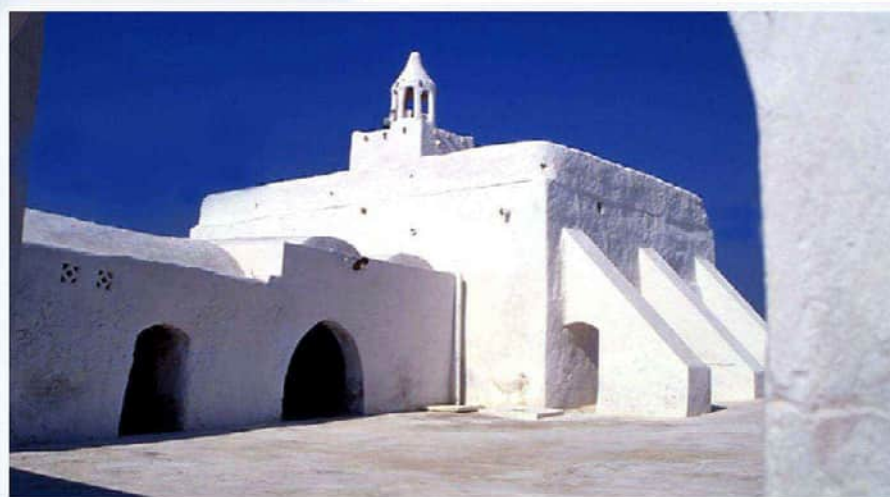


المنصف قوجة

تاريخ الأباضية الديني والسياسي

(من القرن الأول إلى القرن السادس هجري)



2013

الدار التونسية للكتاب



تاريخ الأباطية الديني والسياسي

من القرن الأول إلى القرن السادس هجري

✳ عنوان الكتاب: تاريخ الأباطية الديني والسياسي

المؤلف: المنصف قوجة

النوع: تاريخ الفكر

الطبعة: الأولى 2014

✳ الناشر: الدار التونسية للكتاب

العنوان: 43-45 شارع الحبيب بورقيبة-

الطابق الأول مدرج "د" الكوليزي

الهاتف/الفاكس: 71339833 - 98441468

البريد الإلكتروني: mtl.edition@yahoo.fr

✳ المطبعة: شركة الرصاص للطباعة والإشهار

نهج صلاح الدين الأيوبي 5000 - المنستير

✳ الموزع داخل تونس وخارجها:

الشركة التونسية للصحافة SOTUPRESSE

ر.د.م.ك: 978-9938-839-96-8 ISBN :

جميع الحقوق محفوظة للناشر ولا يجوز نشر

هذا الكتاب أو طبعه أو التصرف فيه بأي طريقة

كانت دون الموافقة الخطية من الناشر ©

المنصف قوجة

تاريخ الأباطية الديني والسياسي
من القرن الأول إلى القرن الثامن هجري

الدار التونسية للكتاب



2014

مقدمة

نشر هذا الكتاب بداية باللغة الفرنسية تحت عنوان *Aux origines de la pensée arabe* تحت عناية دار نشر فرنسية L'Arganier سنة 2003 وسحبت منه عشرات الآلاف من النسخ واقتنته أهم المكتبات العالمية كما تدل على ذلك الشبكة العنكبوتية. ولكن وزير الثقافة التونسية آنذاك لم ير فائدة في شراء نسخ منه بدعوى أنه نشر خارج تونس والحقيقة لا يعلمها إلا الله والراسخون في علم السياسة، وقد طالبنا كثيرا من أصدقائنا ترجمته إلى العربية وقد قمنا بهذه المهمة رغم اقتناعنا بمقولة: "من ترجم خان. ولكنها خيانة محبذة وخاصة أن الإشكاليات التي يطرحها هذا الكتاب لم تتغير منذ أربعة عشر قرنا.

إن تاريخ الفكر في الحضارة العربية الإسلامية هو بالأساس تاريخ الفكر الديني أي تاريخ تشكل علم الكلام أي علم الأهوت *La Théologie* ونحن نبين بالحجة والوثيقة كيف لعب الخوارج الأول وامتدادهم التاريخي وهي الفرقة الأباضية دورا أساسيا في نحت معالم لاهوت اسلامي بحث عبر صيرورة تاريخية عقائدية وسياسية أدت إلى ما يعرف الآن بالفكر الديني.

فحتى التيار الرشدي ابن رشد لم يخرج عن حدود الإشكاليات التي طرحها الإسلام المبكر وخاصة عبر تياراته الاساسية الأربعة: الأشعرية والمعتزلة والخوارج والشيعة. وتزعم أن التيار الخارجي والأباضي بأساس لعب دور المولد للأفكار الجوهرية التي أسس عليها الفكر الأهوتي الكلام كما حاولنا تأكيده بالوثائق الأصلية وخاصة تلك التي تعود إلى القرن الأول للهجرة.

وقد كنا تناولنا في كتاب آخر الفتنة الكبرى من خلال المصادر الخوارجية الظروف التي حفت باندلاع الجدل الديني والخلاف السياسي منذ مقتل الخليفة الثالث عقمان بن عفان وكيف لعب الخوارج الأوائل دورا محوريا في دفع وتأطير هذا الجدل. ويتميز الخوارج الأوائل بروايات تاريخية مختلفة تماما عن روايات السنة والشيعة لمجمل الأحداث التي حفت بتاريخ الخلفاء الراشدين إذ هم من كانوا وراء قتل عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب حسب وثائقهم التي أكدوها واحتفظوا بها كما يتميزون برؤية عقائدية وفقهية مخالفة.

ونهدف من خلال دراستنا هذه إلى رصد تشكل وتطور العقيدة ثم علم الكلام لدى الفرقة الأباضية وهي وريثة المحكّمة الأولى وأصحاب النهروان. وتمسح هذه الدراسة كل الفترة التي تمتدّ من القرن الأول إلى أواخر القرن السادس هجري 12 م .

لقد خاض الأباضية الصراع الفكري والفلسفي حول الإشكاليات الستة الكبرى وهي:

أ وجود الله.

ب صفات الله.

ث القضاء والقدر.

ج خلق القرآن.

ح رؤية الله.

خ الإمامة.

وقدموا حلولاً متميزة مختلفة عن أهل السنة بتيارهم الأشعري والمعتزلي وكذلك الشيعة ويمكن حوصلتها فيما يسمى آراء الخوارج الكلامية أو علم الكلام الأباضي.

إن الإشكالية التي طرحها الأباضيون والحلول التي قدموها لا تزال تحتفظ بحيويتها العقائدية والفكرية ولا تزال تمثل حسب رأينا حلولاً قد تمكن الأهوت الإسلامي من تجاوز جموده التاريخي وتفتح أمامه آفاقاً رحبة نحو فكر ديني يستوعب الفكر الحداثي ويخرجه من الحلقة المفرغة المبنية على الإجتراح والتكرار.

تونس

04 أكتوبر 2013

I

موجز تاريخ الأباطية منذ نشأتها
إلى أواخر القرن السادس هجري
الثاني عشر م

تاريخ المذهب من معركة النهروان

إلى سقوط دولة تآهت 297 هـ

الأباضية امتداد للتيار الخارجي المبكر

ونعني بالتيار الخارجي المبكر ذلك التيار الديني السياسي الذي انبثق رسميًا إبان التحكيم في معركة صفين بين علي ومعاوية والذي رفع شعار "لا حكم إلا لله" الذي كان يعكس تمامًا وضعهم الفكري هم الحريصون على تطبيق الشريعة القرآنية مبكرًا ولهذا أرادوا تحذير أمرائهم الذين حادوا حسب رأيهم عن "أحكام الله".
والأكيد أن هذا الحكم الشرعي أخذ بعدًا سياسيًا وخاصة دينيًا إذ كان المنطلق لصياغة عقيدة دينية أو بل عقائد دينية كانت متصارعة فيما بينها ولكنها كانت متفقة في الأصل.

لقد ولد التيار الخارجي بكل اتجاهاته من رحم هذه الأحداث ولكن الأساسي في معركة النهروان لم يكن إلا إعادة "الإمامة" لمن يستحقها حسب رأيهم وخاصة سحبها ممن لم يعد يستحقها أولئك الذين خالفوا النص القرآني كعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وطلحة والزبير وعائشة زوجة رسول الله صلى الله عليه وسلم.
المحكمة الأولى

لا يمكن فهم تيار الخوارج دون دراسة جذوره وأصله المعلن من طرفهم وهم ماسموا بالمحكمة الأولى الشهرشاني - ملل-بيروت. 119 البرادي: جواهر 130،13،129،128 المبرد- الكامل حلب VI-919 - درجيني- طلاقات I، 202 فهم حسب الشهرستاني في كتابه الملل والنحل "الذين خرجوا على علي بن أبي طالب عند التحكيم وقد اجتمعوا في "حرورة" قرب الكوفة وكان زعماءهم عبد الله بن الكواء وعتاب بن الأعور وعبدالله بن وهب الراسبي وعروة بن جرير ويزيد بن أبي عامر المحاربي وحرقوق بن زهير السعدي البجلي ويعرف بذي الثدية وكانوا في اثنا عشر ألف مقاتل يوم النهروان وكانوا يصومون ويصلون".

ورغم هذا التّحديد الزمني الذي رسمه الشهرستاني فإن بعض الآثار السنية تذهب إلى تحديد بروز هذا التيار في عهد الرسول صلى الله عليه وسلّم أي قيل التحكيم وقبل الفتنة الكبرى، إذ تتحدث عن شخص يدعي "ذو الخويصرة" وهو حرقوص بن زهير السّعدي المدعو بذئ "الثديّة" كان قد أستفز الرسول صلى الله عليه وسلم وأغضبه عند قسمة فيء معركة خيبر المبرد - الكامل - حلب VI,919 إذا قال له "أعدل فإنك لم تعدل" وقد همّ عمر بن الخطاب بقطع رأسه فسمعه الرسول وقال " يخرج من ضئى هذا قوم يرقون من الدّين مروق السهم من الرميّة".

وقد يكون هذا الخبر موضوعا لتشوية الخوارج وهو يتناقض مع ما قاله "الشهرستاني" ولكن المهم هو أن حرقوص بن زهير البجلي هو أحد قيادي معركة النهروان وقد كان قائدا للجيش الاسلامي الذي فتح "الأهواز" إبّان خلافة عمر بن الخطاب الدرجيني- طبقات I-202 ويمكن القول أن جزءا من قيادات الجيش الإسلامي قد تزعم المعارضة لعلّي بعد قبوله التحكيم وأغلبهم من مقيم إحدى قبائل الشمال التي لعبت دورا في معارضة عثمان بن عفّان الخليفة الثالث واستمرت في لعب نفس الدّور ضد علي في معركة النهروان الدرجيني - طبقات 202 .

لقد مثل هؤلاء القادة النواة الأولى للحزب الخارجي الذي كان موحد آنذاك وهم المعروفون "بالمحكّمة الأولى" وقد أصبحت تمثّل مرجعيّة كل الخوارج.

فالاباطية تعتبر نفسها استمرارا لهذه المحكّمة الأولى وقد برز الخلاف داخل تيار الخوارج مع نافع بن الأزرق الذي تزعم إتجاها متطرفا الطبري- تاريخ 88 وتوفي سنة 604م. وكان يكفر "القعدة" الذين يرفضون الخروج معه لمحاربة أعدائه ويعتبرهم مشركين. لذلك فإن هذا التيار لا يمثّل امتدادا "للمحكّمة الأولى" البرادي الجواهر-165 ولجماعة النهروان. واختلف ابن الأزرق مع نائبه عبدالله بن إباط الذي افترق عنه ورفض "الخروج معه" حول نقاط أخرى مثل تحليل سبي نساء خصومهم من المسلمين الشهرستاني-

ملل - بيروت 121 وأنقسم الخوارج بعدها الى فرق متصارعة وقد تزعم إحدى هذه الفرق عبدالله بن أباظ التميمي الشهرشاني-ملل-بيروت 134 وكان نائباً لنافع بن الأزرق ورغم كل ما قالته المصادر الإباضية فإن ظروف الافتراق والخلاف تبقى غامضة لأنها حرصت على السكوت عن ظروف التقائهم وعن سبب مناصرة عبدالله بن أباظ لنافع بن الأزرق في البداية وتحدث باقتطاب شديد عن تلك الفترة الشيء الذي يعرقل الباحثين في تاريخ تلك الفترة الحاسمة والمؤسسة.

فالدرجيني مثلاً في طبقات المشايخ يذكر عبدالله بن أباظ ولكن لا يعيره أي اهتمام مقارنة بدوره المؤسس ويطنب في ذكر جابر بن زيد الأزدي رغم أنه لم يكن من أهل النهروان من الطبقة الثانية بين 50هـ-100هـ وأغفل الدرجيني عن ذكر رسالته الشهيرة إلى عبد الملك بن مروان أسوة بأبي زكريا الجناوني صاحب كتاب "السيرة".

لذلك تصدر أبو القاسم ابراهيم البرادي في كتابه "الجواهر المنتقاة لإمام ما أخلّ به كتاب الطبقات" لتلافي هذا الإهمال وسد هذه الثغرة ويورد رسالة أبي أباظ وهي أول وثيقة مكتوبة تصلنا وتعكس رواية قديمة للأحداث التي جرت في تلك المرحلة من الإسلام المبكر والتي تتناول مسألة "الخلافة" أو "الإمامة" وخاصة خلافة عثمان وعلي.

وهذه الرسالة تعكس الروح التي قادت "المحكمة الأولى" عندما كان الإباضية في تلك الفترة يعتبرون أنفسهم خوارج خلافاً لأباضية القرن الثاني للهجرة الذين رفضوا هذه التسمية واختاروا اسم الإباضية نسبة لعبد الله بن أباظ ويعتبر الإباضية أن مؤسس مذهبهم هو أبو الشعثاء جابر بن زيد الدرجيني طبقات II.201 وهو أحد قيادي المذهب السري وقد ترأس "المجالس" التي كانت موجودة سرّياً في البصرة وكان يلتزم بالتقية ككل الإباضية آنذاك بعد فشل ثوراتهم الدرجيني-طبقات II.205 وكان شيخ أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة الدرجيني طبقات I.55 وصاحب كتاب "الديوان" والمعروف بديوان جابر بن زيد ويذكره الشهرشاني في الملل باسم "أبي الشعثاء" وقد كانت له علاقات ودية مع واصل بن عطاء مؤسس الفكر المعتزلي البرادي - جواهر 153 ويذكره الدرجيني كمحدث وتلميذا لابن العباس الدرجيني طبقات II، 205 .

وقد توفي جابر بن زيد حسب البرادي سنة 93 هـ وكان قد أخذ الحديث مباشرة عن عائشة زوجة الرسول صلى الله عليه وسلم. وحسب المصادر الأباضية فإنه كان الزعيم الفعلي للأباضية في السرية بينما كان عبدالله أباط الزعيم العلني. ويورد البرادي "في الجواهر" رواية عن افتراق ابن أباط عن بن الأزرق بعد وفاة أبي مرداس بلال بن عدي زعيم "الشراة" أو "إمام الشراء" الذي خلف عبد الله بن وهب الراسبي الذي بايعته "المحكمة الأولى" بعد أن اسقطت الامامة عن علي بن أبي طالب وهو الذي قاد معركة النهروان.

وحسب البرادي فإن عبدالله بن أباط قد تأثر بشدة تدين خصومه فقرر الافتراق عن نافع بن الزرق بعد أن كتم أمره فهل كانت عودة وعيه هذه سببا في انشاققه؟ قد يصعب الجواب عن هذا السؤال لغياب المصادر الدقيقة البرادي - جواهر 155 .

ولكن يمكن ان نفترض أن هذا الموقف لم يكن خاصا بابن أباط فقط وقد يكون تبعه زعماء من بني تميم ومن الأزد كجابر بن زيد الأزدي. لقد تعرضت كل فرق الخوارج الى قمع شديد وليس المجال هنا لذكر ذلك وقد يكون ذلك عاملا حاسما في صياغة موقف أباطي جديد دفع بالخوارج الى تعديل توجهها تهم نحو مرونة أكبر واعتدال اوضح.

ولكن هذا لا يمكن ان يمثل العامل الحاسم فعلاوة على الاسباب السياسية والعسكرية كان هناك سبب ديني جعلهم يختلفون مع الأزارقة والنجادات. إنه الالتزام الدقيق بروح "المحكمة الاولى" كما يطرحها ابن أباط في رسالته الشهيرة لعبد الملك بن مروان والتي تمثل مدخلا لعقيدة ارادها امتداد لسنة الرسول صلى الله عليه وسلم ولخليفته أبو بكر وعمر إذ ان المصادر الأباضية تؤكد على موقفهما من عثمان بن عفان الذي مثل القاعدة التي انطلقت منها "المحكمة الاولى" والتي تعتبر تواسلا للخلفتين الاولين.

صحيح ان بعض الأباضية وخاصة المعاصرون منهم يميلون الى نكران اصولهم الخارجية حتى لا يقع الخلط بينهم وبين الأزارقة والنجادات المشهورون يتطرفهم وعنفهم وافعالهم المرفوضة دينيا وسياسيا ونحن نعتبر ان الاباضية هم الممثلون الشرعيون لعقيدة الخوارج الاول أي "للمحكمة

الاولى" الذّين خرجوا على علي بن أبي طالب وعلى معاوية وقد عرف الأباطية بصرامتهم العقائدية ومرونتهم السياسية لذلك نعتهم الباحثون والمؤرخون بالمعتدلين. ولكن هذا لا يمنع ان الأباطية منذ تلك الفترة المؤسسة يعتبرون غيرهم من المسلمين كفارا كفر نعمة لا كفر شرك وهم خالدون في نار جهنم.

لقد مثل هذا الطابع المزدوج من الصرامة العقائدية والاعتدال السياسي خاصية المذهب الأباطي حتى يومنا هذا وقد اثر هذا الطابع في علم الكلام الأباطي الذي تطور تحت ضغط هذين العاملين: التمسك بالعقيدة والانفتاح على العلوم الفلسفية. وكذلك فإن سياستهم تأثرت بهذين العاملين مما دفعهم إلى استنباط نظرية للإمامة متميزة وذات خصوصية سنتناولها لاحقا.

لم يكن لحركة "الشرأة" أي برنامج سياسي Velhaussen, Tarih, trad arabe 372 فزيادة على طابعها المتشردم الدرجيني طبقات-II 214.272 والموسمي فإنها كانت تقترب أكثر للإنتفاضات القبلية منها إلى حركة واسعة معارضة احتجاجية ضد السلطة الاموية وقد تزعم الحركة قيادات عسكرية في البداية لم تكن من العلماء المتدربين على الجدل الفكري والعمل السياسي.

والأكيد ان هذه القيادات كأبي مرداس وعروة بن عدي كانوا رجالا ورعين ولكن سيرتهم لا تدل على ثقافة واسعة خلافا لجابر بن زيد الازدي وتلميذه أبو عبيدة مسلم بن كريمة الدرجيني طبقات-II 205.238 . فهؤلاء كانوا يسكنون البصرة وقد أثر ذلك على تفكيرهم العقائدي ويذهب بعض المؤرخين الى اعتبار جابر بن زيد اول "امام" للأباضية وقد تسلم المشعل بعده أبو عبيدة مسلم بن ابي كريمة.

ويورد الدرجيني سيرة ابا عبيدة الذي تتلمذ على جابر لمدة أربعين سنة قبل ان يبدأ في إلقاء الدروس ويعتبره الشماخي من فطاحل العلماء الشماخي - سير - 83 .

وقد اضطهده الحجاج بن يوسف الدرجيني II، 102 وقد قاد الفرقة بمساعدة أبا مودود حاجب والربيع بن حبيب وعلاوة على تفوقه الفكري فقد كان قائدا تنظيميا بارعا وكان يتمتع بالمساندة السياسية لمجموع الاباضية وله سلطة حقيقية على قيادات المذهب العسكرية الذين كانوا يقودون الثورات الشماخي - سير 115 .

ولقد كان يتمتع بسلطة حقيقية على رؤساء الجيش فقد قام محبوب بن الرحيل وهو نائبه وتلميذه بكتابة رسالة سميت "عهد محبوب" إلى قائد الشرأة أبو حمزة الشاري شديدة اللهجة يأمره فيها بتعديل تصرفه أثناء الحرب إذ يبدوا أنه أتبع مذهب الأزارقة فيما يخص خصومه من المسلمين.

وعلاوة عن رغبتة في الالتزام بدقّة بالأحكام القرآنية وبالسنّة واستخلاصه للدروس السياسية من الهزائم المتتالية للخوارج التي كان يعرف بعمق أسبابها منذ أن كان يناضل داخل الحلق أو المجالس السرية للخوارج فإن أبا عبيدة وهو الزعيم العقائدي والسياسي والعسكري للمذهب كان قد أعد استراتيجية حقيقية لأفتكاك السلطة داخل الإمبراطورية الإسلامية الناشئة وإظهار المذهب الأباضي.

فبعد وفاة ابن أباط وبعد فشل الإنتفاضة الأباضية واصل أنصار المذهب دعم نشاطهم الدعوى السريّ وعملهم التنظيمي في الولايات البعيدة عن السلطة المركزية وذلك بخراسان وبالمغرب وقد كان قادة هذا العمل محبوب بن الرحيل وبشر بن النير وهاشم بن غيلان الشيخ اطفيش - باب تاريخ بني زاب 115 وكذلك في شبه الجزيرة العربية كشف الغمّة - 307 مخطوط ولم يعرف نشاطهم في خراسان نتيجة تذكر وفي أثناء ذلك نجح أبو حمزة المختار بن عوف في الانتصار للمذهب في عمان وبويع الامام أبو عبدالله بن يحيى الكندي ولكن الجيش الاموي تمكن من اخماد هذه الثورة ودفع بما بقي من الأباضية نحو حضرموت الدرجيني II.260 .

كما تواصل عملهم في بلاد المغرب في ظروف سانحة وأتى ثمرته بالاعلان عن "إمامة الظهور" بعد عدة هزائم في طرابلس والقيروان.

الدعوة الأباضية في الاوساط

البربرية ببلاد المغرب

لم يوجه الأباضية نشاطهم نحو المغرب الا في اواخر القرن الاول وبداية القرن الثاني للهجرة.

وتبدو لنا نظرية أبن حوقل ابن حوقل - السالك - 68-1873 leiden حول دخول المذهب نفوسة في شمال طرابلس مباشرة بعد النهروان مع لجوء بعض الفارين من القمع غير مؤكدة ولكن الثابت هو ان حركات الخوارج المنقسمة والمتصارعة لم تعد تمثل تهديدا للدولة الاموية في اواخر القرن الأول وقد تكون نهاية الحركة الخوارجية في المشرق في عهد مروان بن محمد رغم الانتفاضات المتعددة التي قادها زعماء الحرب ومن بينها الانتفاضة التي قادها أبو حمزة الشاري طالب الحق، لقد دقت هذه الهزيمة أجراس الأباضية المشرقية الدرجيني II، 260 ودفعت بالقيادات في البصرة الى التوجه بعيدا للولايات القاصية كبلاد المغرب، لذلك كان عليهم أن يهيئوا الارضية وكان ذلك في الفترة التي تسلم فيها بلا منازع أبو عبيدة مقاليد السلطة داخل المذهب ويقدمه الدرجيني كأحد اللذين "حافظوا على الدين في خفية" حتى "ظهر على يد الخمسة الميامين حسب ما تقدم من ذكر دراستهم وحملهم العلوم وما شفي الله به وبسم من الكلوم" الدرجيني - طبقات II 238 فأبو عبيدة هو شيخ ومؤطر "حملة العلم" الخمس الذين قاموا بالدعوة للمذهب الأباضي في بلاد المغرب، فكيف قام أبو عبيدة بانتقائهم وهم من سكان هذه البقاع النائية؟

تخبرنا السير الاباضية عن الظروف التي حفت بهذا الاختيار فقد كان بينهم عربي هو أبو الأعلى بن السّمح المعافري وفارسي وهو عبدالرحمان بن رستم الفارسي وثلاثة من قبائل البربر وهم عامر السدراتي من سدراته واسماعيل بن درار الغد امسي من غدامس وأبو دواود القبلي من قبيلة نفوسة وقد قام أبو عبيدة شخصا بتكونهم وتأطيرهم الدرجيني - طبقات I، 20 .

وقبل ذلك فقد أرسل أبو عبيدة أحد الدعاة ويدعي سلمة بن سعيد الدرجيني- طبقات I،12 مع عكرمة مولى ابن عباس عم الرسول صلى الله عليه وسلم وكان صفرًا مما يدل ان فكرة زرع أفكارهم في المغرب لم تكن خاصة بالأباطية فقد اسس الصفرية دولة سجلماسة بالمغرب الأقصى، وقد استقر الداعيتين بالقيروان Georges Marçais. La berberie musulmane, 48 القبائل لدعوتهم لأعتناق مذاهبهم وقد اتصل عكرمة نظرا لأصوله المغربية بالقبائل التي تسكن غرب بلاد المغرب Fournel, les berbères I,352 ولكننا لا نعلم شيئاً عن نشاط سلمة بن سعيد الذي توفي قبل أن يتوصل الى نشر الدعوة، إثر ذلك قام أبو عبيدة ببعث داعية ثان وهو أبو عبد الله محمد بن عبد الحميد المظطري الذي توصل الى كسب انصار من قبيلة نفوسة شمال طرابلس على الحدود التونسية وقد مثلت هذه القبيلة البربرية حقلاً خصباً لانتشار المذهب الأباطي نحو القبائل الأخرى مثل هوارة ولماية وزناتة وسدراته وزواغة ولواتة. فلما كثر أتباع المذهب قرروا تكوين بعثة من الطلبة تتجه الى البصرة لتكوّن من طرف شيوخ المذهب آنذاك وشيوخهم أبو عبيدة مسلم بن ابي كريمة، وكانت البعثة ممثلة لأهم القبائل والجهات وهم:

- السدراتي من سدراته في غرب جبال الأوراسي
 - أبوداود القبلي النفراوي من نفزاوة في جنوب تونس
 - اسماعيل بن درار الغدامسي من غدامس بجنوب طرابلس
 - وعبد الرحمان بن رستم الفارسي من القيروان
- وقد أضاف أبو عبيدة لهذه المجموعة أبا الخطاب عبد الأعلى بن السّمح المعافري وقد كان قائدا عسكريا بالجيش العربي بطرابلس حسن حسني عبد الوهاب- ورقات-I، 426 وكان عربياً.

لقد مثلت هذه المجموعة قيادة العمل الدعوي الأباطي في بلاد المغرب وتتناسى المصادر الأباطية عن ذكر محاولات هذه المجموعة الانتفاض على السلطة الاموية قبل نجاح أبي الخطاب في سنة 140هـ 757م في الاستلاء

على طرابلس فلقد حاول عبدالله بن مسعود التجيبي وهو من قبيلة هواره البربرية الاستيلاء على طرابلس سنة 126هـ 744م وهدد عبد الرحمان بن حبيب ممثل الشق اليمني في الدولة الاموية درجيني طبقات-I-24 - الشماخي سير 125 وقبل أن ينظم هذا الأخير إلى العباسيين تمكن من اجهاض الانتفاضة الأباضية البربرية وقتل زعيمها.

وقد واصلت هواره قيادتها لانتفاضات الاباضية ومن بين زعمائها قائدين اصبحا فيما بعد محل نقد شديد وقادا انتفاضة وهما عبد الجبار بن قيس المرادي والحارث بن تليد الحضرمي الذين توصلا الى صد هجمات عبد الرحمان بن حبيب البرادي الجواهر 170 وقد اشتهر بما اسمته المصادر الاباضية بقضية الحارث وعبد الجبار.

إذ أنّ هذين القائدين وجدا مقتولين جنبا الى جنب وقد ثقب سيف كلاهما قلب الاخر فاحتر فقهاء الاباضية انذاك وبعد ذلك فيمن يجب التبرأ منه وفيمن يجب توليه والمعلوم ان المذهب الاباضي يمنع وجود امامين في بلد واحد بينما يجيز وجود امامين إذا وجد عدوّ يفرّق ويمنع اتحاد البلدين الشيء الذي لا ينطبق على هذين الامامين لذلك فان مؤرخي المذهب كالدرجيني والبرادي والشماخي لا يذكرونهم كأئمة ويكتفون بذكر "قضية الحارث وعبد الجبار" وقد يكون عدم ذكرهم بصفتهم يعكس ميلا لنفوسة على حساب هواره وتبقى ظروف مقتلهم غامضة الدرجيني-طبقات I.21 البرادي جواهر 170 وقد تجادل فقهاء الاباضية طويلا حول هذا الموضوع حتى صدر منع بات من طرف أبي عبيدة لتناول هذا الموضوع إذ ان مصرعهم بهذه الطريقة والموقف منهما طرح اشكاليات حقيقية للفكر والفقه الاباضيين: على من تصحّ البراءة وعلى من تصحّ الولاية؟

فالمسألة سياسية كذلك قبل أن تكون فقهية والسؤال المطروح هو: كيف تصحّ إمامة شخصين في نفس الوقت وفي نفس البلاد؟ لهذا اختار أباطيو المغرب استفتاء علماء البصرة الدرجيني- طبقات I، 24 ولكن جواب ابا عبيدة وحاجب لم يشف غليل أنصار المذهب حيث أمر بعدم الخوض في

المسألة وهو جواب غريب ويعكس رغبة واضحة في أتقاء الفتنة داخل المذهب الأباطي بالمغرب على حساب المبادئ الفقهية.

ويقوي ظننا بأن المسألة لم تكن فقط فقهية عندما نطلع على شرط أبي الخطاب بن الأعلى المعافري قبل قبوله بالامامة في طرابلس بعدم الخوض في المسألة من طرف القبائل، ويذكر الدرجيني الدرجيني- طبقاتI، 23 ان رؤساء قبائل نفوسة وهوارة وضريرة وزناتة اجمعوا على تعيين أبا الخطاب.

وهكذا يبدو من البين انه بعد فشل الثورتين اللتين قادتهما هوارة وقضية الحارث وعبد الجبار فإنها فقدت زمام الامور وبالتالي يبدو كأن اختيار عربي لا سند قبلي له يرتكز عليه إذا ما حدث خلاف في يوم من الايام هو ثمرة توافق بين مختلف القبائل بل انه يمكن القول ان ابا عبيدة نفسه لم يكن غريبا عن مثل هذا الاتفاق.

وسنري لاحقا كيف أن فارسية عبد الرحمان بن رستم بما هي دلالة على حياده تجاه الصراعات القبلية كانت العامل الأساسي الذي أدى الى اختياره ويبدو ان ابا عبيدة لم يكن غافلا عن الصراعات بين القبائل البربرية فهل عمل تبعا لذلك على ان يقرب الى نفوسهم اختيار ابي الخطاب "؟ ام ان السبب يرجع الى اصوله العربية ؟ غير اننا لا نميل إلى هذا الرأي في الحقيقة لأن أبا عبيدة لم يكن الا مولي من الموالي لا عربيا خالصا.

وهكذا كان لحادثة الحارث وعبد الجبار تأثير بارز مرة أخرى في اختيار أبي عبيدة ولئن يبدو صائبا ما يقوله المستشرق ماسكوراى Masqueray بأن العامل الديني كان هو الحاسم في توجه الحركة الا ان هذا قول لا ينطبق تمام الانطباق على هذه الحالة بالذات فهي حالة عمل فيها أبو عبيدة على تقدير الجرعات الضرورية من العاملين العرقي والقبلي من موطنه هناك في البصرة مشددا بذلك على ضرورة تعبئة كل القوى وتوحيد كل الجهود لضمان النصر المؤزر.

وكان فتح طرابلس على ماترويه المصادر الإباضية قد تم دون اهراق دماء كثيرة بعد ان تغلغلت فيما يبدو الدعوة الإباضية في نفوس السكان تغلغلا كبيرا بفعل تفاني الدعاة في ذلك بل وصل الأمر إلى حد أن ترك هؤلاء الثائرون وإلى مصر ينصرف لحال سبيله دون أن يتعرضوا له بسوء بعد ان أعطاهم مفاتيح بيت المال.وبدءا من هذا الانتصار ستبدأ الإباضية عهد الظهور والمجد والانتصار ستكون طرابلس عاصمة الإباضية الجديدة في بلاد الغرب الاسلامي حتى تاسيس تأهت سنة 162هـ كما استطاع أبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح المعافري ان يمد سلطته الى جربة وجبل دمر في أقصى الجنوب التونسي.

لقد قدمت في الحقيقة فرضيات عديدة لتفسير سرعة انتشار الدعوة الخارجية في بلاد المغرب ونحن لن نقف إلا على اثنتين منها نراها رئيسية الأولى منهما دافع عنها الاستشراق والثانية حمل لواءها مآرخو الأباضية أنفسهم سواء القدامى منهم أو المحدثين.

الحركة الخارجية والقومية البربرية

انتشرت بين صفوف المستشرقين اطروحة تقوم على الربط بين الحركة الدوناتية - وهي حركة إنشقاق داخل الكنسية الإفريقية في القرن الرابع الميلادي دعا إليها اسقف كساي نيقراي في نوميديا حوالي 270م في بلد الغال او اسابانيا حوالي 355 المعروف بدونات الذي رفض ان يغفر للمسيحيين الذين كفروا بدينهم بسبب اضطهاد ديوقليسيان وقد استمر وجودهم الى حدود القرن السادس ميلادي وبين الحركة الخارجية ويرى هؤلاء المستشرقون ان الارثودكسيات المسيحية والاسلامية لم تر في هاتين الحركتين الدوناتية والخارجية الا تعبيرا عن النزعة الاستقلالية البربرية في ازمة مختلفة ويتبنى المستشرق غوتي Gautier هذا الرأي ويعمد الى تقديم الحركة الخارجية كما لو انها امتداد طبيعي للحركة الدوناتية ما دامت الحركتان في رأيه ليستا الا تعبيرات ايديولوجية من حركات الرفض للهيمنة لا هم لها الا استرجاع السلطة البربرية المفقودة وهو الرأي الذي يتبناه ايضا كل من المستشرقين ليفي بوروفنسال وجورج مارسيه.

اما شارل اندري جوليان فهو وان تبني ايضا نفس الاطروحة السابقة الا انه مال الى اعطاء اهمية خاصة الى البعد الطبقي في الحركة الخارجية التي تمثلها ورغم ما قد يكون بين هؤلاء المستشرقين من فوارق الا ان الاتفاق حاصل حول اعتبار الحركة الخارجية تعبيرا ايديولوجيا سياسيا عن الشعور القومي وعن النزوع الى الاستقلال الذي عرفه البربر فوجهوه نحو العرب المسلمين الارثودكس او السنة.

يبدو لنا ان هذه القومية البربرية التي تغذي الحركة الخارجية في بلاد الغرب الاسلامي قد كانت فعلا ودون ريب امرا حاصلا لا يمكن الا الاقرار به تشهد به المصادر الاباضية نفسها التي لا تتردد عن الاستشهاد باحاديث عن الرسول يبدو انها موضوعة تتحدث عن فضائل البربر على العرب وكثير من قصص الحروب ضد العباسيين تحفل بالاشارات والتلميحات المعادية للعرب ولكن هذا ليس هو بيت القصيد فنحن ممن يعتبرون هذه الاطروحة عرجاء ناقصة لانها تهمل في اعتقادنا العامل الايديولوجي الذي نراه عاملا محددًا في تلك الحقبة. وإلا فكيف نفسر ان الإمام الأباظي أبو الخطاب الذي اختارته سنة 140هـ القبائل البربرية من نفوسة ولماية وهوارة كان عربيا؟ كما ان الإمام الثاني الذي ارسى دعائم السلالة الرستمية كان فارسيا فالبعد السياسي ما كان غائبا في الحقيقة عن الانتشار السريع للحركة الخارجية وقد تمكنت الأباظية على وجه الخصوص من وضع مفهوم للإمامة ارضي البربر مما سمح لأبي الخطاب بأن يتوفر على جيش من مختلف القبائل البربرية يناهز ستين ألف رجل في بضع سنين وبمعنى اخر فإن هذا التحديد الجديد لمشروعية الامامة الذي لا يشترط القرشية او الإنتساب إلى ال البيت سمح للقومية البربرية ان تعبر عن نفسها داخل اطار العقيدة الاسلامية ومن جهة اخرى على المرء ان لا ينسى ان الاستيلاء على القيروان قد تم على حساب الصفرية وكانوا من الخوارج الذين تتقدمهم قبيلة ورفجومة؟ وقد حارب الاباضيون باسم العقيدة وشكلت هذه العقيدة التي تدعو الى المساواة المطلقة بين المسلمين عاملا مهما من عوامل الوحدة بين مختلف القبائل المتنافسة تنافسا تقليديا لا يلبث ان ينقسم من جديد فلا تفلح العقيدة احيانا في كبحه في حالات اختيار احد الائمة مثلا وقد لعب هذا التنافس دورا حاسما في اختيار ابي الخطاب وهو نفس التنافس الذي ادى بصفة مباشرة الى هزيمته أمام الجيوش العباسية سنة 140هـ إذ سرى الاعتقاد انه يميل بهواه الى هوارة على حساب بقية القبائل فتم قتله على يد بن العاص في موقعه "توارغه".

وعلى عكس الدوناتية فقد كانت الحركة الخارجية حركة "مشرقية" عرفت بدايتها الكلامية في حواضر الثقافة في بلاد المشرق ويجب الحرص على ادراك انه اذا كان هناك توافق بين العقيدة الاباضية والمشاعر القومية الدفينة عند البربر فان ذلك لا يعني البتة ان الحركة الخارجية عموما والاباضية خصوصا قد كانت اشكالا ايدولوجية لهذا الشعور القومي ويجدر التنبيه الى ان الاباضية لم تكن القادح الوحيد لهذه القومية البربرية بما ان الصفرية من جهة والتشيع من جهة اخرى استطاعا كل من جهته تعبئة القبائل البربرية واذا كان المفهوم الاباضي للامامة يسمح للبربر بان ياملوا في الإنعتاق من الوصاية العربية فان هذا لا ينطبق على التشيع الاسماعيلي. ولعله يحسن والامر على ما بينا ان ينصرف المرء - وهو ما نعتقده في الحقيقة - إلى البحث عن اسباب اخرى لهذا الانتصار الذي عرفته الاباضية دون إهمال ما ذكر من الشعور القومي البربري. وبدون ان نهمل العامل القومي والسياسي فأننا نعتقد انهما لوحدتهما لا يستطيعان تفسير هذا التبني السريع للخارجية الاباضية او الصفرية بين السكان البربر.

وهي اطروحة فصل القول فيها مؤرخو الإباضية وقلما احتفل بها الدارسون في اعتقادنا ولعل أهميتها تكمن في انها تنزل هذا البعد الديني تنزيلا يليق به وتجعله الاساس في تفسيرها لسرعة انتشار المذهب الإباضي ولعله من دواعي الاسف ان يلاحظ المرء قلة اهتمام المستشرقين والمؤرخين العرب بوجه النظر هذه فالمستشرق ماسكوري الانف الذكر وهو من درس تاريخ ابا زكريا الجناوني المعروف بسيرة الجناوني لم يلق الا بالا قليلا للاصطلاحات الدينية الخارجية الصرفة وان اهتم بابرار العامل السياسي ممثلا في ما سماه بالقومية البربرية اما الشيخ علي يحيي معمر وهو من الإباضية المعاصرين ومن رجالات المذهب فإنه يتحدث عن الأسباب التي حملت البربر على الدخول في المذهب.

ويبدو حسب يحيي معمر أن العودة إلى العقيدة الأصلية والإيمان الذي لا تشوبه شائبة هو الأساس الذي انبنى عليه انتشار المذهب الإباضي ورب معترض علينا أن يقول أنه من طبائع الأمور ان يرجع شيخ اباضي مؤمن بأصول مذهبه كل شيء إلى صحة عقيدته ولكن من الصحيح أيضا أن هذا التأكيد يخفي وراءه حقيقة كبيرة تحتاج إلى فضل بيان ذلك أنه إذا كانت الإباضية والصفوية قد عرفتا مثل هذا النجاح بين البربر وفي مجتمع قبلي من حيث بناه المهيمنة فلأنهما واصلتا حمل إسلام مشابه عرف صدى كبيرا متقبل في مجتمع مشابه من حيث بناه القبلية وهو مجتمع شبه الجزيرة العربية القبلي أيضا فالإسلام الذي حملت رايته الإباضية ودافعت عنه لم يكن سوى إسلام العقود الأولى أو الإسلام المبكر قبل ان ينتشر سريعا وبكيفية مدهشة في تلك الإمبراطورية العربية الإسلامية ويتخذ اتجاهات جديدة زمن الحكم الأموي وبعبارة أخرى ألم يكن تشابه أنماط الحياة والبنى الاجتماعية السياسية في المجتمعات العربية ما قبل الإسلامية والمجتمعات البربرية في القرن الثامن للميلاد هو العامل الحاسم في هذا الانتشار الخارجي؟

وإذا ما نحن عدنا إلى مؤرخنا الشيخ علي يحي معمر فأننا نجده لا يفعل شيئا آخر سوى ترجمة تلك الروح وتلك الأفكار التي ظهرت من قبل وغذت عقول الخوارج الأول ولكن في لغة عصرية وهو إذ يستوحي أقواله من من العقيدة الاباضية فإن خطابه يعكس جوهر العقيدة الاباضية في المساواة وقوامها المساواة امام الله بما هي أساس المساواة الاجتماعية وبذلك يتحول الصراع الاجتماعي أو القومي إلى صراع من أجل تطبيق المبادئ القرانية.

