هذه المقولات التي لم تنته يوماً للجدل لصالح فرقة ما، فالمتكلمون يختلفون مع بعضهم البعض بالطبيعة، ويختلفون مع الفلاسفة و الفقهاء من جهة أخرى ، و لكنهم يتفقون جميعاً دون استثناء على استعمالهم المنهج الكلامي نفسه ، حتى وإن كان هذا المنهج يؤدي إلى نتائج متنافرة فلا يمكن إنكار مسلمتين يقوم عليهما وهما: الأصول الفلسفية لهذا المنهج، ووحدة هذا المنهج رغم تنوع الآراء التي يؤدي إلى إثباتها أو إبطالها، فالمشكلة ليست في المنهج وإنما هي في المتكلمين أنفسهم الذين يعيدون تطويع هذه المناهج الفلسفية العقلية وفق ما يريدون إثباته أو نفيه ، فالمنهج واحد والنتائج متنوعة.

والتساؤل هو ما كثافة استعمال هذه المبادئ والمقولات في علم الكلام الإباضي المغربي ؟ وما حجم الأدلة العقلية الفلسفية مقارنة بالأدلة الشرعية فيه ؟.

1- الاستدلالات العقلية في علم الكلام الإباضي المغربي:

1- مكانة العقل في المنهج الكلامي الإباضي:

قبل البحث عن النماذج التطبيقية للبراهين والاستدلالات العقلية المنطقية في النصوص الكلامية الإباضية المغاربية القديمة يجب التنبيه إلى ما يلي:

* - صحيح أن علم الكلام الإباضي المغربي يقر أن العقل مصدر للحجة كما يذكر الوريثاني: «... طرق الحجة والبرهان أربعة أوجه: الكتاب والسنة والإجماع و العقل..»⁽²⁾، دون أن يعنى ذلك أنهم بلغوا درجة المعتزلة في إثبات العقل على النقل عندما تتعارض الحجة العقلية والنقلية فالإباضية

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: الموجز، مصدر سابق، ج2، ص12.

2 - أبو يعقوب الوريثاني: الدليل و البرهان، تحقيق، سالم بن حمد الحارثي، عمان، وزارة الشؤون الدينية و الاوقاف، ط2، 2006، ج3، ص225.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

تتفق تماما في هذه المسألة مع الأشاعرة، أي أولوية النقل على العقل، بل يرفضون إمكانية وصول العقل إلى الحقيقة إلا بالتوفيق والعون الإلهي، هناك نص قديم يرد فيه أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي (ت471هـ) على المعتزلة ويرفض نهائيا أن يكون للعقل والتفكير والفكر أي سلطان على المعرفة بل التوفيق الإلهي هو السلطان الأعظم، النص طويل ننتقي منه: « .. و معرفة الله ومعرفة دينه لا ينال العبد شيئا من ذلك إلا بعون الله وتوفيقه وإحسانه ومن توقيف وتنبيه بسماع مفهوم من مسمع ومن منبه. لا على ما يقول من يقول: إن معرفة الله تنال بالتفكير ما يبطل دعواهم ويبين خطأهم. فكيف يأمرهم بسؤال أهل الذكر فيما ينالون معرفته بعقولهم و يصلون إليه بتفكير منهم؟ ولو كان الأمر على ما قالوا وعلى ما ذهبوا إليه أن دين الله ينال بالعقل والتفكير (...) فما وجه أمر الله لعباده بسؤال أهل الذكر، وأمر نبيه لأمنه بطلب العلم ولو بالصين. إذ كان ينال ذلك كله بالعقل والتفكير فيكونون مهتدين بدين الله صالحين مسلمين بما يجدونه من عقولهم وبتفكير من أنفسهم لا بطلب منهم لعالم، ولا بسؤال منهم لأهل الذكر الذين أمرهم الله أن يسألوهم عما لا يعلمون، (...) كيف يقطع عذرهم وحتجتهم ويحتج بما لا حجة له فيه على العباد إذا كانت الحجة هي العقول لا غير ذلك؟ فمن أعطاه الله عقلا صحيحا..»⁽¹⁾.

* - حجم الاستدلالات العقلية في علم الكلام ينعدم في أغلب المصادر التقريرية ويكاد ينفرد أبو عمار عبد الكافي التناوتي الوارجلاني بكل الاستدلالات العقلية في التراث الإباضي المغاربي من حيث الكثافة والقوة، خاصة في "كتاب الموجز"، كما ينفرد بقوة تحكمه في هذه الآليات و حسن استعماله لها، لا ينافس في ذلك إلا "أبو خزر يغلا بن زلتاف الوسياني" في كتابه "الرد على جميع المخالفين" ويأتي في مرتبة ثالثة "أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي" في "التحف المخزونة" الذي ينخفض فيه منسوب الاستدلالات العقلية مقارنة بالكتابين السابقين: ومعيار الترتيب و المفاضلة هنا هو كثافة الاستدلالات المنطقية في المصدر، و ليس ضعفها أو قوتها، إذن أفضل مصدر إباضي كلامي مغاربي قديم للبحث عن استعمالات واضحة للاستدلالات العقلية هو كتاب الموجز.

2-أنواع الاستدلال العقلية في علم الكلام الإباضي المغاربي:

استعمل المتكلمون الإباضية المغاربة كغيرهم من المتكلمين كل أنواع الاستدلالات والبراهين المعروفة وأهمها:

1 - أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية، مصدر سابق، ص 382.

أ- قياس الغائب على الشاهد في علم الكلام الإباضي المغربي:

* - مفهوم قياس الغائب على الشاهد:

الاستدلال برد الغائب إلى الشاهد هو المسمى الأصولي للقياس الحملي الأرسطي وفق شرط تتماشى مع استنتاج الحكم الفقهي، يعرفه الوارجلاني بقوله: «.. حمل أحد المعلومين على الآخر وإسقاطه بأمر يجمعهما..»⁽¹⁾ ، و يعرفه تبغورين بن عيسى المشلوطي: «.. حمل الفرع على الاصل بضرب من الشبه..»⁽²⁾.

* - تطبيقات قياس الشاهد على الغائب لدى المتكلمين الإباضية المغربية:

استعار المتكلمون القياس الأصولي لاستعماله في الاستدلال الكلامي خاصة في مسألة الصفات الإلهية، على أساس أن الشاهد هو الصفات الواقعية أو عالم الشهادة، والغائب هو الصفات الإلهية عالم الغيب، يقول الجرجاني عن سبب لجوء المتكلمين له ومجال استعماله في علم الكلام: «وإنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكم الله سبحانه فيقيسونه على الممكنات قياسا فقهيا، ويطلقون الغائب عليه تعالى..»⁽³⁾ و كنتيجة يمكن القول أن: «.. القياس بمعناه العام هو إعطاء حكم شيء لشيء آخر لاشتراكهما في علته. و هو بهذا المعنى مفهوم أصولي جزئي عليه العمل لدى أكثر الأئمة المجتهدين في استنباط الأحكام الفقهية العلمية، ومنه انتقل بعد ذلك فيما يبدو إلى علم الكلام ليكون طريقا لإثبات الأحكام المتعلقة بالله تعالى لوجود نظائرها في الواقع، وهذا هو معنى قياس الغائب على الشاهد..»⁽⁴⁾ ، يكثر استعماله في مبحث الصفات الإلهية تحديدا، فطبيعة الموضوع تفرض هذا النوع من البرهان وحرص الإباضية كالمعتزلة تماما على اتلنزيه الإلهي من الصفات الحسية جعلهم يجدون في هذا البرهان مخرجا لهم وضامنا للتنزيه، يقول الوارجلاني مبررا استعمال هذا المنهج بقوة: «.. ولوقال: هبكم عرفتم ذلك في أنفسكم (الشاهد) فما عليكم في غيركم؟ (الغائب) ؟ قلنا: محال، عرفناه يقضيه

1- أبو يعقوب الوارجلاني: العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف، عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، (د.ط) 1984، ج، 3، ص 336.

2- تبغورين بن عيسى المشلوط: الأدلة و البيان، تحقيق الحاج سليمان بن إبراهيم بابيز الوارجلاني، عمان، منشورات وزارة التراث و الثقافة، الطبعة الأولى، 2009، ص45.

3- الجرجاني: شرح المواقف، ج2 ص 25.

4- حسن الشافعي: الأمدي وآراؤه الكلامية ، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر والترجمة، ط1، 1998، ص 141.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغربي

العقل وحكم الشاهد على الغائب في العقليات كلها سواء، واستحالته فلو انساغ ذلك لكن القديم حديثاً والحديث قديماً، ولاستحالة الحقائق تبطل الكل..»⁽¹⁾

ب- البرهان بالخلف في علم الكلام الإباضي المغربي:

* - مفهوم البرهان بالخلف:

يعرفه أبو عمار عبد الكافي التناوتي بالقول: «.. و برهان بالخلف: أن يأتي المجيب بدليل، فلا يسلم السائل، ويقول في كل دليل يأتي به المجيب: ما ذلك على ذلك؟ حتى يخرج به المجيب إلى أحد أمرين: أما شاهد العيان، أو إلى شاهد القياس، مما يقر به السائل، ومثال ذلك: أن يسأل دليلاً على حدوث الجسم كونه غير سابق للحدث، ما دل على أنه غير سابق للحدث وجوده غير عار من الحادث، ما دل على أنه غير عار من الحادث، بطلان التوهم له بغير حادث، ثم يسأل فيقول: ما دل على حدوث الحادث، تعاقبه وتضاده، ما دل على تعاقبه وتضاده، بطلان الوصف له، وما في بطلان الوصف له تناقض القول وتكاذبه..»⁽²⁾

* - تطبيقات البرهان بالخلف لدى المتكلمين الإباضية المغربية:

المسألة الكلامية التي كثر فيها استعمال البرهان بالخلف في التراث الإباضي هي مسألة خلق أفعال العباد، لأن المتكلمين الإباضية المغاربة يبنون موقفهم من خلال نقض أدلة المعتزلة التي يسمونها "بالقدرية". و يمكن الرجوع إلى:

- الرد على جميع المخالفين لأبي خزر يغلا بن زلتاف الوسياني: باب الرد على المعتزلة.
- كتاب الموجز لأبي عمار عبد الكافي التناوتي الوارجلاني، باب مسائل القدر وجواباتهم لأصحاب المخلوق، فهذه الأبواب مبنية من الناحية الاستدلالية على البرهان بالخلف.

ج- مفهوم البرهان الجدلي:

البرهان الجدلي أو "القسمة" أو "التشقيق" هو البرهان الأكثر حضوراً لدى كل الفرق الكلامية لكونه منهجاً محاجةً و مناظرةً يهدف فقط إلى الدفاع عن رأي قائم بالفعل ولا يمكن أن يكتشف جديداً، ويقوم البرهان الجدلي على ثلاث عناصر في مادته وأسلوبه وغايته: «.. فأما مادته: فهو مسلمات الخصوم، والقضايا التي تلقى القبول بصرف النظر عن قيمتها، وأما الأسلوب: فيتسم

1- أبو يعقوب الوارجلاني: الدليل والبرهان، مصدر سابق، ج 3، ص 11.

2- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: الموجز، مصدر سابق، ج 2، ص 11.

بالتشقيق والتقسيم وتعدد الاحتمالات، وكثرة الفروض، وأما غايته: فهي التغلب على الخصم، وغالبا ما يكون ذلك بإثبات الدعوى عن طريق إفساد الحجة المعارضة لها بدلا من إثباتها بطريقة مباشرة...» (1)

* - تطبيقات المتكلمين الإباضية من البرهان الجدلي:

نجده بكثافة في مؤلفات أبي عمار عبد الكافي التناوتي خاصة في الجزء الأول من الموجز ونكتفي بمثال واحد، وهو استعمال أبي عمار البرهان التشقيقي الجدلي في الرد على الفلاسفة أنفسهم ودحض رأي أرسطو في الهيولي الذي يعتبره أبو عمار من القائلين بالدهر وقدم العالم: «.. ويقال أصحاب أرسطاطليس: في زعمهم أن الهيولي قديم لم يزل ومعه قوة قديمة، والهيولي غير ذي أعراض، والقوة كذلك، حتى غلبت الهيولي فحدث عن تغلبها الأعراض ويقال لهم: أخبرونا عن تغلب القوة الهيولي أطبع هو أم اختيار؟

فإن قالوا: طبع والطبع لشيء غير مفارق له، فلو تغلبت القوة الهيولي بالطبيعة كما زعمتم لكانت

قيل لهم: فكيف غلبته بعد ما لم تغلبه؟..تغلبه فيما لم يزل كما أنها لم تزل معه.

فإن قالوا: تغليب القوة الهيولي اختيار ولا يقولونه. قيل لهم: وما يدريكم إذا كان تغليب القوة الهيولي

اختيارا أنها لم تكن غلبته؟ ولعل القوة قد غلبت الهيولي قبل ذلك ولا تعلمون؟

ويسألون عن كون القوة في الهيولي، أعلى المماساة هوأم على غير المماساة؟

فإن قالوا: على غير المماساة أبطلوا قولهم، في التغليب، وكيف يغلب شيء شيئا ولم يماسه؟

فإن قالوا: على المماساة أثبتوا معنى ثالثا غير الهيولي، وغير القوة وهو المماساة، فبطل قولهم: أن

الهيولي غير ذي أعراض والمماساة عرض. ويقال لهم: أخبرونا عن الهيولي، أليس هو لم يزل غير

ذي لون ولا طعم ولا حركة ولا سكون ولا أعراض؟ فإن قالوا: أنه لم يزل بذئ أعراض قيل: فأنى

حدثت فيه الأعراض، وهو لم يزل ليس بذئ أعراض؟ مع ما يقال لهم في القوة أليست غير ذات

أعراض؟ فمن قولهم: بلى فيقال لهم: فما بال القوة غلبت الهيولي دون أن يكون الهيولي غلبها وهما

بصفة واحدة؟ أم كيف سميت القوة ولم تسموها هيولي؟ أم كيف سميت الهيولي هيولي دون أن

تسموها قوة؟ وهما جميعا بصفة واحدة؟ ولا يوصف أحدهما إلا بما يوصف به صاحبه مع ما يقال

1- حسن الشافعي: الأمدي وأراؤه الكلامية، مرجع سابق، ص 154.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

لهم أخبرونا عن الهيولي والقوة أمختلفان هما أم متفقان ؟ فإن قالوا: مختلفان أثبتوا الأعراض، وليس ذلك من قولهم، لأن الاختلاف لا يكون إلا بالصفات المختلفة.

فإن قالوا: متفقان عاد إليهم الكلام الأول: لم سميتم الهيولي هيولي، والقوة قوة، وهما جميعا بصفة واحدة؟...» (1)

II- دليل الحدوث في علم الكلام الإباضي المغاربي:

تمكن المستشرق " هاري.أ.ولفسون" في كتابه " فلسفة المتكلمين " من تحديد طبيعة الأدلة المستعملة في علم الكلام الإسلامي وتصنيفها وبحث عن جذورها التاريخية، وقد عدد ثمانية أنواع من الأدلة، والدارس لمصادر علم الكلام لكل الفرق على اختلافها يلاحظ قول حضور دليل الحدوث سواء في الاستدلال على وجود الله تعالى والرد على الدهريين، ومسائل أخرى، بل أصبح هذا الدليل من ضرورات الإيمان على ما يرى القاضي عبد الجبار المعتزلي الذي يقول: « فإن قال قائل: فبينوا لي محل ما يلزم في التوحيد أن يعرفه ؟ قيل له: يدور على خمسة أصول: أولها إثبات حدوث العالم..» (2)

فما هو دليل الحدوث ؟ وما مدى حضوره في علم الكلام الإباضي المغاربي ؟

1- مفهوم دليل الحدوث:

لم أحصل على تعريف معجمي لدليل الحدوث، وقد اجتهد الباحث "سلطان بن عبد الرحمان العميري في مقاله: " الخلل المنهجي في دليل الحدوث " في وضع تعريف له وقد وفق في ذلك، يقول: « ..هو إثبات حدوث العالم بوقوع التغيير فيه، والاستدلال على وجود الله تعالى بذلك، بحيث إن المرء يستدل بوقوع التغيير والتجدد في هذا العالم على ضرورة كونه مخلوقا، وإذا كان مخلوقا، فإنه لا بد له من محدث يجعله كذلك، وهو الله سبحانه وتعالى.

وقد أطلق على هذا الدليل أسماء كثيرة، ومن تلك الأسماء: دليل الحدوث، ودليل الجواهر والأعراض، ودليل الأجسام، ودليل الحوادث، ودليل حدوث الأجسام، ودليل حدوث الأعراض وغيرها من الأسماء «

1- أبو عمار: الموجز، مصدر سابق، ج1، ص، 275.

2- القاضي عبد الجبار المعتزل المختصر في التوحيد ضمن رسائل العدل و التوحيد، ج1، ص199.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

(1) وتدخّل أدلة الجوهر الفرد ضمن دليل الحدوث إلا أن الإباضية تقول بالجوهر الفرد الذي بالنسبة لهم الجسم.

3 - دليل الحدوث في التراث الكلامي الإباضي المغاربي:

دليل الحدوث هو الأكثر استعمالاً في علم الكلام الإباضي المغاربي بل يمكن القول أنه يأخذ حصة الأسد من كل الاستدلالات العقلية خاصة لدى أبي عمار عبد الكافي التناوتي وهو المتكلم الإباضي الذي تفرد بقوة وكثافة استعمال " دليل الحدوث "، وصلت إلى حد الإفراط والتكرار بل التصنع، وجعل أبو عمار عبد الكافي التناوتي دليل الحدوث مبدأ التوحيد ذاته يقول: « وهكذا يجدد عليهم السؤال في جميع ما نسألهم عنه في هذا الباب، واحذرهم أن يزلوا بك من وجه إلى وجه وأن يخرجوا بك من مسألة، حتى يتضح لك الحق ببرهانه، ويضمحل الباطل لفساده وإنما عمدت إلى هذا النوع من المسائل في باب التوحيد مع كثرة ما يدخل على القدرية من المسائل ويلزمهم من الدلائل ليتبين للناظر أنه أضل في هذا المعنى من أصول التوحيد الذي لا يتم إلا به، ولا يقوم إلا عليه... » (2).

* - استنتاجات:

* - عندما نقارن ما وصلنا من مصادر في علم الكلام عن المعتزلة والاشاعرة والإباضية فإن الإباضية فإن النصوص الإباضية المغاربية هي الأضعف في استعمالها للاستدلالات العقلية مقارنة مع غيرها ولكل ذلك يعود إلى ضعف حجم التراث من حيث الكم، وما يهمننا أن الإباضية امتلكوا كل أدوات المنهج العقلي واستعملوا كل أنواع البراهين.

* - مستوى كثافة الاستدلالات العقلية في التراث الإباضي المغاربي تقوي في المسائل غير الخلافية كالرد على الملل والأديان غير الإسلامية كالثنوية الدهرية، وأدلة التوحيد، وهذه فرصة لا مكانية الاقتباس، وعادة ما يستعمل أبو عمار أدلة اقتبسها من المعتزلة والاشاعرة ويلمح إلى هذا الاقتباس بعبارة " وقال قوم من أهل التوحيد "

* - يمكن استخراج المنظومة الكاملة للاستدلالات العقلية بأنواعها في التراث الإباضي المغاربي القديم وتصنيفها وترتيبها وتحديد مصادرها وفق أنواع الاستدلالات وقد فعل ذلك.

1- سلطان بن عبد الرحمان العميري: الخلل المنهجي في دليل الحدوث، مجلة التأصيل، مركز التأصيل والبحوث، جدة، المملكة العربية السعودية العدد الأول: ربيع الأول 1431هـ، نوفمبر، 2010 ص ص 91-92 .
2- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : الموجز، مصدر سابق ، ج2، ص48.

المطلب الثاني: الإباضية ومدارس علم الكلام الإباضي المغاربي

كما ذكرنا في تمهيد الفصل فقد انتبه المستشرقون إلى التشابه بين آراء المعتزلة والإباضية في مسائل محددة ولمعرفة حقيقة هذا التشابه ومصادر الإباضية في تأثرها بآراء المعتزلة خصصت هذا المطلب للإجابة على تلك التساؤلات، من خلال علاقة الإباضية الوهبية بمختلف المدارس الكلامية سواء داخل الكيان الإباضي في علاقتها مع الإباضية الوهبية مع مختلف الفرق الإباضية الأخرى وأهمهم النكار، وفي علاقة الإباضية بالمعتزلة من خارج الكيان الإباضي المغاربي.

أولاً: مداخل المدارس الإباضية.

يتعدد إحصاء الفرق الإباضية التي تصفها لنا كتب السير الإباضية بكثير من السلبية والشيطنة والتحذير منها، بنفس القدر الذي يتعدد في المصادر الإباضية الكلامية المغاربية. وغالبا يأتي الوصف لها بنفس القدر من السلبية والتكفير والإخراج عن الملة، نجد أنفسنا أمام قائمة من التيارات السياسية الفكرية سواء موازية لظهور الإباضية الوهبية أو منشقة عنها، قد يكون لهذه الفرق وجود حقيقي وتأثير فعال في تكوين علم كلام إباضي مغاربي، وقد تكون مجرد مزايدات من الإباضية الوهبية أنفسهم لإعطاء مشروعية أكبر لكيانهم؟ الأمر يتوقف على مدى فاعلية هذه الفرق الموازية في صنع آراء كلامية في الكيان الإباضي الأكبر، فبعضها لا يتجاوز تأثيره حدود النص التاريخي الذي حفظ وجوده لنا، ولكن بعضها كان فعالا أكثر مما تحاول كتب السير وعلم الكلام الوهبية تصويره. في المشرق يرفع "القلهاني" قائمة الفرق إلى: "سنة عشرة فرقة كلامية" غير التي تذكرها كتب المقالات التقليدية الأشعرية، ويشير أبو الحسن الأشعري إلى عدد مماثل فيتجاوز الإحصاء ثلاثين فرقة كلها خلقت من رحم المحكمة (الخوارج).

ولكن "القلهاني" و"الأشعري" لا يشيران في قوائمهم إلى أي "فرقة إباضية مغاربية" باستثناء انتقال الصفرية، من حسن الحظ أنه بقي لنا مصدر إباضي مغاربي من القرن السادس للهجرة يعطينا فكرة عامة عن هذه الفرق المغاربية "رسالة في فرق النكار الست وما زاغت به عن الحق، وبعض الفرق الأخرى"⁽¹⁾ صاحبه "أبو عثمان عمرو بن خليفة السوفي المارغني" (ت 570هـ)، مع الشذرات القليلة التي يمكن افتكاكها من كتب السير ومصادر علم الكلام الإباضي المغاربي يمكن أن نرسم

1- عامر ونيس: رسالة في بيان كل فرقة لأبي عمرو عثمان بن خليفة المارغني السوفي من علماء القرن السادس، الجامعة الزيتونية، تونس، عدد 03، 1994، ص 294.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

صورة عامة عن المدارس الكلامية الإباضية المغاربية، مع ضرورة التركيز على المقولات الكلامية لهذه الفرق لطبيعة البحث. فما هي هذه المدارس الكلامية الإباضية المغاربية؟ وهل لها آراء كلامية حقيقية؟ وما مدى تأثير هذه الآراء الكلامية إن وجدت على علم الكلام الإباضي المغاربي القديم الذي انحصر في فرقة الوهبية الإباضية؟ سوف نستقي الأمر من المصادر المذكورة، ولكن لا بد من تقسيم هذه الفرق إلى مجموعتين حسب توجهها السياسي أو الكلامي.

1 - المدارس الإباضية السياسية

هي فرق دينية إباضية قديمة مخضمة مشرقية مغربية يمكن اعتبارها استمرار الانشقاقات في المشرق كان لها صدى مغاربيا، وهي أيضا تيارات سياسية معارضة للسلطة الرستمية، ومهما كان توصيفها في مصادر خصومها فلم تترك لنا القدر الكافي من النصوص الكلامية لنحدد آراءها بوضوح ولكنها كانت موجودة وفعالة في بناء الآراء الكلامية الإباضية الوهبية المغاربية، ويمكن أن نتعرف على المدارس التالية:

1- النفاتية:

نسبة النفات فرج بن نصر النفوسي: «. درس في تاهرت مع ابن حاكم قنطرة سعد بن أبي يونس، عند وفاة حاكم قنطاره بالجريد التونسي عاد الطالبان، واعتقد نفات أنه أولى بمنصب حاكم المدينة البعيدة عن عاصمة الحكم تيهرت، غير أن الإمام أفلح بن عبد الوهاب عين سعدا مكان أبيه فكان الانشقاق...»⁽¹⁾.

2- الخلفية:

هم أتباع خلف بن السمح المعافري حفيد أبي الخطاب عبد الأعلى المعافري أول إمام للدولة الإباضية في شمال إفريقيا «أما الفرقة التي تسمى الخلفية المتبعون لخلف بن السمح بن أبي الخطاب عبد الأعلى بن السمح إمام المسلمين رحمه الله، فليس بيننا وبينهم مسائل إلا واحدة، وهي قولهم: لكل حوزة إمام لا يعدوها إلى غيرها، وضلوا ضلالا بعيدا لخلافهم الإجماع، ونقضهم ما سارت به الأئمة

1- التفاصيل أنظر: ابن زكريا: كتاب سير الأئمة وأخبارهم، ص 138 - 146.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

أجمعون، وإنما خرج عن الإمام عبد الوهاب رحمة الله، وكذلك النكار أيضا خروجهم عنه رحمه الله»
(1).

3 - السكاكية:

تتسب إلى شخصية لا نمتلك الكثير من المعلومات عنها، وهي "عبد الله السكاك اللواتي"، ولا بديل لنا عن النصوص الوهبية لمعرفة شيء ما عنها، والظاهر أن الرجل لا زال متمسكا بممارسات طقوسية عن أسلافه بربر لواتة يعرفها الأنطولوجيون فحسب السوفي: « . ومن الإباضية فرقة يقال لها السكاكية (إمامهم عبد الله السكاك) لواتي، من لواتة فنطرار، رجل صائغ..» (2).

II- المدارس الإباضية الكلامية:

هناك فرق كلامية إباضية أكثر عراقة من الإباضية الوهبية، وانقراض هذه الفرق الكلامية أصبحت كلمة الإباضية حكرا على الإباضية الوهبية دون غيرها، هذه الفرق الكلامية هي: "العميرية"، "الحسينية" و"النكارية".

1- الحسينية و العميرية:

أ- النشأة:

المعلومات حول الفرقتين قليلة ومتضاربة، ومن الإباضية من ينكر انتماؤهما إلى الكيان الإباضي الأكبر، والظاهر أنهما فرقة واحدة مع اختلافات طفيفة، هذا ما يؤكد السوفي: «..وأما الفرقة التي تدعى العميرية والتي تسمى الحسينية فقريب بعضها من بعض في المواقف إلا شيئا يسيرا بينهما، لأن الحسينية أقرب موافقة للنكار والعميرية أقرب للمعتزلة..» (3)، و يؤكد أن عيسى بن عمير الذي تتسب إليه العميرية أسبق من أحمد بن الحسين الأذربلسي الذي نشر أفكاره في شمال إفريقيا في الأوساط الإباضية في القرن الثالث للهجرة، فقد لقيه "ابن سلام اللواتي" الذي التقى أبناء أحمد بن الحسين سنة 260هـ يقول ابن سلام: «.. وفي مدينة طرابلس عمار وأخوه الحسن بن أحمد

1- عامر ونيس: رسالة في بيان كل فرقة لأبي عمرو عثمان بن خليفة المارغني السوفي من علماء القرن السادس مرجع سابق، ص298.

2- المصدر نفسه، ص300.

3- المصدر نفسه، ص300.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

بن الحسين الأطرابلسي بن أبي زياد: لقيته في أجدابية بعد سنة ستين ومائتين منصرفاً من الحج... وابن الحسين وشيعته وأصحابه يتناولون في مسائلهم القياس..»⁽¹⁾.

أما عيسى بن عمير فهو من طبقة عبد الله بن يزيد الفزاري الذي يرد عليه في "كتاب الرد على ابن عمير"، يعتقد السوفي في السؤال أن: «.. أول من شق عصا الإباضية عبد الله بن يزيد الفزاري وقيل عيسى بن عمير..»⁽²⁾.

بلغت قوة تأثير آراء أحمد بن حسين الأطرابلسي -الذي كانت مؤلفاته متوفرة في وارجلان في القرن الخامس على ما يذكره الشماخي- قلت قوة تأثير آرائه الكلامية أن الشماخي يصفه نقلاً عن إجماع الإباضية الوهبية: «... قال بعض أصحابنا لولم يكن إلا أحمد بن حسين الأطرابلسي وأبو سليمان بن حفص الفراء لتبعته المذاهب، ولو لم يكن إلا الإمام أفلح لتبعته المذاهب، وقد تقدم في التعريف به بعض مناقبه وكلهم إباضية إلا أحمد بن الحسين وابن عمارة يأخذون بمسائل القياس وأخذوا بقول عيسى بن عمير في الكلام وابن علي في الفقه، ورأيت له كتباً كثيرة أجراها وأحسنها المقالات وبعده المختصر في الفقه..»⁽³⁾ كان شيوخ الإباضية الوهبية يحذرون من قراءة كتب ابن الحسين، ويعتبرون قارئها خارجاً عن الدين كما روى الدرجيني في ترجمته لآخر أفراد العائلة الرستمية: «.. وذكر جماعة من أصحابنا أن يعقوب نشأ له ولد بوارجلان يكنى أبا سليمان، فأخذ في قراءة كتب أهل الخلاف و مدارستها، وكان أبوه يقول لأهل وارجلان: احذروا هذا فإنه قرأ ديوان أحمد بن حسين..»⁽⁴⁾.

ب- الآراء الكلامية للعميرية و الحسينية:

مع تحقيق كتاب "التحف المخزونة" لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي (ت 471هـ)، واكتشاف مؤلفات عبد الله بن يزيد الفزاري وتحقيقها كونها تحتوي على رسالة بعنوان "الرد على ابن

1- ابن سلام الإباضي اللواتي: كتاب فيه بدء الإسلام وشرائع الدين، تحقيق: فيرنر شفارتس والشيخ سالم بن يعقوب، بيروت-لبنان، دار صادر، ط1، 1986، ص 134-135.

2- عامر ونيس: رسالة في بيان كل فرقة لأبي عمرو عثمان بن خليفة المارغني السوفي من علماء القرن السادس: المرجع السابق، ص 297.

3- أبو العباس أحمد بن أبي عثمان سعيد بن عبد الواحد الشماخي: كتاب السير، تحقيق: الدكتور محمد حسن، بيروت، لبنان دار المدار الإسلامي، ط1، 209، ج 02، ص 412.

4- أبو العباس أحمد بن سعيد الدرجيني: طبقات مشائخ المغرب، تحقيق، إبراهيم طلاي، الجزائر، دار البعث (د.ت.ن) ط1، ج1، ص 106.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

عمير" أصبح لدينا النصوص الكافية التي تمكننا من معرفة الآراء الكبرى لهذه الفرقة الكلامية، وسوف نحاول استثمار هذه النصوص:

*- يرد "أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي" على ابن عمير في مسألة كلامية لم يذكرها غيره وهي: «.. وزعم ابن عمير أيضا ومن ذهب مذهبه من الإباضية أن الله لا يرسل رسولا إلى خلقه إلا بعلامة تبين بها من غيره، وزعم أنه ليس من حكمة الحكيم أن يرسل رسولا يقطع به عذر خلقه ويلزمهم اتباعه وتصديقه في جميع ما يقوله إلا بعلامة يتبين بها عن غيره، ويدل على أنه رسول من الله إلى خلقه، تلك العلامة -زعم- مما لا يقدر عليها مخلوق أن يأتي بها، ولا يكون ذلك إلا من القادر الحكيم...» (1).

*- كما رد أبو الربيع بحجج مفصلة على المقولات الأساسية التي يقول بها "أحمد بن الحسين الاطربلسي" كونه استمرار لآراء ابن عمير، وعدد أهم المسائل التي تقوم بها "الحسينية" وهي:
المسألة الأولى: «.. قال أحمد بن الحسين ومن ذهب مذهبه من الإباضية: إن الله لم يأمر أهل الشرك في حال شركهم بغير التوحيد، ولم ينههم عن غير الشرك، وأنه لم يتعبد لهم في حال شركهم إلا بالتوحيد...» (2).

المسألة الثانية: «... وكذلك قال في البالغ في أول حال بلوغه: لم يأمره الله إلا بالتوحيد ولم ينهه إلا عن الشرك، وإن وُجد في حال البلوغ وجاءه الحال الثاني و هو موحد فهو مأمور بغير التوحيد ومنهي عن المعاصي التي هي دون الشرك، إن كان مشركا في الحال الثاني فلا يجوز أن يؤمر فيها إلا بالتوحيد، . ولا ينهى فيها إلا عن الشرك. وزعم أيضا أنه في أول حال البلوغ لا يمكنه فعل سوى التوحيد أو الشرك فأما غير ذلك فلا يمكن منه ولا يكون...» (3).

أما أبو عمرو عثمان بن خليفة السوفي فقد أحصى في كتاب الفرق المسائل الكلامية التالية:
المسألة الأولى: انفردت العميرية برأي لا يوجد من قال به غيرهم، حيث أن التوحيد بالنسبة لهم الإيمان بالله دون الحاجة للإيمان بالرسول وإنكار الرسل مع التوحيد لا يخرج على الملة، وهذا يدخل اليهود والنصارى ضمن دائرة المؤمنين الموحدين، يمكن اعتباره نزعة إنسانية "قالوا: لا يشرك من

1- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية ، مصدر سابق، ص 383.

2- المصدر نفسه ص384.

3- المصدر نفسه ، ص384 .

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

أنكر سوى الله..»⁽¹⁾ وقالوا: «يسع جهل معرفة محمد (صلى الله عليه وسلم) وليس على الناس إلا معرفة المعبر (عنه)..»⁽²⁾، ومنه قالوا: «.. لم ينبه الله المشركين والبالغين إلا عن غير الشرك، ولم يأمرهم بغير التوحيد، فإن وحدوا لزمهم الفرائض التي دونه، ونهوا عن المعاصي التي دون الشرك. فكل ما قالوا في هذه المسائل المذكورة كلها كفروا بها وضلوا ضلالا بعيدا..»⁽³⁾، و هذا ما يؤكد أبو عمار: «... كنحو مقالة ابن عمير وشيعته الذين يزعمون أنه قد يسلم من الشرك بالإقرار بالله وحده لا شريك له دون الإقرار بمحمد صلى الله عليه وسلم، والإقرار بما جاء به أنه الحق، فزعموا أنه قد يكون موحدا خارجا من الشرك، وإذا لم يأت بالجملة التي يدعو إليها رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا هو صدق ببعضه..»⁽⁴⁾.

المسألة الثانية: هذه المقولة تتناقض مع النزعة التي وصفتها بالإنسانية حيث يحكمون بالشرك على المسلم المتأول للصفات الإلهية إن كان تأويله خطأ. ولا نعرف المعيار الذي وضعوه للتمييز بينت الخطأ والصواب في التأويل؟ «وقالوا: بتشريك المتأولين المخطئين من أفراق الأمة..»⁽⁵⁾. وهذا ما يؤكد كذلك "أبو عمار" أيضا: «.. فإن قال قائل: فالى أي الكافرين تضيفون أهل التأويل وهما عندكم كافرون، قيل: إن أهل التأويل عندنا من المخطئين فيه، وهم مقرون بالتنزيل كافرون كفرا غير شرك، و هو كفر النفاق ما داموا على إقرارهم بالتنزيل، ولم ينقضوا منه شيئا، وهو قول عامة أصحابنا من الإباضية ومن وافقهم على ذلك، وشذ عن جماعتهم عيسى بن عمير وزعم أن المتأول في صفة الله عز وجل كافر مشرك، والمتأول غير ذلك كافر منافق، وتابعه على القول بذلك ابن الحسين الطرابلسي وقد مضى الحجج عليهم في غير هذا الكتاب مفرد الله..»⁽⁶⁾.

المسألة الثالثة: جعل العقل أساس القضايا الشرعية التي يفترض علمها بالنقل كالحلال والحرام، فهم يفرطون في تقديس العقل، ولكن هذه الجرأة المفرطة لا نجدها لدى الفرق التقليدية المتمسكة بحرفية النص، وقالوا: إن حجة الله تنال بالفكر في دين الله اضطرارا..»⁽⁷⁾ وكذلك: «.

1- عامر ونيس: رسالة في بيان كل فرقة، مصدر سابق، ص 299

2- المصدر نفسه، ص 299.

3- المصدر نفسه، ص 299.

4- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: مخطوط شرح الجهالات، ورقة 27 صدر. مرجع سابق

5- أبو عمرو عثمان بن خليفة السوفي المارغني: كتاب السؤالات، مصدر سابق، ج 3 ص 312.

6- أبو عمار: مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 64 ظهر.

7- عامر ونيس: رسالة في بيان كل فرقة، مصدر سابق، ص 295.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

وقالوا: يسع فعل الحرام إلا ما للعقل عليه دليل. والحرام الذي يسع فعله هو الذي يسع جهله..» (1)
«..لابن الحسين مسائل دون ذلك (قال) إن العقلاء يتفاضلون في التكليف والاستطاعة ولا يتفاضلون في العقل..» (2).

المسألة الرابعة: في الصفات الإلهية فهم يأخذون برأي المعتزلة في التمييز بين صفات الذات وصفات الفعل الشيء الذي لا تقول به الإباضية الوهبية، فكل الصفات الإلهية صفات ذات بما في ذلك الإرادة والرزق والسخط والرضى... وقالوا: أن الحب والرضى والولاية والعداوة والبغض والسخط (أفعال الله) ليست صفات له..» (3)، وكذلك «... فإن قال: لا يجوز عليه خالق ولا رازق في الأزل، الأزل، ولا محي ولا مميت، ولا منيب ولا معاقب، و لا محب ولا مبغض، و لا ساخط و لا راض فهو منافق وهو قول الحسين والنكار والمعتزلة فضلوا بذلك..» (4).

* - استنتاجات:

ولعل أهم طرح تقدمت به هذه الفرقة هو: النزعة الإنسانية العقلانية التحريرية، وتوسيعها دائرة الإيمان والتوحيد لتشمل كل الأديان في التوحيد والإيمان، وهذا ما يجعل آراءها أقرب إلى الفلسفة منه إلى علم الكلام وسوف تعرف لاحقا أن آراء عيسى ابن عمير وأحمد بن حسين الأضرابلسي هي في الحقيقة آراء المعتزلة تسربت إلى الإباضية الوهبية من خلالهما فهما أقرب إلى المعتزلة منهما إلى الإباضية الوهبية.

2 - النكارية:

النكارية هي الفرقة الثانية الأكثر فاعلية في تاريخ الإباضية الوهبية، رغم مرجعتها المشرقية ممثلة في "عبد الله بن يزيد الفزاري" (ت القرن 2 هجري) إلا أن تواجدها الفعلي كان في شمال إفريقيا، فلم يشهد لها حضور في المشرق إلا من خلال مؤسسها ومرجعها.

إلى غاية وقت قريب لم نكن نعرف عن النكارية إلا ما كتبه خصومها، وهم الإباضية الوهبية الشمال إفريقية ولا نتوقع أن تأتي الموضوعية من الخصم، عند إعادة فهرسة "خزانة الاستقامة بني يزقن" تم اكتشاف أغلب مؤلفات "عبد الله بن يزيد الفزاري" التي كانت في حكم المفقودة، وهذا ما وفر لنا كنوزا

1- عامر ونيس: رسالة في بيان كل فرقة، مصدر سابق، ص295.

2- المصدر نفسه، ص296.

3- المصدر نفسه، ص296.

4- أبو عمرو عثمان بن خليفة السوفي المارغني: كتاب السؤالات، مصدر سابق، ج2، ص718.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

معرفية في علم الكلام، وقد تفرغت هذه المصادر المكتشفة تماما لعلم الكلام، يمكن أن نصف هذه الآراء الكلامية التي كتبها عبد الله بن يزيد الفزاري بأنها مغربية كونها مرجعية لطائفة مغربية هي النكارية وانعدامها في المشرق.

ولكن الأفضل معرفة تلك الصور الشريرة التي رسمتها لنا المصادر الإباضية الوهبية للنكار؟ ما دما نملك الآن المصادر الأصلية؟ وما مدى ثقافتها وتأثرها بالنكار وإن كانت تعلن في الظاهر البراءة منها؟

أ- النشأة:

يحفظ لنا أبو زكريا في سيره تفاصيل نشأة النكارية أو "مستاوة" أو "الملحدة في الأسماء" أو "النجوية" ضمن ما يسميه "الافتراقات"، فهي فرقة تنسب عقائديا إلى "عبد الله بن يزيد الفزاري" الذي كان من تلاميذ أبي عبيدة مسلم بن كريمة التميمي الإمام الثاني للإباضية في المشرق ويبدو أن: «.. جذور مجموعة النكار المنشقة (يعود) إلى زمن أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة وهم عدد من تلامذته الفكريين الذين طوروا وجهات نظر معينة حول المسائل العقديّة... وهم عبد الله بن عبد العزيز، و أبو المعروف شعيب، وأبو المؤرج عمرو بن محمد، وحاتم بن منصور، وعبد الله بن يزيد الفزاري، وقد عبر هؤلاء عن أفكارهم أثناء حياة أبي عبيدة، ولكنه أنكرها عليهم وطردهم من المجالس.»⁽¹⁾.

هذه الأفكار وجدت من يتبناها كمرجعية فكرية لحزب سياسي منشق عن السلطة الرستمية والطائفة الوهبية الإباضية بقيادة زعماء سياسيين هم: يزيد بن فندين² فمن خلال مخطوط "الدكتور فرحات الجعبري" في عشر ورقات، هو رسالة من عبد الله بن يزيد الفزاري إلى أبي قدامة و هو يزيد بن فندين، أنه حدث بالفعل تواصل بين النكار وعبد الله بن يزيد، هذا ما يؤكد الدكتور زوهير تغلات بالقول: «...ولعل ما يزيد هذا ترجيحا وجود رسالة بين الرجلين بعث بها عبد الله بن يزيد الفزاري جاء في مستهلها (من عبد الله بن يزيد الفزاري إلى أبي قدامة وأبي خالد، كان قد انتهى إلينا منكما كتاب تسألان فيه أن أوجه لكما كتاب...، ولعل أبرز ما تفيده مقدمة الرسالة أنها جاءت ردا على رسالة سابقة بعثها ابن فندين، لذلك قد يكون وراء هذا التبادل علاقة مذهبية عقديّة تمتد من الكوفة مشرقا حيث يوجد عبد الله بن يزيد، وتيهرت مغربا مستقر ابن فندين، يهمن أن نشير أيضا إلى أن هذه

1- عمرو خليفة النامي: دراسات إباضية، مرجع سابق، ص 201.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

الرسالة ذات صبغة عقديّة (تحتوي على مسائل تتعلق بالتوحيد وبعض الأحكام كالولاية والبراءة ومسائل أخرى تخص التكفير والتأويل...)» (1).

ب- الآراء الكلامية للنكارية:

بداية نشير إلى أنه بعد اكتشاف المخطوطات المصادر النكارية المخطوطة المنسوبة تأليفاً إلى "عبدالله بن يزيد الفزاري" في مكتبة الاستقامة بني يزقن قام بتحقيقها المستشرق ويلفرد مادلونغ والشيخ عبد الرحمان السالمي، وقد تفرع "الدكتور فوزي الصحراوي" من تونس تحت إشراف "الدكتور فرحات الجعبري" إلى دراسة الآراء الكلامية النكارية، فأنجز رسالته للماجستير تحت عنوان "الآراء الكلامية لعبد الله بن يزيد الفزاري" ورسالة للدكتوراه بعنوان "الإباضية المستأوية إلى القرن السادس الهجري"، ومن خلال هذه الدراسات الأكاديمية الجادة أصبحنا نعرف الكثير عن حقيقة "النكارية"، الحقيقة التي تم شيطنتها من خلال روايات أشقائهم الإباضية الوهبيّة، ولذلك نحتاج إلى معرفة صورة النكارية في المصادر الإباضية الوهبيّة و لو اختصاراً، فكيف نظرت الوهبيّة إلى النكارية؟

في "النص التاريخي الإباضي المغاربي" نظرة الإباضية الوهبيّة المغاربيّة إلى إخوانهم النكار يغلب عليها السلبية والتشويه بل الشيطنة والتكفير والإخراج من الملة، الشيء الذي تسبب في حروب دموية انتهت بانقراض النكارية بداية القرن الماضي، أما في "النص الكلامي الإباضي المغاربي" فهي أقل سوء إذا استثنينا آراء "أبو عمرو عثمان بن خليفة السوفي" ودرجة التشويه هذه لم تكن في مستوى واحد، فهي تضعف كما شعرت الإباضية الوهبيّة بضعف قوة النكارية والعكس صحيح، يمكن أن نحصي تيارين ضمن الإباضية الوهبيّة: تيار عنيف: يمثله أصحاب السير والفرق وهم "أبوزكريا" في "سيره" و"أبو عمرو عثمان بن خليفة السوفي المارغني في الكتاب المسمى "الفرق" المنسوب له (أعتقد أن كتاب الفرق في الأصل يعود إلى أبي زكريا نفسه). و تيار هادئ: يمثله المتكلمان الورجلانيان "أبي عمار عبد الكافي التناوتي الوارجلاني" و"أبي يعقوب يوسف إبراهيم الوارجلاني".

أ- التيار العنيف المتشدد تجاه النكارية: أبو زكريا يحي بن أبي بكر وعمرو بن

خليفة السوفي.

وأنا أجمع هذه النصوص القليلة لبناء تصور واضح عن آراء النكار الإباضية لفت انتباهي أنه من كل السير الإباضية لم يذكر "البغطوري" و"الشمأخي" للنكار، ويكاد ينفرد أبو زكريا في كتابه

1- زوهير تغلات: مجلة الكوفة، المرجع السابق، ص 97.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

"سير الأئمة" بكل الأخبار عن النكارية، حيث يقدم لنا صورة شبه كاملة عن نشأتهم وتطورهم وما أورد الدرجيني في طبقاته هو تكرار مختصر لما رواه "أبو زكريا" بل لطبيعة شخصية الدرجيني وتقادي الإطناب والتفصيل في ذكر الفتن جعلته يختصر ما رواه سلفه، أما الوسياني فقد حفظ لنا كثيرا من الروايات والأخبار عن النكار، ولكنها في مجملها أخبار لحوادث فردية، مما يرفع من أهمية "سير أبي زكريا" ويجعلها المصدر التاريخي الأوحد. في الوقت الذي ذكر الوسياني "النكار" تصريحاً وبالاسم "11نص" وأحصيت في "سير أبي زكريا" 20 نص" يذكر النكار ، يتفاوت حجمها وأهميتها بين فقرة صغيرة في عبارات قليلة، ونصوص طويلة أخذت صفحات من كتابه ذو الحجم الصغير. وعند مراجعة هذه النصوص عند "أبي زكريا" نكتشف أن كل الروايات تنتهي إلى المتكلم الإباضي: "أبي نوح سعيد بن زنعيل" أحد أكبر الفاعلين في نشأة الإباضية الوهبية المغاربية زمن الكتمان، وهو ممن مرت عليه سلسلة "نسب الدين"، فالسير الإباضية تعرفنا بالنكارية من خلال روايات "أبي نوح سعيد بن زنعيل خاصة".

المصدر الثاني هو "كتاب الفرق" المنسوب إلى "أبي عمرو عثمان بن خليفة السوقي المارغني" وهو المصدر الوحيد لدى الإباضية المغاربية الذي تفرغ للفرق الذي جاء فيه: «الفرقة الأولى من الإباضية النكار الفرقة الملحدة في الأسماء: قالت المشايخ بتكفير النكار الفرقة الملحدة في الأسماء وأولهم عبد الله بن يزيد الفزاري وعبد الله بن عزيز، وأبو المؤرج عمرو بن محمد السدوسي، وشعيب بن المعرف، وحاتم بن منصور، ويزيد بن فندين، وأبو المتوكل. ولهم سبع مسائل..»⁽¹⁾، ويختتم النص بالقول: «... وهذه السبع المسائل كفروا بكل واحدة منها ولهم مسائل أخرى دون هؤلاء، هن خطأ وإثم وكذب ولا يعتمد عليها وهم فرقة بعيدة عن الصواب، شديدة الارتياب، كثيرة المتالف، والحمد لله ذي المنن الوهاب..»⁽²⁾.

بالنسبة إلى "سير أبي زكريا" فالنصوص التي تذكر النكار أكثر وفرة، وأكثر تشدداً، فهي تتهم النكار بالتآمر على اغتيال الأئمة سواء السياسيين منهم أو الدينيين، يفصل أبو زكرياء في ذكر هذه المؤامرات الفاشلة ومنها: «... وبلغنا أن أبا القاسم (مخلد بن كيداد الوسياني) وأبا خزر (يغلا بن زلتاف الوسياني) ومن معهما من التلاميذ كانوا يبعثون بعض أحياء البربر، فقصدهم إليهم رجل من النكار، فأظهر الرجوع عن مذهبه إلى أهل الدعوة، فمكث عندهم دهرًا طويلًا يتعلم ويتكيف من الشيوخ غرة

1- عامر ونيس: رسالة في بيان كل فرقة ، مصدر سابق، ص295.

2- المصدر نفسه، ص296.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

وأظهر على نفسه حالة حسنة، وإنما أراد من يغدر من المشايخ. التلامذة في جهته يشتغلون في وظائف الصلاة، فنظر الرجل النكاري إلى أبي القاسم منفردا عن الناس مبتعدا عن الحي، ولم يكن معه أحد، فنظر إلى رماح التلامذة مركوزة بجانب خص فتيمة وأخذ منها رمحا ولم يشعر به الشيخ فتبعه، فلما بعد الشيخ عن الحي قصد نحوه قطعنه من خلفه، فأخذ الرمح على جانب الشيخ وخرج الرمح من ثيابه أمامه، وكان الشيخ لابسا محشوة فأخطأ الرمح جسد الشيخ فصادف محشوته بحمد الله، فقامت على الرجل الصيحة، فابتدره الناس من كل جانب فأخذوه، فصاروا يجرونه ويسحبونه إلى المشايخ و لم يريدوا أن يحدثوا حدثا إلا عن رأي المشايخ، فقال لهم رجل أمهلوني حتى أسأل المشايخ، فتوجه نحوهم يريدونهم فلما كان ببعض الطريق تريض قليلا مقدار ما يصل فيه إلى المشايخ، فرجع إليهم، فقال لهم: يقول لكم المشايخ اقتلوه ولم ير شيئا، فقتلوه...» (1).

لا يفوت "أبو زكرياء" أي فرصة لإعلان البراءة من النكار يروي: «...وكان في الحلقة من أهل الدعوة من كره تساترهم، وتداهنهم، فسأل رجل أبا الربيع (سليمان بن يخلف المزاتي الوسياني) فقال له: ما تقول في النكار يا شيخ؟ فقال: "هم كفار"، فقال: ما تقول في الخلفية؟ فقال: "هم كفار"، فقال: فما تقول في النفاثية؟ فقال: "هم كفار"» (2).

وقد أستعمل المشايخ الإباضية الوهبية سلاح البراءة للقضاء على كل تعاون ممكن بين الوهبية والنكارية لما يجمعهما من معتقدات، يروي الوسياني: «... وذكر الشيوخ في تين وال سمعوا عن الشيخ إسماعيل بن أبي زكرياء أنه أكل طعام النكار بعد نهى الشيوخ عن ذلك، فأرسلوا إليه بالهجران فلما أخبر له قال الشيخ أيوب: قال لي والدي: أرحل الراحلة فركب ونحن في الربيع، فأخذت الرسن به فما يتكلم إلي إلا أن يقول: الطريق أمامك، يمينك، شمالك، حتى وقفنا على باب مسجد تاماست، فنزل ووقف على باب المسجد يتوب ويتضرع ويسألهم القبول عنه ولا يزيد غير التوبة، وهم يعاتبونه ويلومونه، فيقول: تبت ولا أعود، أجركم الله، فقبلوا عنه، وردوه ورضوا عنه، فقال لهم: يا مشيختي لم أفعل شيئا مما بلغكم، وأسأل الله أن لا يميت ذلك إلا بالحاجة، فأجاب الله له، وهي نسله إلى اليوم» (3)، وفي نص آخر للوسياني: «... وأوقفوا إسماعيل بن أبي العباس فعاتبوه حتى تاب من كل شيء

1- أبو زكريا يحيى بن أبي بكر: سير الأئمة: المرجع السابق، ص 206-207.

2- المصدر نفسه، ص 197-198.

3- أبو الربيع سليمان بن عبد السلام بن حسان الوساني: سير الوسياني، تحقيق، عمر بن لقمان حمو سليمان بوعصبانة، عمان، وزارة التراث والثقافة، ط1، 2009، ج، 02 ص 713.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

نقومه عليه، فقبل الشيوخ سنة ثمان وأربعمئة للهجرة، ولم يتركوا شيئا في أريغ إلا عاتبوه وأخرجوا شيوخ تين وال الشيخ تبغورين بن عيسى، فوصلهم تين وال فتاب، فردوه...»⁽¹⁾. وتحت تهديد سلاح البراءة واللعن والتكفير والعزل والمقاطعة دخل شيوخ الوهبية في مشروع موازٍ هو محاولة استتابة النكار لتحقيق التوازنات العددية بين الإباضية الوهبية والنكارية، فالرواية التاريخية توحى بتكافؤ الحجم بين الطائفتين فكانت المناظرات مع النكار تنتهي دائما بالنجاح وفق الرواية الإباضية الوهبية، وتقرغ "الشيخ أبو نوح سعيد بن زنجيل" لهذا النشاط واستطاع استتابة تونس كلها...«وبلغنا أنه (الشيخ أبو نوح سعيد بن زنجيل) دخل خصا فوجد فيها سبعة أسرة منصوبة، وعلى كل سرير شيخ من شيوخ النكار، فقال له شيخ من شيوخهم: هاهنا يا أبا الربيع، ففسح له للجلوس، فقصد أبو الربيع نحوه، فأراد الطلوع إليه فوق السرير فلما طلع وكاد يستوي في الجلوس، عثر عليه عثرة ووقع على النكاري ووكزه بمرفقه فكاد يكسره، فقال له: كسرتك يا شيخ وأوهم نفسه أنه لم يتعمد الوقوف عليه، فجرت بينهما مناظرات فغلبهم أبو الربيع وطردهم من تلك الأحياء قبل أن يتعدوا، وقد حضر غداؤهم، فاتبع أثرهم في إفريقيا يطردهم أينما وجدهم ويردهم إلى الوهبية حتى طهرت إفريقيا من أثر النكار...»⁽²⁾.

قائمة نصوص "أبي زكرياء" طويلة ويقدر ما تأخذ النسق السابق في التسفيه والتكفير وسرد تفاصيل المعارك، وتكرار البراءة واللعنات لا تذكر الآراء النكارية التي تم بمقتضاها تكفيرهم.

لا تختلف نصوص "أبي عمرو عثمان بن خليفة السوفي" عن "أبي زكرياء في السير" فقد أحصى السوفي كل المسائل التي تم بمقتضاها الحكم على النكارية بالتكفير والبراءة يقول السوفي: «...الفرقة الأولى من الإباضية النكار الفرقة الملحدة في الأسماء، قالت المشايخ بتكفير النكار الفرقة الملحدة في الأسماء، وأولهم: عبد الله بن يزيد الفزاري وعبد الله بن عبد العزيز و أبو المؤرج عمرو بن محمد السدوسي وشعيب بن المعرف وخاتم بن منصور ويزيد بن فندين وأبو المتوكل و لهم سبع مسائل...»⁽³⁾ فصل السوفي في هذه المسائل وزاد فيها فاصبحت قائمته الطويلة تكتفي بما يتعلق منها بالآراء الكلامية وهي:

*-« وقالوا: أن أسماء الله مخلوقة...»⁽⁴⁾.

1- المصدر نفسه، ص 713.

2- أبو زكريا يحي بن أبي بكر: سير الائمة، مرجع سابق، ص 195.

3- عامر ونيس: رسالة في بيان كل فرقة، مصدر سابق، ص 295-296.

4- المصدر نفسه، ص 295-296.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغربي

*-« وقالوا: إن حجة الله لا تقوم إلا بسماع ثم استدرکوا وقالوا: قد سمع الناس افتراء منهم، وقال المسلمون: إن حجة الله تقوم بسماع لمن كان على دين الله من أتباع الأنبياء عليهم السلام، بغير سماع لمن لم يكن على الدين من الكفرة، لأن الله حرم على المعصية والكفر و لو طرفة عين وحالة واحدة..» (1)

*« قالوا: صلاة الجمعة غير جائزة خلف أئمة الجور » (2)

* « وقالوا: عطايا الملوك لا يحل أخذها خلافا للأئمة وقد أحدث من أحدث، والصحابة يصلون خلفهم ويأخذون عطاياهم..» (3).

*« و قالوا : لا يجوز إمامة من ولي وفي المسلمين أفضل منه وأعلم وعليه قبول الحكم والأمر..» (4)

وقد اجتهد "أبو عمرو بن خليفة السوفي" في رفع ما تختلف فيه "الإباضية الوهبية" عن "الإباضية النكارية" إلى الحد الأعلى الممكن، وهو النص الوحيد الذي تمكن من إحصاء هذه الكثرة من الاختلافات إلا أنه يقر أنها لم تتجاوز سبعة، والباقي اختلافات فقهية، بل يمكن حصر الاختلاف بين النكارية و الوهبية الإباضيتان المغاربيتان في مسألتين يتم بناء عليها اشتقاق التسمية وهما:

*- إنكارهم إمامة عبد الوهاب بن عبد الرحمان بن رستم.

*- وقولهم "صفات الله أفاظ" وعلى هذا تم تسميتهم "الملحدة في الأسماء والصفات".

ب- التيار الهادي المعتدل تجاه النكارية:

أصف هذا التيار بالهادئ أو بالاعتدال لأن عبارات التكفير والبراءة والشنيمة واللعن تجاه النكار تقل عندهم، وفضلوا الرد على الآراء الكلامية التي تبنتها النكارية وتكثيف الرد على مسألة "الإلحاد في الأسماء"، وسنتبع هذه الردود حسب ترتيبها الزمني:

قام أبو خزر يغلا بن زلتاف (ت 380هـ) في كتابه "الرد على جميع المخالفين" بتخصيص الجزء الأكبر للرد على النكار، ولكن لم يذكرهم بالاسم، واكتفى بالقول "الرد على من زعم أن أسماء الله

1- المصدر نفسه ، ص ص295-296.

2- المصدر نفسه ، ص ص295-296.

3- المصدر نفسه ، ص ص295-296.

4- المصدر نفسه ، ص ص295-296.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

مخلوقة" وهو وصف ينطبق على المعتزلة كذلك، والحجج التي قدمها أبو خزر في الرد على "النكار" سوف يتم اقتباسها في المصادر الإباضية اللاحقة في الرد عليهم دون إضافات كبيرة.

مما تميزت به كتابات "أبي عمار عبد الكافي التناوتي" ذكره لآراء المخالفين والخصوم بالاسم والمقارنة بينها "ولم يتردد في ترجيح بعضها، حيث ذكر "عبد الله بن يزيد الفزاري" وأحمد بن حسين الأطرابلسي" و"ابن عميرة" وأقطاب المعتزلة، ولم يخرج أبو عمار الناكثة ولا عبد الله بن يزيد الفزاري عن دائرة الإباضية، من هذه النصوص ننتقي: «.. فإن سأل عن ماهية الخلق ما هي؟ قيل: هي الإخراج من العدم إلى الوجود هيئة الحدث وجود بعد عدم، وهي البقاء وجود بعد وجود، وهيئة الفناء عدم بعد وجود، وهي الإعادة وجود بعد وجود بعد عدم وقد اختلف أهل النظر في خلق الشيء وحدوثه وبقائه وفنائه وإعادته على ثلاث مقالات.

فقال من الإباضية عبد الله بن يزيد وبعض المعتزلة بأنها صفات الأجسام، وهي عندهم أعراض حالة في الجسم، كالحركة والسكون وأحسب محمد بن حرب الصيرافي قال بذلك والله أعلم بقول الصيرافي فيه وهو من نظائر الإباضية.

وقال: عيسى بن عمير وابن الحسين الأطرابلسي وغيرهما من المتكلمين بأن خلق الشيء وبقائه وإعادته هو الشيء نفسه، وأجمعوا جميعاً على وجود الشيء هو لا غيره،⁽¹⁾

في هذا النص يصنف عبد الله بن يزيد الفزاري ضمن الإباضية ولكن يرفع هذا على الحكم على "عيسى بن عمير" و"أحمد بن الحسين الأطرابلسي" ويصفهما "بالمتكلمين" فقط.

في نص آخر عن طبيعة المحسوسات يصنف رأي عبد الله بن يزيد الفزاري ضمن الإباضية يقول: « وأما المحسوسات: فإنها صفات أجسام سواء ما يدرك بحاسة السمع من الأصوات فإنه عرض من الأعراض، والمحسوسات صفات المحسوس عندنا والمتكلمين في ذلك اختلاف فزعم قوم أنها أبعاد المحسوسات من الألوان والطعوم والأرياح، والملموسات واللون عندهم بعض الملون، والرائحة عندهم بعض المريح، وفي سائرهما فزعم أنها أبعاد مجتمعة وأجسام متألفة وكل بعض منها بعض غير البعض الآخر، قال بذلك عبد الله بن يزيد من الإباضية وبعض المعتزلة..»⁽²⁾.

أما المسألة الخلافية بين الناكثة و الوهية الإباضيتين فقد فصل أبو عمار في الرد عليها مستفيداً من ردود سلفه "أبي خزر يغلا بن زلتاف" وشخص هذا الخلاف في: «.. وكذلك الناكثة لما

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق ، ورقة 06 ظهر.

2- المصدر نفسه ، ورقة 11 صدر.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

سمعت بذكر الصفة والصفات، والاسم والأسماء، فقالوا: هذا ها هنا بد من عدد والعدد عن الله منفي، فقالوا لهذه العلة أن الصفة والصفات، والاسم والأسماء هو ما يوجد من صفة الواصفين، وتسمية المسمين وألفاظهم وعبارتهم، فذهب هؤلاء عن الحق بذهاب الأولين عنه، ولم يعتبروا الجمع وأن الأفراد والجمع والتأنيث والتذكير كان ذلك واقعا على الوصف والتسمية لا على الاسم والصفة فغلط الفريقان جميعا كما ترى...»⁽¹⁾، والعبارة الوحيدة التي فيها ما يشبه التسمية هي وصفهم بالجاهلين، وصف يطلقه الإباضية على كل المخالفين دون أن يخص فرقة محددة، ولا يوجد نص مما ألفه أبو عمار عبد الكافي التناوتي يكفر النكارية على عكس ما نجده في مؤلفات أبي عمرو عثمان بن خليفة السوفي الذي استعمل كل عبارات القدر فيهم.

واصل "أبو يعقوب يوسف إبراهيم الوارجلاني" نفس المنهج الذي اعتمده رفيقه" أبو عمار الوارجلاني"، بل تحول الخطاب الإباضي الوهبي إلى ما يشبه التمجيد تجاه النكار" فبعد أن أحصى أبو يعقوب مواطن الاختلاف مع النكار وضيق من القائمة إلى خمسة اختلافات وهي:

«..وأما النكار (...) لهم مسائل في الأسماء والصفات والإمام والوقوف والحجة والسماع والمتبرجة، وإنما انقطع عذرهم في مخالفة الإمام العدل السامي الفضل والله المستعان، وهو حسبنا ونعم الوكيل وليس في مسائلهم مسألة معنوية إلا المغالطة في الألفاظ، واللفظ قشر والمعنى لباب. وليس في جميع المذاهب أقرب منهم إلينا ولا أبعد عنا ضغنا واستكبارا وجهلا وإنكارا...»⁽²⁾، فحقيقة الاختلاف سياسي بحقيقة الخلاف بأنه سياسي، ويقر: «... وأما النكار فجاهلهم عالم وعالمهم ظالم...»⁽³⁾ ولكن هذا الاعتراف جاء متأخرا فلم يوقف الحروب بين الوهبية و النكارية الإباضيتين.

* - استنتاجات:

- * - لعله حان الوقت لإعادة دراسة الآراء الكلامية النكارية من مصادرها، في النهاية النكار جزء من تراثنا وقد تمكن الدكتور فوزي الصخوري من قطع أكثر من نصف المسافة.
- * - لا تزال هناك مخطوطات للنكار في خزائن مزاب أعتقد أن الأولى بتحقيقها ودراستها هم الأكاديميون الجزائريون من مزاب والآن لدينا قائمة طويلة من دكاترة مزابية في كبريات الجامعات الجزائرية والدولية مع حفظ الألقاب.

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: مخطوط شرح الجهالات، المرجع السابق، ورقة 33 صدر.

2- أبو يعقوب الوارجلاني: الدليل والبرهان، مصدر سابق، ج1، ص 47.

3- المصدر نفسه، ج1، ص 47.

ثانياً: من الخارج: المعتزلة والإباضية الوهبية

بدأت الدراسات الاستشراقية في التراث الإباضي المغاربي في علم الكلام متأخرة ومحتشمة مقارنة باهتمامهم بالفرق الأخرى، ومن أسباب هذا التأخر هو عدم وصول نصوص إباضية مغاربية إلى المهتمين الغربيين، بداية الاهتمام الحقيقي كانت بعد ترجمة "المستشرق ماسكوراوي" سيرة أبي زكرياء " ونشره باللغة الفرنسية سنة 1878 وترجمة "المستشرق البولوني موتيلنسكي" " عقيدة ابن جميع" إلى اللغة الفرنسية سنة 1905 هنا دخل على الخط كبار المستشرقين حيث: " لاحظ العلامتان "غولد زيهر" و"نلينو" التشابه في المواقف والآراء بين الإباضيين والمعتزلة حول قضايا محددة، وردا هذا التشابه إلى تأثير المعتزلة في علم الكلام الإباضي..»⁽¹⁾ ولكن استنتاجاتهم كانت حذرة لأن المصادر الإباضية كانت شحيحة لديهم، وهذا ما عبر عنه "نلينو" نفسه حيث يقول: «..إن محاولة الإجابة على هذه الأسئلة محاولة سابقة لأوانها، لأن ما لدينا من معلومات عن مذهب الإباضية الأول في الأجزاء الشرقية من بلاد الخلافة أو مذهب الإباضية القدماء والمحدثين في بلاد العرب وفي زنجبار قليلة قلة لا تمكننا من أن نبين على وجه التحديد هل كان هناك اتفاق بين هؤلاء وهؤلاء (...). كما أنه ليس لدينا من المصادر المطبوعة ما يسمح لنا بتعيين الزمن الذي أخذ فيه الإباضية المغاربية أقوال المعتزلة آنفا «⁽²⁾ ورغم هذا التحفظ يعتبر ما كتبه "المستشرق كرلو ألفونسونيلينو" في "مجلة الدراسات الشرقية RSO المجلد السابع روما 1916] Rapporti fra la documattica Africa، muetazila e quella deoli ibaditi dell رائد وأكاديمي ومتميز، خاصة وأنه انطلق مما كتبه سلف "المستشرق جولد تسيهر" دراسة نلينو" موضوعها تفرغ لإباضية شمال إفريقيا، والتأثير الممكن للآراء الكلامية لدى للمعتزلة في علم الكلام الإباضي المغاربي، دون أن يفصل في الأمر، ودون أن يجيب على تساؤل جوهري هل حدث تفاعل وتواصل حقيقي بين "الإباضية المغاربية" و"المعتزلة المشرقية؟ فالدراسة انتهت بهذا التساؤل المفتوح.

الثابت وجود تشابه عميق بين آراء المعتزلة والإباضية المغاربية في مسائل كثيرة " التوحيد والصفات الإلهية " و" مسألة خلق القرآن " و" مسائل الثواب والعقاب" و"خلود مرتكب الكبيرة في النار" وغيرها، والتساؤل الآن ليس حول وجود هذا التأثير فهو موجود حقيقة بل كيف حدث هذا التأثير

1- عمرو خليفة النامي: دراسات في الإباضية، مرجع سابق، ص106

2- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: (دراسات لكبار المستشرقين)، مرجع سابق، ص 204.

والتأثر في شمال إفريقيا لدى الإباضية الوهبية ؟ خاصة أنه لا يوجد تفاعل واقعي مباشر بين الطائفتين ؟ الإباضية الوهبية تروي عكس ذلك ونشأ في تاريخها كيان معتزلي قوي على تخوم تيهرت تسميه الواصلية ؟ فما حقيقة الواصلية المغاربية التي تدون المصادر التاريخية الإباضية منفردة ولا تذكر كل المصادر التاريخية غير الإباضية ؟ ما حقيقة تلك المعارك الملحمية التي دامت ثلاثة قرون من تيهرت إلى بادية بني مصعب ؟ وما موقع الإباضية النكارية من هذه الحروب ؟ وما درجة هذا التفاعل ؟ وإلى أي مدى تأثرت الآراء الكلامية الإباضية المغاربية بمقولات المعتزلة ؟

1 - المصادر التاريخية المغاربية:

عندما نستقصي المصادر التاريخية الإباضية المغاربية المتمثلة في كتب السير والتراجم والطبقات يلفت انتباه الباحث ذكر "المعتزلة" بمختلف مسمياتها وخاصة "الواصلية" و"القدرية" كفرقة فاعلة في الحركة الفكرية في شمال إفريقيا، وهذا شيء غير متوقع فالمعتزلة فرقة كلامية ذات طابع نخبوي لا تبحث عن الانتشار والشعبوية، ولا تتخرط في الممارسة السياسية في موطن نشأتها، نعرف أن "الإباضية الوهبية المغاربية" نشأت بعيدا عن المجال الجغرافي للمعتزلة، وهي ذات طموح سياسي وهذا ما يجعلنا نولي الأمر أهمية أكبر لفهم حقيقة تأثير المعتزلة حتى لا نقع في مبالغات المؤرخين ؟ لقد خلقت " كتب التاريخ الإباضية الوهبية " وجودا فعالا للمعتزلة في الحدث التاريخي الإباضي المغاربي الرستمي، وجعلت منهم خصما قويا للدولة الرستمية، وحفظت لنا أحداثا ملحمية وقعت بين "الواصلية المعتزلية" و" الإباضية الوهبية " كادت تسقط الكيان الجديد الدولة الرستمية ذاتها. من حسن الحظ أن عدد النصوص التاريخية التي تشير إلى تواجد المعتزلة في شمال إفريقيا محدودة للغاية ويمكن الإحاطة به، مع ضرورة التركيز على النماذج الفعالة من النصوص دون حكم مسبق عليها عسى أن نقرب من حقيقة هذه الأحداث ؟

1- لغز المعتزلة الواصلية في النص التاريخي الإباضي:

كل ما تم الترويج له عن حروب الواصلية المعتزلة مع الإباضية الوهبية مصدره التاريخي الإباضي هو على "سير أبي زكرياء: (ت: 474 هـ) فقد انفرد به بحفظ كل الروايات عن المعتزلة، وهو قريب زمنيا من الأحداث التي يخبر عنها، وما جاء بعده من كتب السير لا أثر فيه لذكر المعتزلة سواء " سير الوسياني" أو "طبقات الدرجيني"، أما ما رواه البغطوري و الشماخي فهو تكرار لما رواه أبو زكريا .، فما حقيقة هذه الروايات ؟

2- النصوص التاريخية الإباضية:

أ- النص الأول: الواصلية والسلطة الرستمية:

كانت بداية التفاعل المفترض بين الإباضية المغاربية والمعتزلة مبكرة، فمن خلال ما يصفه " أبو زكرياء " مع بعض التفصيل حول المناظرات والحروب بين " الواصلية المعتزلية " و " السلطة الرستمية الإباضية " نكتشف ذلك من خلال هذه الرواية: «.. محاربة الواصلية للإمام رضي الله عنه وحدثنا غير واحد من أصحابنا أن الإمام عبد الوهاب - رضي الله عنه - لما أوهن الله على يده كلمة النكار، وأورثهم الخزي والعار، تحركت الواصلية بعض الحركة، وهم قوم من البربر أكثرهم من قبائل زناتة، (.....)، وقد نشأ إذ ذاك من الواصلية شاب حدث السن شجاع عظيم بطل لا يقاوم له شيء، وهو ابن سيدهم وعمدتهم. وفيهم رجل منتحل للمناظرة يذب من مذهبه، وقد جرت بينه وبين الإمام مناظرات كثيرة، وكان شديد المعارضة، حديد العارضة، فتكاثفت كلمة الواصلية (.....) فلما رأى الإمام - رضي الله عنه - ذلك، وأن حريهم جد، أرسل إلى جبل نفوسة يستمدهم أن ابعثوا إليه جيشا نجيبا، يكون فيه رجل نوعلم بفنون الرد على المخالفين..»⁽¹⁾

هذه الملحمة الأولى التي صورها لنا أبو زكريا في سيره وكررها بعده الدرجيني في الطبقات واكتسب طابع التواتر لدى الإباضية الوهبية المغاربية والغريب أن " ابن الصغير " المؤرخ الذي عاش الأحداث لم يذكر لنا هذه الملاحم بل ذكر الحروب بين الإباضية الوهبية والفرق الإباضية المنشقة عنها خاصة النكار.

ب- النص الثاني: المعتزلة وأبو نوح سعيد بن زنجيل الوسياني:

يروى أبو زكريا في السير مناظرة دارت بين المعتزلة وأبي نوح سعيد بن زنجيل في البلاط الفاطمي في المهديّة بتونس وأبي نوح سعيد بن زنجيل الوسياني قبل انتقاله إلى القاهرة: «..وذكر أيضا أنه أرسل إليه أبوتميم ذات مرة، قال: قال أبو نوح: فقدمت عليه فوجدته ورجلا من المعتزلة واقفا بين يديه؟ فأخذت في مسألة الأسماء فنصت إليه وأفرغت ذهني إلى كلامه حتى عثر عثرة ما نجا منها بحمد الله، إذ قال: إن أسماء الله متغايرة كزيد وعمرو. فأقبلت إليه بالكلام إليه وقلت: إن كلامك إلي أم إلى مولانا؟ قال له السلطان: كلامك إليه. فقلت له: ليس لهما مغير غيرهما فجعل أحدهما غير الآخر، زيدا غير عمر؟

¹ - أبو زكريا: سير الأئمة، مصدر سابق، ص 103.

فقال لي: نعم، فقلت له:

و كذلك الله والرحمان، هذا غير هذا، ولهما مغير غيرهما فجعل أحدهما غير الآخر.

قال: قطع السلطان جوابه فقال: هذا والله الكفر بعينه..»⁽¹⁾

ولا بد أن نتعامل مع هذه الرواية كنص تاريخي لأنها من الناحية الكلامية منتحلة، فالمعتزلة لا يقولون بتغاير الأسماء وإنما الرأي أقرب إلى الأشاعرة، كما أن رأي المعتزلة والشيعية بمختلف طوائفهم في الأسماء والصفات متماثل إلى درجة التطابق.

ج- النص الثالث: المعتزلة وأبي خزر يغلا بن زلتاف الوسياني:

ملاحم أخرى ينسبها أبي زكرياء إلي أبي خزر يغلا بن زلتاف الوسياني (ت 380 هـ) الذي ألف أقدم نص وصلنا في علم الكلام الإباضي المغاربي وهذا الكتاب يمكن اعتباره مصدر الكينونة الإباضية الوهبية حيث تميزت بأرائها من خلاله عن شقيقتها النكارية وأشرف مع رفيق دربه أبي نوح سعيد بن زغليل على قيادة كل المعرك الفكرية والسياسية وبل حتى الحروب لإنهاء الإباضية النكارية، ما يهمنا الآن هو حقيقة اتصال أبي خزر مع من يسميهم أبو زكرياء بالمعتزلة في القاهرة، فبعد أن تمكن المعز الفاطمي من اصطحاب أبي خزر معه كما يروي: أبو زكرياء " دائما، كان من المهام التي أوكلت إليه هناك من السلطة الفاطمية هو الرد على المتكلمين من مختلف الملل والنحل خاصة المعتزلة.

ووفق الرواية الإباضية الوهبية فإن أبا خزر وفق في ذلك، فقد طال به المقام في قصر الحكم الفاطمي إلى ما بعد ولاية أبي تميم، يروي أبو زكريا: «... وحدث غير واحد من أصحابنا أنه لما مات أبو تميم ولي من بعده ابنه (الخليفة العزيز بن تميم) ووصلت الضيعة إلى الشيخ أبي خزر، رضي الله عنه حتى قدم رجل من المعتزلة مصر، من بلاد المشرق يطلب المعارضة والمناظرة (...) وخرج إلى المعتزلي، فلما وصل إليه وجده في قبة قد نصبها في الفسطاط للمناظرة فاستأذن عليه الشيخ فأذن له، فدخل وسلم. فسأله أبو خزر رضي الله عنه عن أحواله وفيما يمشي فقال المعتزلي: في المناظرة، ثم إنهما تناظرا فكل باب من العلوم ناظره فيه أبو خزر رضي الله غلبه. فتعجب المعتزلي وقال له:

¹ - المصدر نفسه ، ص 213.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

أين تعلمت ؟ فقال له أبو خزر رضي الله عنه " في بلاد الحلفة والشيخ، قال: كذبت، حاشا بلاد الشيخ أن يتعلم فيها مثلك...» (1)

طابع المبالغة ظاهر في هذه الرواية، ولكن لا بد أن نتذكر أن أقدم كتاب إباضي مغاربي وصلنا هو لأبي خزر الوارد في الرواية وهدف الكتاب العام هو الرد على كل المخالفين كما جاء في عنوانه " الرد على جميع المخالفين الخوارج المرجئة المعتزلة " مما يفيد حقيقة التواصل والتفاعل بين الإباضية المغاربية والمعتزلة وهذا ما نريد إثباته.

د- النص الرابع: المعتزلة وأبو عبد الله بن بكر الفرستائي (ت: 440هـ):

الملحمة الأخيرة حفظها لنا الدرجيني في الطبقات، هي سلسلة المناظرات بين الواصلية المعتزلة والإباضية مع الإمام أبي عبد الله بن بكر الفرستائي (ت: 445هـ) الذي تمكن من إنهاء الوجود المعتزلي القوي في بادية بني مصعب " مزاب " وانتقالهم إلى الإباضية ، مما يعني أن الصراع الإباضي المعتزلي استمر طيلة الدولة الرستمية، وتم حسمه مع الإمام أبي عبد الله بن بكر الفرستائي (445هـ) مؤسس كيان العزابة البديل عن إمامة الظهور ودخول إمامة الكتمان يروي الدرجيني: «... ما بلغنا أن أبا عبد الله (... ..) كان يخرج للحلقة في أوان الربيع إلى بوادي بني مصعب لمآرب، منها أنه كان يطلب بذلك راحة خاطره وخواطر التلاميذ، واستصلاح وتدبير قوى أجسادهم ، فإنه علم في بلاد ريغ من رداءة الهواء وقلة طيب الماء ، وأيضاً فإن بني مصعب كانوا واصلية فعمت عليهم بركته، فرجعوا إلى دين الحق، والطريقة المرضية وذلك كان أكثر قصده...» (2)

الغريب أنه لم يحفظ لنا التاريخ أن قبيلة أو شعبا أو مدينة في العراق مهد المعتزلة كانوا على الاعتزال كلهم ويحفظ لنا التاريخ الإباضي أن زناتة جبل بني مصعب " مزاب " كانوا كلهم واصلية ولكن في المقابل سوف نجد نصوصا أكثر كثافة في نفس المصادر على وصف زناتة باللصومية وأسوء الصفات.؟.

3- في النصوص التاريخية غير الإباضية (ابن الصغير):

"ابن الصغير" (ت ق3هـ) هو المؤرخ غير الإباضي للدولة الإباضية الرستمية الإباضية وأهمية "تاريخ ابن الصغير" كما يصفه محقق الكتاب المستشرق موتلانسكي: «. أن تاريخ ابن الصغير

1- المصدر نفسه ، ص ص 218-219.

2- الدرجيني: طبقات المشائخ ، مرجع سابق ، ج1، ص 110.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغربي

يعد كأقدم الوثائق المتعلقة بتاريخ الإباضية ولا يمكن إدراجها ضمن هاته السير المؤلفة من طرف المؤرخين الإباضية (.....) وغيرها من الدراسات الثانوية (....) ذلك لأن عمل ابن الصغير هو عمل مؤرخ أجنبي عن المذهب يسكن تاهرت الرستمية تحت حكم آخر حكامها وأن عمل ابن الصغير هو عمل مسلم لا ينتمي إلى المذهب الإباضي عاش تحت حكم الدولة الرستمية في آخر أيامها، دفعه حب الاطلاع إلى جمع معلوماته عن عبد الرحمان بن رستم وخلفائه من أفواه إباضية تاهرت أنفسهم..»⁽¹⁾، و هو تقييم ثبته الدكتور إبراهيم بجاز الإباضي الذي يقول: « ..و يعتبر كتاب ابن الصغير المرجع الأول، وربما الوحيد لتاريخ الأسرة الرستمية (.....) ويبدو أن ابن الصغير ألف كتابه حوالي سنة 290هـ.. »⁽²⁾

هذه المعطيات حول تاريخ ابن الصغير تجعل رواياته أكثر دقة وموضوعية لأنه عاش قريبا من الأحداث في المكان والزمان، رواية "ابن الصغير" ترجح الكفة إلى وجود "الواصلية" ضمن مجال الدولة الرستمية في تاهرت، ففي حديثه عن النخبة المحيطة بالسلطة الرستمية يذكر شخصية " عبد الله اللمطي " كان مكلفا بالمناظرات مع المعتزلة وفق رزنامة محددة، يروي " ابن الصغير " : « وكان رجل يقال له عبد الله بن اللمطي، أخبرني أحمد بن بشير عنه، قال لي اجتمعت المعتزلة والإباضية بنهر مينة لموعد جعلوه فيما بينهم للمناظرة..»⁽³⁾

* - استنتاجات:

لفتت هذه الروايات عن انتشار المعتزلة في شمال إفريقيا انتباه كبار المستشرقين ولكن لم يطمئنوا كثيرا لها، وانقسموا بين مكذب لها ومصديق، وقام المستشرق " جولد تسيهر" بتأويل الروايات التاريخية التي تذكر المعتزلة بالقول أن كلمة المعتزلة تعني فقط المعارضة والمعارضين للسلطة، أما المستشرق " نلينو" فقد رأى عكس ذلك يقول " نلينو": " يري جولد تسيهر (.....) أن لفظ " المعتزلة " (.....) ليس المقصود به فرقة دينية وإنما هو مستعمل بمعنى المنشقين السياسيين، وعندني هذا الرأي غير صحيح (.....) (لأن) محاولة فهم (.....) أن المقصود بالمعتزلة المنشقون السياسيون فلا

1- ابن الصغير: تاريخ الأئمة الرستميين وأخبارهم ، مرجع سابق، ص14.

2- المرجع نفسه، ص14.

3- المرجع نفسه، ص ص 80-81.

يمكن تفسيرها على أساس معنى في الذهن وهو أن مذهب المعتزلة ما كان في مقدوره أن ينتشر انتشارا واسعا في شمال إفريقيا..» (1)

بالنسبة لي كلا الرأيين لهما مبرراتهما وأعتقد أن ما تصفه الروايات التاريخية بالواصلية المعتزلة هم في الحقيقة فرق إباضية منشقة أهمها على الإطلاق فرقة النكارية أو الناكثة أو مستاوة بزعامة " يزيد بن فندين اليفرني " (ق 2هـ) الذي تبنى الآراء الكلامية لعبدالله بن يزيد الفزاري التي تتطابق أغلبها مع آراء المعتزلة.

II - المعتزلة وأثرها على الإباضية الوهبية من اللغز إلى الحقيقة:

أزعم أنني أحطت بكل النصوص التاريخية والكلامية التي يمكن أن ترسم لنا ما يقارب حقيقة العلاقة بين المعتزلة المشرقية والإباضية الوهبية المغاربية بعيدا عن الخطابات العاطفية ! البداية تكون من نص تاريخي قصير للغاية نجده في تاريخ ابن الصغير الذي عاش في البلاط الرستمي الإباضي في تيهرت ولم يكن إباضيا وفي الوقت نفسه لا يوجد في كتابته ما يشير إلى أي حقد تجاه الإباضية مما يجعل شهادته الأصدق على الإطلاق لما فيها من موضوعية يقول ابن الصغير: « أخبرني بعض الإباضية أن عبد الرحمان بن رستم لما مات، قامت الإباضية فعقدت الإمامة لابنه عبد الوهاب، فكان ملكا ضخما وسلطانا قاهرا، وعلى يديه افتقرت الإباضية، وافترق كبارؤهم..» (2)

يمكن أن نقول أن المعتزلة اخترقت الجسم الإباضي الوهبي من خلال ثلاث منافذ هي:

1- المنفذ الأول: عيسى بن عمير وأحمد الأطرابلسي (العميرية والحسينية)

سبق أن فصلنا في التعريف بهذه الفرق الإباضية الكلامية واستنفذنا تقريبا أغلب النصوص التي يمكن أن تقيدها بآرائها الكلامية، مع ضرورة التنبيه إلى أنه من الصعب الفصل بين "عيسى بن عمير" و" أحمد الأطرابلسي" رغم الفارق الزمني بينهما، وحتى لا نكرر ما سبق ذكره سوف نكتف بالبحث في مدى قرب الآراء الكلامية للعميرية والحسينية من آراء المعتزلة الكلامية ؟ ومدى تأثيرهما في الإباضية الوهبية؟ في حدود النصوص القليلة جدا التي بين أيدينا وذلك من خلال المصادر الإباضية النكارية والمصادر الإباضية الوهبية فنحن نمتلك الآن القدر الأدنى من النصوص التي تمكننا من مقارنة علمية بين هذه الفرق.

¹ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (دراسات لكبار المستشرقين): المرجع السابق، ص 195-196.

² - ابن الصغير: تاريخ الأئمة الرستميين وأخبارهم، مرجع سابق، ص 37-38.

أ- من خلال المصادر الإباضية النكارية

إلى وقت قريب لم نكن نعرف الكثير عن " العميرية " ومؤسسها " : عيسى بن عمير " وأرائه الكلامية، وبفضل اكتشاف كتاب " الرد على ابن عمير للفزاري " أصبحنا نعرف أكثر مما كان متوفرا لدينا من خلال النصوص الإباضية الوهبية عن خصومهم العميرية، لقد فصل " عبد الله بن يزيد الفزاري " في كل المسائل الكلامية التي ادعاها "عيسى بن عمير" ما نفهم من هذه الردود الكثيفة والقاسية أن " عيسى بن عمير " شخصية متحررة إلى درجة أنه يعتقد أن العقل يغني عن الشرع والدين ولا حاجة للأنبياء والرسول فالعقل قادر وحده على الوصول إلى المعرفة، وهذا ما يجعل " عيسى بن عمير " وفق هذه المسائل معتزليا قلبا وقالبا، وهو استنتاج ثبته "عبد الله بن يزيد الفزاري " نفسه في أكثر من نص نختار منها تحذيره لأتباعه من كتب ابن عميرة على أساس أنها استتساح لآراء "المخالفين" ويقصد بهم " المعتزلة " و" الرافضة " جاء في نص التحذير: « ذكر أن كتابا سقطت منا إلى ناحيتكم نهى فيها أن تعرض تلك الكتب عليه نأمر فيها بالهجران له ولعمري ما نتعذر من ذلك، وإنما لنأمر فيها بالهجران له من أطاعنا وقبل نصحنا، والمخالفة له وشدة المباحدة، فإن قربه شر وغر، والبعد منه أسلم، وإنما أردنا بذلك خفة المؤنة على ضعفائهم والسلامة لهم من شره وفتنته، وأحداثه التي أنما أخذها من غير أصحابنا، وإنما أخذها من المعتزلة والرافضة.. » (1) ، في نص آخر يعتقد "عبد الله بن يزيد الفزاري" أن " عيسى بن عمير "أخذ القول بأولوية العقل من المعتزلة ، يقول: «.. وكان مما عبنا عليه في هذا الوجه قوله: إن الناس يصيبون معرفة الله ومعرفة دينه بالفكر، كما قال المعتزلة، وزاد على ما قالت المعتزلة.. » (2) وكتاب القدر هو الأكبر حجما ضمن مجموعة الرسائل التي تم اكتشافها من مؤلفات " عبد الله بن يزيد الفزاري " في قصر بني يزقن الجزائر، وأغلب ما عاب عليه خصمه هو أخذه بآراء المعتزلة والرافضة.

ب- من خلال المصادر الإباضية الوهبية:

التحذيرات نفسها من خطر " عيسى بن عمير " و" أحمد بن الحسين " تكررهما المصادر الإباضية الوهبية، مع إشارتهم إلى قرب "العميرية" خاصة من "المعتزلة"، يعتقد " أبو عمرو عثمان بن خليفة السوفي المارغني في كتابه " الفرق:».. وأما الفرقة التي تدعى العميرية، والتي تسمى الحسينية فقريب

1 -WILFERD MADELUNG: Early Ibadī theology six kalam texts by abd allah b.yazid al-fazari (كتاب الرد على ابن عميرة،)

2- الوسياني: سير الوسياني ، مرجع سابق، ج1، ص509.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

بعضها من بعض في الموافقة والعمرية أقرب للمعتزلة..»⁽¹⁾، لذلك أفتى المشائخ الإباضية الوهيبية بتحريم قراءة هذه الكتب " خاصة " كتب أحمد بن حسين الأطرابلسي " وهو استمرار لـ " عيسى بن عمير " ويذكرون بالفتن التي ترتبت عن قراءتها والتأثر بها والتي مست آخر الأمراء الرستميين أنفسهم من خلال إعجاب " أبي سليمان بن يعقوب بن أفلح " الذي حذر منه والده لأنه قرأ مؤلفات " ابن الحسين " ما عرف " كتاب الديوان " ويرويه الوسياني وصايا المشائخ : «...واحذروا مجالسة المخالفين، وفي ذلك أثر مشهور مذكور عنهم، تعلمونه عن أبي نوح وأبي خزر رحمهما الله، والوقوف إليهم والميل إلى أمورهم، وقراءة ديوانهم وكتبهم، واحذروا من ذلك، وذكروا أن من قبله وقعت مسألة السخط والرضى وقعت من أهل الدعوة من الضليل (أحمد بن الحسين) ورسخت في قلوبهم ودانوا بها، وضل وأضل ضلالا بعيدا، ثم مسألة أبي سليمان بن يعقوب، وقد حذر المسلمين من ابنه أبي سليمان المذكور، وقال: إنه درس ديوان ابن الحسين، فكان من مقدور الله الذي تفرس فيه يعقوب بن أفلح رحمهما الله..»⁽²⁾

ولكن هذه التحذيرات لم تنفع كثيرا، فالشماخي يشهد أنه رأى كتب " ابن الحسين الاطرابلسي " في وارجلان، ولم يخف إعجابه ينقل الدكتور: عمرو خليفة النامي شهادة شماخي: «... ووفقا للشماخي فإن أحمد بن الحسين وابن عمارة يأخذان بمسائل القياس، وأخذ بقول عيسى بن عمير في الكلام (.....) وروى شماخي أيضا أنه رأى عددا من الكتب مكتوبة من قبل ابن الحسين وأضاف أن أفضلها جميعا هو " كتاب المقالات " (.....) وآخر مؤلف ذكر وجوهما هو شماخي في العبارة المقتطفة أعلاه. ويروي أن كتب ابن الحسين كانت لا تزال موجودة في وارجلان (.....) ومن المؤلفين الإباضيين في نفوسة، ممن نقلوا عن: كتاب المقالات " أبوطاهر إسماعيل الجبالي في كتابه " قواعد الإسلام... »⁽³⁾ قال شماخي: «... رأيت له كتبا كثيرة أجلها وأحسنها هذا وربما كان له غير ما ذكرنا من التأليف، ولم يبلغنا منها شيء »⁽⁴⁾ .

1- عامر ونيس: رسالة في بيان كل فرقة ، مصدر سابق ، ص 296 .

2 -WILFERD MADELUNG: Early Ibadī theology six kalam texts by abd allah b.yazid al-fazari (كتاب الرد على ابن عميرة)

3- عمرو خليفة النامي: دراسات في الإباضية، مرجع سابق، ص 214.

4- شماخي: سير شماخي، مرجع سابق، ج 2، ص 415 .

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

إذا تتبعنا تأثير " العميرية " و " الحسينية " شديدي القرب من المعتزلة في النص الكلامي الإباضي الوهبي المغاربي فسوف نكتشف الكثير، و مهما كان حجم التأثير صغيرا أو كبيرا فالمعتزلة موجودة في التراث الكلامي الإباضي المغاربي بطريقة غير مباشرة من خلال وكيلها الفكريين " عيسى بن عمير " و " أحمد بن الحسين الأطرابلسي.

لا يمكن إنكار غلبة آراء المعتزلة على الآراء الكلامية لدى العميرية والحسينية، كما لا يمكن إنكار تأثيرهما في علم الكلام الإباضي المغاربي، فلم يتردد كبير المتكلمين في تبني آرائهما في بعض المسائل الكلامية خاصة في الطبيعيات، نكتشف ذلك من خلال كتاب شرح الجهالات لأبي عمار عبد الكافي التناوتي لأنه يمنحنا فرصة للاطلاع على مصادره ، من النصوص التي يذكر فيها تبني الإباضية الوهبية لآراء بن الحسين وعيسى بن عمير نجد: «.. وقال: عيسى بن عمير وابن الحسين الأطرابلسي وغيرهما من المتكلمين: بأن خلق الشيء وبقائه وإعادته هو الشيء نفسه، وأجمعوا جميعا على وجود الشيء هو لا غيره، وأما من قال: بأن خلق الشيء عرض، فقد زعم أن وجود الشيء غير خلقه وغير بقاءه، والذين يزعمون أن خلق الشيء وحدثه هو، فيزعمون أن حدثه هو وجوده في أول ما يوجد، وأن بقاءه هو وجوده في الحال الثانية، من حال الحدث وإعادته هي وجوده بعد الفناء، فزعم هؤلاء أن خلق الشيء وحدثه وبقائه وإعادته كل ذلك عندهم هو وجود الشيء على قدر تفرق الأحوال فالموجود يسمى وجودا في الحال الأول حدثا، وفي الحال الثاني بقاء، وإذا وجد بعد الفناء سمي ذلك الوجود إعادة عندهم، وليس هناك صفة زائدة على الوجود وهو أحب القوانين إلى أهل النظر والله أعلم..»⁽¹⁾.

وفي نص آخر يقول أبو عمار : «.. و قال عيسى بن عمير والحسين الأطرابلسي بأنها صفات جواهر ليست بأعراض، ولا بأبعاض واعتماد أهل النظر من أصحابنا على القول الآخر..»⁽²⁾

ج: من خلال المصادر غير الإباضية.

لعل السؤال الذي يفرض إذا سلمنا أن الآراء الكلامية للفرقة العميرية والحسينية أقرب إلى المعتزلة وهذه حقيقة فما الذي يثبت أن هذه الآراء تسربت إلى الإباضية الوهبية حقيقة ؟

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 06 ظهر.

2- المصدر نفسه، ورقة 10 ظهر.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

الجواب نجده عند "ابن الصغير المؤرخ" وهي شهادة من مؤرخ عاش الأحداث، جاء في "تاريخ ابن الصغير" في وصف الفرق الإباضية المغاربية التي كونت كيان الدولة الرستمية: «..أخبرني بعض الإباضية أن عبد الرحمان بن رستم لما مات، قامت الإباضية فعدت الإمامة لابنه عبد الوهاب، فكان ملكا ضخما وسلطانا قاهرا، وعلى يديه افتقرت الإباضية، وافترق كبراؤهم، وتسمى منهم بالنكار وتسمى منهم قوم بالوهبية، وهذا الاسم لست أعرفه، وقد سمعت أنهم إنما سموا بهذا الاسم لاتباعهم عبد الوهاب، والذي أعرف من أسمائهم على ما حدثني به أهل المعرفة أن فرقة منهم يسمون باليزيدية يريدون من اتبع عبد الله بن يزيد، وبالعميرية يريدون من اتبع عيسى بن عمير وبعده أحمد بن الحسين، ورأيت من يسمى بالوهبية يميلون إلى هذين المذهبين ويسمون أيضا بالعسكرية وهم أهل العسكر، وجل من عندنا في البلد من نفوسة يتسمون بهذا الاسم..»⁽¹⁾

3- المنفذ الثاني: سليمان بن حفص الفراء (ت 269 هجرية)

من الشخصيات الغامضة التي لم تلق الاهتمام والدراسة مقارنة مع أهميته الدور الذي لعبته في التفاعل بين الفرق الكلامية مشرقا ومغربا "سليمان بن حفص الفراء"، وأهميته تكمن أنه العلم الوحيد الذي تتقاسمه كتب التراجم "الإباضية" و"السنية المالكية" المغاربتان فمن هو سليمان بن حفص الفراء؟ وما دوره في اختراق الكيان الإباضي المغاربي وتمير الآراء الكلامية المعتزلية؟

أ - من خلال المصادر غير الإباضية :

ترجم له "العلامة حسن حسني عبد الوهاب" في موسوعته "كتاب العمر في المصنفات والمؤلفان التونسيان"، واعتمد في الترجمة له على أقدم وأهم المصادر التاريخية، ويصفه بالقول: «.. سليمان بن حفص بن أبي عصفور اشتهر بالفراء من أبناء القيروان، وبها نشأ أواخر القرن الثاني، كان في أول أمره يقلد آراء الكوفيين أبي حنيفة وأصحابه، ثم مال إلى الاعتزال واعتنى بعلم الكلام وبرع فيه حتى عد من رجاله المذكورين، ورحل إلى العراق وأقام مدة في ببغداد واختلط بمجالس المعتزلة وصحب المريسي وأبا هذيل العلاف وغيرهما من كبار المعتزلة ثم عاد إلى القيروان وقد التف حوله عصابة من أحداثها ممن يميل إلى المناظرة والجدل والقول بخلق القرآن فلقنوا عنه آراء المتكلمين ومهروا فيها وراجت وقتئذ نزعة الاعتزال أيما رواج في البلاد الإفريقية..»⁽²⁾

1- ابن الصغير: تاريخ الأئمة الرستميين و سيرهم ، مرجع سابق، ص ص 37-38.

2- حسن حسني عبد الوهاب: كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين حسن حسني عبد الوهاب، مراجعة وإكمال،

محمد العروسي المطوي وبشير البكوش، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1990، ج1ص357.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

اعتمد العلامة "حسن حسني عبد الوهاب" في هذه الترجمة على أقدم مصدر مغاربي في الطبقات وهو "كتاب طبقات علماء إفريقيا" " لأبي العرب محمد بن أحمد بن تميم القيرواني (ت 333هـ) و "كتاب طبقات علماء إفريقيا": محمد بن الحارث بن أسد الخشني (ت 361)، القاضي عياض (544هـ) و "البيان المغرب في أخبار ملوك الأندلس والمغرب" ابن عذارى المراكشي (ت 695هـ) ، وغيرهم من المتأخرين.

جاء في كتاب "طبقات علماء إفريقيا" " لأبي العرب محمد بن أحمد بن تميم القيرواني في ترجمة: «.. أسد بن الفرات" الذي نقل موطأ الإمام مالك إلى المغرب: " حدث أسد بن الفرات بحديث فيه رؤية الله - تبارك وتعالى - يوم القيامة وسليمان بن الفراء، فتكلم الفراء وأنكر، وسمعه أسد فقام إليه وجمع بين طوقه ولحيته واستقبله بنعله، فضربه ضرباً شديداً حتى أدماه وطرده من مجلسه..» (1).

يقدم لنا "كتاب طبقات علماء إفريقيا": محمد بن الحارث بن أسد الخشني " رواية أخرى هامة مضمونها: «.. أن سليمان (بن حفص الفراء) قال مرة لمحمد بن سحنون: يا أبا عبد الله، الله سمي نفسه؟ أراد أن يقول له نعم فيثت عليه الإقرار بحدوث الأسماء والصفات - فقال له ابن سحنون: الله سمي نفسه لنا ولم يزل وله الأسماء الحسنى..» (2)

أما القاضي عياض (544هـ) فيعتبر أبي الفراء من الجهمية «.. كان جهماً يقول بخلق القرآن، ودعا الناس إليه فهموا بقتله..» (3) تتسب هذه المصادر للفراء للمؤلفات التالية:
- "خلق القرآن"، "مشكل القرآن"، "أعلام النبوة"، "المقالات":

ب من خلال المصادر التاريخية الإباضية :

أول من تعرض لسيرة ابن الفراء بحذر واقتضاب الوسياني، حيث ينقل لنا عبارة كانت سائدة وقته: «.. وكان أحمد بن الحسين الأطرابلسي و أبو حفص سليمان الفراء لولم يكن إلا واحد منهم لتبعته المذاهب..» (4) ولكنه يتحفظ عليها فلا يزال يعتبر الفراء من " المخالفين " بمعنى لم يكن من

1- أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم القيرواني: طبقات علماء إفريقيا، طبعة حجرية، ص 82-83.

2- محمد بن الحارث بن أسد الخشني: طبقات علماء إفريقيا، طبعة حجرية، ص 219.

3- القاضي أبو الفضل عياض: تراجم أغلبية، تحقيق محمد الطالبي، تونس، الجامعة التونسية المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ط1، 1968، ص ص: 469-470.

4- الوسياني: سير الوسياني، مرجع سابق، ص ص 327-328.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغربي

الإباضية، ويصف نسبته إلى " أهل الحق " بالادعاء " ويترجم له باقتضاب شديد بالقول: «.. أما الفراء فرجل عالم من أهل القيروان مخالف ادعوا أنه رجع إلى أهل الحق..»⁽¹⁾. هذا التحفظ والشك يزول مع " الشماخي " في سيره مؤكدا انتقاله من معتقدات المخالفين إلى المذهب الإباضي: «.. ومنهم أبو حفص سليمان الفراء عند من قال أنه تاب من الذي خالف فيه قال أصحابنا لولم يكن إلا " أحمد بن الحسين الأضرابلسي وسليمان الفراء لتبعه المذاهب (.....)، أما الفراء فرجل عالم يسكن القيروان خالف في بعض المسائل وذكر بعض أصحابنا أنه تاب ورجع إلى مذهب أهل الحق، قال أبو عمرو: «.. إذا ذكر الشيخ أبو زكريا الفراء وعليها قال: إنا لله وإنا إليه راجعون مما أصابهما على كثرة علمهما..»⁽²⁾.

د - من خلال المصادر الكلامية الإباضية :

لا نحتاج في إثبات دور الفراء (المعتزلي) في علم الكلام الإباضي المغربي إلى الروايات التاريخية لان كثيرا من آرائه حفظها " أبو عمار عبد الكافي التناوتي " سواء " الموجز " أو " شرح الجهالات "، فقد كان مطلعاً على مؤلفات الفراء، واقتبس منها نصوصاً طويلة سواء بالقراءة المباشرة منها أو بالرواية على مشائخه ممن اطلع عليها، عن مطالعته لمؤلفات الفراء واقتباسه منها نجد: «.. وقد وقفت في بعض الكتب أحسبه من كتب سليمان بن حفص الفراء يقول: أن على الناس المعرفة بجملة النبيين، أولاً وآخراً، فأولهم آدم وآخرهم محمد عليه السلام..»⁽³⁾. وينقل عنه مسائل تتعلق بالأديان: «... فإن قال: ما تقول في النصارى هل هي مقرة بعبسى عليه السلام أم لا؟ وفي اليهود هل هي مقرة بموسى عليه السلام أم لا؟ قيل: قد حفظت من هذه المسألة جوابين، أحدهما قد ادعوا إقراراً بذلك ولا يقال مقرون ولا منكرون، و الجواب الثاني عن سليمان بن حفص الفراء يقول أنهم منكرون لموسى وعبسى، لأن اليهود قد قصدت بإقرارها إلى رجل غير مبشر لمحمد عليه السلام أنه رسول الله (.....) وقال قوم ممن احتمل على جواب سليمان أنها منهم إنكار وشرك لأنهم قاصدون بإقرارهم إلى من لم يبعث محمداً عليه السلام فاتخذوه إلهاً وهو الذي به أقول والمعتمد عليه عند علمائنا ومشائخنا رحمة الله عليهم على الجواب الأول، أنهم ليسوا مقرين ولا منكرين أبو يحيى رحمه الله

1- المرجع نفسه، ص ص 327-328.

2- الشماخي: السير، مرجع السابق، ج2، ص415.

3- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 68 ظهر.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإياضي المغاربي

لذلك لا يترك جواب أبي يحيى رحمه الله لا سليمان تركا ولا يرميه جانبا، والله أعلم وأحكم بالجواب..» (1)

ويحفظ " أبو عمار " آراء الفراء في مسائل كلامية تتعلق بالصفات الإلهية نقلا عن الفراء منها: «.. وقد حفظت في تأويل الوصف له عز وجل على معنى الاحتمال في قريب وبعيد: خمسة أوجه: أولها: ما معنى الوصف له عز وجل في قريب وبعيد وما المراد فيه؟ فالمعنى والله أعلم أنه قريب ليس بمنفصل عن الخلق، فيكون بينه وبين الخلق فرجة، تعالى الله عن ذلك، والقرب صفة الله عز وجل على نفي الانفصال عنه، والعزلة ولأن الانفصال والعزلة من صفات الأجسام. فأما البعيد أي: أنه ليس بملتزق بالخلق، ولا مماس، فهو بعيد على نفي الالتزاق عنه، لأن الأشياء عند المتكلمين لا تنفى إلا بأضدادها، فالجهل ينفى بالعلم، والعجز ينفى بالقدرة، والكره ينفى بالإرادة وكذلك الانفصال ينفى بالقرب، والالتزاق ينفى بالبعد، والقريب لا يكون منفصلا والبعيد لا يكون ملتزقا هكذا أخبرني أبو يحيى رحمه الله.

والوجه الثاني: في قريب وبعيد، أن القريب في صفة الله عز وجل على غير الالتزاق، والبعيد في صفة الله على غير الانفصال، أي أن قربه ليس كقرب المخلوقين، وبعده ليس كبعد المخلوقين، وهذا المعنى الثاني، أي أن الذي وصفه به عز وجل من القرب ومن البعد على غير ما يوصف بها أحد من الخلق، لأن قرب الخلق للمخلوق ملازمة ومماسية، وبعده مفاصلة ومفارقة وهذا الجواب الثاني هو

الذي أجاب به كتاب الشيخ أبي الربيع رحمه الله .والأول جواب سليمان بن حفص الفراء..» (2)

كما ينقل أبو عمار ما حفظه أشياخه رواية عن الفراء منها: «.. فإن سأل: عن الجسم والعرض هل لهما جهات؟ قيل: أما جهات الجسم هل لهما جهات قيل أما جهات الجسم فعلى معنيين: جهات التحيز التي ذكرناها، وجهات بمعنى صفات الجسم التي يوصف بها من التجزئة، وقبول الأعراض، واحتمال البقاء، وغير ذلك من صفاته، وأما جهات الوصف فإن أبا يحيى حكى لي عن الفراء أنه قال: أما جهات الجسم فجهاث في العين، وأما جهات العرض فهي جهات في الوصف لا جهات في العين، هكذا حدثني رحمه الله.» (3)

1-المصدر نفسه ، ورقة 89 ظهر .

2- المصدر نفسه ، ، ورقة 101صدر .

3- المصدر نفسه ، ورقة 16 ظهر .

* - استنتاجات:

* - كل الآراء التي نقلها "أبو عمار" عن "الفراء" هي في مسألة "الصفات الإلهية" وهي مطابقة لآراء المعتزلة ولم يرو عنه ما انفردت به المعتزلة عن الإباضية.

* - إذا صحت نسبة كتاب "خلق القرآن" (ت 269 هـ) للفراء فهو سابق عن تبني الإمام الرستمي أبي اليقضان محمد بن أفلح (ت 281) لهذه المسألة وفرضها في المعتقد الإباضي المغربي، فالتأبث أنهما عاشا في نفس الفترة.

4- المنفذ الثالث: أبو اليقضان محمد بن أفلح (ت 281 هـ) ومسألة خلق القرآن:

"مسألة خلق القرآن" سال بسبب الاختلاف حولها مداد من الحبر بقدر ما سالت دماء حول الفتنة التي تحفظ لنا كتب التاريخ تفاصيلها ومن ضحاياها الإمام أبو حنيفة، في ما سمي "فتنة أبي حنيفة" لم تتبن الإباضية المشرقية موقفا واضحا، من: «.. أما بالنسبة للإباضية في شمال إفريقيا فكانوا جميعا على رأي واحد يقولون بخلق القرآن. وأقدم وثيقة تعالج المسألة هي رسالة أفلح "الإمام الرستمي أبو اليقضان محمد بن أفلح" (ت 281) ناقش فيها المسألة بتفصيل مقدا حججا قوية لدعم عقيدة خلق القرآن..»⁽¹⁾ فمن أين استمد أبو اليقضان رأيه في هذه المسألة؟ هل كانت تطورا طبيعيا لعلم الكلام الإباضي المغربي في مجاله الشمال إفريقي كما يميل الدكتور عمرو خليفة النامي أم بتأثير المعتزلة؟.

أ- من خلال المصادر التاريخية الإباضية:

لا تمنحنا السير الإباضية المغاربية الأخبار التي نتوقعها عن إمام رستمي حكم أربعين سنة، ولكن هذه الشذرات المقتضبة هي ما نبحت عنه تحديدا فكلها تصور الإمام محمد بن أفلح أبي اليقضان متكلما بارعا يذكر أبو زكريا في سيره: «.. و مكث في إمامته أربعين سنة، حسن السيرة، أروع من زمانه، وعاش حتى كبر سنه، وله في الرد على المخالفين "كتب كثيرة بليغة شافية..»⁽²⁾.

ب من خلال المصادر التاريخية غير الإباضية :

نكتشف في "تاريخ ابن الصغير" أخبار أوفى وأدق مع العلم أن "ابن الصغير" «.. التقى مع الإمام أبي اليقضان وعاش أواخر حكمه، وما يهمننا أكثر من رواياته هو سجن أبي اليقضان لدى

1- عمرو خليفة النامي: دراسات في الإباضية، مرجع سابق، ص 184.

2- أبو زكرياء: سير الأئمة، مرجع سابق، ص 144.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغاربي

العباسيين التي انفرد بها، وهي الرواية التي استند إليها كل الدارسة للقول بفرضية حيث تأثره بآراء المعتزلة في فترة سجنه، يروي" ابن الصغير": «.. وكان ابنه أبو اليقضان حسن الحال عند الجميع منسوبا إلى الورع فسأل أباه ورغب إليه في أن يأذن له في الحج، فخرج مع قافلة الناس حتى ورد مكة، فلما طاف وسعى كشفته رسل بني العباس إذ قدموا معه من عندهم وقيل أن ابن مقدم الشراة قد قدم من المغرب من عند أبيه يرتاد البلاد، ويرسل رسله في كل الآفاق إلى من كان على رأيهم ومذهبهم ليأخذوا إلى أنفسهم (...). فحمل أبو اليقضان من مكة إلى دار السلام، والعامل إذ ذاك المتوكل أو غيره ممن كان في عصره، فأمر بحبسه. قال الذي حدثني عن أبي اليقضان أنه قد وافق حبسي حبس أخ الخليفة، وكان قد نقم عليه ما نقم، قال فأمر بنا جميعا فحبسنا في موضع واحد، قال وكان يجري علي في كل يوم مائة وعشرين درهما كما يجري على أخيه، قال فما زالت جارية علي إلى أن خرجت، قال خرجت وأذن لي بالانصراف، قيل لي أنظر إلى من توصي بجرايتك يقيضها لئلا يذهب رسمك من عندنا ويعفو ذكرك من دفاترنا، قال وكان السبب الذي أذن الله بإطلاقي أن أخ الخليفة كان مؤلفا لي في الحبس، شديد المحبة لي، فلا يأكل طعاما ولا يشرب شرابا إلا أحضرني، قال وكنت له كذلك..» (1)

يمكن أن نضيف شيئا هاما يجعل فكرة قبول الإباضية المغاربية لآراء لم تنشأ في أوساطهم المحلية، وإنما هي أقرب إلى الأوامر السلطانية، تلقى القبول بقوة الولاء المطلق للحاكم الرستمي ما جاء في وصف ابن الصغير لولاء نفوسة لأبي اليقضان القائل بخلق القرآن: «.. وكانت نفوسة الجبل مفتونة بأبي اليقضان حتى أقامته في دينها وتحليلها وتحريمها مثل ما أقامت النصارى عيسى بن مريم..» (2).

* - استنتاجات:

*- على قدر ما يعلن مشائخ الإباضية البراءة من المعتزلة والنكار وتصنيفهما ضمن المتأولين الكفار كفر تأويل على قدر ما كانت حاجتهم ماسة لمعارف المعتزلة والنكار لإثبات وجودهم وأنهم أهل الحق والاستقامة ، لم يتوقف مشائخ الإباضية القدامى على عملية التثاقف لعل هذا التثاقف كان في لاوعينهم ولكن حقيقة.

1- ابن الصغير: تاريخ الأئمة الرستميين وأخبارهم ، مرجع سابق، ص ص 54-55.

2- المرجع نفسه، ص 184.

