الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التَّعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية — كلية أصول الدين

قسنطينة — قسم العقيدة ومقارنة الأديان

# المذْهَبُ العَقَدِيُّ الإبّاضِيُّ فِي الفِكْرِ الاسْتِشْرَاقِي

بحثٌ مقدَّم لنيل شَهَادَة دكتوراه علوم تخصُّص عَقِيدَةِ

إعداد الطَّالب:

مصطفى بن محمد بن دريسو

إشراف الأستاذ الدكتور:

مصطفى بن النَّاصر وينتن

أعضاء لجنة المناقشة

| | الاسم واللقب | الرتبة | الجامعة الأصلية | الصِّفة |
|---|---|---|---|---|
| 1. | عليوان سعيد | استاذ التعليم العالي | جامعة الأمير عبد القادر . قسنطيمة | رئيسا |
| 2. | وينتن مصطفى بن الناصر | استاذ التعليم العالي | جامعة غرداية – غرداية | مقررا |
| 3. | عمار طسطاس | استاذ التعليم العالي | جامعة الأمير عبد القادر . قسنطيمة | عضوا |
| 4. | رقيق عبد الكريم | استاذ التعليم العالي | جامعة باتنة – باتنة | عضوا |
| 5. | زهرة لحلح | استاذ التعليم العالي | جامعة الأمير عبد القادر . قسنطيمة | عضوا |
| 6. | نورة بوحناش | استاذ التعليم العالي | جامعة عبد الحميد مهري. قسنطينة | عضوا |

السَّنة الجامعية: 1444هـ/2022–2023م

# إهداء

- إلى أمي وأبي الكريمين اللَّذيْن أحاطاني بعطفهما وحبِّهما، وصَبَرا على تنشئتي وتربيتي " **رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا** "
- إلى زوجتي حبّاً ووفاءً والتي كانت خير عون وسند لي بتشجيعها المتواصل ومؤازرتها لي، وتحمَّلت الصَّبر من أجل تمام هذا البحث.
- إلى أولادي أنس وآلاء وإسراء الذين احتملوا بعدي عنهم من أجل إكمال البحث.
- إلى إخوتي وأخواتي الَّذين دوما يسألون عن نهاية البحث.
- إلى كل من كان سببا في تعليمي، وجلست بين يديه تلميذا وطالبا.
- إلى كل من سألني يوما متى لهذا الإنجاز أن يرى النُّور؟

أهدي لهم هذا العمل راجيا أن يكون لبنة من لبنات تقُّدم البحث العلمي وأن ينفع به الأمَّة جمعاء.

# شكر وتقدير

لا يسعني بعد أن استوى هذا البحث فصولا وأبوابا إلاَّ أن أحمد الله ربَّ العالمين، فاللَّهم لك الحمد في الأولى والآخرة " الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" وأشكره على آلائه ونعمه " **رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ**" فله الحمد أن يسَّر لي طريق العمل ويسَّر لي تمام البحث ونهايته، كما أحمده على شرح قلوب كثير من خلقه أن يدعموا هذا البحث بما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، وأذكر من بينهم فضيلة المشرف الدُّكتور مصطفى بن النَّاصر وينتن الذي قَبِل الإشراف على أطروحتي مع كثرة مشاغله العلميَّة والاجتماعيَّة، والذي شرح صدره لي وفتح أبواب منزله لي في كل لقاء معه، وكان نعم السَّند وخير المعين لي، فكانت ملاحظاته العلميَّة وتوجيهاته الدَّقيقة نبراسا لي، وكذلك أشكر اللُّجنة المكوَّنة من الأساتذة الأفاضل الَّذين وافقوا على قراءة بحثي وإبداء الملاحظات التي ستساهم بدون شكٍّ في تعديل وتقويم هذا العمل، دون أن أنسى من وفَّر لي سبل إنجاز هذا البحث من مكتبات كمكتبة الجمعية الثَّقافيَّة بمرسيليا، وكذا مكتبة ألكازار بمرسيليا، ومكتبة أرشيف ما وراء البحار بإكس أونبروفانس، وكذا مكتبة جمعية أبي اسحاق للتُّراث بغرداية ومركز البحث في دار الإمام بالقرارة، فقد لقينا فيها المعاملة الحسنة، والخدمة الكاملة.

ولا أنس إدارة جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة وعلى رأسها رئيس الجامعة الدَّكتور سعيد دراجي، وعميد كلية أصول الدين أ.د أحمد عبدلي، ورئيس قسم العقيدة ومقارنة الأديان أ.د ميلود رحماني.

وجميع الإخوان الذين ساندوني وقدَّموا لي النُّصح ويد العون أذكر من بينهم الدكتور بوحجَّام ناصر، والأستاذ الحاج سعيد محمد رئيس جمعية أبي اسحاق للتُّراث، والأخ الفاضل يسين بن محمد كومني، وغيرهم الذين أحتسب أجرهم على الله.

إليهم جميعا أهدي هذا العمل المتواضع ثناءً وعرفاناً، ودعائي لهم بالتَّوفيق والسَّداد من الله لهم في الدُّنيا والآخرة.



## المقدِّمَةُ

الحمد لله حمداً يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه والصَّلاة والسَّلام على خير البريَّة سيِّدنا محمدρ وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهديه واستنَّ بسنَّته إلى يوم الدِّين.

لقد كانت الدِّراسات الاسْتِشْرَاقِيَّة حول الإسلام موضع تجاذبات من قبل الدَّارسين، منهم المؤيِّد لما لها من مساهمات في دراسة التُّراث الإسلاميّ، ومنهم المندِّد الذي يرى أنَّ تلك الأبحاث ما هي إلا خلفيَّة للمستعمر والمحتلّ والمستغلّ الذي ظهر في حلَّة جديدة، والذي أتى على بلاد المسلمين دمارا وهلاكا، فما جاءت تلك الدِّراسات إلا لتساهم في هذا الحقل، ولتعطي نفسا وبعثا جديدا للإمبرياليَّة العالميَّة.

إلا أنَّ العاقل والمنصف لابدَّ له من وقفة تأمُّل قبل إصدار حكم عام، والذي لابدَّ أن يكون بعد تصور لتلك الأبحاث، وأن يكون كذلك طريقا وسطا بين هذين الفريقين، فلا يُلغي جميع تلك المجهودات مرَّة واحدة، باعتبار أنَّ فيها ما ساهم في خدمة التُّراث الإسلامي، ولا يتقبَّلها تقبُّلا أعمى ولو كان فيها ما يهدم من أسس العقيدة والدِّين والمجتمع.

والدِّراسات الاسْتِشْرَاقِيَّة حول المذهب الإباضي لا تختلف عن هذا المنهج، فقد عرف المذهب الإباضي بحوثا اسْتِشْرَاقِيَّة في التَّاريخ والعقيدة، والفقه، والحديث، وغيره.

ولكن بقيت تلك البحوث دون تمحيص أو نقد أو فحص، ورغم أنَّ الإطار العام الذي غالبا ماتُرى به تلك الدِّراسات أنَّها ما هي إلا نقد ولذع للمذهب الإباضي، فإنَّ ذلك أدَّى إلى عدم الاقتراب منها أو الاطِّلاع عليها، اعتقادا أنَّ ذلك هو سبيل الخلاص منها، فما جاء المستشرقون إلا لنهب المخطوط والتَّحايل على التُّراث الإباضي.

لكن يبقى هذا الحكم ليس حكما موضوعيّاً، ما لم يتم التثبُّت في الأمر، وما لم يتم الاطِّلاع على جميع تلك البحوث ووضعها في ميزان الفحص والنَّقد، ﴿**فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾ (الحجرات،6).

لذلك جاء بحثنا أساسه تسليط الضُّوء على تلك الدِّراسات، ثم فحصها ونقدها، فكان البحث تحت عنوان: "**المَذْهَبُ العَقَدِيُّ الإِبَاضِيُّ فِي الفِكْرِ الاسْتِشْرَاقِي**".

**أسباب اختيار الموضوع:**

وقد كان من أهمِّ أسباب اختياري لهذا الموضوع، محاولة معرفة محتويات تلك الدِّراسات ومدى جدِّيتها والتزامها بالبحث العلمي الموضوعي، ثم تحليلها ومقارنتها بما ورد في المصادر الإبَاضِيَّة.

مع ما يرافقها من أسباب شخصيَّة، منها كون هذا البحث استمرارًا لعملي في رسالتي للماجستير، إذ كان متعلِّقا بأبحاث المدرسة الإيطاليَّة حول المذهب الإباضي، وجاء هذا البحث ليضيف مدارس اسْتِشْرَاقِيَّة أخرى لم تنل حقَّها ومستحقَّها من البحث والتَّنقيب.

**إشكالية البحث:**

بِناء على ما سبق ذكره فقد بَنَيْنَا اشكاليتنا انطلاقا من هذا الجانب، على ماذا تحتوي هذه الدِّراسات حول المذهب الإباضي؟ وكيف اهتمَّ المستشرقون بالتُّراث الإباضي، وبذلوا في ذلك النَّفس والنَّفيس من أجل البحث عن مصادره، وتكبَّدوا في ذلك صعوبات بالغة في جمعه، رغم بُعد الشُّقة والمسافة، فماذا يمكن أن يكون من وراء ذلك؟ هل حقيقة تمكَّنوا من الوقوف على حقيقة الفكر الإباضي، وقدَّموه كما ورد في مصادره، أم أنَّهم جانبوا الموضوعيَّة، وحادوا عن منهج البحث العلمي، وهل كانت دراساتهم منصفة أو مغرضة؟ أو أن هنالك عقبات حالت دون وصولهم للفهم الصَّحيح للفكر والعقيدة الإباضيَّة

أسئلة طرحناها، ونحاول الإجابة عنها في هذا البحث.

**المنهج المتبع في البحث:**

اخترتنا لهذه الدِّراسة المنهج الوصفي التَّحليلي، الذي يمكِّننا من معرفة وجمع هذه الدِّراسات، سواء كانت كتبا أو مقالات في مجلاَّت، ثم مسحها لمعرفة مكنوناتها، وتأتي مرحلة التَّحليل بمقارنتها بما ورد في المصادر الإبَاضِيَّة، ومدى قربها وبعدها عن الحقيقة.

**الدِّراسات السَّابقة للبحث:**

لم أجد دراسة سابقة في هذا الحقل من الدِّراسات سوى بحثي للماجيستير الذي أسلفنا ذكره، وكان تحت عنوان:" **المدرسة الإبَاضِيَّة في الدِّراسات الإيطالية، دراسة المستشرق الإيطالي رُوبِيرتُو رُوبِينَاتْشِي Roberto RUBINACCI نموذجا**"

ودون أن نغفل بعض الدِّراسات المتناثرة في المجلاَّت أو في ثنايا الكتب والتي لا ترقى أن تكون دراسة شاملة تجمع بتلابيب الموضوع.

وقد عمدت إلى زيارة بعض المكتبات التي جمعت المخطوطات الإسلاميَّة، والتي يحتمل وجود المخطوط

الإباضي ضمنها، كمكتبة سان بترسبورغ بروسيا الاتحاديَّة في جوان 2014.

**صعوبات البحث:**

وكل بحث لا يخلو من صعوبات، كماهي طبيعة جميع البحوث، فقد اعترضتنا متاعب كثيرة في عديد من المسائل، منها:

مشقَّة الحصول على بعض الدِّراسات كونها مقالات في مجلاَّت يصعب الوصول إليها، لأنَّها قديمة ولم تعرف الفهرسة الالكترونيَّة بعدُكبقيَّة بعض المجلاَّت.

صعوبة الوصول إلى ترجمات بعض المستشرقين، كونها لم ترد في موسوعات المستشرقين أو تراجمهم، فقد كان بعضهم معاصرين، ومن بين الصُّعوبات أيضاً عدم تلقِّي ردودعلى بعض الرَّسائل التي وجهتها إلى مراكز بحث أو لأهالي المستشرقين وأقاربهم، أو وصول بعض الأجوبة مقتضبة لا تفي بالغرض.

اقتضت طبيعة عملي اللُّجوء إلى ترجمة بعض الدِّراسات مما أخذ مني جهدا ووقتا على حساب زمن البحث.

صعوبة التَّنقل لبعض البلدان لمعاينة المخطوطات الإبَاضِيَّة التي من المحتمل أن يكون بعض المستشرقين قد وضع فيها المخطوطات لخطورة الوضع الأمني فيها، كالمكتبة الظَّاهرية في سوريا.

صعوبة الحصول على ترجمات أو مترجم لبعض الدِّراسات، وخاصَّة تلك التي المتعلِّقة باللُّغة الألمانيَّة.

خطة البحث:

وقد قسَّمنا البحث إلى مقدِّمة وفصل تمهيدي وبابين وخاتمة:

الفصل التَّمهيدي يتعلَّق بتعريفات تخصُّ المذهب الإبَاضِي والحركة الاسْتِشْرَاقِيَّة، مع ذكر أهمِّ المدارس الاسْتِشْرَاقِيَّة، وترجمات مختصرة لأهمِّ المستشرقين.

الباب الأول عنونته: "**أعمال المستشرقين حول الفكر العقدي الإباضي**"، حيث تضمَّن خمسة فصول، ويتعلَّق بإعطاء نماذج بحث لكل مدرسة من مدارس الاستشراق المهتمَة بالمذهب الإباضي، حيث اعتمدنا لكل مدرسة أهمِّ مستشرق فيها كنموذج، مع بعض الإحالات لمستشرقين آخرين من نفس المدرسة.

كان الفصل الأول لدراسات المستشرقين الفرنسيِّين واعتمدنا المستشرق بيار كوبرلي نموذجا، مع بعض الأبحاث لموتيلاَنْسْكِيومَاسْكُورَاي.

الفصل الثَّاني كان لدراسات المستشرقين البولونيِّين واعتمدنا في ذلك نموذجين لتَادُوزْلِيفِتَسْكِيوزِيغْمُونْدسُموقُزْفِسْكِي.

الفصل الثَّالث خصَّصناه للدِّراسات الألمانيَّة، واعتمدنا في ذلك نموذجين وهما للمستشرقين جوزيف فَانْ أَسْ

ووِينَرْشَفَارْتَزْ.

الفصل الرَّابع كان للدِّراسات الإيطاليَّة، اعتمدنا فيها دراسة المستشرق مَارْتِينُو مُورِينُو.

الفصل الخامس كان للدِّراسات الانجليزيَّة، واعتمدنا دراسة المستشرق ويلكنسون، مع اعتماد دراسة مايكل كوك وباتريسيا كرُون في بعض المسائل، كما أشرنا ضمنهالبعض دراسات الباحثة الأمريكيَّة فاليريهوفمان.

أما الباب الثَّاني فكان عنوانه: "**تحليل آراء المستشرقين حول الفكر العقدي الإباضي**" حيث تضمَّن أربعة فصول تتعلَّق بتحليل دراسات المستشرقين للفكر العقدي عند الإبَاضِيَّة.

فكان الفصل الأول: يتعلَّق بمرحلة التَّأسيس والنَّشأة التَّاريخيَّة للمذهب الإبَاضِي، وكذا والمصادر التي اعتمدها المستشرقون في تحليلهم للآراء الكلاميَّة.

الفصل الثَّاني: تضمَّن مسائل الإلهيَّات فكان الحديث عن دراسة المستشرقين لآراء الإباضيَّة في مبحث الصِّفات الإلاهيَّة، والمحكم والمتشابه، وكذا ما يتعلَّق به من مسائل أخرى كخلق القرآن والرُّؤية.

الفصل الثَّالث: تعلَّق بأفعال الإنسان ومصيره، فتضمَّن الحديث عن الأسماء والأحكام، وفعل الإنسان بين القضاء والقدر، وكذا المصير الأخروي من الوعد والوعيد.

الفصل الرَّابع: ما يتعلَّق بقضايا السِّياسة والمجتمع، وتمَّت فيها دراسة قضايا الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر وكذا الولاية والبراءة والإمامة.

وقد ألحقنا بالدِّراسة بعض صور لبعض المقالات والدِّراسات الاستشراقيَّة المختلفة حول المذهب الإباضي.

وفي تعريف الشَّخصيَّات الإبَاضِيَّة اعتمدنا على معجم أعلام الإبَاضِيَّة بما يوفِّره من مشقَّة عناء البحث في مصادر الكتب سواء المشرقي أوالمغربي منه، كما كانت لنا إحالة على موقع جمعية التُّراث لأنَّه يحوي شخصيَّات ذكرت في المعجم.

ونحمد الله سبحانه وتعالى أن أعاننا ووفَّقنا في اتمام هذه الأطروحة بهذه الصِّيغة وبهذا الثَّوب، فلولا تيسير من الله وعون لما أمكننا مواصلة مسيرة البحث، ذلك أنَّ البحث اعترضته عقبات، فعرف التَّوقُّف مرَّات عدَّة، ذلك أنَّ التَّفرغ للبحث مع مقتضيات ومشاغل الحياة، لمن الصُّعوبة بمكان في هذا العصر، فللَّه الحمد في الأولى والآخرة الذي منَّ علينا بلطائفه وفضله.

ومن فضل الله سبحانه وتعالى ومنَّه أن أحاطني بثلَّة من خيرة النَّاس والذين أمدُّوني بعونهم ودعائهم وبالكلام الطِّيب، فلهم مني إلى الله تعالى دعائي لهم بالتَّوفيق والسَّداد في الدُّنيا والآخرة، وعلى رأسهم أستاذي المشرف الدُّكتور مصطفى بن النَّاصر وينتن الذي صبر على أن يتقبَّل أخطائي وزلاَّتي، وأن يمدَّني بخبرته، وسعة علمه ورحابة صدره، حيث فتح عليَّ باب داره وقبل ذلك أبواب قلبه، فالله أسأله أن يجعل ذلك في ميزان حسناته، وأن يتقبلَّه منه قبولا

حسنا.

كما لا أنسى المكتبات التي فتحت أبوابها لي، داخل البلاد وخارجه، وعلى رأسها الجمعية الثَّقافية الميزابية بمرسيليا، ومكتبة ألكازار بمرسيليا، ومركز دار الإمام بالقرارة، ودار العلم بالعطف، وجمعيَّة أبي إسحاق للتُّراث بغرداية.

كما أشكر جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة لشرف الانتساب إليها، وقبول بحثي ضمن الأبحاث التي تخدم المسيرة العلميَّة.

وأحمد الله تعالى أن قد وفقني في الوصول إلى أهدافي في البحث، وآمل أن أكون قد ساهمت ولو باليسير في إثراء التراُث الإسلامي بما استطعت من جهد في هذهالدراسة، فما كانفيه من صواب فبفضل من الله وسداد، وما كان غير ذلك فعجز مني وتقصير، والله أسأله تمامه وكماله، فالحمد لله في الأولى والآخرة.

مرسيليا مكتبة البلديَّة ألكازار: الجمعة 12 شعبان 1439هـ/ 27 أفريل 2018

# الفصل التَّمهيدي

# تعريفات - ضبط المصطلحات

## المبحث الأوَّل: التَّعريف بالإباضيَّة

### المطلب الاوَّل: التَّعريف والنَّشأة:

الإباضيَّة مذهب من المذاهب الإسلاميَّة القديمة النَّشأة، وتنسب إلى التَّابعي عبد الله بن إباض أحد أقطابها ومنه أخذت تسميتها، لكن كتب الفرقة تعتبر أنَّ جابر بن زيد التَّابعي إمامها ومؤسِّسها، وبالتَّالي فإنَّ نشأتها تعود إلى النِّصف الأولمن القرن الأوَّل الهجري.

ويصنِّفها أصحاب المقالات وبعض كتَّاب التَّاريخ من السُّنَّة وغيرهم من الفرق الخَارِجِيَّة، إلا أنَّها أكثر اعتدالا وأقربها إلى كتاب الله وسنَّة رسولهﷺ، وهذا كما هو ظاهر في فقهها وعقائدها وفكرها.

إلا أنَّ علماء الاباضيَّة يثبتون صلتهم بكتاب الله وسنَّة رسولهﷺ، وينكرون بشدَّة اعتبارهم من الخوارج [1] بالمعنى الدِّيني، أو امتدادا لهم، ويرون في هذا تحريفا للحقائق التَّاريخية، واجحافا للفرقة.

ينتشر المذهب الإباضي في أنحاء كثيرة من العالم الإسلامي فهو يوجدُ حاليا في سلطنة عُمَان وفي الجزائر وفي تونس وليبيا وتنزانيا.

الدِّراسات عن المذهب الإباضي لم تنل حقها ونصيبها بالشَّكل الكافي، فهناك عدة جوانب لا تزال مجهولة وتحتاج إلى استكشاف ومعرفة لعلها تثري الفكر الإسلامي وتضيف له اضافات معرفيَّة، وما التُّراث الإسلامي إلاَّ تراكمات لاجتهادات العلماء والمفكِّرين من مختلف الجهات والاتجّاهات.

---

[1] **مفهوم الخروج عند الإباضيَّة**:الخروج يحمل معنيين: دينيا وسياسيًّا، فإذا كان سياسيًّا فيرادُ به الخروج عن طاعة الإمام علي (كرَّم الله وجهه) ورفض وقف القتال في صفِّين 37هـ/658م، وعدم قبول التَّحكيم ، وأصحاب هذا الاتِّجاه أو من ينسب إلى هذا المفهوم لم يرضوا الانحراف عن نهج النبيءﷺ والخلافة الرَّاشدة، أمَّا إذا كان بمفهوم المروق عن الدِّين والذي هو التَّفسير العصري لهذه الكلمة فإنهم يرفضونه، ولذلك يرى الإباضيَّة الخوارج هم الذين يحكمون على مخالفيهم بالشِّرك، ويبيحون الخروج على الإمام بالسِّلاح من غير مبرر شرعي وهذا هو مفهوم الخروج عند الإباضيَّة، وهذا واضح من براءة الإباضيَّة من الأزارقة وعدم رضاهم بأعمالهم، وعدم صلتهم بهم من خلال رسالة عبد الله بن إباض إلى عبد الملك بن مروان، ويُعتقد من خلال الكتابات التَّاريخيَّة أنَّ هذا المصطلح ظهر بعد سنة 64هـ ، أي لم يظهر في أعقاب معركة صِفَّين، ووظِّف من قبل السُّلطة الأمويَة الحاكمة على من يعارضها لتنفِّر النَّاس منهم. والإباضيَّة يرضون إطلاق اسم أهل الدعوة، أو جماعة المسلمين، لكن إطلاق اسم الخوارج يعتبرونه شتيمة وتنابزًا بالألقاب. معجم مصطلحات الإباضيَّة، مجموعة من الباحثين، ص 211/1

يَعدُّ المؤرّخون الذين كتبوا عن المذهب الإباضي في بداياته أنَّه لم يكن بالشَّيء الكثير، وهذا راجع لقلّة المصادر والمؤلَّفات التَّابعة للفرقة في معظم الأحيان، ولذلك فإنّ معظم الذين كتبوا عن المذهب الإباضي من الفِرق المختلفة لم يرجعوا إلى مصادر الاباضيَّة لعدم توفّرها أو لفقدانها أو لجهلهم بها، أو تحيُّزا من قبلهم، فكانت النَّتائج متناقضة ومختلفة بين الكُتّاب أنفسهم.

وقد ظَهَرَ باحثون مستشرقون حاولوا أن يكشفوا الغطاء عن بعض الجوانب المجهولة في المذهب الإباضي، ولكن في غالب الأحوال كانت أبحاثهم موجّهة لقضايا تاريخيَّة، وبعض المسائل العقديَّة، ويبقى الإلمام بجميع محاور هذا المذهب عَوَزٌ لم تستطع تجاوزه تلك الأبحاث إلا القليلة منها، ذلك أنَّ أبحاثهم كانت محدودة، ويبدو أنَّ ذلك راجع لمدى توفُّر مخطوطات ومصادر الفرقة، أو أنَّها كانت محدودة على حسب الأغراض الموجَّهة لها.

وفي المرحلة الأخيرة برز كُتَّاب معاصرون مستشرقون وغيرهم ألَّفوا في الإباضيَّة إمَّا تحقيقا لمخطوطات إباضيَّة أو عبارة عن رسائل أكاديميَّة تعنى بجانب من جوانب المذهب الإباضي، والإشارة الجديرة بالذِّكر أنَّه في هذه المرحلة تمّت محاولة التَّعامل مع مصادر الفرقة نفسها في غالب الأحوال، ولم يتم إعادة ما قاله السَّابقون من كتَّاب المقالات وغيرهم.

### 1. نشأة الإباضيَّة:

رغم أنَّ المذهب الإباضي ينتسب إلى التَّابعي عبد الله بن إباض، إلا أنَّ الإباضيَّة يعتبرون أنَّ جذورهم تعود إلى أبعد من ذلك، إذ يرجعونه إلى الصَّحابي عبد الله بن وهب الرَّاسبي،[1] الذي قُتل في معركة النَّهروان بسبب أحداث الفتنة الكبرى التي أصابت المسلمين.

لقد كانت لأحداث هذه الفتنة أثر بالغ في انشقاق المسلمين وانفصالهم عن بعضهم البعض، ثم اختلافهم في تفسير بعض القضايا الحادثة على الأمَّة الإسلاميَّة.

وكان مقتل عثمان بن عفَّان الحدث البارز والرَّاسخ في تاريخ المسلمين، ذلك أنه كان اغتيالا لثالث خليفة من

---

[1] **عبد الله بن وهب الرَّاسبي:** ولد بعُمَان، صحابيٌّ جليل من قبيلة الأزد، أدرك الرسول ﷺ في السنة التَّاسعة للهجرة، شارك في فتوح العراق مع سعد بن أبي وقّاص، وأبلىفيها بلاء حسنا، وكان في صفِّ علي كرَّم الله وجه في بداية بروز الفتن التي منها معركة صِفِّين سنة 37 هـ/657م، وهو من الفئة الذين رفضوا توقيف القتال عند رفع المصاحف، والدَّعوة إلى التَّحكيم، لذلك سميّت جماعته بال"محكّمة"، فانتقلوا إلى مكان يسمَّى "حروراء" فسمُّوا بالحروريَّة وفي ذلك المكان بايعوا عبد الله بن وهب إمام لهم، وفضَّل القعود والتروّي على الخروج بعد أن برز تيار في الحروريَّة ينادي بالخروج على الظَّلمة، فأقحم علي بن أبي طالب (كرَّم الله وجهه) في قتال هؤلاء المحكمة، في معركة النَّهروان سنة 37/هـ/658م، وأحيانا تنسب الإباضيَّة إلى عبد الله بن وهب الرَّاسبي لذلك يطلق عليها الإباضيَّة الوهبيَّة. معجم أعلام الإباضيَّة، 3/580 - 583

خلفاء رسول الله ﷺ، والذي كان يتمتَّع بصفة صحابي جليل ومبشَّر بالجنَّة، وبغض النَّظر عن أسبابه فإنَّ نتائجه كانت بالغة الخطورة على وحدة الامَّة الإسلاميَّة.

وكان المرشَّح الوحيد المفترض لخلافته هو الصَّحابي علي بن ابي طالب (كرَّم الله وجه) لما يتمتَّع به أيضا من صفات تؤهِّله بجدارة لهذا المنصب، والأهمّ من ذلك كان من بين السِّتَّة الذين اختارهم الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه لخلافته قبل موته.

استُغلَّ موت الخلفية عثمان بن عفَّان رضي الله عنه، لوضع منصب الخلافة موضع التَّنافس من قبل آخرين، فكان من بينهم معاوية بن أبي سفيان الأموي ولي الشَّام في عهد عثمان بن عفَّان (رضي الله عنه).

لقد استغلَّ معاوية بن أبي سفيان حادثة مقتل الخليفة عثمانبن عفَّان لهذا الأمر، وأرجع مسألة المبايعة مسألة فرعيَّة، بينما مسألة التَّحقق في مقتل عثمان بن عفَّان أمرًا جوهريّاً لا يجب تأخيره.

فاستنفر في ذلك جميع قواه، وأقنع من كان متعاطفا معه في هذه المسألة، دون النَّظر إلى أبعادها السِّياسيَّة الخطيرة، والتي من خلالها أراد معاوية بن أبي سفيان أن تؤول السُّلطة إلى الفرع الأموي، وهذا ما سيتَّضح لاحقا عندما يتولَّى معاوية السُّلطة، إذا لا نرى أي تحقيق أو متابعة في مقتل سيِّدنا عثمان بن عفَّان، الذي كان ينادي به بقوَّة وحزم.

فوقعت معركة الجمل (36هـ/656م)[1]، وشاركت فيها السَّيدة عائشة رضي الله عنها وبعضٌ من الصَّحابة الكبار من أمثال الزُّبير بن العوَّام، وانتهت بفوز علي بن أبي طالب وإرجاع عائشة مصانة مكرَّمة إلى بيتها في المدينة المنوَّرة، حيث أعلنت توبتها واعترفت بخطئها.

---

[1] **وقعة الجمل**: وقعت سنة 36هـ/656م في مدينة البصرة، سميت بالجمل لأن السيدة عائشةرضي الله عنها كانت تركب فوق الجمل، لتلهب الحماس لجيشها، ووقعت بين جيش علي بن أبي طالب(كرَّم الله وجهه) المتألَّف من عشرين ألف مقاتل، وبين جيش يقوده الصَّحابيان طلحة بن عبيد الله، والزُّبير بن العوَّام، بمشاركة أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قوامه ثلاثين ألف مقاتل، وكان سبب الوقعة مقتل عثمان، حيث ذكرت الرِّوايات التَّاريخيَّة أن فريق طلحة والزُّبير نادى بالقصاص من القتلة، لكن عليا آثر التَّريُّث ريثما يعود الاستقرار إلى المدينة التي لم يعد إليها الهدوء بعد، وفي نفس الوقت معرفة القتلة الحقيقيِّن، لكن استعجال طلحة والزُّبير جعلهم يقنعون السِّيدة عائشة بالخروج من المدينة والمسير إلى البصرة، فلحق على إثرهم علي بجيشه، فالتقى الجيشان في البصرة سنة 36هـ، بعد محاولات للصُّلح، لكن باءت بالفشل، فنشب القتال بين الفريقين، وكانت أمُّ المؤمنيناراكبة فوق الجمل، فقُتل الجمل وقُتل طلحة والزُّبير كما مات عدد كثير، وانهزم أصحاب الجمل ورجعت عائشة إلى المدينة بعد أن أعلنت توبتها، وتذكر بعض المصادر أنَّعدد القتلى بين الطَّرفين وصل إلى عشرة آلاف قتيل. ابن الأثير (630هـ)، الكامل في التاريخ، تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتاب العلمية، بيروت لبنان، ص 142/3، أبو الفداء الحافظ بن كثير (774هـ)، البداية والنِّهاية، ص 230/7.

ثم جاءت معركة صِفَّين[1] (37هـ/657م)[2] أين وقعت فيها مواجهة بين علي ومعاوية الذي لم يعترف بعلي إماما، وشقَّ عصا الطاعة، فوقعت مواجهة بينهما في صِفَّين، وتحارب الفريقان حتى كادت الغلبة تكون لعلي، فالتجأ معاوية إلى حيلة تنجيه من شرِّ الهزيمة فأمر جنوده بحمل المصاحف على السُّيوف، إشارة للدَّعوة إلى العودة إلى كتاب الله ليحكم بينهم.

وقَبِل عليٌ بالتَّحكيم، إلا أنَّ فريقا في صفِّه تنبَّه لهذه الإشكاليَّة كيف لعلي وهو الخليفة الشَّرعي أن يقبل بالتَّحكيم، إلا أن يكون قد شكَّ في خلافته، أو أراد التَّنازل عنها، فطلبوا منه الاستمرار في القتال حتَّى الفوز، لأنَّ هذه خدعة تستَّرت تحت "حق أُريد به باطل"، لكن عليًّا آثر الاستمرار على ما بدأه اعتقادا منه أنَّ المحكمة ستنفضُّ لا محالة بإقراره خليفة، وتكون الأمور قد سوُّيت بطريقة سلميَّة دون إراقة الدِّماء.

مع هذا الاصرار من علي، على التِّحكيم انفصل عنه الفريق الرَّافض للتَّحكيم إيمانا منه أنَّه لم يعد هناك إمامٌ، ولا بيعة في عنقهم، كما لا تلزمهم طاعة لأحد، وانزووا إلى مكان بعيد، في ذلك الحين أسفرت النَّتائج عن إقرار الأمر لمعاوية وخلع إمامة علي، مما اعتبره عليًّا خديعة لا يمكن قبولها، وعزم على مواصلة القتال، لكن لم يعد جيشه بذلك العدد الذي واجه به معاوية في البداية، فطلب من الفريق الذي انشقَّ عنه بالعودة والانضمام إلى جيشه، إلا أنَّ هذا الفريق كان قد انتخب إماما له، وهو عبد الله بن وهب الرَّاسبي بعد تنازل علي عن خلافته، وطلبوا من عليٍّ مبايعة الإمام الجديد والدُّخول في صفِّهم، وقابل ذلك عليّ بالرَّفض فأراد أن يرجعهم لصفِّة بالقوة فالتقى بهم في النَّهروان، فدارت معركة بين الفريقين، تسمَّى بمعركة النَّهروان (38هـ/659م)[3]، فقتل العديد منهم ومن بينهم إمامهم عبد الله بن وهب الرَّاسبي.

هرب البقيَّة ممن نجا من المحكِّمة إلى قرية تسمَّى حروراء،[4] ومنها أُطلق عليهم الحروريَّة، فاجتمعوا هنالك للنَّظر

---

[1] **صِفّين:** قرية قديمة أسَّسها الرُّومان تقع على الشَّاطئ الغربي من نهر الفراث. ينظر: زكرياء بن محمد بن محمود القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، ص 214.

[2] **وقعة صفين:** معركة بين جيش علي (كرم الله وجه)، وجيش معاوية وقعت في سنة (37 هـ/ بعد سنة 657م)، أي بعد عام من معركة الجمل، في منطقة تسمَّى صفَّين، التحم فيها الجيشان وكادت الغلبة في آخر المطاف أن تكون لجيش علي، إلا أنَّ الحرب انتهت بمكيدة رفع المصاحف على الرِّماح، والدَّعوة للتَّحكيم، وتوفِّي فيها حسب الرِّوايات التَّاريخية سبعون ألفا من الفريقين.

[3] **معركة النَّهروان:** معركة كبيرة وقعت بين جيش الإمام علي (كرَّم الله وجهه) والمحكِّمة سنة 38هـ/658، في النَّهروان (منطقة بعيدة من بغداد بـ659 كلم)، ولذلك سميت بهذا الاسم، وقعت المعركة بين المحكِّمة والإمام علي كرَّم الله وجهه اثر اختلافهم في قضيَّة التَّحكيم، وانتصر علي في المعركة بعد سقوط قتلى من الطَّرفين. معجم مصطلحات الإباضيَّة، 944/2.

[4] **حروراء:** قرية قريبة من الكوفة وهي تبعد عن جنوب العاصمة بغداد 170 كلم.

في أمرهم، وهناك وقع الانقسام داخل الحروريَّة ففريق وقع تحت وطأة حبِّ الانتقام ورد العنف بالعنف، وفريق آثر التوقُّف والتَّريُّث وعدم مجابهة القوة بمثلها.

فأمَّا الفريق الأوَّل الذي مال إلى الانتقام فابتكر في ذلك ما يسمَّى بالاستعراض،[1] وحاول أي يستدلَّ بآيات من القرآن الكريم ويفسِّرها على غير المراد منها في سياق الآية،[2] وحكم على المسلمين بالكفر والشِّرك، وكل من أطاعهم وسار على نهجهم، وأنَّ البلاد التي يحكمها هؤلاء الحكَّام إنَّما هي بلاد شرك فلا يجوز الاستقرار فيها، وجعل من الهجرة فرضا واجبا، وقتال هؤلاء الذين حكموا عليهم بالكفر أمرا لازما، وهذا الفريق يُطلق عليهم الأزارقة نسبة لزعيمهم نافع ابن الأزرق.[3]

وأمَّا الفريق الثَّانِي من المحكِّمة فهو الذي آثر البقاء وعدم الهجرة، وفضَّل عدم الانسياق وراء هذه التَّأويلات الفاسدة، واعتبر هؤلاء مؤمنين وبلادهم بلاد إسلام.

هذا المنطق المسالم لم يرُق الأزارقة فأطلقوا على هذا الفريق اسم القعدة،[4] يعني الذين قعدوا وتخلَّفوا عن الجهاد والهجرة في سبيل الله، والذي لم يرق أيضا بطبيعة الحال للفريق الذي بقي في حروراء، لأنَّ هذا الإطلاق إنَّما يراد به القدحُ لا المدحُ، ولأنَّه يقصد به التَّخلِّي عن فرض من الفروض الدِّينيَّة وهي الهجرة والجهاد في سبيل الله.

من خلال هذا نستطيع أن نفهم إطلاق لفظ الخوارج، أنّه يُراد به فرقة الأزارقة بعدما فسَّروا الآيات على غير ما

---

[1] **الاستعراض**: هو قتل بدون وجه شرعي، وهو قتل كل من يعرض لهم من المخالفين المسلمين.

[2] ومنها قوله تعالى: "**وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ**" (الأنعام، 121)، فسَّروها بمعنى وأن أطعتموهم في الحرام يعني في أكل الميتة يحكم عليهم بالشِّرك، والأصل ان أطعتموهم في استحلال الشِّرك.

[3] **نافع بن الأزرق (65هـ/685م)**: نافع بن الأزرق بن قيس الحنفي، رئيس فرقة الأزراقة وإليه ينتسبون، كان أمير قومه وفقيههم، من أهل البصرة، عرف صحبة ابن عبَّاس في أول أمره، وله أسئلة رواها عنه، وقد أخرج الطَّبراني بعضا منها في مسند ابن عبَّاس من المعجم الكبير، وكان من أنصار الثَّورة على عثمان بن عفَّان (رضي الله عنه)، اجتمع هو جماعته في حروراء وأعلنوا انفصالهم عن علي، وانشقَّ عن الحروريَّة لآرائه المتطرفَّة التي لم ترق لهذه الطَّائفة وقصد الأهواز مع طائفة منه وبدأ يعترض النَّاس المخالفين له، وقاتل مع ابن الزُّبير في مكَّة جيش الشَّام، وانفضَّعن ابن الزُّبير بعد أن علم رأيه فيه، وانفصل عن ابن إباض بعد أن اختلف معه في الهجرة، فتبرّؤوا منه، وقاتله المهلَّب بن أبي صفرة حتى قتل سنة 65هـ/ 685م. خير الدِّين الزرِّكلي،معجم الأعلام، ص 351/7.

[4] **القعدة**: اسم أطلق على أتباع أبي بلال مرداس بن حدير بعد معركة النَّهروان 38هـ/658م، لأنَّهم قعدوا ورفضوا الخروج على الحكّام الأمويِّين، وهذه الفرقة تمثِّل الفرقة المعتدلة من المحكِّمة، والتي تعتبر بذرة لنشأة الإباضيَّة، والتي بيَّنت تمايزها عن المتطرِّفين الذين قاتلوا السُّلطة وأتباعها وعرفوا فيما بعد بالأزارقة، وقد عاش القعدة رغم اتباعهم النَّهج السِّلمي في خوف وكتمان لتعقبهم من قبل الدَّولة الأمويَّة، واعتبارهم كلهم معارضين. معجم مصطلحات الإباضيَّة، ص 799/2.

أراد الله، فهم يمرقون كما يمرق السَّهم من الرَّميّة، كما روي في حديث لرسول الله ﷺ.[1]

إنّ أوّل من تبرَّأ من هؤلاء هم المحكِّمة الباقية الذين أطلق عليهم الأزارقة فيما بعد اسم القعدة،[2] لقد تبرَّأوا من أقوالهم المخالفة لبقيَّة نصوص الشَّرع، وحاولوا أن يردُّوهم إلى الطَّريق السَّوي بالحجَّة والاقناع، أحيانا بالمناظرات، وأخرى بالقوَّة، فقد وقع قتال بينهم في بعض المواضع، وقال فيهم زعيم الاباضيَّة أبو عبيدة:"دعوهم حتى يحوِّلوا أقوالهم إلى أفعال، فإن فعلوا فقد وجبَ قتالهم، حتى يتوبوا".

انفصلت المحكِّمة عن بعضها البعض تحت وطأة خلاف فكري تحوَّل فيما بعد إلى خلاف عقدي، بين الأزارقة الذين أُطلق عليهم فيما بعد الخوارج لخروجهم الواضح عن الدِّين، والبقيَّة من المحكِّمة الذين أَطلقوا على أنفسهم جماعة المسلمين، إذ يرون أنَّهم يمثِّلون المسلمين بحق.

عاث الأزارقة في الأرض فسادًا وترعيبا للمسلمين وواجهت السُّلطة الأمويَّة الحاكمة في مواضع عدَّة، كما استغلت السُّلطة تطرُّف الأزارقة لمحاربة كل من لا يعلن لها الولاء والطَّاعة وذلك بوضعهم جميعا في بوثقة واحدة، مهما كانت مبرّراتهم وخلافهم مع السُّلطة، فحاربت الأزارقة وجماعة المسلمين على السَّواء، كما استعملت في ذلك التَّشهير بهم، واتهامهم جميعا بالخروج والمروق في الدِّين كي يبعدوا عنهم كل تأييد أو نصير.

فبرز منافح ومدافع عن جماعة المسلمين يُسمى عبد الله بن إباض الذي راسل الحكَّام الأمويِّين ناصحا لهم في ما أخطأوا فيه، ومبيّنا لهم مبدأ خلاف جماعة المسلمين مع الأزارقة، ومن خلال هذا الظُّهور والعمل علانيَّة ثمَّ تسمية هذا الفرقة التي يدافع عنها وعن آرائها بالإباضيَّة نسبة إلى عبد الله بن إباض، الذي تبنَّى الدِّفاع عنهم، وكان بمثابة السَّفير الذي يعرض وجهة نظر الفرقة في كثير من القضايا، من أجل هذا ارتضوه مدافعا عنهم لما كان يتمتَّع به أيضاً من حماية قبيلة بني تميم التي كانت لها القوَّة والنُّفوذ في البصرة.

حاولت السُّلطة الأمويَّة بكل ما وسعها تأليب النَّاس على الاباضيَّة باعتبارهم ليسوا قرشيِّين ينشدون السُّلطة،

---

[1] ونصُّه في البخاري: بينما نحن عند رسول الله ﷺ وهو يقسم قسماً، أتاه ذو الخويصرة وهو رجل من بنى تميم، فقال: يا رسول الله! اعدل، قال رسول اللهﷺ ((ويلك! ومن يعدل إن لم أعدل؟ قد خبت وخسرت إن لم أعدل ))، فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: يا رسول الله! ائذن لي فيه أضرب عنقه، قال رسول الله ﷺ ((دعه، فإن له أصحاباً يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم، يقرأون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الدِّين كما يمرق السَّهم من الرَّمية)). أخرجه البخاري في صحيحه (3610) ومسلم في صحيحه بنحوه في الزَّكاة (1064).

[2] اطلاق لفظ القعدة على المحكِّمة من قبل الأزارقة انمَّا يُراد به الذَّم، كما ورد في الآية الكريمة "**لَّا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا**" (سورة النساء: 95)، والمراد بالقعود هو التَّخلُّف عن الجهاد في سبيل الله.

فلذلك حاول الإباضيَّة الاتصال بعبد الله بن الزُّبير الثَّائر في مكة ضدَّ الأمويِّين وتقديم العون له، لعلَّه يكون نصيرا لهم، أو تقديمه قائدا لهم، وهو الذي يحمل صفة صحابي، ثم إنَّه يمتلك أيضا صفة القرشيَّة التي طالما استغلَّها الأمويُّون لينزعوا الشَّرعيَّة ممن يعتبرونهم أعداء، ولكن ابن الزُّبير رفض هذا العرض فتركوه وعادوا إلى البصرة.[1]

إنَّ الإباضيَّة يعتبرون إمامهم الفعلي التَّابعي جابر بن زيد، ولم يكن عبد الله بن إباض إلا شخصيَّة مواجهة للسُّلطة الأمويَّة، في سلسلة أئمتهم، وكل أنشطته كانت بموافقة وأوامر جابر بن زيد الذي يعتبر المرجع الأوَّل لجميع أعضاء الحركة، وهذا التَّابعي الذي أخذ العلم على يد عدد كبير من الصَّحابة ومن أبرزهم الصَّحابي الجليل عبد الله بن عبَّاس.

وقبل أن نختم هذا الجانب، لابد للإشارة أنَّ هذا العرض كان مبنيّاً على ما تداوله المؤرخون، وعلى ما توفَّر من مصادر رغم قلَّتها في دراسة هذه الفترة من تاريخ النَّشأة، لأنَّ الكتابة عن هذه المرحلة تعوزها الدِّقة وغموض الحقائق.

**المطلبالثَّاني: أبرز أئمَّة الفرقة الاباضيَّة:**

**1. جابر بن زيد (18 هـ –93 هـ):**

هو جابر بن زيد الأزدي الجوفي من قبيلة أزد العُمَانيَّة، يكنى بأبي الشَّعثاء نسبة إلى ابنته، يُعتبر من أبرز أئمة الاباضيَّة لما أسهم به من تنظير للمذهب الإباضي في جانبه الفقهي والعقدي.

يقول عنه الشّمّاخي: " بحر العلم وسراج الدين وأصل المذهب"،[2] ولد بعُمَان في ولاية نزوى بمدينة فرق سنة 18هـ/639 م / وتوفي سنة 93 هـ /711م على أرجح الأقوال، قصد البصرة في وقت مبكِّر من حياته للتَّعلم، إذ كانت تعتبر حاضرة العلم في زمنه، كما استقرَّ هنالك بقيَّة حياته.

عالم تتلمذ على عدد غير يسير من الصَّحابة وروى عن بعضهم الحديث، منهم عائشة رضي الله عنها أمّ المؤمنين وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وغيرهم كثير، قال جابر وهو يتحدَّث عن نفسه: "أدركت سبعين بدريّاً فحويت ما عندهم إلا البحر"، ويقصد بالبحر ابن عبَّاس، لما له من مكانة في عديد من العلوم وخاصَّة منها علم التَّفسير.

عرف بالزُّهد والورع فكان يقول:"سألت ربي عن ثلاث فأعطانيهن، سألت زوجة صالحة مؤمنة، وراحلة صالحة، ورزقا حلالا كفافا يوما بيوم".[3]

---

[1] أورهان أتش، الإباضيَّة من مصادرها (بحث في النَّشأة والمفاهيم، والعلاقات والواقع اليوم)، ص 69.

[2] أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص 3

[3] أبو العبَّاس أحمد بن سعيد الدَّرجِيني (670هـ)، طبقات المشائخ بالمغرب، ص 213/2

وكان وقَّافا في الأموال، قال عنه ابن سيرين: "كان أبو الشَّعثاء مسلما عند الدِّينار والدِّرهم"[1]

وعن الحصين بن حيَّان أنَّه قال: "لما مات جابر بن زيد بلغ موته أنس بن مالك فقال: مات أعلم من على ظهر الأرض".[2]

من تلامذته: أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة، وضُمام بن السَّائب، وقتادة شيخ البخاري، وجعفر السَّماك وغيرهم.[3]

يُعتبر جابر أول من دوَّن في الحديث فقد ترك ديوانًا، لكنَّه ضاع ولم يقاوم عوادي الزَّمن والفتن والحروب، كما ضاعت الكثير من مؤلَّفاته في الفقه والعقيدة، وبقيت بعض كتاباته مبثوثة في الكتب مما احتفظ به النُّسَّاخ وحاولوا انقاذه.

كان جابر موظَّفا في ديوان المعاملة بالبصرة، كان جريئا على الحجَّاج وكان ينتقد أعماله، وقد حاول الحجَّاج أن يميله إليه فعرض عليه منصب القضاء بالبصرة فرفض ذلك.

اعتمد العمل السِّري في حركته ولذلك أشكل على بعض كُتَّاب المقالات نسبته إلى الاباضيَّة.

التقى بأبي بلال مرداس بن أديَّة الذي نجا هو وأخوه في معركة النَّهروان، وكانت بينهما علاقات وثيقة كما وضع فيه ثقته لما وجد فيه من اضطلاع في الفقه والحديث والتَّفسير.

وقد برز دوره بعد وفاة أبي بلال مرداس، إذ كان يُعنى بتعليم الطَّلبة وتربيتهم، وكان يطلب منهم ومن أصحابه العمل تقيَّة، بعيدا عن أعين السُّلطة التي قد تقضي على البذرة في بدايتها ونشوئها، وتولَّى القيادة من بعده تلميذه أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة.

### 2. عبد الله ابن اباض (89هـ/708م):

هو عبد الله المرِّي التَّميمي، أُخذ اسم الاباضيَّةمن اسمه نظرا لمواقفه العلنيَّة والشُّجاعة، إذ كان الذرع السِّياسي للحركة الاباضيَّة في زمن جابر بن زيد، وكان لا يصدر مواقفه إلا بعد موافقة جابر، ولعل ضرورة إخراجه للعلن حاجة الاباضيَّة لأحد يتكلَّم باسمها لتبنِّي مواقفها من بعض الأحداث الجديدة على الأمَّة، ولِيَعْلَم المسلمون أنَّها حركة ذات أسس ومبادئ، ولتتجنَّب ملاحقة الدَّولة لها.

ولم ينل عبدُ الله بن إباض الخوفُ من ظلم السُّلطة لما كان يتمتَّع به من حماية قبيلة بني تميم التي كانت ذات

---

[1] أبو النَّعيم أحمد بن عبد الله الاصفهاني حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ص89/1

[2] أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص 32

[3] معجم الأعلام الإباضيَّة، ص 217/2-220، رقم التَّرْجَمَة:230.

قوَّة في البصرة، ومن المواقف التي بيَّنها الاباضيَّة للعلن براءتهم من الأزارقة لما كان من أعمالهم الشَّنيعة بإرهاب النَّاس وقتلهم تحت تأويلات خاطئة لبعض آيات القرآن الكريم.

وكان عبد الله ناصحا لعبد الملك بن مروان، من خلال رسالة بعثها إليه بيّن فيها آراء الاباضيَّة بشكل واضح، وهذا يدلُّ على التزام الاباضيَّة بالتَّغيير السِّلمي بعيدا عن ثورات الأزارقة ومن بعدهم النَّجدات.[1]

وقد سعى عبد الله بن اباض لتشكيل حِلف مع عبد الله بن الزُّبير، يمكن أنْ يكون من خلالها تأمين إمامة قرشيَّة للاباضيَّة لما رآه ثائرا على الأمويِّين، لكنَّها باءت بالفشل لاختلافهم في بعض المسائل.[2]

**3. أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة (ت: 145/762):**

هو أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة، أصله من فارس، ينسب لقبيلة بني تميم بالولاء، فهو مولى لعروة بن أديَّة، ويلقب بالقفَّاف لأنه كان يموِّه أعوان بني أميَّة بصنع القفاف في سرداب له اتَّخذه مدرسة يعلِّم فيه طلبة العلم أصول الدّين ومبادئه.[3]

ومما يبيِّن أنَّ أعوان الأمويين كانوا يتعقَّبونه لمعرفتهم بأمره، أنَّه دخل سجن الحجَّاج بن يوسف الثَّقفي ولم يخرج منه إلا بعد وفاته سنة 95 هـ.

وقد كان يمنع المواجهة مع الدَّولةالأمويَّة، ويحثُّ أصحابه على العمل السِّري، وذلك بتعليم النَّاس وتثقيفهم مبادئ الدِّين الصّحيح.

أخذ العلم على يد جابر بن زيد، وقد روى عنه الحديث، وكان قائدا عالما وسياسيًّا فقد كان معلِّما للطَّلبة، لا يقدم أتباعه غالبا على أمر إلا بعد مشاورته وإذنه.[4]

تخرَّج على يده العديد من الطَّلبة حملوا مشعل نشر مذهبهم في المشرق والمغرب والجنوب،[5] من بينهم: الرَّبيع

---

[1] **النَّجدات**: أصحاب نجدة بن عامر(69هـ) ، خرج يوم اليمامة للالتحاق بالازارقة، لكنَّه منعه بعض المنشقِّين من نافع بن الأزرق بما أحدثه من تكفير مخالفيه، ويسمَّون بالعاذرية لأنهم يعذرون الجاهل بالفروع، وله أحكام في الفقه، قتله أبو فديك، وقتل البقيَّة عبد الملك بن مروان، وكان نجدة يقول بجواز التَّقيَّة خلافا للأزارقة، ويقول كذلك بالقعود إلا أنَّ الجهاد بالنسبة إليه أفضل. أبو الفتح محمد عبد الكريم الشَّهرستاني، الملل والنِّحل، ص 125/1.

[2] عمرو خليفة النَّامي،دراسات عن الإباضيَّة، ص 20.

[3] أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص 37.

[4] من ذلك ثورة طالب الحق باليمن، فلم يكن ذلك إلا بإذنه، أو إمامة أبي الخطاب بالشَّمال الإفريقي.

[5] أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص 38.

بن حبيب الفراهيدي، وأبي حمزة المختار بن عوف، وسَلَمَة بن سعد، وعبد الرَّحمن بن رستم.[1]

له العديد من الآثار، في مواضيع مختلفة من حديث، وفقه وعقيدة.

**4. الرَّبيع بن حبيب(ت بين 175- 180/791 – 796):**

هو أبو عمرو الرَّبيع بن حبيب بن عمرو الأزدي الفراهيدي العُمَاني، ويلقب "بأبي عمرو البصري"، وهو ثالث أئمَّة العلم عند الاباضيَّة بعد جابر وأبي عبيدة،وصفه الشَّمَّاخي في سيره بـ"طود المذهب الأشمّ، وبحر العلم الخضم"،[2] أخذ العلم وروى عن أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، وضُمام بن السَّائب وأبي صالح نوح الدّهّان، وقيل التقمجابر وهو شيخ.

تولَّى قيادة الاباضيَّة بعد وفاة شيخه أبي عبيدة، وتمتَّع بمنزلة رفيعة عند اباضيَّة عُمَان والمغرب لما كان يمتاز به من باع في العلم والتَّقوى، فكان مفتيا ومعلما، وقد أفتفي الخلاف الحاصل في إمامة عبد الوَهَّاب.

له كتاب آثار الربيع، والجامع الصَّحيح مسند الرَّبيع بن حبيب وهو مؤلَّف مهمٌّ يعتبر من أمَّهات الكتب الاباضيَّة، كما يُعتبر معتمد الحديث عند الاباضيَّة، وبالنِّسبة إليهم فهو أصحُّ كتاب بعد كتاب الله سبحانه وتعالى، توفِّي بمسقط رأسه عُمَانسنة 175 هـ.

**المطلب الثَّالث: حملة العلم:**[3]

---

[1]**عبد الرَّحْمَن بن رستم ابن بهرام بن كسرى:** (حكم: 160هـ -171هـ / 777-788م)، ولد بالعراق في العقد الأوَّل من القرن الثَّاني الهجريّ على أكبر تقدير، ويرجع نسبه إلى ملوك الفرس، فهم أجداده، من العراق، سافر به أبوه وأمه إلى الحجاز، لأداء فريضة الحجّ، إلاَّ أنَّ الأب وافاه أجله، وتركه يتيمًا، تزوَّجت أمُّه برجل مغربيّ أخذها وابنها اليتيم إلى القيروان، تعلَّمعبد الرَّحْمَنمبادئ العلوم في تلك المدينة، ثمَّ صادف نشر الدَّعوة الإباضيَّة في تلك المناطق، فتعلَّق بها، ونصحه أحد الدُّعاة بالسَّفر إلى المشرق إن أراد الاستزادة من تعاليم المذهب الإباضيّ، فانتقل عبد الرَّحْمَن – رفقة حملة العلم – إلى البصرة سنة 135هـ / 752م، وقضوا خمس سنين في مدرسة أبي عبيدة مسلم ابن أبي كريمة؛ ثمَّ عادوا إلى المغرب لمواصلة جهود الدُّعاة وإقامة إمامة الظُّهور إذا استأنسوا من أنفسهم القوَّة، عيّن واليًا وقاضيًا على القيروان في دولة أبي الخطَّاب عبد الأعلى بن السَّمح المعافري (140-145هـ/757-762م)، وولايته على القيروان هي من أولى مسؤولياته السِّياسيَّة، ترك كتابين: أحدهما في تفسير كتاب الله العزيز، وهو كتاب مفقود، والثاني: يذكره أبو يعقوب يوسف الوارجلاني، اطَّلع عليه جمعت فيه خطبه، وهو أحد حملة العلم الخمسة إلى المغرب، ، توفِّي سنة 171هـ/787م. معجم أعلام الإباضيَّة، 3/515 – 519، رقم التَّرْجَمَة: 544

[2]أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص 46.

[3]**حملة العلم:** هم التَّلاميذ الذين تخرَّجوا من مدرسة الإمام أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة في البصرة في النِّصف الأوَّل من القرن 2هـ/ 8م، أخذوا عنه أصول الدِّين والفقه الإسلامي ومبادئ السِّياسة الشَّرعيَّة، وانتقلوا إلى بلدانهم علماء دعاة وشكَّلوا النَّواة الأولى للإباضيَّة، مارسوا العمل السِّياسي في مناطقهم بالمشرق والمغرب، وكانت مدرسة أبي عبيدة عبارة عن سرداب في الأرض، يحلق التلاميذ حول شيخهم للتَّفقه والدِّراسة،ومنهم حملة العلم إلى عُمَان، وحملة العلم إلى المغرب. معجم مصطلحات الإباضيَّة، ص 1/308.

يُعتبر أبو عبيدة ناشر المذهب الإباضي بحق، فقد كان خروجه من السِّجن سنة 95 هـ بعد موت الحجَّاج، حدثا مهما بالنِّسبة للاباضيَّة، إذ ساعد هذا على تهيئة مناخ مهمٍّ للعمل، والحركة بكل اطمئنان في البصرة بعد تراجع نفود الأمويين في هذه المناطق، خاصَّة مع انشغال الدَّولة بالحروب الدَّاخلية مع الخوارج.

كما كان هذا الجو عاملا خصبا على تنشئة طلبة للعلم، الذين يحملون أسس ومبادئ المذهب الإباضي، لينشروه فيما بعد على نطاق واسع، وأطلق عليهم حملة العلم، فقد بُعثوا إلى كل من اليمن وعُمَان والمغرب.

وكان أول من بعثه أبو عبيدة هو أبو حمزة المختار بن عوف الشَّاري،[1] الذي بعثه إلى اليمن ليدعم ويساند به ثورة أبي يحي الكندي ( الملقَّب بطالب الحق)،[2] الذي ثار على الأمويّن في اليمن بعد ان استشرى الظُّلم والفساد، وهي أول محاولة لإقامة دولة إباضيَّة أو ما يسمَّى في اصطلاح الفرقة بمسلك الظُّهور، وبعد أن كُتب لثورته النَّجاحُ في اليمن، بعث أبو يحي أبا حمزة إلى مكَّة والمدينة، فدخل مكَّة يوم عرفة (129هـ/ 746م)، والتقي بجنود بني أميَّة بقديد، فدار قتالٌ بينهما أسفر عن فوز أبي حمزة، فدخل المدينة المنوَّرة على إثرها، وحكمها أزيد من سنة، ونشر فيها الأمن والعدل، ولقد لقي ترحابا واسعا من أهلها، إذ كان يذكِّرهم بأنَّهم يسكنون موضعا كان يعيش فيه النَّبيء ﷺ ، وهو موضع مهبط الوحي، فأحبُّوه ورحَّبوا به، ولم يدم الحال طويلا حتى سقطت أول إمامة للاباضيَّةفي اليمن سنة 130هـ/ 748م، بجيش بعثه مروان بن الحكم بقيادة عبد الملك بن محمد بن عطيَّة، فهُزم عبد الله بن يحي في اليمن، ثم سار عبد الملك بجنده إلى مكة والمدينة فقاتل أبا حمزة الشَّاري، ولم يستطع أهل المدينة الدِّفاع عنه ومساندته خوفا من بطش الأمويين من بعده، فهزموه وقُتل هو وأصحابه سنة 130هـ /748م.

وبعد هذه النَّكسة الأولى للإباضيَّة ارتحل من بقي في حضر موت من الاباضيَّة إلى عُمَان، والتقوا بإخوانهم في

---

[1] **أبو حمزة المختار بن عوف بن عبد الله بن يحي بن مازن السليمي الأزدي العُمَاني الشَّاري** (ت: 130هـ/748م)، من التَّابعين، ولد بعُمَان ثم انتقل إلى البصرة، وأخذ العلم عن أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، نبغ في البلاغة، له خطبة تعتبر من الرَّوائع، خطبها في أهل المدينة قال عنها الإمام أنس بن مالك (خطبة حيرت المبصر وردت المرتاب)، معجم أعلام الإباضيَّة، ص 856 -857، رقم التَّرْجَمَة: 870.

[2] **عبد اللهبن يحي بن عمر الكندي**: يلقب بأبي يحي والمشهور بطالب الحق ( ت 130هـ/474م)، إمام الشُّراة، وأحد أقطاب المذهب الإباضي في عهود تأسيسه، ولد بحضر موت وبها تلقَّى تعليمه، انتقل مع أبي الخطاب عبد الأعلى بن السَّمح المعافري إلى البصرة ليأخذ العلم وعلى رأسهم أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة، وضمام بن السَّائب، ثم عاد إلى اليمن وتولى منصب القضاء لإبراهيم بن جبلة، إلا أنَّه لم يسعه الصبر لما رآه من ظلم وتعسُّف من قبل الدَّولة فكتب إلى شيخه أبي عبيدة فردَّ عليه، إن استطعت ألاَّ تقيم يوما واحدا فافعل، وأمدَّه برجال منهم أبو حمزة المختار بن عوف وغيرهم،فقامت أول إمامة إباضية باليمن سنة 129 هـ/746م ، وكان ذلك بحضر موت، فبعث إليه مروان بن محمد جيشا بقيادة عبد الملك بن محمد عطية السَّعدي، فقضى على أبي يحي بحضر موت سنة 130 هـ/474م، وانتهت دولته سنة( 132 هـ/479م)، معجم أعلام الإباضيَّة، ص 586 -589، رقم التَّرْجَمَة، 605.

المذهب هناك اين بايعوا فيه الجلندى بن مسعود إماما لهم سنة 132هـ/749م.[1]

**المطلب الرَّابع: الإمامة الاباضيَّة في عُمَان:**

تقبَّل العُمَانيُّون المذهب الإباضي بشكل سريع في بداياته وكان ذلك في القرن الثَّامن الميلادي والثَّاني الهجري، وقد واجه الحَجَّاجُبن يوسف ذلك بأن غزاعُمَان، ووضعها تحت سيطرة الأمويين، واختار جابر بن زيد وعلماء آخرون من البصرة الاستقرار في عُمَان بعد أن عاش في البصرة زمنا غير يسير، يمكن تفسيره بمحاولة الشَّدِّ من أزرهم بعد محنة أهل عُمَان.

**1. إمامة الجلندى (ت 134 هـ):**

انتُخب الجلندى بن مسعود[2] أوَّل إمام لعُمَان، وعائلة آل جلندى من العائلات الأميرة في عُمَان، وقبل منه الخليفتانأبو بكر الصَّديق وعمر بن الخطاب ،من بعد سيِّدنا محمد ﷺ سيادة عُمَان.

بقيت الإمامة في عُمَان على يد الجلَنْدى بن مسعود ردحا من الزَّمن وفي ذلك الوقت تعاقبت على عُمَان جيوش بني أميَّة لردِّ عُمَان إلى بيت الطَّاعة، وكلها باءت بالفشل، لما تتميَّز به عُمَان من طبيعتها الجبليّة، فكانت بحق أماكن عصيَّة على جنود بني أمية، حتى جاء العبَّاسيون وبعد كرٍّ وفرٍّ تمكّنوا من دخول عُمَان، وقُتل الجلندى سنة 133 هـ، وتفرَّقت جموع الاباضيَّة، وكانت إمامة الجلندى سنتين وثلاثة أشهر،[3] ودخل الاباضيَّة في مرحلة جديدة تسمَّى الكتمان وعدم الظُّهور، وبقوا على هذه الحالة أزيد من 40 سنة.

بعد ذلك وصلحملة العلم الذين بعثهم أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة إلى عُمَان، والذينلقوا ترحابا واسعا، وذلك سنة 750 م، بعد مدِّة منوفاة الإمام أبي يحي.

وعرفت عُمَان بعد الجلندى تعاقب أسر حاكمة، بين السُّقوط والنُّهوض، وكان المعيار في ذلك بشكل حاسم راجع إلى تأييد العلماء لهم، أو التَّنديد بهم، فبالتَّالي عُمَان عرفت الهدوء والأمن أحيانا، ولكن عرفت بشكل كبير عدم الاستقرار والاضطراب.

**2. إمامة بني يحمد (179-272هـ/793- 886 م):**

---

[1] معجم أعلام الإباضيَّة، ص 228/2

[2] **الجلندى بن مسعود بن جيفر بن الجلندى** (134 هـ/751م )أخذ العلم عن الإمام أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، وهو من حملة العلم إلى المشرق، من البصرة إلى عُمَان، عقدت له أول إمامة للظُّهور بعُمَان سنة 132هـ/749م، وحكم مدة سنتين وشهرا، أرسل إليه العباسيُّون جيشا بقيادة خازم بن خزيمة، فانهزم الجلندى ومات شهيدا في المعركة سنة 134هـ/751م. ازدهرت عُمَان في عهده برجال العلم والصَّلاح كالرَّبيع بن حبيب، وعبد الله بن القاسم، وهلال بن عطيَّة معجم أعلام الإباضيَّة، ص 228/2 رقم التَّرْجَمَة: 240

[3] نورالدِّين عبد اللهبن حميد السَّالمي، تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمَان، ص 56/1.

في سنة 793/179 بويع محمد بن أبي عفَّان[1] إماما في نزوى وهو من بني يحمد، وكان يشترك مع بني الجلندى أنَّه من قبيلة واحدة وهي قبيلة الأزد.

وخلال حكم خليفته الوارث بن كعب الخروصي[2] (808/192)، كان آخر أئمَّة الاباضيَّة في البصرة، وهو أبو سفيان محبوب بن الرّحيل استقرَّ نهائيا في عُمَان، والذي حوَّل من هذا البلد مركزا دينيّاً للاباضيَّة وذلك في نهاية القرن التَّاسِع الميلادي.

وتتابع عدَّة أئمة من بني يحمد حكم عُمَان، وقد عرفوا البيعة الشَّرعيَّة على حسب المبادئ الاباضيَّة، والتي من خلالها تمكَّنت من بسط الوحدة بين العُمَانيين، بحيث تمَّ بسط نفودهم من البحرين إلى اليمن، كما تمَّ تحكُّمُهم على نطاق واسع من الملاحة البحريَّة، والذي مكَّنهم من بسط سيطرتهم على التِّجارة البحُرِّيَّة في المحيط الهندي وبعض المناطق التَّابعة للسُّلطة العبَّاسِيَّة وتمكنهم من السَّيطرة عليها، مما أمكنهم من توسيع نطاق حكمهم ونفوذهم.

وأرجعوا من مدينة صُحار مدينة كبيرة فأضحت بوابة الميناء الأكثر أهميَّة في الموانئ العُمَانيَّة، والذي حقَّق لعُمَانازدهارا وثروة ومعتبرة.

أدَّى استقرار الإمامة في عُمَان إلى ازدهارها ونمائها، وقد كان بشكل رئيسي من خلال تحكِّمها على تجارة السَّاحل من خلال موانئها المتقدِّمة، فبدت الأهميَّة العالميَّة لعُمَان تبرز وتنمو أكثر، ولكنَّه في مرور الزَّمن برزت مشكلة تتعلَّق بظهور فجوة واتِّساع بين السَّاحل العُمَاني وبين الدَّاخل العُمَاني الذي لم يعرف ذلك التَّطور.

بقيت الإمامة في آل يحمد، ولكن ظهر أئمة غير أكفاء في تسيير شؤون الدَّولة مما أثار حفيظة وتساؤلات حول أهليَّة هؤلاء الأئمَّة في حكمهم والتي بدت متدهورة، سواء تعلَّق في كفاءتهم أم في مقدرتهم.

وبدأ دورهم الدِّيني يتدهور وينقص شيئا فشيئا، وكان هذا بداية الانقسام الذي عرفه البلد، حيث بدأ من خلال عدم توافق العلماء على الأئمة.

---

[1] **محمد بن أبي عفانَّ**: (حي في 179 هـ): قيل إنَّ اسمه محمد بن عفَّان، والأصح أنَّه محمد بن عبد اللهبن أبي عفَّان اليحمدي، نشأ في العراق، ولعلَّه قدم إلى عُمَان مع حملة العلم، كان أوّل إمام على عُمَان عندما أقيمت الإمامة الثَّانية سنة 177هـ، وقد بويع بالخلافة على يد الشَّيخ الفقيه موسى بن أبي جابر، وكانت مدة إمامته سنتين وشهرين، إذ عزل سنة: 179هـ. ولا تذكر المصادر شيئا عن حياته بعد عزله، وقيل إنّه عُزل لشدَّته وقساوته وغلظته، وكان سيء السِّيَرَة، وقد بدَّل وغيَّر، بينما اعتبره آخرون أنه كان معتدلا مستقيما. نورالدِّين عبد اللهبن حميد السَّالمي، تحفة الأعيان، 64/1

[2] **الوارث بن كعب الخروصي**: أول إمام من بني خروص من اليحمد، جاء بعد عزل محمد بن عفَّان سنة (179هـ)، كان حسن السِّيَرَة قائما بالعدل، ووقع بينه وبين عيسى بن جعفر قائد جيش هارون الرَّشيد قتال شديد أسفر عن هزيمة هذا القائد، ووقع أسيرا في يد الإمام، وتوفي الإمام غريقا بعد أن أراد أن ينقد حياة بعض السُّجناء الذين كادوا أن يغرقوا في الطُّوفان، ودامت إمامته اثنتي عشر سنة ونصفا، وتوفي سنة192 هـ.نورالدِّين عبد اللهبن حميد السَّالمي،تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمَان، ص 69. (نسخة إلكترونية).

في سنة 272/ 886 م، خلع فريق من العلماء الإمام الصَّلت بن مالك الخروصي،[1] الذي لم يستطع أن يتولَّى أمور الإمامة فقد بلغ من الكبر عتيًّا، ووضعوا إماما آخر في مكانه، مما أثارحربا أهليَّة داخليَّة في عُمَان فانقسم المسلمون بين طائفتين رستاقيَّة ونزوانيَّة.

وفي 893/280 م، بعد عدَّة سنوات من الحرب، استنجد بعض المحاربين بالدَّولة العبَّاسِيَّة، فاستغلَّت الدَّولة العبَّاسِيَّة هذا الظَّرف ودخلت بجيوشها وغزت عُمَان، وأصبحت جزءًا من الخلافة العبَّاسِيَّة.

لقد وصف صاحب كتاب كشف الغمَّة هذا الغزو أنه كان قمعا عنيفا، حتى أنَّقنوات المياه والسَّقي، التي تستعمل للرَّي وسقي المزارع لم تسلم فحُطِّمت وهُدِّمت عن آخرها، وكذا جاؤوا على الكتب فأحرقوها.[2]

تواصل الانقسام مدة قرن من الزَّمن، في تلك المرحلة تعاقب على عُمَان أئمة لم يستطيعوا الوقوف أمام قوَّة العبَّاسيِّين.

استمرَّت الحرب الأهليَّة في عُمَان ومزَّقتهاإلى أمم ومناطق، حتَّى نهاية القرن التَّاسِع الميلادي، أين سجَّلت تحوَّلا كبيرا، إذ إنَّ قرار خلف الصَّلت بن مالك الخروصي وتدخُّل الدول العبَّاسِيَّة، أحدث صدمة عميقة لدى الاباضيَّة في عُمَان، فأصبحت حدثا بارزا، ومسألة أثارت الكثير من الجدل، حيث كان انقسام كبير وفتنة في المكوِّن الإباضي العُمَاني.

نتج عن ذلك الشَّرخ انقسام واضح بين العلماء الذي نتج عنه بروز مدرستين فكريتين متعارضتين: مدرسة الرُّستاق التي يسيطر عليها المحافظون، تعتبر أنَّه لابدَّ من المحافظة على ثوابت المذهب الإباضي في اختيار أو عزل الأئمة، بينما بالمقابلفإن مدرسة نزوى جمعت المعتدلين الذين يؤمنون بإمكانية التَّعايش مع الأحداث الرَّاهنة، والاجتهاد بعيدا عن الجمود في النَّص، والسَّعي إلى حل الاشكالات الأساسيَّة في المذهب بكل موضوعيَّة وواقعيَّة.

رغم هذا الخلاف الفكري حاول العلماء أن لا يمتدَّ إلى العامَّة من النَّاس، لذلك سعوا جاهدين إلى توحيد الإمامةخلال أربعة قرون، فقاوموا بكل ضراوة من أجل أن لا يطول النِّزاع والفرقة بين أبناء المذهب، والذي قد يحدث

---

[1] **الإمام الصّلت بن مالك الخروصي**:من آل اليحمد بويع سنة 237 هـ/851، وبايعه البشير بن المنذر ومحبوب بن الرَّحيل، اشتهر بتواضعه وورعه،أعاد جزيرة سقطرى (حاليا تابعة للجمهورية اليمنيَّة) إلى عُمَان بعد أن حرَّرها من النَّصارى للظُّلم الواقع فيه، بقي في خلافته ثلاثًا وخمسين سنة حتى وهن وضعف فقرّر القاضي موسى بن موسى عزله، فانقسم المسلمون بين مؤيد ومعارض للقرار، بين الرُّستاقيين الذين أيَّدوا قرار موسى بن موسى، والنّزوانيين الذين لا يزالون يرون في الصَّلت إماما لهم، توفي الإمام الصّلت سنة 275هـ/888م. نورالدِّين عبد اللهبن حميد السَّالمي، تحفة الأعيان، ص 92، د. إسماعيل بن صالح بن حمدان الأغبري، عهد الإمام الَّصلت بن مالك وعمقه الحضاري، (مقالة)http://www.taddart.org/?p=12012 (2017/12/31، 09:30)

[2] سرحان بن سعيد الأزكوي العُمَاني، تاريخ عُمَان المقتبس من كتاب كشف الغمَّة الجامع لأخبار الأمة، ص 57.

أزمة فكريَّة في وسط المدرسة الاباضيَّةنفسها.

في القرن الخامس الهجري، الحادي عشرالميلادي حاول مجموعة من العلماء المنتمين إلى بني يحمد استرجاع الإمامة، لكن الفتنةوالنِّزاع الدَّاخلي حول الإمامة سريعا ما عاد وأُحيي، ما بين مؤيِّد ورافض لعودة بني يحمد للإمامة.

وبقيت عُمَانزمنا طويلا حول هذا النزاع الدَّاخلي حتى جاءت سيطرة بني النَّبهان.[1]

### 3. إمامة بني النَّبهان: (549هـ/1154 – 1034هـ/1624):

في القرن السادس الهجري، الثَّانِي عشرالميلادي، أعلن أحد أفراد قبيلة بني نبهان[2] نفسه ملكا لمناطق واسعة من عُمَان، واعتُبر ذلك بداية لحكم ملك وراثي في عائلة بني نبهان، ويظهر أنَّ هذه العائلة استطاعت أن تحتوي جميع القبائل في عمق عُمَان، وأنَّ هذه القبائل قبلت الانضواء تحت هذه الإمارة.

لكن العلماء الإباضيِّين اعتبروا هذا اغتصابا للحكم، ولم يكن بالبيعة أو بتزكيَّة العلماء، ومن الجانب الاقتصادي في منتصف القرن الثَّالث عشر الميلادي فقد بالتَّدريج ميناء صُحار من قيمته التِّجاريَّة، وانتقلت الأهميَّة الاقتصاديَّة إلى ميناء قلهات، في ذلك الوقت كانت بقية موانيء عُمَان تابعة لهرمز التَّابعة دائما لعُمَان، وقد انحسر فيها المذهب الإباضي، ويحكمه إمام غير إباضي، وقد ذكر ابن بطوطة في رحلته إلى قلهات أنَّ أهلها كانوا اباضيَّة، لكن كانوا يخفون معتقدهم لأنَّهم كانوا تحت سيطرة مملكة هرمز.[3]

في بداية القرن التاسع الهجري، الخامس عشر الميلادي بويع إمام جديد في نزوى، حقَّق بالتَّدريج الاستقرار في وسط البلاد.

أما بنو نبهان فقد عرفوا الضُّعف والتقهقر، حتى انحسر نفوذهم في مناطق خاصَّة بهم، وهي منطقة بهلا التي كانت عاصمة لهم.[4]

### 4. الإمامة اليعربيَّة (1033هـ/1624م – 1153هـ/ 1741م):

كانت عاصمتها الرُّستاق، حيث إنَّه بعد أمد من الخلاف بين المدرستين نزوى والرُّستاق، تمكَّن الاباضيَّة من جمع صفِّهم والتَّوحد حول إمام جديد هو ناصر بن مرشد اليعرُبي (1624 – 1649) الذي هو من الرُّستاق، لكن هذه المرَّة حُكمه أصبح شاملا لجميع مناطق عُمَان، وفي مرحلة اليعربيين عرفت عُمَان الازدهار والنُّمو خاصة في

---

[1] سرحان بن سعيد الأزكوي العُمَاني، تاريخ عُمَان المقتبس من كتاب كشف الغمَّة الجامع لأخبار الأمة، ص 81

[2] يرجعهم السَّالمي إلى قبائل العتيك، حيث بسطوا حكمهم على ما يقارب خمسمائة سنة، نورالدِّين عبد اللهبن حميد السَّالمي، تحفة الأعيان، ص 207.

[3] ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة تحفة النُّظَّار في غرائب الأمصار، ص 1/ 278.

[4] سرحان بن سعيد الأزكوي العُمَاني، تاريخ عُمَان المقتبس من كتاب كشف الغمَّة الجامع لأخبار الأمة، ص 84

الزِّراعة والبحُرِّيَّة بعد انكفاء واندحار الاستعمار البرتغالي.

وفي سنة 1130هـ/1718م بعد وفاة السُّلطان ابن سيف عادت عُمَان إلى الحرب الأهليَّة، بعد أن رفض العلماء تولية ابنه البالغ من العمر اثني عشر سنة مما يخالف مبادئ المذهب الإباضي في إمامة النَّاس، بينما العامَّة أرادت إمامته عصبيَّة لليعاربة، فوقعت فتنة وغرقت عُمَان في حرب أهليَّة مرة أخرى التي استمرَّت حتى جاءت سلالة حاكمة أخرى هي البوسعيد.[1]

## 5. بداية السُّلطة البُوسعيديَّة:

حوالي سنة 1157هـ/1744م في نفس الجوّ العام من الارتباك، انتخب أحمد بن سعيد البوسعيدي إماما، وجعل من الرُّستاق عاصمة له، حيث يُعتبر مؤسِّس عائلةآل أبي سعيد، الذين هم يحكمون البلاد في العصر الحالي.

لقد ميَّز عهد البوسعيديين مرحلة مهمَّة وانتقال الحكم من الإمامة إلى السَّلطنة، فأعاد توحيد البلاد وإخماد الفتن الدَّاخلية.

حتَّى أن مفهوم الإمامة قد تطوَّر كثيرا خلال الأزمنة، حيث إنَّ ابن سعيد كان يتولَّى بنفسه تعيين القضاة والولاَّة، وكان معظمهم من أقاربه، أو من أفراد عائلته، وكان يشرك أولاده في الحكم، ويعطيهم لقب سعيد الذي يمثل السُّلطان.

وكان يحكم بدون العودة في غالب الأحوال إلى العلماء الإباضيين، والذي كان التَّقليد المتَّبع عند الأئمة السَّابقين.

عُرف في عهده إقصاء العلماء، الذين تمركزوا في الدَّاخل وبقوا محافظين، في حين أنَّ اباضيَّة السَّاحل عرفوا الانفتاح.

وجد أحمد بن سعيد عُمَان بلدا منهارا، من خلال الحروب الأهليَّة، ومن احتلال الفرس الذي دمَّر البلد، كما تراجعت التِّجارة بشكل كبير، فلا بدَّ من اصلاحات تعيد للبلد ازدهاره ورقيَّه.

كما أنَّ المناطق الإفريقيَّة التي كانت تحت نفوذهم انحسرت كثيرا، وأصبح الأفارقة يحبّذون استقلالهم في هذه المرحلة المتقلِّبة، إلا زنجبار بقيت لا تزال تحت النُّفوذ العُمَاني، فالحاكم في زنجبار يعيَّن من قبل سلطان عُمَان.

واستعادت المبادلات التِّجاريَّة الموسميَّة عافيتها بقوَّة مع مرور الوقت، مما حدَا ببعض القبائل العُمَانيَّةللذَّهاب للاستقرار في جوانب السَّاحل.

أمام هذه الإصلاحات الاقتصاديَّة النَّاجحة في عُمَان، بعد الرُّكود الذي عرفته جرَّاء الفتن والتَّطاحن الدَّاخلي،

[1] نورالدِّين عبد اللهبن حميد السَّالمي، تحفة الأعيان، ص 311/2

عرف ابن سعيد كيف يرجع للبلد أمنه واستقراره.

عندما توفي ابن سعيد 1197هـ/ 1783م، تقلَّد الإمامة أحد أبنائه، ولكن لم يحظَ بإجماع العلماء، وبعد عدَّة سنوات من حكمه، أُكره على التَّنازل عن الحكم سنة1206هـ/ 1792م للسُّلطان بن أحمد هذا الأخير حوَّل العاصمة من الرُّستاق إلى مسقط، وسانده في ذلك الأعيان من التُّجار والعلماء.

لم يتنازل ابن سعيد عن لقب الإمامة، ولكن لأوَّل مرَّة في تاريخ عُمَان، السُّلطة الدِّينِيَّة تنفصل عن السُّلطة السِّياسيَّة.

قرَّر حمد في المنطقة السَّاحليَّة والتي كان يحكمها، أن يجزِّئها بين أخوين من أبناء أحمد بن سعيد، قيس أخذ منطقة صُحار، وسلطان استحوذ على مسقط، في حين استقرَّ سعيد في الرُّستاق.

سلطان بن أحمد (1206هـ/1792م -1219هـ/1804م)، الذي تحصَّل من خلال هذا التَّقسيم على قطعة أكثر أهمية، وسيادة أشمل، حيث جعلت التِّجارة العُمَانيَّة أكثر ازدهارا، ألحق إمارة باكستانية إلى حكمه، لكنَّه اصطدم مع الوَهَّابيين في سنة 1213هـ/1799م.

## 6. استرجاع الإمامة وثورة عزَّان بن قيس (1286هـ/1869م– 1288هـ/ 1871م):

النَّهضة الاباضيَّة كانت من ثمرات جهود العلاَّمة سعيد بن خلفان الخليلي، الذي جمع القبائل، من أجل إحياء الإمامة في عُمَان والتي اندحرت من خلال التَّنافس على السُّلطة من قبل سلالات عُمَانيَّة حاكمة متعاقبة وصلت إلى فصل الدِّين عن السِّياسة، وإبعاد العلماء من الفعل السِّياسي، وكذا تدخُّل الإنكليز في الأمور الدَّاخليَّة للبلد.

في سنة 1286هـ/1869م قدَّم القائد الرُّوحي سعيد بن خلفان الخليلي للسُّلطة عزَّان بن قيس، الذي حمَّله تطبيق أفكاره الدِّينِيَّة في السُّلطة، وإقامة الدَّولةالاباضيَّة، وذلك من خلال توحيد بعض المناطق، واسترجاع أخرى من بعض الغزاة الذين استولوا عليها، مما أجبروا السُّلطان سليم على الهروب.

وجمع البلاد مرَّة أخرى بعد تفرُّق، وعيَّن الولاة والقضاة، ولكن البريطانيين لم يعترفوا بهذه السُّلطة، مما شجَّعوا تركي بن سعيد من السُّلالة البوسعيديَّة على الانتفاضة على عزَّان بن قيس، فقامت ثورة قُتل فيها هذا الأخير.

حاول المجدِّد العلاَّمة الشَّيخ نورالدين السَّالمي أين يعيد للنَّهضة الاباضيَّة في عُمَان مجدها وذلك من خلال انتخاب تلميذه سالم بن راشد الخروصي وذلك في تنوف سنة 1331هـ/ 1913م، وكان هذا بتأييد عدد كبير من العلماء، وحظي هذا التَّعيين ترحابا واسعا من العلماء خاصَّة أنَّ القائد الرُّوحي نورالدين السَّالمي هو الذي زكَّاه وأعلن تأييده له.

وهكذا كان منهجه مطابقًا لنهج عزَّان بن قيس والذي يقضي بتوحيد عُمَان، وبدأت المناطق العُمَانية تتساقط واحدة تلو الأخرى بين يديه، ولم يبق للسُّلطان تيمور بن فيصل المدعوم من البريطانيين إلا مسقط يحكمها، وقامت

مفاوضات بين الإمام والسُّلطان إلا أنَّها باءت بالفشل، حاول البريطانيُّون افشال مشروع الإمامة وذلك بخنق الاقتصاد العُمَاني من خلال منع البضائع من الدُّخول إلى عُمَان، ثم محاصرة التِّجارة العُمَانية مما أدى إلى مقتل سالم بن راشد الخروصي، فانتخب العلماء مكانه محمد بن عبد الله الخليلي، ولكن هذا الأخير لم يحظ بإجماع القبائل عليه، فانقسموا إلى فريقين فريق ينادي بمواصلة الكفاح ضد البريطانيين، وفريق ينادي بإيجاد توافق معهم.

وبعد مخاض عسير تمَّ الاتفاق في معاهدة السِّيب[1] سنة 1338هـ/ 1920م، على الاعتراف لكل من السَّلطنة والإمامة في عُمَان أنَّهما يتعايشان جانبا إلى جنب بتوافق وتعاون.

## 7. حكم السُّلطان سعيد بن تيمور(1932– 1970) ونهاية عهد الإمامة:

عايش سعيد بن تيمور[2] الذي كان في ظُفار مرحلة صعبة في تاريخ عُمَان، أزمة اقتصاديَّة طاحنة، صراع بين النُّفوذ الأمريكي السُّعودي، والبريطاني العُمَاني من أجل الاستحواذ على مقدَّرات الأمَّة، وبسط النُّفود على تلك المناطق.[3]

حاول السُّعوديون بإيعاز من الامريكيين أن يساندوا الإمامة الاباضيَّة بالسِّلاح والمال، لا من أجل ذاتها إنَّما من أجل محاربة السُّلطان الذي كان له الولاء للبريطانيين من أجل بسط سلطان الأمريكي على نفط تلك المناطق.

لكن الوفاء بالعهد الذي التزم به محمد الخليلي[4] بعلاقاته مع سلطان مسقط حال دون أن يكون هنالك تمرُّد من قبل أتباع الإمامة إلى حين وفاة الإمام سنة 1954م، فانفضَّ الاتفاق بين الإمامة والسَّلطنة.[5]

---

[1] **اتفاقيَّة السِّيب**:اتفاقيَّة بين السُّلطان تيمور بن فيصل والامام محمد بن عبد الله تقر بتقسيم البلاد بين إقليم السَّاحل (مسقط)،وإقليم الدَّاخل (إمامة عُمَان) والتي وضعت حدًّا للصِّراع بين السَّلطنة والإمامة. جرى توقيعها في 25 سبتمبر 1920 في مدينة السِّيب من محافظات مسقط بسلطنة عُمَان، ينظر https://ar.wikipedia.org/wiki/ ( 2017/12/31، 13:00)

[2] **سعيد بن تيمور بن فيصل البوسعيدي**(1910 – 1972)سلطان مسقط وعُمَان والتي أصبحت سلطنة عُمَان فيما بعد ( 1932 إلى1970 ) خلفا لأبيه تيمور بن فيصل، شهد حكمه رفض أي تحديث وتجديد، وبقي منعزلا عن العالم الخارجي. شهدت فترة حكمه في الخمسينات مواجهات بين نظامه والإمام الأباضي غالب بن علي، تولى ابنه قابوس السُّلطة في 23 يوليو 1970 وعاش سعيد بن تيمور في المنفى بلندن إلى أن توفي في 19 أكتوبر1972 . https://ar.wikipedia.org/wiki ( 2018/01/01)

[3] Virginie Prevost, Les Ibadites (de Djerba à Oman, la troisième de l'Islam), P 23.

[4] **محمد بن عبد الله الخليلي**: إمام العُمَانيين في عُمَان الدَّاخل في الفترة من (1919 إلى وفاته1954م ). امتدَّ عهده حوالي 35 سنة واشتهر باستقرار السَّلام والأمن الذي كانمن أهم أسبابه توقيع اتفاقية السِّيب مع سلطان سلطنة مسقط وعُمَان سعيد بن تيمور، وبعد سنوات قليلة من إمامته أسَّس مدرسة للتَّعليم الدِّيني، توفي سنة 1954 وخلفه الإمام غالب الهنائي. (2017/01/01 10:10)

[5] Virginie Prevost, Les Ibadites (de Djerba à Oman, la troisième de l'Islam ), P 24.

بايع العلماء الإمام غالب ابن علي في نزوى،[1] وحاول الاتِّصال بالسُّعوديين لتأمين القوَّة له، للانقلاب على السُّلطان لكن تدخُّل البريطانيين لحماية السُّلطان حال دون ذلك، مما حدَا بالإمام غالب للالتجاء للسُّعودية والبقاء هناك حتى وفاته سنة 2009م.

## 8. حكم السُّلطان قابوس[2] (1970 –2020):

ولد السُّلطان قابوس سنة 1940م، ودَرَسَ في المدرسة العسكرية بإنقلترا أين فتحَ عينيه على الحضارة الغربيَّة، ولاحظ تخلُّف بلاده في كثير من المستويات لانغلاقها على نفسها، وكان أبوه سلطانا سار على نهج التَّشدُّد والخوف من الخارج، وعند عودة الابن من الخارج خلف والده في الحكم سنة 1970م، ولقي تأييدا من البريطانيِّين، الذين كان لهم اليد في استكشاف واستخراج ثروات عُمَان من نفط وغيرها، واستغلها السُّلطان الجديد أيمَّا استغلال في نهضة الأمَّة، وكانت نهضة شاملة في مختلف الاصعدة التي طالها التُّخلُّف جرَّاء السِّياسات السَّابقة.

ساهم السُّلطان قابوس على المحافظة على النُّفوذ الإباضي بعُمَان وأعطى لهم مناصب مهمّة من الإفتاء والثَّقافة والتَّعليم، باعتبارها من تاريخ عُمَان وثقافتها، لكن لم ينص على أنَّ المذهب الإباضي هو المذهب الرَّسمي، بل دعا إلى التَّسامح والتَّعايش بين جميع المذاهب.[3]

**المطلب الخامس: الاباضيَّة في شمال إفريقيا:**

منذ القرن الثَّانِي الهجري، الثَّامن الميلادي، لاقت المذاهب المعارضة للسُّلطة الأمويَّة قهرا وتعسُّفا، وكان ذلك أشدُّ وطئا في زمن الحجَّاج، وكانت الاباضيَّةمن بين تلك الفرق، فغادرت العراق بحثا عن مكان آمن بعيدا عن أعين السُّلطة وعسكرها، فالتجأت إلى شمال إفريقيا أين تُعرف بالمناطق الوعرة التي تعجز الجيوش في غالب الأحوال عن احتلالها.

---

[1] **الإمام غالب بن علي الهنائي**:(1912 – 2009):هو آخر إمام عُمَاني منتخب بويع بالإمامة 1373/1954 م بالاستخلاف من الإمام الذي قبله وهو الإمام محمد بن عبدالله الخليلي، في صيف عام 1957م وقعت ثورة عرفت بثورة الجبل الأخضر أين تدخَّلت القوَّات البريطانية في عُمَان لإحلال نظام السَّلطنة، وإلغاء الإمامة، انتهت بخروج الإمام وقادة الثَّورة إلى خارج عُمَان، وعاش الإمام غالب في السُّعودية إلى وفاته سنة 1430 هـ/2009مhttps://ar.wikipedia.org/wiki.(01/01/2018 09 :30)

[2] **قابوس بن سعيد بن تيمور**: ولد في 18 نوفمبر1940 م ، سلطان سلطنة عُمَان وهو السُّلطان التَّاسع والحاكم الثاني عشر لأسرة آل بو سعيد إذ كان يطلق على الحاكم لقب إمام قبل أن يطلق عليه لقب سلطان، أرسله والده إلى المملكة المتحدة حيث تعلَّم في إحدى المدارس الخاصَّة، حيث درس العلوم العسكرية، وفي ألمانيا الاتحاديَّة تدرَّب مع فرقة عسكريَّة لمدة ستة أشهر، كما اكتسب تجربة واسعة من خلال تمكنه من زيارة العديد من دول العالم، والانضمام إلى مدارس الإدارة لتعلُّم تسيير شؤون الدَّولة، تولَّى أمور السَّلطنة خلفا لأبيه سعيد بن تيمور سنة 1970. https://ar.wikipedia.org/wiki(10:30 2018/01/01)

[3] Virginie Prevost,Les Ibadites (de Djerba à Oman, la troisième vois de l’Islam ), P 25.

26، ينظر عبد الله محمد الطَّائي، تفاصيل النِّزاع بين السَّلطنة والإمامة في كتاب تاريخ عُمَان السِّياسي، ص 206.

لقد كانت هذه المناطق هدفا لرسولين من البصرة هما سَلَمَة بن سعد[1] الذي كان يدعو لمذهب الاباضيَّة، وعكرمة مولى ابن عبَّاس[2] الذي كان يدعو للمذهب الصُّفري.

فقد قصدا المغرب، وبالضَّبط القيروان، أين حاولوا اقناع البربر للتَّمرُّد على الدَّولة الأمويَّة، والانضمام إلى مذهبهم، ولم يجدوا في ذلك صعوبة، حيث تنسَّموا فيهم العدل والتَّقوى، وهذا عكس ما رأوه في الدَّولة الأمويَّة من خلال بعض حكَّامها الذِين لم يروا منهم سوى القهر والظُّلم وسلب الأموال.

وهذا ما حدا بالمبعوثين إلى اقناع كثير من المخلصين إلى الانضمام إلى صفِّهم، وتكوين جبهة مقاومة الظُّلم الأموي، وإحقاق الحقّ، ونشر العدل، ولا يكون ذلك إلا بانتخاب الأجدر والأتقى من بينهم.

لقد كان لدعوتهم صدًى كبيراً بين البربر لما عانوا به من تسلُّط القادة الأمويين وولاتهم، واضطهادهم للسُّكان.

وبدأت الثَّورة الفعليَّة الأولى في المغرب الأقصى، عندما اغتيل والي المغرب سنة 122هـ/740م من قبل بعض القبائل البَرْبَرِيَّة المنتسبة للصُّفرية.

نتيجة هذه الخسارة للجيش الأموي، استغلَّ الصُّفرية مرة أخرى الموقف، فثاروا بقيادة عكاشة بن أيَّوب الفزاري في قابس في تونس سنة 124هـ/ 742م.[3]

بعد ذلك حاول كثير من القادة الاباضيَّة الاستيلاء على طرابلس، لكن جميع هذه الثَّورات المتتابعة أخمدت من قبل الأمويِّين بإفريقيا.

في هذه المرحلة حوالي سنة 139هـ/757م، كان خمسة من تلامذة أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، والذين

---

[1] **سلمة بن سعد بنعلي بنأسد الحضرمي اليمني**: (حي في 135هـ/752م):، عالم عامل وداعية ، صنَّفه الدَّرجِيني في طبقة تابعي التَّابعين، أخذ العلم عن إمام المذهب جابر بن زيد، وعن أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، أوَّل من جاء من البصرة بمذهب الإباضيَّة ليدعو إليه في المغرب، قيل إنّه أرسله الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة، في بداية القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، وقد نجحت جهود سلمة بن سعد في الدَّعوة الإباضيَّة، وكان يقول مع نفسه قبل ذلك: «وددت أن لو ظهر هذا الأمر من أوَّل النَّهار إلى آخره فلا أبالي إن متُّ بعد ذلك». معجم أعلام الإباضيَّة، 391/3، رقم التَّرْجَمَة 418

[2] **عكرمة مولى ابن عبَّاس** (رضي الله عنه)، أصله من بربر المغرب، وُهب لابن عباس، الذي اجتهد في تربيته وتعليمه، وأعطى له اسما عربيا، حتى أصبح من كبار العلماء، حيث يَروي عكرمة عن نفسه: " طلبت العلم أربعين سنة، وكنت أفتي بالباب، وابن عباس في الدَّار"، ونظرا لعلو مكانته عند ابن عبَّاس كان يضع ثقته في علمه ويقول له : "انطلق فأفتهم فمن جاءك يسألك عما يعنيه فأفته" ويوصف أنه ذو لحية طويلة بيضاء، وكان لباسه القميص، ورداؤه أبيض، لقي أبا بلال مرداس بن حدير الإباضي، قال عنه قتادة : "عكرمة أعلم الناس بالحلال والحرام والحسن "، ولم يروعنه مالكا في الموطأ لأنه كان صفريا. محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، ص 13/5.

[3] د. السَّيد عبد العزيز سالم، تاريخ المغرب في العصر الإسلامي، ص 223

يطلق عليهم في السِّير الاباضيَّة بحملة العلم قد جاؤوا من البصرة إلى المغرب حين أتمُّوا تعلمهم لنشر مذهبهم.[1]

من هؤلاء عبد الرَّحمن بن رستم من فارس، وأبو الخطاب المعافري[2] وهو من العرب، وثلاثة من البربر، اثنان من نفزاوة، والآخر من غدامس، كلَّفهم أبو عبيدة بإقامة الدَّولة في طرابلس، وتولية أبي الخطاب إماما لها.

بعد أن جمع هذا الأخير القبائل البَرْبَرِيَّة في تلك المنطقة، أُعلن أبو الخطاب إماما من قبل الوجهاء الإباضيين، فزحف إلى القيروان وقضى على فتنة ورفجومة سنة 140هـ/ 758م، واسترجع المدينة، وعين عبد الرَّحمن بن رستم واليا عليها.

لأول مرَّة يتمكَّن الاباضيَّة من بسط نفوذهم على مناطق واسعة من طرابلس حتى إفريقيا، ولكن لم يدم الحال فقد كان لاندحار الدَّولة الأمويَّة على يد العبَّاسيِّين حدث آخر في المغرب، فقد هجمت جيوش عبَّاسيَّة كبيرة على طرابلس أين قُتل فيها أبو الخطاب وعدد كبير من الاباضيَّة في هذه المعركة.[3]

نجح عبد الرَّحمن بن رستم وأتباعه في الفرار إلى المغرب الأدنى، أين استعان بجبالها الحصينة، وتضاريسها الوعرة التي لا يمكن للجيوش اجتيازها إلا بشقِّ الأنفس.

لقد كان لخسارة قبيلة ورفجومة حدثًا بارزًا في نهاية الصُّفرية في المغرب الأوسط، والذي لم يبق لها أثر إلاَّ في المغرب الأقصى بسجلماسة حيث أسِّست دولة بني مدرارعلي يد عائلة بني مدرار لمدة عقدين من الزَّمن.

أما بالنِّسبة للاباضيَّة ففي سنة 150هـ/768م أُنتخب أبو حاتم الملزوزي[4] إماما للدِّفاع، وحاول استرجاع

---

[1] د. السَّيد عبد العزيز سالم، تاريخ المغرب في العصر الإسلامي، ص 216

[2] **عبد الأعلى بن السَّمح بن عبيد المعافري الحميري اليمني (أبو الخطَّاب)** (ت: 144هـ / 761م)، من علماء اليمن في القرن الثَّاني الهجري، أخذ علمه عن أستاذ المذهب أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة في البصرة، وهناك التقى بالطَّلبة المغاربة الذين وفدوا إلى أبي عبيدة لطلب العلم سنة 135هـ، وبعد خمسة أعوام من التلقِّي انضمَّ أبو الخطَّاب عبد الأعلى إلى حملة العلم المغاربة، فانتقل معهم إلى المغرب لمواصلة الدَّعوة في تلك المناطق، وكان ذلك سنة 140هـ، وعُيِّن إماما في السَّنة نفسها، واستطاع لأبو الخطاب – بعد ذلك – أن يطهِّر القيروان من جور قبيلة ورفجومة الصُّفرية، إذ لبَّى استغاثة أهل القيروان، فحاصرها حصارًا شديدًا، انتهى بافتكاكها من أيديهم، وعيَّن عبد الرَّحْمَن بن رستم واليا وقاضيا عليها، امتدَّ سلطان دولته شرقًا إلى برقة، وغربًا إلى القيروان عاصمة بلاد المغرب الإسلاميِّ، وجنوبًا إلى فزَّان، واستمرَّت هذه الانتصارات، وهذا الحكم العادل أربع سنوات، وخشي الخليفة العباسيُّ أبو جعفر المنصور عواقبها في زعزعة ملكه، فبعث إليه جيشًا ضخمًا بقيادة محمَّد بن الأشعث الخزاعي، الذي قضى على أبي الخطَّاب وإمامته، في معركة تاورغا سنة 144هـ. معجم أعلام الإباضيَّة، 3/ 505 – 508، رقم التَّرْجَمَة: 534

[3] د. السَّيد عبد العزيز سالم، تاريخ المغرب في العصر الإسلامي، ص 240

[4] **يعقوب بن لبيد التجيبي الملزوزي الكندي** (أبوحاتم): ت: 155هـ/772م: من بني كندة بالولاء، أخذ العلم عن حملة العلم وغيرهم، وهو في درجة الإمام أبي الخطَّاب مكانة وعلمًا، بويع بإمامة الدِّفاع سنة 145هـ/762م بطرابلس بعد القضاء على إمامة أبي الخطَّاب عبد الأعلى بن السَّمح، وبعد ملاحقة ابن الأشعث للإباضية، ما كان من الإباضيَّة إلاَّ أن ردُّوا

القيروان، لكن ثورته قمعت وقُتل مع عدد من الاباضيَّة، أما البقيَّة منهم فقد التحقوا بعبد الرَّحمن بن رستم بتاهرت.