وهكذا يبدو من المحتمل أن الأباضية مثلها مثل الحركة الخارجية والإسلام الأول عبرت في أزمنه مختلفة عن هذا التوق لتلك الأوليغارشية القبلية البربرية التي لم تجد لنفسها مكانا في النظام العربي الجديد في بلاد المغرب ولكنها وجدت في العقيدة الأباضية وفي الفكر الخارجي عموما ذلك الغطاء الايديولوجي لمطالبها الاجتماعية والقومية وكلما تجذرت هذه الاوليغارشية في الحواضر كتاهرت ووارجلان كلما ابتعدت بها المتطلبات الاجتماعية والسياسية الجديدة عن نواة العقيدة الأولى مما تسبب في بعض الاضطرابات والانشقاقات داخل المذهب، لعل أشهرها "إنشقاق النكار" الذي كان نتيجة لما ألحقه الأمراء الرستميون المتعطشون للسلطة بمفهوم الإمامة في الفكر الاباضي، ويمكن تلمس أسباب هذا التطور ومثل هذه الردود في ذلك التطور الاجتماعي والسياسي للمجتمعات الاباضية التي عرفت انتقالا سريعا وصعبا من المرحلة الرعوية ومجتمع الترحال أو مجتمعات شبه رعوية إلى مرحلة التمدن وحياة الحضر كما ان ظهور فئات اجتماعية جديدة حضرية وثرية قد اثر حتما في المذهب ولعلّه يمكن القول ختاماً أن السلالة الرستمية تقدم لنا نموذجا جيدا للعلاقة ما بين الاجتماعي والايديولوجي.

واصلت الأباطية بالرغم من هزيمة أبي الخطاب في كسب الأنصار لها في افريقية وقد سعى الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور الى وقف هذا التقدم الكاسح للمذهب من خلال تعيين عمر بن حفص واليا على افريقية وهو من المنحدرين من سلالة احد أخوة المهلب بن أبي صفرة فأستلم الأمر سنة 151 للهجرة وما لبث أن جمع عرب افريقية حوله وشرع في بناء مدينة تبنة في بلاد الزاب ولكن الجيوش الخارجية من الأباطية والصفرية وعلى رأسها عبد الرحمان بن رستم سارعت إلى محاصرته.

وفي هذه الفترة الزمنية عرف الخوارج قادة اخرين في مواضع مختلفة فقد أعلن أبو حاتم يعقوب بن حاتم وكان مولي لكندة إماما على طرابلس ولم يكن لهؤلاء القادة العسكريين من الخوارج قيادة موحدة فبالإضافة إلى عبد الرحمان بن رستم كان هناك أبو عاصم السدراتي وأبو مسور وكلاهما من الأباطية وأبو قره وبن سركانيس وهما من الصفرية وقد افلح أبو حفص في بث الفرقة بينهم من خلال تحييد الصفرية وخراجهم من الصراع وانتهى الامر بأن هرب عبد الرحمان إلى تاهرت حيث أسس السلالة الرستمية ودخل أبو حاتم القيروان بعد ان حاصرها ثم عاد إلى طرابلس حيث تمكن يزيد من قتله وهو احد المنحدرين من سلالة المهلب وتمكن يزيد هذا من القضاء على باقي الجيش الأباطي واعاد الحكم العربي إلى افريقية وثبته.

وقد كانت هزيمة أبي حاتم وهروب عبد الرحمان بن رستم إلى المغرب الأوسط مؤذنة بتحول في الاستراتيجية التي ستتخذها الحركة الأباطية إذ سيتم الاعراض مستقبلا عن الرغبة في دخول القيروان مهما كان الثمن وسيستعاض عن ذلك بمحاولة تأسيس قاعدة للأباطية في موضع اخر وهو ما كان يعني بلغة السياسية التوقف نهائيا عن تبني فكرة انهاء الوجود السنّي في بلاد المغرب والقبول بالامر الواقع مع ايجاد سلطة موازية له في تاهرت وأنتهى الأمر إلى قيام نوع من التعايش وعلاقات "حسن الجوار" مع الأغالبة دون أن يعني ذلك انتهاء للصراع الايديولوجي التقليدي.

ويمكن في الواقع تفسير هذا التراجع بعاملين أساسيين هما : تواتر فشل الثورات
الأباضية واشتداد الحضور العباسي في افريقية في مقابل ما عرفته أسبانيا من حضور
أموي فخير الأباضية الإستقرار في بلاد المغرب الأوسط المليء بالقبائل البربرية التي
تبنت المذهب الأباضي مثل لماية وزناتة وهوارة ولواتة وسدراتة.

تأسيس الدولة

يرجع الفضل في تأسيس الدولة الرستمية إلى رجل فارسي الأصل عاش طويلا ضمن الأوساط السرية في البصرة تحت قيادة أبي عبيدة ولا نعتقد في ان أصوله الفارسية هذه ولا أصوله الملكية هي التي كانت سببا في اختياره لهذا المنصب بل يبدو لنا ان كفاءته وهيبته وعدم انتمائه إلى أي من القبائل هي من العوامل التي جعلته يلعب دورا مهما رغم بعض الميل الذي يبديه المؤرخون من الأباطية الوهبية في ترجيح أصوله الملكية باعتبارها سببا في ذلك ثم انتهى الأمر بعدها إلى أبي الخطاب وكان عربيا وكان احد حملة العلم الخمسة الذين كلفوا بإعلان قيام الأممية الأباطية في بلاد المغرب وكان عبد الرحمان في الأصل قاضيا على القيروان تحت حكم أبي الخطاب قبل أن يصير واليه على القيروان ثم شارك في حصار أبي حفص في تبنة سنة 151هـ ثم انتقل إلى المغرب الأوسط ويمكن القول ان اختيار تاهرت عاصمة لهذا الحكم الجديد قد املتته اعتبارات استراتيجية إضافة إلى العوامل الاقتصادية والسياسية ويبدو حسب ما ذكره البكري و بن خلدون وبعض مؤرخي الأباطية ان تعيين عبد الرحمان لم يتم في الحقيقة الا بعد ان تم اختيار تاهرت عاصمة للأباطية وظل أبو حاتم اماما حتى وفاته سنة 155هـ التي صادفت انتهاء الثورات الأباطية فلم تعد هناك حاجة لوجود ما يعرف "بامام الظهور" ولا الدفاع حتى تم التوفيق إلى تأسيس تاهرت واعلان امامة الظهور من جديد وهكذا يبدو من المحتمل ان عبد الرحمان بن رستم لم يتم اختياره فعليا الا سنة 162هـ/779م والاضافة إلى فضائله المذكورة انفا فقد كانت له خاصية اخرى ذات اهمية بالغة وهي عدم انتمائه إلى أي من القبائل وهكذا يبدو ان تأسيس الدولة الرستمية كان في الواقع ثمرة التوافق بين مختلف القبائل البربرية التي اعتنقت المذهب الأباطي وهو توافق لم تكن هشاشته لتختفي في مستقبل الأيام.

حالة الظهور

لقد نجح بن رستم عند تأسيسه للدولة الرستمية في تحقيق حلم أباضي قديم قوامه التحول إلى حالة الظهور وهو الهدف الذي قاتل الأباطية من أجله منذ أيام بن أباط وقد تطلب الأمر قرنا كاملا لينتصر المذهب ويتحول إلى ما يشبه دين الدولة وهو الأمر الذي كانت له عواقبه في المستقبل على تطور هذا المذهب نفسه فقد تحول من مذهب مطارد معارض للنظام السياسي الديني القائم إلى ايدولوجية للدولة هدفها الأساسي الحفاظ على السلطة لمن حملوا لواء الدفاع عنها وافتكاكها ويبدو لنا ان تطور الأباطية السياسي لم يخضع دوما لمقتضيات النظرية الكلامية والعقيدة الأباطية ولهذا السبب بالذات رأينا من المفيد أن نستبق دراسة الفكر الكلامي الأباطي بعرض يصف وان باقتضاب مختلف المراحل التاريخية لتطوره ولعل أفضل مثال على ما افترضناه هو السلالة الرستمية نفسها فبعد نجاحها في تأسيس سلطتها في بلاد المغرب بإسم العقيدة الأباطية في الإمامة وباسم تصور خارجي للسلطة فإنها لم تحترم لا هذا ولا ذاك من هذه المبادئ والغريب ان المؤرخين الأباطية تجاهلوا هذا الأمر وانصرفوا إلى نقد "النكار" بشراسة وهم الذين ناهضوا هذا الأمر وشهروا بهذا الاستيلاء على السلطة وتحويل الإمامة إلى ملكية وراثية وهكذا نجحت العائلة الرستمية في التحول الى أكبر مستفيد من الوضع ولو على حساب المبادئ الأساسية للمذهب وخصوصا مبدأ الإمامة، وكان موت عبد الرحمان الفرصة المناسبة لظهور أول انشقاق متمثلا في النكار ولهذا يبدو مهما بالنسبة إلى الباحث ان ينظر في هذه الاختلافات المذهبية السياسية التي وضعت وجهها لوجه فرقا اباطية متعددة حتى والدولة الرستمية لا تزال قائمة.

ويحسب لعبد الرحمان في الواقع ترسيخه لدعائم هذه الدولة الوليدة بفضل شرعيته ومهارته السياسية فظلت الدولة في أيامه قائمة على احكام المذهب وتمكن من جمع هذه الأشتات من الفرق والأعراق والقبائل في تاهرت وظل الأساس هو سيطرة النزعة البربرية وهيمنة المذهب الأباطي

بما هما دعامة هذه الدولة الوليدة وهو ما اقر به المؤرخون حتى شهدوا بفرادتها وسرعة ازدهارها.

وإذا ما تدبر الباحث الأمر من الوجهة السياسية لوجد أن هذا التوافق الهش الذي قام بين القبائل البربرية التي تعودت الترحال قد سمح بتكوين مدينة إسلامية جديدة تتوزع السلطة المركزية فيها بين أيدي شيوخ القبائل حتى بدا الأمر وكأنه ديمقراطية بدائية تحكم الحراك السياسي في الدولة غير أن ازدهار المدينة اقتصاديا ادي إلى ظهور فئات اجتماعية جديدة من الحرفيين والموظفين والتجار ازدادت اهميتها تدريجيا حتى صارت تشكل القاعدة الاجتماعية لهذه السلطة الجديدة ودفعت بالأمور إلى حد تحولت فيه هذه السلطة الجديدة إلى سلالة ملكية حكمت بالرغم من إرادة القبائل الرحل الذين كانوا عمادها في البداية واستطاع بنو رستم البقاء في السلطة واحتكارها طوال 125 سنة بالرغم من كل هذه الاختلافات والثورات.

السلالة الرستمية وعصرها الذهبي

أو وحدة المذهب والقبيلة

قد لا يستطيع المرء فكاً من إغراء الخلط بين عصر الأباطية الذهبي وبين عصر الدولة الرستمية فقد ساد الاعتقاد أن ذروة اكتمال المذهب قد صادفت اكتمال قوته السياسية إذ لم تعرف الأباطية حقاً هيمنة كتلك التي عرفتها أيام الرستميين، بيد أنه إذا ما اتفقنا على العصر الذهبي بما يعني ما عرفه من ثراء على مستوى الإنتاج النظري فإن المرحلة الرستمية تعتبر فقيرة في هذا الباب ويجب في الواقع البحث عن هذا العصر الذهبي بعد قرن من هذا الزمان أي في بداية القرن الخامس وحتى منتصف القرن الثامن وهو أمر سندرسه في غير هذا الموضع ولنكتف الآن بإلقاء نظرة عجلي على هذه الحقبة الرستمية.

ويمكننا في هذا السياق أن نقول دون خوف الوقوع في المبالغة أن عظمة الدولة الرستمية اعتمدت منذ البدء على عوامل ثلاثة أساسية هي العامل الديني ممثلاً في وحدة المذهب الأباطي والعامل السياسي ممثلاً في وحدة القبائل البربرية والعامل الاجتماعي الاقتصادي ويعبر عنه ذلك الازدهار الذي عرفته مدينة تاهرت ويكفي أن يتطور عامل منها حتى يؤثر في البقية ويؤدي إلى نشوء توازن جديد من ذلك أن ظهور النكار أدى إلى انفراط عقد التوافق الذي كان قائماً بين القبائل البربرية وأدى إلى تبعات اجتماعية واقتصادية في تاهرت عاصمة الدولة والمذهب.

الأباضية من سقوط دولة تاهرت
إلى تأسيس حلقة ريغ 269-409 هـ

بعد أن قام أبو حاتم صهر الإمام الرستمي يعقوب بخلعه قبل سقوط الدولة الرستمية خرج هذا الإمام المخلوع من تاهرت هاربا متخذا طريق الشتات لترك هذه العاصمة بين أيدي الشيعة¹ أما من بقي من العائلة الرستمية في تاهرت فقد تكفل أبو عبد الله الشيعي بتصفيتهم² وهكذا اجبرت الأباطية على الدخول في مرحلة الكتمان التام من جديد وهي مرحلة لها شروطها وموافقها المحددة التي تملئها ومن بين هذه المواقف يمكننا الإشارة إلى الأمور التالية:

1 رفض التعامل مع السلطات غير الأباطية باعتبارها سلطات مارقة.

2 رفض الاندماج في جهاز الدولة .

3 وجوب ارساء نظام حكم سري ذو طابع تسيير جماعي تعويضا لفقدان امامة الظهور وهو النظام الذي سيسيى بنظام "العزابة" ومثلما اشار اليه أبو يعقوب الوردلاني³ فان على الجماعة ان تتدبر أمورها بمفردها وتقيم العدل والقسط بين أفرادها حينما تدفعها الظروف إلى دخول مرحلة الكتمان.

ويمكننا أن نقول أن سقوط دولة تاهرت في نهاية القرن الثالث لم يضع حدا للتأثير الأباطي في بلاد المغرب ذلك ان دوام التأثير على العقول والأفكار قد كان الباعث على انتفاضات عنيفة وثورات حقيقية ضد الحكم الفاطمي وهو الأمر الذي يدعونا إلى تحديد تخوم هذا التأثير ومداه.

لقد كانت القبائل البربرية والرحل حلفاء الرستميين في أغلبهم أصيلي شرق بلاد المغرب⁴ يعيشون على حدود طرابلس الغرب وقد أدى سقوط تاهرت إلى التأثير سلبا في الأباطية دون أن يؤدي مع ذلك إلى إنهاء نفوذها على مناطق كاملة فتراجعت لتشمل المناطق الصحراوية تبعا لخط جغرافي يمتد من بلاد الزاب جنوب قسنطينة ثم يشق نفزاوة في الجنوب التونسي وصولا إلى جبل نفوسة في طرابلس الغرب وقد كان لهذه الحدود الطبيعية

¹ الدرجيني: طبقات I، 104.

² الدرجيني: طبقات I، 94.

³ الوردلاني - دليل.

⁴ الوردلاني: دليل III، 63.

ميزة تتمثل في انها وفرت حماية ناجعة ضد الجيوش النظامية الفاطمية وفي هذه الأنحاء قرر الأباطية بناء قواعدهم من أجل استعادة الحكم في بلاد المغرب لاحقا ومن هذه الانحاء ايضا قامت الثورات البربرية الاباطية نكارية كانت ام وهبية وقد كانت الواحات تتالي عبر هذه الطريق الصحراوية الطويلة وعبر واحات وارجلان وقسطيلية نفطة وقابس وجربة¹ التي كان يسكنها البربر الأباطية وفي هذه المواطن تم وضع أعظم الآثار الدينية الأباطية في الفترة الفاصلة بين بداية القرن الخامس ونهاية الثامن للهجرة.

وقد مثلت الاوراس من قبل ملاذا للمتمردين الخوارج وهو ما يؤكد أن هذه الجبال كانت موطنًا للأباطية أما في ما يتعلق بالقبائل الرحل فإنها كانت دائما التنقل وفق خط يربط على وجه التقريب بين سجلماسة التي تخضع لحكم بني مدرار من السلالة الصفرية في إتجاه نفوسة مرورا ببلاد الزاب وقسطيلية ونفزاوة وحتى برقة على الحدود المصرية.

وقد خضعت هذه المنطقة إلى نفوذ قبيلة لواتة التي لعبت دورا مهما جدا في البداية في سياق نشر المذهب الأباطي وانتصاره بقيادة أبي الخطاب عبد الله بن السمع المعافري وإلى جانب لواتة كانت هناك قبيلة مزاتة التي تنقلت في الصحراء الليبية وكانت ممن أعتنق المذهب الأباطي بيد أن أكبر القبائل وفاء للأباطية تظل بلا منازع قبيلة نفوسة، ألم يقل عبد الوهاب من قبل أنه لو لا مزاتة ونفوسة لما قيض للأباطية أن تسود غير أن ما تقدم لا ينبغي أن يغمط منزلة نفزاوة التي تجوب مضاربها كل بلاد المغرب تقريبا حتى أعطت اسمها لمنطقة من البلاد التونسية في ناحية قسطيلية تحديدا وقد نزلت بعض بطون هذه القبيلة الكبيرة في ناحية سبتة في شمال المغرب الأقصى وتسمت بعض نواحي بلاد الأندلس باسمها على ما يذكره البكري.

وفي غياب سلطة مركزية كان بإمكانها أن تجمع الأباطية فقد ظل المذهب حيا عند بعض القبائل البربرية دون بعض وقد استطاع الفاطميون مع ذلك أن يستميلوا قبيلة بني زيري الصنهاجية القوية إليهم وبفضلها استطاعوا الأجهزة على الثورة الخارجية الكبرى ثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد المكني بصاحب الحمار.

¹ الشماخي: سير، 143، 150، 161، 289، 380، 522.

أنهى سقوط تاهرت سنة 909/297 م على يد أبي عبد الله الشيعي الحكم الأباضي في بلاد المغرب وكان من قبل على وشك السقوط وقد عمل هذا الشيعي وهو ينهي حكم من بقي من الرستميين الذين لم يهربوا من تاهرت على أن يضع حدا للإشعاع الفكري للمذهب الأباضي من خلال إحراق مكتبة "المعصومة" التي شيدها الرستميون في تاهرت كما سعى دون جدوى إلى أن ينهي أي وجود للسلالة الرستمية وورثتها ممن هرب إلى ورغلان بعد أن حاصرها، وقد اقترح إشراف الأباضية في وارغلان على احد أفراد العائلة الرستمية الهاريين وهو يعقوب بن محمد بن أفلح أن يعلن إمامة الدفاع من أجل تنظيم المقاومة في وجه الفاطميين إلا أنه رفض متعللا باستحالة الوقوف في وجههم من الناحية العسكرية¹ وكان رفضه هذا مؤذنا بنهاية الهيمنة الرستمية على المذهب الأباضي.

وقد طرح شغور الحكم إشكالا مهما للأباضية الذين لم يتصوروا يوما مذهباً دون إمام وهو أمر كانت أحكام المذهب ترفضه بشدة وفي ذات الوقت كان المركز الإيديولوجي والسياسي للمذهب الاباضي قد انتقل من تاهرت إلى موطن الأباضية ممن ستكون لهما دور بالغ في الدفاع عن المذهب وتعني وارجلان ونفوسة. وحينما كان الفاطميون يعملون على طرد الأباضية من وارجلان² فانهم كانوا عاجزين أن يفعلوا نفس الشيء في جبل نفوسة الذي لم يتمكنوا قط من السيطرة عليه وقد أدرك الأباضيون ذلك فأخذوا من المنطقة الوسطى بين هذين الموضعين موطناً لتنظيم دفاعاتهم من جديد إضافة إلى منطقة الأوارس حيث تم الإعداد من جديد للثورات القادمة.

العودة إلى مرحلة الدفاع

لقد أدى رفض يعقوب بن أفلح لتحمل اعباء إمامة الدفاع إلى نشوء وضع جديد يتميز بغياب سلطة مركزية موحدة وجامعة يجد فيها اباضية المغرب تعبيرا عن خصوصيتهم وكان أن وجد الأباضية المشتتون بين جبل نفوسة ووارجلان ونفزاوة وتاهرت وجربة بل وصقلية³ أنفسهم ضعفاء في مواجهة سلطة مركزية مثل سلطة الفاطميين وقد دفع الأباضية ثمنا باهضا لثورات متقطعة في منطقة طرابلس وفشلت فشلا ذريعا وأن شكلت إثنان

¹ الدرجيني: طبقات I، 94.

² الدرجيني: طبقات I، 95.

³ شارل أندري جوليان، 339.

منهما ونعني ثوري النكار والوهبية تهديدا حقيقيا وخطيرا للحكم الفاطمي وقد قاد الأولى النكاري أبو يزيد مخلد بن كيداد¹ المعروف بصاحب الحمار أما الثانية فقادها الوهبي أبو خزر وكانت أقل حدة من الأولى.

ثورة صاحب الحمار

هي من الثورات التي تغني شهرتها عن الحديث فيها وما نرانا نقول فيها إلا قولاً مكرراً فقد خصصت لها دراسات كثيرة اهتمت بهذا الجانب من تاريخ الأباطية النكارية² وقد تراوحت الإطروحات والرؤى حولها فمنها من رأت فيها صورة من صور الصراع الأبدي بين البطر والبرانس وإرادة الاستقلال التي ميّزت البربر إضافة إلى التقابل بين البدو والحضر أو الصراع بين الأندلسيين والفاطميين من خلال استعمال البربر وقوداً في هذا الصراع.

بيد أن ما يهمنا في الواقع في مثل هذا الدراسة هو المناخ الثقافي والإختمار الأيديولوجي الذي كان الأساس الذي نهلت منه هذه الحركات وفاتحة انطلاق أيديولوجي جديد سيعرفه المذهب بين القرن الخامس والثامن للهجرة.

ولنبء أولاً في دراسة شخصية أبي يزيد في علاقتها بالبيئة الدينية التي عاشت فيها فنقول أن المصادر ترجع نسب أبا يزيد إلى قبيلة يفرن أو أفرن نزلت أحد بطونها المعروفة ببني كندل³ في منطقة تطاوين وكان أبوه يختلف إلى بلاد السودان للتجارة، فولد بها أبو يزيد من جارية صفراء هوارية، فأتى به إلى توزر، فنشأ بها، وتعلم القرآن، وخالط جماعة من النكارية، فمالت نفسه إلى مذهبهم، ثم سافر إلى تاهرت وأخذ عن أحد علماء الأباطية المعروف بإبن الجامي⁴ ثم اشتغل بالتجارة بعد ذلك متنقلاً بين المشرق وسجلماسة⁵.

¹ ابن عذارى: 233، 234، بيروت 1950.

² الدرجيني: طبقات I، 96.

³ الدرجيني: طبقات I، 159.

⁴ Alexandre Bel, La religion, 150, Brunshing, 17.

⁵ الدرجيني: طبقات I، 97.

وقد طلب هذا الشيخ¹ يوما من أبي يزيد واحد من أقراته² المعروف بأبي الربيع سليمان بن زرقون³ ممن كان له لاحقا دور مهم في مقاومة الفاطميين أن يصحبه إلى سلجماسة موطن الحركة الخارجية الصفرية الخاضعة آنذاك بدورها إلى الحكم الفاطمي وقد قبلا طلبه وارتحلا بصحبته بغية الإستزادة من العلم والجلوس إلى شيخهم في هذا الموطن الجديد ولزامه حتى وفاته⁴ وصارا بدورهما من الفقهاء حتى اليوم الذي تحول فيه أبو يزيد إلى المذهب النكاري⁵ الذي عرف وقتها صعودا لنجمه مع خبو نجم الوهبية التي عرفت أوجها من قبل زمن الرستميين وضعفت بزوال ملكهم⁶ ويذهب الدرجيني إلى أن إفريقية قد خضعت تحت التأثير النكاري الذي يدعو إلى العودة إلى الأصول الخارجية الأولى في صفائها بعد فشل المنحي الإعتدالي الذي ميز الأباضية الوهبية من إعادة الحياة إلى إمامة الظهور ونصرة المذهب الأباضي نصرا سياسية واضحا كما وصف الدرجيني حال الأباضية النكارية في حين بقي جبل نفوسة تحت تأثير مذهب نفاث أما منطقة ريغ فقد خضعت لحكم مجلس من الأشراف يمثل كل الإتجاهات الأباضية من وهبية ونكارية وخلفية ونفائية⁷ وكانت الصراعات العقائدية على درجة كبيرة من الحدة والقوة بالرغم من وجود إجماع على الوقوف في وجه الهيمنة الفاطمية، وقد إنتهى هذا الصراع فيما يبدو بإنتصار النكارية⁸ أي إنتصار التيار الأكثر تشددا وغلوا في معارضته للتشيع الفاطمي مذكرا ايانا بمذهب الأزارقة الذي اعتبر من قبل ان كل من خالفهم من المسلمين كافرا يحل دمه وماله وتحرم مناكحته⁹ وهو نفس ما ذهب إليه أبو يزيد بعد ذلك يقول المقريزي في وصفه لمذهب بن كيداد صاحب الحمار "وكان مذهبه تكفير أهل الملة، واستباحة الأموال والدماء، والخروج على السلطان"¹⁰ وقد أدى عجز الأباضية الوهبية الذين حمل لواءهم الرستميون عن مواجهة التوسع الشيعي إلى انطفاء

¹ المقرزي، اتعاط، 109.

² المقرزي، اتعاط، 109.

³ الدرجيني: طبقات I، 110.

⁴ الدرجيني: طبقات I، 109.

⁵ الدرجيني: طبقات I، 109-110.

⁶ الدرجيني: طبقات I، 111.

⁷ الدرجيني: طبقات I، 112.

⁸ الدرجيني: طبقات I، 111.

⁹ الدرجيني: طبقات I، 77.

¹⁰ المقرزي: اتعاط الحلفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء ص20

إمامة الظهور مما حز كثيرا في نفس النكار فشنها حربا شعواء ضد التشيع ووجد هؤلاء في المذهب الأباضي توافقا وتلاؤما واضحين يناسب المرحلة الجديدة مرحلة الثورة العامة وتبعا لذلك يمكن القول إنه إذا كانت الأباضية الوهبية أكثر استعدادا للممارسة فن الحكم فإن الأباضية النكارية كانت أكثر استعدادا لاعتناق ايديولوجية الثورة وممارسة فن الحرب¹ ولا شك ان لإقامة أبي يزيد بسلجماسة عاصمة الصفرية القديمة أين إستكمل دراسته الدينية أثرا واضحا في تشدده وتحوله المذهبي إضافة إلى ما تعرض إليه الخوارج من قمع بالغ من قبل كل الحكام الفاطميين² مما ساهم في تغذية روح الكره والنقمة ضدهم ولم يكن من الممكن أن تستثمر مثل هذه المشاعر إلا مذهب راديكالي كالمذهب النكاري وكان القادح لهذه الثورة هو ما أناه عامل قسطنطية القاسم بن مهدي من سجن أبي يزيد الذي أتخذ من تقيوس مقاما له³ ولكنه نجح في الفرار من سجنه والتجأ إلى درجين نفطة يطلب حماية أهلها من الوهبية إلا أنهم رفضوا لجوءهم إليه فارتحل إلى الاوراس حيث اتخذ النكار الفارون من تاهرت منها ملجأ لهم وفيها نظم ثورته الكبيرة من أجل إستعادة الحكم الضائع في شرق الغرب الإسلامي ونحن سنعرض عن التوسع في المسائل العسكرية التي أفاض فيها المؤرخون لنقف عند تحليل الظاهرة أساسا.

لقد ذهب عديد المؤرخين ومنهم غوتي Gautier⁴ إلى التشديد على الطابع القومي لهذه الثورة والواقع أنه لا يمكن إنكار أن الصراع القديم بين العرب والبربر كان موجودا فعلا وأنه لعب دورا ما في الثورة، بيد أن هذه الأطروحة تظل عرجاء وغير كافية البتة إذ كيف يمكن تفسير ما فعله أبو يزيد ضد الوهبية وهم من البربر وانحياز صنهجة وهم من البربر إلى الفاطميين؟ ولهذا نميل إلى القول أن القومية البربرية لم تكن العامل الأساسي في اندلاع هذا الصراع بين الخوارج والفاطميين رغم شدته وثباته وإذا كانت هذه النزعة القومية مثلت في بعض الأحيان الأساس السياسي الذي حرك كل القبائل البربرية فإن العامل الأساسي كان ولاشك العامل المذهبي ونعني تلك

¹ الدرجيني: طبقات I، 100.

² ابن عذارى: 232، 233.

³ الدرجيني: طبقات I، 27.

⁴ Gautier: 354، 570.

الإرادة الدينية التي حركت أبا يزيد والنكار لتأسيس حكم نكاري ومثلما كان الشأن بالنسبة إلى الحركة الخارجية في بداياتها فإن الأباطية في بلاد المغرب حاولت في البدء أن تجد في القبائل الرحل إلى تجوب المغرب الأوسط والشرقي قاعدتها الإجتماعية وكانت موافقها الفتوية تجاه حلفائها من الوهبة الذي سكنوا مدن الواحات ومالكية القيروان تبين في ذات الوقت إثر الإعتقادات الدينية وحذر القبائل الرحل التقليدي من المدن أو لنقل حذر أهل الوبر من أهل المدر ولا يجب أن نغتر بالتحالف بين المالكية والوهبية فلم يكن ذلك إلا حيلة سياسية لعزل الفاطميين¹ وهي حيلة فشلت في النهاية لأن الفاطميين نجحوا في تحييد الوهبية وكسب ود المالكية والصنهاجيين. وهكذا ادي موقف بن كيداد من حلفائه والإسراف والإفراط الذي تميزت به سياسة الأرض المحروقة التي اتبعها إلى عزله وإنفضاض الجميع من حوله وفي الحقيقة فقد كان ابن كيداد يسعى إلى بعث الحياة في المبادئ التي دافع عنها بن فندين من قبله وهو مؤسس الفرقة النكارية وهي المبادئ التي تقوم على تأسيس مجلس حكم جماعي يقوده مجلس من العزابة.

وهكذا وجد أبو يزيد نفسه مجبرا على قطع تحالفاته ومواصلة الإعتماد على القبائل التي إعتنقت المذهب الأباطي في صورته النكارية فحسب ولكن ذلك لم يكن كافيا ليكسب الحرب فخرها بعد أن عمد الفاطميون إلى محالفة أغلب القبائل من صنهاجية وكنامة والمالكية وإلى تحييد الوهبية ممّا جعلهم يكسبون الحرب سنة 336هـ/949 م.

وهكذا يمكننا أن نعتبر أن الثورة الخارجية التي قادها أبو يزيد كانت محاولة لاقامة نظام خارجي على اسس عتيقة حمل لواءها بداية الازارقة في القرن الاول ثم بن فندين في القرن الثاني ثم انتشرت بعد ذلك انتشارا واسعا بعد سقوط الدولة الرستمية وعجز الأباطية الوهبية المعتدلة عن إقامة إمامة الظهور من جديد ويبدو أن هذا السبب هو الذي دعا شيوخ الوهبية إلى رفض هذه الفرقة بالإضافة إلى ما يبدو من خوفهم من الإنتقام الفاطمي دون أن ينسوا وهم الذي ناصروا أبا يزيد في البداية أنه كان واحدا منهم قبل أن يخرج عنهم إلى المذهب النكاري ولا يخفى أنّ موقف أبا يزيد من خصومه

¹ الدرجيني: طبقات I، 90-100.

كان شبيها بموقف الأزارقة مما جلب عليه غضب علماء الوهبة من أمثال الدرجيني ويمكن أن نعد الإختلافات المذهبية بينهما في المسائل التالية:

أ- القول بالقدر

ب- الأسماء والصفات

ت- عدم وجوب الإمامة

ث- حد الكبائر

والواقع أنه توجد نقاط خلاف أخرى أقل أهمية بيد أننا نعاني نقصا فادحا في المعلومات حول أمر العقيدة النكارية التي لا يمكننا تلمس معالمها للأسف إلا من خلال ما كتبه خصومها وخصوصا علماء الوهبة بل أن كل ما نعلمه تقريبا أنما يتصل بمفهومهم للإمامة وهو ما سنتعرض له بالتفصيل في موضعه من هذا الكتاب.

ثورة الوهبة

استمرت محاولات إقامة الإمامة الإباضية من جديد بعد فشل ثورة أبي يزيد مخلد بن كيداد وكان مناخ الفوران الإجتماعي والسياسي الذي ساد أبان الثورة النكارية قد ظل قويا فاعلا حتى بعد فشل أبي يزيد وسيطرة الفاطميين الشيعة على افريقية وقد أدى انحياز صنهاجة وكتامة إلى جانب الفاطميين الشيعة إلى اضعاف المقاومة الإباضية دون انهاءها تماما وفي ذات الوقت عرفت الإباضية صراعات كبيرة بين الوهبة والنكار وخصوصا مع نهاية ثورة أبي يزيد ذلك أن الوهبة لم يكتفوا بعدم مد يد العون لهذه الثورة بل اعلنوا زعيمها كافرا مشركا¹ غير ان المناخ الذي صنعتته هذه الثورة في الأوساط الإباضية بمختلف اتجاهاتها دفعت بالإباضية الوهبة إلى الثورة هم أيضا وهو الأمر الذي لم يتوانوا عن القيام به وهي ثورة لم يشير إليها المؤرخون وعرفت بين المؤرخين الإباضية بثورة "بغاي" وقد كان لفشلها وخيم العواقب على المذهب الإباضي كما سنرى ذلك في موضعه.

¹ الورجلاني: الدليل II، 146.

يلاحظ الباحث قلة اهتمام مؤرخي الأباطية بهذه الثورة وإن كانوا قد وافقوا على مبادئها وآزروها باعتبارها محاولة فشلت في إعادة الحياة لإمامة الظهور بيد أن الكثير من النقاط ظلت غامضة خصوصا ما أتصل بتأويل أو تفسير العلاقات التي كانت بين زعماء الثورة والمعز بن باديس يمكننا أن نسوق الأسئلة التالية في ما تعلق بهذه المسألة:

أ - كيف قام الأباطية الوهبيية وهم الذين يعتبرون انفسهم ورثة الخوارج الأول صلات تحالف مع الشيعة المنحدرين من سلالة كانت السبب في هزيمة الأباطية وسقوط دولة تاهرت وما الداعي إلى ذلك؟

ب- لماذا قرر الأباطية الوهبيية الثورة بعد قتل الفاطميين للزعيم الاباضي أبو القاسم يزيد بن مخلد؟ وهل كان مقتله السبب الوحيد لهذه الثورة المتأخرة ؟
ت- هل يمكن أن نفسر الظروف الغامضة التي حفت بهذه الثورة بمجرد الخلاف بين الوهبيية في ما يتصل بعدم تخير الوقت المناسب للثورة ؟
إن الأجوبة على هذه الأسئلة يمكن أن تساهم في توضيح بعض مظاهر هذه المحاولة الفاشلة التي سعت إلى إقامة الظهور من جديد على يد الأباطية الوهبيية.
وقعة بغاي

لا يمكننا في الواقع أن ندرس العلاقات بين الفاطميين والأباطية في هذه الدراسة إلا من الوجهة السياسية وأن كنا نسلم بأن مسألة الإمامة هي مسألة دينية قبل كل شيء.

إذا كان الشيعة الإسماعيلية يعتبرون أن الإمامة تنحصر في أبناء علي بن أبي طالب فإن الأباطية بمختلف فرقهم وسعوا من مدى هذا الحق واعتبروا كل مسلم تتوفر فيه بعض الشروط أهلا لتولي هذا المنصب ومن بينها اجماع الأمة عليه ومن جهة أخرى كان الأباطية يرفضون الإمامة الشيعية بإعتبارها إمامة غير شرعية مما أنها تعني الإمتداد التاريخي لمظلمة حدثت زمن التحكيم بين علي ومعاوية أيام صفين سنة 36 هـ

إن هذه الخلافات التي تحكمت في العقائد الدينية بين هؤلاء واولئك وكانت الخصيصة الأساسية لها ازدادت وطأة بفعل المسؤولية الفاطمية في سقوط الدولة الأباطية بتاهرت وما انجر عنها من البطش بالاباطية بيد أنه طراً ما من شأنه أن يغير هذه المعطيات ونعني بذلك ثورة صاحب الحمار إذ يبدو أن انتصارات هذا الأباطي الوهبي المتحول إلى المذهب النكاري ومواقفه العنيفة ونزعتة الحربية تجاه أهل مذهبه القديم قد أدت في النهاية إلى تحولهم إلى أشد إعدائه ولا شك أن رؤوس الفاطميين قد أدركوا هذا الأمر فسعوا إلى كسب ود رؤوس الاباطية تماماً كما فعلوا مع الصنهاجيين وهم وان لم يستميلوهم نهائياً إلى صفهم فإنهم قد امنوا جانبهم على الأقل وبهذه الكيفية ظل أغلب الأباطيين يشاهدون من بعيد هزيمة صاحب الحمار الذي جنى على نفسه بما اختطه لنفسه من طريق الغلو والب خصومه وأصدقائه عليه ولعل بسطة في القول عن سيرة أبي القاسم يزيد بن مخلد زعيم الأباطية الوهبية وهو من عاش في بلاط المعز لدين الله الفاطمي قبل ان يخرج عليه فيلقي حتفه على يديه تشرح بعضاً من المسائل التي ظلت غامضة في هذه الفترة.

لم يكن أبو القاسم هذا سوى تلميذ بن زرقون الشيخ الوهبي الذي كان صاحب أبا يزيد مخلد بن كيداد عندما كان في مرحلة ولائه للأباطية الوهبية ومن المرجح أن بنية العزابة السرية التي جمعت بن زرقون وأبا يزيد صاحب الحمار قد انقسمت قسمين بعد العودة من سجنهم وأنكار أبي يزيد لمبادئ الوهبية وتحوله إلى المذهب النكاري ويمكننا أن نتصور أن هذه البنية السرية الثنائية قد انجبت اتجاهها مغالياً تزعمه أبو يزيد وآخر معتدلاً ترأسه الشيخ أبو القاسم تلميذ ابن زرقون الذي بعد ان ساند الثورة النكارية انقلب عليها وتحالف موضوعياً مع الفاطميين الشيعة الشيء الذي يفسر تواجده فيما بعد في بلاط المعز لدين الله الفاطمي وقد استغل الأباطية الوهبية هذه "الهدنة" لإعداد العدة وتنظيم صفوفهم للقيام بانتفاضة أخرى.

فحسب المؤرخين الاباطية الشماخي - سير 349، 296، 295، Masqueray الوهبية ففي حين واصل أبو القاسم اتصالاته مع الفاطميين كان يقوم في السرية بإعادة تنظيم قوى الأباطية وتحدث المصادر عن أثنا عشر ألف فارس كانوا على استعداد للزحف على المهديّة عاصمة

الفاطمين ويبدو أن الخليفة الفاطمي قد تفتن لهذه السياسة المزدوجة للأباضية الوهبية فأمر عامله بنفزاوة بالجريد التونسي بقتل أبي القاسم فقتله في عقر معقل الخوارج. وبعد قتله تصدى شيخان هما أبو خزر يغلي بن زلتاف وأبو نوح سعيد بن زنجيل لقيادة الثورة وقاموا بتعبئة اباضية جربة ونفوسة وبني ميزاب التي يبدو انها كانت تخضع لقيادة مجالس العزابة وهم أعيان هذه البلدان ونقباءها في غياب الدولة المركزية.

وهنا تطرح أسئلة عدة: هل وقع انتخاب أبا خزر يغلي بن زلتاف إماما للدفاع كما تدعيه المصادر الأباضية الوهبية إذ إن العقيدة الاباضية تفترض اختيار إمام للدفاع إذا وجد خطر داهم يفرض على المجموعة الأباضية الخروج من "حالة الكتمان" والهدف هو تنظيم الدفاع عن المذهب الجناوني- عقيدة ولكن رفض أهالي نفوسة وجربة تقديم الدعم العسكري اللازم لهذه الثورة يدل على أنهم لم يشاركوا في انتخابه عكس أباضية ورجلان ورقلة ببني ميزاب في الجنوب الشرقي للجزائر. رغم ذلك فقد تمكن القائدان من الهاب حماسة الأباضية في جربة ونفوسة لإعلان الحرب على المعز لدين الله الفاطمي والزحف على معسكره في منطقة بغاي ولكن الأمور سارت وكأن أبا نوح كان فقط منتخبا من طرف اعيان وعزابة ريغ وورجلان وقد اعتقد أبو نوح أن له من القوة الكافية لهزم الفاطميين فخاض المعركة قبل وصول المدد والدعم الآتي من تلك المناطق فكانت هزيمة شنعاء للأباضية والضربة القاضية التي أعطاهها الفاطميون لثورة الخوارج الأباضية وللمذهب في بلاد المغرب.

فمن الواضح أن روح الثورة التي كانت قاعدة الانتفاضة النكارية التي قادها أبو مخلد بن يزيد بن كيداد الملقب بصاحب الحمار هي نفسها التي استمرت مع ثورات الاباضية الوهبية لان هذين التيارين العقائديين كانا يشقان نفس المجموعات القبلية البربرية الأباضية وقد وجد أعيان المذهب وقياداته المعتدلون من الاباضية الوهبية أنفسهم مجبرين على خوض الحرب رغم خوفهم من هزيمة تقضي نهائيا على المذهب تماشيا مع الغليان الذي إجتاح الاوساط الاباضية الوهبية بعد مقتل ابي القاسم على يد الخليفة الفاطمي. لقد استجاب القائدان أبو خزر وابو نوح تلامذة ابي القاسم لضغط قواعدهم الذين عبروا عن غضبهم بالثورة.

لقد اعتقدوا خطأ أن الوقت قد حان للإعلان "ظهور" لمذهب وإن ساعة الإنتصار قد دقت، لقد كان تسرع هذين الزعيمين وغياب الدعم من جربة ونفوسة السببين الأساسيين في هذه الهزيمة التي كانت لها نتائج كارثية على الأباطية الوهيبية فقد قتل فيها كثير من العلماء الذين وضعوا في مقدمة الجيش، ولا نعرف الأسباب التي أدت إلى ذلك علما انها أثرت سلبيا على المردود الفكري الديني للمذهب فيما بعد وخاصة أن موقعة مانو قتل فيها كثير من علماء الأباطية على يد الأغالبة.

وقد أحس المعز لدين الله الفاطمي بخطر هذه الحركة فقرّر استمالة زعمائها واتصل في ظروف غامضة بأبي خزر وأبي نوح وضمّهما إلى بلاطه ثم أخذ معه أبا خزر إلى مصر عند إنتقال الخلافة إليها.