الفصل الأول: مدخل إلى علم الكلام الإباضي المغربي

*- حان الوقت لدراسة وتفكيك النصوص الكلامية الإباضية المغربية، ومقارنتها بالنصوص الكلامية عند الفرق الأخرى خاصة المعتزلة والنكار لنعرف مدى التأثير والتأثر بعيد عن " سير الأئمة لأبي زكرياء " و" كتاب الفرق " للسوفي الذين قالوا ما لديهما. وسوف نكتشف المسافة بين الفرق الكلامية ليست بالبعد الذي يريده أرباب علم الكلام أنفسهم من مختلف الفرق.

ملخص الفصل الأول:

يمكن القول لدينا الآن قائمة دقيقة و نهائية في مصادر علم الكلام الإباضي القديم ، يمكن البناء عليها لدراسة وتحليل وقراءة أي مسألة معرفية يجد الباحث في نصوص هذه القائمة ما يكفي للاستنتاج بناء عليها، ولا إمكانية لزيادة واكتشاف نصوص أخرى يكون مضمونها مخالفا لما وصلنا . وصلت النصوص الإباضية المغربية في علم الكلام القديم إلى درجة الإشباع التام فانقلت من مستوى الإبداع إلى مستوى التقرير والشرح والحواشي ، وظاهرة التكرارات والاقترابات الكثيفة للغاية تؤكد هذا الإشباع، وأي نص هو الآن في حكم المفقود إن تم اكتشافه فمن المستحيل أن يخالف هذا الإجماع الإباضي التام في الآراء الكلامية الكبرى، وإن خالف فهو تيار مستقل تماما ضمن ما يسمى الاقتراقات الإباضية.

تأثر علم الكلام الإباضي المغربي بآراء المعتزلة لم يكن مباشرا بل بواسطة أسلاف الإباضية الوهبية ، وهم تحديدا الإباضية العميرية " عيسى بن عمير و " الإباضية الحسينية " أحمد بن حسين الأطرابلسي " والإباضية النكارية " عبد الله بن يزيد الفزاري ، وثبتت النصوص التاريخية والكلامية ان هؤلاء أقرب إلى المعتزلة من الإباضية الوهبية، و درجة القرب أو البعد بينهم تتفاوت من شبه تطابق بين المعتزلة والإباضية العميرية إلى تطابق كبير بين الإباضية الحسينية والمعتزلة، إلى تطابق جزئي بين الإباضية النكارية والوهبية والمعتزلة، بلغة أخرى كما حدث افتراق في الطائفة الإباضية المغربية كلما ابتعدت الإباضية عن الأصول المعتزلية في مسائل محددة والعكس صحيح، والمقارنات بين آراء المدارس الكلامية الإباضية المغربية من مصادرها الحقيقية تثبت ذلك.

المصادر الأشعرية خاصة مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري كانت معتدلة للغاية في نقل آراء الإباضية تحديدا، ولم أجد أي نص أشعري قديم فيه تحامل حقيقي على الإباضية.

الفصل الثاني

فلسفة الوجود في العلم الإيجابي المغاربي القديم

المبحث الأول:

الواحد والسيعة الموجودات والرد على الدهريين

المبحث الثاني:

فلسفة التوحيد

المبحث الثالث:

فلسفة التأويل من أجل التوحيد المطلق.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

" فلسفة الواحد " قد يكون المصطلح الأكثر دلالة وتعبيراً على الهدف الذي أسعى إلى تحقيقه في الفصل الثاني من خلال كل مباحثه، ذلك أن مصطلح " فلسفة التوحيد " القريب جداً منه قد يأخذ منحى دينياً خالصاً، ذلك أن علم الكلام ككل هو علم التوحيد أيضاً ويهدف إلى إثبات الواحد الخالق لكل الوجود ونفي التعدد والكثرة في الخالقين، والعدم والدهر، الفروق بين الواحد والتوحيد كثيرة منها أن الواحد الاسم الذي تشتق منه قائمة طويلة من المصطلحات الفلسفية ابتداءً والعقدية توسطاً والعملية ممارسة، فالواحد هو الأصل، والتوحيد هو الاعتقاد بالواحد ومنهما تكون الوجدانية، قد لا يتسع المكان للتذكير بفلسفة فيتاغورس في أصل الوجود، وما يشفع لنا في القفز قراءة تفصيلية في فلسفة فيتاغورس في الواحد ثقفي في أن الدراسة موجهة إلى العارفين بتاريخ المقولات الفلسفية وخوفاً من الإفراط.

إذا قبلنا التبرير السابق ويمكن الدخول الآن في ضبط مبدأ الواحد المطلق الفلسفي الذي يقوم عليه علم الكلام الإباضي المغربي، فطالما تم وصف آراء الإباضية في المعتقدات بقولهم " بالتوحيد المطلق "، فإذا كان المؤمنون المسلمون كلهم موحدون، فإن إيمانهم بالتوحيد لم يكن دائماً متماسكاً ومتجانساً على مستوى المبادئ، فالأشعري مؤمن موحد، ولكن سوف نكشف في آرائه الكلامية تعدداً في مسألة الأسماء والصفات الإلهية، لعلها تجاوزت التعدد في اللاهوت المسيحي ! والمعتزلي مؤمن موحد كذلك، ولكن توحيده المطلق مصحوب بنفي للصفات، وطالما لاحقت المعتزلة تهمة التعطيل لنفهم الصفات على الذات الإلهية، و الإباضي مؤمن موحد كذلك مع تمسك المتكلمين الإباضية المغاربة بتوحيد مطلق نظري وعملي، حيث سعى هؤلاء المتكلمون إلى تفادي القول بالتعدد الذي يتهمون به الأشاعرة، والتعطيل الذي يتهمون به للمعتزلة، وقالوا بالتوحيد في كل المسائل التي تدور حول مبدأ التوحيد دون استثناء

- توحيد الخالق.
- التوحيد بين الأسماء و الصفات الإلهية.
- التوحيد في الصفات.
- التوحيد بين صفات الذات و صفات الفعل.
- التوحيد بين الاسم و المسمى.
- التوحيد بين الاسم و الصفة و المسمى و الموصوف.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغاربي القديم

هذه القائمة من التوحيد المطلقة مجتمعة قال بها المتكلمون الإباضية المغاربة دون غيرهم من المدارس الكلامية، وسواء كان مبدأ الواحد المطلق أو التوحيد المطلق مبرر أو هو تليقات للآراء متنوعة غير متجانسة لا تجتمع في نسق واحد ! فالتوحيد المطلق هو بداية ومبدأ النسق الفلسفي الذي نبحت عنه ويميز علم الكلام الإباضي المغاربي، وهذا ما سوف نثبتته في هذا الفصل ونبحث في مبادئه ومدى تماسكه وتعميمه؟ يتجلى هذا التوحيد المطلق من خلال:

* - الرد على كل الأديان والملل القائمة بالعدمية والدهرية والثنوية والتثليث وهذا ما يشترك فيه الإباضية مع كل الفرق الكلامية الأخرى وسوف نتناوله بالبحث في **المبحث الأول: الواحد وطبيعة الموجودات** والرد على الدهريين وسوف نجد تطابقاً في الآراء والاستدلالات الكلامية لدى الإباضية وغيرها من الفرق الكلامية ويتجسد هذا التطابق من خلال كثرة الاقتباسات التي قام بها المتكلمون الإباضية للرد على اللاموحدين.

* - الرد على كل الفرق الكلامية الإسلامية التي يعتقد الإباضية أن آراءها في التوحيد تنتهي بالتعدد والتشبيه والتعطيل ومنهم المعتزلة والأشاعرة والمشبهة، ودافع الإباضية على توحيد بين الأسماء والصفات الإلهية وتوحيد في صفات الذات والفعل وتوحيد بين الاسم والمسمى... إلخ وهذا ما سوف نتناوله في **المبحث الثاني** إثبات التوحيد المطلق.

* - الدفاع عن التوحيد المطلق من خلال تأويل النص الديني الذي يمكن أن يفهم ظاهرة بأنه قول بالتعدد أو التجسيم أو الكثرة، في **المبحث الثالث** من هذا الفصل: التوحيد المطلق والتأويل.

المبحث الأول: الواحد وطبيعة الموجودات والرد على الدهريين

نشأ علم الكلام في فترة موازية مع الفلسفة الإسلامية، لا أحد يمكنه أن ينكر تأثير ترجمة التراث الفلسفي اليوناني وحتى المشرقي إلى اللغة العربية في ظهور هذه المعارف وفي الوقت نفسه بقي علم الكلام من حيث الطبيعة والأهداف منفصلاً عن الفلسفة ولكن متأثر بها ومؤثر فيها ولعل من أهم الأسباب الذاتية التي حافظت على استقلال علم الكلام هو طبيعة نظريته إلى الوجود، فالمتكلمون مهما كانت فرقهم وتياراتهم يجمعون على مسلمة هي أن الوجود محدث وواجد هذا الوجود هو القديم وهو الله تعالى، هذه المسلمة إن قبلتها الفلسفة - وهي لم قبلها - تغرقها في مسار علم الكلام، ويتحول الفيلسوف إلى متكلم، والعكس غير صحيح فالمتكلم إن قال بقدوم الوجود فإنه يوصف مدحا له

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

أو لعله مدح في قالب الذم بأنه متفلسف أو فيلسوف وقد يوصف ذما وفق أدبيات تراثنا الإسلامي بالدهري أو الزنديق أو الملحد، كما حدث لابن الراوندي "الملحد" أو "ابن المقفع" أو لغيرهما.

فالإيمان بقدوم الخالق وحدث العالم بوابة علم الكلام، والمساهمة في إثبات ذلك بداية علم الكلام نفسه، وعلى قدر تنوع المدارس الكلامية واختلافها وتناقضها فهي تجمع على المفاهيم الأولية التي تقوم عليها فلسفة طبيعة الموجودات، عندما نقارن بين منظومة مفاهيم: القديم والمحدث، الجسم والعرض، الحركة والسكون أو ما يسمى الطبيعيات أو دقيق علم الكلام فإننا نجد أن هذه المفاهيم واحدة لدى كل المتكلمين على تنوعاتهم وتعددتهم، ولا أدري كيف ينتهي المتكلمون من مقدمات واحدة إلى آراء متعددة ومتناقضة؟ باستثناء رأي بعض المعتزلة في مسألة "الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ" التي اقتربت كثيرا من الفلسفة، فما تبقى من المسائل الكلامية لا نكاد نعثر فيه على اختلافات حقيقية بين المتكلمين، بحث المتكلمين في الموجودات لا ينطلق من اللاشيء أو يبحث في الوجود من أجل الوجود، بل ينطلق من شيئين هما أن العالم محدث، وأن الله الخالق لهذا للعالم المحدث قديم، وحتى تنجح استعدادات المتكلمين إلى المناظرات التي يعشقونها مع المخالفين من الدهريين والفلاسفة الدهريين يحتاجون إلى منظومة من المفاهيم لا بد من ضبطها بالفكر الأعلى من الدقة، لأنها سوف تكون عتادا لسلاحهم المنهجي المتواتر عندهم وهو دليل الحدوث، هذا الدليل الذي يمكن استعماله بنجاح في أي مسألة كلامية من دقيق علم الكلام إلى جليله، فهل تمكن المتكلمون الإباضيون المغاربة من تجهيز منظومتهم المفاهيمية في طبيعة الوجود والموجودات؟ وإلى أي مدى نجحوا في ذلك؟ وما هي مقولاتهم الأساسية في مسائل طبيعة الموجودات؟ هذا ما سوف ندرسه في هذا المبحث.

المطلب الأول: طبيعة الموجودات.

في الدراسة الأكاديمية الرائدة في فكر الإباضية وأرائهم الكلامية التي أنجزها الدكتور عمار طالبي كمقدمة مطولة لتحقيق كتاب: الموجز لأبي عمار عبد الكافي التناوتي سنة 1978 ضمن بحثه الموسومة "آراء الخوارج الكلامية" توصل إلى حكم معرفي مفاده كما يقول تحت عنوان "الآراء الطبيعية للإباضية: «.. لم نجد فيما اطلعنا عليه من كتب المقالات والمثل آراء طبيعية تنسب إلى الخوارج، إلا آراء نسبت إلى الإباضية، ولذلك رأينا أن نفردها بالكلام، لما لها من أهمية كلامية وفلسفية ومما يدل على أن الإباضية أيضا لم تهتم كثيرا بالآراء الطبيعية إلا أن أبا عمار عبد الكافي الذي يعتبر كتابه الموجز الصورة النهائية تقريبا للمذهب الإباضي الكلامي، قال: بصدد الكلام عن

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

الآراء الطبيعية [وتكتبت القول فيما هو دونه من السكون والحركات والجواهر والعرضيات والمختلفات والمتضادات للأعيان (...). و المتولدات]..»⁽¹⁾.

الثابت أن الدكتور عمار طالبي لم يطلع على مصدر أسبق من " كتاب الموجز " بأكثر من قرن لا يقل أهمية عن الموجز إن لم يتفوق عليه، بل هو من مصادر اقتباسات الموجز وهو " كتاب التحف المخزونة " لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي " (ت470هـ) الذي اكتملت فيه مبادئ ومقولات علم الكلام الإباضي المغربي وكما يبدو أن الدكتور عمار طالبي لم يطلع أيضا على "كتاب أبي عمار نفسه وهو " شرح الجهالات" رغم أنه وصف المخطوط الذي عثر عليه في دار الكتب القومية القاهرة⁽²⁾. وسبب عدم الاطلاع راجع إلى أن هذه المصادر المخطوطة لم تكن متاحة للباحثين في ذلك الوقت يكفي القول أن كتابا بأهمية: التحف المخزونة لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي (ت471هـ) أصبح متاحا للقراء سنة 2017، ولا يوجد في خزائن المخطوطات في مزاب على كثرتها إلا نسخة واحدة فريدة هي الأقدم في العالم، وهو الكتاب الذي انفرد بتخصيص المباحث الأطول لطبيعة الموجودات.

وكل ما كتبه أبو عمار عبد الكافي التناوتي في الموجز وأبو عمرو عثمان بن خليفة السوفي في كتاب السؤالات_ هو اقتباس حرفي من كتاب التحف المخزونة ".

إن اكتشاف وتحقيق "كتاب التحف المخزونة " سمح لنا بإعادة النظر في هذا الحكم المسبق دون إفراط في التفاؤل لأن هذه النصوص لن تضيف الكثير لما كتبه أبو عمار في "مخطوط شرح الجهالات" فقد استثمر كل نصوص التحف مع تشخيص القائلين بها ونسب الآراء الكلامية والفلسفية إلى أصحابها من غير الإباضية، وهي خاصية يتفادها غيره من المتكلمين الإباضية المغاربة على خلفية أنها للمخالفين.

السؤال هل هذه النصوص التي ذكرت أعلاه كافية للقول أنه توجد نظرية فلسفية متكاملة في الوجود والطبيعيات في علم الكلام الإباضي المغربي؟ هذا ما سوف نسعى إلى البحث فيه.

أولا: الجوهر و الأعراض:

سوف نعمل على ضبط منظومة المفاهيم الأساسية التي تقوم عليها فلسفة الطبيعيات في علم الكلام الإباضي المغربي بداية من الجسم والعرض وصول إلى الحركة والسكون.

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: الموجز، مصدر سابق: ج01 ص212.

2- أنظر الفصل الأول، المبحث الأول المصادر.

1- الأجسام والأعراض :

تبنى فلسفة الوجود لدى المتكلمين على منظومة من المصطلحات الثنائية المتضادة غالبا وهي: الوجود والعدم، الموجود والشيء، القديم والمحدث، الجسم والأعراض، ويتفرع عن كل مصلح منها منظومة من الخصائص التي تحتاج بدورها إلى ضبط، وعن مفهوم الجسم والعرض تنتج مفاهيم الحركة والسكون، الثبات والتغير... إلخ، حرص المتكلمون على الضبط الدقيق لها، وقدموا للأدلة العقلية على قدم الخالق والحدوث العالم.

إن اختلاف الجوهرى بين المتكلمين والفلاسفة يبدأ من هنا فإذا كان الفلاسفة يتساهلون في القول بقدم العالم أو قل يمكن أن يقدموا آراء غامضة يمكن تفسيرها بالقول بالدهر أو قدم العالم، فإن المتكلمين على اختلاف توجهاتهم صارمين في هذا المسألة تحديدا كونها منطلق الإيمان وهي حتمية القول بحدوث الخلق، وكل جدل بين المتكلمين والفلاسفة يبشر بالنسق الفلسفي الذي نبحت عنه أذكر أن الجدل المشهور بين " ابن رشد " و " أبي حامد الغزالي " في " تهافت الفلاسفة " و " تهافت التهافت " كانت مسألة حدوث العالم وقدمه من أهم مسائله وبموجبها كفر الغزالي الفلاسفة واتهمهم بالقول بقدم الوجود.

فهل لقيت مسألة حدوث الموجودات وما يترتب عنها من منظومة مصطلحات ومفاهيم الاهتمام في علم الكلام الإباضي المغاربي ؟ وإلى أي مدى كان ضبطهم لهذه المفاهيم منسجما مع المدارس الكلامية الأخرى ؟.

هذا ما سوف نحاول الإجابة عنه في هذا الطلب.

1- الموجود والشيء:

يوجد اختلاف ثانوي بين الإباضية والمدارس الكلامية الأخرى خاصة المعتزلة في دلالة مصطلح " شيء " ومصطلح " موجود " ففي الوقت الذي اتجهت المدارس الأخرى إلى شمولية " مصطلح موجود " على مصطلح " شيء " تبنت الإباضية المغاربية الرأي القائل أن " شيء " أشمل وأعم من موجود، لذلك لم يترددوا في القول " أن الله شيء " وسوف نتناول الأمر منفصلا في عنصر المشكلات الأساسية في طبيعة الموجودات لاحقا.

2- مفهوم الجسم :

يحرص المتكلمون دائماً في مبحث الطبيعيات على تقسيم العالم إلى قديم ومحدث والموجودات المحدثه كلها أجسام وأعراض، ويترتب عن ذلك قائمة نسقيه من المصطلحات التي يضعف فيها حجم الاختلاف بين المدارس الكلامية، فلو نظرنا إلى مفهوم الجسم لدى جل المتكلمين لوجدنا أنه واحد إلى درجة التطابق، وقد وفر لنا اكتشاف مخطوط " " التذكرة في أحكام الجواهر للشيخ الإمام أبي محمد الحسن بن أحمد بن متويه النجرائي المعتزلي (ت469هـ) المادة المعرفية الكثيفة للمقارنة في مسألة الجواهر والأعراض خاصة.

أ - معايير الضبط

قبل ضبط نسق المفاهيم التي يبني عليها هذا المطلب والمبحث وحتى المباحث اللاحقة لا بد من الإشارة إلى الملاحظات المنهجية في ما يخص المصادر الإباضية المغربية في الطبيعيات أهمها: * - النص المرجعي لكل المفاهيم في الجسم والعرض والجوهر هو كتاب " التحف المخزونة" "لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي" (ت 471)، وكل النصوص اللاحقة عنه في التراث الإباضي تقتبس عنه ومنه، والغالب أن هذا النص المرجعي الأقدم مقتبس بدوره من مصدر كلامي ما من الصعب التعرف عليه لأن الآراء الكلامية في طبيعة الوجود في خطوطها العامة متطابقة فهي تجمع على القول بحدوث العالم وقدم الخالق سواء كان المتكلم من المعتزلة أو الخوارج أو الأشاعرة أو الإباضية الشيء الذي لا تضمنه الفلسفة.

* - كل المفاهيم التي سوف نقوم بضبطها من خلال المصادر الإباضية المغربية القديمة ذات طبيعة فلسفية، فلا توجد في النص الديني التقليدي هذه المنظومة من المفاهيم فهي فلسفية بامتياز، وكل الاستدلالات التي سوف تبني على هذه المفاهيم والتي تسمى " دليل الحدوث " ذات طبيعة فلسفية كذلك.

* - المتكلمون الإباضية المغاربة يوحدون بين مفهوم الجسم ومفهوم الجوهر لأنهم في العادة يميلون إلى النزعة الحسية، وهذا ما سوف نكتشفه في مطلب الأبعاد الفلسفية، لذلك فمفهوم الجوهر هو نفسه مفهوم الجسم.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

*- من الصعب تفكيك النص المفاهيمي لأنه يضبط المفاهيم مثنى مثنى بشكل متلازم، فضمن مفهوم الجسم نجد مفهوم العرض، وكذلك القديم والمحدث، الحركة والسكون..... إلخ ولكن سوف أحاول التمييز بين هذه المفاهيم قدر الإمكان دون إخلال بالنص المقتبس.

وقد لا تتطلب المفاهيم المستخرجة شرحاً وتحليلاً فهي في العادة ذات طبيعة معجمية منطقية يتوفر فيها الشرط الأرسطي في التعريفات القائل يجب أن يكون التعريف جامعاً مانعاً والتدخل لشرح المفهوم يكون أفضل بإسناده بمفاهيم مرادفة له من مصادر متعددة لتأكيد الاتفاق أو الاختلاف إن تطلب الأمر.

ب- مفهوم الجسم:

يعرف أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي (ت 471 هـ) الجسم والجوهر والجنّة والصورة تعريفاً واحداً هو: «..فالجوهر: ما كان في عينه غير واحد ولا يكون إلا كذلك ذو جهات متغايرة لا ينفك من ست جهات: أمام وخلف ويمين وشمال وتحت وفوق، فهذه الجهات الستة لا ينفك منها، والجسم والجوهر والجنّة والصورة ما كان في نفسه واحداً، وكان جسماً لعلّة التأليف، والعرض، والطول وذا حدود، وأطراف، ولا ينفك من الكون في المكان إما متحركاً إما ساكناً..»⁽¹⁾ يضيف أبو الربيع: «.. أن يكون جسم من الأجسام غير موصوف بهذه الصفات من لون وطعم ورائحة وخشونة وليونة وحلاوة ومرارة ولا يكون الجسم إلا طويلاً غير يساره وأمامه غير خلفه، فالجسم لا يكون إلا هكذا ما دام عينه ومعناه..»⁽²⁾.

التعريف نفسه نجده لدى أبي عمار: «.. الجسم ما كان ذا طول وعرض وعمق وجهات وحدود وحركات وسكون، وما كان ذا نصفين ويحتمل التجزئة، ويكون ذا هيئة من الهيئات، وقدر من الأقدار..»⁽³⁾.

3- مفهوم العرض:

يعرف أبو الربيع العرض بالقول: «.. إن الخلق كله على وجهين: إما جوهر أو صفة لجوهر، وليس ثم معنى من المحدثات سوى ما ذكرنا (....)، وأما صفات الجسم التي لا ينفك منها ولا يوصف إلا بها مثل: الحركة والسكون (....) والحياة والموت (....) وهي صفات متضادات، فالحركة ضد

1- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية، مصدر سابق، ص 442.

2- المصدر نفسه، ص 443.

3- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: الموجز، مصدر سابق، ج2، ص 23.

السكون، (...). الافتراق والتماس ضد التباين، فلا يكون الشيء متحركا ساكنا في حالة واحدة، ولا يكون إلا متحركا أو ساكنا (...). فهذه صفات للأجسام، وهي أعراض وليست بأجسام..»⁽¹⁾

II - خصائص الجسم والعرض

1 - خصائص الجسم.

حسم لنا أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي في نص واحد كل خصائص الجسم ولا فائدة من تفكيك النص يقول: «... وللجسم أيضا صفات يوصف بها، وهي أجسام ليست أعراض وهي: اللون والطعم والرائحة، والخشونة، والليانة، والحلاوة، والمرارة، والحرارة، والبرودة والرطوبة والنحفة، والثقالة، فهذه صفات الجسم، (...). صفات جوهرية في الجسم فالجسم موصوف وبغيرها من العرضيات..»⁽²⁾، ويتأوب على شرح هذه الخصائص في المصادر الإباضية المغربية فترة البحث كل من "أبي الربيع" و"أبي عمار".

أ - البقاء:

البقاء خاصية تميز الجسم على العرض، ولا يقصد بها البقاء المطلق، وإنما هذا البقاء مرتبط ببقاء الجسم مقارنة مع تغير الأعراض، يقول أبو الربيع: «... موصوف بها الجسم وهي ثابتة باقية أحوال كثيرة قد تكون هذه الصفات هي الجسم، وقد تكون حالة فيه غير جوهرية ولكن حسية وليست عرضية..»⁽³⁾.

ب - التضاد:

لا يجتمع متضادان في موجود محدث واحد، ولا يحتاج الأمر إلى التذكير بمبادئ العقل عند أرسطو يقول أبو الربيع: «... و كل صفة يوصف بها الموصوف من هذه الصفات، فزدها في غير الموصوف، وهي حالة فيه وهي جسم، فإن كانت غيره، فلا يخلو الجسم الموصوف بهذه الصفات من إحدى الصفتين: إما أبيض وإما أسود، وإما خشن وإما يابس..»⁽⁴⁾ يعرف أبو عمار الضدين

1- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي : التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية ، مصدر سابق ، ص444.

2- المصدر نفسه، ص444.

3 - المصدر نفسه، ص445.

4- المصدر نفسه، ص 444.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

بالقول: «. لأن جواب كل سائل يسأل عن الفرق بين الضدين أن يعبر عن كل صفة كل ضد منهما ولا يتجزأ في إحدى الصفتين دون الأخرى..»⁽¹⁾

ج- التجزئة:

التجزئة والتقسيم من خصائص الجسم، يقول أبو عمار: «. فإن سأل: عن الجسم هل يخلو من التجزئة؟ قيل: لا يخلو الجسم من التجزئة إلى أن يفنى ولو كان أقل قليلا لما كان ذلك الأقل غير خال من التسديس، فإن ما والى الشرق منها غير ما والى المغرب وكذلك ما والى كل ناحية منها غير ما والى الأخرى، فدل ذلك على أنه غير عار عن التجزئة ولا خال منها..»⁽²⁾

د- الظن: الإقامة في المكان

لا بد للجسم يجري عليه الكون في المكان ويوصف بالحدود الأقطار والنواحي والحدود يقول أبو عمار: «. ولو علم السائل أن الحدود والأقطار ملازمة للأشياء المنبسطة لما سأل من ذلك إلا أن يكون مغالطا، فلا بد لمنبسط من حدود وأقطار، ولو انبسط ما عسى، و(....) أن المنبسط هو الذي يحتوي على حلول الأجسام به، ويكون للأجسام وعاء..»⁽³⁾

هـ- الملاقة والمماسة والفرجة:

لتأكيد الطابع الحسي للأجسام لابد أن تكون قابلة للمماسة والملاقة وبينها فرجة و فراع يقول أبو عمار: «.. الملاقة هي أن يتلاقى جسمان يلقي أحدهما الآخر، من إحدى الجهات الست إما أن يلقاه يمنا أو يسرة أو فوق أو تحت أو أمام أو خلف، وكذلك المماسة معناها معنى الملاقة وهي أيضا من صفات الجسم (....) إن كل ملاق يساوي باللقاء في ملاقاته إياه، لأن المتلاقين يشتهان في أنهما جسمان،(....). والملاقة والمماسة صفة الأجسام كما ذكرنا، ولا يجوز أن توصف بها الأعراض انفردت بها الأجسام عن سائرهما. (....).

فإن قال: ما الفرق بين الملاقة والمماسة؟ وقد قيل: أن المماسة لا تكون إلا بالملاصقة صفة والملاقة تكون بملاصقة وغير ملاصقة (....) فإن قال: ما الفرق بين الملاقة والمماسة؟

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 27 ظهر.

2- المصدر نفسه، ورقة 17 ظهر.

3- المصدر نفسه، ورقة 90 ظهر.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

وقد قيل: أن المماساة لا تكون إلا بالملاصقة صفة (...) (و) الفرجة خلق (...)، لأن الفرجة تقتضي التحديد، كما تقتضيه الملاصقة والمماساة، فهذا كله من صفات الجسم والجسم قد بان بالتحير عن سائرهم..»⁽¹⁾

2- خصائص العرض:

يضبط أبو الربيع المعيار الذي تتمكن من خلاله من التمييز بين الجسم وصفاته العرض، فالجسم يدرك بالحواس وصفات العرض تدرك بالعقل والدلائل، وصفات الجسم معروفة بالطبيعة اضطرارا، ولا تفاضل بين الناس في معرفتها، أما صفات العرض مكتسبة بالتعلم يقول: «.. فكل ما كان من صفات الجسم عرضية فغير مدروك الحواس إلا الصوت فإنه مدرك بحاسة السمع، وإن كان عرضا من الأعراض، وغير ذلك لا يدرك إلا بالدلائل والنظائر، ولا يكون كلها إلا اكتسابا ليس باضطرارا. وأما صفاته الجوهرية التي هي أجسام فهي مدروكة بالحواس، وعلمها على ما أدركته الحواس اضطرارا وكذلك جهلها اضطرارا، فلا تفاضل بين العباد فيما كان علمه اضطرارا، فأما ما كان علمه اكتسابا يتفاضل الناس في علمه يكون بعضهم أعلم من بعض، ويعلمه بعض ويجهله بعض، وإن كانت الدلائل والعلامات التي يعلم بها قائمة، وأما ما كان علمه اضطرارا فلا تفاضل بين العباد في علمه، ولا يقع الاختلاف بين الناس فيثبته قوم وينكره آخرون، فكل شيء رآه الراؤون فلا اختلاف بين من رآه فلا تفاضل بينهم في علمه، ولا ينكره بعض ويقر به بعض، كالشمس التي يراها الخلق إلا تفاضلا بين من رآها في علمها، فلا يخلو القلب من معرفتها على ما أدركها البصر كصوت الرعد إذا أدركته حواس السامعين لها فلا تفاضل بينهم في علمها فلا يخلو كل من أدركها بحاسة سمعه من العلم بها ولا يجهلها في تلك الحال ولا ينكرها إلا من كان مكابرا لعقله أن ينكر بلسانه ما اعتقده في قلبه..»⁽²⁾

3- العلاقة بين الجسم و العرض:

أ- الاتفاق:

يشارك الجسم والعرض في صفات هي: الحدث والفناء، الحاجة، العجز، يقول أبو الربيع: «..الجسم له صفات بان بها عن العرض، والعرض له صفات بان بها عن الجسم، ولهما صفات موصوفون بها

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق ، ورقة 90 ظهر

2- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي : التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية ، مصدر سابق ، ص 476.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

جميعا وليس لواحد منهما أولى بها من الآخر: الحدث، والفناء، والحاجة، والعجز، فهما جميعا محدثان عاجزان محتاجان جرى عليهما الفناء والذهاب، والوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود..»⁽¹⁾

ب- الاختلاف:

ويضيف أبو الربيع: «.. وأما العرض في عينه ومعناه: ما كان متعارضاً مع الجوهر، و يتعرض له كان عرضاً، والفرق بينه وبين الجسم جواز البقاء على الجسم، ومرور الأحوال عليه (الأعراض)، وهو (الجسم) موجود، والعرض لا يجري عليه ولا تمر عليه الأحوال في الوجود، ولا وجود له إلا حال حدوثه، ويعدم في الحالة التي تلي حدوثها، وهو في عينه ومعناه غير متعد ولا مبعوض ولا يجري عليه الكون في المكان، ولا يوصف بالحدود والنواحي والعرض والطول ويوصف بالحدث والفناء..»⁽²⁾

ج- التكامل:

و جود أحدهما مرتبط بوجود الآخر، فلا وجود للأعراض دون وجود جسم محدث يتصف بها، يقول أبو عمار: «... فإن سأل عن الجسم والعرض وأيهما كان دليلاً على الآخر؟ قيل: إن الجسم هو الدليل على وجود العرض وعلى إثباته، فأما العرض فكان دليلاً على حدوث الجسم، فدل الجسم على وجود العرض، ودل العرض على حدوث الجسم، فكل واحد منهما دليل على الآخر من وجهين فهذا هو جواب هذه المسألة..»⁽³⁾.

4- صفات الجسم الجوهرية وصفات الجسم العرضية:

انفرد أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي بالتمييز بين نوعين من الصفات للجسم هي الصفات الجوهرية والصفات العرضية فإذا كانت الثانية هي العرض الذي سوف يأتي تفصيله فإن القول بوجود صفات للجسم غير الأعراض يقترب من رأي من ينكر الأعراض من المتكلمين ويفتح الباب أمام مشكلة فلسفية هي هل هذه الصفات الجوهرية للجسم وهي ليست أعراض بعض من الجسم أم هي كل الجسم؟

* - استنتاجات:

1- المصدر نفسه ، ، ص 443.

2- المصدر نفسه ، ص، 442

3- أبو عمار عبد الكافي التتواتي : شرح الجهالات، مصدر سابق ، ورقة 4 ظهر.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

*- بالمقارنة السريعة بين المفاهيم السابقة والمفاهيم نفسها التي عرضها الأشعري في مقالات الإسلاميين حول مفهوم الجسم والعرض وخصائصهما نكتشف التطابق شبه التام بين هذه المفاهيم ومثيلاتها لدى المتكلمين القدامى، وقد قمت بمقارنة بين مفهوم الجسم لدى كل الفرق الكلامية واكتشفت تطابق رأي الإباضية في تعريف الجسم مع أبي هذيل العلاف المعتزلي ذي النزعة الحسية الذي رفض مبدأ الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد وطابق بين الجوهر والجسم المادي.

*- بحث المتكلمون تفصيلا في ضبط مفهوم الجسم والعرض وخصائصهما ليس بحث من أجل معرفة حقيقة الموجودات بل من أجل وضع أدوات أو بديهيات عقلية لإنتاج دليل الحدوث وهو الدليل الأكثر اعتمادا لدى كل المتكلمين بما فيهم، ولا إمكانية لقيام هذا الدليل إلا بالتسليم هذه الثنائيات القديم والمحدث، الجسم والعرض، الحركة والسكون.... إلخ.

ثانيا: القديم والمحدث والحركة و السكون

1- مفهوم القدم والحدوث

1- مفهوم القديم و المحدث .

مفهوم المحدث والقديم لغة لا يبتعد كثيرا عن مفهومها اصطلاحا فتكاد المفاهيم تتطابق منها:

اصطلاحا : فلا تكاد نعثر على اختلافات بين كل المتكلمين في ضبط مفهوم المحدث والقديم، فعن الباقلاني: «.. المحدث ما لم يكن ثم كان..»⁽¹⁾، ويعرفه أيضا: «.. وهو الموجود بعد عدم..»⁽²⁾. أما القديم: فهو عنده: «.. القديم هو المتقدم في الوجود على غيره..»⁽³⁾ وعند الجويني: «.. الذي لا أول لوجوده..»⁽⁴⁾ قال الجبائي من المعتزلة: «.. معنى أن الله قديم أنه لم يزل كائنا لا إلى أول، وأنه المتقدم لجميع المحدثات لا إلى غاية..»⁽⁵⁾

1- القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني البصري: الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الحسن الكوثري، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ط2، 2000، ص31.

2- القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني البصري : كتاب التمهيد، تصحيح الأب يوسف مكارثي اليسوعي، بيروت، منشورات المكتبة الشرقية، الطبعة الأولى 1958، ص37.

3- المرجع نفسه، ص 41.

4- الإمام الجويني: كتاب الإرشاد في قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف (وآخرين) القاهرة، مكتبة الحانجي، (د.ط.)، 1950، ص 18.

5- الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج2، مرجع سابق، ص 273.

2- مفهوم القديم والمحدث عند الإباضية

للقديم والمحدث نفس التعريف لدى جل المتكلمين فقد ميز " أبو عمار " بين " القديم " والمحدث في هذا النص المقارن: «...فإن قال: ما الفرق؟ قيل: إن الفرق بينهما (المحدث والقديم)؟ قيل: أن الفرق أن العلة التي لا يفنى لها القديم هي استحالة العدم عليه، فلما استحال العدم على القديم في الماضي استحال عليه أن يفنى في الآتي، ولما كانت العلة في ذلك هي ما وصفنا كان غير القديم لم يستحل عليه أن يبقى، ولا أن يبقى، وكلاهما عليه غير جائزين.

فإن قال: ما ضد القدم؟ قيل: الحدوث، وكذلك البقاء ضده الفناء، وكذلك الوجود ضد العدم..»⁽¹⁾

كما اختزل أبو عمار المفهومين: «.. لو قال: ما الفرق بين القديم والجسم؟ قيل: نفي الحدوث عن القديم، ونفي القدم عن الجسم لأن الصفات لا تنفى عن الأشياء إلا بأضدادها، وكذلك لو قال: ما الفرق بين القديم والإنسان؟...»⁽²⁾.

أما أبو يعقوب الوارجلاني فيؤكد: «.. ومعنى القديم من سبق وجوده وجود الحدث، فكل من لم يكن ثم كان فهو المحدث، فكل من كان ولا يكون فهو القديم..»⁽³⁾

3- مفهوم العالم:

سبق التمييز بين مفهوم " الشيء " و " الوجود "، أما مصطلح العالم فهو أقل استعمالاً، نصادف تعريفاً له عند البغدادي بالقول: «.. العالم عند أصحابنا كل شيء هو غير الله عز وجل، والعالم نوعان جواهر وأعراض..»⁽⁴⁾ فهو نفسه تعريف الوجود والموجودات.

II- الحركة والسكون

تأتي مسألة الحركة والسكون في علم الكلام وفي علم الكلام الإباضي المغاربي في الدرجة الثانية من حيث الترتيب، ذلك أن الحركة والسكون من الصفات العرضية التي تتصف بها الأجسام وغلب على النص الكلامي الإباضي ضبط المفاهيم من حيث حاجتهم لها في " دليل الحدوث " دائماً لذلك لم يتعمقوا ولا في مشكلة واحدة إنما كان تركيزه منصب على ضبط المفاهيم، وأقصى ما يمكن

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق ، ورقة 18 ظهر .

2- المصدر نفسه، ورقة 21 ظهر .

3- أبو يعقوب الوارجلاني: الدليل والبرهان ، مصدر سابق ، ج2، ص48.

4- أبو منصور عبد القادر بن طاهر التميمي البغدادي: إسطنبول تركيا، مطبعة الدولة، ط1، 1928 ص ص 23-24.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

البحث فيه هو مدى تطابق المفاهيم مع نظيراتها لدى المدارس الكلامية والفلسفية خاصة ونحن نعرف أن موضوع الحركة والسكون ذا أصول فلسفية بامتياز.

1- مفهوم الحركة والسكون:

أ- مفهوم الحركة

يعرفها أبو الربيع: «... ذلك أن الحركة في عينها ومعناها: ما لا يفعل منها أجزاء في مكان وكانت حركة في عينها لأنها لا تفعل منها أجزاء في مكان، فما لا يفعل منه أجزاء في مكان فهو حركة، وبطل أن يكون شيء يفعل منه أجزاء في مكان حركة..»⁽¹⁾.

ويعرفها أبو عمار: «... معنى الحركة هو ما لا يفعل من جزأين في مكان واحد..»⁽²⁾ وكذلك: «... الحركة تعب ومؤتة، ولا يكون ذلك إلا من محدود له نهاية وعرض وطول، وذلك كله من علامات الخلق، (...) أن الحركة والسكون لا يوصف بهما إلا الجسم، (...) والحركة والسكون لا ينفك الجسم منهما ولا يوصف بهما غيره وهما محدثان كائنان بعدما لم يكونا، يتعاوران على الجسم حركة ثم سكون ثم حركة ثم سكون، وهما محدثان..»⁽³⁾ وكذلك: «... إن الحركة صفة المتحرك ليست بجسم قائم بنفسه (...) إن الحركة صفة المتحرك ليست بجسم قائم بنفسه..»⁽⁴⁾

ب - أنواع الحركة:

هذه التقسيمات على اختلافها وتعددتها نجدتها في كل المصادر الكلامية وهي محل اتفاق كلي بينهم والاختلاف منحصر في بعض التفاصيل: «... والحركات كلها على وجهين: نقلة وغير نقلة وكانت النقلة نقلة لأنها زوال من مكان إلى مكان، والتي ليست بنقلة كانت غير نقلة لأنها ليست بزوال الحركة التي ليس بنقلة، وإنما تكون في الحال الأولى التي حدث فيها الجسم فيكون الجسم في ذلك المكان الذي حدث فيه إما حركة وإما سكون ولا يعرف ذلك إلا بالتعقيب إن عاقبته النقلة في الحالة الثانية انتقل الجسم من مكانه إلى مكان غيره فصح أن كونه في المكان الأول في الحال الأول وذو الحركة التي هي النقلة فلا يؤدي إلى خلافه فصح أن كونه في إمكان في الحال الأولى حركة وليست بنقلة، وإن كان في الحال الثانية التي حال حدثه في مكانه الأول حدث فيه صح أن كونه في المكان

1- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي : التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية ، مصدر سابق ، ص460

2- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق ، ورقة 11 صدر.

3- المصدر نفسه، ورقة 11 صدر.

4- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي : التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية ، مصدر سابق ، ص461.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغاربي القديم

في الحال الأولى سكون وليس لأنه أودى إلى السكون، فلا يؤدي الشيء إلى خلافه على ما قلناه...»
(1)

يتكرر هذا التقسيم في كل النصوص الإباضية القليلة التي تناولت الموضوع منها: «.. والحركة على وجهين: نقلة وغير نقلة، فغير نقلة إنما تكون للجسم حال حدوثه، وهو ضد السكون الذي هو غير لبث، كما أن النقلة ضد اللبث، ويسمى لبثا لأنه من قولهم: لبث في المكان إذا أطال فيه، فذلك لا يسمى السكون الأول لبثا...» (2)

ج- مفهوم السكون:

حدد أبو الربيع التعريف الدقيق والنهائي لها «.. وأما السكون في عينه ومعناه: ما يفعل منه أجزاء في مكان، وهو ضد الحركة وخلاف لها...» (3) وكذلك: «السكون فهو الإقامة بالمكان، (...) من صفات الجسم (...) ذلك كله لا يجوز ولا يجري إلا على الأجسام. و السكون هو الإقامة في المكان، كما أن الحركة هي الظعن عن المكان، فأجابه بأن وجود السكون يقتضي ثلاثة أشياء: وهو سكون وساكن ومتمكن، والسكون عند المتكلمين ما يفعل منه أجزاء في مكان: وهو على وجهين: لبث وغير لبث...» (4)

د- أنواع السكون

تقسيمات السكون هي نفسها التي نجدها في مصادر علم الكلام على اختلاف الفرق الكلامية ولا يضيف علم الكلام الإباضي جديدا وقد كان نص أبي الربيع في تنويع الحركة والسكون جامعا مانعا «.. وهو أيضا على معنيين: لبث وغير لبث واللبث في عينه ومعناه: ما كان الشيء من كونه في المكان بعد مرور الحالتين، وقيل له سكون لأنه يفعل منه أجزاء في مكان، وقيل لللبث لبث لمرور الحالتين على الشيء وهو في مكان، والنقلة ضد اللبث، واللبث ضد النقلة والجزء الذي ليس هو بلبث ضد الذي هو غير نقلة، لأنه في الحالة الأولى ولا يخلو فيها من أحد المعنيين إما سكون غير لبث إما حركة غير نقلة، وفي الحالة الثانية أيضا لا يخلو من أحد الضدين إما نقلة وإما لبث، ولا يثنى غير لبث بنقلة، ولا غير نقلة بلبث، ولا يثنى الحركة والسكون، ولا السكون الحركة، ولا يفارق اللبث إلا

1- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية، مصدر سابق، ص460.

2- المصدر نفسه، ص460.

3- المصدر نفسه، ص 467.

4- أبو عمار عبد الكافي التتاي: مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 17 صدر.

بالنقلة، ولا يخلو الجسم في أو أحواله أن يكون إما متحركا أو ساكنا، ولا يجتمعان فيه، ولو جاز أن يكون الجسم في حالة واحدة لا متحركا ولا ساكنا لجاز أن يكون متحركا ساكنا، فلما فسد أن يكون متحركا ساكنا فسد أيضا أن يكون لا ساكنا لا متحركا..»⁽¹⁾

2- خصائص الحركة و السكون:

نجد لدى أبي عمار عبد الكافي التناوتي نصا جمع فيه كل خصائص الحركة: «لأن الحركة تعب ومؤتة، ولا يكون ذلك إلا من محدود له نهاية وعرض وطول، وذلك كله من علامات الخلق وليس الله كذلك (...) إن الحركة والسكون لا يوصف بهما إلا الجسم، والجسم لا يكون إلا محدودا ذا نهاية وطول وعرض، والله تعالى عن ذلك (...) والحركة والسكون لا ينفك الجسم منهما ولا يوصف بهما غيره، وهما محدثان كائنان بعدما لم يكونا، يتعاوران على الجسم حركة ثم سكون ثم حكة ثم سكون، وهما محدثان والجسم لم يسبقهما ولم يتقدمهما، وما لم يسبق المحدث فهو محدث مثله فبطل لهذا العلة ومثلها أن يوصف القديم عز وجل بحركة ولا سكون وليس يخلو من الواصف عز وجل بحركة وسكون أن تكون الحركة والسكون عنده دالتين على حدوث الموصوف بهما أو تكون الحركة والسكون غير الدلتين على حدوث الموصوف بهما، فيكون القديم عنده محدثا ويكون المحدث قديما وكلاهما فاسدان وفسد لفسادهما أن يوصف القديم بحركة ولا بسكون.

وأیضا أن الفاعل بحركة أو سكون لا يفعل إلا في موضعه الذي هو فيه، ولا يكون أن يفعل بحركة أو بسكون في المشرق ولا في المغرب ولا في العلو ولا في السفلى في حال واحدة.

وأیضا أن الموصوف بالحركة والسكون لا تتعداه أفعاله ولا تتجاوزته إلى غيره. وفي هذا بطلان الوصف له عز وجل أن يكون محلا للحوادث يتعالى عن ذلك.

وأیضا أن الذي يفعل بالحركة والسكون يفعله بعلاج ومعاناة ومؤتة وتعب،

وأیضا لو كان الله عز وجل موصوفا بحركة أو سكون، فلا يكون أن تعد حركته جهة من الجهات

وأیضا أن الحركة والسكون لا يكونان من المتحرك الساكن إلا في مكان وهو المعقول

وأیضا لا يخلو المتحرك من أن يكون متحركا باكتساب أو باضطرار فإذا كان باكتساب فالذي يجري عليه حركة الاكتساب لا يكون أن يكون ممتعا من حركة الاضطرار رأيت إذا هزه غيره أيكون متحركا

أم لا؟ والله عز وجل يتعالى عن جميع هذه الصفات علوا كبيرا..»⁽¹⁾

1- أبو الربيع سليمان بن خلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية، مصدر سابق، ص 467.

3- الفرق بين الحركة و السكون

يختصره أبو عمار في هذا النص الفرق بينهما: «.. ثم سأل عن الفرق بين الحركة والسكون ما هو؟ قال: مرور الحال بعد الحال، وجود الشيء في مكانه، وهذه صفة السكون ثم قال: والمتحرك لا يمر عليه حال إلا وهو متحرك، وهذا الجواب صواب عندنا لأن جواب كل سائل يسأل عن الفرق بين الضدين أن يعبر عن كل صفة كل ضد منهما ولا يجتزئ في إحدى الصفتين دون الأخرى، وليس الجواب في باب العام والخاص (...).

أما سؤاله عن الفرق بين الحركة و السكون ؟ وحركة المكتسب وحركة المضطر؟ ولم يرد هاهنا الفرق الحركتين، وإنما أراد الفرق بين الاضطرار..»⁽²⁾ .

* - استنتاجات:

* - لا يوجد أي اختلاف في منظومة المفاهيم للطبيعيات لدى الإباضية وغيرهم من الفرق الكلامية، فمفهوم الجسم والعرض واحد لديهم جميعا ومفهوم خصائص العرض والحركة والسكون كلها واحد شكلا ومضمونا لأن هذه المفاهيم تدخل في تحديد ماهية علم الكلام ذاته وتميزه في باقي المعارف كالفلسفة

* - نلاحظ ميل الإباضية المغاربة إلى النزعة الحسية وعدم دخولها في تبني أي مفهوم كلامي في الطبيعيات يمكن أن يغرق المتكلم الإباضي في التجريد، وكل ذلك ناتج عن رفضهم لمسألة الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ.

1- أبو عمار عبد الكافي التتاوتي : مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق ، ورقة 72 ظهر.

2- المصدر نفسه، ورقة 72 صدر.

المطلب الثاني: فلسفة الوجود

في محاولة البحث عن وجود مشكلات فلسفية حقيقية مؤسسة في التراث الإباضي المغربي قائمة على مبررات وأنساق فلسفية، كان لابد من إحصاء وحصر هذه المشكلات الفلسفية إن وجدت، ومعيار وجودها أو عدمه قائمة على حجم الاستدلالات الكافية لتبرير أي رأي يمكن أن يتخذ منها قد يميز علم الكلام الإباضي المغربي عن آراء المتكلمين غير الإباضية أو يجمعهم تجاه هذه المشكلة، وجدت نفسي أمام نوعين من المشكلات الفلسفية هما: مشكلات ثانوية، لم تلق الاهتمام الكافي من حيث كثافة الحجج التي يبني عليها الرأي الذي اتخذها الإباضية منها حيث يكتفي المتكلمون الإباضية المغاربة بعرض الآراء المختلفة مع التلميح الغامض إلى تبني أحد هذه الآراء دون تبرير، مع الاكتفاء بعرض الآراء الكلامية غير الإباضية منها بسرعة واختصار، يجب عدم فهم تسمية مشكلات ثانوية أن هذه المشكلات الفلسفية الكلامية هامشية لدى الفرق الكلامية الأخرى، أو أنها مشكلات ثانوية من الناحية الفكرية والفلسفية والكلامية، وإنما وصفها بالثانوية قائم فقط على حجم النص الإباضي الذي تناولها بالشرح والتحليل والاستدلال عليها، فهذه المشكلات التي سميتها ثانوية لانجد في التراث الإباضي إلا نصوصا قصيرة للغاية لا يمكن تفكيكها، أغلبها في الطبيعيات في التراث الإباضي الكلامي المغربي ثانوي للأسف.

يبرر المتكلمون الإباضية المغاربة عدم الاهتمام بهذه المسائل بأنها مشكلات صعبة وغامضة تحير العقول في فهمها كما قال أبو عمار: «... لهم في هذا الكلام كثير وإشكال وغموض يكل دونه كثير من الإفهام...»⁽¹⁾، أو أنها مشكلات لم يقل المشائخ الأوائل رأيا فيها لأنها يقول أبو عمار ليست من ضروريات الدين والاعتقاد: «... ولكل مقالة هنا حجج كثيرة، وليس هذا موضع الإخبار بها، وقد سئل الشيخ أبو خزر يغلا راسله أبو صالح رحمهما الله فيما بلغنا فقال: أيهما قول أصحابنا في هذين القولين؟ فلم يجب أبو خزر في ذلك بجواب، وقد يمكن أن يكون إنما لم يجب في ذلك لاستواء القوانين عنده وأنها جميعا مذهبان غير فاسدين، وأن المسألة ليس فيها تحليل ولا تحريم، ولا ديانة ولا قطع عذر لقائل والله أعلم...»⁽²⁾ وأحيانا أخرى يشيرون إلى ضيق المجال للخوض فيها لتشعب

1- أبو عمار عبد الكافي التتواتي: مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 15 ظهر.

2- المصدر نفسه، ورقة 05 صدر

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

المشكلة وخوفا من الإطالة والخروج على المطلوب: «ولكل مقالة هنا حجج كثيرة، وليس هذا موضع الإخبار بها..»⁽¹⁾

ومهما كانت المبررات فالمتكلمون فترة البحث اكتفوا بتقارير سريعة مختصرة بل غامضة وأحيانا، استعرضوا في هذه التقارير أهم الآراء حول المشكلة، وحجم هذه التقارير من الصغر ما يجعل تفكيكها صعب.

في المقابل توجد مشكلات رئيسة: أو أساسية وهي معاكسة للأولى وللأسف دائما عددها قليل للغاية، وسوف نبحث في رأي الإباضية من مشكلتين في طبيعة الموجودات: الأولى تسبب رأيهم منها في وأد فلسفة الطبيعيات في علم الكلام الإباضي المغربي وهي موقفهم من "مسألة الجوهر الفرد" أو "الجزء الذي لا يتجزأ" التي شغلت المعتزلة، فالجوهر عند الإباضية هو الجسم.

والمسألة الثانية تمسك علم الكلام الإباضي المغربي بشكل مفرط "بمصطلح" كبديل عن "مصطلح موجود" لدرجة أنهم يصفون الله بالشيء ؟

أولا: المشكلات الفلسفية في الجوهر والأعراض والحركة والسكون.

1- المشكلات الفلسفية الأولى : الجوهر الفرد (الجزء الذي لا يتجزأ)

1 - الآراء الكلامية (المسارات)

أخذت "مسألة الجوهر الفرد" أو "الجزء الذي لا يتجزأ" حصة الأسد من كل المسائل الكلامية في الطبيعيات عند المعتزلة القائلين بها، وللأسف لم تلق هذه المسألة القبول في علم الكلام الإباضي، نكتفي بمعرفة أهم المسارات الكلامية، وتحديد موقف الإباضية منها:

أخذت مسألة "الجوهر الفرد" مسارات متعددة جدا وفق الأشعري في مقالات الإسلاميين فهو يحصي اثنا عشرة رأيا: «.». اختلف المتكلمون في الجسم ما هو؟ على اثنا عشرة مقالة..»⁽²⁾ ولكن يمكن حصرها في مسارين وفق نظرتهم للعلاقة بين الجسم والجوهر :

1- المصدر نفسه، ورقة 05 صدر.

2- أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين: مرجع سابق، ج1، ص4.

أ- الرأي الأول: التمييز بين الجسم والجوهر: " أبو هذيل العلاف "

يمكن أن نسميها المدرسة المثالية: التي تمييز بين الجسم والجوهر: المتأثرة أكثر بالآراء الفلسفية الإغريقية والشرقية: «.. لقد حاول شيوخ المعتزلة الأوائل تعريف الجسم الطبيعي على ضوء الأفكار اليونانية أو الأفلاطونية أو الهندية التي تأثروا بها...»⁽¹⁾ ذلك أنهم ميزوا بين الجوهر والجسم واتجهوا في تحديدهم لمفهومهم للوحدة الأولى في تكوين الوجود إلى الجوهر الفرد فكانت رؤيتهم وجهة مثالية رياضية تجريدية: «.. لفظ جوهر فرد أو ذرة في لغتهم (...). هو أصغر جزء طبيعي له خواص معينة والجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ، هو أصغر جزء خالٍ من الصفات الطبيعية للمادة ولكنه يدخل في تكوين الأجسام...»⁽²⁾ على هذا بناء على ذلك نجد هذه المفاهيم:

- يرى أبو الحسين الصالحي: «.. الجسم هو: ما احتمل الأعراض، كالحركات والسكون وما أشبه ذلك (...). وأن الجزء الذي لا يتجزأ جسم يحتمل الأعراض، وكذلك معنى الجوهر أنه يحتمل الأعراض...»⁽³⁾.

- ويضيف عيسى الصيرافي معتزلة بغداد البغداديين أن: «... الجسم إنما كان جسماً للتأليف والاجتماع، (...) الجزء الذي لا يتجزأ إذا جامع جزءاً آخر لا يتجزأ فكل واحد منهما جسم في حال الاجتماع، لأنه مؤتلف بالآخر، فإذا افترقا لم يكن ولا واحد منهما جسماً»⁽⁴⁾

- ويصل المفهوم إلى ذروته مع أبي هذيل العلاف الذي يعرف الجسم: «...الجسم هو ما له يمين وشمال وظهر وبطن وأعلى وأسفل، وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء (...) وإن الجزء الواحد الذي لا يتجزأ عليه السكون والتماسه، ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئاً من الأعراض غير ما ذكر حتى تجتمع هذه الستة الأجزاء، فإن اجتمعت فهي الجسم وحينئذ يحتمل الوصف...»⁽⁵⁾

- وكذلك معمر: «.. الجسم هو الطويل العريض العميق، وأقل الأجسام ثمانية أجزاء، فإذا اجتمعت وجبت الأعراض، وهي تفعلها بإيجاب الطبع، وأن كل جزء يفعل بنفسه ما يحله من الأعراض (...).

1- ألبير نصري نادر: فلسفة المعتزلة (فلسفة الإسلام الأسبقين)، مطبعة الرابطة، ط4، 1951، ج1 ص 157.

2- المرجع نفسه: ج1 ص 157.

3- الأشعري: مقالات الإسلاميين، مرجع سابق ج2، ص4.

4- المرجع نفسه، ص4.

5- المرجع نفسه، ص4.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغاربي القديم

وإذا انظم جزء إلى الآخر حدث طول، وأن العرض يكون بانقسام جزأين وأن العمق يحدث بأن يطبق على أربعة أجزاء أربعة أجزاء، فتكون الثمانية الأجزاء جسماً عريضاً طويلاً عميقاً...»⁽¹⁾.

- يبدو أن أقطاب المعتزلة مجمعون: على أن الجزء الذي لا يتجزأ لا يقبل الأعراض وأن الجسم مختلف على الجوهر، ويتكون من تآلف الأجزاء على إخلافهم في عددها أو الحد الأدنى منها من جزأين "الإسكافي" إلى ستة أجزاء "العلاف" إلى ثمانية أجزاء "معمر" إلى ستة وثلاثون جزءاً "القوطي" وهم مجمعون أيضاً على التمييز بين الجسم والجوهر وأن الجسم ينشأ من تآلف حد ما من الأجزاء وندها يسمى جسماً ويقبل الأعراض التي لا يقبلها الجوهر أو الجزء الذي لا يتجزأ.

ب- الرأي الثاني: الجسم هو الجوهر: إبراهيم النظام

يمكن أن نسميها المدرسة الحسية: التي توحد بين الجوهر والجسم، وانفرد بها الرأي من المعتزلة النظام في رفضه بل نقده لفكرة الجوهر الفرد ذلك أن: «.. الجسم هو الطويل العريض العميق، وليس لأجزائه عدد يوقف عليه، وإنه لا نصف إلا وله نصف، ولا جزء إلا وله جزء...»⁽²⁾ ورغم ذلك يرى الأشعري أن مفهوم النظام متأثر بالفلسفة في تعريفه للجسم: «.. وكانت الفلاسفة تجعل حد الجسم أنه العريض العميق...»⁽³⁾.

ج- رأي الإباضية: "الجسم هو الجوهر"

أما رأي الإباضية المغاربية: فيعتقد كما يرى الدكتور عمار ومن خلال تتبعه لمقالات الإسلاميين للأشعري: «.. أن مذهب الإباضية في الجزء الذي لا يتجزأ يتفق في بعض جوانبه فيما ذكر الأشعري مع مذهب الحسين الصالحي محمد بن مسلم المعتزلي، الذي يرى أن الجزء الذي لا يتجزأ جسم قابل للأعراض ومحتمل لها، وذهبت الإباضية أيضاً أن الجوهر الفرد جسم وإذا كان الجوهر الفرد جسماً فإنه لا محالة قابل للأعراض...»⁽⁴⁾، وهذا ما هو مثبت في نص أبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي الذي حسم الأمر بالقول: الجسم والجوهر والجنة. «.. والجسم والجوهر والجنة والصور معناهم واحد، كل جسم جوهر، وكل جوهر جسم، وعين الجسم والجوهر والجنة والصور ما

1- المرجع نفسه ، ص4.

2- الأشعري: مقالات الإسلاميين، مرجع سابق، ج2، ص4.

3- المرجع نفسه، ص6

4- أبو عمار عبد الكافي التتواتي : الموجز ، مصدر سابق ، ج2 ، ص 212.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

كان في نفسه غير واحد والجسم كان في نفسه واحداً، وكان جسماً لعله التأليف، والعرض، والطول وذا حدود، وأطراف، ولا ينفك من الكون في المكان إما متحركاً إما ساكناً..»⁽¹⁾

* - استنتاجات:

يمكن استنتاج ما يلي:

مشكلة الجوهر الفرد لم تلق القبول لدى الإباضية المغاربة، والجسم هو الجوهر لا فرق بينهما ورفضت الإباضية المغاربة الخوض في هذه المسألة لصعوبتها وتعقيدها كما يرى أبوعمار «..لا يخلو الجسم من التجزئة إلى أن يفنى (.....) وقال قوم قد يكون جزء واحد جوهر لا يتجزأ ولا ينقسم إلا بذهاب، ولهم في هذا الكلام كثير وإشكال وغموض يكمل دونه كثير من الإفهام..»⁽²⁾

وتميل الإباضية إلى وجهة نظر النظام، وتنقي من المفاهيم الكلامية للمعتزلة للجسم ما يتماشى مع نظرتها الحسية للجسم ورفضها لفكرة الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ ولوضمنيا لذلك لا نجد في التراث الإباضي المغربي أي استدلالات عقلية تنفي الجوهر الفرد أوثبته.

II - المشكلة الفلسفية الثانية : مشكلة الوجود والشيء :

يبدو أن تناول الإباضية للمشكلات الكلامية في طبيعة الوجود كان بالقدر الذي يوفر المادة الضرورية لدليل الحدوث، ولعل المشكلة الوحيدة التي أخذت بعض الاهتمام ولدينا قدر كاف من النصوص هي مشكلة الفرق بين الشيء والموجود والوجود، فما هي أصول المشكلة ؟ وما موقف الإباضية المغاربة منها.

1 - الآراء الكلامية (المسارات):

فصل الأشعري في مقالات الإسلاميين في الانقسامات لدى المتكلمين وهي على غير العادة قليلة جدا فهناك إجماع على القول أن الله شيء بمعنى موجود يقول الأشعري: «.. واختلف المتكلمون: هل يسمى الله شيئاً أم لا؟».

فقال جهم بن صفوان: أن البارئ لا يقال أنه شيء، لأن الشيء عنده هو المخلوق الذي له مثل، وقال أكثر أهل الصلاة: أن البارئ شيء.

1 - الأشعري: مقالات الإسلاميين، مرجع سابق ج2، ص4.

2- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق ، ورقة 17 صدر.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

و اختلف القائلون إنه شيء في معنى القول أنه شيء، فقالت المشبهة: معنى أنه شيء معنى أنه جسم، وقال قائلون: معنى أن الله شيء معنى أنه موجود، وهذا مذهب من قال: لا شيء إلا موجود...» (1)

2- رأي الإباضية المغاربة:

المتكلم الإباضي الوحيد الذي أوفى الموضوع حقه من الدراسة والاستدلال هو أبو عمار عبد الكافي التتواتي في شرح الجهالات خاصة، وتناول الموضوع وفق المنهجية التالية:

أ - المسارات الكلامية الفلسفية:

حدد أبو عمار وجهات النظر المختلفة بين مختلف الفرق الكلامية ودافع على إمكانية وصف الله بشيء فذلك لا يعني التشبيه، وأن لفظ شيء ليس هو لفظ جسم بل هو الإخبار عن الوجود وضده العدم يقول: «فإن قال لك: أخبرني عن الله شيء هو عندك أم ليس شيء؟ فقل: نعم. وهو أعظم الأشياء وأفضلها وليس يشبهه شيء في التشبيه، ولا في التسمية، ولكن التشبيه في أعيان الأشياء والله لا يشبهه شيء في معنى من المعاني...» (2)

ب - رأي الإباضية:

تجمع الآراء الإباضية أن مصطلح شيء لا يأخذ طبيعة حسية بل هو أوسع وأشمل من مصطلح موجود، ويمكن أن نصف الله بالشيء بمعنى موجود.

ج - الاستدلال:

اجتهد أبو عمار في تبرير القول بأن الله شيء من خلال حجج قامت على قراءة وتأويل للألفاظ اللغوية، فلفظ شيء يفيد الإخبار بالوجود: «.. وقالت: الجهمية أن الله لا يجري عليه أن يكون شيئاً دعاهم إلى ذلك أنهم زعموا من نفي التشبيه عن الله عز وجل، لأن الأشياء وشيئنا عندهم تشبيه، وغلطوا في اللغة العربية غلطا بينا، لأن شيئاً عند أهل اللغة إخبار عن كل شيء كائن متكون، كما أن العدم عندهم ما ليس بكائن متكون وقد يقول الرجل لصاحبه ما كلامك بشيء، يريد أنه كلام فاسد محال، (...). فرقت اللغة العربية بينهما، لأن الأشياء في لغتهم هو كل موهوم مخبر عنه، موصوف

1- أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، المرجع السابق، ج 2، ص ص 201-202.

2- أبو عمار عبد الكافي التتواتي: مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 102 ظهر.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

يكون من الأشياء، ما كان بعد أن ألا يكون عدما معدوما، وقد ينظر الرجل في البعد فيقول لصاحبه رأيت شيئا، فيقول صاحبه ما ذاك الشيء ؟....» (1).

*- اعتمد أبو عمار في حججه على التمييز بين لفظ شيء ولفظ جسم البعد اللغوي ، في رده على الجهمية يقول: « .. وقد اتفقت الجهمية والمشبهة في بقاء أصلهم أن معنى شيء معنى جسم، ومعنى جسم معنى شيء.

وقالت: الجهمية إن الله لا يصلح أن يكون شيئا، حتى لا يكون جسما.

وقالت: المشبهة إن الله جسم كما كان شيئا، وقد ذهب كلا الفريقين عن وجه الحق وتركوه فيما بينهم وإنما أتوا جميعا من قبل فساد العلة، والبيان على غير الأس، وذلك أنهم جميعا عمدوا إلى علتين مختلفتين متفرقتين متباينتين فجعلوهما علة واحدة، في قولهم الشئئية هي الجسمية، والجسمية هي الشئئية، فغلطوا كما ترون، ولو أنهم فرقوا بين شيء وجسم كما فرقنا اللغة العربية بينهما، لأن الأشياء في لغتهم هو كل موهوم مخبر عنه، موصوف يكون من الأشياء، ما كان بعد أن ألا يكون عدما معدوما(....) و أما الجسم: فهو جنس من أجناس الشيء(....) فشيء أعم من الجسم وجسم أخص منه، لأن كل جسم شيء وليس كل شيء جسما» (2).

*- يصل أبو عمار إلى نتيجة مفادها: «.. ليس التشبيه في الشئئية، لأن التشبيه إثبات الأشياء لا وصف فيها بصفة من الصفات، لأنك إذا قلت شيئا أثبتت، وإذا قلت لا شيء أبطلت، وليس في شيء صفة، كما لا وصف في عدم، والتسمية أيضا ليس فيها تشبيه لأن التسمية عبارة يعبر بها عن الأشياء المختلفات الأعيان، (....) و يقال: الله شيء أفضل الأشياء وأحسنها، ولا يقال: شيء من الأشياء، ولا من الأشياء إلا أن تصل فتقول: لا من الأشياء المحدثات..» (3).

*- يكرر أبو عمار هذه الحجة مرارا في شرح الجهالات ففي نصوص أخرى يقول «.. ثم سأل فقال: العلم بأن الله شيء أهو العلم بأنه أزلي ؟ فأجابه بأن قال: العلم بأن شيء نفي العدم، والعلم بأنه أزلي نفي الحدث، نعم، فقد صادف العلة وأصابها لأنه واحد ؟
ثم قال: ما تقول فيمن قال إنما أعلم أن الله شيء لأنه أزلي ؟

1- المصدر نفسه، ورقة 102 ظهر.

2- المصدر نفسه، ورقة 102 صدر.

3- المصدر نفسه، ورقة 103 ظهر.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

فقد أبطل أن يكون غير الأزلي شيئاً، لأنه لما جعل علة الشيئية هي القدم كان قد أسقط من العلة وجهاً يسمى شيئاً وهو المحدث.

ثم قال: إنما أعلم أن الله أزلي لأنه شيء ؟

فقد أثبت أن كل شيء أزلي وضم في العلة معلولاً وغير معلول، لأن علة الأزلي نفي الحدث والحدث عن كل الأشياء غير منفي فذلك صار القائل بهذه العلة كلها مخطئاً.

ثم قال: فعلى هذا قيس كلما ورد عليك من هذا النحو.

وكذلك لو أن قائلًا قال: إنما صار الشيء شيئاً لأنه محدث، كان قد أبطل أن يكون غير المحدث شيئاً...»⁽¹⁾.

*- في نص آخر: «.. فإن قال: ما معنى الله شيء ؟ فقل : ليس بعدم، ومعنى الشيء هو: ما

يتوهم وجوده، ولا يستحيل كونه، ويخير عنه ويوصف، والعدم بخلاف ذلك، وأعم الأشياء شيء.

وقد غلظت الجهمية في نفيهم عن الله أن يكون شيئاً، وتوهموا أن معنى شيء معنى جسم واللغة وكلام الناس فيما بينهم يشهد بخلاف ما قالوا، أليس كل اسم سمى الله به نفسه ينبغي علينا أن نسميه به ؟ فقل : نعم جائز لنا أن نسميه بأسمائه الحسنى...»⁽²⁾.

*- في النهاية يضع أبو عمار الشروط والقواعد التي يجب التعامل من خلالها من الوصف شيء

عندما نسند إلى الذات الإلهية يقول: «..المعنى فإن قال: إن الله لا يشبهه شيء لأن هذه الأشياء كلها محدثة، من جميع وجوهها، ولو كان منها شيء مشبه لله عز وجل، للزم الله عز وجل الحدوث ما لزم ذلك الشيء، فلما بطل أن يكون شيء من الأشياء مشبه لله عز وجل، بطل لذلك أن يوصف عز وجل بشيء من صفات الأشياء وفي بطلان ذلك بطلان بأن يوصف بالحدوث، وفي بطلان أن يوصف بالحدث بثبوت الوصف له بالقدم عز وجل، وهو معنى صاحب الكتاب في استدلاله على أن الله قديم بأنه لا يشبهه شيء من الأشياء.

يقال: الله شيء لا يشبه الأشياء، ويقال: شيء لا كالأشياء، ولا يقال: شيء من الأشياء، بصلة ولا بغير صلة، لا يقال: شيء ولا من الأشياء إلا بصلة.

ويقال: إن الله في الأشياء ولا يقال أن الله في شيء من الأشياء لأنك إذا ذكرته عز وجل شيئاً ثم قلت أنه في الأشياء يوهم السامع أنه عز وجل من تلك الأشياء، ولا يقال: مع ذلك شيء، ولا في الأشياء،

1- أبو عمار عبد الكافي التتواتي : مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق ، ورقة 25 ظهر

2- المصدر نفسه، ورقة 72 ظهر .

لأنك إذا نفيت عنه أن يكون في الأشياء، فقد نفيت عنه أن يكون مدبر الأشياء، حافظا لها، زائدا فيها ناقصا منها..»⁽¹⁾.

* - استنتاجات:

* - كان من المفترض الاكتفاء بمفاهيم فلسفة الوجود ذلك أن تناول الإباضية للمشكلات الكلامية في طبيعة الوجود بشكل سردي وسطحي وسريع فما يهمننا من هذه المسائل الوجودية هو يوفر المادة الضرورية لدليل الحدوث الذي يقوم على القديم والمحدث والجواهر والأعراض وخصائص الجواهر وخصائص الأعراض.

* - عند المقارنة بين المفاهيم التي يقوم عليها دليل الحدوث بين مختلف الفرق الكلامية نجد أنها واحدة فلا فرق بين مفهوم المحدث والقديم والحركة والسكون بين المعتزلة والأشاعرة والإباضية فهي واحدة.

III - المشكلات الفلسفية في الحركة والسكون :

كسائر المسائل في الطبيعيات لم تلق مشكلة الحركة والسكون الاهتمام الكافي مقارنة بمسائل أخرى، ولعل بعض التفصيل في طبيعة الحركة والسكون والفرق بينهما وخصائصهما وهدف المتكلمين الإباضية المغاربة من ضبط قائمة بالمشكلات المتعلقة بالحركة والسكون هو رفض كل الآراء التي تنفي الحركة وكل الآراء التي تنفي السكون وإثبات الحركة والسكون كأعراض للجسم من أجل قيام دليل الحدوث والاستدلال على وجود الخالق الموصوف بأضداد هذه الصفات.

1 - قائمة أبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي :

ضبط أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي في كتاب التحف المخزونة قائمة بأهم المشكلات الفلسفية المتعلقة بالحركة والسكون، ورد على الآراء التي تنفي الحركة أو السكون باختصار شديد، وفصل فيها قليلا في الأدلة التي تثبت الحركة والسكون كأعراض للجسم.

استفاد أبو عمار من قائمة أبي الربيع وشخص القائلين بها، ودعم شيخه في آرائه وتبقى كل المشكلات الفلسفية المتعلقة بالحركة والسكون في التراث الإباضي المغاربي ثانوية فلم تلق أي منها على تعددها القدر الضروري من الاهتمام، ولا يوجد ما يكفي من النصوص الكلامية لتغطيتها فنحن

1- المصدر نفسه، ورقة 90 ظهر.

مقيدون بنص أبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي الوحيد، فلا أحد غيره من المتكلمين الإباضية المغاربة فترة البحث فصل في هذه المسائل.

كل ما فعله أبو عمار عبد الكافي التناوتي هو تشخيص القائلين بالآراء التي ثبتها أبو الربيع في نصه المصدرى، لذلك رأيت أنه من غير الضروري التفصيل في تحليل الأدلة لأنها تعتمد منهج البرهان، بالخلف فالمزاتي لا يقدم الحجة الإباضية وإنما يكتفي بالنقد.

النص المرجعي الذي ضبط فيه أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي قائمة بسبعة مشكلات فلسفية كلامية متنوعة في طبيعة الحركة والسكون، وختم المشكلات السبعة برأي الإباضية منها جميعا جاء فيه:

2- المشكلات السبعة في الحركة والسكون :

جاء في نص أبي الربيع:

«...أما اختلافهم في الحركة والسكون قد اختلفوا على وجوه كثيرة:

- قال بعضهم بنفي الحركة والسكون وأنه ليس ثم إلا المتحرك الساكن، وليس معنى غيره
- وقال بعضهم: الحركة هي المتحرك.
- وقال بعضهم: (الحركة) هي جزء منه (المتحرك)
- قال بعضهم: الحركة كلها نقلة، وهي عرض من الأعراض، والسكون كله لبث وهو أيضا عرض من الأعراض.
- قال بعضهم: بنفي الحركة إلا مجازا وليس ثمة إلا السكون على الحقيقة.
- وقال بعضهم: لا سكون على الحقيقة وليس ثم إلا حركة.
- وقال بعضهم بإثبات الحركة والسكون ونفوا اختلافها في الأعيان، وإنما اختلافهما لعل ومعان...»⁽¹⁾

3- رأي الإباضية من المشكلات السبعة في الحركة والسكون:

ينهي أبو الربيع النص برأي الإباضية من هذه المشكلات السبعة وهو كالتالي:

«.. وقال بعضهم: الحركة والسكون معنيان متضادان مختلفان لأعيانهما ومعانيهما فعين الحركة على خلاف ما كان عليه السكون، وعين الحركة ما لا يفعل منه أجزاء في مكان، وهما لا ينفك الجسم من

1- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي : التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية ، مصدر سابق ، ص 467

أدھما في كل حال لا في بدء خلقته، ولا غيرها من الأحوال، والحركة نقلة وغير نقلة، والسكون لبث وغير لبث فهذا قول أهل العدل والصواب..»⁽¹⁾

4- مشكلة: الحركة و المتحرك

من المشكلات السبع المذكورة سابقا فصل أبو الربيع في إحداها لكونها جامعة لكل المشكلات المتعلقة بالحركة والسكون ورد على القائلين بها ومضمون رأيهم هو «.. وقال بعضهم: (الحركة) هي جزء منه (المتحرك)..» وكذلك: «.. و أما الذين أثبتوها وقالوا أنها جزء من المتحرك وجزء من الساكن..»⁽²⁾.

أ - رأي الإباضية:

يرفض أبو الربيع هذا الرأي ويرد عليه بقوة ويبدل جهدا في تفنيده ونفيه، ويقدم حججا مختصرة ولكنها متعددة الشيء الذي يندر في مسألة الحركة والسكون في علم الكلام الإباضي المغربي والردود كانت كالتالي:

ب - الاستدلال:

الهدف من عرض الاستدلال الذي قدمه أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي على المشكلة الفريدة في الحركة والسكون التي فصل فيها الإباضية بقليل من التحليل هو فقط عرض لنموذج للبرهان العقلي عن الإباضية في الطبيعيات ولا يمكن المغامرة في تحليل الأدلة لأننا لن نجد نصوصا أخرى في التراث الإباضي يمكن أن تسند أي تحليل نص إليه.

الدليل الأول:

«.. فيقال لهم: لا يخلو هذا البعض الذي هو الحركة من أن يكون عرضا أو جسما، فإن كان عرضا فهذا محال من القول فالعرض لا يكون بعضا للجسم كما لا يكون الجسم بعضا للعرض، فإن كان جسما لا يخلو من الحركة أو السكون، فإن كان ذلك البعض متحركا لا يخلو من أن يكون متحركا ببعضه أو بمعنى غيره، فإن كان ببعضه لزم في هذا البعض الأول أن يكون كل بعض متحرك ببعض، وكذلك أيضا متحرك ببعضه إلى ما لا نهاية له ولا غاية من الأبعاض، فهذا فاسد أن يتحرك

1- المصدر نفسه، ص 467.

2- المصدر نفسه، ص 468.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

ما لا نهاية له ولا غاية من الأبعاد، ولو كان متحركا ببعضه فلا يكون إلا متحركا ما دام ذلك البعض، فما باله نجده ساكنا في حال، والبعض قائم الذي كان به متحركا زائل..»⁽¹⁾

الدليل الثاني:

«.. فإن قال: البعض الذي كان متحركا زائل وإن حدث إليه بعضه فصار ساكنا. قيل له: فلا يخلو هذا البعض الحادث الذي صار به ساكنا - إذا كان جسما - من الكون في مكان، وأن مكانه غير مكان غير مكان البعض الذي حدث إليه، فإن قال مكانه مكان الجسم الحادث إليه فهذا محال ولا يكون جسمان متمكانان في مكان واحد، كما لا يكون مكانان لجسم واحد فيكون الجسم الواحد شاغلا لمكانين، ولو جاز أن يكون الجسم الواحد في مكانين لجاز أن يكون في العشرة وفي المائة وفي الألف كلها، فلما بطل هذا صح أن الجسم لا يكون في مكانين في حال واحدة، ولا يكونا متمكنين في مكان واحد، فلما فسد أن يكون جسمين في مكان واحد ثبت على قوله أن الجزء الحادث إلى الساكن الذي به غير المكان الذي سكن به، فهذان متمكانان أحدهما في مكان لم يكن فيه الآخر فلا يخلو إذ كان مكان واحد منهما غير مكان الآخر من أن يكون الساكن لكونه على ناحية يمينه، أو عن ناحية شماله، أو أمامه، أو خلفه، أو فوقه، أو تحته، فإن كان الساكن عن يمين سكونه فلا يكون هو أولى بأن سكن به عن من كان يساره، وعن من كان أمامه، وعن من كان خلفه، أو فوقه أو تحته..»⁽²⁾

الدليل الثالث:

«.. وأيضا لو كان متحركا ببعضه أو ساكنا ببعضه لكان فعله بعضه إذا كان فعله حركته وسكونه ولو جاز أن يفعل بعضه لجاز أن يفعله جميعه، فلما بطل أن يكون فاعلا نفسه وبعضه أو كله بطل أيضا أن يكون حركته بعضه أو سكونه بعضه..»⁽³⁾

الدليل الرابع:

«.. وأيضا لو كان سكونه بعضه وذلك السكون أيضا لا يخلو من أن يكون ساكنا أو متحركا، فإن كان ساكنا أمكن أن يكون متحركا، لأنه كلما جرى عليه السكون جرت عليه الحركة، ولو جاز على السكون أن يكون متحركا جاز أيضا على الحركة أن تكون ساكنة، فهذا جمع الأضداد أن يكون الشيء متحركا بضده وساكنا بضده، فلو جاز هذا في شيء واحد لجاز على جميع المتضادات، فتكون الحرارة حارة

1- المصدر نفسه ، ص 468

2- المصدر نفسه، ص 468.

3- المصدر نفسه، ص 468.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغاربي القديم

بالبرودة، والبرودة باردة بالحرارة، والأبيض أبيض بالسواد، والسواد أسود بالبياض، فلما فسد هذا وأشباهه لما فيه من الإحالات والبطلان بطل أيضا نظيره أن يكون المتحرك متحركا ببعضه أو بجسم مثله أو بمعنى غير الحركة التي أثبتناها على ما هي به من حقيقتها ومعناها أنها في عينها ما لا يفعل منه أجزاء في مكان..»⁽¹⁾

* - استنتاجات:

* - يمكن إرجاع كل هذه الحجج إلى مبدأ واحد هو تمسك علم الكلام الإباضي المغاربي بإثبات الحركة والسكون للمحدثات ونفيها عن القديم المحدث لها ولا يمكن قيم دليل الحدوث إلا بهذه الخصائص للحركة والسكون.

ثانيا: حدث العالم والرد على الدهريين:

يمكن القول أن منظومة المفاهيم التي وفرها المتكلمون ككل والمتكلمون الإباضية إبداعا واقتباسا هدفه الأساسي هو صنع مقدمات لدليل الحدوث الذي يقوم عليه علم الكلام في جل الاستدلالات العقلية، وتجربة دليل الحدوث لا بد من استعمالها بداية للرد على المنكرين للحدوث القائلين بالدهر وهم الدهرية، هذه التسمية استمدها المتكلمون من القرآن الكريم الذي وصف هؤلاء الدهريين بقوله تعالى ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [الجاثية: 27].

شغل موضوع الرد على الدهريين حجما هاما في التراث الكلامي، يمكن الرجوع إلى كتاب الفهرست لنعرف عدد المؤلفات التي أنتجها المعتزلة خاصة في الرد على الدهريين، ومن أهم أسباب الجدل بين الفلاسفة والمتكلمين هو اتهام المتكلمين والأصوليين للفلاسفة بالقول بقدوم العالم أو الدهر، وأفضل مثال على ذلك تكفير أبي حامد الغزالي في كتابه " تهافت الفلاسفة " واتهامه بالقول بالدهر، ودفاع " ابن رشد " عن الفلاسفة.

في التراث الإباضي الكلامي المغاربي كانت جل المؤلفات الإباضية تبدأ بالسؤال ما الدليل على أنك مخلوق ؟ حتى وإن لم يجب المتكلم على هذا السؤال فقد تحول الأمر إلى عادة توثيقية في التأليف، والمتكلم الإباضي الوحيد الذي تناول موضوع الرد على الدهريين بحجج عقلية فلسفية هو أبو عمار عبد الكافي التناوتي خاصة في الجزء الأول من الموجز الذي خصصه للرد على الملاحدة، يقول أبو عمار.. «. أما بعد أيديك الله، فأني نظرت في جميع أصول الملحدون (.....) أما الأصل

1- المصدر نفسه، ص 468.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغاربي القديم

الأول منها فهو قول أهل الدهر المنكرين لحدوث العالم..»⁽¹⁾ فكان الجزء الأول من الكتاب في الرد عليهم وهو النص الوحيد في التراث الإباضي المغاربي.

1- الرد على الدهرية العامة :

الدهرية تيار عالمي قديم له انتشار لدى كل الأمم دون أن يرتقي القول بالدهر إلى مستوى الدين، بل هو أقرب إلى المعتقدات العفوية غير المؤسسة التي تؤمن بها الشعوب، نجد دهرية في الجاهلية لدى القبائل العربية، كما نجد دهرية مشرقية ودهرية فلسفية ينسبها بعض المتكلمين إلى أرسطو خاصة، لذلك نحتاج الى ضبط مفهوم الدهرية عند المتكلمين الإباضية المغاربية.

1- مفهوم الدهريين :

في التراث الإباضي يعرف أبو عمار الدهريين بالقول: «أعلم أيدك الله أن الدهرية متفقون على قدم العالم، وإبطال حدوثه، واختلافهم بعد ذلك في وجوه تصرف العالم في ذاته..»⁽²⁾ كما ضم أبو عمار " الفيلسوف اليوناني أرسطو إلى القائلين بالدهر وفق قراءته لنظريته في الهيولى:». ويقال لأصحاب أرسطاطاليس في زعمهم أن الهيوليقديم لم يزل ومعه قوة قديمة..»⁽³⁾.

ومنه فمن هم الدهريين ؟ وما الأثر الذي تولد عن الصراعات الفكرية والكلامية بين الدهرين وكل المتكلمين المسلمين القائلين بحدوث العالم ومنهم الإباضية المغاربية ؟ وما تأثير هذه الصراعات في إثبات البعد الفلسفي لعلم الكلامي الإباضي المغاربي ؟.

2- الرد على الدهريين :

خصص أبو عمار جزءا هاما من كتاب الموجز للرد على الدهرية وهو النص الوحيد في التراث الإباضي المغاربي الذي تفرغ للرد عليهم تفصيلا، حيث تكتفي المصادر الأخرى بذكر الدهرية بشكل عابر.

أ- مقدمة البرهان الفلسفي :

برهان أبي عمار عبد الكافي التناوتي هو النموذج المثالي لدليل الحدوث كثيرا التكرار في المصادر الكلامية على اختلاف الفرق، وهو أكبر مثال على التناقف بين الفرق الكلامية على كثرتها وتعددتها

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : الموجز ، مصدر سابق ، ج 1، ص 255.

2- المصدر نفسه ، ج1، ص 269.

3- المصدر نفسه ، ج1، ص 273.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغاربي القديم

لأننا لا نجد أي فرق بينه وبين الدليل نفسه لدى القاضي عبد الجبار المعتزلي وأبي الحسن الأشعري، يبدأ برهان أبي عمار بمقدمة مضمونها: «.. ولنبدأ بجواب المنكر لحدوث الأشياء من هذه الأصناف. فإن سأل سائل من "أهل الدهر" فقال: وما يدريك بأن هذه الأشياء محدثة؟ ولعلها قديمة لم تنزل...؟»⁽¹⁾. بعد هذه المقدمة يبدأ أبو عمار في عرض توابع دليل الحدوث أو مقدماته⁽²⁾.

ب- الأدلة الفلسفية في الرد على الدهريين:

استعمل أبو عمار دليل الحدوث بمكوناته المعروفة في الرد على الدهريين ولعل النص الوارد في كتاب الموجز في الرد عليهم هو الصيغة المثلى لمعرفة دليل الحدوث ومكوناته وأدواته.

* - الدليل الأول: دليل تغير الأعراض⁽³⁾ وثبات القديم:

الوجود باتفاق العقول: جسم وعرض، وللعرض صفات متضادة متعاقبة على الجسم، و التعاقب والتناوب والتغير يتناقض مع القديم الثابت الأزلي:

«.. فإن سألنا سائل من أهل الدهر فقال: وما يدريك بأن هذه الأشياء محدثة؟ و لعلها قديمة لم تنزل؟ قيل له: علمنا حدثها: ذلك من وجوه: أما أحدها: فإننا نظرنا في هذا العالم فوجدناه صنفين لا ثالث لهما: إما جسم أو عرض صفة له، ثم نظرنا في العرض: فإذا هو صفات متضادة، متعاقبة في الجسم، قلنا: لا تخلو هذه الأشياء من أن تكون قديمة أو محدثة فبطل أن تكون قديمة، لكونها متعاقبة على الجسم آتية، وذهابية وليس في إتيان الآتي منها أكثر من حدوثها، ولا في ذهاب الذهاب أكثر من بطلانه وفنائه وبطل أن تكون هذه الأشياء مجتمعة مع تضادها في الجسم بحال واحة لبطلان الوصف له في حال واحدة..»

* - الدليل الثاني: دليل تلازم الجسم والعرض:

من خصائص الجسم ملازمته للعرض، والأعراض حركة وسكون، اجتماع و افتراق... إلخ، هذه المتضادات تفيد التغير والقديم ثابت وهذا ما يبطل قدم الكون لأنه أجسام وأعراض:

«.. ونظرنا الجسم فوجدناه لا يخلو من هذه الأشياء المحدثات ولا ينفك عنها، ولا يوجد قبلها ولا بعدها، ولا يوجد إلا وهي معه، ولو أن متوهما توهم الجسم غير مجتمع ولا متفرق ولا متحرك ولا

1- المصدر نفسه، ج1، ص 257

2- أنظر الفصل الأول، المبحث الثاني: علم الكلام الإباضي المغاربي مفهومه ومناهجه.

3- أبو عمار عبد الكافي التتواتي: الموجز، مصدر سابق، ج1، ص 259-260.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

ساكن، كان قد توهم ضربا من المحال فاسدا ووجها من الخطأ مضمحلا، لأنه إذا توهم ذلك توهم بطلان وجوده، وفساد كونه..»⁽¹⁾

* - **الدليل الثالث:** استمرارية حدوث الأجسام بدوام حدوث الأعراض فيها

الأعراض دائمة الحدوث في الأجسام، وهذا يعني أن الجسم أكثر ثباتا من العرض لقابلية حلول الأعراض فيه واستمرارية ذلك وتكراره، ولكن دون أن يعني ذلك مطلق الثبات للجسم فيكون بذلك أزلي قديم والأعراض حالة فيه، لأن المسألة هي إثبات قدمه وليس إثبات ثباته بالنسبة للأعراض الحالة فيه..» ولعل قائلا من أهل الدهر يقول: فإذا قضيتم بحدوث هذه الأعراض، المتعاقبة في الجسم على حدوث الجسم فينبغي لكم أن تقضوا على أنه قد حدث في أي حال وجدتموه موصوفا بشيء من الأعراض، أو تقضوا على أنه يحدث في كل حال من أحواله، لحدوث الأعراض إليه في كل حال، وهذا ما بان فساده. ؟

قيل لهم: قد دللنا بحدوث العرض في الجسم على حدوث الجسم وعلى بطلان قدمه حتما فلما أن ثبت حدوث الجسم، وبطل عنه أن يكون قديما لما ذكرنا كانت مسألته إيان حدوث الجسم، في حين ما شاهدناه لحلول الأعراض فيه دون حال لم نشاهده فيها مسألة ساقطة، وكذلك قوله: يحدث في كل حال من أحواله لحدوث العرض فيه بكل حال فاسدة محال، من أجل أن حدوثه في الحال يبطل حدوثه في التي يليها وبنفيه، وكما يبطل حدوثه في الحال التي قبل حال حدوثه، وهذان القولان جميعا ساقطان، وليس في سقوطهما سقوط مقالتنا: في نفي القدم عن الجسم، وإثبات الحدوث له، وليس من قال: إن الجسم لا يكون قديما في كل حال، كمن يقول: إن هذا الجسم يحدث في كل حال..»⁽²⁾

* - **الدليل الرابع:** فناء الأعراض الحالة في الجسم لا تعني فناء الأجسام لتلازم الجسم والعرض

الفناء سواء كان ملازما للجسم أو العرض مستحيل على القديم الذي لا يفتى سواء لازم الفناء فناء العرض أو لم يلزمه، فالقديم أزلي وأبدي لا يفتى:».. فإن قال أيضا: فإذا قضيتم بحدوث العرض المحدث على حدوث الجسم حين لم يسبقه ولم يتقدمه ولم يوجد قبله، فكذلك فاقضوا بفناء هذه الأعراض وبطلانها على فناء الجسم وبطلانه، إذا كان الجسم لا يبقى بعدها ولا يتأخر عنها. فإن قلتم بذلك وجب عليكم أن تقولوا: باستحالة بقاء الأجسام، وأن لا تجعلوا منها جسما يجوز عليه أن يبقى أبدا، وإلا بطل دليلكم الذي استدللتم به من حدوث العرض على حدوث الجسم ؟ قيل: لهم: نعم قد

¹ - المصدر نفسه ، ص ص 259-260.

² - المصدر نفسه، ص 260.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

يجوز في الوهم، وليس بمستحيل فيه أن يكون الجسم يفنى عند حال فناء شيء من الأعراض ويبطل عند بطلانها، ويجوز ألا يفنى، ويبقى إلى حال أخرى غيرها وأخرى غير تلك الأخرى أو حال أخرى غير تلك الأخرى وليس يبطل ذلك مما يبطل عنه الفناء، إذ لم تكن شريطة بطلان الفناء على الشيء بقاؤه حالا أو حالين أو ثلاثة أو أكثر من ذلك، فليس سبيل القدم والحدوث هكذا وذلك أن وصفك للشيء بالقدم يفني عنه الحدوث في كل حال، ووصفك له بالبقاء لا يفني عنه الفناء في كل حال، فبالجملة أنك متى ما ذكرت شيئا بأنه يبقى بعد الحدوث ولم تنف عنه أن يكون يفنى ومتى ما وصفته بالقدم فقد أحلت عنه أن يكون يحدث أبدا..»⁽¹⁾

II- الرد على الدهرية الفلسفية

لا أدري مدى دقة فهم أبي عمار عبد الكافي التناوتي لنظرية الهيبولى عند أرسطو ولكن الملفت للانتباه هو حضور أرسطو بقدر هام في الكتابات الإباضية الكلامية القديمة، نكتفي بعرض رؤية المتكلمين الإباضية المغاربة لنظرية أرسطو دون تقييم القراءة، فهو في نظرهم من الدهريين. لأنه يقول وفق قراءتهم ذلك أن.. «أصحاب أرسطاليس: في زعمهم أن الهيبولى قديم لم يزل ومعه قوة قديمة، والهيبولى غير ذي أعراض، والقوة كذلك، حتى غلبت الهيبولى فحدثت عن تغلبها الأعراض»⁽²⁾.

واجتهد أبو عمار في الرد على أرسطو بحجج فلسفية هي:

* - الدليل الأول:

«و يقال أصحاب أرسطاليس: في زعمهم أن الهيبولى قديم لم يزل ومعه قوة قديمة، والهيبولى غير ذي أعراض، والقوة كذلك، حتى غلبت الهيبولى فحدثت عن تغلبها الأعراض.

ويقال لهم: أخبرونا عن تغلب القوة الهيبولى أطبع هو أم اختيار؟

فان قالوا: طبع والطبع لشيء غير مفارق له، فلو غلبت القوة الهيبولى بالطبيعة كما زعمتم لكانت

تغلبه فيما لم يزل كما أنها لم تزل معه . قيل لهم: فكيف غلبته بعد ما لم تغلبه؟

فإن قالوا: تغليب القوة الهيبولى اختيار ولا يقولونه. قيل لهم: وما يدريك إذا كان تغليب القوة الهيبولى

اختيارا أنها لم تكن غلبته؟ ولعل القوة قد غلبت الهيبولى قبل ذلك ولا تعلمون..»⁽³⁾

* - الدليل الثاني:

1- المصدر نفسه، ج1، ص ص 259-260.

2- المصدر نفسه، ج1، ص ص 273-274.

3- المصدر نفسه، ج1، ص ص 273-274.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

«.... ويسألون عن كون القوة في الهيولى، أعلى المماسة هو أم على غير المماسة ؟

فإن قالوا: على غير المماسة أبطلوا قولهم، في التغليب، وكيف يغلب شيء شيئاً ولم يماسه ؟

فإن قالوا: على المماسة أثبتوا معنى ثالثاً غير الهيولى، وغير القوة وهو المماسة، فبطل قولهم: أن الهيولى غير ذي أعراض والمماسة عرض. ويقال لهم: أخبرونا عن الهيولى، أليس هو لم يزل غير ذي لون ولا طعم ولا حركة ولا سكون ولا أعراض ؟ فإن قالوا: أنه لم يزل بذي أعراض قيل: فأنى حدثت فيه الأعراض، وهو لم يزل ليس بذي أعراض؟ مع ما يقال لهم في القوة أليست غير ذات أعراض ؟ فمن قولهم: بلى فيقال لهم: فما بال القوة غلبت الهيولى دون أن يكون الهيولى غلبها وهما بصفة واحدة ؟ أم كيف سميت القوة ولم تسموها هيولى ؟ أم كيف سميت الهيولى هيولي دون أن تسموها قوة ؟ وهما جميعاً بصفة واحدة ؟ ولا يوصف أحدهما إلا بما يوصف به صاحبه مع ما يقال لهم أخبرونا عن الهيولى والقوة مختلفان هما أم متفقان ؟

فإن قالوا: مختلفان أثبتوا الأعراض، وليس ذلك من قولهم، لأن الاختلاف لا يكون إلا بالصفات المختلفة. لا

فإن قالوا: متفقان عاد إليهم الكلام الأول: لم سميت الهيولى هيولى والقوة قوة، وهما جميعاً بصفة واحدة ؟⁽¹⁾

* - استنتاجات:

* - لعل أهم ما يلاحظه القارئ لهذه الدراسة أنه إلى غاية الآن لا يوجد تمايز واختلاف بين الإباضية المغاربة وباقي الفرق الكلامية فكلها تؤمن بحدوث العالم وتستعمل جميعاً دليل الحدوث للرد على الملحدين والدهريين في إنكارهم لقدم العالم وبالتالي إنكارهم لوجود الخالق وهذا صحيح * - الملاحظ كذلك أن الإباضية كانت منفتحة للغاية على تراث المتكلمين القدامى كما يصفهم أبو عمار واقتبست منهم جل المقدمات المنهجية التي يقوم عليها علم الكلام ذاته، ومن اليسير أن نكتشف التطابق التام بين المفاهيم والاستدلالات التي فصلنا فيها سابقاً مع المعتزلة والأشاعرة ومع كل من ترك تراثاً كلامياً من مختلف الفرق بل حتى مع بعض الفلاسفة.

1- المصدر نفسه، ج1، ص 275.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

*- يبدأ الاختلاف الحقيقي بين الإباضية وغيرها من الفرق الكلامية في النتائج وليس المقدمات فهذه الأدوات المنهجية الواحدة سوف تنتج لنا آراء كلامية متضاربة تميز كل تيار كلامي عن الآخر ويبدأ الاختلاف في الاستدلال على التوحيد ذاته حيث تتبنى الإباضية مبدأ التوحيد المطلق.

المبحث الثاني: فلسفة التوحيد

جاء الدين الإسلامي ليثبت التوحيد، وسمى المسلمون أنفسهم بالموحدين، وأصبح الشرك أي التعدد يوجب بالنص الديني الخطيئة الكبرى التي لا يغفرها الله الواحد وجاء علم الكلام لحماية هذا المشروع التوحيدي وعلى أساسه سمي علم التوحيد كمرادف لعلم الكلام، وأصبح هاجس الخوف من فقدان الإيمان بسبب الوقوع في الشرك والتعدد ملازماً للعقل الكلامي في فهم النص الديني الذي قد ينتهي تأويل بعضه أحيانا إلى ما يمكن أن يفهم أنه تشبيه أو تعدد وكل ذلك شرك، ويزداد هذا الخوف عندما انفتح الموحدون المسلمون على حضارات قامت معتقداتها على التعدد من الاثنتين أو الثنوية إلى الثلاثة المسيحيين، هذه الأمم المؤمنة ولكنها متعددة قد لا تتنازل بسهولة على الاثنتين والثلاثة وحتى إن تنازلت لا يمكن أن تمحو تراثا عقديا تعدديا من ذاكرتها الجماعية وفي الوقت نفسه اندمجت مع الدين الجديد التوحيدي، كل ذلك أدى إلى صراعات فكرية وحتى دموية يرفع فيها المتخاصمون راية الواحد والتوحيد ضد التعدد والشرك.

إن مسألة الصفات الإلهية التي شغلت اهتمام كل الفرق الكلامية هي التجلي الحقيقي للصراع بين الوحدة والتعدد، والإيمان بالله الواحد من جهة والقول باتصافه بصفات متعدد هي عين ذاته أو غير ذلك أنتجت لنا قدرا هائلا من المقولات الكلامية الفلسفية كان للإباضية نصيب منها فهم المتصفون بالقول بالتوحيد المطلق.

ولإثبات التوحيد المطلق كان على الإباضية أن تدخل في جدل مع القائلين بالتعدد من غير الموحدين (الثنوية، التثليث) وأن تدخل في جدل داخلي مع الفرق الكلامية التي يمكن أن ينتهي تأويلها للنص الديني في الأسماء والصفات الإلهية إلى القول بالتعدد كالأشاعرة أو التعطيل بالنفي والسلب للصفات كالمعتزلة أو على الأقل هما متهمان بذلك من الإباضية.

فهل تمكن المتكلمون الإباضية المغاربة من بناء نسق استدلاي فلسفي لتفنيد آراء من يعتقدون أنهم قالوا بالتعدد والتعطيل؟ وهل هذا النسق الهادف إلى التوحيد المطلق قارب الفلسفة التي كان من أبنائها التاريخيين الفيلسوف الموحد مطلقا فيتاغورس ؟ هذا ما سوف نحاول دراسته في هذا المبحث، سوف نقسمه إلى مطلبين هما:

- **المطلب الأول:** الواحد والرد على اللاموحدين (الدهرية، الثنوية، المثثة)

- **المطلب الثاني:** في إثبات الواحد والتوحيد المطلق (والرد على المشبهة)

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

- يجب التأكيد على نقطتين هامتين منهجيتين:
- أن الدراسة تحاول التحرر من منهج أصول الدين قدر الإمكان فلا تتناول الحجج الشرعية النقلية على كثافتها ووفرته، فالتوحيد بالمعنى اللاهوتي هو إيمان وقد يكون سعي المتكلمين إلى إثبات الإيمان بالعقل مكرمة منهم، أما دراستي فهي تتجاوز هذه المكرمة لتبحث في منظومة الحجج العقلية التي تجسد لنا المبدأ الفلسفي الذي أسعى إلى تبريره وهو الواحد والوحدانية كمبدأ للتفكير والاعتقاد والتبرير والعمل والإيمان ' الواحد في كل شيء.

- في المشكلات التي سوف نتناولها في المطلب الأول وهي: الرد على اللاموحدين وأدلة إثبات التوحيد هناك اقتباسات كثيفة للغاية قام بها " أبو عمار عبد الكافي التناوتي الوارجلاني (ت 574هـ) في الجزء الأول من كتاب الموجز تمكنت باستعمال منهج علاقات النصوص من تحديد مصادر الاقتباس وهي مصادر غير إباضية منها كتاب التمهيد للباقلاني (ت 403هـ) مما يجعل هذه الاستدلالات ذات طبيعة غير طائفية فلا يمكن نسبتها إلى طائفة محددة لذلك اكتفيت بضبطها مع الحد الأدنى من الشرح والتحليل وقد يكون مصدرها الأول: "محمد بن هارون المعروف بأبي عيسى الوراق" (ت: 105هـ)، الثابت أنها ليست إباضية مهما غيرنا معيار الوصف بالإباضية وتحليلنا عليه فهي اقتباسات عملاقة لفصول كاملة من كتب سابقة عن مؤلف كتاب الموجز.

المطلب الأول: الواحد والرد على اللاموحدين (التعددية):

اللاموحدون أو التعدديون هو المصطلح الذي رأيت أنه يمكن أن يجمع ديانات ومللا ونحلا ما تختلف فيه أكثر مما يجمعها، فهي تختلف في التاريخ والثقافة والفلسفة ولا يوجد إلا إيمانها بأكثر من واحد قديم وقولها بالتعدد، بداية بالاثنين عند الثنوية بمختلف مدارسها أو القول بالثلاثة لدى النصارى بمختلف مدارسها، في المقابل الإباضية كفرقة إسلامية تقول بالتوحيد ومعركة الإباضية مع اللاموحدين التعدديين هي استمرار للمعركة نفسها التي سبقتهم إليها الفرق الكلامية الأخرى خاصة المعتزلة الرائدة في الرد على اللاموحدين التعددين، واستفادت الإباضية المغربية من هذا التراث الكلامي الإسلامي في إسنادها لهذه المعركة العقائدية التي لم تكن طرفا مباشرا فيها كونها مغربية، في الوقت الذي كانت الفرق الكلامية الأخرى في لقاء مباشر مع القائلين بالثنوية والتثلية.

أولا: في الرد على الثنوية :

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغاربي القديم

سوف نعتمد في ضبط المفاهيم وتحديد الآراء المتعلقة بهذه النحل على المصادر الإسلامية ليس لأنها الأدق فلن تكون كذلك في حالة وجود مصادر أصلية لهذه الأديان وهي موجودة على ندرتها ولكن التوجه إلى المصادر الإسلامية سببه أننا لا نبحث في حقيقة الثنوية، بل كيف نظر المتكلمون المسلمون إليها، وبناء على نظرتهم لها كانت أحكامهم ومواقفهم، وسوف ننتقي ثلاثة مصادر فصلت في هذه الملل متنوعة الاتجاهات، كتاب المغني في أبواب العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار المعتزلي الجزء المتعلق بالملل غير الإسلامية، وكتب الفرق للشهرستاني وابن حزم، وكتاب الفهرست لابن النديم وأخيرا " وأهم مصدر هو المغني للقاضي عبد الجبار المعتزلي ذلك لأنه نقل عن مصادر الثنوية يقول القاضي عبد الجبار: «...و يعتمد في كل ما نحكيه على ما أورده الحسن بن موسى في كتابه الآراء والديانات لأنه موثوق بحكايته...»⁽¹⁾. أما مصدر الردود على هذه الأديان هم في التراث الإباضي المغاربي فلا يوجد إلا كتاب الموجز لأبي عمار عبد الكافي التناوتي .

1- الثنوية مفهومها ومدارسها

1- مفهوم الثنوية :

تكاد تتفق كتب الملل والنحل التي ذكرتها سابقا على التعريف نفسه لأنها تقتبس من بعضها البعض وتحيل الإخبار عن الثنوية إلى شخصية متكلمة محسوبة على المعتزلة كان في بداية أمره يعتقد الثنوية وألف كتابا فيها هو " محمد بن هارون " المعروف " أبو عيسى الوراق " الذي يقتبس منه القاضي عبد الجبار أخبارا كثيرة متعلقة بالأديان يقول عنه الشهرستاني: «... محمد بن هارون المعروف بأبي عيسى الوراق، وكان في الأصل مجوسيا عارفا بمذاهب القوم...»⁽²⁾ وبما أن الروايات نفسها نكتفي بتعريف الشهرستاني: «..الثنوية هؤلاء الاثنتين الأزليين، يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان (...) وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم، واختلافهما في الجوهر، والطبع، والفعل والحيز، والمكان، والأجناس، والأبدان، والأرواح...»⁽³⁾.

2- مدارس الثنوية:

أشهر المدارس الثنوية التي تتناولها المصادر الإسلامية نجد:

1- القاضي عبد الجبار المعتزلي: كتاب المغني في أبواب العدل والتوحيد، مرجع سابق ، ج 5، ص 09.

2- الشهرستاني: الملل والنحل، مرجع سابق ، ج 2 ص 269.

3- المرجع نفسه، ج 2، ص 270.

أ- المنانية: (1): (المنوية)

يعرفها القاضي عبد الجبار المعتزلي بالقول: «. قالت المنانية ، وهم أصحاب ماني الثنوي، فيما حكاه الحسن بن موسى: أن العالم مركب من شيئين: نور وظلمة، وهما قديمان.» (2) اقتبس الشهرستاني نص القاضي عبد الجبار المعتزلي كما : « حكى محمد بن هارون المعروف بأبي عيسى الوراق، وكان في الأصل مجوسيا عارفا بمذاهب القوم، إن الحكيم ماني زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين، أحدهما نور والآخر ظلمة، وإنهما أزيلان لم يزلًا، وأنكروا وجود شيء لا من أصل قديم، وزعم أنهما لم يزلًا قوتين حساستين سميعتين بصيرتين، وهما مع ذلك في النفس والصورة، والفعل والتدبير متضادان وفي الحيز متحاذيان تحاذي الشخص والظل.» (3)، يعرفها عبد القادر البغدادي الأشعري: «.. فإن المانوية منهم زعمت أن الأجسام في الأصل نوعان قديمان هما النور والظلمة..» (4) و يفصل في قول المانوية بالتناسخ: « .. وقد ذهبت المانوية أيضا إلى التناسخ في أن ماني قال في بعض كتبه: أن الأرواح التي تفارق الأجسام نوعان: أرواح الصديقين، وأرواح أهل الضلالة، فأرواح الصديقين إذا فارقت أجسادها سرت في عمود الصبح إلى النور الذي فوق الفلك، فبقيت في ذلك العالم على السرور والدائم، وأرواح أهل الضلالة إذا فارقت الأجساد وأرادت اللحق بالنور الأعلى ردت منعكسة إلى الأسفل، فتناسخ في أجسام الحيوانات إلى أن تصفو في شوائب الظلمة، ثم تلتحق بالنور العالي... » (5)

*- أما عند المتكلمين الإباضية المغاربة فينفرد أبو عمار بتعريف المنانية بالقول: «. فأول ما نبداً به من ذلك مقالة المنانية حين زعموا أن الأشياء من أصلين قديمين: نور وظلمة، وأنهما جميعا حيان، فعالان، دراكان، حساسان وأنهما لم يزلًا متفرقين، حتى بغت الظلمة على النور فمزجته فعند ذلك تكونت الأشياء عند امتزاجهما، فكل ما حدث من نور، وخير، وعلم وبر، فهو من أصل النور، وكل ما حدث من ظلمة، وشر، وجهل وفجور، وكل شيء قبيح، فهو من أصل الظلمة.. » (6)

1- المنانية: المانوية Manichéisme نسبة إلى كلمة: ماني Manes (215-272 م) 473.

2- القاضي عبد الجبار المعتزلي: المرجع السابق، ص10.

3- الشهرستاني: الملل والنحل ، مرجع سابق، ص 269.

4- المرجع نفسه، ص 269.

5- البغدادي: الفرق بين الفرق، مرجع سابق ، ص ص235-236.

6- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : الموجز ، مصدر سابق ، ج 01، ص 284.

ب- الديصانية:

يعرفها الشهرستاني: «..الديصانية أصحاب ديسان أثبتوا أصلين نورا وظلاما، فالنور يفعل الخير قصدا واختيارا، والظلام يفعل الشر طبعاً واضطراراً، فما كان من خير ونفع وطيب وحسن فمن النور، وما كان من شر وضر وبتن وقبح فمن الظلام، وزعموا أن النور حي عالم قادر حساس دراك ومنه يكن الحركة والحياة والظلام ميت جاهل جماد جراد لا فعل له ولا تمييز.»⁽¹⁾

*- يعرفها أبو عمار: «.. الديصانية زعمت أن هذه الأشياء تكونت من أصلين قديمين نور وظلمة على مثال ما قال المنانية..»⁽²⁾، إلا أن هؤلاء زعموا أن النور حي، والظلمة موات، والنور هو الذي مازج الظلمة وعله مرازجه إياها في زعمهم، أنه كان يلقاه من الظلمة شيء خشن، فمازجها يريد أن يلقى منها شيئاً أليناً، مما كان يلقاه منها في أشياء سخيطة، ذكروها في مازجة النور الظلمة وتخليط كثير، وانتشار كثير، كرهت ذكره لقتارته، وقبح التكلم به...»⁽³⁾

ج- المرقونية:

يعرفها الشهرستاني: «.. المرقونية أثبتوا قديمين أصلين متضادين، أحدهما النور والآخر الظلمة وأثبتوا أصلاً ثالثاً هو العامل الجامع، وهو سبب الامتزاج إن المتتافرين المتضادين لا يمتزجان إلا بجامع، وقالوا: الجامع دون النور في الرتبة وفوق الظلمة، وحصل من الاجتماع والامتزاج هذا العالم...»⁽⁴⁾ يعرفها ابن عمار: «..زعموا أن الأشياء من شيين قديمين، نور وظلمة وثالث متوسط بينهما وهو الانسان..»⁽⁵⁾

3- الثنوية والمتكلمون المسلمون:

تأثير الثنوية في الفكر الإسلامي غير هين وأزعم أن أثرهم في علم الكلام الإسلامي أقوى مما نتوقع -خطير- وحتى أثبت هذا الزعم الذي سوف يخرجنا التفصيل فيه عن موضوع البحث أكتفي بمصدرين هما كتاب الفهرست لابن النديم محمد بن إسحاق المعتزلي (384هـ) والقاضي عبد الجبار المعتزلي (ت 415 هـ).

1- الشهرستاني: الملل و النحل ، مرجع سابق ، ص 278.

2- المرجع نفسه، ص ص 279-280.

3- أبو عمار: الموجز ، مصدر سابق ، ج 00، ص ص 291-292.

4- الشهرستاني: الملل والنحل ، مرجع السابق، ص 278.

5- أبو عمار عبد الكافي التتواتي: الموجز ، مصدر سابق ، ج 01 ، ص 296

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

* - بعد أن فصل ابن النديم في كل معتقدات الثنوية وضع وأشار إلى " أسماء وذكر رؤساء المنانية في دولة بني العباس وقبلها يقول: «... كان الجعد بن درهم الذي ينسب إليه مروان بن محمد، فيقال مروان الجعدي، وكان مؤدبا له ولولده، فأدخله في الزندقة، وقتل الجعد هشام ابن عبد الملك في خلافته، بعد أن أطال في يد خالد بن عبد الله القسري، فيقال أن آل الجعد رفعوا قضية إلى هشام يشكون ضعفهم، وطول حبس الجعد، فقال هشام أهو حي بعد ؟ وكتب إلى خالد في قتله، فقتله يوم أضحي وجعله بدل أضحيته..»⁽¹⁾.