**المطلب السَّادس: الدَّولة الرُّستميَّة بتاهرت:**

كان عبد الرَّحمن بن رستم واليا على القيروان خلفا لأبي الخطَّاب عبد الأعلى بن السَّمح المعافري اليمني، وقد قام عبد الرَّحمن بإدارة المدينة أحسن قيام حين نظَّمها وعيَّن العمال في بعض الجهات، في حين أنَّ أبا الخطاب ذهب لمواجهة الجيوش العبَّاسِيَّة في طرابلس والذي تفاجأ بعددها، فأرسل أبو الخطاب إلى عبد الرَّحمن بطلب المدد للمساعدة، فلبى نداءه.

في الطَّريق علم عبد الرَّحمن باستشهاد صاحبه ابي الخطاب وذلك سنة 144هـ/761م، وانهزام جيشه، ولَّى وجهه شطر المغرب الأوسط مع ابنه عبد الوَهَّاب.[1]

**1. إمامة عبد الرَّحمن بن رستم: (160/ 778م- 171هـ/ 787م):**

قصد عبد الرَّحمن مدينة تاهرت بعد أن يئس محمد بن الأشعث من ملاحقته وحصاره في جبل سوفجج، وفي تلك المدينة أُنتخب عبد الرَّحمن بن رستم إماما حوالي سنة 160/ 778م، بعد أن علموا سيرته وعلمه، حيث يعتبر أحد حملة العلم إلى المغرب، وكان عاملا للإمام أبي الخطَّاب عبد الأعلى بن السَّمح على القيروان، وقد جاء الأئمَّة جميعا من عائلته، ولكونه فارسيًّا أُعطِيتْ له الأفضليَّة في ذلك وفي عائلته، حيث لم تكن له عداوة مع أيِّ قبيلة، ولم تكن له منافسة من أيَّة قبيلة أخرى.

والتفَّ حوله اباضيَّة المغربين الأوسط والأدنى من عدَّة قبائل بربريَّة، فقرَّروا بناء مدينة تاهرت، وتحصينها من هجمات الأعداء، وأوَّل شيء بنوه فيها هو المسجد الجامع.

بعد سنوات من حكمه توفيَّ عبد الرَّحمن بن رستم سنة 171هـ/ 787م، بعد أن ترك الإمامة شورى بين ثمانية أفراد[2] منهم ابنه عبد الوَهَّاب (167هـ/784 -207هـ/823).

**2. إمامة عبد الوَهَّاب بن رستم[3]:(171هـ/ 787م – 208هـ/823م):**

---

على ملاحقته بالهجوم، فكانت إمامة أبي حاتم الملزوزي دفاعًا عن النفس، لما دخل أبو حاتم القيروان هرب منها والي العباسيِّين عمرو بن حفص منهزمًا إلى طبنة بالزَّاب، فلحقه أبو حاتم وحاصره حصارًا شديدًا، فتمَّت سيطرة الإباضيَّة بإمامة أبي حاتم الملزوزي على المغربين الأدنى والأوسط، وبسط فيهما العدل، وفي حصاره لطبنة سمع بقدوم جيش عباسيٍّ جرّار بقيادة زيد ابن حاتم المهلَّبيّ والي مصر، فالتقى الجيشان في ربيع الأوَّل سنة 155هـ/772م في مغمداس، وانهزم أبو حاتم وجيشه، حيث استشهد مع كثير من أصحابه. معجم أعلام الإباضيَّة، ص 4/ 996 – 998، رقم التَّرْجَمَة: 1035

[1] بحاز ابراهيم بن بكير، الدَّولة الرُّسْتُمِيَّة (دراسة في الأوضاع الاقتصاديَّة والحياة الفكريَّة)، ص 81.

[2] أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص 130/1.

[3] **عبد الوَهَّاب**:حكم: (171-208هـ/ 787-823م)، عبد الوَهَّاب بن عبد الرَّحْمَن، ثاني الأئمَّة الرُّستُمِيِّين، تلقَّى العلمَ بالقيروان

اجتمع الثَّمانية على تولية عبد الوَهَّاب بن عبد الرَّحمن بن رستم لما يمتاز به من غزارة علم وورع وتقوى، ولما امتلك من خبرة في سنوات حكم أبيه، لكن كونه ابنا للإمام المتوفَّى جعل شبهة التَّوريث تتبادر إلى الاذهان، لذلك من الكتَّاب من يعتبر أن هذا تكريس لبداية الأسرة الحاكمة، وهي مخالفة لمبادئ العقيدة الاباضيَّة في تولية الحاكم، ويشبه في هذا نظام الأمويِّين والعبَّاسيِّين في المشرق،[1] مما أسفر عن شرخ في المجتمع، فكان من بين الاباضيَّة من لم يقبل بهذه التَّولية، فأنكروا هذه البيعة، ولم يعترفوا ببيعته، ووضعوا لها شرطا، أن لا يقضي أمرا إلا بعد استشارة جماعة معلومة من المسلمين،[2] وأطلق على هؤلاء المعارضين "النُّكار".[3]

لم يعترف النُّكار بقيادة ابن فندين بعبد الوَهَّاب إماما، ولم يرضخوا لإمامته وحكمه، فأعلنوا التَّمرد، فحاربهم عبد الوَهَّاب الذي لم يعترف بشروطهم، وطردهم من تاهرت، وتمركزوا في الأساس في جربة، ثم بعد ذلك في الجريد وفي جبل نفوسة.

أعطى الإمام عبد الوَهَّاب الحُرِّيَّة للمذاهب بأن تعمل في نطاق الدَّولة الرُّستميَّة، والمناطق التي خضعت للسُّلطة الرُّستميَّة وأعلنت لها الولاء مناطق واسعة جدًّا، مما يدلُّ على اتِّساع رقعة الدَّولةالرُّستميَّة، حيث أنَّها تمتدُّ من الشَّمال حتى البحر المتوسط، وتتضمَّن جانبا من منطقة الأوراس والواحات الجزائريَّة من واد ريغ وورقلة، في تونس، جربة، والجريد، ونفزاوة، وقابس، وقفصة، وجبل دمّر، كل هذه المناطق تعترف بالسُّلطة الرُّستميَّة وتعلن لها الولاء، وفي ليبيا،

---

ثمَّ بتيهرت عن أبيه عبد الرَّحْمَن وغيره من حملة العلم. عاصر الرَّبيع بن حبيب إمام الإباضيَّة، عالم متضلِّع من أكبر علماء زمانه، تخرَّج على يديه خلق كثير، منهم ابنه أفلح، فضلاً عن كثير من علماء نفوسة، حيث قضى بجبل نفوسة سبعة أعوام يلقي دروس الوعظ على العامَّة، ولقد ترك عبد الوَهَّاب كتابًا وصفه البرَّادي بأنَّه ضخم وهو سفر تامٌّ، ألَّفه عبد الوَهَّاب جوابًا لأهل نفوسة في مسائل ونوازل استفتوه فيها، ونسبة في اسم «الوهبيَّة» هي للإمام عبد الوَهَّاب، رغم أنَّهَا نسبة عَلَى غير قياس، وتوفِّي سنة 208هـ/823م، تاركًا الدَّولة قويَّة مهيبة السُّلطان. معجم أعلام الإباضيَّة، ص 3/ 591 – 595، رقم التَّرْجَمَة: 609

[1] بحاز ابراهيم بن بكير، الدَّولة الرُّسْتُمِيَّة، ص 117.

[2] أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص 131/1.

[3] **النُّكار**: بضم النُّون، وتسمَّى النُّكارية أيضا. جماعة انشقَّت عن الإباضيَّة في المغرب الإسلامي زمن الإمامة الرُّسْتُمِيَّة، وسمّيت كذلك لإنكارها إمامة عبد الوَهَّاب بن عبد الرَّحْمَن بن رستم سنة 171هـ/ 787م. وعرفت باليزيديَّة نسبة إلى زعيمها أبي قدامة يزيد بن فندين اليفرني. كما أطلق عليها كذلك الشَّغبية والنَّجوية والناكثة، ويرى بعض المحقّقين أنَّ النُّكار فرقة انشقت عن الإباضيَّة، ولها من الخصائص والمميزات ما يجعلها فرقة مستقلَّة تماما عن الإباضيَّة؛ إذ إن لها عقائدها واجتهاداتها الخاصّة؛ فالصُّورة السِّياسيَّة لها تتمثَّل في مخالفة الإمام عبد الوَهَّاب ومن جاء بعده، ويتجلَّى مظهرها العسكري في الجيش المستقل الذي أسَّسه يزيد بن فندين ثمَّ طوَّره أبو يزيد مخلد بن كيداد اليفرني وحارب به دولة الفاطميِّين في المغرب، أما الجانب الفقهي فيظهر في آراء شعيب بن المعروف وصاحبيه أبي المؤرج السَّدوسي وعبد الله بن عبد العزيز الذين لم يرض عنهم الإمام الرَّبيع بن حبيب وشيخه الإمام أبو عبيدة مسلم من قبله، ويتبلور الفكر العقدي لها في الالتزام بما ورد في كتب عبد الله بن يزيد الفزَّاري وشروحها، أما الصَّورة الغائبة عن هذه الفرقة فهي الجانب الحديثي لقول عبد الله بن يزيد الفزَّاري: "إنَّما غلبنا أصحاب الرَّبيع بالآثار". معجم مصطلحات الإباضيَّة، ص 2/ 942.

غدامس، وجبل نفوسة، وطرابلس، وفزَّان، كلها مناطق اباضيَّة، تخرج الجباية والخراج للعاصمة.

ازدهرت التِّجارة وعرفت تبادلات واسعة عبر الدَّولةالرُّستميَّة من سجلماسة إلى ليبيا حتى السُّودان إلى غانا مختلف أنواع السِّلع والبضائع، ولقد عرف الإباضيون التُّجار سيطرتهم الواسعة لعدة أنواع من التِّجارة، مما يدلُّ على بارعتهم وقدرتهم الفائقة في الميدان. [1]

بقيت الدَّولة على هذه الحال تتمتَّع بقوَّة مجدها وعزَّتها إلى وفاة الإمام عبد الوَهَّاب، وخلفه ابنه أفلح.

### 3. إمامة أفلح بن عبد الوَهَّاب[2] (208 هـ/823هـ – 258هـ/ 872م):

اتَّبع الإمام الثَّالث للدَّولة الرُّستميَّة أفلح سياسة أبيه عبد الوَهَّاب القويَّة والحكيمة مع مناوئيه، فأخمد ثورة خلف بن السَّمح التي ثارت في نفوسة، وقضى عليها قضاء مبرما، وكذلك واجه الإمام في عهده حركة نفَّاث بن نصرالنَّفوسي، حيث أخمدها في مهدها.

ويعتبر عهد أفلح عصر قوَّة وعزم وفترة ازدهار للدَّولة وشبابها، وتعتبر استمرارًا لسياسة أبيه عبد الوَهَّاب في الحكم.[3]

تحوَّلت تيهرت إلى عاصمة ثقافيَّة، أين عرفت وجود العديد من أصحاب أديان مختلفة يعيشون بكل حُرِّيَّة وأمان منهم اليهود، ومنهم المسيحيُّون، والمسلمون من مشارب ومذاهب متعدِّدة، حيث كانت النِّقاشات والحوارات في مسائل عدَّة، دون تدخُّل من الدَّولة في فرض منطق معيَّن، والاباضيَّة في ذلك نهجوا علم الكلام لتبرير وتوضيح كل ما يتعلَّق بمذهبهم، خاصَّة إذا تعلَّق بقرار من السُّلطة.

عمَّر أفلح في الإمامة نصف قرن، استطاع أن يؤمِّن التَّرف والرَّخاء للقبائل التي كانت تعيش في كنف الدَّولة، وخلفه من بعده ابنه أبي بكر، الذي تولاَّها بعد وفاته.

---

(1) بحاز ابراهيم، الدَّولة الرستميَّة، ص 206- ص 236.

(2) **أفلح بن عبد الوَهَّاببن عبد الرَّحْمَن ابن رستم**: (حكَم بين: 208-258هـ / 823-871م)، ثالث الأيمَّة الرُّستُمِيِّين، تلقَّى العلم بتيهرت عن يد أبيه عبد الوَهَّاب، وعن جدِّه عبد الرَّحْمَن، وعن غيرهما من مشايخ تيهرت، كان عالما من أكبر علماء زمانه، فقيهًا وشاعراً، وقد تصدَّر للتعليم صغيرا، وإلقاء العلوم على اختلاف فنونها، فقعدت بين يديه أربع حِلق: في الفقه، والأصول، واللغة، وعلم الكلام؛ وتخرَّج في مدرسته جمع من العلماء منهم: ابناه أبو اليقظان، وأبو بكر، ونفَّاث بن نصر النَّفوسي، وغيرهم، كان من العلماء المشهورين والمعدودين، اِنفرد بآراء في علم الكلام، واعتبر لذلك إمامًا، وترك العديد من الرَّسائل العلميَّة، له جوابات وفتاوى في النَّوازل؛ كما أنَّ له اهتمامًا بالحديث وروايته، بلغت الدَّولة الرُّسْتُمِيَّة في عهده من الرَّقيّ مبلغا كبيرا، توفِّي سنة 258هـ/871م، وخلفه ابنه أبو بكر، وكان ابنه الأكبر أبو اليقظان في سجن العبَّاسيين آنئذٍ، قبضوا عليه في موسم الحجِ . معجم أعلام الإباضيَّة، ص 120/2 – 123، رقم التَّرْجَمَة: 116.

(3) بحاز ابراهيم بن بكير، الدَّولة الرُّسْتُمِيَّة، ص 121.

### 4. إمامة أبي بكر بن أفلح[1]: (258هـ/ 872م- 261 هـ /875م):

تعتبر مرحلة أبي بكر مرحلة بداية الضُّعف في الدَّولةالرُّستميَّة، فقد ظهر ذلك من خلال ضعفه في سياسة القبائل المختلفة، وأبرز ما كان في عهد أبي بكر فتنة ابن عرفة،[2] الذي أراد استغلال قرابته من الإمام للاستيلاء على السُّلطة وإدارة شؤون الحكم، فأراد الإمام القضاء عليه بتحريض من أخيه أبي اليقظان، فقتله، فانقسمت البلاد تريد الثَّأر لدمه، وكادت تحدث فتنة وحرب أهليَّة بين قبيلتي هوارة ولواتة الكبيرتين،ولما رأى أبو بكر ما آلت إليه البلاد من فوضى، اعتزل الإمامة مؤثرا أخاه أبا اليقظان للاستمرار في الحكم، فبويع للإمامة سنة (261 هـ/875م).

### 5. إمامة أبي اليقظان بن أفلح[3]: (261 هـ /875م – 281 هـ/894م):

لم يستتب الأمن لأبي اليقظان إلا بعد سبع سنوات من الانفلات في الأمن وسط الدَّولة الرُّستميَّة، وكان ذلك بعد القضاء على ابن مسالة[4] أحد الأطراف البارزين في الفتنة.

---

[1]**أبو بكر بن أفلح بن عبد الوَهَّاب**:حكم (بين: 258-261هـ / 871-874م)، رابع الأيمة الرُّستُمِيِّين، تلقَّى العلم بتيهرت على علمائها وعلى والده وجدِّه، له ولوع بالشِّعر والتاريخ، وكان مشجِّعاً للعلماء، ومحباً لمظاهر الزَّخرفة والحضارة، ولكنَّه لم يكن محسنا لشؤون الإدارة والسِّياسة كآبائه، واتُّهم بالتَّآمر في قتل صهره محمد بن عرفة، ولذلك فقدت دولته هيبتها واتَّسعت عليه رقعة الفتن والضَّعف وتنازل عن الإمامة لأخيه أبي اليقظان الذي عاد من المشرق سنة 261هـ/874م، فخلفه في إمامة الدَّولة الرُّسْتُمِيَّة، ولم تدم إمامته إلاَّ سنتين وبضعة أشهر. معجم أعلام الإباضيَّة، ص 174/2 – 175، رقم التَّرْجَمَة: 182

[2]**محمد بن عرفة**: (ت: 261هـ / 874م)، أصله من القيروان، وفد على تيهرت، ونال حظوة عند أيمَّتها الرُّستُمِيِّين، وكان ذا ثراء وجاه، فصاهر الإمام أبا بكر محمد بن أفلح، عيّن سفير الإمام إلى بلاد السُّودان، فقام بسفارته خير قيام.، ونما نفوذ ابن عرفة في تيهرت فكثر أنصاره، حتى قال ابن الصغير: إنَّ الإمارة الفعليَّة كانت له، ولم يبق لأبي بكر إلاَّ الإمارة بالاسم، واغتاظ حسَّاده على مكانته عند الإمام، إذ صار مستشارا له، فدبَّروا مكيدة لقتله، وكان ذلك سببًا لفتنة هزَّت سلطان الإمامة، وقامت ثورة عارمة في تيهرت كادت أن تعصف بأبي بكر، ولم تستقرَّ الأوضاع لأخيه أبي اليقظان إلاَّ بعد زمان، وكان ذلك من العوامل الأساسيَّة التي أسهمت في ضعف حكم الرُّستُمِيِّين وزوال دولتهم سنة 296هـ/909م. معجم أعلام الإباضيَّة، ص 811/4، رقم التَّرْجَمَة: 838

[3] **محمد بن أفلح بن عبد الوَهَّاب بن عبد الرَّحْمَن بن رستم (أبو اليقظان)**: حكم: 261-281هـ / 874-894م)، خامس الأيمة الرُّستُمِيِّين، ولد بتيهرت ونشأ بها، تلقَّى العلم عن أبيه أفلح، وجدِّه عبد الوَهَّاب، كانت له حلقات علم بتيهرت الرُّسْتُمِيَّة، فتخرَّج على يديه الكثير من المشايخ الأعلام، وكان من المكثرين في التَّأليف، له رسالة في خلق القرآن، وكتب في الردّ على المخالفين، وألّف في الاستطاعة، وله رسائل عديدة، وجوابات مختلفة، تولَّى الإمامة سنة 261هـ/874م، وحكم عشرين سنة، توفي سنة 281م. معجم أعلام الإباضيَّة، ص 752/4 – 755، رقم التَّرْجَمَة: 784

[4] **محمد بن مسالة الهوَّاري**: (حي بعد: 268هـ/881م)، رئيس إمارة هوَّارة جنوب نهر الشَّلف، لم يعترف ابن مسالة بسلطة الرُّستُمِيِّين، وتمرَّد عليهم لمدَّةِ سبع سنين، من 261هـ/874م إلى 268هـ/881م، مستغلاً أوضاع الدَّولة المترديَّة في أعقاب فتنة محمَّد

وفي عام 268هـ/ 881م عاد أبو اليقظان إلى تيهرت بعد أن أعاد الأمن إليها، وأصدر عفوا عامًّا، ليتمَّ الصُّلح بين القبائل والقضاء على الفتَّنة.

واستمرَّ أبو اليقظان في حكمه عشرين عاما تعتبر من أزهى أيَّام الدَّولة، إذ أرجع إليها عزَّتها ونشاطها الاقتصادي والتِّجاري، وتوفِّي أبو اليقظان سنة 281 هـ/894م، وخلفه ابنه أبو حاتم.

### 6. إمامة أبي حاتم بن أبي اليقظان[1]: (281 هـ/894م – 294هـ/ 907م):

عرفت الدَّولة الرُّستميَّة في عهد الإمام أبي حاتم مرحلة الشَّيخوخة، وذلك من آثار ومخلَّفات النِّظام الوراثي الذي ساد العائلة الحاكمة، فبدأ الصِّراع العائلي على الحكم يبرز للعيان، فلم يقض أبو حاتم اثنتي عشرة سنة في حكمه حتى دبَّ النِّزاع وسط الأسرة الحاكمة بين أبي حاتم وعمه أبي يعقوب، ولم يكن هذا فحسب بل عرفت الطَّوائف والمذاهب من أمثال المالكيَّة والمعتزلة والصُّفرية والشِّيعة، والمذهب الإباضي الغالب في أركان الدَّولة انشقاقات، وحبِّ الزَّعامة والظُّهور على الآخر، فظهرت طوائف انشقَّت عن المذهب الإباضي كالسَّمحيين والخلفيَّة والنُّكار، واشتدَّ الصِّراع على السُّلطة بين العائلة الحاكمة حتى قتل أبو حاتم من قبل أخيه اليقظان بن أبي اليقظان سنة 294هـ، فخلفه من بعده.

### 7. يعقوب بن أفلح بن عبد الوَهَّاب[2]: (282هـ / 895 م – 310هـ/ 922م):

---

بن عرفة، لكن قضى على تمرُّده الإمام أبو اليقظان، فارتحل إلى المغرب اين كانت له علاقات مع الأدارسة. معجم أعلام الإباضيَّة، ص 826/4، رقم التَّرْجَمَة، 851

[1] **يوسف بن محمَّد أبي اليقظان بن أفلح (أبو حاتم)**:حكم: 281(- 294هـ /894- 906م)، سادس الأيمة الرُّستميِّين.، تولَّى الإمامة بعد وفاة والده أبي اليقظان سنة 281هـ/894م، كان يعين والده في أمور ولايته، إذ جعله على رأس جيش من زناتة، لحماية قوافل التِّجارة، فعرف النَّاس قدرته وكفاءته، لذلك نادوا به إمامًا بعد وفاة أبيه، دون الرُّجوع إلى أهل الحلِّ والعقد للاستشارة، ودام في ملكه أربعة عشر عامًا، وقيل: اثنا عشر عامًا، إلى أن اغتاله أبناء أخيه اليقظان سنة 294هـ/906م، واستولى اليقظان على الإمارة، وتذكر المصادر أنَّ النَّاس ارتضوا حكم أبي حاتم، فلم ينقموا عليه سيرة ولا حكمًا، ولقد عدَّ الدَّرجِيني أبا حاتم آخر أيمَّة الدَّولة الرُّسْتُمِيَّة العادلة، لأنَّ حكم اليقظان بعده لم يكن شرعيّاً، بل كان تسلُّطًا واغتصابًا، معجم أعلام الإباضيَّة، ص 1028/4 – 1030، رقم التَّرْجَمَة: 1067

[2] **يعقوب بن أفلح بن عبد الوَهَّاب بن عبد الرَّحْمَن بن رستم (أبو يوسف)** (ت:310هـ / 922م)، من أعلام الدَّولة الرُّسْتُمِيَّة، اشتهر بذاكرته القويَّة، وغزارة علمه، بلغ الغاية في العلم والزُّهد والورع، فهو معدود في عائلة الرُّستُمِيِّين مع أيمَّة العلم والدِّين وله إسهام في الحكم والسِّياسة. وكان شجاعا خشي الفاطميُّون منه إحياء الإمامة، اعتزل السِّياسة وانحاز في زواغة بعيدًا عن مجرى الأمور، وبعد أن أُقصِيَ ابن أخيه أبو حاتم عن السُّلطة، وعُرضت عليه الإمامة، قَبِلها، ثمَّ أوقع الوشاة بينه وبين ابن أخيه، وبهذا أدرك خطأه فاعتزل ورجع إلى زواغة مطفئًا بذلك نار الفتنة، فهدأت الأمور، ومع هجوم العبيديين، شهد سقوط الدَّولة الرُّسْتُمِيَّة، فنجا بأسرته إلى سدراتة بوارجلان، حيث استقبلهم أهلها بحفاوة، وعلى رأسهم الشَّيخ أبو صالح جنون ابن يمريان. فعرضوا عليه الإمامة، فرفضها وقال مقولته

عرفت إمامة يعقوب بن أفلح مرحلة مؤقَّته بعد فرار الإمام أبو حاتم بن أبي اليقظان الذي غادر العاصمة تيهرت، بعد سنة واحدة من حكمة اثر تردِّي الأوضاع الاجتماعيَّة والأمنيَّة، ولم يمهله أعداؤه فاستقدموا عمَّه أبا يعقوب بن أفلح الذي كان في طرابلس، لتسيير الوضع المتردِّي فحكم البلاد أربع سنوات، كانت بينه وبين ابن أخيه فتنة وحروب بسبب عدم التَّوافق على تسيير البلاد، حتى توسَّط بينهما المصلحون، فوضعت الفتنة أوزارها، وعاد أبو حاتم إلى الإمامة سنة 286هـ/899م.[1]

## 8. إمامة اليقظان بن أبي اليقظان[2]: (294هـ / 907م – 296 هـ/909م):

لم يعترف الاباضيَّة بإمامة أبي اليقظان رغم قضائه فيها مدَّة عامين، حيث يعتبره الاباضيَّة غاصبا للحكم قاتلاً لأخيه، فلم يقدِّموا له لا عونا ولا سندا، وبقي في حكمه قلقا خائفا من انتقام أبناء أخيه، ومن استفحال الطَّوائف التي بدأت تظهر كلمتها وتقوى شوكتها في الدَّولة، كالشِّيعة التي بدأ يستفحل أمرها.[3]

لقد كان الضُّعف يدُبُّ في أركان الدَّولةالرُّستميَّة من خلال ضعف هؤلاء الحكَّام، أو من خلال عدم إجماع الكلمة حولهم، ولكن ما اتفق عليه أنَّهم كانوا أئمة معروفين بالتَّقوى يعيشون حياة البساطة والتَّقشُّف وكانوا يشِّجعون العلم والعلماء، لم يرو عنهم أنهم تسلَّطوا على شعوبهم، بل كان حُرِّيَّة الاعتقاد والفكر هي السَّائدة، حتى وقعت حادثة زلزلت أركان الدَّولةالرُّستميَّة، وهي وقعة مانو سنة 282 هـ /896م في جبل نفوسة، أين قُتل فيها الكثير من العلماء الاباضيَّة على يد جيش الأغالبة.

وفي سنة296هـ/ م909 دخل الفاطميّون تيهرت وأحرقوا مكتبتها المعصومة، وقتل الكثير من الاباضيَّة دفاعا عن عاصمتهم، وفرَّ البقيَّة إلى واحات سدراتة في منطقة ورقلة.

---

المشهورة: «لا يستتر الجمل بالغنم»، مكث بوارجلان بَقِيَّة حياته ينشر العلم والدين. وترك بها آثارًا حميدة، تُوُفِّيَ بها ودفن في مقبرة الشيخ أبي صالح جنون بن يمريان. معجم أعلام الإباضيَّة، ص 992/4 – 994، رقم التَّرْجَمَة: 1032

[1] بحاز ابراهيم بن بكير، الدَّولة الرُّسْتُمِيَّة، ص 127.

[2] **اليقظان بن محمد أبي اليقظان بن أفلح بن عبد الوَهَّاب**:حكم: (294-296هـ / 907-909م)، آخر حكَّام الدَّولة الرُّسْتُمِيَّة، عايش فترة الانحراف التي عرفتها الدَّولة الرُّسْتُمِيَّة، نشأ بتيهرت عاصمة الرُّستُمِيِّين، وتلقَّى العلم عن أبيه محمد، ولا تذكر المصادر عن سيرته إلاَّ ما يتعلَّق بتولِّيه الحكم، وظروف اغتياله، فقد اغتال ولداه عمَّهما الإمام أبا حاتم يوسف، ونصَّبا أباهما اليقظان مكانه، فقاطعته الإباضيَّة ولم تنصره لاغتصابه الحكم، استشرت الفتن والقلاقل في عهده، وقضى عامين في خوف وقلق، خشية ثأر أبناء أخيه المقتول من جهة، واكتساح جيوش العبيديين لبلاد المغرب من جهة ثانية، يعدُّه الإباضيَّة من الملوك الظَّلمة، والسَّلاطين الجورة. معجم أعلام الإباضيَّة، ص 1004/4 – 1005، رقم التَّرْجَمَة: 1040

[3] بحاز ابراهيم بن بكير، الدَّولة الرُّسْتُمِيَّة، ص 128

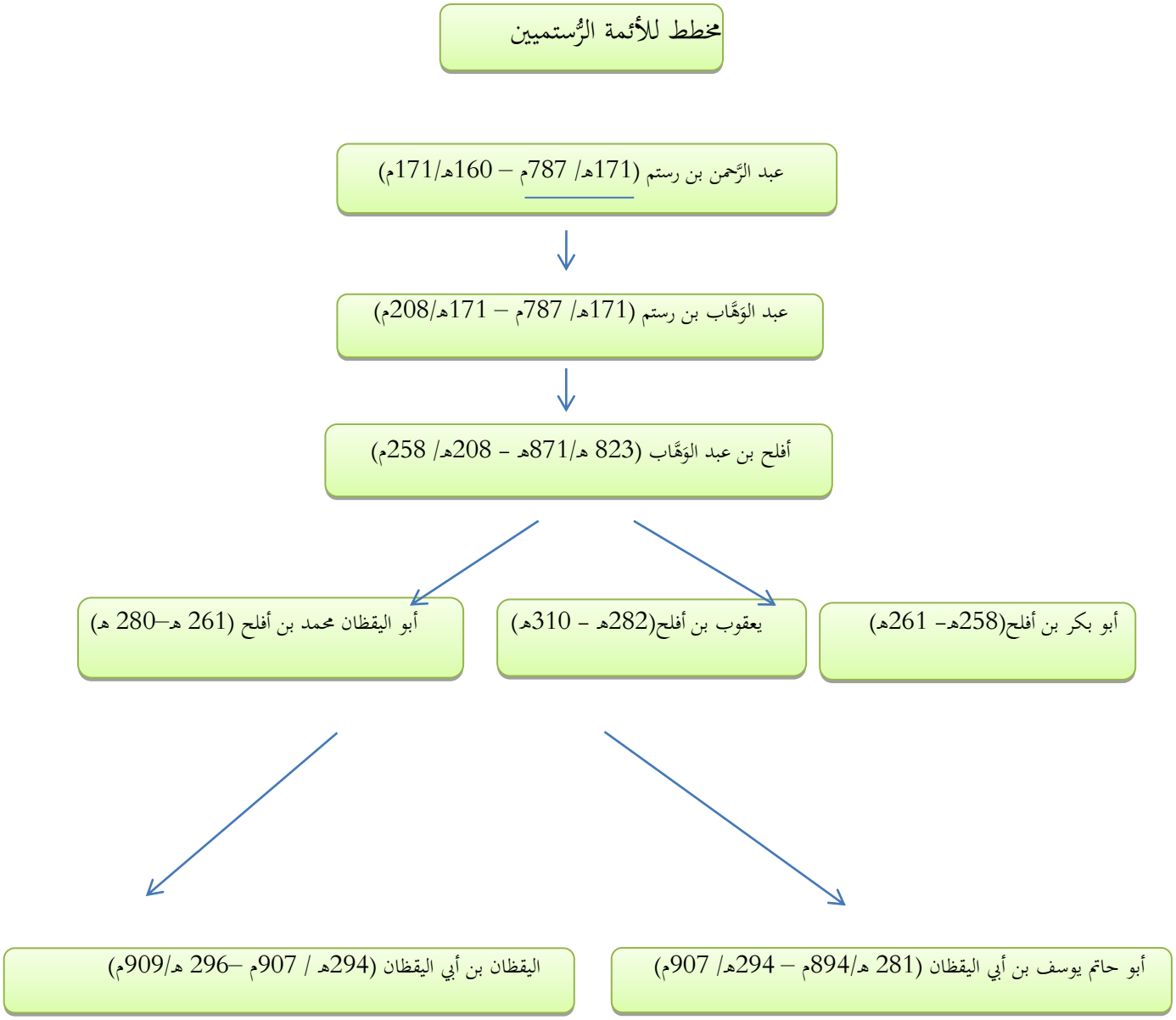
وفي القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي ابتكر العالم أبو عبد الله محمد ابن بكر[1] نظاما يسمَّى بنظام العزَّابة،[2] يعنى بشؤون المجتمع، من إقامة الشَّعائر، وتعليم الطَّلبة، والفصل في قضايا الأمة، حيث يحفظ به هذا المذهب من الاندثار والزَّوال، وهو لا يزال باقيا إلى يومنا هذا في منطقة ميزاب بجنوب الجزائر.

إلا أنَّ الاباضيَّة عرفوا تقهقرا في جربة بتونس، وفي جبل نفوسة بليبيا، وبشكل كبير في جبل نفوسة نتيجة سياسات الحكم المتعاقبة من ظلم وقهر وتضييق الخناق على الحريَّات، وعلى أنشطة هذا المذهب.

---

[1] **محمد بن بكر بن أبي بكر بن يوسف الفرسطائي النَّفوسي:(أبو عبد الله)**، (و: 345هـ / 956م - ت: 440هـ / 1049م)، أحد أقطاب الإباضيَّة في المغرب، ومن أبرز المصلحين الدينيِّن والاجتماعييِّن . ولد بمدينة فرسطاء بجبل نفوسة، بليبيا حاليا، تتلمذ على يد الشَّيخ أبي نوح سعيد بن زنغيل بالقيروان، وتنقل بين جربة والحامة للاستزادة من العلوم الأخرى، وكان عمله رعي المواشي، يسترزق منها، إليه يعود الفضل في تأسيس نظام الحلقة (العزابة) بطلب من شيخه أبي زكرياء فصيل بن أبي مسور ولذلك عرف " بالسِّيَرَة المسوريَّة البكريَّة" وفي غار المسمَّى تين يسلي ثم أخذ اسم التِّسعي لارتباطه بتاريخ 409هـ /1018م شرع في تطبيق هذا النِّظام، وكان كثير الأسفار مع تلاميذه بين المدنوالقرى البعيدة لتعليم النَّاس حتى سمي بـ "سيدي محمد السايح" توفي سنة 440هـ/1050. معجم أعلام الإباضيَّة، ص 772/4 – 779، رقم التَّرْجَمَة:803

[2] **نظام العزَّابة:** أو حلقة العزابَّة أو هيئة العزَّابة، مصطلحات يراد بها الإشارة إلى تنظيم يقوم مقام إمامة الظَّهور في حالة الكتمان عند إباضيَّة المغرب، وأول من أنشأ هذا النَّظام هو أبو عبد الله محمد بن بكر الفرسطائي سنة 409/ 1018م في وادي ريغ بالجنوب الجزائري، وللالتحاق بالحلقة وعضويتها شروط ينبغي التحلِّي بها من أهمَّها الورع والتقوى والعلم والمروءة، ويتكوَّن المجلس من اثني عشر عضوا كل ومهمته المكلّف بها، ومن أهمِّ المهام المنوطة بالعزَّابة العناية بشؤون المجتمع الدِّينيَّة والاجتماعيَّة والثَّقافيَّة، والاشراف على الأوقاف والتَّعليم وبناء المساجد، ومراقبة الأسواق والحسبة، وكل ما يتعلَّق بضبط المجتمع، ويوجد له رديف في النِّساء يسمى بـ" هيئة النِّساء"، ويتميَّز العزَّابي بلباس خاص، يدلُّ على تفرُّغه لأعمال المجتمع وليس يقصد منه البروز عن بقية المجتمع، وهذا النِّظام موجود إلى عصرنا الحاضر في مدن ميزاب بغرداية بالجزائر. معجم المصطلحات الإباضيَّة، ص 652 – 654.


مخطط للأئمة الرُّستميين
عبد الرَّحمن بن رستم (171هـ/ 787م – 160هـ/171م)
عبد الوَهَّاب بن رستم (171هـ/ 787م – 171هـ/208م)
أفلح بن عبد الوَهَّاب (823 هـ/871هـ - 208هـ/ 258م)
أبو اليقظان محمد بن أفلح (261 هـ–280 هـ)
يعقوب بن أفلح(282هـ - 310هـ)
أبو بكر بن أفلح(258هـ- 261هـ)
اليقظان بن أبي اليقظان (294هـ / 907م –296 هـ/909م)
أبو حاتم يوسف بن أبي اليقظان (281 هـ/894م – 294هـ/ 907م)

**المطلب السَّابع: العقائد عند الاباضيَّة:**

**1. مصادر الدين:**

يعتمد العلماء الاباضيَّة في تأصيلهم للعقيدة على المصادر الأساسيَّة للدِّين، وقد بيَّن الجنَّاوني ذلك وصنَّفها إلى ثلاثة مصادر وهي: القرآن، السُّنَّة، والرَّأي أو الاجتهاد، وأضاف العلماءالمتأخّرون القياس باعتباره مصطلحا لم يكن مستعملاً عند المتقدِّمين كما بيَّن ذلك بِيَارْ كُوبَرْلِي.

ومعتمد الاباضيَّة في الحديث هو مسند الرَّبيع بن حبيب، والذييشتملعلى ألف وخمسمائة حديث، ولكن لا يرون مانعا في الأخذ من الصِّحاح أو المسانيد الُّسنِّيَّة الأخرى إذ لم تخالف أصول عقائدهم.

وسنأخذ كنموذج كتاب عقيدة أبي زكرياء يحي بن الخيِّر بن أبي الخير الجنَّاوِنيّ وهو من علماء القرن الخامس الهجري، وعُرِضَتْ العقيدة في صورتين: الأولى في مقدمة كتاب الوضع في الفروع، والثَّانِي في كتاب مستقل موسوم بعقيدة نفوسة، وهو كتاب مدرسي مختصر موجه لطلبة العلم في نفوسة وللدُّعاة، ليسهل عليهم حفظه واستذكاره.

**2. مسائل العقيدة:**

**أوَّلا: التَّوحيد:**

تعتبر قضية الإيمان من أهم القضايا البارزة في الدِّراسات العقدية الإسلاميَّة، ذلك أنَّها تتعلَّق بالله سبحانه وتعالى، وبالعلاقة بين الخالق والمخلوق، ولقد برز بعض الخلاف بين المسلمين في هذه المسألة منذ البواكير الأولى للإسلام.

والتَّوحيد هو معرفة الله، وإفراده سبحانه وتعالى بالوحدانيَّة، ويخرج منه كل ما يتعلَّق بالإشراك بالله من نسبة الولد، أو الصَّاحبة، أو الزَّوجة، أو مساواته بالخلق، تعالى الله عن ذلك.

وتوحيد الأمَّة لله معناه نفي الشَّبه عنه ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ**﴾ (الشُّورَى: 11)، وهي رفض أيُّ صِلَة أو تشابه بين صفات الله والخلق وهذا ردا على المجسِّمة والمشبِّهة.

قال أبو نصر فتح بن نوحالملوشائي في نونيَّته:

تقدَّس عن حدٍّ وشَبَهٍ وصورةٍ وجلَّ عن التَّكييف والحين والاين[1]

فلزم بذلك تأويل الآيات الدَّالة على التَّشبيه من نحو اليد كقوله تعالى: ﴿**يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ (الفتح: 48)، التي تُفسَّر بمعنى الإعانة والتَّوفيق والسَّداد من الله عزَّ وجل، وغيرها من الآيات الدَّال ظاهرها على التَّشبيه.

[1] عبد العزيز الثَّميني (ت: 1223هـ)، النُّور (شرح القصيدة النُّونيَّة للشَّيخ أبي نصر فتح بن نوح الملوشائي)، ص 72.

وقد لخَّص الجنَّاوِنيّ[1] هذه المفاهيم بذكر سورة الإخلاص، وقال إنَّها تشتمل على جميع ما يستلزم الوحدانيَّة لله تعالى **"قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُ, كُفُوًا اَحَدٌ"**(سورة الإخلاص).

فقال: إنَّ هذه السُّورة[2]تؤكّد بشكلٍ خاصٍّ قويٍّ على وحدانية الله، والدَّعوة إلى رفض جميع ما يتعلَّق بمسِّ كمال الذَّات الإلهيّة العليَّة.

فأتى الجنَّاوِنيّ عليها من كل الجوانب «فحلَّلها بطابع لغويٍّعقديٍّ فلسفيٍّ دفاعيٍّ، والهدف من ذلك تعظيم الله وإقرار عقيدة التَّوحيد، ولذلك تسمَّى أيضا بسورة التَّوحيد[3]».

وكما هو في منهج الجنَّاوِنيّ المركَّز على الرَّدّ على آراء الفرق المخالفة، فقد افتتح هذا الباب في عقيدته بالرَّدِّ على الدَّهريين والمادِّيين الذين ينكرون أنَّ للعالم إلهًا.

**ثانيًا: الذَّات والصِّفات:**

يعتبر الاباضيَّة أن الذَّات والصِّفات غير منفصلين، فهم يقرِّرون أنَّ صفات الله تعالى كصفات العلم والقدرة هي صفة تدلُّ على الذَّات وليست صفات معان قائمة بذاتها «لأن هذا يستلزم تعدُّد القدماء وكون ذاته محلا للأشياء».[4]

يقول أبو نصر الملوشائي:

**وأسماؤه هو هيه لّسْن غيره وذات المسمَّى غير تسمية منّي**[5]

ويندرج تحت مبحث الصِّفات القضيَّة التي نوقشت بحدَّة في الفكر الإسلامي وهي مسألة خلق القرآن إذ هي

---

[1]**يحيى بن الخير الجنَّاوني (أبو زكرياء)** (ق: 5هـ / 11م) من العلماء الأعلام بجبل نفوسة بليبيا، من قرية إجناون، وهو حلقة في سلسلة نسب الدِّين عند الإباضيَّة، أخذ العلم عن أبي الرَّبيع سليمان بن أبي هارون، وغيره من المشايخ، إذ مكث في التَّعلُّم اثنتين وثلاثين سنة، فصار شيخًا عالما فقيهًا، أخذ عنه بشر كثير، منهم: أبو الرَّبيع سليمان بن يخلف المزاتي، وأبو زكرياء يحيى بن أبي بكرصاحب السِّيَرة، وأبو سليمان داود بن هارون، من آثاره العلمية: عقيدة نفوسة، كتاب الأحكام، كتاب الصَّوم، كتاب النِّكاح، كتاب الوضع، وهو مختصر في الأصول والفقه، حقَّقه الشَّيخ أبو إسحاق إبراهيم اطفيش، وطبع عدَّة مرَّات. وللمحشِّي الشَّيخ أبي ستَّة محمَّد بن عمر حاشية عليه (مخ). وتتميَّز كتبه بسلاسة الأسلوب، فهي كتب مفيدة في التَّوحيد وفقه العبادات والأحكام، أودع فيها الرَّاجح من الأقوال. معجم أعلام الإباضيَّة، ص 957 – 958، رقم التَّرْجَمَة: 993.

[2]ذكر الواحدي في سبب نزول السَّورة أن وفدا جاء للنبيء ﷺ فقالوا: «صف لنا ربَّك فإنَّ الله أنزل نعته في التَّوراة فأخبرنا من أيِّ شئ هو ومن أيِّ جنس هو، أذهب هو؟ أم نحاس أم فضَّة؟ وهل يأكل ويشرب؟ وممن ورث الدُّنيا»، فأنزل الله تبارك وتعالى هذه السُّورة.أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، أسباب النُّزول،ص 404.

[3]فرحات الجعبيري، البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية، ص 261/1.

[4]محمد بن عمر الجربي أبو ستَّة، حاشية على كتاب الوضع، و12.

[5]عبد العزيز الثَّميني (ت: 1223هـ)، النُّور (شرح القصيدة النُّونيَّة للشَّيخ أبي نصر فتح بن نوح الملوشائي)، ص 118.

تتعلَّق بصفة الكلام،[1] وسيأتي الحديث عنها في حينها.

ثالثا: الأسماء والأحكام:

مَرَدُّ الاختلاف بين الفرق إنَّما هو أساسه من قبل الأسماء، فاختلفوا في مفهوم الإيمان والكفر، والنِّفاق والشِّرك.

وموقف الاباضيَّة والذي قرَّره الجنَّاونِيّ يختلف بعض الشَّي عن الفرق الأخرى، لكن يتَّفق معها في بعض القضايا.

فمن مسائل الاتِّفاق كون الأسماء والأحكام مرتبطة بالصِّفات وهو ما يتعلَّق بالإيمان والكفر والجحود وهذا ما اتَّفق عليه الاباضيَّة في بعضه مع المعتزلة.

1: الإيمان بالله:

ذهب فريق إلى القول إنَّ الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار باللِّسان فإذا عرف الإنسان ربَّه وأقرَّ ذلك بلسانه فهو مؤمن كامل الإيمان وهذا قول أبي حنيفة النُّعُمَان وجماعة من الفقهاء.

إلاَّ أنَّ الاباضيَّة يرون أنَّ الإيمان هو تصديق بالقلب وإقرار باللِّسان [2]وعمل بالجوارح، وأنَّ الفرائض والنَّوافل داخلة في مسمَّى الإيمان، وهو جميع ما أمر الله من قول واعتقاد وفعل، والكفر هو جميع ما توعَّد الله تعالى عليه من النَّار[3]

يقول أبو نصر فتح بن نوح[4]:

**ومن ظنَّ بالإيمان ينجيه راجيا ولم يوف بالأعمال خاب بذا الظَّنِّ**

---

[1]افتتح التَّميني كلامه في مسألة خلق القرآن في كتابه معالم الدين، بالحديث عن كلام الله فقال: «اعلم أنَّ الكلام تارة يضاف إلى الله تعالى، على معننفي الخرس، فيكون صفة ذات، وصفة يضاف إليه على أنَّه معنى فعل، فيكون فعلا من أفعاله سبحانه، فمعنى كونه متكلِّما على الأوَّل، أنَّه ليس بأخرس، وعلى الثَّاني، أنَّه خالق الكلام» عبد العزير بن إبراهيم الثميني المصعبي، معالم الدين، ص 09.

[2]وقد نوقشت مسألة إطلاق لفظ «الله» بالبريرية، هل يجوز، أم لا يجوز؟ وذهب عدة علماء بالجواز، لكن من الأحسن نطقها بالعربيَّة، لأنَّها تحوي معانيها الكاملة المختلفة. وذكر أن أبا زكرياء يحي بن أبي بكر أنَّه قال من قال الإيمان تصديق بدون إقرار فقد كفر. عثمان بن خليفة السُّوفي أبو عمرو (ق6هـ/12م)، السُّؤالات، و55، و63.

[3]أبو يعقوب يوسف ابراهيم الوارجلاني، الدَّليل والبرهان، ص 113.

[4]**فتح بن نوح الملوشائي (أبو نصر)**: (النِّصف الأوَّل ق: 7هـ / 13م) : عالم فذٌّ، وشاعر ألمعيٌّ، من أعلام قرية تملوشايت، بجبل نفوسة بليبيا، أخذ العلم عن خاله أبي يحي زكرياء بن إبراهيم، كان عالما، واعظًا، شاعرًا، متكلِّمًا، زاهدًا، له عدَّة مؤلَّفات، منها : النُّونيَّة في أصول الدين، وقد شرحها الشَّيخ إسماعيل بن موسى الجيطالي في ثلاثة مجلَّدات، وعمرو بن رمضان التَّلاتي بعنوان: «اللآلئ الميمونية على المنظومة النُّونية»، وقاسم بن يحي الويراني، وعبد العزيز التَّميني بعنوان: "النُّور"، وله كذلك القصيدة «الرَّائية في الصَّلاة »"النُّونيَّة" في أصول الدين، معجم أعلام الإباضيَّة، ص4/703- 705، رقم التَّرْجَمَة: 730.

[5]عبد العزيز التَّميني (ت: 1223هـ)، النُّور (شرح القصيدة النُّونيَّة للشَّيخ أبي نصر فتح بن نوح الملوشائي)، ص203.

واعتبر أبو يعقوب يوسف الوارجلاني[1] أنَّ المؤمن أُطلق في القرآن على وجهين: الأوَّل على من ادَّعى الإيمان وانتحله، والثَّاني على التَّحقيق بالقول والفعل وله الجزاء في الآخرة. [2]

**2**.المنزلة بين المنزلتين:

وهي منزلة النِّفاق بين الإيمان والشِّرك، قال تعالى: ﴿**لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُومِنِينَ وَالْمُومِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا**﴾ (الأحزاب:73)، وهذا فيما يتعلَّق بالأعمال، أي أنَّ الإنسان يعتقد ويقرّ، لكن يخون في الأعمال، وهو كذلك ردّ على المرجئة الذين يعتقدون بأن لا منزلة بين الشِّرك والإيمان، وجعلوا الإيمان كلّه توحيدا.

**3**.لا منزلة بين المنزلتين:

تفسر على وجهين، الوجه الأول يتعلَّق بالجانب الأخروي وهي أن لا منزلة بين الجنَّة والنَّار، أما الجانب الثاني فيتعلق بالدُّنيوي فلا منزلة بين الإيمان والكفر أو بين الإيمان والشِّرك[3] قال تعالى: ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا**﴾(الإنسان: 3)، أي إمَّا مُقرًّا بالوحدانيَّة أو جاحدا لها، يقول الشَّمَّاخي (ت:928/1521)[4]:

---

[1]**يوسف بن إبراهيم بن مناد السَّدراتي الوارجلاني (أبو يعقوب)**، (و ~: 500هـ / 1105م - ت: 570هـ / 1175م) ، علم من أشهر علماء الإباضيَّة بالمغرب، ترك بصمات بارزة في التُّراث الإباضي خصوصا، والمكتبة الإسلاميَّة عموما، ولد بسدراتة، من قرى وارجلان، نشأ في سدراتة، وأخذ مبادئ العلوم على علماء وارجلان، كان شغوفا بالعلم، فشدَّ الرحال إلى بلاد الأندلس، وأقام بقرطبة سنين عدداً، وحصل منها مختلف العلوم النقليَّة والعقليةً، و كان الأندلسيُّون يلقِّبونه بـ"الجاحظ" لذكائه وحبه للعلم، ثمَّ عاد إلى وطنه وقد أُشبع علما.

ولم يستقرَّ طويلا حتَّى دفعته نفسه الطُّلعة إلى التِّرحال من جديد، فتوجَّه إلى بلاد السودان، ودخل مجاهل إفريقيا حتَّى وصل إلى قريب من خطِّ الاستواء، كما يحكي ذلك بنفسه، وهو من السابقين إلى اكتشاف هذه المناطق المجهولة، ثمَّ رحل بعد ذلك إلى الحجاز لأداء فريضة الحجّ، وزار عواصم المشرق،

ومن مؤلَّفاته : تفسير القرآن الكريم، ذكرت المصادر أنه يقع في سبعين جزءًا، لكنه ضاع مع عوادي الزَّمن، "الدَّليل والبرهان لأهل العقول": وهو في أصول الدِّين وعلم الكلام، "العدل والإنصاف في أصول الفقه والاختلاف" يقع أيضا في ثلاثة أجزاء، "مرج البحرين" في علم المنطق، وهو في آخر كتاب الدَّليل والبرهان، شرحه الشَّيخ عبد العزيز التَّميني في كتاب: "تعاظم الموجين في شرح مرج البحرين"، ترتيب مسند الرَّبيع بن حبيب، كانت وفاته في سنة 570هـ/1175م، ودفن بمسقط رأسه سدراتة. معجم أعلام الإباضيَّة، ص 1010/4- 1015، رقم التَّرْجَمَة: 1049.

[2]أبو يعقوب يوسف ابراهيم الوارجلاني، الدَّليل والبرهان، ص 113.

[3]معجم مصطلحات الإباضيَّة، ص 908/2

[4]**أحمد بن سعيد أبي عثمان بن عبد الواحد، بدر الدين الشماخي (أبو العباس)** و: ق 9هـ ق 15م ت: 928هـ / 1522م)، عالم من بلدة يَفْرَن بجبل نفوسة من أعمال طرابلس الغرب، تحوَّل في طور دراسته إلى تطَّاوِين و تَلاَلْت، بجَبَل دمَّر في تونس، طالبا

«ودين بأن لا منزلة بين منزلة الإيمان ومنزلة الكفر»[1] ويقول عبد العزيز المصعبي:[2]«المنافقون ليسوا بمشركين ولا مؤمنين بل هم موحِّدون، و الله تعالى يغفر الصَّغائر باجتناب الكبائر ولا يغفر الكبائر إلا بالتّوبة والاعتراف والرُّجوع عنها».من هنا يتبيَّن أنَّ:

– الاباضيَّة لا يعتبرون صاحب الكبيرة مؤمنا لانتفاء الإيمان منه، وهذا معارضة للمرجئة، ولا يُعتبر مشركًا كما تقول الخوارج في تفسير آية ﴿**وَإِنَ اَطَعْتُمُوهُمُ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ**﴾ (الأنعام: 121)، فأطلقت الشِّرك على من يقترف الكبائر.

– فهم يعتبرون أنَّ مقترف الكبائر كافر كفر نعمة فلا هو بمشرك ولا بمؤمن، وهذا يستلزم بقاء التَّوحيد وانتفاء الإسلام: «ونحن إن منعنا من إطلاق هذا الاسم (اسم الإيمان) على صاحب الكبيرة فلا نمنع من إطلاقه عليه مقيَّدا، فيجوز وصفه بأنَّه مؤمن بالله ورسوله».[3]

---

للعلم؛ اشتهر بالتّأليف، ولا يعرف له من التّلاميذ سوى الشّيخ أبي يحيى زكرياء بن إبراهيم الهواري، ولا يستبعد أن تكون له حلقة يدرِّس فيها الكتب التي ترك لنا شروحها، مثل: «العدل والإنصاف»، و«مرج البحرين» وغيرهما، وخاصَّة عقيدة أبي حفص عمرو بن جميع، التي كانت المقرَّر في العقيدة وعلم الكلام عند الإباضيَّة .

صنَّف في عدَّة علوم، ومن أشهر كتبه» :سير المشايخ": استطاع أن يجمع فيه سير أبي زكرياء، والمزاتي، والوسياني، والبغطوري، وطبقات الدَّرجيني، وجواهر البرّادي، كذا "شرح على متن الدِّيانات" في علم الكلام، حقَّقه كوبرلي ملحقا بأطروحته للدُّكتوراه، توفِّي بجربة، وقبره بحومة "تِيواجِين". معجم أعلام الإباضيَّة، ص 86/2 – 88، رقم التَّرْجَمَة: 80

[1]عامر بن علي الشَّمَّاخي، كتاب الدِّيانات، و2.

[2]**عبد العزيز بن إبراهيم ابن عبد الله بن عبد العزيز**و: 1130هـ / 1718م – ت: ا 1223هـ / 1808م)، علم من أعظم أعلام الإباضيَّة، من بني يسجن بميزاب، ولد ونشأ بها، وحفظ القرآن ببلدته، ثمَّ سافر إلى وارجلان ليدير أملاك والده بها حتَّى سنِّ الثلاثين، وبقدوم الشيخ أبي زكرياء يحيى بن صالح الأفضلي (ت: 1202هـ / 1787م) إلى ميزاب عاود الكرَّة في سبيل العلم، ولازمه في حلقاته إلى أن نبغ في علوم اللغة العربيَّة والشَّريعة والمنطق وغيرها، خاض مع شيخه معركة الإصلاح في المجتمع، فلاقى من أجل ذلك أذى كثيرًا، فكان ذلك العهد بداية للحركة الإصلاحيَّة التغييريَّة بوادي ميزاب، وفي سنة 1201هـ/1786م أسندت إليه مهمَّة مشيخة العزَّابة، فلازم العمل الاجتماعي والإصلاحي، والمهام الدِّينيَّة ردحًا من الزَّمن، ثمَّ اعتزل النَّاس ليشتغل بالتَّدريس والفتوى وَّالتـــــــــــأليف.

من مؤلفاته نذكر: أرجوزة في الفلك ومنازل البروج، الأسرار النُّورانيَّة وهو شرح لمختصر شرح رائيَّة أبي نصر في الصَّلاة،التاج على المنهاج في ستَّة وعشرين جزءًا، التكميل لِما أخلَّ به كتاب النّيل، كتاب النّيل وشفاء العليل، عمدة المذهب في الفقه، وقد اختصره ثلاث مرَّات، وتوجد منه ثلاث نسخ مخطوطة، حقَّقه الشَّيخ عبد الرَّحْمن بن عمر بكلِّي وطبع في ثلاثة مجلَّدات، وشرحه القطب الشَّيخ امحمَّد بن يوسف اطفيَّش، وطبع في 17 مجلَّدًا. ترك مكتبة ثريَّة وهي الآن ببني يسجن بالجزائرباسم مكتبة الإستقامة، معجم أعلام الإباضيَّة، ص 532/3 – 536، رقم التَّرْجَمَة: 555.

[3] عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة ص 341، وذهب الباحث وينتن إلى اعتبار أنَّ الشَّيخ اطفيش خالف ما ذهب إليه الاجماع الإباضي، حيث ذهب إلى جواز تسمية صاحب الكبيرة مؤمنًا وفاسقا، وكافرا كفر نعمة لإتيانه بمعصية فلا يجوز فقط إطلاق

4.الكفر والشِّرك:

الكفر هو نقيض الإيمان، والإيمان قول وعمل، والكفر قول وعمل، فلا يمكن قيام إيمان بدون عمل، أو بعمل يخالف مقتضياته، فمن قام بأحدهما وصف به،[1]والكفَّار ينقسمون إلى:

أوَّلا: كفَّار النّعم من المسلمين:

- الذين خرجوا عن الطَّاعة كارتكاب الكبائر ويعترفون بالخطايا دون التَّوبة أو يبتدعون، فهؤلاء تترتَّب عليهم أحكام:
- البراءة منهم.
- لا يمكن أن يُغنم ملكهم ولا يقتل جرحاهم عند وقوع حرب ولا يُؤْسَرُ أبناؤهم أو يتبع هاربهم.
- تبقى أحكام المسلمين سارية فيهم كالميراث والزَّواج.

قال نورالدين السَّالمي[2]:

وَرَاكِبُ الكَبِيرَةِ توّبْهُ فَإِنْ أَبَى إلى الله بِبُغْضِهِ فَدِنْ
وَبَعْضُهُمْ ضَلَّلَهُ وَتَوَّبَا ثُمَّ اسْتَمَرَّإِنْ عَنِ التَّوْبِ أَبَى((3))

---

لفظ الكفر عليه. انظر امحمد بن يوسف أطْفَيَّش (ت 1914م)، شرح عقيدة التَّوحيد، ص388. وانظر وينتن بن النَّاصر مصطفى، آراء الشَّيخ امحمَّد بن يوسف اطفيَّش العقديَّة (ت: 1332هـ/ 1914م)، ص 334.

[1] أبو يعقوب يوسف ابراهيم الوارجلاني، الدَّليل والبرهان، ص 114.

[2]**نورالدين السَّالمي**: هو العلامة المحقِّق المجتهد نورالدين عبد الله بن حُميد بن سلوم السَّالمي، وُلد بالحوقين من أعمال الرُّستاق، التَّابعة لسلطنة عُمَان، عام 1286هـ/ 1869م، استظهر القرآن الكريم في حلقات التَّحفيظ، وكفَّ بصره في الثانية عش من عمر، أخذ العلم على يد الشَّيخ راشد بن سيف اللّمكيمن علماء الرُّستاق، كما استزاد من العلم من علماء آخرين من الرُّستاق، وهناك أخذت شهرته في الظُّهور، واشتهر بين أهلها بالطَّلب وجودة الذَّكاء، واعتكف مع الشَّيخ صالح الذي أسهم في ترتيب أفكار السَّالمي وتنظيم عقليته، ودرَّس عدة علوم منها التَّفسير والحديث، وعلوم كثيرة أخرى، أسهم في نهضة عُمَان العلمية، ذلك أنَّ جلّ العلماء المعاصرين تتلمذوا بين يديه، ومنهم سالم بن راشد الخروصي، وغيرهم كثير، من آثار السَّالمي: شرح طلعة الشَّمس على الألفية في علم أصول الفقه، بهجة الأنوار شرح أنوار العقول في التَّوحيد، تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمَان في التَّاريخ، كتب الحجج المقنعة في أحكام صلاة الجمعة، شرح بلوغ الأمل في المفردات والجمل، جوهر النِّظام في علمي الأديان والأحكام وغيرها من المؤلَّفات، توفي سنة 1332هـ / 1914م ودفن في تنوف بسلطنة عُمَان. ينظر أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، مشارق أنوار العقول، تعليق سماحة السيخ أحمد بن حمد الخليلي، تحقيق د. عبد الرَّحْمَن عميرة، ص 16/1 – 38.

[3] أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، بهجة الأنوار (شرح أنوار العقول في التَّوحيد)، ص 16.

وهذا فيه دلالة على البراءة من صاحب الكبيرة[1] إذا استتيب ولم يتب وأصرَّ على المعصية، خرج عن زمرة أهل الإسلام،[2]، فإن تاب عاد إليهم.

ثانيّاً: أهل الشِّرك:

يُقسِّمهم الجنَّاوِنِيّ إلى ثلاثة: أهل الكتاب والمجوس، وعبدة الأوثان.

ا – أهل الكتاب:

ويندرج في هذا القسم اليَّهود والنَّصارى الذين يخضعون للمسلمين وتمنح لهم الحماية، مع وجوب دفع الجزية.

ويحلُّ للمسلمين أكل ذبائحهم، ونكاح الحرائر من نسائهم. [3]

ب – المجوس:

حكمهم حكم أهل الكتاب، إلا أنَّه لا يحل أكل ذبائحهم أو التزوُّج من نسائهم، سواء في السِّلم أو الحرب.

والاباضيَّةمتوافقون مع أهل السُّنة في هذه المسألة والتي قبلها.

جـ – عبدة الأوثان:

الحرب دائما معهم مستمرَّة، حتى يذعنوا إلى الإسلام، ولا تُقبل منهم جزية، قال تعالى: "وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لاَ تَكُونَ فِتْنَة" (البقرة: 193).

رابعا: القدر:

يعرِّف الاباضيَّةالقدر أنَّه إحاطة علم الله بأعمال الإنسان في الأزل قبل وقوعها، وبأنَّ ما أصابه من نفع أو ضرر فالله خالقه وموصله له، فما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه،[4] عن عبادة بن الصَّامت قال ﷺ: «إنَّك لن تجد ولن تبلغ حقيقة الإيمان حتى تؤمن بالقدر خيره وشرِّه أنَّه من الله»، قال: قلت يا رسول الله كيف لي أن أعلم خير القدر وشرِّه قال: «تعلم أنَّ ما أخطأك لم يكن ليصيبك، وما أصابك لم يكن ليخطئك فإن متَّ على

---

[1] **الكبيرة:** هي ما أوجب الله عليه حدا في الدُّنيا وعقابا في الآخرة، أو وعيدا لصاحبه يوم القيامة دون شرط الحدِّ في الدُّنيا، يقول أبو نصر:

فحد الكبيرة الحدّ في عاجل الدّنا وسوء العذاب ياشرّ مسكن

عبد العزيز الثَّميني (ت: 1223هـ)، النُّور (شرح القصيدة النُّونيَّة للشَّيخ أبي نصر فتح بن نوح الملوشائي)، ص 280.

ويضيف قطب الأئمة الشَّيخ اطفيش بأنَّ الإصرار على الصَّغائر يعتبر من الكبائر.

[2] أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، مشارق أنوار العقول، ص 275- 276.

[3] أبو حفص عمروس بن فتح النَّفوسي، كتاب أصول الدِّينونة الصَّافية، ص77.

[4] عبد العزيز الثَّميني (ت: 1223هـ)، النُّور (شرح القصيدة النُّونيَّة للشَّيخ أبي نصر فتح بن نوح الملوشائي)، ص 145.

غير ذلك دخلت النار».[1]

وقد عرفت اباضيَّة المغرب الاختلاف في هذه المسألة إذ لم يكن الإجماع على القول بالكسب، [2] إذ كان هنالك من أهل الجَبَل[3] من كان يقول بالجِبِل أي أنَّ الله جَبَل عباده على اختيار الأعمال، وهؤلاء من نفوسةوتيهرت.

خامسا: العدل:

أجمع المسلمون أنَّ العدالة المطلقة إنما تكون حصرا في الله سبحانه وتعالى، ذلك أن الإنسان تعتريه أعراض نفسيَّة وبدنيَّة، وهذه من حالات النُّقص فيه، وبناء على هذا فإنَّه مهما حاول في العدل فإنَّه لن يستطيع بلوغ درجة الكمال، فالله سبحانه وتعالى يقول في العدل بين الأزواج وهو مثال على عدم تحكُّم الإنسان في عواطفه ﴿**وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ**﴾ (النِّساء: 129).

ومن الجانب الآخر هو مُكافَأَةٌ وعقاب الله لعباده على حسب أعمالهم، وقد تنازع المسلمون في هذه وما تقتضيه، فقال البعض إنه تستلزم حُرِّيَّة الإنسان، فالإنسان لا مسؤولية له إذا لم تكن له حُرِّيَّة إذ كيف يحاسب الإنسان وهو مجبر على أعماله، ولا معنى للوجود إذا كان الإنسان قد خُطِّط لأفعاله سلفا.

ومن هذا المنطلق فإنَّ الله يعذِّب النَّاس على ما فعلوه، وأصحاب الجنَّة يتنعمون بنعيم ما استحقوه، وهذا إثبات للظُّلم، ونفي للعدالة عن الله، تعالى الله عن ذلك، وقد ردَّ عليهم الجنَّاوِنِّي بقوله تعالى: "جَزَآءَۢ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ" (السَّجدة: 17)، وقوله: ﴿**ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتَ اَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ**﴾ (الأنفال:51)، فنسب الأعمال إليهم فدلَّ على أنَّ السَّيئات هي من فعل الإنسان.

والاباضيَّة كانت غايتهم الأساسيَّة من خلال ذلك هو تنزيه الله سبحانه وتعالى، ذلك أنَّهم أرادوا نزع كل قدرة مكافئة للخالق في الإنسان لكي لا يكون له شريك في تلك القدرة الخالقة.[4]

سادسا: الوعد والوعيد:

وهو ما يترتَّب على أقوال وأعمال وأفعال الإنسان من جزاء سواء أكان ثوابا أم عقابا أي ما ينتج من فعل الحسنات أو ارتكاب المعاصي في يوم القيامة، وهي ترتبط بالعدل الإلهي، إذ لا يمكن أن يستوي المؤمن والكافر، ولا

---

[1] رواه الرَّبيع بن حبيب رقم الحديث 72. ينظرمحمد بن عمرو بن أبي ستَّة حاشية التَّرتيبعلى الجامع الصَّحيح ترتيب الشَّيخ أبي يعقوب يوسف بن ابراهيم الوارجلاني لمسند الحافظ الثِّقة الرَّبيع بن حبيب الفراهيدي البصري (ت 175هـ)، ص 86/1.

[2] **الكَسْبُ**: صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله الفعل عقب ذلك الصَّرف خلق.

[3] يطلق الجَبَل، ويراد به غالبا أهل نفوسة الواقع في الجمهوريَّة الليبيَّة.

[4] GOUJA Mouncef , La théologie Ibadite Histoire, Genès, Formation et formule définitive ( العقيدة الإباضيَّة):, P 192.

التّقي والفاجر ﴿**أَمْ نَجْعَلُ الذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الاَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ**﴾ (ص: 28).

وردَّ الجنَّاوِنِّي على من زعم أنَّ الله لا ينفذ وعيده في أهل المعاصي بقوله تعالى: ﴿**مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَآ أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ**﴾(ق:29)، وفي مسألة الخلود بيَّن الجنَّاوِنِّي أبديته بالنِّسبة للمسلمين الفاسدين في حق المسلم المصر على ارتكاب المعصية بالشَّواهد.

خامسا: الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر:

الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر هو الإلزام بما هو خير والنَّهي عن السَّيئ، والدَّلائل في هذا الجانب كثيرة منها قوله تعالى: ﴿**وَلْتَكُن مِّنكُمُ, أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَىَ الْخَيْرِ وَيَامُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ**﴾ ( آل عمران: 104)، وفي حديث لقمان لابنه: ﴿**يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلاَةَ وَامُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ**﴾ ( لقمان: 17).

ذلك أنَّه من خلال هذا الجانب فإنَّ المنكر يُحَدُّ منه ويمنع، ثم إنَّ الكافر يقترف المناكير أو يتمادى عليها إذا علم أنَّها لا توجد سلطة تردعه عن اقتراف تلك الآثام، فتظهر الآفات وتكثر الفواحش وتنتشر الجرائم، ومن النَّهي عن المنكر الصُّلح حال النِّزاع أو ردُّ الظُّلم والفساد، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُومِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنۢ بَغَتِ اِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا التِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ اِلَىٰٓ أَمْرِ اللهِ**﴾( الحجرات: 09)، فبدأ بالنَّهي عن المنكر ثم استعمال القوَّة إن لم تمتثل إحدى الطَّائفتين.

ثامنا: الولاية والبراءة:

تُعتبر قضية الولاية والبراءة المرحلة الأولى في بداية تشكُّل العقيدة الاباضيَّة وذلك لما تضمَّنته في رسالة عبد الله بن إباضلعبد الملك بن مروان[1] وذلك في قوله: «وأن نبرأ ممن تبرَّأ الله منه وأن نطيع من أمر الله بطاعته ونعصي من أمر الله بمعصيته».[2]

ولها مكانة خاصَّة في المذهب الإباضي، إذ تعتبر من الأصول لما لها من أثر في الحياة الواقعيَّة للمسلمين، والتي من خلالها يتبيَّن المؤمن المخلص المؤَّفي لدينه من غيره عن طريق أعماله، هذا الأمر الذي له مكانة بارزة في المذهب الإباضي، فالولاية والعداوة عبارة عن مكافأة ومعاقبة في نفس الوقت للأعمال الصَّادرة عن المسلمين، فتردع المسلمين

---

[1]**عبد الملك بن مروان بن الحكم الأموي القرشي**: انتقلت إليه الخلافة بعد وفاة أبيه سنة 65هـ، توفِّي عبد الملك وعمره ستون سنة. أبو الفداء الحافظ بن كثير (774هـ)، البداية والنِّهاية، ص 260/8 - 61/9. جمال الدِّين أبي المحاسن يوسف بن تغرى بردى الأتابكي (874هـ)، النُّجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، 188/1. خير الدِّين الزركلي، معجم الأعلام، 312/4.

[2]أبو القاسم بن إبراهيم البرَّادي، الجواهر المنتقات في إتمام ما أخلَّ به كتاب الطبقات، ص 165- 166، رُوبِيرْتُو رُوبِينَاتْشِي، الخليفة عبد الملكil califo Abdel-malik، ص 99، 121.

الفاسدين من أصحاب الكبائر بالقطيعة الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة حتى يفيئوا إلى أمر الله، وعندما ينتهي الدَّاعي لذلك بتوبة العاصي، يعود إلى حظيرة المسلمين، وهذا لا يشمل فقط المسلمين العاديين بل كذلك حتَّى أئمَّة الجور الذين يخرجون عن سواء الصِّراط، وهذه المسألة في المذهب مما لا يجوز جهله، واعتبرها الباحث خوجة منصف بهذا الاعتبار محتواة في الشَّهادة.[1]

واعتبر الجنَّاوِنِّي أنَّ المحبَّة والعداوة في الله يكافآن معرفة الصِّفات، المحبة والسُّخط، وهذا ردًّا على الفرقة الحسنية الذين يقولون إنَّ ولاية الله وعداوته تتقلّب والله تعالى يقول: ﴿**هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ**﴾. (الحج: 78).

وقد بيَّن المؤلِّف جميع هذه الأصناف الذين تجب لهم الولاية، أو الذين تجب عليهم البراءة، وعدَّدهم، وهم الذين ذكرهم الله في القرآن الكريم.

تاسعا: خلق القرآن:

تعتبر هذه المسألة من أهم القضايا البارزة في محور الخلاف بين المذاهب الإسلاميَّة وترتكز في علاقة القرآن بصفة كلام الله سبحانه وتعالى.

إنَّ موضوع خلق القرآن كان بالفعل محلَّ خلاف بين اباضيَّة المشرق والمغرب، إذ لم يثبتوا على رأي واحد، فقد اختلفوا في المسألة فمنهم من اعتبره مخلوقا كابن النَّظر[2] العُمَاني[3]، ومنهم من اعتبره غير ذلك.

---

[1]GOUJA Moncef, LA théologie Ibadite (histoire, genèse, formation, et formulation définitive)، p141

[2]**أحمد بن سليمان بن عبد الله بن النَّظر**( ت 690هـ)، هو الشَّيخ علامة زمانه، ووحيد عصره وأوانه، أحمد بن سليمان بن عبد اللهبن أحمد الناعبي، المشهور بابن النَّضر، من أهل سمائل، حيث درس ودرّس، ومن بيت علم وفضل، فجده عبد الله بن أحمد هو قاضي القضاة، مشهور بحافظته، واطلاعه الواسع، وتبحُّره في علوم الفقه واللُّغة العربية. كان بارعا في النَّظم، فهو يؤلف القصيدة الطَّويلة في ليلته، عاصر القلهاتي وأبي عمر النخلي. تعرَّض للاضطهادوالظُّلم، ووقف أمام جور السُّلطان الجائر خردلة بن سماعة النَّبهاني وتحدَّاه، فكان مصيره القتل، إذ ألقى به من كوة عالية من قصره، وأحرقت مكتبته،، مما ذكر من مؤلفاته: كتاب "الوصيد في ذمِّ التَّقليد" مجلدان، كتاب "مرآة البصر في مجمع المختلف من الأثر" أربع مجلَّدات، وكتاب "الدَّعائم" وهي منظومة في العقيدة والفقه، وقد شرحها أكثر من عالم، ولعل أشهرها: شرح الرقيشي، والقطب، ويقال إنّ سنه حين قتل خمس وثلاثون سنة.(2018/01/03 ، 13:00) http://www.tourath.org/ar/content/view/302/41 /

[3]قال ابن النَّظر في كتاب الدَّعائم:

هل في الكتاب دلالة على خلقه أو في الرِّواية فاتنا ببيان

ذهب الشيخ اطفيش إلى اعتبار أنَّ هذه القصيدة ليست من تأليف ابن النَّظر، أو أنَّ هذه الأبيات أدمجت في القصيدة وليست من تأليفه، وأنها دُسَّت في كتابه لعدَّة دلائل منها أنَّ الأبيات المتعلِّقة بهذه المسألة تحتوي على أسلوب مغاير للنَّسق العام للمؤلِّف وللكتاب، قال الشَّيخ اطفيش: «مما يدلُّ أنَّ النَّظم ليس لابن النَّظر أن لغته إثبات همزة أتى بصورة ياء فوقها همزة ...». أبو بكر أحمد بن النَّظر العماني، كتاب الدَّعائم، ص 64. محمد بن يوسف أطفيش، شرح الدَّعائم لابن النظر العماني، ص 225/1.

وذكر السَّالمي في تحفته الخلاف الذي وقع بين مشائخ عُمان في هذه القضيَّة[1]، واقتضى الموقف تبنِّي عدم كون القرآن مخلوقا.

أمَّا اباضيَّة المغرب فكان رأيهم في المسألة واحدًا وهو الإجماع على أنَّ القرآن مخلوق قال الجنَّاوِنيّ: «وليس منَّا من قال إنَّ القرآن غير مخلوق»، [2]كما اعتبره الوارجلاني من الأعراض[3]﴿**وَمَا قَدَرُواْ اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ اللهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنَ اَنزَلَ الْكِتَابَ الذِي جَآءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ**﴾ ( الأنعام: 91)

عاشرًا: الإمامة:

يتعلَّق جانب الإمامة بإلزاميَّة تولية الإمام، والذي من خلاله يتمُّ إقامة الصَّلوات، وردع أهل المعاصي والدَّعوة إلى الصَّلاح، ووجه اتصاله بالأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكركون بعض الأمور لا تقوم إلا بالإمام، وهذا ردٌّ على النُّكارية الذين يقولون إنَّ الإمامة ليست واجبة على النَّاس قال تعالى: ﴿وَأُوْلِي **الاَمْرِ مِنكُمْ**﴾ (النِّساء: 59).

والإمامة عند الاباضيَّة تنقسم إلى أربعة أنواع ويطلق عليها "مسالك الدِّين"، وتطبَّق على حسب الحالة التي يمرُّ بها المجتمع:

**مسلك الشِّراء:** أخذ تأصيل هذا المسلك من قوله تعالى: " **وَمِنَ النَّاس مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ**﴾ (البقرة، 207) وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ**﴾ (التَّوبة، 111)، يكون هذا المسلك في مرحلة يكون فيها الاباضيَّة في حالة ضعف، لا يستطيعون تغيير المنكر، فإذا استبدَّ الحاكم وبرز الظُّلم، فإن تصحيح الأوضاع السِّياسيَّة والاجتماعيَّة، أمرٌ لا مفر منه في العقيدة عند الاباضيَّة، فبعد استنفاد جميع الطُّرق السِّلميَّة من نهي عن المنكر وأمر بالمعروف للحاكم، فإنَّ استعمال مرحلة القوَّة المؤقَّتة قد يكون وسيلة لذلك من أجل بلوغ الهدف، ولكن يشترط فيه، أن يكون إعلانها واضحا ضد الحاكم ليتبيّن غرضها أنَّها من أجل إصلاح الأوضاع، وأن يكون عدد المنتفضين لا يقل عن أربعين شخصاً، ولا يعودوا إلى منازلهم إلاَّ أن يبلغوا غايتهم، أو أن يموتوا في سبيل قضيتهم، ومن أمثلته أبو بلال مرداس وخروجه على الظُّلم والقهر الأمويّ.

---

[1]اعتبر السَّالمي أن مسألة خلق القرآن فكرة دخيلة على المسلمين وهي فكرة يهوديَّة جرَّها أحد اليهود المسمَّى بأبي شاكر الديصاني ليبثَّ الفرقة والنِّزاع بين المسلمين، والخلاف الذي وقع بين مشائخ عُمَان كان خاصَّة بين محمد بن محبوب الذي ذهب إلى القول بخلق القرآن، ومحمد بن هشام الذي يقول إنَّه غير مخلوق، وحاول السَّالمي التَّقليل من الخلاف باعتباره لفظيا، ذلك أنَّ المسألة لم تصل إلى الصِّفات وحدوثها. نورالدِّين عبد اللهبن حميد السَّالمي، تحفة الأعيان، 1/128-129.

[2]أبو زكرياء يحي بن أبي الخير الجَنَّاوِنيّ، عقيدة نفوسة، ص 49. وانظر كذلك مقدِّمة التَّوحيد وشروحها، عَمرُو بن جُميع، 111.

[3]أبو يعقوب يوسف ابراهيم الوارجلاني، الدَّليل والبرهان، ص 69/1.

**مسلك الدِّفاع:** هذه المرحلة هي أيضا مؤقتة، وتكون حال مداهمة العدو للأمَّة، وزمنها يكون على حسب انتفاء الخطر وضمور الأعداء، وسمِّيت بالدِّفاع لأنَّ المسلمين يكونون منشغلين بالدِّفاع عن أنفسهم ومكتسباتهم عن إقامة الدَّولة والظُّهور على الأعداء،[1] فيلجأ الاباضيَّة إلى اختيار إمام يقود الجماعة لاسترجاع حقوقهم، وتسمَّى هذه إمامة دفاع، وينتهي عقد الإمامة بأمرين إما فشلها وفناء الثُّوار، أو اندحار العدو وزوال الخطر، ومن أمثلته في التَّاريخ الإباضي إمامة عبد الله بن وهب الرَّاسبي.

**مسلك الكتمان:** تعتبر مرحلة يعيش فيها الاباضيَّة حالة انهزام وضعف، فلا يستطيعون بناء دولة أو نهي عن منكر، فيرضى النَّاس بالواقع، ويعيشون في سرٍ وكتمان، لكن تبقى أمورهم الدَّاخلية في استمرار ونظام لإقامة شعائرهم وإدارة مجتمعهم، ولا يعني ذلك أنَّها تحضير لإنشاء سلطة، فالواقع يخبرنا أنَّه حال وجود سلطة فإن الاباضيَّة يكتفون بها ويتعايشون معها، خاصَّة مع المدنيَّة الحديثة، وبرز هذا في التَّاريخ عند انهيار الدَّولة الرُّستميَّة، وبروز نظام الحلقة الذي عوَّض الإمامة بتنظيم شؤون التَّجمعات الاباضيَّة في دول شمال إفريقيا.

**مسلك الظُّهور:** هي مرحلة إعلان الدَّولة وقيام حكومة اباضيَّة، بعد توَّفر أسبابها من قوة ومنعة وأتباع، من أجل إقامة حدود الله وأحكامه، وردِّ المظالم ونشر العدل، وإقامة الصَّلوات، وحفظ الثُّغور، وتكون الدَّولة في هذه المرحلة مستقلَّة بنفسها، ولا يتحقَّق هذا المسلك إلا بالإمامة الكبرى التي تضمن تطبيق مقاصد الإسلام الكبرى في الحياة من حفظ الأموال والانفس، واشاعة العدل والمساواة بين النَّاس، والاطمئنان من خلال الدِّفاع عن حياض الإسلام، وقد تمثَّلت هذه المرحلة بإقامة الدَّولةالرُّستميَّة بشمال إفريقيا.

حادي عشر: استحالة رؤية الله:

يتَّفق الاباضيَّة في استحالة رؤية الله في الدُّنيا والآخرة، ويعتبر تيبغورين أنَّ من زعم أنَّ الله يرى في الدُّنيا أو يمكن رؤيته يوم القيامة، وشبَّه تلك الرّؤية بشيء من الأشياء من خلق الله فهو مشرك.[2]

وحمل الاباضيَّة الآيات التي يدلُّ ظاهرها على إمكانية الرُّؤية، والتي استدلَّ بها القائلون بالرّؤيةعلى غير ظاهرها: مثل قوله تعالى﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (22) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ (سورة القيامة، 23)، بمعنى منتظرة رحمته ونعيمه، وليست تنظر إليه، وأهل اللُّغة يفسِّرون النَّظر بمعنى الانتظار، فقد ورد في سورة النَّمل حكاية عن الملكة سبأ " **وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ**"( سورة النَّمل،35)، أي منتظرة بما يرجع الرُّسل من أخبار، وفي

---

[1] عُدون جهلان، الفكر السِّياسي عند الإباضيَّة (من خلال آراء الشيخ محمد بن يوسف اطفيش (1332هـ/ 1914م)، ص 156.

[2] تبغورين بن داوود بن عيسى الملشوطِي، كتاب أصول الدِّين، ص 149.

الحديث الذي يستدلُّ به كذلك على إمكانية الرّؤية وهو قوله ﷺ: " **ترون ربّكم لا تضامُّون في رؤيته كما لا تضامون في أنّ القمر قَمرٌ في ليلة البدر**»،[1]فالمراد بالرّؤية بمعنى تعلمون يوم القيامة أنّ لكم ربّا لا تشكّون فيه كما لا تشكّون في رؤية القمر.[2]

وفي الشِّعر العربي: كُلُّ الخَلائِقِ يَنْظُرُونَ سَجَالَهُ **** نَظَرَ الحَجيجِ إلى طُلُوع هِلاَلِ

وغالبا ما ترد كلمة ينظرون بمعنى ينتظرون كما ينتظر الحجاج طلوع الهلال.

وقد وظَّف الاباضيَّة الأدلَّة العقليَّة بجنب الأدلة النَّقليَّة في نفيهم للرّؤية، مما يدلُّ على قيام موقفهم العقدي على نفي إمكانية الرّؤية دنيا وأخرى.

[1]أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ص 41 (باب فضل صلاة العصر).

[2] تبغورين بن داوود بن عيسى الملشوطِي، كتاب أصول الدِّين، ص 154.

## المبحث الثَّاني:

## الاستشراق تعريفه، ودوافعه، ووسائله، ومدارسه

**توطئة: الإطار العام للقضيّة:**

**ضبط المصطلح:**

إنَّ مسألة ضبط المصطلحات من الأهميّة بمكان في أيِّ عمل تعريفي، لأنَّه من دونه تتفرَّع النَّتائج وتختلف وتتفاوت من باحث لآخر، ومن مؤلِّف إلى غيره، وبالتَّالي يكون عدم الاتِّفاق على رؤية واحدة، لذلك لابدَّ لنا في هذه الدِّراسة من تحديد مصطلح موضوع بحثنا، هو "**الاسْتِشْرَاقُ**".

لقد وقع في قضيَّة الاستشراقاختلاف واسع وكبير من داعم ورافض ومؤيِّد ومندِّد، فلم يكن ذلك إلا من اختلاف المنطلق الذي أفرز حتميَّة الاختلاف في المنهج، وبالتَّبع النَّتائج، والغايات، والنِّهايات.

والنَّتيجة المبدئية أنَّنا لا نستطيع أن نضبط تعريفا واحدا للاستشراق، إلا إذا أتممنا دراستنا في بحثنا، فمن خلاله نستطيع أن نستنتج هذا التَّعريف، ثم إنَّه لا يمكن لنا فقط أن نركن إلى تعريف النَّاقدين للاستشراق والمعارضين له من دون معرفة آراء أصحاب الفنِّ من المستشرقين أنفسهم فلذلك كان لزاما علينا أن نذكر طائفة من أبرز التَّعريفات لكي نستخلص النَّسيج الرَّابط بينها، وما هي وجهات نظر الاتِّفاق أو الاختلاف، والتي من خلالها يمكن لنا أن ننطلق من تعريف مبدئي لهذا الفنّ وهذا المصطلح.

**المطلب الأوَّل: تعريفات الاستشراق**

**1. كلمة الاستشراق:**

كلمة الاستشراق كلمة اصطلاحيَّة، فالشَّرق لا يراد به مدلوله اللُّغوي، الذي يستعمل في الجغرافيا وتحديد الاتِّجاهات والمواقع.

**أولا: المفهوم اللُّغوي:**

اشتقت كلمة الاستشراق من فعل شَرَقَ يشرُقُ، ومنه اقتبست، ولذلك يقال: شرقت الشَّمس إذا طلعت وبزغت وأشرقت وإذا انبسطت وأضاءت، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا**﴾[1](الزُّمر، 96)، يعني أضاءت واستنارت.

ويمكن أن يُطلق الشَّرق ويُراد به الحياة والوجود، كما أطلق الله الشَّرق على الغرب فقصد به الوجود، قال تعالى:

[1] يقول ابن كثير أشرقت الأرض إذا أضاءت، الحافظ أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدِّمشقي (700- 774)، تفسير القرآن العظيم، ص 7/ 118.

﴿**يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ**﴾[1] (الزخرف، 38)، فالمقصود به المشرق والمغرب، فأطلق المشرق على الاثنين من أجل إثبات وجودهما.

وأشرق الرَّجل يعني دخل في شروق الشَّمس، ولعل الاستشراق مأخوذ من هذا الجانب، إذ أن المستشرق دخل في الشَّرق بطلب علومه ومعارفه، فأخذ منه التَّسمية.

وقد يكون هذا الإطلاق في بداياته محمدة لأهل الشَّرق، لأنه يُرى من قبل طالبيه أنَّه مصدر اشعاع وضوء من خلال علمهم، فأراد الباحثون الاقتباس من نوره. وقد يكون مصدرا للهداية، لأن الشَّرق مهبط الأديان السَّماوية الثَّلاثة.[2]

وفي قاموس المعجم الوسيط: "استشرق يراد به اهتمَّ بالشَّرق والدِّراسات الشَّرْقِيَّة"[3]

نتبَّن من خلال ما سبق أن إطلاق كلمة استشراق بالمعنى الاصطلاحي الحديث لم يرد في القواميس والمعاجم اللُّغوية المتقدِّمة، بل ورد مصدرها وجذره وهو الشَّرق، ومنها ظهرت الاشتقاقات كالشَّرق أو المشرق من جهة المكان، والمراد به جغرافيا تلك المناطق التي هي محل الدِّراسات والأبحاث، أو طلب الشَّرق بإضافة الحروف الثَّلاثة (ا.س.ت) أي استشراق، طلب الشَّرق، كما نقول استعلم طلب العلم، أو استغفر طلب المغفرة.

**ثانيا: المفهوم الاصطلاحي:**

في المفهوم الاصطلاحي وردت فيه تعاريف عدَّة سواء من العرب أو من الغرب فكل يرى الاستشراق بمنظاره، ويبني تعريفه على انتصاره للحركة الاسْتِشْرَاقِيَّة، أو ردّها.

فيعرفه الشَّيخ أحمد رضا أنَّه "طلب علوم أهل الشَّرق ولغاتهم، يُقال لمن يُعْنَى بذلك من علماء الفرنجة"[4]

يتبيَّن من خلال هذا التَّعريف أنَّ أيّ عالم غربي جاء لطلب العلم في الشَّرق أو تعلَّم لغتهم، ولو كان في جامعاتها كحال الأوروبيين الذين كانوا يدرسون في جامعات الأندلس، فيطلق عليهم مستشرقون.

ويعرفه القاموس الفرنسي لاروس: بأنَّه "علم الشَّرق، سواء تعلَّق الأمر بلغاته، أو تاريخه، او آدابه، أو فنونه

---

[1] يقول ابن كثير في تفسير المشرقين: هو ما بين المشرق والمغرب، وإنما استعمل هاهنا للتغليب، كما يقال القمران، العمران، الأبوان، المرجع نفسه، 7ص /228

[2] أساليب الاستشراق وغاياته من دراسة الفكر الإسلامي من وجهة نظر محمد البهي ومحمد ياسين عريبي (بحوث مجلة اجتماعية متقدمة، ع1، 2011)، ص 133

[3] https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%B4%D8%B1%D9%82/ (23/10/2017, 10 :30)

[4] الشَّيخ احمد رضا، معجم متن اللغة (موسوعة لغوية حديثة)، ص 310/3.

وعاداته، أو تعلَّق بأديان شعوب الشَّرق وأقصى الشَّرق"[1]

والمستشرق هو المختصُّ باللُّغات والآداب...المتعلِّقة بالشَّرق وأقصاه[2].

نلاحظ مما سبق أنَّ التَّعريفات اقتصرت على توضيح مختصر لماهية الاستشراق، دون التَّطرُّق لأهدافه أو مبرراته.

بينما قاموس أكسفورد فيحدِّده، أنَّه كل ما يتعلَّق بتاريخ ونمط حياة وثقافة شعوب أسيا، وهؤلاء الذين يدرسون شعوب آسيا غالبا ما يُنظر إليهم كحركة تابعة للاستعمار.[3]

في تعريف قاموس أكسفورد نلاحظ أنه يحصر الاستشراق في مناطق دول آسيا، ثم أنَّه أراد تبرئة الاستشراق من وصمة الاستعمار، لكنه سقط فيه من حيث لا يعلم، بعد أن ربط الاستشراق بآسيا، مع العلم أنَّ الاحتلال البريطاني كان يحتل مناطق واسعة من قارة أسيا وخاصَّة شبه الجزيرة الهنديَّة.

ويعرفه المفكر مالك بن نبي بقوله: "نعني بالمستشرقين الكُتَّاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلاميَّة"[4]

وقد صنّف مالك بن نبيء المستشرقين حسب صدقهم أو تشويههم لصورة الإسلام متجنِّبا بشكل أساسي وضع حركة الاستشراق في بوثقة واحدة، إلا أنَّه يعتبر أنَّ الإنتاج الاستشراقي كان كلُّه وبالا وشرّاً على المجتمع المسلم.[5]

نلاحظ من خلال تعريف بن نبيء أنَّه حصر الاستشراق في كل ما يتعلَّق بالإسلام وأخرج منه الثَّقافات والأمم غير مسلمة من ديانات أخرى، وفي نفس الوقت نراه متشائما كثيرا من انتاج المستشرقين ولو كان فيه انصاف، أو اظهار للوجه النَّاصع للإسلام، ذلك أنَّه حسب بن نبيء فالدِّراسات الاسْتِشْرَاقِيَّة كانت سببا في انبهار بعض المسلمين بالمستشرقين وبتاريخهم، والذي أنساهم واقعهم المرّ الذي يعيشونه.[6]

أما المفكِّر الأمريكي الفلسطيني الأصل إدوارد سعيد فقد اعترف بداية بصعوبة وضع تعريف جامع مانع لأنه

---

[1] http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/orientalisme/56476?q=orientalisme#56141(27/11/2017, 19:00)

[2] http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/orientaliste/56478?q=orientaliste#56143
http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/orientalisme/56476?q=orientalisme#56141(27/11/2017 19:00)
http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/orientalisme/56476?q=orientalisme#56141(27/11/2017 19:30)

[3] https://en.oxforddictionaries.com/definition/orientalism (25/10/2017, 12 :30)

[4] مالك بن نبيء،إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص 5.

[5] المرجع السَّابق، ص 22

[6] يقصد بن نبيء إغراق بعض المستشرقين في الإشادة بماضي الإسلام والتَّشدُّق به، لا من أجل ابراز محاسن ونور الإسلام، وإنَّما من أجل البقاء في مستوى التغنِّي بأمجاد الماضي، وتخدير العقول لنسيان الحاضر البائس.

لابدَّ من الإحاطة الشَّاملة بجميع جوانب الموضوع وهذا شبه محال في العلوم الإنسانيّة.

فمن خلاله إذن يمكن إعطاء تعريف "للمستشرق" أمَّا فيما يخصُّ "الاستشراق" فالمصطلح لم يعد قائما لأنَّه أصبح من ضمن الأبحاث الأكاديميَّة، فالمتخصِّصون يفضلون استعمال مصطلح الدِّراسات الشَّرْقِيَّة أو مصطلح دراسات المناطق الشَّرْقِيَّة.[1]

أمَّا في تعريفه للمستشرق فيعتبره " كل من يعمل بالتَّدريس والكتابة أو إجراء بحوث في موضوعات خاصَّة بالشَّرق".[2]

يتبين من تعريف سعيد أنَّ مصطلح الاستشراق قد عوَّضه مصطلح الدِّراسات الشَّرْقِيَّة لسبب أنَّ الأوَّل يوحي بالنَّظرة الاستعلائيَّة وهي من مخلَّفات الاستعمار الأوروبي الذي أخضع تلك المناطق في القرنين التَّاسِع والعشرين الميلاديين.

ورغم أنَّ إدوارد سعيد لا يدين جميع المستشرقين، إلا أنَّه يعارض الاستشراق كحركة لها اتجاهها واطارها الفكري والثَّقافي العام الذي ينشط وسطه المستشرقون.

وفي مواضع أخرى من كتابه نجده يهاجم مهاجمة شرسة الحركة الاسْتِشْرَاقِيَّة لأنَّه بالنِّسبة إليه كان يرمي إلى الهيمنة على الشَّرق وإعادة بنائه والتسلُّط عليه، باعتبار أنَّ الهويَّة الأروبيَّة تتميَّز بعقدة العظمة، ورؤية الآخر دونها.[3]

ويعتبر أنَّ كل ثقافة من ورائها محرِّك ودافع لها، وهذا الدَّافع قد يكون سلطة سياسيَّة، أو حبّ التسلُّط والغلبة، ولذلك فمن المستبعد جدًّا وخاصَّة في الولايات المتحدة الأمريكيَّة، أن تكون ثقافة نزيهة تنشد البحث العلمي، وتسعى أن تكون علميَّة محايدة.[4]

ونلاحظ من خلال تعريف إدوار سعيد أنَّه اعتبر الاستشراق جَانَب الحقيقة والصَّواب في تحرِّي البحث العلمي، وقدم رؤية سوداويَّة عن تلك الأبحاث التي لا تنمّ إلاَّ عن رغبة في توظيف البحث العلمي لأغراض عجزت عنها الآلة العسكريَّة، وهي حبُّ الزعامة والسَّيطرة، وتقديم الشرق وكأنَّه تابع دوما وعاجز عن المساهمة الحضاريَّة، ولكنَّه في نفس الوقت أراد أن ينزع صفة التَّعميم عن تعريفه، فأنصف بعض الباحثين الذين كانوا ينشدون اظهار الوجه المشرق للحضارات القديمة، والتي ساهمت في نهضة أوروبا.

ويعرف الاستشراق أحمد حسن الزّيّات بأنَّه دراسة الغربيّن لتاريخ الشَّرق وأممه وتاريخه ولغاته وآدابه وعلومه

---

[1] إدوارد سعيد،الاستشراق المفاهيم الغربية للشَّرق، ص 44.

[2] المرجع السَّابق، ص 44

[3] المرجع السَّابق، ص45

[4] المرجع السَّابق، ص 54

وعاداته ومعتقداته وأساطيره، وفي العصور الوسيطة كان يقصد به دراسة العبريَّة لصلتها بالدِّين، ودراسة العربيَّة لصلتها بالعلم.[1]

من خلال تعريف الزيَّات يتبيَّن أنَّ الدَّراسات الشَّرْقِيَّة لا تتعلَّق فقط بالإسلام، بل تتجاوزه إلى أديان أخرى، كالعبريَّة والمسيحيَّة وكل ما يتعلَّق بالمجتمعات الشَّرْقِيَّة.

وكذلك نستطيع القول إنَّ اكتساب الغربيِّن للعلم في جامعات الأندلس، كان يحسب ضمن الحركة الاسْتِشْرَاقِيَّة.

ويعرفه رودي بارت بقوله: "الاستشراق علم يختصُّ بفقه اللُّغة، وباعتبار أنَّ موضوعه الشَّرق فقد يكون الاستشراق هو علم الشَّرق، وبالنِّسبة إلينا نحن الألمان فالمقصود به العالم السَّلافي أو العالم الواقع خلف السِّتار الحديدي، وهذا المصطلح يرجع إلى العصور الوسطى وموقعه النَّاحية الجَنُوبِيَّة الشَّرْقِيَّة لأروبا، ورغم أنَّ المنطقة الجغرافيَّة تغيَّرت لاتِّساع الإسلام إلا أنَّ التَّسمية بقيت وهي الاستشراق لبقاء الموضوع ثابتا"[2]

من خلال بارت يتبيَّن أنَّ مفهوم الاستشراق قد يختلف من مدرسة لأخرى، أو من منطقة لأخرى، فبالنِّسبة للألمان فإنَّ هذا الفهم يدلُّ على أنَّ كلّ مدرسة تعطي مفهوما خاصًّا لهذا المصطلح، قد تختلف وقد تتَّفق مع بقيَّة المدارس، إلا أنَّ تحديد الجغرافيا لم يعد له أهميَّة، ذلك أنَّ موضوع الشَّرق هو المقصد والغاية، فتسمية الاستشراق مرتبطفي بداية الأمر بما يحويه شرق جنوب أوروبا من دول، لكن الآن اتَّسع للمناطق التي تحويها علوم الشَّرق وإن كانت ضمن رقعة جغرافيَّة أخرى، فبقي المصطلح واختلفت الجغرافيا.

ويعرفه مكاييل أنجلو جودي بأنَّه "علم الشَّرق علم من علوم الرُّوح[3]Sciences de l'esprit" وهو يتعمَّق في درس الشُّعوب الشَّرْقِيَّة ولغاتها وتأريخها وحضارتها ثم يستفيد من الأبحاث الجغرافيا والطَّبيعيَّة التي لها ارتباط بالحياة الرُّوحِيَّة ويستفيد من الأساليب التي أوجدها علماء الفيلولوجيا، ويقارن بين نتائج أبحاثه وما سبقه من العلماء الذين ذلَّلوا الطَّريق إلى فهم العالم[4] الكلاسيكي"[5]

---

[1]أحمد حسن الزيّات، تاريخ الأدب العربي، ص 512

[2]رودي بارت،الدِّراسات العربية والإسلاميَّة في الجامعات الألمانية (المستشرقون الألمان منذ تيودور نيولدكه)، ص 18.

[3] ظهر مصطلح علوم الرُّوح في القرنين الثَّامن عشر والتَّاسع عشر في ألمانيا، وهو نتاج الفلسفة المثالية الألمانيَّة ويقصد به مجموع العلوم الإنسانيَّة من تاريخ وفلسفة ولاهوت، يقابله العلوم الطبيعيَّة.

[4] التَّعريف الاصطلاحي للعالم الكلاسيكي لم أجد له تفسيرا، إلا أنَّ المصطلح الغالب هو العهد الكلاسيكي والمتعلِّق بالثَّقافات القديمة اليونانيَّة والرُّومانيَّة، ولعل المقصود به هنا العالم القديم المطلّ على البحر المتوسِّط.

[5]مكاييل انجلو جويدى (مستشرق من أساتذة جامعة روما)، علم الشَّرق وتاريخ العمران الفاضل، ص 9.

من خلال تعريف جودي يتبيَّن أنَّه علم يتعلَّق بالشَّرق ويقصد بها شرق جنوب قارَّة أوروبا وهو مصنَّف ضمن العلوم الرُّوحِيَّة ويقصد بها العلوم الإنسانيَّة بما تشتمل عليه من لغة وتاريخ ولاهوت، وقد حصر نطاق بحثه في جغرافيا المناطق التي تطلُّ على البحر الأبيض المتوسط، والتي سمَّاها العالم الكلاسيكي.