وبعيدا عن الأضواء والحركات الإستعراضية أعاد الأباطية بعد هذا الفشل في إعلان "إمامة الظهور" بناء نظام ديني - سياسي عالي التنظيم ذو خصوصية مميزة في منطقة تفصل بين بلاد المغرب والصحراء الكبرى بواد ميزاب مرورا بمنطقة الجريد بتونس وجزيرة جربة حتى جبال نفوسة في شمال طرابلس .

وحتى تتمكن من دراسة علم الكلام الأباطي في القرنين الخامس والسادس للهجرة يجب أن نتناول في عمومه الهياكل السوسيو - دينية التي مكنت المذهب من البقاء في تلك البقاع البعيدة ومن بلورة "علم كلام" يضاها في نوعيته ما أفرزه الفكر العربي الإسلامي من نظريات كلامية في أماكن أخرى.

لقد بينا الدور الذي كانت تلعبه تاهرت عاصمة الدولة الرستمية في المبادلات التجارية بين الأندلس وأفريقيا السوداء والمشرق العربي الحبيب الجنحاني: تاهرت المجلة التونسية 7م، 1975 لقد كان لموقع المدينة الجغرافي دور أساسي في أزدهارها إذ تشقها "طريق الذهب" الشهيرة والتي لعبت دورا في ثراء سكانها، وأفرت هذه الثروة طبقة اجتماعية غنية سرعان ما أصبح لها شأن في الأمور السياسية وإدارة الدولة، وسيكون لهذه الطبقة وليدة تطور المدينة دور كذلك في التطور السياسي والديني لنظام الحكم في تاهرت لذلك فإن هذا الدور يهمنا بالدرجة الأولى، ولتبسيط الأشياء يمكن أن نعتبر أن التيار الأباضي الوهبي كان يمثل هذه الشريحة الإجتماعية أي ايدويولوجية سكان المدينة وايدويولوجية الحكام الرستميين وأن التيار النكاري كان يمثل الايدويولوجية القبلية التي كانت ترفض مركزة السلطة في يد الإمام واحتكار السلطة من طرف عائلة أو عشيرة أو قبيلة أو جنس، فنظرية الإمامة كما دافع عليها ابن فنين مؤسس المذهب النكاري والمنشق عن عبد الوهاب بن رستم ثاني الخلفاء الرستميين تعكس هذا التوجه، بينما تعكس نظرية الإمامة كما أرساها ومارسها فعلا عبد الوهاب بن رستم وسلالته وسانده فيها علماء البصرة الأباضية توجهها نحو تأسيس نظام ملكي وراثي يهمش دور "أهل الحل والعقد" أي رؤساء القبائل.

وبعد سقوط الدولة الرستمية سنة 297هـ تمكن جزء من سلالة عشيرة الرستميين من الفرار من المذبحة واتجهوا إلى ورجلان في جنوب شرق الجزائر "واد بني مزاب" ومن بينهم يعقوب بن محمد بن أفلح آخر أئمة تاهرت بعد أن أطاح به ابن اخيه كان ذلك في سنة 297هـ وقد أقترح عليه أعيان ورجلان أن يتولى "إمامة الدفاع" على أساس شرعيته القديمة فأعذر نظرا لضعف الأباضية السياسي والعسكري ولا يبدوا اختيار ورجلان ورقلة من طرف بقايا الدولة الرستمية اعتباطيا كما ذهب إلى ذلك ليون

الإفريقي Leon l'Africain 1956,438 فالمدينة قديمة جدا أسسها النوميديون على مشارف الصحراء الكبرى ويعتبرها تدوز لويكي Etudes maghrebines et soudanaises 206 كنقطة انطلاق لعشرين طريقا ومعبرا نحو شمال وجنوب بلاد المغرب فقد كانت إذن مفترقا للطرق تربط بين الطرقات التي تمكن العائلات الثرية التي هربت من تاهرت من مواصلة تعاطي التجارة وقد كانت ورجلان في القرن الخامس الحادي عشر م والسادس الثاني عشر م مرتبطة بسجلماسة مركز الخوارج الصفرية والأباضية. لقد تناولنا من قبل كيف أن أبا يزيد مغلد ابن كيداد الملقب بصاحب الحمار وزميله ابن زرقون شيخ الاباضية الوهبية قصدوا شيخهم في سجلماسة وكان من كبار التجار لأخذ العلم منه. ويعتبر لويكي انطلاقا من دراسته لسيرة أبي زكريا الجناوني أن "طريق الذهب" التي تربط سجلماسة بالشرق تمر بورجلان التي كانت كذلك مرتبطة بالقيروان وتلمسان وقلعة بني حماد وتونس مرورا بدرجين نفطة وتوزر وكانت تربط مع جبل نفوسة في شمال طرابلس بطريق تمر بمنطقة "جادو" في ليبيا شرقا وتمتد هذه الطريق إلى سجلماسة غربا.

وورجلان ليس الا اسم الواحة التي كانت تحتوي مدينة سدراتة التي تبعد عنها

14 كلم.

لقد بينت الحفريات التي قامت بها الأنسة فإن فرقام Van Vergham في الخمسينيات من اكتشاف نظام ري ونظام أنهج طوله كليومترين وكشفت الحفريات عن آثار حياة مدنية راقية ومتطورة لقد عرفت هذه المدينة أوجها في الفترة التي تفصل أواخر القرن الرابع هـ العاشر ميلادي إلى أواخر القرن السادس هـ الثاني عشر م أي في الفترة التي بلغ فيها علم الكلام الأباضي أوجه قبل أن يدمرها أحد مساعدي ابن غانية المنشق عن الموحدين والذي عاث فسادا في جنوب بلاد المغرب في سنة 27-626هـ وعلى يدي يحيى بن اسحاق الميوري نسبة إلى مايورقا الإسبانية ولكن الأباضية كانوا قد نجحوا في إعمار مدن أخرى في بني ميزاب قبل تدمير مسراتة واعتناق أهالي هذه المدن المذهب الأباضي وقد كانوا سنة معتزلة في 409هـ

على بعد 22 كلغ غرب ورجلان توجد شبكة الزاب وأول مدينة أسسها الإباضية فيما هي "العطف" ثم "بنورة" ثم "مليكة" ثم "بني ايزغن" ثم "غرداية" وقد كان أهالي هذه المنطقة سنة يعتنقون المذهب المعتزلي الدرجيني- طبقات 494 II وقد اعتنقوا المذهب الإباضي على يد الشيخ عبدالله بن بكر في سنة 409هـ بعد تأسيسه لحلقة "ربغ" الدرجيني- طبقات 377 II، وقد أسست "العطف" في 1012م و"بنوته" في 1046 و"غرداية" في اواسط القرن التاسع هـ الرابع عشر م وكلّ هذه المدن تشرف على الصحراء الكبرى ويصعب الوصول اليها وكأن من أسسوها أرادوا أن يجعلوا من الشبكة سداً طبيعياً يحميهم من الغزاة ونجد نفس الخاصة في المدن الإباضية في التراث التونسي بقشتيلية والحامة أما جربة فهي جزيرة تحميها مياه البحر من كل جهة وقد نستنتج من هذا أن اختيار الأمكنة لتأسيس المدن يخضع إلى هاجس أمني. ويحتوي الجنوب التونسي آنذاك على مدن أباضية "كدرجين" نفطة و"قنطرار" و"سداة" و"تقيوس" وهي كلها بعيدة من مركز السلطة في بلاد المغرب فكأن تدهور الإباضية إلى جنوب الجزائر وتونس كان منظماً وكأن هذه المدن لم تكن إلا القواعد الخلفية التي التجأت إليها قيادات الإباضية السياسيين بعد هزيمتهم ليعدوا فيها العدة من جديد للرجوع للساحة السياسية وخاصة أن هذه القواعد الخلفية تتمتع بحماية طبيعية.

إن الحراك الفكري والديني والثقافي في هذه البقاع النائية على حافة الصحراء كان مدهشاً حقاً قشتيلية جبل دمر بني ميزاب نفوسة جادو جربة وكان له هدف واحد: إعادة إحياء المذهب الإباضي ويؤكد ابن خلدون ذلك بقوله أن استمرار هذه المعتقدات المارقة الوهبية والنيكار كان بسبب بعدهم عن السلطة الحاكمة ابن خلدون تاريخ 278 III.

ازدهار وتطور

من طبيعة خشنة وبدوية تطور المذهب الخارجي مع مرور الزمن ليأخذ أشكالاً تقترب من طريقة تفكير الحضر وأهل المدينة لقد انطلق المذهب من "النهروان" ثم أنتقل إلى "البصرة" ومدن شرقية أخرى لفرز تياره المعتدل

الأباضية. لقد كان زعماؤه بداية من اواخر القرن الاول يسكنون المدن حيث كانوا يتعاطون الجدل الفكري ويتنظمون في "مجالس" سرية لدراسة دينهم وطريقة مذهبهم كما كان الامر في عهد أبي عبيدة مسلم بن كريمة وتلاميذه في بداية القرن الثاني.

ولقد مثلت إمامة "تاهرت" المذهب الأباضي في تطوره من عقيدة احتجاجية تركز على قاعدة اجتماعية ذات هيكلية قبلية الى عقيدة سلطة لحكم مركزي يركز أكثر فأكثر على قاعدة اجتماعية حضرية وقد استمّت احفاد الرستميين عند انتقالهم الى "ورجلان" في اعتناق المذهب الأباضي الوهبي بينما واصلت القبائل الرّحل وشبه الرّحل في اعتناق المذهب الإباضي النكاري فالمذهب النكاري أكثر راديكالية واقرب عقائديا للتيار الخارجي المبكر بينما أظهر المذهب الأباضي الوهبي أكثر مرونة سياسية الشيء الذي مكّنه من البقاء.

إن فشل الإنتفاضات الأباضية وخاصة انتفاضة "بغاي" يرجع فيما يرجع إلى رفض أعيان الأباضية في نفوسة وجربة الانسياق لمغامرة حربية لأنهم يحبذون الجدل الفكري والاجتهاد الديني على العمل العسكري وامتشاق السيوف فبعد هزيمة بغاي انتصر الوهابيون على النكار والاعتدال على التطرف داخل المذهب الأباضي رغم الخسارة الكبيرة وانساق الاباضية بعد ذلك وبهدوء نحو اشكال من المقاومة السلمية أكثر تماشيا مع واقع موازين القوى السياسية والعسكرية ودخلوا في حالة "الكتمان" التي تتجاوب مع المرحلة فأخذ النضال الفكري والديني والفقهية مكان المواجهة العسكرية وقد حدد هذا الاتجاه مصير المذهب ومصير المناطق التي يسيطر عليها ان الاستقرار النسبي والرخاء الاجتماعي في المدن - الواحات اين اختار الاباضية العيش مثلا مناخا مواليا لتطور العلوم الدينية: علم الكلام وحلم الفقه الذين سيعرفان أوقات عزة كبيرة.

الحياة الاقتصادية في المدن الأباضية

في القرنين الخامس والسادس هـ

لقد ارتبط تطور العقيدة الأباضية بتطور العالم العربي الإسلامي عامة وبالتطور الاقتصادي لهذه المجتمعات الذي كان له انعكاس ايجابي وكان للجماعات الاباضية دور كبير في دفع التجارة العابرة للصحراء كما تدلل على ذلك كل المصادر التاريخية والجغرافية.

إن الزخمي الذي عرفه الفكر الديني الاباضي وخاصة علم الكلام الذي سنتناوله في الجزء الثاني من هذه الدراسة عرف اوجه في هاته الواحات التي جمعت مجموعات أباضية كان للدين دور في نسج هويتها وتمييزها عن باقي العالم الاسلامي وفي التأطير الايدولوجي لمجمل نشاطاتها الإجتماعية والإقتصادية فهذه الانشطة ستأثر في بلورة المنظومة العقدية والفقهية تحت اشراف "العزابة".

كما سترزّه دراستنا المقتضبة للنشاطات الإقتصادية فإن الطابع الحضري لهذه الحضارة يبدو بارزا رغم وجودها على حافة الصحراء الكبرى كما ان وجود هذه المدن في مفترق الطرقات الكبرى سيجعل منها مركز دراسة وتطوير فقه المعاملات التجارية الأباضي وهذا يبدو واضحا لدى دراسة كتب الفقه فالمسائل التي لها علاقة بالتجارة والفلاحة تنصدر الفتاوى الأخرى وقد اضطر العلماء إلى عدم الاكتفاء بتزديد مقولات العقيدة العامة وغير الدقيقة ووجدوا انفسهم مضطرين للإجابة عن أسئلة عقائدية وفقهية دقيقة أكثر فأكثر لقد رصعت هذه المدن من ثديي التجارة والفلاحة.

إذ أن استمرار المجموعات الأباضية في البقاء كان مرتبطا بنجاحهم في تطوير هذين القطاعين وكذلك قطاع الصناعات وخاصة الفخار كما نلاحظ ذلك حد اليوم لدى أباضية جربة.

الفلاحة

يعطينا العلامة ابن خلدون لمحة موجزة عن وضع الفلاحة في بني مزاب فنذكر أنهم اسسوا قرى في "ورجلان" ومدن على ضفت الوديان التي

تجري من الغرب الى الشرق ويصف كيف انها كلها محاطة بالأشجار وكيف زرعوا النخيل على ضفاف الوديان التي تشق الصحراء ويصف سكان "القصور" بالكثرة وهو يعني منطقة الريف قرب "ورجلان".

فابن خلدون يصف الواحة وقد اكتشف علماء الآثار القنوات التي توزع الماء على اراضي الفلاحين ونظام ري يدل على قدرة كبيرة في إدارة توزيع هذه الثروة الطبيعية فقد بنوا "سواقي" تحمل الماء إلى "فسقيات" يجمع فيها الماء ويخزن لفترات الجفاف ونجد نفس النظام تقريبا في جربة ونفطة والذي مازال مستعملا حد اليوم كما كانوا يستغلون فترات الذروة في الوديان لري أكثر ما يمكن من المساحات الصالحة للفلحة كل هذا حسب نظام دقيق يركز على "اتفاقيات" حسب الفقه الإباضي وحسب اجتهادهم بهدف ري أكبر مساحة ممكنة، ويعتمد في كل هذا على مبدأ المساواة وهو أحد اصول العقيدة الأباضية التي تجد في هذه الحالة تعبيراتها الاجتماعية والاقتصادية.

والأكيد أن أهم المعلومات الإقتصادية تأتي من كتب الفقه ورسائل الفتاوي للأشياخ ككتاب "الأشياخ الست" وهو مجلد كبير يجمع كل القواعد الفقهية فالاباضية لا يفصلون بين الروحي والمادي وكل أطوار حياتهم مقننة بدقة شديدة انطلاقا من عقيدتهم وكل جوانب الحياة الإقتصادية تخضع لقوانين الفقه الاباضي تحت اشراف مجلس العزابة الذي يتمتع بسلطة تشريعية مطلقة علاوة على سيطرته على كل مفاصل الحياة.

وتتناول هنا مثلا مسألة "الزكاة" التي تناولها أبو موسى الجيطالي احد علماء نفوسة في القرن الثامن هـ في كتابه "قناطر الخيرات" يفصل فيه كل عناصر الثروة التي تخضع للأداء الزكاة وهذه "الخيرات" ليست الا فائض الربح حسب المصطلح الراسمالي الذي ينتج عن النشاطات التجارية والفلاحية والصناعية ويقسمها الى خمس: 1 الأغنام 2 الذهب والفضة 3 التجارة 4 مقاطع الذهب والمعادن والكنوز المخفية 5 الحبوب وغيرها من المنتجات الفلاحية، ويحدد فيه بدقة الكميات التي توجب الزكاة والنسب المرتبطة بها فيذكر الجمال والبغال والحمير والقمح والشعير والتمور والزيت الخ... فبالنسبة للذهب يفصل بين التبر والمصوغ والفضة والالوان الفضية كما يفصل بالنسبة للتجارة بين العملة الذهبية والعملة الفضية ويتحدث كذلك عن مقاطع الأحجار الكريمة...

ولا يذكر هذه "الخيرات" إلا للافتاء في الزكاة عليها وان كانت قائمة "الخيرات" تفوت ذلك بكثير مما يدل على ثراء ورخاء فعلي وكبير لهذه الواحات - المدين وعلى أن نظام العيش فيها كان حضريا.

وكما أكد Gautier قوتية " الواحات قادرة على الاكتفاء ذاتيا لمدة طويلة بالإعتماد على مواردها الخاصة" وخاصة على المستوى الغذائي ينظاف إلى ذلك الثروات والبضائع التي يوفرها التبادل التجاري. ان هذه الموارد الذاتية التي تنتجها الواحات كانت أساس القدرة على البقاء للمجموعات الأباضية وحتى بعد اضطراب موارد التجارة أو انحسارها تمكنت هذه المجموعات من البقاء بالإعتماد على المواد الغذائية التي توفرها الواحات وقد استوجب ذلك إعادة تهيئة الاراضي ولم يكن ذلك سهلا بالنسبة لبلاد الزاب نظرا للطبيعة الحجرية للأرض وكان لزاما عليهم مقاومة الجفاف التي يفرضها الطقس الصحراوي والتصدي للأمطار الغزيرة التي تهطل بعد الصيف.

ان الحفاظ على الحياة الفلاحية استدعى جهودا جبارة وتنظيما دقيقا وحكما يعتمد على قواعد فقهية ملزمة ولكنها تتسم بالعقلانية وخاصة في تجميع وتوزيع المياه ان هذا المجهود لم يكن يعطي اكله دون صرامة العقيدة الاباضية فالجهد في خدمة الأرض اصبح واجبا دينيا كما يعتقد Wesly Merlou Ponty: Aventure de le dialectique إذ يقول: "الدين يفرز اجباريا روح العمل وروح الاقتصاد الذين لا يمكن الا ان يولدا الثورة".

ان الصراع المستمر مع الطبيعة لم يكن الا نتيجة ديناميكية داخل العلاقات الاجتماعية في هذه المجموعات المنغلقة على نفسها والتي لها علاقات متنوعة مع الخارج.

إنه من الثابت أن الإيدولوجيا المساوتية التي تعتبر كل الناس متساوين أمام الله وفي المجتمع التي اعتنقها الخوارج منذ البداية كذلك الفقه الذي انتجته حددا الى حد كبير تطور العلاقات الاجتماعية داخل المجموعات الاباضية يقول. Bourdieu Bourdieu Pierre. Sociologie de l'Algérie. 1974, 38 "إن ثقافة بني مزاب الاباضية تجد اساس تناسقها في ثراء تقاليدها التاريخية المشهورة والعقائدية وفي التنظيم المحكم للعبة

المجموعات داخل مختلف المجموعات وفي الفعالية التي تدل على ذكاء رفيع "للاتفاقات" المكتوبة والثرية بفقته القانون واخيرا في عقيدة مرنة وصلبة في نفس الوقت والتي تفرز نمط حياة له خصوصية في شمال افريقيا".

إن المفعول الرجعي لهذه الثقافة على المنتوجات المادية لمواد الاستهلاك وخاصة منها الفلاحة كان حقيقة قويا حتى انه تمكن من تحويل هذه المناطق الوعرة الى بؤر حضارية ذات نشاط اقتصادي وفكري قوين لقد كان هذا الرّخاء هاما نسبيا مقارنة بالنشاطات الاقتصادية في المناطق الصحراوية التي تحيط بالمنطقة واين تسكن مجموعات من البدو الرحل ونصف الرحل فالفلاحة في الحقيقة لا تكفي الا لتمكين المجموعة من البقاء الشيء الذي يفسر تقويعهم على انفسهم اما التجارة حيث تمثل هذه الاماكن نقطة عبور للسلع فإنها ساعدت على التخفيف نحو ميل هذه المجموعات للتقوقع وتدفعها للانفتاح على العالم الافريقي والعربي الاسلامي.

التجارة

لقد سيطرت السلالة الرسمية عبر الدولة والمذهب الاباضيين على وسط بلاد المغرب من تاهرت حتى جنوب شرق الجزائر والجنوب التونسي نفزاوة وبلاد الجريد وجبل دمر وجربة وشمال طرابلس ونفوسة وكانت لها علاقات جيدة مع الدولة الخارجية الصفرية سجلماسة الذي تأسست سنة 757م بسبب العلاقات العقائدية والقبلية والسياسية وبعد سقوط الدولة الرسمية ولجوء الإباضية إلى جربة والجنوب التونسي وشمال طرابلس نلاحظ ان كل المدن الاباضية توجد على خط "طريق الذهب والعبيد" Loubard, l'homme, 242 مثل ورجلان وسدراتة حيث كانت تكون محطات للقوافل التي تجوب البلاد محملة بالذهب واللوان والعنبر والقمح والقطن والجمال والعبيد، وكانت هذه البضاعة توزع في كل أرجاء العالم الإسلامي Loubard, 244 هذا الطريق التجاري لعب دورا هاما في ضرب سكة الذهب والفضة ويقول Loubard "كانت الواجهة الجنوبية العربية حاسمة لإقتصاد العملة في العالم الاسلامي فمنها تأتى أنهار الذهب الذي مكنت من ضرب السكة وسهلت سيلان الدينار وقد وجدت دور لضرب السكة بسجلماسة وورجلان بتوفر ذهب بلاد السودان".

وقد وجدت شبكات طرق أخرى تؤدي كلها إلى إفريقيا والجنوب التونسي
Loubard, 243 تنطلق من بلاد الجريد نقطة توزر قابس باتجاه طرابلس وكلها
كانت آنذاك تحت سيطرة الإباضية وتربط إفريقيا تونس وبلاد المغرب بالنيجر
وبحيرة تشاد voir OàS Robert et J. Deivsse Tega Oust, I, Recherches sur
. Aoudagheust.I, Pari 1970

إن المجموعات الإباضية المنغلقة على نفسها نسبيا كانت تمثل حلقات وصل
هامة بين الوسطاء التجاريين. وتأتي أهمية هذا الدور من الطابع المستقل لهذه
المجموعات دينيا وسياسيا عن الأنظمة المركزية الفاطمية، بني حماد، الموحدون وقد
كانت مدينة ورجلان قلب الرحى للتجارة العابرة لبلدان المغرب والعبارة للصحراء
يقول الدرجيني الدرجيني- طبقات II، 517 حدث جماعة من أصحابنا أن علي بن
يخلف سافر إلى غانة سنة 575هـ فانتفى إلى مدينة "مالي" فأكرمه ملكها غاية الإكرام،
وكان هذا الملك مشركا وثنياً وتحت مملكة عظيمة كل أهلها مشركون وتحتة إثنا
عشر معدنا يستخرج منها الذهب التبر فكان الملك قلما جلس مجلسا إلا أجلسه معه"
هذا الشيخ الأباضي من درجين نقطة كان عزابيا وتاجرا وقد تمكن حسب
رواية الدرجيني من إدخال الملك الإفريقي وشعبه في الدين الإسلامي والمذهب
الأباضي، فمن الصعب أن لا يجازيه الملك بكمية من الذهب حتى وإن لم يذكر
الدرجيني ذلك ويؤكد الادريسي طعاني الإباضية لتجارة الذهب "بورجلان" ويذكر
القبائل الثرية والتجار الأغنياء الذين يسكنونها ويسافرون لبلاد السودان كغانا من أين
يأتون بتبر الذهب يضربون به السكة باسم بلدهم ويذكر أنهم أباضية وهيئة فمن
الواضح أن بعض المدن الإباضية أصبحت مركزا لتجارة الذهب Aloui A le
Maghreb et le commerce Transsaharien, 261 وأصبحت ورجلان مركز السكة
الذهبية والفضية لكامل بلاد المغرب هاته السكة تستعمل في المبادلات في كل
أنحاء العالم الاسلامي، ولا يمكن لنا هنا التوقف كثيرا على أنواع البضائع الأخرى التي

تمر من هذه المدن ونكتفي بالتأكيد على أن كتب الفقه تعج بالمعلومات والمعطيات حول هذه المنتوجات وخاصة عندما يتعلق الأمر بضبط قيمة الزكاة. وتكتفي بالقول بأن هذه الفترة الممتدة من القرن الخامس هجري الى اواخر القرن السادس هجري التي كانت فيها المدن الاباضية تعيش حركية تجارية كبيرة وقد مثلت شبكة من البؤر الحضرية كانت العمود الفقري للنشاط الديني وبلورة علم الكلام وأساس الحضارة الاباضية.

لقد أنهت واقعة "بغاي" "إمامة الدفاع" التي كانت لأبي خزر يغلي بن زلتاف الدرجيني - طبقات I، 28، والذي رافق المعز في رحلته إلى مصر حيث استقر الدرجيني - طبقات I، 139، 140، وقد حاول تكوين مجموعة من الطلبة هناك الدرجيني - طبقات I، 141، "ولما استقر له المقام بمصر اقطع أبو تميم المعز لدين الله أباخزر ديارا وعقارا ومستغلات فحسنت بها أحواله ونعم باله وكان في ذلك الحال يقول: واللّه لا آسف على شيء بالمغرب إلا إفادة طلبة أهل الدّعوة وما يكتسب في ذلك من ثواب الله عز وجل وأني لأتمنى إن يهاجر لمصر منهم عشرون طالبا لا يكون لأحد منهم شغل إلا طلب العلم فأتكفل لهم بالإفادة فأصونهم حتى لا يتكلفون بكلفة حتى الذي يصلون به من كراء" ولكن يبدو أنه لم يفلح في ذلك ولكنه أكتفى بمواصلة الجدل الديني في البلاط الفاطمي وخاصة ضد المعتزلة.

وقد اختار أبو نوح القائد الثاني لثورة "باغاي" البقاء ببلاط المغرب رغم الحاح المعز لدين الله الفاطمي على اصطحابه معه لمصر وقد كان الخليفة الفاطمي متوجسا من هذين الزعيمين خيفة من أن يستنفروا بأباطية البلاد من جديد للقيام بثورة أخرى.

وقد يكون حذر بلوقوين بن زيري الصنهاجي الذي استخلفه من قبيلة مزاتة وزناته الدرجيني - طبقات I، 139، إذ قال له "واعلم إنني قد تركت لك بافريقية مائة ألف منزل فمتى هممت بمحاربة عدو فاجعل على كل منزل فارسا واحدا فإنك تكتفي بذلك حارب من تريد حربه ويريد حربك" وقال له "أشفني في أولاد المجوس زناتة ومزاتة" وهذا يخالف رواية ابن خلدون الذي قال انه اوصاه بثلاث: أن لا يرفع السيف عن البربر ولا يرفع الجباية عن أهل البادية ولا يولي أحدا من أقاربه وخاصة أن بلوقين بربري من صنهاجة.

وقد لجأ أبو نوح إلى حيلة لاعتذار عن السفر مع الامير الفاطمي إذ تظاهر بالمرض قبل أن يلجأ إلى ورجلان معقل الاباضية ولقد واصل نشاطه الدعوى وتنظيم المذهب وتعميق التفكير في علم الكلام الاباضي الدرجيني - طبقات، I، 144 قبل أن يعود إلى افريقية ثم قسطنطينية في الجنوب التونسي وقد "وجد البلاد قد تغيرت والصدور قد تنكرت" إذ أنه كان قصد رجوعه إصلاح ما يخشى فساد فوجد الفساد قد عم ببلاده الدرجيني - طبقات، I، 145 .

وقد اعاد تنظيم حلقة الدراسة بفنطرار نفطة ودرجين ابن كان اغلبية السكان من الأباضية النكار وقد استدعاه بولوقوين بن زيري للقيروان واكرمه وحياه. وقد لعب أبو نوح في بلاد الامير الصنهاجي في القيروان في مناظرة المعتزلة نفس الدور الذي لعبه أبو خزر في بلاط المعز بمصر الدرجيني - طبقات، I، 148 ويقول الدرجيني: "وكان أبو نوح كما ذكرنا عالما بفنون المناظرات والرد على أصحاب المقالات فكانت له في المناظرات بين يدي المنصورا أخبار مشهورة وايام في جميل الذكر مذكورة ثم عاد الى بلاد الجريد حيث كرس جهده لمحاربة الاباضية النكار وخاصة بعد اندلاع نزاع مسلح بينهم وبين الوهبيية وقد حاول أبو نوح لعب دور الحكم ففشل في ذلك الدرجيني - طبقات، I، 149 يقول الدرجيني". وكان حينئذ أبو نوح بتوزر إلا أنه غلب عن رفق الفتق وذلك ان كل جماعة غضبت لما أصاب صاحبهم فخرجوا فكان منهم لقاء بخارج توز فاقتتلوا قتالا شديدا فأسرع القتل في النكار وانهزموا واتبعهم الوهبيية يقتلونهم الى تقيوس.... ثم ان الوهبيية ائتمروا في اتباع النكار وحصارهم في قيوس فنهاهم الشيخ أبو نوح عن ذلك وقال لهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اديل له على قوم مرتين في يوم واحد قط".

وقد قام والى توزر بسجن نوح رغبة في الفدية ففداه قوم من التجار الوهبيية الذين قدموا من ريغ وعاد معهم إلى ورجلان حيث عاين تراجع المذهب الاباضي الدرجيني - طبقات، I، 154 .

المذهب الإباضي من سنة 359هـ إلى 409هـ

خمسون سنة فصلت بين واقعة بغاي التي عرفت نهاية "أمامة الدفاع" وتأسيس حلقة "ريخ" على يد محمد بن بكر سنة 409هـ التي كانت السبب في المنعرج الذي عرفه المذهب.

ولا غم لك كثيرا من المعلومات حول تلك الفترة إلا ما ذكرته كتب التاريخ الإباضية عن "سير" مشائخها الذين يبدو أنهم لعبوا دور القيادات المحلية في المدن الإباضية، فهل كانوا منظمين في هياكل أم كان نشاطهم فردي؟ الشيء الثابت ان علاقات وطيدة كانت تربط بين شيوخ نفوسة وجربة وقنطرار ودرجين وورجلان وريخ. ويمكن إعادة إيجاد الحلقة المفقودة عن طريق "سير" مشائخ الطبقة الثامنة بين 350هـ و400هـ وعلى رأسها أبو نوح سعيد بن زنجبل امام الدفاع "السابق".

ومن بينهم أبو صالح بكر بن جاسم وأبو زكريا فيصل بن مسور وأبو موسى عيسى الزواغي وأبو محمد وسلان بن يعقوب المزاتي وأبو صالح اليفري.

ويلخص أبو بكر الزواغي حالة الإباضية انذاك "لسنا لا في حالة الدفاع ولا في حالة الظهور ولا في حالة الكتمان ولا في حالة الشراء" لقد مر الإباضية في هذه الفترة بحالة الفراغ المؤسسي لخوف قياداتهم من تحمل مسؤولية الامامة وفي حالة شتات وتسبب ديني وتقهقر سياسي واجتماعي ولقد قتل عدد من اشياخهم في حملة قام بها المعز بن باديس سنة 431 هـ لفرض المذهب المالكي على سكان المناطق الإباضية وقد انعكس هذا الضعف في خفوت صوتهم في نقد الصنهاجيين الدرجيني - طبقات، II، 362 وتوقعوا على انفسهم وكان نشاطهم يقتصر على التعليم في المساجد.

تأسيس حلقة ريخ

مثل تأسيس "حلقة" ريخ سنة 409هـ منعرجا في تاريخ تطور المؤسسات والهياكل الدينية والسياسية والاجتماعية في المجتمع الإباضي الدرجيني - طبقات 167، II، 377-البرادي الجواهر وقد كان ذلك على يد

أبو عبدالله محمد بن ابي بكر تلميذ أبو نوح سعيد بن زنجيل وابو زكريا بن ابن مسور الدرجيني - طبقات، I، 157 وقد تتلمذ على ابي نوح بقنطرار اين التجأ أبو مسور لإتقاء شرّ الصهاجين وقد يكون منتميا لمجلس سري للزعيم الخارجي وقد تنقل في كل المناطق الاباضية يقول الدرجيني: "فبلغنا انه لما مات أبو نوح وقد عمت بركته على عبدالله وحصل من العلوم خيرا كثيرا الا ان بضاعته من علم اللسان كانت مزجاة لم ير ان يتعاطى من العلوم حتى يحصل الكفاية عن علم الفصاحة فقصد مدينة القيروان واقام بها مدة يتعلم اللغة والنحو حتى اكتفى من علم الفصاحة فصدر عن القيروان وبعد ذلك دارت عليه الحلقة".

وقد وضع اسما جديدة للحلقة " بطلب من استاذة أبو زكريا وكانت تتكون من عدة اعضاء هم ابنا ابي زكريا وابن اخيه وبرأسها محمد بن بكر وآخرون وكان اول حلقة بمسجد المنية بطقيوس ثم انتقلوا إلى ريخ ليكونوا في حماية قبيلة مغراوة بغار في تلك المنطقة سنة 409هـ عند عشيرة بني ويليلى و مثل هذا التأسيس منعرجا في إبراز شريحة اجتماعية جديدة وهي شريحة العزابة "ستلعب دورا محوريا في التطور العقائدي والفكري للمذهب الاباضي والوهبي.

صعود رجال الدين

يقول الدرجيني: "كان مما رتبته أبو عبدالله من سير الحلقة فبدى رسما يقتدي به أن جعل للعزابي الذي نظمته هذا الاسم في سلك المتدينين وإعتزل عن دناءه الاجلاف الدنيويين علامات ليعرفوا سيماهم ويتميزوا ممن سواهم".

"فمنها انه اول من يتجرد من طريقة اهل الدنيا بحلق شعر رأسه ثم لا يتركه يطول ابدا فالعزابة من شأنهم عدم الشعور ومنها أن لا يلبس ثوبا مصبوغا إلا البياض ولا بأس بعلم الطرفين والطرار ما لم يتفاحشا ثم ان اقتصر على عباءة أو ملحفة لم يشنه ذلك ولم يعبه بل ذلك به أليق".

وأهل الحلقة صنفان آمر ومأمور على ما يأتي تفصيله أن شاء الله فالآمر إثنان: شيخ الحلقة أو مستنابه والعريف اثنان منفرد وغير منفرد فالمنفرد اثنان عريف أوقات الختمات واللوح وعريف العرفاء وهم من حملة

القرآن يكون منهم من يكتب عليه طلبه القرآن الواهم.. "لقد خلقت "الحلقة" شريحة من الرجال لها خصوصياتها وادابها وطريقة للباسها ولأكلها ولتصرفاتها الاجتماعية ولأسلوب حديثها ولأوقات نومها وصيامها وصلاتها حسب نظام صارم يخضع لتنظيم هرمي يقوم بتأطير "العزابة" ليجعل منهم فئة تختلف عن عامة الناس العامة .

لقد كان هدف محمد بن ابي بكر التأسيس لنظام ديني جديد ولتنظيم يظم رجال الدين المحترفين دورهم دراسة المذهب ونشر الدعوة وستسحب هذه السلطة على كل مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية تحت قيادة شيخ العزابة الذي يشبه في دوره "الامام" دون ان يكون إمام شراء أو كتمان أو دفاع أو ظهور.

لقد مكن هذا النظام من إنقاذ المذهب الاباضي من الزوال ومن تأطير مجتمعات اباضية في عديد المناطق في الجانب الشرقي لبلاد المغرب حتى اصبحت فعلا مجتمعات مصغرة منفصلة ومتواصلة في نفس الوقت مع المجتمع المغربي الكبير ومازال هذا النظام باقيا لحد يومنا هذا والسبب الرئيسي في ذلك هو انه نجح في بلورة عقيدة وفكر ديني ذو نجاعة كبيرة ومستوى عقدي راق جدًا.

علم الكلام الاباضي
نشأته تشكّله وصيغته النهائية

علم الكلام الاباضي نشأته وتشكله وصيغته النهائية

قد يكون من السهل الاكتفاء بمقاربة جمالية تقديرية لتحديد زمن ولادة وتطور علم الكلام الاباضي وذلك بالاكتفاء بالقول انه برز إلى الوجود مع بداية علم الكلام عند المسلمين وانه خضع لنفس المسار لهذا الاخير وانه عرف عصره الذهبي في نفس فترة بلوغ علم الكلام ذروته وهذا يعني ان الجزء قد خضع للكل خاصة انه من المعلوم ان الخوارج كانوا من المؤسسين للجدل الذي اندلع في فجر الاسلام مونتقومري وات، الفترة التأسيسية Watt, the formative period .

ولكن هذه المقولة تلغي وجود ديناميكية خاصة لعلم الكلام الاباضي في تطوره كما تلغي دور الخوارج في توليد وتطوير علم الكلام عند المسلمين هذه الفكرة تتناسى خصوصيات احد اهم روافد علم الكلام الاسلامي واعرقها واكثرها تماسكا نظريا لذلك لا يمكن لنا ان نكتفي بمقولة سطحية كهذه وقد أخذنا على عاتقنا الاجابة عن عدة أسئلة ومن أهمها:

(1) إلى أي عصر وأي تاريخ يجب أن نعود للكشف عن جذور العقيدة الاباضية وبالتالي بداية تشكل علم الكلام لدى هذه الفرقة.

(2) ماهو الدور الذي لعبه الاباضية في حوصلة إشكاليات علم الكلام عند المسلمين؟ هذه الاشكاليات التي مثلت قاعدة الفكر العربي الاسلامي بكل تفرعاته وخلافاته وحيثياته.

(3) هل واصل الخوارج الاباضية المشاركة في الجدل والحوار عند ارتفاعهما أم هل اكتفوا بدورهم المؤسس وبدور ثانوي فيما بعد أم هل وقع اقصائهم عن هذا الجدل؟

(4) هل واصلوا الجدل عبر ديناميكية خاصة بهم واضعين بذلك اشكالية خصوصية لعلم الكلام؟ ماهي إذن في هذه الحالة معالم هذه الخصوصية؟

(5) كيف كانت العلاقة بينهم وبين المعتزلة؟

(6) كيف كانت العلاقة بينهم وبين الاشاعرة؟

(7) ما هي علاقتهم بالفلسفة الإغريقية وخصوصا بالمنطق؟

إننا نعي أن الإجابة عن كل سؤال تستوجب دراسة خاصة ولذلك فسنحاول حوصلة اجاباتنا من أجل القيام بمسح عام وبدون الدخول في بعض التفاصيل لإبراز الهيكل النظري لعلم الكلام عند الاباضية أو علم الكلام الاباضي وحتى نرسي قواعد علم شامل للظاهرة الاباضية.

ولادة عقيدة

إن أي عقيدة إسلامية مهما كانت توجهاتها لا يمكن إلا ان تنطلق من القرآن وتحوم حوله فالجدل داخل المسلمين في مكة والمدينة في بداية الإسلام عندما كانت المجموعة الاسلامية متوحدة حام حول محتوى "الإيمان" والعلاقة بين "الإيمان" و"الإسلام" ويؤكد الباحثان وات ووينسك على الدور المؤسس الذي لعبه الخوارج في هذا الجدل الديني السياسي الذي انطلق منذ تلك الفترة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم مباشرة وطبعا كان القرآن الكريم هو المرجع الوحيد انذاك وكان الاختلاف في تأويله قد بدأ واضحا وكل مجموعة تريد أن تأييد مواقفها عبر الرجوع إلى القرآن. ويؤكد الباحث قاردي أن تيارين أثنين قد برزا في تلك الفترة Gardet

introduction. 301

أ) الإتجاه المتمسك حرفيا بالنص Litteraliste والذي أنتج التعليق بالتقليد و "التفسير بالمنقول" وقد أعتمد على أحاديث الرسول صلهم وعلى آثار أصحابه. ب) الإتجاه الذي يمكن إعتباره منذ تلك الفترة "بالعقلاني" لأنه يعطي دورا للعقل لفهم وتأويل الآيات القرآنية.

وقد كان يشترط في العالم إمامه "بأسباب النزول" أي معرفته بالظروف التي نزلت فيها الآيات على الرسول صلهم وتمكنه من اللغة العربية، وكان ذلك بداية "الإجتهاد".

فمن بين الصحابة الذين انتموا إلى التوجه الثاني يمكن ذكر أبي العباس وابن مسعود وعكرمة وهم صحابة يعتبرهم الإباضيون من أسلافهم الجواهر 50 و70 وقد كان ابن العباس وابن مسعود حسب المصادر الاباضية في صف المعارضين لعثمان بن عفان 36هـ الخليفة الثالث.

ونعتقد أنه من الخطأ اعتبار هذين الاتجاهين كخطين فكريين متوازيين ومتعارضين تماما والحقيقة أن كلا الإتجاهين يعتمدان على الاجتهاد والنص القرآني ولكن من الواضح أن الخوارج كانوا يميلون للجدل الفكري وإلى استعمال العقل في تأويل النص القرآني لذلك يبدو أنهم الأولون في طرح إشكاليات الجدل الذي دار حول مقتل الخليفة عثمان ومسألة "الإيمان" أي فحواه ولقد ترك لنا عبدالله ابن اباظ 76هـ-695 وثيقة من أقدم الوثائق والتي تعالج مسألة مقتل عثمان وجذور الفتنة وهي ذات منحى ذو طابع كلامي واضح فرساليته لعبد الملك بن مروان الخليفة الأموي انذاك الجواهر 150 يمكن اعتبارهما كوثيقتين تنتميان إلى التيار العقلاني فالإشكالية التي تطرحها رسالته الأساسية والتي اوردها البرادي هي التالية: هل أن عثمان الامير الظالم الذي ارتكب البدع ولم يحترم النص القرآني يمكن اعتباره موحدا؟ نجد أنفسنا هنا في قلب الحوار حول وضع مرتكب الكبيرة.

فاكيا فاقلبيري Veccia, I, 94 ترى أنه يمكن أن نثبت مرجعيات الجدل الديني الذي أندلع بين سنة 36هـ و40هـ وحسب رأيها فإن الخوارج كانوا طرف أساسيا في هذا الجدل بعد مقتل عثمان وهذا يعني أن هناك بداية لتشكل العقيدة وهو ما تعكسه رسالة ابن أباظ إلى عبد الملك بن مروان وإن لم تأخذ بعد شكلها النهائي فابن أباظ مؤسس المذهب الاباضي هو اذن الشخصية المركزية التي عاشت في خضم مرحلة المخاض للفكر الديني في تلك المرحلة التي مهدت لبروز أولى الأطروحات النظرية للفكر الاسلامي فالاختلافات السياسية والتقلبات الاجتماعية التي رافقت انتشار الدين الاسلامي افرزت خلافاً دينية وعقائدية حول ثلاث مسائل على الأقل: الإيمان، الاعمال والسلطة السياسية، إبان الحقبة الاموية لم يكن الخوارج الذين خرجوا على علي بن أبي طالب لأنه حسب رأيهم لم يلتزم بالنص القرآني وقتلوه على ذلك 404،661 لم يكونوا مستعدين للخضوع لأمرأ مغتصبين وطغاة كانوا يشكون في ايمانهم ويطعنون في أعمالهم لذلك عمد الخوارج إلى اعتبار هؤلاء من المارقين عن الدين، هؤلاء القرشيين الذين يريدون الإبقاء على الخلافة حقا لقبيلتهم قريش فقط وذلك باقصاء قبائل الشمال التي انجبت أغلب قيادات الخوارج آنذاك كعبدالله بن اباظ التميمي.