* - لا تغير هذه الجريمة الكبيرة في تاريخ العباسيين وربما لا تدل على قوة تأثير الثنوية بمدارسها، ولكن صاحب الفهرست يضع مقالة تحت عنوان "من رؤسائهم الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة" وصفة الزندقة تلازم دائما الملل غير الإسلامية التي تعيش داخل الكيان الإسلامي وسوف ندهش من الأسماء والأعلام الذين يصنفهم ابن النديم ضمن الثنوية، يقول ابن النديم: «ابن طلوت، أبو شاعر، ابن أخي أبي شاعر، ابن الأعدى الحريزي، نعمان بن أبي العوجاء، صالح بن عبد القدوس، ولهؤلاء كتب مصنفة في نصره الاثنيين ومذاهب أهلها وقد نقضوا كتبا كثيرة صنفتها المتكلمون في ذلك. ومن الشعراء: بشار بن برد، إسحاق بن خلف، ابن سانه، سلم الخاسر، علي بن خليل، علي بن ثابت وممن اشتهر أخيرا أبو عيسى الوراق، أبو العباس الناشي، و الجبهاني محمد بن أحمد..»⁽²⁾

* - بل وصل تأثير الثنوية إلى هرم السلطة العباسية ملوكا ووزراء ففي مقالة ذكروا من كان يرمى بالزندقة من الملوك والرؤساء يكتب ابن النديم «... قيل أن البرامكة بأسرهم إلا محمد بن خالد بن برمك، كانوا زنادقة وقيل في الفضل وأخيه الحسن مثل ذلك، وكان محمد بن عبيد الله المهدي زنديقا، واعترف بذلك فقتله المهدي، قرأت بخط بغض أهل المذهب أن المأمون كان منهم، وكذب في ذلك، وقيل كان محمد ابن عبد الملك الزيات زنديقا..»⁽³⁾

* - الشيء نفسه يؤكد القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتاب المغني حيث يسمى القائلين بالاثنيين: «.. وذكر الحسن بن موسى في كتابه من فرق الثنوية المانوية وربما قيل فيها المنانية، وذكر المزرقية والديصانية والمرقونية والماهانية، وذمر المجوس وذكر أحمد بن الحسن المسمعي فرقة أخرى يقال لها القلاصية، وذكر جميعا من رؤساء الثنوية عبد الكريم بن أبي العوجاء، والنعمان الثنوي، وأبا

1- ابن النديم: الفهرست، مرجع سابق، ص ص 471-472.

2- المرجع نفسه، ص، 473.

3- المرجع نفسه، ص 473.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

شاكر الديصاني، وابن طالوت، وابن أخي أبي شاكر، وعبد الله بن المقفع، وبيشار بن برد، وغسان الرهاوي، وحماد مجرد، وقد حكى كل ذلك واحد منهم..»⁽¹⁾

* - نختم الموضوع بالقول إن المناوية تعتقد أن "ماني" مرسل إلى الروم والمغرب (شمال إفريقيا) ؟ مع العلم أن أقدم نص مخطوط في العالم تم اكتشافه في تبسة سنة 1931 وهو النسخة الثانية الفريدة في العالم بعد نسخة الصين.

II - الرد الفلسفي على الثنوية :

كل الآراء التي تنسب إلى المنانية أو المانوية التي تتلقاها كتب الفرق والملل والنحل لا يمكن التثبت من مدى موضوعية ودقة هؤلاء الناقلين، ولا إمكانية لمقارنتها بآراء الثنوية بسبب انعدام المصادر اللاهوتية المنوية.

وأعتقد أن أبا عمار ناقل لما كتبه أصحاب الفرق على حرفيته سواء من المعتزلة من خلال كتاب المغني في أبواب العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار المعتزلي أو المصادر الأشعرية خاصة كتاب التمهيد للبقالاني والفرق للبغدادي والملل والنحل للشهرستاني وقد يكون على اطلاع على كتاب " الكشف والبيان " للقلقاهاني الإباضي المشرقي، وقد قمت بإثبات الاقتباسات ومصادرها وهذا يتطلب المقارنة بين النصوص، إلا أن موضوع دراستنا لا يسمح لنا بالتفصيل في هذه الاقتباسات التي أعتبرها من أهم ما اكتشفته في هذه الدراسة.

1- الرد على المنانية:

يصور أبو عمار المنانية ضعيفة أمام جدل يقوده هو وفق تساؤلات حجرية (سؤال الحجر) وينتهي دائما كما هو الأمر في كل الاستدلالات بالحجر أو البرهان بالخلف بحسم الرأي له وليس لمجادله، ما أريد الوصول إليه هو: أن المضمون المعرفي للآراء التي ينقلها أبو عمار عن المنانية أو غيرهم، هي صحيحة وفق مبدأ " العهدة على الراوي"، مع العلم أن أبا عمار قد يشعر بحرج عظيم عندما نقوم بإسقاط آرائه الكلامية في طبيعة الخير والشر للظلمة والنور على آرائه في خلق أفعال العباد والقضاء والقدر الذي تقول به الإباضية. وهذا ما يفسر تسرعه في النقل عن المعتزلة في ردهم على المنانية فالمعتزلة ينسجم رأيها في خلق أفعال مع نقدهم للقول بخلق الخير والشر من العباد أنفسهم.

1- القاضي عبد الجبار المعتزلي: المرجع السابق، ص 9.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

*- النصوص المحملة بالحجج طويلة ولا إمكانية لاجترائها.

أ- الردود: (الاستدلال الفلسفي):

*- الدليل الأول:

الممازجة والافتراق للظلمة والنور بين الطبع والاختيار واستحالة الأمرين ما يمكن فهمه من هذه الحجة أن المنانية تقول أن الظلمة والنور تفارقا وقد كان متمازجين ويسلط أبو عمار الضوء على طبيعة الامتزاج والمفارقة للظلمة والنور هل هو طبع فيهما، فإن كان طبعاً فلا إمكانية للمفارقة للممتزج أو الممازجة للمفترقين، فالطبع ماهية الموجود ولا يتغير، أما إذا قالوا افتترقت الظلمة والنور اختيار وهو نقيض الطبع، فهذا مستحيل لأن المنانية تقول أن الافتراق منذ الأزل فلا بداية له في الزمان ولا إمكانية للاختيار: «... يقال لهم: أخبرونا عن مفارقة النور للظلمة قبل الممازجة للطبيعة كان ذلك أم لغير الطبيعة؟

فإن زعموا أنها للطبيعة أبطلوا من الممازجة، لأن ما كان للطبيعة فلا ينقلب، والطبيعة منقلبة.

فإن قالوا: افتراقهما اختيار.

قيل لهم: فكيف قلتم أنهما امتزجا بعد أن افترقا؟ و ما يدريكم لعلمهما امتزجا قبل هذا الافتراق ثم افترقا

قبل هذا الامتزاج، إذا كان افتراقهما اختياراً أم كيف قضيتم بأنهما لم يمتزجا؟

وذلك كله اختيار؟

ثم يقال لهم: أخبرونا عنهما أليسا لم يزالا مفترقين؟

قالوا: بلى.

وقيل لهم: فكيف حتى قلتم: أنهما امتزجا بعد ذلك وبطل الافتراق الذي لم يزالا به؟

وكيف يبطل ما لم يزل؟ وقد أنبأنا عن فساد بطلان الشيء إذا كان لم يزل في غير موضع. (1)

*- الدليل الثاني:

يتساءل أبو عمار: «.. ماذا حدث عن امتزاج الظلمة و النور؟ هو شيء لا هو ظلمة ولا هو نور

الحادث شيء ليس بنور ولا ظلمة نقضوا أصلهم الذي بنوا عليه مذهبهم، وأثبتوا حالا ثالثة لا نور ولا ظلمة..» (2) وإنما فيها جزء من النور وجزء من الظلمة، مع العلم أن النور والظلمة أزيلان قديمان

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: الموجز: مصدر سابق، ج1، صص 285-286

2- المصدر نفسه، ج1، ص 287

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

وجب القول أن المحدث الجديد الناتج عن امتزاج النور والظلمة أزلي قديم كذلك لاحتوائه على الظلمة والنور وفما ينطبق على الكل ينطبق على الجزء، والمحدث الجديد الوسط تنقاسمه الظلمة الأزلية والنور الأزلي وجب أن يكون أزليا مثلهما أو وجب أن تكون الظلمة والنور محدثة مثلهما وكلاهما باطل: «..ثم يقال لهم: أخبرونا عن مازجة النور والظلمة أحدث عن مازجتها شيء أم لم يحدث شيء؟»

(.....) فإن زعموا أن الحادث شيء ليس بنور ولا ظلمة نقضوا أصلهم الذي بنوا عليه مذهبهم، وأثبتوا حالا ثالثة لا نور ولا ظلمة؟

فإن قالوا: نور. قيل لهم: فقد وجدنا شيئا من النور حادثا، فلم لا تجعلونه كله حادثا إذا كان شيء منه حادث، وأنتم تزعمون أن الشاهد يدل على الغائب، فإن كان شيء واحد تشهدون له بالحادث إذا كان الشاهد يدل على أن الشاهد يدل على الغائب، فإن كان شيء واحد تشهدون له بالحادث إذا كان الشاهد يدل على الغائب. وإن كنتم تحكمون على كمال الشيء بجزئه، وعلى كثيره بقليله، أفلا حكمتم على ما ترونه منه بالحادث إذ وجدتم منه شيئا حادثا وكذلك يقال لهم: إن زعمتم أن الحادث عند المزج ظلمة مثل ما قيل لهم: في النور.⁽¹⁾

* - الدليل الثالث:

الحركة والسكون في الظلمة والنور، ترى المنانية أن الامتزاج بين الظلمة والنور نتج عن الظلمة تحركت إلى النور في الأزل لتدنو منه حتى يحدث الامتزاج، وما دامت تحركت فقد كانت ساكنة قبل أن تتحرك وكان النور ساكنا لا يتحرك، والحركة والسكون أعراض محدثة: «.. ويقال لهم: أخبرونا عن علة الامتزاج بعد الافتراق ما هي؟ فإن قالوا: أن الظلمة لم تزل في بلادها متعلقة متحركة تدنو منه الأول فالأول حتى صارت إليه فمازجته؟ قيل لهم: هل لتحركها أول حتى صارت إليه؟

فإن قالوا: ليس لتحركها أول، ولا ابتداء قيل لهم: فكيف أفضت إليه؟

والذي قطعت من المسافة لا يتناهى؟ فإن قالوا: لتحركها أولا وابتداء أثبتوا السكون قبل الحركة؟

قيل لهم: ذلك السكون من طبعها أم ليس من طبعها؟

فإن قالوا من طبعها أبطلوا عنها أن تتحرك أبدا، وإن قالوا: ليس من طبعها السكون، وليس من طبعها الحركة؟

1- المصدر نفسه، ج 1، ص 287.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

أثبتوا الاختيار، وأقروا بالحادث، وأنهدم جميع أساس مذهبهم، وكل ما يدخل على الدهرية في زعمهم أن الأشياء لم تنزل فهو داخل على هؤلاء الآخرين، حرفا حرفا..»⁽¹⁾

* - الدليل الرابع:

في هذه الحجة يتناقض أبو عمار مع رأي الإباضية في مسألة خلق الأفعال ولو كان في جدل حقيقي واقعي لثم قلب الحجة عليه وإسقاطها على رأيها في الإرادة والحرية والاستطاعة وخلق الإنسان لأفعاله، فالحجة ولدت من رحم المعتزلة، ومضمونها أن الإنسان عند المنانبة مزيج بين الظلمة وهو شر مطلق لا خير فيه والنور وهو خير مطلق لا شر فيه فإن فعل الإنسان الشر كالقتل وتاب عن جريمته فلمن ينسب الفعلين المتعاقبين من قتل وتوبة؟

« .. ويقال لهم: في قولهم: إن الخير فعل النور، والشر فعل الظلمة، والخير هو الوفاء والصدق والبر وجميع أفعال الخير، فذلك كله من شأن النور، ومن شأن الظلمة: القتل والسرقة والزنا وجميع أفعال الفجور.

فيقال لهم في ذلك: أخبرونا عن رجل قتل رجلا من القاتل؟

فإن قالوا: النور تركوا قولهم، وزعموا أن النور يفعل الشر.

فإن قالوا: الظلمة قتلته.

قيل لهم: فإن هو جاء فاعترف بأنه قتله، وتاب عن قتله من المقر التائب؟

فإن قالوا: الظلمة.

قيل لهم: فقد صدقت، والصدق خير وهذا فساد مذهبهم.

و إن قالوا: المقر التائب هو النور قيل لهم: أو كان النور فعل شيئا فيقر به؟

فإن قالوا لم يقتل، وإنما أقر أنه قتل.

قيل لهم: فقد كذب وظلم نفسه، والكذب شر، وليس ذلك من فعل النور. فلا بد من أحد أمرين: إما أن

تقر الظلمة بالقتل وتعتزف بأنها قد قتلت، فتصدق، والصدق خير ولا يكون منها، وإما أن يقر النور

بأنه قتل وهو لم يفعل، فهذا كذب، والكذب شر، وليس هو من فعله..»⁽²⁾

2- الرد على الديسانية:

1- المصدر نفسه، ج1، ص ص 287-288

2- المصدر نفسه، ج 1، ص 288.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

يختصر أبو عمار في رده على، فقد فصل في الرد على مرجعيهم وهو " المنانية" أي المانوية، وينصح بالرجوع إلى ذلك: «.. في جميع ما سئلت عنه المنانية، حرفا حرفا، وعليهم أكثر مما ذكرنا وفيما ذكرنا من ذلك كفاية، عما لم نذكره..»⁽¹⁾ لذلك فهو يكتفي برد مقتضب حول جوهر فكرتهم في موت الظلمة وحياة النور:

* - الدليل الأول:

التمازج بين الظلمة والنور الذي ينشأ عنه الوجود وفق رأي المنوية يكون عنصر جديد لا بد أن يحمل طبيعة واحدة وهي إما الخير أو الشر لأن الظلمة والنور والخير والشر متضادان لا يجتمعان: «.. يقال لهم: أخبرونا عن مازجة النور و الظلمة أخير هو أم شر ؟ فإن قالوا: خير. قيل: وكيف تكون مازجة الخير للشر خيرا ؟ وإن قالوا: لأنه ولو مازجها بعد ما لم يمازجها هو قادر على التخلص منها فيما بعد، فلما أن كان قادرا على التخلص منها فيما بعد لم تكن ممازجته إياها شرا وكانت خيرا. قيل لهم: أفليس أن لولم يمازجها رأسا وبقي على حاله الأولى من التخلص والمفارقة ؟ ألم يكن ذلك أصلح له وأولى الأمرين به من ممازجته إياها، ثم هو يطلب المفارقة لها والتخلص منها بعد الممازجة وأنتم تزعمون أن فعل الحكمة والخير أولى به، من فعل الخير والشر ؟ فإن قالوا: إنما دعاه إلى ممازجتها الذي يلقاه منها من خشونة، ويأتيه من تلقائها السوء، فمازجها ليدع فيها شيء من جنسه، فيستلذ ناحيتها، فيكون ذلك فيها. قيل لهم: وما يؤمنكم أن يتخلص ذلك الجزء الذي هو من جنسه، ومنها حين بنفرد فيعود مثل ما كنت عليه؟..»⁽²⁾

* - الدليل الثاني:

فعل الخير يكون من الفاعل الحي لديه القدرة والاستطاعة والإرادة للفعل والظلمة موات يفتقد صفة الحياة، والنور حياة مما يفترض أن الشر من النور وليس من الظلمة لحياة النور وموت الظلمة يعرض أبو عمار هذه الحجة في الحوار الجدلي التالي:

«.. فإذا قالوا: بلى..»

1- المصدر نفسه، ج1، ص 294.

2- المصدر نفسه، ج1، ص ص 292-293.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

قيل لهم: أوليس النور حيوانا (حيا) وهو الفاعل لكل خير، ولكل حسن وجميل ؟ فيقولون: بلى. فيقال لهم: أخبرونا عن هذه الفواحش، والقبائح والظلم والجور والعدوان والكذب ممن هو؟ من النور أو من الظلمة ؟

فإن زعموا أنه من الظلمة.

قيل لهم: وكيف جعلتم ذلك منها وهي موات لا تفعل، ولا تعقل ؟

فإن قالوا: إن ذلك كله من النور.

قيل لهم: وكيف وصفتموه بالكذب والظلم والجور والعدوان، وهو في قولكم: صاحب الخير ولا يفعل

الشر ؟..» (1)

3- الرد على المرقونية

يتجاوز أبو عمار تكرر الحجج التي استعملها في الرد على المانوية والديسانية ليكتف الرد على ما تميزوا به وهو فكرة الوسط:

الدليل الأول:

يركز أبو عمار على فكرة التمازج بين الظلمة والنور كيف حدث ؟ فلا بد أن يكون فعلا إراديا قررته الظلمة أو النور كونهما جنسان مختلفان، وبما أن الظلمة لا أرادة لها لأنها موات فقرار الامتزاج لا بد أن يكون من النور وهو الخير فكيف يمزج النور نفسه وهو خير مطلق مع الظلمة فيفقد بذلك جوهره الخير . ؟

«.. يقال لهؤلاء: أخبرونا عن الظلمة والنور، أجنسان مختلفان هما أم جنس واحد؟

فإن قالوا: جنس واحد قيل: وكيف سميت بعض الجنس بالنور، وسميت البعض الآخر بالظلمة وهو كله جنس واحد ؟

وإن قالوا: جنسان مختلفان. قيل لهم: فأيهما طلب المزاج فمازج ؟

فإن قالوا: الظلمة، سئلوا عما سئلت عنه المانوية وإن قالوا: النور، سئلوا عما سئلت عنه الديسانية

وإن قالوا: الإنسان المتوسط بينهما، طلب أن يمازجهما ؟

قيل لهم: فما دعاه إلى ذلك، إذا كان خبيرا حكيما، ويعرف ما له وما عليه ؟ فما في مازجة النور الظلمة من الحكمة ؟

1- المصدر نفسه، ج1، ص 294.

وإن كان شريرا جاهلا فلما جعلتموه ثالثا بينهما، وهو جاهل؟ وكيف لم تقولوا ظلما؟ والظلمة شر؟ وإن كان خيرا، فكيف لم تلحقوه بالنور؟ ثم يقال لهم: أخبرونا عن هذا المتوسط، هل له حقيقة من علم أو جهل؟ فإن قالوا: نعم، قيل لهم: فعلى أي الأمرين هو؟ فإن قالوا: على الجهل قيل لهم: فهو إذن ظلما. وإن قالوا: على العلم. قيل لهم: فهو إذن نور. فأیما قالوا من ذلك صاروا إلى أحد القولین، فیدخل علیهم جميع ما أدخلناه على إخوانهم الأولین...».

(1).

* - استنتاجات:

عندما نقارن ردود أبي عمار على فرق الثنوية والردود نفسها في كتب الفرق خاصة "كتاب التمهيد" للقاضي محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم القاضي أبي بكر الباقلاني البصري، الملقب بشيخ السنة، ولسان الأمة⁽²⁾ الذي اقتبس عنه أبو عمار عبد الكافي التناوتي أغلب الأدلة التي رد من خلالها على الثنوية.

ثانيا: الرد على المثلة (النصاري):

العلاقة الفعلية بين أقطاب اللاهوت المسيحي والمتكلمون المسلمون يمكن أن نكتشفها في دراسات المستشرقين، خاصة موسوعة "فلسفة المتكلمين في الإسلام" للمستشرق: هاري.أ. ولفسون، ذلك أن المصادر الإسلامية نمطية تكرر بعضها البعض، وتسجل دائما انتصارات للمناظر المتكلم المسلم على من يصنعه هو في مخيلته ويحجر عليه بأسئلة تنتهي بانتصار التوحيد على التثليث، ما نقوم به الآن هو فقط توثيق النصوص الإباضية المغربية في الرد على التثليث بغض النظر عن قيمتها وحجيتها.

1- المصدر نفسه، ج1، ص ص 296-297.

2- أنظر: كتاب التمهيد للباقلاني.

1- مفهوم التثليث ومدارسه :

1- مفهوم التثليث:

فصل أبو عمار في ذكر الآراء المثلثة التي تشترك فيها: «.. والوجه الآخر أنهم قالوا في أمر معبودهم وفي المسيح بما لا يجوز القول به، وهم في ذلك على ثلاث فرق: المكنية واليعقوبية، والنسطورية فهذه الفرق المختلفة تتفق في أمر معبودها في موضعين:

أحدهما في الأمر الذي أثبتوه في القدم، وذلك أنهم جميعا مقرون بأن أقانيم لم تنزل: أب وابن وروح القدس، لا يختلفون في ذلك، ثم اختلفوا في غيره، فنقول اليعقوبية والنسطورية: إنها ثلاثة لم تنزل جوهرها واحد وليس الجوهر بمعنى غيرها ونقول المكنية: بل ثلاثة أقانيم لم تنزل ذات واحدة جوهر واحد، ويزعمون أن الجوهر هو معنى غير الأقانيم ولا يعدونه رابعا معها. فهذا الاختلاف في الأمر الذي أثبتوه في القدم. ثم يختلفون في الوضع الآخر من صفة معبودهم، وهو اختلافهم في أمر المسيح، تقول المكنية: أن المسيح أقنوم واحد، وطبيعة واحدة، حدثا عن أقنوم إنسي وطبيعة إنسية، وأقنوم لاهوتي وطبيعة لاهوتية، اتحدوا فصارا أقنوما واحدا، وطبيعة واحدة.

وقالت النسطورية: المسيح أقنومان وطبيعتان، أقنوم لاهوتي وطبيعة لاهوتية، وأقنوم ناسوتي وطبيعة ناسوتية، وأن كل واحد منهما في الاتحاد قائم بذاته حافظ لجوهره.

وان هذا الفرق تزعم أن الإبن كلمة الأب الأزلي، وأن الأب إنما يعلم الأشياء بكلمته، وأن روح القدس هو الحياة التي من أجلها وجب أن يكون الأب حيا، فهذا جملة ما يتفقون فيه ويختلفون «⁽¹⁾.

2- مدارس التثليث:

أ- النسطورية:

*- يعرفها ابن خلدون: «.. ينتسبون إلى نسطوريوس البطريرك بالقسطنطينية الذي كان يقول إن مريم لم تلد إليها وإنما ولدت إنسانا وإنما اتحد به في المشيئة لا في الذات وليس هو إليها حقيقة بل بالموهبة وكان يقول بجوهرين وأقنومين وكان هذا رأي ناودوس وديوروس الأسقفين وكان من مذهبهما أن المولود من مريم هو المسيح والمولود من الأب هو الإبن والإبن الأزلي حل في المسيح المحدث فسمي المسيح ابن الله لا بالموهبة والكرامة وإنما بالاتخاذ والمشيئة..»⁽²⁾

1- ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص 224.

2- المرجع نفسه، ص 224.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

*- يعرفها الشهرستاني: « النسطورية أصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر زمان المأمون، تصرف في الإنجيل بحكم رأيه، وإضافته إليهم إضافة المعتزلة إلى هذه الشريعة، وقال: إن الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة، الوجود والعلم والحياة، وهذه الأقانيم ليست زائدة على الذات ولا هي هو، واتحدت الكلمة بجسد عيسى عليه السلام، لا على طريق الامتزاج كما قالت الملكانية، ولا على طريق الظهورية كما قالت اليعقوبية ولكن كإشراق الشمس في كوة أو على بلور، أو كظهور النقش في الخاتم..»⁽¹⁾

ب- اليعقوبية:

يعرفها ابن حزم الأندلسي: «.. اليعقوبية ينسبون إلى يعقوب البرذعاني وكان راهبا بالقسطنطينية (...) وكان يقول: أن المسيح جوهر من جوهرين وأقنوم من أقنومين وطبيعة من طبيعتين ومشية من مشيئتين وكانت الأسقفية لذلك العهد يقولون بجوهرين وطبيعتين ومشيئتين وأقنوم واحد فخالفهم..»⁽²⁾ يعرفها الشهرستاني: «. اليعقوبية أصحاب يعقوب قالوا بالأقانيم الثلاثة كما ذكرنا، إلا أنهم قالوا انتقلت الكلمة لحما ودماء، فصار هو المسيح وهو الظاهر بجسده بل هو هو..»⁽³⁾.

ج- الملكانية:

يعرفها الشهرستاني: «.. الملكانية أصحاب ملكا الذي ظهر بالروم، واستولى عليها، ومعظم الروم ملكانية. قالوا إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته ويعنون بالكلمة أقنوم العلم، ويعنون بروح القدس أقنوم الحياة، ولا يسمون العلم قبل التدرع به ابنا، بل المسيح مع ما تدرع به ابن، فقال بعضهم إن الكلمة مازجت جسد المسيح كما يمازج الخمر اللبن أو الماء اللبن، وصرحت الملكانية بأن الجوهر غير الأقانيم، وذلك كالوصوف والصفة، وعن هذا صرحوا بإثبات التثليث..»⁽⁴⁾.

2- المثثة والمتكلمون المسلمون

المسيحيون أو النصارى بمختلف فرقهم كانوا ولا زالوا من سكان الشرق الأوسط القدامى وتفاعلهم وتأثيرهم وتأثرهم في الحضارة الإسلامية لا يحتاج إلى استدلال عليه يسميهم القرآن النصارى من الناصرة في فلسطين.

II - الرد الفلسفي على المثثة :

1- الشهرستاني: الملل والنحل، مرجع سابق، ص ص 251-252.

2- ابن حزم: الفرق بين الفرق، مرجع سابق، ج1 ص 49.

3- الشهرستاني: المرجع السابق، ص ص 253-254.

4- المرجع نفسه، ص ص 253-254.

1- القواسم المشتركة بين المثلثة:

فصل أبو عمار في ذكر الآراء المثلثة التي تشترك فيها «.. والوجه الآخر أنهم قالوا في أمر معبودهم وفي المسيح بما لا يجوز القول به، وهم في ذلك على ثلاث فرق: المكنية واليعقوبية، والنسطورية فهذه الفرق المختلفة تتفق في أمر معبودها في موضعين: أحدهما في الأمر الذي أثبتوه في القدم، وذلك أنهم جميعا مقرون بأن أقانيم لم تنزل: أب وابن وروح القدس لا يختلفون في ذلك. ثم اختلفوا في غيره، فنقول اليعقوبية والنسطورية: إنها ثلاثة لم تنزل جوهرها واحد، وليس الجوهر بمعنى غيرها وتقول المكنية: بل ثلاثة أقانيم لم تنزل ذات واحدة جوهر واحد، ويزعمون أن الجوهر هو معنى غير الأقانيم ولا يعدونه رابعا معها. فهذا الاختلاف في الأمر الذي أثبتوه في القدم. ثم يختلفون في الوضع الآخر من صفة معبودهم، وهو اختلافهم في أمر المسيح، تقول المكنية: أن المسيح أقنوم واحد، وطبيعة واحدة، حدثا عن أقنوم إنسي، وطبيعة إنسية، وأقنوم لاهوتي وطبيعة لاهوتية، اتحدوا فصارا أقنوما واحدا، وطبيعة واحدة.

وقالت النسطورية: المسيح أقنومان وطبيعتان، أقنوم لاهوتي وطبيعة لاهوتية وأقنوم ناسوتي وطبيعة ناسوتية، وأن كل واحد منهما في الاتحاد قائم بذاته حافظ لجوهره، وأن هذا الفرق تزعم أن الإبن كلمة الأب الأزلي، وأن الأب إنما يعلم الأشياء بكلمته، وأن روح القدس هو الحياة التي من أجلها وجب أن يكون الأب حيا، فهذا جملة ما يتفقون فيه ويختلفون..»⁽¹⁾.

2- الرد على المثلثة:

نفس الحجج التي تتكرر في كل المصادر المشابهة لدى الأشاعرة والمعتزلة يقتبسها أبو عمار للرد على المثلثة، فلا جدوى من القول بأصالة هذه الحجج، وإنما الأمر هو أقرب إلى التوثيق منه إلى التحليل والاستنتاج.

الدليل الاول:

الدليل تقليدي اعتمده كل المتكلمين المسلمين في الرد على النصارى ومبدأ التناقض بيت التعدد في الثلاثة والوحدة في الواحد، يعرض أبو عمار هذا الدليل في الحوار المفترض التالي:
«.. ونحن سألوهم جميعا مسألة واحدة:

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: الموجز، مصدر سابق، ج1، ص 347

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

أخبرونا عن هذه الأقانيم الثلاثة أكل واحد منها غير الآخر، أم كل واحد منها هو الآخر؟
فإن قالوا: كل واحد منها هو الآخر.

قيل لهم: فلم جعلتموهم ثلاثة، ولم تقولوا فيما بينها بالمغايرة؟

وهل العدد نفسه إلا التغاير؟ أو هو المغايرة معناها العدد؟

فقولكم: ثلاثة يثبت المغايرة، وقولكم كل واحد من الأقانيم هو الآخر ينفي المغايرة، فقد أثبتتم بكلامكم ما نفيتم، ونفيتم ما أثبتتم.

وإن قالوا: أن كل واحد من الأقانيم غير الآخر.

قيل لهم فهل تنبون كل واحد منها عما سواه أو تبيينونه من غيره بصفة؟

فإن قالوا: لا نبين كل واحد من الأقانيم عن صاحبه بصفة، عاد عليهم الكلام الأول بأن الأقانيم

الثلاثة واحد وإنما عبروا عنها بلفظ الثلاثة وهي في الحقيقة واحد، ولا فائدة هاهنا في ذكر الثلاثة

وإن قالوا: كل واحد منها موصوف بصفة غير صفة صاحبه أثبتوا فيها الأعراض والتغاير، وأبطلوا

عنها أن تكون قديمة، ويدخل عليهم جميعا ما أدخل على الدهرية وأشياهم من إثبات حدوث جميع

ما يوصف بالأعراض والتغاير...»⁽¹⁾

الدليل الثاني:

روح المسيح هي بعض الله وليست كل الله والقول بذلك يتناقض باستحالة تجزئة وتبعيض القديم لأن

التبعيض والتجزئ من خصائص الأجسام المحدثه، ودائما يسرد أبو عمار الحجة في حوار:

«...ويقال لهم: أخبرونا عن المسيح أليس هو ابن الله؟ تعالى الله عن ذلك؟

فإن قالوا: نعم

قيل لهم: فأخبرونا عن الروح التي هي فيه من اللاهوت أهي الإبن؟

فإذا قالوا: نعم

قيل لهم: فهي بعض الله

فإن زعموا أنها بعض الله

قيل لهم: فإن كانت الأبعاض كلها قديمة فما معنى قولكم: إنه ابن لبعض، وهما قديمان جميعا؟ وما

جعل هذا البعض أولى من بأن يكون ابنا للبعض الآخر من أن يكون البعض ابنه.

1- المصدر نفسه، ج1، ص، 347

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

فإن زعموا أن ذلك أولى لأنه أقل من هذا.

قيل لهم: فكل بعض الشيء هو أقل من البعض الآخر فهو ابن له، فإذا كان ذلك كذلك عدد عليهم جميع ما في العالم، فجعل كل بعض أقل من بعض ابنا للبعض الأكثر وهذا مما لا يعقله أحد في قصة ولا يجده في صحيح معنى.

فإن قالوا: إن الكل في ذلك البدن.

قيل لهم: فأى شيء منه الإبن؟ وأي شيء منه روح القدس، والكل هو الأب، والكل هو الإبن والكل هو روح القدس؟

فإن قالوا: نعم

قيل فالأب هو الإبن، والإبن أب لنفسه، لأن هذا كله واحد، وهذا محال من الكلام الذي بان اختلاطه وإن هم جزؤوا فجعلوه جزءا مما في البدن ابنا وجعلوا روح القدس، وجعلوا جزءا آخر أبا؟

قيل لهم: في ذلك كما قيل لهم في الكلام الأول قبل هذا، وهو أن يقال: ما جعل البعض أولى أن يكون ابنا من البعض الآخر، وأن يكون أبا من البعض الآخر؟

ولا نعلم في ذلك حيلة ولا جوابا.

ثم يقال لهم أخبرونا عن معنى الأب أهو معنى الإبن وروح القدس؟

وعن معنى روح القدس أهو معنى الأب والابن؟ أو معنى كل واحد منهما غير معنى الآخر؟

فإن قالوا: معنى كل واحد منهما هو معنى الآخر.

قيل لهم: فلم سميتم الأب أبا دون أن تسموه ابنا، أو روح القدس؟ أو لم سميتم الابن ابنا دون أن

تسموه أبا، أو روح القدس؟ أو لم سميتم الروح القدس روح القدس، دون أن تسموه أبا أو ابنا؟ وكل

معنى واحد هو معنى الآخر؟

فإن قالوا: معنى كل واحد منها غير معنى الآخر، كررنا عليهم المسألة الأولى من اتفاق الصفات،

واختلافها حتى يخرج إلى بطلان قدم الأب والإبن وروح القدس جميعا، فذلك الذي أردناه...»⁽¹⁾

الدليل الثالث:

1- المصدر نفسه، ج1، ص ص 348-349.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

في هذا الدليل يعتمد على خصائص الأعراض وهي الحركة والسكون ومن أنواع الحركة وهي عرض خاصية النقلة والأمر يحتاج إلى الممكن لتتم النقلة من مكان إلى آخر فإن تم فالمنتقل يجب أن يكون في أحد المكانين دون الآخر والله تعالى موجود في كل مكان، يقول أبو عمار:

«.. يقال لهم: أخبرونا عن الأَقنوم اللاهوتي، والطبيعة اللاهوتية، واتحادهما وصيرورتهما إلى الإنسان أعلى سبيل النقلة من القديم كان ذلك أم على سبيل غير النقلة.

فإن قالوا: عن سبيل النقلة أثبتوا مكانين، لأن النقلة لا تكون إلا عن مكان إلى مكان.

فإن قالوا: على غير سبيل النقلة ولن يجدوا ذلك المعنى، لأن التحويل من شيء إلى شيء لا يجيء إلا على سبيل النقلة في الأماكن.

فإن قالوا: إنما قلنا أن في المسيح من الروح اللاهوتي ومن الطبيعة اللاهوتية، لما يجري على يديه من اختراع الأجسام وإحداث الأجرام وتصيير الموتى أحياء فعلمنا أن ذلك من الأفعال التي لا تحتلمها طبيعة الإنسان، ولا روح الإنسان.

قيل لهم: فإن كنتم إنما قلتم ما قلتم من ذلك لهذه العلة، فينبغي لكم أن تقولوا في جميع من ظهر منها على يديه مثل هذه الأشياء، بأنه فيه من الروح اللاهوتي والطبيعة اللاهوتية، فهذا موسى عليه السلام تحدث على يديه العجائب العظيمة، والأمور الجليلة، فينبغي لكم أن تقولوا في موسى بمثل الذي قلتموه في المسيح، وأنتم تقولون أن عيسى أحيى أربعة أنفس، وتقرون أن حزقائيل أحيى ألوفاً في وقت واحد، فما جعل المسيح أولى بما قلتم من حزقائيل؟

وقلتم أن المسيح أشبع جماعة كثيرة من طعام يسير، وكانت أرغفة قليلة، ثم حمل منها بعد ما شبع الجماعة زنببلاً، وأنتم تقولون أن إياه أحدث في إناء دقيقاً ولم يكن فيه، وأحدث في إناء زيتاً ولم يكن فيه زيت وهذا أعجب من إحداث طعام من طعام وكان له أصل، وهذا الذي أحدث إياه بزعمكم من غير أصل كان، فافرقوا في ذلك بين المسيح وبين إياه، وما جعل المسيح أولى بما قلتم فيه منهم؟

وإن قلتم: أن المسيح استحق ذلك واستوجبه بأنه رفع إلى السماء فأنتم تقولون بأن إياه قد ارتفع إلى السماء بمشهد من جماعة كثيرة، ويقال لهم: أستم تقولون أن المسيح قد قتل وصلب واستخفت به اليهود واستهزأوا به، وهو إنما أظهر العجائب من إحياء الموتى وإبراء الأكمه، والأبرص ليظلم ويصدق ويوصف بالصفات التي تصفونه أنتم بها، فلم أمكن نفسه من اليهود؟ يستخفون به

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

ويستهزئون به، ثم قتلوه بزعمكم وصلبوه، فكيف حتى أعقب فعل العجائب العظيمة، فالأفاعيل التي تدعو إلى التصغير والاستخفاف به ؟

فهذا كله ومثله يدل على فساد قولكم في المسيح صلى الله عليه وسلم، ويدل على نبي من أنبياء الله تعالى، ورسول من رسله صلى الله عليه وسلم وعليهم جميعا، لا أكثر من ذلك ولا أقل، تعالى الله عن جميع ما يقول المبطلون علوا كثيرا...» (1)

* - استنتاجات:

الاستنتاج نفسه الذي وصلنا إليه على رد الإباضية على الثنوية وهو الواحد في مواجهة الثلاثة وهذا تأكيد على مبدأ التوحيد المطلق أما عن مضمون الحجج فقد رد اللاهوتيون النصارى أنفسهم على هذه الاعتراضات بما يخرجنا عن الموضوع حتما.

1- المصدر نفسه ، ج1، ص، 351

المطلب الثاني: إثبات التوحيد المطلق (أدلة التوحيد):

ننتقل في هذا المطلب من الملل غير الإسلامية إلى ملل التوحيد كما تصفها النصوص الإباضية ورغم هذا الوصف فإن الإباضية تدخل كل هذه الفرق من معتزلة وأشعرية ومرجئة.. إلخ إلى دائرة " كفر التأويل " أو " المتأولين " فهم كفار مناقون غير مشركين لأن تأويلهم للصفات الإلهية يهدد هذا التوحيد المطلق، وأن المتأولين الصادقين في تأويلهم لصفات الله هم الإباضية فقط، والباقي كفر بتأويلاتهم الخاطئة.

فما مفهوم التوحيد المطلق عند الإباضية؟ ولماذا لم تقترب أي فرقة كلامية مسلمة منه باستثناء الإباضية انفسهم وهم يعتزون بالتسمية التي أطلقوها هم على انفسهم " أهل الإثبات " ؟

أولاً: التوحيد مفهومه ومناهج الاستدلال عليه:

1- المفاهيم:

من حيث التفاصيل الجزئية هناك فروق بسيطة بين الواحد والتوحيد والوحدانية، فالواحد اسم الله والوحدانية صفة لله تعالى، أما التوحيد ففعل الإنسان، ولدينا النصوص التي تفصل في هذا الأمر لأن التوحيد جوهر الاعتقاد:

1- مفهوم الواحد:

النص المثالي الإباضي الذي جمع كل معاني الواحد لأبي عمار عبد الكافي التتواتي جاء فيه:

«.. والواحد في صفة الله عز وجل على ثلاثة معان: واحد في الذات، وواحد في الصفة وواحد في الفعل.

ومعنى واحد في الذات: أن ذاته ليست بذات جسم فيوصف بالتجزئة و الانعداد.

ومعنى واحد في الصفة: أي ليس أحد غيره يوصف بصفته من الألوهية والربوبية، والقدرة، والعلم، والإرادة

في جميع صفاته عز وجل.

واحد في الفعل: بمعنى ليس أحد يفعل كفعله، أي لا خالق الخلق، ولا في منفي الخلق إلا هو، ولا مرسل

الرسل، ولا منبئ الأنبياء، ولا منزل الكتب، ولا فاعل سماء ولا أرض، ولا شيء من أفعاله عز وجل إلا هو

ولا ذات كذاته، ولا صفة كصفاته ولا فعل مشبه لفعله. (...)

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

ويقال: الله عز وجل واحد على الحقيقة الواحد، ويقال: الله واحد على حقيقة الوجدانية، وعلى حقيقة الواحد كل ذلك جائز، ويقال: واحد لا كالأحاد، ولا يقال: واحد كالواحد، ويقال: الله عز وجل موحد وموحد، ويجوز في الأزل موحد بالكسر وفي غير الأزل بالفتح..» (1)

وهذا النص هو أفضل تعبير عن فلسفة الواحد المطلق في الذات والصفات والأفعال وهو المرجع لكل الآراء الكلامية الإباضية المغاربة في التوحيد، وظل المتكلمون الإباضية المغاربة فترة البحث ملتزمين بتبرير هذا التوحيد المطلق إلى غاية نهاية القرن السادس للهجرة، وهو ما يميزهم عن إباضية المشرق الذين أخذوا مسارات أخرى اقتربت بهم إلى نسق آخر من التوحيد ولكن يسمع ببعض التعدد على الأقل في أنواع الصفات فيقسم إباضية المشرق الصفات الإلهية إلى صفات فعل وصفات ذات الشيء الذي يرفضه إباضية المغرب.

2 - مفهوم الموحد:

« والمَوْحِدُ : بالكسر هو الفاعل للتوحيد، وبالفتح أي : وحد نفسه ووحده الموحدون من عباده، وحدثني كل من فعل التوحيد يقال : له موحد، والله فاعل توحيداً (...) في سورة الإخلاص أن قوله عز وجل : ﴿ هو الله أحد ﴾ 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 جميع من شبه الله بخلقه..» (2)

3 - التوحيد :

لا يخلو المصدر في علم الكلامي الإباضي المغربي من نص مختصر أو مفصل في ضبط مفهوم التوحيد، وهي نصوص متطابقة ودقيقة، وبما أن دراستنا تشمل علم الإباضي المغربي القديم ككل نحاول تغطية هذه الفترة بنصوص وافية وفق ترتيبها الزمني:

*- يعرف أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي التوحيد في نص مفصل معتبر التوحيد هو:

«.. التوحيد ونفي الأشباه والمساواة عن الله عز ذكره وجل ثناؤه، ولا إله غيره، ولا حول ولا قوة إلا بالله، وهو حسبنا ونعم الوكيل، وأما ما كان فيه النفي لجميع ما لا يوصف به من صفات خلقه فقوله ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [سورة الشورى: 111]: وقوله: ليس له سمي، ولا شبيهه، ولا نظير، فمن قال لَيْسَ

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق ، ورقة 13 ظهر.

2- المصدر نفسه، ورقة 14 صدر

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

كَمَثَلِهِ شَيْءٌ]. أوليس به سمي، أوليس له شبيهه، أوليس له نظير إ فقد نفى عنه جميع ما لا يوصف به من صفات خلقه. وأثبتته على ما هو به من صفاته، فهذه حقيقة التوحيد التي لا يسع جهلها، فمن جهلها فهو مشرك، ومن علمها فهو موحد، (...) فلا يصفه واصف بصفة من صفاته إلا ووصفه داخل في هذه الجملة، وكذلك لا ينفي عنه أحد صفة من صفات خلقه إلا وذلك النفي داخل في هذه الجملة التي ذكرناها...» (1)

*- أما أبو عمار عبد الكافي التناوتي فتجد في مؤلفات عدة نصوص تضبط مفهوم التوحيد بعضها اعتماد أسلوب السؤال والجواب السائد في المؤلفات الكلامية من:

«.. فإن سأل سائل فقال ما عين التوحيد ؟

فقل: الإفراد لله فقل: نفي الأشباه والمساواة عن الله عز وجل.

فإن قال: وما نفي الأشباه والمساواة عن الله ؟

فقل: لا يوصف الله بما يوصف به الخلق ولا يوصف الخلق ما به يوصف الله وهذه المسألة قد فسرها صاحب كتابنا غاية التفسير والتوحيد والإفراد في لغة العرب معناهما واحد كما أن معنى الواحد معنى الفرد سواء وهو أن يفرد شيء من شيء ويوحد شيء عن شيء بصفة من الصفات أو فعل من الأفعال أو بملك من الأملاك والله عز وجل ومفرد وموحد لا يشاركه شيء من الأشياء في صفة ولا في فعل ولا ذات ولا ملك تعالى ربنا عن ذلك علوا كبيرا.» (2)

4- الفرق بين التوحيد والموحد :

وفي نص متميز ودقيق يقارن أبو عمار عبد الكافي التناوتي بين " التوحيد " و " الموحد " لتحديد أهم الفوارق بينهما، يقول أبو عمار:

«.. سألت عن التوحيد هل هو الموحد أم التوحيد غير الموحد ؟

فقل التوحيد غير الموحد.

قلت: فما التوحيد وما الموحد ؟

قال: التوحيد معرفة الله والموحد: هو الله الواحد القهار، فكيف يكون التوحيد هو الموحد والتوحيد: هو فعل العبد، وهو إفراد العبد لله عز وجل بصفاته، ونفي الأشباه عنه.

1- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي : التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية ، مصدر سابق ، ص490

2- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 75 ظهر .

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

والموحد والتوحيد: هو الله عز وجل، وحده العبد، والله هو موحد بفتح الحاء، ويقال وحده المؤمنون بالتوحيد، ووحد نفسه بالتوحيد، ومعنى وحد نفسه: أي أخبر عن نفسه أنه واحد.

ويقال: الله موحد بفتح الحاء على ما فسرناه، وموحد بكسر الحاء، ومعناه فاعل التوحيد.

ويقال: لم يزل موحدا بكسر الحاء، ولا يقال: لم يزل موحدا بفتح الحاء، ولا يقال: لم وحد نفسه في الأزل...»⁽¹⁾

5- جملة التوحيد:

انطلاقاً من مبدأ يقوم عليه الإيمان لدى الإباضية وهو إن الإيمان علم وعمل، فلا تكفي النية في التوحيد ولا بد للمؤمن الإباضي من إثبات التوحيد بواسطة ما يسمى في التراث الإباضي العقائدي "جملة التوحيد"، وانفراد الإباضية بهذا السلوك جعلهم يسمون أنفسهم "بأهل الجملة"، اعتزازاً بذلك، وتفاصيل هذه المسألة نجدها في كل المصادر الإباضية، ما هي جملة التوحيد؟ وكيف يتم إثباتها؟

«.. فإن قال: كم من وجه يثبت به التوحيد لأهله؟

قيل: ثلاثة أوجه:

إما بمعرفة الجملة التي يدعو إليها رسول الله عليه السلام وهي شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله وأن ما جاء به حق.

فكل من عرفنا منه هذه الجملة وأثبتناها له بإقرار أو شهادة، أو بوجه من وجوه الإثبات أثبتناه موحداً وشهدنا عليه بأنه موحد وكان متربياً على فطرة الإسلام من جميع ما ولده الموحدون فنشأ عليها ورُبِّي حتى بلغ أشده فهذا عندنا موحد أثبتناه متربياً على الفطرة سواء شاهدناه بذلك أو قامت عليه بينة أو أثبتناه متربياً بوجه من وجوه الإثبات.

والوجه الثالث: أن يكون ملازماً لشرائع الإسلام وخصائل أهل الملة من صلاتهم وحجهم وصيامهم وحضور أعيادهم. وجنائزهم فكل من علمناه بهذه الهيئة أيضاً إن أنتقي من التوحيد مرتداً لا يترك هو ولا ولده على ذلك وأما من لم نعرفه في شيء من هذه الأشياء ولم نطلع منه على وجه من هذه الوجوه الثلاثة غير أننا رأيناه في دار التوحيد طالعا ونازلاً فإن التوحيد في دار التوحيد أقعد للشرك فالجائز لنا أن نجري بيننا وبينه أحكام التوحيد من المناكحة والمدافنة والموارثة ما لم يظهر لنا منه غير ذلك فإن ظهر لنا ممن هو بهذه الهيئة أنه على ملة من تلك الملل تركناه وما هو فيه وليس هذا عندنا بحكم

1- المصدر السابق، ورقة 75 صدر.

المرتد وكذلك من رماه بملة من تلك الملل فليس علينا من الشاهد ولا من الشهود عليه حكم يجب...»⁽¹⁾

* - استنتاجات:

* الاعتقاد الإباضي بالتوحيد شديد الصرامة مقارنة بكل الفرق الإسلامية الأخرى فالمؤمن الموحد الإباضي لا بد أن يعلن " جملة الوحيد: ولومرة واحدة في حياته وفق شروط علنية ولا تكفي النية وحده، والمجتمع الإباضي شاهد على إثبات التوحيد للمؤمن الإباضي من خلال الولاية.

* - أكرر مسألة هامة أن التوحيد عند الإباضية هو توحيد مطلق توحيد في الأسماء والصفات والافعال ولا يمكن الفصل بين هذه المعطيات.

II - أدلة التوحيد عند الإباضية المنهج والمضمون

1- مناهج الاستدلال على التوحيد:

أ- منهج المتكلمين (دليل الحدوث):

سبق التفصيل في مفهومه ومكوناته في المباحث السابقة، وقد اشتهر به المتكلمون وينسب إلى المعتزلة كونهم السابقين في استعماله لأسبقيتهم في وضع مبادئ علم الكلام ذاته.

ورغم أن غاية بعض الفلاسفة المسلمين وجل المتكلمين واحدة، هو إثبات الوجدانية فإن أحدهما يشكك في منهج الآخر، فالمتكلمون يتهمون المنهج الفلسفي بأنه ينتهي بالقول بقدم العالم، والفلاسفة يتهمون المتكلمين أنه لا يمكن الاستدلال على الخالق المطلق الكامل بمخلوقاته النسبية الناقصة.

ب- منهج أبي عمار عبد الكافي التناوتي في إثبات التوحيد:

لم يكتفِ أبو عمار بالاستدلال على التوحيد بأدلة عقلية وشرعية بل وضع منهجا فلسفيا متميزا استنتجه من خلال المقارنة بين أدلة التوحيد عند كل القائلين به من الفرق الكلامية: «ومن سألنا عن الدلالة على الله عز وجل واحد ليس باثنين، ولا أكثر من ذلك؟ فأعلم أيديك الله بنصره أي نظرت في أدلة التوحيد في كتاب الله عز وجل، بالإجماع الواضح والبرهان البين، وعند جميع أهل التوحيد من رؤساء الأمم وعلمائها، فإذا هم قد قالوا في ذلك واستدلوا بأدلة غير محصية، ولا معدودة كثيرة؟ فنظرت في أدلتهم وناظرتها بأدلة الكتاب، فوجدت جميع ذلك يشتمل على طريقتين، فنظرت في إحدى الطريقتين، فإذا هي راجعة إلى معنى

1- المصدر نفسه ، ورقة 76 صدر

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

الأخرى، فعلمت أن أدلة التوحيد كلها من حيث ما دارت راجعة إلى صفة واحد. وأما أحد الطريقتين المشتملتين على جميع الأدلة بطريقة الصفة، والأخرى بطريقة الممانعة..»⁽¹⁾

* - طريقة الصفة:

«.. طريقة الصفة أنه لا تخلو الذات من أن تكون ذاتا واحدة أو أكثر، فإن كانت الذات ذاتا واحدة فهو ما قلنا، وإن كانت ذاتيين كانتا غير خاليتين من تكونا بصفة واحدة أو بصفتين، فإن كانتا أيضا بصفة واحدة فهو ما قلنا، وبطل القول بالذاتين لما كانت الصفة واحدة، وإن كانت الذاتان بصفتين، لم تجب الألوهية والربوبية لا بصفة واحدة..»⁽²⁾. وطبق طريقة الصفة في كتاب الموجز أو اقتيست تطبيقاتها مرارا:

* - طريقة الممانعة:

«.. الممانعة فإنه ما يخل بالاثنتين أو أكثر منهما من أن يكونا متمنعين، أو غير متمنعين فإن كانا متمنعين بطل الوصف عنهما جميعا بالألوهية، أو كان واحد مانعا للآخر كان المانع هو المستحق الألوهية دون الآخر، وأما الأدلة المذكورة في كتاب الله عز وجل من ذلك مثل قوله: ﴿لَفَسَدَتَا﴾ ﴿وَلَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ ﴿وَلَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾، فإنها قريبة من طريقة الممانعة، وكذلك قوله: لم يخل كل واحد منهما من أن يكون قادرا على الآخر أو غير قادر، وأن يفني الآخر ويحصي أمرا دونه أو يخلق أمرا دونه في مثل ذلك، فهو كله راجع إلى طريقة الممانعة والممانعة راجعة إلى معنى الصفة، وذلك أن الممانعة إذا وقعت بينهما كانا موصوفين بصفة واحدة أو كانا جميعا غير متمنعين، كانت الصفة أيضا واحدة، فإن الممانعة من حيث ما دارت راجعة إلى طريقة الصفة، فنثبتوا من ذلك كله وتفهموا وكانوا منه على ثقة وبقين، وبالله التوفيق..»⁽³⁾

3 - أدلة التوحيد في علم الكلام الإباضي القديم :

لم يقدم أبو خزر يغلا بن زلتاف الوسياني " و" أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي " أدلة على التوحيد، واكتفى "أبو الربيع" في "كتاب التحف" بضبط مفصل للتوحيد دون تبريره، مع كتاب " الجهالات " لمجهول وكتاب " أصول الدين " لتبغورين بن عيسى المشلوطي بدأت التبريرات المختصرة، أما الإمام بالموضوع من كل النواحي ووضع منهج لأدلة التوحيد وتصنيفها والرد على منكري التوحيد

1- المصدر نفسه، ورقة 15.

2- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : الموجز، مصدر سابق ، ج1، ص267.

3- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق ، ورقة 15 ظهر

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغاربي القديم

من مختلف الفرق غير الإسلامية خاصة الدهرية والثوية والمثلثة كان مع " أبي عمار عبد الكافي التناوتي ". وهو يستعمل نوعين من الأدلة، أولها إثبات التوحيد بالرد على المتعددة من ثوية ومثلثة، وقد تم التفصيل في هذا النوع من الأدلة سابقا، ويستعمل أدلة مباشرة في إثبات التوحيد سوف نتناولها لاحقا، أما " أبو عثمان عمرو بن خليفة السوفي " في " كتاب السؤالات " فقد اقتبس ما كتبه " أبو عمار " في " الموجز " و " شرح الجهالات " واختصرها بل أخرجها من طابعها المجرد إلى الإفراط في الشواهد اللغوية. واكتفى " أبو يعقوب يوسف الوارجلاني " بحجة واحدة عامة هي دليل الحدوث المعروف في علم الكلام والفلسفة.

حافظ المتكلمون الإباضية المغاربية كغيرهم من المتكلمين في الفرق الأخرى على مبدأ البرهان بدليل الحدوث التقليدي في إثبات التوحيد، وجل الأدلة فاز بها " أبو عمار عبد الكافي التناوتي بالإحاطة بالمسألة من كل النواحي.

أ- أدلة التوحيد عند أبي زكريا بن الخير بن أبي الخير الجنائوني:

استعمل الجنائوني أدلة بسيطة وتقليدية لإثبات التوحيد هي:

* - دليل الحدوث: « .. فلما دلت حجة العقل الواجبة فيه على أن الصنعه لا بد لها من صانع كان الصانع لهذه الأشياء المصنوعة المحدثه هو الله القديم الذي لا تجري عليه صفة من صفات المحدث ولا يوصف بها، ولو كان موصوفا بها للزمه ما يلزم المحدث من الحاجة والعجز فنثبت أن الله وحده، وهو بديع السماوات والأرض، وما بينهما، لا خالق ولا محدث غيره..»⁽¹⁾

* - دليل العلية: « .. فإذا ثبت واستقر في فهمك وعقلك أن هذه الأشياء المذكورة محدثة مصنوعة مخلوقة بدليل الحدث والحاجة والعجز، علمت أن لها محدثا أحدثها وخالقها، لأن الصنعة دالة على صانعها ومحدثها..»⁽²⁾

وكذلك «...فإذا ثبت واستقر في فهمك وعقلك أن هذه الأشياء المذكورة محدثة مصنوعة مخلوقة بدليل الحدث والحاجة والعجز، علمت أن لها محدثا أحدثها وخالقها، لأن الصنعة دالة على صانعها ومحدثها..»⁽³⁾

1- أبو زكرياء الجنائوني: كتاب الوضع، مصدر سابق، ص 8.

2- المصدر نفسه، ص ص 6-7 .

3- المصدر نفسه، ص ص 6-7.

ب- أدلة التوحيد عند أبي عمار:

كرر أبو عمار أدلة متتالية بطريقة الصفة وطريقة الممانعة، مع إشارته الواضحة أن أدلته كلها مقتبسة ممن وصفهم « قوم من أهل التوحيد » دون أن يحدد هوية هؤلاء القوم وقد نتعرف عليهم من خلال مقارنة نص أبي عمار مع النصوص الكلامية السابقة عنه من الأشاعرة والمعتزلة في إثبات التوحيد لتعرف على مصدره وقد فعلت، الأدلة على كثرتها هي دليل واحد قائم ما وصفه بطريقة الصفة وطريقة الممانعة، وشرح كل حجة على حدة ينتج تكرارا لذلك رأيت أنه من الأفضل عرضها خاصة وأنها تعتمد أسلوبا واضحا لا يقبل التأويل.

الدليل الأول:

منها: «..لقد تكلم قوم من أهل التوحيد في هذا الباب بكلام قريب من هذا المعنى فقالوا: لا يخلو الاثنان من وجهين: إما أن يكونا متفقين أو مختلفين، فإن يكونا متفقين فهو الذي قلنا من إثبات الواحد، وإن كانا مختلفين، فالمخالف منهما لصفة الربوبية غير مستح لأن يحدث شيئا، وثبت أن إحداهما الأشياء لواحد قديم ذلكم الله رب العالمين...»⁽¹⁾.

* - الدليل الثاني:

- «.. وقالوا أيضا في فساد القول بالاثنتين، أو أكثر من ذلك: لا يخلو كل واحد منهما من أن يكون قادرا على صاحبه، أو غير قادر عليه، فإن كان قادرا عليه، فإن كان كل واحد منهما قادر على صاحبه، فهذا معنى واحد، وإن كان كل واحد منهما غير قادر على صاحبه كانا موصوفين بالعجز، فكيف يكون العاجز مستحقا لإحداث شيء من الأشياء..»⁽²⁾.

* - الدليل الثالث:

- «... وقالوا أيضا في فساد القول بالاثنتين: لا يخلو كل واحد منهما من أن يكون يقدر على أن يفني صاحبه فهذا هو الواحد، وليس لذكر الاثنتين مع هذه الصفة وجه، أو يكون كل واحد منهما لا يقدر على أن يفني صاحبه، فيكونا جميعا قد دخلا في باب العجز، فالداخل في باب العجز غير مستحق أن يحدث شيئا»⁽³⁾.

* - الدليل الرابع:

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : كتاب الموجز، مصدر سابق ، ج1، ص ص 267-268.

2- المصدر نفسه، ج1 ص ص 267-268.

3- المصدر نفسه ، ج1 ص ص 267-268.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

- «... وقالوا أيضا في فساد القول بالاثنين: لا يخلو كل واحد منهما من أن يكون يخفي عن صاحبه امراً، أولاً يخفيه، فإن كان كل واحد منهما يخفي عن صاحبه أمراً ويستتره دونه، فقد دارت القصة من حيث ما دارت إلى أن يكون الاثنان الموصوفان بصفة واحدة في معنى الواحد، وبطل ذكر الاثنين واللفظ بهما، أو يكون كل واحد منهما لا يخفي دون صاحبه امراً، كانا جميعاً موصوفين بالجهل والعجز وفي وصفه إياها بذلك ما يخرجها من حد إحداث الأشياء، والتدبير لها، فلما ثبت القول بما قلنا من هذا، فسد القول بغير ذلك مما رسمناه في كلامنا هذا أن يحدث الأشياء واحد، لا اثنان ولا أكثر من ذلك، ورينا محمود»⁽¹⁾

* - الدليل الخامس:

- «.. فإن قال: وما يدريك أن يحدث هذه الأشياء واحد؟ ولعل محدثها اثنان أو أكثر قيل له: لا يخلو محدث الأشياء بعدما ثبت أنه غيرها من وجهين لا ثالث لهما: إما أن يكون واحد كما قلنا أو أكثر من واحد، وببطل أن يكون أكثر من واحد من قبل أنه لا يخلو أن يكونا جميعاً موصوفين بصفة واحدة متفقة، أو يكون كل واحد منهما موصوفاً بصفة غير صفة صاحبه فإن كانا جميعاً موصوفين بصفة واحدة متفقة فهذا معنى الواحد، وليس لذكر الاثنين أو أكثر وجه، وإنما عبارة بلفظ الاثنين عن معنى الواحد أو يكون كل واحد منهما موصوفاً بغير صفة صاحبه، فالخارج منها ما عن صفة القديم المحدث للأشياء غير مستحق أن يحدث شيئاً، فلما بطل عن هذا أن يكون يحدث شيئاً ثبت إن محدث الأشياء هو الموصوف بصفة القديم الخارج عن صفة المحدث...»⁽²⁾

* - الدليل السادس:

- «. فلما أن وجدنا الأشياء حدثت في وقت حدوثها دون ما قبل ذلك الوقت، ودون ما بعده، ووجدنا المتقدم منها متقدماً، والمتوسط منها متوسطاً، والمتأخر منها متأخراً علمنا أن ذلك لم يكن إلا بإرادة محدث أحدثها، فقدم منها ما أراد أن يقدمه، ووسط ما أراد أن يوسطه، وأخر ما أراد أن يؤخره، وبطل عندما ذكرنا القول بأن الأشياء حدثت من تلقاء نفسها بغير محدث، وثبت القول بأن الأشياء محتاجة إلى محدث يحدثها في أوقات حدوثها، ويقدم ما أراد تقديمه منها ويؤخر ما أراد تأخيرها...»⁽³⁾

1- ابن منظور: لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط3، 1993، ج 3 ص

2- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: الموجز، مصدر سابق، ج 1 ص 265.

3- المصدر نفسه، ج 1، ص 265.

* - الدليل السابع:

- «.. فإن قال: وما يدريكم بأن محدث هذه الأشياء غير مشبه لها؟ لعله مشبه لهذه الأشياء أو مشبه لبعضها؟

قيل له: لا يخلو المحدث للأشياء من أحد وجهين لا ثالث لهما: إما يكون مشبها لها أو غير مشبه لها، وبطل القول بأنه يشبهها من قبل أنه لو أشبهها للزمه من الحدوث ما لزمها، ونحن قد دللنا فيما قبل على حدوثها، ولو لزمه من الحدوث ما لزمها، لكان هو أيضا محتاجا إلى محدث ثان يحدثه، ولكن المحدث الثاني محتاجا هو أيضا إلى محدث ثالث والقول في الثالث كقول في الثاني، والقول في الرابع كقول 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 الأشباه، وذلك أن هذه الأشياء دالة بجميع وجوهها على عجزها وحاجتها وحدثها، فلو كان الذي أحدثها مشبها لها، أو مشبها لشيء منها بوجه من الوجوه، للزمه مما ذكرنا ما لزم ذلك الشيء يتعالى عن ذلك رب العالمين.

* - استنتاجات:

* - في الشكل:

كما سبق الذكر في كل الحجج التي استعملها أبو عمار مقتبسة وهو يعلن اقتباسا دون تشخيص مرارا: «.. لقد تكلم قوم من أهل التوحيد» وكذلك «.. وعند جميع أهل التوحيد من رؤساء الأمم وعلمائها، فإذا هم قد قالوا في ذلك واستدلوا بأدلة غير محصية، ولا معدودة كثيرة؟»

* - في المضمون:

تبدو الأدلة كثيرة ومتعددة والحقيقة أنها دليل واحد إن نظرنا إليها من حيث المنهج وهذا ما يقول به أبو عمار نفسه عند تعريف لطرق البرهان على التوحيد: «.. فوجدت جميع ذلك يشتمل على طريقتين، فنظرت في إحدى الطريقتين، فإذا هي راجعة إلى معنى الأخرى، فعلمت أن أدلة التوحيد كلها من حيث ما دارت راجعة إلى صفة واحد. وأما إحدى الطريقتين المشتملتين على جميع الأدلة بطريقة الصفة، والأخرى بطريقة الممانعة..»⁽¹⁾

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 15.

* - في المصدر:

بقي البحث عن مصدر أبي عمار الذي استقى منه أدلة التوحيد ؟ من الصعب أن يعلنه المتكلم الإباضي لأن ذلك يتناقض مع حكمه العام على المخالفين والمتأولين بالكفر وتحديدًا كفر التأويل، ولا يمكن الاقتباس من الكافرين !! وهذا من نتائج مبدأ الولاية والبراءة الذي ابتكره العقل الإباضي وأصبح يقيد المتكلم الإباضي في أمانة عرض المصادر، والإحالات إلى مصادر الاقتباسات الأكثر من اللازم.

ثانياً: فلسفة التوحيد المطلق عند الإباضية المغربية (صفات الله بين الوحدة والتعدد)

التوحيد وأهل التوحيد والموحدون هي التسمية التي جمعت كل المسلمين في الوقت الذي يقابلهم في الطرف الآخر المثلة وأهل التثليث أو النصارى أو المسيحيين وحفظ لنا التاريخ أخباراً هامة عن أمم ثنوية، فالواحد والاثني والثلاثة مبادئ تميز معتقدات الإنسان، وحرص المسلمون على التمسك بالتوحيد والدفاع عنه.

على مستوى "علم الكلام" الذي يسمى أيضاً "علم التوحيد" كانت مسألة إثبات التوحيد ودحض التعدد أول وأهم مسألة في "جليل علم الكلام"، ولقي الموضوع اهتماماً خاصاً لدى الإباضية فعادة ما توصف آراؤهم في التوحيد بأنها "توحيد مطلق"، وفق تعريف أبي عمار سابق الذكر للواحد بأن: «.. الواحد في صفة الله عز وجل على ثلاثة معان: واحد في الذات، وواحد في الصفة، وواحد في الفعل ومعنى واحد في الذات: أن ذاته ليست بذات جسم فيوصف بالتجزئة والانعداد، ومعنى واحد في الصفة: أي ليس أحد غيره يوصف بصفته من الألوهية والربوبية، والقدرة، والعلم، والإرادة في جميع صفاته عز وجل...» (1).

هذا التعريف الهام المميز لعلم الكلام الإباضي المغربي عن كل الاتجاهات والمذاهب الكلامية إذا تعاملنا معه تقنياً لا بد أن ينتج عنه ما يلي:

*- التوحيد بين الذات والصفات والأسماء سواء نظر إليها المتكلمون على أنها معانٍ أو ألفاظ فهي عين ذات الله تعالى، وهو ما تتوافق فيه المعتزلة والإباضية بما فيها النكارية، ويختلفون لاحقاً في طبيعة الصفة ألفاظ لغوية أو معاني؟ فالجدل المتوقع بين المعتزلة والإباضية النكار من جهة والإباضية الوهبية سوف يكون في مسألة طبيعة الصفات الإلهية هل هي ألفاظ وضع الإنسان وهذا يفكك ويهدد التوحيد المطلق الذي تقول به الإباضية الوهبية لذلك تتهم النكار بالإلحاد في الأسماء.

*- وإما أن التوحيد يسمح بالقول أن الصفات الإلهية ليست عين ذات الله مع الإقرار بطبيعتها القديمة الأزلية، وهذا ما تقول به الأشعرية المتهمة من الإباضية الوهبية بالقول بالتعدد والكثرة وهذا يضمن لنا معركة جدلية بين الإباضية الوهبية والأشاعرة حول الوحدة والتعدد في الصفات الإلهية وتتمسك الإباضية الوهبية المغربية بالرفض العنيف لآراء الأشاعرة في الصفات لأنها تلغي التوحيد المطلق.

1- المصدر السابق، ورقة 8 ظهر.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغاربي القديم

*- نفي الصفات من أجل التوحيد المطلق الذي قالت به المعتزلة وبناء عليه لحقتهم تهمة التعطيل ترفضه الإباضية الوهبية المغاربية ويتفاخرون بتسمية أنفسهم " أهل الإثبات " وهذا ما يضمن لنا معركة فلسفية ثالثة مع المعتزلة في إثبات الصفات أو نفيها.

الحل الإباضي الوهبي المغاربي هو التوحيد بين كل ما يمكن أن يفيد التعدد، التوحد بين أسماء الله الحسنى وصفاته، والتوحيد بين الموصوف والصفة، التوحيد بين الاسم والمسمى، التوحيد بين صفات الذات وصفات الفعل.

ولكن هل نجح المتكلمون الإباضية المغاربية في حسم هذه المعارك مع الجميع وإثبات هذه المتتاليات التوحيدية التلازمية؟ يحتاج الأمر إلى ملحمة من الاستدلالات الفلسفية لإثبات هذا التوحيد المطلق حتى لا يكون مجرد تلفيق وانتقاء لآراء يفترض ألا تلتقي؟

وفق العاطفة الدينية فالإباضية الوهبية تتصور نفسها حاملة لراية التوحيد المطلق في مواجهة " أشباه اليعقوبية" المثبتون لصفات متعددة غير عين ذات الله وهم الأشاعرة، وفي مواجهة " نفاة الصفات" المتهمون بالتعطيل وهم المعتزلة، وفي مواجهة القائلين بأن الصفات ألقاظ وضعها الإنسان وهم المعتزلة والنكارية هاته الأخيرة التي ألحق بها الإباضية الوهبية تهمة " الإلحاد في الأسماء "؟؟

الظاهر أن المعركة فلسفية بامتياز ولكن سوف تكون مرهقة وقد تكون فاشلة؟ من الصعب التوفيق بين كل هذه الثنائيات الاسم هو الصفة، الاسم هو المسمى، وصفات الذات هي صفات الذات.

ولكن الإباضية المغاربية فضلت الدفاع عن رأيها القائل بالتوحيد المطلق، وأعلنت رفضها العنيف لكل الآراء الأخرى ممن تصفهم بالتعدد (الأشاعرة) والتعطيل (المعتزلة) والإلحاد في الأسماء (النكار)؟ وحتى نتابع تفاصيل هذه المعارك الكلامية الفلسفية نحتاج إلى ضبط منظومة المفاهيم الكبرى في الأسماء والصفات الإلهية ومن خلال السؤال عن طبيعتها والعلاقة بينها تنشأ كل المشكلات الفلسفية الكلامية ويترتب عنها سيل من الاستدلالات العقلية لتبريرها وهذا كل ما نسي إلى تحصيله.

1- منظومة المفاهيم :

1- مفهوم الأسماء و الصفات:

تبدأ الاختلافات الفلسفية والكلامية من هذه البداية المنهجية التي تبدو ظاهريا بسيطة لا نتوقع فيها اختلافا خاصة وأن العملية لغوية وبدايتها كان مع أوج قوة اللغة العربية " لسان عربي مبين " والظاهر أن الاختلاف في تحديد مفهوم الاسم كان ضرورة فلسفية وهي تطويع اللسان العربي المبين حتى

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

ينكيف مع الآراء الكلامية المتخذة مسبقاً، يضعنا " أبو يعقوب الوارجلاني في نص متميز في صورة الاختلافات في تحديد ماهية الاسم يقول: «..اعلم يا أخي أن الأمة اختلفت في مسألة الأسماء والصفات فقال أهل البصرة من العراق: إن الاسم هو المسمى، وقال أهل الكوفة من العراق: إن الاسم غير المسمى واختلفت الأمة عليهم، اعلم أن ما قال الفريقان صحيح من وجه وغلط من وجه..» (1).

أ - مفهوم الاسم لغة واصطلاحاً

* - لغة:

توثق لنا المعاجم اللغوية المصدرية الاختلاف بين البصريين والكوفيين: ففي مادة اسم: يقول ابن منظور في لسان العرب: «.. أما الاسم فهو مشتق من الفعل سما يسمو، وهو الارتفاع والعلو، لأن الاسم تنويه بالمسمى ورفعاً له، وهو قول البصريين، ويرى مذهب الكوفيين أنه مأخوذ من وسمت سمة وهي العلامة، واعتبر الاشتقاق الأول هو الصحيح لأن تصغير اسم هو سمي ولو كان اسم من سمته لكان تصغيره وسيما، مثل تصغير عدة وصلة وما شابههما ويجمع الاسم على أسام، وأسامي و أسماوات (...) (وهو) اللفظ الموضوع على الجوهر أو العرض لتفصل به بعضه من بعض..» (2)

* - اصطلاحاً:

تبنى الإباضية الاتجاه اللغوي للبصريين في تحديد مفهوم الاسم وبنوا عليه تعريفاتهم لاصطلاحية وأقروا بذلك من رأي الأشاعرة وخالفوا المعتزلة والنكار الإباضية، وقد وفر لنا أبو عمار عبد الكافي التناوتي منظومة كاملة من المفاهيم للاسم والصفة حيث جمع بينهما في تعريف واحد منها يقول: «...فالاسم والصفة جميعاً ما بان به الشيء عن غيره على ما هو به في ذاته ونفسه وصفه الواصفون أولم يصفوه...» (3)، لم يجد المتكلم الإباضي ضرورة للفصل بين "الاسم" و"الصفة": «.. فالاسم والصفة جميعاً ما بان به الشيء عن غيره على ما هو به في ذاته ونفسه، وصفه الواصفون أولم يصفوه...» (4).

- 1 - أبو يعقوب الوارجلاني: الدليل والبرهان ، مصدر سابق ، ج3 ص 335-336
- 2- ابن منظور: لسان العرب: مرجع سابق، ج 6، ص ص 285-286.
- 3- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : الموجز، مصدر سابق، ج2 ص 180.
- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق ، ورقة 32 ظهر . 4

ب- مفهوم الصفة لغة واصطلاحاً:

* - لغة:

«.. فهي لفظ مأخوذ من وصف الشيء له وعليه وصفا وصفة، بمعنى حلاه ونعته..»⁽¹⁾

* - اصطلاحاً:

الإباضية تقول باشتقاق الاسم من سمو، وتطابق الاسم مع المسمى، وتطابق الاسم والصفة لذلك من الصعب أن نجد في المصادر الإباضية ضبط مفهوم للاسم مستقل عن علاقته بالصفة، فكل المفاهيم تطابق بينهما، وهنا نجد أنفسنا أمام نص وحيد يتكرر بحرفيه في كل مصادر فترة البحث في تعريف الصفة: «.. إن سأل سائل عن الصفة والاسم ما هما؟ والوصف والتسمية ما هما؟ فأعلم أن الصفة هي ما بان به الشيء عن غيره، والاسم ما عرف به الشيء عن غيره. أما الوصف فهو ذكر الصفة، كما أن التسمية هي ذكر الاسم، وذلك قول القائل: الله له علم له قدرة وله عزة، فقوله وصف لا صفة، ونفس العلم والقدرة والعزة هي الصفة وكذلك لو قال: الله عالم أو قادر، أو سميع، أو بصير كان قوله بذلك تسمية للاسم فافهموا ذلك..»⁽²⁾

2- العلاقة بين الاسم و الصفة :

انطلاقاً من كون الاسم هو المسمى والصفة هي الموصوف لم يجد الإباضية مبرراً للخوض في هذه المسألة هي أمر محسوم، وانحصر الأمر في اللغويات فقط، يقول أبو عمار عبد الكافي التناوتي " في العلاقة بين الاسم والصفة: «.. كل اسم يوجب صفة، والاسم والصفة متلازمان في الوجد لا يسبق أحدهما الآخر لأن الشيء الموجود الموصوف هو الشيء المتسمى لا يسبق صفاته وأسماءه وأن أسماء المتسمى من صفاته تشتق وتوجد، لأنه إذا قلت: له علم، أثبتته عالماً، وإذا وصفته بالقدرة سميته قادراً، وكل اسم يوجب الصفة، وكل صفة توجد اسماً، فعلى هذا المعنى كانت الأسماء..»⁽³⁾.

أ- اسم الجلالة الذي تنبى عليه الصفات:

القاعدة السابقة عن العلاقة بين الأسماء والصفات من ناحية الاشتقاقات اللغوية يستثنى منها الاسم الأعظم أو اسم الجلالة " الله "، فكل الأسماء يمكن أن نشق منها صفات ما عدى اسم يقول

1- ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ج 6، ص 341

2- المرجع نفسه، ج 6، ص 341

3- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة صدر.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

أبو عمار: «.. اسم الجلالة لا يمكن أن نشق منه صفة لأنه الاسم الذي تبنى عليه الصفات: أن الاعتماد في ذلك على أن القول: الله اسم تبنى عليه الصفات وأنه اسم الذات وزعموا أن أسماء الذوات في الأشياء غير مشتقة ولا مفيدة صفة والله أعلم..»⁽¹⁾

ب- علاقة الصفة بالاسم:

كما سبق الذكر التوحيد بين هذه المفاهيم هو منهج كل التعريفات والعلاقات فلا ضرورة للفصل بين الاسم والصفة إلا على مستوى الأسبقية اللغوية والاشتقاقات يقول أبو عمار: «.. فإن سأل عن الاسم أهو الصفة أم الاسم غير الصفة؟

قيل: ليس ثم شيء غير المسمى الموصوف حتى يقال: هذا هو هذا، وهذا غير هذا. ووجه آخر أن اللغة قد أطلقت على أسماء الأشياء مأخوذة من صفاتها، وليس الصفات مأخوذة من الأسماء والله أعلم.

وقد أجاز بعضهم أن الاسم هو الصفة، والصفة هي الاسم على أن المسمى هو الموصوف والموصوف هو المسمى، ويقال: الله لم يزل له الأسماء والصفات، فمن أنكر ذلك فهو كافر متأول وأما من أنكر أن تكون له الأسماء والصفات بعد ما أحدث الخلق فهو كافر مشرك. «⁽²⁾

* - استنتاجات:

* - تبنى الإباضية المغاربة مبدأ التوحيد المطلق بين كل المفاهيم التي يقوم عليها التوحيد بداية من التوحيد بين الأسماء والصفات والاسم والمسمى وصفات الذات وصفات الأفعال سوف تفتح أمامها جبهات من الصراعات الجدلية بين كل الفرق الكلامية الأخرى فلا يوجد من يوحد بين هذه المفاهيم كلها غير الإباضية.

* - سوف يكون الصراع بين الإباضية والأشاعرة حول التعدد والوحدة في صفات الذات وتعتبر مسألة كلام الله تعالى استمرار لهذه المسألة.

* - سوف يكون الصراع بين الإباضية والمعتزلة في إثبات صفات الذات من جهة وإثبات الصفات ككل.

1 - أبو عمار عبد الكافي التناوتي: شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 20 ورقة صدر.

2- المصدر نفسه، ورقة 27 صدر.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

*- وسوف يكون الصراع مع الإباضية النكارية المغاربية في تحديد طبيعة الصفات هل هي معان ذاتية في الموصوف بها وهي عين ذاته كما تقول الإباضية الوهية أو هي ألفاظ من وضع الواصفين وهو ما تتفق فيه النكارية مع المعتزلة.

II - فلسفة التوحيد المطلق والرد على التعددين من الفرق الكلامية.

سوف نفضل الآن في المعارك الكلامية الفلسفية التي افترضنا وجودها سابقا في مسائل التوحيد المطلق في الصفات والأسماء الإلهية، هذه المعركة متعددة الأطراف فهي من جهة ضد الأشاعرة المتهمين بالقول بالتعدد، وضد المعتزلة القائلين بالتعطيل وضد النكار القائلين بالإلحاد في الأسماء دائما وفق المنظور الإباضي المغربي لآرائهم، وسوف نتبع غنائم هذه المعارك التي هي أنساق من الاستدلالات العقلية الفلسفية، وكمتفلسف لن أكون سعيدا بحسم المعركة لطرف ما من هؤلاء المتكلمين والفرق الكلامية لأن ذلك سوف يوقف ضرورة الاستدلال التي لا أتمنى أن تتوقف سوف نتبع هذه المعارك الفكرية كالتالي:

1- التوحيد والتعدد في صفات الذات والرد على الأشاعرة:

لا يخضع ترتيب المسائل أو ما سميناه معارك فكرية إلى منظومة صارمة فهي موزعة في المصادر الإباضية بأولويات مختلفة من مصدر إلى آخر، لذلك قررت أن أبدأ بمعركة تهمة القول بالتعدد التي يوجهها الإباضية للأشاعرة ليس لأن الأشاعرة هي الفرقة التي تشكل السواد الأعظم من المسلمين فقط، بل لان تهمة القول بالتعدد بدل التوحيد هي الأخطر على التوحيد المطلق الذي يدافع عليه الإباضية.

أ- قراءة الإباضية لآراء الأشاعرة في التوحيد والتعدد:

ينحصر ذكر الأشاعرة تفصيلا في المصادر الإباضية المغاربية القديمة في مسألة الصفات الإلهية والاتهام لهم بالقول بالتعدد، ونجد لهذه المسألة حضورا هاما في مؤلفات الوارجلاني أن أبا عمار عبد الكافي التناوتي الوارجلاني وأبا يعقوب يوسف الوارجلاني أي مع نهاية القرن السادس، ولم يتردد الوارجلاني في استعمال عبارة متشددة لوصف رأي الأشاعرة، يقول أبو عمار عبد الكافي التناوتي .

«... وبمثل هذا من الغلط غلط أبوبكر⁽¹⁾ الأشعري وأصحابه، في صفات الله عز وجل، لما قالوا فيها بالتغاير، والعدد، وذلك أن هؤلاء الآخرين لما سمعوا بذكر العلم والقدرة والحياة والعزة والسمع والبصر

1- أبوبكر الأشعري هو: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم القاضي أبو بكر الباقلائي البصري، الملقب بشيخ السنة (ت 403 هـ).

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

وسائر الصفات قالوا: فلن يجوز أن تكون هذه المعاني كلها معنى واحد، بل هي معان متغايرة متعددة فلما أثبتوا صفات الله معاني متغايرة متعددة، التمسوا لهذه المعاني المتغايرة المتعددة محلا يحلونها فيه ومقاما يقيمونها فيه فلم يجدوه لما كان الله في أزليته ليس معه شيء غيره، فلما لم يجدوا لما أقدموا عليه من القول بهذا مخرجا سقط في أيديهم، ورأوا أنهم قد ضلوا فتجاسروا على القول بأنها حالة بالصانع جل جلاله، قائمة بذاته، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا...»⁽¹⁾، وفي نص آخر أكثر قسوة وتشددا يصف أبو عمار عبد الكافي التناوتي الأشاعرة بالجاهلين ويشبههم باليعقوبية، يقول أبو عمار: «...ثم قال: على أثر ذلك فكل ما ذكرنا من أسماء الله عز وجل، وإنما هي مدحة لواحد، ليس ذلك على ما قال: الجاهلون من إثبات العدد، والجاهلون هم الأشعرية الذين يثبتون العدد في العلم والقدرة، (...). وذلك أن الله عز وجل غير موصوف بالتغاير، لأن التغاير نفسه عدد، والعدد يبطل الوجدانية»⁽²⁾.

ب - ردود الإباضية على الأشعرية في تعدد صفات الذات:

لم يتجاوز الإباضية المغاربة خط تشخيص تهمة القول بالتعدد في الصفات الإلهية إلى الرد الحقيقي وإثبات الوحدة بدل التعدد وأغلب النصوص هي وصف لموقف الأشاعرة أكثر مما هي رد عليهم وسوف نحاول تفقي كل النصوص الإباضية المغاربية التي تذكر الأشاعرة في هذه المسألة أو الاتهام بالتعدد وهي كالتالي:

* - الدليل الأول:

يتهم أبو عمار عبد الكافي التناوتي الأشعرية بالقول بالتعدد والتغاير بدل التوحيد: «... وكذلك إن سألوا عن العدد والتغاير، والإضافة وأشباهها، كان الجواب لهم في ذلك، كالجواب لهم فيما تقدم، وبمثل هذا من الغلط غلط أبوبكر الأشعري وأصحابه، في صفات الله عز وجل، لما قالوا فيها بالتغاير والعدد، وذلك أن هؤلاء الآخرين لما سمعوا بذكر العلم والقدرة والحياة والعزة والسمع والبصر وسائر الصفات قالوا: فلن يجوز أن تكون هذه المعاني كلها معنى واحدا، بل هي معان متغايرة متعددة فلما أثبتوا صفات الله معاني متغايرة متعددة، التمسوا لهذه المعاني المتغايرة المتعددة محلا يحلونها فيه، ومقاما يقيمونها فيه فلم يجدوه لما كان الله في أزليته ليس معه شيء غيره فلما لم يجدوا لما أقدموا عليه

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: الموجز: ج2، مصدر سابق، ص ص 185-186.
2- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 26 صدر.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

من القول بهذا مخرجا سقط في أيديهم، ورأوا أنهم قد ضلوا فتجاسروا على القول بأنها حالة بالصانع جل جلاله، قائمة بذاته، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وما أنساني هؤلاء أن أذكرهم بالرد عليهم في موضعهم إلا الشيطان، وما عسى أن أرد عليهم بأقبح من مقالتهم، حيث زعموا أن الله جل جلاله محل للأشياء، وأثبتوا أن ذاته مقام للمعاني وضاهوا بذلك قول اليعقوبية من النصارى حين قالوا: أنها ثلاثة أقانيم لم تنزل ذات جوهر واحد على ما وصفنا من مثالة اليعقوبية في موضعها، بل زاد هؤلاء الأشعريون يثبتون التغاير، والعدد الكثير الزائد على عدد النصارى، تعالى الله عن جميع مقالات المبطلين علوا كبيرا...» (1)

الدليل الثاني:

*- يكرر أبو عمار هذا الرأي كلما تعرض لمسألة الصفات الإلهية: «.. مأخوذ من كلام الأشعرية، لأن مذاهب الأشعرية فيما بلغنا عنهم: أن صفات الله متغايرة قديمة وأنها حالة بذات الصانع عز عن ذلك، وذلك أن الأشعرية لما سمعت بذكر العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر، فقالوا: هذه الأشياء مختلفة المعاني متغايرة الأوصاف يجوز على بعضها ما لا يجوز على بعض، فليس ينبغي أن تكون كلها معنى واحدا، زعموا فضلوا بذلك وظاهروا قول اليعقوبية من النصارى حين زعموا أن الله عز وجل ثلاثة أقانيم ذات جوهر واحد» (2).

*- الدليل الثالث:

أما أبو يعقوب الوارجلاني فقد خصص بابا كاملا في كتابه الدليل والبرهان للرد على الأشاعرة حيث يرى أنهم اختلفوا مع الإباضية في إحدى عشرة مسألة، وهي جميعا تفاصيل لمسألة تعدد الصفات الإلهية يقول الوارجلاني: «... وأما صفات الباري سبحانه فقد اختلفت فيها الأمة، فمن قائل وهم الأشعرية: الصفات هي المعاني، كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها فأبطلوا عنها اسم الصفات وأثبتوها معاني مع الله عز وجل ولم يزل لأنهم يقولون بقدمها ومعولهم اللغة فقارفوها هنا ونقصوا العقول في إثباتهم كثيرة قديمة مع الله عز وجل في الأزل هم إلى الشرك أقرب...» (3)

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: الموجز، مصدر سابق، ج2، ص ص 185-186.

2- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: شرح الجهالات، مرجع سابق، ورقة 33 ظهر.

3- أبو يعقوب الوارجلاني: المرجع السابق، ج1، ص 193.

* - استنتاجات:

كل النصوص الكلامية الإباضية التي ذكرت الأشاعرة فصلت في تشخيص رأيهم في الصفات الإلهية وأجمعت على اتهامهم بالقول بالتعدد وشبهت مرارا رأيهم باليعقوبية ولكن لم تتجاوز هذا التشخيص إلى نقد حقيقي وحجج بديلة.

2- التوحيد والتعدد والتوحيد بين الاسم و المسمى:

الموقف العنيف المتشدد للإباضية المغاربية تجاه الأشعرية في تعدد الصفات لا يعني أنها تخالف الأشاعرة في كل آرائها فهي تتبنى رأي الأشاعرة في التوحيد بين الاسم والمسمى لتعارض القائلين بأن الاسم غير المسمى وهم المعتزلة.

أ- قراءة الإباضية الوهبية للعلاقة بين الاسم والمسمى:

أثار مسألة علاقة الاسم بالمسمى المتكلم الإباضي المغربي " أبو خزر يغلا بن زلتاف (ت 383هـ) في رده على المعتزلة ومن خلالهم الرد على الإباضية النكارية المتهمة بالإلحاد في الأسماء وفصل في المسألة أكثر مما هو متوقع فأبو خزر هو الذي صنع تلك النقلة النوعية في الآراء الكلامية الإباضية الوهبية وتعتمد تميزها على الإباضية النكارية التي حافظت على ولائها في هذه المسألة للمعتزلة. تبنى أبو عمار عبد الكافي التناوتي حجج أبي خزر وأعادها كما هي تقريبا فاعتمد في هذه المسألة على أبي خزر وحده.

ب- حجج الإباضية الوهبية على التوحيد بين الاسم والمسمى:

كل الحجج التي وصلتنا في هذه المسألة لأبي خزر وكلها تعتمد على اللغة وإمكانية تسمية الشيء الواحد بمسميات كثيرة سواء في الخطاب الإلهي أو الإنساني، وأن الاستعارات اللغوية والمرادفات تتيح ذلك.

* - الدليل الأول:

الله تعالى سمي نفسه في القرآن الكريم بأسماء متعددة والمسمى واحد هو الله تعالى ولو كان الاسم غير المسمى لأصبحنا نعبد آلهة متعددة بتعدد أسمائها وهذا ضد التوحيد، يقول أبو خزر: « .. أن القوم الذين خوطبوا بالقرآن عارفون بمعانيه. ألا ترى أنه قال في القرآن: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: 78] المعنى في ذلك عند المفسرين تبارك ربك: [سبح اسم ربك] [الأعلى: 01] المعنى في ذلك سبح ربك. فأنزلوا الاسم بمنزلة المسمى، وهذا عند العرب جائز في أشعارهم وفي خطبهم ومخاطبتهم. وأجازوا في دعائهم أن يقولوا: ادعوا الله، ادعوا الله بقدرته فقالوا: اللهم أسألك بعزتك التي قهرت كل

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

شئ، ويعلمك الذي أحاط بكل شيء، ومثل هذا كثير. فإذا ذكروا العلم مرادهم العالم ليس مرادهم أن يعدوا العلم والعالم فيكونا شيئين، وكذلك الاسم والمسمى ليس إلا الله وحده العالم المسمى لا غيره، وكذلك العزة والقدرة وجميع ذكر الصفات وقالوا في وجه آخر: قالوا: اللهم اغفر لنا علمك فينا، معناهم في ذلك أن يغفر لهم المعلوم فيهم من معاصيهم، ولم يقصدوا إلى أن العلم يغفر، وهذا من سعة لغتهم أنهم يجيزون بذكر الصفة عن الموصوف، وبذكر الفعل عن الفاعل إذا كان المخاطب يعلم معانيهم..» (1)

* - الدليل الثاني:

تعدد الألسن ووحداية الخالق المعبود الواحد يؤكد ان الاسم هو المسمى يقول أبو خزر: « وإنما قصدنا في هذا إلى المعاني لا إلى الألفاظ ولا الأخبار ؟ لأن الله قد كان ولا لفظ ولا خبر. هو الله في معناه لم يستحدث اسم ولا صفة، وإنما أحدث الأخبار والمعارف ليبدل 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..» (2).

* - الدليل الثالث:

لتحصيل الشواهد والأمثلة من اللغة حول المجاز والاستعارة والكناية التشبيه ليثبت أنه بالإمكان التعبير على نفس الشيء ونفس المعنى بألفاظ متعددة وكثيرة وهذا لا يعني تعدد الموصوف والمسمى والمخبر عنه فهو واحد دائما يقول أبو خزر: «.. ألا ترى أنهم وصفوا الإنسان الذي لم يبلغ أن تناظر صفاته بصفة الله تعالى، فإذا أرادوا الإبلاغ في مدحه قالوا: فلان شجاع، بطل، نجد، وقالوا سخي، كريم، بذول، معط. فيكررون الصفة الواحدة بألفاظ مختلفة ويصفونه بغير ذلك من صفات المدح مما يكثر به اللفظ وهو معنى واحد..» (3)

3- التوحيد والتعدد بين اللفظ والمعنى والرد على النكارية "الإلحاد في الأسماء":

معركة في من أجل التوحيد المطلق خاضها الإباضية الوهبية ضد أشقائهم الإباضية النكارية مع العلم أن القائلين بأن الأسماء والصفات هي ألفاظ وأسماء وضعها الإنسان هم المعتزلة ولكن النقد وكان موجها ضد النكار وليس المعتزلة، ولم أجد لهذا التمويه مبررا.

1- أبو خزر يعلا بن زلتاف الرد على جميع المخالفين ، مصدر سابق ، ص: 17

2 - المصدر نفسه، ص 18

3 - المصدر نفسه ، نفسه، ص 17

أ- قراءة الإباضية الوهبية لآراء الإباضية النكارية وتهمة الإلحاد في الأسماء:

كل النصوص الإباضية المغاربية الوهبية تجمع على وصف الإباضية النكارية بالإلحاد في الأسماء وقولهم بأن صفات الله هي ألقاب أو تسمية المسمين، يقول أبو عمار « .. وليس القول على ما غلط فيه من زعم أن الاسم والصفة هي التسمية من المسمى، والوصف من الواصف، لأنه لو كان الأمر على ذلك لكانت الأشياء في ذاتها وفي أنفسها غير موجودة بصفة من الصفات، ولا مستحقة لاسم من الأسماء، حتى تكون التسمية لها من المسمين، والوصف من الواصفين وفي ذلك إبطال وجود الأشياء بحقائقها ومعانيها التي بان بعضها من بعض..»⁽¹⁾، في نص آخر أكثر وضوحاً ودلالة يقول أبو عمار: « .. و كذلك الناكثة له أيضا، جاهلون حين جعلوا ألقابهم المعدود وأفعالهم المتغايرة من صفات الله عز وجل وأسمائه، كل ذلك على الله منفي، وذلك أن الله عز وجل غير موصوف بالتغاير، لأن التغاير نفسه عدد، والعدد يبطل الوجدانية..»⁽²⁾

ب- ردود الإباضية الوهبية على الإباضية النكارية في الإلحاد في الأسماء

أهم متكلم إباضي مغاربي تجاوزوا التشنيع على النكارية وانتقد رأيهم في القول أن الأسماء والصفات ألقاب وتسميات من المسمين هو أبي خزر يغلا بن زلتاف الوسياني ولكنه لم يذكر النكار بالاسم وتوجه إلى المعتزلة، ولكن وفق منهج علاقات النصوص وبقراءة كتابه " الرد على كل المخالفين" نكتشف أن أبي خزر يرد على كتاب " التوحيد " لعبد الله بين يزيد الفزاري وينقل فقرات منه ثم يرد عليها، والغالب على ردوده في هذه المسألة هو دليل اللغة، حيث بنى كل حججه عليها وأن صفات الله هي المعاني التي تشير إليها الألفاظ والأخبار.

- الردود:

*- الدليل الأول:

*- « .. مع أن أصحاب هذه المقالة قالوا أقاويل ينقض بعضها بعضا، مرة يقولون: الأسماء كلها مخلوقة ومرة يقولون: أسماء الذات ليست بمخلوقة، زعموا أن العليم والقدير والسميع وصفات الذات كلها ليست بمخلوقة. فإن كان إنهم على خلق الأسماء أنها - زعموا- في القرآن فقد جاء الخبر في القرآن عن هذه الأسماء التي يذكرونها للذات فإن كان إنهم دلهم هذا الذي ذكرنا فهي جميعا

- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : الموجز، مصدر سابق، ج2، ص 180

- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 27 ظهر 2

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

مخلوقة، فما معنى قولهم بعضها مخلوقة والتي يجعلونها للفعل مجيئاً واحداً (....) وبعضها ليست بمخلوقة؟ فلو تدبروا ما قالوا لكان هذا كافياً (لهم) وردا عليهم بالسنتهم، ويردهم ذلك إلى أنها كلها مخلوقة أو ليست بمخلوقة لأن مجيئها واحد.. «⁽¹⁾.

* - الدليل الثاني:

لو كانت أسماء وصفات الله مخلوقة بخلق الألفاظ الدالة عليها فهذا يعني إن الله أمرنا بعبادة الألفاظ المخلوقة وليس عبادته هو، فكل الآيات القرآنية التي تأمر بالعبادة والطاعة تنوع في تسمية المعبود الواحد وهو الله تعالى بأسماء وصفات كثيرة، فالعباد للواحد وليست للألفاظ المتعددة، بقول أبي خزر: «..أحدث الخلق على ضروب، فخلق منهم خلقة محتملة للمعرفة مثل الملائكة والجن والإنس، وجعل لكل صنف من هذه الخلقة لغات يفهمون بها ما خطبوا به و يفهمون عن أنفسهم من يخاطبون: فأخبرهم عز وجل عن نفسه ودلهم على معرفته، وأمرهم بعبادته فأخبرهم عن نفسه فقال لهم: أنا السميع العليم، وهذا خبر عن نفسه ليس عن غيره. و قال: [اعبدوا الله] فإن كان غير الله المعبود أمرهم بعبادة غيره، لأن الله عندهم اسم مخلوق فقد أمرهم بعبادة المخلوق. وإن كان إنما أمرهم بعبادة نفسه فقد صحت العبادة لمن عبد الله...»⁽²⁾

* - الدليل الثالث:

«.. وإن كان قصدهم إلى الألفاظ والحكايات فهذا مما لا اختلاف فيه أن الألفاظ والحكايات مخلوقة كانت بعد إذ لم تكن. وقد أخبرنا في صدر الكتاب إنما قصدنا إلى المعاني لا إلى الألفاظ فيه الإضمار وما يجري ظاهره على إضماره، ففهموا عن الله معانيه، فمدح نفسه عز وجل بألفاظ مختلفة في، وذلك أن الله عز وجل أخبر عن نفسه بلسان عربي مبين وهو القرآن على قوم يعلمون مراده ويعلمون ما الحروف (....) الذي كررته في هذا المعنى من الألفاظ والتأنيث والتذكير والاجتماع والافتراق، وإنما ذلك كله جار على الألفاظ، والله لا يجري عليه العدد والافتراق والاجتماع إلا أن ذلك جاز في لغة العرب أنهم يمدحون الشيء الواحد بوجوه كثيرة إذا أرادوا التكرار والإبلاغ في صفة المدح، وإذا أرادوا الاختصار أخبروا بصفة واحدة، فاجتزوا بها عن تكرار الصفات فأنزل الله تعالى القرآن على معانيهم مرة تكرر إرادة للتوكيد، ومرة اختصر إرادة للإيجاز...»⁽³⁾

- أبو خزر يغلا بن زلتاف الوسياني : الرد على جميع المخالفين ، مصدر سابق ، ص 20 1

2 - المصدر نفسه ، ص 20

3 - المصدر نفسه ، ص ص 17-18

4- التوحيد والتعدد بين صفات الذات وصفات الفعل والرد على كل الفرق الكلامية

كل الفرق الكلامية باستثناء الإباضية تقسم الصفات الإلهية إلى أنواع، أشهر التقسيمات هي صفات الذات وصفات الفعل، وقد يرتفع التنوع إلى من أربعة أقسام خاصة عند الأشاعرة، وحتى الإباضية المشرقية فإنها تقسم الصفات الإلهية إلى أنواع، وعرض هذه التقسيمات والتنوعات الأكيدة لدى كل الفرق سوف يأخذ مساحة هامة من الدراسة وربما غير ضروري عندما نعرف أن الإباضية الوهبية القديمة ترفض كل هذه التقسيمات وتقول ان كل الصفات الإلهية هي صفات ذات، ورفض كل التقسمات هو تمسك بمبدأ التوحيد والطلاق وخوفا من التعدد.

ب- قراءة الإباضية لمسألة التمييز بين صفات الذات وصفات الفعل:

قرر أبو خزر يغلا بن زلتاف الوسياني رفض كل تقسيم للصفات الإلهية وعلى دربه سار المتكلمون الإباضية المغاربية بعده، يقول أبو خزر: «...و أما ما ذكروا من فرز ما بين صفات الفعل، فإنهم أبانوا عن الله، أوضحوا عن الله ما لم يبين عن نفسه. فإله أرف وأرحم من أن يدع عباده في لبس وشبهة، بل منه أدرك عباده البيان والهدى ودلهم على سبيل النجاة، فقال في كتابه: ﴿نَنْ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ [الحجر: 89] ولم يفرز ما بين ذكر الخلاق والعليم، لأن الخلاق عندهم من صفات الفعل، والعليم من صفات الذات..» (1)

ج- حجج الإباضية الوهبية المغاربية على التوحيد بين صفات الذات والفعل:

انفرد أبي خزر يغلا بن زلتاف بأغلب الحجج التي تبرر رفض التمييز بين صفات الذات وصفات الفعل وأن الصفات واحدة كلها للذات، وبعض الحجج التي أضافها أبي عمار عبد الكافي التناوتي هي إعادة لحجج أبي خزر.

* - الدليل الأول:

«... ونحن أهل هذه المقال متفقون على أن صفة الإرادة صفة ذات، لأنه جائز عندنا أن يوصف الله أنه مرید لكون كائن قبل أن يكون في الوقت الذي يكون فيه المراد، وليس في تأخير المراد ما يبطل أن يكون الله موصوفاً أنه مرید. فثبت بهذا أنه يوصف أنه فاعل لما لم يفعل لقوله: [فعال لما يريد] [...] على أنه سيخلق لا على إثبات فعل، وذلك جائز في اللغة الجارية بين الناس مما لا يجله أهل المعرفة. قال الله عز وجل لنبيه: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ [الزمر: 30] وهو حي على معنى أنه

1- أبو خزر يغلا بن زلتاف: الرد على جميع المخالفين، مصدر سابق، ص ص 18، 19.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

سيموت و سيموتون، ومثل هذا كثير في اللغة، أنهم يسمون من أراد الخروج خارجا، ومن أراد الحج حاجا، وقد أكثرنا في هذا ما يجزي أقل..» (1).

* - الدليل الثاني:

«... وقال في وجه آخر (2): إنك إذا ألحقت في خالق ألفا ولا ما جاز أن تقول: لم يزل الخالق، وكذلك الرازق، وجميع الصفات التي ينسبونها إلى الفعل فهذا أيضا من أعجب ما يأتون، لأنه جائز أن يقال: لم يزل الخالق ولا يجوز لم يزل خالق ورازق، لأن ذلك تثبیت الصفة وليس في ذلك إثبات الخلق. ولئن جاز ما قالوا من تفريق الخالق وخالق ليدخل عليهم في ذلك العالم وعالم والقادر وقادر، لإدخال الألف واللام في الصفة، ألا [ترى] أنهم إذا أرادوا إثبات الصفة لله ذكر الاسم قبل الصفة، قالوا لم يزل الله عالما، أو لم يزل الرحمان والرحيم. والله والرحمان عندهم من الأسماء التي يزعمون أنها مخلوقة فأبطل قولهم لم يزل الله دعواهم أن دعواهم أن الأسماء مخلوقة لأن الله والرحمان من أسمائه التي يجوز عليها الخلق. وإنما قال أصحابنا: لم يزل خالقا ورازقا على 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. والذي نقدره أن أهل هذه المقالة يتوهمون علينا أنا إذا قلنا: لم يزل الله خالقا أنا نثبت مع الله الخلق وقد ذكر الله في كتابه ما يدل على الصواب ما قلنا. قال الله عز وجل في غير موضع: [فعال لما يريد] فعلمنا أنه يريد كون الآخرة وكون كل كائن، فوصف نفسه أنه فعال لما [لم] يفعل بعد الآخرة لم تكن، وكذلك مسألة قبل هذه أن الفاعل إذا عزم على الفعل يسمى فاعلا على نحو قولهم: فلان خارج على معنى سيخرج، فلان حاج ولم يخرج ولم يحج، فجاء القرآن على المعروف من كلام العرب وقال الله لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ ﴾ [الزمر: 30] على معنى سيموت و سيموتون. ومثل ذلك كثير في لغة العرب. فقد ذكرنا في هذا ما فيه الكفاية مما [دل عليه القرآن واللغة المعروفة وهي حجة... » (3)

* - الدليل الثالث:

1 - المصدر نفسه ، ص ص 18،19

1 2- دليل اطلاق أبي خزر على كتاب التوحيد لعبد الله بن يزيد الفزاري

3 2- أبو خزر يغلا بن زلتاف: الرد على جميع المخالفين ، مصدر سابق ، ص ص، 19-20

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

-«.... وسألته: عن قول الله في كتابه [حتى نعلم] [محمد: 3] و[ليعلم] [آل عمران: 176-177 المائدة: 94- الحديد: 25] [سيرى] [التوبة: 94] فاعلم أن الذي قاله أهل التفسير بهذا أنه يعلمهم فاعلين، ويبراهم فاعلين ولم يزل الله عالما قبل أن يفعلوا، غير أنه لا يسمى للمعدوم موجودا، وكذلك لا يجوز [كان في موضع] [لم يكن] و[لم يكن] في موضع كان. ألا ترى أن الشيء إذا كان معدوما، وهو مما يكون يقال له [لم يكن] و[يكن] و[يكون] ويسمى [كان موجودا]. فإذا فني زال عنه [لم يكن] و[كان على معنى] موجود [وثبت له اسم معدوم وزائل وفان. ألا ترى أنهم يقولون غدا واليوم وأمس، فإذا جاء غدا بطل عنه اسم غد، ووثبت له اسم اليوم، وهذا أكثر من أن نحصيه، فالله لم يزل يعلم الأشياء على تقلب أحوالها وتصرف معانيها، فعلم الله الأشياء لم تكن وعلمها بعدما كانت ولم يزل هو العالم بها. وإنما وقع التغير على الخلق في باب لم يكن، ويكون، وكان، ولا يكون وكل ما جاز فيه لو جاز التكلم فيه، وأجرى القدرة عليه، قال الله عز وجل ﴿ وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ ﴾ [الأنفال: 23] فلو أن فيهم خيرا لعلمه الله، ولكنه علم أن لا خير فيهم. وقال في آخر: ﴿ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴾ [الأنعام: 28] فردهم لا يكون. وفي هذا الباب كلام كثير اقتصرنا على ما فيه الكفاية إن شاء الله لمن أراد الله توفيقه وهداه.. » (1)

* - استنتاجات:

* - عندما نعود إلى صورة الإباضية النكارية في كتب السير الإباضية المغاربية نلاحظ أن حجم التهويل عليها أكبر من حجم الردود الكلامية الحقيقية والاختلافات بين النكارية الإباضية والوهبية الإباضية المغاربيتين لم تتجاوز حجم الاختلافات بين الإباضية المشرقية العمانية والإباضية المغاربية فالامر يتعلق بسبب آخر غير تهمة الإلحاد في الأسماء.

* - حجم الاختلاف بين الأشاعرة والإباضية الوهبية في الأسماء والصفات والتوحيد عميق للغاية وهو بنفس العمق الذي بين الأشاعرة والمعتزلة.

* - تفادى الإباضية الدخول في جدالات حقيقية مع المعتزلة ووجدوا أن النكار من قومهم أفضل بديل على المعتزلة ذات الأمجاد والمآثر في الاستدلالات والعقلانيات والمناظرات والنكار خصم لن يصل إلى قوة المعتزلة.

المبحث الثالث: فلسفة التأويل من أجل التوحيد المطلق.

تناولنا في المباحث السابقة مفهوم التوحيد في علم الكلام الإباضي المغربي وعرضنا أهم النصوص الكلامية التي تدقق في معاييرها على كثرتها وكثافتها وهي تشترك جميعا في القول أن التوحيد هو نفي الأشباه والتشبيه عن الله وتنزيهه عن كل الصفات الإنسانية، الخوف من التشبيه أصبح ملازما للمتكلمين الإباضية المغربية، فاتهموا أكثر الفرق الكلامية الإسلامية تنزيها للذات الإلهية وهي المعتزلة بالتشبيه على أساس قولها بقدرة الإنسان على خلق أفعاله والخلق صفة الله وبنفس المبدأ أصبحت كل الفرق الكلامية غير الإباضية بالنسبة للإباضية مشبهة غير قادرة على التنزيه لأن المتكلم الإباضي قادر على قراءة آرائها الكلامية من زاوية تهمة التشبيه فيكتشف المقولات التي يعتقد أن فيها تشبيها، ويحكم على القائلين بها بالتأويل الخطأ ويدخلهم في دائرة المشبه.

ولتحقيق التنزيه والتوحيد المطلق احتاج علم الكلام الإباضي المغربي إلى التأويل من أجل التنزيه والتوحيد المطلق على أن يكون تأويل صحيح وانخرطت الإباضية المغربية منذ نشأتها في حركة التأويل من أجل التوحيد، ولم تتوقف على اتهام كل المخالفين لها بالتشبيه والتأويل الخطأ وانتهت اتهاماتها لهم بابتكارها لمصطلح كلامي نجده فقط في علم الكلام الإباضي وهو " كفر التأويل " وأعلنت البراءة من كل المتأولين المخطئين المشبهين للذات الإلهية بصفات الإنسان، وهذا ما يجعلنا نطرح كثيرا من التساؤلات ربما أهمها هل امتلك الإباضية معايير التأويل الصحيح؟ والأكيد هذا يفرض علينا قراءة في مفهوم التأويل وتاريخه في علم الكلام العام ثم الانتقال إلى التأويل في علم الكلام الإباضي المغربي، فما هو التأويل؟ ولماذا التأويل؟ وهل يمكن وضع منهاج وقوانين صارمة لتحقيق التأويل الصحيح، وهل يوجد تأويل صحيح؟ سوف ينخرط العقل في عملية التأويل ويفرض شروطه وهذا يضمن لنا بعدا فلسفي قويا في مشاريع التأويل هذه سواء كانت إباضية أو غير إباضية.؟

المطلب الأول: الأسس الفلسفية للتأويل في علم الكلام:

إذا أردنا بناء تاريخ للفكر الإسلامي يمكن القول دون تردد أنه تاريخ تأويل النصوص الدينية خاصة ما تعلق بالصفات الإلهية حيث «.. يعتبر سؤال التأويل من الأسئلة الكبرى في الفكر الإسلامي، ما دام " تاريخ الإسلام برمته هو تفسير القرآن " بغض النظر عن الاختلاف بين التفسير والتأويل (....) فالتأويل ينصب بالأساس على النص الديني الذي هو نص متجدد بفعل آلية التأويل التي تجعله نصا مفتوحا ومتعدد المعاني لا يوجد معيار حاسم لتمييز التأويلات.»⁽¹⁾

لقد كان الجهمية والخوارج والمعتزلة والإباضية أوائل المتأولين دون منازع والتحق بالركب متأخرا الأشاعرة خاصة " الماتريدية "، وأصبحت ظاهرة تأويل النص الديني تلقى الاهتمام الواسع في الفلسفة المعاصرة في ما اصطلح عليه " الهيرمينوطيقا المقدسة " وكل ذلك يعنى إغراق علم الكلام بالعقلانيات الفلسفية وهو المطلوب، هذا المبحث لا يسعى إلى إثبات ظاهرة التأويل في علم الكلام الإباضي المغاربي فهذه بديهية لا اختلاف حولها لدى كل الدارسين على اختلافات توجهاتهم، بل السؤال هو حجم التأويلات ومجالاتها ومدى فلسفتها وعقلانياتها ؟

فما هو التأويل؟ وما هو النص الديني الذي يجب تأويله ضرورة؟ ومن هي الشخصية الكلامية الإباضية المغاربية التي نجحت في إنتاج تأويلات موثقة في مصادر وصلتنا يمكن أن تكون مادة معرفية من أجل مشروع هيرمينوطيقا إباضية معاصرة ؟

أولا: التأويل المفهوم، التاريخ، والمناهج

للإجابة على هذه التساؤلات نحتاج إلى الوقوف على مجموعة من المفاهيم الأساسية

1- مفهومه التأويل ومناهجه بين علم الكلام والفلسفة :

لا بد من تحديد معنى التأويل لأنه في حد ذاته وسيلة يمكن استعمالها لاحقا في بناء مفاهيم وتفسيرات في علم الكلام وغيره، فالتأويل في الأساس أداة إنتاج المفاهيم.

1- محمد آيت حمو: سؤال التأويل بين الغزالي وابن رشد، ص 21، مجلة المناهج، العدد الرابع والستون 64، شتاء 2012.

1- مفهوم التأويل لغة:

التأويل نشاط لغوي في المضمون ولكن ذو منهج عقلي في الوسيلة، لذلك من الضروري الحفر في المعاني اللغوية لهذا المصطلح، وردت كلمة التأويل في القرآن الكريم سبعة عشرة مرة وهذا ما يضمن لنا قدرا هاما من النصوص التفسيرية لهذا المصطلح، وبالرجوع إلى المعاجم اللغوية التقليدية نجد أن لفظ " أول" يأخذ المعاني التالية:

أ- المعنى اللغوي الأول: الرجوع

في معجم تهذيب اللغة: «..الأول بمعنى الرجوع وقد يؤول أولا بمعنى رجع» ... (1) و: «.. التأويل من أول يؤول تأويلا أي رجع وعاد..» (2)، في معجم مقاييس اللغة لابن فارس: «.. وآل يؤول أي رجع.....يقال: أول الحكم إلى أهله أي رجع إليهم (.....) وآل جسم الرجل إذا تخف، أي رجع إلى تلك الحالة..» (3) وجاء في لسان العرب: «..أول الرجوع آل الشيء يؤول ومآلا، رجع وأول إليه الشيء رجعه..» (4).

ب- المعنى اللغوي الثاني: التفسير:

من المعاني التي سجلها ابن منظور للفظ التأويل: «.. وأما التأويل فهو تفعيل، من أول يؤول تأويلا، وثلاثية آل يؤول، وسئل أبو العباس أحمد بن يحيى عن التأويل فقال: التأويل المعنى والتفسير واحد. « (5) جاء في القاموس المحيط: «... وأوله إليه... وأول الكلام تأويلا، وتأوله دبره وقدره ونشره والتأويل عبارة الرؤيا..» (6)

ج- اللغوي الثالث: الظاهر والباطن

جاء في المعاجم اللغوية المتأخرة نتيجة تأثرها بعلم الكلام والفلسفة، نجد المعنى اللغوي للتأويل أقرب إلى معناه الاصطلاحي.