ومن التَّعريفات التي فيها حكم سلبي على الاستشراق نجد صلاح عابد الجابري الذي يعتقد أنَّ الاستشراق هو قراءة العقل الغربي للعالم الإسلامي إلا أنَّه مرتبط بالإيديولوجيَّة الإمبرياليَّة الغربيَّة مما يعطينا انطباعا أنَّه أبعد ما يكون عن تحرِّي الحقيقة ونشد الموضُوعِيَّة، ويعتقد الجابري أنَّ العقل الغربي غالبا ما يكون منساقا للنَّزعة الفوقيَّة والإحساسبالتَّفوق العرقي والحضاري.[1]

إنَّ هذا التَّعريف الذي يحمل في طيَّاته حكما على الاستشراق غالبا ما يرد في أقوال النَّاقدين أو المتهجِّمين على الحركة الاستشرقية ككل، وغالبا ما يضعون جميع المستشرقين باختلاف أطيافهم وانتماءاتهم في صفٍّ واحد، وهذا نفسه في اعتقادي تعوزه الموضُوعِيَّة.

كما أنَّنا نلاحظ أنَّه حَصَرَ الاستشراق فيما يتعلَّق بالشَّأن الإسلامي، وأخرج منه الأديان الأخرى.

وفي تعريف الشَّرق وجد الخربوطلي صعوبة في تحديده جغرافيا، بينما يرى في المستشرق "أنَّه عالم غربي يهتمُّ بالدِّراسات الشَّرْقِيَّة"،[2] إلا أنَّه ذكر من خصائصه وجوب انتمائه إلى الغرب، ويعتبر أنَّ اليابانيِّين مثلا ليسوا بمستشرقين ولو درسوا الإسلام، ونزع من المستشرق ضرورة إتقانه لإحدى لغات الشَّرق، التي هي عند الآخرين شرط أساسيٌّ لا غنى عنه.

ويعرف الزيَّادي الاستشراق أنَّه طلب الشَّرق الذي هو آسيا وإفريقيا من قبل الغرب الذي هو أوروبا وأمريكا، وهذا الطَّلب قد يحمل على معنيين، فإذا كان معرفيًّا فهو من باب البحث والتَّخصُّص، وإذا كان سياسيًّا فهو جهود الغربيين من أجل السَّيطرة على الشَّرق.[3]

نلاحظ أن هذا التَّعريف حاول فيه الزيَّادي إقرار أنَّ الاستشراق لا يمكن أن يحمل على حكم واحد، فالمستشرق هو الذي يحدِّد ماهية الاستشراق من خلال مدى التزامه بالموضُوعِيَّة من عدمها، أو التَّعامل مع جهة هدفها ديني أو استعماري.

وفي نفس الوقت نلاحظ أنَّه حصر المستشرقين في أروبّا وأمريكا، كما قيّد الحيّز الجغرافي في إفريقيا وآسيا.

---

[1] صلاح الجابري، الاستشراق قراءة نقديَّة، ص 11.

[2] حسني الخربوطلي، المستشرقون والتَّاريخ الإسلامي، ص 22.

[3] محمد فتح الله الزيادي، الاستشراق أهدافه ووسائله، (دراسة تطبيقية هو منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون)، ص 18.

ويعرّفه محمد النَّبهان بقوله: "إنَّ الاستشراق كلمة اصطلاحيَّة، لا يراد بها مدلولها اللُّغوي وهي مدرسة فكريَّة ذات خصائص ودوافع وغايات، .... وهي وليدة صراع طويل بين الحضارتين الإسلاميَّة والمسيحيَّة، وهي أيضا نتاج تجربة حيَّة من تناقض وتباين بين عقيدتين وثقافتين وحضارتين.[1]

من هذا التَّعريف الأخير والذي نكتفي به بعد سلسلة من التَّعريفات المتعدِّدة، يتبيّن أن كلمة استشراق هي كلمة اصطلاحيَّة أكثر مما هي لغوية، والمراد بها حسب النَّبهان أنَّ من أهمّ دوافعها التَّصادم الحضاري بين المسيحيَّة والإسلام، كما نلاحظ أنَّه أخرج من التَّعريف ما يشتمل من بحث من أجل المعرفة والعلم، وركَّز على الجانب السِّلبي من الحركة الاسْتِشْرَاقِيَّة.

من خلال ما سبق ومن جملة التَّعريفات السَّالفة فإننا يمكن أن نخلص إلى ما يأتي:

1/ الاستشراق علم قائم بذاته، له أصوله وحدوده وهو متعلِّق بدارسة المجتمعات الشَّرْقِيَّة والمقصود بها مجتمعات قارة آسيا وإفريقيا وأروبّا بجميع ما تحويه من ثقافات وأديان.

2/ كان الاستشراق في بدايته نورا استضاء به الغرب في عصر الظُّلمات، من خلال البعثات العلميَّة الأروبيَّة للجامعات الإسلاميَّة في الأندلس، وكان وسيلة لتعرُّف الغرب على الحضارات الشَّرْقِيَّة، وخاصَّة ما يتعلَّق منها بالإسلام.

3/عرف الاستشراق استغلالا من قبل الكنيسة والإمبريالية، فانحرف عن مساره، وأصبح يوظَّف من أجل إرسال البعثات التَّبشيريَّة، وكذا استغلال خيرات الشُّعوب بعد التَّعرف على مجتمعاتها وثقافتها، وإيجاد ثغرات منه ينفذ العدو بالتَّشكيك في معتقداتها وتاريخها وكينونتها.

ومن هنا واجه الاستشراق تلك الصِّلات المشبوهة مع الاستعمار وعرف نبذا وحملات واسعة من بعض أقلام المسلمين والمدافعين عن ثقافات شعوبهم.

4/لا يزال الاستشراق يُرى من بعض المثقَّفين على أنَّه وبال على الأمَّة الإسلاميَّة، رغم ما عرفته مسيرة الاستشراق من تصحيحات وتعديلات وتصويبات انتهب ببحوث معتبرة وبدراسات قيِّمة ومساهمات في التَّعريف بالإسلام وبثقافات الشُّعوب الشَّرْقِيَّة من خلال البحوث الأكاديميَّة التي قُدِّمت في الجامعات والتي غالبا ما يشترط فيها الجد والموضُوعِيَّة، فلذلك انقسم المهتمُّون بالاستشراق إلى قسم متعصِّب لا يرى أيَّ خير في هذه الدِّراسات ولو كانت سديدة لاعتقاد أنَّها يشوبها سوء النِّية والمقصد، وفريق آخر يرى ضرورةالاستفادة من المشاريع الجادَّة وعدم رمي الاستشراق كلّه في بوثقه واحدة.

[1]محمد فريق النَّبهان (عضو أكاديمية المملكة المغربيَّة)، الاستشراق تعريفه، مدارسه، آثاره، ص 11.

### 2. الاستعراب والمستعرب:

لعل تخصُّص المستشرقين فقط بالدِّراسات الإسلاميَّة، وبالخصوص العربيَّة منها لغة ومجتمعا وثقافة جعل البعض ينادي بتخصيص مصطلح خاص بما يتعلَّق بعلوم العرب فأوجد كلمة الاستعراب، وهو طلب دراسة كل ما يتعلَّق بالعرب أو ما كُتب بالعربيَّة، وقد عرف هذا المصطلح توسعة ففتح المجال لغير الغربيِّين للمساهمة فيه، فدخل فيه اليابانيُّون وغيرهم، وأطلق عليهم جميعا مستعربين، وهؤلاء الدَّراسين للشَّرقلا يأخذونمسمَّى مستشرق.[1]

ويعتبر سمالوفيتش أن هذا المصطلح كان ذائعا وشائعا في الأندلس في القرون الوسطى، وقد أطلق على مسيحيين كانوا يعيشون تحت الحكم الإسلامي،[2] ولعل هؤلاء كانوا طلبة في جامعات الأندلس، وسُمُّوا كذلك لأنَّهم كانوا يطلبون اللُّغةالعربيَّة باعتبارها لغة العلم.

ويرى النَّبهان أن كلمة مستعرب كانت تطلق على كل غير عربي يعيش في ظلِّ دولة عربيَّة، ومن بين هؤلاء المسيحيُّون الذين كانوا يعيشون في الاندلس، في فترة ازدهار الحضارة الإسلاميَّة حيث كان التَّفوُق والغلبة سمة من سمات المسلمين.[3]

**المطلب الثَّاني: تاريخ الاستشراق:**

إنَّ من الصُّعوبة بمكان تحديد تاريخ نشأة الاستشراق، ذلك أنَّ غرض الاستشراق وأهدافه لم تكن واضحة منذ نشأته، وكانت الزيارات للشَّرق، أو أخذ معارفه عبارة عن جهود فرديَّة، ثم ما لبثت أن انتظمت في جمعيات وبعثات وجامعات، ولذلك كان الاختلاف شاسعا وواسعا بين المؤرِّخين للحركة الاسْتِشْرَاقِيَّة فنجد أنَّ بعضهم تطرَّف وأرجعه إلى ما قبل الميلاد بسنوات عديدة.

يعتبر سمالوفيتش أنَّ نشأة الاستشراق مرَّ بثلاث مراحل، وهي التَّكوُّن والتَّقدُّم والانطلاق، فعلى حسبه أنَّ بذور الاستشراق كانت موجودة في كتب اليُونَانِيِّين من أمثال هردوت وهو مؤرِّخ من القرن الخامس قبل الميلاد.[4]

واعتقد أنَّ هذا الاتجاه فيه نوع من المبالغة والغوص في التَّاريخ دون أي مبرِّر، ذلك إذا أخذنا بتاريخ الاستشراق ابتداء من التَّدوين عند اليُونَانِيِّين، فكيف يمكننا اعتبار اليُونَانِيِّين مستشرقين مع أنَّهم أنفسهم كانوا مشارقة، وكان علمهم خاصّاً بهم، وتأريخهم للعالم ككل من أجل التَّاريخ وليس فقط للشَّرق.

---

[1] محمد فتح الله الزيادي، الاستشراق أهدافه ووسائله، (دراسة تطبيقية هو منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون)، ص 21.

[2] أحمد سمالوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص 33.

[3] محمد فريق النَّبهان (عضو أكاديميَّة المملكة المغربيَّة)، الاستشراق تعريفه، مدارسه، آثاره، ص 12.

[4] أحمد سمالوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص 70.

ثم جاء عصر الظّلمات بالنَّسبة لأروبا،[1] فأبصرت هذه الأخيرة نور شمس الإسلام في الأندلس، فكان بداية الاتِّصال بين أوروبا والشَّرق معرفيًا في القرن الثَّامن الميلادي، حيث بعثت أوروبا طلبتها ليغرفوا من علوم المسلمين، وليعودوا بعدها إلى أوطانهم لنشر تلك المعارف.

وبعد المواجهة بين المسيحيين مع المسلمين عن طريق الفتوحات، اعتقد المسيحيون أن أفضل وسيلة لوقف الزَّحف الإسلامي هو الهجوم على ديار المسلمين فكانت بداية الحروب الصَّليبية.

ومنذ مؤتمر فينَّا في 1312م، أي في بداية القرن الرَّابع عشر الميلادي، توجهت أوروبا إلى دراسة الشَّرق من خلال إدماج دراسة اللُّغةالعربيَّة ضمن مناهجها الجامعيَّة، وفي غضون قرنين من الزَّمن تقدَّم الاستشراق تقدُّما كبيرا.

إلا أنَّ الاختلاف واضح بين المؤرخيّن، فهنالك من يعتبره قبل هذا التَّاريخ، أي في القرن الثَّانِي عشر عند صدور أول ترجمة للقرآن الكريم سنة 1143م، حيث شهد هذا القرن نفسه صدور أول قاموس لاتيني عربي.[2]

ومع اختراع الطِّباعة في القرن الخامس عشر في أوروبا، كانت سببا مهمًّا لدفع مسيرة الاستشراق قدما وبخطوات واسعة، وكان أثرها واضحا من خلال التَّمكن من طباعة ونشر الكتب العربيَّة، وكما " تميزت هذه الفترة أنَّها كانت تتناول طباعة جميع القواميس وكتب النَّحو العربيَّة ونشر المخطوطات العربيَّة وطبعها قبل أن تطبع في الشَّرق".[3]

ونجد هذا الاختلاف واضحا من خلال ما ذهب إليه الخربوطليحيث يعتقد أن هنالك من يذهب إلى أنَّ بداية الاستشراق الحقيقي كانت بحملة نابليون على مصر سنة 1798م، حيث صحب نابليون معه على ظهر أسطوله عددا كبيرا من العلماء الذي تخصَّصوا في فروع عديدة من المعارف.[4]

ورغم النَّشأة المبكرة للاستشراق كحركة إلا أنَّه لم يأخذ مصطلح الاستشراق إلا في وقت متأخِّر من القرن السَّابع عشر من الميلاد.

حيث إنَّ أول ما ظهرت كلمة مستشرق كانت في القرن الثَّامن عشر، في انقلترا حوالي 1779م وفي فرنسا

---

[1] **عصر الظّلمات** Âge sombre: مصطلح يراد به الدَّلالة على العصور الوسطى، قيل ما بين سنة 400م إلى 1400م، يعني ألف سنة من الجهل والظُّلم والظَّلام، والإيمان بالخرافات والأساطير، وتحكم الكنيسة والاستبداد على الشُّعوب الأوروبية، كما أنه يُعرَّف على أنه عصر انعدمت فيه الكتابات والانجازات الحضارية.
https://arz.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D8%B5%D9%88%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D8%B8%D9%84%D8%A7%D9%85 (2017/12/28 ، 11:00)

[2] اسماعيل علي محمد، الاستشراق بين الحقيقة والتَّضليل (مدخل علمي لدراسة الاستشراق)، ص17

[3] أحمد سمالوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص 77

[4] حسني الخربوطلي، المستشرقون والتَّاريخ الإسلامي، ص 26.

1799م، وأدرجت بعد ذلك في قاموس الأكاديميَّة الفرنسيَّة سنة 1838.[1]

وأخذ فيما بعد مصطلح الاستشراق يتَّسم بأكثر شموليَّة، حيث أصبح يحوي كل ما يتعلَّق بالثَّقافة الشَّرْقِيَّة، وفي القرن الثَّامن عشر تطوَّر ليصبح ظاهرة حضاريَّة مميّزة لتلك العصور.[2]

وفي عام 1976م عقد بالعاصمة الفرنسيَّة باريس مؤتمر بمناسبة مرور مائة عام على بداية المؤتمرات الاسْتِشْرَاقِيَّة، شهد فيه جدالا واسعا على الاحتفاظ بمسمى مصطلح الاستشراق الذي شابه الكثير من الشُّبهات أو التَّخلي عنه واستبداله بمصطلح آخر، فكانت النَّتيجة الإقرار على اعتبار لفظ الاستشراق كلمة تاريخيَّة، واستعاضته بمصطلح الدِّراسات الأسيويَّة وشمال إفريقيا.[3]

من خلال ما سبق تبيَّن أنَّ التباين والاختلاف واضح في الإقرار بنشأة الاستشراق، رغم الاتِّفاق على ظهور المصطلح الذي برز في انقلترا أوَّل مرَّة قبل فرنسا، ورغم هذا فإنَّنا نميل إلى تبنِّي الموقف الذي يعتبر بداية اتِّصال الأروبيين بالأندلس، ودراسة طلبتهم في جامعاتها هو التَّاريخ الأسلم لبداية حركة الاستشراق، لأنَّه متعلِّق بدراسة علوم الشَّرق وعلوم المسلمين الذي هو المقصد الأول للاستشراق، لكن لابدَّ من الإقرار أنَّ أهمّ عامل يحدِّد مسألة الاختلاف في تاريخ الاستشراق يعود إلى دوافع الاستشراق نفسه، فإذا كان دافعه دينيًّا اعتبرنا أنَّ أوَّل تاريخ صدام ديني بين المسلمين والمسيحيين تاريخ بداية الاستشراق، وإذا كان علميًّا كان بداية اتِّصال الطَّلبة الأروبيين بجامعات الأندلس، وهكذا دواليك، فإن دوافع الاستشراق هي التي جعلت تحديد بدايته تختلف من كاتب لآخر، وفي المطلب الموالي سيكون لنا دراسة لدوافع الاستشراق.

**المطلب الثَّالث: دوافع الاستشراق:**

اختلف تعداد دوافع الاستشراق بين المؤلِّفين، لاختلافها بين المستشرقين أنفسهم ومدارسهم، فنجد من بينها دوافع نبيلة كالاستفادة والانتفاع من معارف الشَّرق أو الاطِّلاع عليها، ونجد ما يتضمَّنها من دوافع سلبيَّة كمحاولة السَّيطرة على الشَّرق ونهب ثرواته وخيراته.

**أولا: الدَّافع العلمي:**

لقد كان هذا الدَّافع من أهم ما أعطى للاستشراق من شأن ومن قيمة علميَّة، ولا ضير أن يتَّجه الغربيُّون إلى الشَّرق للاستفادة من معارفه لما يحويه من كنوز ومعارف، ثمَّ إن الشَّرق كان يعيش عصر الأنوار بينما كانت

---

[1] اسماعيل علي محمد، الاستشراق بين الحقيقة والتَّضليل (مدخل علمي لدراسة الاستشراق)، ص 18 (إحالة على ردنسون نقلا من الكتاب).

[2] ممدوح الشَّيخ، الاستشراق الجنسي، ص 22.

[3] عبد الله بن عبد الرَّحْمَن الوهيبي، حول الاستشراق الجديد، ص11.

أوروباحينها ترزح تحت الجهل نتيجة عصر الظُّلمات والاستبداد الملكي والاستعباد الكنسي.

ومن أجل أن يتمكَّن الأروبيون من محو سنوات الجهل والظُّلم، لابدَّ أن يتَّجهوا للشَّرق ليتعلَّموا لغته، وليأخذوا من علومه وقيمه وأخلاقه التي استقوها من الدِّين الإسلامي.

ومن الباحثين من يطلق على هذا الدَّافع مصطلح الأكاديمي وهي كلمة تطلق على كل دارس للآداب واللُّغات الشَّرْقِيَّة أو المتخصِّص في إحدى الدَّول الشَّرْقِيَّة سواء من الجانب الأنثربولوجي أو السُّيسيولوجي.[1]

فلذلك دأب الأروبيُّون على جمع المخطوطات واستنساخها أوشرائها ونقلها إلى أروبَّا، ليترجموها إلى لغاتهم، ويعلِّموها لأبنائهم بعد أن يعودوا إلى بلدانهم.

وكان أساس تعليم المسلمين للغرب هو نشر العلم ونفي التَّخلف والجهل من الأمم المتخلفة وهذا واجب ديني، فلذلك لم يبخلوا على الأروبّيين بشيء من معارفهم، ولم يكتموا علما حباهم الله به.

ولذلك عرفت حركة التَّرجمة انتشارا واسعا في شتَّى مجالات الكتب سواء من رياضيات وعلوم وفلك وفلسفات، وهذا يدلُّ على التَّعطش الرَّهيب والتَّخلف الشَّديد الذي عانت منه أوروبا أزمنة مديدة، وقرونا عديدة.

وفي هذا الجانب لابدَّ من الإشارة إلى أنَّ المستشرقينليسوا جميعا سواء، فمنهم من أقبل على دراسة الإسلام دراسة علميَّة بحتة، متجرِّدين من الهوى والتَّعصب، فمنهم من " بدافع من حبِّ الاطِّلاععلى حضارات الأمم وأديانها وثقافاتها ولغاتها فكانوا بذلك أقلَّ من غيرهم خطأ في فهم الإسلام وتراثه لأنَّهم لم يكونوا يتعمَّدون الدَّسَّ والتَّحريف، فجاءت أبحاثهم أقرب إلى الحقِّ وإلى المنهج"[2]

ورغم التزام بعض الباحثين المستشرقين بالموضُوعِيَّة العلميَّة من أجل الوصول إلى الحقيقة في دراستهم للشَّرق فإن إسماعيل علي محمد يعتبرها موضوعيّة "نسبيَّة" أي بالنِّسبة إلى غيرهم من المستشرقين، ويحذِّر في هذا المقام من مغبَّة الإسراع في إطلاق كلمات الثَّناء في كل من ادَّعى قول الحق والبحث عن الحقيقة دون أن نضع جميع كتاباته في ميزان التَّحقيق، فإنَّنا قد نجد مؤلَّفا فيه قدح أو غمز أو تلميح ضدَّ الإسلام والمسلمين.[3]

**ثانيا: الدَّافع الدِّيني:**

النَّزْعَة الدِّينِيَّة قد تكون من أهمِّ دوافع الإنسان في قرارات حياته وبناء أهدافه، ولعلَّ هذا الجانب في الاستشراق له أهميته الشَّديدة فلا يخفى على ذي بال أنَّ نشأة الاستشراق وميلاد فلسفته وبناء اتجاهاته كان للعامل الدِّيني فيه أثر

---

[1] محمد إبراهيم الفيومي، الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، ص 17.

[2] مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون، مالهم وما عليهم، ص 24.

[3] اسماعيل عليمحمد، الاستشراق بين الحقيقة والتَّضليل، ص 48.

بالغ.

وهو غالبا ما يتميَّز بالهدف التَّبشيري، فمن بين المستشرقين رجال دين سعوا إلى تشويه سمعة الإسلام، لإدخال الوهن في نفوس أتباعه، وما تبعه من تشكيك في التَّاريخ والحضارة والتُّراث الإسلامي.[1]

ولا يمكن أن نغفل أثر الذُّعر والرُّهبة الذي تركه انتشار الإسلام وتوسُّعه في قارة أوروبا في قلوب رجال الكنيسة، فقد شعروا بالخطر على وجودهم، ووجود الدِّيانة المسيحيَّة ككل في تلك القارة القديمة، وكان ردة فعل أن تبنَّت الكنيسة مواجهة هذا الخطر من خلال تبنِّي الاستشراق كوسيلة أولى لمعرفة العدو، واكتشاف سرِّ قوته واندفاعه، ثم محاربته بالتَّبع.

"فظهرت في القرن الحادي عشر كتب تناولت الإسلام بفكر التَّعصب والكراهية، فكانت مراجع حافلة بالاتِّهامات والشَّتائم، ولم تبد لمحاولة جدِّية لفهم الإسلام، أو دراسة حياة محمد، ومن هؤلاء أسقف توليدو ريموند الذي لام المسيحيين على مهادنة الإسلام، ووضع خطة لمحاربته"[2]

وتتساءل بنت الشاطيء عن مغزى عشق الغرب لتراث المسلمين، وقد أّدى غرضه في عصر الأنوار، وأوربا تتمتَّع بدور القيادة في العالم.

فتجيب قائلة: " إنَّ الواقع التَّاريخي يؤكد أن حركة الاستشراق جملة، وجّهت في مراحلها الأولى إلى خدمة غرض آخر، لا يعنيه تراث الشَّرق إلا بقدر ما يكشف عن عقليات شعوبه، وأمزجتهم وأسرار ذاتهم ومواضع الضُّعف والقوَّة فيهم توطئة لحملات التَّبشير وموجات الاستعمار التي تدفَّقت منذ القرن الثامن عشر على وآسيا"[3]

ولم يكن الغرب ليكتفي بما لم تجنه الحروب الصَّليبيَّة من فائدة إلا الخسران، بل عمد إلى تكوين طلبة الجامعات وحثِّهم على دراسة اللُّغة العربيَّة، لدراسة الإسلام والتَّعرُّف على ما يعتقدونه نقائص لعرضها على النَّاس، فأضحت المراكز العلميَّة تخَرّج المستشرقين والمستبشَّرين معا، وكان التَّعاون وثيقا بين المبشِّرين والمستشرقين فهما صنوان لا ينفصلان هدفهما إحكام السَّيطرة على المسلمين تمهيدا للاستعمار.[4]

ولابدَّ أن نشير إلى دور الغرب في إذكاء وإحياء الطَّوائف المبتدعة من عقيدة الجبر، والتَّصوف المنحرف، كما حاول الكثير استغلال عقيدة القدر وتصوير أنها "حتميَّة" وأنَّ ما يعيشه المسلمون من انحطاط لا مناص ولا فرار منه،

---

[1] مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون، مالهم وما عليهم، ص 21.

[2] حسني الخربوطلي، المستشرقون والتَّاريخ الإسلامي، ص 57.

[3] عائشة عبد الرَّحْمَن بنت الشَّاطيء، تراثنا بين ماض وحاضر، ص 52.

[4] يحي مراد، ردود على شبهات المستشرقين، ص 128.

كما شاعت الخرافات والأباطيل وغاب العقل واستحكمت العاطفة وغلبت مفاهيم الغيبيات على النَّاس.[1]

**ثالثا: الدَّافع الاستعماري:**

لقد كان الاستعمار في القرنيين التَّاسِع عشر والعشرين من أفظع ما ابتليت به البشريَّة من أنواع الظُّلم، فلم تحنِ الشُّعوب المستعمرة إلا استغلال مقدَّراتها وسحق قوّتها والسَّيطرة على بلدانها واستعباد أفرادها.

ولم يكن هذا ليتم دون أن تسبقه مقدِّمات، فلقد كانت الفتوحات الإسلاميَّة واقترابها من قلب أوروبا الغصَّة التي لم تستطع الكنيسة أن تبتلعها، لما كان من تهديد مباشر على وجود كيانها.

ولقد كان لخطر الإسلام بالنَّسبة للغرب بعدا آخر، إذ هو يُعتبر بمثابة مناعة وحصانة للشُّعوب الإسلاميَّة، فلابدَّ للغرب من اختراق تلك الحصانة بمعرفتها ومن تم محاربتها.

"ويعترف الاستعمار نفسه أنَّ أشدَّ ما يخشاه هو الإسلام وانتشاره لأنَّ له قوَّته وجلاله، وأنَّه الوحيد بين المذاهب والأديان والأيديولوجيات الذي يستطيع أن يقف أمام أطماع سيطرة الغرب"[2]

لذلك فإنّ أول صدام بين الغرب المسيحي وبين المسلمين كان في القرنيين الحادي عشر والرَّابع عشر في ما يسمَّى بالحروب الصليبية.

وهنالك من يُرجع أنَّ أهمَّ أسباب ودوافع الاستعمار هي أسباب حبِّ التَّسلُّط وقهر الشُّعوب ولو كان تحت شعار ديني مثل سلب الأقصى من قبضة المسلمين.

ولما عاد الغرب إلى بلده يجرُّ أذيال الخيبة والحسرة بعد الحروب الصَّليبية المنكسرة، لم يجد بدا إلا أن يغيِّر وسيلة قد تكون أنكى وأكدى.

فبعد أن أتعب الأجساد بالحروب المتوالية أراد أن يأتي على روح الأمة في وحدتها وتماسكها من خلال دراسة كل ما يتعلَّق بالإسلام، وإعادة نشره بما يوافق هواه ويوافق أهدافه، فنفث في الرُّوح العصبيَّة والقوميَّة لتعود الأمم إلى حميّتها الجاهليَّة بعد أن كانت متمسِّكة بحبل الإسلام الذي يسع الجميع، فظهرت الصِّراعات الطَّائفيَّة والمذهبيَّة التي بدأت تنخر جسد الأمة، فأذهبت ما بالأمَّة من قوة ورفعة.[3]

ولابدَّ للإشارة أنَّ ما ساهمت به بعض تلك الدِّراسات الاسْتِشْرَاقِيَّة في زرع روح الوهن والخذلان في مواجهة أي عدو، لأنَّها اعتبرت من بعض المسلمين أنها كانت حاملة للواء العلم والحضارة.

---

[1] أنور الجندي، الإسلام وحركة التاريخ (رؤيا جديدة في فلسفة التاريخ)، ص 469

[2] يحي مراد، ردود على شبهات المستشرقين، ص 53

[3] مصطفى السِّباعي، الاستشراق والمستشرقون، مالهم وما عليهم، ص 23

أما بالنِّسبة للغرب فقد رسمت له صورة مشوَّهة عن الإسلام، وبخاصة بعد الحروب الصَّليبية، ليتمَّ اعدادهم نفسيا لمواجهة البلدان الإسلاميَّة، كما بثُّوا في أنفسهم وفي مخيالهم روح العلوّ والرِّفعة، وظلَّ هذا لصيقاً بفكرهم طول مرحلة الاستعمار للشُّعوب المقهورة.[1]

وهذا الهدف الذي غالبا ما عُيِّر به الاستشراق باعتباره الممهّد الحقيقي للاستعمار، فهو تحالف استراتيجي ظلَّ يرافقه حقبة طويلة.

**رابعا: الدَّافع الإقتصادي (التِّجاري):**

إنَّ ظهور الثَّورة الصِّناعية في أروبَّا وما أعقبها من نماء ووفرة في انتاجها جعلها تبحث عن أسواق بديلة لما عندها، فلم تجد متنفسا لها إلا في بلدان الشَّرق، خاصَّة لأنَّها تحتوي على ثروات أوَّلية ضخمة تستطيع الحصول من خلالها على وفرة ماليّة ونقديّة.

فكانت أبحاث المستشرقين لا تخلو من هذا الغرض، إذ كان بعضها يتميَّز بتحليل عقلية الشَّرقي، وما تربطه من روابط مع السُّوق والاستهلاك، ومن الطَّبيعي أن يوظِّف الاستعمار هذه المعلومات ليدفع بحركيّة إنتاجه، وبناء ذاته من خلال مدَّخرات الأمم المقهورة والمغلوبة.

وكانت بعض هذه الدَّراسات وسيلة لبثِّ روح ثقافة الاستهلاك والاعتماد على الغير بدل الاعتماد على النَّفس وإنتاج ما تحتاجه الأمَّة، والاعتماد على الاستهلاك الواسع.

ولعلَّ هذا نموذج من الذِّهنيات التي نعيشها في عصرنا الحاضر، إذ التَّباهي في الاستهلاك سمة من سمات التَّفوق والعصرنة، إذ أصبح الذي يشتري السِّلعة الغالية دليل على تقدُّمه وعصريته، بدل التَّفاخر بالإنتاج والابتكار، وأصبحت معظم اقتصاديَّات الدَّول ذات الأغلبية المسلمة مبنيَّة على الرِّيع، وما يخرج من باطن الأرض، وجميع ما يستهلك إنما يأتي للأسف من الشُّعوب المتقدِّمة، حتى طعامها وشرابها ولباسها لم يسلم من الاستيراد، فسلَّموا أمر أنفسهم لغيرهم ورضوا بالذُّل والهوان.[2]

وقد أعطى في ذلك النَّدوي نموذجا عن الخمول والكسل الذي ساد المسلمين، حيث كانت أروبَّا حينها تخطو خطوات عملاقة في الإنتاج والصِّناعة، وكان ذلك المثال عن تركيا التي كانت حاضرة العالم الإسلامي في وقتها بقوله: " مما يُنبئ عن خمول تركيا في ميدان العلوم والصِّناعات، أن صناعة السُّفن لم تدخل في تركيا إلا في القرن السَّادس عشر، ولم تدخل المطابع في العاصمة والمحاجر الصِّحية في الدَّولة إلا في القرن الثَّامن عشر، وكذلك مدارس الفنون

---

[1] أمجد يونس الجنابي، آثار الاستشراق الألماني في الدِّراسات القرآنيَّة، ص 37.

[2] شكيب أرسلان، لماذا تأخَّر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، ص 87.

الحربيَّة على النَّسق الأروبِّي"[1]

**خامسا: الدَّوافع التَّاريخية:**

تميَّزت العلاقات بين الغرب والشَّرق بالنِّدِّية، فكانت محاولة كل فريق السَّيطرة على الآخر، فسادتها لحظات فتور كما سادتها لحظات إقبال وإدبار من هجوم وعداء، وهدم وبناء، وقد استمر هذا الأمر فترات مديدة فكان مرَّة يخفت ومرَّة يظهر، كما أنَّه كان يشتدُّ ويضعف.

وقد كان هذا الصِّراع في صور وأشكال مختلفة، فقد كان مرة صراعا فكريًّا، ومرَّات عديدة صراعا مسلَّحا، وكان الإسلام هو مدار رحاه، إذ هو الذي ساهم في حفاظ الأمَّة على مقوِّماتها رغم المحاولات العديدة.

مما جعل الغرب مضطرا إلى محاولة فهم الإسلام وتحليل أفكاره، وكيف السَّبيل لإيقاف هذا المدّ الجارف، الذي بدأ يدقُّ أبواب أوروبا من الشَّرق كما دقَّها من الغرب، وما هي حدود هذا الدِّين؟، وكيف الخلاص منه؟

وما هو سرُّ هذا الدِّين الذي حوَّل أناساً من رعاة وتجَّار عبر الصَّحراء إلى مفسِّرين ومترجمين للفلسفة اليُونانيَّة التي حار فيها الأروبيُّون، فأحسَّ الغرب بذلك الهوان الذي وصلوا إليه، لأنَّهم اضطروا في مراحل التَّاريخ أن يجثوا على ركابهم من أجل أخذ العلم من أساتذة المسلمين، وبالتَّالي عرف الاستشراق النُّمو والتَّطور عبر مراحله في أحضان التَّاريخ.

ومع ما سبق فإنَّه إذا أضيف إليه أمجاد المسلمين وسيطرتهم التَّاريخيَّة على الأندلس، والحروب التَّاريخية المتواصلة والتي حقّق فيها المسلمون نجاحات متوالية، واستيلاء المسلمين على القسطنطينيَّة، وإغلاقهم الطُّرق البَحْرِيَّة، مما حدا بالأروبيين إلى سلك طرقٍ أبعد بكثير منها، كل هذا يجعل الأروبيِّين يرون في المسلمين العدوّ الأوّل، والمهدّد لوجودهم تاريخا ودينا، ومن هنا يعطينا الصُّورة واضحة على الدَّور الذي لعبته الدَّوافع التَّاريخية في ميلاد حركة الاستشراق.[2]

**سادسا: الدَّافع الإيديولوجي:**

لا شكَّ أنَّ الإيدلوجيات هي التي تسيِّر الشُّعوب وفق وجهة معيَّنة ومحدَّدة متعلِّقة بمصالحها، وهي خطيرة وصالحة في نفس الوقت، إذ هي مكمن الصِّراع الفكري بين شعوب الأرض سواء تعلَّق الأمر بين الإنسان وأخيه، أو بين الشَّعوب، أو بين الأمم والدُّول.

وهي صراع الأفكار والنَّماذج والقوالب التي يراد للإنسان يمشي وفقها، وهذه الأفكار تسعى في صراع لتكون هي السَّائدة والمسيطرة في نفس الوقت، فيسود الإنسان على أخيه الإنسان، وقد يتكبَّر ويتجبَّر ويطغى عليه وفق

---

[1] أبو الحسن النَّدوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص 139.

[2] يحي مراد، ردود على شبهات المستشرقين، ص 47.

إيديولوجية استغلاليَّة دنيئة.

ومن هنا سعى الغرب إلى تحقيق وسائله بشتى السُّبل من خلال إيديولوجية وظَّفها لتحقيق مصالحه وغاياته واستعمل في ذلك وسائل مشروعة وغير مشروعة، أرسى بها قواعد وأسَّس هذه الإيديولوجية، مبادئ وأفكارًا غاية ما توصف أنَّها أنانيَّة استغلاليَّة استعباديَّة للبشريَّة، وقد ساقها فلاسفتهم الكبار من أمثال مكيافيلي وهرتزل وغيرهم، ومن هذه المبادئ " الغاية تبرِّر الوسيلة" " فرق تسد" إلى غيرها مما كان الغرب يعيش عليه، وأصبحت الآن مبادئه، ولكن يتستَّر عليه.[1]

والاستشراق ليس ببعيد عن هذا الشَّأن، فعندما أيقن الغرب أن لا وسيلة لمحاربة الشُّعوب بالقوَّة، ولا انتزاع عواطفها نحوه بالقهر، لجأ إلى الفكرة التي قد يكون ضررها وبطشها أعظم من السِّلاح والتَّدمير، فحارب النَّاس في آرائهم ولغاتهم وعقائدهم، فكانت الحرب فكرة بفكرة، وعقيدة بعقيدة، لذلك فقد عمد الغرب إلى وضع متخصِّصين في اللُّغات والآديان والعقائد والأفكار، لدراسة تلك الأفكار ثم ليبثُّوا أيديولوجياتهم عبر إيجاد ثغرات منها لينفذوا من خلالها إلى ضمائر هذه الشُّعوب ليُنَفّذوا غاياتهم ومخططاتهم.

لذلك لا مناص من خطر الإيديولوجية في توجيه الشُّعوب، أو إحداث فتن وثغرات بينهم، يكون الكاسب فيها هو العدو للشُّعوب المغلوبة على أمرها.

**سابعا: الدَّافع النَّفسي:**

خلق الله سبحانه وتعالى في الإنسان حبَّ المعرفة والاطِّلاع، كما خلق فيه أيضا حبَّ السَّيطرة والغلبة، ولقد سار الغرب على هذا النَّهج، فأمام الأنوار السَّاطعة من الأندلس على أروبَّا المظلمة، كانت في نفس كل أروبي نزعة في التَّعرف على سبب هذا الشُّعاع الذي ينبثق من تلك البقاع، وبقي مشدوها ومتعجِّبا أمامه، ورأى في هذا التَّطور العلمي شيئا عجبا.

وكان سعيه حثيثا في فهم عقائد وأفكار هؤلاء المتغلِّبين، ومقارنتها بعقائدهم التي أوصلتهم إلى ذيل الشُّعوب، وذاقوا مرارة الجهل والاستبداد قرونا عديدة.

فلا غرو إذن أن يشبع نهمه بالبحث عن أسباب هذا التَّطوُّر وهذه القوَّة التي كان يتمتَّع بها الشَّرق ردحا من الزَّمن.

ولم تقف رغبة الغرب في حبُّ الاطلاع والمعرفة، بل تجاوزته إلى الرَّغبة في السَّيطرة على هذه الشُّعوب من خلال الاستفادة من معارفها ومن ثمَّ قلب الموقف وتَبوُّؤ الصَّدارة والسُّؤدد.

---

[1] يحي مراد، ردود على شبهات المستشرقين، ص 35.

وكما يقول المفكر الجندي: " والحق أنَّ حركة تغريب الشَّرق قامت على المغالطة والتَّضليل، ومحاولة مسخ القيم، والمقومات العربيَّة والإسلاميَّة، وإدخال قيم ومقوِّمات جديدة، تهدم شخصيتنا وتصيّرنا مسخا لا هو من الشَّرق ولا هو من الغرب، ثم هي بعد ذلك تحاول أن تغضَّ من شأن لغتنا وتاريخنا وتراثنا على نحو لا يصمد أمام البحث العلمي الصَّحيح".[1]

فأعتقد من خلال ما سبق من دوافع الاستشراق أنَّها متداخلة ومتكاملة بينها، فالجانب الدِّيني قد يساهم في الجانب الإيديولوجي، والإيديولوجية تساهم بشكل كبير في الجانب الاقتصادي، وإنما كل مدرسة من مدارس الاستشراق قد تأخذ ببعض منها أو كلِّها عبر الزَّمان والمكان.

وفي مراحل نشأة الاستشراق نلاحظ أنَّه يأخذ في كل ظرف خاصيَّته، ففي نشأة الاستشراق كانت دينيَّة، ولا يخفى أهميَّة هذا الجانب مما يستلزم من توفِّر جميع الأهداف من أجل بلوغ غايته، خاَّصة إذ اعتبرنا أنَّه من أقوى الدَّوافع في مرحلة تكوُّن الاستشراق.

ولكن مع تغيُّر الخريطة السِّياسيَّة في العالم انتقل إلى جانبه الاستعماري، وساهم بكل ما أوتي من دراسات ليسهل على الاستعمار وضع يديه على خيرات تلك البلاد.

وأخيرا في العصور الأخيرة فإنه انتقل إلى الإيديولوجية كما فسَّرها مالك بن نبي، أنَّه ترك لنا جيلا مشدوها بالغرب، رُكّب فيه كل ما يبعده عن واقعه ويتركه منغمسا في أمجاد الماضي.[2]

هذه الدَّوافع مجتمعة تعطي لنا النَّظرة العامة التي ظهر بها الاستشراق في مراحل تكوُّنه عبر التاريخ، وهو يتعلَّق بجميع مدارسه، أو أنواعه.

**المطلب الرَّابع: أهداف الحركة الاسْتِشْرَاقِيَّة:**

إن النَّاظر إلى الحركة الاسْتِشْرَاقِيَّة التي نشأت في الغرب، وبما ساهمت به في تعلُّم وتعليم اللُّغة العربيَّة وتدريسها في الجامعات، واختيار أساتذة أكفاء لذلك، ورصد ميزانيات ضخمة في سبيل جمع المخطوطات من أجل إنشاء مكتبات، وتكوين فرق بحث من أجل تحقيق تلك الكتب وترجمتها وإعادة طبعها، وعقد مؤتمرات علمية محور بحثها الشَّرق بما يتضمَّنه من معارف وتاريخ وآداب، ليبقى السَّائل محتارا لماذا كل هذا؟ هل من أجل التعلُّم من الشَّرق؟ أو من أجل فهم عقيدته، أو من أجل الاستفادة العلميَّة مما وصلت إليهحضارات الشَّرق، ثمَّ ما ميَّز الحركة الاسْتِشْرَاقِيَّة عبر تاريخها الطَّويل في صبرها على مسارها الذي لابدَّ أن تكون وراءه أهدافٌ مسطَّرة ومخطَّطٌ يرجى من بعده غايات

[1] أنور الجندي، معالم الفكر العربي المعاصر، ص 88.

[2] مالك بن نبيء، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص 25.

يُراد الوصول إليها، فما هي غايات وأهداف الاستشراق؟

### 1. الهدف العلمي:

لا نجانب الحقيقة إذا قلنا إنَ المستشرقين الأوائل كانوا حقًّا متعطِّشين للثَّقافة الشَّرْقِيَّة، لما أعملت الكنيسة في شعوبهم من تضليل وتجهيل، فكانت بعثات الطَّلبة الأوائل جاؤوا لغاية طلب العلم والنُّهوض بأروبا الحديثة، من أجل ذلك بذلوا النَّفس والنَّفيس في تعلُّم اللُّغة العربيَّة، وجمعوا من المخطوطات الدِّينِيَّة والعلميَّة ما استطاعوا إليه سبيلا، ولا يمكننا بأي حال من الأحوال نكران قيمة بعض الكتب القيِّمة في الاستشراق، فإنَّ من الباحثين من نشد الإخلاص، والتحرُّر والانصاف،[1] فلذلك ساهم الاستشراق بحقٍّ في النُّهوض بأروبَّا من غياهب جهلها وظلماتها، فأنشأت حضارة راقية.

### 2. الهدف التَّبشيري الهدمي:

لا يخفى على عاقل أهميَّة الاستشراق في المساهمة في توفير السُّبل للحملات التَّبشيريَّة في قطاع العالم الإسلامي، حيث إنَّه كما تقدَّم لنا في نشأة وتاريخ الاستشراق أنَّ الكنيسة كانت قد تبنَّت الحركة الاسْتِشْرَاقِيَّة، وأنَّ معظم المستشرقين كانوا قساوسة، أو لهم علاقة بالكنيسة، وهذه المؤسَّسة قد بذلت من الأموال من أجل حركة التَّنصير في البلدان الإسلاميَّة الشَّيء الكثير.

أمَّا الجانب الهدمي فيتعلَّق بهدم صلات الأمة بتاريخها وجذورها، وإيجاد ذلك النَّقص وذلك الفراغ في الدِّين والانتماء، لكي يجد الغرب ما يلمؤُه بأطروحاته وأفكاره، فينشأ مجتمعا مسلوبا خاضعاً وخانعاً للغرب.[2]

**المطلب الخامس: وسائل الاستشراق**

الوسائل التي يتبعها المستشرقون من أجل نشر أعمالهم وانتاجهم كثيرة ومتنوِّعة:

1/ طباعة كتب في مواضيع مختلفة من الإسلام والسِّيرة النَّبويَّة الشَّريفة والقرآن الكريم سواء تعلَّق الأمر بعلومه أو تفسيره، وبالفرق الإسلاميَّة وعن آرائها.

2/اصدار مجلاَّت تتعلَّق بنشر بحوثهم الخاصَّة، حول الإسلام وتاريخ شعوبه.

3/ بعثات تبشيريَّة لمزاولة أعمال إنسانية كغطاء للدَّعوة للدِّيانة المسيحيَّة، وبناء مستشفيات ومدارس، ودور الإيتام، ظاهرها العمل الإنساني وباطنها التَّبشر المسيحي.

4/ إلقاء المحاضرات في الجامعات العربيَّة والجمعيات العامَّة، أو دعوتهم إلى دول عربيَّة واسلاميَّة لعقد ندوات

---

[1] صلاح الدين المنجد، المنتقى من دراسات المستشرقين، (من مقدمة الكتاب، حرف، د)

[2] محمد فتح الله الزّيادي، الاستشراق أهدافه ووسائله، ص 34.

حول الإسلام وما يتعلَّق به من دراسات.

5/ كتابة مقالات في الصُّحف المحليَّة للبلدان العربيَّة تتناول الشُّؤون الإسلاميَّة، وأحيانا يلجؤون لشراء تلك الصُّحف، لنشر مقالاتهم فيها، أو يستعينون بأقلام مأجورة من العرب ليقوموا بدورهم، وغالبا ما كانت الصَّحافة المصريَّة هدفهم لما لها من شهرة في البلدان العربيَّة.

6/ عقد مؤتمرات عالميَّة لتقويم أعمالهم، ولمراجعة مسارهم، وكان أول مؤتمر عقد للمستشرقين سنة 1783م، ونجد من المؤتمرات مؤتمر المستشرقين الذي انعقد في الجزائر سنة 1905، وقدَّم فيه ماسكوراي عمله المتعلق بسيرة أبي زكرياء.

7/ إصدار الموسوعات والقواميس والمعاجم ومنها (دائرة المعارف الإسلاميَّة)، التي ترجمت لعدة لغات.

8/ إقامة معاهد علميَّة لدراسة اللُّغة العربيَّة، وكذا استحداث كراسي للُّغة العربيَّة، أو الثَّقافات الشَّرْقِيَّة في الجامعات الأروبيَّة لدراسة الإسلام.[1]

9/ إنشاء جمعيات علميَّة ثقافية، هدفها اللِّقاء بين المستشرقين، لتقويم المسار، وتصحيح الرُّؤيا، والاطِّلاع على أهمِّ ما أُنجز، ومنها جمعية المستشرقين الفرنسيِّين أُنشِئت سنة 1787م، الذين كانوا يصدِّرون المجلَّة الأسيويَّة.

وهذا غيض من فيض للوسائل التي استعملها الاستشراق في جميع مجالاته، ولولا خشية الإطالة لأردفنا لكلِّ عنصر مثالا من الأمثلة ليتبيَّن جهود المستشرقين، وأخذهم الأمر بكل جدِّية وعناية، ولا يغيب عن ذي علم أنَّ وسائل الاتِّصال في عصرنا الحاضر قد تطوَّرت وارتقت، فليس من المستغرب أن يأخذ الاستشراق نصيبه منها، وإن لم يضعها تحت مسمَّى الاستشراق الذي قد وُضع في متحف المصطلحات، فسيكون من قبل طرق باب وسائل أخرى ومنها الأفلام التي تسوق النَّظرة الغربية للحضارة، أو قد تكون عن طريق ما يبث عبر الفضائيات، فتركِّز على ما بدا لها من أخبار وتغض الطَّرف عن الآخر اضعافا له وتنكرا له،[2] ونلاحظ أنَّ وسائل الإعلام أصبحت قوَّة عالميَّة جديدة يحسب لها حسابها.

**المطلب السَّادس: مدارس الاستشراق:**

قليل من الكتب التي تحدَّثت عن مدارس الاستشراق، وإن كانت، فقد وقع بينها اختلاف كبير في تصنيف

---

[1] أحمد سمالوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص 83

[2] تذكر أمينة الجبلاوي ما يسمى La méthode contrapuntique أي التزام الصَّمت تجاه قضية ويراد به عدم ذكر الحقائق، وغالبا ما توصف هذه الحقائق أنّها مشرِّفة لصاحبها، وذلك من أجل اغفالها وطمسها، أو عدم ذكر صاحبها وما يتميَّز به، والغرض من هذا التَّكيز فقط على المساوئ والسُّكوت عن المحاسن لينفر منه كل سامع، وينبذه كل قارئ، ينظر آمنة الجبلاوي، كتاب الإسلام المبكر الاستشراق الأنكلوسكسوني الجديد، باتريسيا كرون ومايكل كوك أنموذجا، ص 15.

الاستشراق إلى طرائق عديدة فمنهم من يصنِّفهم على حسب المواضيع المدروسة حيث صنفهم (الهراوي) إلى ثلاثة مدارس متعلقة بثلاثة محاور تناولها الباحثون من زويا عدة وهي:[1]

- مدرسة تختصُّ بالقضايا القرآنيَّة.
- مدرسة تتعلَّق بأخبار السِّيرة، وحياة النَّبيء محمد ﷺ.
- مدرسة تختصُّ بالتَّاريخ العربي والإسلامي.

ومما يعاب على هذا الاتجاه أنَّه أغفل موضوعات عديدة درسها المستشرقون كالفقه والعقائد، أضف إلى ذلك تراث غير المسلمين، فمن المعلوم أنَّ المستشرقين اهتموا بجميع حضارات الشَّرق من ثقافاتها وأديانها المختلفة.

ومنهم من ذهب إلى التَّقسيم الجغرافي ومن هؤلاء نجد نجيب العقيقي، الذي صنَّفهم حسب انتمائهم المكاني، ولكن ما يلاحظ على عمل نجيب العقيقي الموسوعي أنَّه عمل إحصائي، وفهرسي، أكثر مما هو تحليلي أو نقدي، فهو لم يبدأ عمله بتعريف لتلك المدراس، أو ذكر خصائصها بل ولج مباشرة إلى الأعمال التي قامت بها تلك المدارس، فذكر المستشرقين الذين ينتمون لتلك المدارس، وسرد أعمالهم، كما مرَّ على مؤلفاتهم من كتب ومجلات، وما أنجزوه من مطابع، وما عقدوه من مؤتمرات، وما كوَّنوا من جمعيات.

أما عن داغر فإنَّه كذلك سار على درب العقيقي في تتبُّع المستشرقين على حسب انتمائهم الجغرافي، دون الاستناد إلى الجانب الموضوعي.[2]

ونحن نختار في دراستنا ما درج عليه معظم الدَّارسين من الأخذ بالانتماء الجغرافي لمدارس الاستشراق، ولا نذكر في بحثنا إلا ما يتعلَّق بالمدارس التي لها صلة بالمذهب الإباضي، وهي على التَّوالي: المدرسة الفرنسيَّة، المدرسة الإيطاليَّة، المدرسة الإنكليزيَّة، المدرسة البولونيَّة، المدرسة الألمانيَّة.

### 1. المدرسة الفرنسيَّة:

تعتبر المدرسة الفرنسيَّة من أغنى المدارس انتاجا وأخصبها فكرا للدِّراسات الاسْتِشْرَاقِيَّة لما يربط فرنسا بالعالم العربي من صلات تاريخيَّة قديمة جدًّا، حيث بدأت علاقة فرنسا بالشَّرق بعد ما وصلت جيوش الفتح الإسلامي إلى بعض المقاطعات منها، وذلك في القرن الثَّامن الميلادي.

وأقامت فرنسا في عهد شارلمان علاقات وطيدة مع الدَّولة العبَّاسِيَّة أيَّام عهد الرَّشيد، وعلاقات مع قرطبة في الأندلس.

---

[1] أحمد سمالوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص 219.

[2] المصدر السَّابق، ص 221.

فكانت تلك العلاقات على مرِّ التَّاريخ تمتاز بالمدِّ والجزر والضُّعف والقوَّة، ففي مراحل الضُّعف استغلت فرنسا الوضع، فقام نابليون بحملة على مصر، وغزت جيوش فرنسا أجزاء عديدة من شمال إفريقيا، منها الجزائر، ومصر، ووقع الانتداب الفرنسي في سوريا ولبنان. فكانت علاقات اختلط فيها الحرب والسِّلم، والاستغلال والتِّجارة.

لذلك كانت فرنسا من الدُّول الأروبيَّة السَّبّاقة التي عُنيت بالدِّراسات العربيَّة والإسلاميَّة، للاستفادة منها وترجمة آثارها، وكذا انشاء كراسي في جامعتها لدراسة علوم الشَّرق من طبٍّ، وفلسفة، وعلوم، ورياضيَّات.[1]

وعلاقات فرنسا مع الشَّرق لم تعرف الفتور على مرِّ التَّاريخ، بل عرفت صعودا أكثر عندما وصل التَّاج البريطاني إلى الهند، فألهب حماس الفرنسيِّن وجعلهم يتوقون إلى دور مماثل لهم في المشرق المترامي شرقا وغربا، ونتيجة لذلك نمت الدِّراسات الشَّرْقِيَّة وتطورت وازدهرت.[2]

ومنذ عهد قديم وبأمر من البابا سلفستر الثَّانِي تمَّ إنشاء مدرسة ريمسReims، التي أخذت من علوم الأندلس وصقلية في ذلك الزَّمن.[3]

ثمَّ أصبحت نموذجا يقتدى به لمعاهد أخرى، بعد أن عرفت النَّجاح واستقطبت الطَّلبة من جميع أنحاء أروبَّا للدَّراسة فيها.

فبدأت الجامعات تعنى بإنشاء كراسي للُّغة العربيَّة واللُّغات الشَّرْقِيَّة، تنافسا بينها، وإيمانا منها أن رقيّها يكمن في دراسة واستيعاب هذه العلوم.

ومن أهمِّ دلائل اهتمام فرنسا بالمخطوط العربي ما جمع في مكتبة باريس حيث يصل إلى سبعة آلاف مخطوط عربي، بينها نفائس علميَّة وأدبيَّة وتاريخيَّة ونوادر، منها ما كان عن طريق الإهداء ومنها ما كان عن طريق الشِّراء أو الاستنساخ، ومنه ما تمَّ الاستحواذ عليه في طريق حملة نابليون على مصر.[4]

أمَّا فيما يخصُّ طبع المجلاَّت فلفرنسا مجلاَّت خاصَّة بالاستشراق، التي تهتمُّ بالدراسات الإسلاميَّة والعربيَّة، والتَّعريف بهما، فاطَّلع الغرب على الشَّرق من خلالها، وقد جمعت نفائس أعمال ودراسات المستشرقين، كما كان لهذه المجلاَّت والحوليات الأثر البالغ على بعض المفكرين الفرنسيين، فأعجبوا ببعض المفكرين المسلمين، من نحو ابن رشد وابن خلدون، كما أنَّهم وظَّفوا كثيرا من المصطلحات الدِّينيَّة الموجودة في التُّراث الإسلامي.[5]

---

[1] محمد فريق النَّبهان (عضو أكاديمية المملكة المغربيَّة)، الاستشراق تعريفه، مدارسه، آثاره، ص 22.

[2] محمد فتح الله الزيادي، الاستشراق أهدافه ووسائله، ص 84.

[3] المستشرقون، نجيب العقيقي، ص 151/1.

[4] المستشرقون، نجيب العقيقي، ص 155/1.

[5] محمد فريق النبهان (عضو أكاديمية المملكة المغربية)، الاستشراق تعريفه، مدارسه، آثاره، ص 23.

**المستشرقون البارزون في المدرسة الفرنسيَّة:**

### 1/ بوستل قويام (1510 – 1581) Guillaume Postel

وُلد في مدينة بارينتون في منطقة الرُّوماندي من شمال غرب فرنسا، تعلَّم اللاَّتينيَّة واليونانيَّة والإيطاليَّة والإسبانيَّة والعربيَّة والتُّركيَّة، استنفذ معظم ثروته في اقتناء المخطوطات، درس اللُّغة العربيَّة في معهد فيينا، تخرَّج على يديه عدد غير يسير من أبرز المستشرقين، وعُيِّن سنة 1551 أستاذا للرِّياضيات في باريس، ألَّف في قواعد اللُّغة العربيَّة 1538م، وعادات وشريعة المسلمين 1560م.[1]

### 2/ البارون دي ساسي (1758 . 1838) Antoine–Isaac Silvestre de Sacy

يعتبر شيخ المسشترقين لما مرَّ على يديه العديد من المستشرقين من مختلف المدارس لتعلُّم اللُّغةالعربيَّة، ولد في باريس وفقد أباه، وليس له من العمر إلاَّ سنوات سبع، مخلفا له أخوين كان هو واسطة بينهما، وعندما بدأ دروسه في المنزل تثقَّف بالأدبين اللاتيني واليوناني، ثم اختلف إلى آباء القديس مور فلازم الأب بارتارو، فحُبِّبتإليه اللُّغة العربيَّة، وأخذ يدرسها مع العبريَّة والفارسيَّة والتركيَّة.[2]

وأهدى للملك لويس الرَّابع عشر أربع مخطوطات عربيَّة عن الدِّيانة الدُّورزيَّة، فأعاد ترجمتها إلى اللُّغةالعربيَّة، بعد أن ظلَّت غير مفهومة بعد التَّرجمة الأولى، له شرح للعديد من ذخائر القصائد العربيَّة كبعض المعلَّقات، مما يدلُّ على تضلعه وتمكُّنه من اللُّغةالعربيَّة.[3]

لُقِّب بالبارون بأمر امبراطوري سنة 1813 جزاء جهوده وخدماته، وعُيِّن مديرا لمدرسة اللُّغات الشَّرْقِيَّة سنة 1833، أخرج جزأينمن ديانة الدُّروز، ولم يكمل الجزء الثَّالث لأن المنيَّة وافته سنة 1838، بعد أن قدَّم طول حياته خدمات جليلة للاستشراق، تعليما وتصنيفا وترجمة وتحقيقا ونشرا، فعد عُمدة المستشرقين في عصره.[4]

### 3/ كاتريمر (1782 – 1852)Quatremere, Et –Marc :

من باريس تعلَّم اللُّغات الشَّرْقِيَّة على يد دي ساسي وغيره من العلماء، وتخرج على يديه الكثيرون من معهد فرنسا، تولَّى تحرير المجلة الأسيوية، يمتاز بوفرة إنتاجه ودقَّتها من أبحاث وتحقيقات وترجمات ومصنَّفات عن الإسلام في التَّاريخ والجغرافيا، وخلف دي ساسي بعد موته في زعامة الاستشراق.

---

(1) نجيبالعقيقي، المستشرقون، ص 162/1.

(2) المرجع السَّابق، ص 172/1.

(3)يحي مراد، معجم أسماء المستشرقين، ص 539.

(4) نجيب العقيقي، المستشرقون، ص 182.

له مصنَّفات حول الميداني، وقام بترجمة كتاب السُّلوك لمعرفة دول الملوك للمقريزي والتَّعليق عليه، كما نشر مقدِّمة ابن خلدون في ثلاثة أجزاء، وله في اللُّغة العربيَّة وآدابها تصنيفات وتحقيقات.[1]

**4/ مارسل (1776 – 1854) Jean-Joseph Marcel:**

ولد في باريس، وأخذ العربيَّة على يد دي ساسي (1790)، تولَّى التَّرجمة في حملة نابليون على مصر، وفي إقامته في مصر تولَّى طباعة عدة كتب بالعربيَّة، ونقل عن البيروني الطَّبيعيَّات عند العرب.[2]

**5/ برينسنيه (1814 – 1869) Bresnier, Louis Jacques:**

تتلمذ العربيَّة علي يد دي ساسي، فأظهر فيها نبوغا، وعيَّنته الحكومة الفرنسيَّة في المدرسة العربيَّة بالجزائر سنة 1836، أقام فيها يعلم العربيَّة ما يقارب ثلاثاً وثلاثين سنة حتَّى وفاته.

ترك مؤلَّفات في اللُّغةالعربيَّة منها التَّعليم العربي في الجزائر (1846)، منتخبات عربيَّة باللُّغة العامية.[3]

**6/ الطبيب برون (1805 – 1876) Perron, A.:**

تعلَّم في باريس، وتخرج طبيبا، عُيِّن في القاهرة في مدرسة الطِّب، ورحل إلى السُّودان، واشتهر بتحقيقاته وترجماته الوفيرة والمختلفة.

من آثاره قواعد اللُّغة العربيَّة (1832)، وله العديد من الدِّراسات الإسلاميَّة وفي اللُّغةالعربيَّة.[4]

**7/ البارون دي سلان (1801– 1878)Slane Baron Mac- Guckin:**

أيرلندي الأصل، تعلَّم على يد دي ساسي، وكان مجال اهتمام الدِّراسات العربيَّة في المغرب، وله دراسة لديوان امرئ القيس، وله في التَّاريخ دراسات في البربر والأسر الحاكمة في شمال إفريقيا.

**8/ شربونو (1813– 1882).Cherbonneau, J. Aug :**

أخذ العربيَّة على دي ساسي، وأرسل أستاذا للعربيَّة في مدرسة قسنطينة بالجزائر، وقام بتنظيمها وإحياء الأدب العربي فيها، صنَّف في تاريخ الأغالبة، وبعض الدُّول في شمال إفريقيا، وله دراسات منشورة باللغة العربيَّة وتاريخيَّة لشمال إفريقيا.[5]

**9/ إرنست رينان (1823 . 1892) Renan, Ernest:**

---

[1] المرجع السَّابق، ص 185/1.

[2] المرجع السَّابق، ص 186/1.

[3] المرجع السَّابق، ص 192/1.

[4] المرجع السَّابق، ص 195/1.

[5] نجيبالعقيقي، المستشرقون، ص 198/1.

ولد في مدينة تريجيه من مقاطعة بروتون بفرنسا، ودخل المدارس اللاَّهُوتِيَّة حيث برز فيها، وعني بتاريخ المسيحيَّة وشعب إسرائيل، وتضلَّع من اللُّغات الشَّرْقِيَّة ومنها العبريَّة حتى صار من نبغائها، إلا أنَّ اللُّغة العربيَّة عنده كما يذهب عبد الرحمن بدوي لم تنل نصيبها من الإتقان،[1] وأخذ بمذهب حُرِّيَّة الفكر ورحل إلى المشرق واستقر بلبنان.

من آثاره كتاب ابن رشد والرشديِّن،[2] واهتمَّ اهتماما بالغا بالفيلسوف ابن رشد حتى لُقِّب بابن المدرسة الرُّشدية، وذكر لابن رشد ثمانية وسبعين كتابا علَّق عليها بقوله: "لولا ابن رشد لما فهمتُ فلسفة أرسطو" توفي بباريس سنة1892.

### 10/ إِمَيْل مَاسْكُورَايْ (1843 – 1894) Emile Masqueray:

ولد في روان Rouen شمال فرنسا وتوفي إثر أزمة قلبيّة مفاجئة وهو في الحادية والخمسين من عمره، تخرَّج من كلِّية المعلِّمين العليا سنة 1866،[3] وبعد عام 1871 عُيّن أستاذا في ثانوية الجزائر.

في سنة 1873 سافر إلى بربر رجال الأوراس لمدة عامين يدرس عاداتهم وتقاليدهم، وسافر إلى ميزاب سنة 1878 وأقام فيها شهرين، ومنها أخذ نسخة من تاريخ أبي زكرياء .

وفي سنة 1886 ناقش رسالة الدُّكتوراه حول منطقة البربر وجبال الأوراس وإقليم ميزاب، وأسَّس " مدرسة الآداب الجزائر العاصمة" سنة 1880.[4]

عمل مديرا لمدرسة الآداب العليا بالجزائر، اهتمَّ بالدِّراسات حول الإباضية، والدِّراسات البَرْبَرِيَّة بشكل خاص.

من آثاره: تحقيق كتاب سير أبي زكرياء، سنة 1878، كيف تألَّفت البلدان عند قبائل البربر في بلاد الأطلس (1886)، له دراسات عن لهجات البربر والطوارق،[5] وكان ينشر في جريدة " الفيجارو" مقالات تحت عنوان " ذكريات ومشاهد إفريقيا ".

### 11/ لَوِيسْ مَاسِينْيُون(1883 . 1962) .Massignon, L:

من أبرز المستشرقين الفرنسيين المعاصرين، وصفه عبد الرحمن بدوي أنَّه نافذ النَّظر وعميق الاستبطان وهو لا

---

[1] عبد الرَّحْمَن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 311، في ترجمته لرينان توقف الدُّكتور بدوي مطوَّلا عند أطروحاته ومواقف العلماء منها، وحاول تبيانها والدِّفاع عناها أحيانا أخرى.

[2] نجيب العقيقي، المستشرقون، ص 202/1.

[3] Emil Masqueray, Augustin Bernard, p 150.

[4] عبد الرَّحْمَن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 549.

[5] معجم أسماء المستشرقين، ص 1009.

يضارع إلا كبار المستشرقين من " نيلدَّكه" و"جولد زيهر"،[1] ولد في نوجان على المارن، إحدى ضواحي باريس، زار الجزائر سنة 1901، نال ليسانس الآداب (1902)، اشترك في مؤتمر المستشرقين الرَّابع عشر في الجزائر (1905) أين تعرَّف على جولدزيهر، زار القاهرة (1909) واستمع إلى دروس الأزهر بالزَّي الأزهري وانتدبته الجامعة المصرية أستاذا لتاريخ الفلسفة، ألقى فيها محاضرات عديدة، ثم رحل إلى الجزائر (1914)، حصل على الدُّكتوراه برسالة عن آلام الحلاج من السُّربون (1922)، آثاره: تربو على 650 بين مصنف ومحقَّق ومترجم ومقال ومحاضرة وتقرير.[2]

**12/ رينيه باسه (1855 – 1924) .BASSET, Joseph René**

ولد في مدينة لونيفيل حيث تلقَّى تعليمه الابتدائي، تخرَّج من جامعة نانسي (1878)، وتخرَّج من معهد اللُّغات الشَّرْقِيَّة بباريس، أُسند إليه كرسي اللُّغة العربيَّة بمدرسة الآداب العالية بباريس سنة 1885، وهو أستاذ اللُّغة البَرْبَرِيَّة في جامعة الجزائر،[3] كان من أبرز محرِّري المجلَّة الإفريقية، وله مساهمات عديدة في مجلاَّت أخرى، وترأَّس مؤتمر المستشرقين بالجزائر سنة 1905، اختصَّ بالدِّراسات البَرْبَرِيَّة في شمال أفريقيا.

آثاره: نصوص من لغة البربر القديمة في مجلة الدِّراسات الإسلاميَّة 1934، وله: مصنَّف عن البربر لغة وجغرافية وتاريخا وعادات وعقائد مباحث في مؤتمر المستشرقين 1935.[4]

**13/ أدولف دو كلاسانتي مُوتِيلاَنَسْكِي (1854 – 1907)Motylinski Adolphe de Calassanti:**

مستشرق فرنسي أصل عائلته من بولونيا، ولد في معسكر بالجزائر في عهد الاستعمار الفرنسي في 15 فيفري 1854، وتوفي في قسنطينة بالجزائر 1907، عمل في خدمة الجيش الفرنسي، وكان مترجما عسكريّاً، ثم عمل في الأستاذية بجامعة قسنطينة، وقد زار مزاب وأصدر بعض الدِّراسات حول الإباضية.[5]

من آثاره: مصنَّفات مزاب (الجزائر 1885)، محاورات ونصوص بربرية من جربة (المجلة الأسيوية، 1898)، ولهجة بربرية (1904)، كما ترجم عقيدة التَّوحيد لعمرو بن جمُيع وقدَّمها في مؤتمر المسترقين المنعقد بالجزائر سنة 1905، وكانت فتحا على المستشرقين في بداية تعرفهم على المذهب الإباضي، وتاريخ الأئمة الرُّستميينبتاهرتلابن الصَّغير (الجزائر 1907).

**14/ السَّيدة أميلي جواشون (1894– 1977) :Goichon, Améli.- Marie**

---

[1] عبد الرَّحْمَن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 529.

[2] نجيبالعقيقي، المستشرقون، ص 287/1.

[3] Les Arabisants et la France colonial Annexes, Alain Messaoudi, ENS edition, Lyon, 2015, P 45

[4] نجيبالعقيقي، المستشرقون، ص 225/1.

[5] نجيبالعقيقي، المستشرقون، ص 210/1

ولدت سنة 1894، نالت ليسانس في الأدب العربي من جامعة بوردو سنة 1926، عُيِّنت في كرسي اللُّغةالعربيَّة ببوردو سنة 1944.

من آثارها: الحياة النِّسائية في ميزاب، نشرت في مجلة الاجتماع الإسلامي سنة 1925، ولها دراسات عن جماعات في مزاب وتشريعها ونسائها.[1]

**15/ شارل بلاَّ (1914– 1992) Charles Pellat:**

ولد في سوق أهراس في بداية الحرب العالمية الأولى، حصل على شهادة التَّأهيل للتَّدريس في اللُّغة العربيَّة، ثمَّ على دكتواره الدَّولة في الآداب من جامعة باريس، عين مدرِّسا في مراكش، ثم في ثانوية في باريس، وتدرج حتى أصبح أستاذا في معهد الدِّراسات الإسلاميَّة في جامعة باريس الثَّالثة، ثم مديرا لها.[2]

من آثاره: له عدة دراسات في اللُّغة العربيَّة وآدابها لتضلُّعه بهذه اللُّغة، ومنها : "دراسات حول الجاحظ" حيث ضمَّنها كتابه المهم جدا Le Milieu Basrien et la formation de Gahiz, 1953 ، وله عدَّة دراسات مبثوثة في مجلات متعددة منها "الجاحظ ومذهب الخوارج" في FoliaOrientalia، " الإمامة في مذهب الجاحظ" "عبادة معاوية في القرن الثالث الهجري" وله أيضا Études Sur L'histoire Socio-Culturelle de L'Islam, 7e-15e S، وله العديد من المقالات حول الجاحظ وغيرها من الدِّراسات التَّاريخية والاجتماعية واللُّغوية بما لا يتَّسع المجال لذكرها.

وتولَّى تحرير مجلة Arabica، واشترك مع بلاشير في وضع قاموس عربي فرنسي انجليزي .

**خصائص المدرسة الفرنسية:**

يمكن لنا إيجاز أهمِّ خصائص هذه المدرسة في الآتي:

تمتاز المدرسة الفرنسيَّة بأنَّها شاملة لمواضيع عدَّة من التُّراث الشَّرقي ومتعددة من نواح شتى؛ أتت على جوانب عدَّة من ميادين المعارف الشَّرْقِيَّة وتناولتها بين البحث أو النَّقد أو التَّمحيص، سواء في جانب اللُّغات، أو آدابها، أو التَّاريخ والجغرافيا، أو مقارنة الأديان، أو الآثار والفنون، أو القانون.

تتميَّز بالجلاء والدِّقة في البحث، وكان غالب مجالها منطقة الهلال الخصيب.[3]

تعرَّضت هذه المدرسة لمعظم مناطق الشَّرق على امتداده الجغرافي، لما لها صلة قويَّة في نشأتها بالاستعمار، كما

---

[1] المرجع السَّابق، ص 309/1

[2] عبد الرَّحْمَن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 117

[3] أحمد سمالوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص 222

أنَّها لم تقتصر على بقعة واحدة منه.

اهتمَّت كذلك بفقهِ اللُّغة العربيَّة ونَحْوِها، ولهجات الشُّعوب المختلفة من عربيَّة وبربريَّة وغيرها.

لم تقتصرْ هذه المدرسة على دراسةِ تراثِ العرب فحسب، ولكنَّها تناولت ما له صلة بالشَّرق من تراثَ البربر والفرس والأتراك أيضًا.

امتازت المدرسة بصلتها الوثيقة بالجيش فكان معظم المستشرقين من الضُّبَّاط الذين رافقوا تلك الجيوش إلى المستعمرات المختلفة.[1]

## 2. المدرسة الإنكليزيَّة:

تعتبر علاقات انكلترا بالشَّرق قديمة قدم المعاملات التِّجارية بين الشَّرق والتَّاج البريطاني، وتعود إلى القرن الثَّالث الميلادي، ولم يقف التَّواصل بين الطَّرفين في الاقتصاد، بل تجاوزه إلى القضايا الثَّقافية والعسكرية، وخاصَّة في مناطق الهند وفلسطين والعراق.

وتختلف اهتمامات انكلترا عن مثيلتها فرنسا في كون هذه الأخيرة مختصَّة بنطاق جغرافي يتمثَّل في إفريقيا الشَّمالية، بينما انكلترا اختصَّت بالجانب الأسيوي.

وتعزَّز الاستشراق أكثر بعد أن انتقل إلى جانبه العلمي، وعندما وجد متفرِّغين ومختصِّين بالدِّراسات الاسْتِشْرَاقِيَّة، إلا أنَّ كتابات الإنجليز لم تبدأ بالظُّهور إلا في القرن السَّابع عشر للميلاد.[2]

وقد قصد بعض العلماء صقليَّة والأندلس وأخذوا الثَّقافة العربيَّة منها،[3] وتعزَّزت الدِّراسات الاسْتِشْرَاقِيَّة في انكلترا بداية من القرن الثَّامن عشر، متأثِّرة بعوامل عديدة منها إنشاء كرسيين للُّغة العربيَّة في جامعتي أكسفورد وكومبريدج.

وكانت جامعة أكسفورد من الجامعات الأولى التي أنشأت قسما للدِّراسات الشَّرْقِيَّة عام 1636، وقد أشرف عليها الأسقف " لود" الذي عُرف الكرسي باسمه.

وفي جامعة كومبريدج ثمَّ إنشاء كرسي للُّغة العربيَّة من قبل السِّير توماس ادامز، وتبعه كرسي في جامعة لندن سنة 1829، ثم جامعة درهام سنة 1838.

وفي القرن التَّاسِع عشر زادت تلك الدِّراسات نماء وازدهارا عندما تمَّ نشر ما حمل من مصر أثناء حملة نابليون

---

[1] محمد فتح الله الزّيادي، الاستشراق أهدافه ووسائله، ص 87

[2] المصدر السَّابق، ص 72

[3] نجيبالعقيقي، المستشرقون، ص 429/2.

عليها، وتتلمذ العديد من علماء انجلترا على دي ساسي، الذين ساهموا في إنشاء كرسي للُّغة العربيَّة في جامعة لندن، كما قاموا بتأسيس الجامعات الآسيوية واستصدار مجلاَّت، وتحقيق الكتب وترجمتها.[1]

وعرف الاستشراق البريطاني تخصُّصه العلمي في مطلع القرن التَّاسِع عشر من خلال تشكيل لجنة لبحث وسائل تعليم اللُّغات والثَّقافات الشَّرْقِيَّة من قبل وزارة الشُّؤون الخَارِجِيَّة سنة 1945، ونتج منها إنشاء كراسي للُّغات الشَّرْقِيَّة في جامعات أخرى، وكذا إنشاء جمعيات ومكتبات ومتاحف شرقية التي أخذت تتوسع وتثرى بآثار وكتب ومخطوطات نفيسة.

**أبرز المستشرقين الإنكليز:**

### 1/ السير هاملتون جيب (1895 – 1971) Gibb, Sir Hamiltonn, A.R:

من مواليد الإسكندرية، عضو المجمع العلمي العربي بدمشق، والمجمع اللُّغوي بالقاهرة، اتجه إلى دراسة اللُّغةالعربيَّة وقواعدها حتى علا كعبه فيها، وأصبح أستاذا للُّغة العربيَّة في جامعة لندن وأكسفورد،[2] درس ترجمة الحركات الأدبيَّة من القرن التَّاسِع عشر إلى القرن العشرين، كان إنتاجه عن فتح المسلمين لآسيا، وصنّف كتابا في دراسات الآداب العربيَّة العصريَّة، وله العديد من المؤلَّفات بين دراسة وتحقيق خاَّصة في علوم اللُّغة العربيَّة.

واعتبر عبد الرَّحمن بدوي أنَّ أعمال هاملتون تتَّصف بالسَّطحية والعموم،[3] وأُنتُقِدَ أيضا من كتَّاب آخرين أن كتاباته تتَّسم بروح التَّعصب، ذلك أنَّه يبني أحكاماً مسبقة قبل دراسته، ومن ذلك انتقاصه من دور العرب في بناء الحضارة، وإرجاع الفضل للأفكار التي استقوها من اليونان.[4]

### 2/ مرجوليوث(1858م – 1940م) Margoliouth:

مستشرق من لندن، تخرج من جامعة أكسفورد، متقن للُّغة العربيَّة، وعهد إليه التَّدريس في جامعة أكسفورد حتى عام 1889، فتبوَّأ المكانة الأولى في الاستشراق في عهده، ترأَّس تحرير مجلة الجمعية الملكيَّة الأسيويَّة، عضو في المجمع العلمي العربي بدمشق، والمجمع اللُّغوي البريطاني.[5]

**من آثاره:** مؤلَّفات في اللُّغة العربيَّة والدِّراسات الإسلاميَّة، ولكن ما لوحظ في هذه الدِّراسات أنَّها كانت تتَّسم بروح العصبيَّة والبعد عن العلميَّة، مما جعلها تثير السَّخط عليه ليس من قبل المسلمين فحسب، بل من قبل

---

[1] المصدر السَّابق، ص 430.

[2] المصدر السَّابق، ص 551/2.

[3] عبد الرَّحْمَن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 175.

[4] محمد فريق النَّبهان (عضو أكاديميَّة المملكة المغربيَّة)، الاستشراق تعريفه، مدارسه، آثاره، ص 28

[5] نجيبالعقيقي، المستشرقون، ص 518/2

المستشرقين أنفسهم.[1]

### 3/رينولد ألين نيكلسون :(1868 – 1945 م) Nicholson, R.A:

تعلَّم العربيَّة والفارسيَّة وتخرج من كلية ترينيتي في كومبريدج، حيث برز في الأدب القديم، وفي سنة 1901 عُيِّن أستاذا للفارسيَّة في الكليّة الجامعيَّة بلندن، وحاضر في الفارسيَّة بكومبريدج.

**من آثاره:** له دراسات عدة في اللُّغةالعربيَّة، ويعتبر عمدة في التَّصوف الإسلامي لما أثرى به هذا الجانب بمؤلَّفات قيِّمة.

### 4/ مونتجمري وات(1909 – 2006) :Montgomery Wat

عميد قسم الدِّراسات في جامعة أدنبرة، درَّس في المدرسة الشَّرْقِيَّة للدِّراسات الشَّرْقِيَّة والإفريقيَّة.

**من آثاره:** له أكثر من ثلاثين كتابا منها عوامل انتشار الإسلام، ومحمد في مكة.[2]

### 5/ أرثر جون أربري (1868 – 1945)، Arthur John Arberry:

كان ملمَّا باللُّغات الشَّرْقِيَّة، من لاتينيَّة ويونانيَّة وفارسيَّة وعربيَّة، وأخذ العربيَّة عن أستاذه نيكلسون، كان له إشراف على قسم الدِّراسات القديمة بالجامعة المصريَّة.

**من آثاره:** كان له ميل شديد للدَّراسات الصُّوفيَّة، من أعماله، نشر كتاب "المواقف والمخاطبات" للنَّفري في التَّصوف، وله فهرس المطبوعات الفارسيَّة في مكتبة ديوان الهند، وفهرس المخطوطات الفارسيَّة.[3]

### 6/ برنارد لويس (1916 –2018)Bernard Lewis :

مستشرق ومؤرخ من لندن، تخرج من جامعتي لندن وباريس، وعين مدرِّسا في جامعة لندن سنة 1938، والتحق موظَّفا بوزارة الخَارِجِيَّة، ثمَّ في 1949 عُيِّن أستاذا للتَّاريخ بجامعة لندن، ثم جامعة كاليفورنيا سنة 1955، توفي في 19 ماي 2018.

**من آثاره:** له دراسات حول الشِّيعة، وكتب حول تركيا والاتراك.[4]

**بعض خصائص الاستشراق البريطاني:**

كما هو غالب المدارس فقد كان احتكاك البريطانيين بالشَّرق عن طريق البعثات الطُّلاَّبية إلى الأندلس من

---

[1] عبد الرَّحْمَن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 546

[2] نجيبالعقيقي، المستشرقون، ص 2/ 554

[3] المصدر السَّابق، ص 557/2

[4] نجيبالعقيقي، المستشرقون، ص 561/2

أجل تعلُّم اللُّغة العربيَّة، وأخذ الفلسفة اليونانيَّة من كتب العرب.[1]

بداية الاستشراق البريطاني غلب عليها طابع الهدف التَّبشيري وخدمة الاستعمار.

اهتمام الجامعات البريطانية باللُّغة العربيَّة، ودليل ذلك فتح كراسي للُّغة العربيَّة في أهمِّ جامعاتها.

كانت مهنة المستشرقين الأوائل عساكر أو دبلوماسيين في الغالب، وغالبهم كان يعمل ضمن وزارة الحربيَّة.

كانت منطقة جغرافيته تتمركز في آسيا وبالخصوص في الهند ومصر وبعض بلاد الشَّام.

يوجد الكثير من المستشرقين البريطانيين منضمِّين إلى المجامع اللُّغوية سواء في مصر أو دمشق، مما يُنبئ عن تضلُّعهم في اللُّغة العربيَّة.

ما يميِّز المستشرق البريطاني عن غيره أنَّه دؤوب وصبور في بحثه، وغالبا ما تميل بحوثه إلى الموضُوعِيَّة.[2]

### 3. المدرسة الألمانية:

كانت الحملات الصليبيَّة (1147 – 1149) سبب اتِّصال الألمان بالعالم الشَّرقي، وفي مطلع القرن الثَّامن عشر بدأ الألمان في دراسة اللُّغات الشَّرْقِيَّة، [3] وكانت لألمانيا علاقات حسنة تربطها بالدَّولة العثمانيَّة بسبب الرَّوابط والمصالح السياسيَّة والاقتصاديَّة.

ومع بداية القرن التَّاسِع عشر بدأت طلائع الألمانيين تنهج الدِّراسات التَّخصُّصية لاستطلاع الشَّرق فقصد طالبان من ألمانيا فرنسا وهما فلاشير (1801- 1888)، وإيفالد (1803 – 1875) للتَّلمذة على يد دي ساسي، فعادا إلى ألمانيا بعد أن نالا غرضهما، فغدا من مؤسِّسي الدِّراسات العربيَّة في ألمانيا.

فعين فلاشير أستاذًا للُّغات الشَّرْقِيَّة في جامعة ليبزيج، أمَّا ايفالد أستاذا لها في جامعة جوتنجن، وتخرَّج على يديهما كبار المستشرقين الألمان، الذين دفعوا بمسيرة الاستشراق الألماني قدما، ليساهموا في الدِّراسات الشَّرْقِيَّة فأسَّسوا بدورهم جامعات ومطابع ومجلاَّت.

وفي أعقاب الحرب العالميَّة الثَّانية ازدهرت الدِّراسات الشَّرْقِيَّة ازدهارا كبيرا، وأضحت تضاهي مثيلاتها من المدراس الاسْتِشْرَاقِيَّة الأخرى، فأصبحت جامعاتها قبلة للطلاَّب من أنحاء أروبَّا.

وزاد الاستشراق الألماني نماء وغنى وإنتاجا، وأصبح يضاهي في تآليفه ما نشرته المدرسة الفرنسيَّة العريقة،[4]

---

[1] محمد فتح الله الزّيادي، الاستشراق أهدافه ووسائله، ص 72

[2] أحمد سمالوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص 223

[3] نجيبالعقيقي، المستشرقون، ص 679

[4] آثار المدرسة الألمانيَّة في الدِّراسات القرآنيَّة، د. ناصر بن محمد بن عثمان المنيع، حولية مركز البحوث والدراسات الإسلاميَّة ( مجلة علمية محكمة ) السَّنة الرَّابعة العدد السَّادس، 2009/1430، ص 397.

حيث أنشأت ألمانيا الآلاف من المكتبات، وصنَّفت أزيد من عشرة آلاف مخطوط، كما تعزَّزت بمطابع ومتاحف، وتأسَّست جمعيات شرقيَّة ألمانيَّة.

وتوسَّع الاستشراق الألماني من خلال العلاقات المتميِّزة مع العالم العربي والإسلامي، فأُنْشِئَتْ جمعيات عهدت بطبع ونشر ذخائر الفكر الإسلامي، ومن تلك الجمعيَّات البارزة الجمعيَّة الشَّرْقِيَّة الألمانيَّة للدِّراسات الإسلاميَّة التي أنشأها هارتمان، والتي أصدرت مجلة "عالم الإسلام"، وغيرها من المجلاَّت المهمَّة والعديدة.

**العلماء البارزون في المدرسة الألمانيَّة:**

**1/ فلايشر (1801 – 1888) Fleische Heinrich Leberecht:**

ولد بشنداو بألمانيا، تعلَّم وتخرَّج من جامعة ليبزيج، وفي عام 1824 تعرَّف على العلاَّمة دي ساسي وأخذ العلم عنه والتقى بأعضاء البعثة المصريَّة في باريس، أين تعرَّف على الشَّرق من خلالهم، وعُيِّن أستاذا في جامعة درسدن سنة 1826.

**من آثاره:** له العديد من الكتب والمجلاَّت ما يعدُّ من النَّفائس في الاستشراق الألماني، وله مؤلَّفات راجع فيها أستاذه دي ساسي في بعض قواعد اللُّغةالعربيَّة، وله عدَّة دراسات وترجمات في اللُّغةالعربيَّة.

**2/ يوليوس فلهاوزن (1844 – 1918)Julius Wellhausen :**

من أبرز المستشرقين في ألمانيا تأليفا وتحقيقا، تعلَّم اللُّغات الشَّرْقِيَّة على يد إيفالد في جوتنجين.

**من آثاره:** "تاريخ اليَّهود" و "محمد في المدينة" " أحزاب المعارضة السِّياسية والدِّينِيَّة في صدر الإسلام "نشر عددا معتبرا من الكتب العربيَّة بين تحقيق وترجمة في اللُّغةالعربيَّة والدِّراسات الإسلاميَّة.

**3/ تيودور نولدكه (1836 – 1930) ,Noldeke, Theodor:**

يعد شيخ المستشرقين الألمان ولد في هامبورج، تعلَّم اللُّغات الشَّرْقِيَّة على يد إيفالد سنة 1853، وحاز على الدُّكتوراه الأولى سنة 1856 برسالة عن " تاريخ القرآن"، وفي سنة 1861 عُيِّن أستاذا للُّغات الشَّرْقِيَّة والتَّاريخ الإسلامي في جوتنجين،[1] ومن أبرز التَّلاميذ الذين تخرَّجوا على يديه بروكلمان وزاخو، وعمَّر حتى بلغ من العمر الرَّابعة والتَّسعين رغم الأمراض التي كان يعاني منها.[2]

**آثاره:** اهتمَّ نولدَّكه بدراسات حول الشِّعر العربي، ودراسات حول تاريخ القرآن الكريم.

**4/ كارل إدواردزاخو (1845 – 1930)Carl Edouard Sachau :**

[1] نجيبالعقيقي، المستشرقون، ص 2/ 738

[2] عبد الرَّحْمَن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 558

تعلَّم اللُّغات الشَّرْقِيَّة على يد ديلمان، وعلي يد فلايشر في ليبزج، حاز على شهادة الدُّكتوراه سنة 1865، أستاذ الدِّراسات الأدبيَّة الشَّرْقِيَّة ببرلين واشتهر بسعة أفقه، ودقَّة دراساته فعدَّ من أهم المستشرقين الألمان.[1]

**من آثاره:** له دراسات عديدة في اللُّغة العربيَّة وفي الدِّراسات الإسلاميَّة والشَّرْقِيَّة بشكل عام، ومنها ترجمة الآثار الباقيَّة للبيروني، وترجم كتاب "غاية الاختصار في فقه الشَّافعي" وله "قانون الإرث في الإسلام لدى الإباضية"

**5/ كارل بروكلمان(1868 – 1956) . Brockelmmann, Carl:**

ولد في روستوك، وأخذ اللُّغات الشَّرْقِيَّة علي يد نولدكه، وأتقن إحدى عشر لغة من اللُّغات السَّامية القديمة، مما أكسبه شهرة وتألقا في معرفة فقه اللُّغة العربيَّة نطقا وكتابة، عرف التَّدريس في العديد من الجامعات الألمانيَّة، وانتخب عضوا في عدَّة مجامع منها برلين، دمشق.[2]

**من آثاره:** اشتهر بغزارة إنتاجه، فترك تراثا ضخما في الدِّراسات الشَّرْقِيَّة وخاصة فيما يخصُّ التَّاريخ الإسلامي، وتاريخ الأدب العربي، ومما اتَّصف به الصِّدق والموضُوعِيَّة، وتحرِّي الدِّقة مما جعله من المنصفين للتُّراث الإسلامي، وأصبح مرجعا موثوقا به حتى من العرب والمسلمين أنفسهم.[3]

له كتاب شهير "تاريخ الأدب العربي" في خمسة أجزاء، الذي ترجم فيه للمؤلِّفين وللعلماء العرب، وذكر كتبهم وعرَّفها، وعقد دراسة لكتاب "الكامل" لابن الأثير، وكتاب "أخبار الرُّسل" للطَّبري، كما له دراسات في عدَّة لغات شرقيَّة منها اللُّغة العثمانيَّة، وله إسهام في دائرة المعارف الإسلاميَّة.

كما قام بدراسة عن المخطوطات العربيَّة في المكتبات الأوروبية، أشرفت الإدارة الثَّقافيَّة بجامعة الدُّول العربيَّة على ترجمة هذا الكتاب التي صدرت ترجمته عام 1962م.[4]

**6/ اشتورطمن رودولف (1877– 1960) Rudolf Strothman M:**

مستشرق اهتمَّ بالمذاهب التي تعتبر أقليَّة في الإسلام ومنها المذهب الإباضي، ولد 04سبتمبر 1877 في مدينة لنجريش بألمانيا، وتعلَّم في جامعة هلا Hall وبون Bonn ، وكان من تلاميذ كارل بروكلمان.

صار مدرِّسا في دار الرَّهبانيين سنة 1905، وقسِّيسا ومرشدا للدِّراسات، وأستاذا للدِّراسات الشَّرْقِيَّة في جامعة جيس سنة 1923، اهتمَّ بالفرق القليلة الانتشار والمعرفة كالزيديَّة، والإباضيَّة.

**من آثاره:** مؤلَّفات الزيديَّة في مجلَّة Der Islam سنة 1910، وغيرها من المؤلَّفات حول الزيديَّة والشِّيعة

---

[1] نجيبالعقيقي، المستشرقون، ص 751

[2] المصدر السَّابق، ص 777/2

[3] عبد الرَّحْمَن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 105

[4] محمد فريق النبهان (عضو أكاديمية المملكة المغربية)، الاستشراق تعريفه، مدارسه، آثاره، ص 31

والدُّروز، المركز الديني والعقائدي عند الإباضية سنة 1928، البربر والإباضية في مجلَّة الإسلام سنة 1954.[1]

**7/ جوزيف شاخت (1902 – 1969) Schacht, Joseph:**

درس الفيلولوجيا الكلاسيكيَّة واللاَّهوت واللُّغات الشَّرْقِيَّة، تخرَّج من جامعتي برسلاووليبنزيج، وعُيِّن أستاذا في جامعات عدَّة ألمانيَّة وفي الجامعة المصريَّة انتدب لتدريس فقه اللُّغة، وكان محاضرا في جامعة أكسفورد في 1948، والتي حصل فيها على دكتوراه ثانية، وعين أستاذا في جامعة ليدن بهولندا، وعمل في الإذاعة البريطانيَّة عندما قامت الحرب العالميَّة الثَّانِية لحساب بريطانيا ضدَّ وطنه ألمانيا، وكان عضوا في عدَّة مجامع وجمعيَّات منها المجمع العلمي العربي في دمشق، اشتهر بدراسة التَّشريع الإسلامي في نشأته وتطوره وتأثُّره وتأثيره.[2]

**من آثاره:** له دراسات في علم الكلام، وله في الفقه العديد من الدِّراسات بين تحقيق وترجمة، ومنها كتاب "الحيل والمخارج" للخصَّاف، وكتاب الحيل في الفقه للقزويني، وكتاب "اختلاف الفقهاء" للطَّبري، ومن أهم كتبه التي ذاع صيته بها في العالم الإسلامي "بداية الفقه الإسلامي" وكتاب "تاريخ الفقه الإسلامي" وله تحقيقات عدَّة لمخطوطات في تركيا ومصر والمغرب، ووضع فهارس لمخطوطات ومكتبات إباضيّة في المجلَّة الإفريقية.

واعتبره عبد الرَّحمن بدوي من الَّذين يحرُصُون على الدِّقَّة العلميَّة في عرض المذاهب الفقهيَّة، مبتعدا عن النَّظريَّات والافتراضات، لذلك بقيت دراساته تتميَّز بالثِّقة والعلميَّة.[3]

**8/ ويلفيرد فرديناند ماديلونغ (1930 –2023) Wilferd Ferdinand Madelung :**

ولد ويلفيرد فرديناند ماديلونغ في 26 ديسمبر 1930 في شتوتغارت، ألمانيا، حيث أكمل تعليمه المبكِّر في إيبرهاردلودفيغس- غيمناسيوم.

انتقلت عائلته إلى الولايات المتحدة في عام 1947، درس في جامعة جورج تاون، في عام 1952 ذهب إلى مصر وبقي هناك لمدة عام، وأثناء إقامته اندلعت الثَّورة المصريَّة عام 1952، التي بدأها الضُّبَّاط الأحرار، كما التقى إحسان عباس البَّاحث الشَّهير في التَّاريخ الإسلامي.

ولدى مغادرته مصر عاد إلى ألمانيا وأكمل دراسته في عام 1957، وعمل مع دي برتولدسبولر. في عام 1958 تمَّ إرساله إلى العراق من قبل الحكومة الألمانيَّة للعمل في سفارتها هناك، وظلَّ مادلونغ في العراق عامينٍ آخريْن، وفي وقت لاحقدَرَّس في جامعة شيكاغو.

كان مادلونغ أستاذ كرسي اللُّغة العربيَّة في جامعة أكسفورد في الفترة من 1978 إلى 1998. وقد كتب على

---

[1] عبد الرَّحْمَن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 34 - 36

[2] نجيب العقيقي، المستشرقون، ص 2/ 803

[3] عبد الرَّحْمَن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 368

نطاق واسع في التَّاريخ المبكِّر للإسلام، وكذلك على الطَّوائف الإسلاميَّة مثل الشِّيعة والإسماعيليَّة، وعمل في مجالس تحرير العديد من المجلاَّت الأكاديميَّة بما في ذلك مجلَّة الدِّراسات العربيَّة والدِّراسات الإسلاميَّة، وهو حاليا أحد كبار الباحثين في معهد الدِّراسات الإسماعيليَّة في لندن.[1]

**من آثاره:** نصوص عربيَّة متعلِّقة بتاريخ الأئمة الزيديَّة في طبرستان (1987)، الاتجاهات الدِّينِيَّة المبكِّرة في إيران الإسلاميَّة (1988)، الحركات الإثنيَّة والدِّينِيَّة في العصور الوسطى للإسلام (1992)، خلافة محمد (1997)، المذهب الإسماعلي بمساعدة ويلكر (1998)، ظهور الفاطميِّين مع شهادة شيعي معاصر (2000)، المدارس الدِّينِيَّة والفرق الإسلاميَّة في العصور الوسطى للإسلام.

**مميزات الاستشراق الألماني:**

اتَّفقت الدِّراسات أنَّ الاستشراق الألماني يمتاز بالعمق والدِّقة في أبحاثه، كما أنَّها تمتاز بالجدِّية وسعة المعرفة، مما جعل تلك الدِّراسات ساهمت بشكل كبير في خدمة التُّراث الإسلامي.[2]

الاستشراق الألماني لم يخضع لغايات سياسيَّة أو استعماريَّة كباقي المدارس الأخرى، ذلك أنَّ الألمان لم يعرفوا استعمار مناطق من العالم الإسلامي، مما جعل معظم دراساتهم تحافظ على التَّجرُّد والعلميَّة.[3]

يُلاحظ نقص روح العداء في الدِّراسات الألمانيَّة فيما يتعلَّق بالإسلام، إلاَّ القليل منها.[4]

اهتمام الدراسات بتحقيق المخطوطات وفهرستها، والرُّجوع إلى أصول اللُّغة العربيَّة والدِّين الإسلامي.

كانت بدايته متأخِّرة بالنِّسبة للمدارس الأخرى إذ لم يكن معروفا قبل القرن الثَّامن عشر.

عرف الاستشراق الألماني في بعض مراحله الانحراف عن هدفه الأوَّل، وأصبح يميل إلى استغلاله في أهداف اقتصاديَّة.[5]

## 4. المدرسة الإيطاليَّة:

تعتبر إيطاليا من أعرق الأمم الغربيَّة اتصالا بالشَّرق بفضل علاقات الفاتيكان مع غيره من الأمم، لذلك فقد تعرّفت على الثَّقافة العربيَّة واللُّغات الشَّرْقِيَّة وترجمت كتبها ونشرت بعضا من إنتاجها.[6]

---

(1) https://en.wikipedia.org/wiki/Wilferd_Madelung ( 26/01/2018 16 :30)

(2) محمد فريق النبهان (عضو أكاديمية المملكة المغربية)، الاستشراق تعريفه، مدارسه، آثاره، ص 33

(3) صلاح الدِّين المنجد، المستشرقون الألمان، تراجمهم وما أسهموا به في الدِّراسات العربيّة، ص 7/1.

(4) صلاح الدِّين المنجد، المستشرقون الألمان، تراجمهم وما أسهموا به في الدِّراسات العربيّة، ص 8/1.

(5) محمد فريق النَّبهان (عضو أكاديميَّة المملكة المغربيَّة)، الاستشراق تعريفه، مدارسه، آثاره، ص 80

(6) نجيبالعقيقي، المستشرقون، ص 347/1

كما رأى الباحثون أنَّ هذه العلاقات قد ترجع إلى أكثر من ذلك إلى ما قبل الميلاد لاقتراب إيطاليا من البلدان الإسلاميَّة والشَّرْقِيَّة، وإطلالها على البحر الابيض المتوسط، وتوطَّدت هذه العلاقات بصفة خاصَّة عند فتح صقليَّة من قبل المسلمين سنة 602 م.[1]

والاهتمام الرَّسمي الإيطالي بالشَّرق لم يتوطَّد إلا في القرن الحادي عشر، عندما دأبت الجامعات الإيطاليَّة بالاهتمام بالدِّراسات العربيَّة والإسلاميَّة، وكان ذلك بداية 1076 بنابولي، ثم تبعتها باقي الجامعات.[2]

وبوجود الفاتيكان في إيطاليا، فقد عرف الاستشراق الإيطالي منذ البداية التَّوجَّه الدِّيني، فقد كان في بدايته مدعوما بشدَّة من الكنيسة ومن الرُّهبان، ويتمثَّل ذلك في إنشاء الكليَّة المارونيَّة في روما في القرن السَّادس عشر من قبل البابا غوريغوريوس لتعليم اللُّغات الشَّرْقِيَّة.

وفي 1623 أسَّس الكردينال دي ميشي مدرسة اللغُّات الشَّرْقِيَّة في فلورنسا، ثم تطوَّرت الأهداف الدِّينِيَّة إلى أهداف استعماريَّة، عندما احتلَّت إيطاليا كلا من ليبيا والصُّومال والحبشة، ولم يبق الاستشراق الإيطالي على هدفه الاستعماري عند اندثار الاستعمار، بل انتقل إلى الوجهة العلميَّة، فانتقل إلى الجامعات وإلى البحث الأكاديمي.

وتعزَّز الاستشراق الإيطالي بإنشاء كراسي للُّغات الشَّرْقِيَّة في كل من جامعات بولونيا، نابولي، وروما وفلورنسا، وبالتَّوازن مع إنشاء هذه الكراسي الجامعيَّة تمَّ إنشاء مطبعات تُعنى بطباعة الثَّقافات الشَّرْقِيَّة بمختلف لغاتها في العديد من المدن الإيطاليَّة، فصدرت بفضلها حوليات، ومجلاَّت، ومدوَّنات، وفهارس.

ومن المكتبات المتخصِّصة بجمع التُّراث الشَّرقي، المكتبة الفاتيكانيَّة التي جمعت أعداداً ضخمة من عدَّة أصناف من مخطوطات ومن مختلف اللُّغات.

ومنها المكتبة الإمبروزيانية أنشأها الكردينال بوروميو في ميلانو الذي أرسل إلى الشَّرق لاقتناء الكتب والمخطوطات،[3] وغيرها من المكتبات المتعدِّدة.

**من المستشرقين الإيطاليِّن البارزين:**

### 1/ أماريميكيل (1806 – 1889) Amari, Michele

ولد في بالرمو، ودخل الجامعة وتعلَّم الرياضيات، واللُّغة والبلاغة، والاقتصاد والسِّياسة، وأخذ اللُّغة العربيَّة عن رينو في باريس وأجادها، كما أتقن الفرنسيَّة والانكليزيَّة، اشتغل في وزارة العدل بنابولي، وخلالها ألَّف كتابه المشهور

---

[1] عزيز أحمد، تاريخ صقلية الإسلاميَّة، ص 8.

[2] محمد فتح الله الزّيادي، الاستشراق أهدافه ووسائله، ص 81.