لقد عرفت تلك الفترة إذن بروز أهم الاتجاهات العقائدية مع انفجار الخلافات السياسية وخاصة المدافعون عن شرعية الأمويين والمتشيعون لعلي بن ابي طالب والخوارج والمرجئة وقد تميز المرجئة بحيادهم السياسي وبنظريتهم في "الوقوف" أي عدم الحسم فيمن كان محقا ومن كان مخطئا والفصل بين "الإيمان" و"الأعمال".

فالقرن الأول من الإسلام يبقى محل خلاف وجدل بين المؤرخين والباحثين وخاصة فيما يخص تاريخ الأفكار لذلك فإن الأفكار التي سنوردها ليست إلا محاولات لتوضيح الرؤى وذلك بالإعتماد على وثائق لم يستغلها الباحثون وهي نادرة ومن انتاج الخوارج أنفسهم.

فأطروحات فانسينك ووات ورسالة ابن أباظ يقودوننا إلى الإعتقاد بأن علماء الأباذية انذاك في تلك الفترة المبكرة جدا والمتنظمون في "مجالس" قد شاركوا بصفة حيثة في النقاشات الفكرية والدينية ولعبوا دورا خطيرا في التطور الفكري والديني وفي تشكل العقيدة الدينية للمسلمين.

تشكل العقيدة وبداية علم الكلام

يتجه عادة الباحثون و مؤرخو الافكار إلى علم الكلام عند دراسة الفكر الديني لدى الاشاعرة والمعتزلة انظر 46 Anna Wati Gardet et ويوغلون في التاريخ للوصول إلى واصل بن عطاء الذي يبدو انه ابتعد عن الحسن البصري واعتزله ومن هنا تأتي نسبة "المعتزلة" وذلك إثر خلاف عقائدي حول مرتكب الكبيرة، وحسن البصري هو نفسه شيخ أبو عبيدة مسلم بن كريمة الطبقة الثانية من علماء الاباذية - 100 - 150 هـ شيخ الاباذية واحد مؤسسيها فواصل بن عطاء وابو عبيدة كانا تلميذين اذن لحسن البصري مما يفسر العلاقة بين المذهبين المعتزلة والاباذية.

فالخوارج الاباذية بعد ان ارقتهم الثورات انتظموا في هياكل سرية تسمى انذاك "مجالس" حيث كانوا يتعاطون الجدل الديني والسياسي لذلك يمكن أن نجزم أنهم واصلوا في القرن الثاني للهجرة التواجد كنزعة سياسية معارضة للأمويين بل واستمروا في تنشيط مذهبهم تحت عدة قيادات من أبرزهم جابر بن زيد وابو عبيدة مسلم بن ابي كريمة 100-150 والربيع بن حبيب ومحبوب بن الرحيل وابو غسان مخلص بن المعرد وكانو كلهم

يسكنون مدينة البصرة إحدى أكبر قلاع المناوئين بالفكر والسياسة للأمويين وحصن المعتزلة الحصين وإذا كان من الثابت ان علاقتهم بالمعتزلة كانت علاقة خصام فإنه من الثابت كذلك أنهم واصلوا النقاش معهم ومحاجتهم حول مسائل الفكر الديني.

الواصلية والاباضية

إن جوهر الخلاف والنقاش بين الاباضية والمعتزلة هي مسألة "القدر" ويصف لنا الدرجيني مناظرة بين أبي عبيدة وواصل بن عطاء بالمسجد الحرام بالمدينة الدرجيني II، 246 و"حكى بعض أصحابنا أن واصل بن عطاء المعتزلي صاحب عمرو بن عبيد كان يتمنى لقاء أبي عبيدة ويقول : لو قطعته قطعت الاباضية، قال فبينما هو في المسجد الحرام ومعه اصحابه إذ أقبل أبو عبيدة ومعه أصحابه فقبل لواصل: هذا أبو عبيدة في الطواف قال فقام إليه واصل فلقيه وقال انت أبو عبيدة؟ قال نعم، قال: انت الذي بلغني انك تقول: إن الله يعذب على القدر؟ فقال أبو عبيدة ما هكذا قلته، لكن قلت أن الله يعذب على المقدور فقال أبو عبيدة، وانت واصل بن عطاء؟ قال نعم، قال أنت الذي بلغني عنك أنك تقول ان الله يعصي بالاستكراه؟ قال فنكس واصل رأسه فلم يجب بشيء، ومضى أبو عبيدة وأقبل اصحاب واصل يلومونه يقولون كنت تتمنى لقاء أبي عبيدة، فسألته فخرج وسألك فلم تجب ! فقال واصل ويحكم بنيت بناء منذ اربعين سنة فهدمه وأنا قائم، فلم أقعد ولم أبرح مكاني.

هذا يدل على ان الاباضية اختلفوا منذ البداية مع المعتزلة في مسألة القدر ثم في مسألة القضاء وهي حجر الزاوية في الفصل بين العقيدتين وبقيت هذه المجادلة بين أبو عبيدة وواصل مرجعا للأباضيين على مدى تاريخهم.

الخلافا داخل الاباطيين حول القدر

إن هدفنا من هذه الدراسة هو تحديد دور الاباطية في صياغة مسألة القدر وان كانوا فاعلين منذ البداية في تحديد هذه الاشكالية الاساسية في رسم معالم الفكر الديني عند كل المسلمين وهي مسألة فلسفية طرحت مشكلة الإرادة الحرة "Le Libre arbitre" للانسان ومن خلالها تبلورت أسس علم الكلام. لقد رأينا فيما سبق كيف لعب الاباطية دورا خطيرا في عهد أبي عبيدة مسلم بن كريمة في معارضة الواصيلة ويبدو ان المسألة فاجأتهم في ذلك الوقت إذ لم يكن موقف أبي عبيدة محل اجماع داخل المجالس فالدرجيني الدرجيني: II، 241، 242 يوثق لنا نصوصا تدل على وجود هذا الاختلاف داخل المذهب في زمن أبي عبيدة فحسب الرواية التي يوثقها الدرجيني إن دلّ على خلاف بين حاجب الطائي المعروف بأبي مودود وهو احد قادة المذهب وحمزة الكوفي أحد القادة الآخرين الدرجيني: II، 248 لأن هذا الاخير كان يعتنق مذهب الواصلية فيما يخص مسألة القدر، وقد كان حمزة الكوفي عضوا في احد المجالس السريّة للمذهب الاباطي وكان من القيادات المؤثرة على انصار المذهب الذين يعيشون في حالة السرية وقد يكون قد حاول عزل ابا عبيدة وحاجب عن هؤلاء مما اضطرهم الى طرده وإعلان البراءة منه أتقاء لشرّ الفتنة والانشقاق وهاته الحادثة تدل كذلك على مدى تأثير واصل بن عطاء على اتباع المذهب الاباطي الدرجيني: II، 246 وعلى محاولته استمالة بعض قياداته وحسب الوثيقة فإن واصل قد يكون قد صرح "انه سيحاول الانتصار على أبي عبيدة عبر المناظرات للقضاء على المذهب الاباطي وقد حصلت فعلا مناظرة بين الزعيمين حول مسألة "القدر" وانتصر فيها أبو عبيدة حسب المصادر الاباطية طبعا مما يعني ان واصل قد فشل في استدراج اغلبية الاباطية إلى موقفه ماعدى حمزة الكوفي ولكنه نجح في فرض المسألة داخل المجالس الاباطية للحسم فيها.

لذلك ومن خلال هذه الرواية يمكن ان نتصور العلاقة القائمة بين المذهبين وهي التفاعل والتعارض المستمر والواضح هو أن المؤرخين الاباطيين يركزون على نقاط الخلاف مع المعتزلة اكثر من تركيزهم على نقاط الالتقاء التي عادة ما يغضون الطرف عنها هذا التصرف يليه طبعا

الواعز السياسي التكتيكي والواعز العقدي فكل المذهبين يخشيان ان يتأثر اتباعهما بمواقف المذهب المخالف وقد رافق هذا التصرف كلا المذهبين طوال تاريخيهما الحافلين والحقيقة انه لا توجد عقيدة فكرية أقرب لعقيدة الاباضية من عقيدة المعتزلة.

فعلاوة على رسائل ابن ابي أباظ والشهادات الشفوية والمؤثقة لشيخو الاباضية فانه قد بلغ لنا من تلك الفترة الثرية وثيقة ذات أهمية قصوى وهي خطاب الزعيم العسكري للشراة طالب الحق أبو حمزة الشاري بمكة بعد ان فتحها واخرج منها مروان بن الحكم.

لقد كان لمغالاة هذا القائد في التعامل مع أعدائه من المسلمين أثر سيء على قادة الاباضية المعتدلين والذين انفصلوا عن الازارقة لنفس الاسباب لذلك فقد بعث له محبوب بن الرحيل 150-200هـ برسالة يعاتبه فيها ومحبوب بن الرحيل هو احد قادة المذهب وصاحب "سيرة تسمى سيرة ابا سفيان" الدرجيني: II، 266 وتسمى رسالته لأبي حمزة الشاري "عهد" يدعوه فيها الى الاعتدال ويذكره بمواقف المذهب من كيفية معاملة اعدائهم من المسلمين ويحدد بدقة قوانين التعامل معهم والاطباء التي يجب تجنبها وينقد فيها تصرفات وأفعال القائد أبا حمزة ويدعو إلى تمكين مرتكبي الخطيئة من التوبة ومساعدتهم الى العودة لحضيرة "المسلمين" وينقد كذلك من كانوا يسمون أنفسهم أنذاك "أهل السنة والجماعة".

هذا العهد يعكس بداية تشكل العقيدة لدى الإباضية الدرجيني: II، 279 يقول محبوب بن الرحيل:

"بسم الله الرحمان الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليما أما بعد، فإن الله تبارك وتعالى جعل من طاعته طاعة، من عمل بها كانت له درجة ونافلة، وزيادة خير من لم يعمل بها لم يزله عن إسلامه ولا يضره شيء ولم يكفر بها، وعليه حقوق يستل بلاغها، وجعل مما نها عنه زواجر من انتهك حرمتها لم يقبل الله له صنيعا حتى ينتقل عنها ومن زواجره زواجر من اصاب منها شيئا لم يحبطه عمله ولم يكن كافرا، ولم يحق عليه ما حق على مرتكب الكبائر الموبقات، المهلكات، مالم يتخذها دينا فيذكرها فيصر عليها، ولا يتوب منها، وجعل وظيفة طاعته إيماننا بالله واليوم الآخر والملائكة إلى آخر الآية آية البر من سورة البقرة وصيام رمضان وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا، والوفاء بالعهود، وأداء الامانة وملازمة أهل الحق وفراق أهل الباطل، فهذه عرى الاسلام ووظائف الدين الخ...".

وينهي محبوب رسالته بتلخيص اصول العقيدة كما يراها آنذاك الإباطيون.

"الحمد لله الذي جعل في كل زمان وأوان أقواما يذبون عن دينه عارفين بحكمه تابعين لسنة نبيه أحمد صلى الله عليه وسلم، اخذ من الدنيا قوته كفاحا ولم ينزع أهله منه عفا قال يدعوا إلى الله وإلى كتابه وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ونجيب من دعانا إليها: الله ربنا، ومحمد عليه السلام نبينا والقرآن إمامنا والكعبة قبلتنا رضيانا بحلاله حلالا وبحرامه حراما، لا نبتغي بدلا ولا عنه حولا وندعو إلى فرائض مثبتات وآيات محكمات، وإن في أثارها مقتدون بها، ولا حول ولا قوة إلا بالله العظيم ان الذين ندين الله به الدعاء إلى سبيل المقتدين قبلنا والاخذ منه سبيلهم والإعتراف فيه لهم بفضلهم الذي فضلهم الله به من سابقتهم، وفراق الناس جميعا على المعصية وانزالهم حيث انزلوا ألف سهم والسيرة فيهم على قدر منازلهم، والامر بالمعروف طاعة والنهي عن المنكر والمنكر معصية الله

وفراق أهله كله مع شهادة أن لا إله إلا الله فردا واحدا ليس كمثله شيء ومعرفة الموت والبعث، والحساب، والجنة، والنار، والإيمان بما أنزل الله من كتاب وبما أرسل من رسول، نتولى الله ورسوله وللذين آمنوا نبراً من ما سواهم ونقرر له بجميع ما امر به وجميع مانهى عنه بحق السمع والطاعة. الدرجيني - طبقات-II-288."

بداية علم الكلام

ان هذا العهد هو اختزال للعقيدة الاباضية وضع لأسس علم الكلام الاباضي فهو يطرح مسألة التوحيد والصفات ولو بصيغة بدائية ولكن بوضوح تام ان استعمال الدلالة على عدم وجود اي شبه بين الله وسائر المخلوقات هو القاعدة الاولى لمفهوم "التزيه" مع شهادة ان لا اله الا الله فردا واحدا ليس كمثله شيء" وهو اساس الفكر الديني عند الاباضية منذ بداياتهم حتى الآن لذلك فهم قريبون من المعتزلة وكذلك مسألة منزلة المسلم المرتكب للكبيرة رغم أن مسألة خلوده في النار لم تطرح في هذا "العهد" ولكن بدأ واضحا منذ تلك الفترة أن الاباضية يرفضون المواقف المتطرفة وخاصة مواقف الخوارج الازارقة حيث نبه محبوب بن الرحيل ابا حمزة من الانزلاق إلى مواقف هؤلاء فيما يخص المسلمين غير الاباضيين وعدم اعتبارهم مشركون. وكما نبه من الانزلاق إلى مواقف الازارقة نبه إلى الانزلاق إلى مواقف "أهل السنة والجماعة" الذين يقللون من خطر مرتكب الكبيرة، هذا الطرح لأي محبوب بن الرحيل هو الذي سينتج عنه منزلة "كفر النفاق" التي يعتمدها الاباضية في وصف مرتكب الكبيرة وهي شبه "المنزلة بين المنزلتين" لدى المعتزلة فيما عدى مسألة الخلود بالنار اي منزلة "الفاسق".

يمكننا القول إذن بعد دراسة هذه الوثيقة الخطيرة أن الاباضية كانوا يرفضون التشبيه anthropomorphisme . وإن كانت توجد سور في القرآن السورة 16، الآية 52 / السورة 7، الآية 57 تشبه الله واخرى تنزهه اطلاقا فإنه يبدو أن الاباضية نحوا من ذلك الوقت منحى التأويل لسور التشبيه وعدم السقوط في التأويل الحرفي لهذه الآيات واللجوء إلى الإجتهد في هذا المجال في اتجاه ميتافيزيقي وهو ما يؤيد منطلقنا منذ البداية، فهم سيطبقون قاعدة التزيه الفلسفية وينحون في ذلك منحى المعتزلة الشماخي، سير،

104-105 مما جعلهم خصما عنيدا وعدوا لدودا للحنابلة وخاصة في الفترة التي نريد دراستها أي القرنين الخامس والسادس هجري. كما أن موقفهم من صفة الله حيث كانوا يعتبرون أن الله هو صفاته يدل على القرابة الفكرية مع المعتزلة والمهم هو أن مسألة "التنزيه" برزت منذ البداية في الفكر الاباضي بشكل جنيني في رواياتهم المبكرة وقد أرتكز المتكلمون الاباضيون على هذه الاسس العقائدية للتأسيس لعلم كلام اباضي بحث يتميز بالعقلانية الصريحة.

ويعتقد كوبرلي Cuperly أن المؤلفات الاباضية التي تناولت علم الكلام بدت مبكرا مع عبد الله بن يزيد الفزاري الشماخي، سير، 104-105 مؤلف "كتاب النهروان" ومعركة النهروان اندلعت بين علي والخوارج في حرورة وهي توجد في مكان مدينة بغداد الحالية.

وعبد الله بن يزيد الفزاري هو المصدر الاول لكتاب "الجواهر المنتقاة لاتهمم ما أخل به كتاب الطبقات " لابراهيم أبو القاسم البرادي ويبدو انه ألف كتاب " الردود" وقد قام البرادي بنسخ مقتطفات من هذين الكتابين مما يدل أنه ارتكز على رواية قديمة مكتوبة وخاصة في معالجة خلافة عثمان وعلي ومعاوية ومسألة التحكيم الجواهر 117، 122، 129، 131، 140 وأحداث معركة النهروان. ونجد في هذه الوثيقة فحوى النقاش بين علي بن أبي طالب واصحابه من الخوارج قيل وبعد أن انشقوا عليه وتجزم الباحثة الايطالية Veccia Vaglieri فاكيا فاليري V. Vaglieri, I, 94 أن هذا الجدل كان ذا محتوى كلامي عال وبروح دينية متوهجة. الشروط الموضوعية للبذخ الفكري

ونعني بالبذخ الفكري وارتفاع الفكر إلى درجة عالية من الحصافة والعلو بالتضاد مع "الفكر البدائي" وسنحاول أن نفهم الظروف التي أدت إلى هذا الارتقاء بالفكر إلى مراتب عليا.

لقد كانت مدينة البصرة معقل النخبة الفكرية والدينية التي اسست وقادت المذهب الباطني وكان بينهم موال وعرب من قبيلة تميم من شمال جزيرة العرب الذين تميزوا من قبل الاسلام بالمجادلة وحضور المهرجانات الشعرية مثل "سوق عكاظ" الشهير لقد كانوا مؤهلين للخوض في الجدل الفكري والديني وكانت مدينة البصرة تجمعهم وخاصة أن هذه المدينة انذاك

قد جمعت النخبة المثقفة للمسلمين حيث تأسست أول مدرسة للنحو على يد الخليل بن أحمد وهو عربي من عمان وواضع قواعد العروض وصاحب كتاب "العين" وكان يوجد من بينهم سيوبه وآخرون تألقوا في ميادين اللغة والشعر وتركوا بعدهم خلفا كان له شأن عظيم في البلوغ بالثقافة العربية الاسلامية أعلى المراتب ومن بين تلامذة هؤلاء المبرد 989 م الذي يعتبره الاباضية احدا منهم ومافتتوا يستشهدون به في كتاباتهم لا شك أن عقلانية مدرسة البصرة Gard et Ammawati,42 قد أثرت في شيوخ الاباضية اكثر من مدرسة الكوفة واصبحت النقاشات ذات المحتوى الرفيع لفقه اللغة بعد تسطير قواعد النحو بأكثر دقة وبالتالي اصبح تأويل الايات القرآنية يخضع لمقاييس محددة، وسرى فيما بعد كيف ان الرجلاني الوجداني، دليل أفرد قواعد النحو العربي باهمية خاصة لتطويع المنطق ولتوليد "البراهين والادلة" إذ ستصبح قواعد النحو اهم مرجعية لبلورة وبناء علم الكلام الاباضي، وكان لزوما على الشيوخ التمكن من أليات اللغة والبلاغة الدرجيني: II، 425، 491 لتبؤا مكانة "المتكلم".

كما لعب تأسيس مدارس الفقه قولدزيهر، عقيدة، 39 في تلك الفكرة وخاصة مدرستي البصرة والكوفة دورا حاسما في بلورة علم الكلام الاباضي ولا بد من ان اشكاليات الفكر الديني قد طرحت بشدة على شيوخهم وخاصة انتشار المذهب وبداية فتوحاتهم في بلاد المغرب الدرجيني: I، 12، 14 ويجد الفقه الاباضي اصوله في كتاب "المسند" للربيع بن حبيب وهذا الكتاب الذي يعتبره بعض مؤرخي السنة "موضوع" وإذ صح إثباته فإنه سيكون من أقدم كتب الحديث بل أقدمها إذا ما اعتبرنا ان الربيع تضعه كتب الاباضية في الطبقة ما بين 100هـ -150هـ بينما توفي مالك بن انس سنة 179هـ 795م EI,III,218,233,J,Schacht بالمدينة وبينما كان الأباطيون ينتمون لمدرسة البصرة والثابت ان تلك الفترة عرفت إدخال تقنية "القياس" التي ستصبح أساس الفقه الاسلامي واساس علم الكلام لذلك استعمل الوجداني نفس التقنية القياسية في مؤلفاته في علم الكلام وفي الفقه وهما "الدليل" و "كتاب العدل والانصاف".

ولكن السؤال المطروح هو التالي: كيف تمكن الاباضيون من علم المنطق ذو الاصول الإغريقية الأرسطوطالية؟

نحن نعرف ان الاباطيين المغاربة وفي اوائل القرن الثالث الهجري كانوا قد سيطروا على هذا العلم وذلك من خلال دراسة رسالة محمد بن أفلح الجواهر 122، 146، 183، 184 ووظفوها جيدا.

صعود وأفول نجم إباضية المشرق

كانت البصرة مركز إباضية المشرق حيث بلغ الفكر الديني الإباضي أوجه وخاصة في الجزء الثاني من القرن الثاني الهجري فكل عوامل تأسيس نظرية كلامية كانت متوفرة عقيدة وتنظيم وطريقة عمل لفظ المسائل الفقهية وقد قام شيوخ الإباضية بالبصرة آنذاك وهم القادة السريون لهذا المذهب ببعث دعائهم إلى بلاد المغرب. وقد كان عدد الدعاة خمسة لقّبوا "بحملة العلم" كلهم كانوا تلاميذا لابي عبيدة مسلم بن كريمة وهم أبو الخطاب عبد الاعلى بن السمح المعافري وعبد الرحمان بن رستم الفارسي واسماعيل بن درار الغدامسي وأبو دواد القبلي. فهؤلاء الاتباع قد وقع تكوينهم في المجالس السرية للمذهب الإباضي قبل ايفادهم إلى بلاد المغرب للدعوة للعقيدة الإباضية والإعداد للإعلان عن تأسيس دولة إباضية.

فلما تأسست إمارة تاهرت سنة 160هـ أنتقل مركز الثقل العقائدي تدريجيا من الشرق البصرة إلى الغرب تاهرت والحقيقة هي ان شيوخ البصرة استمروا في لعب دور القيادة العقائدية زمنا بعد الإعلان عن الإمامة الرستمية وفي الإفتاء في قضايا جوهرية عقائدية وسياسية فلقد لعبوا دورا خطيرا في حسم الخلاف حول شرعية إمارة عبد الوهاب بن رستم إذ إنحازوا إليه باصدار فتوى تشرع خلافته لأبيه وفي نفس الوقت قاموا ببلورة نظرية لمسألة الإمامة ستكون فيما بعد المنطلق الشرعي النظري للسلالة الرستمية وإلقصاء الإباضية النكار وكذلك النكات عن السلطة الدرجيني: I، 47 والرمي بهم في صف المارقين وهذا يؤكد ما كان شيوخ الإباضية المشاركة يتمتعون به من هبة وتأثير على إباضية المغرب رغم بعد المسافة بين البصرة وتاهرت.

وبالمقابل فإن مركز الثقل السياسي انتقل من البصرة إلى تاهرت منذ تأسيس الدولة الرستمية إذ أصبحت هذه الأخيرة عاصمة لمملكة تسطير على فضاء شاسع يبدأ من الحدود المصرية الغربية إلى حدود دولة سجلماسة في الغرب الاسلامي والتي كان يسيطر عليها الخوارج الصفرية.

ومن المهم أن نذكر دور أباطية مصر الدرجيني: I، 49 الذين لعبوا دورا أساسيا في الصراع بين الوهبية والنكار لمساندتهم للمعارضين لعبد الوهاب بن رستم ومنهم الشيخ عيسى بن علقمة الشماخي، سير 123، 128 صاحب مؤلف "كتاب التوحيد الاكبر" وهو كما اعتبره عبد الكافي الدرجيني: II، 485 احد كبار المتكلمين الاباطية انظر عمار الطالبي، آراء الخوارج الكلامية .

ولكن اجمالا تنقص الباحث المصادر والوثائق الضرورية لدراسة هذه الفقرة الانتقالية التي انتقل فيها مركز الثقل السياسي والفكري من الشرق الى المغرب وهي غامضة نسبيا إذ يبدو أن الاباطية كانوا اكثر اهتماما بالفتوحات من تطوير وبلورة فكرهم الديني.

وقد قام فاناس Van Ess ينشر وثيقة قال أن مؤلفها مجهول تتناول العلاقة بين "التوحيد" و"الايمان" وتعالج مسألة "الأعمال" التي يشترط في المسلم الاباطي القيام بها حتى يستحق صفة المسلم وتتناول كذلك مسألة "الولاية" و"البراءة" ومن هذه المسائل Van Ess Cahier, 13,197 .

الفصل 1: جزء 2: علاقة التوحيد بالايمان وهي تحدد "الأعمال" التي يشترط ان يقوم بها المسلم الاباطي ليستحق صفة المسلم وخاصة مسألة "الولاية" و"البراءة".
الفصل 2: جزء 1: ما هي الاسباب التي جعلت الله يخلق الإنسان وكذلك مسألة "علة الابتلاء"؟

الفصل 6: جزء 2: ماهي صفات الكفر؟

الفصل 6: جزء 5: مالا يسع جهله.

الفصل 6: جزء 8: الولاية والبراءة واحكام الايمان والكفر.

التوحيد : قول وعمل.

الفصل 5: جزء III: عقاب الكافر

فهرس الوثيقة كما قدمه فاناس يحتوي على وجود جذور علم الكلام الإباضي في ذلك العهد ولكن المتكلم الإباضي عبد الكافي يعتبرها منتحلة وقد تكون من انتاج أبو اسماعيل البشير بن هلال المزاتي سير الشماخي، 40/ الدرجيني، II، 412، 413 .

علم الكلام الإباضي في العهد الرستمي

لقد عمل الإباضيون في سرية مطلقة للاعداد لاعلان الامامة الإباضية ببلاد المغرب منذ انطلاق "حملة العلم" الخمسة الذين ذكرناهم سابقا للقيام بالدعوة. وقد قامت اول امامة "الظهور" مع أبي الخطاب عبد الأعلى من السماح المعافري احد "حملة العلم" بعد أن عمل على نشر الدعوة بطرابلس وقد وتوصل الدعاة إلى استمالة زعماء القبائل البربرية كنفوسة وهوارة وظريسة وزناتة وقاموا بإعلان الامامة سنة 140هـ إبان حكم الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور وبعد الاطاحة بعامله على القيروان سنة 141 هـ وتنصيب عبد الرحمان بن رستم مكانه ولكنهم اظطروا بعد ذلك وبعد هزائم عسكرية إلى الإتجاه نحو الغرب وتأسيس عاصمة جديدة للإمامة وهي تاهرت سنة 160هـ وستستمر هذه الامامة لمدة 134 سنة وتنشر سلطتها على جزء من بلاد المغرب ولكن مدينة البصرة ستستمر طيلة عهد أوائل الائمة الرستميين في لعب دور مركز القيادة العقائدية للمذهب الدرجيني، I، 41، 47 إذ ان شيوخ وقادة المذهب البصريون وخاصة محبوب بن الرحيل والربيع بن حبيب هم الذين وضعوا اسس نظرية إباضية للامامة أي لشرعية السلطة السياسية القوانين التي تظبطها وادماج هذه النظرية في العقيدة الإباضية نفسها كما تدل عليه كتب "العقيدة".

نظرية "الامامة" عند الاباضية

ويمكن ان نجزم ان هذه النظرية هي اباضية بحتة لا نجد مثيلا لها لدى الفرق والمذاهب الاخرى.

لقد أدى تسليم السُلطة في تاهرت بعد وفاة عبد الرحمان بن رستم الفارسي الى ابنه عبد الوهاب الى بروز انشقاق في المذهب والدولة والمجتمع مع خروج من عرفوا بتسمية "النكار" وهو الذين ينكرون على عبد الوهاب شرعيته خلافا للوهبية وهم انصاره، وقد حسم علماء البصرة الصراع الديني والسياسي لفائدة عبد الوهاب بن رستم والوهبية ضد النكار ولفائدة بن رستم وهو فارسي ضد "ابن فندين" وهو بربري ولفائدة الحضر ساكني تاهرت ضد القبائل البربرية الرحل كان ذلك سنة 170هـ انظر الدرجيني، I، 47، 48، 49 .

"بسم الله الرحمان الرحيم، وصلى الله على سيدنا محمد آله وسلم تسليما أما بعد، فقد اتصل بنا ما وقع قبلكم وما كتبتم فيه، فأما ما ذكرتموه من أمر الشرط فليس من سيرة المسلمين أن يجعلوا في الامامة شرطا ان لا يقطع الامام امرا دون جماعة معلومة الامامة صحيحة والشرط باطل فلو صح في الامامة الشرط لما قام لله حق ولا أقيم له حد وبطلت الحدود والاحكام وضاع الحق والجماعة يتعذر اتفاقها على ان الامام ان قدم عليه سارق فلا يمكنه أن يقيم عليه الحد فيقطع يده حتى تحضر الجماعة، اوزني احد فلا يرجع أو يجلد حتى تحضر الجماعة فيكونوا كلهم إماما وكلهم لا إمام فهذا إبطال وتتبعه غير الإستقامة ورمي الامامة به بغي والسؤال عن هذا غيٍّ وإمّا ما ذكرتم من تولية رجل وفي جماعة المسلمين من هو اعلم منه فذلك جائز إذا كان مستكملا لشروط الامامة".

لقد طرح خروج "النكار" على عبد الوهاب بن رستم جملة من الاشكاليات للمذهب الإباضي في بلاد المغرب وذلك على المستوى العقدي والسياسي والعسكري ومن أهم تلك الاشكاليات مسألة "الإمامة".

لقد أعاد النكار طرح شروط الإمامة على الفكر الديني الإباضي وبعد حسمها من طرف جماعة البصرة ادمجت في "ما لا يسع جهله" أي في العقيدة بنفس الدرجة كالشهادة وأصبح قبول إمامة عبد الوهاب بن رستم شرطا من شروط الإيمان وكذلك "البراءة" من النكار وبذلك انتقلت مسألة "الإمامة" من الحقل السياسي إلى الحقل "العقدي" أي ان الاعتقاد باحقية عبد الوهاب في الإمامة أصبح شرطا من شروط الإيمان ومن جهله أو أنكره تحقق عليه "البراءة"

ان هذا الخلط بين ماهو سياسي وماهو عقدي يدل على خضوع العقيدة إلى تطورات يملئها الوضع السياسي والاجتماعي وهذا الخلط ليس خاصا بالإباضيين وحدهم وان كان مفضوحا ومبالغا فيه إبان حكم الرستميين حيث اصبح نظام الحكم ملكيا وراثيا بتواطئ مفضوح من الفقهاء ورجال الدين.

هذا الخلاف بين الوهبية والنكار يذكرنا بالفتنة التي اندلعت اثر مقتل ثالث الخلفاء المسلمين عثمان بن عفان وطرح مسألة "الخلافة" وتطورها إلى فتنة ثانية عند بروز الخوارج في معركة النهروان لقد تميز الخوارج آنذاك بوجهة نظر خاصة حول مفهومهم للخلافة مما دفع بعض المؤرخين المعاصرين لاعتبارهم "تيارا ديمقراطيا".

لقد دافعت مجموع "المحكّمة الاولى" وهم الثوار الذين خرجوا على علي في معركة النهروان ورفضوا التحكيم لا حكم إلا الله على وجهة نظر متميزة ولكنها لم ترتق آنذاك إلى مرتبة النظرية التي تحدد دور "الامام" وشروط بيعته.

هذا الدور لعبه الرستميون فيما بعد الذين طرحوا نظريا شروط الامامة ودور الامام بدقة جعلتهم يتميزون عن أهل السنة والشيعة آنذاك بجانب يمكن وصفه "بالديمقراطي" إذ أنهم يرفضون أن تكون الخلافة حكرا على القرشيين أو أهل البيت ويمكن تولية أي مسلم عربي أو اعجمي تتوفر فيه الشروط.

ولكن هذه النظرية لا تجعل الامامة ملكا وراثيا حسب مبادئها الاولى خلافا لما عمد اليه الرستميون من تكسير لهذه القاعدة طوال 134 سنة من حكمهم.

كانت هذه النظرية عامة وفضفاضة وتخدم مصالح المذهب الاباضي مادام في حالات "الشرء" او "الدفاع" او "الكتمان" ولكن عندما اسس الاباضيون دولة مركزية وعاصمتها تاهرت وعندما جوبهوا بتحديات الحكم وواجبات السلطة في حالة "الظهور" اظطروا لتعديل نظريتهم وتعرت هشاشتهم النظرية، فالتحالف بين البربر والفرس داخل أوساط السلطة الرستمية ضد العرب إبان ولاية عبد الرحمان بن رستم الفارسي لم يعد كافيا لحل مشكلة "الإمامة" إذ ثارت بعض القبائل البربرية تحت قيادة ابن فندين البربري وانكروا على عبد الوهاب بن عبد الرحمان بن رستم الفارسي شرعية خلافته لأبيه فمنذ تلك الفترة أصبح الحكم ملكيا بالوراثة حتى نهاية الدولة الرستمية، وقد بارك شيوخ البصرة هذا التحول واصطفوا مع بني رستم أي أنهم انحازوا إلى الرستميين المشاركة ضد البرابرة المغاربة الذين أنظموا إلى المذهب مؤخرا ولكن السبب المعلن هو فقط الفتوى الدينية التي اوردنا جزءا منها والتي تعطي الشرعية للسلطة الرستمية الوهابية وتضع "النكار" في صف الخارجين عن الدين.

ويبدو أن بعض شيوخ الأباطية في البصرة كانوا قد إنحازوا للنكار الدرجيني: 5، 55 وكذلك أباطية مصر لذلك فإنه يمكن الجزم أن الصراع شق كل الاباطيين في المشرق والمغرب إلى قسمين وهبيّة ونكار وسيبقى هذا الصراع مستمرا في بعض المناطق مثل جربة حتى العصور الحديثة والنكار معروفون في جربة باسم "المستاوة". والمهم بالنسبة للباحث هو التأكد من ان هذا الجدل نحى منحى ديني عقائدي حيث اصبحت "الولاية" تجاه عبد الوهاب بن رستم وابنائهم من ملوك

الدولة احد اركان العقيدة الاباضية الوهبية وهذا يدل على خلط بين الديني والسياسي لاطفاء الشرعية على هؤلاء الأمراء رقم تناقض ذلك مع أسس النظرية الاباضية حول "الامامة".

وقد دفع هذا الانحراف الى انتشار مذهب النكار بقيادة أبو قدامة يزيد اليفرني من قبيلة بني يفرن والى انتفاضة قبائل مزاة البربرية التي كانت تعتنق الواصلية أي مذهب المعتزلة الدرجيني، I، 57 وذلك في أواخر القرن الثاني للهجرة.

لقد استغل الواسلية الإنشقاق داخل الاباضية ليعلنوا انتفاضاتهم وخاصة ان مذهب المعتزلة قد عرف أوجه آنذاك فأبو الهذيل العلاف الذي كان يعيش في البصرة الشهرستاني، ملل، 34، 37، 226هـ كان يدعو لنظريته وكذلك النظام أحمد أمين، ضحي الإسلام، 127، 140 يقوم بدعواه ببغداد عاصمة الخلافة العباسية لقد كان لهؤلاء العلماء تأثير كبير في بلاد المغرب الذي كان يعج بالسكان والنخب الفكرية فشيوخ المعتزلة وشیوخ الاباضية ينحدرون من نفس الوسط الاجتماعي والفكري في البصرة والكوفة وبغداد وكانوا يتجادلون ويتنافسون في قضايا علم الكلام ويواجهون بعضهم بعضا في "المناظرات" التي تصل أصداءها لمدن المغرب الاسلامي وخاصة القيروان وتاهرت حيث كانت توجد مجموعات من السكان يعتنقون مذهب المعتزلة وكثيرا ما تتجاوز هذه الخلافات الكلامية اطارها الفكري لتصبح صراعات سياسية وحتى عسكرية فالدرجيني يروي قصة احد امراء مزاة القبيلة البربرية وقد كان من المولعين بالجدل ويعتق مذهب واصل بن عطاء والذي قاد الانتفاضة ضد الامام عبد الوهاب بن عبد الرحمان بن رستم الدرجيني، I، 57 وقد تمكن هذا الاخير من كسب المعركة بمساندة قبيلة نفوسة وهي قبيلة جبلية من شمال ليبيا والسند الاساسي للدولة الرستمية.

ويصف الدرجيني مناظرة بين الامير المعتزلي وأحد شيوخ نفوسة ويسمى المهدي والذي تمكن من دحض حجج القائد المعتزلي حسب رواية الدرجيني ولكن المصادر الاباضية لا تبوح بالكثير فيما يخص الخلافات العقائدية بين المذهبين ابان فترة عبد الوهاب الرستمي، ولن تبدأ في معالجتها الا في فترة الامام افلح.

علم الكلام في العهد الرستمي

يطلب المؤرخون الإباضيون كالدرجيني والبرادي والجنائوني والشماسي في وصف المستوى العالي للفكر الديني وبالذات علم الكلام ووفرة النصوص العلمية وينحوا منحاهم المتكلمون والفقهاء إذ يعتقدون ان الاطناب سيعطي شرعية أكبر لفائدة الرستميين الذين يعتبرون مرجعا دينيا وسياسيا لكل الاباضية الوهبية من القرن الثاني حتى العصور الحديثة ولكن الباحث الموضوعي قد يفاجأ بندرة الاثار والوثائق وخاصة العقائدي منها والتي تتناول علم الكلام والتي يمكن دراستها.

فبالنسبة لعلم الكلام لا يمكن الا في حالة اكتشاف وثائق جديدة الا الاطلاع على بعض مؤلفات يمكن اعتبارها كلامية. فما عدا الامام محمد بن افلح لا يبدو ان الائمة الاخرين كانوا حقيقة مهتمين بهذا العلم وتفيد المصادر الاباضية أن أبا اليقظان محمد بن افلح 856-895 م/241-281 هـ قد الف فعلا في هذا المجال بينما لا نعرف عن ابيه افلح الا رسالة الى "نفاث" زعيم النفاثية وهي فرقة انسلخت عن الاباضية وتشبه فرقة "النكار" الدرجيني، I، 77 في معالجتها لمسألة "الامام" اما محمد بن افلح فقد تناول مسألة خلق القرآن Gautier 183,201 وهي مسألة كلامية .

ويبرز اسم عمرو بن فتح 283/896 الدرجيني، I، 84 الدرجيني، II، 320 وهو قاضي ابان امامة يوسف بن محمد بن افلح كأحد اهم المتكلمين الاباضية بين أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع، وقد تصدى للقضاء عندما كان الوالي أبو منصور إلياس يحكم نفوسة ويبدو أنه ألف كتابا في "الاصول" أي في علم الكلام وبذلك يكون أول من فصل بين القرآن والسنة والرأي الاجتهاد منهجيا الدرجيني، I، 84 لان التقاليد الاباضية في ذلك الزمن كانت لا تفرق بين هذه العلوم والمستويات وهذا يشكل تحولا في منهاج التأليف بخصوص الفكر الديني.

وقد اورد بكتابه وهذا ما يحسب له نص "مدونة" ابن غانم الهراسني الذي سلمها له بنفسه عندما كان مارا بجبل نفوسة.

وقد قام عمرو بن فتح بكتابة مؤلفين:

1) كتاب "أصول الديانة الشافية" وتوجد لدينا نسخة مخطوطة ويتناول مسألة علاقة الاباضية بالمسيحيين واليهود والمجوس والمنافقين وينتقد فيه مواقف المعتزلة والصفرية والمرجئة والشيعة وي طرح أسس العقيدة الاباضية فهو يشبه في هذا كتاب الملل والنحل للشهر شاني وكتاب "الفرق بين الفرق" للاشعري وهو ما يعبر عنه في المصطلح العلمي الحديث علم الهرطقات Herésiologie وبروز هذا النوع في التأليف يدل على وصول الاباضية الى درجة عالية من تطور فكرهم الديني.

2) كتاب "الرد على الناكثة وابن الحسين" للدرجيني، I، 12 وينتقد فيه الكتاب اطروحات النكار أو "النكاث" واحد المنشقين عن المذهب الاباضي الوهبي ويدعى ابن الحسين وي طرح فيه اسس العقيدة الاباضية الوهبية وبذلك يمكننا نحن الباحثون من معرفة الخلافات العقائدية داخل الاباضية.

وقد كان عمرو بن فتح على اتصال ببشر بن غانم الخراساني الاصل ومن شيوخ اباضية المشرق وكان تلميذا لابي عبيدة مسلم بن ابي كريمة ويبدو ان بشر بن غانم قد سلم عمرو المدة المعروفة "بالمدة الكبرى" وهي تلخيص لأحاديث الرسول صلعم وسنته كما يراها انذاك اباضية المشرق وهي بالكاد وثائق موهلة في القدم وبالتالي فهي ذات اهمية قصوى للباحث.

وهذه العلاقة بين العالمين المغاربي والمشرقي تؤكد انه رغم انتقال مركز الثقل السياسي للأباضية إلى بلاد المغرب فان ارتباطهم الفكري بالمشاركة مازال متواصلا والدليل على ذلك هو هذه الرحلة الطويلة والشاقة التي قام بها ابن غانم للالتقاء بالشيخو المغاربة الدرجيني، II، 344 .