1- أبو منصور محمد بن الأزهري: تهذيب اللغة، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب (د.ط)،(د.ت) دار الكتاب ج10، ص 437 و

2- المرجع نفسه، ج 15 ص 458

3- ابن الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني: مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، ط1، 1991، ج 1 ص 159-160

4- ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق، ج 01، ص 3.

5- المرجع نفسه، ج1، ص 3.

6- الفيروز آبادي: القاموس المحيط، بيروت لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ط) 1983، ج، 3، ص331

2- مفهوم التأويل اصطلاحاً:

تتجه الفرق الكلامية التي تقول بالتأويل إلى المعنى اللغوي الثاني والثالث له بينما تتمسك السلفية بالاصطلاح السابق لمعنى التفسير فقط، وسوف نكثف تعريفات القائلين بالتأويل، فعند الجرجاني: «.. التأويل صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً بالكتاب والسنة..»⁽¹⁾ وعند الإمام الجويني: «.. يتعين على كل متعين بالدين واثق بعقله أن ينظر فيما تعلقته به الأدلة السمعية فإن صدقها مستحيل في العقل وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طريقها لا مجال للاحتمال في ثبوت أصولها . ولا في تأويلها فما هذا سبيله فلا وجه إلا القطع به وإن لم يثبت الأدلة السمعية بطريق قاطعة ولم يكن مضمونها مستحيلاً في العقل وثبت أصلها قطعاً ولكن طريق التأويل يجول فيها فلا سبيل إلى القطع... وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفاً لقضية العقل فهو مردود قطعاً..»⁽²⁾، وعند أبي معين النسفي الماتريدي: «.. فلا يجوز أن يفهم مما أضيف من الألفاظ إلى الله تعالى ما يستحيل عليه ويجب صرفه إلى ما لا يستحيل أو تفويض المراد إليه، والإيمان بظاهر التنزيل، مع صيانة العقيدة عما يوجب شيئاً من إمارات الحدث..»⁽³⁾، وصل تعريف **التأويل إلى ذروة الاكتمال عند ابن رشد: «.. ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه، أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي..»**⁽⁴⁾ .

1- محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، القاهرة، دار الفضيحة للنشر والتوزيع والتصدر (د. ط) (د. ت. ن)، ص 46.

2- أبو المعالي عبد المالك بن عبد الله بن يوسف الجويني،، إمام الحرمين: كتاب الإرشاد في قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، حققه، محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد، القاهرة، مكتبة الخانجي، (د. ط) 1950،، ص 04.

3- ابو المعين ميمون النسفي الماتريدي: تبصرة الأدلة: تحقيق محمود الأنور حامد عيسى ، القاهرة ، المكتبة الازهرية للتراث ، ط 1 ، 2011 ، ج 1 ص 18.

4- ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق محمد عابد الجابري، بيروت لبنان مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 1998، ص 98.

II- مناهج التأويل : (قوانين التأويل).

أصوليون ومتكلمون و" فلاسفة مسلمون" كثر كتبوا في التأويل مؤيدين له أو معارضين أو واضعين عليه شروط وقيود - تقنين التأويل - وأكثر من فصل في هذا الموضوع، ثلاث أعلام " أبو حمد الغزالي " و" ابن رشد " و"ابن تيمية " ويقف هؤلاء الأعلام على أطراف مثلث متضاد الأطراف. ابن رشد فيلسوف مشائي شديد الولاء لفلسفة أرسطو، وأبو حامد الغزالي أصولي، شديد العداء للفلسفة والفلاسفة " تهافت الفلاسفة " وناقد لعلم الكلام وملجم للعوام على الخوض في علم الكلام، وابن تيمية حنبلي سلفي شديد التمسك بما يسمى " أهل السلف" وكفر الجميع.

عدم وجود معيار حاسم، وانفتاح تأويل النص على اللغة فقط يوسع من دائرة الاحتمالات والتفسيرات إلى عدد هائل من الآراء التي تتعدد بتعدد وتنوع اللغة القائمة بدورها على المعاني الحقيقية والمجازية، فاللغة العربية من أكثر اللغات الإنسانية ثراء بالمرادفات، وكونها نشأت في بيئة الشعر والشعراء فهذا يضاعف من القراءات للنص الواحد، وهذا ما يبرر حاجة التأويل ذاته إلى معقل يعقل شطحاته اللغوية، إذن فالتأويل حتمية معرفية وحاجة التأويل حتمية معرفية أيضا، وحتى أكثر المتشددين مع للتأويل المقيد له أو الرافضين بالمطلق " ابن رشد " " أبو حامد الغزالي " ابن تيمية " لم يتمكنوا من هدم التأويل بل ساهموا في إنكائه وقد أدركوا ذلك فكان البديل هو تقييد التأويل بشروط وقوانين. حتى نميز بين ما يسمى " التأويل الصحيح " و" التأويل الفاسد ".

فما هي مناهج التأويل (قوانين التأويل) عندهم، وهل الشروط التي وضعوها على التأويل والمتأولين استطاعت القضاء على علم الكلام أم كانت دافعا له ؟

2- منهج (قانون التأويل) عند ابن رشد:

«.. لقد وضع ابن رشد قواعد للتأويل حتى لا تتسرب إليه الفوضى، فحدد النصوص التي يجب أن تؤول دون غيرها، وحدد من لهم الحق في القيام بالتأويل كما حدد أولئك الذين يكشف لهم عن نتيجة هذا التأويل أو بمعنى آخر الذين يكشف لهم عن الحقائق الفلسفية الباطنية المستترة وراء المعني الظاهري للنص الديني..»⁽¹⁾

وقد صنف ابن رشد مستويات الفهم عنده إلى ثلاث مستويات:

1- زينب محمود الخضري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى: القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (د ط) 1983، ص 127-128.

* - العامة:

«.. صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً، وهم الخطابية الذين هم الجمهور الغالب وذلك ليس يوجد أحد سليم العقل يرى من هذا النوع من التصديق...» (1) .

* - المتكلمون:

«.. وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادي...» (2)

* - الفلاسفة:

«.. وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم أهل البرهان بالطبع والصناعة أعني صناعة الحكمة...» (3)

ووضع ابن رشد قوانين التأويل:

* - القانون الأول:

ما لا يجب تأويله من النص الديني، هو أصل الدين كالبعث والحساب، ويعتبر تأويلها كفراً يقول ابن رشد: «.. هذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول فالمتأول له كافر مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء ص111...» (4)

* - القانون الثاني:

ما يجب تأويله وفهمه على ظاهره كفر: يقول ابن رشد: " وها هنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم إياه على ظاهره كفر، وتأويله غير أهل البرهان له وإخراجه من ظاهره كفر حتى حَقَّقَهُ أُوَيْدَعَهُ...» (5)

* - القانون الثالث:

النصوص الغامضة وسط بين النوعين التي يجب أن يمنع تأويلها ويجب تأويلها يقول ابن رشد: «.. وها هنا صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين يقع فيه شك فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر

1- ابن رشد : فصل المقال، مرجع سابق، ص98.

2- المرجع السابق ، ص98

3- المرجع السابق ، ص98

4- المرجع السابق ، ص111.

5- المرجع السابق ، ص 111.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

بالظاهر الذي لا يجوز تأويله، ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء...
«(1)

* - القانون الرابع:

من يقوم بالتأويل هم الفلاسفة ومن يسميهم ابن رشد" بأهل البرهان، ولا يحق لغيرهم التصدي للتأويل ومن فعل ذلك فهو كافر يقول: «.. وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب في حقه علمها على ظاهرها، وتأويلها في حقه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر (...) ولهذا يجب ألا نثبت التأويلات إلا في كتب البراهين لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو أهل للبرهان..» (2)

* - القانون الخامس:

لا يجوز كشف نتائج التأويل لغير أهل البرهان وعليهم أي العامة الاكتفاء بالظاهر وقد تشدد ابن رشد في وجوب تطبيق قواعد التأويل وجواز أو عدم جواز إذاعته، ولمن يجوز إذاعته، جتى أنه يلوم اللوم كله الغزالي وبقية المتكلمين سواء أشاعرة أم معتزلة لأنهم أثبتوا التأويل في مؤلفاتهم فداعت بين العامة مما سبب الفرقة والحروب...» (3)

«.. تاويلات يجب أن يصرح بها إلا لمن هو من أهل التأويل، وهم الراسخون في العلم...» (4)

3- قانون التأويل عند أبي حامد الغزالي:

ألف أبو حامد الغزالي كتابا في قوانين التأويل محاولا الوصول إلى وسطية بين إفراط في اعتماد المنقول والمعقول مدافعا على دور العقل، يصف هذه الوسطية المنشودة: «بين المعقول والمنقول تصادم في أول النظر وظاهر الفكر و الخاشون فيه تحزبوا إلى مفرط بتجريد النظر إلى المنقول، وإلى مفرط تجريد النظر إلى المعقول، وإلى متوسط طمع في الجمع والتلفيق، والمتوسطون انقسموا إلى من جعل المعقول أصلا والمنقول تابعا، فلم تشدد عنايتهم بالبحث عنه، وإلى من جعل كل واحد أصلا ويسعى في التأليف والتوفيق بينها..» (5)

1- المرجع السابق ، ص98.

2- المرجع السابق ، ص112.

3- زينب محمود الخضري: زينب محمود الخضري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى مرجع سابق، ص 128.

4- ابن رشد: فصل المقال، مرجع سابق، ص101.

5- أبو حامد الغزالي: قانون التأويل ، تحقيق محمد بيجو، (د . د . ن) ط1 ، ص ، ص15.

* - أنواع المتأولين:

ووفق النص السابق قسم أبو حامد الغزالي المتأولين إلى خمسة فرق هي:

الفرقة الأولى:

ربما يقصد بهم ظاهرية ابن حزم الأندلسي، يصفهم: «.. جردوا النظر إلى المنقول، وهم الواقفون على المنزل الأول من منازل الطريق القانعون بما سبق إلى إفهامهم من ظاهر مسموع، فهؤلاء صدقوا بما جاء به النقل تفصيلاً وتأصيلاً..»⁽¹⁾.

الفرقة الثانية:

ربما يقصد من يسموا الزنادقة في التراث الإسلامي - الفلاسفة، يصفهم بالقول: «.. جردوا النظر إلى المعقول ولم يكثرثوا بالنقل، فإن سمعوا في الشرع ما يوافقهم قبلوه، وإن سمعوا ما يخالف عقولهم زعموا أن ذلك صورته الأنبياء، وأنه يجب عليهم النزول إلى حد العوام، وربما يحتاج أن يذكر الشيء على خلاف ما هو عليه، فكل ما يخالف عقولهم حملوه على هذا المحمل، وهؤلاء غلوا في المعقول حتى، إذ نسبوا الأنبياء عليهم السلام إلى الكذب لأجل المصلحة..»⁽²⁾

الفرقة الثالثة:

يقصد بهم المعتزلة وهو يميزهم عن الفلاسفة، ويصفهم بالقول: «.. جعلوا المعقول أصلاً، فطال بحثهم عنه وضعف عنايتهم بالمنقول، فلم تجتمع عندهم الظواهر المتعارضة المتصادمة في بادئ الرأي، وأولوا الفكر لمخالفة المعقول، فلم يقعوا في غمرة الإشكال، لكن ما سموه من الظاهر المخالفة للمعقول جحدوه وأنكروه وكذبوا راويه، إلا ما يتواتر عنهم كالقرآن، أو ما يقرب تأويله من ألفاظ الحديث، وما شق عليهم تأويله جحدوا حذرا من الإبعاد في التأويل ولا يخفى ما في هذا الرأي من خطر في رد الأحاديث الصحيحة المنقولة عن الثقات، الذين بهم وصل الشرع إلينا..»⁽³⁾

الفرقة الرابعة:

لم أتمكن من استنتاج من المقصود بهذه الفرقة ولعله يقصد بعض الأشاعرة يصفهم بالقول: «.. جعلوا المنقول أصلاً، وطالت ممارستهم له، فاجتمع عندهم الظواهر الكثيرة، وتطرفوا من المعقول ولم يغوصوا، فظهر لهم التصادم بين المعقول والظواهر في بعض أطراف المعقولات، ولكن لم يكثر

1- المرجع السابق، ص 15-16.

2- المرجع السابق، ص 16.

3- المرجع نفسه، ص 17.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

خوضهم في المعقول ولم يغوصوا فيه، لم يتبين عندهم المحالات العقلية، لأن المحالات بعضها يدرك بدقيق النظر وطويله الذي يبني على مقدمات كثيرة متوالية، ثم أضاف إليه أمر وهو: أن كل ما لم يعلم استحالته حكموا بإمكانه (.....) وهؤلاء لما قل خوضهم في المعقولات لم يكثر عندهم المحالات، فكفوا مؤونة عظيمة في أثر من التأويلات، إذ لم ينتبهوا للحاجة إلى التأويل كالذي لم يظهر له أن الله بجهة محال إذا استغنى عن تأويل فوق والاستواء وكل ما يشير إلى الجهة..»⁽¹⁾.

الفرقة الخامسة:

وهي الفرقة المتوسطة التي نجحت في التأويل الصحيح، يصفها الغزالي بالقول: «.. الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول، الجاعلة كل واحد منها أصلا مهما، المنكرة لتعارض العقل والشرع، كونه حقا، ومن كذب العقل فقد كذب الشرع؟ إذ بالعقل عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل ما عرفنا الفرق بين النبي والمنتبي، والصادق والكاذب، وكيف يكذب العقل بالشرع، وما يثبت الشر على العقل، وهؤلاء هم الفرقة المحقة، وقد نهجوا نهجا قويا، إلا أنهم ارتقوا مرقى صعبا، وطلبوا مطلبا عظيما، وسلخوا سبيلا شاقا، فلقد تشرفوا إلى مطمع ما أعصاه، وانتهجوا مسلكا ما أوعره، ولعمري أن ذلك سهل يسير في بعض الأمور، شاق عسير في الأكثر، نعم من طالت ممارسته للعلوم، وكثر خوضه فيها، يقدر على التوفيق بين المعقول والمنقول في الأكثر بتأويلات قريبة..»⁽²⁾.

* - قوانين التأويل عند الغزالي:

وللوصول إلى هذه الوسطية وضع أبو حامد الغزالي مجموعة من القواعد والقوانين فضل تسميتها نصائح للسالكين في هذا الطريق، طريق التأويل الصحيح، من هذه النصائح نجد:

* - القانون الأول:

«.. أن لا يطمع في الاطلاع على جميع ذلك... فإن ذلك في غير مطمع، و إليك قوله تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85] ولا ينبغي أن يستبعد استتار بعض هذه الأمور على أكابر العلماء فضلا عن المتوسطين..»⁽³⁾

1- المرجع نفسه، ص18.

2- المرجع نفسه ، ص19.

3- المرجع نفسه، ص21.

القانون الثاني:

«.. الوصية الثانية، أن لا يكذب برهان العقل أصلاً، فإن العقل لا يكذب، ولو كذب العقل، فلعله كذب في إثبات الشرع، وإذ به عرفنا الشرع، فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكي الكاذب والشرع شاهد بالتفاصيل، والعقل مزكي للشرع..»⁽¹⁾

* - القانون الثالث:

«.. الوصية الثالثة: أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات إ فإن الحكم على مراد الله سبحانه ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم بالظن والتخمين خطر، فإنما تعلم مراد المتكلم بإظهار مراده فإذا لم يظهر فمن أين تعلم مراده إلا أن تنحصر وجوه الاحتمالات ويبطل الجميع إلا واحداً، فيتعين الواحد بالبرهان، ولكن وجوه الاحتمالات في كلام العرب وطرق التوسع فيها كثيرة، فمتى ينحصر ذلك، فالتوقف في التأويل أسلم..»⁽²⁾.

4- مقارنة بين أبي حامد الغزالي وابن رشد في مسألة التأويل:

رغم انتماء أبي حامد الغزالي وابن رشد إلى مدرستين مختلفتين تماماً، ورغم ما كان بينهما من تضارب ومناظرات وصلت إلى درجة تكفير الفلاسفة والقصة معروفة من خلال تهافت الفلاسفة وتهافت التهافت إلا أن ما يجمعهما في مسألة التأويل أكثر مما يفرقهما من نتائج وأهم ما يجمعهما:

* - جعل عملية التأويل نخبوية خاصة تكون لدى أهل البرهان وأهل التأويل من الفرقة المتوسطة سحب علم الكلام من التداول العامي " العوام " .

* - تمجيد العقل والبرهان العقلي وتمجيد التأويل واعتباره أساس كل معرفة.

* - التأويل ضرورة والفرق بين الفرق الكلامية بما فيها التي تكفر المتأولين كالحنابلة وابن تيمية فهو فقط درجة انخراطهم في التأويل وطبيعته.

استنتاجات:

* - يمكن القول أن تأويل النص الديني حتمية عقديّة ومعرفية، ومهما اجتهد الأصوليون في وضع قواعد وضوابط لعملية التأويل فهي غير ملزمة إلا لمن يعتبر هؤلاء الأصوليين مراجع لهم بل زادت

1- المرجع نفسه، ص21.

2- المرجع نفسه ص22

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

هذه الشروط كثرة التأويلات، وعندما نعود إلى مؤلفات ابن رشد وأبي حامد الغزالي وهما من أهم المؤصلين لشروط التأويل، نكتشف أن هذه الشروط زادت من حجم الانقسامات وتعدد الآراء.

* - لقد أدت عملية تقنين التأويل وضبط شروطه إلى إشراك ملكة العقل وهذا ما يسعد الفلسفة لأن هذه الشروط مهما تنوعت وتباينت وانفقت فلا يمكن الاستغناء على العقل في ضبطها وتعديلها وتقريرها وكل ذلك يعني أبعاد فلسفية.

ثانيا: التأويل في علم الكلام الإباضي المغربي القديم:

لقد تبنت الإباضية المغربية منهج التأويل على طريقة المعتزلة،، لدرجة أنه من الصعب أن نميز في جل المسائل التي تم تأويلها بين ما هو إباضي وما هو معتزلي؟ دون أن يعني ذلك التطابق التام فهناك مسائل أخذت فيها الإباضية مساراً خالف المعتزلة في النتائج مع المحافظة على نفس المبادئ الكبرى للتأويل، وهذا ما يستدعي استقصاء مسألة التأويل عند الإباضية المغربية ودراسة نماذج عن تأويلاتهم ومدى انخراطهم في هذا النشاط العقلي المستند إلى جدال الفلسفة، فما هو التأويل عند الإباضية؟ كيف نظر الإباضية إلى التأويلات المخالفة؟ وما مدى عقلانية هذه التأويلات؟

1- التأويل في علم الكلام الإباضي المغربي القديم (المفهوم والمنهج)

1- مفهوم التأويل عند الإباضية :

لم أجد تعريفات للتأويل في المصادر الكلامية الإباضية المغربية، والسبب قد يكون اعتمادهم على المفاهيم التقليدية المتوفرة للتأويل، الشيء نفسه الذي صادفناه عند محاولة البحث عن مفهوم إباضي لعلم الكلام في الفصل الأول.

2- مناهج التأويل عند الإباضية المغربية:

في نقد أبي عمار عبد الكافي التناوتي " للمجسمة" و " المشبهة" وتأويلاتهم الحسية للصفات الإلهية قام بتوسيع دائرة المشبهة أوسع مما هو متواتر بين الفرق الكلامية التي تجعل التشبيه مرادفاً للتجسيم، وخلص " أبو عمار " إلى وضع منهج للتأويل وكيفية التعامل مع النص الذي يحتاج إلى التأويل وهو النص المتشابه، من أجل قراءة تأويلية للألفاظ التي يفيد ظاهرها التجسيم والتشبيه أو تتجه إلى التجسيم بدل التنزيه، من خلال هذا النص يتضح فيه منهج التأويل عند الإباضية: «.. فقد حملنا جميع ذلك على المفهوم من الكلام دون المعقول، على السائغ في صفة الله تعالى واللائق به، والجائز في لغة العرب مما تقتضيه دلالة القياس دون عبارات اللفظ، ويؤكدده مما سواه من نص القرآن الذي لا يعتريه

التأويل، ولا يعارضه منحول التفسير، ولو حملت جميع هذه الآيات على أظهر ظاهرها، والأحاديث (.....) على أظهر ظاهرها لخرجت إلى أفحش الفحش من الكلام، وأقبح القبيح من المقال فيما لا يقول به أحد من الناس، ولا يجوز مشبه ولا غير مشبه، فإذا تناظرت الأخبار، وتقاومت المعاني رجع بها إلى أسوغها في صفة الله تعالى، و أليقها به في عدله عز وجل، وحكمته، وأولاها بمخاطبة العرب فيما بينها في كلامها ويحمل جميع ذلك على ما تقتضيه دلالة القياس الذي لا يكذب مثلها ولا يتناقض معها..» (1).

الشيء نفسه يؤكد تبغورين عيسى الملتشوطي: «.. ولو حمل القرآن على ظاهره لتناقض وتكاذب (....) فلما صح عندنا وعندهم أن هذا الذي ذكرنا يخرج على غير المعقول في كثير من لغات العرب نفينا عن الله الشبه والمعقول كما نفاه عن نفسه..» (2).

يشرح الدكتور فرحات علي الجعيري منهج الإباضية في التأويل بالقول: «..الإباضية يعمدون إلى جمع النصوص التي تحوي نفس الكلمة، فيقارنون في ما بينها، كما يقيسون معانيها بالمعاني المستعملة في اللغة، ثم يرجحون جانب التأويل الذي يتناسق وجملته الساق..» (3).

3- موضوع التأويل عند الإباضية المغربية:

التأويل يتناول القرآن الكريم والسنة النبوية في المسائل المتشابهة الغامضة التي يؤدي تفسيرها على ظاهرها إلى التشبيه، والتشبيه مضاد للتوحيد يقول أبو عمار: «.. فإن سأل عن تفسيرهم للمتشابه ما هو؟ قيل: هو تأويلهم للكتاب على غير تأويله، وذلك أن المشبهة تأولوا قول الله عز وجل(.....) في مثل هذا من متشابه القرآن، فجعلوه على معنى التشبيه بغلطهم في معاني اللغة، وما يجوز على الله وما لا يجوز..» (4).

4- غاية التأويل:

مبدأ وقاعدة التأويل هي التنزيل المطلق للذات الإلهية عن كل تشبيه وتجسيد ومساواة صفات الله لصفات الإنسان والموجودات، يقول أبو عمار: «... فإن سأل: عن قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:11] (.....) فقد وصفه بجميع ما يوصف به، ونفى عنه جميع ما لا يوصف به، من جميع

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: الموجز، مصدر سابق، ج01، ص ص 125-126.

2- تبغورين بن عيسى الملتشوطي: أصول الدين، مصدر سابق، ص 9.

3- فرحات الجعيري: البعد الحضاري للعقيدة الإباضية، مرجع سابق، ص 274.

4- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: مخطوط كتاب الجهالات، مصدر سابق، ورقة 84 صدر.

صفات خلقه، وكان ذلك ووسعا له، ألا يقصد إلى كل صفة من صفاته عز وجل فيصفه بها، كما يسعه ألا يقصد إلى كل صفة من صفات خلقه فينفي ذلك عنه، ما لم يذكر ذلك عنده، أما إذا ذكرت عنده صفة من صفات الله عز وجل، أو خطرت له، فلا يسعه إلا أن يعلم أنها صفة الله عز وجل، فيصفه بها، كما أنه إذا ذكرت صفة من صفات الخلق، فلا يسعه إلا أن ينفي ذلك عن الله عز وجل، ويعتقد أن الله غير موصوف بشيء منه، فمتى لم يفعل ذلك كان ناقضا لجملته الأولى، وكانت غير مجزية له فمن قولهم: إذا حل التفسير لم تغن الجملة... (1)

فإن قال: فكيف يكون أن يشبه الله بخلقه؟

قيل: فمن زعم أن الله محدث، أو وصفه بصفة من صفات المحدث كان قد شبهه بخلقه، كما أن من وصف الخلق بأنه قديم، أو وصفه بشيء من صفات القدم كان أيضا مشبها للخلق بالله عز وجل. وأما من جعل لله شريكا أو اتخذ إلهين اثنين أو أنكر أن يكون الله موجودا... (1)

II- المتأولون :

من الأسماء التي ترد في التراث الإباضي المغربي كتسمية للمخالفين اسم " أهل التأويل " والمتأولين " ودون أن يكون المتكلم الإباضي مضطرا إلى أن يكمل الجملة التي أصلها " أهل التأويل الخطأ "، " المتأولون المخطئون " فالتكلم الإباضي المغربي إن استعمل هذا الاسم " أهل التأويل " فيقصد به كل المخالفين باعتبار تأويلاتهم خاطئة، والمتكلم الإباضي وحده من يمتلك القدرة على التأويل الصحيح، لذلك لا حاجة لأن يصف نفسه بالمتأول، وهذا يعني أن التأويل عند الإباضية أنواع؟

1- أنواع التأويل والمتأولين عند الإباضية المغربية

يرد المصطلح " المتأولون " بكثافة في المصادر الإباضية المغربية وله معنى خاص، يقصد به تحديدا " المتأولون المخطئون من المخالفين في صفات الله "، وهي عبارة طويلة يختزلونها في كلمة واحدة توهم أن الإباضية معارضون للتأويل، وهذا غير دقيق، فالإباضية يعتبرون التأويل الصحيح هو فقط ما يقولون هم به هم دون غيرهم، والتأويل الآخر: " تأويل المخالفين " فهو " تأويل أهل الخطأ " كما يسمونه، إلا أن العبارة الأكثر استعمالا هي فقط المتأولون " أو " أهل التأويل " وعليه وجب التمييز بين نوعين من التأويل عند الإباضية وهما:

1- المصدر السابق، ورقة 13 ظهر

أ- التأويل الصحيح: الإباضية الوهبية

التأويل الصحيح في كل المصادر الإباضية المغاربية هو تأويل الإباضية أنفسهم كونهم " أهل الحق والاستقامة " وكل تأويل الآخرين مهما كانت الفرقة القائلة به فهو تأويل أهل الخطأ سواء كانوا معتزلة أو جهمية أو مشبهة أو أشعرية: وعادة ما تستعمل عبارات " أهل الخطأ " و " المخالفين " لوصفهم.

ب- التأويل الخطأ (المخالفون):

هو تأويل المخالفين، كل المخالفين وهم وفق تأويلهم الخاطئ هذا محكوم عليهم بالكفر ويسمى كفرهم كفر تأويل، وهو كفر نعمة كما يسمى عند الإباضية، ويعتبر أبو عمار أن وصف أهل التأويل الخطأ من المخالفين كفر نعمة مأثرة دافع عنها الإباضية المغاربية في الوقت الذي ترى بعض الفرق الإباضية غير الوهبية بأن المتأولين في صفات الله مشركون وكفرهم كفر جحود وإنكار، يصف أبو عمار هذه الفئة من الإباضية القديمة بأهل الشغب والأكيد يعني بهم " العميرية و الحسينية من الإباضية.

التأويل الخطأ هو الكفر دون الشرك أو ما يعرف "بكفر التأويل" وهو "كفر نعمة" يقول أبو عمار: «.. فإن قال قائل: فكيف حتى قلتم بتكفير من زعم أن الله عز وجل يرى يوم القيامة ولم تقولوا بتشريكه؟ وانفردتم بذلك دون سؤالكم من أبناء الإباضية والزيدية؟ وكل من قال بنفي التشبيه عن الله عز وجل، وإنفاذ الوعيد أوليس الذي يزعم أن الله يرى يوم القيامة فقد أثبت له لونا من الألوان ومحدودا في مكان دون مكان ومن أثبت الله كذلك فهو مشرك بإجماع؟

قيل: نعم قد كفرنا الذي يزعم أن الله عز وجل يرى في اليوم الآخر، ولم نقل بتشريكه للتأويل الذي انتحل في قول الله عز وجل: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة:23] فهو كافر منافق لتأويله القرآن على غير وجهه، ولا يكون مشركا ما لم يصرح بأنه لون من الألوان، أو في مكان دون مكان عز وجل عن ذلك، ولو أنه لا يرى الراعون إلا اللون والشخص فلا يكون مشركا بما تمسك بتأويل القرآن ولم يتجاوزه إلى غيره ولو أنه في تأويله ذلك مخطئ، وأما الذين قالوا بتشريكه من الإباضية وغيرهم، فإن بيننا وبينهم فصولا فاصلة، وأدلة قاطعة وذلك أن الكثير من المتأولين المخطئين في صفة الله عز وجل، قد قالوا بتكفيرهم ولم يقولوا بتشريكه. كالفدرية الذين يزعمون أن الله عز وجل لم يخلق أفعال العباد.

والجهمية الذين يزعمون أن الله لا يكون أن يعلم الأشياء حتى تكون موجودة، والذين يزعمون أن القرآن غير مخلوق، أليس هؤلاء كلهم مخطئون في صفة الله عز وجل، قائلين بالتشبيه لأن من زعم أن الله عز وجل غير خالق لأفعال العباد فقد نفى قدرته على خلق الأفعال.

الذي يزعم أنه لا يكون أن يعلم الأشياء حتى تكون موجودة أليس قد وصفه بالجهل يتعالى عن الجهل، وكذلك الذي ينكر أن يكون القرآن مخلوقاً أليس أنه قد قال أنه قديم حين نفى عنه أن يكون مخلوقاً فلم لا يشركون هؤلاء وأشكالهم من أهل التأويل وقول أصحابنا في المتأويل المخطئين في التأويل وفي صفة الله عز وجل، أنهم كافرون منافقون متأولون غير مشركين ما لم يكونوا في تأويلهم رادين على المنصوص، منكرين التنزيل، ولو أن تأويل كل واحد منهم قائد له إلى الشرك ما لم يصرح به، ولسنا ننزلهم منزلة لم يقولوا بها حتى ينزلوا أنفسهم في تلك المنزلة فأعلموا ذلك.»⁽¹⁾

2 - حكم المتأولين (أهل التأويل الخطأ):

لم يتردد المتكلمون الإباضية وجامع على تكفير " أهل التأويل " ويقصدون بهم كل الفرق الكلامية غير الإباضية دون استثناء، وللأسف لا يوجد في التراث الإباضي الكلامي المغربي تعريف واحد للتأويل، فما بالك بتعريف التأويل الصحيح والتأويل الخطأ المعيار الوحيد هو التهمة بالتشبيه الناتجة عن التأويل، يقول أبو عمار عبد الكافي التناوتي وهو أكثر المتكلمين الإباضية اعتدالا: «...فإن قال قائل ما قولكم في أهل التأويل من أهل الخطأ المقرين بالتنزيل ؟

فقولنا من دان بدين من المتأولين، فكان به عن دين الله شاهداً، وفي شهادته عليه كاذباً أنه يبرأ منه، ويشهد على فعله بالظلاله والكفر، قال عز وجل: ﴿ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ ﴾ [الزمر: 60] وللمتكبرين فجمع الوعيد والتكفير على كل ما كذب عليه، ولم يخص كاذباً عليه في تأويل عن كاذب عليه في تنزيل.

فإن قال قائل: فإلى أي الكافرين تضيفون أهل التأويل وهما عندكم كافرين ؟

قيل : إن أهل التأويل عندنا من المخطئين فيه، وهم مقرون بالتنزيل كافرون كفرا غير شرك، وهو كفر النفاق ما داموا على إقرارهم بالتنزيل، ولم ينقضوا منه شيئاً... »⁽²⁾ .

1- المصدر السابق، ورقة 85 ظهر

2- المرجع السابق، ورقة 85 ظهر.

* - استنتاجات:

* - لم يعد الأمر يتعلق بالبحث عن ضرورة التأويل، ومشروعيته بل تحول إلى موقف كل فرقة من تأويلات الفرق الأخرى، فهي تعتبر أن تأويلها هو الحق المطلق وتأويلات غيرها هو الباطل والتشبيه لينتهي الأمر إلى التكفير والتكفير المضاد.

* - الاختلاف حول مدى صدق التأويلات لدى كل فريق دفع المتكلمين منهم إلى الاجتهاد في تبرير تأويلاتهم ودحض تأويلات الخصوم، وهذا ما وفر الدوافع المعرفية والعقلية لمزيد من المناظرات والاختلافات والكتابات وهذا أثرى عملية التأليف والتصنيف في علم الكلام الذي يمكن اعتباره ظاهرة ردود وردود معاكسة وهذا وفر لنا مادة معرفية فلسفية هامة للغاية.

المطلب الثاني: الجدل الإباضي المغربي مع المتأولين (المخطئين)

قرار الإباضية المغاربية بصنف كل التأويلات غير الإباضية بأنها تأويلات خاطئة تنتهي بالتشبيه وأنهم وحدهم من يمتلكون القدرة على التأويل الصحيح، وهم بذلك أصحاب التنزيه وأهل الإثبات، وغيرها من المسميات التي تكثر في النصوص الإباضية الكلامية، كل هذا أقحمهم في جدليات وصراعات ومناظرات واقعية نادرا ومفترضة غالبا، مناظرات يصنعها المتكلمون الإباضية في مؤلفاتهم من خلال حوارات مفترضة ومتخيلة مع المخالفين تعتمد منهج السؤال والجواب ويغلب عليها أسئلة الحجر والمنهج الجدلي التشقيقي وتنتهي دائمة بغلبة أهل الحق والاستقامة على كل المخالفين ! وعلى افتراض أن هذه الصراعات الفكرية حقيقية فهي ليست على درجة واحدة من الكثافة في المؤلفات الإباضية المغاربية فهي تتفاوت في الحجم حسب المسألة، فالتأويل مولد الأفكار والآراء والحجج كل ذلك من أجل التنزيه والتوحيد فما هو مجال هذه المناظرات والتأويلات في علم الكلام الإباضي.؟.

أولا: مجال المتأولين:

إذا أردنا أن نحدد مجال المتأولين المخطئين فهم في جملة واحدة " كل المخالفين للإباضية الوهبية " بداية من المعتزلة وصولا إلى النكار، فالمجال مفتوح وقابل للتوسع ما دام يوجد هناك مخالفون، ولكن مستويات الجدل مع هؤلاء المتأويل المخالفين تتسع وتضيق حسب المسألة المختلف في تأويلها، حيث تنحصر ردود الإباضية المغاربية على المعتزلة في مسألة خلق أفعال العباد ومع الأشاعرة في الصفات الإلهية. ومع المرجئة في الإيمان والعمل ومع النكار في الإلحاد في الأسماء.....إلخ والقاسم المشترك بين كل المخالفين مهما كانت المسألة هو اتهامهم العام بالقول بالتشبيه فما هي مستويات الجدل مع المخالفين ؟ وما المقصود بالتشبيه والمشبهة وما علاقة ذلك بالتأويل.

1- مستويات الجدل في التأويل :

التشبيه عند الإباضية مفهومه أوسع واشمل من مفهومه التقليدي، وتميز الإباضية بين " المجسمة " و " المشبهة " والعجيب أنها تصف المعتزلة ضمن المشبهة ليس لأنها تصف الله بصفات الإنسان بل لأنها تصف الإنسان بصفات الله في مسألة خلق أفعال العباد، فإذا كان التوحيد المطلق عند الإباضية، ولكن تتكاثر النصوص التي تتهم بالتشبيه على المجسمة ذلك أن مبدأ التنزيه المطلق قائم على تنزيه الله عن كل تشبيه ممكن، وهذا يتصادم مع القراءة الظاهرية التفسيرية للنص الديني خاصة القرآني لأنه يحتوي على قائمة طويلة من الآيات القرآنية التي يفيد ظاهر ألفاظها التشبيه

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

ضرورة: كالاستواء والنظر والكلام واليد والقبضة والمجيء والنزول والقرب والبعث... إلخ ولا يمكن رد النص القرآني، والقارئ له على ظاهره فرق كلامية وتيارات دينية وفلسفية ليست ضعيفة، ولعلها تجد الانتشار الأوسع بين الجمهور فهي تحارب ملكة التأويل الذي يتطلب قدرات ذهنية قوية ومعارف واسعة " أهل النظر "، " أهل البرهان "، " أهل الكلام " في الوقت الذي يكفي هؤلاء البلاكيين، وهو شعار قائم على مقولة: بلا كيف التي جاء بها الإمام مالك بن أنس (ت 179هـ) عند سؤاله عن الاستواء، فعلق سؤال التأويل والقبول " بلا كيف" حتى يغلق باب التأويل.

1- أنواع المشبهة:

قسم الإباضية المشبهة إلى أنواع وأهم التقسيمات تلك التي وضعها أبو عمار الذي يقول: «.. فإن سأل: عن التشبيه على كم من وجه يجري؟ (...). يريد والله أعلم تشبيه بتأويل، وتشبيه بغير تأويل.

فإن قال: فهل يقال في أصحاب التأويل من ذلك أنهم قد شبهوا الله بخلقه؟

قيل: قد قيل في ذلك والله أعلم أنهم قد شبهوا في صفة الله عز وجل، بمعنى قد أخطأوا فيها، ولا يقال: لهم قد شبهوا الله بخلقه، ولا نفوا عنه صفات خلقه بتأويلهم.

فإن قيل: هل أصابوا صفة الله عز وجل أو أخطأوا؟

قيل: لم يصيبوا صفة الله عز وجل ولو أصابوها لما كفرناهم ولا برئنا منهم، بل أخطأوا في صفة الله عز وجل، وأخطأوا فيها، وقد يقال: أن معنى أخطأوا صفة الله عز وجل، وأخطأوا في الصفة مختلفين، والله أعلم..» (1)

ترد كلمة المشبهة كفرقة دينية في أغلب مصادر علم الكلام فترة البحث ولكن عادة ما تكتفي هذه النصوص التي تذكر المشبهة والمجسمة بالتدريج بمقولاتها دون الخوض المفصل فيها، وأول من تناول المشبهة بالدراسة التفصيلية والرد العميق هو: " أبو عمار عبد الكافي التناوتي الوارجلاني (ت 571هـ) في كتابه " الموجز " و " شرح الجهالات ".

قسم أبو عمار عبد الكافي التناوتي المشبهة إلى ثلاثة أقسام، وضبط مقولات كل صنف منهم بدقة تامة «...و ذلك أن جميع من شبه الله بخلقه ووصفه بغير صفته على اختلاف أقاويلهم وتفاوت مذاهبهم، يرجعون في جملتهم إلى فصول ثلاثة..» (1) وهم كالتالي :

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 14 ظهر.

أ- المشبهة المطلقة

هذه المشبهة ووفق وصف أبي عمار لها أقرب إلى الفرق الوثنية غير الإسلامية ولا أظن أن لها وجودا حقيقيا ضمن الفرق والنحل الإسلامية الفاعلة في تاريخ علم الكلام، ولعل منهج التقسيم استوجب إضافتها ليستقيم التقسيم الثلاثي، ففي كتاب شرح الجهالات يكتفي أبو عمار بقسمين فقط للمشبهة، يصفها أبو عمار بالقول: «... الفصل الأول من ذلك هو القول بالتشبيه على محض التشبيه، والوصف لله جل جلاله بالتجسيم على حقيقة التجسيم وهؤلاء هم الذين يثبتون معبودهم على ما يعقلونه من أنفسهم، ويحصرونه بأوهامهم، وعلى ما يشاهدون بأبصارهم، وزعموا أن معبودهم جسم كالأجسام: لحم ودم، عريض طويل محدود في مكان دون مكان في جميع صفات الأجسام، حتى أن منهم من يحصره في صورة إنسان سبعة أشبار كائنا ما كان ذلك الشبر، تعالى الله عما يقولون..» (2).

ب- المشبهة " دون كيف ":

ولعله يشير إلى الأشعرية الأولى قبل تطور رأيها إلى التأويل الأكثر تجريد مع الماتريديّة، يصفهم: «.. الفصل الثاني: قول من يقول منهم بمجرد التجسيم دون أن يثبتوا معاني الأجسام، ويزعمون أنه جسم لا كالأجسام، ونور لا كالألوان، وأبو أن يكون لحما ودماء، ولا عريضا ولا طويلا، فاقتصروا على معنى الجسم زعموا..» (3)

ج- المشبهة الحشوية (أصحاب الحديث):

هي الفئة التي تهمننا الآن، فقد فصل أبو عمار في تشخيص طبائعهم ومقولاتهم فهم: «.. الغالطين في تأويل متشابهه كلام الله " و " المتعلقين بالحديث " و " الحشوية " والتسمية الأخيرة هي التي يفضل الإباضية استعمالها لوصف من يعرف " بأهل السنة والجماعة " يقول أبو عمار في وصفهم الدقيق للغاية: «... الفصل الثالث: مقالة الغالطين في تأويل متشابهه كتاب الله عز وجل، المحرفين لكلامه، المتعلقين بالحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهؤلاء مع ما هم فيه من التشبيه فإنهم حائدون عن التسمية بالجسم بزعمهم، وهذا الصنف من المشبهة وعلى أنهم يستكفون عن عبارة التجسيم فإن قلوبهم مع ذلك طاغية إلى التصريح بغاية التشبيه، وأهواؤهم مائلة إلى التبريح بنهايته،

¹ - أبو عمار عبد الكافي التتواتي : الموجز، مصدر سابق ، ج1، ص 351

² - المصدر نفسه، ج1 ، ص ص 351-352

³ - المصدر نفسه، ج1، ص ص 352.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

وحتى إن عوامهم ييوحون بأفحش التشبيه وأقبحه أحيانا، وأن محدثهم ليفصحون به أوقات، ومتى تورع أحد من علمائهم في شيء من مذاهبهم، أو نظروا، كادت المناظرة تضطرهم إلى ما ذكرت لك من ذلك، وتلجئهم غاية ما تنتهي إليه عوامهم وهذا الصنف هم الذين يسمون الحشوية، وأصحاب الحديث. « (1)

II - فلسفة الرد على المتأولين :

بعد هذا التشخيص الدقيق للغاية يبحث أبو عمار عن القواسم المشتركة بين هذه الفرق المشبهة الثلاثة ليرد عليها يقول في منهجه في الرد: «.. وكل الفرق مع اختلافهم فإنهم مجموعون على أن الله يرى يوم القيامة بالأبصار، وأنهم حال على العرش تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا، وهذه الفصول التي ذكرنا تتضمن جميع مذاهب المشبهة، وأقاربهم المختلفة على كثرتها في معبودهم، إن شاء الله ونحن ذاكرون ما احتجوا به من كتاب الله عز وجل، وما تعلقوا به من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم نتبع ذلك بالرد عليهم في باطلهم، وما أساءوا فيه الثناء على ربهم، والنظر لأنفسهم، ونذكر جميع ما غلطوا فيه من تأويل الآي التي انتحلوها من كتاب الله عز وجل وأحاديث رسول الله صلى الله عليه حتى نأتي على ذلك الأول فالأول، ولا قوة إلا بالله..» (2)

مسائل كثيرة رد فيها الإباضية المغاربية على المتأولين ، وأهما وفق ترتيب أقدمية المسائل نجد " مسألة خلق القرآن " و " مسألة رؤية الله " و " مسألة الاستواء "، كما ردت الإباضية المغاربية على تأويلهم للأحاديث النبوية التي تذكر ألفاظ تفيد التشبيه التي لا بد من تأويلها.

1 - مسألة كلام الله وخلق القرآن :

سبق البحث في تاريخية مسألة " خلق القرآن في الفصل الأول، وعرفنا موقف الإباضية المغاربية الوهبية التي تفردت به عن امتدادها العقدي في المشرق، فالإباضية المشرقية لا تقول بخلق القرآن بل يتبرأ أبو النظر العماني من القائلين به رغم علمية أن أشقائهم الإباضية المغاربية يقولون بذلك، مسألة خلق القرآن بدأت مع رسالة أبي اليقظان فما هو مضمونها وأهميتها؟.

¹ - المصدر نفسه، ج1، ص ص، 352- 353

² - المصدر نفسه، ج1، ص 353

أ- رسالة أبي اليقظان في خلق القرآن:

تمنحنا فرصة لعرض أقدم كتاب إباضي يمكن تسميته بالمغربي بالمولد هو " كتاب خلق القرآن": للإمام الرستمي الرابع أبي اليقظان محمد بن أفلح بن عبد الوهاب بن رستم توفي سنة 281 هجري، وقد قرأت كل ما كتبه أعلام الإباضية المغاربة من نصوص واستدلالات في هذه المسألة، فلم تتفوق على ما كتبه أبو اليقظان لا في الحجم ولا في الكثافة ولا في قوة الإقناع والتجريد والطابع الفلسفي العقلاني للحجج الكثيفة واحد من المتكلمين الإباضية المغاربة بعده، ونظرا لأهميته وحجمه فسوف يكون من ملاحق الدراسة.

ب- قراءة في رسالة خلق القرآن لأبي اليقظان:

رسالة أبي اليقظان محمد بن أفلح بن عبد الوهاب بن عبد الرحمان بن رستم (ت 283 هـ) هي أقدم نص في علم الكلام مخصص لعلم الكلام وحده ولا يقم المسائل الشرعية الأخرى في الكتاب كما هو الأمر في كتاب " الدينونة الصافية لعمر بن فتح المساكني (ت 283) الذي عاش في زمن قريب من أبي اليقظان وأهمية الرسالة تكمن في:

*- وفق كتب السير فقد عاش أبو اليقظان في سجون بني العباس في المشرق بفترة لا نعرفها وكان على تواصل مع المعتزلة الأوائل الذين مروا بمحنة مشابهة وتم سجنهم ويجمع الباحثون في التراث الإباضي الكلامي أن تأثير المعتزلة في الإباضية كان من خلال رسائل ومؤلفات أبي اليقظان وأهمها هذه الرسالة، ولكن أصل الرسالة ضاع وحفظ لنا كبير البيبليووغرافيين الإباضيين المغاربة وأكثر العارفين بالتأليف والمؤلفات الإباضية وهو أبو القاسم البرادي نص الرسالة كاملا في كتاب الجواهر المنتقاة يقول البرادي: «.. وأما تأليف أهل المغرب: جواب الإمام عبد الوهاب، ونوازل الإمام أفلح وجواب محمد بن أفلح ورسالته إلى المسلمين في الرد على من لا يقول بخلق القرآن». (1). أولى الدكتور عمرو خليفة النامي هذه الرسالة أهمية قصوى فيصفها بالقول: «..»

*- الرسالة إن ثبت بالفعل نسبتها إلى أبي اليقظان فهي بمثابة الدستور الذي رسم لنا التوجهات العامة لعلم الكلام الإباضي المغربي في مسألة التوحيد وصفات الله وهذا ما يفسر سر التطابق بين الآراء الكلامية الإباضية المغاربية وآراء المعتزلة في الصفات الإلهية، كما ترسم لنا منهج علم الكلام

1- المصدر نفسه، ج2، ص 287.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

من خلال استعمال أبي اليقظان للمنهج التشقيقي والجدلي ودليل الحدوث بقوة في هذه الرسالة ذات الحجم الكافي.

* - الرسالة تقدم لنا منهج التأويل العقلي للصفات الإلهية من خلال تأويل صفة الكلام الإلهي، فمسألة خلق القرآن هي استمرار لمسألة أعم منه وهي صفة الكلام عند الله ووصف الله بالمتكلم، يحدد أبو اليقظان في نهاية رسالته الرسالة بالقول: «... ودعوا ما أحدث المضلون من أهل زمانكم فإنه حرام عليكم إتباعهم والاستماع منهم والأخذ عنهم ولا تختلفوا، واعلموا إذا سمعتم الهدى عقل عناية ودراية، ولا تعقلوا عقل رواية فإن الرواة كثير...»⁽¹⁾، الطابع العقلي البرهاني الحجائي قوي في الرسالة ومصرح به حيث يذكر أبو اليقظان: «... والذي يعارضهم من الحجج والنقض أكثر من أن يأتي على آخره وفي الذي أوضحنا ولخصنا من واضح البرهان ما فيه كفاية..»⁽²⁾ قول في رسالة هؤلاء " الرواة " الذين يتبعون منهج " عقل الرواية " هم أنفسهم من حرم التأويل ويقصد بهم " جماع أحمد بن حنبل التي ترفع شعار السلف الصالح " حيث يصفهم " بالجهلة": «... فحرم هؤلاء الجهلة البحث والطلب فانقادوا واتبعوا لهم لئلا يتبين لهم الحق فيتبعوه ويرفضوا مقالته، فإذا سألوا عن الحق في هذا قالوا الكلام فيه بدعة ولم يتكلم فيه السلف والخوض فيه بدعة، ثم نصبوا مقالة وذكروا حججا لم يكن فيها قرآن يشهد لهم ولم يأتروا حديثا (.....) والله مدحض حجتهم بنور الحق وبرهان الهدى...»⁽³⁾ فتصنيف محتوى الرسالة ضمن منهج التأويل والتأويل المضاد المخالف والقراءات المتعددة التأويلية للنص القرآني صرح به أبو اليقظان نفسه في قوله: «... وقد ذكرنا لكم من الشواهد ما لا يمتنع من قبوله (.....) ينفون عنه تأويل الجاهلين، وتحريف الضالين وانتحال المبطلين..»⁽⁴⁾ هذه الوصف أو التسمية " تأويل الجاهلين " سوف يتم اعتمادها في علم الكلام الإباضي المغربي بصيغ مختلفة للإشارة إلى كل تأويلات المخالفين.

ج- أدلة أبي اليقظان في إثبات خلق القرآن:

ورغم أهمية نص أبي اليقظان في تأويل صفة الكلام وخلق القرآن فلم أغامر في اعتماد حججه لسببين هما:

- 1- البرادي: الجواهر المنتقاة، صححه أحمد سعود السيابي، لندن، دار الحكمة، ط2014، 1، ص 219 .
- 2- المرجع نفسه، ص 216 .
- 3- المرجع نفسه، ص 215 .
- 4- المرجع نفسه، ص ص 214-215.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغاربي القديم

* - السبب الأول: منهجي وهو أنه لم يتم تحقيق الرسالة بشكل علمي وإثبات نسبتها إلى أبي اليقظان، رغم سهولة ذلك ووفرة القرائن بل الحجج التي تثبت ذلك، أضف إليها فارسية " أبي اليقظان" المفترضة

* - السبب الثاني: أن المتكلمين الإباضية المغاربة ممن تكلم في مسألة خلق القرآن وهم: " أبو الربيع سليمان يخلف المزاتي" وأبو عمار عبد الكافي التناوتي " و" أبو يعقوب الوارجلاني" كلهم استفادوا من هذه الرسالة واقتبسوا عنها ومغاربيتهم وإباضيتهم ونسبة النصوص التي سوف نستعملها قطعية غير ظنية فنتجه إليهم مكتفين بمثال من حجج أبي اليقظان.

« ... اجتمعت الأمة على أن القرآن كلام الله ولا يخلو هذا الكلام من أن يكون شيئاً أو ليس بشيء، فإن كان ليس بشيء فأى اختلف فيه المختلفون إذا وليس بشيء يختلف فيه المختلفون ويتنازعون فيه، (...) فإذا ثبت أن كلام الله شيء لم يخل من أحد ثلاثة أوجه، إما أن يكون هو الله، أو يكون بعض الله كالجزء من الكل، أو يكون غير الله، وليس ثمة وجه رابع يذهب إليه ذاهب أو يقوله قائل إلا من ركب اللجاج وحاد عن طريق الحق والإنصاف، وليس له كذب أكثر من أن يقولوا هو الله، فإن قالوا هو الله ضاهوا بذلك اليعقوبية من النصارى الزاعمة أن عيسى هو الله، كما زعم أهل هذه المقالة أن الكلام هو الله، فيلزمهم في زعمهم أن الكلام هو المعبود، فيكون السميع البصير القادر الخالق الباعث الوارث إله الدنيا والآخرة، فلما بطل هنا أن يكون الكلام هو المرغوب إليه وأنه المعبود وأنه الذي لم يبق إلا أن يكون الكلام بعض الله فيلحق بالله التجزيء و التبعض تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، لأنه عز وجل لا يجري عليه التجزيء والتبعض (...). فلما بطل كل هذا وذلك لم يبق إلا الوجوه الثلاثة، أنه غير الله...» (1) .

نكتفي بهذا النص وكما هو ظاهر في مضمون الحجة فمنهج التشقيق الجدلي ودليل الحدوث واضح في الدليل وكل الأدلة التي استعملها أبو اليقظان وسوف نجد في مؤلفات المعتزلة التي وصلتنا حججا مطابقة تماما في الشكل والمضمون.

د - أدلة أبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي ونص كلام موسى:

أقدم نص لمتكلم إباضي مغاربي أصالة بعد أبي اليقظان في تأويل كلام الله تعالى هو لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي (ت: 471 هـ) حيث خصص مبحثا مستقلا بعنوان كلام موسى فصل فيه

1- المرجع نفسه ، ص ص 203-204.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

في المسألة كالتالي: «..اختلف الناس في كلام الله لموسى: قال أهل التشبيه وأهل الجهل بالله: كلّمه الله بلسان وشفنتين ولهوات؛ كما يُعقل من كلام الآدميين، تعالى الله عمّا وصفوه به من ذلك علواً كبيراً. وقال أهل الحق في ذلك. ومن نفى التشبيه عن الله وصفات الخلق عنه: إنّ كلام الله لموسى لا على ما يُعقل من كلام الآدميين، وكلّمه بإحداثه الكلام لا بلسان وشفنتين ولهوات تعالى الله عمّا وصفوه أهل الجهل علواً كبيراً..»⁽¹⁾

* - الأدلة:

رسم أبو الربيع مسارات المشبهة في تأويل عبارة كلام الله تعالى لموسى الواردة في القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء : 164]

« ... وذلك أنّ من في التشبيه عن الله قالوا في كلامه لموسى أقاويل : قال بعضهم : خلق الله التقطيع، فقام عنه المقطع. فسمعه موسى. وقال بعضهم: اضطرّ الله جسماً من أجسام الموتى الذي لا يؤهّم منه الكلام، ولا ينسب إليه فعل، فقام عنه الكلام، فسمعه موسى، فقبل له: كلام الله على هذا المعنى.

وقال بعضهم: كلّمه بوحى كما كلّم غيره من الأنبياء بوحى؛ وسماه كلّمه على الاستخصاص..»⁽²⁾

* - رأي الإباضية: (التاويل)

ثم عرض أبو الربيع موقف الإباضية من مسألة كلام الله وخلق القرآن ووصل إلى حكم تكفير المتأويل القائلين بخلاف ذلك.. وبيان رأيه في تأويل كلام الله لموسى كالتالي: «.. وكلام الله كيف شاء وكيف أراد، وكلامه إياه بإحداثه الكلام بغير لسان وشفنتين، ومن زعم أنه كلمه على ما نعقل من كلام البشر بلسان ولهوات فهو جاهل لربه، وجاهل لربوبيته، ولكّنه كلمه على معنى: أبان له، ومعنى الكلام هو البيان، وكل كلام بيان، وكل بيان كلام؛ فقبل لموسى كلّم الله على الاستخصاص وإن كلم غيره من الأنبياء...»⁽³⁾، أما عن القائلين بأن كلام القرآن ليس مخلوقاً فحكمهم عند الإباضية: «..ومن زعم أن القرآن ليس بمحدّث ولا مجعول ولا منزل فهو مشرك. ومن زعم أنه ليس بمخلوق فهو كافر غير مشرك، ومن قال: ليس بعربي، أو قال: ذو عوج أو قال: أعجمي، أو قال: لم يكلم الله

1- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي : التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية ، مصدر سابق ، ص 327.

2- المصدر نفسه، ص 328.

3- المصدر نفسه، ص 328.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

موسى، أو قال: كلام الله غير مسموع، فهذا كله مما يكفر به قائله ويضل به، وكذلك كل من زعم أنّ كلام الله صفة ضلّ وكفر أيضا. ومن زعم أن القرآن صفة لله في فعله فهو متأول منافق..»⁽¹⁾

* - الأدلة:

اقتبس أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي نص أبي اليقظان مع بعض التصرف فيه وعندما نقارن بين النصين نتأكد من الاقتباس الحرفي. هذه الأدلة هي:

* - الدليل الأول:

«.. و القرآن كلام الله، وكذلك التوراة والإنجيل والزيور، وهذا كله كلام الله وفعل من فعله وخلقه. كما خلق غيره من الأشياء، لا كما قال من زعم أن كلامه صفة له في ذاته لم يزل بهاء كالعلم والقدرة تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا...»⁽²⁾

* - الدليل الثاني:

«.. وقد وصف الله كلامه بصفات الحدّث، ودل عليه أنه خلق من خلقه. (...)، يدل هذا أنه مخلوق؛ لأنّ المَجْعول هو المخلوق، كما أن المخلوق هو المَجْعول المحدث، فلو جاز أن يكون مَجْعولا محدثا ليس بمخلوق لجاز أيضا أن يكون مخلوقا ليس بمحدث ولا مَجْعول، فلما بطل أن يكون مخلوقا ليس بمَجْعول ولا محدث. بطل أيضا أن يكون محدثا مَجْعولا ليس بمخلوق، ومعنى الجعل والحدث والخلق واحد.(.....) فوصّفه بالتغير والعدد والذهاب. وذلك كلّ من صفات المحدث المخلوق.(....) والمحكمات منه غير المتشابهات، فثبت أن آياته مخلوقة. إذا أجرى عليها التغير والعدد...»⁽³⁾

* - الدليل الثالث:

«.. وقد اتفقت الأمة كلّها أنّ التوراة غير الإنجيل، وغير الزيور وغير القرآن. وأنّ بعض القرآن غير بعض، وأنه سورٌ معدودات؛ وآيات وحروف معدودات، أنّ فيه محكما ومتشابهها، وأن المحكم فيه غير المتشابه. وأنّ فيه ناسخا ومنسوخا، وأنّ الناسخ فيه غير المنسوخ، وأنّ فيه عامّا وخاصّا، فالعام فيه

1- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي : التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية ، مصدر سابق ، ص 328.

2- المصدر نفسه، ص 328.

3- المصدر نفسه، ص 329.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

غير الخاص، وأن فيه ظاهرا وباطنا، وأن فيه مقطوعا وموصولا، وأن فيه مكبًا ومدنبا، وهذا كله إثبات تغيير، وفي إثبات تغييره إثبات خلقه؛ لأن كل مغير له مغير غيره..» (1)

* - استنتاجات:

* بالمقارنة بين نص " أبي اليقظان " في رسالته " في خلق القرآن " التي حفظها لنا " البرادي " في الجواهر المنتقاة وفقدنا أصلها وهي رسالة تعود إلى ما قبل 281 هـ نهاية القرن الثالث للهجرة، ونص خلق القرآن الوارد في " كتاب التحف المخزونة لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي (ت 471هـ) ثبت لي أنه مقتبس حرفيا منه، وهذا يؤكد وجود الرسالة ونسبتها إلى أبي اليقظان وإثبات وجود نص كلامي إباضي مغربي متطور من حيث اللغة والمضامين المعرفية الفلسفية وأعتقد أنني أول من بحث في المسألة وفق منهج علاقات النصوص.

* - بالمقارنة بين هذا النص المزدوج لأبي اليقظان وأبي الربيع معا والنصوص الكلامية الواردة في أحد أهم المصادر الكلامية لدى المعتزلة وهو " المغني في أبواب العدل والتوحيد " للقاضي عبد الجبار المعتزلي الجزء المتعلق بخلق القرآن تبين التطابق التام بين النص الإباضي وآراء المعتزلة في المضمون والحجج.

* - تتبنى الإباضية المشرقية موقفا مناقضا للإباضية المغاربية وتعلن من جهتها البراءة من القائلين بخلق القرآن ووصفهم بكفر المتأولين ؟

* - المفارقة أن الإباضية في موقفها من الصفات الإلهية تعتبر الكلام صفة ذات وليست صفة فعل فالكلام صفة إلهية أزلية ؟؟

2- مسألة رؤية الله عند الإباضية المغاربية:

من المعتقدات الإباضية المتفق عليها بينهم جميعا نفي الرؤية بأي وجه من الوجوه في الدنيا والآخرة، ولكن سوف يتصادم هذا المعتقد مع آيات قرآنية يفهم من ظاهرة الرؤية منها قوله تعالى [وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ] [.....] وغيرها من الآيات، هنا يأتي التأويل الإباضي للرؤية المطابق لرأي المعتزلة تماما لذلك فالمتكلمون الإباضية المغاربية مطمئنون إلى أحكامهم القائلة بكفر وشرك القائلين بالرؤية، لذلك لا يتردد أبو عمار في القول: « .. فإن قال قائل: فهل رأيته ؟ فقل: لا فمن زعم أنه قد رأى ربه فهو كافر مشرك، وأما من قال: أنه يرى هكذا فهو كافر. فإن قال: في الدنيا فهو كافر

1- المصدر نفسه، ص 329.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغاربي القديم

مشرك. وإن قال: في الآخرة فهو كافر متأول منافق، فمن قال يرى في الآخرة بالبصر، أو قال يرى جهرة أو يرى عيانا فهو كافر أيضا.

فإن قال: يدرك بالبصر في الآخرة فهو كافر. وحدثني من أثق فيه عن الشيخ أبي زكريا يحيى بن بكر رحمه الله أن من زعم أن الله عز وجل يدرك بالبصر في الآخرة أنه كافر مشرك وذلك أنه راد للمنصوص من قوله عز وجل: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: 103] فإذا كان من زعم أنه يدرك بالبصر راد للنصوص كان الذي يقول تدركه الأبصار

أقرب إلى رد المنصوص، والله أعلم...»⁽¹⁾.

أ- الطابع الفلسفي في تبرير استحالة الرؤية:

لاحظ الباحثون تأثر الإباضية بالمعتزلة في مسألة رؤية الله، يرى الدكتور فرحات الجعيري أن الإباضية أخذوا مسار المعتزلة في تأويل الرؤية: «.. والناظر في كل هذه النصوص يتبين بوضوح التفاعل الكبير مع مدرسة الاعتزال التي تبنت نفس الموقف (...). ومهما يكن من أمر فالنصوص المتداولة بين الناس تلح على الاعتزال أكثر من الإلحاح على الإباضية وإنما يذكر الإباضية ضمن الخوارج في هذا الشأن..»⁽²⁾

أما عن الطابع العقلي الفلسفي للأدلة التي تنفي الرؤية فهي واضحة من خلال قراءة النصوص ذات الصلة في التراث الإباضي المغاربي، وهي كثيرة ننتقي منها ما يؤكد الهدف وهو البعد الفلسفي حيث تم تأويل الرؤية على المعاني التالية:

ب- أدلة أبي عمار في استحالة الرؤية:

قام أبو عمار بتأويل لفظ الرؤية الوارد في القرآن الكريم بل تجاوز التأويل لتقديم قائمة من الأدلة العقلية لاستحالة الرؤية منها:

الدليل الأول:

«. فإن قال قائل: ما أنكرتم أن يكون الله عز وجل يرى في الدار الآخرة؟

قيل: أنكرنا ذلك من قبل أنه لا يعدو في الأمر في ذلك على وجهين:

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: مخطوط شرح الجهالات، ورقة 09 ظهر

2- فرحات علي الجعيري: البعد الحضاري للعقيدة الإباضية، مرجع سابق، ص 301

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

إما أن يكون الله عز وجل تغير عن صفته، وتحول في ذاته حتى يكون مرثيا في الدار الآخرة بعدما كان غير مرثي في الدنيا، فإن كان ذلك كذلك كان الله عز وجل متحولا عن صفته إلى غيرها من صفات خلقه، أو يكون البصر هو الذي تغير من معنى البصر إلى غير البصر، فإن كان كذلك فإن الرؤية لا تكون ولا تجوز إلا بالبصر فإذا تغير البصر عن معناه وزال عن صفته إلى صفة غير البصر بطلت الرؤية، واستحالت فلما فسد هذا أن الوجهين فسد لفسادهما أن يكون عز وجل يرى كما قال الجاهلون..»⁽¹⁾

الدليل الثاني:

«.. فإن قال قائل: فكيف حتى قلتم بتكفير من زعم أن الله عز وجل يرى يوم القيامة ولم تقولوا بتشريكه؟ وانفردتم بذلك دون سؤلكم من أبناء الإباضية والزيدية، وكل من قال بنفي التشبيه عن الله عز وجل وإنفاذ الوعيد أو ليس الذي يزعم أن الله يرى يوم القيامة فقد أثبتته لونا من الألوان، ومحدودا في مكان دون مكان ومن أثبت الله كذلك فهو مشرك بإجماع؟

قيل: نعم قد كفرنا الذي يزعم أن الله عز وجل يرى في اليوم الآخر ولم نقل بتشريكه للتأويل الذي انتحل في قول الله عز وجل: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة: 22-23] فهو كافر منافق لتأويله القرآن على غير وجهه، ولا يكون مشركا ما لم يصرح بأنه لون من الألوان، أو في مكان دون مكان عز وجل عن ذلك، ولو أنه لا يرى الراؤون إلا اللون والشخص..»

الدليل الثالث:

«.. فأما الجهرة فلا تذكر إلا عند الملاقاة بالأبصار، فمن زعم أن الله يرى في الدنيا فهو مشرك، ومن زعم أن الله يرى في دار الآخرة فهو كافر متأول، ومن قال أن الله يرى بالأبصار فهو كافر متأول، ومن قال أنه يرى عيانا فهو كافر، ومن قال: أنه يرى جهرة فهو كافر. والجهرة عندنا أشد كفرا من العيان، ومن رؤية الأبصار والله أعلم..»⁽²⁾

الدليل الرابع:

«.. فإن قال قائل من أصحاب الرؤية ما تتكرون في أن يكون الله عز وجل جعل القوة في إبصار أوليائه، وزاد فيها حتى تكون الأبصار مدركة له عز وجل في الدار الآخرة.

¹- أبو عمار عبد الكافي التتواتي: مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 09 ظهر.

²- المصدر نفسه، ورقة 09 ظهر.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

قلنا: لا تخلو هذه الزيادة التي ذكرتم من أن تكون مخرجة للأبصار من حد الإبصار ناقلة لها عن معنى الإبصار. فإن كان هذا المعنى أردتم فإن الأبصار إذا خرجت عن معناها وانتقلت عن حقيقتها، فحينئذ تعود غير أبصار، فإذا عادت الأبصار غير الأبصار بطل عنها أن تكون ترى، وتبصر، وبطل عنها معنى الدرك والرؤية، فتراكم أردتم إثبات الرؤية بإبطالها، واحتجتم للرؤية بالذي يوجب الحجة على فسادها، أو كانت القوة الزائدة في الأبصار غير مخرجة الإبصار عن معنى الأبصار، إذا كانت القوة لا تخرج، أو شخصا من الإبصار عن معناها في الإبصار، لو قويت بكل قوة فهي مطبوعة لا تدرك إلا لونا من الألوان الأشخاص.

ألا ترون أن الأسد إنما كان يرى ويبصر في ظلمة الليل، ما لا يراه غيره من الحيوان، ولا يبصر لقوة بصره ولشدة ناظره، وكذلك النار ولو زادت حرارة فوق حرارتها لا تخرجها تلك الزيادة من أن تكون محرقة، والتلج لو زاد برودة وجمودة، لا تخرجه زيادته عن معنى ما هو فيه، وكذلك كل خلق طبعه الله على ما هو فيه، لو زاد في معناه ما عسى أن يزيده، لما أخرجته تلك الزيادة عن صفته التي هو بها، ولا تتقله عن طبعه الذي عليه طبع، والقول في سائر الحواس من غير البصر، كالقول في البصر..»⁽¹⁾.

الدليل الخامس:

«.. وكذلك لو سألوا عن الحاسة السادسة؟

قيل: لهم لا يخلو من أن يكون في معنى البصر أو في غير معناه على مثل الذي أجبنا في مسألة البصر، الزيادة فيه سواء وقد قال بعض المفسرين في مسألة موسى ربه، أن موسى لما كلمه الله عز وجل ولم يجعل بينه وبين موسى واسطة ولا سفيرا، طلب منه الرؤية التي هي على بعض معنى العلم كالذي أعطى من الكلام الذي هو كلام الله عز وجل له عليه السلام، وقد كلمه الله على خلاف كلام الخلق بعضهم لبعض، وطلب الرؤية على خلاف رؤية الخلق بعضهم بعضا، والكلام من الله لموسى عليه السلام على معنى الدلالة عليه، وكذلك الذي سأل من الرؤية على معنى الدلالة على الله عز وجل، فأعلم الله موسى عليه السلام أن الدليل الذي يقوم مقام الرؤية، ليس هو كالدليل الذي يقوم مقام الكلام، فالأول أعظم في الشهادة وأقطع، وهو مما لا يقوم به خلق، إذا هو شاهده، فلما أفاق موسى عليه السلام خاطبه عز وجل بأن قال: إني اصطفتك على الناس بكلامي وبرسالتني فخذ ما آتيتك

¹ - المصدر نفسه، ورقة 10 صدر

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغاربي القديم

ودع ما سواه كن من الشاكرين على ما وهبتك ومن رسالتي وكلامي في كلام من هذا المعنى ؟
للعلماء من أهل التفسير والله أعلم..»⁽¹⁾.

استنتاجات:

*- تتبنى الإباضية المغاربية في مسألة الرؤية موقف المعتزلة تماما كما استفادت من وفرة ميررات واستدلالات المعتزلة في التراث الإسلامي لدعم موقفها وتبريره ويمكن مقارنة رأي المعتزلة والإباضية بمقارنة النصوص.

*- مسألة الرؤية وفرت لنا أهم النصوص الإباضية المغاربية في طبيعة الحواس والمحسوسات الشيء الذي دعم المسائل المتعلقة بالمعرفة بقدر مع دعم المسائل المتعلقة بالصفات الإلهية.

ثانيا: الصفات الخبرية وحتمية التأويل:

مسألة الصفات الإلهية الخبرية التي وردت في نص القرآن الكريم هي التي فتحت باب التأويل في علم الكلام ككل، وكتب الفرق تقدم لنا الكثير من التفاصيل حول الصرعات الأولى في تأويل هذه الآيات التي يفيد تفسيرها الظاهري التشبيه ضرورة، انخرط الإباضية المغاربية في عملية تأويل الصفات الخبرية على نفس منهج المعتزلة تقريبا ومن حسن الخط أنه وصلتنا نصوص كلامية مغاربية تؤول هذه الصفات الخبرية في أحد أقدم مصادر علم الكلام الإباضي المغاربي وهو كتاب التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي (ت 471هـ) من القرن الخامس للهجرة، كان من المفروض أن نعود إلى تفسير هود بن محكم الهواري في أقدم كتاب لتفسير القرآن الكريم من القرن الثالث إلا أن تأكيد محقق التفسير الدكتور مصطفى شريف أن التفسير اقتباس عن تفسير مشرقي جعلنا نقفز إلى كتاب التحف المخزونة لأنه لا توجد تأويلات موثقة للصفات الخبرية في التراث الإباضي المغاربي.

1- تأويل الصفات الخبرية عند الإباضية

الصفات الخبرية هي ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية من ألفاظ يفيد ظاهرها التشبيه: «.. والإباضية بقولهم في مسألة الصفات الخبرية يقعون ضمن من قالوا بضرورة تأويل هذه الألفاظ التي وردت في القرآن الكريم أو في أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام، من نحو الوجه، والاستواء، واليد... إلخ ويحذرون من أخذ هذه الألفاظ على ظاهرها، لأنها لو أخذت على ظاهرها، لأنها لو أخذت

¹ - المصدر نفسه، ورقة 10 صدر.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

كذلك كان الوصف لله تعالى بما لا يليق به، ويؤدي بقائله إلى التجسيم والتشبيه..»⁽¹⁾، و يمكن تقسيم تأويلات المتكلمين الإباضية المغاربة إلى مجموعتين وفق درجة الاختلاف في التأويل بينهم وبين الفرق الكلامية الأخرى، إلى تأويلات محل اتفاق وتأويلات محل اختلاف.

1- التأويلات محل اتفاق:

وهي تأويل ألفاظ كثيرة في القرآن الكريم تستعمل أسماء وأفعال متعلقة بأفعال الإنسان وجسمه: كاليد والقبضة واليمين والمجيء وغيرها، وتأويل هذه الألفاظ متقارب بين مختلف الفرق الكلامية من المعتزلة إلى الأشاعرة المتأخرة (الماتريدية) والإباضية لذلك نكتفي بأقدم التأويلات لها في التراث الإباضي المغربي التي وردت في كتاب " التحف المخزونة لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي (ت 471هـ)، ورغم أن أبا عمار عبد الكافي التناوتي (ت 571 هـ) خصص مبحثا كاملا لها في كتاب الموجز إلا تأويلاته مطابقة لما قام به أبو الربيع والفرق بينهما الشرح والتفصيل الذي ميز نص أبي عمار، وتأويل هذه الصفات الخيرية عند أبي الربيع كالتالي:

أ - اليد:

« . وأما اليد عند أهل اللغة فعلى وجوه: اليد على الملك والقدرة، واليد صلة في الكلام أي الشيء نفسه، واليد جارحة، واليد على المنة والفضل والإحسان، فيد الله على الملك والقدرة، وله أيادٍ، التي هي النعمة والأفضال، ويد على الجارحة فهو عن الله منفي وهو عن الله موصوف ؛ لأنّ هذا على الجوارح يلزمه الحاجة والعجز لا له ببعضها دون بعض، فكله محتاج إلى بعض، وبعضه يعجز عما يفعل البعض الآخر، فمن كان كذلك فهو معجز، أعجزه وأحوجه. فالله يتعالى عن هذه الصفات وعن جميع صفات المخلوقات ومعنى قول الله لإبليس: ﴿ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي ﴾ [سورة ص: 175] قيل معناه: لما خلقته، وقيل: لما خلقته أنا لا غيري. وقيل: لما خلقته بيدي. أي: بنعمتي ؛ لأنه خلقته على ما هو به من حسن صورته نعمة من الله عليه. وقال الله ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [سورة الذاريات: 147] وقال: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي﴾ [سورة ص: 175]؛ أي: لما خلقته أنا لا غيري.

1- عبد الحي محمد قابيل: الإباضية وأراؤهم الكلامية، الإسكندرية، مصر، دار الوفاء لنديا للطباعة والنشر، ط1، 2015، ص

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

وأما اليد على الشيء نفسه أيضا قال الله ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ﴾ [سورة آل عمران: 182]. أي: بما قدَّمتم. وأما اليد على النعمة فقول الله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [سورة المائدة: 64] أي: نعمته، نعمة الدين ونعمة الدنيا. (1)

ب- الوجه:

«.. والوجه أيضا عند أهل اللغة على وجوه: فالوجه هو الشيء نفسه. والوجه أيضا على الجارحة. والوجه وأما الوجه على الشيء نفسه [فقد] قال الله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [سورة القصص: 88] فلوفرنا بالجارحة لكان سائر الوجه لقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [العنكبوت: 88] ولم يخص إلا الوجه. قال الله كذلك: ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِّنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ [سورة الروم: 39]. أي تريدون بها الله وكذلك أيضا: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾ [سورة الإنسان: 9] أي: لله. ووجوه القوم: خيار القوم، ويقولون: هذا وجه مال فلان وأخيرَه. فالوجه على وجوه: على الجارحة عن الله منفي وهو به غير موصوف، فمن وصفه به ألد في صفته وساواه بغيره..» (2)

ج- الجنب:

«.. وأما الجنب يخرج على الشيء نفسه، وعلى الجارحة، والجارحة عن الله منفية. وأما قول الله: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتًا عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ [سورة الزمر: 56] أي: في ذات الله وقيل أيضا: أي في أمر الله. وأما الجنب على المعقول فهو منفي عن الله وهو به غير موصوف...» (3)

د- القبضة:

«.. وأما القبضة: على القدرة، وعلى الحسن. والإمساك بالجارحة؛ فالجارحة عن الله منفية وهوبها غير موصوف، والله يقبض ويبسط على معنى: يعطي ويمنع. وأما قوله: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [سورة الزمر: 67]. أي: في قدرته، كلَّها في قدرته وقبضته..» (4)

هـ- الساق:

1- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية، مصدر سابق، ص 520

2- المصدر نفسه، ص 521.

3- المصدر نفسه، ص ص 521-522.

4- المصدر نفسه، ص 522.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

«.. وأما الساق على وجهين: على شدة الأمر، والجارحة، فالجارحة عن الله منفية، وهو بها غير موصوف، وأما الساق على شدة الأمر قال تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [سورة القلم: 42]؛ أي: عن شدة الأمر، قالت العرب: قامت الحرب على ساق. أي: عن شدة وضيق لا على الجارحة. وليس للحرب جارحة..»⁽¹⁾

و- اليمين:

«... و أما اليمين فهو أيضا يخرج على وجوه: فاليمين على الشيء نفسه، واليمين على القدرة والملك. واليمين على الجارحة. فاليمين على الجارحة عن الله منفي وهو به غير موصوف[....] [وإنما معناها:] الملك والقدرة فالله مالك قادر، قال الله ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [سورة الزمر: 67]. أي: بقدرة، وقال أيضا: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾ [سورة الحاقة: 44 45]. أي: [....] [بالقدرة والقوة]. وعلى الشيء بنفسه: قال الله: ﴿وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [سورة النساء: 36]...»⁽²⁾

2- التأويلات محل اختلاف:

يمكن حصرها في ثلاث مسائل أحدثت انقسامات واضحة بين الفرق الكلامية ووصل هذا الانقسام إلى ما سمي فتنا كمسألة خلق القرآن وكلام الله، ويمكن حصرها في ثلاث مسائل هي:

- كلام الله.

- رؤية الله.

- الاستواء.

وقد سبق التفصيل في القراءة الفلسفية بالقدر الذي يغني عن تكرارها.

II- من التأويل إلى فلسفة التأويل (الهيرمينوطيقا).

أخذ مشروع التأويل التقليدي مسميات جديدة في الفكر الحديث وهو الفلسفة التأويلية أو الهيرمينوطيقا فما هي؟ وما هي مناهجها واتجاهاتها؟

أعتقد أن تحرر الإباضية من متلازمة التبرير الدائم أنهم ليسوا من الخوارج، وتحرر المحيطين الإباضية من متلازمة كون الإباضية خوارج، لا تكون إلا بمشروع فلسفي هيرمينوطيقي تأويلي،

1- المصدر نفسه ، ص522.

2- المصدر نفسه ، ص522.

فالمشاريع السابقة التقليدية لم تغير من الأحكام المسبقة لدى الطرفين، وأعتقد أن بداية هذا المشروع يجب أن تعتمد مبدأ تأويل التأويل، فلا يمكن للإباضية المعاصرة أن تتكر الحكم المطلق والخطير الذي وصل إلى مستوى الإجماع والتواتر التام وهو تكفير المتأولين المخطئين ومعنى ذلك أن كل تأويل يخالف تأويل الإباضية فهو تأويل خاطئ والمتأولون المخطئون كفروا بتأويلاتهم هذه ولا بد من إعلان البراءة منهم وحكمهم حكم فكر النعمة، صحيح أن الإباضية يخفون من وطأة هذا الحكم بالقول أنهم كفار كفر نعمة وليس كفر شرك؟ ولكن لا يعني ذلك شيئا فالبراءة من المتأولين معناه إلغاء الآخر الذي اختلف معك، وسوف نعرف في الفصل القادم مدى قسوة الحكم بالبراءة لدى الإباضية المغاربية؟

فما هي فلسفة التأويل أو الهيرمينوطيقا وما سر هذا التناؤل في الحكم القاطع بكون الهيرمينوطيقا أو فلسفة التأويل أو فهم الفهم هي المخلص؟ الإجابة تكمن في مفهوم الهيرمينوطيقا نفسها والمشاريع الفلسفية الهيرمينوطيقية.

1- مفهوم الهيرمينوطيقا (Herméneutique):

أ - مفهوم الهيرمينوطيقا:

يوجد إجماع حول الأصول اللغوية لمصطلح الهيرمينوطيقا وهذا يوفر لنا بعض الجهد في تأصيل مفهومها فالهيرمينوطيقا لفظ مشتق من الفعل اليوناني Hermeneuim، ويعني التفسير وهي كلمة مرتبطة في الميثولوجيا الإغريقية بالإله هرمس رسول الآلهة الذي كان وسيطا بين آلهة الأولمب والبشر، أو هي التأويل أو الفهم أو القراءة المتجددة للنص المقدس قراءة مجازية، يعرفها أندري لالاند André lalande في قاموسه بالقول: «.. الهيرمينوطيقا هي تفسير النصوص الفلسفية أو الدينية، وخاصة فيها الإنجيل (الهيرمينوطيقا المقدسة) وهذه الكلمة تستعمل خاصة في تفسير كل ما هو رمزي...»⁽¹⁾.

على المستوى الاصطلاحي لا بد من التنبيه بداية إلى أن: «.. الحديث عن مفهوم الاصطلاحي للهيرمينوطيقا نجده يتعدد بتعدد دارجها، فمن علم إلى فن إلى نظرية للتأويل إلى تيار فلسفي إلى مجال معرفي إلى توجه فكري، كما أطلقت أيضا في الفلسفات القديمة على الدراسات اللاهوتية وما

1- بلخير آرفيس وآخرون: التأويل بين الأصل الفلسفي والبعد النقدي، مجلة دفاتر مخبر الشعرية الجزائرية، المجلد 03 العدد 08، ديسمبر 2018، ص 193

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

يتعلق بتفسير النصوص المقدسة فمصطلح الهيرمينوطيقا في الأصل مصطلح مدرسي لاهوتي، كان يدل في نشأته الأولى على ذلك العلم أو النظام المعرفي الذي يحكم - من خلال مجموعة من المبادئ والقواعد - عملية تفسير الكتاب المقدس **Scripture** أو النصوص الدينية **exegesis** التي قد تتطلب فهما وتفسيرا بسبب غموض معناها الذي نشعر اتجاهه بالاغتراب.⁽¹⁾

2- المشاريع الفلسفية الهيرمينوطيقية :

التفصيل في موضوع المشاريع الفلسفية الهيرمينوطيقية الغربية والمشرقية سوف يخرجنا بالضرورة عن مجال البحث لذلك نكتفي بالخطوط العامة لها، لنحاول لاحقا إسقاط هذه المشاريع على علم الكلام خاصة الإباضي المغربي.

رواد الهيرمينوطيقا أهمهم:

أ- فريدريك شلايرماخر "Schleurmacher" : 1834-1768

قياسا على القول المأثور في وصف فلسفة سقراط أنه انزل الفلسفة من السماء إلى الأرض فإن الفيلسوف الألماني شلايرماخر 1834-1768 قد وسع من دائرة الهيرمينوطيقا من المقدس إلى الإنساني ذلك أن «..أهم تحول في فن التأويل قد كان إبان عهد الفيلسوف الألماني شلايرماخر (1834-1768) إذ طرأ على الهيرمينوطيقا تغير على مستويين:

- الأول: خروج الهيرمينوطيقا من إطارها الديني، وقراءة النصوص الدينية وفهمها، لتهتم بالنصوص الدينية والدنيوية أيضا مثل النصوص القانونية والتاريخية.

- الثاني: صارت فلسفة قائمة بنفسها، وذلك بعد أن اتخذت مبادئ تسيير عليها وأرست قواعد تحكم عليها، لتعلن بذلك استقلالها رغم التغييرات التي طرأت عليها خلال مسارها التاريخي على يد الفلاسفة الذين تناولها..»⁽²⁾.

ب- فلهم دلتاي "Diltthey" : 1911-1833.

«.. عرفت الهيرمينوطيقا مع (فلهم دلتاي) بعدا جديدا فهو يرى أن الفهم **understanding** في العلوم الإنسانية يناظر التفسير **explanation** في العلوم الطبيعية (...). فإن الفهم يحاول أن ينفذ إلى المعاني الموجودة داخل الأشياء، أي المعاني التي تمكننا من معرفة الحالات الباطنة الخاصة

1- دليلة دالي: الهيرمينوطيقا من الدلالة اللغوية إلى الدلالة الاصطلاحية، ص ص 330-331، مجلة دفاتر مخبر الشعرية الجزائرية، المجلد 03، العدد 08 ديسمبر 2018

2- بلخير أرفيس وآخرون: التأويل بين الأصل الفلسفي والبعث النقدي، مرجع سابق، ص 193.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

بنا، بمعنى أن الفهم يرتكز على ما نسميه بالرؤية الداخلية للطبيعة البشرية التي نمتلكها جميعا كما يظهر ذلك في مقولته الشهيرة [ليس بإمكاننا أن نشرح الإنسان وإنما نفسر ونشرح الطبيعة ونفهم ونؤول الإنسان... »⁽¹⁾ .

3 - الهيرمينوطيقية من أجل علم كلام إباضي جديد.

هل نحن مطالبون بأن نتبع النظريات الفلسفية الغربية الهيرمينوطيقية التي وضعنا ملامحها العامة أعلاه ؟

أعتقد أنه من الضروري الانفتاح على هذه التجربة الفلسفية الإنسانية ابتداء والتوقف على وضع المتاريس من المفيد قراءة هذا النص لكبير المستشرقين الألمان "جوزيف فون هاس": يقول: «.. إن الكلام الإلهي يتم استيعابه باعتباره نصا معطى، يتلقى قارئه جوابا يتناسب مع ذاته وإمكانية التحقق من ذلك الجواب عن طريق إعادة قراءة النص، وتنزيله بحسب وضعه الذاتي وهذا ما ينعت بالدائرة التأويلية التي نحت مصطلحاتها أول الأمر في القرن التاسع عشر ولهم ديلتي ثم كان لهايدجر الفضل في تلقي هذا التقليد وتدقيق معناه وقد تلاه في ذلك مؤخرا "جورج غادامير" اعتبر ديتي الهيرمينوطيقا فلسفة لكتابة التاريخ و للتاريخانية واستنبط منها منهجية ظلت منذ ذلك الوقت سمة لفقه اللغة الألمانية، وبفضل هذه الهيرمينوطيقا فقد صار بإمكاننا ولو في حدود معينة أن نكتب تاريخ الفكر الكلامي باعتباره تاريخا للتفسير... »⁽²⁾

*- أعتقد أنه عند الانتهاء من قراءة كلام المستشرق الألماني جوزيف فون هاس وحتى تتضح ملامح المشروع دون أن نغوص في تفاصيله يكفي قراءة ما نصح به المفكر ناصر حامد أبو زيد في كتابه "إشكاليات القراءة وآليات التأويل" يقول «.. الهيرمينوطيقا قضية قديمة وجديدة في نفس الوقت، وهي في تركيزها على علاقة المفسر بالنص ليست قضية خاصة بالتراث الغربي، بل قضية لها وجودها الملح في تراثنا العربي القديم والحديث على السواء، وينبغي أن نكون على وعي دائم - في تعاملنا مع الفكر الغربي في أي جانب من جوانبه - بأننا في حالة حوار جدلي، وإنما لا نكتفي

1- المرجع نفسه، ص 200.

2- جوزيف فان هاس: بدايات الفكر الإسلامي الأنساق والأبعاد، ترجمة عبد المجيد الصغير، مراجعة عبد المجيد الشرفي الدار البيضاء المغرب، منشورات الفنك، ط1، 2000، ص 133.

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

بالاسترداد والتبني، بل علينا أن ننطلق من همومنا الراهنة في التعامل مع واقعنا الثقافي في جانبيه التاريخي والمعاصر من هنا يكتسب الفكر الغربي أصالته وديناميته..»⁽¹⁾

*- وحتى يكون لهذه النتيجة مشروعية تاريخية فقد سبق ابن رشد منذ قرابة العشر قرون ناصر حامد ابو زيد فإليك ما قال ابن رشد: «.. وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك فبين أنه يجب علينا أن نستعين ما نحن بسببه بما قاله من تقدمنا في ذلك، سواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة..»⁽²⁾.

4- نصوص علم الكلام الإباضي المغربي القديم وضرورة تأويل التأويل

قضيت سبع سنوات وأنا أقتفى أثر كل نص إباضي مغربي في علم الكلام القديم أتوقع أنه يمكن أن يفيد بحثي، أزمع إنني أحطت بها جميعا قراءة وكتابة وتحليلا ومقارنة، وإن وجه لي سؤال ما هي المسألة التي يتميز بها علم الكلام الإباضي المغربي القديم؟

سوف أجيب دون تردد هي مسألة التكفير، وبالضبط تكفير المتأويلين من كل الفرق الكلامية وتصنيفهم ضمن كفر التأويل ولا يتوقف الأمر هنا بل يتجاوزها إلى ضرورة البراءة منهم أي أن الإباضية المغاربية تتبرأ من كل المخالفين، ربما يقول أحدهم البراءة موجودة لدى غير الإباضية؟ نعم، ولكن الإباضية وحدها من تعتبر البراءة والولاية من أصول الدين وشروط الإيمان، فلا يمكن للإباضي أن يكون إباضيا إلا إذا أعلن البراءة بتدرجاتها العامة والخاصة.

ما هو الحل؟

لا يمكن إنكار هذا التراث، ووضع عراقيل أمام الباحثين لتحصيل المخطوطات الإباضية المغاربية في علم الكلام وأصول الدين حل غير مجدٍ سوف يؤجل الاطلاع على المضامين الفكرية لعلم الكلام فقط ولكن لا يلغيه، سوف يتم تحقيق كل التراث الإباضي المغربي، عندها سوف يكتشف الجميع نصوصا مؤلمة لا بد من تأويل تأويلها بالمعنى الهيرمينوطيقي، هذا ما يعنى أن النص الكلامي الإباضي المغربي القديم في أمس الحاجة إلى التأويل في مسألة التكفير من أجل القبول بالآخر والتناثق معه

1- ناصر حامد أبوزيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، الدار البيضاء المغرب، المركز الثقافي العربي، ط7، 2005 ص14.

2- ابن رشد: فصل المقال، مرجع سابق، ص 91

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

وضمن التنوع الفكري والحريات الفردية والقائمة طويلة تحت ما يسمى العولمة وحوار الحضارات وحوار الأديان والتقريب بين المذاهب وفلسفة التسامح وفلسفة اللاعنف إلخ.

خلاصة الفصل الثاني:

نصل في نهاية الفصل إلى النتائج التالية:

*- تبنت الإباضية المغاربية مبدأ التوحيد المطلقة ونجحت في الاستفادة من تراث علم الكلام الإسلامي لمختلف الفرق الكلامية في صراعها المشترك ضد الدهرية التي تتكرر الخلق وتعتبر العالم قديماً، لذلك نجد أن كل الأدلة التي استعملها أبو عمار في الرد على الدهرية العامة والدهرية الفلسفية التي ينسبها إلى أرسطو طاليس مقتبسة من المصادر الكلامية لمختلف الفرق الإسلامية خاصة مؤلفات القاضي عبد الجبار المعتزلي والقاضي أبي بكر البقالاني.

*- من أجل التوحيد المطلق نجحت الإباضية أيضاً في الاستفادة من التراث الكلامي الإسلامي في الرد على الديانات التعددية من الثنوية إلى المثلية ويمكن أن نكتشف في نصوص أبي عمار عبد الكافي التناوتي روايات عن عيسى الوراق ذاته وهو أقدم من رد على النصاري في تاريخ علم الكلام ، كما نكتشف حضور القاضي عبد الجبار المعتزلي والقاضي أبي بكر البقالاني الأشعري قويا للغاية في ردود الإباضية المغاربية على التعدديين.

*- من أجل التوحيد المطلق دخلت الإباضية المغاربية في خصومات مع من تتهمهم بالتشبيه والتأويل الخاطئ وهم:

- خصومة مع الأشاعرة واتهامهم بالقول بالتعدد في الصفات وتشبيهها باليعقوبية

- خصومة مع الإباضية النكار واتهامهم بالإلحاد في الأسماء

- خصومة مع المعتزلة واتهامهم بالتعطيل في الصفات الإلهية

و مقابل ذلك تبنت الإباضية المغاربية التوحيد بين صفات الذات وصفات الفعل ، التوحيد بين الاسم والمسمى ، التوحيد بين الصفات والأسماء.

*- تبنت الإباضية المغاربية مبدأ التأويل ولكن اعتبرت تأويلها هو الصحيح ورفضت كل التأويلات الأخرى وحكمت عليها جميعاً بالخطأ و تسمى كل المخالفين لها بالمتأولين، وابتكرت الإباضية نوعاً من الكفر سمته كفر التأويل وأعلنت البراءة من كل المتأولين. بداية من المعتزلة وصولاً

الفصل الثاني: فلسفة الوجود في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

إلى الأشعرية. وهذا ما يجعل فكرة إعادة قراءة التراث الإباضي بمنظور جديد أو تأويل التأويل أو فهم الفهم ضرورة حتمية.

الفصل الثالث

فلسفة الإنسان في علم الكلام الإياضي المغربي القديم

المبحث الأول:

الإنسان والمعرفة في علم الكلام الإياضي المغربي

المبحث الثاني:

حرية الإنسان

المبحث الثالث:

الأنا والآخر في علم الكلام الإياضي المغربي

اجتهد المتكلمون الإباضية المغاربة في إثبات التوحيد المطلق في الصفات الإلهية ، فالتوحيد المطلق مبدأ نسقي ثابت لدى الإباضية المغاربة، فهناك نوع آخر من التوحيد والوحدة نكتشفه في فلسفة الإنسان في علم الكلام الإباضي المغربي، فالإيمان هو أساس الوجود الإنساني ، والإيمان الإباضي المغربي يقوم على التوحيد المطلق بين ثلاثة مبادئ، العلم، النية، العمل، وتكرر كل المصادر الإباضية المغاربة هذه الثلاثيات المتلازمة بداية من نص كتاب الجهالات لمجهول إباضي من القرن الثالث: «... و إذا قيل لك: أخبرني عن ثلاثة خصال لا يقوم بعضها إلا ببعض؟. فقل العلم والعمل والنية، لا علم إلا بعمل، ولا عمل إلا بعلم، ولا علم ولا عمل إلا بالنية...»(1).

وفق مبدأ التوحيد المطلق بين العلم والعمل والنية يمكن تفسير كل الآراء الكلامية المتعلقة بالإنسان الذي يجب أن يكون مؤمنا بالعلم، مؤمنا بالنية والتصديق، ومؤمنا بالعمل والفعل، فإن اختل أحد أطراف المعادلة يخرج حتما من دائرة الإيمان إلى دائرة الكفر، ويدخل دائرة كفر النعمة ، وكفر النفاق، لا لشيء إلا لأنه آمن ولم يعمل أو عمل ولم يؤمن.

وفق هذا التوحيد المطلق العملي نفهم لماذا ضحت الإباضية بالتوجه العقلاني المعتزلي في أفعال الإنسان والقول بقدرة الإنسان على خلق أفعاله هو التمييز بين الحسن والقبح، لأن هذا المبدأ يفصل بين الخلق الإلهي بمعنى إحداث الشيء والخلق الإنساني بمعنى القدرة الذاتية على إحداث الفعل واختياره، في المقابل وجدت في نظرية الكسب التي تنسب إلى الأشاعرة المخرج لأنها توحد بين خلق الفعل واختيار الفاعل نفسه، فالفعل شراكة بين الله والإنسان أو ما تم تسميته بجهات الأفعال.

هذا التوحيد المطلق العملي معيار الخير والشر والحسن والقبح في الأشياء والأفعال فالحسن والخير، توحيد مطلق بين الأمر الإلهي والطاعة الإنسانية التي تنتج مؤمنا إباضيا إن ثبت هذا التطابق من الإيمان والعمل، وكذلك فالعلاقات الاجتماعية عند الإباضية لا بد أن تكون في دائرة محكمة الإغلاق فالمؤمنون الموحدون الموفون بما آمنوا به عن طريق العمل ، هم وحدهم أهل الحق والاستقامة، والمخالفون آمنوا ولم يعملوا فكلهم كفار نعمة، وهذا يترتب عنه ضرورة إعلان الولاية المطلقة للمؤمنين الموفين، وإعلان البراءة المطلقة من الكافرين المنافين المخالفين. لا يوجد فرق بين مختلف الفرق التي نشأت من رحم المحكمة والإباضية واحدة منها إلا في تبرير الحق في الإلغاء التام لهؤلاء المخالفين بالتخلص منهم بالعنف والقتل كونهم كافرين مشركين أو كافرين منافقين فقط، بمعنى إلغاء الآخر هل يكون وجوديا أم فقط نظريا بالبراءة المسالمة كونهم كافرين منافقين وليسوا مشركين؟.

1- تبغورين بن عيسى المشوطي: مخطوط كتاب متن الجهالات، الخزنة البارونية جربة تونس، رقم 17/69 ورقة 01 ظهر

نفس التوحيد المطلق النظري العملي نجده في المعرفة فلا معرفة حسية دون معرفة عقلية ولا علم ضروري دون علم مكتسب.

و بناء عليه سوف نتناول في هذا الفصل فلسفة الإنسان" البحث في هذه المتلازمات المترتبة على التوحيد المطلق العملي كالتالي:

المبحث الأول: الإنسان والمعرفة لنكتشف أن التوحيد المطلق بين العلم والعمل كان عائقا لوجود كان عائقا لوجود نظرية معرفية إنسانية وضعية.

المبحث الثاني: الإنسان والعمل: نتناول فيه الفعل والإرادة والحرية والقضاء والقدر ونظرية الكسب والشركة في الأفعال.

المبحث الثالث: الإنسان وعلاقته بالآخرين بين الجذب والطرده والولاية والبراءة، أو ما سميناه " الأنا بالآخر".

كل هذه المباحث نسعى من خلالها إلى إثبات نسق فلسفي مضمونه الملازمات والتوحيد ورفض التعدد أو التعدد في إطار الوحدة.

المبحث الأول: الإنسان والمعرفة في علم الكلام الإباضي المغربي

رغم أن الإباضية منذ تشكلها كتيار كلامي تؤمن بالتأويل وتجاوزت القراءة الظاهرية للنص الديني، إلا أنها انحازت إلى التيار الكلامي الأشعري القائم على مبدأ أولوية النقل عن العقل وبيدو أن مغامرة التسليم بعكس ذلك كما فعلت المعتزلة قد يهدد النسق العقدي الإباضي في حد ذاته لذلك أقامت نظرية المعرفة في علم الكلام الإباضي المغربي قاعدة عامة مفادها أنه لا معرفة إلا بالتوفيق الإلهي، وهذا يعطي للعقل والحواس دورا هامشيا، وبالتالي ليس من الغريب أن نصل إلى نتيجة مخيبة مفادها أن نظرية المعرفة لدى المتكلمين الإباضية المغاربة هي آخر اهتماماتهم، لولا مؤلفات " أبي يعقوب الوارجلاني" لما تمكنا من جمع إلا شذرات محدودة للغاية من النصوص الكلامية التي تتناول المعرفة الإنسانية، ولكن هذا لا يمنعنا من السعي إلى استنتاج هذه النصوص القليلة عسى أن نجد فيها ملامح لنظرية معرفة بالمعنى الفلسفي التقليدي؟ إذن فالهدف ليس تحليل ونقد نظرية المعرفة في علم الكلام الإباضي بل السؤال الأكثر أولوية هو البحث عن ملامح نظرية المعرفة لديهم.

كل ما يمكن أن نكتشفه من نصوص في المعرفة فترة البحث التي وصفناها بالقديمة هي نصوص قليلة تكتفي بضبط المفاهيم المتعلقة بالمعرفة وأدواتها كمفهوم الحواس والمحسوسات، والعقل والدلائل والاستدلالات، والحجة.. إلخ، فقد انحصرت المعرفة عند الإباضية في ما تم تسميته " ما لا يسع الناس جهله" وهو التوحيد، وكل المعارف الأخرى تصنف ضمن " ما يسع الناس جهله"، وما زاد في شح النصوص الكلامية في المعرفة هو تعطيل دور العقل، والتسليم بأنه غير قادر دون العون الإلهي من الوصول إلى الحقيقة التي جاء بها الرسل والأنبياء، وهي التوحيد دائما.

رغم انفتاح أبي وعمار عبد الكافي التناوتي على المخالفين في دراسته الزيتونية زمن الموحدين إلا أنه لم يتجاوز ما أسس له " أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي (ت 471هـ) وظل وفيها لكل مقولاته، وأهمها أن المعرفة لا تتال إلا بالعون والتوفيق الإلهي والعقل عاجز دون هذا العون على معرفة أي شيء، ما شبه ميل إلى نزعة الحسية في المعرفة، كل ما كتبه أبو عمار المعول عليه اقتبس بحرفيته من " كتاب التحف المخزونة" لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي، والكلام نفسه ينطبق على ما كتبه " تبغورين بن عيسى الملوطني" و" أبو عمر وعثمان بن خليفة السوفي المارغني".

يمكن أن نميز ملامح اتجاهين إباضيين في نظرية المعرفة:

اتجاه تقليدي: أقرب إلى أبي الحسن الأشعري الرافض لسلمة العقل والتمسك بحرفية النقل، ويمثل هذه الاتجاه لدى الإباضية المغاربية مدرسة " أبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي" (ت 471هـ) التي

سار على خطه وبوفاء مطلق جل المتكلمين الإباضية المغاربة الذين جاؤوا من بعده وأهمهم " أبو عمار عبد الكافي التناوتي" و" تبغورين بن عيسى المشلوطي" و" أبو عمرو عثمان بن خليفة السوفي المارغني.

اتجاه مجدد: أقرب إلى الماتريديّة الأكثر انفتاحا على العقل، والأقرب إلى المعتزلة دون أن يصل تفتحها إلى الانفصال التام عن المدرسة الأشعرية الأم، فالنقل وليس العقل هو مصدر المعرفة هذا الاتجاه أسسه أبو يعقوب الوارجلاني (ت 571 هـ) الذي انفتح على كل التيارات الكلامية في القرن السادس للهجرة خاصة على أبي حامد الغزالي، وللأسف لم يكن له استمرارية فسرعان ما تحول علم الكلام الإباضي في القرن السابع للهجرة من الإبداع والتأليف إلى الشروح والحواشي.

المطلب الأول: المدرسة الحسية في المعرفة في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

(أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي)

قيام فلسفة معرفة مرتبطة بوجود منظومة من المفاهيم المؤسسة في الموضوع والمنهج، سوف أحاول إحصاء المصطلحات الفلسفية في نظرية المعرفة في المصادر الإباضية القديمة وعزل هذه المصطلحات المؤسسة لنظرية المعرفة عن النص الديني وأحاول البحث عن نسق مفترضة بينها، فإن نجحت في اكتشاف هذه المنظومة من المفاهيم المعرفية المستقرة فهذا يعني في الحد الأدنى وجود ملامح نظرية في فلسفة المعرفة في علم الكلام الإباضي المغربي القديم.

أولاً: وسائل المعرفة (الحواس والعقل)

1 - الحواس والمحسوسات

تبنى كل نظرية معرفة على جملة من الأدوات التي تضبط اختياراتها في مصادر المعرفة، وعلى أساس تفضيلها لنسق محدد من هذه الأدوات يمكننا معرفة توجهاتها الفلسفية من واقعية حسية ومثالية عقلية، يبدو أن التوجه الأولي للإباضية المغاربة كانت نحو النزعة الحسية في المعرفة. فكيف نظر المتكلمون الإباضية إلى أدوات المعرفة من حواس وعقل؟ وهل يمكن أن نكتشف لهم مناهج خاصة في الوصول إلى المعرفة.

1 - الحواس:

لم أكن أتوقع كثافة في المفاهيم في تعريف الحواس والمحسوسات لدى المتكلمين الإباضية على أساس أن علم الكلام في الوقت نفسه علم التوحيد، والتوحيد مطلق والمطلق لا يدرك إلا بالعقل،

الظاهر أن المتكلمين الإباضية الأوائل كان هدفهم دعم دليل الحدوث الذي تبني عليه الأدلة العقلية لإثبات كل المقولات الكلامية وبناء على ذلك اهتموا أكثر بتعريف الحواس والمحسوسات أكثر من اهتمامهم بالعقل والبرهان العقلي، مع الإشارة إلى أن كل المفاهيم المتعلقة بالحواس والمحسوسات يمكن إرجاعها إلى أبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي فقد انفرد بنص مطول في دراسة الحواس والمحسوسات.

2- الحواس والمعرفة:

أول ضبط دقيق لمفهوم الحواس والمحسوسات نجده لدى أبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي الذي يعرفها بالقول: «.. فإن قال: كم وجه تتال به المعرفة؟

الجواب في ذلك: أن الحواس الخمس هي السبب التي تتال به المعرفة، فيما روي عن الشيخ أبي نوح رضي الله عنه. إمّا ما أدركته الحواس، وإمّا ما دل عليه ما أدركته الحواس فعلم ما أدركته الحواس كلّه اضطرار، وعلم ما دل عليه ما أدركته الحواس كلّه اكتساب، ولا ينال شيئاً من العلم إلا بهذه المعاني التي ذكرناها...»⁽¹⁾، التعريف نفسه إن لم نقل النص نفسه نجده عند أبي عمار فيعرف الحواس: «.. وأما الحواس الخمس: فإنها سبيل إلى إدراك المعلومات، فهي جوالب إلى القلب، فيميز القلب ما جلبت إليه، وأما المعلومات قسمان: إما ما أدرك بالحواس، وما دل عليه ما أدرك بالحواس والحواس أبعاض الحاسة، وهي أجسام جواهر ليست صفات ولا أعراضاً...»⁽²⁾ ويضيف: «.. والحواس خمس معان، وهي أبعاض الحاسة، وكذلك المحسوسات على خمس معان هن صفات للموصوف بها، وأما الحواس الخمس فهي: حاسة البصر، وحاسة السمع، وحاسة الذوق، وحاسة الشم فهذه الحواس الخمس اللاتي تدرك بها المحسوسات كلها، وقيل لها حواس يدركهن المحسوسات...»⁽³⁾.

3 - الحواس بين الاضطرار والاكتساب

مصطلحان هاما لا بد من ضبط مفهومهما في علم الكلام الإباضي لأننا سوف نجدهما يتكرران كثيرا في النصوص الإباضية المتعلقة بالمعرفة، المصطلحان هما:

* - المعرفة الضرورية: وهي المعرفة الطبيعية الفطرية التي لا يتفاضل فيها الناس فهي واحد لدى كل الناس، لأن مصدرها الحواس، وتكون للمحسوسات والأشياء الخارجية كالألوان والطعوم.

1- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية، مصدر سابق، ص 342-343.

2- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 11 صدر.

3- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: المصدر السابق، ص 479-480.

*- وأما المعرفة بالاكْتساب: أو الاختيار، تكون للصفات العرضية في الموجودات الحركة والسكون وهي نتيجة التعلم ودلائل العقل ويتفاوت الناس في إدراكها، وهذا النص لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي يفصل في الفروق بين الاضطرار والاكْتساب: «.. وأما صفاته الجوهرية التي هي أجسام فهي مدروكة بالحواس، وعلمها على ما أدركته الحواس اضطرار، وكذلك جهلها اضطرار، فلا تفاضل بين العباد فيما كان علمه اضطرار، فأما ما كان علمه اكتسابا يتفاضل الناس في علمه يكون بعضهم أعلم من بعض. ويعلمه بعض ويجهله بعض. وإن كانت الدلائل والعلامات التي يعلم بها قائمة، وأما ما كان علمه اضطرارا فلا تفاضل بين العباد في علمه. ولا يقع الاختلاف بين الناس فيه فيثبته قوم وينكره آخرون. فكل شيء رآه الرؤون فلا اختلاف بين من رآه فلا تفاضل بينهم في علمه؛ ولا ينكره بعض ويقر به بعض كالشمس التي يراها الخلق فلا تفاضل بين من رآها في علمها، فلا يخلو القلب من معرفتها على ما أدركها البصر كصوت رعد إذا أدركته حواس السامعين فلا تفاضل بينهم في علمها فلا يخلو وكل من أدركها بحاسة سمعه من العلم بها ولا يجهلها في تلك الحال ولا ينكرها إلا من كان مكابرا لعقله أن ينكر بلسانه ما اعتقده في قلبه...»⁽¹⁾.

يقوم أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي بإسقاط مبدأ الاضطرار والاكْتساب على الحواس فيصل إلى أن الاكْتساب في فعل الحواس هو عملها الكلي العام في تفاعلها مع المحسوسات: «.. ، فالنظر بالعين، والسمع بالسمع وكذلك غيرها من الحواس، لهن أفعال اكْتساب ليس باضطرار، وهو صرفهن واستعمالهن حتى يكون منهن الدرك لما أدركن من المحسوسات، فكل ما كان منهن مختلفا ما كان منهن باضطرار، وما كان منهن باكْتساب، فالنظر مخالف للسمع، وكذلك ما يقوم عنهما من الدرك والملاقة..»⁽²⁾ أما طبع الاضطرار: «.. هو أن كل حاسة تدرك محسوسا بذات هو لا يمكن أن تدرك غيره، فالعين مطبوعة لإدراك الألوان والأشكال ولا يمكن أن تدرك الأصوات وهكذا، وطبع الله هذه الحواس كل واحدة منهن على ما هي به من أنها لا تدرك صاحبيتها وكذلك محسوساتها، كل واحدة منهن مطبوعة في عينها ومعناها أنها لا تدرك بحاسة تدرك بها صاحبيتها، فاللون في عينه مطبوع لا يدرك إلا بالبصر، كما أن البصر ومعناه مطبوع لا يدرك إلا لونا، وكذلك ليس ببصر من الحواس وما ليس بلون من المحسوسات على ما ذكرناه في البصر واللون..»⁽³⁾.

1- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التحف المخزونة، مصدر سابق، ص 480.

2- المصدر السابق، ص 481.

3- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية، مصدر سابق، ص 481

يلصل إلى نتيجة مفادها: «.. فإن سأل عن الطبع في الحواس والاضطرار والاختيار؟

قيل: أما الطبع فيها فقصر كل واحدة منها من إدراك ما تدرك الأخرى، ولأن واحدة من هذه الحواس مطبوعة لا تدرك ما تدرك صاحبها، فالبصر مقصور على درك الألوان، والسمع مقصور على درك الأصوات، في ستائرهما من الحواس، والاضطرار للحواس ملاقاتها للمحسوسات ودركها لها، والاختيار في ذلك صرف الحواس، واستعمالهن إلى الدرك...»⁽¹⁾.

وقد فصل أبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي سليمان وأطنب في هذا الأمر يقول: «.. والحواس كلها أجسام (.....) والحواس كلها مختلفات لاختلاف المحسوس بها، فاللون مدرك بحاسة البصر وكان لونا لأنه يدرك بالبصر، وكان البصر بصرا أيضا لأنه يدرك اللون، وكذلك الصوت كان صوتا لأنها تدرك بحاسة السمع، وكذلك السمع سمعا لأنه يدرك الصوت، وكذلك حاسة الذوق كانت ذوقا لأنها تدرك الطعوم، وكانت الطعوم طعوما لأنها تدرك بحاسة الذوق، وكذلك حاسة الشم كانت لأنها تدرك الأريج وكذلك الروائح، لأنها تدرك بحاسة الشم وكذلك حاسة اللمس كانت حاسة اللمس لأنها تدرك الملموسات، وكانت الملموسات ملموسات لأنها تدرك بحاسة اللمس، فكل ما يدرك بحاسة البصر فهو لون، وبطل ما لا يدرك بحاسة البصر أن يكون لونا، وكذلك كل ما يلاقي اللون فهو بصر، وبطل ما لا يلاقي اللون أن يكون بصرا، وكذلك الصوت كل ما يدرك بحاسة السمع وبطل كل ما لا يدرك بحاسة السمع أن يكون صوتا، وكذلك ما يلاقي الصوت فهو سمع، وبطل ما لا يلاقي الأصوات أن يكون سمعا، وكذلك الأريج كل ما يدرك بحاسة الشم، وبطل كل ما لا يدرك بحاسة الشم، أن يكون روائح، وحاسة الشم ما يدرك الروائح، وبطل ما لا يلاقي الروائح أن يكون حاسة الشم، وكذلك الطعوم كل ما يدرك بحاسة الذوق وبطل ما لا يدرك بحاسة الذوق أن يكون طعما وكذلك حاسة الذوق ما يدرك الطعوم وبطل ما لا يلاقي الطعوم أن يكون حاسة الذوق، وكذلك الملموسات كل ما يدرك بحاسة اللمس، وبطل كل ما لا يدرك بحاسة اللمس أن يكون ملموسا، وما يدرك الملموسات فهو حاسة اللمس، وبطل ما لا يلاقي الملموسات أن يكون حاسة اللمس...»⁽²⁾.

4 - المحسوسات:

باستثناء الصوت الذي اعتبره المتكلمون القدامى عرضا من الأعراض ورفضوا أن يكون ذا طبيعة مادية لعل ذلك له علق بمسألة كلام وخلق القرآن، فما تبقى من المحسوسات هي أشياء

1- أبو عمار عبد الكافي التتاوي : مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق ، ورقة 111 ظهر.

2- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية ، مصدر سابق ، ص 480

الفصل الثالث: فلسفة الإنسان في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

مادية وأجسام، يقول المزاتي : «.. وأما المحسوسات: فإنها صفات أجسام سواء ما يدرك بحاسة السمع من الأصوات فإنه عرض من الأعراض، والمحسوسات صفات المحسوس عندنا...»⁽¹⁾.