[3] نجيب العقيقي، المستشرقون، ص 353

"حرب التَّعصيرات الصِّقلية"، فاضطُهد على إثره بنابولي، وفرَّ لاجئا إلى فرنسا، ثم عاد في أعقاب ثورة 1848،[1] وانتدب لتدريس التَّاريخ، وانتخب عضوا في مجمع العلوم والآداب سنة 1835، ودرَّس العربيَّة في جامعة بيزا، وفي جامعة فلورنسا درَّس العربيَّة وآدابها سنة 1859. ترأَّس مؤتمر المستشرقين في فلورنسا سنة 1878، وتوفِّي بها بعد أن نال أوسمة ومراتب رفيعة، وتتَّسم أبحاثه بالجدَّة والعمق والتَّوسع، وساهم في رفع قيمة الأبحاث الإيطالية.[2]

**من آثاره:** حقبة من تاريخ صقليَّة في القرن الثَّالث عشر، وترجم فصولا من رحلة "ابن جبير" والجزء الخاصِّ ببالرمو في "المسالك والممالك" لابن حوقل، وصنَّف كتابا في تاريخ مسلمي صقليَّة.

### 2/ الأمير كايتاني (1869 – 1926) Caetani, Leone:

ولد في روما وتخرَّج من جامعاتها، وتعلَّم سبع لغات شرقيَّة منها العربيَّة، وكان سفيرا لإيطاليا في واشنطن، ورحل إلى عدَّة بلدان شرقيَّة وعربيَّة، وجمع من الكتب والمخطوطات النَّفيسة الشَّيء الكثير لما كان يتمتَّع به من سعة في المال، ويعتبر كايتاني من خلال مؤلَّفاته الكثيرة من أكبر المستشرقين المهتمِّين بالتُّراث العربي، وكانت مؤلَّفاته مرجعا للعلماء لما اتَّسمت به من دقَّة وعمق.[3]

**من مؤلفاته:** انتشار الإسلام وتطوُّر الحضارة، وتاريخ الإسلام في خمسة مجلدات، وغيرها.

### 3/ كارلو ألفونسو نالّينُو (1872 – 1938) Nallino, Carlo Afonso:

ولد في تورينو، وتعلَّم اللُّغة العربيَّة، أقام في القاهرة ستة شهور مبعوثا من حكومته سنة 1893، وعُيِّن أستاذا للعربيَّة في المعهد الشَّرقي بنابولي سنة 1894 ولم يتجاوز من العمر الثَّانِي والعشرين، وذلك لغاية سنة 1902، ثم انتدب بعد ذلك في جامعات إيطالية مختلفة ومنها جامعة روما التي أنشأ فيها كرسيًّا للتَّاريخ والدِّراسات الإسلاميَّة سنة 1915، وبداية من سنة 1909 كانت الحكومة المصريَّة تستدعيه لإلقاء محاضرات في الفلك والأدب العربي، وتاريخ جنوب الجزيرة العربيَّة سنة 1927، انتخب عضوًا في المجمع العلمي الإيطالي، وعدَّة جمعيات ومجامع دوليَّة منها المجمع العربي بدمشق.[4]

تمتاز أبحاثه بالدِّقة والاستقصاء، والعناية بدقيق المسائل، وهو منهج تميزت به مباحث نالينو.[5] كما امتاز بمنهجه التَّحليلي الاستقرائي الذي يحول بينه وبين الالتجاء إلى افتراض الفروض، وهو يضاهي كبار المستشرقين في دقَّة

---

[1] عبد الرَّحْمَن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 51

[2] نجيب العقيقي، المستشرقون، ص 364

[3] نجيب العقيقي، المستشرقون، ص 372/1

[4] المصدر السَّابق، ص 377/1

[5] عبد الرَّحْمَن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 584

بحوثه، لذلك فإن نتائج أبحاثه كانت حاسمة في معظم الأحيان.[1]

**من آثاره:** نظام القبائل العربيَّة في الجاهليَّة، وصنَّف كتاب في قواعد ومفردات العاميَّة في مصر سنة 1900، ونشر كتاب البيان لابن رشد، له تاريخ الأدب العربي، وأصل تسمية المعتزلة 1916، وكتب في دائرة المعارف الإيطاليَّة عن الإباضيَّة، وقد طبع المعهد الشَّرقي بنابولي كتبه في ستة مجلَّدات.

**4/ بجوينوت فرانشيسكو (1897 – 1935) Beguinot, Francesco:**

تخرَّج من المعهد الشَّرقي بنابولي، وكان أستاذا فيه ثم عميدا له، له أبحاث خاصة حول البربر ولغاتهم.[2]

**من آثاره:** لغة البربر، ونماذج من علم النَّفس عند البربر والعرب، وسكان جبل نفوسة، وقواعد لغة نفوسة.

**جورجيو ليفي دلا فيدا (1886 – 1967) Giorgio Levi Della Vida**

أصله من أسرة يهوديَّة استقرت في إيطاليا منذ زمن طويل، تحصَّل على ما يعادل اللِّيسانس 1909، وقد قام بين عامي 1989 و 1909 برحلة إلى الشَّرق، وفي مصر تعرف على الأستاذ نالّينو الذي كان منتدبا في الجامعة المصريَّة، وفي سنة 1911 بعد عودته من مصر تعاون مع ليون كايتني لتحرير كتاب "حوليَّات الإسلام" درَّس اللُّغة العربيَّة في المعهد الشَّرقي بنابولي سنة 1914، وفي 1920 انتقل إلى روما فعين أستاذ العربيَّة واللُّغات السَّامية في جامعتها حتى 1931 وأُعفي منها لأنَّه لم يُقْسِم الولاء لموسولوني الذي اشترطه على الجميع، ويُعتبر من كبار الباحثين في تاريخ الدِّين الإسلامي، وله معرفة عميقة باللُّغة العربيَّة.[3]

**من آثاره:** كتاب فحولة الشُّعراء للأصمعي، وكتاب أنساب الأشراف للبلاذري، وخلافة علي وفقا لكتاب أنساب الأشراف للبلاذري، وكتب في دائرة المعارف عن الرَّسولﷺ والخوارج وبعض الصَّحابة.

**5/ مورينومارتينو (1892 – 1964) Martino Morino :**

من كبار الموظَّفين في الصَّحافة، تعلَّم اللُّغة العربيَّة في بلده إيطاليا وأتقنها في بعض البلدان العربيَّة.[4]

**من آثاره:** ترجمة المسلمين للقرآن، وعقيدة اليزيدية في اليمن، والتَّصوُّف العربي، وعقيدة الإباضيَّة في حوليَّات المعهد الشَّرقي بنابولي 1949.

**6/ فرانشيسكو جابرييلي (1904 – 1996) Gabrieli Francesco:**

من أكبر أساتذة اللُّغة العربيَّة في جامعة روما، برز في دراسة الشِّعر العربي، وفي تحقيق التُّراث الإسلامي.[1]

---

[1] المصدر السَّابق، ص 587

[2] نجيبالعقيقي، المستشرقون، ص 1/ 385

[3] نجيبالعقيقي، المستشرقون، ص 390/1

[4] المصدر السَّابق، ص 393/1

**من آثاره:** كتاب أخلاق الملوك، الشِّيعة في عهد المأمون، الشِّعر العربي وتأثُّره بنظريَّة أرسطو، العصبيَّة لابن خلدون، الخوارج 1942، تاريخ الأدب العربي.

### 7/ روبيرتو روبيناتشي (1915 – 1992) Roberto Rubinacci[2]:

ولد رُوبِيرتُوروبيناتشي عام 19 جويلية 1915، بالجنوب الإيطالي، في سنة 1936 علا كعبه في المسائل القانونيَّة، حيث تحصَّل بعدها بسنة على الدِّبلوم في العربيَّة بالمعهد الجامعي الشَّرقي IstitutoUniversitario Orientale، وفي عام 1938، عندما بلغ من عمره الثَّالثة والعشرين، عُيِّن رسميا في وزارة المستعمرات الإفريقيَّة بالحكومة الإيطاليَّة، حيث أُرسل إلى إفريقيا الشَّرْقِيَّة في مهمَّة استطلاعيَّة، وتحصَّل بموجب ذلك على منحة تغطِّي له نفقات إقامته في مختلف أرجائها، سنة 1939 كان ضمن لجنة الحجِّ إلى الأماكن المقدَّسة الإسلاميَّة وبالخصوص مكَّة المكرمة، وفي هذا الجانب فقد أنشئت مؤسَّسة[3] تُعنى بشعائر حج المسلمين، وفي أثناء إقامته تلك درس جانبا مهمًّا من العالم الشَّرقي، والذي أصبح فيما بعد حقلا لأبحاثه.

وكانت بداية بروزه إلى الواقع من خلال مقال كتبه حول القانون الإسلامي نُشر في مجلة القانون الاستعماري Rivesta di diretto coloniale، ولقد أسندت إليه أثناء إقامته في إيطاليا، مهمَّة التَّعليم في المؤسَّسة الإفريقيَّة بنابولي[4]، وتعددت اهتماماته، ففي سنة 1957 أصبح روبيناتشي نائبا في النِّيابة العامَّة بالمحكمة الشَّرعية بنابولي، ثمَّ في سنة 1984 عُين عميدا لكليَّة الدِّراسات الإسلاميَّة التي أسِّست سنة 1974، وهذا بفضل مساعيه في إنشائها، وكان أيضا عميدا علميًّا لمعهد الشَّرق بروما، ورئيسه في نفس الوقت من 1984 إلى 1990، في المعهد الشَّرقي بنابولي كان له كرسي الدِّراسات الإسلاميَّة والإفريقيَّة والعرقيَّة [5]، يعلِّم اللُّغة الشَّرْقِيَّة القديمة، واللُّغةالعربيَّة في جامعة نابولي.[6]

ومن خلال إنتاجه العلمي، وثراء عناوينه وبعضه الذي لا يزال إلى حدِّ الآن تحت الطَّبع، فإنَّها تُعطي لنا صورة أكبر لتعدُّد وتنوُّع ثقافة رُوبِيرتُو.

---

(1) نجيب العقيقي، المستشرقون، ص 394/1

(2) بن دريسو مصطفى، المدرسة الإباضية من خلال الدِّراسات الإيطاليَّة (روبيرتو روبيناتشي نموذجا)، رسالة ماجستير، كلية المعهد العالي لأصول الدين، الخروبة، الجزائر، 2008.

(3) هذه المؤسَّسة كانت موجودة بجدة بالمملكة العربيَّة السُّعوديَّة.

(4)Rivesta di Studi Maghribini, centro di studi magrebini, istituto Universitario Orientale, Napoli, 1990, 16/23

(5) Studi arabo – islamici in onore di Roberto Rubinacci ; nel suo settantesimo complennao/ vol1, A cura di celedia Samelli Cerqua, Napli 1985, P 07.

(6)نجيبالعقيقي، المستشرقون، ص 1/ 460.

**من آثاره:** ومن أهمّ الأعمال المنجزة والتي من خلالها خلَّد اسمه، إنتاجه النَّقدي للإدريسي، حتَّى أنَّ بعض المستشرقين اعتبرها «فخر الاستشراق الحديث الأروبِّي» مثلما كتب فرانشيسكو قابريللي Francesco Gabrielli في مختارات قدِّمت لرُبيرتورُوبِينَاتْشِي في عيد ميلاده السِّتِّين. [1]

وله أبحاث كثيرة حول الإباضيَّة منها: إباضيَّة إفريقيا الشَّماليَّة، في أعمال المؤتمر العالمي حول الأقليَّات والاستقلال الدِّيني في أفريقيا وآسيا، والإباضية في مذاهب الشَّرق الأوسط، وإقرار العقيدة عند الجنَّاوِنِّي، والتَّطهُّر شرط من شروط العبادة، وجابر بن زيد حياته وآثاره، وعدن (الجنَّة) عند الإباضيَّة، وخليفة عبد الملك بن مروان والإباضيَّة. (تحليل رسالة عبد الله بن إباض)، و كتاب الجواهر المنتقاة للبرَّادي (ترجمة ودراسة)، والمخطوطات الإباضيَّة الجديدة في المعهد الجامعي الشَّرقي بنابولي، وثيقة قديمة عن حلقة الشَّيخ أبي عبد الله محمد بن بكر، ووثيقة قديمة لحياة الزُّهد عند المسلمين قدمت في أعمال المؤتمر العالمي للمستشرقين في موسكو، وغيرها من المؤلَّفات في الفرق الإسلاميَّة الأخرى في مختلف الميادين.

### 8/ فيشيا فالييري (1893 – 1989) Vaglieri, L. Veccia:

بحَّاثة عُنيت بالتَّاريخ الإسلامي القديم والحديث، وكان لها إلمام باللُّغةالعربيَّة وآدابها.[2]

**من آثارها:** قواعد اللُّغةالعربيَّة في جزأين، والإمام يحي واليمن، والإمامة في عُمَان، والدِّفاع عن الإسلام، والخلاف بين علي ومعاوية وتمرُّد الخوارج.

**أهم خصائص المدرسة الإيطالية:**

- اللِّقاء التَّاريخي بين المسلمين والإيطاليين في صقلية، جعل الاستشراق الإيطالي من أوَّل المدارس وأقدمها نشوءً.
- تعتبر المؤسَّسة الدِّينِيَّة في إيطاليا من أهم داعمي الاستشراق في بداياته، وبالتَّالي فإنَّ الكنيسة الرَّسميَّة والمتمثِّلة في الفاتيكان كانت قد احتضنت الاستشراق ماليًّا وفكريًّا وايديولوجيًّا، فبدايته كانت تتعلَّق بالتَّخصُّص في الأبحاث المتعلِّقة بالعرب والمسلمين بشكل خاص.
- الكثير من المستشرقين الإيطاليِّين كانوا يتكلَّمون العربيَّة بطلاقة ويكتبونها بأريحيَّة، وتتميَّز أبحاثهم

---

[1] Studi arabo- islamici in onore di Roberto Rubinacci nel suo settantesmo comleanno, Istituto Universitario Orientale, Vol .I, - a cura di Celia Sarnelli Cerqua, Napoli 1985, p 66.

الدِّراسات العربيَّة الإسلاميَّة في ذكرى عيد ميلاد روبيرتو ريباناتشي السِّتين، المعهد الجامعي الشَّرقي، جزء 1, (بمساعدة شيليا سارنيللي شيركوَا), نابولي 1985.ص 66.

[2] نجيبالعقيقي، المستشرقون، ص 404/1

بالعمق والدَّقة مما جعلهم مطلبا لكثير من الجامعات العربيَّة، كالمستشرق نالليو الذي كان يدرِّس في القاهرة وتخرج على يديه عظماء منهم طه حسين.

- تميزت غالب أبحاث المدرسة الإيطاليَّة بالجلاء والوضوح.[1] كما كانت لها مساهمة في نشر التُّراث الإسلامي وفهرسته.
- برز الاستشراق الإيطالي على غيره من المدارس الأخرى بوجود العنصر النِّسوي،[2] حيث يلاحظ وجود مستشرقات بعدد معتبر، وبرز فيه الاهتمام العائلي، فغالبا ما تكون عائلة بأكملها تبحث في الدِّراسات الاسْتِشْرَاقِيَّة كعائلة ألفونسو نالليو وزوجه، وابنته ماريا نالليو.[3]

## 5. المدرسة البُولونيَّة:

تعتبر المدرسة البُولونيَّة من المدارس المجهولة من قبل الدَّارسين لما يكتنفها من غموض بعلاقاتها مع الشَّرق، وبأغراضها من الدِّراسات الشَّرْقِيَّة.

وبولونيا تقع في الشَّرق الأروبي، علاقاتها بالمشرق كانت من خلال أسفار التُّجار الذين يفدون إليها للتِّجارة معها ومع جميع المناطق الواقعة في البلاد السَّلافية في القرنيين الثَّامن والعاشر للميلاد.

وهذا مما جعل البلاد السَّلافية وبولونيا بالخصوصتسعى للتَّعرف على هؤلاء وعلى لغاتهم، فكان أولى محاولات دراسة هؤلاء الوافدين وتعلُّم لغاتهم المختلفة لمعرفتهم والتَّعامل معهم، ولتطوير سبل التِّجارة بينهم، وقد انتشر الإسلام في بعض مناطقها بفضل التَّتار العائدين إليها من الدَّول الإسلاميَّة بعد احتلال بعض مناطقها، مما حدا بعلمائها بإقامةعلاقات مع نظرائهم في المشرق لاستفتائهم في أمور دينهم المستشكلة عليهم.[4]

---

[1] أحمد سمالوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص 223.

[2] محمد فتح الله الزّيادي، الاستشراق أهدافه ووسائله، ص 83.

[3] **ماريا نالِّينو (1974– 1908)**: ابنة المستشرق كارلو ألفونسو نالينو، أشرفت على طبع سلاسل من أعماله وخاصَّة التي بقيت مخطوطة، ولم يتمكَّن من طبعها لوفاته، درَّست في جامعة روما، وتخصَّصت في الدِّراسات الكلاسيكية، ، وحصلت على الدُّكتوراه 1929، وكانت تصحب والدها غالبا في حضور بعض المؤتمرات، أو المشاركة في النَّدوات العلميَّة، ونشرت رسالة عن "النَّابغة الجعدي وشعره" في مجلة الدِّراسات الشَّرقية، وترجمها عبد الرَّحْمَن بدوي، وفي سنة 1955 عُيِّنت مدرِّسة للُّغة العربيَّة والأدب العربي في جامعة روما، وفي نفس السَّنة كانت أستاذة لكرسي الدِّراسات الإسلاميَّة في جامعة روما، وكانت أمينة سرَّ معهد الشرق Istituto per l'Oriente، اتقانها للُّغة العربيَّة، وخاصة اللُّغة القديمة منها، مما جعلها تهتمُّ بالشِّعر الجاهلي فكتبت مقالة مختلف طبعات "كتاب جمهرة العرب" وفي سنة 1953 أصدرت "شعر النابغة الجعدي" ، وترجمت بعض القصائد العربيَّة للُّغة الإيطالية، وكانت معجبة بالأستاذ طه حسين لما كان يجمع من علاقة التَّلمذة على يد والدها. عبد الرَّحْمَن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 589.

[4] نجيبالعقيقي، المستشرقون، ص 811/2

ويتميَّز البولونيون المسلمون أنَّهم متضلِّعون باللُّغة العربيَّة وخاصَّة العلماء منهم، فكانت لهم مخطوطات للقرآن الكريم، ومخطوطات للحديث والسِّيرة النَّبويَّة وتفسير القرآن الكريم.

ولم تقف هذه الصِّلات بالشَّرق الإسلامي الذي يتحدَّث اللُّغة العربيَّة، بل كانت كذلك مع الجانب التُّركي، حيث اشتهرت أُسر بتَوَارُثها اللُّغات الشَّرْقِيَّة ومنها التُّركيَّة بالخصوص، فقد اشتهر من بعض علمائهم أنَّهم كانوا يترجمون الوثائق التُّركيَّة.[1]

وعرفت الثَّقافة البولونيَّة ترجمة بعض المصنَّفات العربيَّة من أمثال: ابن سينا وابن رشد، فدرِّست في جامعاتهم، فاقتنى الملك ستانيسلاسأوجيست جميع المعاجم وكتب قواعد اللُّغات الشَّرْقِيَّة، وعُني العلماء بالمخطوطات والمجموعات الشَّرْقِيَّة، كما ترجمت بعض قصائد أعلام الشِّعر العربي كالمتنبي والحريري.

وفي الجامعات عُيِّنت كراسي للِّغات الشَّرْقِيَّة في كراكوفيا وفيلنو منذ القرن الثَّامن عشر، ثم في فرسوفيا ولفوف في مطلع القرن التَّاسِع عشر.

وأنشأت بولونيا مدرسة للِّغات الشَّرْقِيَّة بإستنبول سنة 1766، وأرسلت الحكومة البولونيَّة بعثات علميَّة مزوَّدة بمنح لتعلُّم اللُّغات والثَّقافة الشَّرْقِيَّة لكل من تركيا وسوريا ولبنان.

وفي مطلع القرن العشرين أُنشئَ مركز الدِّراسات الشَّرْقِيَّة في فرسوفيا، وفي عام 1919 عُيِّن الأستاذ كوفالسكي أستاذ للُّغات الشَّرْقِيَّة في جامعة كاركوف، وهو يُعد شيخ المستشرقين البولونيِّين.[2]

وفي جامعة لفوف أُنشئ كرسي لفقه لغات الشَّرق سنة 1922، أشرف عليه سموقزفسكي الذي توفي سنة 1931 بعد مرض مفاجئ ألمَّ به بعد رحلة إلى الشَّرق.

وبعد الحرب العالمية الثَّانِيةتعطَّل كل ما يتعلَّق بالدِّراسات الشَّرْقِيَّة، وأعيد تنظيمها من جديد تمثَّل في أربعة مراكز:

المعهد الشَّرقي بجامعة فرسوفيا، معهد اللُّغات الشَّرْقِيَّة بجامعة جاجيلونيا في كركوفيا وكان رئيسه ليفيكي المختصّ بالدِّراسات الإباضية، ولجنة الدِّراسات الشَّرْقِيَّة لمجمع العلوم البولوني بفرسوفيا، لجنة المستشرقين المتفرِّعة عن مجمع العلوم البولوني بفرسوفيا، وكان مديرها أيضا ليفيكي.[3]

وكانت للمكتبات والمتاحف التي عُنيت بجمع المخطوط الشَّرقي حظَّها الوافر في الاستشراق البولوني، حيث حوت كتبا باللُّغة العربيَّة، وكتبًا للفرقة الإباضية في السِّير ككتاب طبقات الدَّرجيني، وفي العقيدة ككتاب الجهالات

---

[1] المصدر السَّابق، ص 2/ 813

[2] نجيبالعقيقي، المستشرقون، ص 815/2

[3] المصدر السَّابق، ص 818/2

لأبي عمار عبد الكافي التَّناوتي، ومجموعات عن مزاب بالجزائر.

ومن أهم المجلاَّت والحوليات، الحوليَّة الاسْتِشْرَاقِيَّة التي أنشئت عام 1915، والمجلة الاسْتِشْرَاقِيَّة التي أنشئت عام 1948، والمجلة الشَّرْقِيَّة FoliaOrientalia التي كان رئيس تحريرها ليفيكي في كراكوفيا.[1]

**المستشرقون البارزون في المدرسة البولونية:**

**1/ بيار كير مسنيوس (1577 – 1640) Kristenius, Pierr:**

أصله طبيب اعتنى باللُّغات الشَّرْقِيَّة، فترجم مصنَّفات ابن سينا، ومكَّن لثقافته في أروبَّا.

من آثاره: قواعد اللُّغة العربيَّة في ثلاثة أجزاء، والقانون في الطبِّ لابن سينا.[2]

**2/ ميننسكي (1623 – 1698) Meninski, F.:**

من أهمِّ مستشرقي القرن السَّابع عشر، يتقن العديد من اللُّغات الشَّرْقِيَّة ومنها اللُّغة العربيَّة، استدعته النَّمسا، وعينته مستشارًا في الشُّؤون الشَّرْقِيَّة.

**من أهم آثاره:** معجم اللُّغات الشَّرْقِيَّة، ومنها التُّركيَّة والعربيَّة، وترجمة قصائد من ديوان حافظ الشِّيرازي إلى اللاَّتينية.[3]

**3/ جان جرزيجورزفسكي (1846 – 1922) Grzegorzewski, J.:**

كان يصنِّف كتب لطلبة معهد اللُّغات الشَّرْقِيَّة بفرسوفيا، يعتبر من منظمي الاستشراق البولوندي، واهتمَّ بترجمة بعض التُّراث التُّركي.

**4/ سيجيموندسموجورزفسكي (1884– 1931) .Zygmunt Smogorzewski:**

من أبرز المستشرقين في الدِّراسات الإباضيَّة، تخرج من جامعة بطرس كراتشكوفسكي، ورحل في بعثة علميَّة إلى الجزائر سنة 1912 – 1913، حيث عُني بالدِّراسات الإباضيَّة بعد زيارته لمزاب بالجزائر، واستنسخ منها بعض المخطوطات، كان مشرفا على كرسي للُّغات في جامعة لفوف (1924 – 1931)، كما تردَّد على بعض مناطق الشَّرق كسوريا ولبنان، وحاول اقناع الأستاذ متياز ابراهيم من مزاب بالجزائر لتدريس اللُّغة العربيَّة ولم يفلح في ذلك فاستعاض بأستاذ من تونس للتَّدريس في جامعة لفوف حتى عام 1941، وتوفي سنة 1931 بعد أن ألمَّ به مرض مفاجئ خلال رحلته الشَّرْقِيَّة.

**من آثاره:** قصيدة إباضيَّة عن الخلاف بين الإباضيَّة والمالكيَّة (الحوليات الشَّرْقِيَّة : 1919)، مصادر إباضيَّة

---

[1] المصدر السَّابق، ص 820/2

[2] المصدر السَّابق، ص 820/2

[3] نجيب العقيقي، المستشرقون، ص 821/2

في تاريخ الإسلام، دراسة لمصنفات الإباضيَّة الوهبيَّة الحوليات الشَّرْقِيَّة 1928)، مقال في التَّعليم في الأزهر.

**5/ كوفالسكي (1889 – 1948) Kowalski, T.:**

تعلَّم في فيينَّا واستراسبورغ، وحصل على الدُّكتوراه من جامعة كراكوفيا (1911)، وعُيِّن محاضرا لفقه اللُّغات في نفس الجامعة سنة (1914)، أُنتخب عضوا في مجمع العلوم والآداب البولوني، وعضوا في المجمع العلمي العربي بدمشق ومجامع أخرى عديدة.

**من آثاره:** له عدَّة دراسات متعلِّقة باللُّغة العربيَّة مثل "أصالة ديوان السَّموأل" و"حول ديوان الأعشى"، ودراسات في اللُّغةالتُّركيَّة والفارسيَّة.[1]

**6/ جوزيف بيلافسكي (1910 – 1997) Bielawski, Jozef:**

تخرج من جامعة الحقوق بكراكوفيا (1938)، وأحرز الدُّكتوراه حول رسالة عن رسائل الجاحظ (1947)، وعُيِّن أستاذ مساعد في جامعة فرسوفيا، وانتقل بين بعض بلدان الشَّرق كتركيا وسوريا، وترأَّس المعهد الشَّرقي للدِّراسات العربيَّة بجامعة فرسوفيا.

**من آثاره:** له دراسات متعدِّدة في اللُّغة والأدب العربي من نحو "حياة ابن سينا وآثاره" ونقد لبعض مصنَّفات المستشرقين في اللُّغة العربيَّة، وله مؤلَّفات في الدِّراسات التُّركيَّة والإيرانيَّة، وترجم حي بن اليقظان لابن طفيل للبولونية.[2]

**7/ تادوزليفتسكي (1906 – 1992) Lewicki Tadeusz:**

تخرَّج من جامعة اللُّغات الشَّرْقِيَّة بكركوفيا، وأتمَّ دراسته في باريس وشمال إفريقيا، عُين مديرا للقسم الشَّرقي بجامعة كراكوفيا، ورئيس للدِّراسات العربيَّة فيها، وترأَّس تحرير المجلَّة الشَّرْقِيَّة، عُرف بتخصُّصه في الدِّراسات البَرْبَرِيَّة والإباضيَّة.

**من آثاره:** اهتمَّ بتاريخ السِّير الإباضيَّة، كما له دراسات حول اللُّغةالبَرْبَرِيَّة المستعملة في شمال إفريقيا، منها نصوص بربريَّة قديمة، وكتاب السِّير لأبي العباس أحمد الشّمّاخي، وعبادة الكبش في تونس المسلمة (1935)، والتُّجار العرب في الصِّين (1935)، دراسات إباضيَّة في إفريقيا الشَّماليَّة، والتَّوزيع الجغرافي للجماعات الإباضيَّة في إفريقيا الشَّماليَّة[3].

**من خصائص الإستشراق البولوني:**

---

[1] المصدر السَّابق، ص 828/2

[2] نجيبالعقيقي، المستشرقون، ص 830/2

[3] المصدر السَّابق، ص 831/2

- يعتبر الاستشراق البولوني متأخرًا عن غيره في الدِّراسات الجادَّة من المدارس وذلك رغم بدايته المبكِّرة مع بعض الأعلام، لاتِّصال الشَّرق بالبولونيين في عهد متقدِّم.
- لم يكن للبولونين أيّ مستعمرات، ولا قدرة على ذلك مما جعلها بعيدا عن الأطماع السِّياسيَّة في الشَّرق.
- الاستشراق البولوني كان نابعا من محبَّة معرفة الآخر والاطِّلاع على علومه ومعارفه، سواء تعلَّق الأمر بالبولونيين المسلمين على أراضيها أو بالجيران المسلمين كتركيا وغيرهم.
- كان الإسلام قد دخل إلى بولونيا مما يعني أنَّ دراساتهم ليست عن الآخر بقدر ما هي تعرُّفٌ داخليٌّ ذاتي وبناء للهويَّة البُولونيَّة التي تتقاسمها أديان مختلفة من مسيحيَّة وإسلام ومعتقدات أخرى.
- لم تكن الدِّراسات البولونيَّة متخصِّصة في الأديان، فحسب، بل كان لها توجُّه أيضا إلى اللُّغات وبعض اللَّهجات المحلية وإلى التَّاريخ، وإلى ترجمة القرآن الكريم.
- استغلت المدارس الأخرى المستشرقين البولونيين كالمدرسة النَّمساوية والفرنسية، خدمة لأغراضهم سواء تعلَّق الأمر بالأبحاث العلميَّة أو المعرفة الاستعماريَّة، لذلك نجد العديد من المستشرقين البولونيِّين يعملون ضمن الجيش الفرنسي.
- عنايتهم البارزة بالأبحاث حول الإباضيَّة سواء تعلَّق الأمر بالتَّاريخ أو العقيدة، ويكاد يكون هذا خاصًّا بهذه المدرسة.

وقبل أن نختم هذا الفصل اضطررنا أن نخرج عن المنهج الكلاسيكي الذي اعتمدناه في تقسيم المدارس وهو المنهج الجغرافي، لذكر مدرسة مهمَّة حديثة النَّشأة قديمة المنهج، وهي ما يُطلق عليها مدرسة "المراجعون الجدد".

### 6. مدرسة "المراجعون الجدد":«Révisionniste»

ظهرت هذه المدرسة حديثا، وعملها يتعلَّق بالعودة إلى مصدريَّة تراث المسلمين، وإلى مراجعة الدِّراسات الاستشراقيَّة حول الإسلام، ومنها أخذت اسمه.

تعتمد هذه المدرسة على مبدأ التَّشكيك في مصادر الإسلام، وتتبنَّى بشكل خاصٍّ البحث في موثوقيَّة جمع وتدوين التُّراث الإسلامي، الذي بحسب هذه المدرسة يكون قد جمع بعد قرن ونصف من نشأة الإسلام، وهو يلخص نظرية أنَّ الإسلام ما هو إلا خليط من أفكار من الدِّيانة اليهوديَّة، ومن مصادر يونانيَّة وسريانيَّة التي تعود إلى القرنين السَّابع والثَّامن الميلاديين، وكل النُّصوص من سيرة وأحاديث نبويَّة وقصص وتاريخ ومغازي كانت قد كتبت أو لُفِّقت في عصر الدَّولة العبَّاسِيَّة التي تمثَّل الدَّولة الدِّينِيَّة، وبإمكانها كتابة التَّاريخ والسِّير وفق أهوائها، حتى السِّياقات التي برز فيها الإسلام لم تسلم من ذلك ، فترى من يشكِّك في أن مكَّة والمدينة أو القبلة ليست هي ما نعيشه حاليًا بل هي

أماكن تقع في الشَّام، حيث أنَّ جميع أحداث الإسلام قد وقعت في تلك المنطقة.

وقد برزت هذه المدرسة مع جون وانسبرو[1] سنة 1977 بعد إصداره لكتاب دراسات قرآنيَّة، أين شكَّك فيه حول مصدريَّة القرآن الكريم وظروف تدوينه، حيث خلص إلى أنَّ القرآن لم يكتب في مرحلة واحدة وإنَّما كان عبر مراحل وأزمنة متعدِّدة، ولم يعرف اكتماله إلا في القرن الثَّانِي الهجري/ الثَّامن الميلادي، مما يعطي انطباعا لتدخُّل الأهواء والأفكار من شتَّى الثَّقافات.

وقد أحدث هذا إرباكا كبيرا في الدِّراسات الاسْتِشْرَاقِيَّة، لأنَّ اعتماد هذا المنهج يعتبر نقدا للاستشراق الكلاسيكي الذي اعتمد المنهج الفيلولوجي في دراسته، ويضع مسلماته ونتائجه محل النَّقد والمراجعة، فكان أول الردِّ من قبل هذه المدرسة دفاعا عن منهجهم، وتهجُّما على منهج المراجعين الذي هو في نهاية المطاف لايضيف للمعرفة والأبحاث شيئا إلا التَّشكيك الذي لم يكن من أجل النَّقد، وإنما للتَّشكيك نفسه وزرع الرِّيبة.[2]

لذلك فإنَّ إدوارد وانسبروا زعيم هذه المدرسة لم يكتف بنقد القرآن، بل نقد مناهج المستشرقين التَّاريخيَّة والفيلولوجيَّة مما وضع الاستشراق الكلاسيكي في مأزق، لأن المراجعين لم يقف غرضهم في مراجعة موثوقيَّة الإسلام ومصادره، وظروف التَّدوين، بل تجاوزه إلى مراجعة وغربلة الدِّراسات الاسْتِشْرَاقِيَّة.[3]

واتَّبع منهج وانسبروا تلميذان له وهما باتريسيا كرون[4]( 1944 – 2015) ومايكل كوك[1](1942 -

---

[1]**جون إدوارد وانسبرو John Edward Wansbrough**: (1928/02/19 – 2002/06/10)، مؤرِّخ أمريكي درّس في معهد الدِّراسات الشَّرقية بجامعة لندن، معروف بنقده للمفهوم التَّقليدي لبدايات الإسلام، ولد في بيوغيا بالولايات المتحدة الأمريكية، وتوفي بفرنسا، درس في جامعة هافارد، أكمل مساره المهني والبحث في معهد الدِّراسات الشَّرقية والإفريقية بجامعة لندن. أحدث ضجَّة بأبحاثه المتعلِّقة ببواكير الإسلام، حيث أعلن أنَّ الإسلام ما هو إلا اقتباسات من الأديان السَّماوية اليهوديَّة والنَّصرانيَّة، والقرآن لم يتم جمعه إلا بعد قرنين من ظهور الإسلام، مما حدا بوانسبرو بقطع الصِّلات بين الرَّسول محمد ﷺ والنَّص القرآني الذي بين أيدينا، مما جعل هذا المستشرق يقول إنَّ القرآن ما هو إلا إضافات بشريَّة تمت عبر قرنين من الزَّمن، وهذا التَّفنيد لموثوقيَّة القرآن جعله ضمن ما يعرف بالمراجعون « révisionniste »، https://fr.wikipedia.org/wiki/John_Wansbrough (2018/01/04 17:00)

[2]حمود حمود، الاستشراق من وانسبرو إلى دونر ... بحثاً عن معرفة تاريخيَّة، مقال في جريدة الحياة، 2012، http://www.alhayat.com/Details/394733 ( 2018/01/04 12:30)

[3]عبد الرَّحْمَن السَّالمي،"المراجعون الجدد" مدرسة استشراقية جديدة؟، مقال في مجلة الحوار اليوم،2011/08/08 ، http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=391 : (2018/01/01 13:00)

[4]**باتريسا كرون Patricia Crone**: ولدت سنة 1945 بالدَّنمارك وتوفيت 2015/07/11 ببرنستون بالولايات المتحدة الأمريكيَّة، متخصِّصة أمريكيَّة بتاريخ الإسلام، عملت من 1997 حتى تقاعدها سنة 2014 في معهد الدِّراسات المتَّقدمة ببرنستون في نيوجيرسي بالولايات المتحدة الأمريكيَّة، درست القرآن بمنهج تحليل ونقد الأصول، عرفت انتقادات لمنهجها من زملائها كرويبرت فريدمان، وهي تلميذة لجون وانسبرو، لها العديد من المؤلَّفات والدِّراسات منها:

على قيد الحياة) فقد اصدرا كتابا موسوما بالهاجريَّة (Hagirism)، ويتعلَّق بمراجعات خطيرة واسعة تأتي على المسلَّمات، ومنها عدم اعتبار مسمَّى المسلمين كان معروفا في عهد الرَّسولﷺ، والمسلمون في البداية لم يكن يطلق عليهم هذا الاسم، بل كانوا يحملون مسمَّى الهاجريَّة نسبة إلى هاجر زوج النَّبيء ابراهيم عليه السَّلام، ومن الأفكار الغريبَّة التي يحملها الكتاب أنَّ محمدا كان يعظ بمواعظ يهوديَّة في بداية نشأته، والاختلاف مع اليهود كان في القدس ولم يكن في المدينة.

فهم يرون أنَّ بداية الإسلام كانت غامضة ومبهمة فلابدَّ من رؤية تفكيكيَّة للوصول إلى البدايات ومعرفة أصوله، ذلك أنَّه بحسبهم فإنَّ الإسلام عرف الاكتمال حتَّى القرن الثَّامن الميلادي، أي النِّصف الثَّانِي من القرن الثَّانِي للهجرة، فبالنِّسبة لهم فإنَّ القرآن يتحدَّث عن النَّصارى واليهود ولا يتحدَّث عن الوثنيين الموجودين في مكَّة، وهذا يعطي افتراضا آخر أنَّ أحداث بداية الإسلام لم تقع في مكَّة بل في مناطق الهلال الخصيب أين يوجد اليهود والنصارى لأن أغلب القصص القرآني يتحدَّث عنهم، وبالتَّالي فمكَّة المكرَّمة غير مكَّة التي نعرفها، فهي مكَّة أخرى كانت تقع في الشَّام.[2]

ويذهب الدُّكتور رضوان السَّيِّد أنَّ هذا المنهج مُني بضربات قاسيَّة آخرها ما اكتشف في اليمن من برديَّات ورقوق (جلود الجمل والغزال) بعضها يعرض سورا قرآنية كاملة بما نتلوها من المصاحف اليوم تعود إلى العهد العثماني، وفي مكتبة مدينة برمنغهام عُثر على مخطوط يرى الباحثون أنَّه يعود إلى ما قبل الجمع العثماني للقرآن الكريم، أي بعد وفاة النَّبيءﷺ مباشرة، والذي كان يراه المستشرقون قبل هذا أسطورة.[3]

---

أصدرت كتاب , (Roman, Provincial and Islamic Law) (Cambridge, 1987)، كتاب (Meccm Trade and the rise of Islam)؛ (تجارة مكة ونشوء الإسلام)، جامعة برنستون 1988م، Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic) Polity : (Cambridge, 2003)). https://fr.wikipedia.org/wiki/Patricia_Crone (17:15 2018/01/04)

(1) مايكل كوك Michael Cook ولد 1940/12/24، مؤرّخ بريطاني مختصٌّ بتاريخ الإسلام، وهو أستاذ بجامعة برنستون، كان قبلها أستاذا لاقتصاد الشَّرق الأوسط بمعهد الدِّراسات الشَّرقيَّة والإفريقيَّة بلندن، وهو الآن أستاذ بجامعة برنستون الأمريكيَّة، مختصٌّ بالأبحاث المتعلِّقة بنشأة الإسلام، أصدر كتاب الهاجرية Hagarism سنة 1977، بالتَّعاون مع باتريسا كرون، ولقي هجوما واسعا من المستشرقين لنمط دراساته للمصادر الإسلاميَّة، وخاصة المستشرق الألماني فان أس، مما حدا بمايكل كوك بالردِّ عليه مرَّة أخرى من خلال كتاب : Early Muslim Dogma عقيدة المسلمين المبكِّرة سنة 1981، وله أيضا دراسة لحياة النَّبي محمدﷺ في كتابه Muhammad (1983)، (https://fr.wikipedia.org/wiki/Michael_Cook_(historien ( 2018/01/04 17:00)

(2) عبد الرَّحْمَن السَّالمي،المراجعون الجدد" مدرسة استشراقية جديدة.

(3) رضوان السَّيد، «المراجعون الجدد» والإسلام الأول، مقال في جريدة الاتحاد، 2015، http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=85843 (10:30 2017/09/10)

وكذلك بالنِّسبة لتشكُّل المدارس الكلاميَّة فإنَّهم يرجعون ذلك إلى أنَّها لا يمكن أن تتشكَّل قبل نهاية القرن الثَّانِي الهجري، إلا أنَّ وثيقة سيرة سالم بن ذكوان الهلالي الإباضي التي هي بين أيديهم، تحقَّقوا أنَّها ترجع إلى بداية القرن الثَّانِي الهجري، إذ تعتبر من أقدم الوثائق الإباضيَّة.

وقد تبنَّت هذه المدرسة جامعة برنستون[1] بالولايات المتَّحدة الأمريكيَّة حيث خصَّصت كرسيًّا لدراسات الشَّرق الأدنى والدِّراسات الإسلاميَّة، وكان يُشرف عليهما برنارد لويس، وبعد وفاته خلفه كل من باتريسيا كرون ومايكل كوك، وغيرهما نظرا لتوسعها وتطوُّر أعمالها.

وبهذا نكون قد ذكرنا معظم المدارس الاسْتِشْرَاقِيَّة التي اهتمَّتبالمذهب الإباضي، إلا أنَّه ينبغي الإشارة إلى المدرسة الأمريكيَّة التي لم يسعفنا المجال لدراستها لحداثة عهدها، وضيق زمن البحث، ولكونها عند بعض الباحثين ما هي إلاَّ امتداد للمدرسة الإنكليزيَّة لغة وإيديولوجية في أغلب الأحيان، ذلك أنَّ معظمهم أوروبيُّون أولبنانيّون هاجروا إلى أمريكا[2]، وتُمثّلها المستشرقة المعاصرة فاليري هوفمانValerie J. Hoffman[3] الأمريكيَّة التي لها كتاب حول جواهر من العقيدة الإباضية،[4] وبعض المقالات التَّاريخية المبثوثة في مجلاَّت.

وفي العام 2016م، عرفت اليابان إنشاء أول كرسي في جامعتها يُعنى بالدِّراسات الإباضيَّة.

وننتقل بعد هذا العرض إلى بسط جهود المستشرقين في المدرسة الإباضية.

---

[1] **جامعة برنستون**: هي جامعة خاصَّة بحثيَّة متعدِّدة الاختصاصات تقع في بلدة برنستون بولاية نيو جيرسي، الولايات المتَّحدة تأسَّست سنة 1746،وهي واحدة من الكليَّات الاستعمارية التِّسع التي أُقيمت قبل الثَّورة الأمريكيَّة ارتبطت الجامعة بالكنيسة المشيخية الأمريكية/https://ar.wikipedia.org/wiki.. (2018/01/04 16:30 )

[2] أحمد سمالوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص 224.

[3] **فاليري هوفمانValerie J. Hoffman**:باحثة في الفكر الإسلامي والممارسة، أستاذة في جامعة إلينوا Illinois بالولايات المتَّحدة الأمريكيَّة، قسم الأديان، تخرَّجت من جامعتي بن سيلفينيا وشيكاكو عامي 1979 و1986، عملت على العديد من جوانب الإسلام، دراسات من تاريخ السِّيَرَة وبعض الفرق والحركات، أجرت دراسات نصيَّة وأخرىأعمالا ميدانيَّة، منها عن حياة النِّساء المسلمات في مصر المعاصرة (1980-1981) وآخر عن الصُّوفية في مصر الحديثة (1987-89)، قضت فترة في زنجبار، حيث اطَّلعت على المذهب الإباضي، الذي ينشط أيضا في سلطنة عُمَان ومنطقة حضرموت في اليمن. سافرت إلى سلطنة عُمَان وحضرموت في اليمن سنتي 2000 و2001، وأصبحت مهتمَّة بشكل خاص عن المذهب الإباضي وأصدرت كتابا عن العقيدة الإباضيَّة وأصبحت متخصِّصة في الإباضية في الفترة الحديثة، وخاصَّة في منطقتي عُمَان وزنجبار. https://religion.illinois.edu/directory/profile/vhoffman(2018/01/06 09:30)

[4] عنوان كتاب فاليري هوفمانThe Essentials of Ibadi Islam Syracuse University Press 2012، جواهر من العقيدة الإباضية وقد اطَّلعت عليه ولم أر داعيا لاعتماده كمصدر لدراسة المدرسة الأمريكيَّة لأنّه عبارة عن ترجمات لنصوص إباضيَّة للعالم العُمَاني ناصر بن سالم بن عديم الرَّواحي، والعالم الجزائري عبد العزيز التَّميني كان الغرض منه واضحا وهو تقديمه للقارئ الأمريكي.

# الباب الأول:

# أعمال المستشرقين حول الفكر العقدي الإباضي

الفصل الأوَّل: دراسات المستشرقين الفرنسيِّين

الفصل الثَّاني: دراسات المستشرقين البولونيِّين

الفصل الثَّالث: دراسات المستشرقين الألمان

الفصل الرَّابع: دراسات المستشرقين الإيطاليِّين

الفصل الخامس: دراسات المستشرقين الإنجليز

# الفصل الأوَّل: دراسات المستشرقين الفرنسيّين

**تمهيد:**

اعتمدنا في هذا الباب عرض أهمّ الدِّراسات حول المذهب الإباضي لكل مدرسة من مدارس الاستشراق، وقد اعتمدنا في ذلك إحصاء الأبحاث الهامَّة لكل مدرسة، ثم أخذ دراسة أو دراستين كنموذج لتلك المدرسة، ورتبنا المدارس حسب أهميتها، ومقدار أبحاثها حول المذهب الإباضي، وكانت البداية بالمدرسة الفرنسيَّة.

لا يشكُّ قارئ في عراقة وقدم الدِّراسات الاسْتِشْرَاقِيَّة الفرنسيَّة، حتى أنَّ معظم المدارس الأخرى لم تكن إلا نتاجا للمدرسة الفرنسيَّة، ومعظم مستشرقي تلك المدارس تشرَّفوا بالتَّلمذة على بعض المستشرقين الفرنسيين الكبار، والذين منهم المستشرق دي ساسي المشهور والعارف باللَّغات الشرقيَّة.

وقد كان الاستشراق الفرنسي مدعوما في بداياته من الكنيسة، ثم انتقل إلى جانبه الاستعماري، وأخيرا تبنَّته الجامعات والدِّراسات العلميَّة والأكاديميَّة.

وعلاقة الاستشراق الفرنسي بالدِّراسات الإباضيَّة كان متأخرا جدًّا، ولعلَّ معظم تلك الدِّراسات كانت تُصنَّف ضمن المرحلة الأخيرة للاستشراق الفرنسي، وهو جانبه العلمي والأكاديمي.

إلاَّ أنَّه ينبغي الإشارة إلى أنَّ الدراسات القديمة منها، عنيت بالجانب الاجتماعي والأنثروبولوجي والفيلولوجي وخاصَّة ما يتعلَّق منه بالدِّراسات حول القبائل والمجتمعات واللُّغات البَرْبَرِيَّة.

**المبحث الأول: أعمال المدرسة الفرنسيَّة حول المذهب الإباضي:**

**المطلب الأول: دراسة إِمَيْل مَاسْكُورَايْEmile MASQUERAY (1843– 1894):**

لعلَّ أول لقاء إباضي مع الاستشراق الفرنسي هو اكتشاف المخطوطات الإباضيَّة من قبل إِمَيْل مَاسْكُورَايْEmile MASQUERAY (1843-1894)، إذ اكتشف[1] مخطوطة كتاب سير الأئمة وأخبارهم لأبي زكرياء يحي بن أبي بكر الوارجلاني[2] سنة 1878، وقام بترجمتها إلى الفرنسيَّة، حيث صرَّح في مقدِّمة هذا

---

[1] نقصد بمصطلح الاكتشاف هنا بالنِّسبة للمدرسة الفرنسيَّة وللمستشرقين عامَّة، وليس لأهل المذهب الإباضي إذ هم عارفون بالمخطوط، وهم الذين أهدوا نسخة لماسكوراي.

[2] **أبو زكرياء يحي بن أبي بكر الورجلاني:** عاش في النِّصف الثَّاني من القرن الخامس للهجرة، الحادي عشر للميلاد، صنَّفه الدَّرجِيني ضمن الطَّبقة العاشرة، درس على يد الشَّيخ أبي الرَّبيع سليمان بن يخلف المزاتي (471هـ/1078م) في وادي ريغ، له سيرة اشتهر بها، وهي "كتاب السِّيَرَة وأخبار الأئمة". أبو العباس أحمد بن سعيد الدَّرجِيني (670هـ)، كتاب طبقات المشائخ بالمغرب، ص 448/2.

الكتاب أنَّه بعثوره على هذا الكتاب فإنه "**يعتبره أجمل جائزة تكللَّت بها أبحاثه وجهوده وأتعابه**"[1]، وقد ذكر في مقدمة ترجمة هذه السِّيرة كيف واجهته صعوبة الحصول على هذا المخطوط.

ويعتبر ترجمة كتاب أبي زكرياء فتحا مبينا على المستشرقين، إذ هي البوابة التي من خلالها أطلُّوا على التُّراث الإباضيَّ، ولا يمرُّ باحث في الاستشراق حول الإباضيَّة إلا ويحيل عليه، ومن خلاله بدأ المستشرقون التَّعرُّف على الإباضيَّة، والبحث أكثر عن كتبهم، وقد ترجمنا للمستشرق إِمَيْل مَاسْكُورَايْ في فصل الاستشراق، ولم تكن لهذا المستشرق إلاَّ دراسات تاريخيَّة وأركيولوجيَّة لم نستفذ منها في بحثنا الشَّيء الكثير.

## المطلب الثَّانِي: دراسة أدولف دو كلاسانتي مُوتِيلاَنَسْكِي Motylinski Adolphe de Calassanti (1854 – 1907):[2]

المستشرق الثَّانِي له بحث حول العقيدة الإباضيَّة تحت عنوان عقيدة الإباضيَّة L'Aqida des Abadites[3]، وهي ترجمة لعقيدة التَّوحيد لعمرو بن جميع، واعتبر مُوتِيلاَنَسْكِي دراسته هذه ليست إلاَّ تتمَّة لأعمال سلفه مَاسْكُورَايْ الذي فاجأته المنيَّة، حيث كان بصدد تحضير طباعة سلسة أعمال حول المذهب الإباضي، ويقول في مقدمة دراسته " أعتقد مثله (أي مثل مَاسْكُورَايْ)، أنَّ الظَّلام الذي يسود تاريخ إباضيَّة المغرب لا يزال كالحا، ولا يمكن إزالته إلا بدراسة كتبهم ومؤلفاتهم".[4]

ويحدِّد منهجه وطريقة عمله بلزوم الرُّجوع إلى مصادر الفرقة لإضاءة تلك المراحل المظلمة من التَّاريخ، والتي بقيت عصيَّة على المؤرخِّين في تاريخ الفرق "توجد مسافة طويلة بين العقائد والتَّاريخ من أجل ربطها والإلمام بها، ولا يكون هذا إلاَّ بالإلمام ببعض النِّقاط الأساسيَّة للمذهب الإباضي، وهذا لا يمكن أن يكون إلا بالعودة والاعتماد على مصادرهم، وهذا من أجل هدف واحد وهو التَّسهيل على الدِّراسات اللاحقة".[5]

وقد ذيَّل ترجمته لعقيدة التَّوحيد، بملحق حول بعض المصادر الإباضيَّة المتوفِّرة عنده، مما يدلُّ على أنَّه كان

(1)Chroniqued'Abou Zakaria,publiée pour la première fois, traduite et commentée par Emile MASQUERAY (élève de l'école normale supérieure professeur agrégé d'histoire, chargé de mission par monsieur le ministre de l'instruction publique). Alger, imprimerie de l'association ouvrière v. aillaud et cie. 1878, 2

(2) يخطأ بعض الباحثين في تصنيف موتيلانسكي مع المدرسة البولونيَّة، وقد حقَّقت في الموضوع ووجدت أنَّه رغم كونه من أصول بولونيَّة إلا أنَّه يُعتبر فرنسيا من خلال المولد والنَّشأة والجنسيَّة واللُّغة، حتَّى أنَّ المستشرقين الفرنسيِّين يعدُّونه من بينهم، لذلك فقد أعدت تصنيفه ضمن المدرسة الفرنسيَّة.

(3)A De C. MOTYLINSKY, L'aqida des Abadites ; (professeur de chaire arabe de Constantine, directeur de médrasa), In Recueil de Mémoires et de Textes publié dans l'Honneur du XIV e Congrès des Orientalistes 1905.

(4)A De C. MOTYLINSKY, L'aqida des Abadites ; P 506.

(5) المصدر السَّابق، ص 506.

يمتلك عددا من المخطوطات الإباضيَّة، وهي علامة على أنَّه استقى معلوماته من مصادر الفرقة.[1]

يذكر مُوتيلانَسْكِي في هذه الدِّراسة التي كان أغلبها ترجمة لعقيدة عَمرُو بن جُميع، وأنَّه من المفروض أن يفرد دراسة خاصَّة للتَّطوُّر العقدي الإباضي عبر التَّاريخ والتركيز على أوجه الاختلاف بين الإباضيين من نفوسيين وأهل المغرب، خاصَّة في مسائل القضاء والقدر والشَّفاعة وحُرِّيَّة الحكم.

وله كذلك ترجمة لكتاب سيرة ابن الصَّغير حول أخبار الأئمَّة الرُّستميّين بتاهرت، مقدَّم ضمن أعمال مؤتمر المستشرقين المنعقد بالجزائر سنة 1905.[2]

**المطلب الثَّالث: دراسات رينيه باسه .BASSET, Joseph René (1855 – 1924):**

ولابدَّ من الإشارة إلى عَلَم آخر من أعلام الاستشراق الفرنسي وهو **رينيه باسه** BASSET, Joseph René.، وأبحاثه مهمَّة تتعلَّق بالمجتمعات البَرْبَرِيَّة والإباضيَّة لغة وأنثروبولوجيا وسوسيوجيا، لكنَّه لا يخصُّ مجال بحثنا، والذي يتعلَّق بالدِّراسات العقديَّة الإباضيَّة.

**المطلب الرَّابع: الأبحاث الأكاديميَّة المعاصرة:**

في العصر الحالي عرفت الدِّراسات الإباضيَّة اهتماما خاصًا من قبل باحثين معدودين من المستشرقين المعاصرين،[3] وقد تبنَّي البعض منهم سلسلة من المؤتمرات تُعنى بالعكوف على دراسة المذهب الإباضي تاريخا وعقيدة كما هو الحال مع الباحث من جامعة ليون الفرنسيَّة[4] سيغيل آيهCyrille AILLET.[5]

---

[1] المصدر السَّابق، ص544

[2] A De C. MOTYLINSKY, Chronique d'Ibn Saghir sur les imams Rostomides de Tahert, Congrès international desOrientalistes. 14°. 1905.Alger, troisième partie, Paris, Ernest Leroux, 1908.

[3] في حقيقة الأمر إطلاق مصطلح المستشرقين تجاوزا، فلم يعد لهذا المصطلح من أثر، ذلك أن هؤلاء غالبا ما يكونون باحثين أكاديميين من الجيل الجديد والذي يحرصون غالبا على الالتزام بالبحث العلمي، وقد أطلقنا هذه الكلمة من باب معرفة امتدادات الدِّراسات حول الإباضيَّة.

[4] من بين المؤتمرات نجد مؤتمرا انعقد سنة 2012 في فرنسا تحت اسم: الإباضيَّة في المجتمعات الإسلاميَّة في العصر الوسيط النَّماذج السياسيَّة، وأشكال التَّنظيمات الاجتماعيَّة
L'Ibadisme dans les sociétés islamiques médiévalesModèles politiques, formes d'organisation et d'interactions sociales.

[5] Cyrille AILLET (1974 –على قيد الحياة) : مؤرّخ فرنسي ولد في فرنسا، مؤرّخ للعصور الوسطى ومتخصّص في التَّاريخ الثَّقافي والدِّيني للأندلس، وهو أستاذ محاضر للتَّاريخ والآثار في جامعة ليون الثَّانية،متخصّص في الدِّراسات حول الأندلس، والإباضيَّة في المغرب،من مؤلفاته: المستعربين (دراسة لمسيحي الأندلس)، ومقال الإباضيَّة المغاربة في عهد الفاطميين، ونشر في الموسوعة الإسلاميَّة بالإنجليزيَّة عن أفلح بن عبد الوَهَّاب، الإباضيَّة في المجتمعات الإسلاميَّة في العصر الوسيط (قيد الطبع) له دراسات تاريخيَّة أركيولوجيَّة حول مدينة سدراتة التَّاريخية. http://ciham.ish-lyon.cnrs.fr/membres/cyrille-aillet (12:00 2017/01/18)

ومن الباحثات المعاصرات الباحثة البلجيكيَّة فيرجيني بريفوست Virginie Prévost،[1] والتي لها عدَّة أبحاث بداية من أطروحة الدُّكتوراه حول الإباضيَّة في الجنوب التُّونسي في القرنين الثَّامن والثَّالث عشر الميلاديين، إلى ما تلاها من مقالات ومشاركات في المؤتمرات حول موضوع الإباضيَّة.

ولم نعتمد من دراساتها إلا ما يتعلَّق بالجانب التَّاريخي والعقدي من كتاب الإباضيَّة أقليَّة في قلب الإسلام، ذلك أنَّه يجمع كلَّ مقالاتها ويعطي لمحة عامَّة عن وجهة تفكيرها ودراساتها.

**المبحث الثَّاني: نموذج أعمال بِيَارْ كُوبَرْلِي:**

**المطلب الأول: التَّعريف بالمستشرق بِيَارْ كُوبَرْلِي:**

لعل أبرز قطب من أقطاب المدرسة الفرنسيَّة هو المخضرم بِيَارْ كُوبَرْلِي Pierre Cuperly (1932–2007)، وهو عضو مؤسَّسة المبشِّرين بإفريقيا (الآباء البيض) من سنة 1960 إلى 1988، وكان أيضا عضو الجمعيَّة الرَّهبانيَّة المقدسيَّة حيث قضى فيها مدة ثمانية وعشرين سنة حتى وفاته.

ولد سنة 1932 في شامبفلوغيChampfleury بالقرب من ريمسReims، في الشَّمال الشَّرقي من فرنسا، وهو الابن الخامس من عائلة متكوِّنة من ستَّة أبناء.

انضمَّ إلى الآباء البيض سنة 1957 ورُسِّم كاهنا في ريمس في 30 جانفي 1960.

تحصَّل على ليسانس في اللُّغة العربيَّة من تونس في جوان 1969، أين تعرَّف على الشَّيخ سالم بن يعقوب والدُّكتور فرحات الجعبيري اللَّذيْن أشارا عليه بالذَّهاب إلى مزاب بالجزائر.

في سنة 1967 سافر إلى عُمَان للاطِّلاع على المؤلَّفات والمخطوط الإباضي، وفي الجزائر بالقرارة التقى بالشَّيخ بيُّوض يوم 17 جانفي 1973، وكان له معه حوار مسجَّل، طرح من خلاله بعض الاشكاليَّات لديه حول العقيدة عند الإباضيَّة.[2]

---

[1] Virginie Prévost: محاضِرة في معهد التَّاريخ واللُّغات الشَّرقيَّة، حصلت على ليسانس في تاريخ الفن (1992) وليسانس في الإسلاميات (1994)، وقدمت أطروحة دكتوراه حول الإباضيَّة في الجنوب التونسي في القرنين الثَّامن والثَّالث عشر (2002)، وأبحاثها تتعلَّق باعطاء نظرة جديدة لتاريخ المغرب في العصور الوسطى في محاولة نقد المؤرِّخين المسلمين والجغرافيين العرب، وقد تبنَّت في نظرتها الوجهة الإباضيَّة في دراسة تلك الحقبة من التاريخ، فلذلك اهتمت بالحضارة الإباضيَّة في شكلها التَّاريخي والمعاصر، ولها اهتمام بفن العمارة المستمد من المجتمعات الإباضيَّة، وحاليا دراساتها متعلقة بالمرأة البربريَّة، من أهمّ مؤلَّفاتها: الإباضيَّة أقليَّة دينيَّة في قلب الإسلام، النهضة الإباضيَّة الوهبية في جربة في القرن العاشر (2004)، نسخة إباضيَّة من خراب مرآة الإسكندرية (2005)، ثورة بغاي، آخر الثَّورات الإباضيَّة في المغرب (2006)، تطوُّر نظام الحلقة عند إباضيَّة المغرب، خصوصية المحراب الإباضي المغربي (2008).

[2] الحوار مسجَّل في كتاب: الأجوبة الشّافية لفضيلة الشَّيخ بيُّوض حفظه الله على أسئلة الأب كوبرلي (مخطوط بالقرارة).

كان ينشط في المركز الثَّقافي للوثائق الصَّحراوية في غرداية والمؤسَّس من قبل جون ليتيلوJean Lethielleux، أين كرَّس خبرته العلميَّة والجامعيَّة في دراسة المذهب الإباضي، وفَهْم المجتمع الميزابي، وقد فتحت مكتبات ميزاب أبوابها له لمَّا عرفت في الباحث كُوبَرْلِي روح البحث الجاد والعلمي، منها مكتبة القطب ببني يزقن، كما كانت له اتِّصالات مميَّزة مع بعض المشائخ كالشَّيخ بيوض والشَّيخ ابراهيم أبي اليقظان، اللَّذيْن فتحا له باب الولوج إلى أهمَّ المصادر الإباضيَّة من مخطوطات قديمة، كما كانت له جلسات مع بعض الشَّخصيات الإباضيَّة شاهدة على تاريخ الجزائر في القرن العشرين.

في سنة 1973 ناقش رسالته الجامعيّة في السُّربون حول "رسالة الشَّيخ امحمد أطفيش، كنموذج لتاريخ مزاب".

في سنة 1982 ناقش أطروحة الدُّكتوراه تحت اشراف روجيه أرنالديزRoger Arnaldez في جامعة السُّربون، حول موضوع "العقيدة الإباضيَّة من خلال المخطوطات في جربة ووادي ميزاب" وكانت أطروحة تدرس بعمق أهمّ أصول العقيدة الإباضيَّة في المغرب والمشرق من خلال الوثائق والمخطوطات، وقد طبعت بعد عامين تحت عنوان مدخل إلى العقيدة الإباضيَّة، من قبل المطبوعات الجامعيَّة بالجزائر، وترجم إلى العربية مؤخراً، وأصبح مرجعا موثوقا به في دراسة العقيدة عند الإباضيَّة.

وكان كُوبَرْلِي أستاذاً في المعهد البابوي للدِّراسات العربيَّة والإسلاميَّة في روما، حيث كان يخرّج المبشَّرين الذين يُرسلون إلى غرداية.

في سنة 1988 أصيب بمرض خطير، وانضمَّ بعدها إلى حلقة الرَّهبانيين للإخوة المقدسيّن، وكان ينشط في المجداليَّة لإخوة أبراهام، كما كان ينشر للقرَّاء الكتابات الرُّوحانيَّة، ومنها ترجمة لكتاب إحياء علوم الدِّين سنة 1990.

في 26 ديسمبر 2007 توفي بِيَارْ كُوبَرْلِي بعد صراع مع المرض، وترك تسعة وعشرون دراسة حول المذهب الإباضي بين تحقيق وترجمة، على شكل مقال أو محاضرة أو كتاب، مما يجعله بحقٍّ علم من أعلام المستشرقين حول المذهب الإباضي.[1]

وقد اعتمدنا في دراستنا هذه على كتابه مدخل إلى العقيدة الإباضيَّة وهي ثمرة جميع أبحاثه ومقالاته التي ضمَّنها هذا المؤلَّف، إذ يحوي الكتاب على معظم الدِّراسات التي قام بها.

**المطلب الثَّاني: منهج كُوبَرْلِي في دراسة العقيدة الإباضيَّة:**

بيَّن كُوبَرْلِي منهج دراسته للعقيدة الإباضيَّة، فقال: إنَّه لابدَّ من الأخذ بالسِّياق التَّاريخي لنشأة المذاهب، أخذا

[1] مراسلة مع جمعية الآباء المقدسيين 2017/03/02، وترجمة من كتاب:
Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, Pierre CUPERLY, Ibadica édition, 2017.

أساسيًا لفهم إشكاليَّات وحيثيَّات الفكر العقدي الإباضي، إذ إنَّ كل مسألة عقديَّة لها مصدرها التَّاريخي فلا بدَّ من الإلمام بهذا الجانب الذي يعدُّ شيئا رئيسيًّا في فكِّ التَّداخل التَّاريخي في بعض المسائل المستعصيَّة، والتي تمَّ تطوُّرها عبر الزَّمن وعبر الأحداث التَّاريخيَّة.[1]

إذن من خلال رأي الباحث فإنَّ كل الفرق والمذاهب الإسلاميَّة نشأت في نسق تاريخيٍّ واحد، لكن ينبغي أن نأخذ نشأة المسائل العقديَّة من خلال الإطار الزَّماني والمكاني الذي تعيشه الفرق، وإن كان تشابهًا بينهما فهو من باب اتِّفاق المنطلقات وليس من التَّأثر والتَّأثير، وهذه إشارة واضحة للعلاقة بين الخوارج والإباضيَّة أو المعتزلة والإباضيَّة.

والتَّعريف بالفرق تمَّ في الغالب الأعمّ من خلال بعضها البعض، فلم يسمح ببعض الفرق عن التَّعريف بنفسها لما صاحب نشأتها من القهر والتستُّر خوفا من اضطهاد الدَّولة لأتباعها كحال الإباضيَّة، وقد صَاحَبَ هذه التَّعريفات غالبا انتصار كل فرقة لنفسها وادِّعائها أنَّها الفرقة النَّاجية التي عناها الرَّسول ﷺ في حديثه.

حيث كان التَّنافس قائما بحدَّة في إثبات كل فرقة شرعيتها، ونفيها عن الآخر، ومن بين هذه الفرق نجد فرقتي الخوارج والإباضيَّة، حيث سعت الإباضيَّة إلى إبعاد شبهة أفكار الحركة الخَارِجِيَّة التي انبثقت منها خلال مسارها التَّاريخي، وكانت دوما تبحث لنفسها طريقا وسطا، وفي نفس الوقت لا تخفي انحدارها عن المحكِّمة الأولى.

ويعتقد كُوبَرْلِي أنَّ أساسيَّات عقيدة الإباضيَّة وأصالة مبادئها جعلها ترفض التَّطرُّف والغلو منذ بداية نشأتها، ممَّا كُتب لها الدَّوام والبقاء والاستمرار إلى يومنا هذا، فلهم تواجد في سلطنة عُمَان، ومنطقة ميزاب بالجزائر، وجزيرة جربة بتونس، وزنجبار، وفي زوارة وجبل نفوسة بليبيا.

أمَّا بقيَّة الفرق التي انتهجت مسلك العنف والتَّطرُّف، فقد عرفت الفناء والاندثار في العهد العبَّاسي.

وفي هذا المسار يعتبر كوبرلي أنَّ المعلومات التي بين أيدينا، لا ينبغي أن توقفنا عن البحث لمعرفة سياق نشأة هذه الفرقة، فلذلك ينبغي الغوص في بدايات نشأة الجماعة الإباضيَّة، لأنَّ هذا يعطينا فكرة نقيَّة صافيَّة عن بداية نشأة الكلام في القضايا العقديَّة من خلال طريقة طرحها في تلك الفترة، ثم كيفية تطوُّرها عبر المراحل التَّاريخية.

واعتبر الباحث أنَّ التُّراث الذي يملكه من مصادر الفرقة والذي يعود إلى القرنين الخامس والثَّامن الهجريين، قد استوعبه ودرسه بشكل دقيق، ولكن رغم ذلك لابدَّ من الحفر التَّاريخي أكثر في أسباب نشأة وتكوُّن الفرقة، وإزالة ما يكتنف هذه المرحلة من غموض وكذا الملابسات التَّاريخيَّة التي مرَّت بها، وذلك على ضوء ما يتوفَّر له من مصادر

[1] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, Office des publications universitaire, Ben – Aknoun (Alger), P 13 (بيار كوبرلي مدخل إلى دراسة المذهب الإباضي وعقيدته)

متعلِّقة بتلك الفترة.

**المطلب الثَّالث: النَّشأة التَّاريخيَّة للحركة الخَارِجيَّة عند كوبرلي:**

يقدم كوبرلي هذه المرحلة من خلال دراسته للقضايا الآتية:

**1. أحداث الفتنة الكبرى:**

فيرى أنَّه بعد وفاة عثمان (ض) بمقتله سنة (35هـ/656م)، وقع خلاف كبير بين الخليفة علي (كرَّم الله وجهه) (40هـ/661م)، المتَّهم من قبل أنصار معاوية بالتَّواطئ على قتله، وبين معاوية بن أبي سفيان الذي يُعدُّ من أقارب عثمان.

والمؤرِّخون السُّنِّيون والإباضيون يروون في مؤلفاتهم التَّاريخيَّة، أنَّ الفريقين عرفا المواجهة في صفَّين سنة (37هـ/657م)، وذلك في الجانب الأيمن من نهر الفرات.

في اللَّحظة التي بدأت معالم الحرب تُظهر الكفَّة لفوز علي، أمر معاوية (60هـ/680م) برفع المصاحف على السُّيوف، إشارة إلى الآية ﴿**وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا**﴾ (الحجرات، الآية 9)، أي في حالة النِّزاع بين فريقين، تتولَّى طائفة من المؤمنين الصُّلح بينهما فلا حكم للعباد مع وجود القرآن.

ومن أجل هذا الحدث انقسم النَّاس ثلاث مذاهب:

منهم من رفض التَّحكيم ولم يعتد به، ويعتبر كُوبَرْلِي أنَّ أكثريَّة هذا الفريق من قبائل العرب الشَّماليين، والذي يرجع معظمهم لقبائل بني تميم، وقفوا ضِدَّ المحكَمَة وكان موقفهم "لا حُكْم إلا لله".

ومنهم من انقاد ورضخ سواء للأمر الواقع أو إيمانا بالقضيَّة، وهم أتباع معاوية، وبعض الموالين لعلي (كرَّم الله وجهه).

ومنهم من آثر الوقوف والحياد والإمساك، وذلك من أجل عدم الخوض في قضايا القتل والدِّماء، وسمُّو بالمعتزلة. وأعتقد أن هذا الرَّأي الأخير من كُوبَرْلِي يخالف الإجماع التَّاريخي على إطلاق الاعتزال واعتباره هو الحياد أو اعتزال للفتنة في مسألة التَّحكيم، وهو أمر يحتاج إلى تحقيق وتدقيق تاريخي لعل فيه نسبة من الصَّواب، لكن ما مال إليه الأغلبية من المؤرِّخين أن تسمية المعتزلة برزت من خلال اعتزال واصل بن عطاء (130هـ/748م) مجلس الحسن البصري (110هـ/728م) عند حُكمه على الفاسق أنَّه ليس بمؤمن ولا بكافر، بل هو في منزلة بين المنزلتين، ذلك أنَّ معظم الفرق كان منشؤها خلاف عقدي.[1]

وغادر الرَّافضون للمَحْكَمة معسكر علي وخيَّموا في حروراء، وهي مدينة ليست بعيدة عن الكوفة بالعراق،

[1] انظر الفرق بين الفرق (وبيان الفرقة النَّاجية منهم، عقائد الفرق الإسلاميَّة، وبيان أعلامها، عبد القاهر البغدادي، ص 108.

وانتخبوا رئيسا لهم هو عبد الله بن وهب الرَّاسبي، ومن خلال اسم الموقع الذي نزلوا فيه أخذ هذا الفريق تسميته، وأُطلق عليهم الحروريَّة.

استمال هذا الفريق الكثير من أتباع علي، فبدأوا ينظَمُّون إليهم جماعة بعد جماعة، فبدأ يعظم معسكر الحروريَّة، وخاصَّة بعد أن أسفرت المحاكمة بالخديعة، وكثر الانشقاق في صفوف علي، ولابدَّ من الإشارة أنَّ عدداً كبيراً من هؤلاء كانوا من القرَّاء الذين خرجوا من الكوفة وانظمُّوا إلى فريق عبد الله بن وهب الرَّاسبي.

ويُشدِّد كُوبَرْلِي على هذه المعلومة، المتعلِّقة بالقُرَّاء، التي ستكون لها امتدادات مستقبليَّة، ولعلَّه من خلالها أراد أن يبطل المزاعم التي تقول بأنَّ من خرج لا يعدو أن يكون إلا من بين ضعاف النُّفوس أو من أسافل القوم، فلذلك فإنَّ الإشارة إلى هذه الملاحظة والتَّأكيد عليها كان من أجل بيان أنَّ من بين صفوف المحكِّمة عِليَّة القوم من أهل العلم والتَّقوى والورع.[1]

وكان من هؤلاء أيضا فريق آخر لحق بهم، فغادر البصرة بقيادة مسعر بن فدكى التَّميمي، وانظمَّ إلى عبد الله بن وهب الرَّاسبي.

واستقرُّوا جميعا قرب نهر النَّهروان، الذي لا يبعد كثيرًا عن مدينة بغداد التي بنيت لاحقا، حيث مُني هنالك المحكِّمة بعد قتال بخسارة كبيرة قُتل منهم الآلاف، من بينهم قائدهم عبد الله بن وهب الرَّاسبي في معركة تسمَّى معركة النَّهروان (09 صفر 37هـ/ 17 جويلية 658م)، ولم يبق منهم إلاَّ أربعين رجلاً، تولَّى قيادتهم بعد الرَّاسبي المستورد بن عُلَّفة.[2]

ويؤكِّد كُوبَرْلِي على أهميَّة التَّوطئة التَّاريخيَّة، لأنَّها أساسيَّة جدّاً، إذ بدونها لا يمكن فهم تجليَّات بروز الخلاف في المسائل العقديَّة الحاصلة نتيجة الانقسام السِّياسي في الأمَّة الإسلاميَّة.[3]

كما يركز على مسألة مهمَّة وهي الاستقاء من مصادر الفرقة لمعرفة آرائهم واتجاهاتهم، لذلك يعتبر أنَّ الإباضيَّة يمقتون بشدَّة أن يُصنَّفوا من بين فرق الخوارج بالمفهوم الدِّيني، أي الخروج عن الدِّين.

فهم لا يجدون حرجا في قبول تسميتهم أو انتمائهم للمحكِّمة أو الحروريَّة، إذ يعتبرون أنَّ عبد الله بن وهب الرَّاسبي إمامهم، ثم إنَّهم لا يذهبون إلى القول بشرك علي، كما يقول بذلك الخوارج المتعصِّبون، مما يدلُّ على أن

---

[1] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 15.

[2] **المستورد بن عُلَّفة التَّيمي**(43هـ/663م): ثائر من الخطباء، خرج يوم النَّخيلة بعد معركة النَّهروان في جماعة من أهل الكوفة، فاقتتلوا مع جيش علي، فاستتر المستورد بالكوفة، إلى أن ولي المغيرة بن شعبة الكوفة، فخرج سنة 42 هـ مع عدد من أصحابه في ثلاثمائة رجل فقاتلهم المغيرة، وانتهت المعركة بمقتل المستورد. خير الدِّين الزِّركلي، معجم الأعلام، 215/7.

[3] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie,P 15

هنالك فرقا بين الخوارج أنفسهم.

ويبيّن كُوبَرْلِي أنَّ أتباع الرَّاسبي يذهبون إلى القول بكفر النِّعمة للمؤمنين العصاة، وهذا الكفر يختلف عن تكفير الخوارج الذي يراد منه إخراج المؤمن من ملَّة الإسلام.

وموقفهم من عَلِي كان واضحا لا لُبس فيه، إذ لا يعتبرونه خليفة للمسلمين فحسب، بل عالما كبيرا، كما يكنُّون له كل الاحترام لنسبه الشَّريف، لكن يحسبونه أخطأ إذ تنازل عن إمامته عند قبوله التَّحكيم، ولا أدلَّعلى ذلك من اعترافه بندمه وتوبته من هذا الخطأ بعد ذلك.

يعود كُوبَرْلِي بعد أن بيَّن وجهة نظر الإباضيَّة في الإمام على كرَّم الله وجهه، إلى أنَّ هذا الرَّأي يمثِّل المعاصرين من الإباضيَّة، ومن بينهم العالم الكبير المعاصر امحمد بن يوسف اطفيَّش (1332هـ/ 1914م)، وفي نفس الوقت يقول إنَّ هذا لم يكن رأي المتقدِّين والذي كان صارما ومتشدِّدا، ولعلَّ هذا يعود إلى ملابسات تلك الفترة من إيغال في القتل بينهم، فمن المنطقي أن يكون هنالك تقاذف بين الفريقين.

ويؤكِّد كُوبَرْلِي مرَّة أخرى على هذه الحقبة التَّاريخيَّة، التي لابدَّ أن تُولى بالاهتمام، لأنَّه في خضم دراستنا للعقائد، لابدَّ من معرفة أنَّ معظمها هي نتاج تأويل أحداث صِفين، والدَّاعين إلى التَّحكيم.[1]

### 2. انتشار الخوارج وفكرهم:

يرى كوبرلي أنَّه لم تكن للضَّربات المتوالية التي تلقَّاها المحكِّمة لتثنيَهم عن مقصدهم وغايتهم، بل لعلَّ تلك الملاحقات كانت السبب المباشر لانتشار مذهبهم من خلال تفرُّقهم في الأصقاع والبلدان، وميل بعضهم إلى المسالمة ونشر مذهبهم في صمت وهدوء، حيث قاموا بأكثر من إحدى وعشرين ثورة بين37هـ/658م إلى60هـ/680م، وخاض بعضهم معركة النَّهروان، حيث يعتبر كُوبَرْلِي أنَّالخوراج ساهموا بشكل غير مباشر في إضعاف جيش علي، وفي إنجاح معاوية ضدَّه، وما تبعه من انتصار للعبَّاسيين على الدَّولة الأمويَّة من خلال إضعاف الأمويِّين بالثَّورات والفتن الدَّاخليَّة والحروب المتتالية.

### 3. استقلال الإباضيَّة عن الخوارج:

يذهب كُوبَرْلِي إلى الاعتقاد الجازم بداية من خلال البحث التَّاريخي، والاختلاف العقدي، أنْ لا علاقة تربط بين الإباضيَّة والخوارج سوى النَّشأة التَّاريخية، وهذا لا يعطي ذريعة بوصف الإباضيَّة من الخوارج أو فرقة منها.

إذ يعتبركُوبَرْلِي أنَّ هنالك عوامل تثير الانتباه وترفض قبول الرِّوايات التَّاريخيَّة المتعارضة، وذلك من خلال التَّباين حول الإشكالات العقديَّة بين الطَّرفين والتي ظهرت في بداية الأمر، حيث من المنطلق كان هنالك تباينا واضحا بين

[1]Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie,P 15

الإباضيَّة والخوارج، والاستقلال بينهما كان بيّنا وشاسعا،[1] ومما يميّز المحكِّمة الذين انبثق منهم الإباضيَّة:

**– الارتباط بكتاب الله تعالى:**

لقد كان الارتباط بكتاب الله ميزة قويَّة عند المحكِّمة، هذا الكتاب الذي يُعتبر معيارا قويًّا يرتفع فوق كل حكم بشري، ولا غرابة في ذلك فالخوارج أغلبهم كانوا من القرَّاء، والذين كانت علامات السُّجود باديَّة في جباههم، مما يدلُّ على انصرافهم للآخرة ونبذهم للدُّنيا، حيث كانوا زهادا وبمعزل عن الدُّنيا حتى قيل فيهم "أسود بالنَّهار ورهبان بالليل"، ويتساءل كُوبَرْلِي، كيف لهؤلاء القرَّاء أن لا يفهموا معاني الآيات التي يتلونها، أو التي تُتلى عليهم، لقد كان شعارهم في كل معركة وكل اجتماع "لا حكم إلاَّ لله"، أي لا قرار إلا بما أُنزل في كتاب الله.

فبيَّن كُوبَرْلِي أن مشاركتهم في معركة النَّهروان لم تكن بالأُولى، بل قد سبقها مشاركتهم في معركة الجمل وفي صِفين وكذا ضدَّ الحجَّاج بن يوسف الثَّقفي، بل كانوا عنصرا مهمًّا ومحرّكا لكل انتفاضة ضدَّ الأمويين، وهذا يدلَّ على أنَّ نصرة الحقِّ دأبهم وديدنهم.

وكانوا في اجتماعاتهم يرددون بصوت مرتفع "لا حكم إلا لله"، مما يدلُّ على الانتماء الدِّيني العميق، وأنَّ ثوراتهم وانتفاضهم ليس عن نزوة أو عصبيَّة أو قبليَّة، بقدر ما كانت تجسيدا للمفهوم الدَّقيق لمعنى الآيات.[2]

بالمقابل يذكُر كُوبَرْلِي ملاحظة مهمَّة، وهي التَّفسير القبلي لبعض الظَّواهر، حيث بيَّن أنَّه لابدَّ للإشارة إلى ملاحظة مهمَّة وأساسيَّة، وهي المنافسة بين القبائل العربيَّة، الشَّمالية والجَنُوبيَّة منها، كما أنَّه تمَّ عقد تحالفات إثنيَّة غير عربيَّة "أي مع الموالي" مع الخوارج الذين تعسكروا في النَّهروان، وهذا التَّباين والتَّضاد القبلي ولد تنافسا بين قبائل الشَّمال وقبائل الجنوب.

وبيَّن أنَّ الشَّيعة يتألَّفون من القبائل الجَنُوبيَّة، بينما الخوارج تشكِّل القبائل الشَّماليَّة العنصر الأساسي فيهم.

ولابدَّ من معرفة تأثُّر تلك القبائل بالثَّقافات والحضارات القديمة التي كانت سائدة قبل الإسلام، فالقبائل الجَنُوبيَّة قبل دخولها الإسلام كانت تدين بديانات تعطي القداسة للحاكم، وتعطيها صفة أنصاف الآلهة، وبالتَّالي فإن قراراتها لا رجعة فيها ولا خطأ يعتريها، كالوحي المنزَّل من السَّماء، بينما قبائل الشَّمال كانت متأثرّة بالنَّموذج الدِّيمقراطي الذي كان سائدا في العراق في حضارات ما قبل التَّاريخ.

ولهذا يرى كُوبَرْلِي أنَّهذا الانفتاح الذي كان قبل الإسلام في بعض الحضارات، يمكن نسجه على الإباضيَّة الذين لم يروا ضرورة حصر الخلافة في قريش، فهي تشمل كل النَّاس، شريطة الالتزام بالصَّلاح والعلم والتَّقوى، ولكن إذا توفَّرت هذه الصِّفات في قرشي فهو أولى بها.

---

[1] المصدر السَّابق، ص16

[2] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie,P 17

يرجّح كوبَرْلِي أنَّ هذه العناصر المذكورة آنفا أعطت للقائد دورا مهمًّا في حياة المجتمع، ومن هنا كان تأسيس مفهوم الإمامة لكل فريق، حيث يوجد من يضيّقها في قبيلة، وهناك من يوسّعها دون إقصاء أحد، المهم أن يُجَسِّد خلافة وحكم الله على الأرض.

ومن المهمّ هنا الإشارة إلى المكان والجو الثّقافي الذي برزت فيه هذه الخلافات، لأنَّ له وقع على الأفكار والاتّجاهات، وهي مدينة البصرة حيث أنَّ هذه المدينة لها أهميَّة كبيرة جدًّا في التّاريخ، وهي التي أيضا ستلعب أدورا أخرى أكثر أهميَّة في مستقبل الحركات الدّينيَّة لعدة أحقاب، حيث أنَّها كانت تمثِّل الحياد ولم يكن لها مذهب أو اتجاه خاص يمثّلها، فهي من المدن الأساسيَّة، ومركز التقاء الأفكار وتطوُّرها، وقد اجتمعت فيها كثير من الحركات المعارضة، وملتقى المذاهب المختلفة،وتعتبر مركز للعلم و منطلق انتشار المذهب الإباضي.

ويركّز كُوبَرْلِي على أهميَّة البصرة فيعتبر أنَّها كانت مقصد العناصر المعتدلة التي نجت من نكسة النَّهروان (37هـ/658م)، حيث استقرُّوا هنالك مع إخوانهم وزملائهم.

ومما يميَّز البصرة أنَّها لم تكن لا مع فريق علي ولا مع معاوية، بل كان شعبها ثائر يرفض أيَّ انصياع لأيّ جماعة، فوجدت الحركات المعارضة في تلك المدينة مرتعا ومسكنا لها.

والإباضيَّة من خلال مراسلاتهم للسُّلطة الحاكمة بيَّنوا اختلافهم عن الخوارج، والذين بدأت أعمالهم تظهر من فتن وقتل وتنكيل بالنَّاس، مما جعلهم لفترة في حماية عن متابعات وأعين الدَّولة، بل أكثر من ذلك كانوا يتمتَّعون بحماية الأحنف بن قيس السَّعدي[1](ت87هـ/686م) والذي يعتبره الإباضيَّة من بينهم، وهذا ما يفسِّر استغلال الوضع لإعلان أفكارهم ونشر مبادئهم.

### 4. افتراق المحكِّمة:

لقد كانت لضربات الأمويّين وقعها الشَّديد على المعارضين، ويبدو أنَّها تجاوزت الحدَّ إلى الظُّلم نفسه، فقد كان ضغط الأمويين على المعارضين سواء بالقتل أو التَّعذيب أو التَّنكيل ببعضهم شديد جدًّا، فكانت ردَّة الفعل عنيفة، فظهرت أصوات الثَّأر، والدَّعوة إلى القتل المضاد، فاختلفت المحكِّمة بينها بين من يدعو إلى المسالمة ومن يدعو إلى الحرب ومواجهة القوَّة بمثلها، فانشقت بداية فئتين، فئة تتزَّعمه االأزارقة، وفئة أخرى تتبع عبد الله بن إباض.

---

[1] **الأحنف بن قيس التَّميمي السَّعدي** (الملقَّب: أبو بحر)، (ت: 67هـ / 686م)، هو الضحَّاك بن قيس، زعيم قبيلة بني تميم العراقية الواسعة الانتشار، وصف بأنَّه كان حكيما، عاقلا رزينًا، داهية زمانه، حليما، أوتي الحكمة والبيان، صنَّفه الشمَّاخي في طبقة التابعين، أدرك النَّبيء ولم يره، ويقول بأنَّ النبيء دعا له فقال: «اللهمَّ اغفر للأحنف». أخذ عن عائشة أمّ المؤمنين رضي الله عنها، ولقِّب بـ «أبو بحر» تنمُّ عن معارفه الواسعة، توفي في سنة 67هـ / 686م ومشى في جنازته: مصعب بن الزُّبير، معجم أعلام الإباضية، ص 104/2 رقم التَّرْجَمَة: 98

ا/ فرقة الأزارقة:

تذكر المصادر أنَّهم أتباع نافع بن الأزرق الحنفي الملقَّب برشيد، وأنَّه أول المنظِّرين من الخوارج، وكان متشدِّدا غاليا في الشَّدة، رأوا في الدَّولة الأمويَّة ومن يواليها كفَّارا لابدَّ لهم من التَّوبة والرُّجوع إلى مذهب الأزرقة، وإلا كان مصيرهم القتل، وقد حوَّلوا أقوالهم إلى أفعال وباشروا بذلك القتل لكل من ينتسب إلى الدَّولة الأمويَّة ويعلن لها الولاء، وبالتَّالي شرعوا في مبدأ الاستعراض، الذي ينصُّ على أنَّ كل من خالفهم يجب قتله، وفرضوا على أنفسهم وأتباعهم الهجرة باعتبار أنَّه لا يجوز البقاء في أرض الشِّرك والمشركين، وكل من خالف هذا الأمر يُعد كافرا بالنِّسبة لهم .

ويعتبر كُوبَرْلِي أنَّ الأزارقة أول من أعلن حكم البراءة ضدَّ أتباع عبد الله بن إباض،الذين امتنعوا عن القتال اعتقادا منهم أنَّ هؤلاء أهل القبلة لايجوز قتالهم، وردَّ عليهم نافع بن الأزرق الذي أطلق عليهم اسم "**القعدة**"، لقعودهم عن الهجرة والجهاد، وانتهج الأزارقة منهج الاستعراض والقتل لكل من خالفهم ولم يستثنوا في ذلك النِّساء والأطفال.

وقوبل هذا العمل بالرَّفض بشدَّة من قبل أتباع بلال بن مرداس، الذي أنكر عليهم قتال أهل القبلة.

وأرغم الأزارقة أتباعهم على قطع صلاتهم بالفرق الأخرى ولو كانت تربطهم بهم قرابات دمويَّة وأواصر عائليَّة، ومرَّ أتباعهم بامتحان صعب، من خلاله يثبتون ولاءهم لنافع بن الأزرق، فكل من تبث تحوُّله عن الأزارقة أو إخفاء أواصره مع الفرق الأخرى، فإنَّه ينكَّل به ويتعرَّض لمصير صعب.

بعد مغادرة الأزارقة للبصرة استقرُّوا بمدينة الأهواز، وكانوا يتلَّقون فيها الخراج، ويؤسِّسون لحركتهم وعسكرهم، مما جعل تواجدهم هناك تهديدا لأمن البصرة، حتى طردهم منها المهلَّب بن أبي صفرة إلى داخل الأراضي الفارسيَّة، بعد كرٍّ وفرٍّ، وأوقعهم في خسائر كبيرة.

ومن الثَّورات المشهورة التي قام بها الأزارقة هي ثورة شبيب بن يزيد الشَّيباني(76-77هـ/696-697م) الذي زرع الخوف والرُّعب في العراق، حيث قُتل شرَّ قتلة، ومات غرقا في دجيل سنة 77 للهجرة.

خلف شبيب في زعامة الأزارقة عبيد الله بن المؤمن التَّميمي، ثم الشَّاعر قطري بن الفجاءة المازني (ت 78-79/696-686)، وأصبحت الأهواز ملجأ لهم، إذ تعتبر بالنِّسبة إليهم دار هجرة.[1]

ب/ فرقة النَّجدات:

تزعَّمها نجدة بن عامر، وقد ظهرت فرقة النَّجدات نتيجة غلوِّ الأزارقة واستحلالهم دماء أهل القبلة، فبعد أن طبَّق نافع بن الأزرق الاستعراض بشكل كبير، كان الأمر محلَّ رفض من قبل طائفة منهم أمام استفحال التَّكفير الذي

[1]Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie,P 20

رفضه أتباع نجدة بن عامر، فوجد أتباع هذا الأخير الذي اتخذ من اليمامة مركزا له ملاذا من بطش الأزارقة وغلوّهم، وبايعوه إماما لهم.

وقد مارس نجدة (73هـ/692م) السُّلطة على نطاق واسع، فقد كانت منطقة البحرين تحت سيطرته، وكذا بعض المناطق من عُمَان واليمن.

ويبدو أنَّه حاول إصلاح ما أفسده نافع بن الأزرق من غلوٍّ في الدِّين، فسعى إلى تسهيل وتيسير بعض الأحكام القاسيَّة في موضوع الهجرة، وتطبيق الأحكام الأساسيَّة، كما فرَّق بين القضايا الأساسيَّة والثَّانويَّة في الأحكام.

كما سعى إلى تبيين موقف النَّجدات من القضايا، ومبدأ أصولهم، كما يظهر من خلال مواقف نجدة أنَّ له اطِّلاع بعلوم الدين، وبأهمِّ القضايا في معرفة الله ورسولهﷺ، فقد حرَّم دماء وأموال المسلمين، ودعا إلى تطبيق كلّي وإجمالي مما جاء في الجملة أي ما جاء من عند الله، وهذه العبارة التي نجدها في العقيدة الإباضيَّة.

ويذكر كُوبَرْلِي التَّناقض الذي وقع فيه النَّجدات في الحكم على العصاة وعلاقتهم بالمجتمع، فبالرَّغم من اقترافهم الكبائر كالسَّرقة والزِّنا، فإنه لا يُتبرأ من فاعله، فتبقى علاقته بالمجتمع وطيدة، رغم أنَّه أتى بعمل يُلزم صاحبه العذاب،[1] وهي من نقاط الخلاف مع الإباضيَّة.

لكن قضيَّة الإصرار على المعاصي، يقفون منها موقف الحازم، إذ يرون أنَّ صاحبها مشرك فاقد لمسمَّى الإيمان، وهنا لابدَ من الإشارة أنَّهم يفرِّقون بين المعاصي الصَّغيرة والكبيرة، ولم يبيِّن كُوبَرْلِي ما المقصود بالإصرار على المعاصي هل تتعلَّق بالصَّغائر أم الكبائر.

ويظهر هنا بوضوح اتِّفاق النَّجدات مع الإباضيَّة في مسألة الإصرار على المعاصي، لكنَّهم يختلفون عنهم في التَّفصيل في المسألة، فالإباضيَّة يفصِّلون في الموضوع، أمَا النَّجدات فلم يتعمَّقوا ويطوِّروا الموضوع كثيرا.

كما يتَّفق النَّجدات مع الأزارقة في تقسيم المجتمع، وممارسة الشَّعائر الدِّينيَّة في أرض الهجرة، وكل من عارض النَّجدات في آرائهم يحكمون عليه بجهنَّم، ولكن لا يتبنَّون اتِّجاه الأزارقة في استعمال القوَّة ضدَّهم أو الاستعراض والقتل.

ومما اتَّفقوا فيه مع الإباضيَّة تجويزهم التَّقيَّة، وهي إخفاء الانتماء أو المعتقد حال انعدام الأمن، أو الإحساس بخطر حال وجودهم في أرض العدو، وهنا يظهر مرَّة أخرى اختلافهم مع الأزارقة الذين لا يؤمنون بالتَّقيَّة، بل يوجبون الهجرة حال انعدام الأمن.

[1] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie,P 20

ولابد من القول إنَّ مظهر الخضوع في المجتمع للتَّعاليم والمبادئ الأساسيَّة الدِّينيَّة شيء أساسيٌّ في عيون النَّجدات، مما ينبغي بناء عليه تطبيق الحدود على المخالفين، ولذلك فإنَّ وجود الإمام شيء واجب عندهم للقضاء والحكم على مثل هذه المسائل.

ويبدو أنَّ هذه المبادئ التي تحمل في طيَّاتها تناقضات لم ترق كثيرا لأتباع نجدة بن عامر، فنازعه الإمامة أبو فديك الذي بويع إماما في اليمامة، وقُتل نجدة سنة (73هـ/692م)، وانقسمت بعده النَّجدات.

ج/ الإباضيَّة:

يذهب كوبرلي إلى اعتبار أنَّ عناصر خارجيَّة معتدلة بقيت في البصرة، ولم تهاجر مع الأزارقة، كان من بينهم أبو بلال مرداس.

فلذلك يعتبر أنَّ بقاء أبي بلال في البصرة هو ردٌّ عملي على الأزارقة الذي اعتبروا البصرة بلاد كفر ولابدَّ من هجرتها، وهذا الرَّأي كان قد تشكَّل في البصرة، وكانت علاقته بالمسلمين في البصرة علاقة حسنة، وليس فيها عداوة أو اقصاء.

حوالي سنة 61هـ/680م تشكلَّت الفرق الخَارِجيَّة المعتدلة، والتي كان من بينها الإباضيَّة، والصُّفرية، العجاردة، والمؤرِّخون أعطوا أهمية كبيرة إلى تواجد هذه الفرق واتجاهاتها ومؤسِّسيها.

وهنا ينبِّه كُوبَرْلِي إلى التَّقارب الموجود بين الفرق الأخيرة المذكورة، لكن ما ينبغي الإشارة إليه أنَّها لم تكن متوافقة كليا في جميع الآراء.[1]

وكما أكدَّ كُوبَرْلِي أنَّ جانبا كبيرا من هذا التَّوافق كان بين الإباضيَّة والصُّفرية، لكن في نفس الوقت عارض بعض الذاهبين إلى القول إنَّ الصُّفرية هي تسمية من تسميَّات الخوارج وليست فرقة بذاتها، ولا فرق بينها وبين الأزارقة أو النَّجدات، بينما يعتبرها كُوبَرْلِي فرقة قائمة بذاتها، لها أفكارها وأتباعها.[2]

وللخروج من هذا الإشكال، فإنَّ كُوبَرْلِي بيَّن أنَّ الولاء الذي كان يقدِّمه الصُّفرية لعبد الله بن وهب الرَّاسبي وحرقوص بن زهير، كان باعتبارهم من بين أوائل المحكِّمة، ولم يقع بعد الانقسام الكبير في الخوارج بعد معركة النَّهروان.

ويقرُّر كُوبَرْلِي أن نقاط عديدة في حركة الخوارج تبقى مجهولة، وخاصَّة ما يتعلَّق بفرقة العجاردة أتباع عبد الكريم بن العجرد، هذا الأخير الذي كان من أتباع عطيَّة بن الأسود الحنفي الذي انفصل عن النَّجدات، والتحق بالعناصر المعتدلة، ولعب دوراً مهمّاً مع أبو بهيس الهيثم.

كما يؤكِّد أنَّ هذه المعلومات تحتوي على كثير من التَّناقض وعدم الوضوح فهي تحتاج إلى بحث واستقصاء، ولا

---

[1] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie,P 22

[2] المصدر السَّابق، ص 23

يمكن أن تكون مسلَّمات، ذلك أنَّه يبقى ذكر هذه النِّقاط كما وردت في الكتب التَّاريخيَّة دون إمكانيَّة التأكُّد منها، حيث إنَّ الفرق المعنيَّة لا تتوفَّر على المصادر للتَّأكد من المعلومات.

وينتقل كُوبَرْلِي بعد ذلك إلى الحديث عن مدينة البصرة هذه المدينة التَّاريخيَّة التي كانت محور التقاء الثَقافات والآراء المختلفة، ويستشهد بكتاب بيلاتPellat، بعنوان "**الوسط البصري وتكوُّن التيَّارات المذهبيَّة**"، حيث تحدَث فيه عن حركة الأفكار في البصرة في القرن الثَّاني الهجري، وبيَن فيه الاختلاف القائم بين الفرق وأتباعها.

وهذه الثَّورة المعرفيَة في البصرة، جعل منها مجالا خصبا للتَّنوع الثَّقافي، والاختلاف المذهبي، ثم أكثر من ذلك تقبُّل الفرق لبعضها البعض، دون وقوع صدامات بينها، مما يدلُّ على أنَّ فكرة تعايش الأفكار في القرون الأولى كانت شيئا معتادا بين المسلمين.

لكن لابدَّ من التَّنبيه إلى ملاحظة أشار إليها كُوبَرْلِي، وهي أنَّ تلك الآراء لم تصل بعد إلى التَّبلور لتكوّن مذاهب، إنما كانت عبارة عن مدارس مختلفة ومتنوّعة، والأفكار تنتقل من مدرسة لأخرى، فقد كانت عبارة عن بذور لتكون منطلقا لعقائد تستقلُّ كل فرقة عن بعضها البعض لاحقا.

وهذه الملاحظة مهمَّة جدًّا من كُوبَرْلِي، إذ من خلالها نستبعد فكرة تأثُّر الفرق ببعضها البعض، أو الأخذ عن بعضهم البعض، وإنَّما الأفكار كانت تتبلور بين الفرق المختلفة دون أن تصل إلى مستوى المدارس والمذاهب.

### 5. الاتصالات بين الخوارج والدَّولة الأمويَّة:

يُذَكِّر كُوبَرْلِي بأهميَّة مدينة البصرة، التي كانت ملتقى الفرق، وهي أيضا مدينة استعصت على الدَّولة الأمويَّة لإخضاعها عسكريّاً، ذلك أنَّ قبيلة تميم كانت لها السِّيادة على تلك المدينة، وبالتَّالي فإنَّ حالة من الهدوء والاستقرار قد عمَّت المدينة، مما جعلها تزدهر اقتصاديًّا وتجاريًّا، بل وحتى فكريًّا، إذ كانت مقصد الحركات المعارضة للحكم الأموي، ومن بينها العناصر المعتدلة للخوارج التي كانت تنشط في البصرة، وكان لها اتصال بالخليفة الأموي من خلال مفاوضات، وإبداء وجهات نظر ومواقف حول بعض القضايا والأحداث، رغم أنَّها كانت توجد ثورات من قبل بعض الخوارج، لكن سريعا ما كانت تُقمع تلك الثَّورات من قبل الدَّولة الحاكمة، ولا يلزم أن نغفل عن الفرق الأخرى كالشِّيعة والمعتزلة الذين كان لهم حضور أيضا في البصرة.

وتزعَّم الإباضيَّة في هذه الفترة أبو بلال مرداس بن أديَّة التَّميمي (61هـ/670م)، حيث قاد هذه الفرقة، أمَّا الفرق الأخرى المحسوبة على الخوارج فكل لها زعيمها.

ومن خلال اللِّقاءات والاتِّصالات الحسنة التي كانت بين الإباضيَّة بقيادة أبي بلال مرداس والأمويين، ساد نوع من الثِّقة بين الطَّرفين، مما جعل الدَّولة تغض الطَّرْف عن نشاطات الإباضيَّة.

لكن لم يدم هذا التَّوافق طويلا، فقد انتقل من التَّسامح إلى العداوة، ومن الوفاق إلى الخصام بمجرد أن تولَّى الحُكم زياد بن أبيه[1] الذي عيَّن عبيد الله بن زياد[2] واليا على العراق من55هـ/ 675م إلى64هـ684 م، والذي انتهج سياسة استئصاليَّة لكل مبتدع وخارج عن سياسة الدَّولة الأمويَّة، ولم يفرِّق في ذلك بين المعتدلين والمتطرِّفين، فوصل الاضطهاد في زمنه إلى أعلى درجاته.