فيمكن اذن التأكيد ان الفترة الاولى من حكم الرستميين عرفت مواصلة التبعية الفكرية لشيخو اباضية المغرب الى شيخو المشرق كما ابرزنا ذلك إبان إنتقال السلطة من عبد الرحمان بن رستم الفارسي إلى ابنه عبد الوهاب كما ان هناك حدث اخر يدل على ذلك عند انشقاق النقائبة عن الوهبية في عهد محمد بن افلح الرستمي حيث توجه نفاث الى المشرق لطلب الدعم من بعض اباضية المشرق وعاد محملا بكتاب "الديوان" لجابر بن زيد كشف الغمة 372 الذي لم يكن معروفا في بلاد المغرب حتى ذلك الوقت ويبدو أن الخليفة العباسي هو الذي اهدى "نفاث" هذا الكتاب.

عوامل الضعف النظري للفترة الرستمية

يمكن ان نحصل ضعف الفكر الديني في تلك الفترة في ثلاث عوامل.

(1) التبعية "لمشائخ الاباضية" في المشرق الذين كانوا بحكم بعد المسافة بين

المنطقتين غير قادرين على تنشيط الجدل الفكري والعقائدي.

(2) يكمن السبب الثاني للضعف النظري في الاصل البربري للسكان في بلاد

المغرب وحداثة اعتناقهم للاسلام وللمذهب الاباضي وطبيعة القاعدة الاجتماعية

القبلية والجبليّة نفوسة الجبل التي لا تسهل بروز وتطور التيارات الفكرية الدينية

رغم تعدد الفرق وقربها من مدينة القيروان العاصمة الفكرية بلا منازع انذاك لبلاد

المغرب والتي كان اغلب سكانها من العرب لقد كانت القبائل البربرية الرحّل او

الجبليّة تمثل القاعدة الاجتماعية لحكم الرستميين ولم تكن هذه القبائل مشهورة

بولعها بالجدل والحوار العقائدي والنقاش الفلسفي الذي يمكن ان يدخل البلبلة في

النفوس الحديثة العهد بالاسلام الشيء الذي كان يخشاه الرستميون. ومايدل على ذلك

هو العنف الشديد الذي واجهوا به النكار والنفائية والمعتزلة.

(3) ما عدى تاهرت التي اسسوها لم يقم الرستميون بانشاء او تطوير مدن

اخرى يمكن ان تحتضن نخبا فكرية تصل بالفكر الديني الى مستوى رفيع بل ان هذا

النوع من المراكز لدى الاباضية لم يبرز ويتطور الا بعد سقوط الامامة الرستمية.

ولكن رغم ذلك لا يمكن انكار وجود حركة فكرية دينية كما تدل على ذلك

رسالة محمد بن افلح حول "خلق القرآن".

رسالة محمد بن أفلح

فرسالة الامام محمد بن افلح تبرر استعمال التدليل بالقياس وهي تقنية مستنبطة من فلسفة المنطق الاغريقية مما يدل أن القرن الثالث قد عرف اعتناق اباضية المغرب لمذهب ارسطوطاليس في الفترة التي كان فيها المعتزلة الفرقة الوحيدة التي طوعت هذه الفلسفة لتؤسس لعلم الكلام قبل بروز الاشاعرة مع العلم أن الأشعري كان معتزليا وتشبع من الفلسفة الاغريقية في رحاب مدرسة المعتزلة قبل ان يختلف معهم ويؤسس لمذهب الاشاعرة.

وبتطويع المنطق لفكرهم الديني ارتقى هؤلاء به من مرحلة بدائية للعقيدة الى علم الكلام العقلاني ومن الراجح ان شيوخ الاباضية بالمغرب قد واكبوا تطور اشكاليات علم الكلام في بلاد المسلمين ويدل على ذلك الجدل بينهم وبين المعتزلة كما بينا ذلك سابقا سوى كان ذلك في تاهرت او نفوسة او القيروان وعلى انهم كان على مستوى عال من السيطرة واستعمال الفكر الفلسفي الاغريقي ويبدو ذلك جليا بعد قرنين من افول دولة الرستمين وبرز كبار المتكلمين الاباضيين مثل الورجلاني وعبد الكافي الذين الفو في علم الكلام.

واقع علم الكلام بين 297 هـ و409 هـ

أكثر من قرن فصل بين سقوط امامة تاهرت 299 هـ والتأسيس لحلقة ريغ

409 هـ من طرف عبدالله بن محمد بن بكر 440/10489 هـ Lewicki, Hist, 29,31 .

لقد وضع عبد الله بن محمد بن بكر "قواعد الحلقة" والتي يمكن اعتبارها دستورا ينظم نشاط التنظيم السري للاباضية وفي هذه الفترة التي عرفت اندلاع عدة ثورات لاباضية بلاد المغرب لم يتألق الا اسم واحد من علماء الكلام وهو أبو خزر يغلي بن زلتاف 380/990 هـ من اصيلي بلدة الحامة معمّر، I، 59، 63 - الدرجيني، II، 340، 341 - الشماخي، سير، 7، 346 وهو مؤلف كتاب "الرد على جميع المخالفين" وشرح فيه العقيدة الاباضية فيما "لايسع جهلة" ومسألة "خلق القرآن" ومسألة "الصفات" وحدد الخط الفاصل بين الطرح الاباضي والطرح المعتزلي حول مسألة "صفات الله" وقضية "الاستطاعة" Ennami, description, I, 3 ويعتبره المؤرخ الاباضي المعاصر يحيى معمّر من كبار المتكلمين وهو احد الزعيمين الذين قادا ثورات الاباضية الوهبية ضد الخليفة الفاطمي المعز لدين الله وكان قد انتخب اماما "للدفاع" وقد انتهت ثورة الاباضية الوهبية 358/968 هـ بالهزيمة وتفريق صفوفهم واضطروا الى مهاندته الفاطميين وقد اختاره المعز لدين الله الفاطمي ليكون من العلماء الذين أخذهم معه الى مصر حيث توفي هذا العالم والزعيم الاباضي في سنة 380 هـ 990 j.c .

فالقرن الثاني اذن لم يكن مزدهرا فكريا وان كان حافلا سياسيا بالنسبة للاباضية في بلاد المغرب ولايمكن تعداد الا بعض المؤلفات القيمة.

اما الزعيم الثاني لثورة الاباضية ضد الفاطميين فهو أبو نوح سعيد بن زنجيل الشماخي، سير، 353، 358 - الدرجيني، I، 168، 170، 171 مؤلف "كتاب سعيد بن زنجيل" وكان يتقن الجدل الديني وفن المناظرات ويذكر الدرجيني بعضا منها الدرجيني، I، 168، 191 وهي ذات خلفية ارسطورتالية وقد كان أبو نوح ملما إماما دقيقا بأطروحات الأشاعرة وقد

استعمل علمه للتقرّب من الأمير الصنهاجي "المنصور بن بولوقوين بن زيري الصنهاجي الدرجيني، I، 168، 171 الذي اعتنق مذهب السنة بعد إنتمائه للشيعَة إبّان ولائه للفاطميين.

ويذكر الدرجيني الدرجيني، I، 48، 58 عالما آخر وهو أبو القاسم يزيد بن مخلد الوسياني الذي كان بارعا في علم المنطق والقياس ابان حكم أبو قميم الفاطمي الشيعي وفي الرد على "المشبهة" الدرجيني، II، 293 / Rubinacci, il calife abd al malik 99-121, Baradi, 156-158 أكثر من ثلاث قرون إذن فصلت بين أول وثيقة عقائدية أباظية وهي رسالة عبد الله بن اباظ الى عبد الملك بن مروان 670هـ وتأسيس "حلقة ريغ" 409 .

لقد ولدت الحركة الاباظية في خضم الاحداث السياسية والصراعات العقائدية التي هزت الدولة الاموية وفي بلاد الشرق وخاصة بلاد ما بين النهرين البصرة ثم انتقل مركز ثقلها السياسي لبلاد المغرب مع تأسيس الدولة الرستمية كما انتقل تدريجيا مركز ثقلها العقدي والديني من المناطق التي بلغ فيها الفكر الديني الاسلامي اوجه البصرة، الكوفة، بغداد وتعددت فيها المذاهب والمتاجر الى مناطق لا يوجد فيها هذا الرّخم الفكري وهي شمال طرابلس نفوسة والجنوب الجزائري مزاب والجنوب التونسي جربة والجريد هذا الانتقال الجغرافي كان له اثر كبير على الفكر الديني.

وإن لم نتجه كليا إلى الجزم بأن رسالة ابن اباظ هي أول وثيقة عقائدية فإنه من الثابت أنها وضعت الأسس الأولى لهيكل العقيدة الأباظية رؤيا واضحة للتاريخ الإسلامي وبالتحديد "للفتنة الكبرى" ومسألة "الخلافة" ومسألة مرتبة الكافر ومسألة الولاية والبراءة هذه المرحلة الأولى إذن لتشكّل النظرية الأباظية أو مقولتهم المؤسسة. أما المرحلة الثانية فهي اطول بكثير زمنيا وان يصعب تحديد تاريخ محدد لها الا انه يمكن القول انها بدأت مع بداية الحوصلة البدائية للمقولة التي تناول مسألة القضاء والقدر.

وكان ذلك في عهد ابي عبيدة مسلم كريمة الدرجيني، II، 293 حيث شخّص الخلاف مع المعتزلة الواصيلة باعتناق توجه اقل عقلانية وبانكار المسؤولية البشرية في خلق الخير والشر ولم تتضح الرؤية بدقة إلا مع

محبوب بن الرحيل Lewriki hist., 19, une chronique 71-2, Capel I,41 ورسالته "العهد" لأبي حمزة الكوفي زعيم الشراة.

ويعتقد الاب كوبرلي Cuperly أن اول وثيقة كلامية للاباطية كتبها عبد الله بن يزيد الفزاري Cuperly, I 49 وهي كتاب الردود والحقيقة هي ان عبد الله هذا قد اطرد من مجالس الاباطية السرية فهل يمكن اعتباره كممثل لهذا التيار وهذا المذهب لان طرده كان على اساس دفاعه عن مواقف عقائدية مختلفة عبر عنها في كتاب "الردود" والتي ذكرها فيما بعد احد علماء مصر الاباطية عيسى بن علقمة وفي الجزء الثاني من القرن الثالث هجري السماخي، سير، 122-123 .

ان العقيدة الاباطية لم تتبلور الا مع صدر "كتاب الجهالات" van Ess, 6 ولو بطريقة بدائية ويشمل هذا المؤلف جملة مسائل "ما لا يسع جهله" ويمكن ان نشير ان المرحلة الثانية قد انتهت مع كتابة هذا المؤلف الذي حوصل العقيدة الاباطية السماخي، سير، 225 وبروز مؤلفات في "علم الفرق" ككتاب "عمروس بن فتح" أصول الديانة الشافية وكتاب "الرد على الناكثة وابن الحسين" ويعتبر محمد النامي Ennami, Descri-12,22 هذا الكتاب من اقدم الوثائق لذلك فإن هذه الفترة هي فترة كتب علم الفرق وكتب علم الكلام. انها فترة الانتقال إلى جنس أدبي رفيع اكثر حدة في الرد على المخالفين وأشد دفاعا وتمجيذا للمذهب واحسن هيكلة مما سبقه كما يبدو الاهتمام اكثر بالديانات الاخرى التي يحاول فيها علماء الاباطية دحض اطروحاتها بالاعتماد على البراهين والمنطق اكثر من الإعتماد على الآيات القرآنية.

ويرتكز هذا الجنس الادبي على هيكلة جديدة اي من هيكلة بدائية للمقولات العقدية إلى هيكلة متطورة للمؤلفات الكلامية ووضوح في القدرة على تلخيص الاشكاليات النظرية اما كتب العقيدة فقد تأثرت بهذا التطور الفكري إذ اصبحت اكثر تركيزا واحسن حوصلة للمبادئ العقدية بينما تميزت الكتب التي تتناول علم الفرق ومقولاتهم بتحديد نقط الخلاف مع المذاهب والتيارات الفكرية الاخرى وهي كتب العقيدة الاولى ما قبل هذه الفترة تختلط فيها مسائل العقيدة الاساسية بمشاكل العبادات والطقوس لان مؤلفيها لم يكونوا يفصلون بين "الايمان" و "العبادات".

يمكن الجزم ان القرن الرابع للهجرة عرف تفرقة من الكتابات حول "علم الفرق" لان المذهب اضطر للدفاع عن اطروحاته الكلامية والعقدية ربما خوفا من تأثير المعتزلة والاشاعرة خاصة مع بداية إكتساح المذهب الاشعري لشمال افريقيا بعد التغيير الذي حدث بفعل انتقال الصنهاجيين من المذهب الشيعي إلى المذهب السني وانتصار المذهب المالكي.

فالمقولة الاباضية العقدية لن تأخذ شكلها النهائي الذي نعرفه اليوم إلا ببداية تأليف كتب "العقيدة" كجنس أدبي وذلك في القرن الخامس هجري حيث اصبحت الحجج أكثر عقلانية وقد أنضح منذ القرن الثالث تأثير المنطق الاغريقي عليها رسالة محمد بن أفلح الدرجيني ..

فالمرحلة الثالثة إذن توافق بروز الكتب التي تتناول "الفرق" التي اسست لتطور في علم الكلام عند الاباضية المغاربة من أوائل القرن الخامس إلى منتصف القرن السابع للهجرة.

فابو خزر يعلي بن زلتاف 388/990 هـ ألف "كتاب الرد على المخالفين" الذي اوضح فيه موقف الاباضية من اشكالية "الصفات" واختلف فيها مع المعتزلة وكذلك حول مسألة القضاء والقدر والذي استعمل فيه مصطلح "الاستطاعة" Ennami, Doc B,I وهي قدرة بالضرورة لدى الانسان تختلف عن القدرة على الخلق واتم هذا الاثبات أبو نوح سعيد بن زنگيل الذي الف في الرد على المعتزلة.

من جهة اخرى ومنذ هزيمة الاباضية في واقعة "بأغاي" أمام الفاطميين الشماخي، سير، 354، 300/318، Masqueray وانضمام ابي خزر إلى من سافروا مع الخليفة الشيعي المعز لدين الله الفاطمي إلى مصر فكأننا بالمذهب الاباضي يمر عبر مرحلة "فراغ تاريخي" اهم خصائصه:

- تحطيم الهياكل السياسية والتنظيمية التي تؤطر المذهب واتباعه.
- القضاء على كل محاولة للمقاومة للبربر الاباضية.
- مقتل عدد من كبار العلماء والشيوخ في المعارك ضد الفاطميين.
- انحسار تواجد الاباضية في مناطق جبل نفوسة جربة درجين نفطة ورجلان ورقلة وغياب اي سلطة مركزية لهم هاته العوامل التي تفسر حالة الفراغ رغم محاولات احياء المذهب وبناء عقيدته والتي منها ومن اهمها تأسيس حلقة ريغ في بلاد بني مزاب جنوب الجزائر سنة 409 هـ على يد محمد بن بكر.

II

علم الكلام الإباضي
في القرن الخامس والسادس هجري

تجديد الفكر الديني

يقدم الباحث لويكي تادوز Lew.taduz,29,31 الشيخ أبا محمد عبد الله

بن ابي بكر كالتالي:

"تتفق المصادر الاباضية على انه كان بارعا في الدعوة وانه كان الداعية الاكبر لنشر المذهب الاباضي في شمال الصحراء ويرجع إليه القيام بعمل كان له نتائج خطيرة في ازدهار الاباضية الافريقية وهو دخول مصعب بني مزاب القبيلة البربرية التي تسكن منطقة الزاب الجزائرية في مذهب الاباضية بعد ان كانوا معتزلة".

وحسب رأينا فإن المهم ليس ان نعرف من أدخل بني ميزاب في المذهب الاباضي ولكن ان هذه القبيلة كانت متؤثرة بالفكر المعتزلي وهذا ما سيكون له تأثير كبير على تطور الفكر الديني عند الاباضية فيما بعد فحلقة "ريخ" التي اسسها وادارها محمد بن ابي بكر هي التي اعطت اكبر واهم علماء الكلام الاباضي في القرن الخامس من الهجرة ومنهم أبو الربيع سليمان بن يخلف الدرجيني، II، 425 / الشماخي، سير، Lewicki, Histoire, 82,75 / 412 الذي توفي سنة 471هـ - 1078 م وأبو العباس احمد وهو ابن عبد الله بن ابي بكر 504/1110-1111هـ وابو زكريا الجنائوني وابو عمر عثمان بن خليفة السوفي VI^e/XII^e وابو عمار عبد الكافي التناوتي VI^e هؤلاء المشائخ ومنهم من هو اصيل الزاب وورجلان و درجين نفطة وجبل نفوسة وجربة هم الذين وضعوا لمسات نهضة فكرية علمية بلغت بعلم الكلام الاباضي اوجها.

فأول كتاب للعقيدة في شكلها الراقى هو من تأليف أبو زكريا الجنائوني اصيل جبل نفوسة وقد عاش في اواخر القرن الخامس XII^e ولدينا نسخة مطبوعة بالمطبعة الحجرية من هذه الوثيقة الرائعة ولويكي يعتبر انه من طبقة المشائخ الذين عاشوا في اوائل القرن السادس هجري ولكن كوبرلي Cyperly. بضعه في الطبقة التاسعة للمشايع بين 400 و450هـ .

أما أبو القاسم البزادي في "الجواهر" فينسب اليه كتاب "النكاح" وكتاب "الوضع" الذي توجد نسخة منه في المكتبة الوطنية من اهداء "مكتبة" التميمي ويخط سليمان بن محمد المقدسي في شهر شعبان 1268هـ
فعلى ماذا يحتوي كتاب "العقيدة" هذا؟

يحوصل Cyperly هذا المؤلف كالتالي Cyperly, 1,83
"تحتوي أولا على الشهادة" التي تركز على التوحيد والايمان بالرسالة المحمدية وسنته ويعتقد Cyperly انها مماثلة للعقيدة السنية".

ونحن نرى ان هذا صحيح ولكن العقيدة الاباضية تعتبر الاسلام ايمان وعمل وتلخصها في "فيما لا يسع جهله". أما فيما يخص السنة فإن تأويلها يختلف عند الاباضية عن اهل السنة.

فالفصول العشرة التي تكون هذه "العقيدة" هي متساوية مع الشهادة وصحيح ان الاباضية يختلفون مع الخوارج الازارقة فيما يخص مرتبة "الموحد" المرتكب للكبيرة ولا يعتبرونه مشركا مثل الازارقة يستحق القتل ولكن الفرق بين المسلم والكافر هو "معرفة ما لا يسع جهله" بالتفصيل وهو الحد الفاصل بين الموحدين وبين من قد يقع في "الشرك" لذلك وارتكازا على هذه العقيدة يتهم شيوخ الاباضية غيرهم من المسلمين المعتزلة والاشاعرة بأنهم "مجوس" هذه الامة انطلاقا من حديث ينسبونه للرسول صلعم "الجبرية والقدرية هم مجوس هذه الامة" الجناوني - عقيدة .

المنهجية العلمية تفرض علينا عدم الجزم بانه لا يوجد فرق بين العقيدتين السنية والاباضية والدليل على ذلك باب "الولاية والبراءة" في هذا الكتاب لأن الأعمال هي جزء لا يتجزأ من الايمان فمن يهملها او من يخالفها قد يجد نفسه في صف "المبروء منهم" لا يستحق "الولاية" كما ان الولاية ولاية المسلمين و"البراءة" من غيرهم من الخلفاء والأئمة هي واجبة وهي ركن من اركان "ما لا يسع جهله" اي العقيدة الاباضية.

ويعدد أبو زكريا انواع البراءة والولاية ويطلب فيها لأن هاجس الاباضية كان الحفاظ على مجموعة اتباعهم وخاصة انهم كانوا اقليات في ذلك الوقت واتقاء خطر الاضمحلال في المذاهب الاخرى والاحتفاظ باستمراريتهم.

من الواضح اننا هنا امام منطق ذو جذور ارسطوطالية وهذا يذكرنا فيما يخص مسألة "التصور" بفخرالدين الرازي الذي قدم كتابه في علم الكلام بطرح مسألة "التصور".

كما أن عملية التناظر بين هيكلية اللغة العربية وهيكلية "المادة" يهدف إلى ربط مسألة "التصور" بمسألة المادة.

وانطلاقاً من كل ذلك يكشف الكاتب عن رأيه حول العلاقة بين "الجسم" و"المسمى" ومختلف اجناس الاسم والفعل لي طرح اخيراً نظريته حول "المفردات الخمس" والتي لا تعدوا أن تكون "المقدمات الخمس" للمنطق الارسطي.

ويفصل المؤلف بين "الجنس" و"النوع" و"المتوسط" و"الانواع تحتة" أو "نوع الانواع" و"الذي لا إسم تحتة" و"جنس الاجناس".

والمعروف عن الاباضية انهم يطبقون بكل حزم "البراءة" حتى على نخبهم الدينية فالكل متساوون أمام القانون وهو ما يؤكد توجههم الراديكالي الذي يرفض التساهل في قاضايا العقيدة.

وبالمقابل ولتعديل هذه الراديكالية العقائدية فإنهم يتسامحون مع مخالفهم من غير الاباضيين رغم اعتبارهم من المخطئين وللاباضية ترسانة قانونية معقدة لتحديد هذه العلاقات الدينية والاجتماعية نجدها مفصلة في كتب الفقه ووثائق الفتاوي مما يدل على بلوغ مستوى راق في بلورة فلسفة الفقه الاباضي.

اما مسألة "الوقوف" فقد وضعت لتحديد من هذه الصرامة العقائدية والفقهية التي تعكسها مسألة "البراءة" وتعطي مجالاً للتسامح وهي نوع من "تأجيل التنفيذ" للمذنب حتى تتأكد التهم او تسقط فيستحق بعد ذلك إما "الولاية" وإما "البراءة".

أما الجزء الثاني من الكتاب فيتناول "اصول الدين" الجيطالي، قواعد، 3 والتي يشتقها الجنائون من القرآن والسنة والرأي.

ويعتقد كوبرلي Cyperly إن مصطلح "القياس" لم يكن معروفاً في عهد الجنائون ومعاصره الوردجلاي ولكن المعطيات التاريخية الموثقة تؤكد عكس ذلك تماماً. فالوردجلاي مثلاً هو صاحب كتاب "الدليل لأهل العقول في

نور السبيل... " وهو كتاب في علم الكلام ويشمل أبوابا في المنطق بل ان هذا العالم الكبير استعمل القياس والمنطق لصياغة حججه الكلامية وخصص فصلا لدراسة علم المنطق الوجداني، دليل، 3 .

لذلك وكما كنا قد بينا سابقا يبدو لنا من الضروري دراسة كتب علم الكلام الإباضي وعدم الاكتفاء بكتب "العقيدة" التي لا تعدو الا ان تكون حوصلة "الأصول الدين".

النهضة في الفكر الديني الاباضي

علم الكلام في القرنين الخامس والسادس

من البديهي ان نطرح السؤال التالي: هل يمكن الحديث عن علم كلام اباضي ام

الحديث عن علم الكلام لدى الاباضية؟

فعلم الكلام هو خلاصة المجهود الفكري لإدماج المعطى الديني داخل المنظومة

العقلانية.

فهل وجد لدى اباضية المغرب في القرنين الخامس والسادس؟

علم يهدف إلى تقديم الحجج العقلية وحدها للتدليل على وجود الله؟ واذ

وجد هذا العلم فإنه من الضروري تحديد تاريخ نشأته وتطوره والاطمئنان النهائي

لنظريته وخاصة ان الفترة المعنية كانت عرفت أوج الحراك الفكري في العالم العربي

الاسلامي وخاصة في جانبه الغربي اي بلاد المغرب وبلاد الاندلس.

وفي خضم هذا الغليان الفكري برز تياران اساسيان الاشعري والمعتزلي لذلك

فإن تحديد علاقة الفكر الديني لدى الاباضية بهما ظرورية وحاسمة ولا نستحق في

دراستنا هذه تبيان مدى تأثير الفلسفة الاغريقية على هذين التيارين لأنها واضحة

ومتأكدة فهل أثرت كذلك هذه الفلسفة في الفكر الديني الاباضي؟

نحن نعلم ان كبار المتكلمين الاباضية مثل الوردجاني قد مروا من قرطبة مركز

الفلسفة وعلم الكلام وخاصة فلسفة ارسطو فهل كان لأرسطو تأثير على هؤلاء

العلماء؟ سنحاول دراسة هذا التأثير وخاصة من خلال كتاب "الدليل لأهل العقول في

نور السبيل" للوردجاني.

ان وفرة المؤلفات التي تتناول علم الكلام من طرف شيوخ الاباضية واهميتهم

يدل على تشبعهم بهذا العلم ولكن هذا لا يعني ان هناك علم كلام اباضي.

لأنه يفترض ان يكون مختلفا عن الكلام لدى الاشاعرة والمعتزلة. ان الهدف من هذه الدراسة هو طرح السؤال وستكون اجوبتنا وقتية في انتظار التعمق في هذا الموضوع واكتشاف مصادر قديمة اخرى فنحن نميل إلى فكرة وجود علم كلام اباظي ذو خصوصيات وذلك رغم وجود قواسم مشتركة مع علم الكلام المعتزلي لأسباب منها التاريخي وللجذور التاريخية والجغرافية المشتركة في القرن الثاني للهجرة وفي البصرة بالتحديد.

كما توجد قواسم مشتركة لعلمي الكلام الاباظي والاشعري فأين تكمن إذن نقاط الاختلاف؟

ان نقاط الاختلاف برزت منذ تشكل "العقائد" المقولات او الاسس الدينية النظرية لهذه التيارات الثلاثة ثم في كيفية توظيف الجدلية الارسطوطالية لشرح وتطوير هذه المقولات الفكرية الدينية.

نقاط الالتقاء بين الإباضية والمعتزلة

يرتكز علم الكلام الاسلامي على المنطق لتدليل والبرهنة عن "خلق العالم" "a contengentia mundi" لاستنتاج وجود إله واحد وخالد فهل يركز الكلام الإباضي على هذا المبدأ؟

أن مجمل العلماء الإباضيين ينحازون دون أي تحفظ إلى هذه "المقدمة" ويعترفون بالتقائهم فيها مع الأشاعرة والمعتزلة ويرفضون مقولة "الدهريين" والأشاعرة وسنفسر ذلك عند تناولنا لمسألة "التوحيد".

هذا الالتقاء يؤكد الأشاعرة أنفسهم مثل الجويني J.c vadel, Primat de l'action, 35 وإذا ما درسنا كتاب "الدليل" للورجلاني وقارناه بالمؤلفات الأشعرية فإننا نجد أنفسنا أمام نفس الأطروحة فأين يكمن الاختلاف في مسألة "التوحيد إذن؟" أنه يكمن في علاقة "الصفات" "بالجوهر".

فمن الواضح أن الالتقاء مع الأشاعرة والمعتزلة يتمحور حول فكرة "خلق العالم a contengentia mundi" إذ أن الهم الأساسي لعلم الكلام الإباضي هو الدفاع على فكرة "التنزيه" وذلك في معارضته للأشاعرة والمعتزلة في مسألتها "الصفة" و"القضاء والقدر".

مرتبة علم المنطق

المرتبة المتميزة التي يحتلها علم المنطق الأرسطي في علم الكلام الإباضي تدل على مدى تأثر هذا الأخير بالفلسفة الإغريقية وخاصة لتقديم الحجج والبراهين ولا يمكن ان نستشف ذلك بالاكتهاء بكتب "العقيدة" فكتب علم الكلام وحدها فقط مثل "الدليل" و"الموجز" تدلنا على تغلغل فكر ارسطو في الفكر الديني الإباضي "فالدليل" للورجلاني يخصص فصلا للتعريف بعلم المنطق الورجلاني، دليل، II، 89 فيقول:

"باب فائدة النطق والمنطق: وفائدة النطق ايصال المعاني الى جلب العقول فتقضي فيها بالصواب والعدل وفائدة المنطق ايضاح الحق بالقياس الصحيح المؤيد بالبرهان الصريح ليكون المرء على ثقة من نفسه وبصيرة من أمره ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وان الله لسميع عليم. وبفائدة المنطق حاج الله المشركين في القرآن من أوله الى آخره ونزعهم ببراهينه وحججه والانبياء صلوات الله عليهم اجمعين بالأثر والأولياء على اسلوبهم رضي الله عنهم فمن استمسك بحكم المنطق والنطق فاز بجلية الحق والصدق ومن اقتصر على احدهما صار احول بين الخلق ومن عري منهما فاز بطغاة الحمق قال القائل:

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده

فلم يبق الا صورة اللحم والدم

اعلم ان العلوم ان اتسعت أقسامها فلا غنى لها عن معنيين التصور والتصديق فمن لم يحصل له تصور الاشياء بذواتها لم يحصل له التصديق بأعيانها فإذا ابطال التصور بطلت فائدة التصديق وإذا بطلت فائدة التصديق بطلت فائدة العقل الذي من اجله خلقت السماوات والارض وما بينهما وصادق ذلك الحديث "اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر فقال له وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا اكرم علي منك" فلما اراد الله تبارك وتعالى اظهار حكمته خلق الحروف بسائط ساذجة قبل ان تؤلف كلما وسائط طازجة فركب الحروف بعض التركيب والفها بعض التأليف نتجت كالذكر والانثى إذا أجمعا انتجا وكذلك خلق الله الجواهر بسائط وألفها

فانتجت الهيولي والصور وركب الصور في الهيولي فأنتجت جسما مطلقا وكذلك الحروف لما ألفها انتجت الكلم وهي الاسماء والافعال والحروف سنة الله تعالى التي خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا قال الله عز وجل "سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون" ولا نتاج بين الذكور بينها البنين كما ان لا أنتاج بين الانوثة بينها البين وقد تقدم في عالم الاصوات تأليف حروف الحلق بينها البين والفائدة في المستعمل والاسماء ولنذكر خواص دلالة الاسماء على النوات وخواص دلالة الافعال على الحركات".

فصل: اعلم ان الاسماء تدل على مسمياتها دلالة المطابقة كدلالة الانسان على جميع معانيه من لحم ودم وعصب وعظم وصورة وغير ذلك وكذلك البين على حيطان وسقفه وطينه وخشبه ويدل أيضا على تضمنه كدلالة الرجل على رأسه أو رجله خصوصا ويدل أيضا على وجه الالتزام كدلالة السقف على الحائط والقاعدة على البنيان.

الالفاظ من المعاني على خمس منازل اولها المتواطئة وهو كل اسم يعم الجنس كالحيوان والانسان والاجسام نسبة كل اسم منها الى كل واحد منها نسبة واحدة واسم الانسان يشترك فيه كل انسان وكذلك كل حيوان ثم الثانية المترادفة وهو اسماء كثيرة لمسمى واحد كالسبع والليث والاسد واسماء الخمور ثم الثالثة المتزائلة كالعين للذهب وعين الماء وعين الانسان وعين الجاموس والركية وعين الميزان وعين الشمس وعين الناس ثم الرابعة الاسماء المثقفة وهي المترددة بين المشتركة والمتواطئة كالوجود بين الجسم والعرض ووجود الباري سبحانه...".

في المفردات الخمس من الكلم

وهي تنقسم الى ما لا أعم فوqe ويسمى جنسا والى ما لا اخص منه ويسمى نوعا والى متوسط بينهما يسمى نوعا بالاضافة الى ما فوqe وجنسا بالاضافة الى ما تحته والذي لا نوع تحته يسمى نوع الانواع والذي لا جنس فوqe يسمى جنس الاجناس واعم الاجناس على قول اهل الدهر الجوهر وهو على قول اهل التوحيد الجسم لان الكلام في هذا مع أهل الدهر اكثر ولا بد من إسعافهم بعض الاسعاف طلبا للسياسة والانصاف والتحرز منهم عند الاختلاف.

هذا النص يبين بوضوح تغلغل المنطق "الارسطي" في علم الكلام الاباضي ويذكرنا في تعرضه لمسألة "التصور" بفخر الدين الرازي الورياني، دليل، II، J.C.Vadet, Primat 48,49 /90 وقد ناظر فيه الورياني هيكله اللغة العربية وهيكله "الهيولي" وأوجد علاقة بين "الهيولي" و"الصورة" كما بيدي رأيه في مسألة العلاقة بين "الاسم" و"المسمى" ومختلف انواع "الاسم" و"العقل" ليؤسس لنظرية حول "المفردات الخمس" التي تذكرنا بنظرية "المقدمات الخمس" "المنطقية".

كما يفصل بين "الجنس" و"النوع" و"المتوسط" الذي هو بين "الجنس" و"النوع" و"المتوسط" الذي هو بين "الجنس" و"النوع" أي "اللا نوع تحته" أو "نوع الانواع" أو "اللا جنس تحته" أي "جنس الاجناس".

ويتهم الورياني "الدهريين" بأنهم يقولهم بأن "اعم الاجناس" ليس إلا "الجوهر" بينما يعتقد اهل التوحيد ومن بينهم طبعا الاباضية ان "اعم الاجناس" ليس الا "الجسم".

نلاحظ هنا J.C Vadet, primat,48 شها كثيرا مع نظرية البقلاني والاشاعرة في رفههم لمقولات "الملاحدة" اي الدهريون" الذين ينكرون الوجود الحق في كل شيء ما عدى "الجوهر" وهذا طبعا حسب رأي الاشاعرة.

فالشعرية اسست نظريتها على مفهوم "الحدث" "accident" لان "الكون" يتكون من "الجوهر" و "الحدث" ولايوجد "جوهر" بدون "حدث" ولأن "الحدث" مخلوق فإن "الجوهر" مخلوق كذلك.

ومن جهة اخرى فإن التناظر analogie بين الفكرة والواقع اي بين "الكلام" و "الواقع" هي التي نجدها عند فخر الدين الرازي في التناظر بين "ذرة الكلام" و "ذرة الواقع" انظر النص الورجلاني، I، 91 نظرية المفردات الخمس من الكلم ويفصلها لاستعمالها في معالجة مسألة "الوجود" إذ يقول "أعلم ان الوجود يرجع حاصله الى الاسماء المتفقة بين المتواطئة والمشاركة وذلك ان الوجود يطلق على الباري سبحانه وجودا واجبا والاجسام والاعراض وجودا ممكنا فوجود الباري سبحانه متعلق بأنيته ووجود غيره متعلق بماهيته والفرق بين الانية والماهية ان الانية اشارة الى الذات والوجود والماهية اشارة الى الذات والصفة".

ويبدو جليا من هذا النص ان نقاط الالتقاء بين علم الكلام الشعري وعلم الكلام الاباضي تكمن في تطويعهم لعلم المنطق الارسطي وخاصة "les universaux" حتى يتطابقوا مع قوانين اللغة العربية ويؤكد الباحث J.C. Vadet حول كيفية تطويع الاشاعة لنظرية ارسطو " قد قام البقلاني بتعويض "المقدمات الخمس cinq prédicables التي لا يمكن ان تنطبق على "الحدث" "L'accident" بالتسلسل الهرمي للغة العربية كما نظمها النحات البصريون".

ونحن نعلم ان البصرة كانت معقل شيوخ المذهب الاباضي في القرن الثاني للهجرة وانهم كانوا يميلون لمدرسة البصرة في النحو ولذلك فإن الورجلاني يحدد "المقدمات الخمس" الورجلاني، I، 91 على اساس توافقها مع "المفردات الخمس من الكلم" كما جاء في نصه.

ونلاحظ من خلال هذا النص انه لا يوجد فرق بين هذه الجدلية والجدلية الأشعرية.

نقاط الخلاف الكلامية بين الإباضية والاشاعرة

توجد نقاط خلاف اساسية بين الكلام الإباضي والكلام الأشعري وهي تتمحور

حول المسائل التالية:

- (أ) مسألة الصفات
- (ب) مسألة وجود الله
- (ت) مسألة خلق القرآن
- (ث) مسألة القضاء والقدر
- (ج) مسألة رؤية الله
- (ح) مسألة الامامة

وهذا الترتيب لا يخضع الا لهدف إبراز المحاور الاساسي للخلاف بين المذهبين والإشكالية الاساسية التي يركز عليها علم الكلام الإباضي وهي الدفاع المستमित على فكرة "التنزيه" أو التعالي *la transcendance*

هكذا تبدوا واضحة اشكالية علم الكلام الإباضي كما طرحها الوردجاني وعبد الكافي في اواخر القرن الخامس واوائل القرن السادس للهجرة، ولم تكن ابدا كذلك قبل هذه الفترة ومن الواضح ان تطور وشيوع الفكر الفلسفي قد مكن هؤلاء العلماء من ذلك.

نجد اشكالية "صفات الله" في صلب مسألة "التوحيد" الإباظي والاسلامي بصفة عامة وهي الفاصلة بين كل المذاهب ولا يمكن فهم العقيدة الإباظية إلا بمعالجة هذه المسألة المهمة وتناول مسألة "التزيه" الله منزه ليس كمثله شيء ومن الصعب على الباحث في تاريخ الافكار تحديد تاريخ دقيق لطرح مسألة "صفات الله" على الفكر الديني الإباظي وعلى الفكر الديني الاسلامي عامة.

ويمكن ان نفترض ان جهم بن صفوان الملقب "بأبي مخرج" وقد كان مولى لبني راسب قبيلة عبد الله بن وهب الراسبي زعيم الخوارج في معركة النهروان بينهم وبين الخليفة الرابع علي بن أبي طالب كان الاول في طرح هذه "المسألة" وصفوان هذا قد توفي بين سنة 128هـ و 745 م وسنة 132 هـ 750 م إذ ان احد معارضيه طلب منه "وصف الله" فأجاب "هو هذا الهواء الذي نتنفسه بكل ما له وهو موجود في كل شيء ولا يمكن ان يغيب عن أي مكان وقد عاش جهم بن صفوان في عصر ابي عبيدة مسلم بن كريمة شيخ الإباظية بالبصرة انذاك.

فيمكن اذن أن نفترض ان الإباظية قد اهتموا بهذه المسألة منذ تلك الفترة رغم فقداننا للوثائق اللازمة التي تعود الى هذا التاريخ ولكننا نعلم بالمقابل ان هذه المسألة حسمت من طرف شيوخ المذهب.

ويجب انتظار القرن الثالث وبالتحديد وثيقة عيسى بن علقمة التي تحدث عنها عمار عبد الكافي عمار عبد الكافي، الموجز، II، 89 حتى نتأكد من ذلك وتبرز نظرية الإباظية حول "الصفات" ونحن نعلم ان عيسى بن علقمة هذا كان قد الف في الرد على مقولة لعبد الله بن يزيد الفزاري وكان عيسى يقطن بمصر ونحن قد تناولنا كيف اطرده ابي يزيد الفزاري من مجالس الإباظية من طرف ابي عبيدة مسلم بن كريمة بسبب ارائه حول مسألة "القضاء والقدر" فهل كانت ردود عيسى بن علقمة على ابي يزيد الفزاري تشمل مسألة "الصفات" نستبعد ذلك لان الفزاري كان قريبا من

الواصلية ولأن الإباضية والمعتزلة لا يختلفون كثيرا حول هذه المسألة ولكن هذا لا يعني ان المسألة لم يعالجها الإباضيون في القرن الثالث للهجرة. فحسب عبد الكافي الموجز، II، 89 يقول ان عيسى قد رد على "المشبهة" بطريقة مفعمة واتهمهم باعتناق مذهب "الدهريين" الذين يعتقدون أن "الهيولي" خالدة بدون "حدث" او "صفات".

هذا النص لعبد الكافي يدل على ان هذه المسألة لم تطرح اشكالا للفكر الديني عند الإباضية حتى فترة عيسى بن علقمة ولو كان العكس لما سكت عبد الكافي عن ذلك ولذكر نصوصا أخرى أو علماء آخرين عالجوا الاشكالية مثلما يذكر دائما علماء الإباضية جابر بن زيد و أبو عبيدة عند تناولهم مسألة "القضاء والقدر".

اما في القرن الرابع للهجرة فإن طبقات الدرجيني تحيلنا الى "مناظرة" كانت بين ابي سعيد نوح بن زنگيل بن حمّو واحد شيوخ المعتزلة بحضرة الخليفة الفاطمي المنصور 334-343 هـ/ 946-153 م كانت هذه "المناظرة" ذات مستوى فلسفي عال جدا وتدل على تملك العالمين بآليات "المنطق" ولكنها لا توضح لنا نقاط الخلاف بين الفكرين الدينين الإباضي والمعتزلي ولو تناولت مسألة العلاقة بين الخالق والمخلوق . le transcendant et le contingent

ولو ان النصوص الإباضية تحاول ابراز وجود خلاف حول مسألة التوحيد بين التيارين الفكرين لأسباب سياسية فإنّ الهدف كان ابراز تفوق الشيخ الإباضي على المعتزلي واعجاب الخليفة الفاطمي بابي سعيد نوح بن زنگيل كدليل لقيمتة العلمية ويبدو ان هذا المعتزلي لم يكن ممثلا لهذا التيار ابن المنتظر، طبقات المعتزلة، وعبد الكافي، موجز، II، 191.

ولكن الثابت في مسألة "التوحيد" هو ان إباضية القرن الرابع هجري كانوا يختلفون مع الاشاعرة ويتهمونهم بالتشبيه ويطلقون عليهم صفة "المشبهة" لفصلهم بين "الجوهر" و"الصفات" او بين الله وصفاته ويذهبون حتى الى اتهامهم "بالشرك".

فالمصادر الاباضية مثلا تورّد تفاصيل نقاش دار بين ابي القاسم يزيد بن مخلد احد شيوخهم في القرن الرابع هجري وأحد اشاعرة مدينة القيروان حول مسألة "الصفات" والتي انتصر فيها طبعاً الشيخ الاباضي الشماخي، سير، 34/ Le . Tourneau, Chronique, IIV, 371, 378

كما ان تلميذ ابا القاسم يزيد بن مخلد وهو أبو خزر يغلي بن زلتاف قائد وزعيم الثورة الاباضية التي انهزمت في معركة "بغاي" شارك في مناظرة في قصر الخليفة الفاطمي بمصر ضد أحد شيوخ المعتزلة في المشرق.

لذلك يمكن الجزم بأن الاباضية حسمت مسألة "الصفات" في أواخر القرن الرابع هجري الأشعري، مقالات، I، 189 وحسب أبي الحسن الأشعري في مقالات الاسلاميين فإن الاباضية والمعتزلة كانوا متفقين في مسألة "الصفات".