أما أبو عمار عبد الكافي فقد تناول مسألة فلسفية أخرى وهي العلاقة بين الإحساس والمحسوس ولكنه اكتفى بعرض مختلف الآراء الكلامية لدى الفرق المختلفة وتبنى موقف الإباضية الحسنية والعميرية دون تبرير يقول: «... وللمتكلمين في ذلك اختلاف: فزعم قوم أنها أبعاض المحسوسات من الألوان والطعوم والأرياح، والملموسات واللون عندهم بعض الملون، والرائحة عندهم بعض المريح، وفي سائرهما . فزعم أنها أبعاض مجتمعة وأجسام متألفة، وكل بعض منها بعض غير البعض الآخر، قال بذلك عبد الله بن يزيد من الإباضية وبعض المعتزلة.

وقد زعم أبو هذيل العلاف ومن وافقه من المعتزلة بأنها أعراض، وأن الجواهر قابلة لها وإمامهم في ذلك أرسطوطاليس، ولهم اختلاف في التغاير ومفارقة التجزئة في كلام كثير تركته. وقال النظام: وكان إمامهم في النظر، بأنها أجسام متداخلة على سبيل الولوج كل واحد منهما داخل في الآخر.

وقال عيسى بن عمير والحسين الأضرابلسي بأنها صفات جواهر ليست بأعراض، ولا بأبعاض واعتماد أهل النظر من أصحابنا على القول الآخر...»⁽²⁾.

5- الحاسة السادسة :

الحاسة السادسة مصطلح استعمله "أبو الحسن الأشعري" في مسألة رؤية الله في الآخرة وقال أن الله يمنح لأولياته حاسة سادسة يرون من خلالها الذات الإلهية يوم القيامة، أما الإباضية فلهم معنى مختلف تماما لمصطلح الحاسة السادسة، ويقصدون به كيفية المعرفة لدى الأطفال الذين يجعلونهم في مرتبة الأحياء الأخرى أو ما يسمونهم "البهائم" هذه الأحياء تمتلك هذه الحاسة السادسة: «.. وقد قيل في الأطفال: إن لهم حاسة سادسة يحيطون بها ويميزون بين الأشياء، ويعلمون بها ولا يقال لهم: عالمين. ويجهلون بعض الأشياء.

ولا يقال لهم: جاهلين بها، وكذلك البهائم قيل أن لهم حاسة سادسة، ولا يقال لشيء من البهائم والأطفال وجميع من ليس له عقل: عالما، وإن كان يعلم شيئا، وكذلك يقال لغير العاقل وغير المكلف كله ممن ينسب إليه العلم بشيء من الأشياء: إنه يعلم، ولا يقال له: «عالما». وكذلك يقال لهم:

1- أبو عمار عبد الكافي التتواتي: شرح الجهالات، مصدر سابق ، ورقة 12 صدر

2- المصدر نفسه ، ورقة 13 صدر.

يسمعون ويبصرون. ولا يجوز عليهم تسميتهم سامعين ولا باصرين، وجميع من لا عقل له لا ينسب إليه شيء من معرفة الله، ولا معرفة دينه...»⁽¹⁾.

II - العقل:

1 - مفهوم العقل:

التعريف الفلسفي الكلامي الأول للعقل نجده عند أبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي يقول: «.. فإن قال قائل: ما الدليل على أن العاقل عاقل؟ فقل: حسن التدبير وحسن الفعل. والدليل على أن العالم عالم أخذه للإنصاف وتركه للإغفال، والدليل على أن الجاهل جاهل أخذه للإغفال وتركه للإنصاف. وقيل: في العقل أنه في القلب ثابت، والدليل عليه حسن المذاهب، فمن رأيناه صحت أفعاله. وحسنت مذاهبه قضينا أنه عاقل ملزوم محجوج، ومن رأيناه ساءت مذاهبه واختلطت أفعاله قضينا أنه غير محجوج وأنه مأفون لا أمر عليه ولا نهى. وإن سأل عن حسن المذاهب ما معناه؟ فأراد شرحه وبيانه.؟

الجواب في ذلك: أنه قيل في حسن المذاهب: هو فعل الاكتساب. وقيل أيضا: حسن المذاهب أيضا علم الأشياء في مواضعها، واستدلال على باطن الأمور بظاهرها، وعلى ما يأتي منها بما مضى، ولا يكون هذا لمن لا عقل له.

والعقل جسم من الأجسام، وهو متمكن في القلب، والدليل على جسمانيته تميزه للأشياء وحفظه لها؛ وذلك فعلٌ من فعله ولا يكون فاعلا من الخلق إلا جسما؛ لأن الأعراض استحالت منها الأفعال...»⁽²⁾.

2 - من لا عقل له لا يعرف:

تسقط المعرفة على من لا عقل له: «.. فإن قال قائل: هل يجوز أن يضطر الله على معرفته من لا عقل له؟

الجواب في ذلك: أنه لا يجوز أن يضطر الله على معرفته من لا عقل له، كما لا يجوز أن يضطر على درك الألوان من لا بصر له، وعلي درك الأصوات من لا سمع له...»⁽³⁾.

ثانيا - منهج المعرفة والعون الإلهي:

1- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية، مصدر سابق، ص 481

2- المصدر نفسه، ص 319.

3- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية، المصدر السابق، ص 481.

النص الوحيد الذي يمكن بتفكيكه اكتشاف ملامح منهج منطقي عقلي هو نص **قوانين النظر** التي كررها أبو عمار عبد الكافي في كتاب شرح الجهالات، وعند تفكيك النص سوف نحد أنسفا أمام مقولات المنطق السوري الأرسطي، في الوقت الذي خصص فيه أبو عمار وأبو الربيع مساحة أكبر للعلاقة بين الحواس والدلائل، يمكن القول أن المنهج المعرفي قائم على ثنائيات المعرفة بالحواس والمعرفة بالعقل والنظر والدلائل، والعلاقة بينهما وعلينا العودة إلى نصوص الحواس والمحسوسات لنستنبط منها منهج المعرفة في علم الكلام الإباضي المغربي القديم وتحديدًا ما قبل أبي يعقوب الوارجلاني.

1 - في المنهج

1- قوانين النظر:

النص الذي أشرنا إليه في كتاب الموجز لأبي عمار عبد الكافي التناوتي مضمونه كالتالي: «..فإن سأل عن النظر في هذا الموضوع ما هو قيل له حقيقة النظر عندهم، استعمال الفكر في قوة الدلالة وهو الذي أراد في هذا الموضوع، والنظر في لغة الناس يتصرف على وجوه إحداها: النظر بالأبصار، والثاني على معنى الانتظار، والثالث على معنى الرحمة، والرابع على معنى الاختيار، والخامس على معنى القضاء، ولذلك يقال: للقاضي ناظر، والسادس الاستدلال.

فإن سأل عن النظر فيما بين المتكلمين في كم وجه يجري؟

قيل: النظر يجري بينهم على سبعة قوانين وثلاثة توابع، هي مذكورة في غير هذا الموضوع، ومعنى ذلك أن المناظرة لا تكون إلا في إحدى هذه المعاني السبعة وثلاثة توابع. وفيها تردد الكلام فيما بينهم. فافهم ذلك...»⁽¹⁾

2- التوجه الحسي في المنهج:

يمكن تفكيك النصوص الإباضية المغاربية في الحواس والمحسوسات لنستنتج القواعد والقوانين

التالية:

القاعدة الأولى: معرفة الأجسام تكون بالحواس

إذا كانت الموجودات جواهر وأعراض والجوهر عند الإباضية والجوهر هو الجسم فمعرفة الأجسام الخارجية التي تقع أمام مجال الحواس يكون بالحواس فقط معرفة: «.. ولا سبيل للقلب إلى معرفة

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: الموجز، مصدر سابق ج2، ص9.

شيء من المحسوسات إلا بالحواس كلها، وكلما فقد حاسة من الحواس فقد علم بمحسوسها، وعلمه لما أدرك هو ليس باكتساب وكذلك جهله اضطرار ليس باكتساب..»⁽¹⁾

القاعدة الثانية:

معرفة الأعراض تكون بالعقل (النظائر والدلائل)

كل الصفات العرضية في الأجسام لا يمكن معرفتها بالحواس وإنما تعرف بالعقل والدلائل: «. فإن سأل عن الجسم هل يشاهد ويدرك بالحواس في حال حدثه؟

قلنا: نعم يدرك بالحواس في حال حدثه كما يدرك الصوت بالحواس في حدثها وأما حدثه وفناه وإعادته فلا يشاهد بالحواس ولا يدرك بها، ولا يعلم ذلك إلا بالنظائر والدلائل...»⁽²⁾

القاعدة الثالثة:

التصورات والتخيلات العقلية هي من إنتاج العقل مباشرة.

: « وإن أردت بقولك: هل يوهم حدث شيء لا من شيء وفناه لا إلى شيء؟ أي: يعلم حقيقة ذلك ومعناه بالدلائل والبراهين فجائز علم ذلك ومعرفة حقيقة ما هو به من حدثه لا من شيء وفناه لا إلى شيء، وكذلك صفات الجسم كلها العرضية المتضادة فيه التي هي الأعراض لا تقوم إلا بالجسم، ولا يعرف ذلك إلا بالدلائل ولا يدرك بالحواس ولا يشاهد بها والدليل عليها الجسم الحالة في هو المدرك بالحواس المستغنى عن الدليل...»⁽³⁾.

القاعدة الرابعة:

لا بد من صحة العقل والحواس معا لقيام إدراك سليم ، ولا إمكانية للمعرفة بإحدهما دون الآخر: «.. فكل ما صح بصره و صح عقله سمي بصيرا، فإن صح بصره ولم يصح عقله بطل أن يسمى بصيرا وإن كان يبصر الألوان، لأن البصير المميز للألوان ، فلا يميزها من لا عقل له وإن كان يلاقيها ببصره ، وإن صح عقله ولم يصح بصره بطل أن يسمى بصيرا ولا يقال له يبصر الألوان إذ لا يلاقيها ببصره ولم تصح له حاسة البصر، وكذلك أيضا إذا صح سمعه وصح عقله فهو سميع باجتماع المعنيين وإن بطل أحدهما بطل أن يسمى سميعا، وإن صح عقله ولم يصح سمعه سمي عاقلا بصحة عقله، ولا يسمى سميعا ولا يسمع الصوت ولا يعيه بقلبه بصحة عقله، وإن صح سمعه

1- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التجف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية ، مصدر سابق ، ص 482.

2- المصدر نفسه، ص447.

3- المصدر نفسه ، ص447.

ولم يصح عقله بطل أيضا أن يسمى عاقلا ولا سميعا، وجائز أن يقال له: يسمع، ولا يقال سميعا، وإن كان يلاقيه بسمعه فلا يسمى سميعا، لأن السميع المميز للأصوات العالم بها، فلا يكون المميز لها إلا العاقل، فكلما فقد حاسة السمع سمي؟ أصما وإن كان له عقل فإذا صح سمعه بطل أن يسمى أصمًا، وكذلك إذا صح بصره بطل أن يسمى أعمى، ويسمى أعمى ذلك يصح بصره ويصح بصره، ويسمى بصيرا إذا صح بصره وعقله، وإن لم يصح عقله وصح بصره سمي يبصر الألوان إذا صح بصره، وكذلك سائر الألوان على ما ذكرنا في مسألة السمع والبصر فمن فهمها فهم غيرها من الحواس.

والبصر معنى كان في العين وهو غير العين، وإنما يدرك بالدلائل والنظائر، وكذلك السمع معنى كان في السمع وهو غير السمع، وهو أيضا إنما يعلم بالدلائل، وكذلك الشم معنى كان في الأنف وهو غيره، وعلمه بالنظر والقياس، وكذلك حاسة الذوق معنى كان في الفم وهو غيره، وكذلك حاسة اللمس معنى كان في ظاهر الجسد وهو أيضا معنى غير هو يدرك بالنظر والقياس..»⁽¹⁾.

3- تصنيف المعارف:

غلب التصنيف الديني العقدي للمعرفة، فالمتكلمون الإباضية اهتموا فقط بالمعرفة العقدية التي لا يسع جهلها وهي التوحيد، ولا نكاد نعثر على أي نص مفصل فيه إشارة إلى العلوم الوضعية المحدثة.

4- مفهوم المعرفة:

يتجه المفهوم الإباضي للمعرفة إلى القول بأنها مكتسبة، وهي ليست طبعا في الإنسان..«اختلف الناس في المعرفة والجهل:

فقال من خالف العدل: إن المعرفة والجهل طبع العباد عليهما، وليستا بفعل العباد. وزعموا أن الله طبع العباد على معرفته هو جهله.

وزعم بعضهم أن العباد كلهم طبعوا على معرفة الله ولا يكون بالغا صحيح العقل مأمورا منها إلا وهو عارف بالله؛ لأنه ليس من الحكمة أن يأمر الله العباد بما جهلوا هو لم يُعرفهم إياه، تعالى الله عما وصفوه به من ذلك علوا كبيرا.

والذي نقول به: إن العلم والجهل على وجهين: يكون العلم باكتساب ويكون باضطرار. وكذلك الجهل يكون باكتساب ويكون باضطرار.

1- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية، المصدر السابق، ص484.

فكل ما كان علمه اكتساباً فالجهل به اكتساب.

فكل ما كان علمه اضطراراً فالجهل به اضطرار، وكذلك كل ما كان الجهل به اضطراراً فالعلم به اضطرار، وكل ما كان العلم به اكتساباً، فالعلم به اكتساب.

والعباد يقصدون إلى العلم: فيكون عندهم قصداً ومقصوداً، وسبباً ومسبباً. وأمّا الجهل فلا يقصدون إليه وإنما يكون عن أسباب منهم؛ فيكون فعلهم مسبباً على الدواعي التي يقصدون إليها..»⁽¹⁾.

5- مفهوم العلم والجهل والدرك:

هناك نص مفاهيمي قديم لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي (ت 471 هـ) أصبح مرجعاً في ضبط مفهوم العلم ومفهوم الجهل ومفهوم الدرك جاء فيه: «..فإن قال: ما عين العلم؟ الجواب في ذلك: أن عين العلم الدرك والإحاطة والاستبانة، فكل مدرك محيط مستبين لا يخفى عليه شيء فيما علم (...), فإن قال قائل: ما أول العلم؟ وما سبيل المعرفة؟ الجواب في ذلك: أن أول العلم التوحيد، وسبيل المعرفة التعليم، وعين الدرك والإحاطة.

والاستبانة: أن تحيط بالشيء خيراً.

وعين الجهل: ألا تحيط بالشيء خيراً، وضد العلم الجهل، وضد الجهل العلم. هما فعل القلب لا يُنسبان إلى غيره من الحواس..»⁽²⁾.

6- ما لا يسع الناس جهله:

كل المصادر الإباضية ما قبل أبي يعقوب الوارجلاني لم تهتم بالمطلق بالمعارف غير الدينية فلا يوجد فيها أي ذكر للمعارف الوضعية أو علوم الإنسان، وحتى المعارف الدينية تكتفي بما هو ضروري منها لقيام التوحيد الذي تسميه " ما لا يسع الإنسان أو الناس جهله " وفي العادة يبدأ التأليف الإباضي المغربي بهذه المسألة " ما لا يسع الناس جهله " وتتفق النصوص في المضمون وتختلف قليلاً في الحجم والتفاصيل، لذلك نص واحد يوفي بالغرض ومن النصوص التي تبدأ بذكر العلم " علوم الدين " نص أبي عمار عبد الكافي الوارجلاني الذي يصنف العلوم الدينية الضرورية كالتالي: «..سأل عما يسع جهله أبداً؟ والمعنى في ذلك كله أن علوم الدين كلها تنقسم إلى ثلاثة أقسام: أحدها: علم التوحيد فهو علم لا يسع جهله طرفة عين.

1- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية، مصدر سابق، المرجع السابق، 342

2- المصدر السابق، ص 2 34

والثاني: علم الفرائض فهو علم يسع جهله إلى مجيء وقته فإن جاء الوقت وضاق صار مما لا يسع جهله، وما سوى هذين القسمين من علوم الدين كلها من قسم المواريث، وتصريف القصاص في وجوه هو تحريم الربا في معاني هو تحريم الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير وأمثال ذلك من المحرمات والحلال بأسره يسع جهل هذا القسم كله أبدا.

وأن الذي لا يسعهم في هذا الوجه إحدى ثلاثة أشياء:

ألا يتقاولوا فيه على الله كذبا فيحلوا ما حرم منها أو يحرّموا ما أحل منها، أو يخطئوا في حكم من أحكامها بالقول.

والثاني: ألا يقربوا ما حرم الله من ذلك بالفعل.

والثالث: أن يلقوا الحجة التي تخبرهم عن الله عز وجل بتحريم أو بتحليل أو بحكم من الأحكام فلا يسلمون الحجة ولا يلتفتون نحوها.

فإذا وقعوا في إحدى هذه الوجوه الثلاثة فذلك غير واسع عليهم...»⁽¹⁾.

* - استنتاج:

لم تلق المعارف العقلية الاهتمام الضروري، رغم أن علم الكلام أساسه المنهج العقلي إلا مدرسة أبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي كانت في حاجة إلى تثبيت دليل الحدوث الذي أفرط أبو عمار في استعماله في كل المسائل الكلامية التي تحتاج إلى استدلالات عقلية وعادة ما يستعمل أبو عمار دليل الحدوث بشكل مصطنع غامض.

II- العقل والوعون الإلهي في علم الكلام

من الاستنتاجات المتسرعة التي يصرح بها المهتمون بالتراث الإباضي في علم الكلام هي الجزم بأن الإباضية هي استمرار للمعتزلة، وهذا الحكم ناتج عن قراءة المستشرقين الأوائل للتراث الكلامي الإباضي المغربي في مسألة محددة هي " التوحيد والصفات والأسماء الإلهية" و" مسألة خلق القرآن" التي هي استمرار لمسألة كلام الله ضمن التوحيد والصفات، والحقيقة أن الحكم على مدى قرب أو بعد أي فرقة كلامية من المعتزلة يتوقف على عاملين هما موقف هذه الفرقة من مبدأ المعرفة بالعقل، وتسبيقه على كل عامل آخر كما تقول المعتزلة، موقف الإباضية من هذه المسألة مناهض لموقف المعتزلة منهما. فما هو الموقف الحقيقي للإباضية بمختلف فرقها من العقل؟

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 31 صدر

نتعرف على رأي الإباضية من العقل من خلال رأيهم في العون والتوفيق الإلهي وأقدم النصوص الإباضية في علم الكلام التي تتخذ موقفا صريحا من العقل نجدها لدى عبد الله بن يزيد الفزاري في كل مؤلفاته التي وصلتنا وخاصة كتابه " الرد على ابن عمير " و"كتاب القدر" كونهما ردود مباشرة أو غير مباشرة على المعتزلة، فالعميرية الإباضية امتداد للمعتزلة كونها تمجيد للعقل وتسبيقه على النقل، وترفض مبدأ العون الإلهي في المعرفة والفعل، بل تقول بعدم حاجة المؤمن إلى الأنبياء والرسول ، فالعقل كفيلا بمعرفة الحقيقة وفق رواية خصومهم، في الوقت الذي يرى عبد الله بن يزيد الفزاري أنه لا قيام للدين والتدين والفعل والمعرفة إلا بالعون والتوفيق الإلهي، ودخل في مناظرات مع المعتزلة والعميرية لإثبات ذلك.

تبنت الإباضية الوهية رأي عبد الله بن يزيد الفزاري القائل بالعون كمبدأ للمعرفة وليس العقل وهي مسألة أخرى يتطابق فيها رأي الوهية والنكارية الإباضيتين.
فما تفصيل رأي مختلف الفرق الإباضية الكلامية من العقل والعون.؟

1- العقل والعون الإلهي لدى الإباضية غير الوهية

انقسمت الفرق الإباضية الكلامية غير الوهية إلى اتجاهين: اتجاه معتزلي يعتبر العقل أساس كل معرفة وتتطرف بأرائها وفق روايات الخصوم إلى درجة اعتبار التوحيد والإيمان منحصرين في الوجدانية دون الحاجة إلى الإقرار بالنبوة، وجعل العقل مبدأ المعرفة والفعل، واتجاه مناهض للمعتزلة في هذه المسألة أسسه عبد الله بن يزيد الفزاري وتبنته الإباضية الوهية دون أن تعلن مصادرها كالعادة، وهو اتجاه يؤمن بالعون بدل العقل.

أ- العميرية : عيسى بن عمير.

بفضل اكتشاف مخطوطات عبد الله بن يزيد الفزاري المرجع الأعلى للفرقة الإباضية النكارية المغاربية أصبحنا نعرف أكثر عن الآراء الكلامية لفرقة إباضية مشرقية مغربية أخرى لا تذكرها المصادر الإباضية الوهية إلا بشكل عابر وهي العميرية ، ومن خلال هذه الردود يتضح لنا أكثر موقف النكارية، فكتاب " الرد على ابن عمير" للفزاري وفر لنا المعلومات التي نحتاجها في مسألة العقل والعون لدى كل الفرق الإباضية الكلامية:

*- رأي الإباضية العميرية في العون والعقل:

يتوجه عبد الله بن يزيد الفزاري في كتابه الرد على ابن عمير وإليه تنتسب العميرية بنقد ولوم شديد وعنيف موجه إلى عيسى ابن عمير ، ومما لام عليه ابن عمير أخذه برأي المعتزلة في العقل ورفضه لمبدأ العون الإلهي، يلوم الفزاري: « .. وكان مما عبا عليه في هذا الوجه قوله: إن الناس يصيبون معرفة الله ، ومعرفة دينه بالفكر، كما قالت المعتزلة...»⁽¹⁾ ويضيف: «..فإن ذلك كله لا يوصل إلى علم ما أمروا به ونهوا عنه من القبيح والحسن والدين وغير الدين إلا بالتعليم والبينة لا غناء عنها لهم في ذلك، وليس في عقول الناس ما يستخرجون به علم الأشياء، والوقوف على حقائقها بلا تعليم ولا خير من عند الله في علم دينه الذي اطلع عليه رسله وأنبيأؤه، وبينه.»⁽²⁾ .

نتأكد من مصداقية رأي الفزاري في التعبير عن رأي ابن عمير من خلال المصادر الإباضية الوهبية ومنها كتاب الفرق للسوفي الذي يحصي الآراء التي تم بموجبها تكفير العميرية ومنها مسألة المعرفة والفكر والعقل يقول السوفي في وصف العميرية : «.. وقالوا: يسع فعل الحرام إلا ما للعقل عليه دليل، والحرام الذي يسع فعله هو الذي يسع جهله.»⁽³⁾ ويضيف السوفي: «.. وقالوا: إن حجة الله تنال بالفكر في دين اضطرارا.»⁽⁴⁾

ب- رأي النكارية:

النصوص النكارية التي تعلن مبدأ العون كأساس للمعرفة كثيرة جدا، وحتى لا يختلط الامر بين لفظ العون كمبدأ في المعرفة و الأفعال ، مع المعني البسيط للكلمة سوف نقترح اكثر من نص للفزاري منها: «.. أنا نزع أن الناس إنما يعرفون الدين بالحرص والمكابرة إذا زعمنا أن الله لا يعرف ولا أنبيأؤه ولا شيء مما أتى به الرسل إلا بالتأييد والتوفيق وعون الله ؟ فإذا زعم أن أحد يعرف الدين أو شيئا من الدين ما حكى الله عن العبد الصالح .»⁽⁵⁾ وكذلك: «.. فإن قال أنه لا يعرف شيئا من الدين إلا

1 -WILFERD MADELUNG: Early Ibadi theology six kalam texts by abd allah b.yazid al-fazari slamic history and civilization studies testes editorial boad hinrich biesterfeldt sebastian gunther wadad kadi VOLUME 106 texts by abd allah b.yazid al- fazari LEIDEN BOSTON (: الرد على ابن عمير

2 -WILFERD MADELUNG: Early Ibadi theology six kalam texts by abd allah b.yazid al-fazari : الرد على ابن عمير

3- عامر ونيس: رسالة في بيان كل فرقة لأبي عمرو عثمان بن خليفة المارغني السوفي من علماء القرن السادس، الجامعة الزيتونية، تونس، عدد 03، 1994، ص294.

4- المصدر نفسه، ص294

5 -WILFERD MADELUNG: Early Ibadi theology six kalam texts by abd allah b.yazid al- fazari : الرد على ابن عمير

بتوفيق وتأيد من الله كما قلنا فكيف عاب ذلك علينا وزعم أن ذلك حرص ومكابرة؟ فقد صار إلى ذلك القول الذي زعم أنه حرص ومكابرة ونحل أن نقول: إنما يعرف الدين بالإلهام والتأيد والتوفيق بلا سبب، وقال في ذلك علينا ما لا نقول، ولكننا نقول: إن أعظم الأسباب وأبين البيئات ما جاءت به الرسل من الدعاء إلى دين الله فأبي سبب وأبين وأوضح؟ ولكننا نزعم أن الذين لا يصيبون التوفيق والعون والتأيد من الله، فمن وفقه الله وأيده قبل ما أتت به الرسل وما دعت إليه من دين الله، وإن كان معهم آيات وعلامات، فإنما يقبل ذلك كله بتوفيق الله وتسديده، فأبي حجة أعظم من الحجة التي احتج الله بها على العباد أن يبعث إليهم رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل.؟ لا كما قال ابن عمير..»⁽¹⁾

ج: رأي الحسينية:

تنبت الإباضية الحسينية نسبة إلى أحمد بن حسين الأطرابلسي آراء العميرية وهما يذكران معا دائما، نجد في كتاب التحف المخزونة نقدا لتبني أحمد بن حسين لقوله بالعقل كمصدر للمعرفة، أو ما تم تسميته بالقياس يقول أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: «.. واعتل في ذلك بعطل غير مستقيمة واحتج بحجج غير واضحة. واتبع قياس عقل هو ترك ما أوضح الله في كتابه على لسان نبيه من البيان والبراهين، وسعى في خلاف من كان قبله من اختيار المسلمين، فانفرد بعقله وأعجبه رأيه، فكل ما وافق عقله ورأيه اتبعه وما خالف ذلك تركه ونبذه وراء ظهره..»⁽²⁾، وكذلك: «.. والذي احتج به أصحابنا في فساد مذهبه ونقض عله وكشف عوار ما ذهب إليه: كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم اللذين تركا للاقتداء بهما، واستعمال القياس في خلافهما.»⁽³⁾

2-العقل والعون الإلهي لدى الإباضية الوهبية:

كل المصادر الإباضية فترة البحث تذكر مبدأ العون والخذلان ولكن تتجه به نحو الأفعال وليس المعرفة، وكلها ليست نصوصا حجاجية بل تكتفي بضبط مفهوم العون والخذلان وتحصر على تميزه عن رأي المعتزلة خاصة وأول نص اتجه إلى العون والعقل في المعرفة هو لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي:

1 -WILFERD MADELUNG: op, cite.

2- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التحف المخزونة، مصدر سابق، ص 387

3- المصدر نفسه، ص 387.

أ- العون والعقل عند أبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي:

أغلق أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي كل باب للاجتهاد الفكري حيث رفض قدرة العقل على المعرفة بمعزل عن العون والتوفيق الإلهي بل اجتهد في الرد على المعتزلة المتفردين بتمجيد العقل عن كل الفرق الكلامية ونظرا لأهمية النص دون النص الحاسم المفصل في الأمر نوره كاملا: «.. ومعرفة الله ومعرفة دينه لا ينال العبد شيئا من ذلك إلا بعون الله وتوفيقه وإحسانه وتوفيقه وتبنيه بسماع مفهوم من مسمع ومن منه. لا على ما يقول من يقول: إن معرفة الله تتال بالتفكير، يكون العبد موفيا بدين الله عالما به، وبجميع ما يحتاج إليه ما يسلم به من عصيان الله والكفر به من غير معلّم يتعلّم منه ويخبره عن الله بحلاله وحرامه وأمره ونهيه بدين الله، عالما به وبجميع ما يحتاج إليه مما يسلم به من عصيان الله والكفر به من غير معلم يتعلم منه، ومخبر يخبره عن الله بحلاله وحرامه وأمره ونهيه ووعدته ووعدته. ويوجد هذا كله في عقله ويستغني به عن غيره وهذا أيضا من أعجب ما يأتون به محال الذي لا يجدون عليه بيانا ولا برهانا، وفي قول الله ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة النحل: 43] ما يبطل دعواهم ويبين خطأهم. فكيف يأمرهم بسؤال أهل الذكر فيما ينالون معرفته بعقولهم، ويصلون إليه بتفكير منهم؟ ولو كان الأمر على ما قالوا وعلى ما ذهبوا إليه أن دين الله ينال بالعقل والتفكير فما وجه أمره لهم بسؤال أهل الذكر عما يعرفونه؟ فما وجه قول النبي عليه السلام [أطلبوا العلم ولو بالصين] وقوله: [طلب العلم فريضة على كل مسلم؟] فما وجه أمر الله لعباده بسؤال أهل الذكر، وأمر نبيه لأمره بطلب العلم ولو بالصين. إذا كان ينال ذلك كله بالعقل والتفكير فيكونون مهتدين بدين الله صالحين مسلمين بما يجدونه من عقولهم وبتفكير من أنفسهم لا بطلب منهم لعالم، ولا بسؤال منهم لأهل الذكر الذين أمرهم الله أن يسألوهم عما لا يعلمون، فكيف مدح الله ملائكته صلوات الله عليهم ورضوانه إذ قالوا: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [سورة البقرة: 32]: فدل بقول أولياء الله إذ قالوا: ﴿لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾ أن العباد لا ينالون شيئا من معرفة الله ومعرفة دينه إلا ما علمهم الله إياه وأوقفهم. عليه، وما وجه قول الله أيضا: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [سورة النساء: 165] فكيف يقطع عذرهم وحجتهم ويحتج بما لا حجة له فيه على العباد إذا كانت الحجة هي العقول لا غير ذلك؟ فمن أعطاه الله عقلا صحيحا أغناه بذلك عن كل سبب ينال به العلم من معرفة الله ودينه، وكيف يكون ذلك كذلك وقد وجدناهم مع صحة عقولهم لا ينالون بها شيئا من صنائع الدنيا من الخياطة والخرافة والصياغة وأشباه ذلك مما هو أدنى من معرفة الله ومعرفة دينه التي

هي أبعد وأغمض عن العقول ؟ لأننا نجد معرفة الصياغة والخياطة والحياكة والخرازة وأشباه ذلك من معرفة صنائع الدنيا عند من لا نجد عنده شيئاً من معرفة دين الله فثبت بهذا أن معرفة دين الله أغمض أصعب على العقول من معرفة الصياغة والخرازة وغير ذلك من صنائع الدنيا، فثبت بذلك أن عجزهم عن معرفة الأدنى التي هي الخياطة والخرازة وغير ذلك من صنائع الدنيا كلها بغير معلم يعلمهم إياها ويوقفهم عليها ما يدل على عجزهم عن إدراك ما هو أغمض وأصعب على العقول من معرفة الله ومعرفة دينه. وفي بطلان أن ينال شيء من معرفة صنائع الدنيا التي هي أدنى بغير معلم يعلمها بطلان ما هو أجل منه من معرفة الله ومعرفة دينه بغير معلم أو منبه وموقف يوقفهم عليها، وهذا بحمد الله بين نير لمن أراد الله إرشاده وهداه...»⁽¹⁾

ب- العون والعقل عند أبي عمار عبد الكافي التناوتي:

دعم أبو عمار عبد الكافي التناوتي هذا المبدأ أي العون الإلهي والتوفيق والسداد فخصص ورقات كثيرة من كتاب شرح الجهالات للدفاع عن مبدأ العون مقابل العقل، واهتم أكثر بالعون في الأفعال. «.. إن سأل سائل فقال: أخبرني عن الذي إذا كان الإيمان، وإذا لم يكن لم يكن الإيمان وهو من الإيمان ؟ الجواب في ذلك إنما العون من الله.

وسأل عن معنى قول السائل وهو من الإيمان ما هو الإيمان فعل العبد والعون فعل الله؟

وكيف الله ؟ وكيف يكون العون من الإيمان على هذا المعنى. ؟ وهل يقال أن الاستطاعة من الفعل

قيل له : قد قيل في ذلك والله أعلم بمراد صاحب الكتاب:

أن العون: سبب فعل الإيمان ولا يعطى لأحد إلا على الإيمان فأراد أن سبب وجود العون من قبل فعل الإيمان كأنه قال لك: العون وجوده من قبل الإيمان وليس يريد أن يكون العون جزءاً من الإيمان ولا بعضاً منه، وقد يقع في لغة العرب على التبويض، وعلى غير التبويض، وقد يقول القائل لصاحبه هذا الذي أصابك من فعلك كذا وكذا، يريد أن السبب منه.

* - استنتاجات:

* - كما توقعنا في مقدمة البحث بالكاد نجد ملامح عامة لنظرية معرفة في التراث الإباضي المغربي ما قبل أبي يعقوب الوارجلاني (ت 571 هـ) فالمعرفة منحصرة في التوحيد الإلهية وما يتبعه من معتقدات تثبته.

1- أبو الربيع سليمان بن خلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية ، مصدر سابق ، ص ص378

*- التوجه الحسي في نظرية المعرفة في التراث الإباضي الكلامي القديم سببه إهمال البحث في المعرفة غير الدينية التي لا يسع جهلها من جهة ومن جهة أخرى نقادي المتكلمين الإباضية المغاربة الجدل في غير مسائل التوحيد.

المطلب الثاني: المدرسة العقلية الإباضية في نظرية المعرفة (أبو يعقوب الوارجلاني)

التغيير الهام في النصوص المتعلقة بالمعرفة أحدثها " أبو يعقوب يوسف الوارجلاني" كونه أهم من كتب في "أصول الدين" لدى الإباضية المغاربة، من خلال كتابه " العدل والإنصاف"، و" الدليل والبرهان"، وكما هو معلوم فإن علم أصول الدين بطبيعته قائم على الاجتهاد والقياس والبراهين بالتالي فالوارجلاني يحتاج إلى أدوات معرفية برهانية استدلالية لتأسيس منهج في الاجتهاد الأصولي، وعليه أن يكون متفتحا إلى أبعد الحدود على الأدوات المنطقية والعقلية في المعرفة، لذلك تحرر أبو يعقوب الوارجلاني من النزعة الحسية التقليدية السائدة قبله، وانغمس في النزعة العقلية القريبة من توجهات ابن رشد، حيث نكتشف في كتبه ميلا إلى المنطق الصوري، ولعل دراسة الوارجلاني في قرطبة فتح أمامه بابا لتحصيل المعرفة الكافية في الفلسفة وهي فرصة لم تكن متاحة لأنداده من المتكلمين الإباضية المغاربة المنغلقيين على أنفسهم في عمق الصحراء، والمعتقدين أنهم " أهل الحق والاستقامة" بالمطلق.

لقد تأخر مولد ملمح لنظرية المعرفة لدى الإباضية المغاربة إلى زمن أبي يعقوب الوارجلاني، وسوف نكتشف معه آراء جديدة ثورية مشبعة بالتأثيرات الفلسفية المتضاربة والمتناقضة أحيانا فبقدر ما تأثر الوارجلاني " برسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء" الغنوصية الباطنية، تأثر أكثر بآراء أبي حامد الغزالي الذي حارب هذه الباطنية والغنوصية.؟

فما هي ملامح هذا التوجه المجدد العقلاني لدى أبي يعقوب الوارجلاني؟ وما حجم هذا التجديد؟ وما هي حجج انفتاحه المفرط على هذه التيارات المتناقضة.؟ وهل استطاع التوفيق بينها.؟

هذا ما سوف ندرسه في هذا المبحث مذكرين بنقاط منهجية ضرورية وهي أن الهدف من الدراسة ليس التقييم أو النقد أو البحث عن الصدق والحق في المقولات الكلامية الإباضية فهذا ليس من اهتمامات الفلسفة ابتداء، لأن الهدف هو المقاربة بين نص في علم الكلام يقول أصحابه بأنهم أوفياء للدين وخصوم للفلسفة وربما مكفرون لها ، وأنا أحاول تقويلهم ما لم يقولوه في الظاهر وهو أنهم متفلسفون بقدر ما هم متكلمون وأصوليون سيرا على خط ابن رشد في رده على أبي حامد الغزالي في تكفيره للفلاسفة والفلسفة.؟

أولاً: منظومة المفاهيم:

هناك منظومة من المفاهيم تقوم عليها المعرفة الإنسانية كما تقوم عليها فلسفة المعرفة أهمها مفهوم أدوات المعرفة كالحواس والعقل، خصائص المعرفة كاليقين والظن، وطبيعة المعرفة الفطري والمكتسب، ويستعمل علم الكلام القديم نفس هذه المنظومة ولكن يتجه بها نحو معانٍ نابعة من جوهر علم الكلام مما يجعل هذه المفاهيم تبتعد أحياناً على معانيها الفلسفية المعرفة التقليدية، وعندما يتعلق الأمر بمتكلم ما فإنه يعيد تحوير هذه المفاهيم وفق توجهه الكلامي والطائفي محافظاً على المعاني العامة لها، فالمصطلحات " المعرفة "، " الظن " " حاسة ".... إلخ لها معاني مختلفة على ما يمكن أن نجده عن المعاجم الفلسفية وحتى اللغوية، "المعرفة": عند الوارجلاني هي الكمال التام في الإيمان، فهي مشتقة من العرفان، و"الظن": هو درجة من المعرفة له معنى إيجابي، و"الحاسة": هي الملكة، لذلك سوف نجد وصف العقل بأنه حاسة ، وهذا ما يتطلب إحصاء كل المصطلحات المعرفية في ما كتبه الوارجلاني، وانتقاء المصطلحات الفلسفية منها، وتحديد مفهومها وفق نظرة الوارجلاني لها، سواء توافقت أو تباينت على معانيها العامة، دون الانتقال إلى تحليلها وتقييمها ونقدها فههدف الدراسة لا يتحمل ذلك لأننا نبحث فقط في الأبعاد الفلسفية لعلم الكلام.

ومن المؤسف أنني لم أتمكن من تحصيل أهم شرح لكتاب " العدل والإنصاف " للوارجلاني وهو الأقرب إلى العمل المعجمي في ضبط المفاهيم، وأقصد بذلك كتاب أبي القاسم البرادي (حي 810 هـ) والمعروف بكتاب: " البحث الصادق والاستكشاف عن حقائق أسرار معاني كتاب العدل والإنصاف " ، ليس لأن منظومة المفاهيم التي ضبطها الوارجلاني في المعرفة صعبة أو غامضة بل لأن عمل البرادي يغلب عليه المقارنات بين هذه المفاهيم ونظيراتها عند أبي حامد الغزالي.

فكيف ضبط أبو يعقوب الوارجلاني مصطلحات هذه المنظومة في أدوات المعرفة.؟

1- أدوات المعرفة العقل والحواس:

1- العقل:

عدد النصوص التي تضبط معنى العقل في كل التراث الإباضي المغربي قليل جداً ولعل الوارجلاني انتبه إلى قلتها وندرتها فأعاد جمعها وتنظيمها في نص واحد، وينتقي منها مفهومًا توفيقياً، بالموازاة مع ندرة النصوص التي تضبط مفهوم العقل نجد وفرة في النصوص التي تقيم دور العقل وما

كتبه الوارجلاني في الحث على التعقل والمعرفة العقلية واستعمال العقل والبرهان العقلي كثيف وكثير ويكاد ينعدم في المصادر الإباضية الأخرى في علم الكلام.

أ- دور العقل:

انتقبت بعض النصوص التي تدعو إلى التعقل وإمعان العقل منها:

«.. إن سأل سائل فقال: ما الدليل أن الحق في يدك دوم غبرك وغيرك يدعي مثل ما تدعي؟» فأقول وبالله التوفيق: إن الحق في يدي ومعني اقتبسته من كتاب الله عز وجل وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم والإجماع وآثار الصالحين ومن العقل والحس والقياس (.....)

واعلم أن جميع ما خاطب الرب تعالى المشركين في القرآن الكريم - الذين لا يقرون بالقرآن ولا بالنبوة - من الأمور العقلية، لأن الأمور العقلية ضرورية، فمن أنكر وكابر وتجنّى وفي القرآن تنبيه على ما قلنا..»⁽¹⁾، في نص آخر يندد بالتقليد ويدعو إلى الاجتهاد والتعقل، وهي دعوة من النادر أن نجدها لدى الإباضية بما فيهم المتكلمين شديدي التمسك بالتقليد كونهم " أهل الحق والاستقامة " يقول الوارجلاني: «.. ونحن نريد أن نقدم في هذا الجزء الثاني مقدمة، لتوكيد الحق الذي ذكرنا قبل وننبه على ما فيه من الاختلاف والائتلاف، ونجعل الحق أصلا وأسا بيننا وبين الأمة، وبيننا وبين أنفسنا العقل برهان الشرع تبيان ما فيه، فإنه ينبغي للعاقل المحق أن يحاسب نفسه كما يحاسب غيره. ولا ينبغي للعاقل أن يتخذ دينه لهوا ولعبا ولا مذهبا فإن من ورائه يوم الفصل بين الحق والباطل ولا أن يقد الأباء دينا ولا مذهبا لأن الداء العضال الذي أهلك القرون الماضية والأمم الخالية، وانتصارا للسلف وأيضا للخلف وترك البحث عما في اليد من الهوى والرديء تقليدا للأب والجد..»⁽²⁾ وكذلك «.. إظهار البرهان على قوله من طرق البراهين الدالة على الحق من الكتاب والسنة والإجماع والعقل ولا خامس إلا التقليد، فالحق في التقييد دون التقليد، والتقليد إما حق وأما باطل، فإن كان عن المعصوم كان حقا، ومعصوم إلا المهدي وعيسى ابن مريم عليهما السلام والتقييد في الأوجه الأربعة الكتاب والسنة ورأي المسلمين والعقل..»⁽³⁾

1- أبو يعقوب الوارجلاني: الدليل والبرهان ، مصدر سابق ، ج 1 ص 35

2- أبو يعقوب الوارجلاني: مصدر سابق ، ج 1، ص 7

3- المصدر نفسه ج 1، ، ص ص 23-24

ب- مفهوم العقل:

أحصى أبو يعقوب الوارجلاني كل المفاهيم التي تضبط معنى العقل السائدة زمانه وحاول التوفيق بينها على اشتراكها في كون العقل أداة معرفية مهما كانت طبيعته الوجودية يقول:

«.. أما العقل فقد اختلف فيه على أربعة أقوال:

أحدهما: أنه غريزة في القلب يتهاى بها درك العلوم النظرية، والاستدلالية الاختيارية، والإشارة في هذا إلى الطبيعة.

الثاني: أنه جوهر روحاني بسيط نوراني مركوزة في جبلته العلوم العقلية المنسوبة إليه الفطرية تعلمها لا بتعليم ولا تعلمه ولا يتخالجه الشك فيها.

الثالث: أنه العلوم العقلية نفسها من الواجبات، الجائزات، والمستحيلات وهو مصدر من قولك علمت وعقلت فعلى هذا القول من أفعال القلب.

والرابع: أنه العلوم التجريبية النظرية، وهو من أفعال القلب غير أن هذه كسب وتلك ضرورة، فالأولان جوهران والآخران عرضان، والأصح أنه جوهر روحاني بسيط مركوزة فيه علومه الجبلية ويستعملها للعلوم التجريبية النظرية، وتتفرد عن البهائم بذكر ما مضى ويعلم ما يأتي وما يزداد بالتجارب استحكاماً..»⁽¹⁾.

ج- الحكم العقلي والحكم الشرعي:

يميز الوارجلاني بين أنواع الأحكام المعرفية ويقسمها عمودياً إلى حكم عقلي وحكم شرعي ويعتبر الحكم العقلي في حاجة إلى تبرير وتعليل وهذا يجعله أداة لتوليد الحجج ففي الوقت الذي ينتهي الحكم الشرعي بفتوى ملزمة غير مبررة بالضرورة، فالحكم العقلي قائم على التبرير والعلل والبحث عن الأسباب والإقناع يميز بينهما بالقول: «.. أما الحكم العقلي لا بد من كونه معلولاً بعلّة وليس الشرعي كذلك وقولي الحكم العقلي هو الذي يطرد وينعكس وقد لا ينعكس ولا يطرد، واعلم أن العلل العقلية هي أظهر وأشهر من أن يحتاج إلى بيانها..»⁽²⁾

1- أبو يعقوب الوارجلاني: العدل والإتصاف، مصدر سابق، ج1، ص21

2- المصدر نفسه، ج2، ص69

2- الحواس:

في الوقت الذي خصص أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي في كتابه التحف المخزونة أكثر من باب لمسألة الحواس والمحسوسات، وتبعه أبو عمار عبد الكافي التناوتي الذي اقتبس عنه هذا الباب وأعاد توزيعه على " كتاب شرح الجهالات" و " كتاب الموجز"، وخصص " أبو عمر وعثمان بن خليفة السوفي أكثر من" ثلاث سؤالات" لشرح ما اقتبسه في كتمان عن أبي الربيع. وكلهم تكلموا على العقل بحجم أقل مما تكلموا عن الحواس والمحسوس، وكان ميلهم جميعا إلى التيارات الكلامية ذات النزعة الحسية والمعتزلة ذوي النزعة الحسية لذلك كان "إبراهيم الخياط المعتزلي" الذي كان مرحبا به في كتاباتهم، ورفضوا فكرة الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ.

لكن أبي يعقوب الوارجلاني كان على النقيض التام لهم في هذه المسألة تحديدا فما كتبه عن المعرفة الحسية والحواس والمحسوسات قليل للغاية، وما كتبه في العقل والمعقولات والبرهان العقلي أضعاف ما كتبه كل الإباضية المغاربة فترة البحث، وأنا عن الحواس والمحسوسات أكتفي بتكرار ما هو موجود في التراث الإباضي الذي سبقه، ونلاحظ تشابها بين نصه في المحسوسات وما ورد في كتاب الوضع للجانوني تشابه إلى درجة التطابق.

اما عن مفهوم الحواس فهو: «.. ما يعلم من جهة الحاسة فكلها ضروري، أما من جهة البصر فالأدوات والألوان والصور والألوان وأما من جهة السمع فالأصوات بأصنافها . وأما من جهة الذوق الطعوم بأصنافها من الحلو والمر والقارض والبشع وغير ذلك، وإما من جهة الشم كالروائح الطيبة والخبيثة وغيرها، وأما من جهة اللمس كاليانة والخشونة والحر والبارد وغير ذلك.

الرابع: من الضروريات ما يعلمه من جهة الأخبار المتواترة وهو يتوزع بين الضروري وبين المكتسب فبدايته ونهايته وهذا الإخبار عن القرون الماضية المشهورة والقصص المعلومة المذكورة والأمثال السائرة المأثورة..»⁽¹⁾.

II- المنهج: (البرهان)

ما يميز أبي يعقوب الوارجلاني أنه تفرد بوضع تفاصيل المنهج العقلي البرهاني وما كتبه في ذلك ينفرد به عن غيره من المتكلمين الإباضية المغاربة، وبقدر ما وجدنا صعوبة في جمع النصوص التي تحدد منهج المعرفة لدى من سبقه، سوف نكتشف كثافة في المفاهيم والنصوص عند أبي يعقوب

1- أبو يعقوب الوارجلاني: العدل والإنصاف، مصدر سابق ، ح1، ص ص16-17.

الوارجلاني ويحتاج الأمر إلى جهد وتركيز لتنسيقها بطريقة سببيه وسوف نبدأ من العام إلى الخاص نزولاً.

1- مفهوم البرهان وأنواعه:

أ- مفهوم البرهان:

سبق التفصيل في كل مفاهيم البرهان وأنواعها وآليات استخدامها في الفصل الأول والثاني

ب- الأنواع العامة للبرهان:

«... واعلم أن طرق الحجة والبرهان أربعة أوجه: الكتاب والسنة والإجماع والعقل..»⁽¹⁾

ج- ما يسبق البرهان:

اشترط الوارجلاني لقيام أي حوار أو جدل مفيد أن يكون بين المتحاورين أو المتجادلين مسلمات عامة تكون بينهما محل اتفاق، فإن لم تتوفر إحداها أو كلاهما فلا جدوى من الحوار ابتداءً: «.. ونحن نريد أن نقدم بين يدي كلامنا مقدمات، ثم نشرع بعد ذلك في إيضاح الحق بالبرهان عليه إن شاء الله..»⁽²⁾

المقدمة الأولى:

معرفة المتحاورين لقواعد ومبادئ البرهان العقلي والتسليم بها: «.. وذلك يا أخي أنه محال ظهور الفرع قبل ثبوت الأصل، ومحال أن يبرهن على حق أو باطل بوجوه البرهانات، إلى من لا يعرف البرهان ولا يقر به، فإذا عرف وجوه البرهان وأثر بها أمكنتك الكلام معه، فإن لم يف (...). يا أخي كان الكلام معه لغواً، ولا بد من معرفة الحق وإقراره به..»⁽³⁾

المقدمة الثانية:

التسليم أن حجج القرآن هي الأقوى، والبرهان المستند إلى القرآن هو أعظم برهان يقول: «.. وقد تيقنت يا أخي بأن حجج القرآن أعظم الحجج، وبراهينه أعظم البراهين، ولن ينفك في جاهل منكر، حتى يقع الكلام في تثبيت القرآن أولاً أنه من عند الله تعالى، فهناك نشرع في إيضاح القرآن له..»⁽⁴⁾

1- المصدر نفسه، ج1، ص ص4-5.

2- المصدر نفسه، ج1، ص ص4-5.

3- المصدر نفسه، ج1، ص ص4، 5.

4- المصدر نفسه، ج1، ص ص4-5.

د- أنواع العلوم البرهانية: يميز الوارجلاني بين ثلاثة أنواع من البراهين سوف نكتف البحث في ما يسميه العلوم العقلية.

«.. وذلك إن العلوم البرهانية لا تتطرق إلى العباد إلا من أحد ثلاثة أوجه:

إما عقلية، وإما لغوية، وإما شرعية، وللعلوم العقلية قوانين، وللعلوم النقلية قوانين، وللعلوم الشرعية قوانين، ولكل واحد حد مطلع، وعلى هذه العلوم يبني البرهان ومنها يتركب، فمن لم يحسنها ويتعرف طرقها، استعجمت عنه براهين الدنيا، فضلا عن برهان واحد منها..»⁽¹⁾

ه- طرق البرهان:

للبرهان عدة تقسيمات عند الوارجلاني أهمها تقسيم البرهان وفق معيار الصدق والكذب، فتكون ثلاثا هي:

«.. على البرهان ثلاثة ألفاظ: برهان صحيح، (برهان) مموه صريح، وخطاب فصيح، وهذه الطرق الثلاثة هي التي سلكت ببني آدم في الدعاء إلى اعتقاداتهم ومذاهبهم..»⁽²⁾ .

*- البرهان الصحيح:

البرهان الصحيح أساسه حسن استعمال مبادئ العقل والمنطق: «..فمن بنى برهانه على الحد والقياس والطرذ والانعكاس، كان برهانه صحيحا في العقليات..»⁽³⁾ ويضيف: «.. والبرهان الصحيح - كما ذكرت - وهو الحد والقياس وهو الطرد والانعكاس، وقد نبهتكم على تحقيق المعاني وطرح الألفاظ...»⁽⁴⁾

*- البرهان المموه الصريح:

«.. والبرهان المموه الصريح: هو الذي تقع المغالطة في طريق استعماله من أحد الخصمين، فيفترقان على غير طائل..»⁽⁵⁾

1- أبو يعقوب الوارجلاني: الدليل والبرهان، مصدر سابق، ج3، ص ص4-5.

2- المصدر نفسه، ج3، ص6.

3- المصدر نفسه، ج3، ص6

4- المصدر نفسه، ج3، ص6.

5- المصدر نفسه، ج3، ص6.

* - برهان الخطاب الفصيح:

وهو أقرب إلى الخطابة اللغوية ويذكرنا بالسفسطائية: «.. والبرهان في الخطاب الفصيح إقامة الحق والباطل في نفس المخاطب، حتى يعتقد من غير دليل ولا برهان صحيح ولا تمويه صريح، فإن سلك فيه طريق الحق كان حقا، وإن سلك فيه طريق الباطل كان باطلا، ويسوغ للأمرين..»⁽¹⁾ ويضيف: «.. والتمويه ليس فيه إلا الباطل، والبرهان ليس فيه إلا الحق، فاحترز ما قدرت من التمويه، ولا تركز إلى القول الفصيح، حتى يقع البرهان الصحيح..»⁽²⁾

* - الكليات الخمس:

أعاد الوارجلاني صياغة الكليات الخمس الأرسطية لاستعمال مصطلحات جديدة هي " الهلهلة" و" الماهية" و" الكيفية" ويشرح لنا هذه المصطلحات «.. واعلم أن وصولك إلى معرفة المعاني بثلاثة مقامات: إحداها هلهلة والثاني ماهيته، والثالث كفيته..»⁽³⁾ ويشرح لنا هذه المصطلحات ويضرب أمثلة عليها

- الهلهلة: «.. الهلهلة: ذات الشيء، ولن تفيدك برد يقين..»⁽⁴⁾

مثال:

«.. وإذا قال لرجل مثلا: ظهر بالأمس عندنا شيء موجود في ناحية البلد فأعجب الناس. هل ظفرت من هذا الخبر بفائدة، أو ترجع إلى نفسك منه بفائدة، فهذه معرفة الهلهلة، وهو معرفة هل هو معناه موجود أو غير موجود، وهو إخبار عن وجود الذات..»⁽⁵⁾

- الماهية: «.. والماهية: هي رسمه، والرسم قد يبين وقد لا يبين..»⁽⁶⁾

مثال:

«.. أما معرفته برسمه: بأن يقول لك رجل: رأيت رجلا واقفا فأعجبني. فهذه معرفة الماهية، وهي معرفة بعض صفاته في الرجولية والذكورية والوقوف، وهذه معرفة الرسم فأنت منه على لوائح لم تضبطه كل

1- المصدر نفسه ، ج3، ص 6.

2- المصدر نفسه ، ج3، ص 6.

3- المصدر نفسه ، ج3، ص 6.

4- المصدر نفسه ، ج3، ص 7.

5- المصدر نفسه ، ج3، ص 6.

6- المصدر نفسه ، ج3، ص 6.

الضبط ولم تسقطه كل السقط..»⁽¹⁾

* - **الكيفية:** «.. والكيفية: هي حده، والحد هنا لك الحق المبين، فمن لا يعرف الشيء ولا بذات هو لا بشيء من صفاته لم يخرج منه طائل ويقر إلا بقول قائل ومن عرفه برسمه كان بينا، ومن عرفه بحده صح اعتقاده، وتلج فؤاده، وانطلق لسانه و ظهر بيانه..»⁽²⁾

مثال:

«.. وأما معرفته بحده بأن يقول لك: رأيت إنسانا حيا فعلا، فهذا هو الحد الصحيح، الذي يمنع ما ليس منه أن يدخل فيه، وما هو منه أن يخرج من هو حسي الله ونعم الوكيل. ونرجع الآن إلى ذكر الطرق الثلاثة نرسم لك فيها رموزا تتعرفها وتضبط ألقابها إلى حين الحاجة إليها..»⁽³⁾ وهذا الشرح يذكرنا بالمقولات الخمس عند أرسطو وشروط التعريف بالماهية والجنس القريب والفصل النوعي.

و- مبادئ العقل:

هي نفسها مبادئ العقل التي وضعها أرسطو ولكن بمسميات أخرى: «.. فإن الله تعالى خلق المكلف، وركب فيه العقل، وغرز في العقل هذه العلوم الثلاثة، وجعلها فطرية لم تختلف العقلاء عليها منها..»⁽⁴⁾ هذه المبادئ هي: «.. وذلك أن العلوم الثلاثة المذكورة ينقسم كل منها إلى ثلاثة: فالعقليات فالعقليات تنقسم ثلاثة أقسام: وجوب الواجبات، وجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات..»⁽⁵⁾

* - **وجوب الواجبات:**

هو أقرب إلى مبدأ الهوية وارتباط العلة بالمعلول: «.. وقولنا: وجوب الواجبات: (.....) كدلالة الفعل على الفاعل، والصنعة على صانع، والحدث على محدث، ففي فطرة كل عاقل..»⁽⁶⁾

* - **جواز الجائزات**

«..وقولنا: وجواز الجائزات، هو ما استوى في العقل وجوده وعدمه، ليست إحدى الحالتين به أولى من

1- المصدر نفسه ، ج3، ص 6.

2- المصدر نفسه ، ج3، ص 6.

3- المصدر نفسه ، ج3، ص 7.

4- المصدر نفسه ، ج3، ص 7.

5- المصدر نفسه ، ج3، ص 7.

6- المصدر نفسه ، ج3، ص 7.

الأخرى، كنزول المطر وصدق الخبر..»⁽¹⁾

* - استحالة المستحيلات:

هو مبدأ عدم التناقض: «.. وقولنا: استحالة المستحيلات، فظاهر عليه، كالواحد لا يكون اثنين وواحدا في حالة واحدة، وحيا وميتا، وموجودا ومعدوما، في حالة واحدة، ولو قدرنا منه مسألة واحدة ولو رجلا قال لنا: إن عندنا فرسا يكون شرقا ويكون غربا في حالة واحدة لقلنا له: محال..»⁽²⁾

يجمعهم في نص آخر: «.. تنقسم العقليات ثلاثة أقسام، واجب وجائز ومستحيل:

فأما الواجب: فهو ما لا بد منه من كونه كمعرفة الفاعل بعد ثبوت الفعل. (...).

أما المستحيل: فكاجتماع الضدين ووجود شيء واحد في مكانين، وتحرك الجسم في جهتين:

ومحال فعل غير قادر وفادر غير عالم وعالم غير حي وحي غير موجود.

وأما الجائز: ما عرى منهما ويسوغ في العقل وجود هو عدمه..»⁽³⁾

2- القياس:

أهم ما جاء به المنطق الصوري الأرسطي القياس الحملي الذي تطرق لاحقا إلى أحد مصادر التشريع، وقد اهتم الوارجلاني كثيرا بضبط مفهومه وبيان وضع قواعده، وكيفية استعماله هو إثبات مشروعيته، إلا أننا نكتفي بذكر ملامح عامة له للاستدلال على البعد العقلي في نظرية المعرفة عند الوارجلاني.

أ- مفهوم القياس:

«.. حد القياس هو حمل أحد المعلومين على الآخر في حصول الحكم وإسقاطه بأمر يجمعهما

وأصل القياس التساوي..»⁽⁴⁾

ب - نوعا القياس:

«.. القياس يشتمل على الصحيح والفاسد، والمعول على الصحيح ويبطل الفاسد..»⁽⁵⁾

ب - حكم القياس:

1- المصدر نفسه ، ج3، ص 7.

2- المصدر نفسه ، ج3، ص 7 .

3- المصدر نفسه ، ج3، ص 14.

4- أبو يعقوب الوارجلاني: العدل والإنصاف، مصدر سابق ، ج2، ص58.

5- المصدر نفسه، ج2، ص58.

«.. اختلف الناس في القياس فأثبتته بعضهم وأبطله آخرون، فالذين أثبتوه قالوا يجوز في الشرعيات وفي العقليات وهو مذهب جل الفقهاء والمتعلمين وأهل السنة.

وقال بعضهم إنما يجوز القياس العقلي لا الشرعي وهو مذهب النظام وبعض الروافض وجل الخوارج وإلا النجدات، وإليه يؤول مذهب ابن حنبل وبشر قولاً وخالفوه فعلاً، وقال بعضهم وهم الغلاة من الحشوية وأصحاب الظاهر وهم إلى رد الكلي من العقلي والشرعي أقرب، واختلف الذين منعوا منه، قال بعضهم قبيح لعينه، وقال بعضهم قبيح للنهي عن هو استعماله في الدين، وقد أغنانا الله بالكتاب والسنة، وقال بشير المريسي والأصم وابن عبله العقيلي يوجب العمل به والسمع ورده مؤكداً، وفي بعض الروايات عن الأصم وبشر أنهما على قول مانعي النظر ولا يسوغ إلا العقلي..»⁽¹⁾

ب - أقسام القياس:

«.. القياس ضربان: عقلي وشرعي، والشرعي ضربان جلي وخفي، والجلي ضربان: قياس علة منصوص عليها، وقياس علة مستتبطة، والخفي ضربان، قياس الشبه، وقياس الاستحسان..»⁽²⁾

III - مفهوم علوم الإنسان وتصنيفها وعوائقها

1 - مفهوم المعرفة والعلم.

قرأ الوارجلاني مؤلفات أبي حامد الغزالي، لعل النسخة الأقدم من مخطوط إحياء علوم الدين الموجودة في مزاب من الكتب التي أحضرها الوارجلاني معه من الأندلس، أو منسوخة عنها، بل انخرط في العرفان الصوفي بطريقة الغزالي، لذلك يجب الانتباه إلى أن ضبطه لمفاهيم المعرفة والعلم واليقين سوف تكون بطريقة عرفانية.

أ - مفهوم العلم:

العلم: «.. تصور وتصديق، وتحلي العلوم نفس العليم، واعتقاد الشيء على ما هو به، وهو عرض من الأعراض..»⁽³⁾، وقال في موضع آخر: «.. معرفة الشيء على ما هو به، والأحسن عندي درك الشيء على ما هو به..»⁽⁴⁾

1- المصدر نفسه، ج2، ص 59.

2- المصدر نفسه، ج2، ص66.

3- أبو يعقوب الوارجلاني: العدل والإنصاف، مصدر سابق، ج2، ص19.

4- المصدر نفسه، ج2، ص 20 .

ب- مفهوم المعرفة:

المعرفة لا يسبقها الجهل كما هو موجود في التعريفات السابقة عن الوارجلاني بل هي الدرجة الخامسة من درجات العلم والإيمان وهي مرحلة الكمال: «..فإذا قوي الإيمان قليلا ترتقي إلى الظن وهي أقرب درجة من الإيمان، لأن الإيمان سكون النفس إلى الباري سبحانه والظن ميل النفس إلى جهة الباري سبحانه (.....) وإن قوي الظن وتأكد بالأدلة والبراهين حصل في درجة العلم وكان من العلماء بالله تعالى الراشدين الهادين المهتدين (.....) فإن قوي العلم قليلا أداه الله إلى اليقين بالله - عز وجل - صاروا الموقنين الصديقين الصادقين. فإن قوي يقينه قليلا انتقل إلى المعرفة، أقصى درجات بني آدم في المعارف معرفة الباري سبحانه، وصار في العارفين السابقين المقربين، فمن بلغ هذه الدرجة زال العمى عن بصره والغطاء عن قلبه، وحصل في علم المكاشفة وهو العلم اللدني الذي فاق علم الرسل والملائكة والمقربين والأنبياء أجمعين..» (1) .

2- تصنيف المعارف:

تقسيم المعارف عند أبي يعقوب الوارجلاني بشكل مشجري حيث يفرع إلى أنواع وكل نوع تتفرع عنه فروع سفلى وذلك وفق المنظومة التالية:

* - العلم ينقسم إلى قسمين هما:

* - العلم القديم: هو علم الله تعالى، وهو ضمن مبحث الصفات والتوحيد، ومنه جاء الاسم عالم والصفة العلم.

* - العلم المحدث: وهو علم الإنسان كون عرض من الأعراض:

* - العلم المحدث: الذي هو علم الإنسان ينقسم إلى نوعين:

- العلم الضروري: المبادئ الفطري غير المكتسب الموجود في الإنسان بالطبيعة الإنسانية ولا يمكن تعلمه بل هو أداة للتعلم والعلم الضروري ينقسم بدوره إلى أنواع منها:

أ- علم البنية:

ب- علم العقليات: البديهيات العقلية التي يقوم عليها الفكر يمكن اعتبارها مبادئ العقل وهي

ثلاث: الواجبات والجائزات والمستحيلات

ج- علم الحاسة: (الإحساس والحواس)

1- المصدر نفسه ، ج 2 ، ص ص 221-222.

-**العلم المكتسب:** المعارف التي يتعلمها الإنسان ويكتسبها، وهي تستند إلى الضروريات أو العلم الضروري وتقسيماتها تقوم على ما استندت إليه من العلم الضروري كالتالي:

- مكتسبة بالاستناد إلى الحواس:
- مكتسبة بالاستناد إلى العقل والنظر:
- مكتسبة بالعادة والتكرار: منها علم الصناعة والحرف.

هذه النصوص التي تضبط التقسيم السابق من كتاب العدل والإنصاف في أقسام العلم: «..العلم ينقسم إلى قسمين، محدث وغير محدث، فغير المحدث علم القديم سبحانه والمحدث علم المحدث، والعلم المحدث ينقسم قسمين ضرورياً ومكتسباً..»⁽¹⁾.

أقسام العلم الضروري: «.. فالضروري أقسام: أولها: علم البنية وهو علم الإنسان بوجوده وبيئاته وأفعاله وصفاته. الثاني: ما علمه من العقليات الواجبات والجائزات والمستحيلات، فهذا العلم ضروري وربما يقع في نفس الإنسان من؟ أول وهلة وربما يقع بعد تردد الخاطر فيها. الثالث: ما يعلم من جهة الحاسة فكلها ضروري، أما من جهة البصر فالأدوات والألوان والصور والألوان، وأما من جهة السمع فالأصوات بأصنافها. وأما من جهة الذوق الطعم بأصنافها من الحلو والمر والقارص والبشع وغير ذلك، وإما من جهة الشم فكالروائح الطيبة والخبيثة وغيرها، وأما من جهة اللمس فكالليانة والخشونة والحر والبارد وغير ذلك.

الرابع: من الضروريات ما يعلمه من جهة الأخبار المتواترة وهو يتوزع بين الضروري وبين المكتسب فبدايته هو نهايته وهذا الإخبار عن القرون الماضية المشهورة والقصص المعلومة المذكورة والأمثال السائرة المأثورة..»⁽²⁾.

*- علوم الكسب: «..علوم الكسب تقع على أوجه: أولها: ما يقع من جهة الاستدلال بما أدركت الحواس كالصوت تدركه الحاسة إذا كان موزوناً أو مؤلفاً منظماً. الثاني: ما وقع به من جهة النظر والبحث في علوم الشرائع وهو الفقه، وهي علوم مظنونة كعلوم الفقه والشرائع والطب والعبادة والفتوى. الثالث: ما وقع به جريان العادة في علم الصناعة والحرف. والثالث: منهم أيضاً من يقول لأحد أظهر من أن يحد وإنما قال القائل هذا القول لتعذر حصر هو عظم خطره...»⁽³⁾

1- أبويعقوب الوارجلاني: العدل والإنصاف، مصدر سابق ج1، ص 16.

2- أبو يعقوب الوارجلاني: العدل والإنصاف، مصدر سابق ، ج1، ص ص16-17.

3- المصدر نفسه ، ج1، ص 20.

3- المنطق والمعرفة:

كما اهتم الوارجلاني بعلاقة علم المنطق بالمعارف الأخرى: «.. وجعل الله الفعل والحرف من الكلام تابعا للأفضل، وجعل لها موازين لغوية، وقضى عليها بالموازين العقلية تمهيدا أو توكيدا للموازين الشرعية، لأن نسبة صناعة المنطق إلى القلب كنسبة صناعة النحو إلى اللسان وحكم المنطق في المعقولات كحكم النحو في المقولات..»⁽¹⁾. أما عن علاقة علم المنطق بعلم الكلام فيقول الوارجلاني: «..الأصول علم المتكلمين وإن شئت قلت علم الأصوليين وواجب منهما علم المنطق فهو علم المتكلمين والأصوليين..»⁽²⁾.

* - استنتاجات:

حاولت أن أختار قائمة عامة من المفاهيم المتداولة في نظرية المعرفة واضبط تعريف الوارجلاني لها ولا تزال القائمة طويلة مليئة بالتفرعات والمشجريات والتقسيمات يمكن أن تكون موضوعا لدراسة مستقلة هي نظرية المعرفة عند أبي يعقوب الوارجلاني ولعل هذه الدراسة موجودة ما أريد الوصول إليه هو أن ملامح نظرية المعرفة ذات الأبعاد العقلانية المثالية العرفانية موجودة لدى الوارجلاني وهو من أقطاب علم الكلام الإباضي المغربي القديم.

* - الوارجلاني همزة الوصل بين مدارس معرفية شمال إفريقية ومشرقية يمكن إبيات ذلك بالبحث عن أثر ابن رشد وأبي حامد الغزالي في فلسفة الوارجلاني في المعرفة لأننا لا نتوقع أن تؤثر هذه المدارس في المسائل الكلامية الأخرى التي قال بها الوارجلاني لأن آراء الأشاعرة والإباضية فيها متنافرة ومتناقضة، ولكن المعرفة هي ما يجمعهما.

ثانيا: المؤثرات الخارجية في نظرية المعرفة عند الوارجلاني (الغنوصية والعرفان)

المتكلمون الإباضية المغاربة الذين أحدثوا ثورة فعلية في علم الكلام الإباضي المغربي ووصلوا به إلى مرحلة الكلام هما الوارجلاني أبو عمار وأبو يعقوب، فهما الأقطاب بلا منازع وقد كانا صديقين وتحفظ لنا السير الإباضية كثيرا من أخبارهما وآرائهما بل ناب أبو يعقوب في الرد على أسئلة كانت ترد على أبي عمار ولم يرد عليها وحفظها لنا كتابه الدليل والبرهان، ما يجمعهما أيضا هو انفتاحهما على المدارس غير الإباضية، فأبو عمار درس في الزيتونة وأبو يعقوب درس في الأندلس، ولعل أبا

1- المصدر نفسه ، ج1، ص26.

2- المصدر نفسه ، ج1، ص26.

يعقوب كان أكثر انفتاحاً فلم يتجاوز أبو عمار دائرة الإباضي التقليدي، أما الوارجلاني فانفتح على عولم جديدة منها ما يختلف تماماً عن الأفكار الإباضية التقليدية كعلاقته برسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء الغنوصية، وكذلك علاقته بالعرفان الصوفي ومدرسة أبي حامد الغزالي، لا نبحت الآن في تفاصيل هذه العلاقة بل سوف نكتف البحث في ما يتعلق بنظرية المعرفة ونأخذ نموذجين: الغنوصية والعرفانية.

1- الغنوصية وأثر فلسفة إخوان الصفا في نظرية المعرفة عند الوارجلاني

ظهرت كثير من الحركات الغنوصية في العالم الإسلامي وكان لها تأثير على كثير من أقطاب الفلسفة فما هي الغنوصية؟ وما هي ملامح تأثيرها على أبي يعقوب الوارجلاني؟

1- فلسفة إخوان الصفا الغنوصية:

أ- إخوان الصفاء:

من أقوى الدراسات الفلسفية الموضوعية المتحررة المعاصرة عن " إخوان الصفاء " ما أنجزه الباحث في الميثولوجيا وتاريخ الأديان الدكتور فارس السواح في كتابه " طريق إخوان الصفاء المدخل إلى الغنوصية الإسلامية " جاء في تعريفه لإخوان الصفاء: «..إخوان الصفاء وخلان الوفاء، جمعية سرية تأسست على الأغلب في مدينة البصرة حاضرة الثقافة الإسلامية، في زمن ما من النصف الأول من القرن الرابع الهجري (العاشر ميلادي) وتركت لنا ميراثاً فكرياً وروحياً متميزاً بقيت آثاره فاعلة في الثقافة العربية عبر عصورها، يتمثل في اثنين وخمسين رسالة لم يذكر مؤلفوها أسماءهم، تستغرق في الطبقات الحديث نحو ألفين وخمسمائة صفحة؟ تبحت في شتى معارف عصرهم من فلسفة وعلوم والهيئات، تهدف إلى التأسيس لمذهب إسلامي ذي طابع كوني، يستغرق المذاهب كلها ويوحد بينها..» (1)

ب - إخوان الصفاء والغنوصية:

من الناحية الفلسفية فإن الغنوصية وإخوان الصفاء تيار فلسفي تأويلي بامتياز، أما من حيث التسمية يقول فارس السواح: «.. جاءت تسمية الغنوصية Gnosticism من الكلمة اليونانية Gnosis التي تعني المعرفة الحدسية الباطنية، أو العرفان بمصطلح التصوف الإسلامي فالعارفون هم

1- فارس السواح: طريق إخوان الصفاء المدخل إلى الغنوصية الإسلامية، دمشق، دار علاء الدين للطباعة والنشر والترجمة

الطبعة الأولى، 2008، ص15

الغنوصيون Gnostics الذين يتواصلون مع الحقيقة الكلية عن طريق بصيرتهم الداخلية، أما الآخرون فهم " غير العارفين " الذين يقفون عند ظاهر التعاليم الدينية، ولا ينفذون إلى حقيقتها الباطنية...»⁽¹⁾ ودون الإفراط في البحث عن تاريخ الغنوصية وإخوان الصفاء نكتفي بالعلاقة الثابتة بين هذه التيارات: «.. الغنوصية (.....) بدأت بواكيره الأولى(.....) بتأثير من الأفلاطونية الوسيطة، والتعاليم الهرمزية المنسوبة إلى هرمز مثلث العظمة وهذه التعاليم مبنوثة في ثمانية عشرة رسالة تمثل نوعا من الغنوصية المبكرة، صاغها على ما يبدو عدد من المؤلفين المجهولين الذين ينتمون إلى إخوانية روحية تشبه في تنظيمها جماعة إخوان الصفاء ويظهر في هذه الرسائل الهرمزية عدد من الأفكار المؤسسة للغنوصية، وأهمها مثوية الإنسان وانقسامه إلى جزء مادي وآخر روحي..»⁽²⁾

ج- الغنوصية والتشيع:

أغلب الدراسات تنسب إخوان الصفاء إلى الشيعة الإسماعيلية ولكن الباحث فارس السواح يرى أنهم ينتمون إلى الشيعة الإمامية الإثنا عشرية وقدم ما يثبت ذلك من قرائن وفي كل الحالات في إخوان الصفاء محسوبين على الطائفة الشيعية يقول فارس السواح: «..إذا لم يكن إخوان الصفاء ينتمون إلى إحدى الجماعات الشيعية المعروفة، وعلى الأخص إلى الشيعة الإثنا عشرية التي كانت تشكل الاتجاه الشيعي الرئيس، فمن الأولى عدم انتمائهم إلى الإسماعيلية..»⁽³⁾

2- إخوان الصفا عند الوارجلاني:

هل من الممكن أن يكون أبي يعقوب الوارجلاني (ت 571هـ) الإباضي المغربي التي يجمع الدارسون أن طائفته هي استمرار بشكل ما للخوارج ذوي النزوع الثورية العملية، وقد كان أسلاف الوارجلاني السياسيين وهم الرستميين في حروب مع الفاطمية الإسماعيلية الشيعية أنهت دولتهم؟
الجواب: ببساطة وبسرعة ودون تردد نعم كان أبو يعقوب الوارجلاني غنوصيا.

3- أثر إخوان الصفا في مقولات الوارجلاني المعرفية

بالعودة إلى جينالوجيا كتاب رسائل إخوان الصفاء نعرف أنه كغيره من كتب الطوائف السرية كان نادرا وغير متداول بين العوام ومكتما عليه، لذلك من العجيب أن يكون أبو يعقوب الوارجلاني المغربي مطلقا على محتواه، والأعجب أن يخصص صفحات طويلة لتقديم الرسائل تفصيلا: «... وأنا

1- المرجع نفسه، ص 15

2- المرجع السابق، ص 15.

3- المرجع نفسه ، ص 232

أعقب لك هاهنا بعلوم غريبة، وهي العلوم التي توارثتها بن وآدم هم أبيهم آدم عليه السلام، فانقرضت على عهد الطوفان، وتركوها في أحد الهرمين اللذين بمصر، فاستخرجنها الفلاسفة وهي واحد وخمسون فنا، فتراسلتها فيما بينهم البين في سائل البلدان تسمية رسائل إخوان الصفا، وهي إحدى وخمسون رسالة..»⁽¹⁾

ثم يفصل الورجلاني في مضامين هذه الرسائل الأمر الذي يؤكد اطلاعه عليها ولكن هل معنى ذلك أنه اقتبس منها وآمن بمقولاتها؟

الجواب: نعم، يمكن التأكد من ذلك بعلاقات النصوص وهي كثيرة جدا ننقي منها ما يخص نظرية المعرفة وهي كالتالي:

النص الأول:

* - «.. أما بعد فإن الله تعالى لما خلق ابن آدم في بطن أمه، فمكث في الرحم أربعين يوما نطفة وأربعين يوما علقة، وأربعين يوما مضغة، ووقع التصوير في عشرة أيام، وهي مائة وثلاثون يوما، وهي أربعة أشهر وعشر، وعند تمامها ينفخ فيه الروح، وعند نفخ الروح يقتبس العلوم الحسية، ويتولد عنها اللذة والألم، فقام عنها علم الخيال اقتبسه من حواس هو الحواس عادة ضعيفة. فما زال كذلك حتى يخرج من بطن أمه، ومعه ملك مقترن معه من بطن أمه، فلما خرج من بطن أمه قارعه الهواء بعد كن الرحم والشيطان، فصرخ الصرخة أو الصيحة أو نياحه. وأول ما يظهر من علومه الخيال فيؤديه يافوخه إلى مقدمة الدماغ فصار خيالا، وفي الدماغ ثلاث مقدمات، وثلاث قوى:

فالأولى: منفردة بعلم الخيال، وهي في مقدمة الوجه، وفيها يتردد الخيال ولا يتجاوزها. والثانية: في وسط الدماغ، وتسمى الحافظة، وهي التي يحفظ جميع ما أداه الحس إلى القوة الخيالية إلى الحافظة وهي مغرس الوهم انفردت به.

الثالثة: وهي مركز الفكر، يتردد فيها الفكر في الأمور التي توهمها من خياله عن حواسه. فأول ما سبق إلى الطفل بعد أن خرج من بطن أمه القوة الخيالية، فإذا اشتدت حواسه وقويت كليا، وقويت قوة الخيال وأدت إلى الثانية التي هي الوهم، وإن قوي الوهم أدى إلى القوة المفكرة، وإن قويت استعمل الفكر، وإن قوي استعمل القياس، فيقع للطفل الصغير التفرقة بين أبويه وقماش البيت وخشب

1- أبو يعقوب الورجلاني: الدليل والبرهان، مصدر سابق، ج 3، ص ص 264-265

الدار، وتقع له التفرقة بين أهل بيته وجيرانه، وتظهر له الحاجة ذات نفسه إلى أوبيه وأبوتها عليه، فعند ذلك تؤدي القوة المفكرة إلى القلب ما حصل عنها.

والملك الموكل الذي هو صاحب اليمين في إلهامه في جميع فجوره وتقواه ليجتنب أو يمتثل، فإذا ترعرع قليلا قوي قياسه، فهو في ذلك إلى سبع سنين، اقترن معه الملك الثاني فهو صاحب الشمال، فيكون طوع صاحب اليمين، وتسديدا وتمهيدا لما ألهمه صاحب اليمين بسبع سنين إلى حد البلوغ، وبلوغه أربع عشرة سنة ودخل في الخامسة عشرة سنة، فهناك حاسة العقل وتبلغ وتكتمل، واحتمل التكليف، فهناك يستقبله سفر آخر وهو سفر التكليف، واحتمال الأمر والنهي، والوعد والوعيد والطاعة والمعصية واسم المؤمن والكافر، قال الله تبارك وتعالى، في قسم عظيم [وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا] وحجة الله القائمة على العباد من قبل الإلهام..»⁽¹⁾

النص الثاني:

* - «.. فإذا قوي الإيمان قليلا ترتقي إلى الظن وهو أقرب درجة من الإيمان، لأن الإيمان سكون النفس إلى الباري سبحانه هو الظن ميل النفس إلى جهة الباري سبحانه (.....) وإن قوي الظن وتأكد بالأدلة والبراهين حصل في درجة العلم وكان من العلماء بالله تعالى الراشدين الهادين المهتدين (.....)».

فإن قوي العلم قليلا أداه الله إلى اليقين بالله - عز وجل - صار من الموقنين الصديقين الصادقين. فإن قوى يقينه قليلا انتقل إلى المعرفة، أقصى درجات بني آدم في المعارف معرفة الباري سبحانه، وصار في العارفين السابقين المقربين.

فمن بلغ هذه الدرجة زال العمى عن بصره والغطاء عن قلبه، وحصل في علم المكاشفة وهو العلم اللدني الذي فاق علم الرسل والملائكة والمقربين والأنبياء أجمعين.

فإن قال قائل: وهل في الخلق من يفوق علمه علم الملائكة والمرسلين وقد أرشدوا بالشرائع في إصلاح الخلق من عند رب العالمين؟

قيل له: أجل، أن المرسلين إنما بعثوا في مصالح الفساد في الظاهر وبقي عليهم علم الباطن الذي استأثر الله به إلا من خصه من عباده وسيأتي لشرح ذلك وبيانه إن شاء الله بعد..»⁽²⁾

1- المصدر نفسه، ج 3، ص ص 215-220

2- المصدر نفسه، ج3، ص ص 221-222

II- العرفان أثر فلسفة الكشف لأبي حامد الغزالي في نظرية المعرفة عند الوارجلاني

أثناء بحثي بين فهارس المخطوطات الإباضية في علم الكلام في لاحظت أن مؤلفات الغزالي موجودة بكثافة وهذا دلالة على مدى الترحيب والقبول بفكر أبي حامد، بعد الدراسة للآراء الكلامية الإباضية توصلت إلى حقيقة مفادها أن أبا يعقوب هو الشخصية الإباضية الأكثر تأثراً بالغزالي وقد وصل به التأثير إلى تبنيه كل الآراء العرفانية للغزالي، فما هي ملامح ذلك؟

1- أبو حامد الغزالي وأبو يعقوب الوارجلاني:

للأسف كثير من المعلومات حول علاقة أبي يعقوب الوارجلاني لا تزال ضمن المصادر المخطوطة التي لم تكن ضمن الأولويات الضرورية لتحصيلها منها المخطوطات التالية " شرح تعاضم الموجين " للشيخ عبد العزيز الثميني، و"تعاضم الموجين" لأبي يعقوب الوارجلاني ولكن دراسة الدكتور مصطفى بن صالح باجو بعنوان: أبويعقوب الوارجلاني أصوليا، دراسة لعصره وفكره الأصولي مقارنا بأبي حامد الغزالي أعطتنا ما نحتاجه من الحجج التي تثبت مدى تأثير الغزالي في فكر الوارجلاني خاصة في نظرية المعرفة:

أول من انتبه إلى تأثير واقتباس الورجلاني من كتب أبي حامد الغزالي هو نفسه أقدم شارح لكتابه العدل والإنصاف وهو أبو القاسم البرادي (حي 810 هـ) ففي كتابه الذي شرح فيه كتاب العدل والإنصاف للوارجلاني " البحث الصادق " يذكر البرادي على ما يروي لنا الدكتور مصطفى بن صالح باجو أن الوارجلاني اعتمد على نصوص الغزالي في فكرة المكاشفة في " الدليل والبرهان"، للغزالي، وقارن البرادي في كتب البحث الصادق بين نصوص أبي يعقوب الوارجلاني وأبي حامد الغزالي ليثبت مدى التأثير والاقتباس.

ينقل الدكتور مصطفى بن صالح باجو عن الشيخ عبد العزيز الثميني (ت1223 هـ) من كتابه المخطوط " شرح تعاضم الموجين" أن الوارجلاني كثير الاطلاع على كتب الغزالي خاصة كتاب الإحياء.

أما الباحثون المعاصرون فقد اعتبروا الشيخ الدكتور فرحات علي الجعيري اعتماد الوارجلاني فكر الغزالي في علم المكاشفة من صور التعايش بين الإباضية والأشعرية وهو استنتاج عاطفي يلجأ إليه الدكتور الجعيري كلما اكتشف مواطن اتفاق بين الأشاعرة والإباضية يقول الجعيري: «..فواضح إذن تعايش التراث الإباضي مع سائر التراث الإسلامي خاصة ومع التراث العالمي تعايشا مستقلا برأيه،

معتمدا بذلك الرأي، فلا يتردد أبو يعقوب مثلا اعتماد فكر الغزالي في علم المكاشفة (وفي الثناء على رسائل إخوان الصفاء مع عرض فحواها..»⁽¹⁾)

تم ذكر أبو حامد الغزالي بالاسم مرة واحدة في كتاب العدل والإنصاف وهذا لا يفيد أن الوارجلاني لم يقتبس من مؤلفات الغزالي، واقتبس منه مرة واحدة فمن عادات المتكلمين الإباضية المغاربة فترة البحث أن لا يشيروا إلى مصادر اقتباساتهم عن الموافقين فما بالك المخالفين حتى ولو كانت اقتباسات الأمر يحتاج إلى علم علاقات النصوص للمقارنة بين ما كتبه الغزالي والوارجلاني في المسائل التي يفترض أن فيها اقتباسات، وسوف نكتفي بأمثلة محدودة لاحقا في المسائل المتعلقة بنظرية المعرفة. من شواهد هذه الاقتباسات أيضا، ما ذكره الوارجلاني في "العدل والإنصاف" من تعريف العقل وتفاصيله حتى قال البرادي: [فإنه إنما سلك في التقسيم طريق أبي حامد] نص الفكر الباطني الغزالي: كتاب المستظهري " و " كتاب فضائل الباطنية " للغزالي أما الوارجلاني فقد خصص فصلا مطولا في العدل والإنصاف.

بالنسبة لعلم علاقات النصوص والمقارنة بين ما كتبه أبو حامد الغزالي وأبو يعقوب الوارجلاني فهذا بالضبط ما أنجزه الدكتور: مصطفى بن صالح باجو، في دراسته: أبي يعقوب الوارجلاني أصوليا دراسة لعصره وفكره الأصولي مقارنا بأبي حامد الغزالي والتي يصفها بالقول: «.. وكان العامل الأساسي في اختيار الغزالي مجالا للمقارنة هو دوره البارز في استكمال بناء مدرسة المتكلمين في الأصول، إذا يعد كتابه " المستصفي " نموذجا فريدا، ورائدا لمؤلفات هذه المدرسة، وفيه تميزت خصائص مدرسة المتكلمين بصورة واضحة وكاملة، وغدا " المستصفي " - و هو يمثل قمة النضج الفكري للغزالي - مرجعا لا يستغنى عنه لكل من كتب على نهج مدرسة المتكلمين أو كتب عنها، وأخيرا فإن هذا البحث يرمي إلى الكشف عن مدى التقارب أو التباعد بين آراء الوارجلاني الأصولية، وآراء الغزالي من خلال كتابهما الأصوليين " العدل والإنصاف " لأبي يعقوب، و " المستصفي: لأبي حامد..»⁽²⁾

1- فرحات الجعبري: البعد الحضاري للعقيدة الإباضية، مرجع سابق، ص 121

2- مصطفى بن صالح باجو: أبو يعقوب الوارجلاني أصوليا، دراسة لعصره وفكره الأصولي مقارنا بأبي حامد الغزالي، مرجع سابق، ص ص 223-224.

3- أثر أبي حامد الغزالي في مقولات الوارجلاني المعرفية

أ- علم المكاشفة عند أبي حامد الغزالي:

سوف نقارن بين نصوص الغزالي والوارجلاني في علم المكاشفة الذي يعرفه الغزالي: «.. العلم علمان علم معاملة وعلم مكاشفة، وهو العلم بالله وصفاته المسمى بالعادة علم المعرفة . فأما العلم بالمعاملة كمعرفة الحلال والحرام ومعرفة أخلاق النفس المذمومة والمحمودة وكيفية علاجها والفرار منها فهي علوم لا تتراد إلا للعمل، ولولا الحاجة إلى العمل لم يكن لهذه العلوم قيمة وكل علم يراد للعمل فلا قيمة له دون العمل..»⁽¹⁾ . ويعرفه في نص آخر بالقول: «.. المقصود بها الكتاب علم المعاملة فقط دون المكاشفة التي لا رخصة في إيداعها الكتب (.....) أما علم المكاشفة فلم يتكلموا فيه إلا بالرموز والإيمان على سبيل التمثيل والإجمال، علما منهم بقصور أفهام الخلق عن الاحتمال، والعلماء ورثة الأنبياء، فما لهم سبيل إلى العدول عن نهج التأسي والافتداء..»⁽²⁾ .

ومن الرموز التي تكرم بها أبو حامد الغزالي للإشارة إلى علم الكشف: «..أعني علم الكشف: فهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة، وتتكشف من ذلك النور أمور كثيرة، كان يسمع من قبل أسماؤها فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة، فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه، وبصفاته الباقيات التامات، وبأفعاله وبحكمه في خلق الدنيا والآخرة..»⁽³⁾ وكذلك: «.. نعني بعلم المكاشفة أن يرتفع الغطاء حتى تتضح له جليلة الحق في هذه الأمور اتصاحا يجري مجرى العيان، الذي لا يشك فيه، وهذا ممكن في جوهر الإنسان، لولا مرآة القلب قد تراكم صدؤها وخبيثها بقاذورات الدنيا..»⁽⁴⁾

ب- علم المكاشفة والعلم اللدني عند الوارجلاني:

يتفادى المتصوفة إعطاء تعريف لعلم المكاشفة لأنه من الأسرار الإلهية ويكتفون بوصف درجات المكاشفة ابتداء بما سماه أبو حامد الغزالي بعلم المعاملة الذي يضع فيه قواعد السلوكات والعبادات التي ينتقي على العابد القيام بها للوصول إلى الكشف وإلى المكاشفة، بالنسبة للوارجلاني يعتبر علم المكاشفة والعلم اللدني واحد رغم الفروق التي يمكن أن نكتشفها بالمقارنة بين العلمين ولكن هذا ليس

1- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج 1، ص 18

2- المرجع نفسه، ج 1، ص، 18

3- المرجع نفسه ج 1، ص 38

4- المرجع نفسه، ج 1، ص 18

هدفنا فالهدف هو مدى تأثير أبو حامد الغزالي في الوارجلاني في علم المكاشفة واللدني الذي يعتبرهما الوارجلاني شيئاً واحداً يقول: «.. فمن بلغ هذه الدرجة زال العمى عن بصره والغطاء عن قلبه، وحصل في علم المكاشفة وهو العلم اللدني الذي فاق علم الرسل والملائكة والمقربين والأنبياء أجمعين..»⁽¹⁾.

كل ما يمكن فعله هو البحث عن النصوص التي يصف فيها الوارجلاني هذه المكاشفات التي تتكاثر في الجزء الثالث من الدليل والبرهان والمسائل المتعلقة بالخضر عليه السلام منها:

«.. و إن قوي الظن وتأكد بالأدلة والبراهين حصل في درجة العلم وكان من العلماء بالله تعالى الراشدين الهادين المهتدين (.....) فإن قوي العلم قليلاً أداه الله إلى اليقين بالله - عز وجل - صار الموقنين الصديقين الصادقين فإن قوى يقينه قليلاً انتقل إلى المعرفة، أقصى درجات بني آدم في المعارف معرفة البارئ سبحانه، وصار في العارفين السابقين المقربين، فمن بلغ هذه الدرجة زال العمى عن بصره والغطاء عن قلبه، وحصل في علم المكاشفة وهو العلم اللدني الذي فاق علم الرسل والملائكة والمقربين والأنبياء أجمعين..»⁽²⁾.

في نص آخر: «.. فإن قال قائل: وهل في الخلق من يفوق علمه علم الملائكة والمرسلين وقد أُرشدوا بالشرائع في إصلاح الخلق من عند رب العالمين؟

قيل له: أجل، إن المرسلين إنما بعثوا في مصالح الفساد في الظاهر، وبقي عليهم علم الباطن الذي استأثر الله به إلا من خصه من عباده وسيأتي لشرح ذلك وبيانه إن شاء الله..»⁽³⁾.

في نص ثالث يقول الوارجلاني: «.. فإن زاد قليلاً وترقى وانتهى إلى المعرفة، فهناك تسكن نفسه إلى الرب لما لاح له من ربه من علامات وإشارات تقع بها المعرفة له بها. والمعرفة علم تقدمه علم، فعند ذلك يستوحش من جميع الخلق ولا يستأنس بأحد منهم، لما عوده من استجابة دعائي هو مؤانسته في وحدته واصطناعه في مهماته، فهذه درجات التقرب إلى الله تعالى.

فإذا بلغ هذه المنزلة رفع الله عز وجل الحجاب بينه وبين خلقه وانكشف له الغطاء عن قلبه في جميع ما أراد الله عز وجل أن يحدثه، آثره بعلم ذلك وخصه به، فكانت علومه من لدن الله عز وجل لا بواسطة من غيره، كما قال عز وجل [وآتيناها من لدنا علماً] فكان لا يحتاج مع هذا العلم اللدني إلى

1- المرجع نفسه ، ج3، ص 222

2- أبو يعقوب الوارجلاني: الدليل والبرهان، مصدر سابق ج 3، ص ص 228-229.

3- المصدر نفسه ، ج 3، ص ص 228-229.

تعلم ولا تعليم وصار فؤاده مرآة لخلق قد انطبعت فيه صورة كل شيء، كالمرآة التي تقبل صورة كل جسم قابلها..»⁽¹⁾

كثيرة نصوص المكاشفات عند الوارجلاني يمكن تتبعها في مسألة الخضر والعلم اللدني ولكن المساحة التي قررت أن أخصصها لهذا التفرع لا تكفي للتفصيل ما دامت مكاشفات الوارجلاني مثبتة بالقدر الكافي.

* - استنتاجات:

بالعودة إلى النصوص الأولى لعلم الكلام الإباضي المغربي خاصة في السير نتذكر قرار مشائخ الإباضية تحريم قراءة كتب المخالفين، والبراءة ممن يثبت أنه يتعامل معها خاصة ما عرف وقتها بكتاب الديوان المنسوب إلى أحمد بن حسين الأطرابلسي، مع أبي يعقوب الوارجلاني تجاوز قراءة كتب الخصوم إلى بناء فلسفة في المعرفة قائمة على مصادر الخصوم سواء في العرفان أو العلم اللدني أو معارف غنوصية مستمدة من كتب إخوان الصفاء وخلان الوفاء.

انتبه كثير من الباحثين الإباضية المعاصرين إلى أثر أبي حامد الغزالي في أبي يعقوب الوارجلاني وسوف يزداد هذا التأثير في المعرفة مع متكلم إباضي خارج فترة البحث والجيطالي وكل ذلك يعني انفتاحا كبيرا على المخالفين.

المبحث الثاني: حرية الإنسان.

من الإنسان والعلم ننقل إلى الإنسان والعمل أو الفعل ضمن ثلاثية التلازمات بين العلم والتصديق والعمل التي تقوم عليها فلسفة الإنسان في علم الكلام الإباضي المغربي القديم، يبدأ بالسؤال عن مصدر الفعل هل ينسب إلى الفعل إلى الفاعل أم أن هذا الإنسان مجرد مكتسب لفعل مخلوق فيه؟ وكيف يعرف علم الكلام الإباضي المغربي الإنسان الذي سوف يفعل اختيارا أو اكتسابا أو جبرا؟،

المطلب الأول: مفهوم الإنسان والحرية.

تقوم مسألة الحرية التي تسمى بمسميات مختلفة في التراث الكلامي الإسلامي على مجموعة من المفاهيم هي الإنسان والفعل والإرادة والاستطاعة والقدرة والبحث في العلاقة بينها وتحديد طبيعتها يؤدي إلى منظومة من الآراء الفلسفية ولذلك نحتاج إلى ضبط هذه المفاهيم مع التضحية بالمفاهيم

1- المصدر نفسه، ج 3، ص 240.

اللغوية لأنها تأخذ مساحة من البحث نحن في حاجة إليها، بمعنى أننا سوف نكتف العمل على المعاني الاصطلاحية الكلامية الإباضية تحديدا. فكيف يعرف علم الكلام الإباضي للإنسان الفاعل؟ وما هو الفعل؟ وما هي الإرادة؟ وما هي الاستطاعة وما العلاقة بينهما؟

أولا: الإنسان وحرية الإرادة في علم الكلام الإباضي المغربي:

سوف نحاول ضبط مجموعة المفاهيم التي يقوم عليها هذا المطلب ونبحث في العلاقات بينها وهذا يولد لنا كل المشكلات الفلسفية.

1- مفهوم الإنسان والفعل والإرادة والاستطاعة والعون في علم الكلام الإباضي:

1- مفهوم الإنسان في علم الكلام الإباضي:

أول نص واضح في التراث الإباضي المغربي فيه ما يقارب مفهوم الإنسان نجده لدى أبي العباس أحمد بن بكر الفرستائي (ت 405 هـ) جاء فيه: «.. وعليه معرفة الإنسان الملزوم والمأمور، وهو البالغ الصحيح العقل، والمحتمل للأمر والنهي، والشك في ما لم يكن بهذه الصفة..» (1)

نجد تعريفا أوفى للإنسان لدى أبي عمار عبد الكافي التناوتي وفيه نقد للنظرة المثالية للإنسان التي ينسبها إلى المعتزلة كونهم يعرفون الإنسان بناء على فكرة الجوهر الفرد المثالية، ويرفضون المبدأ الحسي على أن الإنسان هو الجسم والبدن القابل للمشاهدة والتجزئة، مفسرا تهربهم بأنه تهرب من الإقرار بخلق الله لأفعال الإنسان بخلق الأفعال يقول: «.. فإن سأل عن الإنسان ما هو؟ قيل: له هذا المرء على الهيئة وعلى هذا التركيب بجميعة.

وزعم قوم ممن ينتحل الكلام أن حتى وزعم قوم من أهل القدر في ذلك بأن الإنسان جزء واحد، جوهر لا يحتمل التجزئة ولا القسمة، ألجأهم إلى ذلك الهروب من الإقرار بخلق الأفعال. وغلطوا في كل ذلك مع كل زاعم بزعم أن الإنسان ليس هو هذا المرئي بجميعة، قال الله تعالى: ﴿ قُنِيَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ ﴾ [عبس: 17] إلى قوله: ﴿ تَمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ ﴾ [عبس: 21] فسماه إنسانا وهو ميت وهو مقبور، وقوله: ﴿ أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى ﴾ [القيامة: 36] ثم قال: [أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً

1- أحمد بن محمد النفوسي أبو العباس الفرستائي: مخطوط كتاب فيه مسائل التوحيد مما لا يسع الناس جهله وغير ذلك من مسائل الكلام، الحاج مسعود بابكر الرقم في الفهرس: 38 الرقم في الخزانة: بابكر 70، ورقة 06 ظهر

مِنْ مَنِيٍّ يُمَنَى] [القيامة: 37] إلى قوله: ﴿ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى ﴾ [القيامة: 39] ثم قال [إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ] [العاديات: 06]...» (1)

أما على مستوى الاشتقاق اللغوي فيروي أبو عمار عن شيخه أبي يحيى تفسيراً حسياً للإنسان دائماً : فالإنسان إنسان لأنه يؤنس ويشاهد بالحواس يقول أبو عمار: «...فإن قال قائل: لم يسم الإنسان إنساناً؟ قيل: قد تكلم في ذلك قوم عند الشيخ أبي يحيى رحمه الله حتى ذكر أنه سمي بذلك لأنه يؤنس بالبصر، فقالوا: كيف كان الحيوان قد يؤنس ويشاهد بالبصر فلم وقع التخصيص بهذا الاسم للإنسان دون سواه من الحيوان؟ قال : رحمة الله: هذا الفرق ليس هو ما بين الإنسان وبين كل الحيوان، وإنما هذا الفرق بين الإنس والجن، فكانت الإنس إنسا لأنهم يؤنسون بالبصر، كانت الجن جناً لأنها جنت على البصر، بهذا فرق وفصل بين هذين الجنسين المتقاربين دون سائرهما والله أعلم. «(2)

وكما عرفنا في المبحث السابق ميل الإباضية إلى النزعة الحسية في ضبط المفاهيم انطبق على نظرتهم إلى الإنسان واختاروا من المفاهيم الكلامية الكثيرة ما يتجه إلى كون الإنسان هو الموجود المحسوس المشخص الذي يؤنس بالبصر وهذا تمهيد للقول بخلق الأفعال.

2- الفرق بين الإنسان والموجود:

قام أبو عمار بالتمييز بين مصطلح إنسان والمصطلحات: جسم، موجود، محدث وحدد الفروق بينها: «.. وكذلك لو قال لك إنما صار المحدث محدثاً لعله أنه جسم؟ فقد أبطل أن يكون غير الجسم محدثاً. وكذلك لو قال: إنما صار الشيء شيئاً لأنه محدث؟ فقد أبطل أن يكون غير محدث شيئاً. وكذلك لو قال: إنما صار الجسم جسماً لأنه إنسان؟ فقد أبطل أن يكون غير الإنسان جسماً. فهكذا تكون مسائل الإبطال. ولو قال قائل إنما صار الإنسان إنساناً لأنه جسم؟ كان وقد أثبت أن كل جسم إنسان. وكذلك لو قال إنما صار الجسم جسماً لأنه محدث؟ كان مثبتاً أن كل محدث جسم. وكذلك لو قال: إنما صار المحدث محدثاً لأنه شيء؟ كان مثبتاً أن كل شيء محدث. وذلك لأن أعم الأشياء شيء، لأن شيئاً أعم من محدث، ومحدث أخص منه، ومحدث أعم من جسم، وجسم أخص منه، وجسم أعم من إنسان وإنسان أخص منه..» (3)

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 3 ظهر

2- المصدر نفسه، ورقة 26 صدر

3- المصدر نفسه، ورقة: 37 ظهر

3- مفهوم الفعل الإنساني وأنواعه:

النصوص التي تعرف الفعل الإنساني تحدد أنواعه نادرة بالكاد نعثر على عبارات قليلة، وهي تعريف الوارجلاني في العدل والإنصاف: «الفعل هو الموجود بقدره فاعل..»⁽¹⁾ وفقرة أخرى بالحجم نفسه في الموجز: «.. أما كيفية الفعل: فما وقع عن الإرادة»⁽²⁾، كما أن تقسيم الفعل وتنويعه لم يحض بالاهتمام، قسم "أبو خزر" الأفعال إلى "أفعال مباشرة" و"أفعال متولدة" ولكن لم يترتب عن هذا التقسيم أي جدل أو إثراء، ونجد أحيانا فقرات عابرة ينقد فيها أبو عمار عبد الكافي التناوتي بعض آراء المعتزلة في تقسيم الأفعال ولكن دائما لم يتجاوز النقد جملا مختصرة، والتقسيم الأكثر تكرارا عند الإباضية هو:

- **الفعل الاختياري:** وينطبق تعريفه على تعريف الإرادة تماما.

- **الفعل الاضطراري:** وينطبق تعريفه على الجبر والضرورة تماما

وسوف نتناول تعريف الإرادة والجبر تفصيلا في العناصر الموالية.

II- الإنسان والإرادة والاستطاعة والعون:

الإرادة والاستطاعة والعون مع مرادفات هذه المصطلحات وأضدادها سوف تنتج لنا كثافة في المفاهيم التي سوف يستعملها المتكلمون تناوبا كونها جميعا متولدة من بعضها البعض مع وجود فروق من الصعب تحديدها، بمعنى متى يستعمل المتكلم مصطلح الإرادة؟ ومتى يستعمل مصطلح الاستطاعة، هذه الفروق تزول عند الإباضية ليس لأن هذه المصطلحات لها معنى واحد، وإنما لأن الإباضية المغاربة تقول بالتلازم بين الفعل والإرادة والفعل والاستطاعة، وهذا يؤدي إلى شرعية إمكانية الخطأ في استعمالها كمرادفات، وحتى إن لم تكن كذلك، وهذا لا يمنعنا من محاولة ضبطها وتحديد مجال استعمالها والعلاقة بينها في علم الكلام الإباضي فقط لأن البحث في ذلك لدى مدارس علم الكلام الأخرى بنفس التفصيل يأخذ حجما أكبر مما يتحمله الأمر، لذلك سوف نتجاوز معاني هذه المصطلحات لدى غير الإباضية المغاربة، ونتوقع أن الاختلاف بينها لن يغير من جوهرها ومعناها. فما هي الإرادة عند المتكلمين الإباضية المغاربة؟ وما هي الاستطاعة؟ وما هو العون؟ وما العلاقة بينها؟

1- أبو يعقوب الوارجلاني: العدل والإنصاف، مصدر سابق، ج 1 ص 36

2- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: الموجز، مصدر سابق، ج 2 ص 16

1- إرادة الله وإرادة الإنسان:

نشأ مصطلح الإرادة عند المتكلمين الإباضية المغاربة في مسائل التوحيد والصفات الإلهية ثم انتقل إلى المسائل المتعلقة بالإنسان بمعنى إن الإرادة صفة ذات لله تعالى وليس صفة فعل وهذا ما يفسر اتجاه المتكلمين في مبحث الأفعال إلى تفضيلهم مصطلح الاستطاعة الذي ولد في المسائل المتعلقة بالإنسان فلا يوصف الله بالاستطاعة. أما الإرادة كصفة إلهية فهناك كثافة في النصوص التي تعرفها فهي عند الإباضية منها: «.. والإرادة عندنا صفة ذات لأنها قد ينفي بها عن الله الكره، كما قد ينفي بالعلم الجهل، وبالقدرة العجز ولكل آفة من تلك الآفات المنفيات عن الله عز وجل لفظ به أزال العباد عن الله تلك الآفات فنفوا عنه العجز بقولهم قادر، والجهل بقولهم عالم، وكذلك الاستكراه ينفي بأنه مريد، والإرادة والمشية بمعنى القدرة، لأن القادر هو الذي إذا شاء أن يكون شيء كان وإذا لم يشأ أن يكون لم يكن، كما أن العاجز هو الذي إذا شاء أن يكون شيء لم يكن، وإذا لم يشأ أن يكون كان، وهو عندنا عز وجل مريد لكل شيء، وشاء لكون كل كائن...»⁽¹⁾.

2- الفرق بين إرادة الله وإرادة الإنسان عند المتكلمين الإباضية:

يمكن أن نستنتج فروقا كثيرة بين الإرادة الإلهية والإنسانية أهمها:

* - إرادة الإنسان هي المراد فهناك تلازم بين الإرادة والمراد في الفعل الإنساني بينما إرادة الله منفصلة على المراد: «...وبطل أيضا ما قالت الجهمية بأن إرادة الله عز وجل هي المراد، ولو كانت الإرادة هي المراد، لكان العلم هو المعلوم والقدرة هي المقدور عليه، والعزة هي المعتر عنه، وهذا ما قد بان فساده جدا...»⁽²⁾

* - إرادة الإنسان مؤقتة تزول بزوال الفعل، وإرادة الله صفة ذات أزلية دائمة ومطلقة.

* - إرادة الإنسان هي الاستطاعة، ولا يوصف الله تعالى بالاستطاعة فهي صفة تخص الإنسان لذلك نجد أن مصطلح الاستطاعة أكثر استعمالا في وصف أفعال الإنسان بالمقارنة بمصطلح الإرادة الذي يستعمل أكثر في مباحث الصفات الإلهية والتوحيد.

* - إرادة الإنسان تتحمل ضدها فكما أن الإنسان له إرادة يمكن أن يكون عاجزا لا إرادة له، وكما أن له استطاعة فله زمانة وعجز، أما الإرادة كصفة إلهية فهي نفي لكل عجز ولا ضد لها.

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: مخطوط شرح الجهالات، مصدر ، ورقة 106 صدر

2- المصدر نفسه ، ورقة 63 ظهر

3- الإرادة عند الإنسان مفهومها وأنواعها:

سوف ننتبع مصطلح الإرادة وكل المصطلحات الوظيفية التي تستعمل في تعريف الإرادة كالكسب والاختيار والضرورة والطبع والجبيل والجبر ونحدد العلاقات بينها في التراث الإباضي المغربي:

أ- مفهوم الإرادة: (الاختيار، الكسب، المشيئة)

يستعمل المتكلمون الإباضية المغاربة المصطلحات: الإرادة، الاختيار، الكسب المشيئة، العزم، القدرة، والاستطاعة على أنها مرادفات لبعضها البعض مع وجود فروق ثانوية، ونجد جل هذه المصطلحات تتكرر في تعريف واحد منها وكلها تدور في فلك الإرادة: فبالنسبة للإرادة هناك تعريفات بالسلب ونفي الاستكراه: «...وأما الإرادة: فإنما هي نفي الاستكراه، والقدرة نفي العجز..»⁽¹⁾ وكذلك: «.. وعين الإرادة: هو ما به يتكون المراد، على ما أراده المرید غير مستكره على شيء من الأفعال..»⁽²⁾ كما تعرف بدلالة الكسب والاختيار والقصد: «... وذلك أن الاختيار: كل ما اختاره الإنسان واكتسبه، من غير كره ولا ضرورة، في الأخذ والترك، من الحركة والسكون، وما يقوم عنهما من قصد، أو من اختيار...»⁽³⁾ وكذلك: «.. وأما كيفية القصد: فالإرادة دون غيره..»⁽⁴⁾ وكذلك «.. و أما كيفية الاختيار: فما اختير من الفعل المفعول دون المتروك..»⁽⁵⁾

ب- طبيعة الإرادة:

المقصود بطبيعة الإرادة هو تصنيفها ضمن الدوافع إلى الفعل أم هي الفعل في حد ذات هي عبارة "فعل القلب" التي تتكرر في تحديد طبيعة الإرادة الإنسانية يقصد بها " النية" أو " الدافع " فالإرادة ليست فعلا موضوعيا حركيا ماديا وإنما هي القصد إلى الفعل وتكون ملازمة له غير منفصلة عنه وهذا خلاف لما تعتقده المعتزلة التي تفصل زمانيا بين الإرادة والفعل.

1- الصدر نفسه ، ورقة 47 ظهر

2- الصدر نفسه ، ورقة 47 ظهر

3- أبو العباس أحمد بن بكر الفرستائي: كتاب فيه مسائل التوحيد مما لا يسع الناس جهله ، وغير ذلك من مسائل الكلام، مصدر سابق ، ورقة 07 صدر

4- أبوعمار عبد الكافي التناوتي : الموجز ، مصدر سابق ، ج2، ص 16

5- المصدر نفسه ، ج2، ص 16

«.. فإن سأل عن الإرادة فعل ماذا ؟ قيل: هي فعل القلب لا فعل الجوارح، فإن قال: ففعل الجوارح اضطرار أو اكتساب ؟ قيل: فعل الجوارح يقال له فعل مكتسب مختار ومراد، وأما الإرادة والكسب والاختيار فإن ذلك في الحقيقة فعل القلب..»⁽¹⁾

ب - أنواع الإرادة :

هناك نص فريد يميز بين أنواع الإرادة وضعه "أبو خزر" في كتاب الرد على جميع المخالفين "واقتبسه" أبو الربيع "في" كتاب التحف" فيه تنويع للإرادة ولكن تم إهمال هذه الأنواع في المشكلات الفلسفية ولم يترتب عنها على إشكال محدد: «.. الذي أردناه بهذه الإرادة: إرادة العزم: وإرادة التمني: إرادة العزم: لا تكون إلا كان الفعل معها علة للفعل، والعلة لا تفارق المعلول. وإرادة التمني: تكون ولا يكون المراد، لأنها ليست بعلة له..»⁽²⁾ ، الكلام نفسه نقله أبو الربيع «.. أن الإرادة عندنا وجهان: إرادة العزم، وإرادة التمني، وإرادة العزم: لا تكون إلا والفعل معها، وهي علة المراد. وإرادة التمني: تكون ولا يكون الفعل معها لأنها ليست بعلة له.»⁽³⁾

4- الإرادة والجبر (الجبل، الطبع، الإكراه):

يستعمل المتكلمون الإباضية المغاربة المصطلحات: الجبر، الجبل، الطبع، الإكراه على أنها مرادفات لبعضها البعض مع وجود فروق ثانوية، فالجبر ضد الإرادة، ويعرف بأنه: «.. الجبر: ما يكون منه على كره وضرورة وقد يمكن أن يكون ضد خلافه، مثل حركات الأشجار وسكونها وما يكون من جميع الأموات من أفعال الاضطرار، مما يكون منه، ويعاقبه خلافه بعد ذلك..»⁽⁴⁾ وكذلك: «.. وأما كيفية الجبر: فما فعل بالشيء من غير إرادته.»⁽⁵⁾

والجبر يعني الاضطرار أيضا «.. وأما كيفية الاضطرار: فما اضطر إليه وأكره عليه والإكراه مثله..»⁽⁶⁾ ويعنى الطبع كذلك: «.. وأما كيفية الطبع: فما لا طبع عليه، ولا يزيل هو الجبل مثله.»⁽⁷⁾ والإكراه أيضا: «.. وأما الإكراه هو الاضطرار والجبر فهو فعل الذي أكرهه على ما ليس من

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : مخطوط كتاب شرح الجهالات، المرجع السابق، ورقة 70 صدر

2- أبو خزر يغلا بن زلتاف الوسياني: الرد على جميع المخالفين ، مصدر سابق ، ص 65

3- المصدر نفسه ، ص 66.

4- أبو العباس أحمد بن بكر الفرستائي: كتاب فيه مسائل التوحيد ، مصدر سابق ، ورقة 07 صدر

5- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : الموجز، مصدر سابق ، ج 2، ص 16

6- المصدر نفسه ، ج 2، ص 16.

7- المصدر نفسه ، ج 2، ص 16.