وشكَّك كُوبَرْلِيفي عدد الخوارج الذين قُتلوا، والذيذكرته المصادر التَّاريخيَّة، حيث بيَّنأنَّه مبالغ فيه أو يثير الشَّكَّ في مصداقيته، فأشار إلى أنَّ كتب التَّاريخ تذكر أنَّ عدد الخوارج الذين قُتلوا بأمر من عبيد الله بن زياد يصل إلى تسعمائة خارجي، ويذكر أنَّ هؤلاء لم يقتلوا في حروب أو معارك، إنَّما تمت تصفيتهم من خلال إلقاء القبض عليهم.

واستغراب كُوبَرْلِي عن هذا العدد لم يكن مبرَّرا، فهل يعود إلى أنَّه يستحيل وجود هذا العدد من الخوارج في البصرة؟ أو أنَّ قمع الدولة الأمويَّة لم يصل إلى هذه الوحشيَّة التي تذكرها كتب التَّاريخ؟، أو أنَّ كتَّاب التَّاريخ يعمدون إلى تضخيم الأعداد لحاجة في أنفسهم؟ أسئلة أثارها كُوبَرْلِي، لكن تركها معلَّقة دون جواب.

ويمكن أيضا القول إنَّ الدولة كانت أمام ردَّة فعل بالقوَّة مقابل إرهاب الأزارقة الذين انتهجوا مبدأ الاستعراض وهو مقاتلة المخالفين، فردَّت الدولة بقوَّة دون التَّفرقة بين الخوارج المعتدلين والمتطرِّفين المتمثِّلين في الأزارقة، فلم يُستبعد أحد من القتل والإعدام.

حتَّى أولائك الذين كانت لهم صلات بالدَّولة الأمويَّة من خلال المراسلات أو اللِّقاءات وتربطهم بهم علاقات حسنة، لم يسلَموا من هذا البطش وهذا الظُّلم، ومنهم عروة أخو بلال بن مرداس.

**المطلب الرَّابع: المواضيع الأولى للعقيدة:**

بعد هذه التَّوطئة والعرض التَّاريخي انتقل كُوبَرْلِي مباشرة لعرض الإشكاليَّات الأولى المطروحة في المجال العقدي، مما يظهر أنَّها برزت في البدايات الأولى لنشأة الإباضيَّة، وذلك من خلال الإشكالات الواقعيَّة والتَّاريخيَّة التي كانت سائدة.

وهنا يرجع كُوبَرْلِي مرَّة أخرى للمصادر ويعتبر أنَّها لن تفي بالغرض الكلِّي، وقال مثلا عن شعر الخوارج الذي

---

[1] **زياد بن أبيه**: (1-53هـ/622- 673م)، أمير من أهل الطَّائف، اختلفوا في اسم أبيه، أدرك النَّبيء ﷺ ولم يره، أسلم في عهد أبي بكر (ض)، كان كاتبا للمغيرة بن شعبة، ولاّه علي بن أبي طالب إمارة فارس، وألحقه معاوية بنسبه سنة 44هـ، فولاَّه البصرة والكوفة وسائر العراق ولم يزل في ولايته حتى توفي. خير الدِّين الزِّركلي، معجم الأعلام، ص 53/3.

[2] **عبيد الله بن زياد بن أبيه**: (28 – 67هـ/ 648- 686م): ولد بالبصرة خطيب وجبَّار، نقله معاوية إلى البصرة أميرا عليها سنة (55هـ)، فقاتل الخوارج واشتدَّ عليهم، قتله ابراهيم بن الأشتر في مطالبته بدم الحسين بن علي في أرض الموصل. خير الدِّين الزِّركلي، معجم الأعلام، ص 193/4.

رغم أنَّه كان متوفرا في كتب التَّاريخ والمجموعات الأدبيَّة،"إنَّه لم يسعفه كثيرا"،[1] ويمكن أن يكون مردَّ ذلك من خلال الشُّعراء الذين لم تكن لهم علاقة بذكر الإشكالات الكلاميَّة والعقديَّة المطروحة في تلك الفترة.

وبيَّن أن غالب حديث أشعارهم كان عن الشَّهامة والشَّجاعة والإقدام والجهاد في الحروب، مبرزين في ذلك غايتهم وهي نيل رضى الله تعالى، وتطليق للحياة الدُّنيويَّة، ومجمل حديثهم كان دوما ذكر الآخرة، وما يتبعه من الدَّعوة إلى التَّقشُّف والزُّهد في الحياة، والتَّذكير بتقوى الله والخوف من عذابه يوم القيامة، وهذا ما أنتج كثيرا من القضايا، منها تمجيد الشُّهداء، ولعنة الدُّنيا واحتقارها واستصغارها، وهي أفكار كلها كانت مكوِّنات ومحتويات أشعراهم.

ولعل كُوبَرْلِي من خلال نقده لأشعار الخوارج أراد أن يبيّن أنَّ الاستنجاد به قد يسعفه ببعض المعلومات، لكن خاب ظَّنه، ولم ينل حاجته، أمام نقص المادَّة التي تعود إلى القرون الأولى لأسلاف الإباضيَّة.

## 1. الإشكالات العقديَّة الأولى:

إنَّ أوَّل إشكال عقدي برز في بداية القرن الأول الهجري والذي أثار جدلا واسعا، هو حالة المؤمن عند اقترافه للكبيرة، هل يحتفظ بمسمَّى الإيمان، أو ينتقل إلى حالة أخرى، وهذه القضيَّة في بداياتها لم تبلغ بعد الجانب التَّنظيري، وانمَّا بقيت فقط في طبيعة الذَّنب الذي اقترفه المحاربون في معركة الجمل أو صفَّين.

وكان النَّظر كذلك في حالة جميع من له صلة بالأحداث، سواء شارك فيها، أو كان السَّبب المباشر في حصولها، والمقصود بهم معاوية بن أبي سفيان وأتباعه، أو الذين باشروا التَّحكيم كعمرو بن العاص وأبي موسى الأشعري.

فالمحكِّمة رأوا أنَّ هؤلاء اقترفوا كبيرة، وبالتَّالي لا يمكن أن يحافظوا على مسمَّى الإيمان، وهم بأعمالهم كفَّار، لأنَّهم ارتكبوا إثماً يستلزم هذا الإطلاق عليهم.

هذا الخلاف الذي وقع فيه جدال وخلاف بين المسلمين، فبالنِّسبة لأهل السُّنَّة فإنَّ مرتكب الكبيرة يبقى مؤمنا لأنَّه يحافظ على إيمانه بالله ورسوله، ومعصيته تعتبر فسقا لا تنزع منه صفة الإيمان، فلذلك يطلق عليه اسم الفاسق.

لكن نجد في الطَّرف النَّقيض الفريق الآخر يسمِّي مقترف الكبيرة منافقا، وبالنِّسبة إليهم فالمنافق أكبر خطورة من الكافر، فالكافر كفره ظاهر واضح، أما المنافق فهو مؤمن لكن يقترف الكبائر، التي لا يمكن أن تصدر من مؤمن.

وبالنِّسبة للإباضيَّة فإنَّ مقترف الكبيرة سقط في وعيد الله، الذي قد يناله إذا لم يتب ويعلن ندمه، فهو كافر كفر نعمة وليس كفر شرك.

---

[1] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie,P 18.

أمَّا فريق آخر فهو فريق واصل بن عطاء فإنه أحدث ما يسمَّى بالمنزلة بين المنزلتين، فهو ما بين الإيمان والكفر.

وكانت هذه بالنسبة لكوبرلي أولى ارهاصات بذور نشأة العقائد بين الفرق المختلفة.

## 2. نشأة العقيدة الإباضيَّة:

ا/ رسائل عبد الله بن إباض:

يعتبر كُوبَرْلِي أنَّ أبا بلال مرداس بن حذير الشَّخصية المهمَّة في نشأة الإباضيَّة، ولعلها النَّواة الأولى لنشأتهم، وكل من أتى بعده يصنَّف من أتباعه، حتى عبد الله بن إباض الذي أخذت الحركة اسمه وسُمِّيت بعد ذلك الإباضيَّة باسمه، ثمَّ أخذت الحركة استقلالها عند بروز عقائدها في القرون الأولى.

وهذا يخالف ما ذهب إليه المؤرِّخون من الفرقة الإباضيَّة، إذا يرون أنَّ إمامهم الأوَّل هو جابر بن زيد، وأتباع الفرقة كانوا يأخذون بآرائه وتوجيهاته.

ويؤكِّد كُوبَرْلِي هذا داعما كلامه بما سيقدِّمه فيتحليله لعقيدة عُمَان، وكما سيظهر من خلال حدَّة المناظرات بين الإباضيَّة والخوارج وخاصَّة المتطرِّفين منهم، مما يظهر جليًّا عمق الانفصام الموجود داخل بنية كيان حركة الخوارج.

لقد كان واضحا لجميع المؤرخين أنَّ منطلقهم كان واحدا، وهو تكوين كيان خارج صراعات معاوية وعلي، إلاَّ أنَّ غايتهم مختلفة، وهي بين متطرِّفين يدعون لقتل كلّ من عارضهم، وبين معتدلين يرون أنَّ خلافهم مع بقيّة المسلمين خلاف منهجي لا يرقى للتَّقاتل والعداوة.

يظهر هذا لأول مرة في 64هـ/683م عند الدِّفاع عن مكَّة المكرَّمة من قبل عبد الله بن إباض وأتباعه، إلى جانب عبد الله بن الزُّبير ضدَّ الدَّولة الأمويَّة.

وفي اجتماع سرِّي لجماعة المسلمين في البصرة أُعطي لقب أمير المؤمنين لعبد الله بن إباض، الذي سار في اتباع سياسة خلفه أبي بلال مرداس في التَّواصل مع الدَّولة الأمويَّة.

لقد كانوا يعيشون مرحلة كتمان، مرحلة لايظهرون فيها للعلن، ولا يبثُّون أفكارهم بشكل علني، ولم يكن لهم أيَّ طمع في السُّلطة، بل كانت غايتهم ربط علاقات مع الدُّولة الحاكمة.

وعلى حسب المستشرق البولوني تادوزليفتسكي Lewicki فإنَّ الرَّسائل التي بعثها عبد الله بن إباض للخليفة الأموي كتبت بعد سنة 67 هـ.

وهذه الرَّسائل تحوي موقف جماعة عبد الله بن إباض من الخليفة عثمان والأمويين، جوابا لطلب عبد الملك بن مروان الذي أراد معرفة موقف الإباضيَّة من عثمان بن عفَّان رضي الله عنه، والذي تربطه قرابة مع الرسول ﷺ، وكذا موقفه من انتصارات معاوية وسرعة انتقامه من أعدائه وتغلُّبه عليهم، حيث تساءل عبد الملك أليست كلُّها دلائل على نصر الله لمعاوية وتأييده له وقبوله لأعماله؟

فيحاول عبد الملك وضع عبد الله بن إباض في موقف حرج، ينتظر منه إدانته أو تعصُّبه للخوارج، بل أكثر من ذلك فعبد الملك يتَّهمهم جميعا بالخروج عن ربقة الإسلام[1]، ويدعوه أن تكون إجابته صحيحة واضحة.

ب/ جواب عبد الله بن إباض لعبد الملك بن مروان:

أجاب عبد الله بن إباض على تساؤلات الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان إجابات صريحة لا يعتريها غموض، فقال إنَّ الحكم على تصرُّفات المؤمنين إنَّما تكون على وفق ما ورد في القرآن الكريم، فالحكم على المباحات والمحرَّمات واقامة الحدود على حسب ما بيَنه الله تعالى في القرآن الكريم، من خلال هذا يتمُّ تقويم تصرُّفات وأعمال الحكَّام والخلفاء، وقد فصَّل عبد الله بن إباض فذكر أمثلة للخلفاء فقال:

ما يتعلَّق بالخليفتين أبوبكر وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما فهما يعلوان عن كل نقد أو تجريح لسيرتهما الصَّحيحة على وفق مراد الله.

بينما بيَّن بن إباض أنَّه يرفض إمامة عثمان بن عفَّان، لأنَّها لم تكن تتَّسم بالعدالة بين المسلمين، فقد حظيت فئة بإيثار الخليفة عثمان بن عفَّان، بينما فئة أخرى حُرمت العطاءات والخيرات، وأعطى في ذلك أمثلة منها عدم تطبيق العدالة الاجتماعيَّة في توزيع الأراضي والعقارات، وكذا بعض الأحكام المتعلِّقة بالدِّين.

فهذه القضايا كلها جعلت منه خليفة خرق العهد بينه وبين المسلمين، لذلك وجبت محاربته.

أمَّا عن قرابة الخليفة عثمان رضي الله عنه بالنَّبي ﷺ، فيتساءل عبد الله بن إباض هل قرابة عثمان بن عفَّان للنَّبي ﷺ تنقذه؟[2] يُعقِّب ابن إباض بعد سؤاله مباشرة، كلاَّ فالقرابة النَّبويَّة لا تمنح للأشخاص حصانة من المحاسبة الدُّنيويَّة، ولا شفاعة يوم القيامة.[3]

ويوضِّح كُوبَرْلِي هذه الشِّدَة من إباض تجاه الخلفاء بقوله: لأنَّه في الوسط الإباضي لا يمكن أن يتكافأ الإخلاص والعمل لله تعالى مع الخيانة لعهد الله، وخلص كلام ابن إباض أنَّ طاعة الله أمان من طاعة الشَّيطان.

من خلال ما سبق من رسالة ابن إباض، يذكِّر كُوبَرْلِي بأنَّ هذا شكلا من أشكال الولاء والبراء للحاكم الذي اتَّضح بدون اشكال أو غموض في قضيَّة العزل للحاكم، وهذا الذي بدأت بذوره في الظُّهور كأصل من أصول الإباضيَّة، ولكن لم يعرف التَّبلور ولا أخذ المصطلحات الجديدة إلاَّ لاحقا، كما سيتضح ذلك.

---

[1] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie,P 24.

لعلَّ الكاتب هنا يقصد الخوارج المتطرِّفين، ولا يقصد به الإباضيَّة الذين هم في حوار مع الملك، إذ كيف يقبل محاورتهم، ويتَّهمهم في نفس الوقت بالخروج عن الدِّين.

[2] لعلَّ عبد الله بن إباض يقصد هنا بالإنقاذ دنيا وأخرى، أمَّا الآخرة فهو واضح بما سيأتي لاحقا من كلامه، أمَّا دنيا فالمراد لابدَّ من إصلاح ما أُفسد، ولاينقده من نقده وبيَّن أخطائه.

[3] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie,P 25

وعلى حسبه فإنَّ القطيعة والبراءة الصَّادرة في هؤلاء الأئمة المخطئون واجبة، لأنَّ أعمالهم تقود إلى غضب الله وعذابه، ولأنَّهم كانوا يحكمون بشهواتهم ونزواتهم، ويوزّعون الثَّروات على حسب أهوائهم دون التَّفكير في المعاد ويوم الحساب.

وبالمقابل فإنَّ هنالك أئمَّة ساروا على النَّهج القويم، سمَّاهم عبد الله بن إباض بأئمة الهدى، هم الذين يتَّبعون كتاب الله، ويوزّعون الثَّروة على حسب مقتضى الوحي وما أراد الله، هؤلاء الأئمَّة هم الذين لزمت طاعتهم والائتمار بأوامرهم.

وفسَّر عبد الله بن إباض أنَّ الدِّماء التي سالت في الفتنة التي وقعت بين المسلمين، أنَّها ما كانت إلا عندما تُرك كتاب الله وسنَّة رسولهﷺ.

ويعلن كُوبَرْلِي بعد سرده لعناصر محتوى رسالة ابن إباض عن قاعدة مفادها: إنَّ طائفة الخوارج هم الوحيدين الذين أطلق عليهم لفظ الخروج، وهذا يدلُّ على أنَّ فرق الخوارج لم تكن تختلف عن بعضها البعض حتى المعتدلة منها، وهذا على الأقل في عهد عبد الله بن إباض.

وفي حقيقة الأمر أنَّ هذا الاستنتاج من كُوبَرْلِي يضعنا أمام احتمالين، إمَّا أنَّ أعمال القتل والترَّهيب من الأزارقة لم تكن قد عرفت بدايتها بعد، وهذا الاستنتاج صائب والذي أميل إليه، أو أنَّه يصف الفرق الخَارِجِيَّة المعتدلة بنفس وصف المتطرّفين من الأزارقة، وهذا مخالف لما بيَّنه من قبل في رسالة عبد الله بن إباض على اعتبار المسلمين أنَّهم أهل قبلة، لا يجوز قتالهم أو قتلهم.

ج/ الرِّسالة الثَّانية لعبد الله بن إباض:

الرِّسالة الثَّانية لعبد الله بن إباض أضافت بعض التَّفاصيل فيما يخصُّ الحديث عن علي (كرَم الله وجهه)، ويبدو من خلال الوهلة الأولى أنَّ الرِّسالة الأولى تتضمَّن الموقف من عثمان رضي الله عنه، أمَّا الرِّسالة الثَّانية فكانت عن الموقف من علي (كرَّم الله وجهه).

في هذه الرِّسالة أيضا تبيّن العلاقة في قرابة علي (كرَّم الله وجهه)، والرَّسول ﷺ، وكيف تُربي في كنف النَّبي ﷺ، وكبر في رحابه، ولكنَّ هذه القرابة لا تعطي له ذريعة أن يتصرَّف بما يخالف إرادة الله تعالى، أو الحكم بما يغضب الله تعالى، كما كان هذا آخر حياته، واستدلَّ بالآية ﴿ **وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنْ الْغَاوِينَ** ﴾(سورة الأعراف: 175-176)، أي كان على هدى وتقوى ثم غيَّر نهجه وسيرته.

ويبين كُوبَرْلِي أنَّ الاستدلال بهذه الآية يضع تصرُّفات علي بالتَّوازي مع تصرُّفات وأعمال الشَّيطان.[1]

[1]Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie,P 26

وهذا الحكم والفهم من كوبرلي خطير جدّاً، ولا أعتقد أنه مذهب عبد الله بن إباض، فَسَرْدُ الآية في هذا السِّياق يراد به الخروج عن المنهج والرُّجوع عن الحق، ولا يصل الأمر بالمقارنة بالشَّيطان.

ومن هنا يتبيَّن أنَّ إبن إباض يضع خطورة الإصرار على المعصية وعدم التَّوبة مقاما عظيما، ذلك أنَّها تؤدِّي بصاحبها إلى عدم الإيمان بالخلود في جهنم، أو تجاهله.

وأضاف كُوبَرْلِي أن هذه الرِّسالة من عبد الله بن إباض لم تشمل فقط على انتقادات لسياسة الدَّولة الأمويَّة، بل فيها أيضا نقد أو تلميح لعقيدة الشِّيعة، حيث كان فيها تعليق على عقيدة المهدي، وهي عودة الموتى من قبورهم قبل يوم القيامة، حيث يعتبره رأيا لا يقوم على أساس، لأنَّه أخذ من غير كلام الله تعالى.

انطلاقا من هذه الرَّسائل التي تشتمل على آراء وأفكار للفرقة الإباضيَّة فإنَّ كُوبَرْلِي يرى أنَّه بالفعل أنَّ هذه الرَّسائل تضع وتؤسِّس لبنات للعقيدة عند الإباضيَّة، والتي هي منطلقات تليها إثراءات على مدار التَّطور التَّاريخي.

لقد كانت بدايات للتَّأسيس لمبادئ الإمامة، وما يلزم أن يكون عليه الإمام، ثم حالة العاصي ومآله يوم القيامة، وكذلك موقفه من مسألة الشَّفاعة والقرابة من النَّبي ﷺ، وتضع معالم للتَّطوُّر اللاَّحق لمسألة الولاية والبراءة، ليس هذا فحسب، بل تنطلق من الواقع فتنادي بمبادئ العدالة الاجتماعيَّة التي تأخذ مكانا بارزا في العقيدة.

ويؤكد كُوبَرْلِي أنَّه بعد خمسين عاما من وفاة عبد الله ابن إباض، نفس المبادئ نجدها في خطبة المختار بن عوف الأزدي المعروف بأبي حمزة الذي خطبها حين دخوله مكة سنة (129هـ/747م).

وهذا مما جعله يؤكِّد استمرار هذه العقيدة وأخذها جيلا عن جيل، وأصبحت عماد هذه المدرسة الجديدة، المدرسة الإباضيَّة، بالرَّغم من أنَّ الجو مع المروانيين كان متوتِّرا، ولم يكن باليسير التَّعامل معهم، أو الخروج إلى العلن.

د/ وثيقة محبوب بن الرُّحيل [1]:

تعتبر وثيقة محبوب بن الرُّحيل من بين أهم الشَّواهد القديمة، قبل تبلور العقائد على الشَّكل المنهجي المعروف،

---

[1] **محمد بن محبوب بن الرُّحيل، أبو عبد الله** (ت: 260هـ): هو الشَّيخ محمد بن محبوب بن الرَّحيل بن سيف بن هبيرة القرشي المخزومي، وكان بن من الدُعاة البارزين في مرحلة الكتمان بالبصرة، ويكنى بـ"أبي عبد الله"، فإذا ذكر في كتب الإبَاضِيَّة المشارقة فإنَّه هو المقصود غالبا وذلك لكثرة رواياته وآرائه، وقد تأثَّر به الكثير من الفقهاء، وتحتلُّ آراؤه مكانة رفيعة في التُّراث الإباضيمشرقا ومغربا، نشأ أيام الإمام غسَّان بن عبد الله وعاصر الإمام المهناوبرز في أيَّام الصَّلت بن مالك سنة 237هـ حيث شارك مع عليّة القوم في مبايعته، قدم إلى صحار سنة 249هـ فوُلِّي القضاء بها من قبل الصَّلت بن مالك، من شيوخه: أبو صفرة وموسى بن علي الإزكوي، من تلاميذه: ابناه عبد الله وبشير، والفضل بن الحواري، وأبو جابر محمد بن جعفر، تولى رئاسة العلم والعلماء أيام الإمام الصلت بن مالك ( 237–272هـ)، لم يزل على القضاء بصحار حتى توفي سنة 260هـ، من آثاره: مختصر من ، وله سير كثيرة منها: سيرته إلى أهل المغرب، وسيرة إلى أحمد بن سليمان إمام حضرموت، وسيرة إلى أبي زياد خلف بن عذرة.
(http://www.taddart.org/?p=9260/09/02/30:22018).

ولكن ينبغي الإشارة إلى أنَّ وثيقة محبوب بن الرُّحيل بعثها لعبد الله بن يحي الملقَّب بطالب الحق، تضمَّنت نصائح يطالب فيها هذا الإمام والقائد في نفس الوقت بالاعتدال، حيث دخل حضر موت وجنوب الجزيرة العربيَّة، وكان قد بُعث من قبل أبي عبيدة لإقامة إمامة إباضيَّة في حضر موت وجنوب اليمن في (127-128 هـ./ 745-746م)

ويفسِّر محبوب بن الرُّحيل الطَّاعة، التي يعتبرها من قواعد الإسلام، والتي كما ذكرت في القرآن الكريم جزء من التَّقوى والإيمان بالله واليوم الآخر، والملائكة.....الخ، ثم ما يتبعه من عبادات كصيام وحجِّ بيت الله الحرام لمن استطاع وله من الإمكانيات والمقدرة على ذلك، وكل هذه الأعمال لابدَّ أن تُتبع بنية الإخلاص، والوفاء بالأمانات، ومصاحبة صاحب الحق، ومفارقة أصحاب الباطل، إذ هي من أساسيَّات الإسلام، و أنَّها من مبادئ الدِّين، وأركان الإيمان.

محبوب بن الرُّحيل يفرق بين التَّعاليم الكليَّة الأساسيَّة، مثل عدم الشِّرك بالله، وعدم القتل بدون حق، وعدم الاقتراب من الزِّنا.... الخ، والتَّعاليم الفرعيَّة

كما بيَّن أنَّ من بين الشَّرائع ما لا يرقى إلى درجة الوجوب، لكنَّها حسنة مثل الحجِّ النَّافلة، والعمرة، وصدقة التَّطوع، وصوم النَّافلة وهو صيام التَّطوع خارج رمضان، وكذا قيام اللَّيل، وقراءة القرآن بتدبُّر، ومن أعطى الله له هذه فهو موفَّق من عند الله، ويحتفظ بصفة الإسلام ما دام مخلصا ومداوما على هذا النَّهج وهذا الطَّريق.

وفي وثيقة محبوب بن الرَّحيل عقد فصلا لبيان الفرق بين المعاصي الكبيرة والمعاصي الصَّغيرة التي هي أقلُّ أهميَّة، حيث إنَّها لا تنفي عن صاحبها صفة الولاية، كما بين أنَّ اللَّمم أو السَّهو أو الغفلة تدخل في باب الذُّنوب الصَّغيرة.

بالمقابل فإن الكبر والحميَّة والإصرار على المعاصي تفقد صاحبها الولاء الرُّوحي وتدخله في البراءة.

وكل معصيَّة أو مخالفة لا بدَّ أن يكون بعدها نكال وعقاب، في الحياة الدُّنيا أو في الحياة الآخرة.

يعقِّب ويشير كُوبَرْلِي إلى ملاحظة مهمَّة أنَّ محبوب بن الرُّحيل لم يشر إلى كون العذاب أبديًّا أو غير ذلك، وهذه إشارة واضحة إلى أمرين: إمَّا أنَّ المسألة بين الإباضيَّة قد حُسم فيها بالخلود الأبدي للعصاة، فلا داعي لذكرها كلَّ مرة، أو أنَّ الموضوع لم يرق إلى تلك المجادلات والتي عرفت فيما بعد.

ويذهب كُوبَرْلِي إلى أنَّ محبوب بن الرّحيل في مسألة توبة العاصي، نلمس منه تخفيفا، على عكس الرَّأي الغالب في الإباضيَّة الذين يذهبون بعدم فاعليَّة التَّوبة بعد الموت، إذ يذهب ابن الرَّحيل إلى اعتبار أنَّ الله قد يحدث له توبة في اللَّيل، فنستشفُّ من قول محبوب ألا نحكم على العاصي بأنَّه من أهل النَّار، ذلك أنَّه قد يكون تاب في ساعة قبل موته ولو لم نعلم منه ذلك.

تحدَّث محبوب بن الرّحيل عن الولاية وبالخصوص حول شروط عودة التَّائب إلى الأمَّة، وهذا ما يجعلها عناصر متطوِّرة في العقيدة.

وقد طُلب من الإمام أبو يحي (طالب الحق) أن يؤسِّس لقواعد أساسيَّة وموضوعيَّة في الحكم على الآخر، كالتَّوبة وإقامة الصَّلاة، وإعطاء الصَّدقات، ولا يمكن الحكم على الآخر بشبهة كالنِّفاق مثلا.

ويستنتج كُوبَرْلِي من هذا التَّوجيه لمحبوب بن الرّحيل أنَّه ينتقد بشدَّة طالب الحق في تشدُّده وحمله على الطَّرف الآخر من مبدأ الاجتهاد.

وهنا يتبيَّن حرص محبوب بن الرّحيل على نشر المذهب الإباضي في أسلوب اقناعي دون الميل إلى الإكراه في سبيل الدَّعوة إلى الإباضيَّة.

ويعتبر كُوبَرْلِي أنَّ هذه المرحلة تعتبر بدائيَّة بالنَّسبة للإباضيَّة، ولا يمكن لنا الحديث عن ميلاد عقيدة في ثوب متناسق وجسم متكامل بالنَّسبة للجماعة المنتسبة لعبد الله بن إباض.

### 3. تكوُّن العقائد:

لم يقطع جابر بن زيد الصِّلات مع الخلفاء الأمويِّين التي بدأها أبو بلال وعبد الله بن إباض، بل استمرَّ في هذا التَّواصل، إيمانا منه أنَّ لغة الإقناع والحوار هو خير وسيلة للتَّفاهم والتَّلاقي، بعيدا عن لغة الحروب والاقتتال.

جاء من بعد جابر أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة التَّميمي، والذي هو مولى لقبيلة بني تميم، الذي قاد الإباضيَّة في البصرة، وهو صاحب رسالة في الزَّكاة، كما أنَّه جامع لأحاديث رواها عن جابر بن زيد وجعفر بن السَّماك العبدي.[1]

ويذكر كُوبَرْلِي إنَّه من خلال مؤرخِّي الفرق، فإنَّ إمامة أبي عبيدة للفرقة الإباضيَّة كانت ضدَ رغبة بعض الإباضيَّة الذين يحملون موقفا متطرِّفا للمخالفين، مثل اتِّهام أهل القبلة بالشِّرك، أو أنَّهم يستعملون التَّأويل في آيات تسمَّى بالمتشابهة، وكذا الإتيان ببدع في قضايا شرعيَّة وفقهيَّة التي كان ينتهجها كل من عبد الله بن عبد العزيز[2]وأبو المؤرج[3] اللذان عاشا إلى زمن الرَبيع بن حبيب في النِّصف الثَّانِي من القرن الثَّانِي الهجري، حيث طردهم من مجلسه،

---

[1]**جعفر بن السَّماك العبدي**، (حي بين: 99-101هـ / 717-719م): تابعيٌّ عالم، وشيخ نبيه. أخذ العلم عن جابر بن زيد بالبصرة، ويحتمل أن يكون قد التقى مجموعة من الصَّحابة وروى عنهم، خاصَّة أنس ابن مالك، قال الدَّرجِيني: «هو شيخ أبي عبيدة، وكان ما حفظ عنه أبو عبيدة أكثر ممَّا حفظه عن جابر"، وهو من أبرز المحكِّمة المنكرين لجور الأمويين، وكان ضمن الوفد الإباضي الذي وفد على الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز،وكان لهم الفضل في منع سبِّ الأمويين للإمام عليٍّ على المنابر. معجم أعلام الإباضيَّة، ص 226/2 - 227

[2]**أبو سعيد عبد الله بن عبد العزيز البصريّ**: من علماء الإباضيَّة الكبار في أواخر القرن الثّاني الهجريّ، كثر نقل الإمام أبي غانم عنه في المدوّنة.

[3]**عمر بن محمد القدمي، أبو المؤرج**:(ق: 2هـ)، من اليمن. يعد من حملة العلم إلى مصر في القرن الثاني الهجري، أحد الفقهاء الكبار، وأحد الذين يأخذون بالرَّأي في المسائل الاجتهادية. ومن السَّبعة الذين روى عنهم أبو غانم مدونته، كان أحد الذين خالفوا

ولم يرجعوا إلاَّ بعد أن تابوا ورجعوا عن أقوالهم، هذا مما يعطينا اعتقادا جازما لاعتدال آراء الإباضيَّة، وإقصاء كل من ينادي بالعنف والقتل.

ا/ مسألة القدر في البواكير الأولى:

يذكر كوبرلي أيضا أنّ من المسائل المطروحة في عهد أبي عبيدة، مسألة القدر التي كانت قد طُرحت من قبل من خلال صُحار العبدي،[1] هذ الأخير الذي كانت له معرفة عميقة بالمذهب، ويعتقد أنَّه ترك مؤلَّفا في القدر، ولكن لم يبق له أثر.

والقدر بالنِّسبة لأبي عبيدة هو علم الله الغيبي الازلي، ولا يمكن أن يوجد شيء إلا عَلِمَ الله به، ويبقى أنَّ هذا العلم لا يؤثِّر، ولا يحدد مصير الإنسان، أمَّا الكتابة في الصُّحف والألواح لتكون شاهدة على أعمالنا يوم القيامة.

بقي القدر إذن في بداياته دون تعريف نهائي مسبق، إنَّما كان عبارة عن رأي، في مسألة أحداث الإنسان، ولم يأخذ مجرى التَّفصيل ولا التَّدقيقات التي عرفها فيما بعد.

لكن بقي الجدل قائما وحيّاً في مسألة القدر، حيث وصل إلى طرد بعض التَّلاميذ من جماعة الإباضيَّة من خلال مواقفهم غير المسايرة للرَّأي الغالب على الفرقة، ومنهم حمزة الكوفي وعطيَّة.

ورأي الإباضيَّة في بدايته كان موقفا ضدَّ الجبرية، الذي يعتبرون أنَّ الإنسان مجبر على أعماله، وهو تجاوز لقواه ومسؤوليته، واستشهد أبو عبيدة بالآية من سورة البقرة ﴿**لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا**﴾ (البقرة:286)

وفي نفس الوقت كان أبو عبيدة له موقف الرَّفض من بعض المسائل منها: أنَّ الأشياء الحسنة تأتي من الله بينما الأشياء السَّيئة تأتي من الإنسان، حيث يعتبر أنهَّما كلاًّ من عند الله.

يستنتج كُوبَرْلِي مما سبق أنَّنا أمام صفحة مبدئية لمسألة القضاء والقدر في العقيدة الإباضيَّة، والتي ستتطور فيما

---

الإمام أبا عبيدة في بعض المسائل، إلا أنَّهم تابوا بعد أن عاتبهم شيخهم، ثم ما لبثوا أن عادوا إلى طريقتهم بعد وفاته. أنكر عليه قوله برأي المعتزلة في خلق الأفعال، أفتى فيهم الإمام أفلح –خصوصا أبا المؤرج– بالولاية وبالأخذ بأقوالهم ومروياتهم فيما عدا المسائل التي خالفوا فيها، قدم أبو المؤرج إلى عُمَان؛ فناقشه فقهاؤها في المسائل التي خالف فيها، فحاجوه، فرجع، كان أبو المؤرج حريصا على اتباع شيخه في كثير من فتاويه، فهو أقل توغلا في القياس من زملائه الذين خالفوا (19/01/2018 ,http://www.taddart.org/?p=7499 . 19 : 54)

[1] **صُحار بن العبَّاس العبدي**: (أبو العباس)، (ط2: 50-100هـ / 670-718م)، تابعي جليل من أوائل أيمَّة الإباضيَّة، أصله من عُمَان من بني عبد القيس، وإليهم يُنسب فيقال: صحار العبدي، أخذ العلم عن إمام المذهب جابر ابن زيد،حتَّى برع في مختلف الفنون، فكان من فقهاء المسلمين وعلمائهم، وله باع في علوم اللغة، من أشهر تلاميذه أبي عبيدة مسلم، وجمع صُحار إلى رسوخه في العلم فضائل الزُّهد والورع، فكان قدوة للمسلمين في علمه وعمله.ويُنسب إليه كتاب في القدر. معجم أعلام الإباضيَّة، رقم التَّرْجَمَة: 520 ص 489/3

بعد إلى مسألة خلق الله لأفعال الإنسان سواء الحسنة منها أو القبيحة.

كما قرَّر أنَّ واصل بن عطاء قد أثَّر على بعض الإباضيَّة في هذه المرحلة، ومن هؤلاء يذكر شخصا يسمَّى أبو محمد النَّهدي،[1] الذي عقد مجلسا في البصرة، وكان هذا المجلس مشهورا ولم يكن خفيًّا على أحد، حيث إنَّ أبا محمد النهدي كان يتعامل مع واصل بن عطاء خفية ولم يكن يظهر ذلك للعلن، وأخذ عنه بعض الأفكار في القدر، لكن لم يعلن عنها.[2]

ويبدو أنَّ كُوبَرْلِي بذكره هذه الواقعة أراد أن يبيَّن أن بعض العلماء الإباضيين تأثَّروا ببعض الأفكار الاعتزاليَّة في مسألة القضاء والقدر، ذلك لعله راجع إلى عدم وضوح الرؤية الإباضيَّة في المسألة، وعدم تبلورها بشكل واضح، وفي نفس الوقت يبيَّن أنَّ الاتِّجاه الإباضي الأوَّل رفض الانسياق وراء هذه الأفكار الجديدة، مما يدلُّ على استقلاله في بلورة أفكاره، وليس خليطا من شتَّى المذاهب كما عبر عنه بعض المستشرقين الايطاليِّين.

ب/ تحديد الاتجاهات المذهبيَّة من خلال الخيارات السِّياسيَّة:

يعتبر كُوبَرْلِي أنَّ السِّياسة هي أهمُّ دافع من أجل بناء تصوُّر مذهبي عقدي لمختلف الآراء والاتجاهات، وهذا الرَّأي من كُوبَرْلِي يحتمل جانبين فالأول خطير جدّاً إذ يتعلَّق بِلَيِّ النُّصوص أو إعطاء بعض القضايا الدِّينِيَّة مفاهيم تخدم بعض الاتِّجاهات السِّياسيَّة من أجل تبريرها وإضفاء صفة الشَّرعية عليها، والجانب الثَّاني فهو في الغالب هو المعارض للسُّلطة، حيث يواجه أخطاءها بتصحيح المفاهيم التي قد تغلِّف السُّلطة أفعالها بغطاء الدِّين، لكي تعلو عن كل نقد أو تصويب، كما يزعم أنَّه يعود إلى المفهوم الأصلي للنُّصوص، ويرجع إلى مراد الله في وحيه.[3]

ومن هنا نستشفُّ قيمة الرَّسائل في التُّراث الإباضي وبالخصوص مراسلات عبد الله بن إباض التي كانت موجَّهة ضدَّ تصرُّفات الحكَّام، وكذا وثيقة محبوب بن الرّحيل.

فلذلك كان هنالك انبثاق أسئلة من الواقع السِّياسي، ومن بينها حالة العاصي وعلاقته بالمجتمع، حيث إنَّها تطرح إشكالا سيكون موضع الحديث عنه في فصل المنزلة بين المنزلتين أو الأسماء والأحكام في دراسة العقائد لاحقا.

واعتبر كُوبَرْلِي نشوء المذهب الإباضي كان في بيئة تنتشر فيها المذاهب المعتدلة، وتختلف آراءهم دون نزاعات ولا مصادمات، مما جعل فكره بعيدا عن التَّطرف، ولأجل هذا أعلنوا اختلافهم مع الأزارقة الذين تبنُّوا منهج العنف

---

[1] **أبو محمد النَّهدي**، (حي بين: 106-121هـ /724-738م)، أبو محمَّد النَّهدي البصري، ذكره الدَّرجِيني ضمن أعلام الطبقة الثالثة (100-150هـ/718-767م)، وصنَّفه الشماخي في طبقة تابعي التَّابعين من الأنصار الأوائل لمذهب أهل الدعوة؛ كان خطيباً، دعا الجماهير في البصرة إلى الخروج على والي العراق خالد بن عبد الله القسري (ولايته: 106-121هـ/724-738م)، لما فشا جوره وظلمه. معجم أعلام الإباضيَّة، رقم التَّرْجَمَة: 778، ص 749/4.

[2] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie,P28

[3] المصدر السَّابق، ص34

المتمثَّل في الاستعراض.

ومن هنا أيضًا كان إقحام مسألة القدر نتيجة الفعل السِّياسي، فقد تمَّ تحريكها في النِّصف الثَّانِي من القرن الأوَّل الهجري عن طريق صُحار العبدي وأبي عبيدة مع علاقتها بالوعد والوعيد والخلود الأبدي في جهنَّم الذي لم يأخذ بُعْدَه النِّهائي.

وكذلك إصدار الأحكام حول أحداث الفتنة الكبرى بين المسلمين، وأوائل الخلفاء الذين وجَّهوا مفهوم الإمامة، دون إغفال موضوع الولاية والبراءة الذي له قيمة بالغة في المذهب.

وقبل أن يلج كُوبَرْلِي في تحليل العقيدة الإباضيَّة، فضل إلقاء نظرة على مصادر أصول العقيدة الإباضيَّة.

**المطلب الخامس: مصادر العقيدة الإباضيَّة:**

يؤكِّد كُوبَرْلِي بالرَّغم من زيارته لمناطق تواجد الإباضيَّة عدم اعتماده مصادر كثيرة إلاَّ ما توفَّر بين يديه واستطاع الوصول إليه، سواء تعلَّق الأمر بمصادر إباضيَّة أو أبحاث جادَّة حول المذهب الإباضي، ونجد ضمن الكتب التي وقف عليها كتاب الجواهر للبرَّادي، والذي أشار إليه مُوتيلاَنَسْكِي، وكتاب اللُّمعة المرضيَّة من أشعة الإباضيَّة لعبد الله بن حميد السَّالمي، وكذا أبحاث عن الإباضيَّة لكل من جوزيف شاخت وتادوزليفتسكي وعمرو خليفة النَّامي وجوزيف فان أس، وسميث وويلكنسون بالنِّسبة للجانب المشرقي أي عُمَان.

أمَّا عن المنهج المتَّبع كما ذكره في مقدِّمته، فهو المنهج التَّاريخي الذي يصف الأحداث دون زيادة أو تحليل، أو إضافة شيء جديد.

**1. إباضيَّة المغرب:**

يعتبر كُوبَرْلِي أنَّ ما ذكر سابقا من رسائل عبد الله بن إباض، وكذا وثيقة محبوب بن الرَّحيل، بالإضافة إلى كتابات جابر بن زيد لا يرقى أن يوصف بالعقيدة، بل لا يعدو أن يكون عبارة عن جوابات، تلخِّص آراء أصحابها في المسائل التي طرحت في ذلك العصر من قضاء وقدر، أو حالة العاصي وحكمه في الدُّنيا والآخرة.

يذكر الجيطالي أنَّ أبا عبيدة كتب أجوبة لإشكالات عقديَّة طرحت من قبل إباضيَّة شمال إفريقيا، وبيَّن كُوبَرْلِي أنَّ هذه الرُّدود كانت موجَّهة لعبد الله بن يزيد الفزَّاري الذي ألَّف كتاب الرُّدود، حيث يعتبره الكتاب الأقدم في عقيدة المسلمين.

وفي كتاب الفزَّاري حديث عن خلق القرآن، وكذلك عن عون الله، والإجماع والاستطاعة، ودلائل وجود الله، حيث اعتبرته بعض المذاهب مبتدع، وطرده أبو عبيدة من مجلسه، لأنَّه ناقش مسائل خالف فيها الاتِّجاه العام الإباضي.

ومن الكتب التي أشار إليها كُوبَرْلِي نجد كتاب الجهالات لمؤلِّف مجهول، والذي ينسب من قبل بعض المحقِّقين

لأبي عمَّار عبد الكافي، حيث ذكره من قبله المستشرق الألماني فان أس،[1] وبيَّن ما في فحواه، وذكر أنَّه يعالج المسائل الآتية:

قضيَّة التَّوحيد ودلائل وجود الله، والإخلاص لله، الأزليَّة والصِّفات، ومفهوم الإيمان والإسلام والعمل، والولاية والبراءة.

ويذهب كُوبَرْلِي إلى القول إنَّ الكتاب يحتوي على عدَّة تكرارات، والكتاب في أصله عبارة عن أسئلة وأجوبة للتَّعليم، ويبدو أنه موجَّه لخدمة الدُّعاة في نشر المذهب الإباضي.

كما يظهر أنَّ الكتاب قديم من حيث شكله ومضمونه، حيث عرفت بلورته بعد ذلك، وعرف إضافات كثيرة من قبل مشائخ عديدين، وهذا ما ذهب إليه كذلك أبو عمار عبد الكافي.

فأسلوب الكتاب ليس على نسق واحد، ويظهر أنَّه مركب من عدة قطع متفاوتة من حيث أوراقه، كما أنَّه يطرح أجوبة لإشكالات اجتماعيَّة داخليَّة، مثل الكلام عن قضايا لوثنيين بربريين، والنَّص لم يشر في ثناياه إلى أيّ مؤلِّف، ويرجِّح كُوبَرْلِي إلى أنَّه قد يكون لتيبغورين، لكنَّه لم يذكر علَّة ذلك التَّرجيح.

وقد قدَّم فان أس ملاحظة قيِّمة، حيث بيَّن أنَّه ورد في مقدمة الكتاب إنَّه من تأليف السَّادات من أهل الدعوة،[2] وقد لقي الكتاب شرحا من قبل أبي عمار عبد الكافي.

ومن الكتب التي أشار إليها كُوبَرْلِي وتحوي العقيدة الإباضية، وكانت محور اطلاعه:

1. **الدَّينونة الصَّافية والرَّدُّ على النَّاكثة وأحمد بن حسين:** لعمروس بن فتح (283ه/896م): وله مؤلَّفات كذلك في السِّير والأصول والفقه.
2. **كتاب الاستطاعة:** للإمام أبو اليقظان محمد بن أفلح (281 ه/894م): حيث يعتبر هذا الإمام متكلِّما وله كثير من الرَّسائل والأجوبة، وبشكل أخصّ حول مسألة خلق القرآن.
3. **كتاب الرَّدِّ على جميع المخالفين** لأبي خزر يغلا بن زلتاف (ت380/990): يُعتبر من بين المؤلِّفين في العقائد في القرن الرَابع الهجري/ العاشر للميلاد، وتضمَّن هذا الكتاب إشكالات وخلافات عقديَّة مثل الحديث في أسماء الله وصفاته، وهذه المسألة التي اعتبرها أبو خزر مما لا يسع جهله.

ويمكن القول أنَّ هذا العالم ظهر في وقت لمع فيه نجم المعتزلة في المغرب بجدالاتهم ونقاشاتهم في عدَّة قضايا مثل مسألة خلق أفعال العباد، ومن الذين عاصر أبو خزر، نجد العالم سعيد بن زنغيل الذي

---

[1] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie,P35(نقلا عن كوبرلي)

[2] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie,P35

جادل المعتزلة حول أسماء الله، وذكر مُوتِيلاَنَسْكِي أنَّه ألَّف كتابا لكنه ضاع وأتلف مع الزَّمن.[1]

4. **كتاب التُّحفة في جزئين** لأبي الرَّبيع سليمان بن يخلف (471هـ/1047): بعد أن تلقَّى دروسه على يد شيخه وأستاذه أبي عبد الله محمد بن بكر في تنسلي بوادي ريغ، تعلَّم الفقه في جربة، واستقرَّ في تونين بالقرب من تاميليسيت (نفوسة)، حيث كوَّن هنالك حلقة علم للطَّلبة الذين وفدوا إليه من واد سوف وواد ريغ ومن الزَّاب وقسطيلية، وأمام إلحاح طلبته قبِل أن تدوَّن بعض ملاحظاته وآرائه،.
5. **كتاب تبيين أفعال العباد:** في ثلاثة أجزاء، لأبي العَّباس أحمد (504هـ/1110م): وهو ابن مؤسِّس حلقة العزَّابة أبي عبد الله محمد بن بكر، وقد تخرَّج من مدرسة أبي الرَّبيع سليمان بن يخلف، وألَّف أيضا كتاب مسائل التَّوحيد مما لا يسع النَّاس جهله وغير ذلك من مسائل علم الكلام.
6. **كتاب السُّؤالات: لأبي عمرو خليفة السُّوفي (ق12/6م):** يعتبر من تلامذة أبي الرَّبيع سليمان بن يخلف، يعود للقرن السَّادس الهجري، وهو من مدينة واد سوف، عاش في هذه المدينة جلَّ حياته، ألَّف كتاب السُّؤالات،[2] حيث يشمل أجوبة مفصَّلة وموزعة، حول أسئلة مختلفة مقسَّمة إلى تسع مجالات، منها انبثق تقسيم الأصول الإباضيَّة.
7. **كتاب الموجز في جزئين:** لأبي عمار عبد الكافي التَّناوتي (500- 569هـ): يعتبر من علماء النِّصف الأوَّل من القرن السَّادس الهجري،[3] فقد كان لامعا وبارزا في كثير من الفنون ومختصًّا بعلم الكلام، صقل علومه بدراسة اللُّغة العربيَّة، أدبا وصرفا بتونس، كما ترك ثلاث مؤلَّفات في العقائد، منها كتاب الاستطاعة الذي ضاع.
8. **كتاب معرفة توحيد الألوهية:** لأبي سهل يحي بن ابراهيم سليمان (ق6هـ): من علماء القرن السَّادس الهجري.
9. **كتاب الدَّليل والبرهان** في ثلاثة أجزاء لأبي يعقوب يوسف بن ابراهيم الوارجلاني: (ت 570هـ/1175م).
10. **أصول الدِّين** لتيبغورين بن إسحاق الملوشطي (ق 6هـ/12م): من علماء القرن السَّادس الهجري من جبل نفوسة.

---

(1) المصدر السَّابق، ص36

(2) أبو العبَّاس أحمد بن سعيد الدَّرجِيني (670هـ)، كتاب طبقات المشائخ بالمغرب، ص 483/2.

(3) المصدر السَّابق، ص 485/2.

11. **القصيدة النُّونية:** لأبي نصر الملوشائي النَّفوسي: (ق7هـ/13م) له عقيدة نَظَمَهَا في قصيدة، وسمَّاها بالنُّونيَّة.
12. **قواعد الإسلام** لإسماعيل الجيطالي (ت 750هـ): من علماء القرن الثَّامن الهجري، له مقدمة في العقيدة في كتابه قواعد الإسلام، وهي لتعليم الصّبيان، اختصرت تحت اسم عقيدة الجيطالي.
13. **أصول الدِّيانات** لأبي ساكن عامر الشَّماخي (ت792هـ): من علماء النِّصف الثَّانِي من القرن الثَّامن الهجري من نفوسة، له كتاب أصول الدِّيانات، ويظهر أنَّه كتيب وُضع للحفظ، وله كثير من الشُّروحات.
14. **عقيدة التَّوحيد:** لأبي حفص عمرُو بن جميع: (نهاية القرن الثَامن الهجري): ترجم كتابا من البَرْبَرِيَّة إلى العربيَّة في العقيدة، ويشير النَّامي إلى أنَّ هذه العقيدة يمكن أن تكون من تأليف جماعي، وهم نفس العزَّابة الذين ألفوا كتاب ديوان العزَّابة.
15. **رسالة في الحقائق:** لأبي القاسم إبراهيم البرَّادي: (عاش في 810 هـ)، له كتاب صغير رسالة في الحقائق، والذي من خلاله أعطى بعض التَّعريفات لمصطلحات عقدية إباضيَّة.
16. **كتاب معالم الدين** لعبد العزيز الثَّميني (1718م- 1808م): مؤلِّف معاصر.

**2. إباضيَّة المشرق (عُمَان):**

ذكر كُوبَرْلِي في محاولته لإحصاء ما يتعلَّق بمؤلَّفات عُمَان في العقيدة الإباضيَّة، أنَّه زار سلطنة عُمَان سنة 1967 والتقى بالسيِّد سميت والسَّيد ويلكنسونSmit et Wilkinson ، اللَّذان استطاعا معرفة تصنيف الكتب والمخطوطات العربيَّة، حيث احتوت على أعداد مهمَّة من الكتب الإباضيَّة، والتي تُعتبر اكتشاف للباحث.

ومن الكتب العقديَّة الإباضيَّة لمؤلفين عُمَانيِّين نجد:

1. **كتاب الأسئلة والأجوبة لأهل عُمَان،** لسعيد بن خلفان الخليلي (1230هـ /1287هـ)، يحتوي على أسئلة وأجوبة فقهيَّة لعلماء من أهل المغرب وعُمَان، وفي الكتاب كذلك مناقشة قضايا متعلِّقة بخلق القرآن، ورؤية الله تعالى يوم القيامة وصفات الله.
2. **الكشف والبيان في شرح افتراق الفرق والأديان،** لأبي عبد الله محمد بن سعيد الأزدي القلهاتي(ق6هـ).
3. **غاية المراد في الاعتقاد** لنورالدِّين السَّالمي (ت1914م).

وقد أردف كُوبَرْلِي كُتبا قال عنها أنها للدِّعاية والإشهار بالمذهب، وليست كبقيَّة المصادر التي تعنى بالطَّرح العقدي العميق، إلا أنَّها بحاجة إلى دراسة خاصَّة،[1] كما علَّق عليها أنها غالبا ما هي متروكة من قبل الإباضيَّة، ومنها:

4. **جواب أبي مهدي إسحاق بن إسماعيل** (971هـ/1563م)، وهو جواب لشيخ مالكي يُدعى أبو علي بن الحسن البهلولي.
5. **جواب الشَّيخ أبو العبَّاس أحمد بن سعيد لأهل الخلاف** مخطوط يتعلَّق بقضايا كلاميَّة.
6. **شرح كتاب الدَّعائم** لأبي النَّظر العُمَاني حيث برز فيه الاختلاف حول مسألة خلق القرآن، والذي كان محور انتقاد الشَّيخ اطفيش.

### 3. شُرَّاح العقائد:

من أكثر الكتب التي شرحت: عقيدة نفوسة، وعقيدة التَّوحيد لعمرو بن جميع (ق7هـ/13م).

كما يعتبر كُوبَرْلِي أنَّ القصبي (ت: 1088هـ / 1677م) من أهم الشُّراح، وقد شرح كتاب أبي زكرياء يحي بن الخير الجنَّاوني (ق5هـ/11م)، وبيَّن أنَّ ما فيه من عقيدة هي مستقلَّة من أصل الكتاب، كما يعتبرها أنَّها ليست فقط كتاب تعليمي، بل أكثر من ذلك لما احتوته من مظاهر فلسفيَّة متطوِّرة.

**الشُّراح الآخرين لعقيدة عمرو بن جمُيع:**

- شرح عقيدة التَّوحيد لأبي سليمان داود بن إبراهيم التَلاتي (967هـ / 1560م).
- عمدة المريد لنكتة التَّوحيد: لأبي حفص عمر بن رمضان الجربي التَّلاتي( **1187هـ / 1773م**).

وقد عمد كُوبَرْلِي في عمله إلى تحليل مضمون أربعة عقائد هي عقيدة التَّوحيد لأبي حفص عمرو بن جميع، وعقيدة نفوسة للجنَّاوني، وعقيدة أصول الدِّين لتبغورين، وعقيدة في معرفة التَّوحيد والفرائض لأبي سهل يحي.

ونختار عقيدة أصول الدِّين لتيبغورين كنموذج لدراسةكُوبَرْلِي للعقيدة عند الإباضية في كتابه مدخل إلى العقيدة الإباضيَّة، كما أفردها ببحثٍ خاصٍّ في كتاب بعنوان أصول الدِّين لتيبغورين.

**المطلب السَّادس: عقيدة تيبغورين:**

يعتبركُوبَرْلِي أنَّ كتاب أصول الدِّين لتبغورين، ليس كتابا عقديّاً فحسب، بل أكثر من ذلك إذ يحتوي على قضايا كلاميَّة وفلسفيَّة،[2] فهو للمؤلِّف تيبغورين ابن داود ابن إسحاق الملوشطي.

### 1. نشأة تيبغورين ووسطه الثَّقافي والاجتماعي:

[1] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 42

[2] Pierre Cuperly, Le kitab usul al-din de Tibgurin, P 69.

نشأ في ملوشطة بأريغ، وسكن آجلو، والتي تسمَّى حاليا ببلدة أعمر التَّابعة لمدينة تقرت الواقعة جنوب شرق الجزائر.

أخذ تيبغورين العلم عن أبي الرَّبيع يخلف المزاتي(ت:471هـ/1078م)وعن أبي محمَّد عبد الله بن محمَّد اللنتي (ق6هـ/12م)، أنشأ لطلبته حلقة علم في غار تِين يَسْلِي بأريغ،[1]وعاش في النِّصف الأول من القرن السَّادس الهجري، لذلك فإن تصنيف تيبغورين سيكون بين طبقة العلماء للنِّصف الأول من القرن السَّادس الهجري، وقد عرف هذا القرن عدَّة علماء إباضيين، من بينهم بالخصوص: أبو يعقوب يوسف بن ابراهيم الوارجلاني(ت570هـ/1175م)، وأبو عمَّار عبد الكافي (ت569هـ).

كما أنّ كُتَّاب السِّير يذكرون عن تيبغورين أنَّه شخصيَّة مهمَّة فهو متعمَّق في الدِّين، وعالم متحمِّس، وعضو في حلقة العزَّابة، ويُصنف في قمة كوكبة العلماء المشهورين لما له من تأليفه في العقيدة.

ولتبغورين تعليقات وشروح للكتب جعلت منه مؤلَّفا مهمًّا حول عقيدة الإيمان، وبالدِّقة كتابه المعنون بأصول الدِّين.

وقد شرح كتابه أصول الدِّين عمرو بن رمضان التَّلاتي الجربي (ت**1187هـ**/1773م) في كتاب سمَّاه: مرآة النَّاظرين في أصول تيبغورين، طبع في مجموعة مبدوءة بكتاب عقيدة أبي حفص عمرو بن جميع.

كما شرحه أيضا أبو يعقوب يوسف بن محمَّد المصعبي (ت1187هـ/1773م) في كتاب حاشية تيبغورين، وكذا شرح أصول الدين لتيبغورين الشَّيخ اطفيش (ت-1332هـ/1914م).

### 2. محتوى عقيدة تيبغورين:

تحتوي على تأصيل العقيدة الإباضيَّة، وكذا الرُّدود على المخالفين من معتزلة ومرجئة وغيرهم، وتشتمل على الأصول التَّالية:

1/التَّوحيد، 2/ القدر، 3/ العدل،4/ الوعد والوعيد، 5/المنزلة بين المنزلتين، 6/ لا منزلة بين المنزلتين، 7/ الأسماء والصِّفات، 8/ الأمر والنَّهي، 9/ الولاية والبراءة، 10/ الأسماء والأحكام،

وقد زاد عليها:

11/ الاستطاعة، 12/ العون والعصمة، 13/ خلق القرآن، 14 / رؤية الباري، 15/ الشَّفاعة، 16/ العدل، 17/ عذاب القبر.

من خلال التَّقسيم السَّابق، يذهب كُوبَرْلِي إلى اعتبار أنَّ تيبغورين خرج عن التَّقسيم المعهود لكبار المسلمين في

[1]https://www.tourath.org/ar/content/view/591/41/(18:00 2018/03/25)

المسائل المدروسة،[1] مما يدلُّ على إبداع لتبغورين أو له رأيا خاصّاً في بعض القضايا التي كانت مطروحة في عصره، وتحتاج إلى توضيح وإلى تفصيل.

### 3. مصادر الدِّين:

مصادر الدِّين التي اعتمد عليها تيبغورين في نسج عقيدته، هي القرآن، والسُّنة، والإجماع، والقياس.

ا/ القرآن الكريم:

يؤكِّد كُوبَرْلِي على مركزيَّة القرآن الكريم في حجج تيبغورين، إذ إنَّه قد ذكره مائتين وأربع وسبعون مرَّة، وهو ما يدلُّ على عدم اختلافه عن مجموع الإباضيَّة الذين يعتبرون القرآن الكريم أصل بناء العقائد، كما أنَّ جميع المصادر الأخرى تأخذ سندها وقوَّتها وحجِّيتها من القرآن الكريم، كالإجماع الذي سيتمُّ التَّطرُّق إليه في بيان هذه العقيدة.

ويستند تيبغورين بقوَّة إلى مسألة أسباب النُّزول في توظيفه للشَّواهد القرآنية، وكذا المعرفة الدَّقيقة للُّغة العربيَّة وقواعدها العامة.

كما بيَّن كُوبَرْلِي أنَّ تيبغورين يعتمد على الآيات المحكمات في بنائه للعقيدة، ويجمع في ذلك الآيات تلو الأخرى التي تبني موضوعا محدّداً مثل تنزيه الله تعالى، ولا يستند في ذلك إلى الآيات المشتبهات، حيث لا يستدلُّ بها في العقائد، كما أنَّه يرفض جميع ما يوهم التَّشبيه في الآيات، ويميل إلى تأويلها إذا كان ظاهرها يفهم منه خلاف الأصل.

كما يلاحظ الباحث أنَّ الرَّكيزة الأساسيَّة في تفسير تيبغورين للآيات هي اللُّغة العربيَّة، من خلال توظيف الشِّعر العربي، ويعتقد أنَّ الاستشهاد عنده بالأحاديث النَّبويَّة قليلة مقارنة بالقرآن الكريم.[2]

ويرجح كُوبَرْلِي أنَّ هذا التَّنزُّه من الإفراط في توظيف الأحاديث عند تيبغورين واضح من خلاله سُّخريته من أهل الحديث، إذ غالبا ما يطلق عليهم الحشوية،[3] ويعطي في ذلك مثلا في تفسيرهم للصِّراط أنَّه سيف يمرُّ عليه النَّاس يوم القيامة، حيث يعتبر ذلك تيبغورين خيالا من نسج الشَّيطان.

ويذكر كُوبَرْلِي هنا ملاحظة مهمَّة متعلِّقة بالاستشهاد بالشِّعر العربي، في مسائل عقديَّة، فيعتبر أنَّ تيبغورين لا يستشهد بالشِّعرإلا لمما، لكنَّه في مسألة مناقشة رؤية الله يوم القيامة، وفي سبيل انكار إمكانية الرَّؤية، فإنَّه وظَّف كثيرا

---

[1] Pierre Cuperly, Le kitab usul al-din de Tibgurin, P72 .

[2] المصدر السَّابق، ص 75.

[3] الحَشويَّةُ من حشا يحشو، نسْبة إلى الحشو، أو الحشا: طائفةٌ تمسَّكوا بالظواهر، وذهبُوا إلى التجْسيم وغيره. https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B4%D9%88%D9%8A%D8%A9) ( /10:30 2018/01/23

من الأشعار العربيَّة، وبالخصوص الشِّعر الجاهلي.

ولم يبيّن كُوبَرْلِي علَّة ذلك، ولعلَّ هذا راجع أساسا إلى أهمية الرَّجوع إلى الشِّعر العربي في قضيَّة الرُّؤية، لتبيان دلالة بعض الكلمات وتوظيفها عند العرب، كمسألة النَّظر، واختلاف معانيها في اللُّغة العربيَّة، فلذلك رأى ضرورة العودة إلى أشعار العرب.

ب/ الإجماع:

يتعلَّق مفهوم الإجماع بالنِّسبة لتبغورين بما درج عليه أوائل الإباضيَّة، والتَّابعين لهم، ويؤكِّد كُوبَرْلِي في حديثه عن الإجماع عند تيبغورين، أنَّه لا يقصد به إجماع الأمَّة الإسلاميَّة كلَّها، وإنَّما يريد به إجماع الإباضيَّة بما استقام مع مفهوم الصَّحابة، وهذا واضح في بعض المسائل من نحو قضية إثبات الرُّؤية، فتفسير الآيات في عهد الصَّحابة واضح، ولا يمكن لأي إجماع أن يعارضها أو يخالفها.[1]

ج/ القياس:

على حسب كُوبَرْلِي فإنَّ تيبغورين لم يأت بجديد في باب القياس، وهذا في مجال تعريفه واستعمالاته، فبداية لم يعرِّف تيبغورين القياس، إلا أنَّه طبقه على القدريَّة الذين يشنّع عليهم إنكارهم أنَّ الله خالق كل شيء، وهذا رأي يشاركهم فيه كل من المجوس والزَّرادشتيَّة، حيث ذهب إلى القول إنَّ الله خالق الشَّر والخير جميعا.

ويعتبر الباحث أنَّ تيبغورين لم يبتدع في هذا المجال، بل سار على درب سلفه الجنَّاوني، الذي كان قد ذكر هذه المسائل في حديثه عن الصِّفات الإلهية.

ويشير كُوبَرْلِي إلى نوع من التَّناقض الذي سقط فيه تيبغورين فأحيانا ينتقد هذا الأخير القياس، ولكنَّه أحيانا أخرى يستعمله بشكل مفرط،[2] وكان هذا مثلا في معرض نقده لأحمد بن الحسين الاطرابلسي.[3]

بعد سرد كُوبَرْلِي لمصادر الدِّين عند الإباضيَّة نستغرب أنَّه لم يعط مكانة للسُّنَّة رغم أهميتها، وكان يعتبرها تيبغورين من مصادر الدين، وهي عمدة أساسيَّة عند الإباضيَّة، وقد ذكرت فرجيني بريفوست أنَّ الإباضيَّة يعتمدون السُّنَّة بعد القرآن في مصادر الدين، كما يعتبرون مسند الرَّبيع بن حبيب معتمدهم في الأحاديث النَّبويَّة.[4]

---

[1] Pierre Cuperly, Le kitab usul al-din de Tibgurin, P73.

[2] المصدر السَّابق، ص73.

[3] له فرقة تنسب إليه، وهي **الحسينيَّة**: نسبة إلى أبي زيد أحمد بن الحسين الطرابلسي (ق3هـ/9م)، والتي لم يعد لها وجود الآن، ومؤسِّسها عاش في الجزء الشَّرقي من جبل نفوسة، والذي اشتهر بإكثاره الأخذ بمسائل القياس، وتقديمه الاستدلال العقلي في استنباط الأحكام الفقهيَة على نصوص السُّنَّة، واشتهر بمخالفته للإباضية في مسائل عقديَّة، وبعض آرئه مبثوثة في كتب السِّيَر وعلم الكلام عند الإباضيَّة. معجم المصطلحات الإباضيَّة، ص 257/1.

[4] Virgine Prevost, Les Ibadites (De Djerba à Oman la troisième voie de l'Islam), P 43.

### 4. ترتيب القضايا العقديَّة:

يعتقد كُوبَرْلِي أنَّ تيبغورين بنى عقيدته من خلال قضيَّة مركزية مهمَّة جدًّا وهي توحيد الله تعالى وتنزيهه عن الشَّبه بالخلق ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ (الشُّورَى،11)، حيث نجد هذه الآية مستعملة باستمرار ضدَّ الخصوم، فتضمَّنتها جميع المحاور التي تخدم هذا الجانب من قريب أو من بعيد، وهذه المحاور هي:

1. التَّوحيد والصِّفات الإلاهيَّة.
2. اكتساب الأفعال.
3. الاستطاعة.
4. خلق القرآن.
5. الوعد والوعيد.
6. رؤية الله.

ويعلن كُوبَرْلِي عن حقيقة مهمَّة في فكر تيبغورين، وهو أن التَّوحيد هو المحور والمركز الذي تدور عليه جميع التَّرتيبات عنده، وكذا تنزيه الله سبحانه وتعالى، تأكيدا للآية ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾ (الشُّورَى، 11)، ثم ما يتعلَّق بجميع ردوده على المبتدعة من مجسِّمة ودهريَّة.

### 5. الرَّدُّ على المجسِّمة والدَّهريَّة:

في معرض ردِّتيبغورين على المجسِّمة الذين يصفون الله بالجسم والصُّورة، كان ردُّه كما -يشير كُوبَرْلِي- ردًّا كلاسيكيًّا، حيث يقول إنَّ صفات الجسم من الأحداث والله ليس مُحدثا.[1]

لكن الجدل مع الدَّهرية أخذ منحى فلسفيًّا مع تيبغورين، فباعتقادهم بقدم الجوهر والأعراض، فقد ردَّ على دعاوي الدَّهرية كما هي طريقة ومنهج الردِّ على الفلسفة القديمة، التي لا تعتبر الجوهر مادَّة، وهنا يكون الخلط مع مفهوم الجسم، وبالنِّسبة لتبغورين فإنَّ الجوهر من الأحداث وهي من نفس جنس الأعراض، فلم يفلت بذلك اتِّهام الدَّهريين بالشِّرك.

وهنا يأخذنا كُوبَرْلِي إلى مسألة منهجيَّة واضحة وهي تتعلَّق بمعرفة آراء الطَّرف الآخر بحق قبل أخذ حكم في المسألة فيقول: "من الصعب جدًّا معرفة أقوال ونظريَّة الدهريَّة، وما هي تفسيراتهم للمادَّة"[2]

ويؤكِّد في نفس الوقت أنَّ الفلاسفة المسلمون في اتباعهم لمنهج أرسطو، لا ينفون وجود الله رغم إعطائه صفة

---

[1] تبغورين بن داوود بن عيسى الملشوطِي، كتاب أصول الدِّين، ص 95 (نسخة الكترونية).

[2] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 78

الجوهر، واعتباره علَّة الوجود.

كما يناقش أدلَّة تيبغورين في دحضه للدَّهريين، فيبيّن أنَّه في الحقيقة سبب نشأة الكون هو أصل الكون نفسه، وهذا هو مبدأ مذهب الدَّهرية، فمسألة العلَّة قضيَّة مسلَّم فيها، تبقى مسألة الجوهر هل المقصود بها الجسم أم غير ذلك؟

إنَّ مسألة علاقة الجوهر بالجسم قد خاض فيها الفلاسفة المسلمون، فإطلاق الجسم مبدأه الانتقال من حالة لأخرى، مثل الانتقال من الطُّفولة إلى المراهقة، كما لاحظ ذلك تيبغورين أنَّ هذا متعلَّق بالأجسام ولا يتعلَّق بالذَّات الإلاهيَّة، بينما الدَّهرية يوظِّفونه على أساس فلسفي.[1]

## 6. الردُّ على الأشاعرة:

لا يبتعد الخلاف مع الأشاعرة من مبدأ تنزيه الله تعالى، فعلى هذا الأساس كان خلافه أيضا مع معارضيه من الأشاعرة، بأنَّ صفات الله قديمة قدم الذَّات نفسها، ولا تنفصل عنه.

إذ إنَّ أسماء الله هي صفاته لأنَّها متعلِّقة به وهي أبديَّة أزليَّة، وتيبغورين في هذا الموضوع يتَّهم الأشاعرة بالمراوغة، إذ يعتبرهم في حقيقة الأمر لا يختلفون عن الدَّهريين في تجسيم الذَّات الإلاهيَّة.

يستشهد كُوبَرْلِي بأقوال المستشرق الإيطالي مورينو الذي أشار إلى المسألة الخلافيَّة في هذا الموضوع بين إباضيَّة المشرق وإباضيَّة المغرب، باستثناء النَّفوسيين الذين وافقوا المشارقة، وخالفوا المغاربة في بعض قضايا الصِّفات.

بينما المغاربة يرون قدم الصِّفات، يذهب المشارقة بتقسيمها بين محدثة وقديمة، فمثلا صفة الرِّضا صفة محدثة، بينما صفة العلم صفة قديمة.

يرى تيبغورين غير هذا فيعتبر أنَّ الأسماء الإلهية تعكس فعلا إلاهيًّا فهي مثل أسماء الأفعال، مثل الخالق، الرَّازق، وهذه الصِّفات هي نفسها الذَّات، وهو الاعتقاد المتَّفق به عند الإباضيَّة.

النَّفوسيون يذهبون إلى القول بحدوثيَّة بعض الصِّفات مثل العداوة والولاية والغضب والرِّضا، إلاَّ أنَّها رغم ذلك مرتبطة بالعلم الأزلي الإلاهي، فهي قديمة في علم الله، حديثة في إيجادها.

ويعتقدكُ وبَرْلِي أنَّ تيبغورين بهذا النَّقد، يظهر أنَّه قد سقط في عدم التَّعمق في الطَّرح الأشعري، الذي يعتبر أنَّ الصِّفات هي معاني مضافة إلى الذَّات الإلهية.[2]

وهذا راجع في رأيه على ما أظهره الاختلاف مع إباضيَّة المشرق، والذين لا يبتعدون كثيرا عن مفهوم الأشاعرة

---

[1] الجوهر بالمعنى الفلسفي هو الثَّابت في الأشياء المتغيرّة، ويطلق أيضا على الموجود القائم بنفسه، ويقابله العرض. جلال الدِّين سعيد، معجم المصطلحات والشَّواهد الفلسفية، ص 138.

[2] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 80

في هذه المسألة، على الأقل في مسألة صفات الفعل.

ويدعم كُوبَرْلِي رأي تيبغورين برأي عالم إباضي آخر وهو أبو يعقوب يوسف الورجلاني، الذي يرفض فصل الصِّفات عن الذَّات، فهي صفات ليست خارجة عن الذَّات الإلاهيَّة[1].

وفي معرض ردِّ تيبغورين على الأشاعرة، يقول إنَّ الصِّفات لا تضفي مدحا على الذَّات الإلاهيَّة، لأنَّ الله ممدوح بذاته.

وذكر كُوبَرْلِي أنَّ ما ذهب إليه تيبغورين موجود بالضَّبط عند المعتزلة، ولكنَّه لم يوضِّح معنى هذه الإشارة، هل يقصد منها تأثُّر المذاهب ببعضها، أو توافقهما في هذه المسألة.

في مقدمة فصل التَّوحيد لتيبغورين بيَّن المؤلف أنَّ الله توجَّه بخطاب للخلق في الغيب بلغة يفهمونها جميعا، ومتطابقة مع ملكاتهم بالنِّداء للإيمان به، فلذلك يعتبر تيبغورين أن الإيمان مطلب فطريٌّ غُرز في الإنسان.

**المطلب السَّابع: الآراء العقديَّة من خلال كتاب أصول الدِّين لتبغورين:**

**1. مسألة الكسب والاختيار:**

طرح تيبغورين مسألة الاكتساب للنِّقاش، ولكن كان له معها تناول بشكل أعمق في فصل العدل، حيث صرَّح تيبغورين في هذا الجانب، أنَّه لا يجوز لا في المنطق ولا في العلم ولا في القرآن أن يكون الله ظالما أو متجبرٍّ، إنَّما من صفاته العدل، والمجبرة والمجبلة هدموا هذا التوكيد، وذهبوا عكس ذلك، وقالوا إنَّ الله يجبر الإنسان على فعل الأشياء، ولا يوجد اكتساب أو حُرِّيَّة الاختيار، وهم مقادون مثل الشَّمس والقمر والأنهار في مسارهم.[2]

يتعجَّب كُوبَرْلِي من طرح تيبغورين ويقول: إنَّه من المحيِّر أن نجد تيبغورين وهو من علماء نفوسة، لا يفرِّق بين الجبْل والجبر، في حين أنَّ هذه التَّفرقة قد بيَّنها عالم آخر من جبل نفوسة وهو أبو نصر فتح الملوشائي.[3]

لأنَّه بالنِّسبة لأبي نصر فالإنسان مخلوق، وهو مفطور ومطبوع، وذلك من أجل تحقيق ما هو في علم الله تعالى منذ الأزل، وهذا لا يفهم منه أنَّه مجبور للقيام بهذه الأفعال، وقد استشهد أبو نصر بمقولة لابن عباس الذي قال: "الخلق إلى ما علم منقادون وعلى ما سطَّر في المكنون من كتابه ماضون لا يعملون بخلاف ما منهم علم ولا إلى غيره يردون".[4]

---

[1] أبو يعقوب يوسف ابراهيم الوارجلاني، الدَّليل والبرهان، ص 45/1.

[2] تبغورين بن داوود بن عيسى الملشوطِي، كتاب أصول الدين، ص 71 (نسخة الكترونية)

[3] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 82

[4] الرَّبِيع بن حبيب بن عمر الأزدي البصري، الجامع الصَّحيح (مسند الرَّبيع بن حبيب)، رقم الحديث: 839، ص 220.
وقد مرَّ بنا الحديث في معرض المدرسة الإيطاليَّة، وأوردناه فيه كاملا.

يعيد كُوبَرْلِي من جديد طرح السُّؤال، ويقول: هل فعلا أنَّتيبغورين لا يرى أنَّ الفرق بين الجبر والجَبْل، فرقا واسعا، وأنَّه فرق شكلي ليس جدري، وغفل عنه إلى هذا الحد؟[1]

أو أنَّه يميل إلى رأي العلماء المتكلِّمين من المغرب، والذين هم معارضون لشيوخ جبل نفوسة في هذا الإشكال؟

وهذا فيه دلالة أيضاً على أنَّ تيبغورين، من المدافعين عن حُرِّيَّة الاختيار والكسب.[2]

وهذا الجانب الذي يعتبره كُوبَرْلِي مجهولا عند أبي نصر، لأنَّه باعتباره يُقصِره فقط عند حركة بسيطة في الجسم، ويرى أنَّ حركة الإنسان لا تكون إلا بعد الخلق، ثم يكون الاكتساب من الإنسان، ليتمَّ به الحركة.

ويشير كُوبَرْلِي إلى ملاحظة مهمَّة في الجانب، إذ يعتقد أنَّ تيبغورين قد تميَّز عن بقيَّة علماء نفوسة الذي رأى في وجهة نظر شيوخ المغرب أنَّها الأقرب إلى الصَّواب.

كما أن باحثنا أشار إلى أدبيَّة من أدبيات الإباضيَّة وهي أنَّ الخروج عن الإجماع لا يُقْصِي صاحبه عن مجموع الأمة، ذلك أنَّ الإجماع على الأصل باق، وهو نفي كل ما فيه اعتقاد بالجبر.

وهذا الموقف من تيبغورين يعطي لنا مؤشِّرا أساسيّاً، وهو أنَّه في المسائل الكلاميَّة، التي ليست لها أهميَّة كبيرة جدّاً، تعطى للعالم بعض الحُرِّيَّة في الاجتهاد، وحال مخالفته للإجماع، فإن هذا لا يخرجه من الأمَّة.[3]

ومسألة حُرِّيَّة الإنسان شيء مؤكَّد فيها، وهي قضيَّة مهمَّة محورية أساسيَّة، لتموقع القضايا الأخرى ضمنها، ومنها الفعل الإنساني، وجانب التَّأثير الإلاهي في الإنسان، وما يخصُّ الله تعالى أو ما يخصُّ الإنسان، هي قضايا غير مدركة ومتعلِّقة بالتَّوحيد، مع رفض كل اشتراك في الفعل، من أجل إنتاج الحركة، لأن هذا قد يوقع في الشِّرك، وفي نفس الوقت يمنع كل تضمين استقلال الفعل الثَّانوي عن الفعل الأساسي، كل هذا يرجع بنا إلى القضيَّة المركزية عند تيبغورين وهي التَّوحيد المتعلِّقة بتنزيه الله تعالى.

تيبغورين يذهب إلى وجود مستوى لحركتين غير متنافستين أو متعاكستين بين الإله والإنسان، والتي هي من جهة الله أنَّه هو الخالق للحركة، هو ينقل للإنسان حركة مؤقتة عرضيَّة حيث تكون هي من نصيب الإنسان من مثل الاعتقاد، أو الخيانة، أو ما يتعلَّق بالحركة والسُّكون، كالصِّيام، والصَّلاة.... الخ، هذه الأفعال الأخيرة ليست أفعالا إلهية، إنَّما هي كسب من الإنسان.

وكُوبَرْلِي في معرض حديثه عن رؤية تيبغورين وتفسيره للفرق بين أعمال الخالق وأعمال الإنسان، يطرح أسئلة عديدة، يعتبرها محل إشكال، لكن لم يجب عليها تيبغورين.

---

[1] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie,P 82

[2] المصدر السَّابق، ص82

[3] المصدر السَّابق، ص83

التَّفرقة في فعل الإنسان بين النَّصيب الإلاهي والنَّصيب العرضي يمكن من خلاله بشكل مباشر حلَّ مسألة صفات الفعل للإنسان، لكنَّ حُرّيَّة الإنسان تبقى إشكالا كبيراً، لذلك يعودكُ وبَرْلِي للتَّساؤل مرَّة أخرى هل بإمكاننا القول إنَّ الانسان له الاستطاعة ليتصرَف بحُرّيَّة. وهل هذه الاستطاعة دائمة، أو قبل الفعل أو بعده، ومتى يكون نهايتها؟[1]

## 2. مسألة الاستطاعة:

الاستطاعة بالنِّسبة للمعتزلة حالة دائمة للإنسان، وهي تسبق الفعل، وتكون من أجل خلق الحركة أو عكسها، كما أنَّها تحقق الإيمان أو الشَّك.

بينما تيبغورين يذهب إلى أنَّ الاستطاعة لا توجد إلا مع الفعل، ولا يقول إنَّ هذه الاستطاعة تخلق له كل مرَّة من الله[2].

يعقِّب كُوبَرْلِي على هذا القول من تيبغورين، ويقول في فصل العون والعصمة عاد تيبغورين إلى مسألة الاستطاعة، أين أعطى لها تعريفا لطيفا آخر، حيث قال إنَّ استطاعة الإنسان قد تكون كفرا أو خذلانا، واستطاعة الإيمان بتأييد من الله تعتبر عونا.[3]

ويقول كُوبَرْلِي إنَّ هذا التَّعريف اللَّطيف يقرّبه كثيرا للتَّعريف الدِّيني المسيحي في مسألة النِّعمة الفعَّالة، وهي تتعلَّق بانشراح صدر الانسان لأعمال الخير، هنالك الله يعطي للمؤمنين ما يوفِّي لهم دينهم، ويسمِّيها تيبغورين لطائف إلاهيَّة، وهي فضل منه ورحمة، بينما من حُرم من هذه النِّعمة فيكون الشِّيطان وليّه ونصيره، ولا أحد يجد صفاء الإيمان إذا لم يوفِّقه الله تعالى بفضل تلك النِّعمة.[4]

ويعتبر تيبغورين أنَّ الاستطاعة دليل على وجود الله تعالى، وكل فعل واستطاعته، وهذا يقودنا إلى انقسام أفعال الإنسان فللكفر استطاعة، وللإيمان استطاعة أخرى.

كما يشير تيبغورين إلى رفضه للقائلين من الإباضيَّة إنَّه من خلال استطاعة الكفر يمكن الإيمان، حيث يرى أنَّ الاستطاعة لابدَّ من تغيّرها بحيث تكون استطاعة خاصَّة بالإيمان.

ويخلص كُوبَرْلِي إلى أنَّ المسألة تشتمل على خلاف بين الإباضيَّة، ولا يوجد إجماع في القضيَّة، وأنَّ المسألة فيها تأثُّر واضح بالمعتزلة، ويتأسَّف أنَّ تيبغورين لم يقر بهذا التَّأثُّر.[5]

---

[1] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie,P 84

[2] تبغورين بن داوود بن عيسى الملشوطِي، كتاب أصول الدِّين، ص 134.

[3] المصدر السَّابق، ص 143.

[4] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie,P 84

[5] المصدر السَّابق، ص84

### 3. الوعد والوعيد:

في مسألة الوعد والوعيد، ينتقد تيبغورين المرجئة والواقفة،[1] في موضوع أهل الكبائر ومسألة خروجهم من النَّار، وهذا لمواقف ابراهيم بن ميمون،[2] وكذا المبتدعين من المرجئة.

بالنَّسبة للإباضيَّة لا يوجد شكٌّ أنَّ الله ينفذ وعيده، وإلا كان يغيَّر أقواله، مما يستلزم أنَّ الشَّفاعة من الرَّسول ﷺ لا تكون لأهل المعاصي من الموحَّدين.

وهذه الشَّفاعة في الحقيقة لا تكون إلا كرامة للمسلمين فقط، ولا يمكن أن تبطل شيئا كان محقَّقا، ولا أن تحقِّق شيئا كان غير موجود.

### 4. خلق القرآن:

نفس منهج تيبغورين في مسألة الوعد والوعيد في ردوده على الفرق المخالفة، كان كذلك في مسألة خلق القرآن من عدمه.

فكما بيَن الأستاذ كريمونوزي من خلال ترجمته لرسالة الإمام الرُّستمي أبي اليقظان (242 -281/855-984)، وذلك في مقال له"وثيقة إباضيَّة قديمة حول خلق القرآن"[3]، حيث اعتبر أنَّ مذهب خلق القرآن قد تشكَّل في المغرب في بدايات القرن الثالث الهجري/ التَّاسِع للميلاد.

ويخلص كُوبَرْلِي إلى القول بأنَّ فكر تيبغورين ماهو إلا استمرار لما هو عند محمد أبي اليقظان والمتكلِّمين من المعتزلة الذين يدعمون فكرة خلق القرآن، مع اختلافهم في بعض النِّقاط، التي تتعلَّق بالاستدلالات المستعملة في الرِّسالة التي عرفت كثيرا من الاختصار.[4]

وقد وظَّف تيبغورين أدلَّة، منها أنَّ القرآن يسمَّى الذِّكر، ويشتمل على اختصارات، وكذا يحتوي على مقاطع مختلفة، وكذا استعمال أفعال تدلُّ على الحدوث من جعل ونزول، والذي استعمل بشكل واسع وكبير.

كما بيَّن كُوبَرْلِي أنَّ أدلَّة المعتزلة عرفت بلورة كبيرة من قبل أبي اليقظان، وما هي إلا استمرارلما هو عند ابراهيم

---

[1] **الواقفة** من التَّوقُّف أي الذين لم يحسموا أمرهم.

[2] **ابراهيم بن يوسف بن ميمون الباهلي البلخيُّ**: من أصحاب الرَّأي، روى عنه عددا من العلماء كالنَّسائي وغيره، ذكره ابن حبان في الثِّقات، وقال عنه إنَّ مذهبه كان الإرجاء، واعتقاده في الباطن السُّنَّة توفي سنة (40هـ). أبوالفضل أحمد بن علي بن حجر شهاب الدين العسقلاني الشَّافعي، تهذيب التَّهذيب، ص 69/1.

[3] Vanna Cremonesi, Un Antico documento ibadita sul corano creto (la resala dell Imam rustemide Muhammed Abu l' Yaqzan, Studi magrebini (وثيقة قديمة إباضية حول خلق القرآن ( رسالة الإمام محمد أبواليقظان، فنناكريمونيزي، مجلة الدراسات المغربية). I تقدم الحديث عنها في معرض تقديمي للمدرسة الإيطاليَّة. 135-161

[4] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 232.

النَّظَّام[1] (231هـ/845م).

وقد أكَّد تيبغورين نتيجة لما سبق أنَّ كلام الله هو من صفات الفعل، وليس من صفات الذَّات مثل العلم والقدرة.

ويؤكِّد كُوبَرْلِي هنا على أنَّ الأشاعرة يقولون بأنَّ القرآن محدث دون أن يكون مخلوقا وهذا غير منطقي، وهذا يطابق اللاَّمنطق عند المعتزلة الذين يقولون أنَّ أفعال الإنسان محدثة دون أن تكون مخلوقة.[2]

ويشير كُوبَرْلِي أنَّ تبغورين لم يجب لنا بشكل مباشر عن السُّؤال في حالة ما تمَّ قبول مبدأ أنَ كلام الله هو من صفات الفعل، وبالنَّتيجة هي من خلق الله، فالسَّؤال الذي يمكن طرحه، هل الكلام جسم أو عرض؟

يمكن لنا من خلال هذا أن نقول بأنه يشارك رأي من سبقه وهو الجنَّاوني، الذي يصنِّف القرآن ضمن الأعراض، فهو بذلك عارض عبد الله بن يزيد الفزَّاري (ق3هـ/9م) وأصحابه القائلين بنظرية أنَّ الوحي والكتب المنزَّلة من بينها القرآن هو من الأجسام وليس من الأعراض، وأنَّ الإنسان ليس له فيه فعل.

لذلك يرى كُوبَرْلِي إنَّه من الصَّعب التَّحقق من الذي أثَّر على الآخر بين عبد الله بن يزيد والنَّظام، هذا الأخير الذي يصنِّف كلام الله أنَّه جسم بينما أقوال الإنسان من الأعراض.

ويَعتبر أنَّ تيبغورين يرفض هذه الازدواجية في مسألة قراءة القرآن، أنَّها من أفعال الإنسان، فلا يعني أنَّ قراءة الشيء ينسبه إلى قارئه، فإذا كان الحديث النَّبوي فينسب للنَّبيء ﷺ، وإذا كان شعرا فينسب للشَّاعر، ولا ينسب لقارئه، واستنتج كُوبَرْلِي أنَّ تيبغورين في هذا الموضوع كان له توافق مع المعتزلة، وبالتَّحديد مع عبد الجبَّار المعتزلي (415هـ/1023م).

ولكن في نفس الوقت يعتبر هذا جوابا يبقى حذرا، لكن يبقى أيضا دون مستوى محاولة معتزلة البصرة وبغداد فرض رأيهم والإقناع به، ذلك أنَّهم تجنَّبوا الخوض في موضوع العلاقة بين كلام الله والقرآن، لأنَّ كلام الله هو الرَّكيزة عند الإنسان، وفي نفس الوقت فإن كوبرلي محتار في مسألة قول الله تعالى (كُنْ) الموظَّفة في القرآن، وما ميَّزه عن أبي الهذيل العلاَّف[3] في وضع الكلام المؤلَّف تحت إطار الخلق.

يبين كُوبَرْلِي رغم الاتفاق بين تيبغورين والمعتزلة في كون القرآن مخلوقا، إلا أنَّ الاحتجاج يختلف، وهذا ما يميّز

---

[1] **ابراهيم بن سيار بن هانئ المصري**: أبو اسحاق النَّظَّام من أئمَّة المعتزلة، متبحِّر في علوم الفلسفة، وانفرد بآراء خاصَّة، حتى سميت له فرقة من المعتزلة باسمه وهي "النِّظاميَّة"، وله كتب كثيرة في الفلسفة والاعتزال. خير الدِّين الزركلي، الأعلام، ص 43/1.

[2] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie,P 85.

[3] **أبو الهذيل العَلَّاف** (135هـ/ 753 هـ - 235هـ/ 850 م): محمد بن محمد بن الهذيل، مولى عبد القيس، وهومن أئمة المعتزلة، ولد في البصرة، واشتهر بعلم الكلام، كفَّ بصره في آخر في عمره، وتوفي بسمراء. خير الدِّين الزركلي، معجم الأعلام، ص131/7.

المعتزلة عن تيبغورين، وهذا الأخير يرى أنَّ القرآن بما ورد فيه عن أخبار حقيقيَّة هي هداية كلّها من الله تعالى،من هنا يرفض احتمال وجود قرآن نموذجي سماوي محفوظ في اللَّوح المحفوظ، هذا التَّوجه الذي يميل إليه بعض المعتزلة من بغداد، مثل جعفر بن مبشر الثقفي[1] وأبو الفضل جعفر بن حرب.[2]

### 5. مسألة الإمامة:

إشكاليَّة الإمامة والإمارة بُحثت في فصل الأمر والنَّهي، ويعتبركُ وبَرْلِي أنَّ تيبغورين في هذا المجال لا يفرّق بين الأمرين، لكن مما يجب معرفته هو أنَّ الإمارة بالنِّسبة للإباضيَّة تخصُّ قضيَّة مسلك الدِّفاع.

وفي حقيقة الأمر هذا غفلة من كُوبَرْلِي في معرفة تداخل بعض المحاور، وإنَّما تجزئتهما من باب المنهج لا غير، فالأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر متداخل مع الإمامة، فالإمام من أهمِّ وظائفه الضَّرب على يد الظَّالم وهو من أنواع ردِّ المنكر، وإحقاق الحقِّ وإقرار العدل، وهو نوع من أنواع الأمر بالمعروف، ولذلك الحكم بعدم التَّفرقة بينهما قد لا يكون موفَّقا.

وبالنِّسبة للإباضيَّة فالإمام يجب ألا يخرج عن الطرَّيق المستقيم، وإلا كان مصيره الخلع أو القتل، وانتخاب إمام آخر، وهنا تيبغورين يؤكِّد على قضية وجوب وجود الإمام، وأنَّها مسألة فرض، لأنَّها بدونها لا يمكن للنَّاس الاتِّباع، فوجود الإمام ضمان لتطبيق التَّعاليم الإلاهيَّة، وتحقيق للعدل.

وقد كان طرح مسألة الإمامة عند تيبغورين طرحا موجزا فلم يعدد صفات الإمام التي ينبغي توفُّرها، كما أنَّه لم يذكر قواعد وشروط انتخاب الإمام.

وذكر كُوبَرْلِي أنَّ مسالك الدَّين الموجودة عند الإباضيَّة، قد مرَّ عليها تيبغورين مرَّ الكرام، ولا نجد لها ذكرا في كتابه.

إلا أنَّه أعطى مرجعا ونموذجا ليُحتذى به وهي خلافة أبي بكر وعمر بن الخطاب، وكذلك قيادة أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة إمام الحركة الإباضيَّة.

وبيَّن كُوبَرْلِي أنَّ تيبغورين بدون أيَّة موارية يدافع بقوَّة عن ثورات أوائل الخوارج في عهد التَّحكيم، ولا ينتصر

---

[1] **جعفر بن مبشر الثَّقفي المتكلم البغدادي**: فقيه بليغ كان يوصف بالزُّهد والعفَّة، وله تصانيف عديدة، وتبحَّر في العلوم، صنَّف العديد من الكتب، توفِّي سنة 234هـ، سير أعلام النُّبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان، مؤسسة الرسالة، سنة النشر: 1422هـ / 2001م، 549/10

[2] **أبو الفضل جعفر بن حرب الهمداني البغدادي**: أحد زعماء المعتزلة في عصره، من الطبقة السَّابعة، كان تلميذًا لأبي الهذيل العلاف في البصرة، وكان يميل إلى الزيدية، وله عدَّة مصنفات، منها: «الأصول الخمسة»، و«كتاب المسترشد»، وكتاب «التَّعليم»، وكتاب «الدِّيانة»، توفي سنة (236هـ)، https://ferkous.com/home/?q=aalam-57(11:30 2018/01/24)

لأيّ قضيَّة مهما كانت نبيلة ولو كان أصحابها من أهل القبلة، إذا كان الموضوع يتعلَّق بالإضرار بوحدة الأمَّة، أو الإخلال بتطبيق أوامر وحدود الله تعالى.

ويقصد الكاتب من كلامه أنَّ تيبغورين يعتبر وحدة الأمة أمر لا يمكن التَّنازل عنه، وهنا أكَّد أنَّه لابدَّ من قراءة المسألة في سياقها التَّاريخي، ويقصد به رفض إقرار الحكمين عند التَّحكيم، لأنَّه بالنِّسبة إليه هو سبب الفتنة الكبرى التي أُبتلي بها المسلمون، وأدَّت إلى شرخ وحدة الأمَّة، وتصدُّعها.

ومن أجل تحقيق ما سبق من الحفاظ على الوحدة، وضمان تطبيق الحدود، لابدَّ من وجود إمام، الذي يضمن تطبيق أمر الله، ولو بحدِّ السِّيف، ولو كانوا مسلمين من أهل القبلة، كما هو الحال في معركة صِفَّين عندما خرجوا عن طاعة الله، وعن كتابه.

في تحليله لفصل الإمامة، بيَّن كُوبَرْلِي أنَّ ما قدَّمه تيبغورين من عناصر في نظريَّة الإمامة يعتبر أقلَّ تدقيقا من سابقيه من المؤلِّفين الإباضيَّين، منهم أبو عمرو حفص بن جميع أو الجنَّاوني، باستثناء ما ورد من التَّطوُّر التَّاريخي للإمامة في عقيدة عُمَان.[1]

كما أنه يُشدِّد على وجوب وضرورة الإمامة القائمة على الوحي وعلى ما تعارفت عليه المجتمعات، وهو بالضَّبط هدف المؤلِّف.

### 6. الولاية والبراءة:

يعتبر مُوتِيلاَنَسْكِي مسألة الولاية والبراءة خاصيَّة عقديَّة إباضيَّة بحته، وأنَّها عرفت على مرور الزَّمن تطوُّراً هاماً، ويرى أنَّ أي كتاب عقدي إباضي لا يخلو من ذكر هذه المسألة، مما يوحي بوجود إجماع إباضي حول المسألة، وتشبُّثهم بهايؤكِّد أهمِّيتها ومركزيَّتها في الفكر العقدي الإباضي، ومفهوم الولاية يتعلَّقب واجبات نحو المجتمع المسلم كأفراد أو جماعات، والبراءة كذلك تتعلَّق بعلاقة المؤمن تجاه الخارجين عن المجتمع المسلم.

والخاصيَّة الموجودة عند الإباضيَّة أنَّ لها آليات لتطبيقها في المجتمع الإباضي نفسه، وتتعلَّق بجميع أفراد المجتمع، كما أنَّها تساعد على نشر الخير ومنع الفساد والرَّذيلة، ويؤكِّد مُوتِيلاَنَسْكِي أنَّه من خلال تاريخ السِّير الإباضيَّة، والتَّاريخ المعاصر لوادي ميزاب، تبيَّن أنَّ تطبيق الولاية والبراءة لا يتعلَّق فقط بالحفاظ على المذهب، إنَّما كذلك لنشر الفضيلة والأخلاق في المجتمع، وكان هذا من خلال الأئمة ومشائخ حلقة العزَّابة، وبفضل هذا الأخير تمَّ الحفاظ على وحدة الأمة من التَّشتُّت والضَّياع، ولكن لابَّد من الإشارة كذلك أنَّ البراءة كانت سببا لتصدُّع الفرقة، مما جعل فرقا تنشقُّ عن المذهب الإباضي.[2]

---

[1] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie,P 87

[2] A De C. MOTYLINSKY, L'aqida des Abadites ; P 544

ويصف كُوبَرْلِي حديث تيبغورين عن الولاية والبراءة أنَّه كان قصيرا ومقتضبا، ولم يحمل في طيَّاته شيئا جديدا أو بديلا في الموضوع، لما سبقه إليه الكتَّاب الإباضيون.

ونفس الأمر بالنِّسبة لوضعيات الفئات المختلفة في المجتمع المسلم، حيث بيَّن كُوبَرْلِي أنَّ تيبغورين لم يأت بجديد عما ذكره الجنَّاوني في عقيدة نفوسة، وإنَّما ما ذكره كان تأكيدا لسابقه، من حالة الكفَّار والمجوس وأهل الكتاب، مع إضافة شيء جديد بالنِّسبة للصُّفرية، هذه الفرقة التي تطلق الشِّرك على مقترف الكبيرة، هذا القول الذي انتقده الشَّماخي بشدَّة، ذلك أنَّ هذا الاطلاق يؤدِّي إلى نتائج منها مقاتلة هذه الفئة واعتبار أموالهم غنائم.

لذلك اعتبر أنَّ هذا الموقف غير مقبول، بل يؤدِّي إلى الخلط في المفاهيم بين الشِّرك الحقيقي وشرك مرتكب الكبائر في فكر تيبغورين، ذلك أنَّهم يتعاملون مع معارضيهم كالكفَّار، أو المنافقين، وفي نفس الوقت يتزوَّجون من نسائهم، ويرثونهم، وهذا مخالف لحديث رسول اللهﷺ الذي ينصُّ على عدم التَّوارث بين صاحب ملَّتين مختلفتين،[1] ومن هنا يستنتج كُوبَرْلِي لماذا يميِّز الإباضيَّة بين الشِّرك والتَّوحيد حيث يقول: "من هنا نفهم بيسر لماذا الإباضيَّة يعارضون الخلط بين الشِّرك والتَّوحيد".[2]

وأشار كُوبَرْلِي أنَّ من بين المبتدعة والصُّفرية من يوجب الحدَّ على مرتكب خطيئة كبيرة مثل السَّرقة والزِّنا، وهو مما يدلُّ على أنَّ صاحبه لا يفقد مسَّمى الإيمان.

ويعتبر كُوبَرْلِي أنَّ من هذا الباب اضطرَّت المعتزلة إلى تحضير مخرج يسمَّى بالمنزلة بين المنزلتين، حيث يكون للمسلمين الذين اقترفوا الكبائر، أمَّا الإباضيَّة فيتبرؤون منه لأنَّه فقد مسمَّى الإيمان.

وهنا لابدَّ من تصحيح خطأ وقع فيه كوبرلي، وهو أنَّ مرتكب الكبيرة لا يفقد مسمّى الإيمان، بل يحافظ عليه ويطلق عليه كافر كفر نعمة، فهو كفر ليس مخرجا الملَّة.

### 7. رؤية الله يوم القيامة:

درس تيبغورين قضيَّة الرؤية في نهاية كتابه، ولكن مع بعض الزِّيادة على طرح الجنَّاوني من قبل عند تحليله للمسألة، حيث بيَّن فيها عدم إمكانيَّة رؤية الله يوم القيامة من جانب العقل.

ويرى كُوبَرْلِي أنَّ تيبغورين كان قاسيًّا على المؤمنين بالرُّؤية بعد الاستدلال العقلي، فحكم عليهم بالشِّرك، بينما ذكر أنَّ الجنَّاوني لايشجب ولا يشنِّع كثيرا على القائلين برؤية الله يوم القيامة مباشرة بأبصارهم، لأنَّ هذا من النِّفاق

---

[1] إشارة إلى الحديث الذي ورد في صحيح البخاري في كتاب الفرائض: حدثنا أبو عاصم عن ابن جريج عن ابن شهاب عن عليعن عمرو بن عثمانعن أسامة بن زيد رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم" ، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 1407هـ/1986م، حديث رقم: 6383. (10:22 2018/03/27)http://library.islamweb.net

[2] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie,P 88

وليس الشِّرك.

والمؤلِّف هنا يقصد بكلامه ما ذهب إليه المعتزلة، أو الذين انتهجوا نهجهم مثل حفص الفرد الذي ذكره الأشعري.

ردَّ تيبغورين على الأشعري في مفهوم النَّظر إلى الله تعالى بالاستشهاد بما ورد في القرآن، وخاصَّة في معرض توظيفه حديث نبوي في الموضوع، فقد أكدَّ تيبغورين هنا أنَّه إثبات لوجود الله يوم القيامة بدون أي شكٍّ أو ريبة.

كُوبَرْلِي يذكر لنا أنَّ تيبغورين يتحدَّث عن حاسَّة العلم التي يمكن أن تحمل مفهوم الرؤية، التي لا يقصد بها الحس، إنما يقصد بها العلم، أي انكشاف معلومات وإدراك أكبر عن الله سبحانه وتعالى، ولعلَّه ينتصر إلى ما ذهب إليه المعتزلة بأنَّها رؤية قلبيَّة، أي هل يمكن رؤية الله من خلال القلب؟ واستدلَّ بسورة الفيل ﴿**أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ**﴾ (سورة الفيل، 01).

ومن خلال استشهادات تيبغورين يتبيَّن أنَّه يرفض رفضا مطلقا مفهوم الرُّؤية البصريَّة، ويؤوِّل جميع ما يوحي ظاهره بذلك، انتصارا لمفهوم الرُّؤية القلبيَّة.