ولكن حسم مسألة "الصفات" لا يعني البتة ان اباضية القرن الرابع قد اكملوا وضع "نظرية كلامية" متكاملة وذلك رغم ادعاء كتب "السير" ذلك.

والأكيد ان الورجلاني في بداية القرن السادس قد قام بهذه الوظيفة عبر كتابه "الدليل لأهل العقول في نور السبيل" واسمه الكامل هو أبو يعقوب يوسف بن ابراهيم الورجلاني وينتمي الى قبيلة سدراتة وتوفي سنة 570هـ - 1174-1175 م الشماخي، سير، 443 حيث الف اهم وثيقة في علم الكلام الاباضي والتي تطرح الاسس النظرية والفلسفية والدينية والفقهية لهذا الطرح وخاصة لمسألة "الصفات" فهذا الكتاب ليس مجرد مؤلف في "العقيدة" بل هو أثر من اهم اثار الفكر الديني العقلاني والذي طوره فيما بعد عبد الكافي في "موجزه".

وقد اكد هذا التوجه لدى شيوخ الاباضية في النقاش والتفلسف كتاب تبغورين بن عيسى الملوشائي المسمى "باصول تبغورين" مخطوط تبغورين 46 كما اكده كتاب "الموجز في التوحيد والعدل" لأبي عمار عبد الكافي ويبقى المحدد الاساسي والقاعدة الاولى لعلم الكلام الاباضي هي مسألة "التنزيه" وخاصة في علاقة بمسألة "الصفات" إذ لاتوجد اي علاقة بين "الخالق" و"المخلوق" ولذلك فإن الله وصفاته هم شيء واحد.

ما لا يسع جهله

تحوصل هذه الجملة جوهر العقيدة الاباضية ويعتقد شيوخ المذهب ان كل ماهو خارج هذه الجملة لا يعدوا أن يكون إلا شركا إذ ان "الفرق بين الاسلام والشرك معرفة الله وحده فهي "جملة التوحيد" وهي "الشهادة" ويعتقد أبو الحسن الاشعري ان هذه "الجملة" او "العقيدة" يختص بها الاباضية عن غيرهم من الفرق الاسلامية.

ولكن هل يمكن تقديم البراهين على "وجود الله" بالإكتفاء فقط بالنص القرآني ام هل يجب استعمال العقل للوصول لهذه الحقيقة؟

فإذا ماعدنا لكتب "العقيدة" فقط فإن الاباضيين لم يحسموا فيها هذه المسألة فهل هذا يعني ان الاباضية قبل ظهور كتبهم في علم الكلام كانوا من "المقلدين" ومن الرافضين لدور العقل في فهم مجالات المقدس بعلاقة وجود الله؟

إن الإكتفاء بدراسة كتب "العقيدة" لا يمكن من حسم هذه الاشكالية ولكن اذا ما اعتمدنا مثلا على كتاب "الدليل" للورجلاني نكتشف انه يبني كل اطروحاته زيادة على توظيف النص القرآني على استعمال العقل فتبغورين في "الاصول" مخطوط تبغورين 45 ينحوا الى اعطاء الاولوية للنص على العقل ويرد على "القدرية" اي المعتزلة واحمد بن الحسين الذين ادعوا حسب ما يقول ان العقل وحده كاف لكشف اسرار الخلق.

فمن الصعب اذن حشر كل المفكرين الاباضية في سلة واحدة فالشراصة التي تميز بها تبغورين للرد على المعتزلة يمكن ان تخفي خلافا داخليا بين علماء المذهب الاباضي.

وقد يكون السؤال المطروح هو: هل يجب ان نؤمن بوجود الله لانه يامرنا بذلك او لان اسرار الخلق تقدم الحجج على ذلك؟
الواضح ان علماء الكلام مثل الورجلاني اختاروا الجواب الثاني.

هكذا يطرح الورجلاني في "الدليل" النظرية الكلامية الاباضية عن "وجود الله"

الورجلاني، دليل، 43/I, Allouches, Epitres, 64.

"وما نحن نبتدي في ايضاح معتقدنا في الباري سبحانه وما يتعلق به من صفاته واسمائته وذاته ان شاء الله فاول ذلك ان قال قائل مالدليل على اثبات وجود الباري سبحانه قلنا وبالله التوفيق الدليل على اثبات وجود الباري سبحانه الحدث فان قال مالدليل على قدمه قلنا سبقه الحدث فان قال ما الدليل على حياته قلنا تصرفه في الحدث فان قال ما الدليل على علمه قلنا اتقانه الحدث فان قال مالدليل على قدرته قلنا صدور الحدث فان قال ما الدليل على ارادته قلنا تمييزه الحدث فان قال مالدليل على رضاه وسخطه قلنا اختلاف الحدث فان قال مالدليل على الحدث قلنا الحدث والله الموفق للصواب وعلى هذه الاصول عولت الموحدة في اثبات اللوهية بينهم وبين الدهرية فاطبقوا الوحدة على ذلك الا من شذَّ في بعض الفروع الشرح: فإن قال قائل وما في الحدث ما يدل على وجود الباري سبحانه قلنا وبالله التوفيق انطباق الفطرة العقلية على ان البناء دال على بان والكتابة دالة على كاتب والأثر دال على المؤثر والصناعات كلها دالة على صناعتها عقلا وشرعا ولغة وطبعاً اما من جهة العقل فإن علوم العقل ثلاثة مغروزة في جبلته ومنقوشة فيه محملة وهي وجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة لمستحيلات فهذه احدى الواجبات ومحال ظهور الاثر والمؤثر وكتابة ولا كاتب وبناء ولا باني وصناعة ولا صانع وحدث ولا محدث واما الشرع فقول الله عز وجل "أن في خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لقوم يغفلون" فجعل الله عز وجل حدوث هذه الاسباب دلالة على صدقه فيها قال فضلا عن وجوده وقد ثبت وجود الفرع فما بال الاصل وقولة "قل من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم".

ومن الواضح ان هذا النص قد وضع لتلاميذ الحلقات الاباضية لتدريبهم على علم الكلام وعلى فن "المناظرات" ويبدو الكاتب من خلاله حريصا على

التلخيص مع الاتجاه نحو التبسيط رغم وجود فصول معقدة ولكن يمكن القول انه بسط كامل الاطروحة الكلامية الاباضية ولكن ضد من كتبت هذه الوثيقة؟ يقول الكاتب ان الهدف منها هو رفث نظرية "اهل الدهر" ولكنها ترفث في نفس الوقت نظرية الاشاعة حول "الصفات".

ولكن من هم هؤلاء "الدهريون" الذين ما فتئوا هدفًا لعلماء الكلام الاباضية؟ هل يهددون فعلاً ايمان اتباع المذهب الاباضي كما قد تستخلص من هذا الجدل؟ في الحقيقة لا يوجد في محيط الاباضية "دهريون" بل هم عدو مفترض نظري قد يدخل البلبلة في الفكر وليس له البتة وجود مادي حقيقي.

يقول الاباضية ان نظرية "اهل الدهر" ترتكز على فكرة "خلود الجوهر" وتدفع إلى الاعتقاد ان هناك شيء اخر يتقاسم الخلود مع الله وهو ما يتعارض مع مبدأ "التوحيد" كما يعتقدون ان الدهرية تقول على قدرة "الحدث" على خلق نفسه بنفسه مما يدفع نحو القول بعدم وجوب الخالق ولكن الورجلاني يعتقد بان اثبات وجود الله يرتكز على اربعة مصادر العقل والشرع. واللغة والطبع كما اثبتته نصه الذي ذكرناه الورجلاني، دليل، I، 44 .

ويتصدى الكاتب هنا لتفصيل اصول الدين التي تمثل حسب رأيه نظرية كاملة لرفث اطروحات "أهل الدهر" والتي يشترك فيها كل الموحدة الورجلاني، دليل، I، 44 ويرز واضحاً ان هذا العالم ارد تمكين الاباضية من نظرية متناسقة في علم الكلام لمواجهة اهل الدهر ويأخذ على عاتقه ادماج اطروحات الاشاعة والمعتزلة في علم الكلام الاباضي وقبل الماضي قدما في تحليل الخلفيات الفلسفية لنظرية الورجلاني لنرى كيف يحدد من هم "أهل الدهر" الورجلاني، دليل، I، 22 .

"فأقول والله الموفق للصواب وبه الحول والتوفيق أن الناس المختلفة ظروف وافانين وشعوب فضروب أهل الدهر بأصنافهم وأهل الاوثان بافنانهم والثاني المجوس وأهل الكتابين والثالث اغوياء القرآن.

فأما اهل الدهر وأهل الأوثان فأهل الاوثان جهلة وضعفة واهل الدهر والازمان ضعفة فأهل الدهر لهم كالرجال للنسوان وبيننا وبينهم خصلتان

وهما الحدث والمحدث فمهمى أقمنا البرهان عليهما انتقضت جميع مذاهبهم وبطلت حججهم ولنا على الحد على الحدث في كتاب الله عز وجل آيات وان كانوا لا يقرؤون الكتاب وفي معنى الآية اثبات الحدث حسا وعقلا".

ويذكر الورجلاني للاستدلال به ابن الخياط المعتزلي, Gardet et annawati, Introd, 46,48,56,147,158,440 وأحد كبار علمائهم وعندما يتناول النظرية الاشعرية حول "الجسم والعرض" إذ يعتبر الاعراض مخلوقة ومحدثة كما يدل عليها اسمها وان الجسم يحتوي على الاعراض فهو اذن محدث ومخلوق لانه لم يسبق "العرض" في الخلق الورجلاني, دليل, I, 46 فهل يدفعنا هذا الى اعتبار الورجلاني من انصار نظرية "الذرة" الاشعرية؟

"لايوجد اي نص يؤيد هذه الفكرة وخاصة ان الورجلاني من المتحمسين لنظرية ابن الخياط المعتزلي وانه يوافقه في اعتبار العقل قادرا على اثبات وجود الله لأن المحدث موجود فعلا ليدل على وجود الخالق حسب الآية الكريمة "

لندقق أكثر في اطروحة الورجلاني التي يمكن تلخيصها كالتالي:

- (1) الكون يتشكل من جسم واعراض
 - (2) لا يمكن ان يوجد جسم بلا اعراض
 - (3) الاعراض لها بداية وليست خالدة
 - (4) الجسم الذي يحمل العرض لا يمكن الا ان تكون له بداية فهو محدث لأنه يحمل العرض الذي هو محدث فكل ما له علاقة بمخلوق فهو مخلوق.
 - (5) الكون له بداية وليس بخالد وهو محدث
- انها بالضبط نظرية ارسطو مطوعة لعلم الكلام الاباضي حيث يعوض الجسم والعرض المادة والشكل.

فإثبات وجود المحدث المخلوق تثبت انه يوجد "خالق" ووجود الاشياء المصنوعة تدل على وجود "الصانع" الذي لا يمكن الا أن يكون خالدا إذ لو

فرضنا أن للخالق بداية فهذا يعني انه يشبه المخلوق وهذا مستحيل حسب علم الكلام الاباضي حيث يختلف في هذه النقطة بالذات مع علم الكلام الاشعري "فالتنزيه" هو المحور المركزي للفكر الديني للاباضية وهو اساس "التوحيد".

وحتى نفكك اكثر هذه النظرية لنتناول وجهة نظر احد كبار المتكلمين الاباضية في نفس الحقبة التاريخية وهو أبو زكريا الجناوني في كتاب "الوضع" ومحرر وثيقة "عقيدة نفوسة" او "عقيدة التوحيد" يقول " الجناوي - وضع - مخطوط I .

وهي تطابق منطق بروفيز la logique de prophyse في كتاب الوراقانون l'Organon رغم انها اكثر منها قربا لنوع "العقيدة" من كتب علم الكلام ولا تركز على التحليل المنطقي.

وهذين المثالين يؤكد أن الاباضية توغلت عميقا في الفكر المنطقي الأرسطي لإثبات وجود الله الشيء الذي يدل على اعطائهم دورا كبيرا للعقل وقد كان "المنطق" سلاحهم المفضل في مواجهة مخالفيهم فالورجلاني يقول: الورجلاني، دليل، II، 88 " ورأس العلم البرهان المنطقي وغيره من العلوم فروعها والبرهان يتعلق بثلاثة علوم العدد والهندسة والمنطق فعلوم هذه الثلاثة ضرورية وخادمها الجنس وماوراء هذا من العلوم طلبة فأكتنف هذا الخلق بحران عظيمان زاخران لجيان بحر الالفاظ والكلم وبحر المعاني والحكم وانفرد اللسان بالنطق والجنان بالمنطق فماوليه اللسان من النطق كان بيانا وماوليه الجنان بالمعنى كان برهانا.

لذلك فان "المنطق" ضرورة لمحاربة الذين ينكرون وجود الله بل ان القرآن كله هو اثر منطقي وهذا يؤكد طغيان الفكر المنطقي على تفكير الورجلاني والجناوني وما استعمال النص القرآني الا لإضفاء عقلانية اقوى للمعطي الديني ولذلك فإنه يتوجب تفسير الموقف الاباضي حول "الصفات" في اتجاه الميول الى فكر المعتزلة منه إلى فكر الاشاعرة وإلى تأويل الايات القرآنية التي تحتوي على تشبيه الله تأويلا مجازيا.

الصراع ضد المشبهة

لقد احتل الصراع ضد "التشبيه" حيزا ما من اهتمامات علماء الاباضية ونذكر منهم ثلاث مشائخ من القرن الخامس والسادس هجري وهم عمار عبد الكافي الورجلاني، دليل، I، 38/allouche, Epitres, 80 ولكن العالم الاكثر حماسا ووضوحا في مقاومة "التشبيه" هو بلا منازع الورجلاني وقد قام الورجلاني بالتأسيس لمنهجية دقيقة ومعقدة تركز على ستة قواعد وهذه المنهجية التي إعتمدها في الصراع ضد الاشاعرة ابان المناظرات ليس محايدة طبعا فهي تنطلق من منطلق مشترك بين المذهبيين و الذين يعتبران قواعد اللغة العربية وقواعد الكون يخضعن الى قانون وحيد مشترك هو المنطق ويحدد الورجلاني القواعد الستة كالتالي:

1 - الله وعباده يستعملون نفس اللغة الورجلاني، دليل، I، 38/Allouche, Epitres, 80 وفي هذا يتفق مع عمار بن الكافي عبد الكافي، موجز، I، 425 الذي قام بنقد اطروحات جهم بن صفوان. فالاباضية تعتبر ان اللغة التي استعملها الله في القرآن هي لغة البشر ويؤكد الورجلاني الورجلاني، دليل، II، 14/ allouche I, 39 60 Epitres, : " فلما تفرد الرب نفسه بلغة مخصوصة يعرب لنا بها عن نفسه لا يشاركه فيها خلقه فاللغة واحدة بها يتقارب وبها يتناصف وجعلها في حقنا حقيقة لا مجاز وفي حقه مجازا لا حقيقة."

2 - القاعدة الثانية تهدف الى إقرار مبدأ لا تتفق عليه الاشاعرة في هدفه وفي حوصلته وهو وجوب الاحتكام الى العقل والى النص لتحديد معنى الكلمات التي يمكن وصف الله بها والهدف هنا من اللجوء الى العقل هو تحديد العلاقة بين "الجوهر والصفات" ولا يمكن من جهة اخرى الالتجاء للكلمات الا التي ذكرت في القرآن بعلاقة بالله وهذا ما يدل على علوية العقل بالنسبة للنص.

3- القاعدة الثالثة تستدعي اعتماد فكرة "المقدمات" التي هي عماد الفكر

الارسطي كأساس الحوار كما يجب احترام القواعد الاخلاقية كالحياء بين المتحاورين.

4 - القاعدة الرابعة تستدعي التحديد الدقيق لموضوع النقاش حتى لا يبتعد

عن مقصده.

5 - القاعدة الخامسة تفرض الالتجاء فقط للحجج التي تركز على الضروريات

والعقليات واللغويات والشرعيات.

6 - القاعدة السادسة تعتبر ان كل فكرة وقع اثباتها بحب اعتناقها اجباريا

والدفاع عنها بكل استماته.

فمن الواضح ان الورجلاني في هذا النص يلقي بمحاضرة حول منهجية المناظرات

الاباطية بالاعتماد على بعض مبادئ الاشاعة واستعمالها ضدهم والهدف لكل هذا هو

الدفاع على فكرة "التنزيه" المحورية ضد "التشبيه" الاشعري.

فكيف يمكن حسب رأيه ان نؤمن بوحداية الله ونقبل فكرة الفصل بين

الله وصفاته ويحدد الورجلاني الورجلاني، دليل، I، 38، III، 192/allouche

Epitres, 60 نقاط الخلاف مع الاشاعة بعشرة بينما استعمل عبد الكافي طريقة

اكثر تلخيصا عبد الكافي، موجز، II، 180 واكثر وضوحا وهذا نص عبد الكافي:

"أعلم وفقنا الله واياك أن الاختلاف في هذا الباب وضع في مواضع ثلاثة: اما

احدها ففي الاسم والصفة ماهما؟ والثاني في الذي يسمى الله به في الأزل مما لا

يسمى به والثالث: ما القول في ولاية الله وعداوته وحبه وبغضه وسخطه ورضاه

هل هي صفات له في ذاته ام فعل من افعاله؟ فان سأل سائل فقال: ما الاسم

والصفة عندكم قيل له: فالاسم والصفة جميعا ما بان به الشيء من غيره على

ماهو به في ذاته ونفسه وصفه الواصفون او لم يصفوه وليس القول على ما غلط

فيه من زعم ان الاسم والصفة هي التسمية من المسمى والوصف من الواصف لأنه

لو كان الامر على ذلك لكانت الاشياء في ذاتها وفي انفسها غير موجودة بصفة

من الصفات ولا مستحقة لاسم من الاسماء حتى تكون التسمية لها من المسمين

والوصف من الواصفين وفي ذلك ايصال وجود الاشياء بحقائقها معانيها التي بان بعضها من بعض.

اما الورجلاني فيقول الورجلاني، دليل، I، 38، III، allouche Epitres, 192/

: 60

"اعلم ان الاشعرية قد اختلفنا معهم في عشرة مواطن او لها انا قلنا الباري سبحانه يوصف بالعلم والقدرة والإرادة وسائر الصفات التي يوصف بها فقالوا انها معان وليس بصفات فالعلم عندنا صفة وهو عندهم معنى لصفة والقدرة عندنا صفة وهي عندهم معنى ليس بصفة وكذلك الارادة وسائر الصفات ليست بصفات ولكنها معان فالصفة عندهم هي الوصف.

والثاني انهم اطلقوا على هذه المعاني التي ذكروها انها أغيار الله وهي قديمة تعالي فأوجبوا التغاير بينهما البين والثالث انهم اثبتوها معاني غير الله وهي قديمة ونحن نقول ليس هناك معنى غير الله ولا قديم مع الله والرابع ان بمقتضى هذه المعاني كان الله موصوفاً بها فبالعلم كان عالماً وبالقدرة كان قادراً وبالارادة كان مريداً وعلم بعلم وقدر بقدرة واراد بإرادة وحي بحياة وقدم بقدم.

والخامس ان هذه المعاني التي وصفوه بها معان قائمة بالذات ذات الباري سبحانه والسادس انهم وصفوه بالوجه واليدين والرأس والعينين والجنب والجلسة واليمين والقبضة والساق والقدم والاستواء والميل وخرق الحجب وركوب الحمار وأنه النور الأنور. والسابع أن الكلام من المعاني التي وصفوه بها وهم قائم بذاته ولم يزل به. والثامن ان الامر والنهي المندرجين في الكلام من المعاني التي وصفوه بها قائمان بذاته لم يزل كذلك وتعالى الله على ذلك. والتاسع ان القرآن وسائر كتب الله المنزلة من المعاني التي يوصف بها في ذاته لم يزل كذلك سبحانه. والعاشر ان العدل والاحسان والفضل والمن والانعام صفاته لكنها افعاله محدثة.

يبدو واضحاً من هذا النص ان الورجلاني يستهدف المشبهة من اهل السنة الذين يتمسكون بتفسير حرفي للنص القرآني وهؤلاء مختلفون عن الاشعرية كما تبدو عند ابي حامد الغزالي مثلاً فالاشعرية وان خالفت المعتزلة والاباضية حول مسألة التنزيه المطلق لكنها ترفض اطروحات المجسمة وخاصة منهم الحنابلة لان النظرية الاشعرية قد تطورت بعد ابي

الحسن الأشعري الأشعري، الإبالة، القاهرة، 1348 الذي يرفت الاطروحة المعتزلية التي تعتبر حسب رأيه الله عالما بعلمه وقادر بقدرته سميع بسمعه وناظر بنظره كما يعتبر الأشعري ان اسماء الله وصفاته هي اعراض ولكنها لا تعني شيئا آخر الا الله كما لا تعني نفس الله Cuperly, 331, allard attributs, II 5, 189 فالاشعرية هي حل وسط بين "التشبيه" و"التزيه" ونظريتهم حول "الصفات" تناقض نظرية المعتزلة لانها تعتبر الصفات واقعا فبعد البقلاني 1013 م/403هـ قام البغدادي بتطوير هذه النظرية حتى أصبحت اكثر وضوحا بالفصل بين "الصفات" و"المعاني" البغدادي، أصول الدين، 121، 341/122، 340، Allard Atributs، "فمن اصحابنا من قال العلم صفة يصيب الحي بها عالما".

بينما يميز الجويني 1085 م / 487 هـ بين نوعين من الصفات النفسية والصفات المعنوية البغدادي، أصول الدين 121، 122 .

ولكن لا بد من الاعتراف بان معارضة الورجلاني للعشر نقاط التي اعتبرها اساس الكلام الأشعري والتي تعكس حسب نظره اطروحة الاشاعرة تشمل نظرية "التجسيم" "البدائية" كما نظرية "المعاني" الفلسفية.

فكلتا الاطروحتين تبتعد عن فكرة "التنزيه" "لا شيء يشبه الله" وحتى صفاته لا يمكن الا ان تكون هو نفسه لانها اذا انفصلت وكانت خالدة فهي تتقاسم معه الخلود كما لا يمكن لله ان يكون عالما بعلم وقادر بقدرة ومريد بارادة لان ذلك يدل على نقصانه وهو ما يتعارض مع فكرة الله نفسها.

ومازال الجدل في هذه المواضيع يحتد بين علماء المسلمين حتى في ايامنا هذه وخاصة بين الاباضية والسنة.

ويعتقد كوبرلي Cuperly أن الاباضية تطوروا في اتجاه المواقف الأشعرية Cuperly II, 342 ونحن لا نشاطه الرأي في ذلك.

ففي الفترة التي عاش فيها الورجلاني يرى هذا الاخير الورجلاني، دليل، I، Allouche. Epitres 61 /49 : "اعلم ان القوم عارضونا بخمس صفات اولها انهم قالوا اذا زعمتم ان الذات واحدة ذات الباري سبحانه وان صفاته هي هو علم الله والله وقدرة هي الله في أمثالها.

فمن الواضح ان الهم الاكبر لعلماء الاباطية هو نفي اشياء اخرى خالدة الا
الله خلافا لمقولة الاشاعرة الوريلائي؁ دليل؁ I؁ 49 فالضرورة اللغوية هي وحدها
التي تفرض وصف الله حتى تترجم الحقيقة الربانية بالفاظ بشرية.
وما يمكن استخلاصه هو ان الوريلائي في "الدليل" قد تصدى لرفت اطروحات
الاشاعرة حول الصفات وقد استمر الجدل بعده مع هؤلاء إلى العصر الحديث.

ان تحديد نقاط الخلاف بين الاباطية والاشاعرة اسهل لباحث تاريخ الأفكار من تحديد نقاط الخلاف بين الاباطية والمعتزلة ماعدى فيما يخص "القضاء والقدر" رغم ميل شيوخ المذهب إلى تظخيم خلافاتهم مع احفاد واصل بن عطاء كما انه يصعب التأليف لموقف موحد لعلماء المعتزلة.

ويرى cuperly كوبرلي ان مرتبة "الصفات" في تصنيف الاباطية لقضايا المذهب تختلف عن ترتيب المعتزلة وخاصة عند القاضي عبد الجبار الشيء الذي يدل على قدم الطرح الاباضي لعلم الكلام واسبقيته رغم انه لم يصل درجة عليا من التنظير كما هو الحال عند المعتزلة.

وهذا الرأي فيه كثير من الصحة لان الفكر الديني عند الاباطية يحتوي على عناصر قديمة تاريخيا archaïques وقد تبدوا مبكرة ولكن لا يمكن سحب هذا على مقولة الورجلاني مثلا الورجلاني، دليل، I، 43 / 64 Epitres : Allouche. " ثم من بعد السقوط انزلوا في قولهم ان سائر الصفات من العلم والقدرة والادارة وسائر الصفات انها معان غير الله وهي متغايرة بينها البين فانزلقوا زلقة وصادفوا بئرا لا قعر لها تهوي بهم الريح في مكان سحيق ثم بعد الانزلاق التجؤوا إلى جرفها في قولهم بعد الصفات في الذات انها مرئية بالابصار محدودة بالأقطار".

فهذه البراهين مشتركة لكل علماء الكلام السلفين وحتى الحديثين منهم كمحمد عبده مثلا في عقيدته وهي متأثرة بالفكر الفلسفي عندما ما يستدعى الامر اثبات وجود الله فالهاجس الاساسي للفكر الديني الاباضي هو "التنزيه" وعدم وجود اي تشابه بين الخالق والمخلوق ولذلك فهم يختلفون مع المعتزلة في مسألة "القدرة" التي هي اساس نظريتهم في "الصفات".

لقد تطور علم الكلام الاباضي في خضم الصراع ضد "المجسمة" و"المشبهة" الاشاعرة الا ان كتب الكلام واصل الدين تناولوها بعمق واطناب "كالدليل" للورجلاني و"الموجز" لعبد الكافي.

ويمكن اعتبار الوجوداني متمم النظرية الاباضية في علم الكلام وخاصة بتناوله مسألة "الصفات" وهو اقرب في طرحه إلى المعتزلة منه إلى الاشاعرة رغم رفضه "التعطيل" كما يراه النظام ولفكرة الفصل بين "الصفات النفسية" و "المعنوية" كما يراه الاشاعرة ويبدو عمار عبد الكافي في "الموجز" اكثر دقة حول هذه المسائل إذ ان الصفات هي الله ولا شيء غير الله وهو موقف مشترك لكل علماء الكلام الاباضية في القرن الخامس والسادس للهجرة كابو نصر فتح بن نوح الملوشائي في القصيدة النونية.

ويمكن اختزال العقيدة الاباضية حول مسألة "الصفات" كالتالي: الجوهر = الصفات وبذلك يتميزون عن "المعطلة" والجهمية "والمشبهة" فموقفهم وسط للتوفيق بين النص القرآني والمنطق العقلي وكانوا يخشون خطر الاطروحة الاشعرية على الاقل في القرنين الخامس والسادس حول مسألة "المعاني" اي الصفات المعنوية ويتهمون اصحابها بالشرك رغم انهم كثيرا ما يلبسون الاشاعرة افكارا لا تنتمي دائما لفكرهم ولكنهم اجمالا ملمون بهذه النظريات.

ومن جهة اخرى فهم يقفون مع الاشاعرة في رفتهم لأهل الدهر ويعتقدون مذهب ارسطو بعد تطويعه لحاجاتهم الفكرية ولكنهم يتخذون موقفا دفاعيا يغلب عليه الاطناب في الدعاية للاسلام *théologie apologetique* .

اما تأكيدهم على خلافاتهم مع الاشاعرة فيشبه سكوتهم عن نقاط الالتقاء مع المعتزلة وهي نقاط التقاء قديمة جدا وتعود إلى عهد أبي الحسن الاشعري الأشعري مقالات، I، 89 .

"فالتنزيه" الاباضي هو نفسه "التنزيه" المعتزلي ويتأكد ذلك بمعارضتهم لفكرة "الصفات المعنوية".

وقد ارتكزوا في ذلك على وجود ايات قرآنية تأيد فكرة "ان لا شيء يشبه الله" ولذلك اختاروا نهج "التنزيه" للبرهنة على وجود الله وقد التجؤوا كذلك لتأويل الايات القرآنية التي تشبه الله هذا لا يعني طبعاً انهم أغنسطيون *agnostique* وقد اطلع أبو الحسن الاشعري على "ما لا يسع جهله" اي الشهادة الاباضية: "ان الله واحد ليس كمثله شيء وليس بحجم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا شخص ولا عرض".

وكما المعتزلة فالاباضية ترفض فكرة "اهل الطبع" او "الطبيعيون" الذين يعتقدون انه لا توجد بداية للخلق وتأييد فكرة الله الخالق فلا التقاء بين القديم والمحدث وبين الخالق والمخلوق.

ويرتكز الورجلاني في ردوده على مؤلف "كتاب الانتصار" لابن الخياط المعتزلي ابن الخياط كتاب الإنتصار، القاهرة، 1925 الشيء الذي يدل على تقديرهم لهذا الكاتب رغم انتمائه لمذهب المعتزلة.

ويجب ان نلفت النظر إلى ان الورجلاني عاش في فترة بلوغ علم الكلام الاباضي أوجه وفي اهم منعرجاته Gardet et Annawati, Introd 75 حيث برز الشهر ستاني 1253 م/ 548 هـ بكتابه "الملل والنحل" و"نهاية الاقدام" وفي فترة فخرالدين الرازي 1210 م/ 606 هـ وصاحب كتاب "مفاتيح الغيب" وكتاب "المحصل" الذين اعطوا الاشعرية توجهات جديدة.

تحت تأثير الفلسفة الاسلامية قد كان الفلاسفة مثل الكندي 1077 م/ 428 هـ وابن رشد 1198 م/ 595 هـ قد اثروا في علم الكلام الاسلامي عامة والاشعري خاصة وذلك بإدراج علم المنطق الأرسطي في آلياته وطرق عمله فبرز الغزالي احد كبار المتكلمين والذي يعتبره أبو موسى الجيطالي في "القواعد" من اهم مراجعه وابن خلدون ابن خلدون، المقدمة/61, III, 327 de De slane le Caire القواعد التقليدية للكلام وقد استلهم ذلك من نظريات الفلاسفة واهل الطبع.

لذلك يمكن اعتبار الورجلاني مواكبا لعصره عندما اقتبس من علم المنطق الارسطي وقد يعود تأثيره هذا إلى الفترة التي قضاها في قرطبة اين كان يقطن ابن رشد وابن باجة ولكن هذه ليست إلا فرضية يجب التأكد منها.

خلق القرآن

إن اشكالية إذا ما كان القرآن مخلوقا أم قديما قد طرحت على الإباضيين بحكم موقفهم من "التنزيه" وهو محور الفكر الإباضي فالقرآن كلام الله ونصه واقع وحقيقة ملموسة فهل يمكن أن يختلط كلام الله بالكلام البشري؟

طرحت هذه الاشكالية على الإباضية منذ اوائل القرن الثاني للهجرة والسبب في ذلك هو جهم بن صفوان زعيم تيار الجهمية وهو من سمرقند ومولى قبيلة بني راسب التي اعطت عبد الله بن وهب الراسي زعيم الخوارج في معركة النهروان ضد علي بن أبي طالب حول التحكيم وقد شارك جهم بن صفوان في الثورة ضد الحاكم الاموي لخراسان الحارث بن صريغ وتوفي سنة 745 م / 128 هـ وكان من انصار "الجبر" ومن معارضي "المجسمة" بشدة حتى انكار "الصفات" لدرجة ان الإباضية اتهمته "بالتعطيل" وقد اسلفنا سابقا كيف أن ابا عبيدة مسلم بن كريمة أعلن البراءة منه واطرده من "المجالس" لموقفه في مسألة "القضاء والقدر" الذي مال فيه لموقف الواصلية ولكن المصادر الإباضية لا تتناول موقف جهم بن صفوان من مسألة "خلق القرآن" وخلافهم معه رغم انه كان من صفهم قبل ان يطردوه ولا يمكن ان تتصور البتة ان شيوخ الإباضية انذاك الذين كانوا في قلب الجدل الديني وخاصة مع واصل بن عطاء لم يتناولوا هذه المسألة.

ويذكر مونتغمري وات Montgomery Watt the formative, period 186-87, EI, III, 514 ان شيخ الإباضية عبد الله بن يزيد الفزاري كان على اتصال بالمعتزلة وهو كذلك ممن وقع طردهم من المجالس من طرف ابي عبيدة دون ان تذكر المصادر الإباضية نقاط الخلاف الفكرية الدينية في تلك الفترة في داخل المذهب. وحسب مونتغمري وات وكذلك الشيخ يوسف اطفيش شرح العقيدة 406 فان الإباضية كانوا من انصار "خلق القرآن" وهذا ليس مستبعدا إذا ما علمنا مدى احتكاكهم بالواصلية بالبصرة التي كانت حقلا ثريا للجدل الفكري الديني وخاصة حول مسألة خلق القرآن.

ولكن ابا عبيد الله بن حميد السالمي في "تحفة الاعيان" يؤكد ان الإباضية في عمان كانوا مختلفين في هذه النقطة ولم تحسم المسألة الا في القرن الثالث للهجرة لفائدة "خلق القرآن" وهذا يبدو صحيحا لان البرادي في "الجواهر" يورد وثيقة تبدو انها لمحمد بن افلح 855-894 م / 241-281 هـ يوضح فيها نظرية الإباضية حول هذه المسألة وكان هدف الامام الرستمي هو الحد من تأثير مدينة القيروان على اتباعه وقد كانت هذه المدينة المركز الرئيسي للحراك الفكري في بلاد المغرب في ذلك العصر.

وفي نفس الفترة كانت محنة المعتزلة في الشرق تحت حكم "المتوكل بالله" 847-861 م / 252-267 هـ قد امتدت إلى بلاد المغرب فقد كان القاضي الامام سحنون يطارد "الروافض" ومن بينهم الشيعة والمعتزلة والإباضية وقد كانت مجموعة من علماء الإباضية تعيش او على اتصال بالقيروان وقد وقع طردهم من المساجد واضطهادهم في البلاد ويمكن القول ان عهد محمد بن افلح قد افتتح مرحلة النضال ضد السنة في بلاد المغرب من طرف شيوخ الإباضية وقد شكل الإباضية في تلك الفترة الحليف الموضوعي للمعتزلة ضد اهل السنة ولكن الملمهم بالنسبة لبحثنا هو ان نسجل أنَّ الإباضيين في تلك الحقبة الزمنية قد استفاقوا للجدل الديني وخاصة في تاهرت عاصمة الدولة الرستمية حيث كانت تتواجد كل المذاهب والنزعات فكما كانت القيروان تمثل رجع الصدى لما يحدث ببغداد فقد كانت تاهرت تمثل رجع الصدى لما كان يحدث في البصرة من جدل ديني وفقهي إذ كان تأثير شيوخ المذهب المشاركة كبيرا على اصحابهم في بلاد المغرب وقد عرفت تلك الفترة نشوء واثمام كتب العقيدة وبرز بداية حوصلة لعلم الكلام وقد مثلت مسألتني "القضاء والقدر" في مواجهة المعتزلة و"خلق القرآن" في مواجهة الاشاعرة قاعدة النظرية الإباضية وقد كان ذلك احسن خط دفاع لرفض الانصهار في هذين التيارين القويين للإسلام.

وقد برز الطرح الإباضي كتيار وسطي بينهما مما اضطر علماء الكلام الإباضية إلى رفع عدة تحديات للحفاظ على منظومتهم النظرية.

فمقولة أبو اليقظان محمد بن افلح حول "خلق القرآن" اصبحت نقطة الانطلاق لكل المؤلفات الإباضية التي تتناول العقيدة فالقرآن من خلق الله وهو حدث مخلوق ويتصدى عمار عبد الكافي في "الموجز" إلى نظرية عدم خلق

القرآن باستعمل البراهين التقليدية المنطقية فإذا سلمنا ان القرآن هو شيء فلا يمكن لهذا "الشيء" الا ان يكون مخلوقا او غير مخلوق فإن كان غير مخلوق فهو "منزه" وبالتالي فهو يتساوى مع الله وهذا غير ممكن ونستنتج من هذا ان القول بعدم خلق القرآن هي فرضية غير ممكنة وغير منطقية هذا النوع من البراهين التي يستعملها شيوخ علم الكلام الاباضية يركز على طريقة التدليل بالغير الممكن Demonstration par l'absurde التي يستعملها علماء الجبر والمنطلق الاساسي لهذه الطريقة هو ان الله متعال ليس كمثله شيء لذلك فإن كلامه لا يمكن الا ان يكون من خلقه ومحدث والا فإننا نشرك بالله في مساواة القرآن بالخالق.

ويطرح عبد الكافي المعادلة التالية: كل ماهو محدث فهو مخلوق ويعتمد على الايات القرآنية التي تدل ان القرآن محدث وخاصة آيت "التنزيل" لا يمكن الا ان يكون "مخلوقا" ويعطي لكلمة "محدث الموجودة" في القرآن بعدا فلسفيا.

لقد مكن تطور علم الكلام الاباضي في اتجاه العقلانية الارسطية من وضع القرآن في خانة "الاغراض" ولذلك فهم يلتقون مع المعتزلة في هذا الموضوع ففي "عقيدة نفوسة" مثلا "وعقيدة التوحيد" للجناوني الجناوني، عقيدة، 51 نجد تحديدا للقرآن بأنه ليس "بجسم" ويستعمل عبد الكافي نفس البراهين لرفض الاطروحة المعتزلية حول القدر والاطروحة الاشعرية حول "خلق القرآن" ويمكن تلخيص الموقف الاباضي كالتالي: "كل ماهو موجود كالقرآن والاعمال هو محدث الا الله الواحد الخالد وكل ما هو غير الله فهو محدث ومخلوق.

ويقول عبد الكافي عبد الكافي، موجز، II، 194 "ويقال لهم: اخبرونا عن القرآن اليس هو محدثا كائننا بعد ان لم يكن؟ فإن قالوا لا ابطالوا وجعلوه قديما مع الله وصاروا إلى مذهب الاثنيين Dualistes مما انبأنا عن باطلهم فيما مضى فإن قالوا محدث كائن بعد إذ لم يكن اقروا بخلقه والحدوث هو الخلق كما ان الخلق هو الحدوث وانما شنعوا عبارة الخلق لغباوتهم وجهلهم قد اتوا بجميع معاني الخلق ولن يجوز ان يكون محدثا غير مخلوق كما لا

يجوز ان يكون مخلوقا غير محدث ولن يجوز ان يكون محدث غير مخلوق كما لا يجوز ان يكون قديم غير خالق.

وهو هنا يتمم الورجلاني الورجلاني، دليل، II الذي يرفض مقولة الاشاعرة التي تفصل بين الحامل والمحمول ويدحض الاطروحة التي تقول بأن القرآن مكون من محتوى غير مخلوق ومن تعبير اللغة مخلوق والاباضية وأعون بضعف الحجة الاشعرية في هذه المقولة وسيتغلون هذا الضعف ايما استغلال.

فالتيار "التشبيهي أو المشبهة" الذي يدافع على فكرة ان القرآن غير مخلوق والتي تفترض وجوه ارجح Archetype للقرآن يجد نفسه هنا في موقع ضعف امام علماء الكلام الاباضية الذين يحاولون الانتصار عليه في هذا المجال ولكن الاباضية لا يعتبرون تلاوة القرآن "كسب بشري" لأن الكسب يفترض وجودا بالقوة لدى الانسان للفعل والكسب هو من خلق الله ومن فعل البشر.

اما رد الاشاعرة على الاطروحة الاباضية فيتمثل اساسا في المقولة التالية "من غير المنطقي أن نعتبر الله غير متكلم منذ الابد لان ذلك يمثل نقضا والله كامل ليس به نقص فيجيبهم الاباضية عبر الورجلاني الورجلاني، دليل، I."

"إن السكوت لا يعني عدم القدرة على الكلام فالساكت ليس أبكم بالضرورة" ونتيجة لهذا يعتقد الاباضية ان خلق القرآن محدد في الزمن وهذا ما يبدو واضحا في رسالة محمد بن افلح حول خلق القرآن والتي وضعت نهائيا الكلام الاباضي في دائرة الاعتزال وابعدهم عن الاشاعرة.

فالوسط الفكري بالبصرة في القرنين الثاني والثالث للهجرة كان له تأثير على المنحى الذي اخذه الفكر الديني الاباضي كما تأثر كذلك بالعلاقة العربية التي كانت تربط الاباضية بالمعتزلة في تاهرت والقيروان C. Nallino, rapporti fra la dogmatica miuetazilita e quella degli ibadite dell africa settentrionale,

R.S.O VII, 1916 – 1918

هل تطور علم الكلام الاباضي في القرن الثالث والرابع؟

لنعد "لرسالة" محمد بن افلح هذه الرسالة تعتمد على محور رئيسي: الله وحده متعال وخالد.

ويرتكز عبد الكافي على هذا المحور عبد الكافي، II، 132 وعلى طريقة التأكيد بالنفي demonstration par l'absurde المنطقية التي يستعملها علماء الكلام الاباضيين: الله وحده متعال وأزلي وكل ما يخالف هذا المبدأ باطل.

(1) القرآن هو غير الله

(2) القرآن محدث

(3) القرآن مخلوق من الله ويختلف عنه

(4) لا يوجد قرآنان واحد أزلي وغير مخلوق وواحد محدث ومخلوق والثاني ليس الا تعبيرا عن الاول

(5) توجد عدة آيات قرآنية تؤكد ان القرآن مخلوق سورة الأنعام: 1، 6، 9، 11، 25، 39، 50، 57 .