فعل الذي أكرهه، وكذلك الجبر فعل الجابر الذي جبر المجبور وكل جبر اضطرار وكل اضطرار جبر، وكذلك كل طبع اضطرار، وليس كل اضطرار طبعاً...»⁽¹⁾ وكذلك «وأما الطبع: فهو ما طبع عليه الإنسان، وجبل عليه، ولا يمكنه منه خلافة مثل طول هو عرض هو حرارة النار، وبلية الماء ونزائوته، وأشباه هذا من الطبع الذي لا يفارقه ولا يزيله إلا بذهاب عينه ومعناه. فهذا فرز ما بين الجبل والجبر والاختيار، ولا يسعنا الشك فيه، ولا جهلهم. ولا يسع الشك في كفر من أنكر خلق أفعال العباد...»⁽²⁾

5- الإرادة والاستطاعة:

بدل تعريف الاستطاعة وتحديد الفرق بينها وبين الإرادة هل هما مترادفان أم يوجد فرق بينها فرق ركزت النصوص الإباضية على شيء آخر هو نفي أن تكون الاستطاعة منفصلة عن الفعل وجوداً وزماناً، فهي ليست سابقة له كما يقول المعتزلة بل هي ملازمة للفعل، والاستطاعة وصف يطلق على فعل الإنسان فلا يوصف الله تعالى بالاستطاعة بل الإرادة وهذا ما يفسر كثافة استعمال مصطلح الاستطاعة في مسائل الأفعال، بينما نجد كثافة في استعمال مصطلح الإرادة في مسائل التوحيد والصفات الإلهية، ولدينا تعريف واحد للاستطاعة قدمه أبو عمار عبد الكافي التناوتي أما باقي النصوص فهي تركز فقط على العلاقة بين الاستطاعة والفعل، جاء في نص التناوتي: «.. أما فئة الاستطاعة: ما به يوجد الفعل، وأما فئة الزمانة: فما به يعدم الفعل، وأما فئة العجز فالمانع من الفعل...»⁽³⁾.

6- الإرادة والعون والخذلان :

العون والخذلان يعبران عن التوفيق والعناية الإلهية للمؤمن في الإيمان وخذلان الكافر، فهما ليسا من الإنسان الفاعل بل هما قوى موضوعية إلهية ضروريان للفعل عند الإباضية ولا يقوم الفعل دونهما فهما تعبيرات أخرى عن خلق الأفعال يقول أبو عمار في وصف العون والخذلان: «.. أن العون سبب فعل الإيمان، ولا يعطى لأحد إلا على الإيمان، فأراد أن سبب وجود العون من قبل فعل الإيمان كأنه قال: العون وجوده من قبل الإيمان وليس يريد أن يكون العون جزءاً من الإيمان ولا بعضاً منه، وقد

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق ، ورقة ظهر 7

2- أبو العباس أحمد بن بكر الفرستائي: كتاب فيه مسائل التوحيد ، مصدر سابق ، ورقة 06

3- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : الموجز، مصدر سابق ، ج 2، ص 14

يقع في لغة العرب على التبويض، وعلى غير التبويض، وقد يقول القائل لصاحبه هذا الذي أصابك من فعلك كذا وكذا، يريد أن السبب منه..» (1)

والعون ليس الاستطاعة التي هي من الإنسان والعون من الله: «.. وقال: جماعة من المسلمين ومن وافقهم من أهل الإثبات بأن العون غير الاستطاعة، وإنما العون هو: توفيق الله عز وجل وتسديده للمؤمنين، وهو فضل الله عز وجل على عباده المؤمنين يؤتيه من يشاء، ويمنعه عن من يشاء» (2) الشيء نفسه ينطبق على الخذلان: وكذلك: «.. الخذلان هو ما يوجد من خلق الله من أفعال الكافرين..» (3) وكذلك: «.. والخذلان من الله عز وجل للكافرين هو: ألا يوفقهم ولا يسددهم ولا يرشدهم لمعرفة دينه ولا العمل به (.....) وليس لجميعهم على الله عز وجل أن يعينهم، ولا أن يهديهم إلى دينه بعد أن جعل فيهم قوة يعتمل بها فعل الإيمان ومكن لهم ما يأتون من ذلك وما يذرون أن لو آمنوا..» (4) وكذلك: « والخذلان عند أصحابنا ليس بمعنى موجود سوى أن الله تبارك وتعالى ترك أن يعينهم، ولم يفعل بالكافرين فعلا يسمى خذلانا، وقد يقول الرجل لصاحبه خذلتني إذا تأخر عنه فيما يريده منه..» (5)

7- العلاقة بين المفاهيم: (استنتاجات).

اعتمد أبو عمار عبد الكافي التناوتي في إثبات الكسب على دليل الحدوث فمن الضروري تصنيف المفاهيم السابقة وتحديد طبيعتها الوجودية والعلاقة بينها حتى تكون الأدلة واضحة وسوف يكون معيار العلاقة من العام إلى الخاص.

أ- الأعراض والأجسام :

المفاهيم الاستطاعة والزمان، والإرادة والكره هي صفات أعراض للجسم وليست أجساما يقول أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي : «.. وأما صفات الجسم التي لا ينفك منها ولا يكون إلا موصوفا بها مثل: الحركة والسكون، لا يكون إلا متحركا أو ساكنا، والحياة والموت إما حي وإما ميت ؛ والاجتماع والافتراق فلا يخلو الجسم منهما، والتماس والتباين، فهذه صفات انفردت بها الأجسام ولا يكون الجسم إلا موصوفا بها. وأما ما كان منها حيا تجري عليه الاستطاعة والزمان والعلم، والجهل والاستلذاذ

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 98 صدر.

2- المصدر نفسه، ورقة 98 صدر..

3- المصدر نفسه، ورقة 98 صدر.

4- المصدر نفسه، ورقة 98 صدر.

5- المصدر نفسه، ورقة 98 صدر.

والألم، والإرادة والكراهة. فهذه صفات انفرد بها الأحياء عن الأموات وهي: صفات متضادات (...).
فهذه صفات للأجسام، وهي أعراض ليست بأجسام..» (1)

ب- الاستطاعة والزمان والجسم:

الاستطاعة غير المستطيع وهي عرض للجسم المستطيع، وكذلك الزمان وهي متغيرة غير مستقرة على حال كونها أعراض يقول أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: «.. وكذلك القول في الاستطاعة والزمان كالقول في الحركة والسكون في إثباتها وإثبات أنها معنى غير المستطيع وأنها عرض من الأعراض؛ وذلك أننا نجدهم يقولون: الجسم الحي مستطيع في حال لا مستطيع في حال أخرى. ويسمونه زمنا في حال وغير زمن في حال أخرى. ولا يخلو هذا الجسم أن يسموه مستطيعا في حال ما سمّوه بهذا الاسم من أن يكون مستطيعا لمعناه أو معنى غيره فإن كان مستطيعا لمعناه فمحال أن يكون إلا كذلك ما دام معناه؛ لأن العلة التي كان بها مستطيعا عين هو معناه، وعينه و معناه قائم في الحالتين جميعا، فلما أن وجدناه مستطيعا في حال، وغير مستطيع في حال أخرى وعينه و معناه قائم في الحالتين جميعا صح أنه إنما كان مستطيعا لمعنى غيره الذي هو الاستطاعة وبه سمي مستطيعا إذا كان مستطيعا، وإذا زال بطل أن يكون مستطيعا، وكذلك الزمان معنى كان به الزمن زمنا إذا كان الجسم زمنا، وإذا بطل أن يكون الجسم زمنا وتركنا من الإدخال في الاستطاعة ما أدخلناه في مسألة الحركة والسكون إرادة الاختصار فكل ما يلزمه في الحركة والسكون يلزمه في الاستطاعة والزمان، وكذلك الحياة والموت على ما قلناه في الاستطاعة والزمان والحركة والسكون.» (2)

ج- الجسم وحركة الاكتساب والاضطرار:

حركة الجسم بالاكتساب الاختيارية تكون بالاستطاعة والإرادة، كما توجد حركة للجسم بالاضطرار تكون حتمية وتدل على الزمان والعجز يقول أبو عمار عبد الكافي التناوتي: «... والجسم عندنا وعندهم لا يخلو من حركة أو سكون باكتساب أو ضرورة، وما كان باكتساب فباستطاعة وإرادة وما كان باضطرار فبزمانة وعجز. وهذا لا يخلو من الأحياء والأموات، وقد استحال منهم الأفعال والتكليف..» (3).

1- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية، مصدر سابق، ص 442.

2- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية، مصدر سابق، ص 454.

3- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 27 صدر

د - الإرادة مبدأ التمييز بين الاكتساب والاضطرار:

: «.. فإن قال قائل: ما الفرق بين الاضطرار والاكتساب؟»

قيل: الإرادة الموجودة في الاكتساب دون الاضطرار هو الفرق بينهما، فإن قال: ما حد الاكتساب؟

قيل: وجود الإرادة كما أن حد الاضطرار عدم الإرادة..»⁽¹⁾.

د - الإرادة والاستطاعة:

وجود الفعل هو الدليل على وجود الإرادة والاستطاعة وعدم وجود الفعل دليل على الزمانة والعجز يقول أبو عمار «...والفرق بين الاستطاعة والزمانة؟ وجود الفعل وعدم الفعل.»⁽²⁾ وهذا يؤكد أن الإرادة والاختيار والاكتساب واحد والعكس صحيح يقول أبو عمار: «.. فالإرادة: هي الاستطاعة هي الاختيار هي الاكتساب وهي القدرة..»⁽³⁾ ويضيق: «... الفعل يدل على الاستطاعة، فمتى ما ظهر فعل من فاعل علمنا أنه لم يكن إلا بالاستطاعة موجودة، فلما كان الفعل دليلاً على وجود الاستطاعة، كان عدم الفعل دليلاً على وجود الزمانة..»⁽⁴⁾.

هـ - الجبر والاضطرار:

الجبر والجبيل والطبع والاضطرار والإكراه لها معنى واحد تنتهي إليه و عدم الفعل اختياراً أو الفعل إكراهاً: «.. وأما الإكراه هو الاضطرار والجبر فهو فعل الذي أكرهه على ما ليس من فعل الذي أكره، وكذلك الجبر فعل الجابر الذي جبر المجبور وكل جبر اضطرار وكل اضطرار جبر، وكذلك كل طبع اضطرار، وليس كل اضطرار طبع..»⁽⁵⁾.

ثانياً: فلسفة الكسب وجهات الفعل:

المتكلم الإباضي المغربي المؤسس لنظرية خلق الأفعال والذي حدد المبادئ العامة لها وضبط العلاقة بين المفاهيم الأولية التي تقوم عليها هذه المسائل هو أبو خزر يغلا بن زلتاف الوسياني (ت 383 هـ) وضعها وهو في القاهرة وفق السير الإباضية في البلاط الفاطمي الإسماعيلي، وفر له المعز لدين الله أبوتميم (ت 365 هـ) كل أسباب الراحة والسلطة والنفوذ وقربه إليه، واستمر هذا الجاه إلى

1- المصدر نفسه ، ورقة 27 صدر

2- المصدر نفسه ، ورقة: 38 صدر

3- المصدر نفسه ، ورقة 97 صدر

4- المصدر نفسه ، ورقة 97 ظهر

5- المصدر نفسه ، ورقة 97 ظهر

زمن ابنه العزيز بالله (ت 386 هـ) الذي كان يستعين به في المناظرات المفترضة التي ترويهما لنا كتب السير الإباضية دائما.

هذه التلميحات التاريخية تعني أن أبي خزر كان منفتحاً على كل التيارات لقربها المكاني منه ولنفوذه وسلطانه الذي يضمن له تحصيل ما يريد وقتها بما في ذلك كتب الموافقين والمخالفين علينا أن نفترض وفق هذه المعطيات أنه ربما اطلع على كتب أبي الحسن الأشعري (ت 324 هـ) لعلها توفرت في القاهرة وقتها؟ والأكد أن كل التراث الإسماعيلي كان بين يديه؟ وبداهة يمكنه الاطلاع على ما كتبه المعتزلة.

في المغرب تبنى المتكلمون الإباضية كتاب أبي خزر الوحيد " الرد على جميع المخالفين" وهو أقدم كتاب في علم الكلام الإباضي المغربي يصلنا كاملاً، وطور أبو عمار عبد الكافي التناوتي نظرية الأفعال التي أسسها أبو خزر، ولم يتكلم في نظرية الأفعال من كل الإباضية المغربية غيرهما (أبو خزر وأبو عمار).

وكالعادة يمكن أن نقسم المشكلات الفلسفية إلى نوعين منها ما هو فرعي لم يلق الاهتمام الكافي وهذا ما سوف نتناوله في هذا العنصر من خلال مشكلات إرادة الله وإرادة الإنسان، ومشكلة العلاقة بين الإرادة والفعل، وبين الاستطاعة والفعل، ومشكلة العلاقة بين العون والخذلان والفعل وكلها مشكلات لم يبررها المتكلمون الإباضية واكتفوا بالتقرير فيها، أما المشكلات الرئيسية وهي: " نظرية جهات الأفعال" و" نظرية الكسب"، سوف نتناولها لاحقاً لأنها تمنحنا القدر الضروري من الحجج العقلية التي تسمح لنا بالحكم لأنها مسائل فلسفية دون تردد أو اختلاف.

كيف نظر المتكلمون الإباضية إلى العلاقة بين الإرادة الإلهية وإرادة الإنسان؟ والعلاقة بين الإرادة والفعل؟ والعلاقة بين الاستطاعة والفعل؟ وكيف برروا العون الإلهي ووقفوا بين القول بالعون وقدرة الإنسان على الاختيار والكسب؟

1- المشكلة الأولى: تعارض صفة العلم والإرادة والقدرة الإلهية مع حرية الإنسان

يتفق كل المتكلمين على تعدد فرقهم على أن العلم والإرادة والقدرة صفات لله تعالى، وعلم الله وقدرته وإرادته لا بد أن تكون مطلقة تامة، يختلفون فقط في تصنيف هذه الصفات الإلهية حيث تعتبر المعتزلة الإرادة صفة فعل، بينما يتفقون جميعاً على أن العلم والقدرة صفات الله الأزلية السابقة عن الخلق، وهذا يخلق معضلة فلسفية لا أعتقد أن المتكلمين ككل وصلوا فيها إلى حل مقنع فقد ظلت حلولهم مبهمة، والمتضرر الأكبر من هذا الغموض والإبهام هم أنصار الحرية ذلك أن المجبرة على

تنوعاتهم لا يجدون حرجا لنفيهم هذه الصفات عن الإنسان فهو غير قادر وغير مرید وغير عالم إلا بقدرة الله وعلم هو إرادته خلق من الله، والجبريون يعتقدون أن: «... فليس ثمة فرق بين الفعل الإنساني وبين أي فعل من أفعال الطبيعة، فالفعل الإنساني شأنه شأن أي فعل آخر من أفعال الطبيعة، سواء منه الفعل الصالح أو الطالح مقدر من الله سلفا ومخلوق له خلقا مباشرا.»⁽¹⁾ في المقابل هناك: «... معضلتان واجهتا القائلين بالاختيار في تأكيدهم للإرادة الحرة، سواء في اختيارهم للخير والشر معا أوفي أختيارهم للشر فقط:

المعضلة الأولى: هي كيف سيفسرون تلك الآيات القرآنية التي تنسب إلى الله مباشرة هيمنته على الفعل الإنساني؟

والمعضلة الثانية: هي كيف سيوقفون بين وصف الله في القرآن بأنه العليم بإطلاق والقادر بإطلاق وبين تصورهم للإرادة الإنسانية الحرة؟»⁽²⁾

أ - الآراء الكلامية حول طبيعة الإرادة الإلهية:

لم يكن علم الكلام الإباضي المغربي معنيا بهذه المعضلات، فقد قرر المتكلمون الإباضية التضحية بالإرادة الإنسانية الحقة لصالح الإرادة الإلهية المطلقة، ووجدوا في نظرية الكسب والشراكة في الأفعال بين الله والإنسان مبررا توفيقيا بين إرادة الله وإرادة الإنسان، وعلم الله وعلم الإنسان، وقدرة الله وقدرة الإنسان، فكل ما ينسب إلى الإنسان من إرادة وعلم وقدرة مستمد من الله ومخلوق فيه، يقول أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: «... فإن قال: هل يجوز أن يقال: الأشياء في قدرة الله وفي إرادة هو في علمه؟ قلنا: نعم. الأشياء كلها في قدرته وفي علمه و في إرادته، وكانت بقدرة ويعلم وبإرادة، ومعنى ذلك كله: أنه قادر عليها وعالم بها، ومرید لما، وكذلك علمه في الأشياء أي: عالم بها، فالله لم يزل يعلم الأشياء ويقدر عليها ويريدها أن تكون في أوقاتها ولم يزل يبصر كل شيء ويسمع كل شيء ويرى كل شيء (...). وهو عالم بكل شيء، وقادر على كل شيء ومرید لكل شيء، وسميع بكل شيء، ويعلم كل شيء، ويقدر على كل شيء. ويريد كل شيء؛ ويسمع كل شيء، ويبصر كل شيء (...). وعلمه وقدرته وإرادته، وسمعه وبصره ولا غيره، وهو عالم بذاته، وقادر بذاته،

1- هاري أولفسون: فلسفة المتكلمين. ترجمة، مصطفى لبيب عبد الغني، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط2، 2009 ج2 ص

ومريد بذاته، وسميع بذاته، وبصير بذاته (...). وجائز أن يقال: العالم هو القادر. وهو المرید، وهو السميع. وهو البصير، وإن اختلفت الألفاظ فالمعنى بها واحد...»⁽¹⁾

كان أبو عمار عبد الكافي التناوتي على وعي تام بهذه العضلات وقد صنف مختلف الآراء الكلامية حولها يقول: «.. فقال قوم: من المعتزلة إنها فعل من أفعال الله تعالى وليست صفة ذات واختلفوا في ذلك الفعل ما هو؟ فمن قائل إنه أمر منه عز وجل لطاعته، وقال آخرون إن الإرادة عرض من الأعراض وأنها في غير محل، حكى ذلك عن ابن الإسكندراني. وقال آخرون: هي حالة في المراد، ولهم في هذا المعنى تنازع كثير وقال الجهمية: بأن إرادة الله هي المراد.

وحكى عن شعيب بن المعروف من الإباضية أنه قال: إرادة الله عز وجل للأشياء محبته لأن تكون...»⁽²⁾ وحدد أبو عمار بدقة موقف الإباضية: «... وقال جميع أهل الإثبات: أن إرادة الله عز وجل صفة ذات ينفي بها الله عز وجل أن يستكره على فعل من الأفعال، كما قد ينفي عنه في العلم أن يجهل شيئاً من الأشياء، وبالقدرة أن يعجز عن شيء من الأشياء، والعجز المذلة، فلما كانت هذه الصفات ينفي بها الله عز وجل هذه الآفات التي ذكرنا، كانت لا تكون إلا صفات الله عز وجل في ذاتيته وفي أزلته...»⁽³⁾ ، وفي نص إنشائي يقرر أبو عمار دون تبرير أنه «... ليس العلم والإرادة بالذنين يجبران أحداً على فعل ما فعل، ولا بمانعين له على فعل ما لم يفعل...»⁽⁴⁾ وسوف يتبنى أبو عمار الجبر المطلق في مبدأ العون والخذلان الإلهي.

* - استنتاجات:

الملاحم الأولية في مشكلة الإرادة الإلهية وإرادة الإنسان توجي باتجاه الإباضية إلى القول بالجبر ولكن ربما هناك بدائل أخرى عن الجبر الصريح الذي قال به صراحة إباضية جبل نفوسة، سوف يكون الكسب مخرجا مناسباً وقناعاً مريحاً بدل الجبر والجبل الذي يلغي إرادة الإنسان.

II - المشكلة الثانية: الإرادة والفعل والاستطاعة والفعل

ضبط المفاهيم المؤسسة لنظرية الأفعال عند الإباضية لاحظنا حرصهم الذي يبدو أن فيه كثيراً من التكلف على أن تكون آراؤهم في الأفعال مخالفة لآراء المعتزلة خاصة مسألة التلازم بين الإرادة

1- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التحف المحزونة في إجماع الأصول الشرعية، مصدر سابق، ص 499.

2- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 63 صدر

3- المصدر السابق، ورقة 63 صدر

4- أبوعمار عبد الكافي التناوتي: الموجز، مصدر سابق، ج2، ص85

والفعل والتلازم بين الاستطاعة والفعل والتلازم بين العون وفعل المؤمن والخذلان وفعل الكافر، في نفس الوقت حرصت الإباضية على التمييز بين إرادة الإنسان وإرادة الله تعالى، لم تكن لتبذل الجهد في التبرير بقدر ما بذلته في تسليط الضوء على أنها تخالف المعتزلة، ودون أن تقول أنها توافق الأشاعرة أو أن الأشاعرة توافقهم، وهما بالفعل متوافقان بل متطابقان ومضادان للمعتزلة في مسألة الأفعال؟

1- الآراء الكلامية حول العلاقة بين الإرادة والفعل والاستطاعة والفعل

أ - الآراء الكلامية في العلاقة بين الإرادة والفعل:

إذا رجعنا إلى كتاب مقالات الإسلاميين لمعرفة الآراء المختلفة في مسألة العاقبة بين الإرادة والفعل فسوف نجد أبا الحسن الأشعري يحرص على رفع عدد الآراء إلى أكبر تنوع ممكن والحقيقة أنه يوجد رأيان، القائلون بالحرية سوف يفصلون بين الإرادة والفعل والقائلون بالجبر سوف يوحدون بينهما ويجعلون الإرادة والفعل شيء واحد ونحن نعرف مبدأ التلازم عند الإباضية فمن المتوقع أن يقولوا بأن الإرادة والفعل متلازمين؟

* - رأي الإباضية:

حسم أبو خزر في العلاقة بين الفعل والإرادة وعلى ذلك سار كل الإباضية المغاربة بعده: «.. فلما كان هذا هكذا ، ثبت أن الاستطاعة مع الفعل، والإرادة مع المراد، والتقرب مع المنقرب به كما قلنا. وكذلك الأمر مع الفعل إما أمر به أو تركه والحمد لله رب العالمين...»⁽¹⁾

ب- الآراء الكلامية في العلاقة الاستطاعة والفعل:

الشيء نفسه ينطبق على العلاقة بين الاستطاعة والفعل نتوقع رأيين:

الأول: التلازم بين الاستطاعة والفعل، وهي غير الصحة وسلامة الجسم وهذا الرأي يقول به المجبرة، الخوارج والإباضية النكارية والإباضية الوهبية والأشاعرة ومن يسمى السلف الصالح (السلفية) وبناء على ذلك فهم يجمعون أن الله هو الخالق للأفعال والإنسان مكتسب لها أو مجبر عليها أو مجبول عليها، والله خالق لكل الأفعال بما فيها الكفر والشر وهي مقدره عليه أيضا.

الثاني: التباين بين الاستطاعة والفعل والاستطاعة هي سلامة الجسم والصحة وخلوها من الآفات وسلامة الجوارح من الآفات والاستطاعة واحدة يمكن أن يفعل بها الإنسان الخير والشر فاستطاعة الإيمان هي استطاعة الكفر، يقول بالتباين بين الاستطاعة والفعل من المعتزلة " إبراهيم النظام

1- أبوخزر يغلاب بن زلتاف الوسياني: الرد على جميع المخالفين ، مصدر سابق ، ص 61

والأسواري، ثمامة بن الأشرس وبشر بن المعتمر إلخ، صحيح أنه التيار الغالب على المعتزلة ولكن دون إجماع مطلق فمن المعتزلة من يتبنى الرأي الآخر هذا التيار الذي يشكل الأغلبية من المعتزلة يرى أيضا وبناء على رأيهم في الاستطاعة أن: «.. الله تعالى يخلق القدرة على العمل في الإنسان حملة، ويرى أن الإنسان فاعل مختار حر الإرادة، يتصرف بهذه القدرة التي منحتة العناية الإلهية كما يشاء، ويوجهها حسب ما يريد ويستغلها في خلق أفعاله، فهم يثبتون للقدرة صلاحية الخلق والإيجاد ، لأنهم يعتقدون أن القادر على شيء لا بد له من التأثير في مقدوره ويجب أن يتعين ذلك التأثير في الوجود، لأن حصول الفعل يكون بالوجود لا بصفة تقارن الوجود..»⁽¹⁾.

إذن هناك تيارات: الاستطاعة ملازمة للفعل هم القائلون بالجبر بمختلف درجاته بما فيها الكسب والقائلون بالحرية وهم جل المعتزلة دون غيرهم، هناك تيارات تدعي التوفيق إلا أنها في النهاية هي جبرية في مسميات أخرى.

* - رأي الإباضية:

حسم أبو خزر يغلا بن زلتاف في العلاقة بين الاستطاعة والفعل: «.. وسألت عن الاستطاعة: اعلم أن الاستطاعة اختلف فيها المتكلمون على وجوه كثيرة، ويرجع إليه أمرهم على كثرة اختلافهم إلى معنيين: قال المعتزلة ومن وافقهم على قولهم: إن الاستطاعة قبل الفعل، وقالت المثبتة: إن الاستطاعة مع الفعل..»⁽²⁾

وكذلك سار "أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي"، وعلى نفس المنوال نفسه: «.. فأما فعل القلب فالقصد هو المقصود، والإرادة هي المراد، والتقرب هو المتقرب به إلا من جهة الإرادة والمراد، والقصد والمقصود، والتقرب والمتقرب به.»⁽³⁾ ويؤكد أن: «.. الاستطاعة مع الفعل واستطاعة فعل غير استطاعة غيره، والإرادة مع المراد..»⁽⁴⁾.

الأمر نفسه لدى تبغورين بين عيسى الملشوطي: «.. الاستطاعة مع الفعل، والإرادة مع المراد، والتقرب مع المتقرب به كما قلنا، وكذلك الأمر مع الفعل إما أمر به أو وتركه..»⁽⁵⁾.

1- عبد الحي محمد قابيل: الإباضية وأراؤهم الكلامية، الاسكندرية، مرجع سابق ، ص213

2- أبو خزر يغلا بن زلتاف الوسياني: الرد على جميع المخالفين ، مصدر سابق ، ص ص 61-62

3- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية ، مصدر سابق ، ص101.

4- المصدر نفسه ، ص 100.

5- تبغورين بن عيسى الملشوطي: أصول الدين ، مصدر سابق ، ص 181

إذن في مسألة العلاقة بين الاستطاعة والفعل تصطف الإباضية الوهبية إلى جانب الجبرية والسلفية والأشاعرة والنكارية في القول بالتلازم بين الاستطاعة والفعل وما يترتب عن ذلك في مواجهة جل المعتزلة القائلون بالتباين بين الفعل والاستطاعة وما يترتب عن ذلك من تفردهم بالقول بالحرية والاختيار.

III- المشكلة الثالثة: العون والخذلان:

العون من مسميات الجبر لكن بلغة تلقى القبول أكثر من مصطلح الجبر فما هو العون لدى الإباضية المغاربية؟ وكيف يمكن التمييز بينه وبين الجبر؟

1- الآراء الكلامية في العون والخذلان:

المصدر الإباضي الوحيد الذي فصل في مسألة العون والخذلان هو: "شرح الجهالات" لأبي عمار عبد الكافي التناوتي، لم يتجاوز تبغورين بن عيسى الملتشوطي في ما كتبه في مسألة العون والخذلان تعريفهما، مما يجعلنا أمام نص فريد من نوعه، عندما نحلل " نص العون والخذلان" هذا وهو كغيره قائم على منهج المناظرة الافتراضية الجدلية بين " أبي عمار" و" مخالف" يطرح التساؤلات في الموضوع وهي في الحقيقة تساؤلات يضعها المؤلف نفسه، ورغم ذلك بدا أبو عمار مرتبكا أمام تساؤلات هو لا أظنه وفق في تبرير قول الإباضية بالعون والخذلان، ذلك أن العون تسمية أخرى للقول بالجبر والقضاء والقدر المطلق، وضمن النص وردا على سؤال معتزلي مفترض في تقدير الكفر على الكافر؟ كان الجواب عنيفا وغير مبرر «.. وأما قولهم قضي على ما نهى، فلو لم يقض على الكافر بأنه يكفر، وعلى العاصي بأنه يعصي لما كفر، ولا عصى وليس شيء من الأشياء خارج من قضائه عز وجل، ولا من حكمه فعل العبد أو غير فعله ما أمر به من ذلك وما نهى عنه، كل شيء من ذلك بقضاء وقدر، وكذا روى عن ابن عباس وعن عدة من الصحابة أنهم قالوا: [كل شيء بقضاء وقدر، حتى الزنا والسرقعة]»⁽¹⁾.

يبدأ هذا النص الفريد بتحديد موقف مختلف الفرق الكلامية من مسألة العون الإلهي بما فيها الإباضية التي يسميها أهل الإثبات: «.. واختلفوا في العون والخذلان على أقاويل: فمن قول: النجار والبصريين أن العون هو استطاعة الإيمان والخذلان هو استطاعة الكفر، وحكي مثل ذلك عن عبد الله بن يزيد ثم حكي غير ذلك.

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 65 ظهر

وقالت المعتزلة: أن العون هو التسمية بالإيمان والخذلان هو التسمية بالكفر.
وقالت الجهمية: معنى العون هو أن الله حملهم على الإيمان فلا يكفرون، والخذلان هو أن يحملهم على الكفر فلا يؤمنون ووافقهم في ذلك طوائف من الروافض.
وزعم أحمد بن حسين أن العون هو ما يعطى للمؤمنين على الكافرين من الأدلة والظفر والغنيمة والسبي، قال قوم من أهل الإثبات: أن العون هو ما يوجد من خلق الله عز وجل لأفعال المؤمنين...» (1).

2- الدفاع على مبدأ العون الإلهي:

تبنى أبي عمار عبد الكافي لمبدأ العون الإلهي للمؤمن في فعل الإيمان، وخذلان الله للكافر في ذلك، وبهذا الخذلان كان فعله كفراً، إلى عودته إلى المربع الأول أي من كسب الفعل اختياراً إلى الجبر المطلق على الفعل فالعون جبر والخذلان جبر حتى وإن تغيرت المسميات، وهذا التبنى لمبدأ العون والخذلان ذي الطابع الميتافيزيقي قضى على كل إمكانية لتبريرات العقل مما جعل أبا عمار يتبنى آراء تبدو غير وسطية منها ؟

* - احتكار العون:

فالعون للمؤمن الإباضي وحده: دون غيره والخذلان لكل المخالفين؟؟ ولا يجوز حتى قول أعانك الله للمخالف: «..وقد طلب أبو زكريا يحيى ابن أبي بكر رضي الله عنه إلى غير هذا الجواب في هذه المسألة، فأبى من ذلك، وكذلك طلب في اليمن أن يدعى به لغير المتولي فأبى من ذلك وامتنع عنه، ويروى عن بعض من مضى من أهل العلم أنه ربما جاز على قوم فيضع يديه على ركبتيه ويقول أعانكم الله وقواكم، يعني ركبته..» (2) «وبالتالي تحريم قول أعانك الله للمخالفين أو غير المتولين:».. ولا يقال: لغير المتولي قواك الله وإن كانت القوة التي هي الاستطاعة يصيها الكافر وعبرة قواك الله ملتبسة بعبرة أعانك الله، ومن قال: لمتول خذلك الله فإنه يبرأ منه..» (3)

* - عدمية الخذلان:

تبنى مبدأ عدمية الموجود فالخذلان موجود وهو العدم والتناقض واضح بين العدم والوجود: «.. فإن قال: ما ضد العون ؟ قيل: الخذلان، فإن قال: كيف يضادد شيء غير شيء ؟

1- المصدر نفسه ، ورقة 63 صدر

2- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق ، ورقة 63 صدر

3- المصدر نفسه ، ورقة 64 صدر.

قيل: إن ضد كل فعل تركه، والعون فعل والخذلان ترك.

وقال: بعض المتكلمين أن الترك هو غير الأفعال، وقال آخرون: أن من الترك أفعال وغير أفعال، والقول الأخير أحب إلينا.

فإن قال: فكيف سميتوه خذلانا وهو عندكم غير شيء؟ فهل تقع الأسماء إلا على الأشياء؟

قيل: إن من الأسماء أسماء واقعة على غير الأشياء: الأزل، العدم، المحال، والفساد والمتناقض، والفناء، والخذلان، سميت بهذه الأسماء ليفرق بينها وبين الأسماء الكائنات ولولا الأسماء ما فرق بين الكائن وغير الكائن..» (1)

* - الصغيرة والكبيرة والخذلان:

لا يوجد مكان للصغائر بمعنى إذا كانت الكبيرة خذلان فأين تصنف الصغائر القول بأنها خذلان يجعل الكبيرة مساوية للصغيرة وهذا يجعل الإباضية يقتربون من الخوارج الأزراقة وهو أمر ينبذونه: «..فإن سأل عن فعل الصغيرة هل كانت خذلان أم بغير خذلان؟ قيل: اختلف في هذا المعنى، فمن زعم أن العون يتجزأ إلى أجزاء الطاعة، وكذلك الخذلان يقع على كل معصية، ومن زعم أن العون مقرون بالوفاء، وكذلك الخذلان مقرون عندهم بالخروج من الوفاء.

فإن سأل عن المؤمن إذا فعل كبيرة، هل يقال مخذول؟ قيل: إنما يقال: خذل، ولا يقال: مخذول..» (2)

* - مشكلة خلق الشر والكفر:

أقحم أبو عمار نفسه في مجادلات افتراضية مع المعتزلة وتأويلات لغوية غريبة من أجل الدفاع عن خلق الكفر والشر والغريب أنه في نقده للثنوية في كتاب الموجز أعاب عليهم نسبة الشر إلى الخالق؟ «.. وسأل قوم من المعتزلة هل أعان الله على ما حرم، وقضى على ما نهى، وحال دون ما أمر؟ قيل لهم: ليس يلزمنا من مسائلكم هذه شيء، في قولنا الله خالق لكفرهم ومعصيتهم وأنه لم يخرج شيء من ذلك تدبير هو تقديره عز وجل ما يقضي على أنه معين عليه، وإنما العون في ذلك على طاعته دون معصيته.

1- المصدر نفسه، ورقة 64 صدر

2- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 64 صدر

وأما قولهم قضي على ما نهى، فلو لم يقض على الكافر بأنه يكفر، وعلى العاصي بأنه يعصي لما كفر ولا عصى وليس شيء من الأشياء خارج من قضائه عز وجل، ولا من حكمه فعل العبد أو غير فعله ما أمر به من ذلك وما نهى عنه، كل شيء من ذلك بقضاء وقدر، وكذا روي عن ابن عباس وعن عدة من الصحابة أنهم قالوا: [كل شيء بقضاء وقدر، حتى الزنا والسرقة] وسؤال المعتزلة هل حال دون ما أمر؟ فقد قال الله عز وجل ﴿ أَنْ اللَّهُ يَحُولَ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ ﴾ [الأنفال: 24] فحال بينهم وبين ما أمروا به باختيارهم فعل ما نهوا عنه عما أمروا به وليست هذه الحيلولة حيلولة جبر ومنع، وكذلك حال بين المؤمن وبين الكفر باختياره فعل الإيمان عن فعل الكفر. إعلموا رحمكم الله أن أصحابنا فرقوا الجواب بين منع وحال وإن كان في اللغة معناهما واحد وأجازوا أن الله حال بين المؤمن وبين الكافر وحال بين الكافر وبين الإيمان، ولم يجيزوا القول بأنه عز وجل [منع المؤمن الكفر ولا منع] الكافر من الإيمان، جاز الأول بالصلة وأما منع الكافر من الإيمان فغير جائز على حال [واتبعوا في هذين الجواب] قوله عز وجل: ﴿ أَنْ اللَّهُ يَحُولَ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ ﴾ [الأنفال: 24] فأضاف ذلك إلى نفسه، وقال في المنع: ﴿ وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا ﴾ [الإسراء: 94] فأضاف إليهم المنع « (1)

* - استنتاجات:

مع تبني الإباضية لنظرية العون الإلهي والقول بأن الكفر قضاء وقدر وأن المعاصي خلق الله وأعان المؤمن على تركها وخذل الكافر في ذلك، والزنا قضاء وقدر من الصعب القول أن نظرية الكسب التي سوف يتبنونها تعني الاختيار، فالاختيار والعون لا يلتقيان، فمن يقدر العون يلغي الاختيار على من أعانهم أو خذلهم.

المطلب الثاني: خلق الأفعال عند الإباضية.

رغم تبني الإباضية لمبدأ التأويل فقد رفضوا تأويل لفظ الخلق على أنه إحداث الشيء وتمسكوا بالمعنى الظاهر للكلمة أي الإخراج من العدم إلى الوجود التي لم يقل بها المعتزلة يوماً، استطاعوا تأويل لفظ رب الذي يوصف به الإنسان ورفضوا تأويل لفظ خلق الفعل من الإنسان بمعنى قام به واختاره كما هو موضح في أدبيات المعتزلة ، والسبب هو النية المسبقة لتبني الجبر في صيغة لطيفة.

أولاً: نظريات جهالات الأفعال والكسب الإباضية المغربية:

نظرية جهالات الأفعال هي إحدى مظاهر التلازمات ففعل الإنسان خلق من الله واكتساب من الفاعل وهذا ضمان للتلازم، فما هي تفاصيل نظرية جهالات الأفعال عند الإباضية المغربية؟

1- نظرية جهات الأفعال:

تقوم هذه النظرية على المبادئ التالية:

1- المبدأ الأول: خلق الأفعال.

هناك وفرة في النصوص الكلامية التي تحدد موقف الإباضية الذي تجمع عليه دون استثناء القائل بخلق الله لأفعال الإنسان والقضاء والقدر، بل تحاول الإباضية نفسه أن تجعل هذا الموقف محل اتفاق جمهور الأمة ولعل أفضل نص متجانس يعبر عن هذا الرأي بدقة ووضوح ما كتبه أبو عمار في الموجز يقول: «.. قال جميع الفرق من أهل القبلة: الخوارج، والإباضية ، والشيعية، والمرجئة، أن العالم وما فيه (.....) وما يتوهم كونه، وإن كان كيف يكون، فهو خلق الله، وتدبير له، والله المقدر لجميع ذلك والمدبر له، وهو الصانع له، والمالك وليس شيء منه يخرج من تدبير الله، وتقديره، وملكه، وسلطانه، وإرادته، وعلمه ما يضاف إلى العباد من ذلك، وما لا يضاف، وليس في أنه مضاف إلى العباد بأنهم اكتسبوه، واختاروه وتحركوا، وسكنوا، وأطاعوا وعصوا، ما يزيل تدبير الله عنه، ولا ما يخرج من خلقه، وتقديره، وقدرته، وسلطانه، وعلمه، كما، كما أنه ليس تدبير الله لذلك، وخلق له، وجعله على ما هو به من كيفية في عينه، بالذي يزيل عنه أن يكون كسباً للعباد، واختياراً لهم، وهذا الذي ذكرناه من القول هو ما عليه جمهور الأمة، وصدر الإسلام..»⁽¹⁾، لا أدري لماذا لم يذكر أبو عمار ضمن الإجماع رأي الأشاعرة؟ والأكيد أن ذلك لم يقع سهواً، فهو يدرك التطابق بين الأشاعرة

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : الموجز، مصدر سابق ، ج 2، ص ص 25-26

والإباضية في القول بنظرية الكسب المشار إليها في النص، في المقابل يضع كل المتكلمين الإباضية المغاربة المعتزلة كخصم لهم ويبنون أدلتهم بما يسمونه الرد على القدرية، والقدرية هو التسمية التي يستعملها المتكلمون الإباضية المغاربة عندما يتكلمون عن رأي المعتزلة من مسألة خلق الأفعال أما عندما يريدون التعرض للآراء الأخرى للمعتزلة في الطبيعيات أو الإلهيات فهم يستعملون تسمية المعتزلة، فانتقاء تسمية القدرية بدل المعتزلة ليس بريئاً، قدر رد المعتزلة على تسميتهم بالقدرية إلا أن المقام لا يسمح بالتفصيل.

لم يقل الإباضية المغاربة بالكسب إلا بعد بداية الاحتكاك بالأشعرية المغاربة وقد كانوا يقولون بالجبر المطلق أو الجبر، وهذا ما تبناه إباضية نفوسة.

2- المبدأ الثاني: جهات الأفعال:

جهات الأفعال تقوم بدورها على مترابطين ببعضهما البعض، وضع هذين العاملين وهما بمثابة المنهج لنظرية جهات الفعل أبو خزر يغلا بن زلتاف (ت 383) واكمل مع أبي عمار عبد الكافي التناوتي (ت 571 هـ) هذه المقومات هي:

أ - عنصر المقابلة :

يقوم منهج المقابلة على ضرب حجج القدرية والجبرية، المعتزلة والجهمية ببعضها البعض للخروج بموقف وسط يقوم على ما سوف يعرف بنظرية الكسب أو الاكتساب المشابهة لكسب الأشعرية والمارتدية، يقول الدكتور فرحات الجعبيري: «.. ولكن الناظر في ردود أبي خزر على المعتزلة والجبرية معا يتبين بوضوح أن الإباضية وقفوا موقفاً وسطاً، وليس الكسب في النهاية إلا منزلة بين الجبرية المطلقة والقدرية المطلقة قد يقترب من هذا الجانب حيناً ومن الجانب الثاني حيناً آخر..»⁽¹⁾ بقي أن نحصر بعض النصوص الإباضية المرجعية التي تؤسس لهذا المنهج أي منهج المقابلة:

يضع أبو خزر الملامح العامة للمنهج: «... وذلك أنا نظرنا إلى الآيات التي احتجت بها المعتزلة، والآيات التي احتجت بها المجبرة والمججلة، فضرينا بعضها ببعض (...). وما يشبه هذه الآيات التي تدل على خلق الأفعال، فأخذنا من ذلك بالوسط وهو أعدل القولين وأصوبهما..»⁽²⁾ صاغها أبو عمار في شكل قاعدة أو منهج: «.. ومسائل القدر وجواباتهم لأصحاب المخلوق مسائل أصحاب المخلوق وجوابتهم للمجبرة، ومسائل المجبرة وجواباتهم لأصحاب المخلوق مسائل

1- فرحات الجعبيري، البعد الحضاري للعقيدة الإباضية، مرجع سابق، ص 449

2- أبو خزر يغلا بن زلتاف: الرد على جميع المخالفين، مصدر سابق، ص 51

أصحاب المخلوق وجوابتهم للقدرية، وعبارة كل واحد من الفريقين هي عبارة أصحاب المخلوق للفريق الآخر وأنت حفظك الله إذا قابلت بين الجوابات.»⁽¹⁾ بلغة أخرى يرى أبو عمار: «.. وإنما غلظت المعتزلة في نفي خلق أفعال الجبر من حيث غلظت الجهمية وأصناف المجبرة في إثبات الجبر للعباد وأوتي على الفريقين جميعاً من قبل غلظهم في جهات الفعل وجهلهم بها...»⁽²⁾

ب - عنصر التفرد والشراكة بين الله والإنسان.

العنصر الثاني الذي تميز به الإباضية أنهم يقولون بالشراكة بين الله والإنسان في الفعل على شروط حددها جهات مختلفة وأنتقدوا بشدة ما نسبوه إلى قول المعتزلة بنسبة الفعل إلى جهة واحدة: وحتى نحدد أهمية القول بجهات الفعل أو الانفراد بالفعل من جهة واحدة، والمشاركة بين جهتين نعود إلى أبي عمار من الموجز: «.. والعلم بالجهات هو عمود هذا الباب الذي يرفع عليه سمكه وأسه الذي يقوم عليه.»⁽³⁾

3- مضمون نظرية جهات الأفعال:

أما عن مضمون نظرية الشراكة في الأفعال بين الله والإنسان فيقول وقع هذا المبدأ أبو خزر يغلا بن زلتاف الوسياني (ت 383 هـ): «.. فلم يبق إلا أن يكون لها جاعل جعلها على ما هي عليه، فدل ذلك على أن الله جعلها كذلك على معنى خلقها، وليس في جعل القبيح قبيحا والحسن حسنا قبح ولا ذم.

- فأضفنا لله ما أضاف إلى نفسه من الإضافة التي لا تضاف إلى سواه من أنه خلق وأنشأ ودبر وخالف بين القبيح والحسن، وبين الكفر والإيمان، فجعل الأيمان حسنا والكفر قبيحا.

فأضفنا 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 أنه فعلها وقصد إليها وأرادها.

ونفينا أن تضاف إلى الله تعالى بهذه الإضافة، لأنه لم يتحرك ولم يسكن ولم يصل ولم يصم ولم يحج، فأضفنا إلى كل واحد ما تحسن به الإضافة إليه (...).

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : الموجز، مصدر سابق ، ج2 ص 71

2- المصدر نفسه ، ج2، ص 68

3- المصدر نفسه ، ج2، ص 62

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 وهو ما قدمنا وأثبتنا القدرة على الأشياء والتدبير لها، وأنه مالكا وربها وإلهها.

ولم نصفه بما وصفه بما وصفته به المعتزلة من خروج أكثر الأشياء من تدبيره وقدرته وسلطانه تعالى الله علوا كبيرا عما يقوله المبطلون.

ونفيينا عنه الجور ولم نصفه بما وصفته به المجبرة والمجبرة أنه يثيب العباد الثواب الجزيل ويعاقبهم العقاب الأليم على غير ما فعلوه، وتركوه ما حكيناه مما قدمنا من الآي التي تثبت القصد والإرادة والكساب.

ونفي الظلم والجور عن الله عز وجل، وأن يكون يأمر العباد وينهاهم عن فعله ثم يعاقبهم ويثيبهم على ما فعلهم به، وفي إثبات الأمر والنهي ما يبطل الجبر والإستكراه والجهل، وفي هذا حجج كثيرة تركتها لئلا يطول بها الكتاب، وفيما ذكرنا كفاية لمن أراد الله توفيقه وهداه..»⁽¹⁾

الكلام نفسه يقول به أبو عمار عبد الكافي التتواتي: «... واعتبارهما أن الفعل لا تكون له إلا علة واحدة، والصواب أن للفعل جهتان مفترقتان إحداها جهة الخلق لله والتدبير والتقدير، والأخرى جهة الحركة للعبد والسكون والطاعة والمعصية، فجعلتم هاتين الجهتين المختلفتين جهة واحدة فأبطلت المجبرة واحدة، وأبطلت القدرية واحدة، فضللتم بعد ذلك جميعا ضلالا بعيدا...»⁽²⁾.

4- التحول من الجبر والجبر إلى الاكتساب:

لم تكن فكرة القضاء والقدر واضحة لدى الإباضية الأوائل في المشرق، كما أنه حدث انقسام حولها لدى الإباضية المغاربة يصفه الدكتور عمرو خليفة النامي بالقول: «.. والظاهر أن رأي العلماء الإباضيين الأوائل حول هذه المسألة لم يكن واضحا ومحددا بما فيه الكفاية بسبب النزاع في الرأي حول القضية بين إباضي جبل نفوسة وإباضي إفريقييا أي تونس والجزائر (...). اعتقد النفوسيين " بالجبل " أي أنهم خلقوا بميل طبيعي لتنفيذ ما يعلمه الله من عمل الإنسان (...). غير أن فكرة " الجبل " اختفت في الكتابات الإباضية في نفوسة منذ أبي عامر بن علي الشماخي، المعاصر للجيطالي.. »⁽³⁾. ولكن يعرف المرحوم عمرو خليفة النامي أي إباضية جبل نفوسة وكل إباضية شمال

1- أبو خزر يغلا بن زلتاف: الرد على جميع المخالفين، مصدر سابق، ص ص 49، 50

2- أبوعمار عبد الكافي التتواتي: الموجز، مصدر سابق، ج 2، ص 69

3- عمرو خليفة النامي: دراسات في الإباضية، مرجع سابق، ص 172

إفريقيا توقف إبداعهم في القرن السادس للهجرة ونحن نعرف أن "الجيطالي" (ت 737 هـ) و"الشمأخي" صاحب "كتاب الديانات" (ت 756 هـ) فكلهما من القرن الثامن وهي فترة متأخرة للغاية.

5- إثبات نظرية جهات الأفعال:

يتفق الباحثون في التراث الإباضي الكلامي سواء من الإباضية وغيرهم على قول الإباضية بجهات الفعل منهم الدكتور بابا وعمر خضير بن باكير حيث بلخص الأمر بالقول: «... فعل الإنسان جهات كثيرة ومختلفة لا يمكن أن تكون منسوبة جميعها إلى العبد (الإنسان)، 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.

وللفعل جهات أخرى تنسب إلى العبد، ويبطل أن تنسب إلى الله تعالى من نفس تلك الجهة التي يضاف بها إلى العبد عن تلك المعاني»⁽¹⁾.

انفرد أبو عمار عبد الكافي التناوتي بتبرير نظرية جهالات الأفعال فالنص الوحيد الذي وصلنا للإباضية المغاربة هو ما جاء في كتاب الموجز وتقوم حججه على القواعد المنجية التالية:

- يوجه أبو عمار ردوده إلى القدرية أي المعتزلة في باب سماه "باب معارضة القدرية ب: لو جاز" مما يعني أنه يرد على شخص حقيقي وليس من صنع المخيلة الجدلية الكلامية الناشطة لدى المتكلم الإباضي المغاربي القائمة على السؤال والجواب ويبدو لي أن هذا الشخص المرود عليه هو القاضي عبد الجبار المعتزلي الذي نقد نظرية الكسب في كتاب المعنى وهو من أقوى الردود.

*- قدم أبو عمار ثمانية ردود تم بناؤها جميعا في شكل قضايا شرطية منفصلة تبدأ ب: "لو جاز" "مقدم" أو "شرط" وتنتهي ب: "فإن" "تالي" "جواب شرط"، ويمكن اختصار هذه الردود الثمانية في حجتين فقط:

الأولى موضوعها الرد على القول "استحالة الفعل من فاعلين" والثانية "الرد على القول استحالة فعل الله أو خلقه للشر والقبح، فلو تشارك الخالق والمخلوق في الفعل لأدى الأمر إلى نسبة الشر إلى الخالق؟ سوف نعيد تقسيم هذه الحجج وفق موضوعها كالتالي:

*- المجموعة الأولى من الحجج:

1- الدكتور بابا وعمر خضير بن باكير: الفكر العقدي الإباضي بالمغرب: ص: 401 رسالة دكتوراه

موضوعها العام هو اعتراض القدرية على نظرية جهات الأفعال بالقول العام: «.. ومما عارضت به القدرية في هذا الباب: أن قالوا: وجدنا هذا الفعل جزءا واحدا لا يتحمل التجزئة ولا التغير، ولا يجوز أن يكون من فاعلين لاستحالة الفعل الواحد أن يكون يفعله فاعلان..»⁽¹⁾.

وتفكيك هذا الاعتراض العام إلى ثلاث قضايا شرطية هي:

«.. لأنه لو جاز أن يكون فعل واحد من فاعلين، لجاز أن تكون حركة واحدة من متحركين، وسكون واحد من ساكنين.

وقالوا: لو جاز أن يكون فعل واحد من فاعلين لجاز أن يكون مكان واحد لمتحركين.

وقالوا: لو جاز أن يكون فعل واحد من فاعلين، لجاز أن يكون قول واحد من قائلين.»⁽²⁾.

ورد عليها أبو عمار بالترتيب التالي:

«.. جواب أصحاب المخلوق للقدرية في: لو جاز:

قال أصحاب المخلوق، أما قول القدرية: لو جاز أن يكون فعل واحد من فاعلين، لجاز أن تكون حركة واحدة من متحركين، وسكون واحد من ساكنين.

فإنه حكم بغير حجة، وتمثيل بغير علة، وإنما اعتبروا منه باستواء اللفظ في الوزن لا غير. وذلك لأن المتحرك إنما سمي متحركا لحلول الحركة فيه، وكذلك الساكن سمي ساكنا لحلول السكون فيه، وإذا حلت حركة في جسم أو سكون بطل واستحال أن يحلا بغيره من الأجسام، وفي إبطال حلول الحركة في جسمين، أو سكون في جسمين إبطال أن يوصف بحركة واحدة، أو سكون واحد جسمان، وكذلك سبيل القول في كل فاعلين يفعالان من جهة واحدة، لا يجوز أن يقال في ذلك فعل من فاعلين إذا كان الذي يحل في كل واحد منهما، غير الذي يحل في الآخر وليس هذا سبيل الوصف منا الله بأنه خالق، والعبد فاعل، إذا كان الله جل جلاله لا تحله أفعاله.

بل إنما تحل في غيره من خلقه، فلما أن كانت العلة منه في إبطال حركة من متحركين ما ذكرنا من أنه إنما سمي المتحرك متحركا لحلول الحركة فيه والحركة لا تحل في متحركين، فيوصفان بها كان الوصف منا الله بأنه خالق لفعل العباد غير مشبه للذي مثلوا.

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: الموجز، مصدر سابق، ج2، ص ص 34-35

2- المصدر نفسه، ج2، ص ص 36-37

وكذلك القول: في المتمكنين في مكان واحد، كالقول في متحركين بحركة واحدة، لأن المتمكن إنما سمي متمكنا لأنه شاغل للمكان، والمكان لا يشغله جسمان، فيسميان فيه في مكان واحد، فلما أن كانت العلة في فساد متمكنين في مكان واحد، وما وصفنا، فسد التمثيل بذلك الفعل من فاعلين ويقال لهم في هذا المعنى: أليس اللون يضاف إلى اثنين على وجهين مختلفين: أحدهما الخلق، والآخر الحلول، فيقال: هو خلق الله حل في جسد فلان، أو بياض فلان؟ فإن قالوا: نعم، قيل لهم: فهل يجوز أن يضاف إلى اثنين على وجهين متفقين، فيقال خلق لهما أو بياض لهما أو حال فيهما؟ فإذا قالوا: لا، وذلك قولهم، فقد فرقوا بين إضافة الشيء إلى اثنين على وجهين مختلفين وبين إضافته إليهما على وجهين متفقين، وبأن لكم صحة ما نقول.

ويقال لهم: ألسنتم تقولون: إن الله بكل مكان؟ والجسم في مكان؟ وأنتم لم تجدوا فاعلين في مكان وحد على جهة التمكن، ووجدتم على ذلك وجهين مختلفين أحدهما بالتدبير، والآخر بالحلول، وإنما جاز هذا فيهما لما ذكرنا من اختلاف وجودهما في مكان، فإذا جاز أن يكون في مكان واحد فاعلان على وجهين مختلفين أحدهما قديم، والآخر محدث، فلم لم يجز مثل ذلك في المحدثين؟ وإنما تتفق الأحكام إذا اتفقت العلة، وأما إذا اختلفت فلا.

وبعد فلم جعلتم استحالة فعل واحد من فاعلين على جهة واحدة دليلا على استحالة فعل واحد من فاعلين على جهتين مختلفتين.

أما قولهم: لو جاز أن يكون فعل واحد من فاعلين لجاز أن يكون قول واحد من قائلين: فإن مثل ما مضى في الفساد، والحكم بغير، وذلك أن القائل سمي قائلا لأحد معنيين: أما أن يكون مبتدئا للقول، أو حاكيا له، فمن ابتدأ القول سمي قائلا واحدا أو أكثر، ومن حكاه سمي قائلا حاكيا، واحدا كان أو أكثر، أو يكونوا ذهبوا في قولهم قولاً من القائلين إلى ما يحل القائلين من القول الذي هو فعلهم، فقد أخبرنا بدءاً أن الأجسام لا تتعداها أفعالها، فتحل في غيرها، فيكون ذلك الغير موصوفاً بها، وليس يوجد في المسألة أكثر من هذا إن شاء الله..» (1).

* - المجموعة الثانية من الحجج:

موضوعها العام هو اعتراض القدرية على نظرية جهات الأفعال بالقول العام: حول إمكانية نسبة الشر والقبح إلى الذات الإلهية عندما نقول بالشراكة في الفعل بين الله والإنسان الذي يفعل الشر والقبح.

وتفكيك هذا الاعتراض العام إلى أربعة قضايا شرطية هي:

«.. وقالوا: فل وراز أن يفعل الجور والخطأ، والزور والافتراء والكذب من لا يوصف بذلك، لراز أن يوصف بالجور والخطأ والزور والكذب والافتراء، من لم يفعل الجور والخطأ والزور والكذب والافتراء. وقال وفي وجه آخر لو راز: أن يكون فعل العبد خلقا لله، لراز أن يقال: إن العبد فعل خلق الله، فلما لم يراز أن يقال أن العبد فعل خلق الله، بطل أن يكون فعل العبد خلق الله. وقالوا: لو راز أن يكون الله مريدا لأفعال العباد، وراز أن يكون مريدا للكفر والمعصية والزور والافتراء فهذا وصف مما لا يوصف الله عز وجل بأنه أراده. وقالوا: لو راز أن يقدرنا الله على أفعالنا، وهي خلق له، لراز أن يقدرنا على أسمعنا، وأبصارنا، وسائر ذلك من الخلق، وهو خلقه فلما لم يراز أن يكون الله يقدرنا على أسمعنا وأبصارنا، وغيرها من الخلق، لم يراز أن يكون الله يقدرنا على شيء مما خلق..» (1).

ورد عليها أبو عمار بالترتيب التالي:

«.. أما قولهم: لو راز أن يفعل الجور والخطأ، والكذب والافتراء من لم يكن جائرا ولا مخطئا ولا كاذبا ولا مفتريا، لراز أن يكون جائرا وظالما ومخطئا وكاذبا، من لم يفعل الجور والخطأ والافتراء؟ فإن هذا الاعتلال هو من مقالتهم، وذلك إنا لا نرسل الجواب فيه إرسالا، فنقول: أن الله فعل الجور والخطأ، وغير ذلك مما ذكروا ولكننا نقول: والله خلق الجور والكذب من الجائر المخطئ الكاذب، فجعله في عينه جورا مخالفا للعدل، وجعل الخطأ مخالفا للحق، وجعل الكذب مخالفا للصدق، ولا يجوز أن يفعل الجور من جهة ما يحكم بالجور إلا جائر، ولا يفعل الخطأ من جهة ما يختار فعله عن فعل الصواب إلا مخطئ ولا أن يفعل الكذب من جهة الإخبار به إلا كاذب، وأما من جعل الخبر كذبا لغيره، والجور والخطأ والعبث، ولا مخطئا ولا عابثا كما جعل حركة الاضطرار، وسكون الاضطرار للمتحركين الساكنين بهما كما جعل حركة، لم يكن بذلك لا متحركا ولا ساكنا، كما جعل الوالد لغيره ولدا، والصاحبة لغيره صاحبة، ولا يسمى بذلك، ولا يوصف به جل وعلا عن ذلك علوا كبيرا، فكان غير بذلك متحركا وساكنا.

وأما قولهم: لو كان فعل العبد خلقا لله لراز أن يقال: إن العبد فعل خلق الله؟

فالجواب عن هذا إنما يعبر عن القول من جهة ما تحسن العبارة عنه، وإنما يقال: خلق الله فعل العبد، إذ ليس من فعل ما لم يخلق الله ولا يقال: فعل العبد خلق الله، لأن من خلق الله ما لم يفعل العبد، وإنما هذا من جهة الأعم، والأخص لا غير ذلك.

أما قولهم: لو جاز أن يكون الله مريدا لأفعال العباد، لجاز أن يكون مريدا للكفر والمعصية، فتحكموا وقالوا: هذا مما لا يجوز أن يوصف الله أنه يريد، فالجواب عن ذلك: إن كان القائل يذهب بقوله: يريد الكفر، إلى أنه يحب الكفر، ويأمر به، و يرضاه، فهذا فاسد، وإن كان يذهب بقوله: يريد الكفر إلى أنه يريد الكفر أن يكون في عينه كفرا قبيحا مذموما معذبا عليه مخالف للإيمان، غير مأمور به، ولا مثاب عليه، فالجواب عن هذا بصلاته أنه جائز سائغ ولا جواب به مرسلًا دون صلاته لإزالة سوء الظنون عن أوهام السامعين عند ورود الجواب على أوهامهم غير مفسر ولا موصول بصلاته التي يتبين الجواب بها ويصح.

أما قولهم: لو جاز أن يقدرنا الله على أفعالنا وهي خلقه لجاز أن يقدرنا على أسمعنا وأبصارنا، وسائر ذلك من الخلق، وهي خلقه، فالجواب عن هذا أن نقول: لم يقدرنا على أفعالنا أن نخلقها ولا أن نجعلها في أعيانها على ما هي به موافقة لما وافقت ومخالفة لما خالفت من الأشياء، وإنما أقدرنا عليها لنتحرك بها، ونسكن، ونطيع، ونعصي، ونؤمن، ونكفر، وليس في أن أقدرنا على أفعالنا أن نتحرك بها، ونسكن، ونطيع بها ونعصي، إذ هي خلقه، ما يوجب أن يكون يقدرنا على أن نفعل أسمعنا وأبصارنا وغير ذلك من الخلق كما أنا جميعا نقول: أنه قد أقدرنا على أفعالنا، وهي غير هو ليس في أن أقدرنا على أن نفعلها وهي معلومة له، وهي غيره ما يوجب أن يكون يقدرنا على جميع معلومات هو على جميع ما هو غيره..» (1)

تنتهي ردود أبي عمار بالقول: «.. وقد كنت أنبأتك أول هذا الكتاب أن مسائل القوم مأخوذة من نفس مقالاتهم معلومة من أصل دعواهم، وبعضها من بعض، وقد يأتي على جميعها جواب واحد وإنما أجبنا لتفرقتهم إياها في أصل سؤالهم..» (2)

د- تحليل البرهان:

النص أعلاه هو كل ما هو متوفر لدى الإباضية في تبرير جهات الأفعال والشراكة بين الله والإنسان في الفعل والظاهر أن أبا عمار إن لم يكن اقتبس النص فهو يحاول الرد على نقد القاضي

1- المصدر السابق : ج2، ص ص 37-38

2- المصدر السابق : ج2، ص ص 37-38

عبد الجبار المعتزلي (ت 415هـ) في نقده لنظرية الكسب في كتاب المغني في أبواب العدل والتوحيد وتحليل هذا النص سوف يكون موفقا إن عرضنا نص المعتزلة كاملا، وهذا سوف يأخذ مساحة كبرى من البحث، أعتقد أن نظرية جهات الأفعال استمرار لمبدأ التلازم وهذا غاية ما نتمنى.

II- نظرية الكسب في علم الكلام الإباضي المغربي:

سوف نتناول في المطلب الثاني تاريخ نظرية الكسب وأصلها الحقيقي وفي انتظار ذلك سوف نستقصي كل الحجج العقلية التي قدمها الإباضية المغاربة لإثبات الكسب وللأسف يوجد بين أيدينا نص فريد لأبي عمار عبد الكافي التناوتي.

1- مفهوم الكسب :

لا يوجد تعريف واحد في التراث الإباضي المغربي لنظرية الكسب باستثناء التقارير المتكررة على اعتقاد الإباضية المغاربة بالكسب، يمكن الاقتراب من استنتاج مفهوم الكسب من النص الفريد الذي قدمه أبو عمار عبد الكافي التناوتي لتبرير الكسب بحجج توهم أنها عقلية مستعملا وبإفراط دليل الحدوث التقليدي الذي يكرره في كل المسائل بنفس اللغة والألفاظ والعبارات فلا فرق بين رد أبي عمار على الدهرية وقولهم بقدّم العالم، ورده على المعتزلة وقولهم بقدرة الإنسان على خلق أفعاله بمعنى اختارها، بل يتعمد أبي عمار الإيهام بالتطابق بين الدهرية والمعتزلة، وهو يعلم أن المعتزلة هم من كسر شوكة الدهرية الفلسفية والدهرية الشرقية.

2- الاستدلال على نظرية الكسب:

كما قلت المتكلم الإباضي المغربي الوحيد الذي تصدى إلى تقديم أدلة لإثبات نظرية الكسب هو أبو عمار عبد الكافي التناوتي، ولا بد من الإشارة إلى النقائص في استدلاله قبل تقديم الحجج التي يعتقد أبو عمار أنها كافية لإثبات الكسب من هذه النقائص نلاحظ:

- بدل تقديم أدلة مباشرة لإثبات الكسب اتجه أبو عمار عبد الكافي إلى الرد على ما صورته لنا أنه أدلة القدريّة المعتزلة القائلين أن الله لم يخلق أفعال العباد ويحاول قدر الإيمان التشنيع عليهم بتصويرهم في صورة أقرب إلى الدهرية التي تنفي الخلق أصلا، وهذا افتراء على المعتزلة.

- الإفراط في استعمال دليل الحدوث وإعادة تركيبه بطريقة لغوية على المسألة المستدل عليها، فلا نكاد نجد فرقا بين الاستدلال على الحدوث في رد أبي عمار على الدهرية، واستعماله هناك في الرد على المعتزلة، والأمر هو في الحقيقة نوع من السفسطة فالمعتزلة ليسوا بهذه السذاجة التي يصورها أبو عمار وهم أرباب دليل الحدوث.

أ - الحجج العقلية التي قدمها أبو عمار عبد الكافي في إثبات الكسب

قدم أبو عمار قرابة سبع حجج عقلية لإثبات نظرية الكسب كلها تقوم على دليل الحدوث وحده وبعضها تكرر للحجة نفسها، ورغم هذا التكرار والإطناب فإن مجموع ما كتبه أبو عمار في إثبات نظرية الكسب هو ورقات بل كل ما كتبه الإباضية المغاربية في الموضوع، وهو أقل مما كتبه عبد الله بن يزيد الفزاري الذي خصص كتابا كاملا وصلنا في إثبات الكسب، ولكن الموقف المسبق لأبي عمار من عبد الله بن يزيد الفزاري رأس النكار جعله يضحى بهذا المصدر الهام الذي كان قطعاً بين يديه، ولعله أعاد صياغة بعض حجج عبد الله بن يزيد الفزاري هذا يحتاج إلى مقارنة النصوص دائماً.

الحجج السبع التي قدمها أبو عمار في الموجز يصفها الدكتور عمار طالبي بالقول: «.. وأطال المؤلف (يقصد أ بوعمار عبد الكافي التناوتي في كتاب الموجز) في الاستدلال والبرهنة على فساد مذهب القدرية (المعتزلة) ببراهين عقلية وأدلة نقلية، على نحو ما يدافع به الأشعرية عن الكسب..»⁽¹⁾، وسوف أسيء الظن بالقول أن تحليل الحجج يحتاج إلى جهد فكري كبير، ولكن عرض هذه جميعاً يأخذ مساحة أكثر من اللازم فالدراسة التي أقوم بها ليست في نظرية الأفعال عن الإباضية، والتضحية بها خسارة للبحث لأن الحجج العقلية في التراث الإباضي هي الكنز الذي أنشده، لأنني لا أستعمل الحجج النقلية على كثرتها حتى لا تنزلق الدراسة إلى أصول الدين، وبما أن هذه الحجج نمطية تكرر نفسها سوف أختار أقواها، وأقوم بتحليلها بعد سردها كما هي، من الحجج السبعة التي ذكرها أبو عمار هذه أقواها والباقي على شاكلتها وتقليد لها:

الدليل الأول: دليل الحدوث.

«.. ونحن سائلو القدرية ولا حول ولا قوة إلا بالله، فنقول لهم: عن هذه الأفعال التي زعمتم أنها غير مخلوق لله، هل تخلو من أن تكون حركة أو سكونا؟
قالوا: لا تخلو من ذلك، قلنا: أمحدثة هي؟
فإن قالوا: محدثة، قلنا: من أحدثها؟
فإن زعموا أن العباد أحدثوها، قلنا: فالعباد هم الذين أحدثوا هذه الأفعال: من الحركات والسكون، وجعلوها محدثة غير قديمة؟

فإذا قالوا: نعم، قلنا: فهل تدل بحدوثها على حدوث من حلت به، ووصف بها ؟
فإن قالو: لا أبطلوا، وصاروا إلى مذهب المبطلين من أهل الدهر فكان الرد عليهم جميعا واحدا.
فإن رجعوا وقالوا: تدل بحدوثها على حدوث من حلت به ووصف بها.
قلنا: من جعلها دالة على حدوث الموصوف بها ؟
فإن زعموا أن العباد تولوا ذلك منها قلنا: فالعباد إذن محمودون على أن جعلوا أفعالهم تدل على حدوث
الأجسام، وأبطال قدمها ؟
فإن هم أجابوا إلى ذلك قلنا: أفيجب على ذلك للعباد الحمد وحسن الثناء ؟
فإذا قالوا: نعم.
قلنا: فينبغي أن يكون العاصون محمودين على معاصيهم التي هي حركتهم وسكونهم حيث جعلوها
دلالة على حدوث أجسامهم ؟
فإذا قالوا: نعم أبطلوا عن العاصين الذم وأدخلوهم في باب الحمد.
فإذا قالوا لا يجب الحمد للعاصين، وليسوا هم الذين جعلوا أفعالهم دالة على حدوث أجسامهم فيحمدون
على ذلك.
قلنا : من جعلها إذن تدل على حدوث من قامت به ووصف بها ؟
فلا يجدون إلا أن يقولوا إن الله جعل هذه الأفعال من حركات العباد وسكونهم، واجتماعهم وافتراقهم
دالة على حدوث أجسامهم، وجعل ذلك دلالة على وحدانيته جل ثناؤه وربوبيته، كما جعل الأفعال من
الأشياء كذلك إذ كانت الأشياء متساوية في وجه الدلالة على الله عز وجل ..» (1)
الدليل الثاني: دليل الحدوث:
«.. ويقال لهم: من جعل الأفعال ملازمة للفناء وأعجزها عن البقاء أو جعل ذلك منها يدل على
حدوثها وعجزها، وحاجتها ؟
فإن زعموا أن العباد جعلوا ذلك كذلك كانت كالمسألة السابقة عليهم في هذا هي عليهم في ما مضى
من المسائل إلا أن يرجعوا إلى أن الله هو الذي جعل الأفعال عاجزة محتاجة ملازمة للفناء، مستحيل
عليها البقاء، وجعلها محدثة غير قديمة، كائنة بعد أن لم تكن، وجعلها دالة على حدوث الأجسام وعلى
قدم محدث جميع ذلك، وثبوت ربوبيته..» (2).

1- المصدر السابق : ج2، ص ص 40-41

2- المصدر السابق: ج2، ص ص 40-41

ثم ينصح أبو عمار عبد الكافي باستعمال هذا المنهج القائم على البرهان بالخلف وسؤال الحجر، ودليل الحدوث معاً، بالتركيز على خصائص الأجسام من صفات العرض التي يتميز بها المحدث من حركة وسكون وبقاء وفناء... الخ، لإثبات عدم قدرة الإنسان على إحداث الأفعال ينصح أبو عمار: «.. وهكذا يجدد عليهم السؤال في جميع ما نسألهم عنه في هذا الباب، وأحذرهم أن يزلوا بك من وجه إلى وجه، وأن يخرجوا بك من مسألة، حتى يتضح لك الحق ببرهانه، ويضمحل الباطل لفساده، وإنما عمدت إلى هذا النوع من المسائل في باب التوحيد مع كثرة ما يدخل على القدرية من المسائل ويلزمهم من الدلائل لثبوتها للناظر أنه أضل في هذا المعنى من أصول التوحيد الذي لا يتم إلا به، ولا يقوم إلا عليه..» (1)

وبالفعل طبق أبو عمار هذا المنهج واستخرج سبعة حجج بالبرهان بالخلف ودليل الحدوث تبدو أنها مقنعة في غياب مناظر معتزلي حقيقي، ولا أدري لماذا يحرص أبو عمار التحذير من المعتزلة القدرية وليس لهم وجود في مجال الإباضية الوهبية القرن السادس للهجرة؟.

ب - قراءة في حجج أبي عمار في إثبات نظرية الكسب:

كل الأدلة مركبة على شالكة الحججت اللتين ذكرناهما، أسئلة حجر، لا يستطيع المجيب المفترض المرور إلى اختيار ثالث فلا بد عليه من اختيار أحد الاحتمالين المطروحين ضمن السؤال ثم الانتقال على المنوال نفسه إلى أسئلة حجر موائية، يتحكم فيها السائل في المسار الذي فرضه وينتهي الحوار بحسم المناظر لصالحه أو ما يظهره في النص إنه حسم لصالحه.

ثانياً: نظرية الكسب بين الأشاعرة والناكارية :

من التساؤلات التي تفرض نفسها بقوة، ولا أجد لها إجابات مقنعة فأكتفي بمقاربات مؤقتة سرعان ما أتخلى عنها لأنني لا أجد لها التبرير الكافي الذي يرتقي بهذه المقاربة أو الفرضية إلى مستوى الحقيقة أو ما يقاربها؟ مسألة كلامية غاية في الأهمية تعني الإنسان المؤمن بالمعنى الواسع للإيمان، والمؤمن بالمعنى الإباضي للإيمان هي مسألة تبرير نظرية الكسب وجهات الأفعال لم يكتب فيها كل الإباضية شيئاً ذا فاعلية فمجموع ما وصلنا من حجج شرعية وعقلية في كل المؤلفات الإباضية المغربية فترة البحث لم يتجاوز نصاً واحداً في ورقتين؟ هو نص أبي عمار في كتاب الموجز، وحتى صاحب النظرية أبو خزر يغلا بن زلتاف تهرب من وضع حجج بالقول: «... ما

حكيناها مما قدمنا من الآي التي تثبت القصد والإرادة والكسب، ونفي الظلم والجور عن الله عز وجل، وأن يكون يأمر العباد وينهاهم عن فعله ثم يعاقبهم ويثيبهم على ما فعلهم به، وفي إثبات الأمر والنهي ما يبطل الجبر والاستكراه والجهل، وفي هذا حجج كثيرة تركتها لئلا يطول بها الكتاب، وفيما ذكرنا كفاية لمن أراد الله توفيقه وهداه..»⁽¹⁾، ولا أدري لماذا يخشي أبو خزر من طول الكتاب ؟

نعلم أن " أبا عمار، وضع "كتاب في الاستطاعة" وطالما أشار إليه كتابه في " شرح الجهالات" من إحالاته إليه: «...وقد وضحنا الحجة على من خالف في ذلك في كتاب الاستطاعة بأمر مقنع إن شاء الله وبه التوفيق..»⁽²⁾، لماذا لم يشر أبو عمار ولا مرة إلى التشابه بين نظرية جهات الأفعال والكسب عند الإباضية ومثيلتها عند الأشاعرة، وهو المطلع قطعاً على الآراء الكلامية عندهم ؟ ولم يتردد في تقديم بقوة في مسألة التوحيد والأسماء والصفات ؟

أعتقد ان الإجابة على التساؤلات أعلاه لن تخرج عن الفرضيات الثلاث التالية:

- كل ما كتبه المتكلمون الإباضية المغاربة على تشابهه وتطابقه مع ما كتبه أبو الحسن الأشعري هو محض صدفة، ولا يوجد أي تأثير أو تأثر من جهة ما وهذه الفرضية من الصعب أن نجد ما يشبهها في تاريخ المعرفة.

- واما أن التأثر حاصل والاقتراسات موجودة ولكن ليس عن الأشاعرة مباشرة بل من مصدر ثالث اقتبس منه الإباضية الوهبية والأشاعرة معاً، ولكن الطرفين لهم مبرراتهم في السكوت عن المصدر الأول لنظرية الكسب وهي مبررات تستند إلى مواقفهم المبدئية من المخالفين فما أصل نظرية الكسب؟ ومن أول من قال بها من المتكلمين ؟

-تمنيت أن أجد ضالتي للجواب على هذه التساؤلات في المصادر والمراجع التي كتبها المسلمون على تنوع فرقهم ومذاهبهم، ولكن الظاهر أن هدف جل من يكتب من المسلمين هو البحث عن الخلاص وإثبات الفرقة الناجية، وتكفير باقي الأمة فلم أجد في المراجع الإسلامية من يكتب وفق المنظور النقدي المعرفي الإنساني، في الوقت الذي تفرغ جل المستشرقين خاصة الألمان للبحث في علم الكلام وقدموا موسوعات، من هذه الموسوعات الاستشراقية في علم الكلام ما كتبه المستشرق " هاري.أ.ولفسوف " " فلسفة المتكلمين"، تتبع " تاريخ نظرية الكسب" وتطورها منذ ما قبل الأشعري وصولاً إلى كبار الأشاعرة بعده " كالباقلائي " و " الغزالي " واعتمد في دراسته أساساً على " كتاب "

1- أبو خزر يغلا بن زلتاف: الرد على جميع المخالفين ، مصدر سابق ، ص ص 49 - 50

2- أبوعمار عبد الكافي التاوتي : مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق ، ورقة 65 ظهر

مقالات الإسلاميين" للأشعري نفسه، وهذا يزيد استنتاجاته مصداقية. توصل " هاري.أ.ولفسوف" إلى نتائج تفصيلية هامة ولكن دراسته ينقصها شيء غاية في الأهمية وهو أنه لم يهتم ضمن مقارناته وأبحاثه بآراء الخوارج وفرقها، هذا الفراغ سده مستشرقان ألمانيان كبيران هما: ويلفرد مادلونغ⁽¹⁾ و جوزيف فون هاس⁽²⁾

1- تاريخ نظرية الكسب:

سوف نرافق هؤلاء المستشرقين الألمان في بحثهم عن أصول نظرية الكسب ونحن مسلحون باكتشاف هام للغاية وهو مخطوطات عبد الله بن يزيد الفزاري التي تم اكتشافها مؤخرا.

¹ - ويلفرد مادلونغ وفرد مادلنج بالإنجليزية (Wilferd Ferdinand Madelung) و 26 ديسمبر 1930 م في شتوتغارت في ألمانيا مستشرق ألماني، في سنة 1947 حاز على درجة الدكتوراه سنة 1957، ثم في سنة 1958 عمل في سفارة ألمانيا ببغداد لمدة سنتين، وبعد ذلك درس في جامعة شيكاغو حيث شغل منصب أستاذ التاريخ الإسلامي، كتب بشكل مكثف في موضوع الإسلام المبكر، كما كتب عن الطوائف الإسلامية مثل الشيعة الإمامية والإسماعلية، كذلك له بجامعة أكسفورد من سنة 1978 إلى 1998. محاضرات وبحوث منشورة في المجالات الأكاديمية عن الإباضية.

من كتبه: الاتجاهات الإسلامية المبكرة في إيران، 1988 م، الحركات الدينية والإثنية في الإسلام الوسيط، 19
² - جوزيف فان إس،، شيخ المشتغلين الألمان في حقل الدراسات الإسلامية في ألمانيا، نظرا لكتبه العديدة، ومشاركاته، وعمله على مدى أكثر من 50 عاما في هذا المجال. ولد في مدينة آخن في عام 1934، وتوفي في 20 نوفمبر 2021 في مدينة توبنغن التي درس في جامعتها "إيبرهارد كارلس" حتى تقاعده في عام 1999، درس بين عامي 1953 و 1957 الدراسات الإسلامية، العربية والتركية والفارسية، والفلسفة الكلاسيكية وفلسفة القرون الوسطى في جامعتي بون وفرانكفورت أم ماين، يعدّ المستشرق الألماني، في عام 1959 نال فان إس درجة الدكتوراه من جامعة بون عن أطروحته "التصوف الإسلامي"، وأشرف على رسالته في ذلك الوقت المستشرق الألماني المعروف هلموت ريتز (1892-1971)، وهو مستشرق اشتهر بتحقيقه لمخطوطات عربية وفارسية وتتلّمذ -بذوره- على يدي كبار المستشرقين الألمان: ثيودور نولدكه (1836-1930)، و كارل بروكلمان (1868-1956) الذي نال الدكتوراه عن أطروحته "تاريخ القرآن" وه وفي الـ20 من عمره كل ذلك يدل على الحظ الكبير الذي رافق فان إس، بنهله من منابع الاستشراق الألماني، ممن سبقوه بعقود، وهذا يُفسر -من جهة أخرى- الضغط الكبير على عاتقه في أن يكمل تدريس وشرح واستنتاج أفكار معلميه الكبار بعد نبيله الدكتوراه كان لا بد لفان إس من أن يقدم أطروحة أخرى تؤهله لنيل الأستاذية في اختصاصه، عن أطروحته "نظرية المعرفة لدى المدرسة الإسلامية" التي ناقشها في جامعة فرانكفورت وفي الوقت الذي فتحت له الأبواب للتدريس في قسم الدراسات الشرقية أو الإسلامية في مختلف الجامعات الألمانية، سافر فان إس للتدريس في منصب أستاذ زائر في جامعة كاليفورنيا بولس أنجلوس الأميركية (1966-1967)، ثم درس في الجامعة الأميركية 1964، في عام 1968 التحق فان إس بالمستشرق الشهير رودي باريت (1901-1983) الذي ترجم القرآن إلى اللغة الألمانية، في جامعة توبنغن ليعمل أستاذا متفرغا في كرسي "الدراسات الإسلامية والدراسات السامية اشتهر فان إس في أوروبا والعالم العربي بموسوعته الضخمة "علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث الهجريين" التي صدر الجزء الأول منها بالألمانية عام 1991، وصدر جزؤها الأخير عام 1996، وترجم إلى العربية، حتى الآن، المجلدان الأول والثاني، ويسؤال مدير دار الجمل الكاتب العراقي خالد المعالي عن إصدارها فقط الجزأين الأول والثاني، قال للجزيرة نت إن العمل لم يتوقف، وستصدر الأجزاء الأربعة الباقية قريبا، وأوضح أنه "في عام 2022 سيصدر الجزآن الثالث والرابع، على أن يليهما الجزآن الخامس والسادس في عام 2023

1- مشكلة التوصيف والأسماء:

هناك مشكلة أولية لا بد أن نتوقف عندها وهي أين نصنف مجموعة من المتكلمين الذين انشقوا على المعتزلة أو طردوا منها، ومنهم: " ضرار بن عمرو الفوطي " و " حسين النجار، و " الشحام " و " حفص بن الفرد ". المستشرقون يصنفونهم ضمن المعتزلة، في الوقت الذي يصنفهم المتكلمون المسلمون ومنهم القاضي عبد الجبار المعتزلي وأبو الحسن الأشعري ضمن " الجهمية " وأحيانا " المجبرة " على كل حال هم لم يعودوا معتزلة بالمعنى التام للكلمة لأن خروجهم أو تمردهم أو طردهم عن المعتزلة كان بسبب مخالفتهم إحدى أهم مبادئها حيث رفضهم القول بأن الإنسان له استطاعة منفصلة على الفعل وقادر بذاته على الاختيار بين الأفعال.

2- البحث عن مصدر النظرية: (من الأشعري إلى هشام بن الحكم)

في ما يشبه منهج الرواية في روايات الحديث سوف نحاول تتبع سلسلة القائلين بالكسب أو ما يشبهه إلى أن نصل إلى مصدره الأول، يمكن أن نكشف هذه السلسلة ضمن المجموعة الأولى من المتكلمين المنشقين وعن المعتزلة، وهم على وجه الخصوص: " ضرار بن عمرو الفوطي "، و " حسين النجار، و " الشحام " و " حفص بن الفرد " والثابت ان مرجعهم وشيخهم هو " ضرار " كونه أول القائلين بالكسب، يقول المستشرق الألماني " ولفسون ": «...نفهم من فقرات أخرى من كتاب " مقالات الإسلاميين " للأشعري، أنه قبل الشحام كان ضرار مستبعدة من فرقة المعتزلة بسبب اعتقاده بنظرية الكسب...»⁽¹⁾ ويصيف دائما من خلال قراءته لكتب المقالات والفرق: «...بالنسبة لضرار يثبت " الأشعري " ما يلي: الذي فارق المعتزلة قوله إن أعمال العباد مخلوقة وإذا فعل واحد لفاعلين: أحدهما خلقه وهو الله والآخر اكتسبه وهو الإنسان، وأن الله عزوجل فاعل لأفعال العباد في الحقيقة وهم فاعلون لها في الحقيقة، نفس الرأي يعزوه الشهرستاني إلى كل من " ضرار " و " حفص بن الفرد " ويثبته على النحو التالي " وقالوا أفعال العباد مخلوقة للباري تعالى حقيقة والعبد يكتسبها حقيقة وجواز حصول فعل من فاعلين...»⁽²⁾.

1- ولفسون: فلسفة المتكلمين، مرجع سابق، ج2، ص 834

2- المرجع نفسه، ج2 ص 835

عندما كتب القاضي عبد الجبار نقدا قويا في الرد على القائلين بالكسب ذكر أن كبيرهم "ضرار بن عمرو الفوطي": «... فلما رأى ضرار ومن تبعه لزوم هذا الكلام له، عدلوا الى أن قالوا: أن العبد يكسب أفعاله، وإن كانت مخلوقة لله تعالى وحادثة من جهته». (1).

ومن الشخصيات الهامة التي ناصرت ضرار بن عمرو والمتكلم حسين النجار الذي يصنف أحيانا ضمن المرجئة يقول عنهم المستشرق هاري.أ.ولفسون: «... و نفهم أيضا أن نظرية الكسب قد قال بها النجار (.....)، وأخيرا عندما يصف الشهرستاني في كتابه الملل والنحل كل هؤلاء الثلاثة: "ضرارا" و"حفصا" و"النجار" بأنهم ينتمون إلى أولئك المعتزلة الذين يقول عنهم أنهم "المتوسطون" وأنهم مختلفون عن غالبية المعتزلة». (2).

في النهاية يمكن إرجاع أصل النظرية مؤقتا إلى ضرار بن عمرو والبقية من المنشقين ناقلين عنه متأثرين به، ولكن لم تتوقف السلسلة عند " ضرار بن عمرو الفوطي" بل انتهت إلى " الرافضي هشام بن الحكم" أشهر متكلم شيعي على الإطلاق " والثابت أن " عمرو بن ضرار الفوطي" و" جعفر بن حرب" أخذوا برواية هشام بن الحكم، هذا ما قرره " المستشرق الالمانى ولفسون" وهي الإجابة التي كنت أجدسها قبل قراءتي للاستنتاجات هو أن أحد مصادر ضرار بن عمرو هو هشام بن الحكم الرافضي ذلك أن روايات ضرار: «... كانت تروى منسوبة على وجه الخصوص إلى هشام بن الحكم الرافضي (....) فيما يتعلق بالرافضة فإن الأشعري بعد أن أثبت أن هشام بن الحكم كان ينتمي إلى فرقة الرافضة التي زعمت أن أفعال العباد مخلوقة، يستمر قائلا: وحكى " جعفر بن حرب" عن هشام بن الحكم " أنه كان يقول إن أفعال الإنسان اختيار له من وجه اضطرار ومن وجه اختيار من جهة أنه " أرادها " و" اكتسبها " واضطرارا (....) وتبعها لهذا الرواية أيضا، جاءت نظرية الكسب التي قال بها هشام بن الحكم الرافضي مماثلة تماما لتلك النظرية التي قال بها " ضرار" ..» (3)

3- هشام بن الحكم الرافضي وعبد الله بن يزيد الإباضي النكاري:

من هو هشام بن الحكم الرافضي؟

يجيب عن هذا السؤال كبير المستشرقين الألمان في علم الكلام "جوزيف فون هاس" الذي يصف لنا " هشام بن الحكم: «..أهم شخص من هذا الجيل [القرن الثاني للهجرة] والذي نعرفه عنه

1- القاضي أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي: المغني في أبواب العدل والتوحيد (قسم المخلوق)، مرجع سابق ، ص 84

2- ولفسون: فلسفة المتكلمين: مرجع سابق ، ج2، ص 835

3- المرجع نفسه ، ج2، ص 840

أيضا أكثر من غيره، هو أبو محمد هشام بن الحكم (...). كان كما هو واضح رجلا ذا فضول ثقافي غير عادي، ليس لأنه جمع الفقه وعلم الحقوق، فعل ذلك سابقوه ومعاصروه أيضا استخدم أكثر من ذلك بصورة واسعة علوم الطبيعة، وبذلك ترك بصمات على الفقه الاسلامي المبكر بشكل مؤثر (...). يقال انه تناقش هناك مع عبد الله بن يزيد والمعتزلي ضرار، وبذلك أخرج الشيعة من عزلتهم (...). استخدم (علم) الكلام لجعل رأيه يتمتع بنفس المكانة التي لرأي الفقهاء الاخرين، وقد كان مناسباً لسياسة البرامكة...»⁽¹⁾.

ب- هشام بن الحكم الرافضي وعبد الله بن يزيد الإباضي النكاري

نسلط الضوء على ما يهمننا في سيرة هشام بن الحكم وهو علاقة بكبير المتكلمين الإباضية الأوائل "عبد الله بن يزيد الفزاري" هذه العلاقة أصبح مضرب الأمثال في التعايش بين معتقدين متضادين في مكان واحد وإمكانية قيام صداقة وشراكة اقتصادية بين المتضادين، حفظ لنا الجاحظ والمسعودي تفاصيل هذه العلاقة:

يذكر المسعودي في التاريخ أن عبد الله بن يزيد الإباضي: «.. كان في الكوفة، وتختلف إليه أصحابه يأخذون منه، وكان خرازاً، شريكاً لهشام بن الحكم (...). و كلاهما في حانوت واحدة... ولم يجر بينهما مسابة، ولا خروج عما يوجبه العلم وقضية العقل وموجب الشرع، وأحكام النظر والسير.». ⁽²⁾

يذكر الجاحظ في البيان والتبيين: «.. إن الشركة كانت في جميع تجارتهما، ولم ير الناس مثلاً لصداقتهما على سائر المتضادين.». ⁽³⁾ يقصد أن هشاماً كان رافضياً وعبد الله بن يزيد الإباضي كان خارجياً، وبين الرفض والخروج تباين وتضاد. «.. وذكر أن الإباضي قال لهشام بن الحكم في بعض الأيام: تعلم ما بيننا من المودة ودوام الشركة، وقد أحببت أن تتكحني ابنتك فاطمة، فقال له هشام: إنها مؤمنة، فأمسك عبد الله ولم يعاوده في شيء من ذلك إلى أن فرق الموت بينهما...» ⁽⁴⁾

1- جوزيف فون هاس: علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث الهجري، ترجمة محي الدين جمال بدر (وآخرين) بيروت، منشورات الجمل، ط1، 2016، ج1، ص ص 494-495

2- أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق الشيخ قاسم الشماعي الرافعي، بيروت لبنان، دار القلم، ط1، 1989، ج03 ص218

3- أبو عثمان بن عمر وبن بحر الجاحظ البصري: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مطبعة الخانجي (د.ط.)، (د.ت.ط.): ج1 ص46

4- المرجع نفسه: ج1 ص46

ودائماً في علاقة هشام بن الحكم كبير متكلمي الرافضة وعبد الله بن يزيد الفزاري كبير متكلمي الإباضية يقول المستشرق الألماني " ويلفرد مادلونغ " محقق مخطوطات عبد الله بن يزيد الفزاري المكتشفة في صمت في بني يزقن غرداية الجزائر يقول: «... فأول شيء تُذكره مصادر التاريخ عنه أنه كان شريكاً لهشام بن الحكم المتكلم الشيعي في تجارة الخرز، فكان لهما حانوت بالكوفة حيث اجتمع أصحاب عبد الله الإباضيون إليه ليسمعوا دروسه، بينما اجتمع أصحاب هشام بن الحكم من الشيعة لسماح دروس هشام كذلك. وقد استظرف الجاحظ وغيره هذه الشراكة والصحبة بين عالم إباضي وعالم شيعي، دامت الصحبة في الكوفة حتى منتصف القرن الثاني، ثم انتقل هشام وعبد الله بن يزيد إلى بغداد في عصر وزارة البرامكة وقد صارت بغداد آنذاك عاصمة العالم الإسلام التجارية والثقافية، فسكن هشام بن الحكم في درب الجب بالكرخ وفتح حانوتاً عند باب الكرخ - والكرخ هو حي الشيعة بالمدينة- أما عبد الله بن يزيد فنشك أنه جدد شركته في التجارة مع هشام، لكن يذكر عبد الله بن يزيد مع هشام بن الحكم وغيره من متكلمي الفرق والنحل مثل أبي الهذيل العلاف، وضرار بن عمر والمعتزلين، وسليمان بن جرير الزيدي، ومويذ المجوسي، ورأس الجالوت اليهودي في مجلس يحيى بن خالد البرمكي بوصفهم مساهمين جميعاً في المناظرات في المسائل الدينية وغير الدينية، وكان الخليفة العباسي هارون الرشيد - فيما يبدو - يستمع إلى بعض المناظرات من وراء حجاب...»⁽¹⁾

ج- نظرية الكسب بين هشام بن الحكم و عبد الله بن يزيد:

ولدت نظرية الكسب التي تنسب إلى أبي الحسن الأشعري في ذلك الحانوت الذي كان شركة في التجارة بين هشام بن الحكم الرافضي الشيعي وعبد الله بن يزيد الفزاري الإباضي النكاري، لا يوجد وسيلة للتأكد من تأثر أحدهما بالآخر ؟ لعل فارق السن بينهما يعطي الأولوية للحكم بن هشام، لعل اقتباس ضرار بن عمرو النظرية عن هشام بن الحكم يقوي فرضية أن صاحب النظرية هو الرافضي هشام بن الحكم ولكن يتفوق عبد الله بن يزيد الفزاري عليهم جميعاً أنه ترك مؤلفات وصلتنا هذه المؤلفات وجدت في الجزائر؟

منذ أن أحصى ابن النديم (ت 384هـ) في الفهرست مؤلفات أبي محمد عبد الله بن يزيد الفزاري الإباضي ظلت هذه المؤلفات مفقودة ، وفي لحظة ما لا نعرف تاريخها تحديدا والظاهرة أنها عام 2015 على الأبعد ووفق حيثيات لا نعرف تفاصيلها باستثناء أنها تمت في إطار إعادة فهرست خزانة

1-مقالة المستشرق ويلفرد مادلونغ.

الاستقامة في بني يزقن غرداية الجزائر ولعل الدكتور بن دريس وهو المشرف عليها تم اكتشاف هذه المخطوطات وتم تسليم هذه المجموعة النادرة للغاية إلى الشيخ عبد الرحمان السالمي العماني الذي سلمها بدوره إلى المستشرق الألماني ويلفرد مادلونغ وأصبحت هذه النصوص متوفرة للدراسة والقراءة. ما أريد قوله هو أن كل من كتب في نظرية الكسب قبل هذا التاريخ لم يكن على دراية بوجودها أصلا ولذلك آخر ما يمكن توقعه هو أن يكون عبد الله بن يزيد الفزاري المصنف من الخوارج هو أب نظرية الكسب، ومن الصعب أن يقبل أكثر الباحثين اعتدلا وموضوعية القول أن هذا الإباضي ربما أخذ نظريته من شيعي رافضي؟ هو هشام بن الحكم رفيق وصديق الفزاري وشريكه التجاري؟ ولو عكسنا الاستنتاج لن يتغير شيء، ما أقوله لا يقوم على قرائن بل على حجج مؤسسة وفق منهج علاقات النصوص، يكفي قراءة النصوص في مسألة الكسب في مصادرها الثلاثة لدى الإباضية الوهبية من خلال أبي خزر يغلا بن زلتاف وعبد الكافي التتواتي ومصادرها النكارية من خلال كتاب الفزاري (القرن الثاني الهجري) خاصة كتاب الرد على القدرية: و" كتاب "اللمع في الرد على أهل الزيغ" لأبي الحسن الأشعري (ت 324هـ) ليأخذ كل ذي حق حقه يرفع الظلم عن الإباضية النكارية اليزيدية.

أعرف أن هذا الاستنتاج لن يلق الترحيب لا لدى الباحثين في آراء الأشاعرة، ولا لدى الباحثين في آراء الإباضية المغاربية الوهبية، ولعل اعتمادي على دراسات المستشرقين يحرك مارد المؤامرة في المخيال المحلي، ولكن الأمر يحتاج فقط إلى مقارنة ما كتبه هؤلاء مع تذكر تاريخ وفاتهم والزمن الذي عاشوا فيه والبدائية تكون من قراءة هذا الاستنتاج الذي توصل إليه المستشرق الألماني ويلفرد مادلونغ محقق مخطوطات عبد الله الفزاري في مقالة كتبها في مجلة التسامح الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية العمانية، مجلد 2 العدد 5 سنة 2004 الصفحات 212-217 عنوان مقالة: عبد الله بن يزيد الفزاري يقول: «..هذه الكتب كتبه في الرد على القدرية الذي نقضه الإمام أحمد الناصر بن يحيى الهادي إلى الحق (ت: 222هـ) في كتابه المسمى بكتاب "النجاة لمن اتبع الهدى واجتنب الردى" ونقل أحمد الناصر جزءًا كبيرًا من نص كتاب عبد الله بن يزيد، وقد قمت بنشر كتاب "النجاة" هذا (.....) ولا نعلم مَنْ هؤلاء القدرية الذين رد عليهم عبد الله بن يزيد، فقد ألف كتابه قبل دخول اليزيدية إلى اليمن، (.....). وكان عبد الله بن يزيد كما رأينا قد وضع كتابا ردَّ فيه على المعتزلة وكتابا في مسألة الاستطاعة لما كان يقيم في العراق، فهو بلا شك كان يهتم اهتماما كبيرا بمسألة القدر، (.....) غير أنه يظهر حسب ما يقوله الأشعري في "مقالات الإسلاميين" أن أكثر متكلمي الإباضية

في القرن الثالث الهجري وافقوا عبد الله بن يزيد في قوله، كما أن حسين النجار وهو متكلم مرجئي مشهور قد أخذ بمذهب عبد الله بن يزيد واتبعه الأشعري نفسه فيما بعد، وعبد الله بن يزيد فيما نعلم هو أول متكلم وضع هذا المذهب..»⁽¹⁾

د- أبو الحسن الأشعري:

كيف وصلت نظرية الكسب هذه من ضرار بن الحكم أو حسين النجار أو هشام بن الحكم أو عبد الله بن يزيد الفزاري من أحدهم أو من بعضهم إلى أبي الحسن الأشعري للأسف الجواب على هذا السؤال يأخذ مساحة من البحث ولكن أفضل من يجيب عليه هو ابن تيمية أكثر الناقدون للكسب الأشعري وهو من بيت الأشعري وليس من فرقة أخرى.

II- المصدر الرافضي أو الإباضي النكاري لنظرية الكسب من خلال النصوص:

سوف ننقل الآن إلى منهج علاقات النصوص لنحسم أمر أصل نظرية الكسب لأنه بقي لنا فقط احتمالين هما " هشام بن الحكم الرافضي وعبد الله بن يزيد الإباضي النكاري ؟

1- هشام بن الحكم الرافضي نظرية الفعل المهيج:

للأسف ضاعت المؤلفات التي تعيننا مما كتبه " هشام بن الحكم الرافضي (ت 199هـ) ومنها كتاب الاستطاعة: «..إن موضوع الاستطاعة والحرية الإنسانية قد كان لهما دورا مهم في الحياة الفكرية أيام هشام والظاهر أن هشامًا بن الحكم كان له رأي في الاستطاعة، وهنا نرى الحسن بن موسى النوبختي صاحب كتاب " فرق الشيعة " قد وضع كتابا في الاستطاعة على مذهب هشام بن الحكم وقال بقوله...»⁽²⁾

كان الدكتور علي سامي النشار من السابقين إلى الكتابة في الآراء الكلامية لهشام بن الحكم وفي مسألة الأفعال والحرية ذكر النشار: «.. ماذا كان موقف هشام بن الحكم من المشكلة الأخلاقية، إرادة الإنسان: هل جبر أم اختيار؟ إن النصوص قليلة جدا، ولكن الأشعري ينقل لنا نصا عنه يقول فيه: " إن أفعال العباد مخلوقة" ونص آخر عن جعفر بن حرب المعتزلي أن هشامًا كان يقول " إن أفعال الإنسان اختيار له من وجه، واضطرار من وجه، اختبار من جهة أنه أرادها واضطرارا من جهة أنها لا

1- مقالة المستشرق ويلفرد مادلونج ولفرد مادلنج ويلفرد مادلونج محقق مخطوطات عبد الله الفزاري في مقالة كتبها في مجلة التسامح الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية العمانية، مجلد 2 العدد 5 سنة 2004

2- خضير محمد نبها: المنحنى الكلامي عند هشام بن الحكم وأثره في الفكر الإسلامي، مشهد ابران، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للأستانة الرضوية المقدسة، ط1، 1434 هـ، ص43

تكون منه إلا عند حدوث السبب المهيج " ونرى من هذا أن هشاما في النص الأول جبري، وفي النص الثاني كسبي أو أقرب إلى كسب الأشاعرة الذين نادوا به من بعد..» (1)

إذن كل ما لدينا هو نصوص مختصرة في كتاب مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري تحتوي على نظرية يمكن تسميتها الاستطاعة والسبب المهيج وما يهمنا أن كبير الباحثين في علم الكلام عند الأشاعرة بما فيهم الدكتور علي سامي النشار والموصوف بالأشعري الصغير قالوا بالتطابق بين نظرية الكسب عند الأشاعرة وما قال به " هشام بن الحكم " في " نظرية " السبب المهيج " .

2- نظرية الكسب عند عبد الله بن يزيد الفزاري:

عندما نبدأ في قراءة مؤلفات عبد الله بن يزيد الفزاري التي تم اكتشافها وتحقيقها نجد أن نظرية الكسب موجودة كاملة وبالأسماء التي اعتمدها أبو الحسن الأشعري وبالحجج أيضا ، وما يساعدنا في القراءة الدراسة المختصة التي أنجزها الباحث فوزي الصخراوي لنيل شهادة الدكتوراه تحت إشراف كبير إباضية تونس الشيخ الدكتور فرحات علي الجعبري والتي صدرت هذا العام 2022 وقد تحصلت على نسخة منها، وحتى لا نخرج على موضوع البحث يمكننا الاستئناس برأي الفزاري في المشكلات الأساسية في نظرية الكسب وهي: الاستطاعة والفعل، والعون الإلهي والفعل، وخلق الشر والكفر، وجهات الأفعال.

*** – الاستطاعة والفعل:**

النص الأول: عبد الله بن يزيد الفزاري

* – «.. إن الاستطاعة ليست بمقدمة قبل الفعل، وأنها إنما تكون مع الفعل وفي حال الفعل معا، ولا تكون قبل هولا بعده..» (2)

*** – خلق الأفعال: جهات الفعل**

النص الثاني عبد الله بن يزيد الفزاري

«..وأما ما سألت عنه من خلق الكفر والإيمان ووجوه ما قال الناس فيه فإننا نخبركم بجملة فيها كفاية إن شاء الله. والحق عندنا أن الله خلق الكفر والإيمان، وخلقهما غيرهما، فخلق الشيء غير الشيء

– WILFERD MADELUNG: Early Ibadī theology six kalam texts by abd allah b.yazid al- fazari –1

(كتاب القدر)

WILFERD MADELUNG: Early Ibadī theology-2 (كتاب القدر):

الذي خلقه كالسماوات والأرض وجميع ما خلق غير خلقه، وخلق الشيء أن يقول له: كن فيكون وقول كن فيكون غير الشيء الذي كان وقوله ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: 82] وقوله ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة: 65] وقوله كونوا قردة غير القردة. والإيمان والكفر فعل العباد والله الخالق لهما على جهة أنه المقدر لهما وليس من جهة الشيء الذي لا ينبغي أن يظن أن غير الله صنعه كالسماوات والأرض والشمس والقمر والسحاب والناس والدواب والأنعام وغير ذلك، وليس كذلك خلق الكفر والإيمان.» (1).

النص الثالث عبد الله بن يزيد الفزاري

«.. وسأصف لك وجها تستدل به على معنى قولنا إن شاء الله، ألا ترى أن العباد قدروا أشياء من صنع الله تبارك وتعالى بمنزلة الماء والنار والتراب التي يجعل منها الآجر والفخار، وبمنزلة القصب التي يجعل منها القلم، وكالفضة التي يجعل منها الخاتم والصور والخلخال؟ كل ذلك كان من الناس علاج ومؤنة، فهم صنعوا الفخار ولم يصنعوا الماء والنار والتراب، ولكنهم ألفوا بين ذلك كله فصاروا بما عالجوا منها صانعين، وكذلك القصب هم بروها قلما ولم يصنعوا نفس القصب، ولا الطينة نفسها وكذلك الفضة هم صنعوها خاتما وصورا وخلخالا، ولم يصنعوا جوهر الذهب.» (2).

النص الرابع: عبد الله بن يزيد الفزاري

يقول عبد الله بن يزيد الفزاري: «.. وأما ما سألت عنه من خلق الكفر والإيمان ووجوه ما قال فيه فإننا نخبركم بجملة فيها كفاية إن شاء الله. والحق في ذلك عندنا أن الله خلق الكفر والإيمان، خلقهما غيرهما، فخلق الشيء غير الشيء الذي خلقه كالسماوات والأرض وجميع ما خلق غير خلقه، وخلق الشيء أن يقول له كن فيكون (...). والإيمان والكفر فعل العباد والله الخالق لهما على جهة أنه المقدر لهما، ليس على جهة الشيء الذي لا ينبغي لأحد أن يظن أن غير الله صنعه.» (3)

* - العون الإلهي:

النص الخامس عبد الله بن يزيد الفزاري

: «... ويقال لأهل التكذيب بقدر الله: أخبرونا عن قول تبارك وتعالى ﴿قُلُوبًا فَضَّلُ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُمْ مِّنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [البقرة: 64] وقوله: ﴿وَأُولَآئِكَ نِعْمَةٌ مِّنَ رَبِّي لَكُنْتُ مِنَ الْمُحْضَرِينَ﴾ [الصافات:

1 - WILFERD MADELUNG: Early Ibadī theology (كتاب القدر) :

2 - WILFERD MADELUNG: Early Ibadī theology (كتاب القدر) :

3 - WILFERD MADELUNG: Early Ibadī theology (كتاب القدر) :

57]أخا صه للمؤمنين دون لكافرين أم هو واحد للمؤمنين والكافرين؟ فإن زعموا أن من الله وفضله وتوفيقه عامة للمؤمنين والكافرين فقد زعموا أنه ليس للنبيين والمؤمنين والمرسلين فضل في خاصة من الله وتوفيقه وعلى إبليس وجنوده. وأن الله قد عصم إبليس وأولياءه لعنهم الله بمثل ما عصم به المؤمنين والمرسلين وغيرهم ووقفهم بما وفق به المؤمنين ..» (1)

النص السادس: عبد الله بن يزيد الفزاري

«.. ويقال للقدرية الذين أنكروا وأن يكون الكفر والإيمان مخلوقين: أستم تزعمون أن الله ميز الكفر من الإيمان وسمى الكفر بغير ما سمي الإيمان وهو الجاعل للذنب معصية والطاعة إيمانا والأفاعيل التي أمر بها طاعة، والأفاعيل التي نهى عنها معصية، والأشياء التي أحل حلالا، والتي حرم حراما؟ فإن زعموا أن الله لم يجعل ذلك، وأن العباد هم الذين ولوا التمييز للكفر من الإيمان، وهم الذين جعلوا الأفاعيل التي أمر بها طاعة والتي نهى عنها معصية، والحلال حلالا والحرام حراما، قيل لهم: وهل يقدر الناس الذين ولوا صنعة ذلك في قولكم على تغييره عما هو عليه حتى يجعلوا الكفر إيمانا والإيمان كفرا والحلال حراما والحرام حلالا، والطاعة معصية والمعصية طاعة، ويكون هو الحق عند الله؟

فإن زعموا أن الله هو الذي ولي صنعة ذلك وتمييزه وفعله قيل لهم: فإن كان الله هو الذي جعل الإيمان إيمانا والكفر كفرا، وسمى ذلك على جهة ما وصفنا، لأن التسمية من الله جعل وخلق، فلا بد من أن تزعموا أن الله خالق لما فعل، لأن كل ما فعل الله هو له خالق، كما جاز عندكم ميزه وسماه وجعله، وجعل الجسن حسنا وسمى ذلك، فكذلك خلقه، لأن التسمية والتمييز خلق، وإنما هذا لغات اختلفت على معنى واحد، كقول القائل: أقبل وهلم وتعال، فالمعنى واحد والكلام مختلف، فمن زعم أن الله سماه وميزه فقد زعم أن الله خلقه ..» (2)

* - استنتاجات:

* - أعتقد أنه يمكن القول أن نظرية الكسب التي تمسك بها الإباضية المغاربة كفسفة في الفعل الإنساني والتي يقولون عنها أن لا جبر ولا تفويض وإنما هي وسط، ويجدون في الوصف بالوسطية حجة على الاعتدال والتوازن، ويمكن التلويح بها عند أي مبادرة للتفاهم والتقارب بين المذاهب الإسلامية فالكسب عند الأشاعرة والإباضية واحد لا فرق بينهما، والاختلاف ليس في الكسب والاختيار وإنما هو

1- WILFERD MADELUNG: Early Ibadī theology (كتاب القدر)

2 - WILFERD MADELUNG: Early Ibadī theology (كتاب القدر)

الحكم على من اختار الطاعة واكتسب فعل الخير أو اختار فعل المعصية واكتسب فعل الشر من المسلمين الموحدين وما هو جزاؤه هنا تعود الفرق الإسلامية إلى نقطة البداية، فالإباضية تخرج العاصي من دائرة الإيمان، والأشاعرة تبقى عليه مؤمنا فاسقا.

*- من جهة الاستنتاج الفلسفي نظرية الكسب في صيغتها الإباضية وليست الأشعرية تؤكد فلسفة التلازمات النسقية بين خلق الله للفعل واكتساب الفاعل له ولا يوجد قطيعة بين الخلق والفعل وسوف تتسع دائرة التلازمات عندما تنتقل إلى العلاقات بين أفراد الأنا الإباضي في المبحث الموالي.

*- لعل أهم حقيقة أن نظرية الكسب ناتجة عن ثقافة معتزلي يتمثل في المجموعة المنشقة عن المعتزلة التي تنتهي روايتها إلى عمرو الفوطي يصنفهم الأشعري في مقالات الإسلاميين ضمن المرجئة، وهشام بن الحكم الرافضي الشيعي رفيق عبد الله بن يزيد الفزاري الذي حفظ لنا أقدم النصوص القائلة بالكسب، وأبو خزر يغلا بن زلتاف الوسياني الإباضي الوهبي المغربي، وأخيرا أبو الحسن الأشعري وإليه انتهت الشهرة بالقول بالكسب، ولكن هؤلاء المختلفون ومن يتبعهم ممن جاء بعدهم يكفر بعضه البعض.؟

المبحث الثالث: الأنا والآخر في علم الكلام الإباضي المغربي

على فرض التسليم بأن الكسب الذي قالت به الإباضية هو اختيار مقيد يمنح الفاعل بعض الحرية في الفعل أو الترك فإن هذا الاختيار إن كان حقيقيا وكان فاعله إباضيا لا بد أن يخضع لمنظومة موضوعية من الشروط حتى يتطابق هذا الفعل مع الإيمان الإباضي، فوفق مبدأ الإيمان تصديق وقول وعمل فلا بد لهذا الفعل المؤمن لا بد أن يتجه بالضرورة نحو غايات محددة مسبقا، حتى يضمن الولاية، فإن حاد عنها فالفاعل مهدد بالبراءة وهي الإخراج من دائرة الأنا الإباضي في انتظار التوبة النصوح التي يمكن أن تشفع له لدى الأنا الجمعي الإباضي بالعودة إلى الإيمان، فالإيمان ليس قرارا ذاتيا عقديا تصديقا يتخذه الفاعل بل هو كذلك قرار اجتماعي لا بد أن يصادق عليه الأنا الجمعي وفق شروط الولاية والبراءة التي تحدد العلاقة بين الأنا والآخرين.

إذا كانت هناك مسألة تميز الإباضية عن كل الفرق الكلامية الإسلامية وينفردون بها عن غيرهم فهي مسألة الفعل والإيمان والولاية والبراءة، فمن ناحية الكم التوثيقي فهذه المسألة أخذت نصف ما كتبوا في علم الكلام، بل دخلوا في تفاصيل افتراضية جزئية غريبة واستثنائية، فالولاية والبراءة مسألة مركبة ذات اتجاهات مختلفة: «.. ينظر الإباضية إلى الولاية ضمن ثلاثة محاور كبرى: أما الأول عمودي ويتجه نزولا، ومداره على ولاية الله لعبده (.....) وأما المحور الثاني فهو عمودي أيضا ولكنه

الفصل الثالث: فلسفة الإنسان في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

يتجه صعودا من الإنسان إلى الله ويسميه الإباضية بولاية العبد للمولى (...). وأما ثالث المحاور فهو أفقي يعرف عند الإباضية بولاية العبد لنفسه، وتكون من العبد لنفسه أو لغيره.. وهذه الولاية هي المعبر عنها هنا بالإخوة الدينية. «⁽¹⁾ الأکید في البراءة ينقصها ذلك المحور الصاعد من الإنسان إلى الله ولعله يتجه نحو الشيطان محور.

ما يهنا هو المحور الأفقي الثالث الذي يكون بين الفرد والجماعة وعلى أساسه يمكن تحديد هوية الأنا الإباضي الفردي والجماعي.

في الاتجاه العقدي الداخلي فإن المسألة أخذت نصيبها من الشرح والتحليل والتبرير الشرعي خاصة لدى إباضية عمان، أما على مستوى فلسفي فقد يكون ما أكتب الآن من المحاولات الأولى والولاية والبراءة والوقوف على استمرار للمبدأ الفلسفي الذي يقوم عليه الفكر الإباضي وهو التوحيد والتطابق بين الإيمان والعمل، والتحقيق الواقعي لفعل الخير والفضيلة، فإذا كان المؤمن الإباضي لا بد أن يكون موفيا بما صدق به، بالتزامه بالطاعات وتجنبه المعاصي ضرورة فإن لم يلتزم فهو كافر نعمة أو منافق، ولا يتوقف الأمر هناك بل على كل المؤمنين المصدقين الموفين الفاعلين إعلان البراءة من هو إخراجهم من الجماعة المؤمنة إن اتصف بالإصرار، إلى أن يتوب ويعود إلى الوفاء بالتصديق والعمل، وفق إجراءات دقيقة اكتسب التراث الإباضي خبرة في تجميع قواعدها التفصيلية تحت إشراف المؤسسة الروحية الاجتماعية الدينية حلقة العزابة.