ويعتقد كُوبَرْلِي أنَّ تيبغورين في دحضه للزَّاعمين بالرُّؤية، اعتمد على العقل في اعتبار عدم المعقوليَّة والمنطقيَّة في القول برؤية الله يوم القيامة.

لأنَّه إن كان بالإمكان رؤية الله تعالى في اليوم الآخر، فإنه يحتمل بناء عليه رؤيته الآن، وإذا كان كذلك فإنه يحتمل أمران:

إمَّا أن نحدِّد الله في مكان، أو أن يكون في كل مكان مرَّة واحدة، فإذا أخذنا الأولى فقد حدَّدنا الله وهو الِّشرك، وأمَّا الثَّانية فهو انحراف.

وقد هاجم الأشاعرة بشدَّة في هذه المسألة حيث اعتقدوا بإمكانيَّة رؤية الله، ولكن بحاسَّة سادسة.

ومن هنا يلاحظ كُوبَرْلِي أنَّ تيبغورين عاد للملاحظة الأولى، وهي النَّقطة المركزيَّة في عقيدة الإباضيَّة، والتي جميع عقائدهم تدور في فلكها، وهي تنزيه الله تعالى، فإنَّ الإباضيَّة تنفي كون الله جسما أو جوهرا، وتحارب كلّ من يحدده بمكان، وتؤوِّل جميع الآيات التي يفهم ظاهرها ما يدلُّ على الرُّؤية البصريَّة، أو ما يدلُّ على التَّجسيم مثل الوجه، اليد، أو العرش.

ويخلص كُوبَرْلِي أنَّه من خلال هذا التَّحليل فإنَّه يتبيَّن أن فكر تبغورين ما هو إلا استمرار لسلفه وبالخصوص الجنَّاوني.

فمجموع الكتاب عالج المسائل الكبرى في عقيدة المسلمين، وبشكل أكبر توحيد الله تعالى وتنزيهه، وذلك

مصداقا للآية: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾ (**الشُّورَى، 11**). التي كانت محلَّ ومحور النِّقاش مع المجادل في آخر المطاف، والذي هو محلُّ إجماع الإباضيَّة لأنَّها متعلِّقة بأصل من أصول الإباضيَّة.

بالنَّسبة لموقفه من المعتزلة، فإنَّ كُوبَرْلِي يرى أنَّ تيبغورين يوافقهم في مسألة رؤية الله، بل يعتقد أنَّه يوظِّف أدلَّتهم وحججهم ليدعم بها آرائه، ونفس الأمر متعلِّق بمسألة خلق القرآن حيث وافقهم في القضيّة.

لابدَّ أن نشير إلى أنَّ الموافقة التي ذكرها كُوبَرْلِي لم يبيّن ماهيتها هي التَّأثير أو التَّأثُّر، أم كانت موافقة من خلال المنطلقات كما أشار إليها في موضع آخر من دراسته.

والقضايا التي خالف فيها الإباضيَّة المعتزلة، نجد من بينها قضيَّة الاستطاعة، حيث يعتبر الإباضيَّةأنَّ الإنسان لا يخلق عمله، بعكس المعتزلة الذين يرون ذلك، كما أنَّهم لا يوافقونهم في المنزلة بين المنزلتين، أي بين منزلة الإيمان وبين منزلة الكفر، ونفس الأمر يتعلَّق أيضا بالصِّفات الإلاهيَّة، وماهية الأسماء.

ويذكر كُوبَرْلِي أنَّ علماء جبل نفوسة كان لهم قوَّة البيان والحجَّة في علم الكلام، وتمكُّن في العقائد، لذلك فأهل المغرب يستعينون بهم، وهم الذين فصَّلوا في مسألة الصِّفات الإلاهيَّة وأفعال الإنسان.

ولاحظ كُوبَرْلِي أنَّ تيبغورين لم يقف طويلا في الفرق بين الجبر والجبل، كما كان غالبا ما يفعله سلفه، بل مرَّ عليه مرًّا سريعا، إشارة أخرى إلى أنَّ هذه النُّقطة قد فُصل فيها وطُويت.

وهو يوافق أهل المغرب أنَّ صفات الأفعال غير مخلوقة، وهو دلالة على توافق أهل المغرب مع النَّفوسيين.

كتاب تبغورين لا يحتوي على الرُّدود على الفرق الأخرى بأتمّ معنى الكلمة، مثل كثير من العقائد المتطوِّرة، كما نجد في رسالة أبي عمار عبد الكافي في كتابه الموجز، حيث إنّ التَّطور التَّاريخي للمسائل كان بارزا بشكل أعمق، وقد دحض فيه آراء المبتدعة، والفرق الضَّالة.

يمكن اعتبار تقديم تيبغورين للمسائل العقديَّةوعلم الكلام تقديما كلاسيكيًّا للعقيدة مثل باقي العقائد، فلم يدخل في الجدالات الدَّقيقة، كما فعل ذلك أبو يعقوب إبراهيم الوارجلاني في كتاب الدَّليل والبرهان.

ويخلُص كُوبَرْلِي إلى أنَّ تيبغورين في نهاية المطاف قدَّم لنا في بنية كتابه معالجة منظَّمة ومتوازنة، ونظرة شاملة للعقيدة الإباضيَّة في عصره، وذلك من خلال استدلالات قويَّة، نصِّية وعقليَّة.[1]

**نقد دراسة كُوبَرْلِي:**

من خلال تحليل كُوبَرْلِي وبعض أعلام المدرسة الفرنسيَّة، نرى أنَّ تلك الدِّراسات سعت إلى إظهار المدرسة الإباضيَّة من خلال كتبها ومصادرها، وهذا يظهر جليّاً من خلال تأكيد كُوبَرْلِي اطِّلاعه على المصادر الإباضيَّة،

[1]Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 92

وعرضها وبيان ما فيها، دون أن نغفل تلك الرَّحلات التي قام بها للمجتمعات الإباضيَّة في المشرق والمغرب.

حاول كُوبَرْلِي في بداية دراسته أن يطمئن القارئ أنه سيحاول كشف الغطاء عن هذه الفرقة المجهولة، من خلال مصادرها ومراجعها، وأحسب أنَّه وفّق في ذلك، فجلُّ دراساته كان تحليلا لكتب عقديَّة إباضيَّة، وقد تعمدنا ذكر المصادر التي استعملها كوبرلي ليتبيَّن سعة اطِّلاع الباحث على التُّراث الإباضي، فمن خلاله يمكن للقارئ أن يستشفَّ تطوُّر الفكر العقدي الإباضي، فقد درس كلاًّ من العقيدة عند تيبغورين وعند أبي سهل يحي، ثم ختمها بعقيدة الجيطالي، دون أن نغفل عقيدة عمرو بن جميع.

وقد فتح باب تلك الدِّراسات في العقيدة الإباضيَّة ماسكوري باكتشافه كتاب السِّير لأبي زكرياء، ثم تبعه من بعده مُوتيلاَنَسْكِي، في تتبُّع المصادر والمخطوطات الإباضيَّة.

حاول كُوبَرْلِي أن ينصف الإباضيَّة فيما ألصق بهم من تهمة الخوارج في سياق نشأتهم التَّاريخية، والتي عرفت انبثاق جميع الفرق من واقعة صفَّين، وما تلاها من انشقاقات داخل الفرقة نفسها، فحاول كُوبَرْلِي أن يفصل بين الخوارج والإباضيَّة قدر الإمكان، فإذا ذكر الإباضيَّة مع الخوارج فيقصد به الخروج السِّياسي، وهو الانفصال عن علي (كرم الله وجهه) بعد صِفَّين، ولا يقصد به الخروج الدِّيني الذي ظهر بعد انفصال الأزارقة من مجموع الخوارج أو المحكِّمة.

وفي تحليله للعقيدة، أخذنا تيبغورين كنموذج لدراسته، ورغم أنَّ تيبغورين قد أحاط بمعظم المسائل العقيديَّة في كتابه أصول الدِّين، إلا أنَّ كُوبَرْلِي قد اختصرها في المسائل المهمَّة، والتي تميَّز فيها الإباضيَّة عن غيرهم، كما حاول أن يبرزها في دراسات أخرى.

ولاحظنا أن كوبرلي قد أغفل ذكر الغيبيات كالإيمان بالملائكة وإرسال الرُّسل، أو الحديث عن اليوم الآخر، ولعل مرجعيته الدينيَّة والفكريَّة تخالف هذا الاتجاه.

وفي نفس الوقت بيَّن الفروق الموجودة بين إباضيَّة المشرق والمغرب، وأنهَّا لا تمس أصل العقيدة الإباضيَّة، ذلك أنَّها اجتهادات داخل المذهب نفسه.

وقد أظهر كُوبَرْلِي ليونة المذهب الإباضي، وفتح باب الاجتهاد داخله، مما جعل علماء الفرقة لا يجدون حرجا في نقد من سبقهم، وهذا مما أكسب المدرسة الإباضيَّة انفتاحا على الآراء المختلفة.

إلا أنَّه ينبغي القول إنَّها كانت دراسة في صميم المصادر الإباضيَّة، وبيَّنت بحق تطوَّر العقيدة الإباضيَّة عبر الأزمنة العصور من خلال مصادر الفرقة نفسها.

# الفصل الثَّانِي دراسات المستشرقين البولونيين

**تمهيد:**

المدرسة البولونيَّة من المدارس المجهولة والغامضة في سياق الحركة الاسْتِشْرَاقِيَّة، فلم تأخذ الشُّهرة والزَّخم الذي تميَّزت به المدراس الأخرى، ولعل ذلك راجع إلى طبيعة الاستشراق البولوني نفسه، الذي إن صحَّ القول إنَّه استشراق داخلي، بمعنى أنَّه كان في حبُّ اسكتشاف الذَّات والهويَّة البولونيَّة، بعد أن دخل الإسلام إلى أجزاء واسعة من بولونيا، وبقي الجانب الآخر الذي لم يبلغه الإسلام يتوجَّس ريبة من المسلمين، فأراد معرفته والاطِّلاع عليه.

الأمر الأوَّل الذي تميَّز به المستشرقون البولونيُّون أنَّ بعضهم أو معظمهم كانوا ينشطون ضمن دول أخرى، كما سنرى هذا واضحا من خلال المستشرقيْن زيغموندسُموقزُفِسْكي وتادوزليفِتَسْكي اللّذين عملا إمَّا مع روسيا أو فرنسا.

والأمر الثَّانِي أنَّ الاستشراق البولوني بداية من سنة 1928م اعتمد اللُّغة الفرنسية كلغة لنشر أبحاثه ودراساته، ولعلَّ هذا الاتِّجاه يُفَسُّر من جانبين، الجانب الأوَّل أنَّ المستشرقين البولونيين كانت لهم علاقات تعاون قويَّة مع فرنسا، والجانب الثَّانِي يمكن أن يكون هروبا من الرَّقابة الألمانية أو الرُّوسية، إذ أنَّ بولونيا أصبحت مجزَّأة بين روسيا وألمانيا في أعقاب الحرب العالميَّة الأولى، ولا نستبعد هذا الاتجاه، ذلك أنَّ قرار استعمال الفرنسيَّة كان محدودا لغاية سنة 1939م، رغم أنَّ بولندا عرفت التَّقسيم مرَّة ثانية بين ألمانيا وروسيا.

الدِّراسات البولونيَّة حول المذهب الإباضي، غالبها يلتزم بالعودة إلى مصادر الفرقة، وذلك من خلال المخطوطات التي جمُعت من قبل سُمُوقزفِسْكي خلال رحلاته المتعدِّدة إلى الجزائر وبالخصوص إلى مزاب، وفي دراستنا هذه اعتمدنا بشكل خاصّ على مستشرقيْن بارزيْن هما سموقزفسكي وتلميذه تادوزليفتسكي، وأبعدنا ما كان يُحسب على المدرسة البولونيَّة من بعض المستشرقين الذين عُدُّوا بولونيين من خلال أسمائهم أوأصولهم، ولكنَّهم في حقيقة الأمر لم يعودوا كذلك لانتقالهم إلى بيئات أخرى كالمستشرق مُوتِيلاَنَسْكِي الذي رغم أصوله البولونيَّة، إلاَّ أنَّ جدَّه استقرَّ منذ زمن غير يسير في فرنسا، فُولد في فرنسا وتحصَّل على الجنسيَّة الفرنسيَّة، وعُدَّ فرنسيًّا وليس بولونيًّا .

ولكن ما يميّز الدِّراسات البولونيَّة أنَّها اهتمَّت بشكل بارز بالجانب الفيلولوجي والجانب التَّاريخي للمذهب الإباضي، ولم نعثر إلاَّ على النَّزر اليسير فيما يخصَّ العقيدة الذي هو محور دراستنا، لذلك سنحاول التركّيز على أهمّ

الدِّراسات وهي دراسة تادوزليفتسكي،[1] التي نشرت على شكل مقال يتضمَّن فيها رؤيته العامَّة لتطوّر المذهب الإباضي عبر التَّاريخ، ولم يكن التَّطرق إلى الجانب العقدي إلا قليلاً، وإذا وُجِد فهو من باب عقد مقارنات مع المذاهب الأخرى.

إلاَّ أنَّه ينبغي الإشارة أنَّ فضل هذه المدرسة كبير على المدارس الأخرى، إذ تميَّزت بالأبحاث التَّاريخيَّة والانتربولوجيَّة التي ساهمت بشكل كبير على التَّأثير في الدِّراسات المستقبليَّة.

ولقد كان لعامل التَّركيز على البحث عن المخطوط الإباضي، ركيزة هذه المدرسة، وكان له أثر بالغ في الدِّراسات المتقدِّمة، إذ بفضلها فإنَّ جميع الدِّراسات التي أتت بعدها استفادت من المصادر الإباضيَّة، وربَّما بعضها كانت عالة عليها، بخلاف بعض المدارس السَّابقة عليها، إذ كان قد أعوزها توفُّر المصادر الإباضيَّة، حيث إنَّ بعضها أخذ من كتب الفرق الأخرى، ومن كُتَّاب المقالات، تحت ذريعة الجهل بالمصادر أو فقدان المخطوط الإباضي.

ولقد فتح هذا التَّوجُّه الأمل على البحث على مصادر أخرى، مما جعل هذه المدرسة بحقّ لها الفضل على أن تعيد مسار الدِّرسات الغربيَّة إلى الوِجهة السَّليمة، بعد أن تقادفتها الأمواج من كل مكان.

وفي بداية هذا التَّحليل سنركز على عَلَمَيْن من أعلام المدرسة البولونيَّة وهما زِيغْمُونْدسُمُوقْرُفِسْكي وتَادُوزْلِفِتَسْكِي من خلال أعمالهما وانتاجهما.

## المبحث الأول: أعمال المدرسة البولونيَّة حول المذهب الإباضي:

### المطلب الأول: التَّعريفبزيغموندسموقرزفسكي Zygmunt Smogorzewski (1884 – 1931)[2]:

زيغموندسُموقُرزفسكي مستعرب ومستشرق بولوني ودبلوماسي، ولد في 12 أكتوبر 1884 في بانفيز،[3] وتوفِّي 09 نوفمبر 1931، وهو أستاذ بجامعة كازيمير Kazimierz في لفوف ببولونيا.

ابن برونيساو سموقرزفسكي، أكمل دراساته في الفلسفة العربيَّة، وتعلَّم اللُّغات الفارسيَّة والتركيَّة والعربيَّة.

قضى طفولته في سانت بطرسبرغ، حيث تخرَّج عام 1903 من المدرسة الإمبراطوريَّة الثَّانوية الخيريَّة، ثمَّ دَرَّس في قسم اللُّغات في الجامعات الشَّرْقِيَّة بسانت بطرسبرغ، والَتي أظهر فيها مهارات عظيمة في تعلُّم اللُّغات، أين حصل

---

[1]Tadeusz LEWICKI, « Ibāḍiyya », Encyclopaedia of Islam, 2eme édition, pp. 669-682 (موسوعة الإسلام، الطَّبعة الثَّانية، تادوزليفتسكي)

[2]Andrzej Chodubski, biografia de zygmunt-smogorzewski. http://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/zygmunt-smogorzewski16:15 2018/01/10)

[3]**بانيفيز**: هي مدينة في ليتوانيا حاليًّا، وعاصمة مقاطعة ليتوانيا العليا (أوكستايتيا)، تقع في الشَّمال الشَّرقي لليتوانيا.

فيها سنة 1909 على شهادة الدَّرجة الأولى، وعمل بعدها لمدة ثلاث سنوات في كاتدرائيَّة البروفيسور بارثولد أس.

في سنة 1912 عُيِّن نائب قنصل روسيا القيصريَّة في الجزائر العاصمة، وفي السَّنة نفسها تمَّ تعيينه في منصب أستاذ مساعد في تاريخ الشَّرق الإسلامي بسان بطرسبورغ.

زار باريس، وباليرمو حيث التقى بالمستشرق الإيطالي كارلو ألفونسو نالّينو، أين عمل معه في دراسة تاريخ صقليَّة الإسلاميَّة.

عاد إلى الجزائر وعمل في تحليل سجلاَّت العهد الفاطمي في مدينة الجزائر، وكانت له اتِّصالات مع البروفيسور Rene Basset رينيه باسية المختصّ في ثقافة ولغة البربر ومحمد بن أبي شنب الخبير في الأدب العربي، وقد أثَّرت فيه هذه الاتِّصالات وصقلت تجاربه العلميّة، كما وصف ملاحظاته حول الجزائر في مقال بنفس العنوان، والذي نشر سنة 1912.

في ربيع عام 1913 زار الواحة الصَّحراويَّة ببني مزاب التي يسكنها السُّكان البربر بمهمّة من جامعة سان بطرسبورغ، وحصل على نُسخ من الأعمال الدِّينيَّة للفرقة الإسلاميَّة الإباضيَّة، والتي من خلالها اطَّلع على عقائدها.

في بداية عام 1914 زار تونس ومصر، وبقي مدَّة في القاهرة، كانت له فيها فرصة الاستماع إلى محاضرات في جامعة ونيف، وقد أجرى بالتَّعاون مع الأزهر اتِّصالات مع خبراء محلِّيّين وباحثين وحصل على مخطوطات ومصادر جديدة ساهمت في تقدُّم أبحاثه في القاهرة، وفيها أصيب للمرَّة الأولى بمرض حمَّى التِّيفوئيد، الذي عاوده عدَّة مرَّات خلال إقامته في الشَّرق الأوسط.

في جويلية 1914 ذهب إلى دمشق، حيث شهد هذا العام اندلاع الحرب العالميَّة الأولى؛ بعد بدء العمليَّات على الجبهة الرُّوسية التُّركيَّة في نوفمبر من العام نفسه تعطَّلت أبحاثه بسبب الحرب، ولكن سُمح له بعد ذلك بالعودة إلى البحث بمساعدة حاكم سوريا.

في جوان 1915، تمَّ اعتقاله مرَّة أخرى، ووُضع في معسكر في أورفا في الحدود السُّوريَّة التُّركيَّة، وقبل مغادرته دمشق أودع بعض المخطوطات التي جمعها في بطريرك أنطاكيَّة الرُّوم الأرثوذكسيَّة بسبب اندلاع القتال في المناطق التركيَّة والأرمينيَّة والتَّي تسبَّبت في ضياع بعض أعماله.

عُهد إليه بوظيفة وسيط بين المعتقلين والبعثة الأمريكيَّة، مع رعاية المواطنين المعتقلين؛ وفي ماي 1917 أُطلق سراحه من المخيم وعاش في اسطنبول، وفي جويلية من نفس العام عُين في السَّفارة الهولنديَّة رئيسا للُّجنة التي تتعامل مع الشُّؤون الرُّوسيَّة، وكانت مهمَّته إعداد تحليلات سياسيَّة للوضع في تركيا، كما رفض عرضا لرئاسة تاريخ الشَّرق الإسلامي في جامعة وارسو.

في 1919 عمل في السِّفارة الرُّوسيَّة في باريس رئيسا للقضيَّة القوقازيَّة الثَّانية، وأعدَّ العديد من الدِّراسات حول

هذه المنطقة وتعرَّف على العديد من معارفه بين السِّياسيِّن القوقازيِّن في باريس بمناسبة مؤتمر السَّلام، ومع ذلك سرعان ما توقَّف عن العمل لصالح السِّفارة الرُّوسيّة، التي كانت تكافح من أجل صعوبات ماليَّة، حيث عجزت عن دفع رواتب موظَّفيها، مما حدا به للانتقال للعمل بعد ذلك دبلوماسيًّا للجمهوريَّة البولنديَّة.

في صيف عام 1919 قصد وارسو لتولِّي وظيفة مستشار من الدَّرجة الثَّانية للبعثة البولنديَّة في باكو، ووصل إلى هناك في فيفري 1920، وفي نفس السَّنة أُنتخب عضوا في لجنة الاستشراق.

وفي شهر أفريل من نفس السَّنة، بعد أن احتلَّ البلاشفة باكو، أُعتقل مع أعضاء آخرين في البعثة، وفي مخيم اعتقاله عاد إليه المرض، ولكن كان هذه المرَّة كان قويًّا وبشكل خطير.

في خريف عام 1920 تمَّ نقله إلى موسكو وسُجن في بوتيركي، وفي ربيع عام 1921 كان في معسكر لأسرى الحرب البولنديِّن أين رُحِّل بعد ذلك إلى بولندا، وبعد وصوله إلى وارسو عاد للعمل في وزارة الخَارِجِيَّة.

في أوت1921 تمَّ ترشيحه رئيسا لمركز بولندي في القدس، وفي ديسمبر من نفس السَّنة تولَّى مهام سكرتير الدَّرجة الأولى (مع لقب المستشار القانوني) في الدَّولة البولنديَّة.

وفي 1923 عمل ببلغراد في كليَّة وزارة الخَارِجِيَّة المركزيَّة الأوروبيَّة بوارسو، وبعد ذلك في نفس العام أصبح أستاذ الاستشراق في لوفوف ببولونيا، ثمَّ عضوا في مجلسه الرَّئيسي، ومحرِّر مشارك في مجلَّة "الحوليات الاسْتِشْرَاقِيَّة البولونيَّة".

في بداية عام 1924 قرَّر ترك الدِّبلوماسيَّة والتركيز على الأنشطة العلميَّة، وفي شهر مارس من نفس السَّنة عُيِّن كأستاذ في جامعة لفوف، وعُهِد إليه بتنظيم قسم اللُّغات وتاريخ الشَّرق الإسلامي، وبدأ فيها العمل بداية من 02أفريل، ولكن بعد عشرة أيام غادر إلى سوريا وتركيا لاسترداد المواد البحثيَّة المودعة هناك.

بين أوت 1925 وفيفري 1926 سافر إلى الجزائر؛ واستغلَّ الفرصة لزيارة ميزاب للمرَّة الثَّانية، حيث حصل على حوالي أربعين مخطوطة من أعمال المؤلِّفين، ومن خلالها في نفس السَّنة نشر دراسة عن المصادر وتاريخ الإسلام.

وقد حصل على مخطوطات وذلك بفضل تزكية مشائخ أقطاب من بينهم الشَّيخ اطفيَّش،[1] في خلال زيارته الأولى لمزاب سنة 1913، وكانت هذ المرحلة بمساعدة شيخ المسجد الإباضي بالجزائر العاصمة الشَّيخ ابراهيم بن

[1] **امحمد بن يوسف بن عيسى، اطفيش:** المشهور " قطب الأئمَّة" (و 1237هـ/ 1821م– 1332هـ / 1914م): ولد بمدينة غرداية عندما انتقل أبوه للعمل فيها، تعلَّم على أخيه الأكبر ابراهيم بن يوسف أطفيش، وغيره من العلماء، نشأ عصاميًّا، ولم يسافر للدِّراسة خارج بلده، وجلس للتَّدريس وعمره ستَّة عشرة سنة، ولما بلغ العشرين أصبح عالم وادي ميزاب، بلغ درجة الاجتهاد، له العديد من المؤلَّفات في شتَّى أنواع العلوم تربوا على ثلاثمائة مؤلَّف بين مخطوط ومطبوع. معجم أعلام الإباضيَّة، ص 4/835

بنوح،[1]وكذا دواد بن بكير بن ابراهيم قاضي محكمة غرداية،[2] الذين سهَّلوا له مهمَّة الاطِّلاع على المخطوطات والوثائق النَّادرة.[3]

ويبدو من خلال شهادة ليفتسكي أنَّ تلك المخطوطات والوثائق كانت كثيرة ومهمَّة حيث عبَّر عنها أنَّها كانت في صناديق عديدة، ولكن للأسف لم يبق الكثير منها حيث ضاعت مع اجتياح الرُّوس لبولونيا، ولشدَّة البؤس والبرد الذي عاشه الأهالي في تلك المناطق، استعملوها للتَّدفئة، فقد كانوا يصطلون ببعض منها أيَّام البرد القارس في الشِّتاء.[4]

وزار زيغموند قبر أبي عمَّار عبد الكافي بمعيَّة الشَّيخ أعزام بن ابراهيم الوارجلاني،[5] حيث حُكي عنه أنَّه لما وصل إلى القبر "جثا على ركبتيه أمام قبره، ونزع قبعته احتراما له، وكان كلمَّا ذكره يقول: "قال: أستاذنا".[6]

في عام 1927، قام برحلة ثانيَّة إلى الجزائر قام خلالها بتصوير العديد من المخطوطات المتعلِّقة بالإباضيَّة وأصدر محاولة ببلوغرافية للمخطوطات الإباضيَّة" Biobibliographie Ibādite-Wahbite

وفي 1928 قام ببعثة بحثيَّة إلى تونس ومراكز أخرى في طرابلس الغرب بليبيا.

في لفوف ببولونيا، تزوّج بلقب المحاضر الأوَّل حيث كان يُدرِّس اللُّغات الشَّرْقِيَّة، من بينها اللُّغة العربيَّة والفارسيَّة والتُّركيَّة وكذا الفقه والقانون الإسلامي، وتاريخ الشَّرق الأوسط، وتفسير النُّصوص الأدبيَّة.

ساهم في إنشاء دائرة المستشرقين البولنديِّن، وإنشاء دراسات دبلوماسيَّة تكميليَّة في كليِّة القانون، تمَّ انتخابه عميد كليَّة العلوم الإنسانيَّة من جامعة جاجيلونيان، واهتمَّ بتطوير المكتبات الاسْتِشْرَاقِيَّة في لفوف، ولم يوقف عمله إلاَّ

---

(1) **ابراهيم بن بنوح متياز** ( و1302 هـ/ 1885م –1401هـ/ 1981 م): من مواليد بني يزقن بولاية غرداية، درس عند الشيخ اسماعيل زرقون علوم العربيَّة والشَّريعة، وكان يحضر دروس القطب الشَّيخ اطفيش، تولَّى التَّدريس عام 1924، ثم انتقل إلى الجزائر العاصمة، وأنشأ فيها مدرسة عصريَّة، وكان عضوا عاملا في جمعية العلماء المسلمين منذ تأسيسها، له قصائد، وتدوينات في التَّاريخ. معجم أعلام الإباضية، 21/2

(2)**داود بن بكير بن ابراهيم** "الشهير بالقاضي داود" ( 1338هـ/ 1919م): من علماء غرداية بميزاب، تتلمذ في معهد القطب الشَّيخ اطفيش، تولى القضاء بمدينة عسكر لفترة، ثم انتقل لنفس المهمَّة بغرداية، وكانت له علاقات واسعة بالسُّلطات الفرنسيَّة، قتل على يد مجهول إثر موقفه من قضية التَّجنيد الإجباري. معجم أعلام الإباضية، ص 2/294.

(3)عمر بن لقمان حمو سليمان بوعصبانة، تراثنا والمستشرقون، دورية الحياة، العدد: 08، 1425هـ/ نوفمبر 2004، ص 180.

(4) المصدر نفسه.

(5) **ابراهيم بن صالح بباحمو أعزام** (و 1311هـ/1893م– 1384هـ/1965م): عالم ومؤرِّخ من وارجلان، ولد بتونس وتعلَّم بورجلان، وانتقل بعدها إلى ميزاب، أخذ العلم عن الشَّيخ الحاج صالح بن عمر لعلي ببني يزقن، اشتغل بالتَّدريس في محضرة أبي يعقوب يوسف بن سهلون، أخذ لقب " أعزام" لغرمه بالمطالعة، ألَّف كتاب " غصن البان في تاريخ وارجلان" معجم أعلام الإباضية، ص 2/32

(6)عمر بن لقمان حمو سليمان بوعصبانة، تراثنا والمستشرقون، ص 180.

مرض السُّلِّ الذي عاوده.

في فيفري 1931 ذهب مرَّة أخرى إلى شمال أفريقيا، حيث قام ببعض البحوث، وفي جوان من نفس السَّنة تمَّ تكليفه بمهمَّة عميد كليَّة العلوم الإنسانيَّة بلفوف، ولكن حالته الصِّحيَّة حالت بينه وبين إتمام هذه الوظيفة.

توفِّي في لفوف في 9 نوفمبر 1931 ودفن هناك، حصل على صليب القدِّيس اليوغوسلافي، وصليب التَّاج الرُّوماني. ولم تكن لسموقزفسكي عائلة تذكر لانشغاله بالأسفار والأبحاث.

معظم المخطوطات التي جمعها سموقزفسكي انتقلت مع مكتبته إلى جامعة لفوف، مما كانت فرصة لتلميذه تادوز ليفتسكي الذي كان أستاذا جامعة جاجيلونيان، لإكمال عمل أستاذه حول الدِّراسات الإباضيَّة.

## المطلب الثَّانِي: أهم أعمال زيغموندسموقرزفسكيZygmunt Smogorzewski

### 8. محاولة ببلويغرافية للإباضيَّة الوهبية[1]:

دراسة نشرها بلفوف في جويلية 1928، يذكر سموقزفسكي خلاصة إقامته في المشرق وعمله ضمن الدِّراسات الإباضيَّة محاولا وضع ببلوغرافيا عمَّا توفَّر لديه من مصادر إباضيَّة، وهو مشروع عمل كبير ذلك أنَّ الدِّراسة تشمل على العديد من المؤلِّفين والعناوين، وهذه الكتب مبثوثة بين مكتبات الخواص وعلماء، وقد ذكر من بينهم عالمين في عصره وهو الشَّيخ اطفيش في الجزائر، والسَّالمي في عُمَان، وفي نفس الوقت أقرَّ الباحث أنَّ هذا الطَّريق الوعرة قد سلكه من قبله كل من مَاسْكُورَايْ ومُوتِيلاَنَسْكِي وساخو الذين حاولوا الاتِّصال بالعالَم الإباضي ومعاينته عن كثب.

ومن بين الأماكن التي تحدَّث عنها والتي تحوي وجود المخطوطات الإباضية وتعود إلى القرن الثَّانِي الهجري، ولكن لم يقر بزيارتها كلها بسبب أنَّ الاطلاع على ذلك المخطوط لم يكن بالشَّيء اليسير، نجدها في كل من عُمَان وميزاب وجربة وزنجبار وكذا جبل نفوسة، حيث يعتقد أنَّ الأحداث الدَّموية التي شهدتها تلك المناطق قد دمَّرت الكثير من ذلك التراُّث، وبيَّن أنَّه لم يتسنَّ له زيارة بعض المناطق كعُمَان أو زنجبار.

ولكن ما عاينه وشاهده من مخطوطات بعينه يدعو إلى الأسف، ذلك أنَّ معظمه كان في حالة صعبة جدًّا، من خلال جمعه بطريقة غير سليمة، حيث كان مكدَّسا بطريقة عشوائيَّة.

وأشار سموقزفسكي في هذه الدِّراسة أنَّ المخطوط الموجود في جامعات ومكتبات أروبا يتكوَّن من مجموعتين: المجموعة الأولى كانت من إهداء مُوتِيلاَنَسْكِي لمكتبة جامعة الجزائر في العهد الفرنسي وتشمل على احدى عشر مخطوطا، وكانت لا تزال موجودة فيه في عهده، أمَّا المجموعة الثَّانِية فهي التي أهداها الباحث نفسه إلى كليَّة المعهد الشَّرقي التَّابع لجامعة لفوف، وتشمل على أربعين مخطوطا معظمها في التَّاريخ، جمعها أيضا بنفسه سموقزفسكي.

[1]ZYGMUNT SMOGORZEWSKI, Essai Bio- Bibliographie Ibadhite Wahbite, Essai Bio- Bibliographie Ibadhite Wahbite, Rocznik Orjentalistyczny LWOW, V, 1929, 45-47

وذكر كذلك أنَّه اطلَّع على بعض المخطوطات بعد زيارته لجبل نفوسة، وبالخصوص في ميزاب سنة 1913 أين كان له اتِّصال ببعض الشَّخصيَّات المهمَّة كالسَّيد داود ابراهيم قاضي مدينة غرداية، وإمام مسجد الإباضيَّة بالعاصمة ابراهيم بانوح، دون نسيان الإشارة إلى وصية الشَّيخ اطفيش قبل موته، لتسهيل المهمة له.

**1/ قصيدة إباضيَّة حول بعض الاختلافات بين المالكيَّة والإباضيَّة:**[1]

في هذه الدِّراسة أرجع سموقزفسكي الفضل في اكتشاف أدب المغرب لكل من مَاسْكُورَايْ Masqueray ومُوتِيلاَنَسْكِيMotylinski ورينيه باسيهR.Basset، الذين كانوا قد توفَّوا جميعا في وقته، لكن فضل التَّعرف على الإباضيَّة أرجعه بشكل خاص للأستاذ مُوتِيلاَنَسْكِي بما ميَّزه من عمل ببليوغرافي لبعض المصادر الإباضيَّة.

وبعد سرده لبعض المصادر الإباضيَّة ذكر أنَّه من خلالها الآن بإمكانه أن يكتب حول الفرقة الإباضيَّة بعد أن اطَّلع على تلك المصادر.

وفي هذه الدِّراسة لقصيدة إباضيَّة لصاحبها عبد العزيز الثَّميني من بني يزقن(1167 – 1223هـ) وهو صاحب مؤلَّفات عقديَّة وفقهيَّه، وهذه القصيدة تحمل مسائل متعلِّقة بالعقيدة الإباضيَّة وبعضها يختصُّ بالفقه والعرف في ميزاب، قام بتحليل القصيدة استنادا على بعض المراجع الإباضيَّة التي وفَّرها مُوتِيلاَنَسْكِي، وقد ناقش بعض القضايا الفقهيَّة التي عاب فيها الإباضيَّة على المالكيَّة، وبيَّن في دراسته أنَّ تلك المسائل محلَّ خلاف في الوسط الإباضي.

**2/عبد العزيز الثَّميني، مؤلَّفاته ومصادره، ولمحة عامَّة حول المؤلَّفات الإباضيَّة:**[2]

دراسة ببلوغرافيَّة في بحثين الأوَّل يتعلَّق بكتابات الشَّيخ عبد العزيز الثَّميني، مع تحليل بعض مضامين تلك الكتب، والبحث الثَّانِي نظرة عامَّة حول الكتب الإباضيَّة.

**3/ دراسة مارسال مرسيه حول الوقف الإباضي وتطبيقاته في ميزاب:**[3]

تتعلَّق الدِّراسة بتحليل لبحث قام به مارسال مارسيهMarcel Mercier، في الفقه الإباضي، وما يتعلَّق بشكل خاصّ بالوقف وتطبيقاته في ميزاب، وقد بحثه في جزئين: الجزء الأوَّل في إطاره النَّظري من وجهة نظر المذهب الإباضي، ومصطلح الوقف ودلالاته في الفقه الإباضيّ خاصَّة، والجزء الثَّانِي يتعلَّق بأشكال تطبيق الوقف والذي يهيكله قانون 1882م، حيث إنَّ تطبيقه كان ساريا لحين كتابة بحثه وهو عام 1928، في المحكمة الإباضيَّة بغرداية،

---

(1)Zygmunt Smogorzewski, Un poème abāḍite sur certaines différences entre les Mālikites et les Abāḍit,Rocznik Orientalistyczny (Lwow) 2 (1919 – 1924) (publ.1925), 260 – 268.

(2)Zygmunt Smogorzewski Abd al- Aziz, ses écrit et ses sources, 1928, 250- 254.

Zygmunt Smogorzewski, Aperçu général des écrit abadites,, Zrodla abadyckie do historji islamu (w Zarysie), (Warsaw) , 1926, 23 - 27

(3)Zygmunt Smogorzewski, Marcel Mercier, Etude sur le waqf et ses application au Mzab, Lwow (Léopol), Mars 1928, (pp.16, 243-258), Rocznik Orjentalistyczny, Tom VI, str.243 -258, LWOW,Nakladem Towarzystwa Orjentalistycznego, Z Zasilkiem Ministerstwa W.R.I.O.P. 1929.

وكذا ما يتعلَّق بوكالة الجاموس بمصر.

واختص الجزء الثَّالث بترجمة بعض النُّصوص المتعلِّقة بالوقف الإباضي إلى الفرنسيَّة، والجزء الرَّابع ما يتعلَّق بالوقف في كتاب الإيضاح لعامر بن علي الشَّماخي، وفتاوى إباضيَّة في الموضوع ترجع لسنة 1924م.

واعتبر سموقزفسكي أنَّ عمل مارسل جدير بالتَّقدير للجهد الذي بذله في مدَّة زمنيَّة قصيرة، إلا أنَّه يبقى عبارة عن تعداد فقط لما يتعلَّق بالوقف، والذي يبقى في جانبه النَّظري، كما هو بحاجة إلى دراسة معمَّقة وخاصَّة فيما يتعلَّق بتطبيقاته عند الإباضيَّة.

وقام الباحث في هذه الدّراسة بذكر مصادر مارسيه مع التَّعريف بالشَّخصيَّات التي ذكرها في دراسته، وقد انتقد بعض الآراء الباطلة التي أسندها مارسل إلى الإباضيَّة مما يدلُّ على اطلاعه على كتب الفرقة الإباضية، كقول مارسل إنَّ الإباضيَّة لا يعترفون بسورة يوسف، فصحَّح الباحث أنَّ هذا الرَّأي للعجاردة وأنَّ الإباضيَّة يؤمنون بها، والدَّليل أنَّها موجودة ضمن تفاسيرهم.

### المطلب الثَّالث: تادوزليفتسكي LEWICKI Tadeusz(1906 – 1992):[1]

تادوزليفتسكي بولوني مستعرب ومستشرق مختصّ في الدِّراسات الإسلاميَّة، وتاريخ النُّقود في بولونيا، اهتمَّ بشكل خاصٍّ بالدِّراسات الإباضيَّة، عُرف بأعماله عن الجغرافيين والرحَّالة العرب كالإدريسي وأبو حامد الأندلسي، كما أنَّه يعتبر مختصّاً بالدِّراسات حول العالم البربري في شمال إفريقيا وما يختص بالإباضيَّة خاصَّة.

وقد استمرَّ في نهج أستاذه سموقزفسكي، وخاصَّة بعدما وجد مخطوطات ثمينة في لفوف حول الإباضيَّة، بعد نهاية الحرب العالميَّة الثَّانية، كان قد جمعها سموقزفسكي.[2]

ولد تادوزليفتسكي 1906/01/29 في لفوف[3] (Leopol) Lowow، ببولونيا، وتوفي 1992/11/22، زاول التَّدريس الجامعي في كراكوفي Cracovie بجنوب بولونيا، وتعلَّم اللُّغات الشَّرقيَّة من بينها العربيَّة والعبريَّة، والدِّراسات الإسلاميَّة والتَّاريخ على يد زيغموندسموقرزفسكي Zygmunt Smogorzewski(1884 – 1931)، وتحصَّل على شهادة الدُّكتوراه في الآداب منذ سنة 1931، وفي العام الذي بعده أكمل دراسة التَّاريخ واللُّغات

---

[1] Andrzej Zaborski, ،http://dictionnairedesorientalistes.ehess.fr/document.php?id=284 (10/01/2018 17 :00) et http://www.academieoutremer.fr/academiciens/fiche.php?aId=902(2017/12/20)

[2] M Canard, les travaux de T Lewicki concernant le Maghrib et en particulier les Ibadites in Revue Africaine 103 (1959), pp 356 – 71

[3] مدينة لفوف كانت تابعة لبولونيا، وحاليا تابعة لأوكرانيا وتكتب Lviv بالأوكرانية وLwow بالبولونيَّة، واسمها التَّاريخي Leopol، كانت حتى 1939 مدينة بولونيَة، وبعد الحرب العالمية الثَّانية ألحقها الإتحاد السوفياتي بأكرانيا، وهي أكبر مدينة في الجزء الغربي من أوكرانيا تبعد 70 كلم عن حدود بولونيا https://fr.wikipedia.org/wiki/Lviv(17:30 2018/01/10)

الشَّرْقِيَّة ببارس، وتحصَّل على الدِّبلوم في القانون من جامعة لفوف Lwów.

أثناء الحرب العالميَّة الأولى شارك في الدِّفاع عن المدينة البولونيَّة ضد الأوكرانيين، وكان عمره لا يتجاوز أربعة عشر عاما.

في سنة 1934 أُرسل في مهمَّة إلى وادي مزاب بشمال إفريقيا من أجل جمع معلومات تاريخيَّة حول الفرقة الإباضيَّة، قبل أن يُعيَّن في منصب مساعد في كرسي التَّاريخ القديم في جامعة لفوف.

بمجرد عودته إلى بولونيا، أصبح مختصًّا في التَّاريخ وفي الفرقة الإباضيَّة، واستمرَّ في مسيرة أعمال سلفه زيغموندسموقرزفسكي الذي كان نائب القنصل الرُّوسي في الجزائر آنذاك (1912–1914)، حيث كانت له فرصة القيام بمهام بحثيَّة في مزاب وفي ورقلة سنوات العشرينات والثَّلاثينات من القرن العشرين.

في سنة 1984 عاد إلى مزاب، حيث كلَّل رحلته بأبحاث، منها دراساته حول الأسماء البَرْبَرِيَّة.

عمل سنوات 1936–1939 مساعدا في جامعة لفوف، لكنَّه عرف تخفِيض رتبته الوظيفيَّة إبَّان الاحتلال السُّوفياتي لبولونيا سنتي 1940 و1941.

كان محلَّ بحث من قبل الألمان في الحرب العالميَّة الثَّانِية، وقد انضمَّ إلى الجيش السِّري وشارك في انتفاضة وارسو في أكتوبر 1944، حيث عرف غياهب السِّجن بعد ذلك، وبعد نهاية الحرب العالميَّة الثَّانِية حرَّره البريطانيُّون، وانضمَّ إلى صفوف القوَّات المسلَّحة البولنديَّة وحارب في إيطاليا وفي إنجلترا.

في سنة 1947 عاد إلى بولندا ليشغل منصب أستاذ في جامعة Jagellonneجاليجون في كراكوفيا.

ومن عام 1948إلى1976 عمل أستاذا في قسم اللُّغات الشَّرْقِيَّة ثمَّ مديرًا لمعهدها، ثم رئيس أكاديميَّة الدِّراسات الشَّرْقِيَّة في لجنة العلوم البولنديَّة في وارسو، ورئيس لجنة المستشرقين لنفس الأكاديميّة في كراكوف.

شارك في تأسيس مجلَّة Orientalia، وسلسلة " أعمال لجنة المستشرقين" المنشورة في كراكوف.

عام 1960 عُيِّن أستاذا مساعدا ثمَّ رئيسا للُّغات الشَّرْقِيَّة بكليَّة الآداب بجامعة كراكوف، وتمَّ ترقيته بعد ذلك مديرا لمعهد اللُّغات الشَّرْقِيَّة، وبالتَّعاون مع فينسون مونتاي Vincent Monteil قام بمهمات في السِّينغال وموريطانيا سنة 1968.

ويعتبر ليفتسكي أحد المساهمين في تحرير الطَّبعة الثَّانِية لموسوعة الإسلام، وكذا طبعة جغرافية الإدريسي.

وعمل مع مركز الدِّراسات الإفريقيَّة بجامعة فرسوفيا كأستاذ للتَّاريخ الإفريقي، ونفس الأمر بالنِّسبة لمعهد التَّاريخ والثَّقافة الماديَّة التَّابع للأكاديميَّة البولنديَّة للعلوم بصفتة مديراً للمخبر.

ترأَّس اللُّجنة الاسْتِشْرَاقِيَّة لأكاديميَّة العلوم، بالموازاة مع ذلك كان عضوا في العديد من الجمعيَّات البولونيَّة والأجنبيَّة.

وفي الأخير أُنتخب تادوزليفتسكي عضواً مشاركاً في أكادميَّة العلوم لما وراء البحار في 1975/10/17، وفي سنة 1991 عضو الجمعية الملكيَّة الأسيويَّة، توفي سنة 1992 عن عمر يناهز ثمان وستين سنة، ودُفن في كراكوف ببولونيا.

أحصينا له ما يقارب من اثنين وخمسين دراسة حول مختلف المواضيع من تاريخيَّة وفيلولوجيَّة ودينيَّة، حيث كانت متعلِّقة بالمذهب الإباضي عقيدة وتاريخا، أو البربر من الجانب التَّاريخي والانتربولوجي والفيلولوجي، إلا أنَّ ما يميَّز أبحاثه عن الآخرين في الدِّراسات الإباضيَّة أنَّها اهتمَّت بالجانب التَّاريخي والأنتربولوجي، حيث تتبَّع بعض أصول الأسماء والعائلات البَرْبَرِيَّة، ولم يكن له بروز كبير في المسائل الكلاميَّة والعقديَّة.

تمتاز دراسته بالعمق والعودة دوما إلى المصادر، ولا يخفي استفادته من أبحاث المستشرقين الآخرين، إذ يعتبر أعماله استمرارا لما وصل إليه السَّابقون، ونتناول فيما يأتي أبرز مقالاته حول المذهب الإباضي.

**المطلب الرابع: أهمُّ أعمال تادوزليفتسكي:**

**1/ جماعة المسلمين بالبصرة ونشأة الإمامات الإباضيَّة:**[1]

أصل الدِّراسة محاضرة في قسمين ألقاهما بمدينة بني يزقن بغرداية سنة 1985م، وهي تتحدَّث عن نشأة الحركة الإباضيَّة وتطوُّراتها في البصرة، وحاول المؤلِّف فيها أن يُزيل تلك الرُّوابط التَّقليديَّة في نشأة الحركة الإباضية وعلاقتها مع الفِرق الخَارِجِيَّة، وكان له فيها الحديث عن رسالة عبد الله بن إباض لعبد الملك بن مروان، ومن خلالها بيَّن بُعد الإباضيَّة عن التَّطرُّف والغلوِّ في تغيير المنكر، وكان له حديث عن إمام الحركة جابر بن زيد وعلاقاته مع الحجَّاج بن يوسف الثَّقفي، وعرَّج إلى دور أبي عبيدة في الحركة الإباضيَّة بالبصرة، ودوره في بعث حملة العلم إلى المشرق والمغرب وبعث الإمامة فيهما، وما يهمُّ في الدِّراسة أنَّ جلَّ معلوماته استقاها من كتب السِّير الإباضيَّة، مما يدلُّ على توفُّرها عنده، كما يبيِّن سعة اطِّلاعه وحرصه على تتبُّع المعلومة من مصادرها.

**2/ انقسام الإباضيَّة:**[2]

هذا البحث أيضا يعد من الأبحاث التَّاريخيَّة، المتعلِّقة بالانقسام الذي شهده المذهب الإباضي، وذكر أنَّ أوَّل خلاف سياسي برز في النِّصف الأوَّل من القرن الثَّاني الهجري كان حول إماميْ عبد الجبَّار والحارث، ثم ظهرت قضيَّة ابن فندين مع الإمام عبد الوَهَّاب ومن خلالها ظهرت حركة النُّكَّار، وعرض تلك المعلومات على المصادر الإباضيَّة والسُّنِّية التي أرَّخت للمرحلة، كذلك كان له ذكر لبعض الأحكام المتعلِّقة بالإمامة، كما أتى على التَّعريف ببعض

---

[1] Lewicki Tadeusz, La djammat du muslimin de Basra et les origines des imamats de Ibadites, ترجمت ضمن كتاب دراسات شمال افريقيا: تادايوش ليفتسكي، ج2 ، (نسخة الكترونية)

[2] Lewicki Tadeusz, Les subdivisions de l'Ibāḍiyya, Studia Islamica, Cracovie, 1958.

الفرق المنشقَّة عن المذهب الإباضي، حيث ذكر أنَّ هذا الانشقاق ناتج عن خلافات فقهيَّة عميقة،أوسياسيَّة وعقديَّة.

### 3/ التَّوزيع الجغرافي للتَّجمُّعات الإباضيَّة بشمال إفريقيا خلال العصر الوسيط:[1]

بحث لا يختلف عن سابقه كثيرا، إلا أنَّه يعدَّ أكثر عمقا في التَّحليل منه في مسألة نقد المصادر التَّاريخيَّة الإباضيَّة وغيرها، ومحاولة البحث أكثر في الفرق المنشقَّة عن المذهب الإباضي، وأسباب ذلك، وبرز من خلال هذا المقال أنَّه اكتسب خبرة أكثر في أبحاثة حول المذهب الإباضي من خلال حصوله على مصادر أخرى.

### 4/ بحث حول الإباضيَّة:

هذا المقال نشر في الموسوعة الإسلاميَّة، ولعله المقال الوحيد الذي ضمَّنه الآراء العقديَّة الإباضيَّة والذي هو مجال بحثنا، وقد اعتمدناه مع ما سبق من آراء سموقزفسكي، لإعطاء نموذج لتحليل المدرسة البولونيَّة، وتبقى المقالات الأخرى كلُّها بين الدِّراسات الأنثربولوحيَّة والتَّاريخية، كدولة بني مسالة التَّابعة لقبيلة هوَّارة التي نازعت الرُّستميين في عهد الإمام عبد الوَهَّاب بن رستم، وأدَّى إلى اندحارها وهزيمتها في نهر إيسلان، وتقهقرها إلى أطراف الدَّولة الرُّستميَّة أين أنشؤوا هنالك دويلة بعيدا عن نفوذ الدَّولة الرُّستميَّة.[2]

### 5/ بحث متعلِّق بملاحظات حول كتاب الطَّبقات للدَّرجيني:

حيث روى لنا حيثيَّات الحصول على هذا الكتاب الذي يُعتبر في ذلك الوقت كنز للمستشرقين لقلَّة المصادر التَّاريخيَّة، وقد روى أنَّه تحصَّل على الجزء الأوَّل من مُوتِيلاَنَسْكِي، أمَّا الجزء الثَّانِي فكان بحوزة سموقزفسكي.[3]

### 6/ دراسة انتربولوجيَّة تاريخيَّة لآل شمَّاخ في ليبيا:

وكذلك الأمر لكتاب السِّير للشَّمَّاخي، حيث كانت له دراسة انتربولوجيَّة تاريخيَّة لآل شمَّاخ في ليبيا،[4] أوبعض الظَّواهر الاجتماعيَّة والدِّينيَّة في تونس، ومنها ما يتعلَّق بمعتقدات وثنيَّة لا تزال بعض القبائل متشبثَّة بها في ذلك الوقت بها رغم وصول الإسلام إلى شمال إفريقيا.[5]

---

[1]Lewicki Tadeusz,La répartition géographique des groupements ibāḍitesdans l'Afrique du Nord au Moyen – Age, Roczink Orientalistyczny (Warsaw), 21, (1957), 301 – 343.

[2]Lewicki Tadeusz, Un royaume ibadite peu connu: L'Etat desBanu Masala (IXe S ), Revue des Etudes Islamiques Paris, 8, 1934، Roczink Orientalistycz (Warsaw)), 31 (1968), 7-14(مملكة إباضية مغمورة، ( دولة بني مسالة)

[3]Lewicki Tadeusz, Notice sur la chronique ibāḍited'al-Darğīnī, dans RO, xi (1936), 156), In Rocsnik Orientalistyczny 11 (1936) , pp 146 – 172 ,Lwow, Novembre, 1935.

[4]Lewicki Tadeusz, Une Chronique ibadite « kitab as-Syiyar » d'Abul 'Abbas Ahmed].as-Sammahi avec quelques remarques sur l'origine et l'histoire de la famille des Sammakhis, (مجلةالدراساتالإسلاميَّة) Revue des Etudes Islamiques, chier III, Paris, 8, 1934, 1936, pp 59 – 78. (26- 05) 1937 ، ترجمة أحمد بمزقو،

[5]Lewicki Tadeusz, Culte du Bélier dans la Tunisie musulmane, In Revue des études islamiques, 1935, chaier I, Paris, 1936 , pp 196 – 200. (عبادة الكبش بتونس المسلمة، تادوز ليفيتسكي،، ترجمة الأستاذ أحمد بومزكو، مجلة الدِّراسات

### 7/ دراسة العلاقات الاقتصاديَّة للدَّولة الرُّستميَّة مع جيرانهامن خلال القوافل التِّجاريَّة:

ويتضمَّن هذا البحث من تادوز ليفتسكي بحث العلاقات التِّجاريَّة بين الدَّولة الرُّستميَّة ومملكة غانا وخاصَّة المنطقة التَّجارية المعروفة بقاقوGao، أو ما يُطلق عليه في كتب السِّير الإباضيَّة جُوجُو أو في كتب الرَّحلات العربيَّة كاوكاو، وقد بحث فيه الطَّريقين التِّجاريَّن عبر الصَّحراء عن طريق وارجلان، أو عن طريق سجلماسة، وحسب مسافة هذين الطَّريقين، وقد اعتمد على كتب السِّير الإباضيَّة من سير الوسياني وطبقات المشائخ، وكتب أخرى كابن الصَّغير و كتب عربيَّة تُعنى بالرَّحلات كابن حوقل وابن بطَّوطة، وهي دراسة اقتصاديَّة تتعلَّق بالحركات التِّجاريَّة عبر الصَّحراء.[1]

### 8/ دراسة أخرى عن التُّجَّار العرب الأوائل في الصِّين:

حيث اعتمد ليفتسكي على كتاب طبقات المشائخ للدِّرجيني ليستنتج أنَّ البحَّارة الإباضيَّة في القرن الثَّانِي الهجري والذين ورد ذكرهم في كتاب أبي سفيان محبوب بن الرُّحيل، كانت لهم تجارات واسعة، وذكر من بينهم التَّاجر الإباضي أبا عبيدة عبد الله بن القاسم[2](158هـ/775م)أنَّه كان تاجرا غنيا،[3] وكانت تجارته مع الصِّين، وذكر أنَّه كان يتاجر في الخشب، وكان منطلقه ميناء عُمَان، وتاجر آخر هو النَّظر بن ميمون[4] الذي عاصر الرَّبيع بن حبيب ووائل بن أيُّوب الحضرمي هو أيضا كان يقوم برحلات إلى الصِّين انطلاقا من البصرة، كما حاول في هذا البحث دراسة الطُّرق التِّجارية من خلال الاستعانة بكتب الرَّحالة الآخرين كابن خردبابة.[5]

### 9/ بحوث تاريخيَّة انتربولوجيَّة:

---

الإسلاميَّة،1935، (05-11).)

[1]Lewicki Tadeusz, Quelques extraits inédits relatifs aux voyages des commerçants et des missionnaires ibadis nord-africains au pays du Soudan occidental au moyen âge, in Folia Orientalia, (Cracow), ii (1960-61), 1-27.

وأيضا:Lewicki Tadeusz, L'état nord-africain de Tahart et ses relation avec le Soudan occidental à la fin du VIII et au IX siècle, Cahiers d'études africaines (Paris°, V. 2 (1962), 513 - 535

[2] يطلق عليه أبو عبيدة الصَّغير للتَّفرقة بينه وبين أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة الزَّعيم الثَّاني للحركة الإباضيَّة في البصرة.

[3] أبو عبيدة عبد الله بن القاسم عاصر الرَّبيع بن حبيب ووائل الحضرمي، تزوَّج امرأة موسرة، خرج إلى الصِّين تاجرا، وروى عنه الشَّماخي قصة تبيّن ورعه في التِّجارة. أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص 87/1.

[4]**النَّظر بن ميمون** (ق 2 الهجري):أحد أخيار الإباضيَّة في أيَّامه، كان تاجرا من كبار التُّجار إلى الصِّين، وغيرها من بلدان شرق آسيا التي كانت يومئذ وجهة التُّجار المسلمين، ومن الذين ساهموا في نشر الحركة الإباضيَّة ومساندتها أيام النَّشأة الأولى، عاصر أبا عبيدة والرَّبيع بن حبيب، يُروى أنَّه دفع إلى الرَّبيع ذات مرَّة مالا ليحجَّ بها فرفضها الرَّبيع. أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص95/1.

[5]Lewicki Tadeusz,Les premiers commerçants arabes en chine, Roczink Orientalistycz, Lwow, Novembre, 1935, 173 – 186.

وله بحوث تاريخيَّة انتربولوجيَّة مختلفة، حول هجرة بعض أهل نفوسة إلى السَّاحل التونسي،[1]وبحث حول مصادر أسماء شيوخ نفوسة، وقرى تلك المناطق من خلال كتب السِّير الإباضيَّة،[2]وبحث آخر حول بعض الأعراق الليبيَّة الواردة في كتاب جوهانيس كوربيوس.[3]

## المبحث الثَّانِي: دراسة تادوز ليفتسكي وسمقوزفسكي للمذهب الإباضي:

### المطلب الأوَّل: النَّشأة والتَّسمية:

#### 1. الفرقةالإباضيَّة:

يعتبر البولونيون الإباضيَّة من أهم الفروع الرئيسيَّة للخوارج، ففي العصر الحالي نجد لهم توجدا في عُمَان، وشرق إفريقيا، وفي جنوب الجزائر (ورقلة ومزاب)، كما كان لهم حضور في ليبيا في منطقة طرابلس (جبل نفوسة وزواغة).

#### 2. تسمية الفرقة:

اسم الإباضيَّة أخذ من عبد الله ابن إباض المري التَّميمي، وعادة ما يستخدم سكّان شمال إفريقيا وخاصَّة النَّفوسيون منهم وكذا المعاصرين من أمثل العالم محمد بن يوسف اطفيش الميزابي في كتابه الرِّسالة الشَّافيةكلمة الأباضيَّة بفتح الهمزة Abāḍiyya، ويرى ليفتسكي ومُوتِيلاَنَسْكِي أنَّ هذا غير دقيق، حيث استشهد بما ورد في كتاب الجواهر المنتقاة للبرَّادي من علماء القرن التَّاسِع الهجري.

#### 3. نشأة الفرقةالإباضيَّة:

انتقد ليفتسكي رأي فلهاوزن القائل إنَّ نشأة الفرقة الإباضيَّة كان بداية من انفصال عبد الله بن إباض عن الخوارج المتطرِّفين سنة 65هـ/684م، حيث ذكر أنَّ هذا قد ورد في تاريخ أبي مخنف، وكان موقفه في ذلك موافقا لأهل التَّوحيد الذي يقصد بهم أهل السُّنَّة.[4]

إلاَّ أنَّ ليفتسكي يرى خلاف ذلك، حيث يعتقد أنَّ أصول الإباضيَّة يبدو أنَّها أكثر قدما مما يعتقده بعض

---

[1]Lewicki Tadeusz, Un document ibadit inédit sur i'émigration desnafûsa du Jabal dans le sahil tunisien au VIIIe-IXe Siècle, Folia Orientalia (Cracow), 2, (1959), ( وثيقة حول هجرة آهل نفوسة إلى السَّاحل التُّونسي في القرنين الميلاديين التَّامن والعاشر، النَّشرة الاستشراقيَّة)

[2]Lewicki Tadeusz, Études Ibadites nord-africaines. Partie 1 Tasmiya suyukh Gabal Nafusa wa –qurahum. Liste anonyme des sayhs ibadites et des localités du Gabal Nafusa contenue dans le Siyar al – masayikh XIII siécle, Text arabe avec introduction commentaire et index, Warsazwa, 1955, In Rocsnik Orientalistyczny (Warsaw), 25, 2, (1961), 87 - 120

[3]Lewicki Tadeusz, On some libyan ethnics of Johannis of Corippus, in Rocznik Orientalistycz, zny (مجلة الدِّراسات الاستشراقيَّة الصَّادرة عددها سنة 1949م)

[4]أحزاب المعارضة السِّياسيَّة في صدر الإسلام (الخوارج والشِّيعة)، يوليوس فلهوزن ، Julius Wellhausen: Die religiös-politischenOppositionsparteienimalten Islam, inAbhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften inöttingen (I. Die Chavârig. II. Die Shî'a). ترجمة عن الألمانيَّة عبد الرَّحْمَن بدوي، مكتبة النَّهضة المصرية، 1958، ص70.

العلماء المعاصرون، كما أنَّ فرقة معتدلة أخرى هي الصُّفرية تعود إلى ما قبل مرحلة القعدة.

بدأت فرقة الخوارج تعرف النُّمو حوالي منتصف الثَّانِي من القرن الأول هجري/ السَّابع الميلادي في البصرة حول أحدأكثر الرجال تبجيلا في الخوارج، وهو أبو بلال مرداس بن أديَّة التَّميمي الإباضي.

وذكر ليفتسكي رأيا شاذا، قال إنَّه ذكره بعض المؤرخين منهم الاسفرايني والشَّهرستاني،حيث يعتبر أنَ أبا بلال مرداس قد يكون إماما للصُّفرية،[1] وهذا لا يثبت أمام الحجَّة التَّاريخية، فكل المصادر تثبت أنَّ أبا بلال هو من الإباضيَّة.

يذكر المؤرخون الإباضيُّون ومنهم الشَماخي في سيره والسَّالمي في لمعته أنَّ أبا بلال مرداس كان من بين سلف الإباضيَّة، أو حتى من بين أوائل أئمة الفرقة.[2]

ويرجِّح ليفتسكي بقوَّة الرَّأي القائل إنَّ الإباضيَّة يعودون لما قبل مرحلة القعدة، حيث يرى أن هذا محتمل جدًّا، ويعطي في ذلك قرائن ومنها أنَّ هنالك شخصيَّات متقدِّمة، عايشت أحداث الفتنة، عُدّت فيما بعد من أهمِّ العلماء البارزين الإباضيين ومنهم جابر بن زيد المنظِّم الحقيقي للإباضيَّة كما ذكر هذا الشَّماخي في سيره.

**المطلب الثَّانِي: أعلام المدرسة الإباضيَّة:**

**1. عبد الله ابن إباض:**

بعد مقتل أبي بلال بن مرداس الذي قاد تمرُّدا سنة61 هـ ضدَّ الدَّولة الأمويَّة، جاء بعده عبد الله بن إباض الذي أصبح زعيم الفرقة المعتدلة، وذُكر في المصادر الإباضيَّة[3] أنَّه تولَّى الزَّعامة فعلا سنة 64 هـ، وبهذا تمَّت القطيعة مع فرقة الأزارقة.

وفي سنة 65هـ أعلن الأزارقة الخروج ضدَّ الأمويين وتركوا البصرة، لكن عبد الله بن إباض لم يغادرها هو ومؤيدوه، ويشير ليفتسكي أنَّ الأمر لم يكن سهلا، بل شابه بعض التَّردُّد من ابن إباض، وربما هذا دلالة على أنَّ القرارات لم يكن يبتُّ فيها ابن إباض لوحده، بل كان يرجع لجماعته أو زعيمها جابر بن زيد.[4]

وهكذا بدأت الفترة الأولى من تاريخ الإباضيَّة، والتي يمكن أن يُطلق عليهابفترة الكتمان أوالمرحلة السِّريَّة.[5]

---

[1] بعد مراجعتي لكتاب الملل والنِّحل للشَّهرستاني لم أقف على هذا الرَّأي.

[2]أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص 64، نورالدِّين عبد الله بن حميد السَّالمي(ت1914)، اللَّمعة المرضيَّة من أشعة الإباضيَّة، ص 18.

[3]أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص 72.

[4]أبو القاسم بن إبراهيم البرَّادي، الجواهر المنتقات في إتمام ما أخلَّ به كتاب الطبقات، ص 155.

[5]المصدر السَّابق، ص 165.

ويذكر ليفتسكي أنَّ المعلومات حول شخصيّة عبد الله بن إباض شحيحة جدًّا، إلا أنَّه وفقا للكتابات الإباضيَّة يعتبر من العلماء الأوائل للفرقة.

وغالبا ما كان يسمَّى ابن إباض في المصادر الإباضيَّة إمام أهل التَّحقيق أو إمام المسلمين أو إمام القوم.[1]

ويرى ليفتسكي أنَّ هذا اللَّقب كان قد أُعطي له فقط في الفترة التي تولَّى فيها عبد الله بن إباض قيادة الإباضيَّة بعد خسارتهم في معركة المدينة المنوَّرة سنة 64 هـ/683م.

وبعد انهزام الإباضيَّة واندحارهم في معركة المدينة المنوَّرة بقيادة أبي حمزة بن عوف المختار أمام الجيش الأموي، عادوا مرَّة أخرى إلى مرحلة العمل السِّري، ولهذا يرى ليفتسكي أنَّ حالة الكتمان التي عاشها الإباضيَّة بعد سنة 65هـ بيَّنت عدم إمكانيَّة وجود الإمامة بالمعنى السِّياسي،كما أنَّه ينبغي أيضا أن يُنظر في هذا اللَّقب إشارة إلى دوره كرئيس في نوع تنظي مسرِّي ثيوقراطي، أي حكومة إباضيَّة دينيَّة معروفة باسم جماعة المسلمين، والذي أشار إليه مؤرخو الفرقة، والذي هو عبارة عن مجلس يتألَّف من المشائخ، وهذا الذي يمكن مقارنته بمجلس حلقة العزَّابة لإباضيَّة شمال إفريقيا، الذي تأسَّس بعد انهيار إمامة بني رستم.

وبعد النَّكسة الأولى مع الجيش الأموي في المدينة المنوَّرة، سادت الإباضيَّة حالة هدوء سمَّاها ليفتسكي بالقعود الذي مارسه ابن إباض، واعتبر ذلك بدافع محاولة التوصُّل إلى تفاهم مع الخليفة الأموي الجديد عبد الملك بن مروان (65-86 / 685-705).

وكُلِّلت هذه الاتِّصالات بالنَّجاح فقد دخل ابن إباض في مراسلات مع هذا الحاكم، وحفظت السِّير الإباضيَّة نصيحتين له على شكل رسالتين لابن إباض والتي تشهد بعلاقتهما الودِّيَّة والطَّيبة، إحدى هذه الرَّسائل كانت ردًّا من زعيم الإباضيَّة لرسالةكانت قد أرسلت إليه من قبل عبد الملك من خلال وساطة قام بهاسنان بن عاصم.[2]

ورجَّح ليفتسكي أن تكون أول هذه الرَّسائل كُتبت بعد67هـ/686م، لأنَّها تذكِّر فيها بهزيمة المختار بن أبي عبيد الثَّقفي من قبل مصعب بن الزُّبير، شقيق عبد الله بن الزُّبير، والتي وقعت في تلك السَّنة.[3]

رسائل إبن إباض تضمَّنت وصفا موجزا لمبادئ الإباضيَّة، وقد علَّق عليه اليفتسكي "أنَّها تعتبر الأولى من هذا النُّوع".[4]

---

[1]أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص 72.

[2]أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص73.

[3]أبو القاسم بن إبراهيم البرَّادي، الجواهر المنتقات في إتمام ما أخلَّ به كتاب الطَّبقات، ص 163.

[4]انظر نصَّ الرِّسالة في كتاب الجواهر المنتقات في إتمام ما أخلَّ به كتاب الطَّبقات، ص165، و مقال حول الموضوع لربيرتوروبيناتشي Il califfo'Abdal- Malik b. Marwān e gliIbāḍiti, dans AIUON, ns v (1954), 99-121

وكان ابن إباض صاحب مناظرات ضدَّ المتطرِّفين من الخوارج، والمعلومات حول حياته يسيرة جدًّا، إلاَّ أنَّ السِّير الإباضيَّة تخبرنا فقط أنَّه ينتمي إلى الطَّبقة الثَّانية من العلماء، وفي هذا الجانب يعلِّق ليفتسكي على عدم قناعته برأي الشَّهرستاني الذي يعتقد أنَّ ابن إباض على قيد الحياة حتى عمر متقدِّم جدًّا، أي في عهد ولاية مروان بن محمَّد، لذلك يبقى تاريخ وفاته غير معروف بدقَّة.

كانت سياسة عبد الله ابن إباض في البصرة تجاه الخلفاء الأمويين استمرارا لما كان فيه خلفه أبو الشَّعثاء جابر بن زيد الأزدي، رئيس علماء الفرقة الإباضيَّة ومن العلماء البارزين فيها.

## 2. جابر بن زيد:

جابر بن زيد عالم أصله من عُمَان، وبالضَّبط من مدينةنزوى، ويرى ليفتسكي أن الكتَّاب العرب[1] يعتبرونه أحد الخوارج البارزين في الفترة المبكرة،[2]وحدَّد مولده في18هـ/639هـ، وتاريخ وفاته بين 93هـ، أو حتى 103هـ.[3]

وكان جابر بن زيد معاصرا لعبد الله ابن إباض، حيث كان من أصحابه الأساسيِّين، وكان من تلاميذة عبد الله بن عبَّاس، وعنه روى عددا من الأحاديث، وأخذ عنه علوم الفقه.[4]

ومن المحتمل أنَّ جابرا كان يحظى بالاحترام من معاصريه لما يمتاز به من علم، حيث ذكر بعضهم أنَّه ربما هو مؤلِّف أقدم مجموعة أحاديث في كتابه والمسمَّى الدِّيوان ويتكوَّن من خمسة أجزاء، وفقدت الآن، وتمَّ العثور على نسخة وحيدة حوالي القرن 3هـ/9هـ، في مكتبات العبَّاسيِّين ببغداد.

نجد من بين تلاميذ جابر بن زيد عددا من أهل السُّنَّة، من بينهم قتادة بن دعامة السُّدوسي الذي يعتبر أحد أئمة السُّنة، وقد قام جابر بمجادلة ومحاورة الخوارج المتطرِّفين وأعطى شكله النَّهائي للمذهب الإباضي في عقيدته،[5] والمصادر الإباضيَّة تشير إلى أنَّ جابرا هو عمدة الإباضيَّة أو أصل المذهب، ويطلق عليه أيضا إمام المسلمين.[6]

ويرجِّح ليفتسكي أنَّ جابرا هو المسؤول الحقيقي عن تنظيم المذهب، وليس عبد الله بن إباض، وبناء عليه يمكن اعتباره هو مؤسِّس المدرسة الإباضيَّة والحديثيَّة، كما كان يُحظى باحترام جميع المسلمين.

وكان دوره هو إكمال مهمَّة سلفه، وهذا يعني أنَّه لقي تقديرا ممن سبقه، وكذا المجموعة الإباضيَّة.

---

[1] يطلق ليفتسكي كلمة المؤرخين العرب، ويقصد بها المؤرِّخين من أهل السُّنَّة من غير الإباضية.

[2] أبو الفتح محمد عبد الكريم ابن أبي بكر احمد الشَّهرستاني، الملل والنِّحل، ص137/1.

[3] أبو القاسم بن إبراهيم البرَّادي، الجواهر المنتقات في إتمام ما أخلَّ به كتاب الطَّبقات، ص 155.

[4] أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص68/1.

[5] المصدر السَّابق، ص72/1.

[6] المصدر السَّابق، ص67/1.

وأعتقد أنَّهذا الرَّأي من ليفتسكي هو الصَّحيح والرَّاجح في المصادر الإباضيَّة، والقول إنَّه ليس إماما للإباضيَّة أو أنَّه ليس بشخصيَّة أساسيَّة من بعض المؤرخين، قول تنفيه الحقيقة التَّاريخيَّة من خلال نصوص ووثائق واضحة.

وكانت السَّنوات الأولى لبداية ترأُّسه للإباضيَّة لقيت استحسانا كبيرا منهم، لذلك يرى ليفتسكي أنَّ جابرا قام بربط علاقات وديَّة مع الحاكم القويّ في العراق وهو الحجَّاج بن يوسف الثَّقفي، من خلال المساعي الحميدة من كاتبه الخارجي يزيد بن أبي مسلم،[1] حتى أنَّه ذُكر أنَّ جابرا كان يتلَّقى راتبا ازاء عمله عند الحجَّاح، في الوقت الذي كان فيه هذا الأخير يحارب الخوراج.

ودامت العلاقات بين جابر والحجَّاج ممتازة لفترة طويلة، كان ذلك حتَّى بعد فترة تأسيس مدينة واسط (83هـ / 702م)، وقد كان موقف الدَّولة الأمويَّة نحوجابر لا يزال يمتاز بعلاقات ودِّية للغاية، ولكن لم تكتب لهذه الرَّوابط أن تستمرّ إلى النِّهاية، إذ شهدت العلاقات بينهما تدهورا، حيث يرى ليفتسكي أنَّه ربما كان أحد أسباب هذا التَّغيير وفاة الخليفة عبد الملك بن مروان(86هـ/705م) الذي كان كما بيَّنَّا سلفا، كانت له علاقات وصلات طيِّبة مع الإباضيَّة.

ومن بين الأسباب التي ذكرها ليفتسكي أيضا التي سبَّبت في فتور علاقة الحجَّاج بجابر بن زيد، تلك العلاقات الودِّية التي كانت تربط بين إباضيَّة البصرة وعائلة المهلَّب،حيث إنَّ الرجل القوي في العراق الحجَّاج بن يوسف كان يمقت تلك العائلة.

ويضيف ليفتسكي أنَّ نجد من بين المتحمِّسين لهذه العلاقات الإباضيَّة، البصريَّة عاتكة أخت يزيد بن المهلَّب[2] الذي كان الحجَّاج قد أودعه في السِّجن سنة86هـ/705م.

ومن بين المهلبيّن الذين تحوَّلوا إلى الإباضيَّة نجد امرأة أخرى تُدعى سعيدة المهلبيَّة زوج عبد الله بن الرَّبيع خال المهدي العبَّاسي (158/775 -169/785هـ)، التي عاشت في النِّصف الأول من القرن2هـ/8م.[3]

ويُضيف ليفتسكي عاملا ثالثا لانقلاب الحجَّاج على الإباضيَّة إضافة إلى ما سبقه من الواقعتين السَّالفتين، التَّطرف المتزايد لإباضيَّة البصرة، حيث كان من بينهم عناصر ثوريَّة استطاعت أخذ زمام القيادة والتَّحكم، هؤلاء الذين كانوا من مؤيِّدي الخروج ومواجهة السُّلطة الحاكمة، والذين يرغبون في تغيير موقفهم من القعود إلى الشِّراء.

ويذكر ليفتسكي أنَّه من خلال المصادر الإباضيَّة نتعرف على اسم من أسماء القادة الثَّوريين وهو بسطام بن

---

[1] المصدر السَّابق، ص70/1.

[2] أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص82/1.

[3] المصدر السَّابق، ص100/1 .

مصقلة[1] الذي كان من قبل صُفريا ومن مؤيِّدي ابن الأشعث، حيث اعتنق المذهب الإباضي بعد خسارته في الحرب ضدَّ الأمويِّين سنة 77هـ/696م، ومكث في البصرة، ولم يكن فقط محاربا مشهورا، بل كان أيضا من المتكلِّمين.

ويرجِّح ليفتسكي أنَّ جماعة من الإباضيَّة في البصرة شاركوا في ثورة عبد الرَّحمن بن محمَّد بن الأشعث سنة81 هـ/701م، حيث إنَّنا نجد في جيش عبد الرحمن مفرزة مؤلَّفة من الرِّجال الذين جاؤوا من الكوفة والبصرة وكانوا تحت مسمَّى الإباضيَّة.

وقد تسبَّب نشاط هؤلاء المتطرِّفين من الإباضيَّة حسب ليفتسكي إلى انسحاب تأييد الحجَّاج لهم حيث إنَّه كان السبب المباشر للقطيعة مع جابر بن زيد، وكذا التَّحريض على قتله من قبل جواسيس الحجَّاج.

وبدأ فعلا وعمليًّا الحجَّاج في اضطهاد الإباضيَّة، وكان غالبيتهم من قادة ووجهاء الإباضيَّة، ومن على نَهجهم، عرفوا النَّفي إلى عُمَان، نجد من بينهم جابر بن زيد نفسه على سبيل المثال، ورافقه شيخ إباضي آخر يسمَّى هبيرة،[2]ولم يتوقَّف الحجَّاج من اضطهاد الإباضيَّة من خلال النَّفي، بل يذكر ليفتسكي أنَّ عددا يُقارب مائتين وخمسين إباضيًّا قد زُجَّ بهم في السِّجن بين القادة والأتباع، وكان معظمهم من العلماء،ومن بين هؤلاء الذين سُجنوا خليفة جابر في المستقبل ورئيس الجماعةالإباضيَّة في البصرة أبوعبيدة مسلم بن أبي كريمة التَّميمي.[3]

### 3. أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة:

يرجِّح ليفتسكي أن يكون أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة من بين أهمِّ الرِّجال من جميع قادة الخوارج، سواء كعالم أو كرجل دولة، وكان له دور سياسي هام في آخر عهد مع الأمويين.

كما يذهب إلى ترجيح أنَّ أصول أبي عبيدة فارسيَّة، ويذكر أنَّ اسم أبي عبيدة الشَخصي الأصلي هو كودين Kūdīn، أو كورينKūrīn، وهو مولى القبيلة العربيَّةآل تميم، أخذ العلم عن جابر وعن مشاهير إباضيِّن آخرين من الطَّبقة الثَّانِية مثل جعفر السَّماك، وصُحار العبدي.

وبعد وفاة الحجَّاج سنة95 هـ/714م، خلفه يزيد بن المهلَّب، مما كان سببا في خروج أبي عبيدة من السِّجن مع

---

[1]**بسطام بن مصقلة بن هبيرة الشَّيباني** (83هـ/ 702م)، من القادة، كان على الرَّي، ساند ابن الأشعث على ثورته ضد الحجَّاج في دير الجماجم، وقُتل في نهر دجيل، وتقول عنه المصادر الإباضية إنَّه كان بداية صُفريًّا من أصحاب شبيب، ثمَّ تحوَّل إلى الإباضيَّة، وهو من المتكلِّمين والمنافحين عن المذهب. خير الدِّين الزركلي، معجم الأعلام، ص 51/2،أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص 103/1، معجم أعلام الإباضية، ص 172/2، رقم التَّرْجَمَة: 178

[2]أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص71، 76.

[3]المصدر السَّابق، ص78.

إباضيَّةآخرين، وعُين زعيما للفرقةالإباضيَّة في البصرة،[1] والمصادر الإباضيَّة تشير إليه باعتباره إماما للمسلمين.

ويعتبر ليفتسكي أنَّه في واقع الأمر كان أبو عبيدة خليفة لجابر بن زيد في العلم والفتوى، وفي نفس الوقت رئيسا للجماعة الإباضيَّة في البصرة، حيث كان متقدِّما على الأعضاء الآخرين في المجلس الذي يضمُّ كلاًّ من ضُمام بن السَّائب، وأبو نوح صالح الدَّهَّان، وحتى على أستاذه السَّابق جعفر السَّماك.

وأبو عبيدة عالم بارز وراوي لمجموعة من الأحاديث النَّبويَّة الشَّريفة التي نقلها عن طريق جابر بن زيد، وجعفر بن السَّماك، وقد قصده الإباضيَّة من جميع أنحاءالعالم الإسلامي للدِّراسة عنده.

وكانت سياسة أبي عبيدة بداية متوافقة مع رغبة الأمويين، وساعد على ذلك حُسن العلاقات مع حاكم العراق يزيد بن المهلَّب، الذي يرتبط ارتباطا وثيقا مع إباضيَّة البصرة وذلك من خلال شقيقته عاتكة،التي كانت لها مع الإباضيَّة علاقات وطيدة كما ذكرنا هذا فيما سبق.

وقد انتعشت آمال شيوخ الإباضيَّة عند اعتلاء عرش الدَّولة الأمويَّة الخليفة عمر الثَّانِي (99 هـ/717م)، للفوز بقضيتهم، أو ربط علاقات طيِّبة مع الدَّولة الأمويَّة، حيث أرسل أبو عبيدة لهذا الحاكم مبعوثا من بينهم سليم الهلالي والعالم جعفربن السَّماك، والذي رشَحه لهذه المهمَّة علمه الواسع، ويُشار إليه في المصادر الإباضيَّة كإمام للمسلمين.

ويشير ليفتسكي أنَّ الإباضيَّة ليست الفرقة الوحيدة التي رغبت في التَّوصُّل إلى اتِّفاق مع الخليفة عمر الثَّانِي، بل توجد مجموعة خارجيَّة أخرى بزعامة شوذب، والتي كانت تعيش في منطقة ربيعة،[2]في بلاد ما بين الرَّافدين، أرسل بعثة إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز.[3]

ويقول ليفتسكي في هذا الشَّأن إنَّ نتائج هذه المهمَّة الإباضيَّة ليست معروفة، ولكن يمكن القول إنَّ تعيين القاضي الإباضي إياس بن معاوية في البصرة، كانت نتيجة من نتائجها.

إلا أنَّ هذه الحالة المواتية للإباضيَّة لم تدم طويلا فقد توفي عمر الثَّانِي في 101هـ/720 م، وخلفه يزيد الثَّانِي الذي كان ضدَّ المهلَّبين من الرَّعايا الإباضيِّن في البصرة.

وفي تتبُّع نشاط الإباضيَّة في البصرة يعترف ليفتسكي عن شحِّ المصادر في القرون الأولى فيخبرنا أنَّه لا يعرف

---

[1] المصدر السَّابق، ص 78.

[2] **ربيعة:** مدينة عراقية حاليا تتبع محافظة نينوى غربي مدينة الموصل شمال العراق وهي على الحدود العراقية السُّورية وتقريبا جميع سكانها من قبيلة شمر.
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%B9%D8%A9_(%D9%82%D8%A8%D9%8A%D9%84%D8%A9)(10:30 2018/01/16)

[3] أبو العبَّاس أحمد بن سعيد الدَّرجِيني (670هـ)، كتاب طبقات المشائخ بالمغرب، ص232/2..

تفاصيل عن حظوظ الإباضيَّة في البصرة خلال العقدين الأوَّلين من القرن 2هـ/8 م، فقد كان في هذه المرحلة تغيُّر كامل في موقفهم.

ونتيجة لذلك يذهب ليفتسكي إلى القول إنَّ بعض النَّزعات الثَّورية ظهرت عند بعض العناصر، منهم أبو نوح، المؤيِّد للقطيعة النِّهائية مع الخلافة، والخطيب المعروف أبو محمد النَّهدي، الذي ألقى خطبة في مساجد البصرة حرَّض فيها الجماهير على الثَّورة ضدَّ والي العراق خالدبن عبد الله (105-20 هـ/ 723-38م).

ويعتبر ليفتسكي أنَّ أبا عبيدة كان لايزال صاحب جميع المواقف في الفرقة الإباضية، وجميع ما يتعلَّق من تحرُّكات الحركة كانت لا تصدر إلاَّ منه، فالكلُّ منقاد لرأيه وزعامته.

وبالنِّسبة للفريق الذي يُطلق عليه ليفتسكي بالثَّوري ضمن الحركة الإباضيَّة، فإنَّه قلَّل من خطرهم وتأثيرهم، أو أن يكون مصيرهم كالأزارقة الذين هاجروا وخروجوا وحاربوا الأمويِّين، حيث اعتبر أنَّ هذه الفَرَضِيَّة الأخيرة ضعيفة جدًّا.

وفي علاقتهم مع أبي عبيدة، فبعد التَّشاور مع أعضاء مهمِّين من الفرقة، يعتبر ليفتسكي أنَّ أبا عبيدة وجد نفسه مضطرًّا لتغيير موقفه من خلال الخوف من الانقسام بين الإباضيَّة في البصرة، ويستنتج من هنا أنَّ فريق الرَّغبة في مواجهة السُّلطة الحاكمة والظُّهور عليه بدأ يعظم في الوسط الإباضي.

وبناء على ما سبق فقد اعتمد أبو عبيدة على خطة عمل مختلفة تماما من قادة الخوارج الآخرين، حيث أبدى رغبته في عدم الخروج من البصرة اقتداء بنافع بن الازرق،بل العكس من ذلك، فقد كان يعتزم الاستفادة من الإباضيَّة من خلال غناهم المادِّي وكثرة عددهم في تلك المدينة، فهي تعتبر لديه كقاعدة ومنطلق لنشر المذهب الإباضي إلى مختلف أصقاع العالم.

ومن هذا التَّوجه، فإنَّ ليفتسكي يعتبر أنَّ أبا عبيدة قرَّر إثارة تمرُّد الإباضيَّة خارج البصرة، وذلك في مختلف المدن من أجل إنشاء إمامة إباضيَّة عالميَّة على أنقاض الخلافة الأمويَّة، وسعى في ذلك إلى إنشاء نوع من المجموعة الثَّوريَّة، حيث كان هو نفسه المكلَّف بكل شيء بشأن الإجراءات والبعثات العلميَّة والدَّعويَّة، وكان بمعيَّته عالم إباضيٌّ بارز من البصرة، هو حاجب الطَّائي،الذي كان مكلَّفا بقضايا التَّمويل وادارة مسائل الحرب.[1]

وتمَّ انشاء بيت المال، واشتهر أنَّ أصوله كانت عظيمة بما وصل إليها من أموال من تبرُّعات الإباضيين، ويضرب ليفتسكي مثلا على سخاء الإباضيَّة وإيمانهم بفكرة نشر مذهبهم، أنَّه رُوي أنَّ تاجرًا إباضيًّا لوحده قدَّم مبلغاً

[1]أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص86/1، ويعتبره المستشرق الألماني فان آس من تجَّار البصرة، جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، 306/2

صافياً من المال مقداره عشرة آلاف درهم.

وفي البصرة تمَّ إنشاء مركز للتَّعلم، وكان القائد أبو عبيدة هو المكلَف بإدارته، حيث كان يدرِّب سرًّا الطَّلبة الذين يأتون مبتعثين من جهات مختلفة من العالم، للدِّراسة عند أبي عبيدة، وقد أُطلق على هؤلاء تسمية حملة العلم.

وعند نهاية دراساتهم وضع أبو عبيدة على رأس كل فريق لهؤلاء الطَّلبة، من كان مرشَّحا لمهمَّة الإمامة والقضاء في المستقبل.

أرسل أبو عبيدة هذه الفرق إلى جهات مختلفة منها المغرب، واليمن، وحضرموت، وخرسان، وقد لقيت هذه العمليَّة نجاحا كبيرا، وخاصَّة في خضمِّ الفوضى العارمة التي سبقت سقوط الأمويين، حيث إنَّه عرف تأثير الإباضيَّة على المتدمِّرين من الحكم الأموي، ولقيت حركتهم تجاوبا واسعا.

وبعد بضع سنوات فقط، اندلعت ثورات إباضيَّة في مختلف البلدان الإسلاميَّة، من المغرب، واليمن وحضر موت، والتي شكَّلت خطراً حقيقيًّا على الدَّولة الأمويَّة، كما كان شأن الحركات الأخرى من أمثال الأزارقة.

ينبغي الإشارة هنا أنَّ ليفتسكي لا يفرق بين حركات الخوارج كالأزارقة وغيرهم الذين خرجوا من باب خلاف عقدي، تطوَّر إلى القتل والتَّدمير، واعتبار النَّاس كلهم مشركين ما لم يهاجروا، أمَّا الإباضيَّة فقد كانت ثورتهم بناء على تغيير أوضاع فاسدة، حيث كان تغييرهم عبر مراحل، بداية من الحوار مع السُّلطة، كما تبين من خلال رسائل ابن إباض لعبد الملك بن مروان، ثم ما أعقبه من اتِّصالات مع الخليفة عمر الثَّانِي، وعندما لم تُجد هذه الخطوات نفعًا، انتقلوا إلى انشاء إمامات قد تكون بديلا للدَّولة الأمويَّة الآيلة إلى الزَّوال، لأنَّ الضُّعف بدأ ينخر جسدها.

وخلال هذه الفترة من توسُّع الحركة الإباضيَّة، فإن إباضيَّة البصرة حافظوا على مسلكهم وهو العمل في الكتمان، والحفاظ على معتقداتهم سرًّا من العبَّاسيِّن الذين لم يغيِّروا من أوضاع البصرة، وهذا راجع حسب ليفتسكي إلى أنَّ الإباضيَّة نجحوا في الحصول على الحماية من بعض العناصر المؤثِّرة في الدَّولة من عائلة الخلفاء العبَّاسيِّن.

وتجدر الإشارة هنا خصوصا إلى عمَّة الخليفة المهدي(158-69 هـ/ 775-86 م) وزوجها عبد الله بن الرَّبيع، الذين أصبحوا من الإباضيَّة.

ويرى ليفتسكي أنَّ من بين الشَّخصيَّات المتَّجهة نحو الإباضيَّة في فترة من الفترات، الخليفة أبو جعفر، الذي أبدى تعاطفه مع حاجب الطَّائي، الذي توفِّي هو وأبو عبيدة في فترة ولاية أبي جعفر.[1]

ويشير ليفتسكي أنَّه من خلال المصادر التَّاريخية للفرقة الإباضيَّة يمكن أن نلاحظ أنَّه وقع تراجع للمجتمع الإباضي في البصرة بعد وفاة أبي عبيدة، إلا أنَّه بقي مستقرا بعد ذلك حتى عهد خليفته الرَّبيع بن حبيب البصري،

[1]أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص 83.

الذي بدأت على يده مرحلة حملة العلم الجدد الذين سيبعثون لاحقا إلى عُمَان، بالرَّغم من أنَّ البصرةكانت تحت عيون ورقابةالخليفة أبي جعفر.

### 4. الرَّبيع بن حبيب:

خلف الرَّبيع بن حبيب الإمام أبا عبيدة كزعيم روحي للإباضيَّة، ولم يغيِّر الإباضيَّة موقعهم في البصرة، فما يزال متستقرًّا للمرجعيَّات الإباضيَّة، الذين سمَّاهم ليفتسكي المجلس الأعلى للإباضيَّة، الذي بقي مصدر إشعاع وتوجيه للحركة الإباضيَّة.

ومما يدُلُّ على ذلك أنَّ مشائخ البصرةكانوا الحَكَمَ في قضية الانشقاق مع النُّكار في نهاية القرن الثَّانِي الهجري/الثَّامن الميلادي.

وظلَّت مدينة البصرة مركزا للعلماءالإباضيين في فترة حكم الإمام الرُّستمي عبد الوَهَّاب بن عبد الرَّحمن، حيث أغنى هذا الأخير مكتبة تيهرت بكتب اشتراها من البصرة تقدَّر بألف دينار.[1]

وبعد فترة وجيزة من قضية النُّكار، هاجر الرَّبيع بن حبيب مع الإباضيَّة ومشائخ آخرين البصرة إلى عُمَان، حيث سبق للرَّبيع أن خلف أبا سفيان محبوب بن الرّحيل.

وفي ردِّ ليفتسكي على بعض المؤرِّخين، الذين يعتبرون أنَّ الإباضيَّة خرجوا من البصرة والكوفة في وقت مبكِّر تحت وقع الاضطهاد، أنَّ هذا لا يستقيم من خلال المصادر المتوفِّرة لديه، إذ يرى أنَّ الإباضيَّة لا يزالون متواجدين في تلك المدينة على الأقلِّ في القرن الثَّانِي الهجري والثَّامن الميلادي.

وبعد الحديث عن وجود الإباضيَّة في البصرة والكوفة، انتقل ليفتسكي إلى ذكر أماكن أخرى لتواجد الإباضيَّة في القرون الأولى.

**المطلب الثَّالث: أماكن انتشار الإباضيَّة:**

### 1. الكوفة:

يذكر ليفتسكي أنَّ الإباضيَّة كانوا متواجدين في الكوفة، ومما يدلُّ على ذلك نجد فرقة تسمَّى بالحارثيَّة وهي منا لإباضيَّة، كان لها تواجد في المدينة في النِّصف الأوَل من القرن الثَّانِي الهجري.

حيث إنَّنا نجد من بين الإباضيَّةالوهبيَّة فقيه في الكوفة يُسمَّى أبو مهاجر الكوفي، عالم من النِّصف الثَّانِي من القرن الثَّانِي الهجري/الثَّامن الميلادي.

أمَّا في بقيَّة العراق فإنَّ الإباضيَّةكانوا ينتمون إلى جماعات قبليَّة مختلفة، وكانوا يعيشون في القرى الواقعة على

[1] نورالدِّين عبد الله بن حميد السَّالمي(ت1914)، اللَّمعة المرضيَّة من أشعة الإباضيَّة، ص 21.

طريق البصرة إلى الموصل.

### 2. الموصل:

في الموصل نجد الإباضيَّة كانوا يعيشون هناك، ومنبين العلماء الإباضيَّة المذكورين في هذه المدينة، تجدر الإشارة إلى أبي بكر الموصلي الذي نجد له ذكرا في المصادر الإباضيَّة، ويرجح ليفتسكي أنَّه من المحتمل جدًّا أنَّ بعض الخوارج المذكورين من قبل المؤرِّخين كان من بينهم إباضيَّة، وذلك سواء في القرن الرَّابع أو الخامس الهجري، وذلك في محافظات غرب الموصل.

وكان الإباضيَّة يتموقعون بعدد كبير في كل من الحجاز ومكَّة والمدينة في القرن الثَّانِي الهجري/الثَّامن الميلادي، حيث تمّ إحصاء جماعة إباضيَّة في هذه المدن.

### 3. مكَّة المكرَّمة:

يعتقد ليفتسكي أنَّه من المحتمل أن يكون في مكَّة مركز قوي للدِّعاية إلى المذهب الأباضي وذلك حتى عهد متأخر من القرن السَّادس الهجري، ويبيّن أيضًا سبب وجودهم في مكَّة من خلال اللُّجوء والهجرة، دون ذكر علَّة هجرتهم أو لجوئهم، وذكر من بين العلماء الإباضيَّة من كان في الحجاز في القرنين الثَّانِي والثَّالث الهجريين، حيث نجد من بينهم أبا الحرِّ علي بن الحسين الأنباري، ومحمد بن حبيب، ومحمد بن سلمى، وابن عبَّاد المدني.[1]

### 4. جنوب الجزيرة العربيَّة (حضر موت واليمن):

يعتبر ليفتسكي أنَّ كيفية وصول الإباضيَّة إلى حضر موت واليمن غامض إلى حدٍّ ما، ورجَّح إمكانيَّة وصولهم إلى تلك المناطق من خلال أنشطة الزَّعيم الأوَّل للحركة الإباضيَّة عبد الله بن إباض، ولكن في نفس الوقت يرجِّح وصول ابن إباض إلى اليمن ربما كان على علاقة بالفتح الخارجي لجنوب الجزيرة العربيَّة، التي وقعت بين عامي 65 و73 هـ /685-92 م.

لم يدم حكم الخوارج طويلا في هذا البلد وانتهى في سنة 73هـ، ويعتبر ليفتسكي أنَّه مع ذلك فإنَّ الميول للخوارج استمرَّ في جنوب شبه الجزيرة العربيَّة، وبلغت ذروتها وقت سيطرة الخلافة الأمويَّة على تمرُّد الإباضيَّة. ويذهب ليفتسكي إلى القول إنَّ الإباضيَّة هم من أذكى روح التَّمرد ضدَّ الأمويين سواء تعلَّق الأمر بالبصرة الذين كانوا متحمِّسين للشُّعور المناهض للأمويين، أو في جنوب شبه الجزيرة العربيَّة التي كانت تحت نظام قاسم بن عمر، الذي

---

[1] **محمد بن عبَّاد المدني**: (ق: 2هـ / 8م)، من متكلِّمي الإباضية الأوائل، له كتاب ضخم في المسائل الكلاميَّة، يعرف بـ: "كتاب ابن عبَّاد" http://www.tourath.org/ar/content/view/1440/41/(2018/04/03 13:30)، نورالدِّين عبد الله بن حميد السَّالمي (ت1914)، اللَّمعة المرضيَّة من أشعة الإباضيَّة، ص 16.

نصب حاكما لصنعاء من قبل الخليفة مروان بن محمد.

ونستغرب كيف خفي على ليفتسكي أمر وصول الإباضيَّة إلى اليمن، من خلال عبد الله بن يحي الإباضي وهو من قبيلة كندة القبيلة الكبيرة المعروفة في اليمن، والذي كان قاضيا لعامل الدَّولة الأمويَّة إبراهيم بن جبلة الكندي.

ويعتبر عبد الله بن يحي المعروف بلقب طالب الحق رجلا إباضيّاً نشيطاً وورعاً، وكان قاضيا في حضر موت، وكان من الذين تربطهم علاقات قويَّة مع أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، حيث شجَّعه على الانتفاض ضدَّ الحكومة الأمويَّة، وقد وقع ذلك بالفعل في أواخر عام 127هـ وبداية عام 128 هـ، وفي الوقت نفسه أرسل له أبو عبيدة جماعة بارزة من إباضيَّة البصرة لمساعدته على إنشاء الإمامة، وكان على رأسهم أبو حمزة المختار بن عوف الأزدي، وبالج بن إقبال الأزدي، وعندما وصل المبعوثان إلى حضر موت، بسطوا البيعة لعبد الله بن يحي الكندي فكانت أوَّل إمامة إباضيَّة.

دخل الثَّائرون عاصمة حضر موت وبعدها في وقت لاحق في 129هـ / 746م، تمكَّنوا من السَّيطرة على مدينة صنعاء عاصمة جنوب الجزيرة العربيَّة، وقرَّر بعدها عبد الله بن يحيى الزَّحف إلى المدينتين الشَّريفتين مكَّة المكرَّمة والمدينة المنوَّرة. حيث كان الجيش الإباضي يضمُّ فقط ما بين تسعمائة إلى ألف مقاتل تحت قيادة أبي حمزةالمختار بن عوف، فتمَّ له دخول مكَّة المكرَّمة دون مقاومة تذكر، ومن بعدها سار إلى المدينة المنوَّرة.

وقد حفظت كتب التَّاريخ نصا لخطبتين ألقاهما أبو حمزة المختار في هاتين المدينتين، وبعد دخول الحجاز أصبح الإباضيَّة يمثِّلون تهديدا مباشرا للأمويين في سوريا ومركز الخلافة، واضُّطر مروان بن محمد إلى استعمال العنف ضدَّ هذا التَّهديد.

فبعث جيشا قويّاً يتألَّف من أربعة آلاف جندي من الشَّام ضد الإباضيَّة، تحت قيادة عبد الملك بن عطيَّة السَّعدي، الذي استعاد المدينة ثم مكَّة المكرَّمة، وقُتل أبو حمزة المختار.

ومع ورود هذه الأخبار الجديدة، استعدَّ عبد الله بن يحي الذي كان في صنعاء على رأس الإباضيَّة لمنع جيش الشَّام من دخول اليمن، والتقى الجيشان، فكانت الهزيمة للإباضيَّة، فاندحرت كليًا، وقُتل طالب الحق، أمَّا بقية الإباضيَّة فأصبحوا لاجئين في بعض المدن المحصَنة.

وبعد مدَّة من هذا النَّجاح الأموي تلقَّى عبد الملك بن عطيَّة من مروان بن محمد أمرًا بالانسحاب والعودة إلى مكَّة المكرَّمة، وبالتَّالي اضطُرَّ لإبرام سلام مع الإباضيَّة الباقين في حضر موت، وأضاف ليفتسكي أنَّه وافق على الاعتراف باستقلالها بعد تلك الحروب الدَّامية، إلا أنَّه لم يذكر السبب الدَّاعي إلى ذلك.

بعد وفاة طالب الحق، بُويع عبد الله بن سيدال الحضرمي خلفا له من قبل إباضيَّةحضر موت، ومن قبل مشايخ إباضيَّة البصرة.

ويرى بعض كتَّاب أهل السُّنَّة أنَّ الإمامة الإباضيَّة في اليمن كانت لا تزال قائمة إلى القرن الخامس الهجري، حيث إنَّ آخر ذكر للإباضيَّة في حضرموت يعود إلى النِّصف الثَّانِي للقرن الخامس الهجري، ويذكر ليفتسكي أنَّه في الحقيقة أنَّ تاريخ الإباضيَّة في اليمن بعد هزيمة الإمام عبد الله بن يحي لم يكن معروفا الكثير منه.

وفي 130هـ/748م تمَّ التَّغلب على ما تبقَّى من الجماعة الإباضيَّة التي كانت لا تزال موجودة في اليمن من قبل جيش عبد الملك بن عطيَة، وأصبحوا بعد ذلك رعايا للدَّولة العبَّاسِيَّة.

ويرى ليفتسكي استنادا للجغرافي الإدريسي أنَّه على الأقل حتى منتصف القرن السَّادس الهجري/ الثَّانِي عشر للميلاد، كان على ما يبدو أنَّ قبائل المهرة في اليمن والذين كانوا على السَّاحل بين حضر موت وعُمَان، لا يزالون يعتنقون العقيدة الإباضيَّة، لأنَّ سكان هذا البلد كانوا يدفعون الجباية إلى إمام عُمَان، وكان هناك أيضا إباضيَّة خارج الإمامة السَّابقة لطالب الحق، في جزيرة سقطرى التي ينتمي أهلها لقبيلة المهرة.[1]

### 5. عُمَان:

عُمَان منطقة من المناطق التي كان للإباضيَّة لها فيها نشاط في شبه جزيرة العرب، ويُقرُّ ليفتسكي بعدم معرفته الكثير عن عُمَان، وعن أصول الإباضيَّة في هذا البلد، لعدم تخصُّصه في الجانب المشرقي من تاريخ الإباضيَّة.