هذه هي اذن الهيكلية الاساسية لنظرية الاباضية والتي وضعها أبو اليقظان محمد بن افلح والتي ستستمر حتى القرنين الخامس والسادس هجري وهي تهدف الى تقديم البراهين والحجج لشيوخ المذهب وقد بقيت أصداء هذا الجدل حتى القرنين الخامس والسادس وخاصة مسألة خلق القرآن ويمكن ان نلخص الموقف الاباضي في هذه المرحلة المتأخرة:

(أ) القرآن هو شيء

(ب) القرآن هو شيء مخلوق فهو اذن محدث

(ت) لا يوجد جانبين في القرآن واحد مخلوق والاخر أزلي وان الثاني انعكاس عملي للأول

(ث) العبارة تمثل الحقيقة الملموسة للقرآن وكذلك الاحرف والآيات

ج) لا يمكن ان يكون القرآن صفة من صفات الله ولا يمكن ان يكون جزءا من "الجوهر" لذلك يجب فصل كلام الله عن الله فالله خلق القرآن ليبرهن على وجوده وحتى يكون معجزة رسول الله صلهم للبشرية وبالتالي يجب ان يكون منفصلا عن احدى صفات الله لان حضور هذه الصفة او غيابها يجعل من الله كائنا ابكم وهو ما يتناقض مع مبدأ ان الله "حي". وبالمقارنة مع ما أوردناه سابقا في رسالة محمد بن افلح يمكن القول ان الموقف الاباضي من "خلق القرآن" لم يتغير طوال الثلاث قرون التي تفصل بين محمد بن افلح وعبد الكافي الذي اورد الرسالة في مؤلفة "الموجز".

تطرح مسألة "القضاء والقدر" اشكالية فلسفية كبيرة لعلم الكلام بصفة عامة وهي اشكالية "الارادة الحرة" للانسان Le libre arbitre هل ان الانسان مخير او مسير؟

وهذه الاشكالية تتجاوز الفكر الديني الاسلامي لتطرح على مستوى فلسفي بحث، لذلك هي محل خلاف بين العلماء المسلمين منذ البداية.

ويمكن القول ان مسألة "القضاء والقدر" قد قسمت المسلمين إلى تيارين أساسيين متناقضين الجبرية الذين يدافعون على فكرة أن الانسان مسير والقدرية الذين يدافعون على فكرة ان الانسان "مخير" وان له قدر من الحرية في اختيار اعماله وتورد المصادر الاباضية القديمة اصداء الجدل بين "المرجئة" و"القدرية" بعد مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان فالشماخي يذكر مثلاً صحر العبدى كمؤلف لرسالة حول "القدر" والتي تبدو انها اشترت لموقف الاباضية.

وليس صحر العبد هذا إلا أستاذ ابي عبيدة مسلم بن كريمة الذي قاوم الواضلية ويذكر الدرجيني الدرجيني، I ان اباعبيدة اختلف مع غيلان الدمشقي بسبب موقف هذا الأخير من مسألة "القضاء والقدر".

فمن الثابت إذن أن الأباضية كانوا منذ البداية طرفاً في الجدل الفكري حول هذه المسألة وان لم تأخذ انذاك بعدها الميثافيزيقي الذي اخذته فيما بعد.

فالواضلية تلامذة واصل بن عطاء رفضوا فكرة ان يكون الله هو خالق "الشر" في الوقت الذي رفض فيه الجبرية فكرة ان يكون الانسان قادراً على الخلق وهي صفة من صفات الله فقط واختار الاباضية الانحياز لفكرة القدرة المطلقة لله ولو أدى ذلك الى الايمان بان "الشر" من خلق الله.

فالصراع بين التيارين كان معقداً وكان على الاباضية ان يختاروا صفهم فكان موقفهم هو موقف الواضلية خاصة انهم كانوا يعتبرون الحسن البصري وهو استاذ واصل بن عطاء من اشياخهم.

ولكن التحدي الأكبر بالنسبة للنظرية الإباضية كان الملاءمة بين فكرة "الارادة" وهي من صفات الله وبين إله خالق للخير والشر في نفس الوقت يحكم نظريتهم في القضاء والقدر فإذا كان الله خالق للشر فهل يمكن ان يكون عادلا؟

لذلك فان هذه الاشكالية كانت سببا في خلافات داخل المذهب في البصرة في القرن الثاني من الهجرة خاصة وان اتباع المذهب كانوا تحت تهديد التأثيرات الواصلية لذلك فإن موقف شيوخ المذهب كان في مستوى هذه التهديدات فقاموا بطرد "القدرية" من مجالسهم وجعلوا من المسألة احد عناصر العقيدة "ما لا يسع جهله" و برؤوا من المطرودين عبد الله بن يزيد الفزاري وابو حمزة الكوفي.

وكل الدلائل تؤكد على ان شيوخ الخوارج الشهرستاني، ملل، 172، 173 لعبوا دورا اساسيا في طرح الجدل حول "القضاء والقدر" وقد يفسر ذلك بمعارضتهم الشديدة للخليفة عثمان بن عفان ولخلفاء بني امية وكان على علمائهم ان يجدوا تفسيراً مقنعا للفتن التي حلت بالمسلمين انطلاقاً من مبدأ العدل الالهي ولذلك وجدوا في النظرية التي تقول ان الله خالق لكل شيء بما في ذلك الشر تفسيراً لاندلاع الفتن ولكن هذه الفتنة ليست مآسى الا في الظاهر لان الله جل جلاله اراد بها ان يبلو المسلمين وتعجّ الكتب الإباضية القديمة كرسالة ابن اباط لعبد الملك بن مروان بالتفاصيل عن الفتنة التي فرقّت بين المسلمين وهي تعكس ايدولوجيا متناقضة بين الاستسلام لقدر الله ورفض الحكام المسلمين من غير الإباضية.

وقد يكون كتاب "الجواهر المنقاة لإتمام ما أخل به كتاب الطبقات" لإبي القاسم البرادي أكثرهم وضوحاً ودقة في معالجة هذه المسألة لانه ليس الا امتدادا ونسخا لروايات مبكرة جدا تعود الى القرن الاول للهجرة حول مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان والفتنة التي تلت مصرعه وفرقت المسلمين الى ملل ونحل فالنص يقدم عثمان كأداة للارادة الالهية لخلق هذه الفتنة والمحن دون ان يبرأه منها وهو ما يعكس مضمون مفهوم الخوارج "للكسب" وهو قدرة كامنة بالقوة لدى الانسان دون ان تكون من خلقه وسيطور هذا المفهوم الاشاعة فيما بعد لاننا نعتقد ان الإباضية كانوا سباقين

لتحديدده ولم يقتدوا في ذلك بالاشاعة وانتهجوا مسارا خاصا بهم حول مسألة "القضاء والقدر".

ويمكن القول بان الخوارج كانوا مختلفين فيما بينهم حول هذه المسألة والدليل على ذلك هو طرد ابي عبيدة مسلم بن كريمة لعبد الله بن يزيد الفزاري ولحمزة الكوفي كما اسلفنا.

اما أبو الحسن الأشعري الأشعري، مقالات، I، 49، 165 فيعتقد ان اغلبية الاباضية كانوا مناهضين للقدريّة ويؤكد موقف مؤرخيهم فكتب الطبقات والسير للمشايخ الاباضية تأكد على انفصال واصل بن عطاء عن حسن البصري الدرجيني، I وعلى استقرار العلاقة بين أبا عبيدة وشيخ المحدثين في البصرة الذين يعتدبرون من الشيوخ الاوائل ويتهمون واصل بن عطاء "بالبدع" وعلى ان موقفهم من مسألة "القضاء والقدر" ليس إلا امتدادا لموقف المسلمين الاوائل.

فنحن متأكدون من وجود جدل كلامي بين الاباضية والمعتزلة منذ البداية ولكن وجب التساؤل عن مدى عمقه وعلاقته بالجدلية المنطقية والنص القرآني.

فال موقف الاباضي هو موقف وسطي بين "الجبرية" و "القدريّة" أي بين جبر مطلق وحرية مطلقة وكذلك فإنه يبدو متناقضا فمن جهة يؤكد على أن الانسان غير خالق لافعاله ومن جهة اخرى يؤكد على أن الانسان كاسب لاعماله.

فالقدرة على الخلق هي من صفات الله تعالى والقدرة على الكسب هي من صفات الانسان لذلك فان مفهوم "الكسب" او "الاكتساب" يصبح محوريا في نظرية الاباضية حول القضاء والقدر أبو سهل، العقيدة، ذكره كوبرلي، تبغورين، أصول الديانة، 12، 15، 51، 56.

ولكن "الكسب" يستوجب القدرة لذلك بعث مفهوم "الاستطاعة" الذي يأتي قبل الفعل وهي موجودة بالقوة potentielle لدى الانسان يستعملها عن طريق "الكسب" وتستخدم هذه النظرية بنسبة خلق الشر لله وحده وهي تسير هنا في حقل ملغوم.

فدراسة مؤلفات الشيوخ تأكد حرجهم امام الاشكالية التالية: اين نضع مسؤولية الانسان؟ ويبدووا تأكيدهم الشديد على رفض "القدريّة" كمحاولة للتغطية على ضعف حججهم النظرية لذلك يلجؤون الى إعلان هذه النقطة الاساسية كأحد روافد "ما لا يسع جهله" الذي وضعها الاولون مثل ابا عبيدة ولا يمكن لعبد الكافي أو الورجلاني أو تبغورين أو الجناوني مناقشتها لانها اساس العقيدة ولكنهم في نفس الوقت حاولوا الابتعاد اكثر ما يمكن عن "الجبرية".

فهل يمكن اعتبار "الكسب" عند الانسان مماثلا للخلق "عند الله"؟ وهل يمكن اعتبار "الاستطاعة" عند الانسان ماثلة "للقدرة" عند الله؟ إذ ان الاباطية ترفض اي مقارنة بين الله وخلقه ولكنها تأمن بان "الكسب" و"الاستطاعة" هما من خلق الله لذلك فإنهم يقدمون حلا يصعب فيه الفصل بين ماهو كامن في الانسان intrinsèque وماهو خارج عنه extrinsèque فالفعل هو نتيجة تطابق في الزمن بين الارادة الالهية والاختيار البشري فالانسان يختار والله يخلق في حينه.

فهما اذن رغبتان واحدة الالهية والاخري بشرية تولدان "الفعل" وهكذا يتمكن الاباطية من انقاذ فكرة العدل الالهي وحل مسألة الحرية البشرية دون ان يسلموا ان الانسان "خالق لافعاله".

لذلك فالاباطية مناهضون "للقدريّة" بقبولهم لفكرة "حرية الاختيار" ومناهضون "للجبرية" برفضهم لقدرة الانسان على الخلق عبد الكافي، موجز، II، 98 . خمس قرون فصلت اذن بين ابا عبيدة وعبد الكافي تمكن خلالها المذهب الاباضي من صياغة نظرية حول "القضاء والقدر" وقد يكون عبد الكافي اهم عالم كلام استكمل هذه الصياغة وكما أن الورجلاني قد ركز اكثر على رفض الاشعرية فقد ركز عبد الكافي على رفض نظرية المعتزلة والمعلوم ان النقطة المحبذة لدى الشيوخ هي مسألة "القضاء والقدر" وهذا ما يقول عبد الكافي في الموجز "عبد الكافي، موجز، II، 28 .

"اختلف الناس في القدر وفي اثباته على اصل قولين فقالت المعتزلة ان الله لم يخلق حركات المكتسبين ولا سكونهم ولا شيئاً من افعالهم وزعموا ان

ذلك كله فعل العباد انفردوا باحداثه وتوحدوا بتقديره فليس شيء من ذلك لله بخلق ولا له فيه تدبير ولا يجري له عليه ملك ولا سلطان وان جميع ذلك عندهم مضاف الى العباد قد امروا بما كان منه عن طاعة ونسوا عما كان منه عن معصية وثبت حمد الله لهم على طاعتهم اياه وذم الله لهم على معصيتهم له قالوا فلا يثبت ذم لمذموم على ما تولى خلقه غيره وكذلك لا يثبت حمد لمحمود على ما تولى تقديره سواء قالوا لهذه العلة ان اعمال العباد كلها ليس لله بخلق ولا له فيها ملك ولا يجري له عليها سلطان ثم افترقوا بعد ذلك فيما بينهم في سائر افعال العباد".

وسيرد عبد الكافي في هذا النص على أهم المواقف المعتزلية حول "القضاء والقدر" دون أن يورد حججهم ورغم ذلك فهو يبدو عارفا بها ملما بتفاصيلها لانه يحاول الاجابة عليها مع وضع كل الاحتمالات ويتكون رده من جزئين.

أ- الجزء الاكبر ويرتكز على المنطق

ب- الجزء الاصغر ويرتكز على النص

وقبل مجادلة المعتزلة يقدم تلخيصا لمواقف الاباضية من مسألة "القضاء والقدر" ويبدوا نص عبد الكافي كمحاولة لدحض حجج نص مكتوب.

"ونحن سائلوا القدرية عبد الكافي، موجز، II، 26 ولا حول ولا قوة الا بالله فنقول لهم: حدثونا عن هذه الافعال التي زعمتم انها غير مخلوقة الله هل تخلوا ان تكون حركة اوسكونا؟ قالوا لا تخلو ذلك قلنا: امحدثة هي ام غير محدثة؟ فإن قالوا غير محدثة ابطلوا وان قالوا محدثة قلنا من احدثها؟ فإن زعموا ان العباد احدثوها قلنا: فألعباد هم الذين احدثوا هذه الافعال: من الحركات والسكون وجعلوها محدثة غير قديمة فإذا قالوا: نعم قلنا: فهل تدل بحدوثها على حدوث من حلت به ووصف بها؟ فإن قالوا: لا ابطلوا وصاروا الى مذهب المبطلين من اهل الدهر فكان الرد عليهم جميعا واحدا فإن رجعوا وقالوا: انها تدل بحدوثها على حدوث من حلت به ووصف بها قلنا من جعلها دالة على حدوث الموصوف بها؟ فإن زعموا ان العباد تولوا ذلك منها قلنا فالعباد اذن محمودون على ان جعلوا افعالهم تدل على حدوث الاجسام وابطال قدمها فإن هم اجابوا الى ذلك قلنا: افيجب على ذلك للعباد الحمد

وحسن الثناء؟ فإذا قالوا نعم قلنا فينبغي ان يكون الخاصون محمودين على معاصيهم التي هي حركاتهم وسكونهم حيث جعلوها دلالة على حدوث اجسام فإذا قالوا نعم ابطلوا على العصاين الذم وادخلوهم باب الحمد والثناء فإن قالوا لا يجب الحمد للعاصين وليس هم الذين جعلوا افعالهم دالة على حدوث اجسامهم فيحمدون على ذلك قلنا من جعلها اذن تدل على حدوث من قامت به ووصف بها ؟ فلا يجدون الا أن يقولوا أن الله جعل هذه الأفعال من حركات العباد وسكونهم وأجتماعهم وافتراقهم دالة على حدوث اجسامهم وجعل ذلك دلالة على وحدانيه جل ثناؤه و ربوبيته".

وقبل التعرض الى الجدلية التي اخضع لها عبد الكافي مسألة "القضاء والقدر" لنتوقف قليلا للنظر في المواقف التي عبر عنها فالكاتب يؤكد توافق مواقف الاباضية مع مواقف الاشاعرة مع العلم ان موقف الاباضية يعود الى القرن الثاني للهجرة كما بينا ذلك من قبل وانه مناهض لموقف "القدرية" اي قبل ظهور الاشاعرة فحتى مفهوم "الكسب" يبدو مترسقا في جواب ابا عبيدة مسلم بن كريمة للحجاج بن يوسف الدرجيني II حول مسألة "القدر" ولكنه لم يكن مبلورا بما فيه الكفاية الدرجيني II رغم اعتباره بان "الشر" من خلق الله فالمسألة ادرجت من تلك الفترة في أسس "العقيدة" أي في "ما لا يسع جهله" وحسمت نهائيا.

ويلخص الجنائون المسألة باقتضاب الجنائون، عقيدة، 49 "ليس منا من يعتقد ان هناك شيء موجود دون خلق من الله" والحقيقة هي أن غموض هذه الفكرة يعكس حرج علماء الكلام الاباضية امام رغبتهم في عدم السقوط في الموقف الاشعري او المعتزلي.

فالمعادلة الاباضية بسيطة: " كل شيء محدث هو مخلوق اي ان "الحدوث = الخلق" وانطلاقا منها ومن محور فكرهم الديني الاساسي التنزيه " يحاولون صياغة الحجج والبراهين لمقاومة مواقف الاشاعرة في "خلق القرآن" ومواقف المعتزلة في مسألة "خلق الافعال" وهم بذلك يحرصون حرصا شديدا على البروز كأشد المدافعين عن "التنزيه".

فهاهو أبو نصر فتح بن نوح الملوشائي النفوسي في "متن النونية" يحاول معالجة هذه الاشكالية أبو نصر، متن النونية، 8 .

"فأول علم يلزم العبد فرضه
فإن أدرك التوحيد درج غيره
فقل لي وبئني لمن أنت عامل
أقول بأن الله حق حقيقة
كما كان قبل الخلق قد كان بعده
بكل مكان كان لا كون جوهر
وبين كون الشيء في الشيء والجاء
تقدس عن حد وشبه وصورة
دنا ونأى معنى يرانا ولا يرى
فكل الذي اضحى على البال سانحا
على العرش والخلق استوى فاستواءه
وليس كمعقول استواء أميرهم

على الفور توحيد الاله المهيمن
والا فما احراه شيها بذى الوثن
ومن كنت تدعو يا ابا الجهل عن من؟
وقد كان لا كنيونة من مكون
وقد سبق الاكوان كون بلا كون
ولا كون تحلل تعالى عن الكن
ولكنه بالعلم والحفظ والصون
وجل من التكيف والحيث والاين
فما ذاته توى بعين ولا اذن
فذلك غير الله فأنف عن الدهر
بنقض وابرام اتقان متقن
على سرر معمودة

فمفهوم "الكسب" هو حجر الزاوية للفكر الديني الاباضي حول مسألة
"القضاء والقدر" فكسب الافعال يعني بالضرورة بانها موجودة بالقوة ومسبقا بقطع
النظر عن الارادة الانسانية وهذه الافعال هي من خلق الله تعالى الذي قضى
بوجودها وقدرها وما على الانسان بفضل "الاستطاعة" الا كسبها.

ويدقق أبو القاسم البرادي في كتاب "البحث الصادق والاستشفاف لمعاني
"كتاب العدل والانصاف" للورجلاني في تفاصيل هذا المعتقد الاباضي.

"فصّ علوم الكسب: وعلوم الكسب تقع من اوجه اولها ما يقع من جهة
الاستدلال بما أدركته الحواس ومادل عليه ما أدركته الحواس فالاستدلال بما أدركته
الحواس كالصورة... الشرح: ويقال علوم الكسب وعلوم الانشاء فإن قلت فما علوم
الكسب ؟ فيبينها بالمثال قلت: هذه الصناعة التي هي اصول الفقه لم تجر العادة من
اربابها في ذكرها ووضعها الا من جهة الجملة وجهة التفصيل والتعبير فمن استقرائها
تحقق ما قلنا.

فالافعال الانسانية اذن تضع للقانون العام "الله خالق كل شيء"
وما الافعال الا "اشياء" لذلك فالافعال مخلوقة والسؤال المطروح هو التالي:

مادور الانسان اذن؟ ويجيب الاباضية بان دون الانسان هو الاختيار لان له "القدرة على الاختيار" اي على التحكم في حركاته.

"فالحرية" اذن وان كانت نسبية محفوظة ولكنها مقيدة فالانسان حر في الاختيار.

وفي هذا المستوى بالذات من التحليل تصطدم النظرية الاباضية بحاجز "الكسب" الذي يبدو وكأنه قدرة على الخلق مشتركة بين الله والانسان وهذا ما يتناقض مع مبدأ "التنزيه" لذلك اوجد علماء الكلام الاباضية حلا لهذه المعضلة باعتبار وجود مستويين: مستوى اول واساسي وهو الخلق ويعود الى الله تعالى ومستوى ثان من الخلق ويعود الى الانسان وهو مرهون بالاول والرابط بين الاثنين هو "الاستطاعة" وهو مفهوم تطرق اليه شيوخ الاباضية بإطناب من القرون الاولى البرادي - جواهر، 179، 180 فبخلاف ما يذهب اليه المعتزلة تبدو "الاستطاعة" الاباضية كإمكانية محددة في الزمن ظرفية وغير باقية "الاستطاعة" توجد فقط ابان الفعل أصول عن . cuperly 53

إن وفرة الآيات القرآنية التي يستند بها العلماء الإباضيون لتبرير موقفهم من مسألة "القضاء والقدر" تدل في جانب منها على ضعف حججهم العقلية وهي محاولة منهم للتغطية على ثغرات في نظريتهم وخاصة في مسألة "خلق الشر" رغم ذلك فإن الفكرة المحورية تبقى هي نفسها "كل شيء هو من خلق الله" وتبدو الصعوبة في تأويل الآيات القرآنية التي تدلل على مسؤولية الانسان ويلجؤون عادة الى الاستنجاذ بآيات أخرى تفسر الاولى Cuperly,439 حتى يكونوا متناسقين مع النظرية الاباضية كما ان عبد الكافي يستعمل لحد كبير الجدلية المنطقية في كتابه "الموجز" الذي هو بالاساس موجه ضد اطروحات المعتزلة ويبدو عبد الكافي ملما وواعيا ببراعة المعتزلة في توظيف علم المنطق لذلك فهو يحاول محاجبتهم باستعمال نفس الطرق والاساليب وخاصة طريقة التدليل بالاستحالة demonstration par l'absurde .

فيبدأ اولاً باستعراض موضوع "الحمد" الذي اذا ما استعمل في غير محله تجاه من قاموا بافعال غير محمودة يؤدي الى عكسه فإذا ما كان البشر قادرون على خلق اشياء محدثة كالافعال فيجب إذن "حمدهم" ولكن هل يمكن ان "نحمد" احدا على فعل الشر؟ عبد الكافي، موجز، II، 23 ومن جهة اخرى عبد الكافي، موجز، II، 27، 29 فإن هذه الافعال المحدثه والتي لم تكن من خلق الله لا يمكن لها ان توجد نفسها بنفسها ولا بفعل "فاعل" وهذا مستحيل فمن الواضح ان المؤلف يعرف جيداً الاطروحة المعتزلية لأنه يخصص جزاءاً هاماً من كتابه لاستعمال "التدليل بالإستحالة" فهو يبدأ بوضع فرضية مغلوطة تحت مقترح "لوجاز" ليصل الى نتيجة مناقضة للفرضية.

ومن نتائج هذا التمشي مثلاً هو نفي فكرة ان الله يريد "الكفر" مع التأكيد على ان الله هو الذي "خلق الكفر"

ويبقى المؤلف كذلك فكرة ان يشترك الله مع الانسان في عبد الكافي، موجز، II، 91 "الفعل" لان طبيعة تدخلهما في "الفعل" مختلفة تماماً "قاله يخلق والانسان يكسب" كما يفصل عبد الكافي بين "الارادة الالهية" وعملية

الخلق عبد الكافي، موجز، II، 79 لان الارادة الالهية تسبق عملية الخلق اي ان الارادة تسبق الامر فالارادة من صفات الجوهر وهي ازلية ولا يمكن ان يتزامن وجودها مع كلام الله اي القرآن وهو حدث مخلوق.

وكما نلاحظ وجه التشابه الكبير بين الاباضية والمعتزلة حول مسألة "صفات الله" و"خلق القرآن" فإنهم يتعارضون بشدة حول مسألة "القضاء والقدر". فالصراع الذي خاضه أبو عبيدة مسلم بن كريمة في اوائل القرن الثاني ضد واصل بن عطاء ساهم الى حد كبير في التثبيت النهائي للعقيدة الاباضية حول مسألة "القضاء والقدر" واكتفى دور العلماء الاباضية فيما بعد بتأويل هذه العقيدة باللجوء الى آليات علم المنطق.

لقد تطور علم الكلام الاباضي في خضم الصراع ضد الاشاعرة والمعتزلة في القرون الاولى للاسلام ولكن علماء الكلام بالاباضية للقرنين الخامس والسادس للهجرة كانوا محكومين باسس العقيدة كما سطرها اسلافهم عند بداية الفكر الديني الاسلامي ورغم محاولات عقلنة العقيدة التي قام بها هؤلاء المتكلمون فإنهم كانوا يصطدمون دوما بالحدود التي رسمها الاولون ولم يكن لهم هامش كبير بالنسبة لمسألة "القضاء والقدر" ورغم ذلك فإنهم لم ينحرفوا الى مواقف "الجبرية" لتمسكهم بمبدأ "العدل" الالهي فقد كانوا بين مطرقة "الجبرية" وسندان "القدرية" فاختاروا مسلكا وسطا الذي لم يكن في الحقيقة الا مفهوم "الكسب" الاشعري.

وانطلاقا من تمسكهم المطلق "بالتنزيه" وجدوا انفسهم مجبرين على انكار اي امكانية واستقلالية للانسان حتى لا يشركوه في صفة "القدرة" مع الله. وحتى يتمكنوا من رد اتهامات المعتزلة لهم بإثباتهم مسؤولية الله في خلق الشر اقررو قدرته على خلق الشر وانكروا ان الله يريد الشر رغم انه خالقه. فالانسان مسؤول على "كسب" الشر لان الله في رحمته الواسعة وعدله لا يمكن ان يعاقب الانسان بذنب ليس له فيه اي مسؤولية فالمسؤولية لا تعود لخالق الشر بل تعود الى من اختار الشر.

وتستعمل نفس هذه الطريقة بالنسبة لأفعال او الاعمال فالله لا يجبر الانسان على الفعل ويتركه حرا في اختياره الوجداني، دليل، I، 29، II، 52 وهكذا يحاول الإباضية الرد على اعتراض المعتزلة حول استحالة وجود آله خالق للشر وقد آثر هؤلاء منح حرية مطلقة للانسان حتى يستبعدوا فكرة آله ظالم ومتجبر الأشعري، مقالات، 53، 252 ولذلك اتهمتهم الإباضية "بالشرك" الوجداني، دليل، I، 29 .

والاكيد هو ان هذا الموقف الإباضي قديم جدا ولم يتغير منذ نشأة المذهب الى القرنين السادس والسابع للهجرة ويمكن العودة الى موقف الإباضية الاوائل عندما اعتبروا ان الاطفال غير مسؤولين عن اعمالهم وخالفوا نافع بن الازرق حول الموقف من أبناء غير المسلمين وقد كان يعتبرهم مشركين ويبدو أن ذلك كان سبب انفصال عبد الله بن إباض عنه ليأسس للمذهب الجديد وقد كان هذا الموقف مأسرا على موقف الإباضية من اهل الجبر الذين يعتنقون فكرة اله متجبر لا يحتاج الى تبرير افعاله للانسان وقد اتجهوا في ذلك وجهة المعتزلة.

رؤية الله

تبدوا هذه المسألة كنتيجة حتمية لموقف الإباضية من مسألة "الصفات" فالإقرار بإمكانية رؤية الله هو اقرار بانه يمكن لله ان يكون له شكل مرئي يشبه مخلوقاته وهذا يمس جوهر العقيدة الاسلامية التي تأسست على فكرة "التنزيه" وهي محور علم الكلام الإباضي.

ففكرة التنزيه هي المبدأ الاساسي والمنطلق لكل علماء الكلام الإباضية لمعالجة كل الاشكاليات الاخرى مثل "خلق القرآن" و"القضاء والقدر" كما بينا سلفا وكذلك معضلة "رؤية الله" وقد طرح عليهم السؤال بالشكل التالي: "كيف يمكن تأويل الآيات القرآنية ذات المحتوى التجسيمي؟

فالأباضية اتبعوا منذ البداية طريق "التنزيه" "la via remotiois" والتجؤوا إلى التأويل فيد الله تعني مثلاً منته على الخلق ووجهه يعني خلوده إلى غير ذلك من محاولات التفسير للآيات "المجسمة".

كما ان الإقرار بإمكانية رؤية الله تعني بالضرورة تحديد زمانه ومكانه وهو ما يتناقض مع مبدأ "التنزيه" المطلق ويمس جوهر التوحيد الإباضي لذلك فإنه لزم ادراج هذا المبدأ في استحالة رؤية الله في العقيدة الإباضية وبينما يشترك مذاهب أهل السنة في الإقرار بإمكانية الرؤية الحقيقية بما في ذلك الاشاعرة والحنابلة يتفرد wensinck, the muslim,¹³⁰ المعتزلة بنكرانهم لذلك عبد الجبار، المغني، القاهرة، 33، 240، XIV، 1965 ويقف الإباضية موقفاً آخر والسؤال المطروح من وجهة نظر الباحث في تاريخ الافكار هو التالي: في أي فترة أدمج الإباضية هذا البند في عقيدتهم؟

فحسب الأشعري الأشعري، مقالات، I، 265 كان الخوارج يعتنقون هذا المبدأ منذ البداية ولا يبدوا ان الإباضية قد اختلفوا مع فرق الخوارج الاخرى حول هذا المبدأ وإلا لاعربوا عن ذلك في مؤلفاتهم كما هي عاداتهم عند الاختلاف وهم يسكتون دائماً عن نقاط الالتقاء مع معارضتهم وخاصة اذا كانوا من الخوارج الذين يصرون على التبرأ منهم وحتى على نكران أن تسمى الإباضية خوارجاً.

"الجواب: قول ان الله تعالى مرءي لانه موجود وان كل موجود هو مرءي ينتقض عليهم بسائر الاعراض انما غير مرئية على أنها موجودة ولا سيما من لا يوصف باللون فان الابصار لا ترى الا الملونات وقول الاشعري انه مرئي في الآخرة بدليل الوجود وكذلك مرئي في الدنيا بدليل الوجود ولا يقولونه واخرى ان هذه الدعوى تنتقض عليهم باللمس ولو ادعى انهم يلمسون الاهم ويذوقونه ويطعمونه ويشمونهم ويصافحونه بدليل الوجود لكان اشبه تعالى الله عن ذلك.

واعلم ان الوجود ليس بصفة ولا يقتضي حكما ولا يوجب علة انما هو اثبات فلو استدل مستدل على ان كل المتضادات باي صفة اراد واعتل بالوجود لصح له اعتلاله وإما قوله فلا يمنع ذلك مانع فان اول مانع عقله ان انصف نفسه ومن وافقه على ذلك حتى يحصل حجة بينه وبين خصمه ثم عقب وقال ولا يمنع من ذلك مانع اذا كان ليس يرى بجنسه ولا في مكان ولا حد ولا صورة ولا شكل لان الله تعالى لا يوصف بالاماكن ولا الحدود ولا المقابلة ولا تجوز عليه المعاينة التي هي جنس المقابلة ان لا تقابله الاجسام تعالى عن ذلك فان كان هذا من كلام الاشعري فقد ابطال الرؤية بهذه المعاني التي نفاها عن الرب سبحانه إذ لا تثبت الرؤية إلا مع هذه المعاني وان كان من كلام خصمه فبذلك ابطال عن الله الرؤية إذ لا يوصف بشيء من هذه الصفات التي نفاها عن الله سبحانه وتعالى.

وأول مؤلف من جنس المؤلفات الادبية في العقيدة هو "عقيدة التوحيد" او "عقيدة نفوسة" لأبو زكريا يحيى بن الخير الجناوني V/XI يطرح كالتالي الموقف الاباضي من رؤية الله: الجناوني، عقيدة، 55 .

"ومن الاجماع اجتمعت الامة على ان الله واحد ليس كمثله شيء فنقضت المشبهة قولهم حيث شبهوا الله بخلقه فتأولوا في ذلك بزعمهم قوله تعالى يد الله ووجه الله فنقضوا قولهم لأنا وهم مجتمعون اولا على انه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير".

في رسالة الفقيه عبد الوهاب بن محمد بن غالب بن نمير الانصاري إلى ابي عمار عبد الكافي رفض للنظرية الاشعرية الوردجاني، دليل، 63 "قال عبد الوهاب : سؤال ثان في اختلافهم في رؤية الباري سبحانه في

المعاد ذهبت الاشعرية إلى ان الله تعالى مرءي في الاخرة بدليل الوجود وان كل شيء موجود جائز ان يرى فلا يمنع ذلك مانع اذا كان ذلك ليس يرى بجنسه ولا في مكان ولا حد ولا صورة ولا شكل لان الله تعالى لا يوصف بالماكن ولا الحدود ولا المقابلة ولا تجوز عليه المعاينة التي هي من حسن المقابلة إذ لا تقابله الاجسام تعالى عن ذلك.

وحسب هذا الرأي فإن الاشاعرة مخطئون عندها يجعلون من امكانية رؤية الله شرطا لوجوده فينقدهم ويستبعد امكانية وجود رؤية في شكل خاص لا تشبه اي شكل اخر لله.

فروية الله تستوجب تحديد مكانها وزمانها والا فإنها لا يمكن ان تكون الا خيالية الدليل II، 63 والنتيجة هي نقض فكرة رؤية الله.

إما عبد الكافي فإنه يذهب بعيدا في معارضة "رؤية الله" لأن رؤية الله تغير الشكل الذي هو عليه في الحقيقة ليست رؤية وينفي ان يكون لله لون لان ذلك يجعل منه "عرضا" والله منزّه عن ذلك لانه ليس بعرض ولا بجسم وهو غير محدث ولا يمكن ان يراه محدث.

ورغم الاطلاع للفقيه الاباضي على موقف الاشاعرة من "رؤية الله" فإنه يتهمهم بانهم يخفون موقفا خطيرا عبر اقرارهم "رؤية الله" في الاخرة وهو "رؤية الله" في هذه الدنيا وي طرح عليهم الاسئلة التالية: هل يمكن لمسه ؟ هل له طعم او رائحة بحكم وجوده؟ والهدف من هذه الاسئلة هو إحراج الاشاعرة وتأكيد تهمة "التشبيه" عليهم.

وفي محاولة للرد على الاشاعرة يقول ان وجود الله ليس صفة من صفاته بل هو اثبات وان انكار الاشعري لان يكون لله جنسا وان يحدد مكان رؤيته وحدودها وتمثلها وشكلها هو انكار "للرؤية" في حد ذاتها إذ لا رؤية بدون هذه الشروط كما يفند فكرة "الادراك" الاشعرية لانها غامضة ودون نهاية فالشيء المرئي لا يمكن ان ينتمي الا لجنس وان يوجد بمكان ما ولا يمكن مقارنته بغيره من الاشياء متناقض مع فكرة الاله المنزه المختلف عن كل المحدثات واذا يقبل فكرة "الادراك" كخلق من الله لدى الانسان الا انه يرفض ان يعتبرها "رؤية لله" فالادراك مختلف عن "الرؤية".

وقد استعمل عبد الوهاب بن غمير الانصاري نفس الطريقة المنطقية الجدلية في الرد على الاشاعرة التي استعملها عبد الكافي في الرد على

المعتزلة حول مسألة "القضاء والقدر" وهي طريقة "التدليل بالاستحالة" والهدف من ذلك هو تبيان تناقض الاشاعرة مع مبدأ "التنزيه" الذين ينفونه عندما يقولون برؤية الله هذا طبعاً بالنسبة للحجج العقلية.

اما بالنسبة للنص فان تأويل الاباضية للآيات القرآنية والاحاديث النبوية التي لها محتوى تجسيمي يرتكز اولا على تفسير الايات التي تنفي بوضوح رؤية الله وعلى تأويل آيات "التشبيه" على ضوء الايات النافية للتشبيه فمثلا بالنسبة للآية الكرمة "وجوه ناظرة إلى ربها ناظرة" فإن الكاتب يلجأ إلى اعتبارها مجازا.

كما يستعين عبد الوهاب بفقهاء اللغة العربية لتأويل الآيات القرآنية والذي يركز كما بيّنا ذلك من قبل على القياس الوجداني، دليل، I، 64، 67 فالاية التي تورد كيف ان النبي موسى قد طلب ربه لتمكينه من رؤيته وكيف ان الرب رفض ذلك في الدنيا والآخرة تخضع لتأويل يختلف مع تأويل الاشاعرة لهذه الاية الوجداني، دليل، I، 66 : وقوله: "فخرّ موسى صعقا" قوله اما قولكم لن تراني شرط في نفي الرؤية فغير مسلم لكم لان لن تراني اما كان جوابا لسؤاله في الحال لا في الاستقبال ولو كانت الرؤية مستحيلة عليه لما سأل موسى وهو نبي الله وأمينه ومن جعله واسطة بينه وبين خالقه ومتحملا لرسالته ان يسأله المستحيل الجواب : ان جميع ما اعتز به من قوله لن تراني وقوله ثبت البك...".

اما أبو موسى الجيطالي في كتاب "القناطر" فإنه يعرض بوضوح اكثر اطروحة "الاله الغير المرئي" الجيطالي، قناطر، 9، 10 في فصل "معرفه الله".

فالله يبدو ككائن لا يمكن تحديده وهو موجود خارج نطاق حواسنا وامكانياتنا وليس له أي نقطة التقاء مع المحدثات والمخلوقات وذلك بصفة ازلية فلا يمكن تصنيف الله لانه ليس بجسم ولا عرض ولا جنس.

ويقول تبغورين بن عيسى الملوشائي في هذا المضمّار 494, cuperly, 494, usal بما مفاده بانه اذا امكن للبصر رؤية الله في الآخرة فان ذلك يعنى انه ممكن رؤيته في الدنيا وذلك يستدعى شيئين: اما رؤيته في مكان

محدد يختلف عن كل الاماكن او في جميع الاماكن في نفس الوقت ففي الحالة الاولى هذا يعني ان لله حدود وهذا "شرك" وفي الحالة الثانية تثبت الاستحالة.

هذه هي نظرة المعتزلة كذلك لمسألة "رؤية الله" والتي ينكرونها مع الفرق حسب Cuperly كوبرلي II,495 ان الاباضية لا تؤمن بموضوعية الواقع ولا تعطي اهمية للتجربة الحسية وفي الوقت الذي يحاول فيه المعتزلة الدفاع على العقلانية لان اثبات الغير معقول يعني فتح الباب امام المجهول يتجه الاباضية إلى الدفاع الشرس على فكرة "التنزيه".

فموقف الاباضية من هذه المسألة هو نتيجة موقفهم من "صفات الله" فعلماءهم في القرن الخامس والسادس للهجرة على الاقل لا يعيرونها اهمية تساوي اهمية مسألتهم "القضاء والقدر" أو "خلق القرآن" رغم ذلك فهم يدرجونها في مسائل "ما لا يسع جهله" وعدم اعتناق مذهبهم في هذا يادّي للخروج من الفرقة وهو مرتكب كبيرة ومنتهم بالشرك اما من يعتقد في رؤية الله في الاخرة فيتهم "بكفر النعمة" وخلاصة القول هو ان موقف الاباضية من "رؤية الله" هو نفسه موقف المعتزلة ولو اختلفت الحجج والبراهين.

مسألة الامامة عند الاباطية

في القرنين الخامس والسادس من هجري

لم تعد مسألة الامامة في هاته الفترة التي تهمنا اي القرنين الخامس والسادس هجري الحادي عشر والثاني عشر ميلادي مسألة سياسية وعملية بل اصبحت فقط عقائدية واحد عناصر "ما لايسع جهله" إذ ان طموح الاباطية في اقامة دولة قد ذبل واصبح همهم الوحيد بلورة نظرية للامامة تتماشى واصول عقيدتهم وتاريخهم كما يقرؤونه.

ويخصص عبد الكافي جزءا من موجزه عبد الكافي، موجز، II، 84 لهذه المسألة العقائدية وهو من بين القلائل الذين تطرقوا في الفترة المذكورة لمسألة حيوية: متى يمكن اعلان امامة الظهور او حالة الظهور؟ فالبعد السياسي لهذا السؤال واضح وضوح الشمس وعند وصفه لتاريخ هذه المسألة لتأكيد شرعية الامامة الاباطية يحاول ان يبين ان المذهب الاباطي هو الوحيد الذي ورث الشرعية بعد مقتل عثمان بن عفان وعلي بن ابي طالب وان هؤلاء الورثة ليسوا الا "المحكمة الاولى" الذين خرجوا على علي بن أبي طالب في النهروان كما يركز على ابراز وجوب "الامامة" لاقامة الحدود ونشر العدل فالامامة بالنسبة لعبد الكافي هي سنة من الله وفرض على الانسان لترجمة احكام الله إلى الواقع الملموس في الحياة الدنيا عبد الكافي، موجز، II، 284 ويورد عبد الكافي عددا هاما من الايات التي تتناول هذه المسألة ووجوب اقامة الحدود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهذا ما يستوجب وجود "امام" يتصدى لهذه المهمة وهنا تكمن مشكلة الاباطية في ذلك الزمان في عدم وجود امامة اباطية فكيف يمكن لهم المحافظة على مذهبهم دون القيام ببعث دولة اباطية؟

فعلى المستوى النظري مازال الاباطية انذاك متشبثون بوجود اقامة دولتهم "لإظهار دين الله" وهي امامة "الظهور" وفي غياب نص قرآني صريح حول هذه المسألة التجأ شيوخ المذهب إلى الحديث والى ما يسمونه "باجماع الأئمة" والتجاءهم "لاجماع الأئمة" مثل المدخل الاساسي لنظريتهم بالاعتماد على "اجماع الامة" عند تعيين ابي بكر الصديق في سقيفة بني ساعدة ارتكازا على اختيار النبي صلعم له للصلاة بالمسلمين عوضه ومن هذا المعنى

اشتقت كلمة "الامام" وتعج كتب الطبقات والسير لشيوخ الاباضية بالقصص التي تروي احداث تولية الخلفاء الاربعة الاول للمسلمين وشرعيتهم واعتمادا على هذه الروايات نسج الاباضية نظريتهم "للإمامة" أو الخلافة واسسوا لمفهوم الشرعية.

وفي نفس الوقت وبتعرضهم للاحداث التي جذت ابان حكم عثمان بن عفان وعلي بن ابي طالب تناولوا مسألة زوال الشرعية عن امامين شرعيين ووضعا اسسا لنظرية تحدد أطر نزع الشرعية عن الامام الشرعي ولم يفعل كل شيوخ ومؤرخي الاباضية ومحوري السير الا اعادة نسخ مقولات عبد الله اباض لعبد الملك بن مروان. اما الاشكالية التي تعترض الطرح الاباضي وتخرج اهله فهي التالية: انطلاقا من أن مسألة الامامة مرتبطة بالاجماع وليس بنص قرآني كيف تسملت هذه المسألة إلى العقيدة لتصبح أحد أهم "عناصرها"؟ فاجماع الامة يصبح قانونا له نفس إلزامية النص القرآني انطلاقا من الحديث النبوي: "لاتجمع امتي على ضلالة" وعلى هذا الحديث يرتكز أبو عمار عبد الكافي لاضفاء الشرعية على امامة ابي بكر الصديق فيما اعتبره اجماعا في سقيفة بني ساعدة وفي غياب نص قرآني او تعيين لخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبله عبد الكافي، الموجز، 29، 227 فالإجماع يظفي الصبغة الالزامية التي لا يمكن لاحد الغاؤها.