الأنا الجمعي الإباضي ليس فقط تنظيرا في كتب العقائد بل هو ممارسة حقيقية على الأرض ولفهم فلسفة الحياة لدى هذا الأنا الجمعي الإباضي المغربي نحتاج إلى تفكيك المنظومة التي تأسس عليها القائمة على التوحيد بين الإيمان والعمل والقول والفعل والإسلام والإيمان والدين، والولاية، كما توحد بين الكفر والمعصية والرذيلة والبراءة في نظام دقيق للغاية وفق نسقية فلسفية قامت على مقدماتها التصديق ونتائجها العمل وهذا ما يحدد هوية الإباضي.

فما هي هذه المقدمات؟ وما هي هذه النتائج؟ وهل لها بعد فلسفي حقيقي؟

1- زهير تغلات: الولاية والبراءة في الفكر الإسلامي تجليات المفهوم في الفكرين الإباضي والشيعي، تونس الدار التونسية للكتاب، الأولى، 2018، ص 40-41

المطلب الأول: الأنا الإباضي.

لفظ الأنا استعارة فلسفية أتمنى أن تكون موفقة وأقصد بها المبادئ التي يمكن أن يميز هوية من يسمي نفسه ويسميه الآخرون بالإباضي، على أن تكون هذه المبادئ جامعة لكل من هو إباضي مغاربي مانعة كل من لا يتصف بها من الدخول معه، والجمع والمنع مصدره هذه المبادئ نفسها التي ولدت مع ظهور هذا الأنا المنسوب إلى عبد الله بن إباض إلى يومنا هذا، فكل ما سوف نتناوله من المفاهيم والمبادئ هي من أركان هذا الأنا الإباضي، ومن لم تتوفر فيه أو سلبت منه فهو الآخر بالنسبة له، وتتفاوت دائرة الآخرين من الأقرب إلى الأبعد فتبدأ بالموحدين المخالفين، وتنتهي بالمشركين اللاموحدين أي الإنسانية جمعاء.

هذه المبادئ هي: التوحيد، الإيمان، الكفر، النفاق والعمل ولكن وفق منظور إباضي لها، فلا إيمان والكفر معان نجدها فقط عند الأنا الإباضي مختلفة عن مفاهيمها التقليدية، فما

أولاً: مراتب الناس في علم الكلام الإباضي المغربي:

يصنف الإباضية الناس إلى مراتب وفق ثلاث مبادئ التوحيد والإيمان والعمل، فينتج لهم قائمة أصبحت متواترة وثابتة في التراث الإباضي هي:

1- التوحيد والإيمان والإسلام

1-التصنيف العام:

في بداية تشكيل الكيان الإباضي في المغرب نجد نصا إباضيا مغاربيا في تصنيف الناس من القرن الثالث للهجرة وهو الأقدم في شمال إفريقيا على الإطلاق، وضعه " عمرو بن فتح المساكني" (ت 283 هـ) صنف الناس إلى: «... فهذه ثلاث منازل في الخلق معروفة بأسمائها، مختلف في أحكامها ومنازلها، ومن عدل الله أن يجمعهم من حيث ما اجتمعوا، ويفرقهم من حيث ما تفرقوا.

- الشرك: المنكر للقول والعمل.

- والمنافق: المقر بالقول والمضيع للعمل.

- والمؤمن: الموفي بما أقر به من القول والعمل. (1)

فقد حسم الأمر في تحديد هوية الأنا الإباضي المغربي منذ نشأته فهو الموحد المسلم المؤمن الموفي بالقول والعمل، ومن لم تتوفر فيه هذه المتلازمات فهو الآخر القريب أو البعيد، وسوف نعود

1- عمرو بن فتح المساكني: الدينونة الصافية، مصدر سابق، ص 61

إلى هذه المبادئ ضبطاً وتحليلاً بالقدر الذي نعتقد أنه يثبت هذه الهوية الدقيقة، وقبل ذلك لا بد أن نعرف كل التصنيفات الإباضية اللاحقة ما هي إلا تفصيل لما وضعه "عمروس بن فتح المساكني، تختار آخرها في الفترة التي نصفها بالقديمة، وهو تصنيف أبي عمار عبد الكافي التناوتي (ت 571 هـ): «.. فإن قال: ما فرز دينك؟

فقل: إن الناس عندي على ثلاث منازل: مؤمن موف ومناق مفر خائن، ومشرك جاحد.

ويريد بالدين هاهنا مذهب الإباضية الذي به بان به من سائر الفرق.

وقالت المرجئة: ليس الكفر إلا الشرك والناس عندهم مشرك ومؤمن.

وقالت الصفرية: محل ذلك من غير الوجه الذي قالت المرجئة.

وقالت المعتزلة: مشرك ومؤمن وبينهما فاسق ليس بكافر ولا مؤمن.

واتفقت هذه الفرق على إضافة المنافقين إلى المشركين وبين كل فرقة منهم والأخرى اختلاف في الأسباب والوجوه التي بها قالوا.

وقالت الإباضية والزيدية من الشيعة: بثلاثة منازل: مشرك ومناق وهو ذو الكبائر من أهل التوحيد ومؤمن موف بدين الله مؤد للفرائض متجنب للكبائر..»⁽¹⁾

2- التلازم بين الإيمان والعمل:

في التصنيف السابق نلاحظ التلازم الحتمي بين العناصر المكونة لهوية الأنا الإباضي في سلسلة شرطية، وبمجرد تفكيك أحد الوحدات يأخذ المعرف به تسمية أخرى، فإن فصلنا الإيمان على العمل تكون المرجئة وإن توسطنا تكون المعتزلة... إلخ، ولا بد من التأكيد على قاعدة التلازم، وفق ما قال به كل المتكلمين الإباضية القدماء ومنهم "أبو عمار عبد الكافي التناوتي" الذي ثبت هذا التلازم في نص رياضي: «.. وإذا قيل لك: أخبرني عن ثلاثة خصال لا يقوم بعضها إلا ببعض؟

فقل العلم والعمل والنية لا علم إلا بعمل ولا عمل إلا بعلم ولا علم ولا عمل إلا بالنية ومعنى قوله لا يقوم بعضها إلا ببعض أراد أن كل واحدة من هذه الخصال متعلقة بالأخرى لأن كل عالم ليس بعامل فهو مقصر، وكل عامل يعمل بغير علم فهو غير عامل، وعامل بغير نية فهو غير مقبول..»⁽²⁾

وسوف نقوم بتثبيت وتأكيده هذه المتلازمات وفق ما يتوفر لدينا من نصوص كلامية:

3- التلازم بين الإسلام والإيمان والدين:

1- أبوعمار عبد الكافي التناوتي: مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 53 ظهر

2- المصدر نفسه، ورقة 53 ظهر.

هو تلازم ثلاثي جامع لكل مقومات الإيمان والتوحيد جاعلا الدين والإسلام والإيمان مفاهيم مترادفة ذات معنى واحد يربط العمل يقول أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي (ت 471هـ):

«..الإيمان والدين والإسلام معناهما واحد:

- وكان الإيمان إيمانا لعلّة وجوب الثواب عليه.

- وكان طاعة لعلّة الأمر به.

- وكان ديننا لأنه يجازى عليه.

- وكان إسلاما لأنه خضوع لله هو استسلام لأمره . وكان عبادة لعلّة التقرب به، وكان فريضة لعلّة الإلزام.

فإن قال: ما الفرق بين الإيمان وإيمان؟

الجواب في ذلك:

- أن الإيمان هو الوفاء لله بجميع الدين.

- وكذلك الإسلام والدين هو الوفاء بجميع ما أمر به الله.

- وأما إيمان فهو خصلة من خصال الدين، ويقال لكل خصلة من طاعة الله إيمان وإسلام، ودين، ولا يقال لها: الإيمان ولا الإسلام ولا الدين؛ والإيمان والدين والإسلام أسماء دين الله.

وكذلك البر والتقوى والصلاح والإحسان والهدى هم أسماء دين الله.

وأسماء أهل دين الله: مسلم، ومؤمن، وبار، وصالح، ومتق، ومحسن، ومهتد، وأشبه ذلك من أسماء أهل الدين والصلاح..»⁽¹⁾.

الشيء نفسه يثبت " أبو عمار عبد الكافي التتواتي " في نصوص كثيرة منها:

: «.. قلت فما الإسلام والإيمان والدين؟

فقال: إنما هي أسماء مختلفة لخصال ثلاثة متألّفة.

قلت: فسر لي ذلك؟

فقل:

- الإسلام: هو الإستسلام لأمر الله والخضوع للمخالف.

- والإيمان: الوفاء لله بجميع الدين.

- وأما الدين: فهو الإضمار بطاعة الخالق.

1- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية، مصدر سابق، ص 333 .

والإيمان والإسلام والدين إن اختلفت هذه الألفاظ، واختلفت معانيها، فمعناها كلها بجمعها طاعة الله عز وجل.

سمي ذلك إيماناً: لأنه تصديق في قول وعمل. وسمي إسلاماً: لأنه إسلام النفس والأمر لله عز وجل (.....) والدين: هو ما يدين الله به من كل قول وعمل فذلك قال صاحب الكتاب هي أسماء مختلفة لخصال ثلاثة متآلفة، يريد أن الأسماء وإن اختلفت فهي متآلفة في المعنى، (.....) والإسلام والإيمان والدين يجمع كل هذه الأسماء وطاعة الله عز وجل وعبادته، ودين الإسلام هو ملة الإسلام ..»⁽¹⁾

يتكرر تثبت التلازم في ما يسمى بالمصطلح الإباضي المغاربي "أوجه الدين" وهي: العمل الصالح، والقول السديد، والنية الصادقة، يقول أبو عمار: «.. فإن قال: كم وجهها يقوم به الدين؟ فقل: على ثلاثة أوجه: العمل الصالح، والقول السديد، والنية الصادقة، فأما:

- العمل الصالح: فهو أداء الفرائض واجتناب الكبائر.

- والقول السديد: هو التوحيد لأن من قول العلماء أن الدين يقوم بوجهين: قول وعمل، لا كما يقول أهل الإرجاء أن الدين هو القول دون العمل (....)

- فأما النية: فمعناها هو ما يريد به الله عز وجل من القول والعمل لأن مرجعهما إلى النية وهي إرادة الله بكل قول من الدين وعمل كما قدمنا والنية هي التقرب إلى الله بالعمل ومعنى التقرب عندهم طلب القرية والمنزلة.

- والقول السديد: من قول الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ﴾ [الأحزاب: 70] الآية فدل عز وجل على أن القول بالتوحيد هي عماد الدين والنية في ذلك عمادها جميعاً.»⁽²⁾

وهذه النصوص كافية للبناء عليها وتثبيت المسلمات التي يقوم عليها الأنا الإباضي ويقوم عليها أي الآخر غير الإباضي وفق الترتيب اللاحق.

4- الموحدون:

سبق أن فصلنا في مفهوم التوحيد في فصل سابق، لذلك نكتفي بنص مقارن للتذكير «.. سألت عن

التوحيد هل هو الموحد أم التوحيد غير الموحد؟

فقل التوحيد غير الموحد.

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 78 صدر

2- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 55 صدر

قلت: فما التوحيد وما الموحد؟

قال: التوحيد معرفة الله والموحد: هو الله الواحد القهار، فكيف يكون التوحيد هو الموحد

والموحد: هو فعل العبد، وهو أفراد العبد لله عز وجل بصفاته، ونفي الأشباه عنه.

والموحد والتوحيد هو الله عز وجل، وحده العبد، والله هو موحد بفتح الحاء، ويقال وحده المؤمنون بالتوحيد ووحيد نفسه بالتوحيد، ومعنى وحد نفسه: أي أخبر عن نفسه أن هو أحد، ويقال: الله موحد بفتح الحاء على ما فسرناه، وموحد بكسر الحاء، ومعناه فاعل التوحيد.

ويقال: لم يزل موحدًا بكسر الحاء، ولا يقال: لم يزل موحدًا بفتح الحاء، ولا يقال: لم وحد نفسه في الأزل..»⁽¹⁾.

5- الإسلام:

نفس الآلية في التعريف وهي التذكير الدائم بالتلازم بين الإسلام كمعتقد ديني والممارسة الفعلية لهذا المعتقد من خلال فعل الطاعة: فالدين والديانة والدينونة معناهم واحد ويرتبطون جميعًا بالعمل والطاعة: «..فإن قال قائل: ما الفرق بين الدين والديانة والدينونة؟

قيل: قد قال: قوم أن الدين هو الطاعة، والديانة هي الاعتماد على القول بالحق أو بالباطل، والدينونة مثلها.

وقال آخرون: إن الدين والديانة والدينونة معنى ذلك كل هو أحد وهو كل مقالة دان بها أصحابها من حق وباطل والله أعلم..»⁽²⁾.

ثم يفصل في هذه المفاهيم بالقول: «..وأما سؤاله عن الدين ما هو؟

يريد به دين الله عز وجل لأن الدين إذا ذكر بالتعريف بالألف واللام غير مضاف المراد به دين الله عز وجل وذلك الطاعة والمعصية إذا عرفنا ولم تضاف كان المفعول في الخطاب أن طاعة الله ومعصية الله ألا ترى إلى جواب صاحب هذا الكتاب حيث يقول: هو الإسلام وقال قوم من أهل الإرجاء أن الإسلام قول وعمل وأجمعوا على أن الإيمان قول بلا عمل، فخالف هؤلاء منهم بين الإيمان والإسلام والإسلام معناه التسليم وهو تسليم الأمر إلى الله عز وجل فيما يأمر به وينهى عنه لا يتخير العبادة ذلك لأنفسهم دينًا غير دين الله عز وجل الذي تعبد بهم به.

1- أبوعمار عبد الكافي التناوتي: مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 75 صدر

2- المصدر نفسه، ورقة 49 ظهر

وقال قوم في الإسلام أن إسلام النفس والوجه إلى الله عز وجل والأول أحب إليّ وهما متقاربان فقد فسر صاحب الكتاب الإسلام فجعله نوعين: قولاً وعملاً، والقول هو التوحيد والعمل هو الفرائض وهو تفسير حسن لأن المسلم لا يكون مسلماً حتى يكون مقراً بالتوحيد ويكون مؤدياً للفرائض...»⁽¹⁾.

6- الإيمان:

الإيمان من الناحية اللغوية مرادف للتسليم والتصديق إلا أن الإباضية صنعوا له وجهاً مقابلاً للتصديق وملازماً له، فيصبح الإيمان بمعنيين معنى نظري قائم على التصديق ومعنى عملي قائم على فعل الطاعات.

أ- مفهوم الإيمان:

المفهوم الذي سوف نتناوله هو الإيمان بمعنى التصديق، فالإيمان العملي يأخذ مسمى الوفاء «.. سألت عن الإيمان الذي لا يسع الناس جهله طرفة عين ولا يسلمون إلا بمعرفته؟ فقال: الإيمان بالله وحده لا شريك له، والإقرار بمحمد صلى الله عليه وسلم، والتصديق بما جاء به أنه الحق، فقوله طرفة عين، يريد أن هذا الإيمان لا يسع جهله في حال من الأحوال لا في أول حال البلوغ ولا في كل حال من الأحوال فمعنى قوله: لا يسلمون أنهم يهلكون بجهالة ذلك. فمن كان غير سالم فهو هالك.»⁽²⁾.

ب- أنواع الإيمان:

عبارة " غير توحيد " لا تفيد الضد بمعنى الكفر بل تفيد المقابل والمجاور بمعنى الوفاء بالمعتقد والوعد والتصديق: «..الإيمان معنيان إيمان توحيد وإيمان غير توحيد، وهو إيمان الفرائض وهذه المسألة كثيراً ما يكررها صاحب الكتاب: لأنها أصل ما يختلف فيه هذه الأمة..»⁽³⁾ إذن فالإيمان عند الإباضية له مستويان، مستوى نظري قائم على التصديق بالقلب ومساوٍ عملي قائم على فعل الطاعات، مع ضرورة التلازم بينهما.

* - الاستنتاجات:

النتيجة الضرورية التي نصل إليها سبق ذكرها مراراً ضرورة التنبيه إلى التلازم والوحدة بين مؤمن ومطيع، وهذا ناتج عن التوجيه القسدي الواعي للإباضي لمبدأ الإيمان العملي أو الوفاء، لأن غير

1- المصدر نفسه ، ورقة 61 صدر

2- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق ، ورقة 41 صدر

3- المصدر نفسه ، ورقة 38 ظهر

الفصل الثالث: فلسفة الإنسان في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

الإباضية لا يشترطون هذا التلازم بين ما يصدقه المسمى مؤمنا عندهم اعتقادا وما يفعله هذا المؤمن عمل ، فالإيمان لديهم تصديق فقط وللعمل أسماء أخرى غير الإيمان، هذا ما نجده لدى جل الأديان السماوية والفرق الإسلامية.

إن العمل الصالح ملازم للتصديق ضرورة، والضرورة مستمدة من كون التصديق نظري لا يمكن التثبت منه إلا بالعمل الصالح. وينطبق ذلك على معنى الكفر أيضا عند الإباضية ،سوء الفهم لدى غير الإباضية في قراءتهم للإيمان الإباضي أنهم يسقطون مفهوم للإيمان والكفر النظريين على النص الإباضي في الإيمان والكفر، فعبارة مؤمن تعني لديهم مصدق بالمعتقد وهو التوحيد فقط، أما عند الإباضي فالمصدق بالمعتقد هو الموحد، أما المؤمن فهو الموحد الفاعل للطاعة الموفي بالتصديق، وظل هذا الالتباس قائما في قراءة النصوص من داخل الأنا الإباضي ومن خارجه، عند الإباضية فهناك فرق بين موحد ومؤمن، فالموحد وصف عام يجمع كل المسلمين أما مؤمن فهي لفظ خاص تميز الموحد المعتقد والعامل وهو الإباضي دون غيره.

والكلام نفسه ينطق على مفهومهم للشرك.

II – الشرك والكفر والنفاق:

وفق مبدأ التوحيد المطلق بين المفاهيم ومبدأ التضاد المنطقي القائل أن الأشياء توجد بنفي أضعافها: فالتوحيد لازم للإسلام والإيمان والدين والإسلام والإيمان والوفاء والقول والعمل، ويفترض أن هذه السلسلة من المتلازمات تنتج لنا متلازمات مضادة لها، والتي تنتج بدورها مفاهيم فرعية مضادة للأولى، ومتلازمة عن بعضها البعض، وفق النسق المنطقي نتوقع أن تكون هذه السلسلة متكونة من الشرك والكفر والنفاق والخيانة والمعصية والكبيرة، وهذا ما كان بالفعل ولكن أنتج لنا معضلة وهي أنه إذا كان الشرك مضادا للتوحيد والإيمان نتيجة التوحيد والطاعة تجسيد عملي للإيمان فلا بد أن تكون المعصية كفر وشرك، وهذا ما استنتجه العقل الجمعي للمحكمة الموصوفين بالخوارج وفق مبدأ التضاد والتناقض المنطقي وانه لا وسط بين متناقضين، قالت الصفرية والأزارقة والنجادات بأن كل معصية شرك وما دانت كذلك فمرتكب الكبيرة مشرك وتم تطبيق حكم الشرك عليهم في تفاصيل تحفظها كتب الفرق، لم يجد الخوارج من غير الإباضية حرجا في هذا التلازم.

قرار "عبد الله بن إباض" السياسي بالعودة، واتهام أشقائه العقديين على رأسهم "عبد الله بن الأزرق" بالاستعراض لتشريك مرتكب المعصية إعلانه هو البراءة من الأزارقة أدى إلى انقسام المحكمة واحتاج الإباضية إلى إعادة هيكلة المفاهيم، منها مفهوم التوحيد والإيمان والطاعة والمعصية، وخلق منظومة

جديدة من التقسيمات تتماشى مع هذا الواقع السياسي الجديد، هنا ظهر مصطلح كفر النفاق وكفر الشرك الذي لا يتسع المكان لتتبع ولادته، ولكن الثابت أنه منعدم تماما قبل عبد الله بن أباض، ننتهي الآن بالتقارير الجديدة التي قدمتها الإباضية حول مفاهيم الشرك والكفر، فما هو الشرك؟ وما هو الكفر عند الإباضية؟

1- الشرك:

مفهوم الشرك محل إجماع كل المسلمين فهو مبدأ مانع لدخول غير الموحدين في الموحدين فيكون بذلك كل غير الموحدين مشركين، لذلك نجد أن تعريف الشرك قد يكون بذاته ويكون بتعريف بضده والتوحيد: «.. فإن سأل سائل فقال ما عين التوحيد؟

فقل: الأفراد لله فقل: نفي الأشباه والمساواة عن الله عز وجل، فإن قال: وما نفي الأشباه والمساواة عن الله؟ فقل: لا يوصف الله بما يوصف به الخلق، ولا يوصف الخلق ما يوصف به الله. وهذه المسألة قد فسرها صاحب كتابنا غاية التفسير والتوحيد والأفراد في لغة العرب معناها واحد كما أن معنى الواحد معنى الفرد سواء وهو أن يفرد شيء من شيء ويوحد شيء عن شيء بصفة من الصفات أو فعل من الأفعال أو بملك من الأملاك والله عز وجل ومفرد وموحد لا يشاركه شيء من الأشياء في صفة ولا في فعل ولا ذات ولا ملك يتعالى ربنا عن ذلك علوا كبيرا..»⁽¹⁾.

2- الكفر:

يبدأ الاختلاف في تعريف الكفر وتلازمه للشرك، فلدى جل الفرق الكلامية الإسلامية غير الإباضية التمييز بين الكفر والشرك ليس أولوية لأن الكافر والمشرك كلاهما خارج دائرة الموحدين والتوحيد، أما لدى الإباضية فالأمر مختلف، لم يتم إخراج الكافر من دائرة الموحد فقد يكون الكافر موحدا؟ وهو ما يسمونه كفر النعمة وكفر النفاق وكفر الأفعال، وقد يكون الكفر شركا ويسمونه كفر الجحود، وكفر الإنكار، وكفر الشرك، هذا التقسيم الجديد أحدث كل الالتباسات ذلك أن الفرق الكلامية تتعامل مع بعضها بألفاظ واحدة لها دلالات مختلفة، ولعل الإباضية هي التي ورطت نفسها في هذا المعتقد فالمعتزلة والأشاعرة ابتكرت أسماء لا تلق النفور هي فاسق ضال و"الخوارج التقليديون" كانت لهم الجرأة على التمسك بالترادف بين الكفر والشرك، فالعاصي كافر مشرك يحل دمه وسبي ذراريه.

1- المصدر السابق، ورقة 39 صدر

الإباضية وقفت بين هؤلاء وهؤلاء؟ وتحملت تفسير الالتباسات التي لا حصر، وكل ذلك ناتج على تمسكها بإمكانية بقاء الكفر بالفعل وليس بالتصديق ضمن دائرة الإيمان والتوحيد، لقد أعلن عبد الله بن إباض وإليه تنسب الإباضية البراءة من عبد الله بن الأزرق وإليه ينسب الأزرقاة وكلهما يتمسك بالمحكمة كسلف لهما، الآن أصبحت الأزرقاة من التاريخ واستمر وجود الإباضية وتكفل المتكلمون الإباضية بإعادة جدولة رسالة عبد الله بن إباض وشرح مضامينها الفكرية وخلق مفهوم متجدد للكفر والإيمان، والولاية والبراءة، ولا زالوا إلى اليوم يعيدون هيكله هذه الرسالة؟ ما يعنينا هو المفهوم المتجدد للكفر ضمن دائرة التوحيد على ما يقول الإباضية؟

أ - مفهوم الكفر:

نتناول مفهوم الكفر العام الذي يجمع الكفر بأنواعه وتميزه التعريفات الإباضية بإدخال مصطلح الاستفساد: «.. فإن قال: ما عين الكفر بجمعه النفاق وغيره؟ فقل الاستفساد إلى ولي النعمة فمن استفسد إليه بالمساواة كان كافرا مشركا والاستفساد هو أن يستفسد العبد إلى ربه فيفسد ما بينه وبين الله والاستسلام إلى غير الله عز وجل ومعنى الاستفساد هو المحاربة لله عز وجل (...) ومعنى ذلك كل هو المحاربة والمقاطعة والخلاف على الله عز وجل ويقال كل كفر استفساد وكل استفساد كفر..»⁽¹⁾.

ب - أنواع الكفر:

هنا يبدأ التمايز الإباضي ووفقا لما ذكرت سابقا تمسك الإباضية بالمحكمة وبراعتهم من الأزرقاة وهم محكمة أيضا، وكلهم يوصفون " بالخوارج " سوف يضعهم أمام معضلة منطقية وليس فقط روايات تاريخية في كتب الفرق، لا بد من إعادة تأويل معنى الكفر وتقسيمه، وهنا كان الحل حتمية تقسيم الكفر إلى معنيين تم تسميتهما: " كفر الجحود" وهو مطابق للكفر لدى كل المسلمين و" كفر النفاق" أو " كفر العمل" أو " كفر الأفعال" وهذا ما يميز الإباضية عن كل الفرق، والإباضية يعلنون هذا التمييز في نصوص كثيرة، مع تلميحهم الغامض إلى اشتراك الشيعة الزيدية في هذه المقولة، وهم حكم غير دقيق، ومن النصوص التي تعلن هذا التقسيم الجديد نجد: «.. سألت عن الكفر في معناه أمعنى واحد هو أم معنيان؟

1- المصدر السابق، ورقة 57 صدر

فقل: الكفر معنيان كفر شرك، وكفر غير شرك فهو كفر نفاق .»⁽¹⁾ يتكرر هذا النص في كل المصادر الإباضية العقديّة مع تذكيرهم أن كفر النفاق تقول به الإباضية وحدها: «.. قلت : فهل الكفر واحد ؟ قال: الكفر كفران، كفر جحود، وكفر نفاق وهذا قول: الإباضية والزيدية أن الكفر معنيان: كفر شرك: وهو كفر جحود وإنكار، وكفر غير شرك، وهو كفر النفاق، ويسمونه كفر النعمة...»⁽²⁾.

وبما أن كفر الشرك هو الشرك نفسه، ويتفق فيه كل المسلمين ويسمى الشرك دون الحاجة إلى ربطه بمصطلح الكفر، فالفصل ضروري عند الإباضية بين كفر النفاق والشرك لإخراج مرتكب المعصية من دائرة الشرك دون إدخاله التام في دائرة الإيمان، فالعاصي كافر ومؤمن في الوقت نفسه كافر بمعنى الفعل ومؤمن بمعنى التصديق والتوحيد فهو موحد منافق، فالإباضية وحدهم من ميز بين أنواع للكفر في الوقت الذي لا تحتاج الفرق الأخرى أن تذكر دائما بثنائية كفر الشرك وكفر النفاق لأنها لا تقول بكفر النفاق، تتمسك الإباضية بمصطلح كفر النفاق وترفض المسميات الأخرى أدخلها في جدل حقيقي نادر أو جدل افتراضي صنعتها مخيلات المتكلمين الإباضية المغاربة فقد صنعوا مناظرات مفترضة تنتهي دائمة بغلبتهم على كل المخالفين الكافرين كفر نعمة أو المنافقين وهدف المناظرات هو تبرير هذا المسمى الجديد وظهرت مسألة مستقلة ضخمة في علم الكلام الإباضي تسمى "مسألة الأسماء والحكام" مهمتها تبرير كفر النفاق وما ترتب عنه من نتائج. ولكن تم فرضها كمعتقد إباضي يتأسس عليه الدين دون انتظار أن يقتنع المؤمنون به جاء في "التحف المخزونة" "لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي" ضمن قائمة ما تدين به الإباضية: «..وندين بأن لا منزلة بين المنزلتين بين الكفر والإيمان، وندين بأن المنافقين غير مشركين، وأنهم ﴿مُدْبِدِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَوْلَاءٍ وَلَا إِلَى هَوْلَاءٍ﴾ [سورة النساء: 143]. كما قال في محكم كتابه: [ما هم منكم ولا منهم] [سورة المجادلة: 14] نفاهم من المؤمنين أن يكونوا معهم في الاسم والثواب، ونفاهم من المشركين أن يكونوا معهم في الحكم والسيره، وإن كانت النار تجمعهم واسم الكفر، وهم مع المسلمين في الأحكام والسيره، جرى عليهم حكم ما به أقروا من أحكام الملة التي ادعوها، وحرّم الله علينا أن نسميهم بأسماء أهل الدين والإسلام. ولا نسميهم مشركين ولا جاحدين لإقرارهم بتوحيد ربهم. محرم ذلك علينا.»⁽³⁾.

1- المصدر السابق ، ورقة، 36 ظهر

2- المصدر السابق ، ورقة، 83 ظهر

3- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية ، مصدر سابق ، ص 369

فالمنافق بالمعنى الإباضي هو الكافر بالنعمة لا الكافر الجاحد المشرك: «... والمنافق هو الذي يأتي بالقول الذي هو التوحيد، ويضيع العمل الذي هو الفرائض. (...).»

فإن قال: من أنكر هذا وجده؟

فقل: مشرك وهو فرق بين المشرك والمنافق: أن الجحود والإنكار للمشرك والإقرار والتضييع للمنافق وهما جميعا كافران: والأول كافر كفر جحود وشرك، والآخر كافر كفر نعمة وهو قول الإباضية والزيدية من الشيعة.

وزعمت الأزارقة: أن كل كفر شرك.

وقالت المعتزلة: أن الأول كافر مشرك والثاني غير كافر ولا مؤمن.

وقالت المرجئة: أن الأول كافر مشرك، والثاني غير مؤمن ولا كافر (...).، والتكفير يقتضي نفي التسمية فكل ما يدخل على المعتزلة في التكفير فهو داخل على المرجئة سواء (...).

فأما الأزارقة فالحجة عليهم في التشريك ومن أخذ أخذهم أن هيئة التشريك في لغة العرب هو المساواة والجحود والإنكار وهؤلاء الجبابرة من قومنا لم يساوا ولم يجحدوا ولم ينكروا وإنما معصيتهم لله عز وجل إما شهوة في حرام أو لذة في مآثم أو حكم بغير ما أنزل الله أو قتل النفس بغير حل أو أخذ مال من غير وجه هذه الأفعال وما شاكلتها لا يكون أن تكون شركا وكيف وهم مقرون بتحريم ما يأتيون من ذلك دائنون به..»⁽¹⁾.

ج - أركان الكفر:

ابتكار الإباضية مصطلح "أركان الكفر" في علم الكلام الإباضي المغربي يأتي ضمن هدف تبرير تقسيم الكفر إلى نفاق وشرك والتأكيد على التلازم النظري والعملي فأركان الكفر الأربعة هي ممارسات عملية لردائل الرغبة والرغبة والشهوة والغضب، وكلها أفعال وليست معتقدات.

«.. فإن قال: كم أركان الكفر؟

فقل: أربعة: الرغبة والرغبة والشهوة والغضب وهذه الأشياء الأربعة هي التي تحمل العبد على كل معصية يعصي به ربه عز وجل.

فمن الرغبة: أن يأخذ من غيره حق ويمنع عن غيره حق.

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 72 صدر

ومن الرهبة: أن يرهب العبد ويخاف فوات الرزق، فيبادر من غير وجه ما أحل الله ويخاف الفقر في ما عنده من الأملاك فيمنع منها حقوق الله عز وجل الواجبة عليه فكل هذا معصية منه لربه عز وجل.

وكذلك الشهوة هي الحاملة للعبد على إتيان ما حرم الله تبارك وتعالى عليه ، وقد يشتهي ويأخذ من غير الحل ويشتهي ويمنع عن الحق.

وكذلك الغضب مثلن يحمل على مجاوزة الحدود وموافقة الذنوب، وعن الحسن يقول: [ويحك يا ابن آدم إذا غضبت وثبت وإذا وثبت يوشك أن تثب فتقع في النار] فمن لم يحفظ الله عند رغبته وعند رهبته، كان مستكملاً للكفر (...). وليس من موضع يجري فيه للرغبة حكم للرغبة حكم ولا وقد يجري مثل ذلك الحكم للرغبة والشهوة والغضب، وكذلك كل خلة من هذه الخلل تدخل فيه صواحباتها إن شاء الله والله اعلم. ⁽¹⁾.

* - استنتاجات:

لم يعد التمييز بين الشرك والكفر قائماً فقط على المعتقد بالإقرار بالوحدانية أو التعدد بل أصبح الجدل داخل الفرق المنبثقة عن المحكمة قائماً على أساس الحكم على مرتكب الكبيرة أو العاصي إن فعل معصية، هل المعصية تنتهي بوصفه بكفر الشرك وإخراجه من دائرة الإسلام والمسلمين أو تبقى عليه ضمن دائرة المسلمين الموحدين وتنفي عنه صفة الإيمان، وفق النص التاريخي هذا هو الفرق بين فرق المحكمة، فالأزرقة والصفورية والنجدات من المحكمة تصفه بالمشرك، ويترتب عن ذلك تحليل سفك دمه وغنيمته أمواله... إلخ أما الإباضية فهي تكفي بوصفه بكفر النعمة أو النفاق وبالتالي تحرم سفك دمه وغنيمته أمواله، ولكن العاصي لدى كل فرق المحكمة جزاؤه النار ولا يوصف بالمؤمن والإيمان وكل ذلك مرتبط بالعمل وليس المعتقد، وكل ذلك إثبات وتأكيد على المعيار العملي للوصف بالشرك والكفر والإيمان وكل الأسماء والأحكام لدى فرق المحكم قائمة على الاعتقاد بالتلازم بين التصديق والقول والعمل.

ثانياً: كفر الأفعال.

سوف نخصص تفرعاً تحت هذا المطلب لأن مسألة " النفاق " التي تأخذ مسميات عديدة أهمها " كفر النعمة " و " كفر النفاق " " كفر الأفعال " و " لا منزلة بين المنزلتين " و " الخيانة ".. إلخ هي من

1- المصدر السابق ، ورقة 56 صدر

أصول الدين لدى الإباضية ، وتحدد هوية الأنا الإباضي وبناء على تحديد من هو المنافق تبني مسألة أخرى أكثر جدلا وهي مسألة " الولاية والبراءة " وهو المبدأ الذي سوف يحدث الجذب أو الطرد، طرد المنافق بالمعنى الإباضي من الأنا الإباضي، وجذب الموفي من الوفاء وهو ضد المنافق إلى الأنا الإباضي، وهذا الجذب والطرد يتوقف على التوحيد بين التصديق والقول والعمل.

1- كفر النفاق بين الفرق الكلامية وفق النص الإباضي:

إذا كان الكفر اعتقادا نظريا ذاتيا قائما على رفض التصديق كونه ضد الإيمان، والإيمان في كل الديانات والفلسفات التصديق الذاتي دون أن يكون مرتبطا بالضرورة بفعل ما يمكن أن تكون مؤمنا بشيء ما دون أن تكون ملزما بفعل طقوس محددة تثبت هذا الإيمان، فإن لم تفعلها يسقط عنك الإيمان.

هذا المبدأ تم رفضه في المعتقد الإباضي المغربي أو على الأقل اعتبروه غير كامل أو هو جزء من معادلة ينقصها فعل ما لإثبات الإيمان أو الكفر، وهو الفعل إما الوفاء والخيانة، فالمنافق خان ما عاهد الله عليه من الطاعة للأوامر الإلهية والتزام الفرائض وفعل النواهي والمعاصي والكبائر عن قصد ورغبة وشهوة منه، هذا الاختلاف الذي ميز المعتقد الإباضي في حاجة إلى مبررات كثيفة فكيف برر الإباضية هذا المعنى المختلف المباين لمبدأ الإيمان والكفر التقليديين، وإقحام العمل كشرط للإيمان وعدم العمل كشرط للكفر؟

1- الإيمان بين الإقرار والقول والعمل لدي الفرق الكلامية:

أدرك المتكلمون الإباضية المغاربة أهمية المسألة وأن ما يقولون به هو الاستثناء للقاعدة لذلك حاولوا تبريره وقبل التبرير لا بد من السؤال هل التلازم بين الإيمان والعمل يلقي الإجماع لدى كل المتكلمين الإباضية ؟ سبب هذا التساؤل أن القطب أطفيش تجاوز الإجماع التاريخي الإباضي وقرر منفردا أن الإيمان هو الإقرار فقط هذا ما ينقله الدكتور: بن دريس ومصطفى بن محمد في كتاب الفكر العقدي حتى نهاية القرن الثالث الهجرية: « .. فهذه جملة استدلالات هود بن محكم على كون الإيمان قول وعمل، وهو مذهب الإباضية ، لا يخالفهم - حسب علمنا - غير الشيخ أطفيش الذي اكتفى بالتصديق القبلي، واعتبر الإقرار والعمل جزأين متممين للإيمان الكامل، ويتبع الشيخ في رأيه هذا منحى أبي سعيد الكدومي من علماء القرن الرابع الهجري .»⁽¹⁾.

1- بن دريس ومصطفى بن محمد: الفكر العقدي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، مرجع سابق، ص 427

وبما أن مناقشة آراء القطب أطفيش العقديّة تخرجنا عن فترة البحث سوف نبحت في مدى الرأي القائل بالتلازم بين الإيمان والعمل إجماع المتكلمين الإباضية المغاربة فترة البحث على القول به: هناك نص كلامي متواتر تتناقله المصادر الإباضية بالصيغة اللغوية نفسها غالبا، أو بتغيرات طفيفة، ولد هذا النص في كتاب " الرد على جميع المخالفين لأبي خزر يغلا بن زلتاف الوسياني (ت 383)، ونجده بصيغة معدلة لدى " الجناوني" في " كتاب الوضع"، ثم اقتبس حرفيا أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي (في) كتاب التحف المخزونة " واقتبس أبو عمار عبد الكافي في شرح الجهالات، وكذلك " أبو عمر وعثمان بن خليفة السوفي المارغني (550 هـ) في " كتاب السؤالات" وكل هذا يثبت الإجماع، وسوف نختر أكثرها تفصيلا على تعدد مصادرها ووحدة مضمونها، وهي:

أ- نص أبي الربيع: في كتاب التحف المخزونة: جاء فيه

«..اختلف الناس في الإيمان والكفر:

فقالت المرجئة: الإيمان كلّ توحيد، والكفر كله شرك.

واختلفوا في ذلك فيما بينهم. فقال بعضهم: الإيمان هو الإقرار دون المعرفة.

وقال بعضهم: هو المعرفة دون الإقرار.

وقال بعضهم: إقرار ومعرفة.

وقالت الصفرية: الإيمان كلّ قول وعمل، وكلّ إيمان توحيد، والترك لشيء من ذلك شرك، واتفقوا هم

والمرجئة في البدء أن الإيمان كلّ توحيد.

واختلفوا بعد ذلك في معانيه وصفاته.

فقالت المرجئة: الإيمان الإقرار بالله والمعرفة به أما غير ذلك مما أمر الله به من الفرائض ليست

إيماناً ولا ديناً ولا إسلاماً.

وقالت الصفرية: الإيمان كل ما أمر الله به من طاعته، وكلّ إيمان، والترك لشيء من ذلك كفر

وشرك.

وقالت المعتزلة: الإيمان جميع ما أمر الله به من قول وعمل، فمن أثبت القول وضيع العمل فهو فاسق

ضال عدو الله ليس بمنافق ولا كافر.

وقالت الحشوية: الإيمان كله جميع ما أمر الله به من قول وعمل، فمن أتى بالقول وضيع العمل فهو

مسلم مذنب، إن شاء الله غفر له وإن شاء عذبه.

وقالت الإباضية كلها بأصنافها: الإيمان كل ما أمر الله به من قول وعمل؛ فمن أتى بالقول وضيع العمل فهو كافر منافق، ليس بمشرك ولا مسلم، وهو العدل والصواب. ⁽¹⁾.

ب- نص أبي عثمان عمرو بن خليفة السوفي المارغني:

«..اختلف الناس في الإيمان والكفر:

فقال المرجئة الإيمان كله توحيد والكفر كله شرك، واختلفوا بعد ذلك فيما بينهم فقال جهم بن صفوان الإيمان معرفة دون إقرار وقال غيلان بن مروان الإقرار دون المعرفة وقال أبو حنيفة إقرار ومعرفة، وقالت الصفرية الإيمان كله ما أمر الله به من قول وعمل، وكل إيمان توحيد والشرك شيء من ذلك شرك، واتفقوا هم والمرجئة في البدء أن الإيمان كله توحيد.

واختلفوا بعد ذلك في معاني هو صفاته، قالت المرجئة إن الإيمان الإقرار بالله والمعرفة به، وأما غير ذلك مما أمر الله به من الفرائض ليس بإيمان ولا دين ولا إسلام. وقالت الصفرية الإيمان كل ما الله به من طاعته و كل إيمان توحيد والترك لشيء من ذلك شرك وكفر.

وقالت المعتزلة: الإيمان جميع ما أمر الله من قول وعمل، فمن أتى القول وضيع العمل فهو ضال فاسق عدو الله ليس بمؤمن ولا كافر.

وقالت الحشوية: الإيمان كله جميع ما أمر الله به من قول وعمل، فمن أتى بالقول وضيع العمل فهو مسلم مذنب إن شاء الله غفر له وإن شاء عذبه.

وقالت: الإباضية كلها بأصنافها الإيمان كل ما أمر الله به من قول وعمل، فمن أتى بالقول وضيع العمل فهو كافر ومنافق ليس بمشرك ولا بمسلم هو العدل والصواب.

وإنما اختلف الناس ولم يختلف العلماء، لأنه لا يقال اختلف العلماء إلا لشيء يجوز لهم الاختلاف.

وهل اختلفوا في التوحيد كما اختلفوا في الإيمان والكفر؟

قال أبو زكريا بن أبي بكر رضي الله عنه لم يبلغنا ذلك وإنما اختلفهم في الإيمان والكفر، والإيمان والإسلام، والدين معانهم واحد والدليل على ذلك قوله عز وجل: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الذريات: 35-36] فالذي وجدهم الذي أخرج، وقال عز وجل: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: 85]

1- أبو الربيع سليمان بن خلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية، مصدر سابق، ص 332

فثبت أن الإسلام والإيمان والدين معناهم واحد(....)والذين قالوا الإيمان معرفة دون إقرار هو جهم (بن صفوان) «..»⁽¹⁾.

2- كفر النفاق وفق العلاقة بين الإقرار والقول والعمل لدى الإباضية:

بعد أن اجمع الإباضية المغاربة على تمايزهم في مسألة النفاق عن كل الفرق الإسلامية، كان أمامهم مسألة أصعب وهي تبرير هذا التقرير وكما هو معلوم مصادر التبرير هي إما النص الديني وهو القرآن والسنة أو العقل:

بالنسبة للعقل هناك موقف مبدئي من هو أنه ليس مصدرا للتشريع ولا يمتلك صلاحية تقرير ما هو أصل من الدين يمكن منحه دور ثانوي لا يتجاوز النقل، بل لعل قرار الإباضية جعل المعتزلة خصومهم ونقدمه الدائم لآراء المعتزلة التي توصف بالقدرية وتكثيف النقد لجنوح المعتزلة للعقل أدى إلى خسارة هذا السند القوي لتبرير مسألة هي جوهر الإباضية ومبدأ تفكيرها وسلوكها وعلاقتها مع الآخرين، باستقصاء التراث الإباضي نكتشف أنهم لم يقدموا حججا عقلية على هذه المسألة بل اكتفوا بتقريرات ملزمة للجميع.

بالنسبة للنقل فمن عادة الإباضية تكثيف النصوص الدينية ولكن وفق قراءة تأويلية متعسفة أحيانا، فبالقدر الذي وجد المعتزلة والأشاعرة في القرآن ما يبرر قولهم بالمنزلة بين المنزلتين وقولهم بالتفسيق بدل التكفير وجد الخوارج والإباضية في القرآن ملجأ للتبرير لأنهم قادرون على تأويل النص القرآني: «.. كما أن النشاط التبريري لا يبدو غريبا على الخوارج بل هو سمة ملازمة لهم، فهم سباقون إلى القرآن لتبرير مواقفهم في مواجهة المخالفين، إلا أن التبرير (....) ليس موفقا دائما، إذ يلاحظ المتتبع لهذه الآيات وجود تعسف في تأويلها.»⁽²⁾. كما يقول "الدكتور زوهير تغلات" نقلا عن "الباحثة لطيفة البكاي"، منهج دراستي يتفادى التبرير الموصوف بالشرعي للطبيعة الفلسفية للدراسة.

بقي لنا أن نستمع إلى بعض التقريرات في تفصيل الفرق بين كفر الأفعال لدى أهم المتكلمين الإباضية المغاربة أو ما سميناهم بتقريرات ومنها:

أ- تقرير أبي عمار عبد الكافي التناوتي:

في شرح التمايز بين الشرك والكفر، والتلازم بين الإيمان وفعل الطاعات، والنفاق وفعل المعاصي ، جاءت في مؤلفات أبي عمار نصوص تقريرية كثيرة من أهمها: «..وقال: آخرون أن كل من أقر لله

1- السؤالات:65

2- زوهير تغلات: الولاية البراءة، ص 194

بالوحدانية ويشهد بأن محمدا رسول الله وأن ما جاء به هو الحق هم الذين عاهدوا الله فهؤلاء يقولون أن المنافقين نقضوا العهد والقول الأول أن كل من كفر بالله ناقض للعهد والميثاق والله أعلم. والصحيح من ذلك أن من عمل بالفرائض فهو موف بالعهد ، ولذلك سمي وفاء، وسمي العامل به موفيا. ثم بين ذلك في مسألة البراءة فقال: وإذا قيل لك على ماذا تبرأت من المنافقين فقل على التضييع والتفريط فيما أمرهم الله أن يدينوا به، أي: أنهم ضيعوا أو فرطوا في عمل الفرائض ولم يدينوا الله بذلك أي لم يأتوا بعمل الفرائض وقد يكون أن يريد بالولاية والبراءة في هذا الموضع ولاية الأشخاص وبراءة الأشخاص والله أعلم»⁽¹⁾

أما عن الفرق بين منافق ومشرك يقول أبو عمار: «..فإن قال: أخبرني عم اسم منافق ومشرك؟ قيل: أما هذان الاسمان فلا تكون التسمية بهما كالتسمية بكافر وفاسق، لأن منافقا ومشركا اسمان خاصان، وكذلك الشرك والنفاق مثل التسمية بهما. فإن قال: هب أنك جعلت موحدا ضد المشرك، فما ضد المنافق؟

قيل: ضد المنافق موف، وضد موف منافق لأن المنافق قد عهد ولم يوف والله أعلم»⁽²⁾.

ويواصل أبو عمار تقريرات: «..فإن قال قائل: أو قد كان الناس كلهم قد عاهدوا الله؟ قيل: قد اختلف في ذلك أهل التفسير: فقال: قوم بأنهم قد عاهدوا الله بما أخذ عليهم من الميثاق، والميثاق هو ما جعل فيهم من الدلالة الموجودة فيهم بأنهم عبيد الله وأن الله ربهم فمن أبى ذلك منهم وأنكره كان منكرا بما في خلق نفسه من الضعف والحاجة والمذلة موجودا وكان بذلك ناقضا للعهد والميثاق..»⁽³⁾

ب- مصطلح كفر الأفعال لدى أبي يعقوب الوارجلاني:

مصطلح "كفر الأفعال" وضعه أبو يعقوب الوارجلاني ليؤكد أن كفر النفاق سلوك عملي، ويثبت أن القول بكفر الأفعال تنفرد به الإباضية وينفرد هو باستعمال هذا المصطلح يقول الوارجلاني في تفرد الإباضية بقولها بكفر الأفعال واضطر إلى اشراك الخوارج مع الإباضية وهي عادة نادرة في النص الإباضي المغربي الوهبي: «..واختلفوا غي كفر الأفعال، فأثبتته البعض وأبطله آخرون فمن أبطله

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 42 صدر

2- المصدر نفسه، ورقة 40 ظهر

3- المصدر نفسه، ورقة 42 صدر

السنة والمعتزلة، ومن أثبته الإباضية والخارج..»⁽¹⁾ أما معنى كفر الأفعال فهو كما يقول الإباضية المغاربة جميعا حيث يتبعهم الوارجلاني ليحقق الإجماع التام وقد كان صريحا فلم يستعرب ولم ينكر تفردهم بالقول: «.. وإنما أراد أن المعنى الذي صاروا به منافقين من جهة الأفعال.

وقد اختلفت الأمة في هذه المسألة، فقال جل الأمة: أن المنافقين إنما نافقوا من جهة الاعتقاد، لأنهم اعتقدوا خلاف ما أظهروا، وليس النفاق في الأفعال بشيء، وهو قول السنية والمعتزلة والروافض من الشيعة. وأما الإباضية بأسرها: أن النفاق في الأفعال دون الاعتقادات...»⁽²⁾

* - استنتاجات:

لا أعتقد أن قرار وصف مرتكب المعاصي بالمنافق أو الكافر كفر نعمة أو المنافق سوف يفوز بالإقناع العقلي، فهو قرار عنيف غير متسامح في الوقت الذي تتقدم المعتزلة والأشاعرة باقتراحات أخرى توسع من دائرة الإيمان والمؤمنين وتضييق من دائرة الكفر والنفاق، الإباضية لا تريد أن تسلم أن الخطيئة التي تسمى معصية وكبيرة وصغيرة ولما هي من طبيعة الإنسان، فالإنسان يضمن هويته الإنسانية بضرورة الخطيئة في ذاته وبيداته، فإن كفرنا كل مخطئ وسميناها: كافرا كفر نعمة أو منافقا فكل المسلمين كفار، وكل الإنسانية كفار وإلا يتحول الإيمان إلى طلب الخلاص الدائم، والخوف المطلق من الوقوع في الخطيئة والمعصية، وديمومة التوبة وكل ذلك ينتهي بالشعور بالدونية ويصبح المسلم يفكر بعقيدة خطيئة آدم التي تحتاج إلى المخلص كما هو مشهور في اللاهوت المسيحي.

II- أنواع كفر النفاق: (النفاق في الداخل والخارج):

قمت بتأجيل هذا التفرع إلى آخر المطلب ليكون نتيجة، وكان من المفترض أن يكون مقدمة وسوف تكون هذه المفاهيم مقدمات لما سوف يأتي بعده في المطلب الموالي: نحتاج الآن إلى تقرير مفهوم النفاق وأنواعه سواء اقتنعنا بتبرير وجوده أم لم نفتنح فقد تكتسب الأشياء مشروعيتها من وجوده في الواقع وليس بتبريرها بالعقل دائما.

1- أبو يعقوب الوارجلاني: الدليل والبرهان، مصدر سابق، ج 2، ص 38

2- المصدر السابق، ج 2، ص 48-49

1- مفهوم النفاق:

كفر النفاق هو المبدأ الذي تقوم عليه كل الآراء الإباضية في نظرتها إلى الإيمان والقيم والثواب والعقاب ويضبط العلاقات بين أفراد المجتمع الإباضي والآخرين، لدرجة أنه يمكننا تعريف الإباضية بأنها القائلة بكفر النفاق، لذلك نجد نصوصا كثيفة ودقيقة في تعريف "كفر" منها:

«.. قلت فما أصل النفاق؟ فقل: الكفر، فقد صدق أن العام أصل للخاص، وليس كون أن الخاص أصل للعام، والكفر اسم عام، والنفاق اسم خاص، ولذلك قد يقال لكل نفاق كفر، ولا يقال لكل كفر نفاق، كما قد يقال كل منافق كافر، وليس كل كافر منافقا.

قلت فما عين النفاق؟

قال: الكذب والخيانة، يعني بالكذب أن المنافقين أقرروا وقالوا أنهم يوفون الله بطاعته، فلم يوفوا بما قالوا من ذلك صار قولهم في البدء كذبا، وكذلك لما لم يتموا العمل الذي اشترطوا في القول، صار ذلك منهم خيانة..»⁽¹⁾.

يمكن أن نضيف نضا ثانيا لإثبات الإجماع والتواتر لدى الإباضية المغاربة في قولهم بكفر النفاق..» والنفاق عند أصحابنا من الإباضية ومن وافقهم على قولهم: وهو كل كبيرة من توعدها عليها مما هو منصوص في كتاب الله عز وجل، أو مستخرج من النص..»⁽²⁾.

«.. فإن قال: ما عين النفاق؟

فقل: الخلف والكذب فيما أقرروا به لأن المنافقين عند الإباضية قوم مقرون فلذلك قال: فيما أقرروا به، وقد أقر المنافقون في القول وخالفوا في الفعل، وقد لوحنا في غير هذا الموضوع عن الدلالة في النفاق والمنافقون أنهم مقرون بالتوحيد غير منكرين، وكفرهم فيما دون ذلك وهو تضييع الفرائض وركوب الكبائر وهو كفر النعمة عند الإباضية الزيدية في غير موضع من هذا الكتاب.

و قال بعض العلماء: بأن عليهم المعرفة بأن النفاق خلف، ويذهبون والله أعلم إلى أن عليهم أن يفرقوا بين الشرك و بين النفاق لئلا يلتبس قول الحق من ذلك بمقالات أهل الخطأ..»⁽³⁾.

2 - أنواع النفاق:

«..قلت: فهل النفاق واحد؟ فقال: النفاق نفاقان :

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق ، ورقة 82 صدر

2- المصدر نفسه ، ورقة 82صدر

3- المصدر نفسه ، ورقة 57 صدر

نفاق خيانة، ونفاق تحليل و تحريم .

قلت: فسر لي ذلك ؟

فقال: أما نفاق خيانة: فقوم عاهدوا الله فأخلفوا ما وعده وهم محرمون لذلك، مستهزئون بذلك ظاهرون عليه.

قلت: فما نفاق تحليل و تحريم ؟

فقال قوم أحلوا ما حرم الله، وحرموا ما أحل الله، وهم دائنون بذلك بالغلط في تفسير المتشابه، تأولوا فأخطأوا، وناققوا وكفروا من حيث لا يشعرون..»⁽¹⁾.

تتكرر هذه التعريفات والتقسيمات في كل مصادر علم الكلام الإباضي المغربي وأحيانا العبارات نفسها: «.. وهو عندهم على معنيين:

أحدهما: نفاق خيانة: وأهله مرتكبون للكبائر، مضيعون الفرائض، لم يستحلوا فيه حراما، ولم يحرموا حلالا، ولم يدينوا فيه بدين، غير أنهم مقرون بحرام الله في هو بحلاله، وإنما أوتوا بما أوتوا منه شهوة ولذة.

والنفاق الثاني: هو ما دان به أهل الخلاف فأحلوا فيه حراما، وحرموا حلالا، وتأولوا على غير طريق الحق، وهؤلاء أهل تأويل وتحريف بالكتاب، وهذا هو معنى قول صاحب الكتاب تأولوا فأخطأوا، ودانوا بغلطهم في تفسير المتشابه..»⁽²⁾.

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق ، ورقة 82 صدر

2- المصدر نفسه ، ورقة 84 صدر

ثالثا: القيمة الخلقية عند الإباضية:

لم يتناول المتكلمون القيم الخلقية كمبحث مستقل، ولكن يمكن الولوج إلى هذه المسألة من خلال مبحث الحسن والقبح في الأشياء والأفعال بين العقل والنقل، وانفردت المعتزلة عن كل الفرق بقولها أن قيمة الأشياء موضوعية موجودة فيها، والعقل قادر على اكتشاف ذلك بمعزل عن النقل، والنقل يأتي لتأكيد ما هو حسن في طبيعته، وقبح ما هو قبيح في طبيعته. في المقابل تقف جل الفرق الكلامية الأخرى من الخوارج والأشاعرة والإباضية... إلخ في هذه المسألة على التضاد بناء على تسبيقها النقل على العقل وتجمع على أن الأشياء والأفعال لا تحمل قيمة موضوعية في طبيعتها، والإنسان عاجز بعقل على اكتشاف الحسن والقبح والشرع جاء لتحديد قيمة الأفعال والأشياء فما أمر به الله فهو حسن وخير وفضيلة ويمكن أن ينهي عنه، وما نهى عنه الله فهو قبيح وشر ويمكن إن يأمر به فتتغير قيمته من القبح إلى الحسن. فالأوامر والنواهي الإلهية هي أساس الحسن والقبح والخير والشر.

تتنبى الإباضية هذا المبدأ وهو أن أساس القيم هي الأوامر والنواهي الإلهية، بل توحد بين التكليف والأوامر والنواهي، والمعصية والطاعة، والكفر والإيمان، والثواب والعقاب، في سلسلة متلازمة من الثنائيات المترتبة عن بعضها البعض تبدأ بالتكليف وتتفرع عنه، ولا يمكن فك وحداتها، فبمجرد انفصال إحدى الوحدات تسقط على الفاعل كل الأحكام المتلازمة عن بعضها البعض، فالمؤمن مكلف، مصدق، مطيع، يقوم بالفرائض، ويلزم الأوامر، موف بتصديقه وإيمانه بالفعل والعمل والكافر مكلف، مصدق ولكن عاص، يفعل الكبائر والصغائر، فهو خائن لتصديقه ويوصف أنه كافر كفر نفاق، والخير هو فقط ما يفعله المؤمن والشر هو ما يفعله الكافر المنافق.

فكيف استطاعت الإباضية التوفيق بين هذه المنظومات والتوحيد بينها ؟

1- التكليف

تلتقي الثنائيات الأخلاقية القيمية في مبدأ التكليف، والتكليف بداية القيم الأخلاقية وعنه تنشأ قيم الخير والشر وفق التزام المكلف بالأوامر وتجنبه للنواهي وفعله للطاعة وتجنبه للمعصية ولا نتوقع تعريفاً للتكليف عند الإباضية مغايراً لما توافقت عليه كل الفرق بلا استثناء، فما هو التكليف ؟

1- مفهوم التكليف:

سوف نكتشف أن التكليف همزة الوصل بين خلق الأفعال ونظرية الكسب التي تم دراستها في المبحث السابق، وفلسفة القيمة التي نتناولها الآن، فإذا كان يكتسب أفعاله ويختارها ويكلف بها أمراً

أو نهياً، فقد يتمرد المكلف ويفعل المعاصي وهي ضد الطاعات، فالتكليف يبدأ بالأوامر والطاعات والفرائض، فإن لم يفعلها الفاعل تكون المعاصي والطاعة هي الخير والمعصية هي الشر، ما يهمنا الآن هو تتبع المتلازمات للوصول إلى مفهوم الخير والشر ونبدأ بضبط مفهوم التكليف.

أول تعريف دقيق للتكليف في علم الكلام الإباضي المغربي وضعه أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي (ت 471 هـ) جاء فيه «.. ومعنى التكليف من الله لعباده: هو الإلزام لطاعته، وهو الأمر والنهي، وكل مأمور ملزوم، وكل ملزوم مأمور والأمر والنهي والإلزام والتكليف من الله فعلٌ من أفعاله، وهو عدل منه، ولا يقال: طاعة منه ولا معصية..»⁽¹⁾ ولا تختلف باقي المفاهيم في المصادر اللاحقة على ما ضبطه المزاتي.

2 - شروط التكليف:

شروط التكليف نفسها لدى كل الفرق الكلامية: العقل الصحيح والاختيار:

يقول المزاتي: «.. وسألت عن علة التكليف ما هي؟

الجواب في ذلك: أن علة التكليف: العقل الصحيح الذي ليس بمأفون ولا زَمِن، فكل من له عقل صحيح فهو ملزوم ومحجوج. ومن لا عقل لهي فليس بمكلف ولا محجوج، ولا يلزمه الأمر ولا النهي، ولا يكون من حكمته أن يكلف من لا عقل له، كما لا يكون من حكمته أن يحط التكليف عمّن له عقل؛ (.....) ومن قَبِل ذلك قلنا: إنه ليس من الحكمة إلا أن يكلف كل من له عقل صحيح، ويحط التكليف عمّن لا عقل له..»⁽²⁾ ويحصل العقل في حال البلوغ ويسقط التكليف عن الأطفال: «.. وقال أصحابنا ومن وافقهم على قولهم: إن الله كلف عباده في حال البلوغ التوحيد وجميع فرائضه التي حلت عليهم في وقت بلوغهم؛ ونهاهم عن الشرك وعن جميع المعاصي في حال بلوغهم فلا عذر لأحد في عصيان الله تعالى في حال البلوغ الذي هو حال التكليف..»⁽³⁾

وبالتالي فالإنسان هو الوحيد المكلف، وهذا تكريم له: «.. وإن قيل لك بماذا تفرز نفسك من البهائم؟ أجابه بجواب غير عام على جميع البهائم ثم كرر عليه المسألة فقال: بماذا تفرز نفسك من هذا

¹ - أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية، مصدر سابق، ص 314

² - المصدر السابق، ص 314.

³ - المصدر السابق، ص 318.

الجنس الآخر؟ فأجابه بجواب عام على جميع البهائم بأن التكليف به يفرز المكلف وغيره من جميع الحيوان بهائم وغير .»⁽¹⁾

3 - هدف العملي للتكليف:

هدف التكليف العام عملي مرتبط بالأفعال ومنها الابتلاء بالأوامر والنواهي لإثبات المطيع الخير الفاضل من العاصي الشرير، وعلى أساس ذلك يتم تصنيف الناس إلى مؤمن موف وكافر خائن: «.. فإن قال: فكيف يجوز التمحيص ممن يعلم الأشياء ويعلم ما يصير إليه وما يكون منها ومن يطيعه ومن يعصيه؟ الجواب في ذلك أن الله محص عباده و ابتلاهم بالأمر والنهي استعبادا منه لهم ليثيب الطائع ويعاقب العاصي لا لاستفادة علم لم يكن؛ بل هو عالم بما كان وبما يكون. وبما لا يكون أنه لا يكون، وقد قيل: وجه تمحيص الخالق للمخلوق ليَعْلَمَ المنافق من المخلص والجبان من الشجاع والخائن من الموفي، فلولا ذلك ما علم هؤلاء من غيرهم، فلولم يبتلهم بالفرائض ولا يمحصهم بها ما علم الناس المنافق من الموفي ولا الصادق من الكاذب، ولا المخلص من المرآئي، ولا الجبان من الشجاع..»⁽²⁾

4- أدوات التكليف (الأوامر والنواهي)

يتم التكليف بالأوامر والنواهي الإلهية الثابتة في القرآن والسنة.

أ- الأمر والطاعة:

*- مفهوم الأمر:

هناك تلازم بين الأمر والطاعة والفرض والفضيلة والخير والإيمان: «.. ويقال: أمر الله بطاعته وقرضها، وأزمرها، وأوجبها، وكلفها، ورغب فيها، ودعا إليها، وسألها من عباده. ومعنى هذا كلفه: أمر بها.»⁽³⁾

*- أنواع الأمر:

تتنوع الأوامر في التفاصيل إلى جزئيات تهم الفقيه لذلك نكتفي فقط بذكرها لتبيين مبدأ التلازم

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 45 ظهر

2- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية، مصدر سابق، ص 426.

3- المصدر نفسه، ص 314

«.. والأمر بطاعة الله على وجهين: إلزام وتحضيض، والالزام وجهين: إلزام على وجهين: إلزام موسّع، وإلزام مضيق. فالموسّع في أول الوقت. والمضيق في آخر الوقت، وقيل للإلزام إلزام لأنه إذا فعل هناك أدّى ما كُلف، وقيل للإلزام الموسّع موسّع لأنه إذا لم يفعل هناك لم يعص. وقيل للمضيق مضيق لأنه إن لم يفعل هناك عصى، والأمر بالشيء هو النهي عن ضده، والنهي عن الشيء هو الأمر بضده، وهذا في الأمر اللازم المضيق وحده، وأما غيره من الإلزام الموسّع وغيره من الأمر فلا يكون الأمر بالشيء منه هو النهي عن ضده؛ لأن من أمر بذلك لم ينه عن تركه؛ ولو نهى عن تركه لعصى فيه حين يتركه، وأما أمر التحضيض فهو الأمر بالنوافل، ومعنى تحضيض أي: ترغيب.»⁽¹⁾

ب- النهي والمعصية:

* - مفهوم النهي:

هناك تلازم بين النواهي والمعاصي والكبائر والنشر والرذيلة وكفر النفاق: «.. ونهى عن معصيته، وزجر عنها، وحرّمها، وحذّرها ومعنى ذلك كله: نهى عنها..»⁽²⁾

5- جهل الأمر والنهي:

لا يقوم الإيمان إلا بالتكليف والتكليف قائم على الأوامر والنواهي فهي مما لا يسع المؤمن جهله وإن جهله يفقد الإيمان ويدخل في دائرة كفر النفاق: «.. إن سأل عن جهل أن الله أمر ونهى؟ فقل: لا يسع جهل كفره ولا يسع من جهل من شك في كفره فقد صدق فإن الأمر لعباده بطاعته من الأمور التي لا يسع جهلها كل عاقل يفهم عن الله لأن جميع دين الله متعلق بمعرفة الأمر من الله لعباده والنهي لها..»⁽³⁾

II- القيمة الخلقية والطاعات والمعاصي:

ترتبط الأوامر والنواهي بالطاعات والمعاصي، فالطاعة هي التطبيق العملي للأمر الإلهي، والمعاصي هي عدم التطبيق أو فعل المصادم للأوامر، وهذا ما ينتج منظومة القيم الخلقية.

1- الأوامر والنواهي والطاعات والمعاصي أساس القيمة

1- المصدر نفسه ، ص314.

2- المصدر نفسه ، ص314.

3- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : مخطوط شرح الجهالات مصدر سابق ، ورقة 49 صدر

فعل الأمر ينتج الطاعة والطاعة هي الخير، قيمة الخير هي فعل الطاعات. وفعل النهي ينتج المعصية والمعصية هي الشر، وقيمة الشر هي فعل المعاصي.

أ- الطاعات وقيمة الخير:

* - مفهوم الطاعة:

الطاعة هي القيام بالفرائض والنوافل: «.. وطاعة الله كلها على وجهين: فريضة ونافلة.»⁽¹⁾

* - أنواع الطاعة: (الفريضة والنافلة)

هناك تفاصيل في تحديد أنواع الطاعات نسجلها لإثبات التلازم دائما والغوص في تفاصيلها يدخلنا في مسائل " أصول الدين " و " الفقه " من التقسيمات نجد: «.. وطاعة الله كلها على وجهين: فريضة ونافلة . فأما الفريضة منها فهي على وجهين: توحيد، وغير توحيد..»⁽²⁾ تتجسد الطاعات في فعل الفرائض وتتنوع بدورها إلى: «.. والمفروضات كلها على وجهين؛ فمنها ما كان فرضه موسعا، ومنها ما كان إلزامه مضيقا، فالموسع منها مثل الصلوات في أول أوقاتها، وأشباهه إلزامه موسع، إن فعل في أول وقتته كان مؤديا لما يلزمه. وإن ترك فمعذور لا إثم عليه ما لم يخرج الوقت. فإذا خرج الوقت وهو تارك لا يلزمه ما ذكرناه. فهو آثم بتركه حتى يخرج وقته...»⁽³⁾

ب- المعاصي وقيمة الشر:

* - مفهوم المعصية:

المعصية هي فعل الكبائر والإصرار على الصغائر «.. ومعصية الله أيضا على وجهين: صغير، وكبير.»⁽⁴⁾

* - أنواع المعاصي (الكبائر والصغائر):

هناك تفاصيل في تحديد أنواع المعاصي نسجلها لإثبات التلازم دائما والغوص في تفاصيلها يدخلنا كذلك في مسائل " أصول الدين " و " الفقه " من التقسيمات نجد:

*-«.. ومعصية الله أيضا على وجهين: صغير، وكبير؛ فالكبير منهما على وجهين: شرك ونفاق. فالشرك كله مساواة و النفاق كله خُف. وذلك الخلف على وجهين: أحدهما نفاق خيانة، والآخر نفاق

1- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية ، مصدر سابق ، ص293

2- المصدر نفسه ، ص293

3- المصدر نفسه ، ص293

4- المصدر السابق ، ص293

تحليل وتحريم.»⁽¹⁾ وتتووع المعاصي إلى كبائر وصغائر: «..العصيان على وجهين: يكون كبيرا ويكون صغيرا، وكل ما يكفر بتركه يكفر بجهله، في حين ما يكفر بتركه. وكل ما وسعه ترك شيء ما يلزمه يسعه جهله أيضا فإذا ضيق عليه الترك ضيق عليه الجهل.»⁽²⁾

2- تنوع الأمر:

*-«.. والأمر بكلّ خصلة من طاعة الله غير الأمر بغيرها، وكذلك النهي عن كل معصية غير النهي عن سواها؛ لأنه لو كان الأمر بخصلة من الطاعة هو الأمر بغيرها لَوَجَبَ بذلك أن يكون إذا أطاع الله في خصلة أطاعه في غيرها.

وكذلك لو كان النهي عن معصية الله كلّها واحدا لكان المنهي عنها واحدا، وكل من نهاه عن شيء نهاه عن غيره، وكل من عصاه في ذنب عصاه في غيره. وفي وجودنا أنه يطيعه في شيء وبعصيه في شيء ما يثبت أنّ النهي عن كل فعل غير النهي عن سواه، وأنّ الأمر بشيء غير الأمر عن غيره إذا كان يطيعه في شيء ويعصيه في غيره، وكذلك الكف عن الشيء غير الكف عن غيره، ولو كان الكف عن الشيء هو الكف عن غيره، لوجب بذلك إذا كف عن ذنب كف عن جميع الذنوب، وإذا فعل ذنبا فعَلَّ جميع الذنوب. وفي وجودنا أن يكف عن ذنب ولم يكف عن ذنب ما يثبت أن الكف عن الذنوب متغاير، والمكفوفات عنها متغايرات لتغاير الكفوف عنها. والأمر علة للطاعة التي كانت بها طاعة، والنهي علة المعصية التي كانت بها معصية، فكل ما نهى الله عنه معصية، وكل ما أمر الله به طاعة، وبطل ما ليس بمأمور به أن يكون طاعة، وبطل ما ليس بُنهي عنه أن يكون معصية. والأمر ضدّ النهي، والنهي ضدّ الأمر. وكذلك الطاعة ضد المعصية وخلافها وغيرها.»⁽³⁾

3- مفهوم القيمة الخلقية:

لا توجد في التراث الإباضي المغربي مفاهيم تضبط المفاهيم المجردة دون ضبطها بقيمة أخلاقية محدد سواء كانت خيرا أو شرا، يمكن أن نكتشف في كتاب تبيين أفعال العباد قائمة طويلة لضبط مفهوم فضائل ورتائل محددة نستطيع من خلال هذه القوائم استنباط ما يلي:

الفعل لا يحمل قيمة في طبيعته، فلا هو حسن خير بطبيعته ولا هو قبيح شر بطبيعته، والذي يحسنه أو يقبحه فيحمله قيمة هو الأوامر والنواهي الإلهية التي تبدأ عند التكليف، فالله هو الذي يصنع ويخلق

1- المصدر السابق نفسه، ص293

2- المصدر السابق، ص293.

3- المصدر السابق، ص317.

القيمة كما يخلق الفعل، والله يخلق قيمة الحسن والقبح معا، فالإباضية تقول بخلق الكفر والمعاصي والردائل على خلاف المعتزلة.

أ- معيار القيمة:

الخلق الإلهي معيار الوجود ومعيار القيم ومعيار كل شيء كما تقول الإباضية ولا شيء يخرج عن الخلق الإلهي، ودخلت الإباضية في صراع مع المعتزلة في قولها بقدرة الإنسان على خلق أفعاله بمعنى الاختيار بينها، فالخلق الإلهي معيار الأشياء جميعا.

ب- مفهوم الخير:

توحد الإباضية بين الأمر الإلهي والخير والطاعة والفريضة والعمل والثواب ولا يمكن الفصل بين وحدات هذه السلسلة، وهذه يعنى أن الخير يصبح مرادفا للإيمان، ويمكن الرجوع إلى مفهوم الإيمان.

ج- مفهوم الشر:

كما توحد الإباضية بين النهي الإلهي والشر والمعصية والكبائر والإصرار على الصغائر والعمل والعقاب، ولا يمكن الفصل بين وحدات هذه السلسلة أيضا، فالشر والمعصية والكبيرة كلها كفر نعمة أو نفاق، وقد أصبنا في مفاهيم الكفر والنفاق.

المطلب الثاني: الأنا الجمعي الإباضي والعلاقة مع الآخر: الولاية والبراءة

الإيمان والكفر والنفاق سواء كانت بالاعتقاد أو الفعل هي معتقدات فردية وحتى نتمكن من الانتقال من الفرد إلى الجماعة أو من الأنا الإباضي الفردي إلى الأنا الإباضي الجمعي نحتاج نتيجة ترتبت عن تحديد مفهوم الإيمان والكفر لدى الإباضي ذاته ومبدأ الولاية والبراءة، فالولاية سوف تجمع بين كل المؤمنين العاملين الموفين والبراءة سوف تجمع الكافرين العاصين الخائنين، ودائما وفق مبدأ التوحيد والتلازم جاءت الولاية والبراءة، وهي معتقدات إباضية ضمن أصول الدين تحدد العلاقة بين الأفراد فالولاية والبراءة توجد بوجود الجماعة هذه الجماعة تبدأ «فإنما هو من اثنين»⁽¹⁾ كما يقول أبو عمار. فما هي الولاية؟ وكيف تحدد هوية الأنا الجمعي الإباضي وما هي البراءة وكيف تضبط الأنا الفردي والجمعي الإباضي بالآخرين؟

أولا: الولاية والبراءة والوقوف:

أخذت مسألة الولاية والبراءة القدر الأكبر من حجم ما كتبه المتكلمون الإباضية المغاربة فترة البحث، أما على مستوى الدراسات الأكاديمية المعاصرة فكلها اتجهت إلى تناول هذه المسألة من ناحية أصولية عقدية وعدد الدراسات المتفرعة لمسألة للولاية والبراءة وحدها دون غيرها قليل للغاية دائما وفق المنظور الديني، والدراسة الأولى على الإطلاق التي أخرجت المسألة من ثوبها اللاهوتي إلى الدراسة النقدية كانت للدكتور زوهير تغلات وهي "الولاية والبراءة في الفكر الإسلامي تجليات المفهوم في الفكر الإباضي والشيعي" التي تقدم بها لنيل شهادة دكتوراه سنة 2017 بجامعة منوبة تونس، ولكن توجهه إلى اعتماد المصادر الإباضية المشرقية جعلت استفادتي منها محدودة وتشرفت بتحصيل الكتاب من المؤلف يوم صورته، وقد تكون دراستي هذه من المحاولات الأولى لقراءة مسألة الولاية والبراءة من زاوية فلسفية، ولكن هذه القراءة لا تغني عن ضبط مفهوم الولاية والبراءة بالعودة إلى النصوص التقليدية الوافرة في هذه المسألة:

1- الولاية والبراءة والوقوف:

تزخر المصادر الإباضية المغاربة بالنصوص التي تعرف الولاية والبراءة والوقوف، وتميز بين أنواعها، وتحدد شروطها، وهي نصوص متشابهة في الشكل والمضمون ويبدو أن مصدرها جميعا واحد وهو كتاب "التحف المخزونة" لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي " (ت 471 هـ) أضاف إليها

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 53 صدر

أبو عمار عبد الكافي التناوتي (ت 571 هـ) كثيرا من التفاصيل، نتجاوز ما استطعنا المبررات الدينية فليس هدفنا هو إثبات أن الولاية والبراءة هي الحق فهي حقيقة واقعية تحكم الكيان الإباضي في معتقداته و أفعاله و ربما حتى في علاقاته مع الآخرين.

فما هي الولاية والبراءة ؟ وهل هي استمرار حقيقي لمبدأ التلازم بين الإيمان والعمل ؟ لتأكيد النسقية الفلسفية التي نسعى إلى إثبات وجودها في علم الكلام الإباضي المغربي.؟

1- الولاية والبراءة

مفهوم الولاية والبراءة واحد في كل المصادر الإباضية، وتكاد تتفق حتى في الأسلوب اللغوي ولعل النص الذي أسس مفهوم الولاية والبراءة والوقوف واحد كان في كتاب التحف المخزونة لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي، لأننا لا نجد أي اختلاف لا في الشكل ولا في المضمون بين هذه النصوص في كل المصادر المتوفرة، بل هي مفاهيم بسيطة وواضحة لا تحتاج إلى شرح. وهي من أصول الدين لدى الطائفة الإباضية.

أ- مفهوم الولاية:

«.. وأصل الولاية وعينها، وعلتها، ونفسها بين العباد: الاستغفار والترحم للمسلمين. والعلة التي تجب بها بين العباد معرفة الأعمال الصالحات. وهي لا تتم لمن إلا وجبت عليه من القلب، واستغفار باللسان، ولا يجزئ بها أحد المعنيين دون الآخر، وقد قيل عن بعض أصحابنا قولاً غير ما ذكرنا، فإله أعلم وأحكم...»⁽¹⁾ وكذلك: «فإن قال: ما عين الولاية ؟

فقل: إيجاب الاستغفار، والترحم للمسلمين، وعين الولاية ونفسها ومعناها شيء واحد والاستغفار والترحم (...). يريد بالترحم والرحمة وأما الترحم فإنما هو من اثنين وقد يكون أن يريد بالإيجاب إيجاب الله الولاية على العبد والله أعلم وسمعت بعض أهل العلم يقولون: الاستغفار للمؤمنين والدعاء بالرحمة، من شروط الولاية كأنه يذهب إلى أن الولاية نفسها هي المودة في الدين والموافقة في هو الذي قال: من ذلك قول مفهوم. ..»⁽²⁾

يمكن أن نقرأ الاستنتاج الجامع الذي وصل إليه الدكتور عمرو خليفة النامي: «..تعني الولاية التوافق في الدين بين القول والعمل، والشخص الذي يستحق الولاية من المؤمنين هو ذلك الذي يكون

1- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية، مصدر سابق، ص317.

2- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: مخطوط شرح الجاهلات، مصدر سابق، ورقة 53 كصدر

مطيعا لله طاعة كاملة، ويتصف بجميع الصفات الصالحة ويتم جميع الواجبات الدينية بالامتثال عن المحرمات...»⁽¹⁾

ج- مفهوم البراءة:

الشيء نفسه في البراءة فهناك إجماع في تعريفها شكلا ومضمونا لدى المتكلمين: «.. وأصل البراءة أيضا وعينها وعلتها ونفسها بين العباد: البغض بالقلب والشتم باللسان، ولا يكون بأحدهما دون الآخر، وقد قيل فيها أيضا قول غير ما ذكرنا، والله أعلم وأحكم، والعلة التي تجب بها البراءة أيضا: معرفة الأعمال الخبيثات. والتضييع لشيء من البراءة لا يكون إلا كبيرا. ومن تبرأ ممن لا تحل براءته كفر، ومن تولى من لا تحل له ولايته أيضا كفر، ومن ضيّع إحداهما بعد فرضها ووجوبها كفر أيضا...»⁽²⁾ وكذلك: «.. فإن قال ما عين البراءة؟

فقل: إيجاب الشتمة واللعنة للكافرين وكذلك القول في عين البراءة ونفسها ومعناها أن ذلك كله هو البراءة. وأما الشتمة واللعنة فمن قول الله ﴿ أن الله لعن الكافرين ﴾ [الأحزاب: 64] فالواجب أن يشتموا ويلعنوا كل من لعنه الله وهذا أيضا من شروط البراءة، وكذلك رويناه في الولاية وعين البراءة في هذا الجواب هي البغضاء والمخالفة في الدين (...). وضد البراءة هي الولاية وضد الولاية هي البراءة كما ذكر صاحب الكتاب وهما متضادان في الموالى والمعادي ولا يكون وليا عدوا في حال واحدة.»⁽³⁾

2- أنواع الولاية والبراءة

هناك قائمة من تنوعات البراءة والولاية نكتفي بأنواعها العامة

أ- أنواع الولاية:

تتنوع درجات الولاية من الخاص إلى العام من ولاية أشخاص بذاتهم إلى ولاية الإباضية ولكن نكتفي بالعموميات لأنه يهمننا الحكم العام المترتب عن الولاية سواء كانت خاصة أو عامة. «.. والولاية على وجهين: ولاية الجملة، وولاية الأشخاص. فأما ولاية الجملة: أن توالي المسلمين هكذا، من غير قصد إلى أحد بشخصه. وهي فرض على العباد. والعمل بها توحيد والتترك لما شرك، وجحودها وإنكارها وجهلها أنها فرض شرك، ومن جهل أن الله أوجب عليها ثوابا، وعلى تركها عقابا ضلال وكفر أيضا.

1- عمرو خليفة النامي: دراسات في الإباضية، مرجع سابق، ص 241.

2- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية، مصدر سابق، ص 295.

3- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 55 صدر

وأما ولاية الأشخاص: أن تقصد إلى كل شخص بعينه؛ وذلك أيضا على وجهين: يكون توحيدا، وغير توحيد.

فأما من قصدت إلى ولايته من المعصومين فتوابعه فولايته توحيد؛ وترك ولايته شرك إذا وجبت ولايته. والجهل بها أنها دين شرك، وجودها وإنكارها أيضا كفر.

وأما ولاية غير المعصومين ممن تجب ولايته بما يظهر لنا منه من الأعمال الصالحات فولايته فرض غير توحيد. وتركها كفر غير شرك. والإنكار لما والجهل أنها فرض كفر غير شرك.

وكذلك الجهل بأن الله أوجب على العمل بها ثوابا كفر غير شرك...»⁽¹⁾

ب- أنواع البراءة:

الشيء نفسه ينطبق على البراءة فيكفيها الحكم العام المترتب عنها سواء كانت براءة خاصة أو عامة «..والبراءة أيضا على وجهين: براءة الجملة وبراءة الأشخاص.

فأما براءة الجملة فبراءتك للكافرين هكذا، وهي أيضا توحيد. والترك لشيء، من ذلك شرك، والجهل بأن الله أمر بها شرك، الجهل بأن الله أوجب على العمل بها ثوابا كفر. والإنكار لوجوبها وفرضها أيضا شرك.

وبراءة الأشخاص أيضا على وجهين: منها توحيد، ومنها ما ليس بتوحيد؛ فبراءة كل من جاء الخبر به من عند الله أنه كافر، مثل: فرعون، وهامان، وقارون. فبراءته توحيد، وولايته شرك.

وأما من وجبت براءته علينا بما يظهر لنا منه من الأعمال الخبيثات. فبراءة هذا أيضا طاعة غير توحيد، والترك لبراءته بعد وجوبها أيضا كفر غير شرك، والإنكار لفرض براءة هذا والجهل لفرض

براءته بعد وجوبها كفر. وتضيع شيء من الولاية والبراءة لا يكون إلا كبيرة...»⁽²⁾

3- الوقوف:

الوقوف دليل على أهمية البراءة والولاية لأنه يكون في حالة استحالة الولاية أو البراءة لعدم وجود ما يثبت إحداهما: «.. والوقوف أيضا فرض واجب، وعينه وعلته وأصله ونفسه: الإمساك عن الإمضاء، وعلته وجوبه أيضا: معرفة الشخص الذي لا يُعلم منه إيمان ولا كفر. ومن رأى شخصا بالغا صحيح العقل لا يعلم منه إيمانا ولا كفراً وجب عليه الوقوف في هو الإمساك عنه، فإن أمضى فيه فتولاه أو تبرأ منه على هذا الحال فقد ضل وهلك في قول المسلمين. (...). وضد الولاية العداوة. وضد العداوة

1- أبو الربيع سليمان بن خلف المزاتي: التحف المخزون في إجماع الأصول الشرعية، مصدر سابق، ص 295

2- المصدر نفسه، ص 296.

الولاية. وضدّ الوقوف هو الإمضاء. وضدّ الإمضاء هو الإمساك، ووقت وجوبه وفرضه عند معرفة الشخص الذي لا يدري منه كفر ولا إيمان...»⁽¹⁾

«.. الوقوف واجب آخر لازم، متصل بالولاية والبراءة، فإذا لم يكن الشخص يستحق الولاية والبراءة فإن حالته ينبغي أن تكون حالة "وقوف" وهي حالة ضرورية طالما أن حالة الشخص غير واضحة.»⁽²⁾

*** - استنتاجات:**

* - أعتقد أن مسألة الولاية والبراءة بالمقاييس الإباضية تحتاج إلى مراجعة شاملة، لا أظن أنه بالإمكان التنازل عنها لأن جوهر الطائفة الإباضية المغاربية والمشرقية، لا يمكن وجود قيم التسامح مع وجود مبدأ الولاية والبراءة من هذا الجمهور الكبير من المسلمين بداية من العصاة مرتكبي الكبيرة وصول إلى كل المسلمين المتأولين وأويلا خاطئا وهي أولى من التبرير الدائم الذي يقوم به الإباضية في نفي أنهم ليسوا من الخوارج.

* - لقد قرأت كل النصوص المتعلقة بالبراءة والولاية في التراث الإباضي ككل لم أتمكن من إيجاد قراءة توفق بين التسامح والبراءة، فمن تنطبق عليهم شروط الولاية بالمعايير الإباضية القديمة هم فئة قليلة للغاية ومن تبقى فحكمهم تحت سوط البراءة والعداوة والشتيمة واللعن.

* - لعل الإيجابية الفريدة للولاية والبراءة هو تكوين مجتمع إباضي مغلق شديد التخلق وهذا خوفا من عقاب البراءة، ولم أبحث عمليا في موضوع استمرارية هذه المبادئ اليوم هل ما زال هناك اليوم ولاية وبراءة بالمعنى الذي نجده في مصادر علم الكلام الإباضي القديم؟

II - الولاية والبراءة والعلاقة بين الأنا والآخر:

أعتقد أن تراث الولاية والبراءة لدى الإباضية المغاربية شكل عبئا ثقيلا على الإباضي المعاصر ولم تعد تأويلات بعض الباحثين المعاصرين في تبرير نصوص تراثية عنيفة للغاية تعلن البراءة والولاية ذات جدوى ، ولعل السبب الرئيس من الإخفاء القصدي لجل التراث الإباضي المغربي في علم الكلام سببه هذه النصوص العنيفة بالبراءة تقوم على مبدأ الشتيمة واللعن.

وقبل معرفة موقف الأنا الإباضي من الآخرين وضرورة إعلان البراءة من كل المخالفين والمتأولين والمنافقين والكافرين سوف نبحث في الآثار الهدامة للبراءة والولاية على التراث الإباضي ذاته.

1- المصدر نفسه ، ص 296.

2- عمرو خليفة النامي: دراسات في الإباضية، مرجع سابق، ص 257.

1- مفهوم الأنا والآخر من خلال مبدأ الولاية والبراءة:

من السهل أن نستنتج مفهوم " الأنا الإباضي " و " الآخر غير الإباضي " من خلال مبدأ الولاية والبراءة، فالولاية هي التي تجمع كل من يسمون إباضية، والبراءة هي التي تطرد كل من لم تتوفر فيه شروط هذا الأنا الإباضي فيأخذ مسميات كثيرة يمكن أن نجعلها تحت سقف الآخر، والعلاقة بين الأنا والآخر عكسية، كلما نقص عدد من تتوفر فيهم شروط الولاية زاد عدد من تجب البراءة منهم فلم يجد المشرع الإباضي تسمية لمن تجب فيهم البراءة لإخراجهم من الأنا الإباضي لاتساع دائرتهم إلا التسمية لهم "بالمخالفين " وكل المخالفين" كما يقول " أبو خزر يغلا بن زلتاف الوسياني " .

أ- مفهوم الأنا:

الأنا: هو المؤمن الإباضي الموفى الملتزم بكل قواعد السلوك العملي والمؤمن بكل تفاصيل المعتقد الإباضي والذي يجب إعلان ولايته ومودته والترحم عليه ويسمى المتوالي، يبقى هذا الآن تحت سقف المتوالي إذا بقي محافظاً على قواعد السلوك المؤمن.

ب- مفهوم الآخر (الآخرين):

إذا أردنا الاختصار فالآخر هو ضد الأنا ونقوم بعكس النص أعلاه: فالآخر: هم كل المخالفين بداية من المشركين وأهل الديانات الأخرى، ثم ينزل يشمل كل المخالفين من الموحدين من كل الفرق الأخرى ممن يوصفون بكفر النعمة نتيجة تأويلهم للنص الديني على غير ما أوله الإباضي ثم تنزل إلى الإباضي ذاته ممن فعل كبيرة أو معصية ولم يعلن توبته، كل هؤلاء هم المخالفون ممن تجب البراءة منهم فهم محسوبون على الآخر.

2- الولاية للأنا والبراءة من الآخر (الآخرين):

العلاقة بين الولاية والبراءة عكسية فكما اتسعت دائرة البراءة تضيق دائرة الولاية، ودائرة من تشملهم البراءة هي دائرة الإنسانية جمعاء نستثني منهم الإباضية لنفهم ممن يجب فيهم الولاية، وحتى هذه الدائرة مهددة بالانكماش عندما نقرأ ضوابط من تجب فيهم البراءة عن داخل الأنا الجمعي الإباضي ومن خارجه وذلك كالتالي:

3- الطرد والجذب والبراءة والولاية بين الأنا والآخر

الولاية والبراءة آلية متحركة تقوم باستمرار بإضافة أفراد إلى الأنا الإباضي الجمعي وطرده آخرين منه، كما تواصل بناء حاجز متين لاستحالة دخول الآخرين إلى دائرة الأنا الإباضي الجمعي مع العلم أن آلية الطرد بالبراءة أقوى من آلية الجذب بالولاية.

أ- البراءة: الطرد

الطرد هو إخراج من لم تتوفر فيه شروط الولاية من داخل الأنا الإباضي نفسه ويكون وفق هذه الآليات.

*- البراءة من العصاة: مرتكب الكبيرة:

المقصود بهم كل من فعل معصية داخل الأنا الإباضي ذاته من تجب البراءة منهم: «.. وندين ببراءة أهل الكبائر من أهل التوحيد ونفي الإيمان عنهم. وأنهم ليسوا بمسلمين ولا بمؤمنين». (1)، هذا الطرد تتفق فيه كل المصادر الإباضية المغاربية جاء في كتاب السؤالات: «.. ومن فعل كبيرة فقد كفر بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر ويرى من الله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر، والبراءة في هذا الموضع المخالفة سواء عملها بشهوة أو عملها بديانة، ومعنى اليوم الآخر يحي يوم القيامة بخلاف ما جاء به المسلمون..» (2)

*- البراءة من الفرق الإباضية المغاربية المنشقة:

عادة ما يتم تعدادها بست فرق، نجد تفاصيل افتراقها وانفصالها في كتب السير الإباضية خاصة سير أبي زكريا وهو الأقرب إلى الأحداث زمنيا، يصفها أبو عثمان عمرو بن خليفة السوفي المارغني: "بالكفر جميعا": ويعلن البراءة منها: قائلا: «...ثم إنني مجيبكم إلى بيان ما اختلف فيه الأفرار من جميع ما ضلوا بافتراقهم الكذب على الله وعلى رسوله وأئمة دينه رحمة الله عليهم ، وشرح ذلك، وتلخيص ما دانت به كل فرقة، وبانت به من الكفر والخزي، مما ليس لهم فيه سلطان، ولا هو لله بدين ولا ينالون به خيرا ولا جنة، ومن مات منهم . فهو من المسرفين الذين هم أصحاب النار خالدين فيها

1- أبو الربيع سليمان بن خلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية ، مصدر سابق ، ص 370

2- السؤال: 58

أبدا ومن شاع منهم في الشقاق، فاللعنة والشتيمة عليه، متداركة ما دام غير مقلع من كفره. ومن تاب فيهم وشك وامترى فيما عليه، فهو منهم ومعهم في الدرك الأسفل من النار..»⁽¹⁾

ويفصل فيه وهوية هذه الفرق بالاسم ويعلن البراءة منها تباعا: «...قالت المشايخ بتكفير النكار الفرقة الملحدة في الأسماء، وأولهم: عبد الله بن يزيد الفزاري وعبد الله بن عبد العزيز وأبو المؤرج عمر وبن محمد السدوسي وشعيب بن المعرف وخاتم بن منصور ويزيد بن فندين وأبو المتوكل ولهم سبع مسائل. «(2) ثم «... الفرقة الثانية من الإباضية النفاثية وما خالفت فيه، ذكر المسائل التي خالف بها نفاث بن نصر المخذول التائه، الخارج، (...). وله عشر مسائل خالف بها، وله أصحاب عليها، وهم يدعون النفاثية والكتامية.»⁽³⁾ ويصف السوفي نفاث بن نصر بالقول: «.. وكذب ونقض أمر الله وحط موجبة على الناس بجور الجائرين.»⁽⁴⁾ وكذلك: «.. فكذب وافترى. ورد الإجماع وكفر..»⁽⁵⁾ ويوصل سرد القائمة: «... وأما الفرقة التي تدعى العميرية، والتي تسمى الحسينية (...). فكل ما قالوا في هذه المسائل المذكورة كفروا بها وضلوا ضلالا بعيدا..»⁽⁶⁾ وكذلك: «... من الإباضية فرقة يقال لها السكاكية، إمامهم عبد الله السكاك (...). وضل بذلك وكفر (...). وافترى إثما عظيما.»⁽⁷⁾ ليختم القائمة بالفرقة: «... والفرقة السادسة من الإباضية الفرثية، وهم أصحاب أبي سليمان ابن يعقوب بن محمد بن أفلح الإمام ابن عبد الوهاب رحمة الله على الأئمة (...). فدعى أبو صالح جنون ومن مع هو برئ من هو دعي على أبي صالح ومن معه،...»⁽⁸⁾

ليضيف إليها فرق الخوارج القديمة وبراءة المشائخ منهم: «... قالت المشائخ ببراءة فرق الخوارج من الأزارقة والبهسية والنجدات والصفرية وغيرها. وذكروا أكثر ما ضلوا به، وكفروا وخالفوا وفسقوا عن المحكمة بتشريكيهم من خالفهم من الأمة...»⁽⁹⁾

1- عامر ونيس: رسالة في بيان كل فرقة لأبي عمرو عثمان بن خليفة المارغني السوفي من علماء القرن السادس، الجامعة

الزيتونية، تونس، عدد 03، 1994، ص 294

2- لمصدر نفسه، ص 295

3- لمصدر نفسه، ص 295

4- لمصدر نفسه، ص 296

5- لمصدر نفسه، ص 397

6- لمصدر نفسه، ص 299

7- لمصدر نفسه، ص 300

8- لمصدر نفسه، ص 301

9- المصدر نفسه، ص 306

* - الطرد (الحجر) البراءة من الخارج:

ربما كلمة طرد غير دقيقة لأن أهل الخلاف ليسوا من أهل الولاية حتى تتم البراءة منه، ولعل مصطلح الحجر أدق فالبراءة من أهل الخلاف تمنع دخولهم في الأنا الإباضي محل الولاية، مع العلم ان هذا الحجر أو الطرد أو البراءة من المخالفين ليس محل اجتهاد فهو من أصول الدين ومن ضروريات الدين أن يعلن الإباضي براءته من كل المخالفين وهم:

* - الطاعين من أهل الخلاف:

وهم من كل المخالفين الطاعين في المعتقد الإباضي والمشككين في أنه هو الحق المطلق أو الأخطر أن النص الإباضي لا يكتفي بالبراءة بل يهدد بالقتل: «.. وندين بقتل من طعن في ديننا وسفه مقالتنا ويرئ من أئمتنا، وندين بقتل أهل البغي والبراءة منهم، وتسميتهم بالكفر كفر النفاق..»⁽¹⁾

* - المتأولين (تأويل الخطأ):

يدافع أبو عمار عبد الكافي التناوتي على المتأولين وتخليدهم إلى الشرك كما قال بذلك الإباضية العميرية وفق المرويات الإباضية وبنقضهم من هذا التصنيف ويصنفهم إلى كفر النفاق كونهم متأولين مخطئين ويسميهم " أهل التأويل الخاطيء " على أساس أن تأويلات الإباضية هي وحدها التأويلات الصحيحة يقول: «.. وذلك أن الكثير من المتأولين المخطئين في صفة الله عز وجل، قد قالوا بتكفيرهم ولم يقولوا بتشريكهم.»⁽²⁾

ويضرب أمثلة عن هؤلاء المتأولين المخطئين كالقدرية ويقصد بها المعتزلة ويتهمهم بالتشبيه وكذلك الجهمية، مع العلم أن كل الفرق الإسلامية على كثرتها وكثرة المصادر التي ترفع من عددها إلى السبعين دائما وفق المأثور الديني كلها ضمن المتأولين المخطئين فهم جميعا ضمن الحكم بالبراءة، ويمكن استخراج قوائم اسمية بأشهرها، مع نص البراءة منها من المصادر الإباضية المغاربية في علم الكلام نكتفي الآن بهذا النص: «..كالقدرية الذين يزعمون أن الله عز وجل لم يخلق أفعال العباد.

والجهمية الذين يزعمون أن الله لا يكون أن يعلم الأشياء حتى تكون موجودة، والذين يزعمون أن القرآن غير مخلوق، أليس هؤلاء كلهم مخطئين في صفة الله عز وجل، قائلين بالتشبيه لأن من زعم أن الله

1- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية، مصدر سابق، ص408

2- أبو عمار عبد الكافي التناوتي: مخطوط شرح الجهالات، مصدر سابق، ورقة 9صدر

عز وجل غير خالق لأفعال العباد فقد نفى قدرته على الأفعال، الذي يزعم أنه لا يكون أن يعلم الأشياء حتى تكون موجودة أليس قد وصفه بالجهل يتعالى عن الجهل وكذلك الذي ينكر أن يكون القرآن مخلوقاً أليس أنه قد قال أنه قديم حين نفى عنه أن يكون مخلوقاً.»⁽¹⁾

يصل أبو عمار في نهاية النص إلى حكم هؤلاء المتأولين هم: أهل التأويل ومتأولون مخطئون وهم بذلك كافرون كفر تأويل ومن الضروري البراءة منهم يقول أبو عمار: «.. فلم لا يشركون هؤلاء وأشكالهم من أهل التأويل وقول أصحابنا في المتأويل المخطئين في التأويل وفي صفة الله عز وجل، أنهم كافرون منافقون متأولون غير مشركين ما لم يكونوا في تأويلهم رادين على المنصوص، منكرين التنزيل، ولو أن تأويل كل واحد منهم قائد له إلى الشرك ما لم يصرح به، ولسنا ننزلهم منزلة لم يقولوا بها حتى ينزلوا أنفسهم في تلك المنزلة فاعلموا ذلك..»⁽²⁾

والبراءة من هؤلاء المتأولين المخطئين ليست اختياراً بل هي ضرورة يقول أبو عمار في نص واضح ومنتشدد: «.. فإن قال قائل ما قولكم في أهل التأويل من أهل الخطأ المقرين بالتنزيل؟ فقولنا من دان بدين من المتأولين، فكان به عن دين الله شاهداً، وفي شهادته عليه كاذباً أنه يبرأ منه، ويشهد على فعله بالظلال والكفر، قال عز وجل: ﴿ ويوم القيامة الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة أليس في جهنم مثوى للكافرين ﴾ وللمتكبرين فجمع الوعيد والتكفير على كل ما كذب عليه، ولم يخص كاذباً عليه في تأويل عن كاذب عليه في تنزيل..»⁽³⁾

هذا الحكم بالنفاق والكفر على المتأويل سبق لأبي الربيع سليمان بن خلف المزاتي أن وثقه وثبته تعميماً دون أن يشير إلى فرقة بذاتها يقول: «.. ومن أخطأ في صفة الله فإنَّ خطأه يكون على وجهين: يكون مشركاً، ويكون منافقاً، فإن كان خطؤه ما يحتمل التأويل فهو منافق، مثل من زعم أن الله يُرى يوم القيامة.. وأن الله لم يخلق شيئاً من أفعال العباد، وأشباه هذا مما يصيب به التأويل..»⁽⁴⁾

ب- الجذب: الولاية:

لا تسعى الإباضية إلى دعوة مؤمنين جدد بل تسعى فقط إلى المحافظة على كيائها من خلال إعلان ولاءاتها التاريخية من المحكمة إلى اليوم

1- المصدر السابق ، ورقة 9 صدر

2- المصدر السابق ، ورقة 11 ظهر

3- المصدر السابق ، ورقة 89 صدر

4- أبو الربيع سليمان بن خلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية ، مصدر سابق ، ص 367

* - ولاية المحكمة: (أهل النهر)

نكتفي بهذا بالنص: «..و ندين بتصويب أهل النهر في إنكارهم الحكومة يوم صفين بين علي ابن أبي طالب ومعاوية وذلك أنهما حكما الحكمين في أمر الدماء التي ولي الله الحكم فيها، وحكما رجلين غير مرضيين ولا مأمونين فمتى حكما به وجب الرضا به على الفريقين جميعا، وأنكر ذلك على علي بن أبي طالب ومعاوية، وذلك أنهما حكما لحكمين في أمر الدماء التي ولي الله الحكم فيها، وحكما في مرضيين ولا مأمونين، فمتى حكما به وجب الرضا به على الفريقين جميعا، وأنكر ذلك على علي بن أبي طالب من كان معه من أهل العلم والبصائر في الدين؟ احتجوا به عليه بما كان معهم من الكتاب والسنة وآثار من كان قبلهم؛ ممن كان مات قبل ذلك على إنكار الحكومة من أهل الفضل في الإسلام ممن كان فضلهم مشهورا وصلاحهم معلوما، منهم عمار بن ياسر وابنا بديل " الخزاعيان، والأشتر" النخعي، ومن كان معهم من أهل البصائر في الدين من المهاجرين والأنصار وغيرهم من خيار المسلمين، فقالوا لعلي بن أبي طالب: فلا يجوز لك أن تَحْكُم الرجال فيما قد ولي الله الحكم فيه ولم يَرِدْهُ إلى أحد من خلقه. لَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿ فَقَاتِلُوا الَّذِينَ تَبْغِي حَتَّى، تَفِيءَ إِلَى، أَمْرِ اللَّهِ ﴾ [سورة الحجرات: 9]: وقد علمت يا علي أن معاوية بن أبي سفيان ومن اتبعه من أهل الشام وغيره من البلدان بغاة عليك وعلى المهاجرين والأنصار يوم صفين، فلا يسعك فيهم إلا قتلهم حتى يفيئوا إلى أمر الله، وعلى ذلك قاتلهم عمار بن ياسر ومن معه من المهاجرين والأنصار. ومن كان معهم من خيار المسلمين حتى لقوا بالله، فقد دعاهم معاوية بن أبي سفيان ومن معه إلى ما دعاك إليه، فأبوه علي هو قاتلوه على ذلك حتى لحقوا بالله، ونحن يا علي على السبيل الذي مات عليه عمار بن ياسر ومن معه واتركنا نموت عليه أو يظهر الحق على أيدينا ونميت الباطل؛ فأبى عليهم علي إلا التحكيم؛ ثم افترق علي وأهل النهروان فبرئء منهم وبرئوا منه وقتلهم على حجة الله واتباع كتابه وسنة نبيه وآثار من كان قبله من خيار هذه الأمة عمار بن ياسر. وغيره من المهاجرين والأنصار وأهل البصائر في الدين رحمهم الله وغفر لهم ومن علينا بالتمسك لآثارهم والسلوك على منهاجهم...» (1)

* - ولاية الإباضية الوهبية :

نكتفي بهذا النص: «.. فهو إن مات على خلاف هذا المذهب مذهب الوهبية فهو كافر عند الله، وولايته كفر، وبراعته طاعة، فإن ترك ولاية نفسه فقد كفر.»⁽¹⁾

ثانيا: مشكلة تكفير كل المخالفون:

أعتقد أن المفكرين والعلماء الإباضية المغاربة والمشاركة بذلوا جهدا ملحما في إثبات انفصالهم التام عن الخوارج مع إعلان ولايتهم الدائمة والتامة للمحكمة ولا أعتقد أن هذا الجهد أتى بثمار كثيرة، فلم يغير التصريح الدائم بالتأمر على أهل الحق والاستقامة شيئا لأن كل المستشرقين - غير المسلمين - لم يقتنع ولا واحد منهم بهذه المبررات ونقرأ في الموسوعات التي كتبوها في علم الكلام بما فيه الإباضي الوصف الدائم بالخوارج، وأعتقد أن الجهد لا بد أن يتجه اليوم في إعادة تأويل الوصف بالكفر، أليس من الممكن تأويل الوصف بالكفر إلى ما يسمح بالتعايش مع الآخر، خاصة ونحن في عصر أصبحت العولمة والتنوع الثقافي والاختلاف وحقوق الإنسان مبادئ لا يمكن إنكارها أو تجاهلها؟ هناك مشكلة في الخطاب الديني وهي إلغاء الآخر المخالف وهي موجودة لدى كل الفرق الإسلامية بدرجات مختلفة، ولكن لا أحد من هذه الفرق يعتبر الولاية والبراءة من أصول الدين ملزمة له اعتقادا وهي من المنظر الإباضي أساس وجود الهوية الإباضية على الأقل من جهة التنظير العقدي والتراثي فما مدى خطورة هذه المشكلة؟

1- مشكلة الحكم العام بالبراءة من كل المخالفين:

لا بد من الإقرار بوجود مشكلة، وتحديد حجمها ومخاطرها، والتوقف على الخطابات الناعمة في النصوص الكلامية الإباضية المغاربية تعلن وبوضوح وبلغة لا تحتاج إلى تأويل البراءة من كل المخالفين، الشيء نفسه نجده لدى كل الفرق الدينية، لكن لدى الإباضية البراءة والولاية من أصول الدين وليست قرارا اختياريا، بمعنى على الإباضي أن يعلن الولاية والبراءة حتى يكون إباضيا، فإن لم يفعل على الجماعة الإباضية من إعلان البراءة منه، ورفع الولاية عنه. وحتى يصنف ما أدعيه ضمن التأمر من المخالفين على الإباضية سوف أعتد نصوصا كثيرة قال بها كبار المتكلمين الإباضية المغاربة وأسردها كما هي فهي لا تحتاج إلى شرح أو تأويل مع التذكير فقط بمعنى مصطلح " أهل

الخلافة " أو " المخالفين " هم غير الإباضية من المسلمين الموحدين وترتيب النصوص من الأقدم إلى الأحدث:

1- البراءة من المخالفين عند أبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي:

النص الأول:

«... وندين بقتل من طعن في ديننا وسف مقاتلتنا وبرئ من أئمتنا، وندين بقتل أهل البغي والبراءة منهم، وتسميتهم بالكفر كفر النفاق (...).»

واختلف أيضا في تجويز شهادة أهل الخلافة فأجازها بعض وأبطلها بعض، وذلك إذا كانوا مدينين تقودهم ديانتهم، ولا يجاوزونها إلى غيرها، وعلم ذلك منهم ولا يمنع من ولايتهم إلا ما هم عليه من خلاف للمسلمين، وأما غير هؤلاء فلا، والذين أجازوها إنما أجازوها في الأحكام والعقاق والطلاق، والبيع، والشراء، وأشبه ذلك من الأحكام، وأبطلوها ذلك في الدماء والبراءة والتكفير والولاية وفي الحدود والله أعلم وأحكم. (...).

واختلفوا أيضا فيمن رجع من أهل الخلافة إلى دين الإسلام فأبصر الحق وقبله، قال بعضهم: كل ما جاء هو فعله بديانته التي كان عليها من خلافه للمسلمين فلا يؤخذ به في مال أكله ونفس قتلها وكل شيء فعله مدينا به فلا شيء عليه فيه إذا رجع إلى دين المسلمين. وقال بعضهم بغير هذا والله أعلم وأحكم...»⁽¹⁾

النص الثاني:

* - «.. يدع وأهل الخلافة إلى ترك ما به ضلوا، وإلى ولاية أئمة المسلمين، وولاية ما تولى الأئمة والبراءة مما برئوا منه، فإن أبى قبول ما دعوناه إليه. ورد دعوتنا، وسفه مقاتلتنا، وباين مناصفتنا، استحللنا قتاله وسفكنا دمه، ولا نجاوز سفك دمه إلى غنيمته ماله ولا سبي ذريته، ما تمسك بتوحيد ربه والإقرار به..»⁽²⁾

2- أبو عمار عبد الكافي التناوتي:

«.. إن سأل سائل عن استحل الطعن في المسلمين ؟

فقل: لا يسع الطعن في المسلمين ولا يسع الشك في كفر من طعن في المسلمين نعم فكل من طعن لك في مسلم كائنا من كان فواجب عليك أن تبرأ من الطاعن وتعلم أنه كافر ولا يسع جهل كفره على

1- أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية ، ص 408

2- المصدر نفسه ، ص 409

حال، قد قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم: [من قال لأخيه يا كافر فقد باء أحدهما بالكفر] يريد إذا كان المقول له كافر وإلا صار القائل لمن ليس بكافر يا كافر كافرا.

فإن قال قائل: ما منزلة الطاعن في المسلمين ومن استحل الطعن في المسلمين ؟

قيل: له أن منزلة المستحل للطعن والطاعن منزلة واحدة: فكل موضع يشرك فيه الطاعن فإن المستحل مشرك، وكل موضع يشرك فيه المستحل للطعن فالطاعن مشرك وكل موضع يوافق فيه الطاعن فإن المستحل يوافق وكل موضع يوافق المستحل فإن الطاعن يوافق.

فإن قال قائل: فكيف سويت بين المستحل والطاعن في أن يشركا وأن لا يشركا فيلزمكم أن تجعلوا كل موضع يشرك فيه المستحل يشرك فيه الفاعل؟

قيل: هذا الذي ذكرت ليس بمتفق ولا سائغ في كل المواضع وكل قول مما يكون في نفسه ديانة مثل الطعن في دين المسلمين والبراءة منهم والتخضية لهم.

فإن القائل: بذلك والمستحل له بمنزلة واحدة في أن يشرك جميعا وأن لا يشركا جميعا، وأما كل قول وفعل ليس هو في نفسه ديانة فربما يكون القائل والفاعل في هذه الوجوه منافقا والمستحل مشركا ألا تسمع إلى قول صاحب الكتاب حيث يقول: لا يسع الطعن في المسلمين ولا يسع الشك في كفر من طعن في المسلمين فجميع الجواب في ذلك جواب واحد والطعن في المسلمين وهو البراءة، والذي أراد صاحب الكتاب في ذكر الطعن في المسلمين أنهم أئمة المسلمين وقادات الدين.

إن سألت سائل: هل يكون في ذلك طاعن في أئمة المسلمين؟ أو هل يكون من مصوب مذهب أهل الخلاف طاعنا في مذهب المسلمين أو من صدق أهل الخلاف وباطلهم؟ هل يكون مكذبا لصدق أهل الصدق ومبطلا لحقهم؟

قيل: إنما يقال في ذلك أن الطاعن في المسلمين والمبطل لأقوابلهم، والمسفه لمذهبهم هو من قصد ذلك بعينه فيتبرأ من المسلمين وطعن في دينهم وسفه مقالتهم.

وإن قال قائل: أو ليس الذي يتولى الكافرين مثل الذي يتبرأ من المسلمين؟ والذي يصوب الخطأ أو هو ليس هو مبطلا للحق؟

والذي يصدق الكذب مكذبا للصدق في تصديقه الكذب؟

قيل: له الله أعلم غير أن تصديق الكاذب تكذيب الصادق وتحقيق الباطل تخطئة الحق وقريب بعض هذا من بعض أنظروا فيه.

فإن سألت سائل عن أئمة المسلمين وقادات الدين هل يتولون بغير حجة؟

قيل نعم.

وكذلك أئمة أهل الضلال وقادات أهل الخلاف يبرأ منهم بغير حجة لمن سمع ذلك وقبله.

قال أبو يحيى رحمه الله: إن ولاية المسلمين بمنزلة مسألة الديانة.

وكذلك البراءة من أئمة الضلالة ممن فارق المسلمين وخالفهم إن ذلك بمنزلة الديانة وليس القول في ذلك ولا الحكم بمنزلة ولاية الأشخاص براءة الأشخاص وإنما ذلك بمنزلة التحريم والتحليل والتكفير والتشريك ألا ترى أنك تنتقل من ولاية الأشخاص وبراءة الأشخاص بشهادة الأئمة وأما ولاية قادات المسلمين وبراءة قادات الكافرين المخالفين فلا ينفك عنها شهادة الشهداء قلوباً أو كثروا وأيضا أن شهادة الشهود في ولاية الأشخاص وبراءة الأشخاص يحكم بها، ولو أنهم شهدوا بالزور إذا لم يعلم ذلك ولا يجوز مثل ذلك في الشهادة على الأئمة أئمة الهدى ولا أئمة الضلالة هكذا ما سمعته يقول رحمة الله عليه ، والله أعلم.»⁽¹⁾

3- تأويلات أبي يعقوب الوارجلاني وبداية الحل.