ويذهب ليفتسكي إلى القول إنَّ مرحلة ما قبل نشأة الإباضيَّة في عُمَان، كانت روابط قد تأسَّست بينهم وبين أبي بلال مرداس، وذلك في النِّصف الثَّانِي من القرن الأوَّل الهجري، حيث اعتبر أنَّ سكَّان عُمَان كانوا متحمِّسين لهذا البطل الثَّائر، وامتدَّ ذلك التَّأثير لغاية سنة 73 هـ.

وقبل وصول الإباضيَّة إلى عُمَان، يذكر ليفتسكي أنَّ فرقة النَّجدات من الخوارج قد سبقت الإباضيَّة إلى ذلك المكان، ولكن في نهاية القرن الأوَّل الهجري اتَّخذت الحركة الخَارِجِيَّة من سكَّان عُمَان اتِّجاها إباضيّاً بحتا، ويفسِّر هذا من خلال أنشطة جابر بن زيد، فضلا عن التَّأثيرات من قبل علماء إباضيين آخرين جاءوا من البصرة، والذين نفاهم الحجَّاج من تلك المدينة.

ويميل ليفتسكي إلى رأي العالم الإباضي المعاصر اطفيش الذي يعتبر أنَّ مرحلة الإباضيَّة في عُمَان تبدأ من عهد التَّابعين، وبالضَّبط بداية من النِّصف الأول من القرن الثَّانِي الهجري/الثَّامن الميلادي، حيث إنَ الدَّعوة الإباضيَّة في ذلك التَّاريخ كانت قد بدأت فعلا، وربَّما أيضا نمت بسبب حملة العلم الذين بعثهم أبو عبيدة إلى تلك المناطق.

ويذكر ليفتسكي أنَّه قد ساعد هؤلاء المبعوثين الإباضيَّة فقيهان مشهوران من عُمَان، الأوَّل يسمَّى خيار بن سالم الطَّائي، والثَّانِي يسمَّى موسى بن أبي جابر الأزكوي، ونتيجة لهذا النَّشاط فقد اندلعت ثورة الإباضيَّة في عُمَان

[1] انظر دراسة ليفتسكي في موضوع تواجد الإباضية في الجزيرة العربية وشمال افريقيا T. Lewicki , The ibadites in Arabia and africa, in Journal of World. Cahiers d'Histoire Mondiale Jornal of the Word History, 1971, pp .51 – 130.

سنة132هـ/750م، وكان على رأس المتمرّدين واحدا من سلالة الأمراء الحاكمين السَّابقين للبلاد يُدعى الجلندى بن مسعود الذي أُنتخب إماما للإباضيَّة.

وقد عرفت إمامته امتدادا إلى حضر موت واليمن، ولكنها لم تستغرق أمدا طويلا، وانهارت سنة134هـ/752م، نتيجة حملة العبَّاسيِّن على عُمَان من قبل القائد خزيم بن خزيمة، حيث قُتل الإمام الجلندى بن مسعود في معركة من المعارك.

ويعلِّق ليفتسكي على هذه الأحداث أنَّها كانت سببا في تقهقهر وانهزام الإباضيَّة في عُمَان، على الرَّغم من أنَّ الخليفة العبَاسي وضع حاكما حازما مثل السَّفاح، لكن يظهر أنَّه كان متسامحا تجاه عقيدة الإباضيَّة.

ولم يذكر ليفتسكي سبب هذا التَّسامح ولا نتائجه، ويبدو أنَّ هذا الأمر كان في بداياته، قبل أن ينقلب عليهم، ويتلقَّوا منه الضَّربات.

وفي النِّصف الثَّانِي من القرن 2هـ/8م، بعث أبو عبيدة بعثة من حملة العلم بقيادة بشير بن المنذر إلى عُمَان، ثم تبعه في سيرته بعد وفاته خليفته الرَّبيع بن حبيب، ومع أنشطة العالم موسى بن أبي جابر الأزكوي، جعلت الإباضيَّة تعود مرَّة أخرى لنشاطها وبروزها في عُمَان.

وكان مركز هذه الحركة الجديدة مدينة نزوى، حيث إنَّه في سنة 177هـ/793م انعقد مجلس للإباضيَّة برئاسة موسى بن أبي جابر الأزكوي، أين أُنتخب فيه محمد بن عفَّان إماما لعُمَان، وهو من قبيلة الأزد من بني يحمد.

ويحتمل ليفتسكي أنَّه في عهد الإمام الوارث بن كعب الخروصي(808-795/192-179)، تحوَّل مشايخ البصرة إلى عُمَان، وبذلك أصبحت المركز الرُّوحي للإباضيَّة.

وأصبح لعُمَان بعد البصرة دور أساسي في تاريخ الحركة الإباضيَّة، في هذا يقول السَّالمي:"بدأ العلم في المدينة وفرَّخ في البصرة وترعرع في عُمَان".[1]

ويذكر ليفتسكي أنَّ بداية الاختلاف في عُمَان كان في فترة معروف بن راشد بن النَّظر، الذي حكم مباشرة بعد الصَّلت بن مالك الخروصي،حيث بدأت فترة النِّزاع والصِّراع الدّاخلي القبلي (الحرب بين القبائل النِّزاريَّة والقبائل الهناويَّة)، ينخر الجسد العُمَاني.

وخلال القرن الثَّالث الهجري/التَّاسِع الميلادي، أخذ بعض أئمَّة الإباضيَّة في عُمَان لقب الوالي، أو متقدِّم، ويرجع ذلك ليفتسكي أنّ هؤلاء الإئمة يعتبرون أنفسهم ولاَّة في مناطقهم تحت سلطة الأئمة الرَّستميين، وهذا خلال الفترة التي عرفت فيها عُمَان الانقسام الدَّاخلي، حيث اعتبر العُمَانيون أنَّ الأئمة الرُّستميين هم الائمة الرَّسميين

[1] نورالدِّين عبد الله بن حميد السَّالمي(ت1914)، اللَّمعة المرضيَّة من أشعة الإباضيَّة، ص 17.

والشَّرعيين للإباضيَّة عامَّة، ومع ذلك لم يمنع هذا من انتخاب هؤلاء الوُلاَّة الإباضيَّة في عُمَان من قبل سكَّان البلاد، كما أنَّه لم يتم تعيينهم من قبل الأئمة في المغرب.

ونتيجة لهذا الافتراق الدَّاخلي، عرفت عُمَان الانقسام إلى عدَّة مناطق مع الحكَّام القائمين عليها، سواء الأئمة أو المتقدمين، الذين كانوا يعيشون في نزوى سنة 280 هـ/893م.

وشهدت عُمَان كذلك السيطرة من قبل العبَّاسيِّين بعد انتصار جيوشهم عليها، لكن بقي ولاء عُمَان للدَّولة العبَّاسِيَّة شكليًّا فقط، حيث إنَّه في الواقع العملي واصلت الإمامة الإباضيَّة تواجدها دون انقطاع.

وتذكر المصادر الإباضيَّة عدَّة أسماء من هؤلاء الأئمَّة في عُمَان والذين واصلوا بسط نفوذهم وسيطرتهم بين القرن الرَّابع الهجري والعاشر للميلاد، وصولا إلى القرن العشرين، لا يزال حكم الإباضيَّة مستمرًّا في عُمَان.

ويقول ليفتسكي إنَّه من خلال العودة لكتب الأدب العُمَاني، فإنّنا نستطيع الغوص أكثر في تاريخ عُمَان القديم، ومن خلاله نتمكن من معرفة التَّسلسل الزَّمني للإمامات والتَّوزيع الجغرافي لها وسط عُمَان.

وفي أماكن توزُّع الإباضيَّة يعترف ليفتسكي بنقص المصادر فيما يتعلَّق بالعصر الوسيط لنستطيع معرفة أماكن توزُّع الإباضيَّة.

ولكن رغم هذا يخبرنا ليفتسكي، أنَّ مصادر مثل السِّير العُمَانية، كشف الغمَّة... الخ، بواسطتها يمكن القول إنَّ المجموعات الإباضيَّة الأكثر أهميَّة تموقعت في الجنوب عبر خط بين مدينتي صُحار وتوام أو بيريما، والإباضيَّة ينتشرون بشكل خاصٍّ في مناطق الباطينيَّة والرُّستاق، أين نجد غالبيَّة تلك المدن مذكورة في المصادر التَّاريخيَّة.

ومن بين هذه الأماكن نجد العاصمة القديمة العُمَانيَّة الإباضيَّة نزوى وضواحيها، وكذلك بهلا، وفرق (وهي مدينة التي وُلد فيها جابر بن زيد)، منح، فلج، النَّخل، سمائل، آل حجار، وعلى السَّاحل المقابل نجد مدينة ودام، وغيرها من المدن التي كان يسكنها الإباضيَّة في عُمَان.

وكان هناك أيضا تواجد كبير للإباضيَّة في السَّاحل الجنوبي من عُمَان حتى مسقط، كاريتا، تايوا، قلهات.

ويعترف ليفتسكي أنَّه فيما يتعلَّق بأقصى الجنوب من عُمَان فلا يعرف منه الشَّيء الكثير، ويرجِّح أنَّ الجانب المهمّ من تواجد الإباضيَّة لم يمتد كثيرا إلى الجنوب من حدود مناطق خروص وريام، من شمال عُمَان، على رأسها مدينة السّر وبلدة الجلفر التي وردت في المصادر عن تواجد السُّكان الإباضيَّة فيها.

### 6. الإباضيَّة في شرق إفريقيا:

يرجع ليفتسكي أصول الإباضيَّة في شرق إفريقيا وبلاد الزِّنج إلى نشاط التُّجار الإباضيَّة من عُمَان، والتي تعود إلى القرن الثَّالث الهجري/التَّاسِع للميلاد.

والعنصر الإباضي في بلاد الزِّنج يبدو أنَّه عرف توسُّعا ونماء من القرن الحادي عشر حتى القرن الثَّامن عشر

للميلاد، لأنَّ معظم السَّاحل الشَّرقي لإفريقيا كان تابعا لعُمَان، واليوم أغلبيَّة الإباضيَّة من إفريقيا الشَّرْقِيَّة يعيشون في زنجبار.

وعلى حسب المؤرخين ومنهم الإدريسي ذكر أنَّ جزيرة ابن كوان والتي هي بالقرب من ساحل كيرمان يقابلها رأس ماسندم،[1] لا تزال حتى القرن السَّادس الهجري/الثَّانِي عشر للميلاد إباضيَّة.

### 7. الإباضيَّة في خرسان:

بداية من القرن الثَّانِي الهجري/الثَّامن للميلاد، كانت تتواجد جماعة معتبرة من الإباضيَّة في خرسان، عادوا مباشرة إليها بعد مهمَّة حملة العلم الذين بعثهم أبو عبيدة، وبالخصوص من قبل هلال بن عطيَّة الخرساني، أول مبعوث إباضي لهذا البلد، من بين علماء ومشائخ إباضيين آخرين الذي هو سليل خرسان هو وأبو غانم بشر بن غانم الخرساني في القرن الثَالث الهجري/التَّاسِع للميلاد، وهو صاحب الكتاب المشهور المعروف بعنوان المدوَّنة.

### 8. الإباضيَّة في فارس:

يرى ليفتسكي أنَّ احتمال وجود الإباضيَّة في فارس قد يكون من قِبل الفرقة الحمزيَّة التي كانت موجودة في بداية القرن الثَّانِي/الثَّامن في فارس، باعتبارهم أتباع لحمزة الكوفي المحسوب على الإباضيَّة، أو أنَّها قد تكون فرقة أخرى تحمل نفس الاسم والذين هم فرع من العجاردة.

### 9. الإباضيَّة في بلاد الهند والصِّين:

يذكر المؤرخِّون الإباضيُّون من عُمَان أنَّ فئة من الهنود كانوا جنودا في جيش بعض الأئمَّة من عُمَان في مرحلة سابقة، واحتمال كبير أنَّ تواجد هؤلاء كان من خلال التُّجَّار العُمَانيين في الهند.

وقد توغَّل الإباضيَّة في جنوب بلاد السِّند، كما أنَّ بعض الكتَّاب يذكرون أنَّ بقايا إباضيَّة وجدت هنالك، وذكر بعض المؤرِّخين وجود الخوارج في جهة السَّاحل بين كرمان والسِّند في القرن الرَّابع للهجرة/العاشر للميلاد، وكان يجمعهم شَبَه بالإباضيَّة.

ويرى ليفتسكي أنَّ تواجد الإباضيَّة في الصِّين محتمل جدًّا، وأنَّ يكون من بين المستوطنين المسلمين منهم إباضيَّة، إذ أنَّ الكثير منهم جاء من مناطق أين كان المذهب الإباضي هو السَّائد، مثال، عُمَان، حضر موت.... الخ

وكتب الفرقة الإباضيَّة تذكر لنا شخصان من عُمَان، أبو عبيدة عبد الله بن القاسم الصَّغير، والنَّظر بن ميمون

---

[1] تقع محافظة مسندم العُمَانية "رؤوس الجبال" في أقصى الشَمال من دولة الإمارات العربيَّة المتَحدة وقريبة من مضيق هرمز، وهي تابعة لسلطنة عُمَان، وتتمتَّع بطبيعتها الخلاَّبة ومناظرها الرَّائعة/https://ar.wikipedia.org/wiki . ( 201816:30/01/16)

اللَّذان ذهبا إلى الصِّين في القرن الثَّانِي للهجرة/الثَّامن للميلاد.[1]

### 10. الإباضيَّة في مصر:

يذهب ليفتسكي إلى القول إنَّه إلى عهد متأخر عرف المذهب الإباضي وجودا في مصر، والتي أصبحت فيما بعد من المراكز الأساسيَّة للتَّعليم الإباضي، كما هو الحال في البصرة والمدينة، والمصادر الإباضيَّة تذكر عدَّة علماء ولدوا في مصر مثل محمد بن عبَّاد.[2]

### 11. الإباضيَّة في شمال إفريقيا:

كان الإباضيَّة في إفريقيا الشماليَّة والمغرب الأوسط جماعات، وقد لعبوا دورا مهمًّا أساسيًّا في سيطرة المذهب الإباضي على هذه المنطقة.

وأول عالم إباضي وفد إلى شمال إفريقيا هو سلمة بن سعد وهو شيخ من البصرة ظهر في القرن 2هـ/8م، حيث ذهب إلى القيروان برفقة مبعوث من الصُّفرية يدعى عكرمة مولى بن عبَّاس.[3]

ويظهر أنَّ أنشطة سلمة لقيت نجاحا مهمًّا حيث وُجد في طرابلس بعد عشرين سنة من دعوته عدد معتبر من الإباضيَّة تحت زعامة عبد الله بن مسعود التُّودجيبي.

هذا الزَّعيم الذي اعتمد على دعم قبيلته هوَّارة، حيث كانت في العصر الأوسط تسيطر على طرابلس والجهة الشَّرْقِيَّة.

وكانت السُّلطة بيد حاكمين إباضيين عبد الجبَّار بن قيس المرادي والحارث بن تليد الحضرمي،تحت هذين الحاكمين اللَّذين كان لهما اعتماد على قبيلة هوَّارة، مما جعل من طرابلس كلَّها تحت النُّفوذ الإباضي.

ونجد من بين القبائل البَرْبَرِيَّة التي اعتنقت المذهب الإباضي في تلك الفترة زناتة من طرابلس الغرب، ونفوسة التي كانت تسكن في جبل من جبال من طرابلس، والتي تحمل اسمه إلى حدِّ الآن، تحت اسم جبل نفوسة.

أُعلن الحارث إماما، ولكن من المحتمل أنَّ الحارث وعبد الجبَّار كانا يحكمان مع بعض، وقد ماتا مقتولين في ظروف غامضة سنة131هـ/748م، وخلفهم إسماعيل بن زياد النَّفوسي، حيث تمَّ تعيينه من قبل القبائل الإباضيَّة في

---

[1] نورالدِّين عبد الله بن حميد السَّالمي(ت1914)، اللَّمعة المرضيَّة من أشعة الإباضيَّة، ص17، Lewicki , Lwow, 1935, 176، les premiers commerçants arabes

[2] **محمَّد بن عباد بن عبد الله بن عباد المصري**: من علماء القرن الثاني الهجري، عالم إباضي فقيه وشيخ مفت بمصر، أخذ العلم عن أبي عبيدة مسلم بالبصرة، وعاد إلى مصر وأقام بها. وهو من معاصري الرَّبيع بن حبيب و ممن روى عنهم أبو غانم مدونته.
(201816:30/01/16)http://www.taddart.org/?p=8096، نورالدِّين عبد الله بن حميد السَّالمي(ت1914)،اللَّمعة المرضيَّة من أشعة الإباضيَّة،ص 16.

[3] أبو العبَّاس أحمد بن سعيد الدَّرجِيني (670هـ)، كتاب طبقات المشائخ بالمغرب، ص11/1.

طرابلس كإمام دفاع، أخذ مدينة قابس في سنة 132 هـ في الوقت الذي اعتلى العبَّاسيون السُّلطة، لكنه قُتل في تلك المدينة بعد لقائه مع جموع عبد الرَّحمن بن حبيب الحاكم العبَّاسي للقيروان.[1]

وبعد موته بفترة قصيرة من ولايته، بدأ انتشار الإباضيَّة بين قبائل البربر، حيث نجد في تلك الفترة أسماء عديدة، من أمثال ذلك عمر بن امكاتن.

من خلال المؤرِّخين الإباضيين والمتقدِمين فإنَّ عمر بن إمكاتن يعتبر أوَّل من علَّم القرآن في جبل نفوسة، وقد تعلَّمه هو شخصيًّا من خلال لقائه بالقوافل، حيث كان يلتقي بهم من خلال سيره في الطَّريق الطَّويل التي تصل المغرب بالشَّرق، في منطقة مغمادس.[2]

وبعد وفاة اسماعيل بن زياد النَّفوسي، انهارت الدَّولة في طرابلس، لكن الرَّعية بقيت على وفائها للمذهب الإباضي، وكان هذا في طرابلس أو الأحياء المجاورة للجنوب التُّونسي، وبعد عدة سنوات بعد 140 هـ/760م، قصد عدَّة طلاَّب البصرة للدِّراسة عند زعيم الإباضيَّة أبي عبيدة التَّميمي، ومن بين هؤلاء الذين عادوا لاحقا لنشر المذهب الإباضي في طرابلس ابن مغطير، وهو نفوسي كان لا يزال على قيد الحياة حوالي 160.[3]

لكن يبدو أنَّ ليفتسكي قد جمع كل حملة العلم في زمن واحد والحقيقة أنَّهم لم يكونوا مع بعض في دراستهم عند أبي عبيدة فابن مغطير[4] كان قد ذهب إلى البصرة قبل مجيء سلمة بن سعد إلى المغرب، وبالتَّالي يكون من أوائل حملة العلم.

ونجد من حملة العلم عاصم السدراتي[5] الذي عُيِّن لاحقا من قادة الإباضيَّة في المغرب، أبو داود القبلي[1] من

---

[1] أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص 120.

[2] T. Lewicki, Études ibayites nord-africaines, partie I, Varsovie 1957, ،كتاب دراسات شمال افريقيا : تادايوشليفتسكي، سلسلة دراسات 1، ترجمة الأستاذ : أحمد بومزقو، 2005 ج1، ص، 76، 77

[3] تادوز ليفتسكي، دراسات شمال افريقيا، ص 23/2.

[4] **محمد بن عبد الحميد ابن مغطير النَّفوسي الجنَّاوِنِّي** (حي بعد: 160هـ / 776م): شيخ وعالم فقيه، من قرية إيجنَّاون بجبل نفوسة، يعدُّ من أوائل إباضية المغرب، بل هو أوَّل من رحل إلى المشرق للتعلُّم، فدرس على أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة بالبصرة، قبل سلمة بن سعد، وقبل حملة العلم الخمسة إلى المغرب، وذلك على رأس القرن الأوَّل للهجرة، عاد إلى موطنه جبل نفوسة، وصار علماً ومرجعاً للفتوى، إلى أن عاد حملة العلم من مدرسة أبي عبيدة، فكفَّ عن الإفتاء، لوجود من يقوم بالمهمَّة، عمَّر ابن مغطير طويلا، فأدرك نشأة دولة أبي الخطاب عبد الأعلى ابن السَّمح المعافري سنة 140هـ/757م، ودولة أبي حاتم الملزوزي سنة 154هـ/770م، والدَّولة الرُّسْتُمِيَّة سنة 160هـ/777م، فاتَّخذه الإمام عبد الرَّحْمَن بن رستم مرجعا للفتوى في جبل نفوسة، وكان يحضر مجالس علمه.
http://www.tourath.org/ar/content/view/1442/41/ (2018/04/03 16:40)

[5] **عاصم السَّدراتي**(ت: 141هـ / 758م): من أيمَّة المغرب ومشاهير علمائه، قيل إنَّ أصله من قبيلة سدراتة في جبال الأوراس بشمال الجزائر، هو أحد حملة العلم الخمسة الذين سافروا من المغرب للتعلُّم على يد الإمام أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة بالبصرة، ومكثوا عنده

نفزاوة في الجنوب التُّونسي، وإسماعيل بن درار الغدامسي،[2] الثَّلاث الآخرين مع عبد الرحمن بن رستم، الذي كان في الأساس بالقيروان، مع أبي الخطاب عبد الأعلى بن السَّمح المعافري وهو من عرب الجنوب اليمنيين،[3] حيث كوَّنوا بعثة من المرسولين الذين يطلق عليهم حملة العلم، تشبه تلك التي بعثها أبو عبيدة لخرسان وعُمَان.

استقبلهم أبو عبيدة من أجل تعليمهم وبعثهم لإباضيَّة طرابلس ليكونوا أئمَّة، وبعد تكوُّنهم العلمي، عُين أبو الخطاب إماما مستقبليًّا لهم.

وقد لاقت أنشطة طلبة العلم نجاحا كبيرا، وفي سنة 140هـ اجتمع أعيان الإباضيَّة في مجلس سرِي في طرابلس، أين قدموا أبا الخطاب إماما للإباضيَّة، وقامت القبائل الإباضيَّة من هوارة ونفوسة وقبائل أخرى، بمساعدة الإمام

---

خمس سنين من 135هـ إلى 140هـ، بعد العودة حمل عاصم لواء الدَّعوة والتَّعليم، وجعل يبصِّر الناس بأمور دينهم، وظلَّ يتنقَّل بين القرى والبوادي من جبل نفوسة إلى غدامس وجبال الأوراس، واتَّخذ في طريقه عدَّة مصليات، وتتلمذ على يديه علماء أجلاَّء منهم الطَّبقة التي تلت طبقة حملة العلم، أسهم في إقامة إمامة أبي الخطاب عبد الأعلى بن السَّمح المعافري بطرابلس سنة 140هـ/757م. مات بسببها سنة 141هـ/758م،كان له مصلًّى في قبلة مدينة نالوت بجبل نفوسة، لا يزال معروفا إلى اليوم.
(16:41 2018/04/03) /http://www.tourath.org/ar/content/view/1285/41

(1)**أبو داود القبلّي النَّفزاوي** (حي في: 140هـ / 757م): كان شيخا عالما، أصله من نفزاوة بتونس؛ أخذ علومه الأولى عن سلمة بن سعد، ثمَّ انطلق مع عبد الرَّحْمَن بن رستم من المغرب إلى العراق، ليتلقَّى مختلف العلوم عند أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، ما بين سنتي 135-140هـ/752-757م، فكان أحد حملة العلم الخمسة إلى المغرب.وعند رجوعه إلى بلدتهاهتمَّ بالتَّدريس وتكوين الأجيال، وتعليمهم أمور دينهم41/674/content/view/ar/org.tourath.www://http.(16:42 2018/04/03)/

(2)**إسماعيل بن درَّار الغدامسي**(حي في: 211هـ / 826م)، من طرابلس الغرب، سافر إلى البصرة في البعثة التي أرسلها سلمة ابن سعد، والتحق بحلقة الإمام أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، فلمَّا قضى إسماعيل الأجل، همَّ بوداع شيخه أبي عبيدة، والعودة إلى المغرب مع رفاقه، فسأل أستاذه عن ثلاثمائة مسألة من مسائل الأحكام، حتَّى قال له شيخه: «أتريد أن تكون قاضيًا يا ابن درَّار؟» فقال: «أرأيت إن ابتليت بذلك يا شيخ ؟!عُين إسماعيل قاضيًا للإمامة، بعد رجوعه إلى المغرب وصدقت فيه فراسة شيخه، واشتهر بالعدل والحكمة41/383/content/view/ar/org.tourath.www://http. /(16:43 2018/04/03)

(3)**عبد الأعلى بن السمح ابن عبيد المعافري الحميري اليمني (أبو الخطَّاب)**، (ت: 144هـ / 761م)، من علماء اليمن في القرن الثاني الهجري، أخذ علمه عن أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة في البصرة، وهناك التقى بحملة العلم الذين وفدوا إلى أبي عبيدة لطلب العلم سنة 135هـ .وبعد خمسة أعوام من التلقِّي انضمَّ أبو الخطَّاب عبد الأعلى إلى حملة العلم المغاربة، فانتقل معهم إلى المغرب لمواصلة الدعوة في تلك الربوع، وكان ذلك سنة 140هـ، ولما همَّ الطلبة بمغادرة شيخهم ، قال لأبي الخطَّاب: «اِفتِ بما سمعت منِّي»، وقال لجميعهم: إذا أنستم من أنفسكم قوَّة أعلنوا الإمامة، وأشار عليهم بعقدها لأبي الخطَّاب، فإن أبى قُتل.، ولما وصل حملة العلم إلى المغرب استقرُّوا بطرابلس وعقدوا إمامة الظهور لأبي الخطَّاب سنة 140هـ، وكان راغبًا عنها، ففرضوها عليه، وقبلها ، وسار في المغرب بسيرة الخلفاء الراشدين، وسلك بالأمة مسلك المسلمين، وأحيى ما أميت من أمر الدين، واستطاع الإمام – بعد ذلك – أن يطهِّر القيروان من جور قبيلة ورفجومة الصفرية، كما انتصر في معركة مغمداس سنة 142هـ، على جيش العباسيين بقيادة أبي الأحوص العباسيُّ، واستمرَّت هذه الانتصارات، حتى قضى على أبي الخطَّاب وإمامته، واستشهد في معركة تاورغا سنة 144هـ
.41/1324/content/view/ar/org.tourath.www://http./(16:45 2018/04/03)

الجديد على ضمِّ جميع طرابلس، وأصبحت مدينة طرابلس مركز إقامة الإمام، وفي صفر 141هـ/ جوان جويلية 758م، استولى على القيروان التي كانت عاصمة العبَّاسيِّين في إفريقيا والتي كانت تحت سيطرة الصُّفرية من قبائل ورفجومة.

ونتيجة لهذه النَّجاحات من أبي الخطاب، نشأت دولة إباضيَّة مهمَة جدًّا، والتي ضمَّت كلَّ طرابلس من الحدود الغربيَّة من برقة إلى الجهة الشَّرْقِيَّة للجزائر الحاليَّة، ويتضمَّن كذلك بلد كتامة من الشَّمال القسنطيني، حيث اعتبر ليفتسكي أنَّه ظهر من خلال هذا التَّوسع أنَّ أبا الخطاب نفسه كان يمارس بعض التَّأثير في صُفريَّة سجلماسة.[1]

ولم تدم طويلا إمامة أبي الخطَّاب، حيث انهارت سنة 144هـ/761م من قبل الجيش العبّاسي بقيادة محمد بن الأشعث الخزاعي حاكم مصر وبعد معركة تورغا في شرق طرابلس، سقط أبو الخطاب مع كثير من أنصاره، واسترجع ابن الأشعث طرابلس.[2]

أمَّا بقية الإباضيَّة إمَّا أنَّهم رجعوا إلى داخل طرابلس، أو انتقلوا إلى المغرب الاوسط، الذي أصبح شيئا فشيئا، مركزا للمقاومة ضدَّ العبَّاسيِّين.

ومن الذين هربوا عبد الرَّحمن بن رستم الحاكم السَّابق للقيروان، الذي أصبح من الإباضيَّة البارزين والذين كانوا من حملة العلم، هرب من الجيش العبَّاسي الذي أعاد إلى حوزته إفريقيا، وعبر عبد الرَّحمن بن رستم إلى شرق بلاد الجريد، أين جمع فيه عددا من إباضيَّة طرابلس، نحو غرب الجزائر الحالية، حيث أنشأ أو أعاد بناء مدينة تاهرت، بمساعدة عدَّة قبائل بربريَّة مثل لواتة ونفزاوة، والذين انضمُّوا إلى هذا القائد الجديد عبد الرحَّمن بن رستم الذي كان يبدو فيه ملامح القوَّة، والذي أصبح زعيما للإباضيَّة بعد موت أبي الخطاب وأبي حاتم الملزوزي، حيث كانت القبائل تبعث له الزَّكاة فترة من الزَّمن معترفين بتفوُّقه.

يُضاف على هذين الزَّعيمين في نفس الفترةعالم آخر في إفريقيا الشَّمالية، هو إسماعيل السَّدراتي، حيث إنَّ المؤرخين الإباضيِّين يطلقون عليه اسم إمام وكذلك مسور الزَّناتي.[3]

نتيجة لأنشطة هؤلاء القادة، اندلعت ثورة إباضيَّة في إفريقيا الشَّمالية سنة 151هـ/768 م، حيث انضمَّ إليهم الصُّفرية، وكان على رأسهم أبو حاتم، الذي أُعتبر كإمام للدِّفاع، حيث أخذت مدينة القيروان من قبل أبي حاتم، واسترجعها العبَّاسيون بعد ذلك، وتمَّ حصار بلاد الزَّاب، وبعد عدة سنوات من المعارك اندحر أبو حاتم أمام الجيش

---

[1] تادوز ليفتسكي، دراسات شمال افريقيا، ص 4/2.

[2] المصدر نفسه، ص 85/2.

[3] أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص 126.

العبَّاسي بقيادة القائد يزيد بن حاتم الذي هاجمه في شرق طرابلس وتوفِّي سنة 155 هـ.

بعد خسارة أبي حاتم وانهيار الإمامة في طرابلس، بدأت الهجرة نحو الشَّرق من قبل قبائل بربريَّة من طرابلس ومن تونس، ويحتمل ليفتسكي أنَّه خلال هذه الهجرة والنُّزوح، ذهبت بعض القبائل الخَارِجِيَّة من إفريقيا إلى بلاد كتامة سنة 156 هـ.

هؤلاء المهاجرون انضمُّوا إلى عبد الرَّحمن بن رستم، وأصبحت مدينة تاهرت مقرًّا للإباضيَّة، وانتخب عبد الرَّحمن بن رستم إماما للإباضيَّة سنة 160 أو 162.[1]

ومع عبد الرَّحمن بن رستم بدأ نوع من الإتحاد من قبل جماعات الإباضيَّة في إفريقياالشَّمالية حول الأئمة في تيهرت، سواء تحت ولاية عبد الرَّحمن بن رستم،أو خلفائه من بعده كعبد الوَهَّاب بن عبد الرَّحمن وأفلح بن عبد الوَهَّاب (168 -208 هـ/784 – 823م)، وعرفت الإباضيَّة في المغرب في فترة هذين الإمامين عصرها الذَّهبي.

بعد حملة طويلة نجح عبد الوَهَّاب في جمع قبائل إفريقيا الشَّماليةتحت إمارته في نهاية القرن الثَّانِي الهجري/ الثَّامن الميلادي. كما أنَّه باعتقاد ليفتسكي فإنَّ الإمام الأخير كاد أن يحتلَّ جميع إفريقيا، حيث يرى أنَّ انتفاضة نصير بن صالح الإباضي[2] من قبيلة نفزاوة سنة 171هـ/787م، من أجل إلحاق بلدهم للدَّولة الرُّستمية قُتل فيها عشرة آلاف إباضي.

ويبدو أنَه من خلال هذه النَّكسة أبرم إمام تيهرت عقد صلح مع روح بن حاتم حاكم القيروان باسم الخليفة العبَّاسي.

ويرى ليفتسكي أنَّ المفاوضات في الحقيقة بين تيهرت والقيروان بدأت مباشرة بعد هجرة الإباضيَّة من إفريقيا إلى تيهرت في نفس السَّنة، ونتيجة لهذه الاتِّفاقية فإن السَّلام عمّ إفريقيا الشَّمالية، ووصل حاكم القيروان والأغالبة إلى قناعة عدم الإضرار بالقبائل البَرْبَرِيَّة الإباضيَّة.

في ذلك العهد كانت حدود عاصمة الإمامة الإباضيَّة تيهرت تضمُّ كلَّ البلاد من تلمسان إلى طرابلس، في غرب الدَّولة الرُّستميَّة، وما يتعلَّق بما حول تيهرت، وكذلك مناطق يسكنها قبائل إباضيَّة من لماية، سدراتة، مزاتة، لواتة، هوارة، زواغة، متماتة، مكناسة، أزدادجة، وغمارة، كانت كلَّها إباضيَّة، ويعلِّق ليفتسكي أنَّ أغلبية هذه القبائل

---

[1] أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص124.

[2] **نصير بن صالح الإباضي**: (ق: 2هـ / 8م)، تذكر بعض المصادر أنَّه قام مع أصحابه بثورة ضدَّ داود بن يزيد ابن حاتم الوالي على إفريقية، فخرج إليه المهلَّب بن يزيد، فهزموه وقتلوا منه جماعة، فوجَّه إليهم داودُ سليمانَ بنَ يزيد في عشرة آلاف، فهرب البربر أمامهم، فتبعهم وقتل منهم أكثر من عشرة آلاف، ولا تذكر المصادر الإباضية عن هذا الثَّائر شيئًا. معجم أعلام الإباضية، رقم التَّرْجَمَة: 950، ص 918/4

تركت المذهب الإباضي في نهاية القرن الثَّالث الهجري.

أمَّا جنوبا فإنَّ حدود الإمامة الرُّستميَّة كانت تحوي كذلك واحات واد ريغ وورقلة، وشريط يتكوَّن من الحضنة والزَّاب وجبال الأوراس، أين يسكن الإباضيَّة، وربطت بعض المقاطعات الغربيَّة بإمامة تاهرت مع مناطق إباضيَّة حاليًّا من تونس وطرابلس.

هذه المقاطعات الشَّرْقِيَّة للإباضيَّة تشمل في بداية القرن الثَّالث الهجري/التَّاسِع الميلادي جميع الجنوب التُّونسي، قفصة، ومناطق السَّاحل، بلاد الجريد الذي ذُكر في المؤلَّفات الإباضيَّة، مع مناطق قسطيلية، قنطرارة، نفزاوة، وحرث، ونفطة، وواحات الجنوب الشَّرقي لتونس وكل منطقة طرابلس، استثناء مدينة طرابلس.

ويستنتج ليفتسكي من هنا أنَّه يمكن القول إنَّ مناطق نفوذ الإمامة الإباضيَّة قد طوَّقت الدَّولة الأغلبيَّة من جميع الأطراف.

ويأسف ليفتسكي أنَّ المعلومات ناقصة حول المذهب الذي كان يعتنقه البربر في الجنوب التُّونسي، لكن ما هو معلوم أنَّهم مرتبطون بقبائل لواتة، زواغة، ومكناسة.

حيث يذكر أنَّه في معركة وقعت بين القفصيين وكستاليين، أبيدت هذه القبائل، مما جعلها نهاية للسَّيطرة الرُّستميَّة في الجنوب التُّونسي، وأحدث انقسام في منطقة المغرب لجهتين مختلفتين.

حوالي نصف القرن الثَّالث الهجري، عرفت الإمامة في تيهرت الانقسام السِّياسي من النُّكار، والخلفيَّة بزعامة ابن مسألة، الذي أنشا قطبا مستقلاً عن إباضيَّة تيهرت.[1]

ووقع الانفصال إلى جزئينمن خلال نجاح الأغالبة في توسُّعهم في مجموع الجنوب التُّونسي الذي كان قريبا من الاندثار والانهيار.

ويذكر ليفتسكي أنَّ التَّأثير الرُّستمي في طرابلس كان قد انهارت ماما في 283هـ/896م، عندما هزم الجيش الأغلبي القبيلة الإباضيَّة المشهورة قبيلة نفوسة في معركة شهيرة تسمَّى مانو، وهذه القبيلة كانت تساند الحكم الرُّستمي في إفريقيا بشكل أساسي.[2]

استمرَّت الدَّولة الرُّستميَّة بزعمائها حتى سنة 296هـ/909م، حيث انهارت تماما على يد عبد الله الشّيعي، الذي بنى دولته على أنقاض الدَّولة الأغلبية والرُّستميَّة والمدراريَّة من سجلماسة، القوَّة الجديدة المتمثِّلة في الدَّولة الفاطميَّة.

---

[1] تادوز ليفتسكي، دراسات شمال افريقيا، ص 59.

[2] أبو العباس أحمد بن سعيد الدَّرجِيني (670هـ)، كتاب طبقات المشائخ بالمغرب، ص 87/1.

بعد أن انهارت تيهرت على يد الفاطميين، هرب آخر الأئمة الرُّستميين أبو يوسف يعقوب مع عائلته وبعض من علماء، وكان عندهم نفوذ سياسي في تيهرت إلى سدراته بورجلان في الحدود الوسطى للدُّولة الرُّستميَّة، أين حاولوا في وقت من الأوقات إقامة إمامة إباضيَّة جديدة في هذه المنطقة.[1]

وقد راود بعض رجال أبي يعقوب فكرة إقامة إمامة جديدة، لكن تمَّ التخلِّي عنها، ويرى ليفتسكي أنَّ ذلك راجع إلى عاملين:

الأول هو الحملة الفاطميَّة التي بُعثت إلى الواحات في ورقلة لتقتفي أثر الإمام الهارب، خوفا من الالتفاف حوله وإقامة إمامة إباضيَّة جديدة.

والأمر الثَّانِي هي الإمامة الجديدة التي تشكَّلت في جبل نفوسة من قبل النُّكَّار، حيث تمَّ للجيش الفاطمي اختراقها بعد مدة لاحقة.[2]

ويشير ليفتسكي إلى أنشطة الشَّيخ أبي يحي زكرياءالأرجاني،[3]حيث يرى أنَّ هذا العالم الذي قدَّمته المصادر الإباضيَّة وأعطت له لقب حكيم أو إمام، قد عاش في جبل نفوسة وحكم مدة خمسة عشر سنة، وهو النَّموذج الوحيد الذي عرف عن زعيم إباضي وهبي في إفريقيا الشَّماليَّة أخذ لقب إمام بعد انهيار الدَّولة الرُّستميَّة، وسلطته لم تتجاوز حدود جبل نفوسة، ولكنَّه على الأقل نجح في الحفاظ على استقلال هذه المنطقة من الفاطميّين.

وذهب ليفتسكي إلى اعتبار أنَّ خلفاءه لم يكونوا يلقبون بإمام، بل أخذوا لقب حكيم،[4] وكانوا في الحقيقة مستقلّين عن الدَّولة الفاطميَّة.

وفي وقت لاحق اضطُّر أحد هؤلاء الحكماء من جبل نفوسة حوالي سنة 430 هـ/1039م، إلى الاعتراف بسيادة الزّيريين، وأصبح الحكماء الإباضيين شبه مستقلّين، وأخذوا لقب شيوخ بعد ذلك، وبقي تواجدهم في جبل نفوسة حتى القرن 14/8.[5]

وفي بداية النِّصف الأول من القرن 4هـ/10مقامت محاولة أخرى فاشلة لإحياء الإمامة مزَّقت الدَّولة الإباضيَّة

---

[1]المصدر السَّابق، ص 104/1.

[2]أبو العباس أحمد بن سعيد الدَّرجِيني (670هـ)، كتاب طبقات المشائخ بالمغرب، ص 105/1.

[3]**أبو زكرياء بن أبي يحي الأرجاني**: (حي ~: 340هـ / 951م)، شيخ عالم من «أرجان» بجبل نفوسة، كان والده عالما وحاكما، فورث منه خلاله، وعرف بالكفاءة والقدرة على مواجهة الأحداث، عيّن حاكما على الجبل بعدما عُزل الإمام أبو عبد الله بن أبي منصور التندميرتي، ولم يدم حكمه طويلا إذ اغتيل مثل أبيه، وقد اغتاله رجل من «طرميسة» عند عودته من قتال الشِّيعة. http://www.tourath.org/ar/content/view/712/41/ (2018/04/03 16:58)

[4]ولعل ليفتسكي يقصد بالحكيم الشَّيخ أو العالم، وهذا الإطلاق عوض الإمام.

[5]انظر تاديوشليفتسكي، كتاب تسمية شيوخ جبل نفوسة وقراهم (دراسة لُسنية في الأنومياوالطوبونوميا الأمازيغية).

في شمال إفريقيا، هذه المرَّة كانت من قبل عضو من فرقة النُّكار هو أبو يزيد مخلَّد بن كيداد(335هـ/946م)، الذي جمع حوله القبائل الإباضيَّة من جبل نفوسة، ومنطقة الزَّاب، ومناطق أخرى من المغرب.

وبعدها بعشرين عاما، قام إباضيَّة المغرب بمحاولة أخرى وأعلنوا في 358هـ/969م الخروج ضدَّ الفاطميِّين، وهذه الانتفاضة التي انفجرت في بلاد الجريد، كانت بقيادة شيخين إباضيين وهبيين من قبيلة بني وسيان: أبي القاسم يزيد بن مخلَّد، وأبي خزر يغلا بن زلتاف.[1]

قام أبو خزر يغلا[2] بهيمنة كاملة مؤقَّتة لطرابلس، والوسط التُّونسي، وجزيرة جربة، وبلاد الزَّاب، وواحات وادي ريغ، ووارجلان، وتمَّ تنصيبه إماما للدِّفاع، ونصَّب الحكَّام في عدَّة أقاليم، وقد أعطيت لهم صلاحيات حتَّى بالدَّخول في علاقات مع الأمويين في إسبانيا.

وألَّف أبو خزر جيشا كبيرا، مكوَّنا من قبيلة مزاتة وحدها حيث أمدته بإثني عشر ألف مقاتل، لكن لم يكتب لهذه الثَّورة بالنَّجاح فقد عرفت الفشل مرَّة أخرى، وبعد هزيمة الثَّوار في باغاي أعلن إباضيَّة شمال إفريقيا الخضوع للفاطميِّن.[3]

بعد هذه الانتفاضة لم يحاول إباضيَّة شمال إفريقيا، أبدا إعادة إحياء الإمامة من جديد، بل عادوا إلى حالة الكتمان، وكان ذلك في مناطق مختلفة من الجانب الغربي في إفريقيا، حيث شكَّلوا تنظيمات سياسيَّة صغيرة للإباضيَّة الوهبيَّة مستقلَّة عن الفاطميين ومن الدُّول السُّنِّية في إفريقيا الشَّماليَّة.

وفي وقت لاحق في القرن 5هـ/11م ظهرت من بين إباضيَّة شمال إفريقيا شكل آخر من الحكم، سمَّاه ليفتسكي حكومة ثيوقراطية مؤلَّفة من عدد من الوجهاء والعلماء يطلق عليهم العزَّابة، يرأسه شيخ يمارس السُّلطة في كل نواحي

---

(1)أبو العبَّاس أحمد بن سعيد الدَّرجِيني (670هـ)، كتاب طبقات المشائخ بالمغرب، ص 129/1.

(2)**يغلا بن زلتاف الوسياني**، (أبو خزر)، (ت: 380هـ / 990م)، من كبار علماء الإباضية، برع في علم الكلام، وانفرد فيه بآراء متميِّزة، وهو من أبناء الحامة بقسطيلية من بلاد الجريد بالجنوب التُّونسي، حيث كانت في عهده آهلة بالإباضية، نشأ بها وتلقَّى العلم عن جلَّة علماء عصره، منهم أبي الرَّبيع سليمان بن زرقون النَّفوسي؛ وأخذ الأصول عن سحنون بن أيوب.، تصدَّر هو وزميله أبو القاسم يزيد بن مخلد اليهراسني للتَّعليم بالمغرب، عرف لأبي خزر نشاط سياسي وعسكري، إذ قاد ثورة مسلَّحة ضدَّ جور العبيديين، وانتقاما لمقتل زميله أبي القاسم يزيد بن مخلد، فبويع أبو خزر إمام دفاع، وحشد جيشا لقتال المعزِّ الفاطمي، وتوجَّه إلى باغاي سنة 358هـ/968م، ولكنَّه تعجَّل الأمر قبل أن يصله المدد من ريغ والزاب ووارجلان، فحاصره المعزُّ وأخفقت ثورته، ثمَّ هرب إلى جبل يقال له تلتماجرت، وممَّن رافقه الشيخ أبو محمد يوجين بن نوح اليفرني، وبقي مستخفيا هناك، ثمَّ أعطاه المعزُّ الأمان واستقدمه إلى بلاطه سنة 359هـ/969م، ولما رحل إلى مصر سنة 362هـ/972م أخذه معه ليأمن جانبه، وصفه المعزُّ قائلا: «يغلا عالم ورع»، توفي سنة 380هـ/990م، وترك كتاباً بعنوان: «الردُّ على جميع المخالفين» ولعلَّه أقدم كتاب إباضي مغربي في علم الكلام بعد الدينونة الصافية. معجم أعلام الإباضية، رقم التَّرْجَمَة:1039 ص 1001/4 -1004.

(3)أبو العباس أحمد بن سعيد الدَّرجِيني (670هـ)، كتاب طبقات المشائخ بالمغرب، ص130.

الحياة للمجموعات الإباضيَّة.

ونتيجة للحروب الأهليَّة الدَّاخليَّة، وانهزام المنتفضين على يد الدَّولة الفاطميَّة، بدأ المذهب الإباضي ينقص ويندثر في إفريقيا الشَّماليَّة، ويرجِّح ليفتسكي أنَّ تراجعه بشكل متسارع كان نتيجة هجرات بني هلال لشمال إفريقيا.

أمَّا إباضيَّة إفريقيا الشَّمالية في القرن 12/6، لم يبق لهم إلاَّ مناطق قليلة يصعب الوصول إليها، حيث استمرُّوا في الوجود إلى يومنا هذا.

كذلك بقية أتباع الإباضيَّة هربوا من المغرب الأوسط، والتحقوا بإباضيَّة ورقلة وريغ وانضمُّوا إليهم، وبالتَّبع أسَّسوا مدن بعد ذلك في ميزاب، أمَّا إباضيَّة طرابلس فقد بقوا متمركزين في جبل نفوسة إلى نهاية العصر الوسيط.

وذكر ليفتسكي أنَّه في عهده لا يزال المذهب الإباضي يمارس في إفريقيا الشَّمالية فقط في مزاب، وفي ثلثي جزيرة جربة، وزوَّارة في السَّاحل الغربي من طرابلس، وفي نصف جبل نفوسة، وذكر أنَّ أتباع الفرقتين الإباضيَّتين النُّكَّار والوهبيِّن، كانوا موجودين أيضا، أمَّا ما بقي من أتباع المذهب الإباضي فإنَّهم لعبوا دورا مهمًّا وكبيرا في تاريخ شمال إفريقيا الشَّماليَّة.

## 12. الإباضيَّة في إفريقيا السَّوداء:

استند ليفتسكي في إثبات وجود الإباضيَّة في إفريقيا السَّوداء من خلال مقال لشاخت Schachtحول انتشار نمط معماري ديني للمسلمين في الصَّحراء، حيث بيَّن أنَّه من خلال أعمال معهد الأبحاث الصَّحراوية، ثبت أنَّ إباضيَّة الجنوب التُّونسي، ورقلة، وميزاب، أثَّروا في المعمار في جميع أنحاء الصَّحراء، وبالخصوص مدن: هوسا، وقانوريس حتى فيولب وهي مناطق توجد في السَّاحل الصَّحرواي، حيث لاحظ شاخت في مقالته أنَّها تمتاز بنمط معماري نجده في جميع أنحاء الصَّحراء، وخاصَّة ما يتعلَّق بهندسة المنارة التي فيها دُرُج حيث وصل هذا النَّمط من الهندسة إلى السُّودان انطلاقا من الجنوب التُّونسي عبر ورقلة.

وكذلك شكل المحراب المستطيل جاء من ميزاب، وغياب المنبر عند المهاجرين من شعوب إفريقيا راجع على حسب شاخت للتَّأثير الإباضي، فالإباضيَّة هم من نشر الإسلام في إفريقيا السَّوداء، والمصادر السُّنِّية في العصور الوسطى وخاصَّة المصادر الإباضيَّة لإفريقيا الشَّمالية توفِّر لنا معلومات موضوعيَّة وصادقة عن أنشطة التُّجار، حيث إنَّ هؤلاء كانوا ينشرون الإسلام وفق المذهب الإباضي في غرب ووسط السَّودان في القرن الثَّانِي الهجري/الثَّامن للميلاد.

حيث إنَّ مدينة تاهرت عاصمة الدَّولة الرُّستميَّة أصبحت في النِّصف الثَّانِي من القرن الثَّانِي الهجري/الثَّامن الميلادي، قبل فترة وجيزة من انهيارها، مركز تجارة كثيف مع السُّودان خاصة مع مدن أودقستAwdaghustوغانناGhāna، وفي فترة حكم الإمام أفلح بن عبد الوَهَّاب(208 -258 هـ)، كان هنالك

سفير إباضي في مجلس ملك غانا.

ويذكر ليفتسكي أنَّه من خلال مقطع من كتاب السِّير للوسياني فإنَّ أفلح بن عبد الوَهَّاب تمنَّى خلال حياة والده (أي قبل 233/208 هـ)، أن يسافر إلى منطقة جوجوDjawdjaw أو (Gogo, Gao)، الموجود في السُّودان، لكن لم يتم له ذلك، لأنه كان ممنوعا من قبل والده الإمام عبد الوَهَّاب، مما يدلُّ على شهرة المنطقة.

ويضيف ليفتسكي أنَّه في اتِّباع وجهة طريق التِّجارة مرورا على مدينة سجلماسة وعبر الصَّحراء الغربيَّة، فإنَّ الإباضيَّة زرعوا جذورهم في أودوقستl'Awdaghust، ويطلق عليها حاليا Tagdaoust.

وفي الجنوب الشَّرقي لموريتانيا الحاليَّة كان لهم وجود خلال القرن 4هـ/10م، من خلال بعض فروع قبائل بربريَّة من لواتة ونفزاوة وزناتة المعروفة أنَّها قبائل إباضيَّة.

والمصادر الإباضيَّة في العصر الوسيط، تشير إلى وجود عدَّة تجَّار إباضيِّين، معظمهم من بلاد الجريد، الذين ذهبوا إلى غانا خلال القرن 10/4، و11/5، ومن هؤلاء التُّجَّار نجد العالم أبو موسى الوسياني، الذي وصل عبر واحة ورقلة، إلى بلدة غيارة، غونديورو (Ghayāra (Ghayaro، أو((Goundiourou)، بالقرب منكايس المعروف الحالي بالسِّينغال، حيث توفِّي هنالك بين الشَّعب الوثني.

ويرى ليفتسكي أنَّه من غير المستبعد أنَّ الدُّعاة المسلمين الذي أدخلوا ملك مالي في الإسلام قبل أربعمائة سنة أن يكونوا إباضيين، كما ذكر أنَّ الحقيقة لا تخالف الدَّرجيني والشَّماخي حول أنشطة الدَّاعية الإباضي علي بن يخلف النَّفوسي النَّفطي من بلاد الجريد الذي أدخل ملك مالي إلى الإسلام في قلب غانا في 1179/575.[1]

وفي منطقة زغاري، وحاليا بين ولاتا والجنوب في النِّيجر Walāta et le Niger sud، إلى وقت متأخر من سنة753هـ/1352م، وُجدت جماعة من الإباضيَّة بين السُّكَّان البربر لتلك المناطق.

وفي القرن 3هـ/9م، كانت علاقات تجارية بين جبل نفوسة وتكرورTakrur في مملكة الزَّنج حيث نجدها حاليًّا في السِّينغال.

ولا يمكن أن نغفل عن مركز تدمكَّت Tademekket،[2] حيث كانت التِّجارة قائمة بين إباضيَّة شمال إفريقيا والسُّودان في القرن 4هـ/10م و5هـ/11م.

وهذا المركز تجاريٌّ مهمٌّ في جنوب الصَّحراء الغربيَّة والذي يقع إلى الشَّمال الشَّرقي من منعطف النِّيجر، أطلال

---

[1] أبو العباس أحمد بن سعيد الدَّرجِيني (670هـ)، كتاب طبقات المشائخ بالمغرب، ص 517.

[2] **مدينة تدمكَّة:** وتعرف باسم السُّوق من خلال مركزها التجاري، مدينة تابعة للجمهورية المالية حاليا، تتواجد في محيط منطقة كيدال، وهذا السُّوق يعود تواجده إلى تاريخ قديم يقدر بـ 6000 قبل الميلاد. https://fr.wikipedia.org/wiki/Essouk (2018/01/17 10:30)

هذه المدينة في شكلها المميَّز كانت تعرف بالسُّوق، هناك بدأ نشاطه في المنتصف الثَّانِي للقرن 3هـ/9م، أبو يزيد مخلَّد بن كيداد(270هـ/883م)، الزَّعيم المستقبلي لثورة النُّكَّار الإباضيين ضدَّ الفاطميِّن.

واستند ليفتسكي كذلك على البكري لبيان تواجد الإباضيَّة في تلك المناطق، حيث إنَّ طريق تدمكّا باتِّجاه القيروان، مهمٌّ جدًّا للتِّجارة الصَّحراويَّة، عبر الواحات التي يسكنها الإباضيَّة في وارجلان، وعبر الجنوب التُّونسي، كان يتواجد أيضا عدد معتبر من السُّكَّان الإباضيين، وهذا معروف من مصادر أخرى، وهو أيضا طريق القوافل الذي يربط تدمكَّا بمدينة طرابلس مرورا بغدامس، المدينة التي لا يزال يسكنها الإباضيَّة في القرن 8هـ/14م.

المؤرِّخون الإباضيُّون لشمال إفريقيا يروون لنا تفاصيل عدَّة، وخاصَّة فيما يتعلَّق بالعلاقات التِّجارية بين واحات ورقلة، وبلاد الجريد، وجبل نفوسة من جهة وتدمكَّا من جهة أخرى.

وبالخصوص الذين ينحدرون من جبل نفوسة، والدَّويلة الصَّغيرة فزَّان وزويلة، فإنَّ ليفتسكي يرى أنَّ سكَّانها كانوا إباضيَّةبداية من 145هـ/762م، إلى القرن 3هـ/9م كانوا لا يزالون على المذهب الإباضي.

وفي النِّصف الثَّانِي من القرن 9/3، أصبحت دولة زويلة مثل بوابة السُّودان الأوسط، وكانت تجارة الرَّقيق منتشرة في هذا البلد، والعلاقات بين إباضيَّة جبل نفوسة والشُّعوب الزَّنجية في حوض بحيرة تشاد كانت وثيقة جدًّا، وكانت هذه العلاقات التِّجارية بالفعل على طول طريق قديم جدًّا الذي يوصل عبر فزَّان وكور.

ووفقا للمؤلِّفين الإباضيين المعاصرين ومنهم الباروني، لا يزال هنالك أتباع للإباضيَّة في السَّودان حوالي نهاية القرن 19.[1]

## 13. الإباضيَّة في أوروبا (في الأندلس وصقليَّة):

تعمَّق المذهب الإباضي في وقت متأخِّر في إسبانيا، ومما يدلُّ على ذلك أنَّ من بين السِّتة أعضاء من مجلس الشُّورَى بتيهرت الذي ينبغي عليهم اختيار الإمام بعد وفاة عبد الرَّحمن بن رستم في 168هـ/784م، نجد اثنين من بينهم من أصول أندلسيَّة، وهم مسعود الأندلسي[2] وعثمان بن مروان الأندلسي،[3] كما أنَّنا نجد بعض بقايا

---

[1]عبد الله بن سليمان الباروني، رسالة سلم العامة والمبتدئين إلى معرفة أئمة الدين، ص21، وانظر مقال ليفتسكي حول أنشطة التُّجَّار الإباضيين في شمال افريقيا والسُّودان auxvoyages des commerçants et des missionnaires ibadis nord-africains au pays du Soudanoccidental au moyen âge, in FoliaOrientalia, ii (1960-61), 1-27.

[2]**مسعود الأندلسي** (أواخر ق: 2هـ / 8م)، ومن الجماعة السِّتَّة الذين ترك الإمام عبد الرَّحْمَن بن رستم الأمر شورى بينهم قبل وفاته سنة 171هـ/787م، يقول عنه أبو زكرياء في سيره: "كان رجلاً فاضلاً فقيهاً ورعاً من شيوخ المسلمين". معجم أعلام الإباضية، رقم التَّرْجَمَة: ص 866/4- 867

[3]أبو العباس أحمد بن سعيد الدَّرجِيني (670هـ)، كتاب طبقات المشائخ بالمغرب، ص 46/1.

الإباضيَّة متواجدة في إسبانيا في القرن 5هـ/11م، ونفس الأمر بإيطاليا، فإنَّه كان في القرن الرَّابع والخامس الهجريين تواجد للإباضيَّة الوهبيَّة في صقلية، ولم يمدَّنا ليفتسكي بأمثلة توضَّح هذا التَّواجد في تلك الفترة، وقد يكون ذلك من خلال القرب من ليبيا أماكن تواجد الإباضيَّة.

**المطلب الرَّابع: آراء الإباضيَّة العقدية:**

لم يكن لدراسة العقيدة الإباضيَّة في الأبحاث البولونيَّة حيّز كبير، فقد طغت عليها الدِّراسات التَّاريخيَّة والأنتربولوجيَّة، وإذا وجد حديث عنها فهي عبارة عن إشارات ومقارنات، وأحيانا ترجمات لم ترق إلى التَّحليل الكافي، فقد كانت دراستهم للعقيدة تنحصر على ثلاث قضايا متعلِّقة بخلق القرآن، والولاية والبراءة، والنَّظرية السِّياسيَّة عند الإباضيَّة.

## 1. خلق القرآن:

من خلال دراسة قام بها سمقورفسكي، بيَّن أنَّ الإباضيَّة تختلف عن المالكيَّة فقط في بعض النِّقاط، من بينها نظريتهم حول خلق القرآن، والتي تعتبر الأكثر أهميَّة.[1]

كما أشار ليفتسكي أنَّه يوجد تقارب كبير بين الإباضيَّة والمعتزلة في هذا الشَّأن، وصل إلى حدِّ التَّأثير على العقيدة الإباضيَّة، حيث يقول:"ومع ذلك لابدَّ من الإشارة أنَّ هذا التَّأثير الاعتزالي على المذهب الإباضي كبير حيث إنَّ الجغرافي العربي الكبير البكري يشير إلى طائفة إباضيَّة الأصل تسمَّى بالواصليَّة الإباضيَّة، فالعلاقات بين هاتين الطَّائفتين أدَّت إلى تكوين بعض المذاهب المختلطة"[2].

وفي نفس الوقت يتأسَّف على انعدام المصادر المتقدِّمة لنفهم منه هذا الاقتراب بين المذهبين، فيقول في هذا "للأسف فإن المصادر لا تمدُّنا بعناصر نفهم من خلالها السِّياق التَّاريخي عن الاقتراب الحاصل بين الإباضيَّة والمعتزلة".[3]

ويختم ملاحظته أنَّه رغم هذا التَّقارب بين العقيدتين فإنَّه لا يمكن الحكم بأنَّ هناك تأثيرا اعتزاليًّا على الفكر الإباضي حيث يقول: لابدَّ من الإشارة أنَّ الإباضيَّة كان لهم أيضا علماء دين بارزين، ومنهم المتكلِّم الأكثر قدما كان إباضيا من البصرة، بسطام بن عمر بن المسيب الضَّبي الذي كان بين (100- 150هـ / 718-767م)، ويعتبر من

---

[1]Z. Smogorzewski, Un poème abāḍite sur certaines différences entre les Mālikites et les Abāḍites, dans RO, ii, 260-8.

[2]Al- Ibāḍiyya: Encyclopaedia of Islam, Second Edition : Brill Online, ttp://www.brillonline.nl.proxy.lib.umich.edu/subscriber/ui...(13/08/2016 13 :50)

[3]المصدر نفسه.

الإباضيين المتكلِّمين من فترة العهود الأولى[1].

لكن قولدزيهر يرى غير ذلك فهو يعتبر أنَّ المتكلِّمين المعتزلة هم الأكثر قدما، حيث إنَّهم ظهروا من القرن 2هـ/8م.[2]

## 2. النَّظرية السِّياسية الإباضيَّة:

يعتبر ليفتسكي النَّظرية السِّياسيَّة عند الإباضيَّة متطابقة لما عند المحكِّمة، فهم يعتقدون أنَّ وجود الإمام ليس ضروريّاً، إذا كانت الشُّروط غير مواتية لإقامة إمامة، وفي هذه الحال لابدَّ عليهم المرور إلى مرحلة تسمَّى بالكتمان، وتتميَّز هذه المرحلة بعدم وجود إمام، لكن يقابلها مرحلة الظُّهور، والتي يتمَّ فيها إعلان الإمامة.

ويبدو أنَّ ليفتسكي يخلط بين الإباضيَّة الذين هم من أصول المحكِّمة، الذين يرون بوجوب إمام لإحقاق الحقِّ وإبطال الباطل، وبين بعض فرق الخوارج التي لا ترى ضرورة لوجود الإمام.

والانتقال من مرحلة الكتمان إلى الظُّهور يتعلَّق بإقرار المشائخ في ذلك البلد، والإمام الذي ينتخب بصفة عاديَّة يُعترف به كإمام البيعة.

في حين أنَّ الإمام في مرحلة الكتمان، هو من أجل تسيير شؤون الإباضيَّة، من أحكام ومعاملات وعبادات، وإمامة الدِّفاع ولايته تسمَّى ولاية الدِّفاع، ومهمَّته الدِّفاع عن الإباضيَّة.

وفي التَّعريف أيضا لهذا العنوان نجد أيضا إمام الأحكام أو إمام التَّحقيق، ويذهب ليفتسكي أنَّ الإباضيَّة غالبا ما يطلقون على الإمام أمير، أمير المؤمنين، أمير المسلمين وكذلك يطلق عليه خليفة، وإباضيَّة البربر من شمال إفريقيا كما يروى في التَّاريخ أعطوا لإمامهم اسم ملك، والمسألة مختلف فيها عند الإباضيَّة، لأنَّهم يرفضون التَّقديس للحاكم، ويعلِّق ليفتسكي بقوله "لابدَّ من القول إنَّ الاسم الأخير مختلف تماما لما هو في العقيدة الإباضيَّة، وهي فكرة الملك".[3]

ولابد هنا من الإقرار أنَّ اللَّقب الذي استقرَّ عليه الإباضيَّة في سِيَرِهم هو لقب "إمام"، أمَّا الأسماء الأخرى فقد تكون شاذة، أو أن بعضها وظف بعد انهيار الدُّولة الرُّستميَّة.

## 3. اختيار الإمام:

يعتبر ليفتسكي أنَّ الإمام عند الإباضية يُختار من قبل مجلس من العلماء، أو من قبل الشُّيوخ، في مجلس سرِّي،

---

[1] المصدر نفسه.

[2] اجناس قولدزيهر، العقيدة والشَّريعة في الإسلام، ص 102، (يبدو أنَّ ليفتسكي قصد أنَّ المعتزلة هم أول من استخدم العقل مصدر من مصادر المعرفة، وهذا الذي ذكره قولدزيهر).

[3] Al- Ibāḍiyya: Encyclopaedia of Islam, Second Edition : Brill Online

ثم يُعلَن عنه أمام الجمهور، والأئمَّة الأوائل كانوا معيَّنين من قبل شيوخ البصرة، أو الزَّعيم الرُّوحي للفرقة، ومنهم على سبيل المثال أبو حمزة المختار بن عوف الأزدي، وكذلك أبو يحي الكندي طالب الحق الذي عيَّنه أبو عبيدة من البصرة إماما للمسلمين في اليمن.[1]

وبالنِّسبة لطبيعة الإمام فإنَّليفتسكي يقرِّر حقيقة اختيار الإمام من خلال قبيلة أو عائلة محدودة، نحو بنو رستم في تيهرت.

والإمام لابدَّ أن يلتزم بما ورد في القرآن وسنَّة الرَّسولﷺ، وعلى نموذج الأئمة الأوائل، وإمام البيعة هو نفسه زعيم الحرب، وهو قاض وعالم في الدِّين، يحكم بسيادة مطلقة، يطبِّق الأحكام كما وردت في كتب الإباضيَّة بدون تغيير، وأيُّ شخص يريد الحدَّ من سلطته من خلال شروط، يعتبر مبتدعا، وهو ما أحدثته حركة النُّكَّار.

وعند الإباضيَّة يمكن خلع الإمام إذا كان لا يحترم العقائد، والقضاة هم الذين يقرِّرون هل أنَّ أعماله متوافقة مع العقيدة أو مخالفة لها، وبشكل أدق فإنَّ المشائخ هم الذين يقرِّرون في القضيَّة.

ويلاحظ ليفتسكي أنَّ العُرف الإباضي يسمح لوجود عدَّة أئمة إباضيَّة في بلدان إسلاميَّة مختلفة، وهذا واضح جدًّا، حيث نجد له مثيلا في مذهب الحمزيَّة، فرع من فرقة الخوارج من العجاردة، من خلالهم إمكانية تعدد الأئمة.

ويرى ليفتسكي أنَّ العالَم الإباضي فيه توجُّه إلى العالميَّة، والتي نجحت حقًّا في نهاية القرن 2هـ/8م، لكن كانت فقط لمرحلة وجيزة، فيقول: نحن نشير هنا إلى الأئمة الرُّستميِّين، حيث اعترِف بهم في وقت من الأوقات من جميع المجموعات الإباضيَّة في الشَّرق والغرب، رغم ابتعادهم عن بعضهم البعض، وهذه المجموعات لا تستطيع التَّوحد مع بعضها البعض لبعدها الجغرافي.[2]

ويقدِّم ليفتسكي ملاحظة أنَّه من خلال الرِّوايات التَّاريخية، والتي هي غير متوافقة، نستطيع أن نستنتج كذلك أنَّه يمكن أن تكون الإمامة منقسمة بين إمامين مثل حالة الحارث وعبد الجبَّار، اللَّذيْن كانا على حسب عبارة البرَّادي (مشتركين في الملك).[3]

ويعلِّق أيضا هنا بقوله: في الحقيقة إنَّ هذا الفعل يخِلُّ بأساسيات المذهب الخارجي، وكان محرجا لعلماء المذهب.

ويعتبر ليفتسكي أنَّ الإباضيَّة يتَّفقون مع أهل السُّنَّة في نقاط عدَّة، وذلك بقوله: بشكل عام فإنَّ المذهب والنَّظريَّات الدِّينيَّة السِّياسيَّة عند الإباضيَّة، تجتمع حول مجموعة من النِّقاط الأساسيَّة التي تتَّفق مع أهل السُّنَّة.

---

[1] Lewicki, Les Ibayites dans l'Arabie Sud au moyen âge, P 7

[2] Al- Ibāḍiyya: Encyclopaedia of Islam, Second Edition : Brill Online

[3] أبو القاسم بن إبراهيم البرَّادي، الجواهر المنتقات في إتمام ما أخلَّ به كتاب الطبقات، ص 170.

### 4. الخلاف العقدي بين الإباضيَّة والأزراقة:

يختم ليفتسكي حديثه عن العقيدة الإباضيَّة بذكر جانب مهمٍ جدًّا وهو تلك الصِّفة التي طُبع بها الإباضيَّة وهي الخوراج، فبيَّن أنَّ الخوارج ليسوا على ملَّة واحدة، ذلك أنَّ الإباضيَّة يمثِّلون الجانب المعتدل، بينما يميل الأزارقة إلى التَّطرُّف وإلغاء من خالفهم.

فالمذهب الإباضي مع فرع آخر من الخوارج هم الصُّفريَّة، كوَّنوا الفرع المعتدل من الخوارج، وهم يختلفون عن الخوارج المتطرِّفين، والمتمثِّلين في الأزارقة، في عدَّة نقاط، من أهمِّها الأختلاف في الاعتقاد.

ذلك أنَّ المسلمين بالنِّسبة للأزارقة من غير الخوارج هم كفَّار، وليسوا مشركين، وما نتج عن هذا الاعتقاد مسألة الاستعراض (القتل من مبدأ ديني)، والذي أُستعمل بشكل واسع من قبل المتطرِّفين الخوارج، بينما الإباضيَّة يعتبرون قتل النِّساء والأولاد المسلمين عملا غير شرعيّ، كما أنَّه لا يجوز أخذ أموالهم، باستثناء سلاحهم، والزَّواج من غير الإباضيَّة جائز عندهم، ويعطي في ذلك ليفتسكي نموذجا، حيث روى لنا التَّاريخ على سبيل المثال أنَّ ابنة الإمام عبد الرَّحمن بن رستم كانت متزوِّجة من أمير صُفري من سجلماسة.

### 5. التَّواصل بين إباضيَّة شمال إفريقيا وعُمَان:

ختم ليفتسكي عرضه حول المذهب الإباضي ببيان العلاقات بين المشارقة والمغاربة، حيث بيَّن أنَّه لم يكن البعد الجغرافي ليشكل حاجزا بين التَّواصل بين أتباع المذهب، فالأئمة الإباضيون وعلماء شمال إفريقيا، كانت لهم علاقات مكثَّفة مع مشائخ البصرة ومكَّة وعلماء عُمَان، ويوجد في الكتب التَّاريخية لإباضيَّة المغرب أجزاء من رسائل يتبادلها إباضيَّة شمال إفريقيا مع إخوانهم في الشَّرق، ونجد أيضا إباضيَّة المشرق سافروا عدَّة مرات إلى المغرب، أو أرسلوا سفراء إلى المغرب وخصوصا خلال القرن الرَّابع الهجري/العاشر الميلادي، وعلى سبيل المثال سافر إلى المغرب العالم الخرساني أبو غانم بشر بن غانم الخرساني[1] للقاء الإمام عبد الوَهَّاب.[2]

وبالمقابل نجد العكس أيضا، فإنَّ علماء المغرب غالبا ما نجدهم يفدون إلى المشرق، وبعد انهيار الدَّولة الرستميَّة أصبحت العلاقات بين إباضيَّة شمال إفريقيا والمشرق أكثر قرابة وتوطُّداً.

---

[1] **بشر بن غانم الخراساني، أبو غانم**(ق3هـ/6م )، إمام حافظ فقيه، من أهل خراسان، قدم إلى البصرة لتلقي العلم على يد علماء الإباضية هناك، فدرس على يد تلامذة أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة التَّميمي (ت 150 هـ تقريبا) وقيّد عنهم سماعا كتابه المشهور بالمدونة في أواخر القرن الثاني الهجري، ثم خرج من المشرق متوجها إلى المغرب ليفد على الإمام الرُّستمي عبد الوَهَّاب بن عبد الرَّحْمَن (ت 188-208هـ) ومعه مدونته المشهورة، عرف أبو غانم بتواضعه وحرصه الشَّديد على طلب العلم، ورجَّح المحققون أنَّ الديوان المعروض من تأليفه، وتوفي بالتقريب سنة 205 هـ.(2023/05/10 09:40) https://tourath.org/%D8%A8%D8%B4%D8%B1-%D8%A8%D9%86

[2] أبو العباس أحمد بن سعيد الدَّرجِيني (670هـ)، كتاب طبقات المشائخ بالمغرب، ص322/2.

وفي وقت متأخر من القرن 7هـ/13م بعث مشائخ عُمَان إلى المغرب كثيرا من المؤلَّفات كُتبت في المشرق، ومن بين أهمِّ العلماء الذين أصلهم من شمال إفريقيا نجد الدَّرجيني الذي كان متفرِّغا لكتابة تاريخ الإباضيَّة في شمال إفريقيا بطلب من العُمَانيين.[1]

وكذلك في وقت لاحق في بداية القرن 10هـ/16م، فإن مؤرِّخي السِّير في المغرب كالشَّماخي، كان تأليفه بطلب من عالم من علماء عُمَان.

**المطلب الخامس: الفرق المنشقَّة عن الإباضيَّة:**

الوَحدة الدِّينِيَّة والسِّياسيَّة للمذهب الإباضي اندثرت في تاريخ متأخِّر جدًّا، من خلال بعض الانشقاقات السِّياسيَّة والاجتماعيَّة، أو بعض الخلافات الفقهيَّة التي ظهرت بين الإباضيِّين، والتي نمت من خلال عدَّة قبائل كان لها بعض السُّلطة السِّياسيَّة والدِّينِيَّة.

ويرى ليفتسكي أنَّ التَّفرق عرُف بداية منذ مرحلة الكتمان، من خلال طبيعة عقديَّة صرفة، ثم بعد ذلك في النِّصف الثَّاني من القرن الثَّاني الهجري، ظهرت بعض الفرق التي كانت نتيجة أزمة سياسَّية، في النِّظام السِّياسي الإباضي، ظهر دائما في مظهر الانشقاق.

من بين الأسباب التي أدَّت إلى هذا الانشقاق الإباضي، مسألتان يبدو أنَّ لهما أهميَّة خاصَّة، مسألة الإمامين الحارث وعبد الجَّبار، وكذا مسألة انشقاق النُّكَّار، حيث أنتجت الواقعتان جدلا حول مسألة شروط الإمامة، وكانت من الأسباب الرئيسيَّة في انشقاق وحدة الإباضيَّة، ومن الفرق الإباضيَّة:

**1. الإباضيَّةالوهبيَّة:**

يعتبرها ليفتسكي الفرع المهم في الإباضيَّة،[2] كان يطلق عليهم الإباضيَّة الوهبيَّة، وهؤلاء يطلقون على أنفسهم في المغرب أهل المذهب.

والإباضيَّة الوهبيَّة هي الفرقة الأكثر أهميَّة، وكان عددهم أكثر من الفرقة الأخرى، وبقيت هي الوحيدة من بين الفرق الأخرى، حيث بقي تواجدها إلى يومنا الحالي، وهم يشكِّلون الفرع المعتدل من الخوارج.

**2. النُّكار:**

واحدة من بين أهمِّ الفرق الإباضيَّة الأساسيَّة في منطقة المغرب، وتسمَّى بالنُّكار، وقد لعبت دورا بارزا في العصر الأوسط، وكانوا في شمال إفريقيا إلى نهاية القرن الثَّالث الهجري/التَّاسِع الميلادي، وزعيمهم يزيد بن فندين، إمام

---

(1) T. Lewicki, Notice sur la chronique ibāḍited'al-Darğīnī, dans RO, xi 1936, P 156.

(2) رغم أنَّها هي النَّواة التي انبثقت منها بقية الفرق، لكن لا يذكر الأولى، ولعلّ ليفتسكي يقصد بذلك أصل المذهب الذي انبثقوا منه، وهو ما عليه إباضية عُمَان.

انفصل عن إمامة تيهرت، وجاء من بعده أبو يزيد مخلَّد بن كيداد الذي تولَّى زعامة النُّكَّار.

وقد حَكم النُّكَّار في إمامتهم من خلال اثني عشر عضو من العزَّابة، ويذكر ليفتسكي أنَّ ذِكر النُّكار في المصادر السُّنِّية قد يكون باسم آخر وهو: الشَّابيَّة أو اليزيديَّة أو المستويَّة، وأتباع هذه الفرقة هم الذين يعينون الإمام لأنفسهم.

كان النُّكار بعدد كبير في المغرب، ولكن وجدوا كذلك في عُمَان، وفي جنوب الجزيرة العربية، من العلماء المشهورين أحد يسمَّى هارون اليمني، لقَّبه المؤلِّفون الإباضيَّة باسم هارون المخالف، وقد كتب كتابا ضدَّ الوهبيَّة أثار جدلا، وهو محفوظ في المجموعة الإباضيَّة بعُمَان معروف بالسِّير العُمَانيَّة وهو تحت اسم فقه الإباضيَّة النُّكار أو النَّفَّاثيَّة، وقد أُنتُقد مذهب النُّكَّار من قبل مهدي النَّفوسي.

### 3. النَّفَّاثيَّة:

يحتمل ليفتسكي أنَّها تعود لبداية القرن3هـ/9م، مؤسِّسها فرج بن نصر النَّفوسي المعروف بنفَّاث، اتَّهم الإمام الرُّستمي أفلح بن عبد الوَهَّاب أنَّه فرَط في الحرب ضد المسوَّدة، ويقصد بهم الأغالبة، وأنَّه يعيش حياة بذخ على حسبه، ويرى أنَّ الخُطبة هي ابتداع والأصل أن تُترك، وقد خالف الإباضيَّة أيضا في مجموعة من المسائل.

### 4. الحارثيَّة:

انشقاق آخر في الإباضيَّة، وهي الفرقة الحارثيَّة، زعيمهم حمزة الكوفي الذي عاش في النِّصف الأوَّل من القرن الثَّانِي الهجري/ الثَّامن الميلادي، والذي انفصل عن أبي عبيدة زعيم الإباضيَّة من مشائخ البصرة، واعتنقوا الاتِّجاه الاعتزالي في مسألة القدر.

من بين العلماء الإباضيَّة الآخرين والذي أخذ برأي حمزة، لابدَّ للإشارة إلى الحارث بن زياد الإباضي، الذي منه اشتقَّ اسم الحارثيَّة، ويرى ليفتسكي أنَّ هذا الفرقة دليل آخر على تأثُّر الإباضيَّة بالاعتزال.

### 5. الطَّريفيَّة:

من الفرق الأخرى المنشقَّة عن الإباضيَّة نجد فرقة تسمَّى بالطَّريفيَّة، والتي أُسِّست في جنوب الجزيرة من قبل عبد الله بن طريف، أحد رفقاء الإمام طالب الحق في 129هـ/747م، ومؤيِّديه، وكانوا أساسا في الشَّرق في النِّصف الأول من القرن 3هـ/9م.

### 6. الخلفيَّة:

الخلفيَّة من الفرق التي انشقَّت عن المذهب الإباضي، وهو انفصال سياسي بحث، وقد نشأ في طرابلس في نهاية القرن 2هـ/8م من خلال خلف بن السَّمح من نسل الإمام أبي الخطاب عبد السَّمح المعافري الحميري، وهذا

الفرع كان له أتباع كُثر، وبالخصوص في الشَّمال الشَّرقي لطرابلس.

**7. العمريَّة (أتباع ابن مسالة):**

وقع انشقاق سياسي آخر ضمن إباضيَّة المغرب في القرن الثَّالث الهجري التَّاسِع الميلادي، حيث يتعلَّق الأمر بابن مسألة الإباضي من قبيلة هوَّارة، والذي أسَّس إمارة إباضيَّة مستقلَّة بجانب تاهرت، وهذه الفرقة كانت تعرف باسم العمريَّة، وتأسَّست على الأرجح في النِّصف الأول للقرن 2هـ/8م.

العمريَّة تختلف إلى حدٍّ كبير عن الوهبيَّة، ويرى ليفتسكي أنَّه فيما يتعلَّق بالقرآن الكريم فإنَّ العمرية تتبع نص عبد الله بن مسعود، وقد وُجد أتباعهم فقط في إفريقيا الشَّماليَّة، واستُمِدَّ من مؤسِّسه أحمد بن الحسين الطَّرابلسي الإباضي، والذي يبدو أنَّه عاش في النِّصف الأوَّل من القرن 3هـ/9م، وأتباع هذه الفرقة كانوا لا يزالون متواجدين في القرن 4هـ/10م، في بعض مناطق شرق جبل نفوسة.

**8. الفرثيَّة:**

في بداية النِّصف الأوَّل من القرن 4هـ/10م، كانت فرقة الفرثيَّة قد تأسَّست من قبل سليمان بن يعقوب بن أفلح، أحد نسل الأئمَّة الرُّستميِّين والذي عاش في واحات ورقلة، والذي حرَّم أكل الأمعاء الغليظة للخرفان (الفرث)، ومنه أخذ اسم الفرقة.

**9. السَّكَّاكية:**

يعترف ليفيتسكي أنَّه لا يعرف شيئا عن عصر السَّكَّاك، مؤسِّس فرقة السَّكَّاكيَّة، حيث اعتبر هذا العالم أن صلاة الجماعة والدَّعوة إليها من البدع، كما رفض السُّنة كذلك.

وقد وصف الوهبيَّةُ السَّكاكيةَ بالمشركين، وانقرضت هذه الفرقة بشكل تام في نهاية القرن 5هـ/11م، ولم يكن أتباعهم بعدد كبير، ويحتمل ليفتسكي أنَّ وجودهم اقتصر في منطقة قنطرارة في بلاد الجريد.

**10. الحفصيَّة:**

أتباع الفرقة الحفصيَّة، نشأوا في فترة غير معروفة من قبل حفص بن أبي مقدام، حيث قالوا إنَّ بين الإيمان والشِّرك معرفة الله.

**11. اليزيديَّة:**

الفرقة اليزيديَّة، أتباع يزيد بن أبي أنيسة، وهي مشابهة للنُّكار، أخذوا عنهم مبدءً عقديا يقول إنَّ الله سيكشف عن قرآن جديد عن طريق رسول فارسي.

ويقدِّم ليفتسكي ملاحظة بأنَّ يزيد خطى خطوة كبيرة في نظرية فضائل الفرس والبربر مقارنة مع العرب، حيث

إنَّ بذورها كانت موجودة عن الإباضيَّة الوهبيَّة.

ويخلص ليفتسكي بعد سرده لهذه الفرق، أنَّ العلاقات بين هذه الفرق الإباضيَّة تمتاز بالعداوة والاختلاف دوما، حيث يروي المؤلِّفون الإباضيّون عن وجود حروب بين هذه الفرق، ونلاحظ هذا بشكل خاص بين النُّكار وبني مسالة، وبين الخلفيَّة والوهبيين في الدَّولة الرُّستميَّة.

إلا أنَّ ليفتسكي يقدِّم ملاحظة مهمَّة حيث يقول: إنَّنا مع ذلك نستطيع أن نلاحظ من وقت لآخر بعد انهيار إمامة تاهرت، محاولات الوحدة بين فرق عديدة، ومنها على سبيل المثال كانت الجماهير في منطقة زيزيو على السَّاحل الغربي لطرابلس، تحتوي على أتباع فرق إباضيَّة مختلفة، من وهبيَّة ونكَّار وخلفيَّة ونفثية، وقد عاشوا جنبا إلى جنب في سلام، من خلال مجلس مشترك في منتصف القرن 4هـ/10م، كان رئيسه وهبيًّا، وفوَّض القرارات القضائيَّة لنكَّاري، وكذا الصَّلاة في رمضان لخلفي، والآذان لنفثي.[1]

والحديث عن الفرق التي ذكرها ليفتسكي، حديث يشوبه الحذر، ذلك أن معظم تلك الفرق لم تترك أثرا من بعدها للاحتكام إليه، ومعظم آراءها قد تكون وردت من قبل الخصوم، لذلك لابد من دراسة متأنية في حقيقة وجودها، وعدد أتباعها، وآرائها المختلفة.

**نقد آراء المدرسة البولونيَّة:**

من خلال العرض السَّابق للمدرسة البولونيَّة للمذهب الإباضي يتبيَّن لنا بوضوح عدم تركيز تلك الدِّراسات على الجانب العقدي للمذهب الإباضي، وإذا كان شيء منه فلا يعدو أن يكون إشارات، أو عرض بشكل سطحي دون تحليل أو تدقيق، حيث لم يناقشوا ولم يدرسوا سوى مسألتين وهما قضيَّة خلق القرآن، ونظريَّة الإمامة عند الإباضيَّة.

لكن الشَّيء الواضح هو تركيز المدرسة على الجانب التَّاريخي، دون إغفال الجانب الأنتربولوجي الذي لم نبيِّنه في هذا العرض لأنه غوص في أصل الأسماء والقبائل البَرْبَرِيَّة في نفوسة وبعض المناطق الأخرى في جبل نفوسة وغيرها، وهو بعيد عن أصل دراستنا.

وقد كان ليفتسكي أحيانا يطلق أحكاما دون أن يقدم دليلا عليها، منها أنَّ الإباضيَّة تأثروا في مسألة خلق القرآن بالمعتزلة، فيعود ويعترف بنفسه أنَّ هذا إطلاق يصعب الاستدلال عليه.

كذلك يمكن أن نوجز بعض الملاحظات حول دراسة ليفتسكي في النِّقاط التَّالية:

1. كان يحقِّق في بعض الأسماء المتشابهة.

[1] مقال في موضوع الفرق الإباضية لليفتسكي T. Lewicki, La répartition géographique des groupements ibadites dans l'Afrique du Nord au moyen-âge, RoczinkOrientalistyczZny, 1946 pp 301 – 343

2. كان يحقِّق في بعض التَّواريخ بالرُّجوع إلى المصادر.
3. يرجِّح ويعدِّل حين استشكال الأمر.
4. يتوقَّف حين يكون الموضوع يحتاج إلى العودة للمصدر، والمصدر غير متوفر ومفقود، ولا يفصل في القضيَّة.
5. لا يحكم على ما لا يسعه حكمه، بل يترك الباب مفتوحا للنِّقاش، أو أنَّه يترك الموضوع للباحثين في المستقبل.

استعمل ليفتسكي كلمات لا تدلُّ على المِوضُوعِيَّة كاعتبار الدولة تصدُّ العدوان إشارة إلى ثورة الإباضية، استعمال كلمة التَّمرد الإباضي، عوض استعمال كلمة المعارضين التي تدلُّ على الحياد.

لكن ما تتميّز به هذه الدِّراسات ككل التزامها بالعودة إلى المصادر الإباضيَّة، من خلال ما توفَّر لديهم في مدينة لفوف، والذي كان بجهود ما جمعه مُوتِيلاَنَسْكِي وسموقزفسكي.

## الفصل الثَّالث دراسات المستشرقين الألمان

**تمهيد:**

المدرسة الاسْتِشْرَاقِيَّة الألمانيَّة من المدارس العريقة في الدِّراسات الإسلاميَّة، وقد شهدت الحركة الاسْتِشْرَاقِيَّة تصنيف كثير من أعلام الاستشراق ضمن هذه المدرسة، التي تناولت قضايا عدَّة حول الإسلام، من أبحاث حول القرآن الكريم، وكذا السُّنَّة النَّبويَّة، بما يشمل ذلك من سيرة المصطفىﷺ، وما تلاها من القضايا الفقهيَّة والعقديَّة.

إلا أنَّ الدِّراسات الألمانيَّة حول الفكر العقديّ الإباضيّ عرفت تأخُّرا عن مثيلاتها من المدارس الأخرى كالإنكليزيَّة والفرنسيَّة والإيطاليَّة، إلا إذ استثنينا دراسة يوليوس فلهاوزن JulliusWellhausen(1844 –1918) حول أحزاب المعارضة السِّياسيَّة الدِّينِيَّة في صدر الإسلام (الخوارج والشِّيعة)، The Religio- Political opposition parties in early islam ( The Khawarij – Shi'ites) والتي تُعتبر دراسة تاريخيَّة، حيث استند فيها المؤلِّف على روايات أبي مخنف والطَّبري،[1] دون الرُّجوع إلى أي مصدر من مصادر الفرقة الإباضيَّة.

ولم يبدأ الاهتمام بالدِّراسات الإباضيَّة، إلا بعد بروز واكتشاف المخطوطات التَّابعة للفرقة والتي كانت مغمورة أو مجهولة بالنِّسبة للمستشرقين، حيث تمَّ جمعها من خلال مجهودات بعض المدارس الاسْتِشْرَاقِيَّة من فرنسيَّة وبولونيَّة

[1] يوليوس فلهاوزن، أحزاب المعارضة السِّياسيَّة الدينيَّة في صدر الإسلام، الخوارج والشِّيعة، ترجمة عبد الرَّحْمَن بدوي، ضمن سلسلة دراسات اسلاميَّة، 22، مكتبة النَّهضة المصريَّة، 1958. أصل عنوان الكتاب:

Julius Wellhausen, Die religiös-politischenOppositionsparteienimalten Islam, in Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen. Phil-hist. Klasse. N.F. 5, 1 Berlin 1901 (I. Die Chavârig. II. Die Shî'a).

وإيطاليَّة، كما سبق الحديث عنها في الفصول السَّابقة.

فبدأت دراسة المخطوطات على يد البُولونييّن الفرنسييّن والإيطالييّن ثم الإنكليز، ووجد فيها الألمان بغيتهم، حيث كانت مجالا خصبا لأبحاثهم المتعدِّدة وللدِّراسات الأكاديميَّة المعاصرة، لما وجدوا فيها أجوبة على تساؤلاتهم وإشكالاتهم المتعدِّدة من تاريخ المسلمين، والتي بقيت معلَّقة انطلاقا من عهد الفتنة ثمَّ ما لحقه من بدايات نشأة الفكر العقدي والكلامي للفرق المختلفة.

وكون المذهب الإباضي من أقدم الفرق الإسلاميَّة نشوءًا، سمح لهم بمعرفة تطوِّر علم الكلام وتطوِّر الفقه والعقيدة.

**المبحث الأول: أعمال المدرسة الألمانيَّة حول المذهب الإباضي:**

**المطلب الأوَّل: أهمُّ أعمال كارل إدوارد زاخو(1845 – 1930) Carl Edouard Sachau:**

1/ **دراسة حول قانون الميراث في الإسلام وفقا للتَّعاليم الإباضيَّة في زنجبار وشرق إفريقيا:**[1]، وهي دراسة فقهيَّة نقديَّة تحليليَّة وترجمة لبعض الفصول المتعلِّقة بالميراث والوصيَّة من كتاب مختصر البسيوي لأبي الحسن علي بن محمد بن علي البسيوي.[2]

2/ **آراء فقيه مسلم [يحي بن خلفان الخروصي] حول العلاقات القانونيَّة في شرق إفريقيا**[3]: وهي دراسة تتعلَّق بترجمة لأجوبة يحي بن خلفان الخروصي قاضي زنجبار لأسئلة تتمحور حول العلاقات في الفقه بين الشَّافعيَّة والإباضيَّة في شرق إفريقيا.

3/ **وقائع تاريخيَّة عربيَّة في زنجبار بالتَّعاون مع صالح بن محمد بن رزيق**[4]: وهي دراسة تاريخيَّة لبعض الأحداث التي حصلت في زنجبار.

4/ **حول بعض الآراء الدِّينيَّة للمسلمين الإباضيَّة في عُمَان وفي شرق إفريقيا**[5]: وهي دراسة لبعض القضايا الفقهيَّة في المذهب الإباضي.

ونلاحظ أنَّ أبحاث إدوارد ساخو تتمحور حول الدِّراسات القانونيَّة والفقيَّة، وبعض منها حول التَّاريخ في عُمَان وزنجبار، وهي لا تتعلَّق بمجال بحثنا وهو الجانب العقدي.

---

(1) Muhammedanisches Erbrecht nach der lehre der ibaditischen Araber von Zanzibar und Ostafrika. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, VIII (1894), 159 - 210

(2)M.H. Custers, Al – IBADIYYA a bibliography, Secondary literature, Maastricht, 2006, P 3/279

(3) Das gutachten eines muhammedanische juristen über die mohammedanischen Rechtsverhältnisse in ost Afrika, Mitteilung des seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich Wilhelms- Universitat zu Berlin, Jahrgang I (1898), Abt. III, 1-8

(4) über eine arabische Chronik aus Zanzibar (Von Salih ibn Muh. Ibn Razik, Mitteilung des seminars für Orientalische Sprachen (Berlin), I. Band, Abtheilung2 (1898), 1- 19

(5) Rudolf Strothman M, über die Religiösen Anschauungen der ibadhitischen Mohammedaner in Oman und Ostafrika, Mitteilung des seminars für Orientalische Sprachen (Berlin), Band II, 2. Abt. (1899) 47 – 82.

**المطلب الثَّانِي: أهمَّ أعمال اشتورطمن رودولف(1877- 1960) Rudolf Strothman M:**

1/ **إباضية شمال إفريقيا:** في مجلة الإسلام سنة 1925.

2/ **أدب الإباضيَّة (1927)**[1]: دراسة نقديَّة مختصرة مع الإشارة لمصادر مهمَّة في المذهب الإباضي كبعض كتب السِّير، وكتب في الفقه والعقيدة عندالإباضيَّة.

3/ **البربر والإباضيَّة (1928)**[2] : دراسة اجتماعيَّة حول أسباب ميل البربر نحو الخوارج، وإباضيَّة شمال إفريقيا، وطريقة عيشهم، والمرأة الإباضيَّة البَرْبَرِيَّة، وأهميَّة العقيدة والفقه، والتَّفاعل بين البربر والإباضيَّة.

**المطلب الثَّالث: أهمَّ أعمال جوزيف شاخت (1902 – 1969) Schacht, Joseph:**

**1/ أصول الفقه الإسلامي**[3]: وهي دراسة الجانب الفقهي للتُّراث الإسلامي، ويتضمَّنه حديث عن الفقه الإباضيِّ في الفصل الثَّامن.

2/**أشكال العمارة الدِّينِيَّة الإسلاميَّة عبر الصَّحراء**[4]**وملاحظات حول ميزاب**[5]: وهي دراسة أثريَّة حول هندسة المساجد الإباضيَّة في جربة وورقلة، وفي الصَّحراء، وفيه بحث عن بعض أنواع المحاريب الإباضيَّة في مساجد مالي، مما يدلُّ على أنَّ الدَّعوة الإباضيَّة وصلت إلى تلك المناطق، وقد اعتمد ليفتسكي هذه الدِّراسة في أبحاثه في موضوع انتشار الإباضيَّة في السَّوداء.

**3/ المكتبات والمخطوطات الإباضيَّة**[6]: وهي عبارة عن ذكر محتوى وفهارس لمخطوطات وكتب في مكتبات بعض المدن في ميزاب كمكتبة القطب الشَّيخ امحمد بن يوسف اطفيش في بني يزقن، والشَّيخ عبد العزيز الثَّميني، ويحي بن صالح قاضي مليكة[7]، وامعيز أحمد بن يوسف من مليكة، وغيرها من المكتبات في القرارة والعطف.

**المطلب الرَّابع: أهمُّ أعمال ويلفيرد فرديناند ماديلونغ Wilferd Ferdinand Madelung (1930 – على قيد الحياة):**

مستشرق مختصٌّ بالدِّراسات الشِّيعية، إلاَّ أنه يعقد مقارنات مع الفرقة الإباضيَّة أحيانا، ومن أهمِّ أعماله حول

---

(1) literatur der ibaditen, (1927), Ephemerides Orentales (leipzing), nr.31 (March 1927), 13 -17 (Bericht uber neue Erwerbungen von Otto Harrassowitz-Leipzig)

(2) Rudolf Strothman M, Berbr und Ibaditen, Der Islam (Berlin) 17 (1928), 258 - 279

(3) The origins of muhammadan jurisprudence, Oxford, 1950

(4)Schacht Joseph, Travaux de l'Institut de Recherches Sahariennes, 1954, XI, Alger : 11-27

(5)Schacht Joseph, Notes mozabites, al – Andalus (Madrid – Granada), 22 (1957), 1-20

(6) Bibliothèques et manuscrits abadites. Revue Africaine (Algiers), 100 (1956), 375 - 398

(7)**يحي بن صالحبن عبد الرَّحْمٰن باعمارة:** (1284هـ / 1867م – 1357هـ 1938م): من مليكة، تعلّم على يد الشَّيخ اطفيش(1914)، كان يعقد حلق علم في بني يزقن، من تلامذته ابراهيم أبو اليقظان (1973م)، عُيِّن في المحكمة الإباضيَّة بمليكة، وبقي فيها مدَّة 36عاما، انقطع عن القضاء سنة 1928م بعد فقدان بصره، توفِّي عن عمر يناهز السَّبعين عاما ودُفن في مسقط رأسه مليكة، ترك مكتبة حافلة بنفائس الكتب. http://www.tourath.org/ar/content/view/1605/41/ (05/2018/04 15:55)

الإباضيَّة:

1/ **المساهمات الشِّيعيَّة والخوارج الكلاميَّة قبل ظهور الأشاعرة:** وهي دراسة تتعلَّق بالبواكير الكلاميَّة الأولى للشِّيعة والخوارج قبل نشأة الأشاعرة، وقد استند في ذلك على أشعار الخوارج التي جمعها إحسان عبَّاس.[1]

3/ **عبد الله بن إباض وأصول نشأة الإباضيَّة**[2]: دراسة تتعلَّق بالنَّقد التَّاريخي للرِّسالتين التي بعثهما عبد الله بن إباض لعبد الملك بن مروان.

2/ **المسائل الكلاميَّة في القضاء والقدر بين الزِّيديَّة الإماميَّة والإباضيَّة**[3]: بحث يتعلَّق بدراسة مقارنة بين الزيديَّة الإماميَّة والإباضيَّة في القضاء والقدر.

3/ **العقيدة الإباضيَّة المبكرة (من خلال ستة نصوص لعبد الله بن يزيد الفزَّاري)**[4]: وهو عمل بالتَّعاون مع عبد الرَّحمن السَّالمي، وهي دراسة نقديَّة لستَّة نصوص كلاميَّة أُكتشفت في مخطوطين بميزاب في الجزائر واللَّذان يعودان لمنتصف القرن الثَّاني الهجري/السَّابع للميلاد، وهي نصوص بعثها مؤلِّفها لتلاميذه في شمال إفريقيا والذين يعرفون بالنُّكَّار، حيث تؤلِّف أولى بداية نشأة علم الكلام، وهي نصوص تتعلَّق بالصِّفات الإلاهيّة، ومحتواه يتضمَّن موضوع عقدي متطوِّر جدًّا في الفكر الإسلامي.

**المطلب الخامس: ترجمة ورنر شفارتز وأهمُّ أعماله Schwartz, Werner(1950-. على قيد الحياة):**

**1. ترجمة ورنرشفارتزSchwartz, Werner:**

ورنر شفارتز مستشرق ألماني معاصر من جامعة بون بألمانيا، وُلد 01 جويلية 1950، زاول دراسته في سنوات 1970 وسنة 1976، في كلٍّ من جامعة بون بألمانيا، وفي فينَّا بالنَّمسا، والقاهرة بمصر، وتخصَّص في التَّاريخ الوسيط والمعاصر، واللُّغات الشَّرْقيَّة، وتاريخ العالم الإسلامي، والفلسفة في العصور الوسطى.

تحصَّل سنة 1975 على الماجيستير في الآداب من جامعة بون، وعلى الدُّكتوراه سنة 1983 من نفس الجامعة.

من سنة 1976 إلى سنة 1984، كان ضمن لجنة متخصِّصة في مشاريع أبحاث تستهدف العالم الإسلامي في بون وصنعاء باليمن، إلى جانب ذلك كان محاضرا في جامعة بون.

---

(1)Parviz Morewedge, The shiite and kharijite contribution to pre-Ash'arite Kalam, In Islamic philosophical theology. ED. Albany: State University of New York Press, 1979, 120-139

(2)Wilferd Madelung, ʿAbd Allāh Ibn Ibāḍ and the origins of the Ibāḍiyya" :in Barbara Michalek-Pikulska, Andrzej Pikulski (ed.): Authority, Privacy and Public Order in Islam : Proceedings of the 22nd Congress of L'Union Européenne des Arabisants et Islamisants. Leuven 2006. S. 51–57.

(3) Ahmed al – Nasir li-Din Allah : Streitschrift des Zaiditen Imams: wieder die ibaditische prädestinationslehre. Wiesbaden : (Orient – Institut der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, Beirut) in Kommission bei Steiner, 1985, (18pp. German text, 351 pp.

(4)Abdulrahman al-Salimi and Wilferd Madelung, Early Ibāḍī Theology (Six kalām texts by 'Abd Allāh b. Yazīd al-Fazārī),

من 1984 إلى 1986، عمل في دراسات مكتبيَّة ودورات تحضيريَّة في غوتنقن وكولن في كولونيا بألمانيا.

ومن سنة 1986 إلى سنة 2015، عمل محافظا للمجموعات الشَّرْقِيَّة والغربيَّة في جامعة غوتن، كما عمل مديرًا لعدَّة مشاريع من المفوضيَّة الأروبيَّة من أجل المحافظة على المخطوطات باستعمال التِّكنولوجيا الحديثة، كما كان مديرا لعدَّة مشاريع تعمل على إنقاذ المخطوطات في البلدان العربيَّة.

ابتداء من سنة 2015 إلى يومنا هذا أصبح متقاعدا، ومتفرّغا لأبحاث خاصَّة.[1]

## 2. أهمُّ أعمالورنرشفارتزSchwartz, Werner:

1/ **تحقيق كتاب بدء الإسلام وشرائع الدِّين لابن سلاَّم الإباضي**: [2]وهو مخطوط حقَّقه بالتَّعاون مع الشَّيخ التُّونسي سالم بن يعقوب (1408هـ/1988م)،[3] ويعتبر من أقدم كتب السِّير الإباضيَّة إذ يعود إلى القرن الثَّالث الهجري/التَّاسِع الميلادي

2/ **كتاب بدايات الإباضيَّة في شمال إفريقيا (مساهمة أقليَّة مسلمة في نشر الإسلام)**:[4] قام بمحاولة ترجمة الكتاب إلى اللُّغة الفرنسيَّة[5] الأستاذ بامون مصطفى،[6] وهو كتاب مهمٌّ جدًّا إذ بُني على ما وصلت إليه أبحاث تادوز ليفتسكي التَّاريخيَّة، وكما ذكر في مقدِّمته أنَّ بحثه يقتصر على الجانب المغربي الذي عرف نقصا في الدِّراسات، ثم إنَّ أبحاث تادوز ليفتسكي أعوزها البحث في مسائل العقيدة وعلم الكلام،حيث أنَّها ركزت على الجانب التَّاريخي.