وينطلق عبد الكافي في نقد الزيدية الذين حسب قوله يشككون في شرعية خلافة ابي بكر "وانما هذا من الرموز على الزيدية خاصة لانهم يتعاطون المناظرة ومضاهات الاباضية في مذاهبهم فلست اعلم لهم خلافا الا في ثلاث امور: قولهم في الامامة بالاولى مع تركهم التخطئة لكل من ولي، ثم تجويزهم لعل تحكيم الحكمين وقولهم بتشريك أهل التأويل ممن يزعم ان الله يرى يوم القيامة" ويبيدي احتراماً لهم خلافا للفرق الاخرى من الشيعة ويقر بالتقارب بينهم وبين الاباضية الا في المسائل الثلاث التي ذكرها.

ويتهم النجدات من الخوارج بتعطيل الحدود لافكارهم لضرورة الامامة الشهرستاني - ملل ، 123 .

وبعد تبيان وجوب الامامة وشرعية أئمة الإباضية يحاول عبد الكافي الجواب على السؤال التالي: انطلاقا من ان الإباضية يعيشون في حالة "الكتمان" منذ سقوط امامة تاهرت الرستمية سنة 297 هـ متى وكيف يجب اعلان "امامة الظهور"؟

عند تتبع طرح عبد الكافي نكتشف انه يحاول الاجابة على اسئلة تلامذته وهو شيخ الإباضية وعدم الاكتفاء بمقاربة نظرية فكرية بل يتوجه نحو الاجابة السياسية فعلى السؤال "متى يجب الاعلان عن امامة الظهور؟" يجيب بدقة سياسية وعسكرية مذهلة الموجز II,234 "فإن سأل سائل فقال: ما حد ما به تجب الإمامة عندكم؟ وما المقدار الذي اذا هو اجتمع للمسلمين كان واجبا عليهم ان يولوا قيل له : اذا كان المسلمون ذوي عدة وقوة في المال والعلم لما يأتي عليهم من حوادث الامور ويغشاهم من متشابهه النوازل وصاروا بذلك في العدة في النصف لمن يليهم من اعدائهم الذين يتقون شوكتهم كان الواجب عليهم ان يختاروا من افاضلهم إماما يقيم لهم شأن دينهم الذي افترضه الله عليهم ويعدل بينهم في الحكومة ويقسم بينهم بالتسوية لا يألو الله نصحا ولا لدينه نصرا متبعا لآثار السلف متبنيا لاعلام الخلف. فإذا كان الامام بها وصفنا من هذه الحال كان الواجب على كافة المسلمين من حاضرمهم وباديهم وقريبهم وبعيدهم ان يؤدوا له حقوقه التي جعلها الله لأئمة المسلمين مع ما تمّ من الولاية له والنصر والاجابة في كل مادعا اليه من امر الله.

هذه إذن شروط "امامة الظهور" حسب ابي عمار عبد الكافي مما يعني ان موازين القوى السياسية والعسكرية هي التي تحدد الزمان والمكان لاعلان "الامامة" فعند توفر هذه الشروط يصبح اعلان الامامة واجبا دينيا وحسب تقييمه لموازين القوى الضرورية في عهده فإن المعادلة انذاك كانت توفر نصف عدد الاعداء المفترطين موجز 238 . حتى يسمح للقيام بالثورة اما الفارق العددي فيمكن تجاوزه بحماسة المقاتلين اسوة بالشرأة اجداد الإباضية الذين عرفوا ببطولاتهم في الحرب واصبحوا اسطورة أدت مع الاسف نظرا لتطرّفهم الى انقراض الخوارج تحت الضربات القاتلة للجيش الاموي.

لقد استخلص الاباضيون العبرة مبكرا من هذه الهزائم مما جعلهم يواصلون مسيرتهم خلافا للازارقة ولكنهم حافظوا على عهدهم للشراة كما تبدي ذلك كتب السير فأصبحت "حالة الشراء" خلافا للحالات الثلاثة الاخرى وهي الظهور والكتمان والدفاع غير واجبة وانطلاقا من مبدأ "التقية" لم يعد انصار المذهب الاباضي ملزمون بمحاكاة الشراة موجز، II، 238 .

اما الجدل الذي حدث بين الاباضية والمعتزلة بخصوص خلافة عثمان بن عفان فقد تناوله عمار عبد الكافي في "الموجز" ليبين تناقض الموقف المعتزلي الذي يبدو انه كان مطلعاً عليه كما كان مطلعاً على موقف الشيعة الزيدية.

كما ينتقد عبد الكافي موقف الاباضية النكار باعتباره شيخ الاباضية الوهبيّة ويتهمهم "بأبدعة" على مستويين على الأقل : شرط ان يكون الامام الاكثر علماً وشرط ان يخضع في قراراته الى رأي مجلس اعيان وهبيّة ونكار عند بداية امامة عبد الوهاب بن رستم الفارسي ثاني ائمة الدولة الرستمية بتاهرت فقد استمر الجدل بين المجموعتين الاباضيتين حتى فترة عمار عبد الكافي الذي دافع على موقف انصار الامام عبد الوهاب بحكم انتمائه لهذا الشق من المذهب الاباضي. وهو الموقف الذي حدده علماء وشيوخ البصرة اواخر القرن الثاني للهجرة لحسم الخلاف وقد تناولناه سابقاً.

فعمار عبد الكافي يلخص بامانة في كتابه موقف الاباضية من مسألة الامامة اي نظام الحكم في الاسلام في القرنين الخامس والسادس وهو موقف لم يتغير منذ عهد الامام الثاني للرستميين انظر 63 Motylinski,chronique فالامام هو الزعيم الديني والسياسي الذي سيطر على السلط التنفيذية والمالية والقضائية والعسكرية.

ولا يمكن لشخص له كل هذه السلطات ان يمارس الحكم وحده بل يجب عليه اللجوء إلى "الشورى" مع اصحاب الحل والعقد. فافلح بن عبد الوهاب ثالث ائمة الرستميين كان يستشير المقربين منه قبل تعيين "قاض" مثلاً فمن هم هؤلاء الذين يستحقون أن يكونوا من أصحاب الشورى؟ الشماخي - السير 221 .

لقد دافع ابن فندين زعيم النكار الذي رفض مبايعة عبد الوهاب بن رستم على مبدأ ان يخضع الامام الى قرارات مجلس للشورى يمكن له ان يبطل قرارات الامام وهو مجلس يشبه البرلمان في الانظمة السياسية الحديثة ويتكون بصفة قارة من اعيان البلد ورؤوس القبائل هذا الطرح الخطير كان سببا في رفض علماء البصرة وعبد الوهاب بن رستم لموقف ابن فندين و اعتبر مناورة لتقييد سلطة الامام وانقسم الاباضية الى وهبية ونكار واستمر هذا الانقسام ابان الدولة الرستمية وبعدها حتى العصور الحديثة وكان احد اسباب انهيارها أخذ أحيانا شكالا دامية وحربا اهلية مستمرة.

ولقد حاول الزعيم الاباضي النكاري أبو يزيد مخلد بن كيداد القرن IV و V تنظيم سلطة على منوال الطرح النكاري واسس نظام "عزابة" اباضي نكاري انظر lewicki E.I, s, 186 nukkar والذي قد يكون اشر الى بروز نظام العزابة فيما بعد.

ولكن امام الاباضية الوهبية كان صاحب السلطة الوحيد إذ له وحده صلوحية تعيين الولاة والقضاة وعزلهم البكري، الخوارج، 66، 67 ونجد في كتاب "السيرة واخبار الائمة" لابي زكريا يحي بن ابي بكر تفاصيل ودقائق تنظيم السلط وصلوحيات كل الوظائف السياسية والادارية 56-123 le tourneau, chronique .

من "الامامة" الى "مجلس العزابة"

كان السؤال المطروح على الاباضية بعد سقوط الدولة الرستمية في سنة 297هـ على يد الفاطميين الشيعة هو ايجاد حل نظري للتوفيق بين مقولاتهم حول مسألة الامامة وواقع انهزامهم وعجزهم عن الاعلان عن امامة "دفاع" أو "ظهور" وخاصة أنهم فشلوا في كل ثوراتهم الشماخي- سير 354,315 و masqueray, chronique .

ويجب ان ننتظر حتى اوائل القرن الخامس للهجرة قبل ان يجد شيوخ المذهب حلا سينقذ مذهبهم من الانحلال والتالي الانقراض الفعلي للفرقة لقد قاموا ببناء تنظيم سري يشبه في هياكلته السلطة السياسية يضمن لهم استمرار وامتداد المذهب والحفاظ على جماعات الاباضية في كل المناطق التي وجد فيها الاباضيون.

ففي سنة 409هـ قام محمد بن ابي بكر بالتأسيس لاول "حلقة" للعزابة بوجلان جنوب شرقي الجزائر اين التجأ اخر الائمة الرستميين الشماخي، سير 365 وتحديدًا بواد ريغ.

لقد انطلقت اول نواة لنظام جديد ديني وسياسي ستصبح المركز المنظم ذو النفوذ السياسي الواسع بعد ان انتشر في كل مناطق الاباضية بجبل نفوسة شمال طرابلس وجربة وبلاد نفزاوة بالجريد وبني ميزاب في الجزائر الشماخي، سير 131,345 .

وقد عرف هذا النظام باسم نظام "العزابة" والكلمة هي جمع "العزابي" وهو عضو "الحلقة" والاسم مشتق من فعل "عزب" بما يعني "العزوب" عن الدنيا والاهتمام فقط بشؤون الدين والدراسة والتفقه وقيادة المجموعات الاباضية.

ولقد قام أبو عبد الله محمد بن ابي بكر بكتابة النظام الداخلي "للحلقة" وسيقع تطويره فيما بعد وسيتصدى عالم الكلام أبو عمار عبد الكافي لمهمة اعطائه شكله النهائي الذي سينظم الحياة داخل المجموعات الاباضية حتى يومنا هذا

. Lewicki, histoire 35 Masqueray, chronique, 26

وفي الحقيقة فإن هذا النظام ليس الا امتداد " لامامة الكتمان" في حالة من السرية المطلقة ودون الاعلان عنها حتى ان عالما كابن خلدون كان يخلط بين المذهب والنظام السياسي عندما يتحدث عن مذهب "العزابة" للسكان الخوارج في شمال افريقيا فمجلس العزابة هو خلية قاعدية تتشكل تلقائيا كلما بلغ عدد الافراد المنتمين للمذهب اربعون شخصا دبوز- تاريخ 161 - I وعدد الاربعين يذكرنا بالشرة "الذين كانوا يخرجون كلما بلغ عددهم اربعون مقاتلا لمحاربة ولاة بني أمية.

فكأننا بالاباضية قد استبدلت السيف بالقلم والقتال بالصراع الفكري بعد أن إتخذتها الهزائم وعملت فيها السيوف ومن الواضح أن علماء الاباضية ابتعدوا عمدا عن تناول هذا الموضوع الشائك واكتفوا بذكر القواعد العامة لهذا النظام . Masqueray, chronique I, 130

هل هي تيوقراطية جماعية ؟

إذا ما تمعنا في تسيير ونشاط "الحلقة" اكتشفنا بأنها تشبه اي حكومة فشيخ الحلقة يدعو ويتأمر اجتماعاتها وتصبح قرارات الحلقة ملزمة لكل افرادها ولكل افراد المذهب الاباضي ويقوم مجلس العزابة بتسيير شؤون المجموعات الاباضية وسن القوانين ويتصرف في الامكانيات المالية للمساجد وفي المساجد نفسها الاوقاف ويسير ادارة الاسواق ويشرف على الامن.

وقد تحولت الحلقة من هيكل ديني بحث يطلق الفتاوي الى مركز للقرارات التي تخص الجماعة الاباضية وقد كان ذلك تدريجيا لقد مثل "مجلس العزابة" نوعا من السلطة التيوقراطية الجماعية وقد تكون ضرورة التوازن بين "الوهبية" و"النكار" السبب الاساسي في استمرار الطابع الجماعي رغم الصراع الذي كان بينهم طوال عقود في كل المجتمعات الاباضية مع سيطرة واضحة للوهبية ولكنهم اضطروا للتعايش جنبا الى جنب مع النكار والخلفية الدرجيني طبقات II رغم ان التوزيع الجغرافي قسم جربة مثلا الى مناطق وهبية في الشمال ونكار المستاوة في الجنوب ذلك فإنه يمكن الجزم بالطابع التيوقراطي ويمكن الإشارة إلى التطابق بين نظام العزابة والنظام الذي دافع على وجوده ابن فندين مؤسس التيار النكاري ومواقف الخوارج الاوائل، ويبرز الطابع التيوقراطي لهذا النوع من الحكومة بالطابع الديني للقوانين المنظمة للجماعات الاباضية رغم جانب الاجماع الذي يمثله. والزاميته لكل اعطاء المجموعة وعدم امكانية نكته انطلاقا من الحديث النبوي "لاتجمع امتي على ظلالة".

وتدريجيا وعبر تطور تاريخي مميز تشكلت نخبة دينية احتكرت المعرفة والعلم ومارست دور الحكومة.

لقد تميز رجال الدين هؤلاء وهم العزابة بأخلاقيات وتصرفات محددة بنصوص دقيقة لنظام عيشهم واكلهم ولباسهم ودروسهم في المجتمع واختلط كل هذا بتقاليد من اصل بربري جعلتهم يختصون بسيرة مميزة فرؤوسهم كانت مخلوقة وعلى اخر شعرة وكل ملتحق جديد بالحلقة يبدأ بحلق رأسه حسب طقوس محددة تذكرنا بطقوس المرور من حالة الانقاوة إلى حالة

النقاوة المطلقة عند شعوب اخرى هذه النقاوة الرمزية يؤكدھا اللون الابيض الناصع لثياب "العزابة" وهو من الصوف ويلبس دون اي ثوب داخلي، والعزايي يمشي بطريقة متأنية وفيها نوع من الفخامة لانه يمثل سلطة ويرمز إلى مكانة العلم في المجتمع وعلويته حتى ينهر به "العامة" وهم عامة الشعب الذين لا ينتمون للعزابة، اما كلهم فيتميز بالبساطة بينما تحدد بدقة اوقات الاكل ومكانه وطقوسه.

اما الطابع الجماعي لسلطة العزابة فتضمنه طبيعة المجالس ورغم سرية مداولات المجلس والطابع الجماعي لقرارته فإنه يسيّر من طرف شيخ منتخب يدير اجتماعاته ونقاشاته ويخضع للاجماع فلا يتخذ قرار الا بالاجماع وفي كامل السرية ويصبح ساريا على كل اعضاء الجماعة الاباضية.

ولكن الدراسة الدقيقة لهذه السلطة السرية تتجاوز موضوع بحثنا ويكفي ان نشير إلى انها من نوع خاص يمكن نعتها بالتيوقراطية الجماعية وهي تساوي سلطة الامام ولكن في "حالة الكتمان".

وكما قال سليمان بن خلف العزايي القرن ٧هـ/١١م : "هم اهل الحل والعقد" وقد حلوا محل الامام او السلطان العادل منذ ان انفرط عقد دولتهم في بلاد المغرب.

الخلاصة

لقد توصلنا خلال بحثنا في عديد الحالات إلى نتائج تراجعت عنها فيما بعد وقد احسبنا بعدم الرضى في كثير من الاحيان خاصة امام شح المصادر المبكرة التي مازالت محروسة في خزائن الاباطية رغم انفتاحهم مؤخرا على البحث العلمي.

ولكننا كنا نؤمن بالضرورة الملحة لإرساء منظومة نظرية لتاريخ الاباطية وتاريخ فكرهم الديني وهي حلقة اساسية نحو تقدم الدراسات حول الاباطية وقد نكون قد تسرعنا في اصدار الاستنتاجات كأهمية الصراع بين الوهبية والنكار الذي يبدو كأنه انعكاس للصراع القديم بين نمط العيش الحضري ونمط العيش البدوي كما قدمه ابن خلدون وقد بدا لنا ان نظرية العلامة المؤسس لعلم الاجتماع الحديث والذي عاش في تلك العصور تنطبق على تاريخ تطور المجتمع الاباضي.

لقد كنا نحبذ علاوة على دراسة النصوص العقدية بطريقة فيلولوجية ان نلجأ إلى العلوم الحديثة والاثنولوجيا وعلوم الآثار والنقود ولكن هذا كان مستحيلا ويتطلب مدة زمنية اطول ونرجو ان يتمكن الباحثون في مجمل هذه العلوم من مواصلة هذا العمل حول الاباطية.

اما فيما يخص علم الكلام فإن اللجوء إلى النصوص المبكرة كان وسيلتنا الوحيدة للتعلم في جوهر اشكالية الفكر الديني عند الاباطية ولقد تعمدنا عدم اللجوء إلى الدراسات الحديثة والآثار المتأخرة للأباطية لاننا على يقين وقد بينا ذلك على ان اوج علم الكلام الاباضي كان في القرنين الخامس والسادس هـ ولم يفعل المتأخرون الا اعادة تكرار ما قاله الاولون.

ونحن نعتقد كذلك ان تكلس الفكر الديني عند الاباطية وافق تكلس الفكر الديني عند المسلمين عامة.

لقد اتبعنا طريقة استنطاق النصوص لاستخراج الاشكاليات المطروحة الاساسية واعادة اكتشافها داخل كل القضايا الاخرى فالتوحيد والصفات والقضاء والقدر وخلق القرآن ورؤية الله وتفكيك العلاقات الجدلية التي تربط بينها.

فلو درسنا العقيدة لشرحها لما تمكنا من اكتشاف اسرارها وهمومها الاساسية واهدافها الغير معلنة اي لما تمكنا من تفكيك منطقها الداخلي وابرار الاشكاليات التي تطرحها انطلاقا من يقيننا بان هؤلاء المفكرين الافذاذ لم يكونوا يكشفون عن عقيدتهم وقناعاتهم العميقة خلافا لما تعلنه كتب العقائد.

إنهم يحاولون تقديم اطروحاتهم بكل موضوعية دون خلفيات مذهبية ونتائج تحاليلهم كنتيجة للمنطق العلمي.

ولكنهم في الحقيقة وعند استنطاق نصوصهم نكتشف انهم يسعون إلى اهداف محددة حسب خطة محددة ليصلوا إلى نتائج محددة. فهم يكرسون حياتهم وجهودهم للدفاع عن المذهب الاباضي وهم بذلك متكلمون أي علماء للكلام الذي لا يعدو الا ان يكون مذهباً دفاعياً عن الدين الاسلامي.

ليس المهم بالنسبة لنا ما يعتقد هؤلاء الشيوخ انما المهم هو الطريقة التي اعتمدها للبرهنة على صفة عقيدتهم حسب المنطق الانساني ولكن اي منطق هذا الذي كان يستعمله العلماء الاباضيون؟ لقد اهتمنا بموضوعي الاشكالية والطريقة: كان هدفهم هو تأكيد مبدأ "التنزيه" الكامل لله سبحانه وتعالى وهو معتقد يعود إلى القرن الثاني للهجرة ويمثل اساس العقيدة الاباضية وعلم الكلام.

والمعتقد كما فسر لي ذلك احد الشيوخ الاجلاء بجملة لم يوجد ليتطور ويقطع النظر عن صحة هذا الموقف فإن العقيدة هي بالتحديد جملة المعتقدات التي تعتبر حقيقة مطلقة عند معتنقيها والتي لا يمكن لأي كان مراجعتها.

قد يقصد من ذلك ابراز حدود العقل فشيوخنا الاباضية هم بالاساس اصحاب عقيدة ومن الطبيعي ان يدافعوا عنها بكل ضراوة واقتناع لذلك لم نحاول البتة ان عن نتساءل صحة هذه العقيدة او نضع محل شك قناعاتهم وطرق الدفاع عنها.

ولقد حاولنا تناول منطقهم في جدليته الداخلية في تناسقه وفي اهدافه فلم نحاول البتة نقاش مبدأ "التنزيه" وحججهم التي يقدمونها للدلالة عليه.

لقد تعاملنا مع هذه النصوص على ارضية الموضوعية العلمية رغم حدودها التي تلزم المؤرخ ومؤرخ الافكار ولكننا وجدنا نفسنا في كثير من

الاحيان منساقين إلى التفكير في هذه الاشياء من داخل المنظومة ومنبهرين بتناسق افكار هؤلاء المفكرين الكبار.

وقد بني هذا التناسق على اساس ما يسمونه بـ "المنطق" وقد حاولنا ان نبين انه منطق ارسطو وقد كانوا يسيطرون على آلياته بنفس الدرجة التي سيطر عليها الاشاعرة والمعتزلة.

أما إذا أردنا تلخيص الاثر الكلامي الاباضي فيمكن ان نقول: انه الدفاع على فكرة للإلاه بالاعتماد على التفكير العقلاني او على تفكير يدعي ذلك وهذا يأتي في سياق اتجاه عام اثر في المفكرين المسلمين طوال كامل القرون الوسطى وقد عارضه بشدة تيارات أرتودوكسية عدة ان هذه الحرية النسبية للفكر قد رافقها عند الاباضية التزام حازم بالقانون والشرع وخاصة فيما يخص العبادات هذا الطابع المزدوج ميز الاباضية حتى العصور الحديثة وهم يشبهون في ذلك "البروستنان" وقد ذهب بعض الباحثين إلى تشبيههم "بالدوناتيسست Donatistes" وهم الخارجون عن كنيسة القديس او غستان.

ونحن نعتقد انه من الخطأ مقارنة الاباضية بمجموعات دينية اخرى لانهم خلاصة تاريخ مختلف ومتميز وقد بينا ذلك في الجزء الاول من بحثنا ولقد ركزنا على هذه الخصوصية لبنني العلاقة بين الجانب الديني والمعطى التاريخي لان دراسة الفكر الديني بمعزل عن الظروف التاريخية التي نشأ وترعرع واستكمل بناءه النهائي فيها لا يعكس ديناميكيته الحقيقية ولا يبرز قدرته على التطور واستيعاب ماطرأ من افكار واحداث وقد يبدوا غريبا وشاذا واحسن مثل على ذلك مسألة الامامة وحالات الظهور والدفاع والشرء وخاصة حالة "الكتمان" التي يعيش فيها اباضية المغرب منذ نهاية امامة "الظهور" مع سقوط "الدولة الرستمية سنة 297 هـ".

فالامامة هي من مسائل العقيدة قبل ان تكون مسألة سياسية وما علاقة الحذر التي تربط اباضية جربة وبني مزاب وزوارة بالسلط المركزية إلا انعكاسا لموقفهم العقدي من هذه الانظمة والنجاحات التي يلقاها الاباضية في مهن التجارة مرتبطة كذلك بطبيعة عقيدتهم فدراسة العقيدة تبقى المدخل الاساسي لكل محاولة فهم او تسليط الاضواء على هذه المجتمعات بالنسبة للمؤرخين وعلماء الاثنولوجيا.

وبالمقابل فإن فهم تطور الفكر الديني وبالخصوص المنظومة الفقهية الإباضية مرتبط اشد الارتباط بالواقع السوسولوجي وتاريخ هذه المجموعات.

ولقد وجدنا صعوبة في ترجمة ما يعبر عنه علماء الكلام الإباضية من مصطلحات فلسفية عويصة الفهم إلى مصطلحات مبسطة وحديثة لانه كان من الصعوبة بمكان تفكيك الشفرات التي كان يستعملها هؤلاء فالمعرفة باللغة العربية الحديثة غير كافية وقد تدفعنا إلى الخطأ بسبب التغييرات التي طرأت على المفاهيم والمصطلحات لذلك التجأنا إلى الاداة الفيلولوجية لتاريخ المصطلح وتطوره ولم يكن ذلك سهلا مع استغنائنا عن ذكر ذلك في البحث حتى لا تثقل ذهن القارئ وقد زاد من صعوبة ذلك غياب قاموس دقيق للمصطلحات الكلامية.

ولقد كنا كلما تقدمنا في فك رموز بعض النصوص وتوضيح بعض الاشكاليات الا وطرحنا اشكاليات اخرى فكيف يمكن تثبيت التسلسل الزمني وتطور المصطلحات في غياب النصوص وفقدان الحلقات التي تربط بين مراحل تطور علم الكلام الاباضي؟ للإباضية والمعتزلة وخاصة على المستوى الاجتماعي والثقافي.

فالجزم بهذه الحقيقة التي حاولنا شرحها قد يثير حفيظة بعض الإباضية الغيورين على هويتهم وخصوصيتهم المذهبية وقد يحاججوننا بنقاط الخلاف مع المعتزلة والغريب ان المؤرخين المسلمين المعاصرين كاحمد امين يجهلون هذه العلاقة وهذا التقارب وهم لا يعرفون ان المذهب المعتزلي قد تواصل في العصور الحديثة في شكل اباضي ونستثني من هؤلاء الشيخ محمد عبده الذي اعاد الاعتبار للفكر المعتزلي وقد كان له لقاءات مثمرة مع شيخ الإباضية انذاك محمد اطفيش عالم بني مزاب المشهور.

إن اعتبار الإباضية من "الخوارج" المتطرفين من طرف بعض علماء السنة قد اساء كثيرا لهؤلاء ولقد عانى طلبة الزيتونة الإباضية في القرن العشرين من هذه الشبهة .

في المرحلة التي تحاول فيها كبرى الديانات التقارب والحوار هل يمكن ان يستمر هذا النوع من الاقصاء تجاه احد اهم التيارات المؤسسة للفكر في العالم الاسلامي؟.

المصادر

Al-Alaoui Abdel Aziz, Le Maghrib et le commerce transsaharien milieu du XI^e - milieu du XIV^e s Contribution à l'histoire économique, sociale et politique du Maroc médiéval, thèse de doctorat de 3^e cycle, Bordeaux, 1983.

Allard M. Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-as'ari et de ses premiers grands disciples attributs , Beyrouth, 1965.

Allouche. I. S, Deux épître de théologie abadite deux épîtres , dans Hesperis XXII, 1936, 55108.

Anne – Marie Abderrahim – Reichlen, Contribution à l'étude de la vie sociale et économique de la communauté ibadite du Mzab en Algérie. Thèse de 3^e cycle, Paris, 1980.

Bell. A: La religion musulmane en Berbérie la religion musulmane , Paris, 1938.

- Al firaq al-islamiyya fil samàl al ifrigi al firaq al-islamiyya , traduit par Badawi Abdal-Rahman, Bengazi, 1969.

Bourdieu. P. Sociologie de l'Algérie, collection Que sais-je? Paris 1961.

Brunschwing R. La Berbérie orientale sous les Hafside Berbérie , Paris, 1940, T.1; La Tunisie dans le haut moyen âge. Le Caire, 1948.

Colin. G. S. El, Sidjilmasa. Dabbouz Muhammed Ali, Nahdat al-gaza'ir al-hadita wa tawratuha al-mubarakah nahdat , Alger, 1965, vol 1.

Dangel. G. L'imamat ibadite de Tehert 761-909 , Contribution a l'histoire de l'Afrique du Nord durant le haut moyen âge, thèse de 3^e cycle, Strasbourg, 1977, 331 p.

Devisse J. Routes, Commerces et échanges en Afrique occidentale, en relation avec la Méditerranée. R. H. E. S, Paris, 1972, 42-73; Tegdaoust I.

- Recherches sur Aoudaghost, Paris, A.M.G, 1970.

Ennmi A. Kh, A description of New Ibadi manuscripts from North Africa description , dans journal of semetic studies, 1970, 163, 87.

Gardet et Annawati, Introduction à la théologie musulmane introduction , Paris 1970; La cité musulmane cité , Paris, 1954.

Goldziher I, Al-aqida wal-sari'a fil Islam al-aqidat , traduit par M. Ysusuf Musa, Le Caire, 1946.

Le dogme et la loi de l'islam: Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane dogme , traduit par Félix Arin, Paris, 1920, 1973.

Grosman C. Aperçu sur l'histoire religieuse du Mزاب en Algérie la sirat al-halga d'abu Abdallah Muhammed B. Bakr an-Nafusi dans la version d'al-Barradi , thèse de 3^e cycle, Paris, 1976. 81 p et dot.

Laroust H, Les schismes dans l'Islam, Paris, 1965.

Léon L'Africain Jean , Description de l'Afrique septentrionale description , Paris, 1956, T. II.

Le Tourneau R, "La chronique" d'Abu-Zakariyya al-Wargalani chronique dans revue Africaine, t. CIV, 1960, 99 – 176 et 322 – 386; et t. CV 1961 , 117-176 et 323-374.

Lewicki. T: La répartition géographique des groupements ibadites dans l'Afrique du Nord au moyen âge la répartition , Roscnick, orientalistyczny, t XXI, 1957.

- Les ibadites en Tunisie au moyen âge, conférence publiée a cura dell' Accademia polacca di science et lettre, Biblioteca di Roma fast. 6, Roma, 1959.
- Etudes ibadites nord-africaines, Partie I: Tasmiyat suyuh gabal nefusa wa qurahum, siyar al-masayib Vb/Xit études ibadites , texte arabe avec introduction, commentaire et index, Warszawa, 1955.

- Les histoires biographiques et traditionnistes ibadites wahbites de l'Afrique du Nord du VIII^e au XVI^e les historiens , Folia Orientalia, vol. 111, 1961.
- Article halqa, E12.
- Les subdivisions des ibadiyya-s les subdivisions , Studia Islamica, fasc. IX, Paris, 1958, 7182.
- Une chronique ibadite, kitab as-siyar d'Abu-l - 'Abbas Ahmad as-Sammahi une chronique , revue des études islamiques, 1936, cahier 111, 59-67.

Marrais. G. El I les Rustamides.

Masqueray E. Chronique d'Abou Zakariyya chronique ? Alger? 1878.

Moreno M. J. Note di teologia ibadita, dans A. L. U. O. N, N.S 111, 1949, 299-313.

Motyliniski A. de C, Bibliographie du Mزاب bibliographie , dans de correspondance Africaine, Alger, 1885, 15-72.

- L'agida des Abadhites l'agida , dans recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIV^e ongres des Orientalistes, Alger, 1905, 505-545.
- Chronique d'Ibn Saghir sur les Imams rostdmities de Tahert chronique , dans Actes du XIV^e congrès des Orientalistes, Alger, 1905, 1-132.

Nallino, Rapporti fra la dogmatica m'utazilita e quella degli ibaditi dell Africa settentrionale, dans R. S. O., VII, 1916-1918, 455-460.

Nègré A., La fin de l'Etat rustamite, Revue d'histoire et de civilisation du Maghreb, Alger, n° 7, 1969, 10-21.

Robert D et S – Devisse J – Tagdaoust I – Recherches sur Aoudaghost, Paris, A. M. G, 1970.

Rubinacci R, Un antico documento di vita cenobitica musulmana, La regola della halqa dello Sayh Abu Abd allah Muhammad b. Bakr, dans A.L.U.O.N, n,s,v, 1954, 99-121.

Schacht J, Bibliothèques et manuscrits abadites bibliothèque , dans Revue Africaine, Alger, 100, 1956, 375-398.

Stablo René, Les Djerbiens, Tunis 1941.

Sourdel Dominique, L'Islam médiéval, Paris 1979.

Talbi M, Du nouveau sur l'I'tizal en Ifriqya, dans Revue Tunisienne de sciences sociales, 1975, 45-54.

Vaglieri L.V, Il conflitto Ali-Mu'awiya e la secessione kharigita riesaminati alla luce di fonte ibadite il conflitto , dans A.I. U.O.N, n,s,v, 1952, 1-14.

Vadet Jean-Claude. Le primat de l' action sur l'être et l'Essence fil conducteur de la logique d'al As'ari le primat , Studia islamica, Paris, 1976.

Van Berghem M, à la recherche de Sedrata, Archaeologica Orientalia in memorians Ernst Herzfeld, New York, 1952.

- Deux campagnes de fouilles a Sedrata, en Algérie, C.R, de l'Académie des inscriptions et belles lettres, 1952.

Watt. WM, The formative period of Islamic thought the formative period , University Press Edimburgh, 1973.

Welhausen, Tarih ad-dawla al-arabiyya, Traduction arabe, Le Caire.

Wensinck, The Muslim Creed the muslim creed , Cambridge University Press, 1932.

المخطوطات والمصادر الاباضية

حسب مؤلفيها

- * أبو عمار عبد الكافي بن ابي يعقوب: VIهـ - الموجز في تحصيل السؤال وتلخيص المقال نشره عمار الطالبى: - الجزائر
- * أبو العباس احمد بن سعيد الشماخي: - سير المشائخ- القاهرة 1301هـ
- * أبو حفص عمر بن جميع: مقدمة التوحيد. نشره موتيلنسكى في مؤتمر المستشرقين بالجزائر 1900 وكتب حاشيته الشيخ يوسف طفيش.
- * أبو غانم الغراساني الاباضى: المدونة الكبرى. سوريا 1974 في جزئين.
- * أبو نصر فتح بن نوح الملوشانى: القصيدة النونية مطبوعة.
- * أبو ساكن عامر بن علي الشماخي: كتاب الإيضاح.
- * أبو يعقوب يوسف بن ابراهيم الورجلاني: كتاب الدليل لاهل العقول لبಾಗಿ السبيل نور الدليل لتحقيق مذهب أهل الحق بالبرهان والصدق المطبعة البارونية بالقاهرة 1306هـ.
- * أبو زكريا يحيى بن ابي بكر الورجلاني: كتاب السيرة واخبار الائمة نشره ماسكراي تحت عنوان "chronique d'Abu Zakariyya".
- * الجنائوي أبو زكريا يحيى بن الخير: عقيدة التوحيد الجزائر 1325هـ
- كتاب الوضع المختصر في اصول الفقه -القاهرة.
- * الجيطالي أبو الطاهر اسماعيل بن موسى: قناطر الخيرات - المطبعة البارونية بالقاهرة 1307هـ - قواعد الاسلام - مخطوط.
- * الساملي أبو حميد - بهجة الانوار - شرح انوار العقول في التوحيد القاهرة.
- * تبغورين بني عيسى: كتاب اصول الدين نشره النامي في اطروحته والاب كوبرلي في اطروحته.

المصادر الغير الإباضية:

* عبد الجبار القاضي شرح الاصول الخمس - القاهرة 1384هـ-1965م.

* الادريسي الشريف محمد : صفة المغرب والسودان ومصر. Leiden 1894.

* الاشعري أبو الحسن على بن اسماعيل: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين القاهرة 1377هـ-1954م

* البغدادي عبد القادر: الفرق بين الفرق بيروت 1393هـ/1973م

* البجوري حاشية على جوهرة التوحيد القاهرة 1352هـ/1934م

* البكري أبو عبد الله:

Description de l'Afrique septentrionale, traduction, De slane, Paris 1965.

* البقلاني أبو بكر: كتاب التوحيد في الرد على الملاحدة والمعتلة والرافضة والخوارج

والمعتزلة - القاهرة 1366هـ / 1947م - بيروت 1957

* ابن الاثير كتاب الكامل في التاريخ - القاهرة 1303هـ

* ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب في اخبار المغرب بيروت 1950

* ابن خلدون كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر وماجاورهم
من ذوي السلطان الاكبر - القاهرة 1957.

* ابن سعد: كتاب الطبقات الكبرى Leiden 1904.

* المبرد أبو العباس محمد بن يزيد: الكامل في اللغة والنحو والتصريف، القاهرة، 1936، ج 3.

* الشهرستاني: كتاب الملل والنحل - بيروت- القاهرة 1956

* ياقوت معجم البلدان: القاهرة 1955.

مصادر أخرى:

* أحمد أمين: ضحى الإسلام، القاهرة 1962.

* محمد الجربي أبوراس : مؤنس الأحبة، تونس 1958.

* حسن حسني عبد الوهاب: ورقات الحضارة العربية بإفريقية التونسية، تونس 1966.

* علي يحيى معمر: الإباضية في موكب التاريخ، القاهرة 1964.

* عمار الطالبي: آراء الخوارج الكلامية، الجزائر.

الفهرس

05

- مقدمة

I

موجز تاريخ الأباطية منذ نشأتها

إلى أواخر القرن السادس هجري الثاني عشر م

09

- تاريخ المذهب من معركة النهروان إلى سقوط دولة تاهرت 297 هـ

09

الأباطية امتداد للتيار الخارجي المبكر

09

المحكّمة الأولى

14

- الأباطية تبحث عن انتصار

14

دروس من الهزائم

16

- الدعوة الأباطية في الاوساط البربرية ببلاد المغرب

21

- عوامل الإنتصار

21

الحركة الخارجية والقومية البربرية

22

شوائب الفرضية الاستشراقية ونواقصها

24

- الاطروحة الاباطية

26

- السلالة الرستمية 164-297 هـ

28

- تأسيس الدولة

29

- حالة الظهور

31

- السلالة الرستمية وعصرها الذهبي أو وحدة المذهب والقبيلة

الأباطية من سقوط دولة تاهرت

إلى تأسيس حلقة ريغ 269-409 هـ

35

- الانسحاب الاستراتيجي

37

الأباطية والفاطميون

37

العودة إلى مرحلة الدفاع

38	ثورة صاحب الحمار
42	ثورة الوهبية
42	أسباب الفشل الغامضة
43	وقعة بغاي
47	- الموقع الجغرافي والهياكل الإجتماعية والسياسية والإقتصادية في المناطق الأباضية في القرنين 12م و13م
49	درع الصحراء
49	ازدهار وتطور
51	- الحياة الاقتصادية في المدن الأباضية في القرنين الخامس والسادس هـ
51	الفلاحة
54	التجارة
57	- الهياكل الدينو - سياسة ومؤسسات المجتمع من ثورة "بغاي" إلى تأسيس "حلقة ريغ"
58	المذهب الأباضي من سنة 359 هـ إلى 409 هـ
59	تأسيس حلقة ريغ
60	صعود رجال الدين
	علم الكلام الاباضي نشأته تشكّله وصيغته النهائية
65	- علم الكلام الاباضي نشأته وتشكله وصيغته النهائية
66	ولادة عقيدة
68	تشكل العقيدة وبداية علم الكلام
69	الواصلية والأباضية
70	- الخلاف داخل الاباضيين حول القدر
72	- العناصر الأولية للعقيدة
73	بداية علم الكلام
74	الشروط الموضوعية للبدخ الفكري

- 76 صعود وأفول نجم أباطية المشرق
- 78 علم الكلام الأباضي في العهد الرستمي
- 79 - نظرية "الامامة" عند الاباطية
- 80 - الخلاف داخل الاباطية حول مسألة "الامامة"
- 83 - الاباطية الرستمية وانتفاضة المعتزلة
- 84 - علم الكلام في العهد الرستمي
- 86 - عوامل الضعف النظري للفترة الرستمية
- 87 - رسالة محمد بن أفلح
- 88 - واقع علم الكلام بين 297 هـ و409 هـ

II

علم الكلام الاباضي في القرن الخامس والسادس هجري

- 95 - تجديد الفكر الديني
- 99 - النهضة في الفكر الديني الاباضي علم الكلام في القرنين الخامس والسادس
- 101 - نقاط الالتقاء بين الاباطية والمعتزلة
- 102 - مرتبة علم المنطق
- 104 - في المفردات الخمس من الكلم
- 106 - نقاط الخلاف الكلامية بين الاباطية والاشاعرة
- 107 - العقيدة وعلم الكلام الاباطيين مسألة التوحيد
- 110 - ما لا يسع جهله
- 111 - وجود الله: البراهين والحجج
- 115 - الصراع ضد المشبهة
- 120 - الاباطية والمعتزلة
- 123 - خلق القرآن
- 127 هل تطور علم الكلام الأباضي في القرن الثالث والرابع؟

- 129 - القضاء والقدر
- 137 - النص والجدلية
- 140 - رؤية الله
- 145 - مسألة الامامة عند الاباضية في القرنين الخامس والسادس من هجري
- 150 - من "الامامة" الى "مجلس العزابة"
- 152 - هل هي تيوقراطية جماعية ؟
- 154 - الخلاصة

المصادر

- 161 - المصادر ببليوغرافيا مختصرة
- 165 - المخطوطات والمصادر الاباضية حسب مؤلفيها
- 166 - المصادر الغير الاباضية
- 167 - مصادر أخرى

الدار التونسية للكتاب
بلقاسم المرزوقي

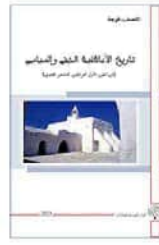


الكوليزي مدرج - د - الطابق الأول مكتب 130

43 - 45 شارع الحبيب بورقيبة - تونس

الهاتف / الفاكس: 71 33 98 33

البريد الإلكتروني: mtl.edition@yahoo.fr



نشر هذا الكتاب بداية باللغة الفرنسية تحت عنوان
Aux origines de la pensée arabe تحت عناية دار نشر
فرنسية L'Arganier سنة 2003 وسحبت منه عشرات الآلاف
من النسخ واقتنته أهم المكتبات العالمية كما تدل على ذلك
الشبكة العنكبوتية. ولكن وزير الثقافة التونسية آنذاك لم
ير فائدة في شراء نسخ منه بدعوى أنه نشر خارج تونس
والحقيقة لا يعلمها إلا الله والراسخون في علم السياسة، وقد
طالبنا كثيرا من أصدقائنا ترجمته إلى العربية وقد قمنا
بهذه المهمة رغم اقتناعنا بمقولة: "من ترجم خان". ولكنها
خيانة محبذة وخاصة أن الإشكاليات التي يطرحها هذا
الكتاب لم تتغير منذ أربعة عشر قرنا.

الدار التونسية للكتاب



الطبعة: 12.000 د.ت.

ر.د.م.ك: 8 - 96 - 839 - 9938 - 978