مع أبي يعقوب الوارجلاني تغير الخطاب تجاه المخالفين بل رجع إلى النصوص التي ذكرناها أعلاه وأعاد تأويلها بطريقة تؤدي إلى نزع فتيل العنف والإلغاء، في نص ثوري يقول الوارجلاني: «.. وأما قول القائل (لا يسع جهل الناقصين لما في أيدينا) معناه أن تعلم أنه أتى حراماً لا غير، وبشرط أن يكون الناقص إنما نقض ما أوجبه الله علينا ديناً، وأما نقض ما وراء ذلك مما يسوغ فيه اختلاف العلماء فلا، وبشرط أن يعتقد أن هذا النقض دين الله عنده. وروي عن الشيخ أبي خزر - رضي الله عنه - : 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 يدعوا إليها رسول صلى الله عليه وسلم لا غير...»⁽²⁾

II- التعسف في البراءة تجاه الأنا والآخر:

يجمع الباحثون الأكاديميون في التراث الإباضي المغربي ومنهم الدكتور زوهير تغلات الذي تخصص في مسألة الولاية والبراءة على أنه يوجد تعسف مفرط في استعمال سلاح البراءة تجاه المنافسين كأفراد وجماعة داخل الأنا الإباضي أو خارجه، بالعودة إلى السير والتراجم الإباضية المغربية يمكن أن نسجل عشرات الأحداث والافتراق تم فيها التهديد بالبراءة تجاه المنافسين وليس

1- أبو عمار عبد الكافي التناوتي : مخطوط شرح الجهالات ، مصدر سابق ، ورقة 25 ظهر

2- أبو يعقوب الوارجلاني: الدليل والبرهان، ج1، ص ص 20-21

المخالفين، يكفي أن أحد أكبر الشخصيات الكلامية المغاربية وهو تبغورين بن عيسى المشلوطي (ت 66هـ) ج كان أحد ضحايا البراءة، ولعل الخاسر الأكبر من الاستبداد بالبراءة هو تراث الطائفة النكارية المستاوية وأعلامها ورجالها ومجموع المعتقدين بأرائها من الإباضية التي سميت بقوة البراءة النكارية، لقد قاومت مستاوة البراءة من القرن الثالث للهجرة إلى غاية بداية القرن الماضي وانتهى الأمر بإبادتها ليس عرقيا بل فكريا بواسطة آلية البراءة، وكون دراستنا ليست تاريخية فهذا يحرمانا من سرد هذا الاستبداد ولكن سوف نتناولها من زاوية الصراع بين الأنا والآخر والصراع داخل الأنا الإباضي والهوبي ذاته وما ترتب عن ذلك من أضرار معرفية.

1- التعسف في البراءة من الداخل:

تم استعمال البراءة للتصفية المعرفية لكل المنافسين من الأنا الإباضي الأكبر، وتم التخلص من خمسة فرق كلامية إباضية مغاربية كانت خزائن للمعرفة والإبداع في علم الكلام خاصة سجلها أبو عثمان عمرو بن خليفة السوفي المارغني في كتاب الفرق تفصل في افتراقاتها على الكيان الإباضي الأم كتب السير خاصة سير أبي زكرياء الذي كان سابقا إلى توثيق إخراجها من الإباضية ولم ينس تبرير شيطنتها والبراءة منها وقد وعد بتأليف كتاب يحصي هذه الفرق وأسباب البراءة ومنها ولكن لم يصلنا الكتاب والأکید أن ما كتبه السوفي في الفرق كاف، ويمكن تقسيم هذا التعسف في البراءة من الداخل إلى مستويين جماعي وفردى:

أ- التعسف في البراءة من الداخل الفردي:

استعملت البراءة تجاه الأفراد، فعندما نعود إلى أحد أهم المصادر الإباضية المغاربية في علم الكلام " كتاب السؤالات " نكتشف إفراط ومبالغة في ضبط حدود المعصية التي يتم بموجبها البراءة من فاعلها، ونحصى نصوصا كثيرة تصنف أفعال لا ترتقي إلى مستوى الصغائر مزاجيا إلى كبائر ومعاصي يتم بموجبها البراءة ، نقرأ في السؤال الرابع والثمانين من كتاب السؤالات ما يلي: «.. وإن قال رجل لمتولٍ يا كافر، يا ضال، يا فاسق، يا عدو الله، فإنه يبرأ منه. وكذلك إن قال: نمك الله، قاتلك الله، أخزأك الله، لعنك الله، فإنه يبرأ منه.

وكذلك إن قال: أف لك، بعدا لك، سحقا لك، تعسا لك إخصاً به، فإنه يبرأ منه..»⁽¹⁾ وكذلك: «.. فإن قال له يا قرد يا خنزير يا شيطان يا إبليس فإنه يبرأ منه...»⁽²⁾ وكذلك: «.. وإن قال رجل لآخر يا رجل سوء؟ فقال: نعم يا كافر؟ فقال: نعم يا ضال؟ فقال نعم يا سارق؟ فقال نعم، يا زاني؟ فقال: نعم، يا يهودي؟ فقال: نعم. فإنه يبرأ من هو من المجيب في هذه الوجوه كلها.

وإن قال هذا كله متول لمتول آخر، فرد عليه فإنه يبرأ من البادي إلا في الزنى فإنه يبرأ منهما جميعا وإن قال له يا بغيض الله، ويا مبغوض الله، ويا لعين، ويا لعنة، فإنه يبرأ منه بإسكان العين. وإن قال له بفتح العين وضم اللام فلا يبرأ منه حتى يتبين معناه.

وإن قال له: يا قاسي القلب، يا حسود، ليس فيك خير، وليس فيك إسلام فذكر أبو زكريا يحيى بن زكريا الزواغي رضي الله عنه أنه يبرأ منه.

وإن قال له يا منجوس، أو يا نجيس، وقال: قبحك، أو يا مشؤوم، فإنه يبرأ منه، قال أبو محمد، قال بعضهم لا يبرأ منه في منحوس ولا مشؤوم وهو مروى عن الشيخ مزين بن عبد الله رحمهم الله لأن النجاس الغيرة. وإن قال: كان فيك الكفر أو قرب منك أولم يبعد قال عيسى بن أحمد يبرأ منه..»⁽³⁾ وكذلك: «.. وإن قال الرجل لمتول تبا لك، وبلا لك، فإنه يبرأ منه. وأما أليلا لك فلا، لأن الأليل معناه الأئين..»⁽⁴⁾ وكذلك: «.. وإن قال له وبها لك، فلا يبرأ منه فإن الويح معناه التوبيخ، وقيل معناه التوحم، ولذلك كف عن البراءة فيه..»⁽⁵⁾ ولا تزال القائمة طويلة من أشباه ما ذكرنا ونكتفي بهذا

ب- التعسف في البراءة من المخالفين:

في تعريف البراءة في المصادر الإباضية القديمة قد لا ننتبه إلى عبارات تبدو ثانوية رغم أنها تأخذ من التعريف قسما هاما من حجمه المختصر أصلا، وقد تبدو العبارات إنشاء لغويا لا أكثر ولكنها سوف تتسبب لاحقا في مشكلات تاريخية.

في تعريف البراءة يجب أن ننتبه إلى العبارات التالية: [البغض بالقلب والشتم باللسان. ولا يكون بأحدهما دون الآخر]: [إيجاب الشتمة واللعنة للكافرين] [وأما الشتمة واللعنة] [فالواجب أن يشتموا

1- السؤالات: السؤال 84

2- السؤالات: السؤال 84

3- السؤالات: السؤال 84

4- السؤالات: السؤال 84

5- السؤالات: السؤال 84

الفصل الثالث: فلسفة الإنسان في علم الكلام الإباضي المغربي القديم

ويلعنوا كل من لعنه الله [عين البراءة في هذا الجواب هي البغضاء]، تراثنا الإسلامي اللغوي غني بعبارات اللعن والشتيمة والدعاء بالخذلان وأشهرها " لعنه الله....إلخ.

حاولت تتبع عبارات الشتيمة الملحقة بالمخالفين في التراث الإباضي المغربي فتوصلت إلى النتائج التالية:

*- يرتفع منسوب عبارات الشتيمة واللعن الصريح في مؤلفات أبي عثمان عمرو بن خليفة السوفي المارغني وتبغورين بن عيسى الملسوطي، وتكون معتدلة لدى أبي عمار عبد الكافي التناوتي، وتأخذ استعارات لغوية لدى أبي يعقوب الواجلاني، وإليك أمثلة من النصوص التي سبق اعتمادها في الدراسة التي بين أيدينا، ولا تزال عبارات كثيرة لم أذكرها أو تفاديت ذكر بعضها لأنها مؤلمة ولأن الهدف استشهادي وليس إحصائي: من عبارات الشتيمة واللعن: [تلخيص ما دانت به كل فرقة، وبانت به من الكفر والخزي]، [المسرفين الذين هم أصحاب النار خالدين فيها أبدا]، [منهم في الشقاق، فاللعنة والشتيمة عليه، متداركة ما دام غير مقلع من كفره]

[امترى فيما عليه، فهو منهم ومعهم في الدرك الأسفل من النار]، [بتكفير النكار الفرقة ملحدة] [بها نفاث بن نصر المخذول التائه، الخارج] [فكل ما قيل في هذه المسائل المذكورة كفروا بها وضلوا ضلالا بعيدا.] [كفر(.....) وافترى إثما عظيما] [وذكروا أكثر ما ضلوا به، وكفروا وخالفوا] [وندين بقتل أهل البغي والبراءة منهم، وتسميتهم بالكفر كفر النفاق] [أهل التأويل ومتأولون مخطئون وهم بذلك كافرون كفر تأويل] [وقول أصحابنا في المتأولين المخطئين في التأويل وفي صفة الله عز وجل، أنهم كافرون منافقون متأولون] [في شهادته عليه كاذبا أنه يبرأ منه، ويشهد على فعله بالظلاله والكفر] [التكفير على كل ما كذب عليه، ولم يخص كاذبا عليه في تأويل عن كاذب عليه في تنزيل] [في مذهب المسلمين أو من صدق أهل الخلاف وباطلهم] [وكذلك أئمة أهل الضلال وقادات أهل الخلاف يبرأ منهم بغير حجة لمن سمع ذلك وقبله] [وكذلك البراءة من أئمة الضلالة ممن فارق المسلمين وخالفهم إن ذلك بمنزلة الديانة.] [ولاية قادات المسلمين وبراءة قادات الكافرين المخالفين]

هذه العبارات الدالة على الشتيمة تلحق دائما بالمخالفين من المعتزلة والأشاعرة والقدرية والمرجئة والجهمية.

2- أثر عبارات الشتيمة على دراسة وتحقيق التراث الإباضي

من أهم أسباب تحفظ مالكي التراث الإباضي المغربي لإتاحة النصوص المخطوطة هو تضمنها لمثل هذه العبارات التي يكون بعضها مفرطاً في استعمالها وحتى أكون موضوعياً أنقل عن الدكتور مصطفى شريفي محقق مخطوط تفسير القرآن المجيد ليهود بن محكم الهواري في مقالة له غير منشورة سلمني نسخة مرقونة منها عنوان المقالة [محاضرة أقيمت بالأيام الدراسية الثانية حول سدراتة تحت عنوان: الشيخ أبو سهل يحيى بن إبراهيم الوارجلاني (ق7هـ/13م) وكتابه: «عقيدة في معرفة التوحيد والفرائض، إعداد: مصطفى بن محمد شريفي»] والملاحظة الخامسة: وهي أن المؤلف - غفر الله له، و«لُكِّلَ جواد كبوة» - قد وقع في أخطاء فادحة، منها إيراد لرويات في حق الصحابة، وفي شأن الفتنة الكبرى، لم أعثر على أساس لها رغم عناء البحث، بل يشهد على ضعف متنها، كما أن له آراء شاذة، لا تعبر إلا عن رأيه الخاص، خاصة عند خوضه في قضية التحكيم.. وهذا يدخل ضمن ما عانى وبعاني منه التراث الإسلامي عموماً وفي كل المذاهب الإسلامية. وربما هذه الأخطاء مما جعل الباحثين والناشرين الإباضيين لا يقدمون على نشره، فينشره المستشرق الفرنسي كوبرلي لحاجة في نفسه، ويبتز الكتاب مباشرة بعد إيراد تلك القضايا، دون أي تنبيه إلى إنقاصه منه. [وسواء كانت مبررات الدكتور شريفي مقنعة أم لا فما يهمني شهادته من خلال العبارة: وربما هذه الأخطاء مما جعل الباحثين والناشرين الإباضيين لا يقدمون على نشره، فينشره المستشرق].

ملخص الفصل الثالث:

نصل في نهاية الفصل إلى النتائج التالية:

- * - لا توجد نظرية معرفة حقيقية في علم الكلام الإباضي المغربي وتبني الإباضية لمبدأ العون والخذلان في المعرفة أدى إلى تحنيط العقل، ولكن تمكن أبو يعقوب الوارجلاني من أحداث نوع من التغيير في نظرية المعرفة من خلال تأثره الواضح بآراء أبي حامد الغزالي.
- * - تبنت الإباضية نظرية الكسب أو جهات الأفعال وهي من تجليات التوحيد المطلق، ورفضت القول بأن الإنسان قادر على خلق أفعاله الذي قالت به المعتزلة، ويجد الباحثون الإباضيون المعاصرون في فرضية تأثر الإباضية بالأشاعرة من خلال نظرية الكسب مدخلا قويا لتشجيع التقارب بين المذاهب السائدة في شمال إفريقيا والحقيقة أن نظرية الكسب مصدرها الإباضية النكارية وليس الأشاعرة واكتشاف مؤلفات عبد الله بن يزيد الفزاري تثبت ذلك.

*- تبنت الإباضية المغاربية مبدأ التوحيد المطلقة في القول والفعل أو التصديق والعمل وهذا ما أدى إلى تقسيم الكفر إلى نوعين وظهر فكرة النفاق أو كفر الأفعال ، فالمنافق أو الكافر كفر نعمة وليس كفر شرك كما تذكر الإباضية به دائماً هو من يؤمن ولا يفعل أو من يؤمن ويفعل المعاصي بدل الطاعات.

*- مبدأ الولاية والبراءة والوقوف هو الذي يرسم حدود الأنا الإباضي المغربي كما يرسم حدود الآخر، وتطبيق هذا المبدأ الذي هو في الوقت نفسه أحد أصول الدين لدى الإباضية يضيق من دائرة الأنا الإباضي إلى درجة الاختناق ويوسع من دائرة الآخرين المخالفين الكفار كفر نعمة أو كفر تأويل أو كفر شرك ممن يجب البراءة منهم ضرورة وهذا المبدأ يقضي على كل مبادرة للتسامح والتعدد والتنوع والاختلاف وحرية المعتقد... إلخ، ولعله حان الوقت لإعادة النظر في مقولات الولاية والبراءة والوقوف.

الخاتمة

توصلت من خلال هذا البحث إلى نتائج كثيرة أهمها:

1- كل ما يتعلق بمفهوم علم الكلام ومنهجه التقليدي ، بداية من السؤال والجواب وقوانين النظر ودليل الحدوث لها مصدر واحد وهو أبو عمار عبد الكافي التناوتي في كتابه الموجز وشرح الجهالات ، وكل من كتب بعده في هذه المسائل مقتبس عنه ، وقد اقتبس أبو عمرو خليفة السوفي المارغني كل النصوص المتعلقة بهذه المفاهيم المنهجية وشكلت له السؤالات العشرة الأولى من كتابه السؤالات ، وهذه المفاهيم موحدة في علم الكلام ولا يمكن وصفها بأنها إباضية ولا اشعرية ولا أي توصيف آخر فهي مبادئ علم الكلام ككل .

2- كل ما يتعلق بمنهج القياس وأدواته وشرطه وتطبيقاته مصدره أبو يعقوب الوراجلاني في مختلف مؤلفاته ولم يكتب الإباضية قبله في هذه المسائل وهي قواعد مستعملة في علم أصول الدين ولا يمكن وصفها بأنها إباضية .

3- كل ما يتعلق بالطبيعيات على ندرته في التراث الإباضي المغاربي كمسائل ، الجوهر والعرض ، والحركة والسكون وما يتعلق بها له مصدر واحد هو " كتاب التحف المخزونة " لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي: الذي خصص ثلاثة مباحث لهذه المسائل ، وكل من كتب بعده من الإباضية المغاربة مقتبسون عنه ضرورة .

4- كل ما يتعلق بخلق أفعال العباد ونظرية الكسب مصدره " كتاب الرد على جميع المخالفين " لأبي خزر يغلا بن زلتاف الوسياني (ت 351 هـ) وطوره أبو عمار عبد الكافي التناوتي " (ت 571 هـ) في الجزء الثاني من " كتاب الموجز " ، ولم يكتب الإباضية المغاربة شيئاً ذا فائدة في مسألة القضاء والقدر غير هذين النصين واكتفوا جميعاً بالتقريرات ، و " نظرية الكسب وخلق الأفعال " مطابقة تماماً لنظرية الكسب عند الأشاعرة وعند الإباضية النكارية ، وكل دراسة أو استنتاج يتوصل إليه الباحثون في دراسة الكسب عند الأشاعرة ينطبق بالمطلق على رأي الإباضية المغاربية الوهبية .

الخاتمة

- 6- كل ما تم كتابته في علم الكلام الإباضي المغاربي في الرد على الأديان غير السماوية من دهرية وثنوية... إلخ ، وحتى الديانات السماوية مصدره كتاب الموجز وأغلب ما كتبه أبو عمار هو اقتباسات من مصادر كلامية غير إباضية .
- 7- كل ما جاء في كتاب السؤالات المنسوب إلى " أبي عمرو عثمان بن خليفة السوفي المارغني (ت 550 هـ) على سعته وحجمه الكبير هو اقتباسات من المصادر الإباضية السابقة عنه خاصة " كتاب التحف المخزونة " " لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي " وكتاب شرح الجهالات " " لأبي عمار عبد الكافي التنتاوي الوارجلاني (ت 571 هـ) .
- 8- المسألة الوحيدة التي يمكن القول أنها تميز علم الكلام الإباضي المغاربي عن كل الفرق الكلامية الأخرى والتي تصنعها الإباضية ذاتها هي مسألة الأسماء والأحكام والكفر والإيمان والولاية والبراءة التي أخذت قرابة نصف ما وصلنا من نصوص في علم الكلام الإباضي المغاربي ، وهي على وفرتها تقتبس جميعا عن أبي الربيع سليمان المزاتي ، وكل النصوص التي نجدها في المصادر اللاحقة اقتباس عنه ، وقد أوفاهما دراسة وتحليلا الدكتور زهير تغلات ، حيث كانت مسألة الولاية والبراءة موضوع دراسته لرسالة الدكتوراه جامعة تونس .
- 9- يمكن قراءة التراث الإباضي المغاربي قراءة فلسفية وفق معايير مختلفة للقراءة ، من جهتي أعتقد أن كل الآراء والمسائل الكلامية يمكن فهمها عندما ننظر إليها نظرة نسقيه ، وفق المبدأ العام الذي يسيرها ، وهو كما عرفنا مبدأ التوحيد بالمعنى الرياضي للكلمة وليس المعنى اللاهوتي الديني فقط ، فالتلازم حتمي بين الإيمان والتصديق والإقرار والعمل والولاية والبراءة في سلسلة متكاملة مترابطة لا يمكن تفكيك أي وحدة منها ، وهو ترابط لا يوجد لدى الفرق الكلامية الأخرى .
- 10 - تمكنت من ضبط قائمة نهائية لمصادر علم الكلام الإباضي المغاربي من أقدم نص وهو " كتاب الدينونة الصافية " لعمر بن فتح المساكني (283 هـ) إلى غاية

الخاتمة

بداية الطباعة ، بما في ذلك النصوص في حكم المفقودة ويمكن اكتشافها مثل " كتاب الدفاتر " لأبي نوح سعيد بن زنگيل الوسياني (ت 300هـ) ، يبقى ما تذكره السير الإباضية عن يوتوبيا ببيليوغرافيا مفقودة بضياح مكتبة المعصومة وديوان نفوسة ، فهي روايات أدبية فقط .

11- تمكنت من تحقيق عدد هام من هذه النصوص في علم الكلام وفق منهج مختلف هو "علاقات النصوص" أو "جينالوجيا النص" وهو منهج متقدم للغاية في الدراسات الاستشراقية خاصة ، وتمكنت من خلاله من تتبع ولادة أغلب النصوص الإباضية في علم الكلام ورحلة الاقتباسات .

12- تمكنت من وضع " معجم للمصطلحات الإباضية في علم الكلام المغاربي " مرتبة وفق شروط المعاجم ، وقارنتها مع مثيلاتها لدى الفرق الكلامية الأخرى ، وهذا يوفر للباحثين مادة مضبوطة في المصطلحات .

13- تمكنت من التعرف على النصوص الوافدة في علم الكلام الإباضي المغاربي القديم وحركة الاقتباس من مختلف الفرق الكلامية ، وقارنت بين النصوص الكلامية الأشعرية والمعتزلية ، ومثيلاتها الإباضية المغاربية ، وتوصلت إلى أن الحكم بتكفير المتأولين لم يمنع المتكلمين الإباضية المغاربية من الاقتباسات الطويلة والكثيفة عن هؤلاء المتأولين " الكفار " !

14- تمكنت من إظهار الصورة الحقيقية للفرق الإباضية المغاربية غير الوهبية، وأهمها الإباضية النكارية ، ومدى تأثيرها على الآراء الكلامية الإباضية الوهبية ، ويمكن القول دون تردد أن جل المسائل الكلامية الإباضية الوهبية هي آراء النكارية ، وقد أصبحنا اليوم على دراية أكثر بمقولات النكارية المغاربية الكلامية وتحررنا من روايات السير الإباضية عنها .

الخاتمة

- 15- تمكنت من تسليط الضوء على شخصيات كانت مغمورة ، و يعود لها الفضل في نشأة فرق كلامية مغربية منها : شخصية الفراء سليمان بن حفص المعتزلي الاباضي، و شخصية أحمد بن حسين الأطرابلسي .
- 16- تمكنت من اكتشاف نصوص إباضية هي الآن في حكم المفقودة من خلال تطبيق منهج علاقات النصوص على كتاب السؤالات المنسوب إلى أبي عمرو عثمان بن خليفة السوفي المارغني(ت 550هـ) وهو في الحقيقة غابة من الاقتباسات يمكن التعرف على مصادرها ، وما بقي منها مجهول المصدر يمكن أن نفترض انه نص أو مصدر كلامي ضاعت كل نسخه ، ووفق هذا المنهج تعرفت في الحد الأدنى على مصدر من القرن الثالث للهجرة هو الآن في حكم المفقود .
- 17- عرفت بأعلام المتكلمين الإباضية المغاربة فترة البحث ، هؤلاء الأعلام غير معروفين خارج الدائرة الإباضية ، وأشارت إلى مصادر الترجمة لهم بالقدر الذي يسمح البحث وألحقت هذه التراجم بفهرس الأعلام نهاية الدراسة ، وفيه ترجمة لأربعين متكلم من أعلام الإباضية ممن ثبت أنهم كتبوا في علم الكلام ووصلتنا كتاباتهم إما رواية أو نصوصا ، وترجمت لهم بطريقة غير تقليدية بحيث ركزت فقط على ما له علاقة بعلم الكلام في سيرتهم .
- 18- أحصيت كل الاستدلالات الفلسفية العقلية في كل المصادر الكلامية الإباضية فترة البحث ، و تعمدت حصرها واستثمارها بإفراط دون تقييمها أو نقدها فهذه تحتاج إلى دراسة مستقلة ، وتجاوزت الاستدلالات النقلية الشرعية لوجود من هو أعلم مني بها من الباحثين في العلوم الشرعية .
- 19- تعمدت استعمال نصوص وشواهد من مصادر مخطوط ، وأعطيتها أولية على شواهد ونصوص مماثلة من مصادر مطبوعة لعدم ثقتي في بعض التحقيقات لكونها لم تلزم بالشروط العلمية ، واعتمدت النص المطبوع إن تطابق مع النص المخطوط ،

الخاتمة

وأقصد بالمصادر التي لم يتم تحقيقها بشكل علمي موسوعة أبي يعقوب الوارجلاني الدليل والبرهان تحديد التي يجب إعادة تحقيقها ، بل كل التراث الإباضي المغربي مرشح لإعادة التحقيق فحركة الفهرسة في مزاب وصلت مرحلة الكمال ، وتتوفر الآن كل النسخ التي لم تكن معروفة قبل عقود .

20- في خلق الأجواء التنافسية التي وفرت لنا الآن كتاب التحف المخزونة لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي صدر سنة 2017 وكتاب السؤالات لأبي عمرو عثمان بن خليفة السوفي المارغني الذي صدر في ستة أجزاء سنة 2021 . وسوف يناقش باحث جزائري رسالة دكتوراه في جامعة فرنسية موضوعها النكار ، كما أن طبع بحث دكتوراه حول النكار الذي كان في الأصل رسالة دكتوراه للاستاذ: فوزي الصخراوي أحدث قفزة في معرفة التراث الإباضي المغربي .

21- صنعت فهرسا عاما لكل المصادر الإباضية المغربية في هام الكلام في كل خزائن مزاب الفهرسة وعددها خمسة وأربعون خزانة وتجاوز عدد المخطوطات الفهرسة الألف .

* - التوصيات :

الإباضية المغربية تمتلك تراثا معرفيا عريفا للغاية يعود إلى القرن الثاني للهجرة وربما قبلها ، ولا بد أن نتمسك بهذا التراث من خلال بناء مدونة معرفية موثقة تسجل وتحقق هذا التراث كاملا مهما كان مضمونه حتى يكون مادة أولية لقراءات معرفية أخرى للأكاديميين ، وتحقيق هذا الهدف أقترح هذه التوصيات :

01- ضرورة رفع التكتم على التراث الإباضي المغربي الجزائري ، وإتاحته بشروط معقولة لمن يطلبه دون وصاية على ما يمكن أن يستنتجه أو يبحث فيه .

2- صناعة فهرس للمخطوطات الإباضية حسب الموضوعات ، لأن البحث عن المصادر المخطوطة لدراسة ما يضطر إلى تصفح قرابة الخمسين فهرس وكشاف

الخاتمة

وجرد متاح داخليا في خزائن مخطوطات مزاب غرداية ، ومن الأفضل أن تكون فهارس ورقية إلكترونية معا .

3- إتاحة إمكانية قراءة المخطوطات الإباضية إلكترونيا ، وفق تقنيات الصور الرقمية عالية الجودة ولا ضرورة للتصوير الورقي ، مع ضرورة إتاحة النسخ التي يطلبها الباحث لأنه وحده من يحدد معايير الانتقاء فهو ملزم بشروط تحقيق النص التي تجبره على تحصيل النص الأقدم وليس النص المتوفر ، وهذا ما يجب أن يفهمه القيمون على التراث الإباضي المغاربي .

4- توفير نسخ مصورة رقميا من المخطوطات الإباضية الأقدم نسخا في المركز الوطني للمخطوطات بفروعه ، والمكتبة الوطنية الحامة ، وجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة ومراكز البحث الوطنية المهمة ، وعلى هيئات الدولة المعنية السعي إلى ذلك ، وعلى المالكين للمخطوطات السماح بذلك ، لأنهم سوف يحافظون على أصول كتبهم ويوفرون مصادر البحث ، وأظن أن عملية مشابهة تمت بين بعض خزائن مزاب وسلطنة عمان.

5- ليس للباحث الأكاديمي إن كان أكاديميا توجهات إيدولوجية معلنة على صفحات بحثه ما عدى الالتزام التام بشروط البحث العلمي ذاته ، ومعتقداته الخاصة لا علاقة لها بالبحث الذي يتناوله ، وهو غير مطالب بإثبات من هم " أهل الحق والاستقامة " وإذا انخرط في أي جدل في هذا الموضوع فلا بد من مراجعة الصفة التي يدعيها " باحث أكاديمي " بمعنى أوضح إن كانت هناك مؤامرة ما فلن يكون الأكاديمي طرفا فيها والمؤامرة موجودة فقط في مخيلة البعض .

الملاحق

الملحق الأول:

قائمة المخصوصات الإباضية في علم الكلام وأصول
الدين والفلسفة في خزائن مزاج

الملحق الثاني:

نصوص إباضية مخصوصة

الملاحق

كل الملاحق منفصلة عن الدراسة لحجمها الكبير و هي تحقيق مصادر إباحية و فق منهج علاقات النصوص و اكتفي هنا بملحقين هما :

1- الملحق الأول:

إحصاء كل خزائن المخطوطات في مزاب غرداية الجزائر ، و عدد مخطوطات علم الكلام و أصول الدين و العقيدة موضوع دراستنا .

الفهرس	سنة	*
01	1994	38
02	1994	58
03	1994	04
04	1994	114
05	1995	10
06	1996	37
07	1997	28
08	2000	75
09	2000	80
10	2000	37
11	2000	??
12	2002	79
13	2003	32
14	2003	26
15	2003	37
16	2005	50
17	2006	108
18	2006	77
19	2006	06
20	2007	58
21	2007	24

الملاحق

128	2009	ف. مخطوطات خزانة دار التلاميذ "إروان" بجامع غرداية الكبير	22
12	2010	مخطوطات خزانة الشيخ مسعود بن ح ابراهيم العطاوي	23
08	2012	خزانة آت أشقبقب غرداية	24
10	2012	ف. مخطوطات مكتبة الراعي -جمعية الإصلاح-	25
15	2013	خزانة مؤلفات القطب في خزانة القطب	26
	2013	فهرس مخطوطات الخزانتين للشيخين باتوح بن أحمد مصباح و الشيخ صالح بن حمو بابيون	27
32	2014	ف. مخطوطات مكتبة الإصلاح خزانة 1	28
41	2015	ف. مكتبة الشيخ ابن اريسو ببني يزقن	29
07		ف. مخطوطات خزانة باسة بن أم موسى الوارجلاني	30
14	2015	ف. مخطوطات الأستاذ سليمان بن محمد بومعقل الوارجلاني	31
16	2016	خزانة الشيخ باحمد بن صالح كيوكيو غرداية	32
39	2017	خزانة الحاج حمو تامتلت غرداية	33
12	2017	ف. جردي لمخطوطات خزانة الحاج عيسى دودو آت بنور	34
70	2017	ف. مخطوطات جمعية أبي إسحاق غرداية الخزانة 1	35
39	2018	خزانة الشيخ عمر بن سليمان نوح اليسجني	36
18	2018	خزانة غير مؤلفات القطب	37
14	2018	خزانة آل مطهر أتمليشت (مليكة)	38
25		ف. مخطوطات خزانة دار العلم للشيخ بلحاج القراري	39
11	2020	ف. مخطوطات جمعية ابي إسحاق غرداية الخزانة 2	40
42	2020	خزانة الشيخ الحاج عمر بن مسعود	41
02	2021	فهرس مخطوطات مكتبة عشيرة آت بحمان أتزجن	42
17	2021	ف. مخطوطات مكتبة الإصلاح خزانة 2	43
66	2022	ف. مخطوطات ال السكوني قصر مليكة	44
05	د.ت	خزانة الشيخ يحي بن صالح باعمارة جرد مليكة	45

2- الملحق الثاني: منفصل عن الدراسة لحجمه الكبير.

الكشافات

الكشاف الأول

كشاف تراجم المتكلمين الإباضية المخاربة فترة
البحث

قائمة بتراجم كل المتكلمين الإباضية المغاربية منذ ظهور الإباضية في شمال إفريقيا إلى نهاية القرن السادس للهجرة ، ممن ثبت انشغالهم بعلم الكلام ، و وصلتنا مؤلفاتهم كاملة أو ناقصة ، أو لهم روايات في علم الكلام نكتشفها في السير الإباضية أو المصادر الكلامية ، كل المتكلمين مغاربة أصالة، لذلك لم أترجم لإعلام مشهورين في الكلام الإباضي المغاربي من الأئمة الرستميين. كل المتكلمين المترجم لهم وجود في مصادر السير و التراجم بشكل متواتر و تفاديت الأعلام الذين انفرد بذكرهم أبي عمرو عثمان بن خليفة السوفي المارغني في السؤالات ، و نسب إليهم نصوص في علم الكلام قلت لم أترجم لهم لتفرده بذكرهم دون غيره . كل المتكلمين المترجم لهم تم ذكرهم في الفصول الثلاثة للبحث بدرجات مختلف و تم الاستشهاد و الاقتباس مما نسب إليهم من نصوص و كانت مؤلفات بعضهم هي مادة هذا البحث:

الألف

1- إبراهيم بن ملال المطكودي المزاتي الضرير المزاتي (ط7 : 300هـ-350هـ)

*- رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية: 50 ترجم له أبي زكرياء : السير ، الوسياني : السير الدرجيني : الطبقات ، ، الشماخي: السير .

*- متكلم إباضي له مؤلفات في علم الكلام تم زيادتها في كتاب الجهالات المنسوب إلى تبغورين بن عيسى الملتشوطي ، و هي ثلاثة نصوص : كتاب الدلائل ، كتاب الإنسان كتاب الكفر و الإيمان ، ذكر ذلك أبو عمار عبد الكافي التنتاوي الوارجلاني: «.. و سمعت إلا واحدا من المشايخ يتحدثون أن مسألة الإنسان زادها أبو إسماعيل البصير في كتاب الجهالات أبو إسماعيل ، فيما بلغنا عن شيخ من أهل الدعوة وهو رجل مزاتي ضرير من بني مصطكود يذكر أنه نظيرا أبي نوح سعيد بن زنجيل رحمه الله و الله أعلم.»⁽¹⁾ ، و عند شرحه لباب الدلائل ضمن الجهالات يؤكد أبو عمار أن: «.. باب الدلائل و بلغنا أن هذا الباب باب الدلائل ليس من الجهالات و إنما زيد في كتاب الجهالات و لا أعلم كم زاده فيها ، و قد يذكر من غير واحد من المشايخ و ليس عندي في ذلك صحة صحيحة .»⁽²⁾

¹ - أبو عمار: مخطوط شرح الجهالات .

² - أبو عمار: مخطوط شرح الجهالات .

2- أحمد بن بكر بن أبي بكر بن يوسف الفرستائي أبو العباس (ت 504هـ)

* [م أ أ : 89، الدرجين : الطبقات ، البرادي : الجواهر المنتقاة : 220، الشماخي : السير :
* - ابن مؤسس العزابة أبي عبد الله الفرستائي ، من أشهر أساتذته أبو الربيع سليمان بن يخلف
المزاتي ، و هو من شيوخ ابي عمرو عثمان بن خليفة السوفي ، تمر عليه سلسلة نسب الدين
من كبار علماء الإباضية و أكثرهم تأليفا صنف 25 كتابا وصلنا اغلبها و منها علم الكلام فله
كتاب : تبين لفعال العباد في 3 أجزاء و كتاب التوحيد مما لا يسع الناس جهله (مخطوط)

التاء

3- تبغورين بن عيسى المشلوطي

* - رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 221، الشماخي السير ، البرادي : الجواهر المنتقاة
* - تبغورين بن عيسى المشلوطي من الأعلام الإباضية المغاربية القلائل الذين ينسب إليهم الكثير
من المؤلفات و لكن دون القطع في نسبتها له ، أما كتابه " أصول الدين " أكثر المصادر الإباضية
المغاربية عليها شروح و حواشي ، إلا أن كتب التراجم و السير الإباضية لا تقدم الكثير عنه و لا
تترجم له منفردا ، و لعل براءة مشايخ الإباضية منه و مقاطعته حتى إعلان توبته سبب في عزوف
كتب السير على الترجمة له ، فلم يذكره أبي زكرياء في سير الأئمة ، و لا الدرجيني في الطبقات و
بالكاد نجد إشارات له في سير الوسياني أهمها : «.. ذكر عن الشيخ تبغورين بن عيسى المشلوطي
أنه قال : لما رجعت إلى التلامذة عند أبي الربيع سليمان بن يخلف رضي الله عنه رأيت في منامي إذا
أت أتاني و معه لجام من ذهب ، فأراد أن يلجمني به ، فامتنعت منه ، فقال لي : لا يضرك ،
فأدغمنيه قال : و هممت بالرجوع إلى أهلي من عند أبي الربيع بعد برهة من الزمان .»⁽¹⁾
من شيوخ تبغورين نجد أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي ، و لعله كان من أساتذة أبو عمار
عبد الكافي التتاوي .

ينسب إليه كتاب " الجهالات " : و "كتاب الأدلة و البيان" ، و "كتاب المعلمات في السير"

¹ - الوسياني : السير ، ج1، ص 457

الجم

4- جنون بن يمران السدراتي الوارجلاني (أبو صالح) (ق 4هـ)

*- رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 245، أبي زكرياء : السير ، الوسياني : السير ، الدرجيني : الطبقات ، الشماخي : السير

*- متكلم إباضي مغاربي من سدراتة إيزورام ، كان شيخ الإباضية بوارجلان ، أخذ العلم عن بغض أئمة الدولة الرستمية ، حفظ الوسياني في السير (تسعة وصايا له) كما حفظ لنا كتاب السؤلات لأبي عمرو عثمان بن خليفة السوفي (مخطوط) روايات عنه في العقيدة ، و هو الذي آوى المتكلمين الإباضيين "أبو خزر يغلا بن زلتاف الوسياني " و "أبو نوح سعيد بن زنجيل الوسياني " بعد فشلها في الثورة ضد الفاطميين ، و يعود له الفضل في ازدهار الحركة العلمية في وأرجلان . و عن اهتمامه ، كما تمكن من نقل المرجعية الروحية الإباضية من آخر الرستميين و هو سليمان بن يعقوب الذي اتجه في آراءه وجهة ابن الحسين الطرابلسي ، و الذي راجت مؤلفات زمنه يروي الوسياني : «.. وقعت مسألة السخط و الرضى فيمن وقعت عنده من أهل الدعوة من كتاب الضليل و رسخت في قلوبهم و دانوا بها : و ضل و أضل ضلال بعيدا : ثم مسألة أبو سليمان بن يعقوب ، رحم الله يعقوب ، و قد حذر المسلمون من ابنه أبو سليمان المذكور ، و قال : أنه درس ديوان ابن الحسين ، فكان من مقدور الله الذي تفرس فيه يعقوب بن أفلق رحمهما الله .

و قد أدعى أبو سليمان مسائل لم يجامعه فيها أحد إلا القليل ، فصار أمرخ طريقا إلى ما تعرفونه في زمن الشيخ ابي صالح جنون و من معه ، فبرأ منه أبو صالح -رحمها الله- و من معه ، و أباد الله خضراءهم و أباد عصرهم ، فلم تحس منهم أحد ، أو تسمع لهم ركزا .»⁽¹⁾.

الخاء

5- خلف بن السمح بين أبي الخطاب المعافري (حي : 221 هـ)

*- رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 292، ابن سلام اللواتي: بدء الإسلام و شرائع الدين أبو زكرياء : السير ، الدرجيني : الطبقات ، الشماخي : السير ، السوفي : الفرق

¹ - أبو الربيع سليمان بن عبد السلام بن حسان الوسياني : سير الوسياني ، تحقيق ، عمر بن لقمان حمو سليمان بوعصبانة ، سلطنة عمان. وزارة التراث و الثقافة ، ط1، 2009. ج1ص509

* - تنسب إليه الفرقة الإباضية المنشقة : الخلفية

الزاي

6- زكرياء بن أبي بكر بن سعيد اليراسني (ابو يحيى) (ط11 : 500-550هـ)

* - رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 339 ، الوسياني : السير ، الدرجيني : الطبقات ،

الشمأخي : السير

* - متكلم إباضي مغاربي ، أهميته تكمن في أن اغلب روايات أبي عمار عبد الكافي التتأوي في

مخطوط شرح الجهالات تنتهي إليه ، و هو شقيق صاحب السير : أبي زكرياء و من تلاميذ أبي

الربيع سليمان بن يخلف المزاتي.

السين

7- سليمان بن حفص الفراء (أبو حفص) (حي : 212 هـ)

* - رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 443 ، أبو العرب التميمي القيرواني : طبقات علماء

إفريقيا ، المالكي : رياض النفوس الحشني : طبقات علماء إفريقيا ، الوسياني : السير ، الشمأخي :

السير

* - لعله من ادخل آراء المعتزلة إلى الإباضية ، روى عنه أبو عمار عبد الكافي التتأوي نصوص

كثيرة في شرح الجهالات خاصة

8- سدرات بن الحسن البغطوري (ت 313 هـ)

* - رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 369 ، ابن سلام اللواتي : بدء الإسلام و شرائع

الدين ، أبي زكرياء : السير ، الوسياني : السير ، الدرجيني : الطبقات ، الشمأخي : السير .

* - تمر عليه سلسلة نسب الدين ، له كتاب الرد على نفات بن نصر توجد نسخة مخطوطة منه في

خزانة آت بدر بني يزقن غرداية رقم 558 و الظاهر انه في علم الكلام .

09- سحنون بن أيوب

* - رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية :

* - عالم متكلم ، تلقى العلم عن أبي يونس وسيم بن نصر و هو أبي عثمان سعيد بن يونس ، و هو

من أساتذة أو خزر يغلا بن زلتاف ، جازت عليه سلسلة نسب الدين لم يترك تأليفا و يعتذر الدرجيني

عن قلة حفظه لسيرته و لكنه يثبت أن : «سحنون بن أيوب رحمه الله . فقيه أوانه ، و عمدة مكانه ، عقلت عنه مسائل محفوظة غير منسية ، بل منتشرة في الجهات الطرابلسية ، و إلا إني لم أحفظ له سيرة .»⁽¹⁾ يذكر أبو زكريا أن سحنون بن أيوب من شيوخ أبي خزر في علم أصول الدين «... كان أبو القاسم و أبو خزر الوسيانيان (...)، و كان الذي تعلم عنده علم الأصول و أخذها هو سحنون بن أيوب ، و أما غير ذلك من .»⁽²⁾ يذكر الشماخي: «... و منهم سحنون بن أيوب هو في العلوم آية و أما الكلام فغاية اغترف من بحر علمه جماعة و اقتبس من نور هداه قوم قادة منهم أبو القاسم و أبو خزر و غيرهما .»⁽³⁾

10- سعيد بن زنگيل (أبي نوح) (ق 4هـ)

*- رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 390، أبو زكرياء : السير ، الوسياني : السير ، الدرجيني : الطبقات ، الشماخي : السير

*- تصفه السير الإباضية بروح المغامرة و كثرة الحركة و السفر ، عاش بداية حياته في حركة كر و فر مع الفاطميين الى أن هرب إلى وأرجلان :«... و أما أبو الربيع سعيد بن زنگيل رضي الله عنه فلما هرب من أبي تميم توجه نحو وأرجلان هاربا بطعائنه و أهله مستخفيا فلما وصل إلى البركات التي يقال لها تيرلاسين أرسل إلى الشيخ أبي صالح جنون بن يمران فرد إليه الرسول و قال : لا تخف نجوت من القوم الظالمين .»⁽⁴⁾ فاشتهر بمناظراته الكلامية مع " النكار " خاصة ، و قاد معارك دموية في الجريد التونسي ضدهم ، و انفرد أبو زكريا بتسجيل مناظراته مع شخصية نكارية لا يذكرها بالاسم في مسائل كلامية انتهت كالعادة بالانتصار للإباضي الوهبي، كما اشتهر باهتمامه بعلم الكلام مناظرة و ربما تفرغ تعلمها لهذا العلم تحديدا فلا يعرف له آراء فقهية «...و كانت جموع أهل وأرجلان تجتمع إليه في مسجد جنون بن يمران فسأله ذات مرة رجل من أغنيائهم فقال : أخبرنا يا أبا نوح بكل ما علمت من علوم الكلام الليلية . فقال له أبو نوح : فكيف أخبركم بما أكلت في تعلمه أفضة ملح في ليلة واحدة و كان أبو نوح كما تقدم ذكره عالما بفنون المناظرات و الرد على جميع أصحاب

¹ - ابي زكرياء: السيرة وأخبار الإئمة

² - ابي زكرياء: كتاب السيرة

³ - الشماخي : السير :

⁴ - أبي زكرياء : كتاب السيرة وأخبار الإئمة .

المقالات، فاجتمع. ⁽¹⁾ تمر عليه "سلسلة نسب الدين"، ذكر له البرادي كتابا في الدفاتر، و ربما توجد نسخة منه في أحد خزائن مزاب بعد أن كان الكتاب في حكم المفقود.

11- سليمان بن زرقون النفوسي (أبو الربيع) (ط: 7: 300 - 350 هـ)

*- رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 447، ابن سلام بدء الإسلام و شرائع الدين ، أبو زكرياء : السير ، الوسياني : السير ، الدرجيني : الطبقات ، الشماخي : السير .

*- متكلم إباضي نفوسي كان أستاذ كبار المتكلمين و منهم "أبوخزر يغلا بن زرلتاف" و " أبو القاسم مخلد" ساهم في حركة انتقال الكتب من المشرق إلى المغرب ، بواسطة عالم إباضي مشرقي إباضي يسمى ابن الجمع على ما تروي كتب السير ، يذكر أبو زكريا : «.. و كان ابن الجمع رجلا من أهل الدعوة أقبل من المشرق تاجرا ينتحل جميع الفرق و كان غزير العلم فقدم توزر و أقام بها و إذ ذاك أبو الربيع شاب جدث السن ..» ⁽²⁾، حيث رافقه أبو الربيع في حركة تنقلاته بهدف الدعوة إلى المذهب تحت غطاء التجارة (.....) ثم أراد ابن الجمع المسير إلى سجلماسة ، فطلب منه أن يسير معه و يعلمه ما أراد من العلوم (....) و لما حضرت الوفاة ابن الجمع، أوصى بكتبه لأبي الربيع. فلما مات ابن الجمع ، أقبل أبو الربيع إلى قسطالية ، و اشتهر اسمه ، و علا ذكره ، فطفق الناس يسألونه عن فنون العلم ، فكل من سأله ، أجابه ، و اضطربت قسطالية كلها من أجله. ⁽³⁾

12- سليمان بن يخلف المزاتي (أبو الربيع) (ت : 471 هـ)

*- رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 472، أبو زكرياء : السير ، الدرجيني : الطبقات ، الوسياني : السير ، الشماخي : السير ، المزاتي : السير ، البرادي : الجواهر المنتقاة .

*- متكلم إباضي مغاربي يمكن القول أنه المرجع الأول لكل الآراء الكلامية الإباضية المغاربية من خلال فاعلية كتابه " التحف المخزونة " ، و تؤكد السير تفرغه لعلم الكلام و تشجيعه على الإقبال على دراسته الشيء الذي جعل هذا العلم العقلي منافسا قويا لعلوم الفقه ، مما أدى إلى منافسة بين يصف أبو زكريا هاتين الحلقة طلب الفقه و طلبه علم الكلام : «.... كانت القبلة موضع حلقة أبي

¹ - أبي زكرياء : كتاب السيرة و أخبار الأئمة

² - أبو زكريا : السير ،

³ - المصدر نفسه ،

محمد ويسلان ، و الشمالية بها أصحاب الكلام و الحجة . ثم انتقلوا إلى المسجد الكبير، و كثر أصحاب الكلام ، فاجتمع إليهم من أهل البلد و غيرهم كثير ، فلما رأى الشيخ أبو محمد كثرة أصحاب الكلام و قلة أصحابه، انتقل ممن يتعلم عنده الفقه إلى بيت قبالة المسجد، و كانوا يتعلمون فيه .⁽¹⁾ وضع أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي منها صارما في التأليف أقرب إلى منهج تحقيق المخطوطات و مقارنة النصوص المعاصرة و لعله الأوحد ممن ألف من المتكلمين الإباضية المغاربية بهذه الطريقة المتشددة في التثبت و التصحيح و الكتاب المذكور في النص التالي هو كتاب التحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية له و قد وصلنا : «..ثم أن الشيخ (أبو الربيع) انتقل من الجبال إلى تمولست ، ثم إن التلاميذ طلبوا أن يدون لهم ديوانا من تأليفه ، ووضعه (.....) فألحوا على الشيخ في الطلب في تنظيم المسائل ، فأخذ تلامذته ألواحا فافترقوا على تأليفه، فإذا قام من مجلسه ، كان قد نظم لهم فنونا من العلم ، يؤلفون كل ما جاز في مجلسه حسبما سمعوا منه . فلما استفاضوا كثيرا من مجالسه و قد ألفوا ألواحا كثيرة ، و آتوا بها إليه فعرضوها عليه ، فكان طائفة منهم أسقط الألواح كلها ، و طائفة أخرى أسقطت كثيرا منها ، و طائفة أخرى أثبتتها، ثم يعرضونها عليه مرة بعد مرة ، و مكثوا زمانا يعرضون عليه الألواح وهو ينقص و يزيد منها ، حتى حققها و أمر بتدوينها ، فكانا دفترين يقال لأحدهما الأول و الثاني الثاني ، و مكث الشيخ و تلامذته في تمولست ، ما شاء الله ، ثم خرجوا منها ، و كانوا قد عرضوا الكتب على الشيخ أبي عبد الله ، محمد بن سدرين ، فلم يزد فيها إلا حرفين .»⁽²⁾.

13- سليمان بن ماطوس الشروسي (ابو الربيع) (حي بعد 283 هـ)

*- رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 462 ، الوسياني : السير ، البغطوري : السير ، الدرجيني : الطبقات ، الشماخي السير
*- منكم اباضي مغاربي ، له روايات كثيرة في التحف المخزونة لابي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي ، له كتب في أصول الدين مفقود ،

14- سليمان بن محمد بن اسحاق (ابو الربيع) (ق 6 هـ)

*- رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 464 ، الشماخي السير

¹ - المصدر نفسه ،

² - أبوزكريا : السير ، ص ص 287-288

* - متكلم اباضي له روايات كثيرة في علم الكلام حفظها ابو عمرو عثمان بن خليفة السوف في السؤالات و رقى عنه ابي عمار عبد الكافي التتاي الوارجلاني مسائل في العقيدة

15- سليمان بن يومر (ق 6هـ)

* - رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 474، الشماخي : السير
* - متكلم اباضي له اراء كلامية حفظها ابي عمرو عثمان بن خليفة السوف في السؤالات و أبي عمار عبد الكافي التتاي في الموجز و شرح الجهالات

الشين

16- شعيب بن المعروف (أبو المعروف) (حي 171هـ)

* - رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية: 485، أبو زكرياء السير ، الدرجيني : الطبقات .
* - من رؤساء الفرقة الإباضية النكارية مع يزيد بن فندينذ

العين

17- عبد الخالق الفراني: (ق 6هـ)

* - رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 539، البغطوري : السير ، الدرجيني : الطبقات ، الشماخي : السير
* - ينسب إليه كتابين في علم الكلام .

18- عبد القهار بن خلف المزاتي (ق 9هـ)

* - رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 561، الشماخي : السير
* - له كتاب بعنوان: أجوبة علماء فزان، حققه الدكتور عمرو خليفة النامي

19- عيسى بن علقمة المصري

* - رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 710 ، الدرجيني : الطبقات ، الشماخي : السير
* - أقدم متكلم إباضي شمال إفريقي نعرف له مؤلف هو "كتاب التوحيد الكبير" الذي رآه "أبو عمار عبد الكافي التتاي" و اقتبس منه نصوصا في "الموجز" و "شرح الجهالات" منها : «.. و قرأت في التوحيد الكبير عيسى بن علقمة المصري رحمه الله أن من زعم أن صفات الله محدثة إليه كائنة بعد ما لم تكن ، وأنه مع ذلك قديم ليس له صفة من الصفات حتى حدثت إليه بعد ذلك ، كمن زعم من

أهل الدهر و هم أصحاب أرسطاليس أن الجوهر القديم ليس بذى صفة من الصفات ، حتى حدثت إليه بعد ذلك أعراض فصار موصوفا بها سواء و الحمد لله رب العالمين.» (1) .

و ما يثبت وجود هذه الكتب حقيقة أن أبو عمار استشهد بنصوصه من بعضها منها: «...فإن قال: هل يجوز على الله عزو جل أن يسمع كل شيء ؟ قيل: نعم بمعنى يعلمه، و قد ذكره في كتاب التوحيد الكبير و احتج عليه..» (2) ، و كذلك: «..قد أجاز في التوحيد الكبير مكلّم و متكلم، و معناه فاعل الكلام ، و معناه ليس بأخرس ، و يجوز على الله عز و جل في الأزل متكلم و مكلّم أيضا على المعنيين الذين شرحنا ، و لا يقال: له فى الأزل كلم و لا يتكلم فى نفسى من التفرقة بين يتكلم و متكلم شيء و الله أعلم.» (3) و ينفرد الشماخي بالترجمة له دون غيره من كتاب السير الإباضية جاء فى هذا السياق : «.. و منهم الإمام الماهر الشيخ الطاهر عيسى بن علقمة المصري و هو من متكلمي الإباضية و حذاق علمائها، قال الشيخ أبو عمار عبد الكافي إن مثل عيسى لمن حذاق متكلمي هذه الدعوة المباركة فيما بلغنا عنه قال عارض من قال إن أسماء الله مخلوقة و صفاته محدثة فى كتاب التوحيد الكبير بأمر مقنع بما فيه الكفاية و عيسى بن علقمة هذا مصري.» (4) .

20- عمرو بن فتح المساكني (ابو حفص) (283 هـ)

* - رقم الترجمة له فى معجم أعلام الإباضية : ، 690، ابي زكرياء : السير ، الوسياني : السير ، الدرجيني : الطبقات ، البغوري : سير ، البرادي: الجواهر .

* - أقدم متكلم اباضي وصلتنا مؤلفاته ، يروى أنه عاصر مهدي النفوسي الويغوي : (ت : 196 هـ) كما تروي السير الإباضية ، حيث رافقه فى مناظراته مع الخصوم خاصة النفاثيين كما يروي البغوري فى سيره: «.. و بلغنا عن بعض من مضى أنه قال : لولا عمرو بن فتح و أفلح بن عبد الوهاب ل : نفات بن نصر و أحمد بن الحسين لرد أهل المغرب كلهم إلى مذهبهما ، و أخذ كل واحد منهما شطره ، و لكنهما أدخلتا من القياس و الحجج كسراه عليهما و أفسداه لهما حجتها فيه.» (5)، و لعل أهم مآثره حفظه "مدونة ابن غانم الخراساني" و هي أهم المصادر الإباضية حيث

1- أبو عمار: مخطوط شرح الجهالات .

2- أبو عمار: مخطوط شرح الجهالات .

3- أبو عمار: مخطوط شرح الجهالات .

4- الشماخي : كتاب السير .

5- البغوري : السير .

بروي الدرجيني : «.. و ذكروا أن أبا غانم بشر بن غانم الخراساني خرج من المشرق متوجها إلى المغرب ليفد على الإمام عبد الله رضي الله عنه ، و معه مدونته المشهورة التي رواها عن تلاميذ أبي عبيدة رحمه الله ، و قيد سماعها عنهم، فاجتاز على جبل نفوسة فاستودع عمروس الكتاب المذكور ، و تمادى إلى تهرت بعد أن استأذنه عمروس في إنتساخ الكتاب المذكور فلم يأذن له ، و لكن عمروس حينئذ أحسن به الظن فحمله الحرص على العلم على إنتساخه فواظبه و عكف على النسخ و أخته تملني عليه ، و كان إذا جلس للنسخ في موضع نومه حتى تدركه الشمس فينتقل إلى الظل و الأصل في يدي أخته ، و عينه في الكتاب لا يتحول حرصا على إحياء العلم ، فلما رجع أبو غانم من تاهرت كان عمروس أكمل انتساخ الكتاب ، ورده في المكان الذي وضعه فيه . فلما تناول الكتاب رأى في أحد أجزاءه نقطة حبر فقال: أسرقت هذه ؟ قال نعم سماني سارق العلم (...). و كان الكتاب في إثني عشر جزءا...» (1)

أما البغطوري فينفرد برواية رحلة عمروس إلى المشرق بقوله : «.. و بلغنا أن جماعة اجتمعوا في موضع يسمى " تنين أن درشل " في طلب العلم ، و فيهم أبو نصر من أهل " تمصمص " و كان المفتي لهم ، و كان فيهم نفات بن نصر ، و كان يلقي عليهم مسائل ، و لم يعلم بها أبو نصر حتى جاءهم عمروس بن فتح ، و لما جاء سكت نفات ، فقال أبو نصر : الآن جاء الأسلوبان اللذان يحرزان الحي و أما جروة أبي نصر فتتبع في الغنم و ينهزم أبيض...» (2)

و ينفرد البغطوري كذلك برواية لقاء عمروس ومحمود بن حبيب : « .. و ذكر عنه أنه سافر إلى المشرق فدخل على المسلمين في المجلس، و محمد بن محبوب هو المفتي ، فرد عمروس عليه السؤال ، فقال لهم ابن محبوب: «.....أفيكم عمروس بن فتح " ؟ فقالوا له : " هو السائل " فقال له : " أنت أولى بهذا الموضوع " ، فنزل له عن المنبر ، فرجع هو عليه ، و قعد ابن محبوب أمامه فجعل عمروس يفتي الناس .» (3) ، و ينسب إليه "الدرجيني" كتاب في الفقه ، وهو : "كتاب العمروسي" و الظاهر أنه نفسه " أصول الدينونة الصافية " هذا الكتاب الذي وصلنا هو أقدم نص إياضي مغاربي في علم الكلام و الفقه ، و ينسب إليه الدكتور عمرو خليفة النامي رسالة في "الرد على الناكثة و

¹ - ، الدرجيني : طبقات المشائخ بالمغرب .

² - البغطوري : السير ،

³ - المصدر نفسه ،

أحمد بن حسين" (مخطوط) و هو أول ذكر لمصطلح إباضية في مصدر إباضي مغاربي كان في " كتابه الدينونة الصافية" .

قتل عمرو بن فتح المساكني في معركة مانو الشهيرة عام 283هـ - 896 م التي سقطت بعدها الدولة الرستمية في تهرت .

21- عثمان بن خليفة السوفي المارغني (أبو عمرو)

*- رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 620، الدرجيني : الطبقات ، البرادي : الجواهر ،
الشماعي : السير

*- متكلم إباضي من واد سوف الحالية ، يصفه الدرجيني بالقول : «...و منهم أبو عمرو عثمان بن خليفة السوفي رحمه الله هو في أهل المذهب أحد الأعلام ، الكاشف بحسن بيانه ونور منطق لسانه دياجي الظلام ، المفتي في العلوم لا سيما علم الكلام .»⁽¹⁾ ، ينسب إليه " كتاب السؤالات " و هو أضخم كتاب في علم الكلام الإباضي المغاربي من حيث الحجم ، أما في المضمون فالكتاب على حجمه الكبير هو تراكم عدد هائل من النصوص المقتبسة خاصة من كتاب التحف المخزونة لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي (ت 471 هـ) و كتاب شرح الجهالات لأبي عمار عبد الكافي التنتاوي (ت 571هـ) و غيرهما و قد صدر الكتاب محققا بتاريخ 2021 .
له كتاب الفرق أيضا .

22- عبد الكافي التنتاوي الوارجلاني (أبو عمار)

*- رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 562، الوسياني : السير ، الدرجيني : الطبقات ،
البرادي : الجواهر .

*- متكلم إباضي يمكن القول أنه قطب الأقطاب في علم الكلام الإباضي المغاربي القديم فقط أكمل مسأله إلى خواتمها التي لا زيادة فوقها ، و يتميز عن كل المتكلمين الإباضية المغاربية بخصائص كانت له و لم تكن لغيره و منها :

كونه أول عالم إباضي مغاربي يتعلم خارج الأطر التقليدية للتعلم ، و هي المغارات التي تقصي غير الإباضي من التعلم فيها فقد درس أبي عمار لسنوات في جامعة الزيتونة في ذروة تقدمها زمن الموحدين ، و الأكيد أنه لم يتلق منها معارف عقديّة إباضية ، وقد حفظ لنا الدرجيني تفاصيل هذه

¹ - الدرجيني :طبقات المشايخ ، ج2ص 482

الرحلة فيروي : « ..ذكر شيوخنا أن أبا عمار لما عزم على طلب العلوم رأى أن أهم ما يقدمه إصلاح اللسان ثم إصلاح الجنان بعلوم القوانين و البراهين ، فهاجر إلى تونس فأقام فيها أعوام يدرس الليل و النهار و لا يحضر بباله ذكر الأهل و الدار و الذي توخاه في قصده لتونس شيئين أحدهما ملاقاته من يشغل خاطره عن ذكر أهله ، و الثاني أراد أن ينقطع عن اللسان البربري بالبعد عن مخاطبه به و التدريب على لسان العربية ، بكثرة مخالطة من يخاطبه به ، و كان أبو عمار موسعا عليه ، فكانت تأتيه من بلده في كل عام ألف دينار (.....) فيقسم الدنانير نصفين فيدفع النصف إلى شيخه ويصرف النصف في نفقته و كسوته، و شراء ما يحتاجه من الكتب .»⁽¹⁾ ، و معه سقطت التهمة التقليدية أنه لا يجوز الإطلاع على كتب المخالفين فأبو عمار لم يدرس في تونس الزيتونة إلا كتب المخالفين .

كما أنه أحيى المذهب الإباضي ، و أنهى مسائل علم الكلام و لم يحدث بعده أي تطور معرفي إلى اليوم ، يقول الدرجيني : « .. منهم أبو عمار عبد الكافي رضي الله عنه (....) تدارك المذهب قد أقبر فانشره نشورا ، نوه به ، وقد أتى عليه حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا ، فأحيى الله به رفاته ، و جمع ببركته شتاته ، خدم العلم دهرا حتى وعاه ، و أوعى منه الأوعية ، ثم أخذ يفتيه و يعلمه (....) في تصنيف كتاب، أو تهذيب جواب، أو تدريب متكلم، أو إفادة متعلم .»⁽²⁾

كل مؤلفاته في علم الكلام و منها : كتاب الموجز «.. و هو الذي أزرى بموجزه (كتاب الموجز) على الماضين، و أتعب الحاضرين و الآتين، فإنه رتب مقدماته أرتب تقديم، و قوم فصوله أحسن تقويم، و قسم الفرق أبين تقسيم ، بألفاظ عذبة و قصد مستقيم و له تصانيف يشفي برها هيام النفوس الهيم .»⁽³⁾ .

23- عبد الله اللمطي الهواري (ق3هـ)

- *- رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 564 ، تاريخ ابن الصغير
- *- متكلم اباضي مغاربي لا تذكره السير الإباضية و ذكره ابن الصغير في أخبار الأئمة

24- عبد الله بن زورستن الوسياني (أبو محمد) (ط:9 ، 400هـ-450هـ)

¹ - الدرجيني:طبقات المشايخ ،
² - الدرجيني: طبقات المشايخ .
³ - الدرجيني: طبقات المشايخ ،

*- رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 584، ابو زكرياء : السير ، الوسياني : السير ،
الدرجيني : الطبقات ، الشماخي : السير

*- متكلم اباضي مغاربي ، يروى عن أبي خزر يغلا بن زلتاف الوسياني انه إذا سئل مسألة صعبة
في الكلام يقول : هذا الفتى ، قال عنه الدرجيني : «..درسوا علوم النظر و اتقنوها .» و توجد
بعض هذه المسائل الكلامية محفوظة في المصادر الإباضية

25- عبد الله بن محمد اللواتي العاصمي (ابو محمد) (ت 528 هـ)

*- رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 596، الوسياني : السير، الدرجيني الطبقات ،
الشماخي : السير

*- متكلم اباضي من شيوخ ابو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي و أبو محمد ماكسن بن الخير
الجرمي ، روى عنه الوسياني كثير من الآراء الكلامية ، و نسب إليه مدونوا كتاب السؤالات
المنسوب إلى أبي عمرو عثمان بن خليفة السوفي رواية كتاب السؤالات مروا بابي الربيع سليمان بن
يخلف المزاتي

26- علي بن أبي علي الياجراني (ق.5هـ)

*- رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 631، الوسياني : السير ، الدرجيني : الطبقات
*- متكلم اباضي مغاربي ، روى عنه أبو عمرو عثمان بن خليفة السوفي في السؤالات مسائل
كلامية كثيرة ، كما تحفظ لنا كتب السير بعض آراءه الكلامية خاصة مع النكار

27- عمر بن عبد الله الزواغي (أبو حفص) (ط:9، 400-450 هـ)

*- رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 664، أبو زكريا : السير ، الدرجيني : الطبقات ،
الشماخي : السير

*- متكلم اباضي ينسب له كتاب : المعلقات " في الفقه و العقيدة

28- مهدي النفوسي الويغوي (ق3 هـ)

*- رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 918، أبي زكرياء : السير، الوسياني : السير ،
الدرجيني : الطبقات ، الشماخي : السير

*- متكلم إباضي من جبل نفوسة ، تضي عليه السير الإباضية مواصفات ملحمية ، يجمع بين
القدرة الخارقة على الجدل و المناظرة فلم يتغلب عليه مناظر من المخالفين كما تصفه السير " ..» و

منهم مهدي النفوسي رحمه الله . قوم الجدل و مدره النضال المقدم في علم البرهان و الاستدلال على المحتج و كان من ادحضاه حجج الملحددين في ذلك المقام، ما هو مشهور في الأفاق و مغن عن زيادة إعلام .»⁽¹⁾. كان قادرا وحده على مناظرة سبعون عالما حسب أبي زكريا «.. و بلغنا أن مهدي حين كان بتهرت ، خرج ذات مرة عن أصحابه فتغيب عنهم و لم يدروا أين اتجه ، فلما جنح الليل و قرب وقت عشاؤهم ، انتظروه حتى يئسوا منه فأكلوا حاجاتهم و أفضلوا له عشاءه ، فكانوا على حالهم حتى أقبل إليهم المهدي ، فقالوا له : أين تغيبت ؟ و من أين جنئت و قد برد عشاؤك، فقال لهم: إني رددت إلى دين الله سبعين عالما من أهل الخلاف في غيبيتي عنكم .»⁽²⁾ و يرفع الشماخي العدد تسعون حسب في مدة تأخره عن العشاء و لم يرفع طعامه ، و ردهم إلى طريق الحق أي انتقالهم من الفرقة العقديية التي ناظروا من أجلها إلى المذهب الذي يعتقد به مهدي ، بل ناب عن عدد هائل من المناظرين تطلبتهم معركة جدلية فرضت على الإمام الرستمي من الواصلية المعتزلة " و روي أنه لما ضاق على الإمام عبد الوهاب احتجاج المعتزلة في حربه معهم أرسل إلى هذا الجبل جبل نفوسة أن ابعثوا إلي منكم أربعمئة رجل يكون فيهم من يقوم بالمبارزة ، و من يفسر القرآن ، و من يقوم بالاحتجاج و من يقوم بفقهاء الحلال و الحرام و قيل : مائة مفسر، و مائة مناظر في أصول الدين و مائة مبارز في القتال ، و مائة فقيه في مسائل الحلال و الحرام ، فاعتدوا على الاجتماع في تالا ، فلما اجتمعوا و علموا بمراد الإمام ، قال لهم مهدي أنا ضامن أن أغلب من أراد أن يحاجج على هذا الدين من بابل إلى فاس.»⁽³⁾ ، كان من المتصدين للفرق الكلامية المنشقة خاصة النفاثية : «..و ذكر مشايخ أن مهديا هو أحد من صد من مكائد نفاث، و قمع أن يشيع في نواحيه تلك الأحداث ، حتى ضرب بعضهم الأمثال ، فيما شوهد من تلك الأحوال و استحسنت أحوالهم و سترت مسير الشمس.»⁽⁴⁾ ، أول من ألف في علم الكلام باللغة البربرية : «..وضعها واضعها باللسان البربري ليتناقلها البربر، فكالهم بصاعهم لم يطفف و لم يبخسه لم يعد من الألفاظ ما يفهمونه لا عرب و لا أعراب بحيث يتوهمون»⁽⁵⁾ .

¹ - الدرجيني : طبقات المشايخ بالمغرب ،

² - أبو زكريا: كتاب السيرة و أخبار الأئمة ،

³ - البغطوري : سير البغطوري .

⁴ - الدرجيني : طبقات المشايخ بالمغرب .

⁵ - الدرجيني : طبقات المشايخ بالمغرب .

29- محمد بن بكر بن أبي بكر بن يوسف أبو عبد الله الفرستائي النفوسي

*- رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 803

*- الشخصية الأولى ضمن قائمة أعلام الإباضية ما بعد الدولة الرستمية ، و هو مؤسس ديوان العزابة وواضع نظمه الاجتماعية و هو الكيان الذي حافظ على الوجود الإباضي في شمال إفريقيا و تنسب إليه السير الإباضية نجاحه في تحويل " بني مصعب " " بني مزاب " من المذهب المعتزلي إلى المذهب الإباضي الوهبي، و يروي أبو زكرياء في سيره : «.. و كان الشيخ يشتي في أريغ و يربع في البوادي عند بني مصعب و غيرهم ، و كانوا آنذاك واصلية فرد بعضهم إلى الوهبية .» (1) كما تنسب إليه السير الإباضية كثرة المؤلفات خاصة في علم الكلام فيقول الشماخي في هذا الصدد : " له في كل فن تأليف كثيرة ، و أكثرها في الحجج و البراهان ، لأنه كان فيها ركن الأركان ، و له في الأخلاق حكم و أقوال..» (2) إلا أن هذه المؤلفات إما مبالغات أصحاب السير ، أو ضاعت مع الزمن و ما بقي لنا هو رواياته الكثيرة في كل المصادر الإباضية لدرجة أنه يمكن أن نستخرج كتابا كاملا مضمونه " روايات الفرستائي في المصادر الإباضية " و كثير من هذه الروايات في علم الكلام و استخرج الباحث حمزة بومعقل روايات أبي الربيع عن الفرستائي و وضع لها فهرس مستقل ملحق بالتحقيق.

و يعتبر الفرستائي همزة الوصل بين أقطاب المتكلمين الفاعلين المغاربية القدماء فمن أساتذته : «.. و كان تعلمه على الشيخ أبي نوح سعيد بن زنجيل ، رضي الله عنه ، و على أبي زكريا بن أبي ميسور ، رضي الله عنه و بلغنا أنه نظر إليه ذات مرة أبو نوح سعيد بن زنجيل ، رضي الله عنه ، فقال : إن كنت أفهم شيئا إ فإن هذا الفتى هو الذي يحي دين الله ، فلما بلغ من العلم ما قدر الله له ، و مات الشيخ أبو نوح .» (3) و التقى في رحلاته الكثيرة بالأعلام الإباضية حيث يروي أبو زكرياء : «.. و اجتمع عليهم الشيوخ و منهم أبو محمد عبد الله بن الأمير ، و أبو محمد وارسفلاس ، و كان أبو محمد وارسفلاس عالما كبيرا .» (4) و رافق أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي الذي روى عنه

1- أبي زكرياء : سير الأئمة .

2- أبي زكرياء : سير الأئمة ،

3- أبي زكرياء : سير الأئمة ،

4- أبي زكرياء : سير الأئمة

الكثير : «.. و سار الشيخ و أصابه ، فلما وصلوا قريبا من تمولست ، و لم يصلوها ، إذا أتى أبو الربيع سليمان ابن يخلف رضي الله عنه .»⁽¹⁾

ما يهمننا الآن هو ما لاحظته مؤلفوا معجم أعلام الإباضية المغاربية عند الترجمة له : «.. و الناظر في التراث الإباضي من كتب السير و الفقه و العقيدة ، يجدها تعج بأرائه و حكمه ، و من ثم يتضح لنا أن أبا عبد الله لم يؤلف كتابا لقصد التأليف ، و إنما جمع له تلامذته فتاويه و حكمه و أخذها عنهم المؤلفون لتعرف فيما بعد بتأليف أبي عبد الله .
و أشمل كتاب يجمع آراء الشيخ و علمه هو كتاب " التحف المخزونة " لتلميذه سليمان بن يخلف.»:

النون

30- نفات بن نصر (أبو الفرج)

- * - رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 731، ابن سلام اللواتي: بدء الإسلام و شرائع الدين ، الوسياني : السير ، الدرجيني: الطبقات .
- * - متكلم إباضي منشق عن الإباضية الوهبية تنسب إليه فرقة النفاثية او الفرثية

الياء

31- يغلا بن زلتاف الوسياني (أبو خزر) (381هـ)

- * - رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية: 1039
- * - متكلم إباضي " من أشهر المتكلمين الإباضية المغاربية الأوائل على الإطلاق ، تزخر كتب السير الإباضية بروايات مناظراته الكلامية الكثيفة خاصة في مجلس الحاكم الفاطمي المعز بن تميم الذي أجبره على الانتقال معه إلى بلاط الحكم في القاهر ، خصص "أبو زكريا " بابا في سيرته لأحد هذه المناظرات : «..و بلغنا أن أبا تميم كان يرسل إلى أبي نوح ، رضي الله عنه ، لينظر بين يديه المخالفين .»⁽²⁾ ، تتفق المصادر على نسبة كتاب " الرد على جميع المخالفين " له " يروي أبو عمار عبد الكافي التنتاوي في الموجز : «.. و كتاب الشيخ أبي خزر يغلى في الكلام مختصر وقفت عليه

¹ - أبي زكرياء : سير الأئمة

² - أبو زكريا : السير ،

« (1) حققه الدكتور المرحوم عمرو خليفة النامي واصفا الكتاب بالقول : «.. و رغم كثرة الإشارات في كتب السير و التراجم إلى المؤلفات و الرسائل التي تناولت علم الكلام، و التي كتبت في تلك الفترات المتباعدة بين القرنين الأول و الرابع فإن القليل النادر وصلن، و ندرة المادة الأساسية التي تعين الدارس المتخصص على استجلاء تلك المرحلة، تجعل ظهور مثل هذه الدراسة أمرا ذا أهمية .» (2)

32- يحي بن الخير بن أبي الخير الجناوني

*- رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية م 11 : 993

*- من علماء جبل نفوسة من قرية جناون و هو حلقة في سلسلة نسب الدين التي تعتبر نوعا خاصا من الإجازة لدى علماء الإباضية ، من تلامذته "أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي" ، و أبو زكريا يحي بن أبي بكر صاحب السيرة ، له الكتاب المعروف في العقيدة و علم الكلام : " عقيدة نفوسة " أو " عقيدة الجناوني " مطبوع.

حفظ أبو زكريا في سيره روايتين عنه منها : «.. و حدثني أبو يحي زكرياء بن أبي زكرياء ، رضي الله عنه أنه قال : اجتمع أبو زكرياء مع شيخ من شيوخ النكار ، في ملأ من زواغة و فيه الوهيبية و النكار ، و جرى بينهما الكلام إلى أن قال النكاري : يا أبا زكريا نحن و أنتم كلنا نكار لأننا قد أنكرنا على علي بن أبي طالب ما فعل من التحكيم .» (3) و استشهادي بهذا النص هدفه تثبيت الحقبة التي عاشها الجناوني فالأكيد أنه عاش في النصف الأول من القرن الخامس للهجرة .

33- يزيد بن مخلد الوسياني (أبو القاسم) (ت 358 هـ):

*- رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 1022

*- متكلم إباضي نفوسبي كان أستاذا كبار المتكلمين و منهم "أبوخزر يغلا بن زرلتاف" و " أبو القاسم مخلد" ساهم في حركة انتقال الكتب من المشرق إلى المغرب ، بواسطة عالم إباضي مشرقي إباضي يسمى ابن الجمع على ما تروي كتب السير ، يذكر أبو زكريا : «...و كان ابن الجمع رجلا من أهل الدعوة أقبل من المشرق تاجرا ينتحل جميع الفرق و كان غزير العلم

¹ - أبوعمار: الموجز ،

² - أبو خزر يغلا بن زلتاف الوسياني : الرد على جميع المخالفين:(الخوارج ، المرجئة المعتزلة) تحقيق عمرو خليفة النامي ،، عمان

، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع ، 2008 ، ص07

³ - أبو زكريا : السير ، ص212

فقدم توزر و أقام بها و إذ ذاك أبو الربيع شاب جدث السن .»⁽¹⁾ ، حيث رافقه أبو الربيع في حركة تنقلاته بهدف الدعوة إلى المذهب تحت غطاء التجارة(.....)«... ثم أراد ابن الجمع المسير إلى سجلماسة، فطلب منه أن يسير معه و يعلمه ما أراد من العلوم (....) و لما حضرت الوفاة ابن الجمع ، أوصى بكتبه لأبي الربيع . فلما مات ابن الجمع ، أقبل أبو الربيع إلى قسطالية ، و اشتهر اسمه ، و علا ذكره ، فطفق الناس يسألونه عن فنون العلم ، فكل من سأله ، أجابه ، و اضطربت قسطالية كلها من أجله..»⁽²⁾

جمع بين الثروة الضخمة و السلطة و العلم معا ، كان له نفوذ و جاه عظيم لذلك تخوف أبو تميم و قتله الشيء الذي أدى إلى ثورة على السلطة الفاطمية بقيادة المتكلمان أبو خزر يغلا بن زلتاف" و "أبو نوح سعيد زنجيل" و انتهت بالفشل: «..و بلعنا أنه إذا دخل مدينة القيروان ، فاضطربت المدينة كلها من أجله بفنون العلم و السؤالات و المعضلات يدخرونها ليسألوه عنها من المخالفين ، أو ممن أراد تعلم مذهبه فعظمت درجته فيها .»⁽³⁾، كان يناظر المخالفين من الفرق الأخرى التي انتشرت في القيروان العاصمة الثقافية: «...وروي عن الشيخ أبو نوح سعيد بن زنجيل رضي الله عنه أن أبا القاسم رحمة الله عليه ، جاز برجل من الوراقين بمدينة القيروان ، يقال له أبو إبراهيم المشبه ، فمر به و هو يكتب تشبيهه الله بخلقه ، فتعجب به أبو القاسم ، فجرى بينهما كلام كثير حتى قال له المشبه : إذ زعمت أن الله ليس بجسم و لا عرض و لا صورة ، فأخبرني عن أراد أن يبطل ربه كيف يقول ؟ فقال له أبو القاسم ، رضي الله عنه : فيقول مثلما تقول .»⁽⁴⁾

*- رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 1022

34- يحي بن أيوب (أبو زكرياء) (ق 5هـ) ابن بخيت .

*- رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 988، ترجم له الشماخي : السير .

*- متكلم اباضي مغربي معروف باسم " مطحنة المسائل : لقوته في علم الكلامو الجدل ، حفظ له

ابو عمرو عثمان بن خليفة السوفي روايات في الكلام في كتابه السؤالات

¹ - أبو زكريا : السير ،

² - المصدر نفسه ،

³ - المصدر نفسه ،

⁴ - أبي زكريا: كتاب السير

35- يوسف بن إبراهيم بن مناد السداتي الوارجلاني (أبو يعقوب) (ت 571 هـ)

*- رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 1049، ترجم له كل كتب السير و التراجم الإباضية

*- من أشهر المتكلمين و العلماء الإباضية الغاربة في القرن السادس على الاطلاق ، كان كثير الترحال ، و هو من الإباضية المغاربية الذين درسوا في الاندلس و لعله الوحيد انفتح على التيارات الفكرية زمن الموحدين و التي اثرت في توجهاته و كتاباته التي وصلتنا ، و هو صاحب المؤلفات الكلامية المعروفة :

الدليل و البرهان

العدل و الانصاف

36- يوسف بن خلفون الوارجلاني (أبو يعقوب) (ت 571 هـ)

*- رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 1059 ترجم له : الوسياني : في السير ، لدرجيني : الطبقات ، البرادي الجواهر المنتقاة ،

*- عالم اباضي مغاربي من وارجلان ، عاصر كبار المتكلمين في القرن السادس للهجرة في

وارجلان منهم أبو عمار عبد الكافي التنتاوي و ابو يعقوب الوارجلاني ، ترك مؤلفات وصلتنا منها

- أجوبة ابن خلفون في الفقه حققها الدكتور عمرو خليفة النامي

- رسالة إلى أهل جبل نفوسة (مخطوط)، لعله في علم الكلام.

37- يوسف بن محمد الوسياني (أبو يعقوب) (ق 6 هـ)

*- رقم الترجمة له في معجم أعلام الإباضية : 1070 ترجم له : ، الشماخي :السير

*- هو الذي حفظ و أملي كتاب السؤالات المنسوب لأبي عمرو عثمان بن خليفة السوفي و أضاف إليه الكثير من الزيادات.

قائمة المصادر والمراجع

اولا: قائمة المصادر

1- المصادر مخطوطة (المخطوطات) :

- 1- السوفي ، أبي عمرو عثمان بن خليفة المارغني السوفي (أبو عمرو) : مخطوط كتاب **السؤالات** الخزانة البارونية ، جربة ، تونس، رقم 14/40
- 2- السوفي ، أبي عمرو عثمان بن خليفة المارغني السوفي (أبو عمرو): **رسالة في الفرق** ، الخزانة البارونية ، جربة تونس ، رقم 73/38
- 3-الفزاري عبد الله بن يزيد : **التوحيد في معرفة الله وما يتعلّق بها** ، خزانة الاستقامة ، رقم : 106
ات يوجن ، غرداية ، الجزائر
- 4- الفزاري عبد الله بن يزيد : **باب فيمن رجع عن علمه وفارق النبي صلى الله عليه وسلم وهو على دين**، خزانة الاستقامة ،رقم : 105 آت يوجن ، غرداية الجزائر
- 5- الفزاري عبد الله بن يزيد : **كتاب في التوحيد والصفات** ، خزانة الاستقامة ،رقم : 106 آت يزجن ، غرداية ، الجزائر
- 6- الفزاري عبد الله بن يزيد : **كتاب الفتيا** ، خزانة الاستقامة ، رقم : 106 آت يزجن ، غرداية الجزائر
- 7- الفزاري عبد الله بن يزيد : **كتاب القدر** ، خزانة الاستقامة ،رقم : 105 آت يزجن ، غرداية الجزائر
- 8- الفزاري عبد الله بن يزيد : **كتاب في الردّ على عيسى بن عمير**، خزانة الاستقامة ،رقم : 105 آت يزجن ، غرداية الجزائر
- 9- الفرستائي ، أبو العباس احمد بن بكر: **مخطوط كتاب في مسائل التوحيد مما لا يسع الناس جهله** ، و غير ذلك من مسائل الكلام ، الخزانة البارونية ، جربة تونس، رقم المخطوط 22/64
- 10-الوارجلاني ، أبو عمار عبد الكافي التتايوي : **شرح الجهالات** ، الخزانة البارونية جربة تونس، رقم المخطوط 16/47
- 10- المشاوطي تبغورين بن عيسى : **كتاب متن الجهالات** ، الخزانة البارونية ،جربة تونس ، رقم المخطوط ، 17/69

قائمة المصادر والمراجع

11- الوارجلاني يحي بن إبراهيم (أبو سهل): ، عقيدة في معرفة التوحيد والفرائض، الخزانة البارونية جربة تونس ، رقم المخطوط ، 61/18

II - المصادر المطبوعة :

- 1- الأشعري ، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري : مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين ، تحقيق ، محمد محي الدين عبد الحميد ، صيدا ، بيروت ، لبنان ، المكتبة العصرية ، (د.ط) 199
- 2- الأندلسي أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ احمد محمد شاكر، دون دار نشر .
- 3- الإيجي عضد الدين عبد الرحمان أحمد: المواقف في علم الكلام، بيروت ، لبنان ، عالم الكتب، (د ط)، (د ت ط).
- 4- الباقلاني، أبي بكر محمد بن الطيب : الإنصاف في ما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به ، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري ، القاهرة المكتبة الأزهرية للتراث ، الطبعة الثانية ، 2000
- 5- الباقلاني ، أبي بكر محمد بن الطيب : كتاب التمهيد ، تحقيق الأب ريتشارد يوسف مكارثي اليسوعي ، بيروت لبنان ، المكتبة الشرقية ، ط1، 1958.
- 6- البرادي ، أبي القاسم بن إبراهيم : الجواهر المنقاة فيما أخل به كتاب الطبقات ، علق عليه، أحمد بن سعود السيابي ، لندن ، دار الحكمة ، الطبعة الاولى ، 2014
- 7- البرادي، أبي القاسم بن إبراهيم : رسالة فيها تقييد كتب أصحابنا ضمن كتاب الموجز . تحقيق عمار طالبي .
- 8- البغدادي ، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد: الفرق بين الفرق و بيان الفرقة الناجية منهم ، تحقيق ، محمد عثمان الخشت ، القاهرة مصر ، مكتبة ابن سينا للنشر و التوزيع و التصدير (د.ط) (د.ت.ن)
- 9- البغطوري ، مقرين بن محمد : روايات الأشياخ (سير البغطوري) ، تحقيق عمر بن لقمان حمو سليمان بوعصبانة ، عمان ،مكتبة خزائن الآثار ، الطبعة الاولى 2017
- 10- البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد: أصول الدين، أستنبول ، تركيا ، المطبعة الرسمية للدولة ، 1928

قائمة المصادر والمراجع

- 11- البياضي ، احمد بن حسن بن سنان كمال الدين : إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان في أصول الدين، تحقيق : أحمد فريد المشردي ، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2007،
- 12- التميمي ، محمد بن احمد بن تميم أبو العرب: طبقات علماء إفريقيا ، طبعة حجرية .
- 13- التوحيدى، علي بن محمد بن العباس أبو حيان: ثمرات العلوم : شرح و تعليق انور محمد زناتي ، تونس ، دار سحر للنشر ، ط1، 2010،
- 14- الجاحظ : أبو عثمان بن عمرو بن بحر البصري : البيان و التبيين ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، القاهرة ، مطبعة الخانجي (د.ط) ، (د.ت.ط).
- 15- الجناوني ، أبي زكرياء يحي بن الخير بن أبي الخير الجناوني : كتاب الوضع مختصر في أصول الفقه ، تحقيق احمد بن صالح الشيخ أحمد و بكير بن محمد بن عيسى فخار ، تعليق الشيخين ، أبي اسحاق ابراهيم أطفيش و ناصر بن محمد المرموري ، عمان ، مكتبة الضامري للنشر و التوزيع ، ط1، 2015،
- 16- الجويني ، أبو المعالي عبد المالك بن عبد الله بن يوسف ، إمام الحرمين : كتاب الإرشاد في قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، حققه ، محمد يوسف موسى و على عبد المنعم عبد الحميد ، القاهرة ، مكتبة الخانجي ، (د.ط) 1950.
- 17- الجبطلالي أبي طاهر إسماعيل بن موسى الجبطلالي النفوسي: فنطرات الخيرات، تحقيق: سيد كسروي حسن وخلاف محمد عبد السميع، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 2001،
- 18- الخشني : طبقات علماء افريقية ، تحقيق محمد زينهم محمد عزب ، القاهرة ، مكتبة مدبولي، ط1، 1993
- 19- ابن خلدون عبد الرحمان: المقدمة، تحقيق على عبد الوافي واحد، القاهرة ، دار الشعب (د.ن) (د.ت.ن)
- 20- الدرجيني ، أبي العباس أحمد بن سعيد : كتاب طبقات مشايخ المغرب، تحقيق، إبراهيم طلاي، قسنطينة الجزائر، دار البعث ، (د.ت) (د.ط)
- 21- ابن رشد : فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة و الشريعة من اتصال، تحقيق محمد عابد الجابري ، بيروت ، لبنان ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الاولى ، 1998.

قائمة المصادر والمراجع

- 22- الزركشي : بدر الدين:البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير ومراجعة: الشيخ عبد القادر عبد الله العاني و (و آخرون) ، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط 2، 1999،
- 23- السالمي الدين نور الدين: اللعة المرضية(ضمن مجموع ستة كتب) (دن) (د.ت.ن) (د.ط)
- 24- السوفي أبي عمرو عثمان بن خليفة المارغني السوفي: : كتاب السؤالات ، تحقيق ، خضير بن عيسى بن سليمان الحاج عيسى فخار المليكي ، الجزائر ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، مؤسسة منارة الهدى للنشر و التوزيع " ط1، 2021
- 25- السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر : صون المنطق عن فن المنطق و الكلام : تعليق علي سامي النشار، القاهرة ، مكتبة الخانجي ،(د.ت.ن) ص14
- 26- الشماخي ، أبو العباس أحمد بن أبي عثمان بن سعيد بن عبد الواحد ، السير ، تحقيق محمد حسن ، بيروت ، لبنان ، دار المدار الإسلامي، ط1، 2009.
- 27- الشهرستاني ، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر : المثل و النحل، تحقيق: محمد سيد الكيلاني ، بيروت -لبنان-، دار المعرفة للطباعة و النشر ، ط2، 1975 .
- 28- ابن الصغير: أخبار الأئمة الرستميين ، تحقيق ، إبراهيم بحاز و محمد ناصر ، الجزائر ، ديوان المطبوعات الجامعية .
- 29- الفارابي أبو نصر: إحصاء علوم الدين، تحقيق: عثمان محمد أمين، القاهرة، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، 1931.
- 30- القلهاتي ، أبي عبد الله محمد بن سعيد الأزدي: الكشف و البيان ، تحقيق سيدة اسماعيل كاشف عمان ، وزارة التراث القومي و الثقافة ، ط1، 1980
- 31- الغزالي أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق: د محمد أبو ليلة و د. نورشيف عبد الرحيم رفعت، واشنطن، جمعية البحث في القيم و الفلسفة، دون طبعة، 2001،
- 32- الغزالي أبو حامد الغزالي: قانون التأويل ،علق عليه محمد بيجو ، دون مكان نشر ، دون ناشر ط1، 1992 .
- 33- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين : مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقيق الشيخ قاسم الشماعي الرفاعي ، بيروت لبنان ، دار القلم ، ط1، 1989

قائمة المصادر والمراجع

- 34- المزاتي ، أبو الربيع سليمان بن يخلف الوسلاتي المزاتي النفطي القابسي: كتاب التحف المخزونة تحقيق ،محمود بن جمعة الأندلسي ، سلطنة عمان ، مكتبة خزائن التراث ، ط1، 2017
- 35- المزاتي ، أبو الربيع سليمان بن يخلف الوسلاتي المزاتي النفطي القابسي: النحف المخزونة في إجماع الأصول الشرعية ، تحقيق حمزة بن بوسهال بومعقل ، الجزائر ، دار الخلدونية ، ط1
- 36- المزاتي ، أبو الربيع سليمان بن يخلف الوسلاتي المزاتي النفطي القابسي: كتاب سير المزاتي، تحقيق ، حاج سعيد مسعود ، عمان ، مكتبة الظامري للطباعة و النشر و التوزيع ، ط1993، 2
- 37- المساكني ، عمرو بن فتح: كتاب أصول الدينونة الصافية ، تحقيق ، حاج أحمد بن حمو كروم ، مراجعة ، مصطفى بن محمد شريقي و محمد بن موسى بابا عمي ، سلطنة عمان ، وزارة التراث القومي و الثقافة ، ط1، 1999،
- 38- المشلوطي ، تبغورين بن داود بن عيسى المشلوطي : أصول الدين (الأصول العشرة) : دراسة و تحقيق ، ونيس الطاهر عامر ، سلطنة عمان ، مكتبة الجيل الواعد ، ط2005، 1،
- 39- المشلوطي، تبغورين بن داود بن عيسى المشلوطي : الأدلة و البيان ، تحقيق الحاج سليمان بن إبراهيم بابيز الوارجلاني ، عمان ، منشورات وزارة التراث و الثقافة ، الطبعة الأولى ، 2009
- 40- المعتزلي ، القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب العدل و التوحيد
- 41- المعتزلي ، القاضي عبد الجبار: الأصول الخمسة : تحقيق ، فيصل بدير عون ، الكويت ، مطبعة جامعة الكويت ، ط1998، 1
- 42- المعتزلي ، القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة : تحقيق عبد الكريم عثمان ، القاهرة ، مكتبة وهبة ، ط1996، 3 .
- 43- اللواتي ابن سلام الإباضي ، كتاب فيه بدء الإسلام وشرائع الدين: تحقيق: فيرنر سفارتس والشيخ سالم بن يعقوب، بيروت -لبنان-، دار صادر، ط1، 1986.
- 44- ابن النديم، ابو الفرج محمد : الفهرست : بيروت ، لبنان ، دار المعرفة ، (د.ط) (د.ت.ن)
- 45- النسفي ، أبو حفص عمر بن محمد : تبصرة الأدلة : تحقيق كلود سلامة : ط1، 1998
- الوسيانى ، أبي خزر يغلا بن زلتاف : الرد على جميع المخالفين:(الخوارج ، المرجئة آ المعتزلة) تحقيق عمرو خليفة ، عمان ، مكتبة الضامري للنشر و التوزيع ، ط1، 2008.

قائمة المصادر والمراجع

- 46- الهواري ، هود بن محكم الهواري : تفسير كتاب الله العزيز : تحقيق : مصطفى شريقي ، بيروت لبنان ، دار الغرب الإسلامي ، ط1 1990،
- 47- الوسياني ، أبو الربيع سليمان بن عبد السلام، سير الوسياني : تحقيق عمر بن لقمان بوعصبانة ، عمان ، وزارة التراث و الثقافة ، ط1، 2009.
- 48- الوارجلاني أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم: الدليل و البرهان، تحقيق سالم بن حمد الحارثي ، عمان ، وزارة التراث القومي ، (د.ط) 1983 .
- 49- الوارجلاني أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم: العدل و الإنصاف في معرفة أصول الاختلاف ، عمان ، وزارة التراث القومي و الثقافة ، (د.ط) 1984.
- 50- الوارجلاني أبو عمار عبد الكافي التتتاوي الوارجلاني: الموجز ضمن أبو عمار عبد الكافي التتاوتي : آراء الخوارج الكلامية (كتاب الموجز) تحقيق عمار طالبي ، الجزائر ، دار موفم للنشر ، ط2، 2013
- 51- الوارجلاني : أبو زكرياء يحي: كتاب السيرة و أخبار الأئمة ، تحقيق ، عبد الرحمان أيوب ، تونس الدار التونسية للنشر ، ط1، 1985.

ثانيا: قائمة المراجع :

1- قائمة المراجع باللغة العربية :

- 1- أبو زيد ناصر حامد: إشكالية القراءة و آليات التأويل، الدار البيضاء المغرب، المركز الثقافي العربي، ط7، 2005 ص14
- 02- بابا واعمر خضير بن باكير: الإمام الجيطالي و فكره العقدي ، غرداية ، الجزائر المطبعة العربية ، نشر جمعية التراث القرارة ، ط1، 2009
- 03- بابا واعمر خضير بن باكير: الفكر العقدي بالمغرب ، من بداية القرن الرابع الهجري العاشر ميلادي الى نهاية القرن السادس الهجري الثاني عشر ميلادي ، رسالة دكتوراه تخصص عقيدة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، قسنطينة ، الجزائر ، 2017-2018
- 04- باجو محمد بن مصطفى : أبو يعقوب الوارجلاني أصوليا (دراسة لعصره و فكره الأصول مقارنة بأبو حامد الغزالي) ، سلطنة عمان ، وزارة الثقافة و التراث ، ط2، 2007

قائمة المصادر والمراجع

- 05- بن ادريسو مصطفى بن محمد : الفكر العقدي عند الإباضية حتى نهاية الثالث الهجري ،
سلطنة عمان ، مكتبة الضامري للنشر و التوزيع ، (د.ط) 2013
- 06- بن حمد عبد المجيد : المدارس الكلامية في افريقيا حتى ظهور الاشعرية ، تونس ، مطبعة دار
العرب ، ط1،1986
- 07- بدوي عبد الرحمان : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (دراسات لكبار المستشرقين) ألف
بينها الدكتور عبد الرحمان بدوي ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية (د.ط) (د.ت.ط)
- 08- بدوي عبد الرحمان : مذاهب الاسلاميين ، بيروت ، لبنان ، دار العلم للملايين ، ط1، 1998
- 09- بوعصبانة عمر لقمان سليمان: معالم الحضارة الإسلامية بوارجلان ، من نهاية الدولة الرستمية
الى زوال سدراتة ، الجزائر ، نشر جمعية الوفاق ، بمساهمة ولاية ورقلة ، ط1، 1429
- 10- بومعقل حمزة بوسهال : الآراء العقديّة لأبي الربيع سليمان بن يخلف المزاتي (ت471هـ) من
خلال كتاب التحف المخزونة ، رسالة ماجستير في العلوم الإسلامية تخصص عقيدة ، جامعة
الجزائر ، 2012
- 11- جار الله زهدي : المعتزلة ، بيروت لبنان ، دار الاهلية للنشر ، ط1، 1984.
- 12- الجعيري ، فرحات علي: البعد الحضاري للعقيدة الإباضية ، (د، ن) 1979 (د، ط)
- 13- خيزي ليلي : الآراء الكلامية لأبي يعقوب الوارجلاني ، مسقط ، عمان ، مكتبة مسقط ،
ط1،2009
- 23- الخضري محمود زينب: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى : القاهرة، دار الثقافة للنشر
و التوزيع ،(د ط) 1983
- 14- السواح فارس : طريق إخوان الصفاء المدخل إلى الغنوصية الإسلامية، دمشق ، دار علاء
الدين للطباعة و النشر و الترجمة الطبعة الاولى ، 2008 ،
- 15- الشافعي حسن محمود : مدخل الى دراسة علم الكلام ، باكستان، منشورات ادارة القرآن و العلوم
الاسلامية ، ط1،2001،2.
- 16- الشافعي حسن : الأمدي و آراءه الكلامية ، الدكتور ، القاهرة ، دار السلام للطباعة و النشر
و الترجمة ،(د.ت.ن) ط1،
- 17- الصخوري فوزي : الإباضية المستاوية الى القرن السادس الهجري ، تونس، المسيرة للنشر و
التوزيع ، ط1، 2022

قائمة المصادر والمراجع

- 18- قابيل عبد الحي محمد : الإباضية و آرائهم الكلامية ، الاسكندرية ، مصر ، دار الوفاء لنديا
الطباعة و النشر ، ط1، 2015
- 19- عبد الوهاب حسن حسني: كتاب العمر في المصنفات و المؤلفين التونسيين حسن حسني ع
الوهاب
- 20- كريم داودي : التعاون و الترجيح في المذهب الإباضي دراسة مقارنة مع المذاهب الأخرى ،
رسالة دكتوراه ، 2011 ، جامعة وهران .
- 21- نادر البير نصري : فلسفة المعتزلة ، فلاسفة الإسلام الاسبقين ، الاسكندرية مصر ، مطبعة دار
نشر الثقافة ، (د.ن) (د.ت.ن).
- 22- النامي عمرو خليفة : دراسات في الاباضية ، ترجمة مخائيل ختري و ماهر جرار ، مراجعة
محمد ناصر و نتن و مصكفي صالح باجو ، تونس، دار الغرب الاسلامي ، ط2، 2012.
- 23- نبها خضير محمد : المنحنى الكلامي عند هشام بن الحكم و أثره في الفكر الإسلامي ، مشهد
ايران ، مؤسسة الطبع و النشر التابعة للأستانة الرضوية المقدسة "ط1 1434 هـ
- 24- النشار ، علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام : ج2ص193 دار المعارف ،
ط8،
- 25- النشار ، علي سامي: مناهج البحث عن مفكري الإسلام (ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليس)،
القاهرة، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 1948
- II - قائمة المراجع المترجمة :**
- 1- بيبار كوبرلي : مدخل إلى دراسة الإباضية و عقيدتها (بحث يقارن بين العقيدة الإباضية في بلاد
المغرب و عمان) ، ترجمة ، عمار الجلاصي و موحد و مادي ، سلطنة عمان ، مكتبة الضامري
للنشر و التوزيع ، ط1، 2010،
- 2- تايدوش ليفتنسكي: المؤرخون الاباضيون في شمال افريقيا ، ترجمة ماهر جرار ، ربما جرار ،
طرابلس ، ليبيا ، مؤسسة تاوالت ، ط2007، 1
- 3- جوزيف فان هاس : بدايات الفكر الإسلامي الأنساق و الإبعاد ، ترجمة عبد المجيد الصغير،
مراجعة عبد المجيد الشرفي الدار البيضاء المغرب ، منشورات الفنك
- 4- جوزيف فون هاس : علم الكلام و المجتمع في القرنين الثاني و الثالث الهجري ، ترجمة محي
الدين جمال بدر (و آخرون) بيروت ، منشورات الجمل ، ط1، ح1 ، 2016

III: المقالات

- 1- ارفيس بلخير: التأويل بين الأصل الفلسفي و البعد النقدي ، مجلة دفاتر مخبر الشعرية الجزائرية ،الجلد 03 العدد08 ، ديسمبر 2018
- 2- ايت حمو محمد: سؤال التأويل بين الغزالي و ابن رشد ،ص 21، مجلة المناهج ،العدد الرابع و الستون 64،شتاء 2012
- 3- تغلات زوهير: سنة2014، مجلة الكوفة عدد 08 سنة 2014 ص 111-
- 5- حاج أحمد يحي بن بوهون: المكتبات و خزائن المخطوطات ببلدة تجنيت بوادي مزاب ، مجلة الواحات للبحوث و الدراسات ، المجلد 7 العدد 2، ديسمبر 2014 ،ص510
- 6- العميري ، سلطان بن عبد الرحمان: الخلل المنهجي في دليل الحدوث
- 7- النامي عمرو خليفة : 1980، وصف مخطوطات اباضية مكتشفة في شمال إفريقيا: (A)
(*DESCRIPTION OF NEW IBADI MANUSCRIPTS FROM NORTH AFRICA*) ،
مجلة الدراسات السامية (*Journal of Semitic Studies*) ، العدد الأول من المجلد
الخامس عشر ، الصفحات 63- 87)
- 8- ونيس عامر : رسالة في بيان كل فرقة لأبي عمرو عثمان بن خليفة المارغني السوفي من علماء القرن السادس ، مجلة الجامعة الزيتونية ، تونس، عدد 03،
- IV: المعاجم و الموسوعات و الكشافات و فهارس المخطوطات
أ- المعاجم و الموسوعات :
 - 1- ابن منظر، أبو الفضل محمد بن مكرم الإفريقي التيفاشي المصري : لسان العرب ، بيروت ، لبنان ، دار الفكر ، ط1، 2008.
 - 2- الأزهرى أبي منصور محمد: تهذيب اللغة ، تحقيق إبراهيم الأبياري ، بيروت ،دار الكتاب (د.ط.)،(د.ت) دار الكتاب
 - 3- الجرجاني، محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني: معجم التعريفات ، تحقيق محمد صديق المنشاوي ، القاهرة ، دار الفضيحة للنشر و التوزيع و تصدر (د.ط) (د.ت.ن)
 - 4- جمعية التراث القرارة ، لجنة التأليف : معجم أعلام الاباضية (قسم المغرب)، بيروت ، لبنان ، دار الغرب الإسلامي ، الطبعة الأولى ، 1990

قائمة المصادر والمرجع

5- التفتازني سعد الدين التفتازاني: تهذيب الكلام، القاهرة ، مطبعة السعادة (طبعة حجرية) الطبعة الاولى، 1912

6- الفيروزآبادي مجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيرازي:

القاموس المحيط ، بيروت لبنان ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، (د.ط) 1983،

7- القزويني، ابن الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني : مقاييس اللغة : تحقيق عبد السلام محمد هارون ، دار الجيل ، ط 1 ، 1991،

8- قسم علم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية : شرح مصطلحات علم الكلام ، مشهد ، ايران ، مجمع البحوث الإسلامية ، دار البصائر ، ط 1، 1415 هـ .

9- مجموعة من الباحثين : معجم مصطلحات الاباضية ، سلطنة عمان ، وزارة الأوقاف و الشؤون الدينية ، الطبعة الاولى 2008.

ب - الكشافات و الفهارس :

1- أم آتش كاسترس : بيبيلوغرافيا الاباضية ، ترجمة ، مومحمد ومادي و خديجة كير ، سلطنة عمان ، وزارة الأوقاف و الشؤون الدينية ، ط، 2012

2- كل فهارس خزائن مخطوطات مزاب الجزائر و خزائن جربة تونس و عددها أكثر من 45 فهرس (انظر الملحق الأول)

V: المراجع الالكترونية

1- المكتبة السعيدية

<https://alsaidia.com/>

2- قاعدة بيانات المنظومة

<http://search.mandumah.com/>

3- وزارة الثقافة العمانية

<https://elibrary.mara.gov.om/>

4- محرك بحث البرادي جمعية ابي اسحاق اطفيش

<https://www.elminhaj.org/>

فهرس الموضوعات

فهرس المواضيع

فهرس المواضيع

ص	الموضوعات
أ	مقدمة
14	الفصل الأول مدخل إلى علم الكلام الاباضي المغربي
16	المبحث الأول : مصادر علم الكلام الإباضي المغربي
18	المطلب الأول : المصادر النظرية لعلم الكلام الإباضي المغربي.
19	أولاً : البيبلوغرافيا النظرية لمصادر علم الكلام الاباضي المغربي القديم
27	ثانياً : المساعدة لمصادر علم الكلام الاباضي المغربي القديم
34	المطلب الثاني : المصادر الفعلية لعلم الكلام الإباضي المغربي القديم
34	أولاً : قائمة المؤلفات الإباضية المغربية في علم الكلام
48	ثانياً : خصائص النص الإباضي الكلامي القديم (تحليل المصادر)
54	المبحث الثاني: علم الكلام الاباضي المغربي المفهوم و المنهج و المدارس
55	المطلب الأول: مفهوم علم الكلام و مناهجه.
56	أولاً: مفهوم علم الكلام .
60	ثانياً: مناهج علم الكلام
67	المطلب الثاني: الإباضية و مدارس علم الكلام
76	أولاً: من الداخل المدارس الاباضية
91	ثانياً: من الخارج المدارس غير الاباضية (المعتزلة و الاباضية الوهبية)

108	الفصل الثاني فلسفة الوجود في علم الكلام الاباضي المغربي القديم
111	المبحث الأول : الواحد و طبيعة الموجودات و الرد على الدهريين
112	المطلب الأول: طبيعة الموجودات.
113	أولاً: الجوهر و الأعراض.
112	ثانياً: القديم و المحدث و الحركة و السكون
127	المطلب الثاني: فلسفة الوجود.

فهرس المواضيع

128	أولاً: المشكلات الفلسفية في الجوهر و الأعراض و الحركة و السكون
139	ثانياً: حدث العالم و الرد على الدهريين
145	المبحث الثاني: فلسفة التوحيد
146	المطلب الأول : الواحد و الرد على اللاموحدين (التعددية):
147	أولاً : في الرد على الثنوية .
157	ثانياً : الرد على المثلة.
165	المطلب الثاني : اثبات التوحيد المطلق (أدلة التوحيد) :
165	أولاً: التوحيد مفهومه و مناهج الاستدلال عليه .
176	ثانياً: فلسفة التوحيد المطلق عند الإباضية المغاربي.
191	المبحث الثالث : فلسفة التأويل من اجل التوحيد المطلق.
192	المطلب الأول: الأسس الفلسفية للتأويل في علم الكلام:
192	أولاً: التأويل المفهوم، التاريخ، و المناهج
200	ثانياً : التأويل في علم الكلام الإباضي المغاربي القديم:
207	المطلب الثاني : الجدل الإباضي المغاربي مع المتأولين (المخطئين):
207	أولاً : مجال المتأولين :
220	ثانياً: الصفات الخيرية و حتمية التأويل :

230	الفصل الثالث فلسفة الإنسان في علم الكلام الإباضي المغاربي
233	المبحث الأول: الإنسان و المعرفة في علم الكلام الإباضي المغاربي :
234	المطلب الأول : المدرسة الحسية في المعرفة في علم الكلام الإباضي المغاربي القديم أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي
234	أولاً: وسائل المعرفة: (الحواس و العقل)
240	ثانياً: المعرفة و العون الإلهي
250	المطلب الثاني: المدرسة العقلية الإباضية في نظرية المعرفة . أبو يعقوب الوارجلاني
251	أولاً: منظومة المفاهيم :
264	ثانياً : المؤثرات الخارجية في نظريه المعرفة عند الوارجلاني (الغنوصية و العرفان)

فهرس المواضيع

273	المبحث الثاني: حرية الإنسان.	
273	المطلب الأول: مفهوم الإنسان و الحرية:	
273	أولاً: الإنسان و الحرية في علم الكلام الإباضي المغربي :	
275	ثانياً: فلسفة الإرادة و العون و الخذلان.	
292	المطلب الثاني : خلق الأفعال عند الإباضية .	
292	أولاً: نظريات جهالات الأفعال و الكسب الإباضية المغاربة :	
305	ثانياً : نظرية الكسب بين الأشاعرة و النكارية :	
318	المبحث الثالث: الأنا و الآخر في علم الكلام الإباضي المغربي	
319	المطلب الأول: الأنا الإباضي .	
319	أولاً: مراتب الناس في علم الكلام الاباضي المغربي	
331	ثانياً: كفر الأفعال.	
339	ثالثاً : القيمة الخلقية عند الإباضية .	
346	المطلب الثاني: الأنا الجمعي الإباضي و العلاقة بين الأنا و الآخر (الولاية والبراءة)	
347	أولاً: الولاية و البراءة و الوقوف:	
357	ثانياً: مشكلة تكفير كل المخالفين	

366	الخاتمة	
374	الملاحق	
377	فهرس تراجم المتكلمين الاباضية المغاربة القدماء	
397	المصادر و المراجع	
408	فهرس المواضيع	
413	ملخص	

ملخص

الهدف العام من هذه الأطروحة هو القراءة الفلسفية لعلم الكلام الاباضي المغربي القديم قراءة كلية غير تفكيكية ، وذلك بالبحث عن النسق العام الذي يسير كل المقولات الكلامية في كل مسائل علم الكلام من دقيقة إلى جليلة ، وقد توصلنا إلى أن المبدأ الفلسفي الذي تنطلق منه كل الآراء الكلامية هو التوحيد المطلق بالمعنى الرياضي للكلمة ، فكل المسائل الكلامية على تعدد وحداتها لا بد من إرجاعها إلى الواحد المطلق، فالتوحيد الإلهي قائم على فلسفة الواحد في الصفات والأفعال و الأسماء. والإيمان الإنساني قائم على التوحيد بين القول والعمل، والعلاقات الإنسانية الاجتماعية قائمة على أساس اعتقاد الجميع بالتوحيد المطلق في الاعتقاد وفي الفعل .

•◉:V◉:◉:

ξ⊙⊙ξ ◊ξ⊙⊙ξ ⊙⊙ξ ⊙◉:◉:◉:◉:◉:ξ | ◉:++◉ V ◊YQ◊ ξYΞ◉ | ξ ⊙◉:◉:◉:ξ |
⊙.⊙.◉ ◊ξ⊙.Eξ ◉:◉:◉ ◊⊙◉:◉ ◊YQ◊ V ◊ξ⊙⊙ξ ◉ξΛ V ◉:◉:◉:◉, V ⊙ξV-ξ | ◉:◉:ξ◉ξ
⊙ | ◉:◉:◉:◉ ⊙.Λ-⊙ ξ◉.⊙⊙E ◊◉⊙⊙ξ | ⊙◉:◉:◉:ξ | ⊙ξ⊙⊙:⊙◉:ξ | ξξ ⊙◉.⊙⊙ξ⊙ξ
◊◉⊙⊙ξ | ⊙◉:◉:◉:ξ | ⊙.⊙.◉ ⊙⊙ξ ⊙◊ ◊ΛV:◉:⊙.Q X◊ ◉:◉:◉:◉, ⊙ ◉:ξ | ◉:⊙⊙:E ⊙.◉
◊ X ◉:◊⊙.◉ ◊YΞ◉ | ◉-⊙ ⊙:++◉:◊.QQ ⊙◉-ξ⊙ ⊙ξ◊:QQξ⊙ξ | ⊙.⊙.◉ξξξ | ◉:++◉ V
◉.⊙ξ◉:⊙ ◉:◉:◉:◉, ◉ ◉:◉:◉:◉ ◉:◊⊙.◉ ξ ⊙.⊙.◉, ⊙ ◊◉⊙⊙ξ | ⊙◉.⊙⊙ξ⊙ξ | ⊙ξ:⊙◉:ξ | ⊙
⊙.ξξξ | ⊙:◉:ξ⊙ξ | ◉ :◉:⊙:◉ ξ ⊙.⊙.ξ++-◉:◉ ξ ⊙ξ◉:⊙ ◉:◉:◉:◉, ⊙ ◉.⊙ξ◉:
◊:◉:◉:ξ ◊:◉:◉:⊙ ⊙YΞ◉:⊙ | ◉:⊙ξ◉:⊙ ξ ⊙:◊V.◉ξ | V ⊙ξ◊.ξ | V ξV.◉:◉, ⊙
⊙:◊◉:◉:⊙ ⊙.◉V.◉ξ X ⊙:◉:◉: I.◉ | ⊙.⊙.◉ V ⊙.X◊, V ⊙:Vξξ⊙ξ | ⊙ξ⊙V.◉ξξξ |
⊙ξ⊙.X◉.⊙ξ | ◉:◉:⊙-⊙ ⊙ ⊙:◊◉:◉:⊙ | ◊◉⊙⊙ξ | ◉:⊙ξ◉:⊙ ◉:◉:◉:◉ ξξ⊙ ⊙:◊◉:◉:⊙ V
⊙.X◊.

Abstract :

L'objectif général de cette thèse est la lecture philosophique de l'ancienne théologie maghrébine Ibadite, une lecture non déconstructive , en recherchant le schéma général qui parcourt tous les énoncés théologiques dans toutes les questions de théologie du plus petit au plus grand, et nous avons conclu que le principe philosophique à partir duquel toutes les opinions théologiques sont le monothéisme absolu, au sens mathématique du terme, donc toutes les questions théologiques sur la pluralité de leurs unités doivent être ramenées à l'absolu Un. L'humanité sociale repose sur la croyance de chacun au monothéisme absolu dans la croyance et l'action.