أمَّا بقيَّة الدِّراسات فقد انصبَّت على الجانب المشرقي، حيث عرف هذا الأخير عناية خاصة في أبحاث متعدِّدة، منها أبحاث المستشرق الإنكليزي ويلكنسون الذي أعطى منطقة عُمَان والمشرق حقَّها من البحث والدِّراسة.

---

(1) مراسلة مع ورنر شفارتز**Schwartz, Werner** بتاريخ 2018/02/09.

(2)Eine ibaditisch-maghrebinische Geschichte des Islams aus dem 3.-9. Jahrhundert, Hg. Werner Schwartz and Shaykh Sălim Ibn Ya'qūb, Bibliotheca Islamica 33 (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1986

(3)**سالم بن يعقوب**: (1321هـ/1903م – 1408هـ/1988م): من جزيرة جربة بتونس، تعلَّم بجامع الباسي سنة 1923 على يد الشَّيخ عمر بن مرزوق، وواصل تعلُّمه في جامع الزَّيتونة، كما كانت له علاقة خاصَّة مع الشَّيخ محمد بن صالح الثَّميني، واصل دراسته بالقاهرة، وكان نزيل وكالة الجاموس بطولون حيث استغلَّ فرصة إقامته لنسخ ما أمكنه من كتب هنالك ، وعند عودته إلى تونس أنشأ حلق علم، وكان محقِّقا للعديد من السِّيَر الإباضيَّة ، يعتبر آخر عضو في حلقة العزَّابة بجربة، له العديد من المؤلَّفات منها تاريخ جزيرة جربة في ثلاثة أجزاء، وتحقيق كتاب "بدء الإسلام وشرائع الدِّين لابن سلاَّم، بالتَّعاون مع المستشرق شفارتز.

http://www.tourath.org/ar/content/view/736/41/ (2018/04/05 16:10)

(4)Werner Schwartz, Die Anfänge der Ibaditen in Nordafrika. Der Beitrag einer islamischen Minderheit zur Ausbreitung des Islams, Studien zum Minderheitenproblem im Islam, Bd. 8, Wiesbaden, in Kommission bei Verlag O. Harrassowitz (Coll. «Bonner Orientalistische Studien», NS, Bd. 27/8), 1983; 15 x 21, p 352.

(5)Werner Schwartz, Les débuts de l'ibadisme en Afrique du Nord, 1983, acommander chez les éditions Otto Harrassaswitz, Wiesbaden, traduit de l'allemand par Bamoune Mustapha

(6) الكتاب لا يزال مسوَّدة، ينتظر الموافقة على الطَّبع، وقد أُعطي لشفارتز لمراجعته وابداء الموافقة على نشره، لكن للأسف لم يبد موافقته بعد لكثرة انشغالاته، (مقابلة مع الاستاذ الحاج سعيد محمد أمين عام لجمعية أبي اسحاق للتَّراث بغرداية، 2017/07/10)

وقد بيَّن الباحث منهجه، باعتماده على مصادر الفرقة وأنَّه لم يلج غمار هذا البحث إلا بعد توفُّر أهمِّ المصادر بين يديه، والتي كانت منعدمة عند من سبقه، لعدم توفُّرها أو بجهلهم عن أماكنها.

كما بيَّن أنَّه لم يتم كشف الغطاء عن هذه المكنونات والمخطوطات إلا بعد دخول الاستعمار الفرنسي إلى الجزائر.

وأعتقد أن هذا المبرِّر ليس مقنعا بشكل أساسي، فقد اعتمدت المدرسة الإيطاليَّة مخطوطات جلبتها من ليبيا، مما يدلُّ على أنَّ بعض المخطوطات كانت متوفِّرة في جهات أخرى.

ووصف الباحث أنَّ هذه الكتب أثارت فضول الباحثين لكونها تشتمل على معلومات قيِّمة، ترجع للقرون الأولى لنشأة الفرق الإسلاميَّة.

حيث أبرز الباحث في هذه الدِّراسة منهجه ومقصده، إذ بدأ بقراءة نقديَّة للأبحاث السَّابقة على دراساته، وبيَّن العوز الذي اعتراها، وأنَّها لم تصل إلى مبتغاها وهو التَّعريف بالمدرسة الإباضيَّة، إذ أنَّ كثيرا منها شوَّهت تلك المدرسة لدى القارئ على حسب رأيه.

كما أنَّه انتقد بعض الذين تصدُّوا لهذه الدِّراسات دون أن يكون لهم إلمام بمصادر المدرسة الإباضيَّة، أو الاطِّلاع عليها،[1] أو الاعتماد على دراسات أخرى دون العودة لمصادر الفرقة، كما لاحظ هذا أيضا المستشرق الألماني جوزيف فان أس أنَّ بعض الأبحاث قد وظَّفت تراثا أعيد تناوله مراراً وتكراراً، وهذا ممَّا أفضى إلى نتائج متوافقة مع سابقاتها.[2]

وبيَّن الباحث أنَّه بفضل المصادر والمخطوطات التي توفَّرت في عصره، ثمَّ بمجهودات من سبقه من المستشرقين كالباحث سموقورزفسكي فإنَّه استطاع أن يقوم بهذه الدِّراسة، وفي نفس الوقت تصحيح ما نُسج من شبهات وأخطاء حول المذهب الإباضي، وتصحيح مسار التَّاريخ، حيث يقول "نستطيع إعادة رسم خريطة نشأة الإباضيَّة من خلال مصادرهم، لأنَّ المعلومات الأخرى أتت من مصادر أخرى قد تكون غير متوافقة مع الإباضيَّة".[3]

وقد بدأ كتابه بتعريفات حول المذهب الإباضي، وإشكالات نشأته، وتطوُّره في البصرة، وظروف انتقاله إلى المغرب.

---

[1] وهذا اعتراف ضمني من الباحث لقصور الدِّراسات التي سبقته، والتي بدون توفُّر مصادر الفرقة فإن احتمال انحرافها عن الحقيقة كبير جدًّا.

[2] جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، 291/2، ويبدو أنَّ ملاحظة المؤلِّف عند قوله إنَّ الإباضيَّة ليس لهم تراث جديد كانت قبل اكتشاف المخطوطات الجديدة التي تحدث عنها شفارتز، أو أن فان أس لم يكن له اطِّلاع بالجديد حول المخطوطات المكتشفة من قبل سموقزفسكي أو ليفتسكي

[3] Werner Schwartz, Les débuts de l'ibadisme en Afrique du Nord, P 25.

ثم بحث أهمّ المسائل العقديَّة التي كانت مطروحة من قِبَلِ إباضيَّة المغرب وخاصة بداية من الإمام الثَّانِي في الدَّولة الرُّستميَّة، حيث قام بدراسة تلك المراسلات المهمَّة بين الإباضيين المغاربة والمشارقة سواء في البصرة أو في عُمَان، كما أبرز أهمَّ الخلافات العقديَّة التي أدَّت إلى انفصال الإباضيَّة بين وهبيين ونكَّار.

وهذه الدِّراسة هي موضع تحليلنا، مع دراسة المستشرق جوزيف فان أس.

**المطلب السَّادس: ترجمة وأهمُّ أعمال جوزيف فان أسJosef van Ess (1934 - 2021 ):**

**1. ترجمة جوزيف فان أسJosef van Ess:**

المستشرق جوزيف فان أس أستاذ كرسي الدِّراسات الإسلاميَّة واللُّغات السَّامية في جامعة توبنغن بألمانيا حتَّى 1999، وهو العام الذي أُحيل فيه على التقاعد، حيث ارتكزت دراساته حول التَّاريخ الثَّقافي والفكري في الإسلام.[1]

ولد جوزيف فان إس في 18أفريل1934 في مدينة أخن الألمانيَّة، وحصل على الدُّكتوراه في جامعة بون في عام 1959، حيث قدَّم أطروحة عن فكر الحارث المحاسبي، تحت إشراف أش ريترH. Ritter. ثمَّ أصبح أستاذا في جامعة توبنجن في عام 1968، وكان منذ ذلك الحين رئيسا للدِّراسات الإسلاميَّة واللُّغات السَّاميَّة. وقد درَّس في العديد من الجامعات بما في ذلك برينستون وأكسفورد وباريس (كوليج دو فرانس والمدرسة التَّطبيقية للدِّراسات العليا).

وكان أستاذ زائرا في جامعة كاليفورنيا سنة 1967، وفي نفس السَّنة كان مدرِّساً في جامعة بيروت حتى سنة 1968.[2]

وهو أيضا عضو في العديد من الأكاديميَّات العلميَّة في أوروبا والعالم العربي الإسلامي (إيران والعراق وتونس).[3]

نال العديد من الأوسمة منها وسام الاستحقاق من جمهورية ألمانيا الاتحاديَّة سنة 2010، وفي نفس السَّنة كُرِّم بجائزة المساهمات المتميِّزة في دراسات الشَّرق الأوسط من المؤتمر العالمي للدِّراسات الشَّرق الأوسطيَّة.[4]

نشر العديد من الأبحاث منها عمله نظرية المعرفة في المدرسة الإسلاميَّة التي كانت رسالة تخرُّجه من جامعة فرانكفورت سنة 1964.

توفي في 20 نوفمبر 2021 عن عمر يناهز 87 سنة.

**2. أهمُّ أعمال جوزيف فان أسJosef van Ess:**

(1)http://www.orden-pourlemerite.de/mitglieder/josef-van-ess?m=4&u=3(30/01/2018, 13 :15)
(2)http://www.mehdi-azaiez.org/Josef-VAN-ESS(30/01/2018, 12 :15)
(3)http://www.haw.uni-heidelberg.de/akademie/member.en.html?id=216 (30/01/2018, 13 :00)
(4)https://idw-online.de/de/news380057(30/01/2018 13 :00)

من أهمِّ أعماله التي اشتهر بها في العالم الإسلامي والذي ترجم إلى اللُّغة العربيَّة:

1/**دراسة علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّانِي والثَّالث للهجرة:**[1] الصَّادر في ستَّة أجزاء، وترجم إلى اللُّغة العربيَّة في جزئين كبيرين.

وهو كتاب بالغ الأهميَّة إذ يؤرِّخ لبداية تطوُّر علم الكلام في القرنين الثَّانِي والثَّالث الهجريين، ويربطهما غالبا بالنِّصف الثَّانِي من القرن الأول إذا توفَّرت المصادر عنده، ولو لم يذكر ذلك في العنوان، حيث يصعب دراسة هذه المرحلة من الإسلام لنقص المادَّة وتناثرها في كتب التَّاريخ.

ومما يميِّز هذه الدِّراسة من جوزيف فان آس ربط علم الكلام ونشأته بالمجتمع وإشكالاته، وانطلاقها من أرض الواقع والمحيط المعاش، حيث أنَّه درس الفكرة العقديَّة في إطارها السِّياسي والاجتماعي والدِّيني، وكذلك موقف العلماء والمجتمع منها، وكيف حاربها المجتمع أو تقبَّلها في بداياتها، وكما يقول محمد الولي في جريدة الحياة: "ما يدلّ على قدرة فائقة لفان إس على خلط التَّاريخ بالجغرافيا، يربط بينهما مستعيناً بالتَّأثير السِّياسي للأفكار الكلاميَّة".[2]

وقد ركَّز فان أس على بيئتين مهمَّتين وهما الشَّام والعراق وبالخصوص مدينتي البصرة والكوفة لما كان لهما من أثر بارز في نشأة الحركات الفكريَّة والدِّينيَّة.

حيث كانت البصرة في عهد نشأة العقائد وتطوُّرها، البيئة الحاضنة لجميع الحركات المعارضة والمؤيِّدة للحكم الأمويِّ والعبَّاسي لاحقا.

2/ **دراسات على بعض المخطوطات الإباضيَّة**[3]: وهي عمل ببليوغرافي تفصيلي لبعض أعلام الإباضيَّة ومؤلَّفاتهم، بداية من جابر بن زيد، ونهاية إلى قطب الأئمَّة الشَّيخ اطفيش.

**المبحث الثَّانِي: دراسة ويرنر شفارتز وجوزيف فان أس للمذهب الإباضي:**

**المطلب الأوَّل: التَّسمية والنَّشأة:**

**1. نشأة الإباضيَّة:**

يذهب شفارتز إلى الاعتقاد أنَّ المذهب الإباضي من أقدم المدارس الإسلاميَّة نشوءً، إذ يعود إلى القرن الأوَّل

---

[1]Josef van Ess: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, in 6 Bdn., ... DES Religiosen Denkens Im Fruhen Islam Gebundene 991

جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، الجزء الأول، ترجمة د. سالمة صالح، الجزء الثَّاني، ترجمة د. محي الدين جمال بدر، د. رضا حامد قطب، مراجعة، محسن الدَّمرداش، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2008.

[2]محمد الولي، المستشرق الألماني فان إس في موسوعته الفكريَّة "علم الكلام والمجتمع"، ، جريدة الحياة.

[3] Untersuchungen zu einigen ibaditischen Handschriften. zeitschrift der du deutchen morgenländischen gesellschaft (Stuttgart) 126 (1976), 25 -63

الهجري والسَّابع الميلادي، وقد انبثق من الانقسام الخارجي الذي وقع بعد أحداث الفتنة الكبرى سنة 38 للهجرة، وبهذا تُعتبر الفرقة الإباضيَّة على حسبه أوَّل الفرق بروزا في عصر الإسلام الأوَّل.

وذهب إلى عدم قبول الخوارج التَّحكيم على أساس أنَّه عمل بشري، ولا يعود إلى حكم الله وإرادته الذي ذُكر في القرآن،[1] حيث أنَّهم بنوا ذلك على عدم إمكانيَّة اجتهاد بشري مع وجود نص ظاهر، ويرى شفارتز من خلال هذا الموقف الصَّارم من قبل الخوارج، أنَّ هذا يُعتبر أوَّل موقف عقدي تبنَّته هذه الطَّائفة، إذ يتعلَّق الأمر بالمؤمن الذي لابدَّ أن تكون تصرُّفاته قولا وعملا وفق ما جاء في نصوص القرآن، فيقول: "فالأقوال وحدها لا تكفي لأنَّ الأفعال إذا خالفت الأقوال فصاحبها فاسق أو كافر، فعليٌّ (كرَّم الله وجهه) بالنِّسبة للخوارج كان إماما حتى وقت تنازله عن إمامته وقبوله للتَّحكيم، وهو باعتقادهم ترك حكم الله وترك القتال ضدَّ معاوية الذي يمثِّل الفئة الباغيَّة".[2]

ويقول إنَّ مما أُنتقد عليه هؤلاء أنَّهم خرجوا عن طاعة الإمام علي، ومن هنا أخذت تسميتهم بالخوارج، إذن بالنسبة لشفارتز يفسِّر الخروج على أنَّ طابعه سياسي، ولم يأخذ طابعه الدِّيني العقدي إلا لاحقا بعد أن تفرَّق الخوارج إلى فرق قددا.

فيتضح أنَّ الباحث يرفض إطلاق الخوارج في بداياته بالمفهوم الدِّيني، بمعنى الخروج عن الدِّين أو المروق منه،[3] فالخروج كان سياسيا برفض التَّحكيم، ثم تطوَّر إلى خروج عقدي بعد انفصال الخوارج عن بعضهم البعض بعد خلاف عقدي بينهم.

وبيَّن شفارتز أنَّ تهمة الخروج التي طالت أتباع الفرقة الإباضيَّة من علماء وغيرهم جعلتهم على طول الزَّمن موضع نبذ من الآخرين، ولو صدر منهم كل خير حيث يقول: "وكل الصِّفات التي تصدر عنهم من علم ورحمة وفضائل لا تنفعهم، بما أنَّهم متَّهمون بالخروج من دين الله وعن الجماعة".[4]

وهذا القول من شفارتز صحيح إلى نسبة كبير ، فقد بقي الإباضيَّة ردحا من الزَّمن منعزلين لما نالهم من هذه التُّهمة، وكانت أحاديثهم تصنَّف غالبا مع أصحاب البدع، فلم يُستفد منها، وكانوا يسعون دوما في كتبهم لنفي هذه التُّهمة عن أنفسهم.

وقد تبنَى الخوارج مواقف بعد رفض التَّحكيم، منها اعتبارهم أنَّ الانتساب القبلي ليس شرطا للإمامة أوالخلافة،

---

[1] يشير إلى قوله تعالى : ﴿**وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ۖ فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ ۚ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا**﴾ (الحجرات، 9)

[2] Werner Schwartz, Les débuts de l'ibadisme en Afrique du Nord, P 20.

[3] المصدر السَّابق، ص 22.

[4] المصدر السَّابق، ص 23.

لذلك انتخبوا عبد الله بن وهب الرَّاسبي إماما لهم ولم يكن من قريش، إنَّما الأساس عندهم هو الانقياد لأوامر الله.

ومن المواقف الأخرى التي تبنَّاها الخوارج والتي أصبحت بواكير لآراء جديدة مستقلَّة عن الاتجاه العام، يذكر شفارتز من بينها:

- عدم الاجتهاد الشَّخصي مع وجود نص، وهذا دليل قولهم:"لا حكم إلا لله".
- عدم اشتراط القرشيَّة في اختيار الإمام.
- وجوب تطابق أفعال المؤمن مع أقواله.

ومن هنا نجد التَّمازج بين ما هو سياسي وما هو ديني، وبدأت ملامح الخلاف في الرُّؤى والمواقف تبرز وتطفو إلى السَّطح.

ويعتبر الباحث أنَّ هذه أوَّل إشارات بداية ظهور فرقة الخوارج بأفكارها المستقلَّة عن الآخرين، ويعقب على ذلك فيقول: "لكن يضلُّ مبكرا جدًا الحديث عن فرقة الخوارج مترابطة الأفكار".[1]

كما يذهب إلى القول إنَّ فرقة الخوارج ليست أوَّل الفرق نشوءً فقد سبقتها بعض الفرق من قبل المحكِّمة والحروريَّة، كما يعتقد بإمكانيَّة وجود فرقٍ قبل وقعة صِفِّين،[2] ولكنَّه لم يذكر أمثلة على هذه الفرق، ولعله يقصد بذلك تيَّارات أو اتِّجاهات بدأت تظهر من خلال الاختلافات التي أعقبت معركة الجمل.

وسيظهر بعد ذلك أنَّ العلماء بدأوا يصطفُّون وراء الفرق التي يرون أنَّها متناسقة مع نهجهم، وبدأوا يبلورون أفكارها، ويُنظّرون لمواقفهم ويدافعون عنها، وفي المقابل نجد الطَّرف الآخر يفنِّد آراء الفرق الأخرى، ولكن ما هو ملاحظ وبارز أنَّ كل من دافع عن رأي من آراء الخوارج ولو كان فيها حق، أُلصقت فيه تُهمة الخروج.[3]

وهذه ملاحظة مهمَّة جدا من شفارتز، فهي تبيَّن القهر الذي واجه أسلاف علماء الإباضيَّة الذين كانت لهم بعض وجهات نظر متوافقة مع الخوارج، وهذا ما يأخذنا إلى معرفة سبب الجهل بهم، وخاصَّة لما نعلم أنَّ علماء الحديث وعلماء الجرح والتَّعديل سيقصونهم تحت ذريعة الابتداع بعد ما أُلبسوا ثوب الخوارج.

وأعتقد أنَّ هذا الرَّأي لم يجانب الحقيقة، إذا علمنا خشية السُّلطة الأمويَّة من التفاف المعارضين حول الإباضيَّة، الذين رأوا في آرائهم انتصاراً للحقِّ، ونبذاً للباطل، في ضوء الواقع السِّياسي الذي كانوا يعيشونه، لكن الخوف من بطش هذه السُّلطة جعل علماء الإباضيَّة ينضوون تحت مسمَّى التَّقيَّة، ولم يعلنوا أوَّل الأمر انتماءهم لأيَّة فرقة، لذلك التبس على بعض الباحثين في نسبة بعض العلماء للإباضية.

---

[1] Werner Schwartz, Les débuts de l'ibadisme en Afrique du Nord,P.20

[2] لعلَّه يقصد بالفرق اختلاف الآراء السِّياسيَّة، وليست الفرقة هنا بالمعنى الاصطلاحي.

[3] Werner Schwartz, Les débuts de l'ibadisme en Afrique du Nord, P 21

ويعتقد شفارتز أنَّ كل فرقة في هذه المرحلة حاولت من خلال علمائها استقطاب الأتباع إلى صفِّهم، وذلك من خلال بثِّ آرائهم ونظرتهم للأمور الطَّارئة.

ومن بين هؤلاء المتعاطفين يذكر شفارتز عبد الله بن إباض الذي أُخذت منه تسمية فرقة الإباضيَّة، وفي الحقيقة أنَّ الإباضيَّة كانوا يطلقون على أنفسهم اسم جماعة المسلمين، أو يطلقون على أتباعهم أصحاب السَّلف الصَّالح، أو أصحاب دعوتنا، ويرى الباحث أنَّ الإطلاق الأخير لم يوظَّف كثيرا في الكتابات القديمة.

واعتبار عبد الله بن إباض متعاطفا مع الإباضية، هو إنقاص لدوره في تأسيس المذهب الإباضي، فقد كان ابن إباض من أعمدة المذهب الإباضي، ولم يكن فقط متعاطفا، إنَّما برز اسمه لمواقفه العلنيَّة مع السُّلطة الحاكمة، وقَبِل الإباضيَّة إطلاق هذه التَّسمية عليهم، لأنَّها بالنِّسبة إليهم ليست قدحًا كما هو الحال في إطلاق كلمة الخوارج التي رفضوها لاشتمالها على مفهوم الخروج من الدِّين.

## 2. بدايات استعمال كلمة الإباضيَّة:

يعتقد شفارتز أنَّ الإباضيَّة لم ينشغلوا كثيرا بإيجاد اسم لفرقتهم، فقد قبلوا اسم الإباضيَّة لتمييزهم عن المدارس الأخرى، حيث كان لهم حديث خاص، وعلم كلام خاص، وكذلك فقه خاص.[1]

فلم يكن الإباضيَّة الأوائل يطلقون على أنفسهم اسم الإباضيَّة، بل كانوا يُسمَّون المسلمين، أو جماعة المسلمين، ولا عجب فاسم الإباضيَّة كان يستعمل خارج دائرتهم.

كما يرى الباحث استنادا على أبحاث النَّامي أنَّ أول استعمال لكلمة الإباضية ظهر في الدَّينونة الصَّافية لعمروس بن فتح (283هـ/896م)، ويرى المستشرق فان أس أنَّ المؤرخ أبو سفيان ذكرها على لسان الخليفة المنصور في نهاية القرن الثَّانِي الهجري، وكذلك ورد استعمالها في لسان النَّفس الزَّكِيَّة (145هـ)،[2] أمَّا كتب الفرق كالأشعري فتقول إنَّه كان في النِّصف الأول من القرن الثَّالث الهجري.

ويذهب فان أس إلى اعتبار أنَّه حتى نهاية القرن الثَّانِي الهجري يمكن لنا الحديث عن فرقة إباضيَّة كاملة المعالم، وقبل هذا من الصَّعب التَّفريق بينها وبين الفرق الأخرى، حتى أنَّ الجاحظ كان يَعتبر أنَّ أبا عبيدة صُفريا، ولم يمكن التَّفريق بينهم يسيرا، وبقي الأمر على هذا الأمر حتى مناداة فريق منهم وهم الأزارقة بوجوب الهجرة، ومال الإباضيَّة

---

(1) Werner Schwartz, Les débuts de l'ibadisme en Afrique du Nord, P 18.

(2) **النَّفس الزَّكيَّة** (93/712- 145/762): محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب، الملقَّب بالنَّفس الزَّكيَّة، ولد ونشأ بالمدينة، وسمِّي بالمهدي، وكان يمتاز بغزارة في العلم والشَّجاعة والإقدام، ولما حلَّ الفساد والانحلال في الدَّولة الأمويَّة بويع سرًّا من قبل بعض آل العباس، ولما قامت دولة العبَّاسيين تخلَّف عن بيعة الخليفة الجديد، فخرج في أيام المنصور فقُتل في معركة مع جيوش بني العبَّاس. خير الدِّين الزِّركلي، معجم الأعلام، ص 220/6

لاحقا إلى الانعزال، حفاظا على وحدة المسلمين والقيام بالإصلاح من الدَّاخل.[1]

وقد أخذ الإباضيَّة اسمهم من عبد الله بن إباض، وقبلوا بترحاب الانتساب إلى شخصيَّة من فرقتهم فهو شرف لهم رغم أنَّه ليس من حملة العلم، وكان ابن اباض يُنافح ويُدافع عن الإباضيَّة، وهو معروف من خلال رسالة بعثها لعبد الملك بن مروان سنة (65- 685/86 – 705). يبيّن فيها براءته من الخوارج الذين هم حسبه هم الأزارقة الذين كانوا يقتلون كل من لم يوافق عقيدتهم، فيما يسمَّى بالاستعراض، فكل من لم يكن في حزبهم أو لم يأتمر بأوامرهم يعتبرونه عاصياً لله، فهو بالنِّسبة إليهم كافر مرتدٌّ يلزم قتله.

فنشروا بهذا الاعتقاد الرُّعب والخوف بين النَّاس، ومن هنا نفهم لماذا رفض الإباضيَّة اسم الخوارج بعد أن حمل في معناه صورة القتل والتَّرهيب، وفي المقابل فإنَّ الدَّولة الأمويَّة أعملت قتلا في كل معارضيهم، وجعلت الكلَّ ينتفض عليهم، حتى القعدة الذين كانوا قد تبنَّوا المنهج السِّلمي لم يسلموا من القتل، فانتفضوا دفاعا عن أنفسهم ضدَّ الدَّولة.

ويرى شفارتز أنَّه من خلال النُّصوص يتبيَّن أنَّ الرَّأي الغالب عند الإباضيَّة كان يدعو إلى التزام الهدوء وعدم مواجهة الدَّولة، وحثَّ العلماء أتباعهم بالتزام الصبر والحلم، وعدم مواجهة العنف بمثله.

ويذهب شفارتز إلى القول: "إنَّه رغم جهود الإباضيَّة وعددهم لم يستطيعوا أن يوجدوا لأنفسهم مكانة داخل الدَّولة الإسلاميَّة، وحتى بعد قيام الدَّولة الرُّستميَّة التي كانت قويَّة".[2]

ولابدَّ من الإقرار أنَّ دور الإباضيَّة في العالم الإسلامي كان ضعيفا، وهو واضح من خلال ملاحقات السُّلطة الأمويَّة لهم، واضطرارهم للعمل سرًّا، ثم رميهم بصفة الخوارج، ذلك الاسم الذي حمل كل معاني العنف والتَّقتيل الذي تبنَّاه الأزارقة، لإبعاد كل تعاطف قد ينالهم من المسلمين، لذلك كان عدد أتباعهم ضعيفا جدًّا، وكلُّ هذه العوامل جعل ضعف الإباضيَّة أمر لا مناص منه، وقد استمرَّ هذا الضُّعف حتى تأسيس الإمامات في اليمن وشمال إفريقيا.

## 3. تطوُّر الجماعة الإباضيَّة في البصرة:

يعتقد فان أس أنَّ إباضية المغرب يطلقون على أنفسهم اسم الوهبيَّة،[3]وهو نسبة لرجل من خوارج العراق القدامى، كان معروفا بالورع ومشهورا بتقواه، سقط قتيلا في معركة النَّهروان.[4]

ويبدو أنَّ فان اس يشير إلى الصَّحابي عبد الله بن وهب الرَّاسبي، الذي أصله من أزد عُمَان، وقد يكون قد استقرَّ في العراق بعد مشاركته في فتوحاتها.

---

[1]جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، ص 293/2.

[2]Werner Schwartz, Les débuts de l'ibadisme en Afrique du Nord, P18

[3]وردت في التَّرْجَمَة كلمة الوَهَّابيَّة والأصح الوهبيَّة، ولا أخالها إلا سقطة من المترجم الذي قد يكون جاهلا بالفرق بينهما.

[4]جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام،ص296/2.

ولكن غالبا ما ينسب الإباضيَّة لفظ الوهبيَّة للإمام الثَّانِي للدَّولة الرُّستميَّة عبد الوَهَّاب بن عبد الرَّحمن، ومن هذا الأخير اشتقَّ الإباضيَّة في المغرب اسمهم الوهبيَّة، للتَّفرقة بينهم وبين النُّكَّار الذين لم يعترفوا بإمامة عبد الوَهَّاب.

نشأت الإباضيَّة في البصرة شأنها في ذلك شأن جميع الفرق التي كانت قد استقرَّت في تلك المنطقة من العراق البعيدة عن عاصمة الدَّولة الأمويَّة.

كما ذكرنا سابقا فإنَّ الإباضيَّة كانت من الفرق التي آثرت البقاء والانعزال والعمل السِّري والذي يعرف بالكتمان، حفاظا على أنفسهم وعلى وحدة الأمة الإسلاميَّة،[1] ورغم أنَّ بعض الفرق نادت بضرورة الهجرة، لاعتبار أنَّ البقاء في تلك الدِّيار بقاء في الكفر، إلا أنَّهم فضلوا المكوث في البصرة، لاعتبارهم أنَّهم بين اخوانهم المسلمين، وصونا لوحدة الأمَّة.

إلا أنَّه ينبغي القول إنَّ صبر الإباضيَّة لم يدم طويلا، فالعنف لا يولِّد إلا عنفا آخر، فبعد ثورة الأزارقة، وإرهابهم للنَّاس، وقتال الدَّولة الأمويَّة للمعارضين لها، لم يكن عنف السُّلطة يفرق بين الثُّوريِّين والمسالمين، فكان القمع يطال الجميع، فبرزت مظاهر طغيان الدَّولة، من سجن وتعذيب وقتل وتنكيل، ولم يستسغ قبول هذا الأمر من بعض العناصر الثُّورية التي كانت موجودة ضمن الحركة الإباضيَّة، فبدأت أصوات الثُّورة تطغى على أصوات التَّعقل والصَّبر.

نتيجة لذلك برزت ثورات إباضيَّة في كل من اليمن وعُمَان والمغرب، وبقيت البصرة هادئة لأنَّها كانت تحت عيون وآذان الأمويين وبقي أصحابها في الكتمان، واستمرَّ الأمر على حاله حتى مجيء العبَّاسيِّين.

وفي محاولة أخرى للإباضية من ربط علاقات مع السُّلطة العبَّاسِيَّة الحاكمة الجديدة، لتجنُّب الصِّراع والصِّدام، كان للنِّساء دورٌ بارزٌ في ذلك، حيث كنَّ يقمن همزة وصل لبناء علاقات بين الإباضيَّة ونظام الحكم، واستمرَّ ذلك إلى عهد المنصور، حيث كان الأزديون (من قبيلة الأزد العُمَانيَّة)، ولاسيما بنو المهلَّب يريدون أن يكون لهم قدم في سلطة العبَّاسيِّين، كما كان شأنهم مع الدَّولة الأمويَّة قبل الاختلاف معهم، وانقلاب الدَّولة عليهم في عهد الحجاَّج بن يوسف، وسمَّاه فان أس بالطُّموح من أجل الزَّواج السِّياسِي، حيث يذكر أنَّ المنصور سمح لرجل من الإباضيَّة بتلاوة القرآن في بيته، وهي دلالة على تحسُّن العلاقات بينهم.[2]

ولعلَّ الزَّواج السِّياسي الذي يقصده فان أس هو دور الرَّوابط العائليَّة في الحركة الإباضيَّة البارز في استغلال النِّساء وضعيتهن ومكانتهن داخل السُّلطة من أجل المساهمة في المهادنة ودرء أيَّة مواجهة بين الإباضيَّة والعبَّاسيِّين، والعمل على تحسين العلاقات بينهما، ومن بين تلك النِّساء نجد امرأة تدعى سعيدة المهلبيَّة الإباضيَّة زوج عبد الله بن

---

[1] سنبيِّن لاحقا المقصودبالحفاظ على الأمَّة الإسلاميَّة الذي ورد كثيرا في مبحث الولاية والبراءة.

[2] جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، ص307/2.

الرَّبيع خال المهدي العبَّاسي (158/775 -169/785)، والتي قد سبقتها أيَّام الدَّولة الأمويَّة امرأة أخرى تدعى عاتكة المهلبيَّة.

**المطلب الثَّانِي: أعلام المدرسة الإباضيَّة من خلال المستشرقين الألمان:**

**1. عبد الله بن إباض:**

كما ذكرنا سابقا فإنَّ شفارتز يعتبر أنَّ اسم الإباضيَّة استُقِي من عبد الله بن إباض، إلا أنَّ هذه الشَّخصية بالنِّسبة لفان أس تبقى محل اشكال لعدم وجود مصادر تاريخيَّة كثيرة تشير إليه، كما أنَّ الشُّكوك تحوم حول وجودها، فقد تبنَّى في هذا الشَّأن نظرة المستشرق الإنكليزي ويلكنسون القائلة بأنَّها شخصيَّة من نسج الخيال[1] ومن الصَّعب الإقرار بوجودها، خاصَّة إذا علمنا أنَّ عبد الله بن إباض برز دوره في الرِّسالتين المشهورتين، حيث بعث الأولى إلى عبد الملك بن مروان، والثَّانِية إلى رجل شيعي، وقد استند في ذلك على أبحاث المستشرق الإنكليزي مايكل كوكMichael Cook، الذي ذهب إلى القول إنَّ الرِّسالة الأولى لم ترسل إلى عبد الملك بن مروان، بل أرسلت إلى عبد الملك المهلَّب بن أبي صفرة،[2] وباعثها هو جابر بن زيد، إلا أنَّ فان اس يعقِّب على هذه الفَرَضِيَّة من كوك، ويعتبر أنَّ المعلومات التَّاريخيَّة تؤكِّد عدم وجود المهلَّب بن أبي صفرة في البصرة أعوام 75هـ و86 هـ، وأنَّ صاحب شرطته قد أنابه هنالك، فتتهافت بذلك رواية كوك في الموضوع.

نفس الأمر بالنِّسبة للرِّسالة الثَّانِية التي بعثت إلى رجل شيعي، فباعتقاده أنَّ الباعث هو جابر بن زيد، وليس عبد الله بن إباض، وحسبه فإنَّه بانتفاء الرِّسالتين نكون قد فقدنا آخر معلومة عن دور الرِّجل التَّاريخي، فيكون على حسبه زعما إباضيًّا على وجود هذه الشَّخصية.

ويرى أيضا أنَّ عبد الله بن إباض لم يكن معروفا عند المغاربة من أهل الأندلس، حيث ذكر فان أس إنَّ ابن حزم قال إنَّ النُّكار من أهل الأندلس لم يكونوا يعرفون شيئا عن عبد الله بن إباض في القرن الخامس.[3]

ولكن يعقب جوزيف فان أس أمام الحجج التي استقاها من كوك، أنَّه ليس من المفيد إنكار وجود شخصيَّة ابن إباض، لأنَّ هذا الإنكار سيزيد الأمر تعقيداً.[4]

وقد عدت إلى كتاب الملل والنحل لابن حزم الأندلسي، فتبيَّن لي أنَّ المؤلِّف لم يذكر النُّكَّار أنَّهم هم الذين لا يعرفون عبد الله بن إباض بل ذكر فرقة من الثَّعالبة الذين قالوا إنَّهم لا يعرفونه، وأستغرب كيف لفان أس ومن قبله كوك

---

[1] درسنا مسألة نظرة ويلكنسون إلى شخصيَّة عبد الله بن إباض في المدرسة البريطانيَّة.

[2] لم أجد ذكرا لهذا الاسم في التَّاريخ فالمشهور هو المهلَّب بن أبي صفرة دون ذكر عبد الملك، حتى أنَّ شفارتز استبعد هذا القول.

[3] الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحل، الإمام ابن حزم الأندلسي (548هـ)، مكتبة السَّلام العالميَّة ص 145/4.

[4] جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام،ص293/2.

أن يستند إلى فرقة لا علاقة لها بالإباضيَّة لنكران حقيقة وجود شخصيَّة عبد الله بن إباض أو انتمائها إلى الإباضيَّة، فكما يقول علي يحي معمر في حديثه عند ذكر ابن حزم أنَّ الثَّعالبة لا يعرفون عبد الله بن إباض ويتبرَّؤون منه، فيردُّ عليه قائلا: "كيف تتبرَّأ فرقة من أحد لا تعرفه".[1]

وهذا المنهج من فان أس هو نفس منهج المشكِّكين الذي تبنَّاه بعض المستشرقين، الذين يسردون فرضيَّات لا تثبت أمام الحقائق التَّاريخيَّة تُشَكِّك في وقائع سابقة، ثم يزعمون أنَّها نظرية تحتاج إلى دليل، ويتركون القارئ في حيرة من أمره وفي شكٍّ من بعض القضايا التي كانت تعتبر عنده من المسلَّمات.

والعَلَمُ الثَّانِي الذي ذكره فان أس والذي من خلاله اكتسبت الحركة في البصرة ملامحها هو:

## 2. أبو الشَّعثاء جابر بن زيد:

جابر بن زيد بن الأزدي العُمَاني من بني يحمد، وُلد في عُمَان بنزوى، ويحتمل فان أس أنَّه من موالي بني يحمد أي من موالي أزد شنوءة في عُمَان.[2]

وفي الحقيقة أنَّ نسبته للموالي لم ترد في كتب المؤرِّخين، التي تذكر أنَّه سليل قبيلة الأزد الأصيلة في عُمَان، ويبدو أنَّ هذا تأثُّر واضح من آراء ويلكنسون حول جذور بعض الشَّخصيَّات.

ويذكر فان أس أنَّه استوطن البصرة تقريبا سنة 60هـ/679م بعد أن هاجر إليها بنو الأزد بأعداد كبيرة، وتوفي بها سنة 712/93.[3]

وهذا خلاف لما تذكره كتب التَّاريخ، إذ تعتبر أنَّ جابر بن زيد سافر برفقة أبيه إلى البصرة منذ أنْ كان صغيرا، وهجرات الأزد إلى البصرة كانت سابقة على التَّاريخ الذي ذكره، حيث يذكر التَّاريخ أنَّهم شاركوا في فتوح العراق، وبقي بعضهم في البصرة ولم يعودوا إلى عُمَان، ومن أولئك والد جابر بن زيد، وقد كانت وفاته في بلد نشأته عُمَان.[4]

يعتبر جابر بن زيد بالنِّسبة للإباضية كما لغيرهم من أهل السُّنَّة من الثِّقاة غير المطعون فيهم، فقد كان معروفا في البصرة، وكانت له وجاهة اجتماعيَّة أسبق من الحسن البصري، بسبب فتاويه، بل الحسن البصري نفسه يعود إليه في بعض القضايا، لذلك وُجدت محاولات عدَّة لإزاحة أي فكرة تنسبه إلى الإباضيَّة، كما قيل إنَّه هو نفسه كان يحتجُّ على أولئك الذين يصفونه بالإباضي، ولعلَّ فان أس يميل إلى هذا الرَّأي الأخير فهو يزعم أنَّ جابر بن زيد ليس إباضيا

---

[1] علي يحي معمر، الإباضيَّة بين الفرق الإسلاميَّة، ص 58.

[2] جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام،ص296/2.

[3] المصد السَّابق، ص 296/2.

[4] عوض خليفات، نشأة الحركة الإباضيَّة، ص 86.

أصيلا، بحجَّة أنَّه يؤيِّد صراحة ما وُجد في كتاب الإرجاء، الذي يخالف روحه ومضمونه مبادئ الإباضيَّة،[1] ويقدم فان أس هذا الافتراض دون أن يعضده بسند تاريخي واضح.

ولا يمكن لهذا الزَّعم أن يصمد أمام حقائق التَّاريخ، فكيف لجابر أن ينفي عن نفسه انتماءه للإباضية مع العلم أنَّ هذه التَّسمية لم تبرز إلاَّ لاحقا.[2]

مع أنَّه يذكر في موضع آخر أنَّ أغلب رسائل جابر كانت موجَّهة إلى بني المهلَّب ونسائهم، مع إبدائه الملاحظة أنَّهم من بني الأزد العُمَانيين، وكذلك كان يجيب على استفتاءات جاءت من العُمَانيين.[3]

وهذا فقط يعطي إشارة إلى تعامل جابر مع الإباضيَّة، إذ كان أغلب الإباضيَّة من الأزد ومن العُمَانيين، وبعض النِّساء من بني المهلَّب.

ويشير كذلك أنَّه بعد موت جابر تسبَّبت العلاقات التي كانت بينه وبين بني المهلَّب إلى وقوع ضحايا، بسبب الانتماء القبلي أو القناعات الدِّينيَّة الواحدة، وبعد ثورة يزيد بن المهلَّب قامت السُّلطات بتتبع كلَّ أتباعه، فنجد العديد من بينهم إباضيَّة.

ويرى فان أس في منهج جابر بن زيد الذي يمكن استنتاجه من خلال رسائله، يعتمد فيها على الرَّأي في استنباط الأحكام، إلا أنَّنا في مواضع أخرى نجده يعتمد الأثر من خلال الأحاديث التي رواها عن ابن عباس، والذي كان قد أخذ عنه العلم.

ولاحظ الباحث أنَّ جابر يتميَّز بعدم ذكره للأحاديث، وقليلٌ ما كان يقتبس من القرآن، وأرجع هذا إلى أنَّ القرآن لا يسعفه أحيانا عند الكلام في مسائل فرعيَّة.

وهذا يدلُّ كذلك أيضا أنَّ جابر قد توصَّل إلى استعمال القياس والتَّوسعة فيه،[4] إلاَّ أن منطلقه دائما كان القرآن الكريم حيث يقول شفارتز "ولابدَّ من إيجاد عارف بالبيئة من أجل إيجاد حلول هموم تلك المنطقة، ونجد جابر بن زيد في البصرة من علماء القرن الأوَّل/السَّابع للميلاد، كان منطلقه القرآن والواقع الذي يعيشه المسلمون، والذي سيكون لاحقا النِّظام الفقهي".[5]

ويعلِّل شفارتز هذا الكلام باعتبار أنَّه لا يوجد في رسائل الفقهاء الأولى الاستدلال بالآيات، ونجد الآراء

---

[1] جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام،ص 297/2.

[2] انظر قضيَّة علاقة جابر بن زيد بالإباضيَّة، عوض خليفات، نشأة الحركة الإباضيَّة، ص، 94 – 95.

[3] جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، ص298/2.

[4] جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، ص298/2.

[5] Werner Schwartz, Les débuts de l'ibadisme en Afrique du Nord, P 36.

الفقهيَّة فقط، وهذا لا يعني أنَّ الفقهاء استعملوا الرَّأي وتغاضوا عن النُّصوص، لأنَّه لم يكن يوجد في القرن الأوَّل فصل بين ما هو قرآني وبين ما هو فقهي.

وكذلك وجدت إشكالات من خلال الواقع لم يكن لها مثيل في القرآن الكريم أو الفقه، فاستعمل القياس والعرف شريطة عدم مخالفتها للقرآن الكريم، ولذلك نجد جابرا له رسائل في الزَّكاة والرَّضاع والزَّواج، كانت عبارة عن أجوبة له لاستفتاءات وإشكالات اجتماعيَّة، فقد كان عالما بالمحيط البصري، والواقع الذي يعيشه المسلمون.[1]

### 3. أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة:

يُعتبر أبو عبيدة الرَّجل الثَّانِي في المذهب الإباضي، إلا أنَّ فان أس يقول إنّنا لا نجد له ذكرا في المصادر السُّنيَّة على العكس من جابر الذي كان له ذكر في مصادر الفرق الأخرى، وهو الذي استطاع أنَّ يوجِّه مصير الحركة الإباضيَّة إلى عهد المنصور (158هـ)[2]، مرورا بأيَّام الفوضى التي سادت الدَّولة الأمويَّة في نهاية عهدها، وهو الذي في عهده اكتسبت الحركة الإباضيَّة شكلها الخاص.

ولعل عدم ذكر أبي عبيدة في المصادر السُّنِّية راجع إلى كون الرُّجل كان يعمل في الخفاء من أعين السُّلطة، ولم يكن حريصا على ظهوره، إذ كان غاية هدفه إنشاء نواة للحركة الإباضيَّة والتي عرفت فيما بعد بحملة العلم.

وأبو عبيدة مولى لبني تميم، كان يلقى دروسا في البصرة، وكان صانعا للقِفَاف، [3]حيث سُجن أيَّام الحجَّاج، ولم يخرج من السِّجن إلا بعد وفاة هذا الأخير.

تُلقِّبه المصادر الإباضيَّة بزعيم جماعة المسلمين، كما أنَّه كان الرَّجل القوي في الحركة، التي كانت تدار بمجلس شُورِي.

ويعتقد فان أس أنَّ أبا عبيدة كان كسلفه جابر بن زيد يميل إلى السِّلميَّة في صراعه وتعامله مع السُّلطة، وكان يحارب كل الدَّعوات الدَّاعية إلى استعمال العنف، كما أنَّه ينبذ الآراء المتشدِّدة، وهذا في رأيه ما يفسِّر عدم مشاركته في المجلس الشُّوري للإباضيَّة في العشرينيات من القرن الثَّانِي الهجري، لأن عناصر ثوريَّة متطرِّفة كانت قد سادت المجلس.

---

[1] المصدر السَّابق، ص 37.

[2] **عبد الله بن محمَّد بن علي بن العبَّاس أبو جعفر المنصور** (95هـ – 158هـ/ 714م – 775م): ثاني خلفاء بني العبَّاس، ولي الخلافة بعد أخيه السَّفاح سنة 136هـ، وبني مدينة بغداد وأمر بتخطيطها سنة 145هـ، وفي أيَّامه ترجمت فلسفة اليونانيين، توفِّي في مكة بعد أن قضى في خلافته 22 عاما. خير الدِّين الزِّركلي، معجم الأعلام، ص 117/4. سير أعلام النُّبلاء، محمَّد بن أحمد بن عثمان الذَّهبي، مؤسسة الرِّسالة، سنة النشر: 1422هـ / 2001م، ص 83/7

[3] جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، ص300/2.

ويذهب فان أس إلى أنَّ أبا عبيدة كان يطمح أن يلحق بالأسر العربيَّة الأصيلة كما فعل عبد الله بن إباض ومن قبله كذلك جابر بن زيد.[1]

وهذه محاولة من فان أس إلى تثبيت وتبنِّي نظرة ويلكنسون مرَّة أخرى القائلة بحضور قوَّة القبيلة في الصِّراع على السُّلطة، فلا تكون الوجاهة إلاَّ لأصحاب الأسر الأصيلة والعريقة، وهذا مناف لمبادئ الإباضيَّة الذين لا يجعلون من العصبيَّة القبليَّة شرطا من شروط الزَّعامة والإمامة، كما رفضوا من قبل فكرة القرشيَّة التي تحصر الإمامة في قبيلة واحدة.

وفي عهد أبي عبيدة ظهر ما يسمَّى بحملة العلم، الذين كانوا طلبة في حلقة أبي عبيدة، والذين بعثهم بعد تخرُّجهم إلى بعض المناطق من العالم، وفوَّض لهم مهمَّة الفتوى وتعليم النَّاس، واعتبرهم فان أس بمثابة البعثات الثَّقافيَّة، التي كانت تنشر العلم، وتدعوا إلى نهج الإباضيَّة، إلا أنَّها لم تمتنع من توظيف السِّياسة في نشرها للعلم.

وإذا كان المقصود من فان أس بتوظيف السِّياسية محاولة بعث إمامة إباضيَّة، فهذا من صميم الغاية القصوى من طلبة العلم، وليس استغلالا لوظيفة نشر الدَّعوة، حيث نصح أبو عبيدة طلبته إن آنسوا من أنفسهم قوَّة لإظهار الحق فلا يمتنعوا.

ويذكر فان أس أنَّ مصطلح حملة العلم وأهلِّ الدَّعوة، لم يكن مقتصرا على المذهب الإباضي، بل كانت هنالك فرق أخرى تستعمله، إلا أنَّه لم يبيِّن تلك المذاهب، وهل هي سابقة أو لاحقة على المذهب الإباضي.[2]

وقد ساهمت هذه البعثات بشكل كبير في نشر المذهب الإباضي إلى غير المناطق التقليديَّة المعروفة، فقد كانت بعثات إلى خرسان، وغدامس والمغرب الأوسط.

ويشير فان أس إلى أنَّه لم يقتصر نشر المذهب الإباضي على حملة العلم فقط، بل كان للتُّجَّار الإباضيين نصيب من المساهمة بشكل بارز على التَّعريف بالمذهب الإباضي، خارج مناطقه المعهودة، ووصل إلى مناطق عديدة منها وسط إفريقيا.

### 4. الرَّبيع بن حبيب بن عمرو الفراهيدي:

يرى فان أس أنَّه من خلال نسب الرَّبيع بن حبيب فإنَّه يظهر أنَّه من عُمَان، وعاش في شمال غرب البصرة، وهو المكان الذي وقعت فيه معركة الجمل قبل أكثر من قرن من الزَّمن، وقد عمل في الحركة الإباضيَّة في شبابه بتكليف من أبي عبيدة.

---

[1] المصدر السَّابق، ص300/2.

[2] جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، ص 300/2.

كان الرَّبيع تلميذا لجابر، وتتلمذ على قتادة، تولَّى حلقة الدِّراسة نزولا عند رغبة أستاذه أبي عبيدة، وذلك بعد أن اختفى أبو عبيدة عن الأنظار في أيام المنصور بعد إصابته بالشَّلل.

وقد عرفت الإباضيَّة استقرار أحوالها في وقته سواء في المغرب أو البصرة، وما يميِّزه أنَّه كان يفتي بجواز وجود إمامين في زمن واحد.

ويرى فان أس أنَّ الرَّبيع بن حبيب خرج عن مبادئ الإباضيَّة حين أفتى في أكبر قضيَّة في المغرب، وهي شرعيَّة الإمام عبد الوَهَّاب، باعتبار إمكانيَّة إمامة المفضول مع وجود الأفضل، والتي كانت فيما بعد سببا في انشقاق النَّكار بقيادة يزيد بن فندين من آل يفرن وهذه الفرقة عرفت النَّمو بعده.

كما يعتقد فان أس أنَّ إخلال الرَّبيع بأحد مبادئ الإباضيَّة كان من أجل مكاسب ماديَّة وتجاريَّة، حيث كان الرَّبيع له تجارة، وكان يبتاع بضائع من خلاله لأهل بلده.[1]

ويرجِّح فان أس قول بروكلمان وويلكنسون في وفاة الرَّبيع أنَّها سنة 170هـ، وقبل وفاته عاد إلى عُمَان، ويُعتقد أنه كان منعزلا بعد عودته إلى عُمَان، لما ألزمه قومه التَّوبة عندما أعلن البراءة من شُعيب الذي وقف ضدَّ فتوى الرَّبيع في قضيَّة النُّكَّار، في موضوع ولاية المفضول مع وجود الأفضل.

وباعتقاده أنَّ العُمَانيِّين كانوا يرون في رأي شُعيب أنَّه هو الأقرب إلى مبادئ الإباضيَّة، حيث يقول" ولم نستبعد أنَّ الرَّبيع لاقى معارضة كبيرة في ذلك، فبعد رجوعه إلى البصرة كان يبدو منعزلا بشكل كبير، وطُلِب منه تبرير اقصائه لشُعيب والتَّدخُّل في الشُّؤون المغربيَّة".[2]

وهذه الاتِّهامات والأحكام من فان أس بالقول من أنَّ الرَّبيع كان يسعى لمكاسب ماديَّة من خلال فتواه، أو أنَّ أهل عُمَان تبرؤوا منه، تمرُّ دون أن يقدِّم دليلا عليها أو سند تاريخي، وهذا لا يمكن قبوله أو اعتباره حكما موضوعيًّا، فالمراجع الإباضيَّة لا تذكر شيئا عن تجارة الرَّبيع بن حبيب، فكيف تكون له تجارة مع شمال إفريقيا، ثم يستغلُّها لأغراض شخصيَّة وتوظيف الدِّين في ذلك، وكُتب السِّير الإباضيَّة تروي أنَّه كان بحاجة إلى المال للحجِّ، لكنَّه رغم ذلك رفض إعانة جاءته تعفُّفاً منه، كما كان الرَّبيع معروفا في قومه بورعه وتقواه، ثمَّ أهل المغرب هم الذين ارتضوه حكما بينهم، واعتقد أنَّ الباحث بالغ في أحكامه الغير مستندة لحقائق تاريخيَّة.

وفي نفس الوقت أبدى فان أس دهشته ممَّا أسماها بالواقعيَّة السِّياسيَّة الموجودة في تلك الفترة من خلال فتوى الرَّبيع، رغم تناقضها مع مبدأ إباضي "وصدور هذا الكلام من أحد الخوارج بإمامة المفضول شيء مثير للدَّهشة، فلم

---

[1] المصدر السَّابق، ص2/ 308.

[2] جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، ص2/ 325.

يكن التَّنظير السِّياسي قد أخذ الواقعيَّة في ذلك الوقت".[1]

وقد أوصى الرَّبيع قبل وفاته أبا المنذر بشير بن المنذر[2]بكتابة آرائه ونشر مآثره، حيث قام هذا الأخير بتلخيصها في مسند، وقام بترتيبها بعد ذلك أبو يعقوب يوسف بن ابراهيم الوارجلاني(1174/570).

**جمع الإباضيَّة للحديث النَّبوي من خلال جهود الرَّبيع بن حبيب:**

بيَّن فان أس أنَّ الإباضيَّة سعوا إلى جمع الحديث، على العكس من المعتزلة الذين لم يتصدَّوا لذلك، وقد سار الشِّيعة على درب الإباضيَّة، إذ لهم مرجعيَّة ذاتيَّة في الأحاديث.

كانت روايات الرَّبيع بن حبيب من الجيل الأول من الثِّقات كأمثال عائشة، وأنس بن مالك وأبي هريرة، وأبي سعيد الخدري، ولاسيَّما الصَّحابي ابن عبَّاس، عن طريق أبي عبيدة عن جابر بن زيد.

وذكر فان أس أنَّه في الآونة الأخيرة لم يُوجد إسهام إباضي كبير في الحديث بعد مسند الرَّبيع بن حبيب، وهذا مما يفسِّر أن بعض الأسانيد غير تامَّة.

كما أنَّ المسند قد رُتِّب على حسب الموضوعات العقديَّة، ويوجد كتاب آثار الرَّبيع في جربة لا علاقة له بالمسند، ويتضمَّن بعضا من أقوال قتادة، وكتابات منسوبة لجابر تُعرف بالدِّيوان المعروض، وتعرف في عُمَان بكتاب أبي صفرة.

واعتبر فان آس أنَّ علماء الجرح والتَّعديل لم يكتبوا شيئا عن الرَّبيع بن حبيب، لأن المصادر كانت مليئة بالفرضيَّات الخاطئة، وقد سكتت المصادر السُّنِّية عن خروج الإباضيَّة عن البصرة.

وبيَّن كذلك أنَّ الشَّماخي كان غامضا في إدراج بعض الأسماء في كتابه مثل قتادة أو سلام بن مسكين، حيث روى الرَّبيع عنهما، ويؤوِّل ذلك بأنَّ الشَّماخي أراد إخفاءهما لأنَّ لهم ميولا قدريَّة، حيث خرجا عن الخطِّ الإباضي.

وهذا الذي يعتبره فان أس غموضا هو في حقيقة الأمر واضح في مبادئ الإباضيَّة، فإنَّ من خرج عن نهجهم لا يعتبر منهم، كحال قتادة والحسن البصري الذين خالفوا الإباضيَّة في بعض المسائل، لكن لا ينفون أخذ الحديث عنهم.

---

[1] المصدر السَّابق، ص325/2.

[2] **بشير بن المنذر السامي، أبو المنذر** (178هـ): أحد العلماء، من بني نافع بن بني سامة بن لؤي من عقر نزوى، وهو جد بني زياد ويعرف في المؤلَّفات العُمَانيَّة بالشَّيخ الأكبر، وهو يعد أحد حملة العلم من البصرة إلى عُمَان حيث كان تلميذا لأبي عبيدة، قدم عُمَان وسكن بغضفان، كان مرجع العلم في زمانه، يدلُّ على ذلك ما أطلق عليه (الشَّيخ الأكبر)، توفي في ولاية الوارث بن كعب الخروصي، والتَّحديد سنة 178هـ، ينسب إليه كتاب الخزانة وكتاب المحاربة، والبستان في الأصول.

/http://www.tourath.org/ar/content/view/365/41(201816:00/02/04)

وقد بيَّن هذا شفارتز بوضوح، حيث ذكر أنَّ الإباضيَّة لا إشكال عندهم في رواية الحديث ممن اختلفوا معهم في مسائل فقهيَّة، كأبي المؤرج، وعمر بن محمد بن السّدوسي، فالرِّواية عنهم صحيحة، فيقول:" لكن الاختلاف معهم كان في بعض المسائل فقط، ويَرِدُون في الإسناد ... والرِّواية عنهم صحيحة".[1]

[1]Werner Schwartz, Les débuts de l'ibadisme en Afrique du Nord, P 44.

**المطلب الثَّالث: آراء الإباضيَّة العقديَّة:**

**1. القضاء والقدر:**

ذهب فان أس إلى أنَّ الواقع السِّياسي، هو الذي دفع بالأفكار القدريَّة للظُّهور في الفكر الإسلامي، وكان أول مروِّج للفكرة القدريَّة غيلان الدِّمشقي، ويبدو أنَّه كان ردّاً لواقع مرير عاشه المسلمون، وردًّا على أفكار وعقائد كانت سائدة ومنها التي كانت السُّلطة الأمويَّة تستمدُّ منها شرعيَّتها.

لقد كان النِّقاش سائدا حول شرعيَّة الدَّولة الأمويَّة، خاصَّة بعدما بدر من خلفائها من ظلم وطغيان، وهل السُّلطة مكتسبة أو منحة إلاهيَّة.

الفريق الذي يمثِّل السُّلطة في الدَّولة الأمويَّة ساند فرضيَّة أنَّ كلُّ أعمال الإنسان قد حدَّدها الله وقدَّرها، وهذه إشارة إلى أعمال الحكَّام الأمويِّين، مما أعطى لهؤلاء الخلفاء تبريرا لأعمالهم على زعم أنَّها من الله، لأنَّ الله هو الذي يعيِّن السُّلطان.

ورداً على هذا الاتِّجاه برز تيَّار مضاد يقول إنَّ جميع أعمال الإنسان ناتج من خياره وحرِّيته ومن مسؤوليته، وكان من بين هؤلاء غيلان الدِّمشقي الذي يرى أنَّ السُّلطة اكتساب، وليست رزقا أو منحة يمنحها الله، كما كان الرَّأي سائدا، وكان علماء بارزون أيَّدوا هذا الرَّأي الأخير.

ورأت الدَّولة الأمويَّة في هذه الأفكار تهديدا مباشرا لوجودها، لذلك حاربت القدريَّة، وصُلب غيلان الدِّمشقي سنة (106هـ/724م)، نتيجة ثباته على أفكاره، وعدم الخضوع لأهواء السُّلطة الحاكمة، وكان لهذه الأفكار صدىً كبيراً في أتباع الفرق الأخرى، وتلقَّفها بعضها بحذر والآخر بترحاب.

وذهب فان أس إلى القول إنَّ عقيدة القدريَّة في البداية لم تلق استهجانا من قبل الإباضيَّة فقد كان هنالك تعاون مع هشام الدِّستوائي، وروى عن قتادة فتواه أنَّ أبا صالح نوح الدَّهان كان قدريًّا، طبقا لرواية سُنِّيَّة.

ونفس الأمر في البداية كان موقف حاجب الطَّائي مبهما حيث استحسن القول إنَّ الخير من الله والشَّر من العباد، وبذلك سار على نهج الحسن البصري، ولم يرجع عن ذلك فيما بعد إلا تضامنا مع أبي عبيدة الذي كان ليِّنا في البداية، لذلك اتَّهمت القدريَّة حاجباً بالتَّناقض في أقواله.[1]

وهذا يوضِّح أنَّه وقع ارتباك في المدرسة الإباضيَّة في بداية الأمر، ويرى شفارتز أنَّ هذا الأمر لم يكن خاصًّا بالإباضيَّة وحدها، فقد ترك هذا الأمر آثارا سلبيَّة على وحدة المسلمين، وكان الاختلاف كبيرا، لأنَّه يتعلَّق بشرعيَّة الدَّولة الأمويَّة وبالسِّياسة، فلذلك كانت المسألة سياسيَّة في البداية، ثم انتقلت إلى جانبها العقدي لاحقا.

[1] جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، ص 314/2.

أمَّا عن الإباضيَّة الذين انبثقوا من الخوارج وهم أعداء للدَّولة الأمويَّة دخلوا في هذا الجدال، حيث لم يكن موقفهم مفاجئا، فيقول شفارتز" أنَّه لا يمكن سلب الحُرِّيَّة من الإنسان وإلاَّ فقد إيمانه، إذن فهو كامل الحُرِّيَّة، ولكن هذا الإشكال جَلَب قضيَّة أخرى وهي مسألة خلق الفعل الإنساني".[1]

كما أنَّ شفارتز يُظهر خوف الإباضيَّة والخوارج من امتداد القضيَّة إلى مسائل أخرى فيقول "في خضمِّ هذا النِّزاع حول المدافعين عن القضيَّة، فإنَّ الإباضيَّة والخوارج كانوا يخشون من ضرب قضيَّة الصِّفات بالقرآن مع العلم المسبق الإلهي حول أفعال الإنسان."[2]

وممن حارب غيلان الدِّمشقي بقوَّة من المدرسة الإباضيَّة إيَّاس بن معاوية المزني القاضي الإباضي (122هـ)، حيث ذكر فان أس أنَّه جادل غيلان الدِّمشقي في حضرة الخليفة عمر بن عبد العزيز.[3]

وفي أثناء إقامة إياس بن معاوية في دمشق دخل في جدالات عنيفة مع القدريِّين، ولم يكن يتَّفق معهم، ويعلِّق فان أس على هذا بقوله: "لا عجب من ذلك إذا افترضنا أنَّ إياس كان إباضيًّا".[4]

وكان الآمر والنَّاهي في المذهب الإباضي أبو عبيدة فقد أَقصى من مجلسه كل من اشتمَّت منه رائحة القدريَّة، ولا يمكن قبولهم إلا بعد أن ينبذوا تلك الآراء، أويتخلَّوا عنها.

وكان ممن أُقصي في أربعينيات القرن الأول حمزة الكوفي لكونه قدرياً، وكانت له علاقات مع سعيدة زوجة أخت امرأة المنصور الإباضيَّة، قبل أن تظهر فيه الأفكار القدريَّة، وذهب فان أس إلى أنَّها قد تكون هي المرأة الحلبيَّة إحدى بنات المهلَّبين، التي دعَّمت الإباضيَّة في عهد الأمويِّين، وقد تمَّ تنبيهها من خطر الرَّجل، وإن استمرَّت في دعمه فقد تسقط في براءة الإباضيَّة.

وفي النِّهاية انصاعت الحلبيَّة، ومنعت حمزة من الإقامة في بيتها، فانتقل إلى البصرة، وبعثوا على أثره رجلا يحذِّر النَّاس من خطر حمزة الكوفي وفتنته.[5]

وقد تعرَّض عبد الملك الطَّويل[6] لتوبيخ من أبي عبيدة عند شهادته عند القاضي بعدالة المُخَالف حمزة

---

(1) Werner Schwartz, Les débuts de l'ibadisme en Afrique du Nord, P 47

(2) المصدر السَّابق، ص 47.

(3) جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، ص 208/2.

(4) المصدر السَّابق، ص209/2.

(5) المصدر السَّابق، ص315/2.

(6) **عبد الملك بن موسى الطَّويل** (ق2هـ)، عاش في أواخر القرن الثَّاني الهجري، عالم فاضل، كان أحد علماء البصرة، ممن أخذوا العلم عن أبي عبيدة، كان له محل علم في البصرة تؤمُّه جماعة لسماع العلم منه، ويُعدُّ من الثِّقات عند روَّاة الحديث وترجموا له في كتبهم. يَرْوي عنه هلال بن بشر وعبيد الله بن يوسف الجبيري. (http://www.taddart.org/?p=7245 2018/02/04 16:30)

الكوفي.

وكان من بين تلامذة الرَّبيع طالب اسمه عطيَّة، جاء إلى البصرة ليدرس عند الرَّبيع، وقد احتاط ليُخْفي آراءه القدريَّة، لكن زملاءه علموا به، فكشفوا أمره لأستاذهم الرَّبيع فطرده من مجلسه.

ويعلِّق شفارتز على هذا الموقف الصَّارم الذي اتخذه الإباضيَّة بحقِّ الذين تبنَّوا القدريَّة، أنهم لم يُطردوا من جماعة الإباضيَّة، وإنما طُردوا من مجالسهم خوفا من الفتنة التي قد تمتدُّ إلى النِّساء والأهالي.[1]

ولكن فان اس في موضع آخر يقول إنَّه يبدو أنَّ هذه المسألة لم تكن من اهتمامات الرَّبيع بن حبيب، حيث إنَّنا نجد أحاديث في مسنده تؤيِّد موقف القدريَّة بشكل أكبر، وهذا ما كان يفعله القدريَّة والمعتزلة.[2]

وأعتقد أنَّ مصطلح القدريَّة لم يكن ينسحب على أتباع غيلان الدِّمشقي فحسب، بل كان أعمّ من ذلك، ولم يأخذ بعد معناه الاصطلاحي، الذي رُمِيَ به المعتزلة، والذي يُقصد به إفضاء الحُرِّيَّة الكاملة للإنسان، وخلق الإنسان لأفعاله.

إلا أنَّه أعقب وبيَّن أنَّ المسألة تتلخَّص في التَّعريفات حيث لم تكن الإباضيَّة بداية من الفرق المتشدِّدة في صياغة التَّعريفات في ذلك الوقت، إذ أنَّنا نجدهم يوردون مصطلح القدريَّة في موضوع بمعنى الجبريَّة، وكانت كلمة الجبر عندهم سَبَّة، أي تجبُّر الحاكم الظَّالم.

كما ذهب فان أس إلى أنَّه كان في الموصل إباضيون ذوو فكر قدري، ولكن دون أن يذكر أسماءهم.[3]

وكان أبو عبيدة يقول بعلم الله المسبق، فقد نُقل عنه قوله من آمن أنَّ الله يعلم بالأشياء قبل وقوعها فقد آمن بالقدر، ورجَّح فان أس أنَّ هذه الفكرة قد تعود إلى شيخه صُحار العبدي.

وقصده أنَّ الله يعلم أعمالنا، ليس المراد منها أنَّ الله يجبرنا على أعمالنا، إنما قد يكون من باب المعرفة، كما أنَّ فعل الخير هو توفيق من الله وسداد.[4]

ويعتبر فان أس أيضا أنَّ ابن يزيد الأصم كان إباضيّاً، وقد جادل القدريين واستعمل في ذلك المنهج الاعتزالي، فقال: "هذه الأفكار توجد لها موازنات لدى المعتزلة المتأخِّرين، ولهذا على المرء أن يتساءل لعلَّ أبا يزيد استند إليهم"،[5] فأعطى لذلك نموذجا لمناظراته، ومنها:

---

[1] Werner Schwartz, Les débuts de l'ibadisme en Afrique du Nord, P 47

[2] جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، ص 2/ 318.

[3] المصدر السَّابق، ص 315/2.

[4] المصدر السَّابق، ص 317/2.

[5] المصدر السَّابق، ص 576/1.

لا يمكن لله أن يجعل الكفَّار كفارا، إنَّه يمنح النَّاس تفويضا، ولا يقضى على الكفر بنفسه، إنَّما فقط يقضي على علاماته عن طريق بيان الوحي، لكن الإنسان يخلق الكفر بفعله، ولو أضلَّ الله إنسانا فسيكون ظالما.

اذن إشكاليَّة القدر عرفت تطوُّرا في القرن الثَّانِي الهجري، وكانت محلَّ نقاش واسع بين العلماء في أوساط الإباضيَّة، حيث نصح أبو عبيدة النَّاس بعدم الخوض في الحديث أو الجدال في موضوع القدر.

وفي المغرب الأوسط كان للمعتزلة وخاصَّة منهم الواصليَّة أتباع واصل بن عطاء مدعومين بقبائل بربريَّة إبداء آرائهم بكل حُرِّيَّة، داخل الدَّولة الرُّستميَّة.

إلا أنَّ الإمام عبد الوَهَّاب لم يترك المسألة دون حسم، إذ أبدى موقفه وبلور القضيَّة، حيث أدان كل من يعتبر أنَّ الله لم يخلق الشَّر، ويعطي للإنسان كل التَّصرف في أفعاله، وقرَّر أنَّ الله أمر بترك الشِّر، ولكنَّ النَّاس يفعلونه.[1]

ويرى شفارتز أنَّ إشارات لنظريَّة ضرار بن عمرو[2] في النِّصف الثَّانِي من القرن الثَّانِي الهجري/الثَّامن الميلادي، تؤيِّد أنَّ الإنسان تسبق كل أعماله قدرة إلاهيَّة وهو الذي سيطلق عليه لاحقا الكسب، بدأت ملامحه تظهر في الفكر الإباضي، ولكن لم تظهر بوضوح في آراء عبد الوَهَّاب.

ويبدو أنَّ الجدال في الموضوع لا يزال قائما حتى عصر الإمام أفلح بن عبد الوَهَّاب، ولم ينته في الأوساط الإباضيَّة، والذين وقعوا في تخبُّط حسب شفارتز، حيث يعتقد أنَّهم كانوا يدافعون عن موقفين تجاه هذا الإشكال، وهذا ما جعل الإمام أفلح –حسبه– بدون أن يشعر يقف موقف مشابه لعبد الله بن يزيد الفزَّاري، وهي أنَّ أفعال الإنسان تدخل كُلُّها في خلق الله.

ولعل الأمر تشابه عند شفارتز، فالإباضيَّة موقفهم كان ثابتا وهو القول بأنَّ الخلق كلَّه من الله، بينما الفزَّاري فينسب الشرَّ للإنسان.

ولم يكن موقف عمروس بن فتح واضحا على حسب شفارتز، عند مناظراته للمعتزلة حيث يقول: "كنا ننتظر منه موقفا أكثر وضوحا".[3]

ورغم أنَّ عبد الوَهَّاب قد وضع خطوطا أولى لحسم المسألة لكنَّ الأئمَّة الرُّستميين من بعده لم يبلوروا المسألة، ويقدِّموا الصِّيغة النَّهائيَّة، أو نموذجا رسمياً لموقف الدَّولة تجاه هذه المسألة.

---

[1] Werner Schwartz, Les débuts de l'ibadisme en Afrique du Nord, P 48

[2] **ضرار بن عمرو الغطفاني** (190هـ/805م): قاض من كبار المعتزلة، اختلف مع المعتزلة فكفروه وطردوه من مجلسهم، صنف كتبا منها ردود على الخوارج وعلى المعتزلة، خير الدِّين الزِّركلي، معجم الأعلام، ص 215/3.

[3] Werner Schwartz, Les débuts de l'ibadisme en Afrique du Nord, P 49 . لم يورد عمروس بن فتح في مدونته الحديث عن مسألة القضاء والقدر.

حتى عصر أبي عمار عبد الكَّافي (570هـ/1174)، أين نجد صياغة نهائيَّة واضحة للمذهب، حيث يقول شفارتز: "ويظهر أنَّ الحوار داخل المذهب قد أخذ نهايته".[1]

ويلاحظ شفارتز بعدم ورود قضيَّة القدر في عقيدة التَّوحيد لعمرو بن جميع 15/9، العقيدة التي كتبت بالبَرْبَرِيَّة وترجمت إلى العربيَّة، ويعتبر أنَّ هذا راجع لعدم مركزيَّة القدر في العقيدة والفكر الإباضي.

ولابدَّ للإشارة أنَّ كتاب عقيدة التَّوحيد كان موجَّها للمتمدرسين وللدُّعاة، فهو لا يحتمل تعقيدات مسألة القدر، وإشكالاته المستعصيَّة على المبتدئين، لذلك لا يمكن اعتبار رأى شفارتز وجيها هنا، ذلك أنَّ القضاء والقدر من أصول الإباضيَّة، والتي غالبا ما نجدها في كتب المتكلِّمين الإباضيين.

### 2. الأسماء والأحكام ومفهوم الإيمان:

يعتقد فان أس أنَّ الخوارج يتبنَّون مبدأ الصَّرامة والحزم في الدِّين، وذلك من خلال نمط حياتهم وتعاملاتهم، ويرون ضرورة التزام المسلم بتعاليم الله سبحانه وتعالى قولا وعملا، وكان مفهوم الإيمان عندهم أنَّه تصديق بالقلب وإقرار باللِّسان وعمل بالأركان، وهذا الاعتقاد كان دوما يرافقهم من بداية نشأتهم، ومنه كان معتمد الإباضيَّة الذي سلكوا هذا النَّهج في جميع العصور.

ويرى شفارتز أنَّ المؤمن الحقيقي بالنِّسبة للإباضية هو الذي يُقرِّ ويلتزم بأوامر الله، ولا يستطيع ترك أمر أو الإتيان بنهي، والذين يُقرّون بالإسلام والايمان لكن يتركون الأعمال ولو كانت بسيطة، فهم بالنِّسبة للإباضيَّة دلالة على النِّفاق، مثل الكافر الذي يعيش بين المسلمين،[2] والمنافق يُعتبر كافرا لأنَّه يرفض تعليمات الله رغم إيمانه، والإيمان لا يتجزَّأ فهو قول وعمل.

ومّنْ اقترف كبيرة فقد ذهب منه الإيمان، فهو مؤمن قبل المعصيَّة، كافر ومنافق بعدها، ولو تظاهر بالإيمان، والمُصرُّ على الصَّغائر كصاحب الكبيرة.

أمَّا وضعه داخل المجتمع الإباضي، مثله كمثل المخالفين من أهل القبلة، والذين ليسوا من أتباع المذهب الإباضي، ويعتبر شفارتز أنَّ الإباضيَّة يَحشرون المخالفين مع المنافقين، لأنَّهم تنطبق عليهم أحكام الإسلام، من زواج وتوارث وغيرها.

ويرى عمروس بن فتح (283هـ/896م)، أنَّ المسلمين كلهم سواسيَّة أمام القانون الإلاهي، فلا فرق بين إباضي

---

[1] Werner Schwartz, Les débuts de l'ibadisme en Afrique du Nord, P 49.

[2] المصدر السَّابق، ص 50.

وغيره في أحكام الله وحتى المنافقين في ذلك سواء، ولا يستثني منه إلاّ الكفّار الذين لهم أحكام خاصّة.[1]

أمّا المشرك فهو الذي يردُّ أوامر الله قولا وعملا، ومنهم كذلك المبتدع أو المحدِث الذي يحدث في دين الله ما ليس منه.

ويقول فان أس إنَّ أبا حنيفة سافر في شبابه عشرين مرّة إلى البصرة ليجادل الإباضيَّة والمعتزلة،[2] وهو يرى بخلاف الإباضيَّة في مفهوم الإيمان، حيث لا يرى العمل يدخل في مسمَّى الإيمان، والإيمان عنده هو الإقرار بوحدانية الله، كما يثبت صفة الإيمان على المؤمن الضَّال[3] الذي أتى بالمعصية، وهذا مقابل المؤمن المهتدي.

وبهذا المفهوم عن الإيمان من قبل أبي حنيفة، فإنَّ فان أس يعتبر أنَّ هذا الأخير يكون في موضع إشكال في مصير أصحاب الجمل، حيث يتساءل هل يَعْتبر أطراف النِّزاع وهم من الصَّحابة الكبار كلهم مؤمنون مهتدون؟ أو أنَّ طرفا منهم ضال، يجيب فان أس، ويقول: يخفق أبو حنيفة في الاستنتاج أنَّ كلاهما أخطأ، ويضيف: إنَّ الجواب حتما يقودنا إلى الحلِّ الإباضي، أو أن يكون الحكم بالقول "الله أعلم".[4]

وسرد هذه القصَّة من فان أس إقرار منه بواقعيَّة المذهب الإباضيَّ في الأسماء والأحكام، وفي عدم المساواة بين النَّاس، وبين المصيب والمخطيء، وبين الفاجر والمؤمن.

### 3. مصطلح كفرالنِّعمة:

أطلق الإباضيَّة مصطلح كفر النِّعمة خروجا من الاشتباه بينه وبين الكفر المتعلَّق بالجحود والكفر العملي، ويبدو أنَّ هذا المصطلح مستعمل كذلك عند الزَّيدية، لذلك طرح فان اس إشكال من استعمل أوَّل مرة هذا المصطلح هل الإباضيَّة أو الزَّيدية، ومن أين دخل على مذهبهما؟ ولم يجد جوابا على ذلك فقال إنَّ السؤال يبقى عالقا انتظارا للجواب.[5]

ونتساءل عن الأهميَّة العلميَّة لهذه الأسئلة هل المراد منها دفع البحث في الحفر عن أصالة بعض القضايا في كل المذاهب، أو نجد انتخاب لطرح هذه الأسئلة على مذاهب بعينها، إيمانا بأنَّ تلك المذاهب لا تنتج أفكارا أو لا تبلور

---

[1] أبو حفص عمروس بن فتح النَّفوسي، كتاب أصول الدِّينونة الصَّافية، ص 60.

[2] جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، ص276/1.

[3] يرجِّح فان أس الضَّلال بمعنى الخطأ وليس الخروج عن الحقِّ، أو عدم المعرفة حال الإتيان بالمعصية، وليس فعل المعصية بشكل واع، والضَّلال بمفهوم أبي حنيفة هو الرُّجوع عن الإيمان.

[4] أمام هذا الإشكال في قول أبي حنيفة يرجِّح فان أس أنَّ كتاب الفقه الأكبر ليس من تأليف أبي حنيفة،جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، ص 298/1.

[5] جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، ص 375/1.

عقائد، كحال مصطلح كفر النِّعمة الجديد الذي تميَّز عند الإباضيَّة.

وبيَّن فان أس أنَّ الجدال كان كبيرا حول مصطلح كفر النِّعمة خارج دائرة الإباضيَّة، أمَّا داخل المذهب فكان هنالك توافق وإجماع على استعماله، وأمام هذا المصطلح الذي قد يفهم منه التَّشدُّد، نصح الإباضيَّة أتباعهم بعدم الغلوِّ كالخوارج أمام المخالفين، وعدم تتبُّع هفوات النَّاس وزلاتهم، ففي رسالة لمحبوب بن الرَّحيل بعثها إلى اليمن في النِّصف الثَّاني من القرن الثَّاني الهجري، ينصحهم فيها محبوب من الحذر في الوقوع في خطأ الخوارج من التَّشدُّد، وأوصاهم باللِّين مع المذنبين، فإذا صدرت منهم توبة، فلا بدَّ من قبولها، وعدم التَّخمين في نواياهم، وقال إنَّه ليس كل غفلة من الطَّاعة تضيّع الدين، وليس كل تجاوز للمحرَّمات يؤدِّي إلى الكفر.[1]

وكذلك بيَّن فان أس أنَّ الإباضيَّة حاولوا قدر الإمكان الظُّهور باللِّين والرِّفق خاصَّة أمام المخالفين في البصرة، فهم أقليَّة، لكي لا يجدوا النُّفور من غير الإباضيَّة أو الدُّخول في نزاع معهم، هم في غنى عنه، وبالتَّالي يكونوا هدفا لأعين السُّلطة الأمويَّة، فكانت وصيَّة قادتهم عدم الغلوِّ، والتَّجاوز عن بعض الأخطاء التي لا تصل إلى مرتبة الكبائر.

### 4. علاقةالإباضيَّة مع غيرهم:

يذكر فان أس أنَّ الإباضيَّة يطلقون لقبا مهذَّبا على المخالفين وهو "الإخْوَةُ في العقيدة" أو " أهل الصَّلاة" أو " أهل القبلة"، ومن هنا يتبيَّن اختلافهم الكبير مع الأزارقة من الخوارج، لكن لا يطلق عليهم مسلمين، بل يكتفون بإطلاق اسم الموحِّدين عليهم، لأنَّهم لم ينكروا وجود الله.

وإطلاق لفظ الكفر للعاصي ليس المراد به كما يتبادر إلى الذِّهن الكفر المخرج من الملَّة، إنَّما المراد به كفر النِّعمة وهي معصية الله تعالى، وهو مأخوذ من قوله تعالى: ﴿**لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ۖ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ**﴾(سورة إبراهيم، 7).

وهذه المضامين تنسحب على الإباضيَّة أنفسهم، فالإباضيُّ الذي يرتكب كبيرة ولم يتب، ينتفي منه الإسلام ويصير كافرا بارتكابه الكبيرة، ويذكر محبوب بن الرَّحيل أنَّ من ضمن الكبائر الإصرار على الصَّغائر.

ويذكر فان أس أنَّ الحكم بالكفر بنوعيه كفر نعمة أو كفر شرك، هو الاتِّجاه العام لعلم الكلام الذي كان سائدا في البصرة في ذلك الوقت، وفي مجاراة هذا المصطلح فإنَه مكان كفر النِّعمة يذكرون أحيانا مصطلح كفر النِّفاق أو النِّفاق، وقد برَّرُوا ذلك أنَّ كفر النِّعمة في القرآن يرد بين النِّفاق والشِّرك، فلذلك وصف الله المنافقين بأنَّهم مذبذبين بين ذلك، ﴿**مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَا إِلَىٰ هَٰؤُلَاءِ وَلَا إِلَىٰ هَٰؤُلَاءِ**﴾ ( **النّساء، 143**)

---

[1] لم تكن الصِّياغة في رسالة محبوب بن الرُّحيل بهذه الصِّيغة لكن النَّسق العام يدعو إلى عدم اقتفاء أثر الأزارقة وعدم الغلوِّ في الدِّين. محمد صالح ناصر، منهج الدَّعوة عند الإباضيَّة، ص 372.

ويذكر فان أس أنَّ الشَّماخي استعمل كلمة المنزلة بين المنزلتين، لبيان المنافق وسطا بين المؤمن والمشرك،[1] حيث إنَ هذا المصطلح اعتزالي لم يكن له ذكر في البصرة.

كما يذهب إلى الاعتقاد أنَّه وقع شكٌّ داخل المدرسة الإباضيَّة، كيف يمكن تصوُّر نفاق دون شرك، أي أنَّ المنافق فيه بعض من الشِّرك، وبعض من الإيمان، ولذلك نجد معاصرين يتَّحدثون عن الشِّرك الجزئي.[2]

والقائلون بضرورة فصل النِّفاق عن الشِّرك يرون أنَّ المنافقين في عهد النَّبيءﷺ كانوا موحِّدين، وَوَصْفِهِم بالنِّفاق يعود إلى واقعهم لاقترافهم الكبائر، وأردف فان أس أنَّ هذه المصطلحات لا تحتمل التَّحليل التَّاريخي، إنَّما يُنظر إليها في سياقها القرآني.

فقد أطلق الرَّسولﷺ على الوثنين اسم المشركين، كذلك الإباضيَّة يطلقون أحيانا كلمة جحود على بعض الآثام، حتى أن أبا عبيدة أطلق على نصراني لم يبلغه الإسلام كلمة مسلم.[3]

ويذكر فان أس أنَّ المعتزلة أمام إشكال الجزاء الأخروي لأصحاب الكبائر، أدخلوا كلمة غير مستخدمة لإنهاء صراع المصطلحات، ويمكن أن يُقصد به مصطلح المنزلة بين المنزلتين.[4]

وبالرَّغم من التَّوافق الكبير بين الإباضيَّة والصُّفرية في مسألة الأحكام، حيث يسمِّيهم فان اس "إخوانهم" فإنَّ الصُّفرية لا يُفرِّقون بين الكُفر والشِّرك، وبينما الإباضيَّة يفرقون بينهما هذا لكي لا يقعوا في مأزق العلاقات الاجتماعية كالزَّواج والمواريث وغيرها.[5]

ولابدَّ من معرفة أنَّ الواقع الاجتماعي ليس هو الذي دفع الإباضية إلى أنهم يفرقون بين الكفر والشِّرك في المعاملات، بل النُّصوص القرآنيَّة الواضحة الدَّالة على هذا.

فلذلك لابدَّ من استتابة المذنب، فالتَّوبة وحدها تعيده إلى رحاب الإسلام، والمعصية راجعة إلى الانفلات العقدي، وبالتَّالي يستبعد صاحبه من مجالس الإباضيَّة، حتى يعلن توبته، وهو مخُلد في النَّار إذا لم يتب.

ومن الأسماء والأحكام تتفرَّع منها مسألة أخرى وهي أصل من أصول الإباضيَّة، وهي قضية الولاية والبراءة.

### 5. الولاء والبراء عند الإباضيَّة:

من عواقب الأسماء والأحكام ما يترَّتب عليه من نتائج على أرض الواقع في المجتمع الإباضي، فالإباضيَّة

---

[1] يبدو أنَّ فان أس لا يفرق بين المنزلة بين المنزلتين المتعلِّقة بالأسماء والأحكام، والتي تتعلَّق باليوم الآخر وهي التي يقول بها المعتزلة.

[2] جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، ص350/2.

[3] المصدر السَّابق،، ص 351/2.

[4] المصدر السَّابق، ص349/2.

[5] المصدر السَّابق، ص349/2.

يسحبون الولاية من كل إباضي صدرت منه معصية من كبائر الذُّنوب أو أصرَّ على اللَّمم، وهذا ينتهي به بطرده من الجماعة، وتتأثَّر سمعته، ولا تقبل شهادته، وبالتَّالي لا يكون من الذين تمنح لهم المساعدات كالزَّكاة إن كان من مستحقيها، حتى يُعلن توبته ورجوعه إلى الصَّواب.

ويرى فان أس أنَّ الذي يريد الالتحاق بالجماعة الإباضيَّة لابدَّ أن يكون ذلك بعد طلب رسمي، مع نبذ ما كان يعتقده من أفكار خاطئة.[1]

أمَّا أصل الولاية والبراءة فيرى شفارتز أنَّ الإباضيَّة استقوها من القرآن الكريم، وهذا من باب تطبيق تعاليم الله وسنَّة رسولﷺ في المجتمع، ولذلك حاولوا نبذ المنافقين لأنَّهم من أصحاب النَّار.

وأشار المستشرق أنَّ الإباضيَّة في القرن الأول الهجري، حاولوا أن يكونوا متسامحين ومسالمين في المجتمعات التي كانوا فيها أقليَّة كالبصرة، ولم يحاولوا أن يطبِّقوا هذه المبادئ بصرامة، لكي لا يُنفِّروا النَّاس من حولهم، ويكون هذا مساعدا لهم على توسُّع مذهبهم.[2]

وإلى جانب الولاية التي تمنح للصَّالحين لأتباع الجماعة، نجد البراءة والولاية مستقاة ممن حكم عليهم القرآن، فجميع الأنبياء يستحقُّون الولاية، والبراءة لفرعون وهامان وزوج لوط.

ويذهب فان أس أنَّ الإشكال في الجانب التَّاريخي وقع في تصنيف الصَّحابة، فقد سكت الإباضيَّة عن عثمان (ض)، وكما هو الأمر عند الشِّيعة بالنِّسبة لعلي.

وهذا الأمر غريب من فان أس، ذلك أنَّه ناقض نفسه في موضع آخر من كتابه حيث اعتبر أنَّ الإباضيَّة لا يقدِّسون الصَّحابة، أمَّا الشِّيعة فهم قد بجَّلوا علي (كرم الله وجهه) أيَّما تبجيل.

وقد كان الإباضيَّة على عكس المذاهب الأخرى لا ينظرون إلى الصَّحابة نظرة تقديس، وهو عكس ما هو عند بعض الفرق الإسلاميَّة الذين يرونهم كأنبياء معصومين عن الخطأ.[3]

وعلى حسب فان أس فإنَّه جرت مقاومة تصوُّر أبي بكر وعمر بن الخطاب كأنبياء في العقيدة الإباضيَّة، كما هو الحال عند أهل السُّنَّة، وهذا ظاهر خاصَّة في كتاب مقدِّمة التَّوحيد لعمرو بن جُميع.[4]

إلا أنَّ شفارتز ذهب إلى القول إنَّ الإباضيَّة استعملوا الوقوف وهو الارجاء فيما يخص علي وأتباعه لكي لا

---

(1) جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام،ص344/2.

(2) Werner Schwartz, Les débuts de l'ibadisme en Afrique du Nord, P 52.

(3)لعلَّ فان أس قصده بذكر الأنبياء لا لاعتبار الوحي، وإنَّما لاعتبار لصفة العصمة للأنبياء، فترى بعض الفرق أنَّ الصحابة معصومون عن المعصية، لا تصدر عنهم أخطاء، لذلك فهم يبجِّلونهم كالأنبياء.

(4) جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، ص23/1.

يزيدوا للأمَّة الإسلاميَّة لشرخها اتساعا، فلم يصدروا حكما على علي أو أتباعه هل استحقَّ القتل بقتله أهل النَّهروان أم غير ذلك؟ فأجابوا في ذلك بقولهم: " الله أعلم"[1]

لذلك يرى شفارتز أنَّ هذه نفس الحجَّة التي استقاها أهل السُّنَّة من أجل الدِّفاع عن العصر الذَّهبي للإسلام، الذي يمثِّل أغلبه أهل السُّنَّة، من أجل إبعاد كل ما هو انتقاد لهم.[2]

وقد حاول العلماء الإباضيَّة تطبيق مبدأ الولاية والبراءة بحذر في بداياته، خاصَّة فيما يتعلَّق بالجانب الفقهي منه، والمذهب في ذلك الوقت لا يزال في مرحلة مخاض، لذلك امتنعوا عن البراءة من بعض أشخاص اقترفوا كبائر.

أمَّا ما يتعلَّق بصاحب المعاصي الصَّغيرة فيبقى في حكم المسلم، يقول شفارتز: "وصاحب المعاصي الصَّغيرة يبقى مسلما هذا ما وجدنا في كثير من الكتب القديمة".[3]

## 6. بين الوقوف والإرجاء:

من أجل رفع الالتباس عن النَّاس في حالة الولاء والبراء أوجد الإباضيَّة طريقا وسطا بين الولاية والبراءة وتُسمَّى بالوقوف، وهذا عندما يكون الإنسان في حالة شكٍّ[4] فلا يمكن أن يكون لا في حالة الولاية ولا في حالة البراءة.

ويعتبر شفارتز أنَّ هذا كعقيدة الإرجاء،[5] ويبدو أنَّه يقصد هنا الارجاء اللُّغوي لا الدِّيني الأُخروي، أي يعني إرجاء الحكم عنه لانتظار معرفة حاله، أمَّا الإرجاء الذي يُعرَّف به المرجئة فالمراد به إرجاء أمره إلى الآخرة.

ولكي يُرفع اللُّبس عن الوقف والارجاء فإنَّ الإباضيَّة بيَّنوا موقفهم أنَّ الله لم يؤخِّر في أيِّ حال من الأحوال الحكم على معاصي الإنسان، فالله قد كتب العذاب للعصاة، والجنّة للمؤمنين، ولا أحد يملك الحق في الحكم على خروج العصاة من النَّار.

ويذهب إسماعيل الجيطالي (750هـ/1349م)، إلى القول إنَّه لا يجوز استعمال الوقف إلا في حالات الشَّك، أي في الحالات التي لا نستطيع فيها الحكم بالولاية والبراءة، وكذلك الوقف يكون لأطفال المشركين حتى يبلغوا.[6]

وقد طبق الإباضيَّة الوقف في قضيَّة مقتل عبد الجبَّار بن قيس المرادي والحارث بن تليد الحضرمي، إذ وُجدا

---

(1) Werner Schwartz, Les débuts de l'ibadisme en Afrique du Nord, P 54.

(2) المصدر السَّابق، ص 54.

(3) المصدر السَّابق، ص 56.

(4) يؤكِّد أبو عبيدة أنَّ الشَّكَّ المقصود به للسُّؤال، فلا ينبغي أن يبقى الإنسان في حالة شكٍّ دائمة، فإمَّا أن يكون في الولاية، وإمَّا أن يكون في البراءة.

(5) Werner Schwartz, Les débuts de l'ibadisme en Afrique du Nord, P 54.

(6) أبو طاهر إسماعيل بن موسى الجيطالي، قواعد الإسلام، مذيَّلاً بحاشية أبي عبد الله محمد بن عمر بن أبي ستة الجربي (1678/1088)، ص 234/1.

مقتولين، سيف الواحد مغموز في الآخر، وأمام هذا الإشكال حيث لا يعرف من القاتل ومن المقتول، أو من قتلهما، فإنَّ الرَّبيع بن حبيب درءً للفتنة، أمر بعدم الخوض فيهما، وكان الحكم فيهما الوقوف.

ويقول شفارتز إنَّه رغم أنَّ قضية الوقف تعود إلى فترة متقدِّمة على الرَّبيع بن حبيب، أي في النِّصف الثَّانِي من القرن الثَّانِي فإنه لم يوجد لها تدقيق في كيفية تطبيقها، وقد نقل لنا أبو سفيان حوار بينه وبين الرَّبيع في كيفية تطبيق مبادئ الولاية والبراءة.

ويذكر شفارتز أنَّه من خلال تتبعه لبعض قضايا الولاء والبراء فإنَّ العلماء الإباضيَّة كانوا يأخذون بعض القضايا بحذر، ولم يكونوا صارمين، فبعض القضايا تستلزم البراءة إلا أنَ العلماء تسامحوا فيها، ويرُدُّ شفارتز ذلك إلى أنَّ الإباضيَّة كانوا بين أقوام غير إباضيين في البصرة والحجاز، وهذا يدلُّ على أن الظُّروف الاجتماعية قد تؤثِّر في تطبيق الولاية والبراءة، لذلك قد يتساهلون في الحكم على بعض المعاصي، إلا أنَّهم لا يتساهلون مع إباضي صدرت منه بدعة.[1]

ويورد شفارتز بعض القصص التي وقعت للرَّبيع بن حبيب، حيث قال إنَّه اتخذ منها موقف الحازم، فحكم على صاحبها بالبراءة، وكان الوضع يقتضي أنْ يحكم عليه بالوقوف.

ولعله يشير هنا إلى أنَّ الأمر يتعلَّق بين الإباضيَّة أنفسهم، والحزم الذي ظهر به الرَّبيع بن حبيب في بعض القضايا متعلَّق بالسِّياق التَّاريخي والاجتماعي.

ويبدو أنَّ الأمر يختلف في الدَّولة الرُّستميَّة حيث إنَّ الإمام أفلح أوصى وُلاَّته بالرِّفق وعدم الإسراع في إعلان البراءة، حيث ساوى بين المسلمين في الولاية والبراءة، وأعلن أنَّه لابد أن تعقد ولاية البيضة لجميع المسلمين الذين تصدر عنهم مخالفات، ويقصد بها ولاية المسلم غير الإباضي الذي يعيش في دولة الإباضيَّة، كما أنَّه لا ينبغي لمسلم أن يتبرَّأ من الحاكم ولو صدرت منه معصية، إنَّما هذا مكفول لأهل الحل والعقد.

وقد بعث الإمام أفلح رسالة إلى قائد جيشه ينصحه فيه بعدم التَّعسف في إعلان أحكام البراءة، وقد كتب القاضي عمروس بن فتح إلى الإمام أفلح على أنَّ أحكام البراءة صعبة التَّطبيق، فلا بد إبداء جانب من المرونة والتَّسامح.

والولاية والبراءة تتعلَّق بظواهر الأشياء لا ببواطنها، لأنَّ البواطن لا يعلمها إلاَّ الله وحده، لذلك فتطبيق الأحكام يتعلَّق بالظَّواهر لا بالبواطن.

ويعتبر شفارتز أنَّ هذا التسامح من الإباضيَّة لبناء علاقات مع المسلمين من غير الإباضيَّة، ما داموا أنَّهم

(1) Werner Schwartz, Les débuts de l'ibadisme en Afrique du Nord, P 56

يؤمنون بالله والرُّسل فإنها يمكن أن تكون جسرا للتَّواصل معهم.

ويذهب شفارتز إلى أنَّ الرَّبيع أمر أن يدفع للمخالفين المقيمين في البلاد التَّابعة لحكم الإباضيَّة أموالا، إلاَّ المشركين حكمهم الطَّرد من البلاد،[1] ويقصد بذلك أن يساعدوا بأموال الزَّكَّاة والصَّدقات ما لم تصدر منهم أعمالا منافية للدِّين.

ويستنتج من هذا التَّقسيم في المخالفين لا من الجانب العقدي فقط، بل يعطي لنا أيضا منهج تعامل الإباضية مع غيرهم في بداياتهم كأقلية دينية ناشئة.

فهم يعلمون أنَّ القطيعة مع المسلمين، ستجعل منهم فئة وأقلية منبوذة في المجتمع المسلم الكبير، وقد يكون هذا نقمة عليهم، أو قد يكون داعيا لطردهم من البصرة، وأيُّ تموقع قد يجعل منهم فئة متعصِّبة، فيكون حالهم كحال الخوارج المتشدِّدين الذي هاجروا من البصرة، أو قد يؤول الأمر إلى أعمال عنف.[2]

ورأى شفارتز أنَّه في هذا الواقع الذي يعيش فيه الإباضيَّة والمحاط بحركات متشدِّدة، جعلهم يتركون العمل بأحكام الولاية والبراءة، ولا يُعمل بالبراءة إلا إذا كانت معصية كبيرة ظاهرة، ولا يُسأل المسلم هل صلَّى أم زَكَّى أم أنَّه يطيع الإمام أو يخالفه.

ويستنتج شفارتز من هذا أنَّ الأحكام الإباضيَّة يختلف تطبيقها على حسب الظُّروف الزَّمانية والمكانيَّة، وعلى حسب السِّياق الذي تمرُّ به الفرقة، فهم ينتقلون من حالة إلى أخرى أو ما يطلق عليه في المصطلح الإباضي بمسالك الدِّين، لضمان بقائهم واستمرارهم.

### 7. نقد الإباضيَّة للمرجئة:

استند الكاتب فان أس إلى سيرة بن ذكوان لاعتبارها نموذجا لجدال الإباضيَّة مع المرجئة، فيعتبر سالم بن ذكوان الاعتراف بالإرجاء في حق أبي بكر وعمر بن الخطاب شيئاً معروفاً ومفترضاً بالنِّسبة للمرجئة على اعتبار أنَّ زمانهم قد ولَّى، ولكنَّ هؤلاء في نفس الوقت طلبوا من شبابهم أن يتخلُّوا عن معاوية، فردَّ عليهم سالم أنَّه لماذا لا يرجؤون في معاوية كما أرجؤوا فيمن سبقه بحجَّة أنَّهم قد مضوا.

وبيَّن فان أس أنَّ الإرجاء في المصطلح الإباضي يعني الوقوف وعدم الحكم على الشَّخص بمآله، لأنَّنا لا نملك المعلومات للحكم عليه.

من هذا الباب يرى الإباضيَّة أنَّ المرجئة متناقضين، فكانوا يرون ضلال الحكَّام الأمويين في حياتهم، ولكن بعد موتهم كان المرجئة لا يزالون يوالونهم حتى الفترة العبَّاسِيَّة، كما انتقد سالم بن ذكوان المرجئة في استدلالهم بالقرآن،

---

[1] المصدر السَّابق، ص 61.

[2] Werner Schwartz, Les débuts de l'ibadisme en Afrique du Nord, P 62.

حيث يرى أنَّهم أخرجوا النَّص عن سياقه.[1]

**المطلب الرَّابع: دور التِّجارة في نشر المذهب الإباضي:**

أشار فان أس في مسألة نشر المذهب الإباضي إلى الدَّور الكبير الذي قام به الفقهاء التُّجار في نشر المذهب الإباضي، واعتبر هذا شبيها لما هو موجود في الدِّيانة اليهوديَّة، وسمَّاهم بالمتفقِّهين التُّجار، وقال إنَّ هذا كان من مميِّزات اليهود.

وذكر أنَّ نشر الإسلام قد ارتبط بشكل وثيق بالتِّجارة وبالمكاسب المادِّية، فقال" كان المرء مقتنعا أنَّ واردات الخراج أهمُّ بالنِّسبة للحاكمين من القيم المثاليَّة".[2]

وكان يرى ويعتقد أنَّ الدَّافع التِّجاري للمسلمين أكبر من دافع نشر قيم أو دين، حتَّى هؤلاء الفقهاء إنَّما وظَّفوا الدِّين لأغراض تجاريَّة، وليس العكس التِّجارة لأغراض دينيَّة، فأعطى أمثلة لذلك، منها مثلا:

اعتبار سيدنا محمد ﷺ دعته الحاجة وحبُّ الثَّروة إلى نشر الإسلام خارج الجزيرة العربية، " محمد كنبيء للعرب لم يكن للرِّسالة معنى خارج المنطقة العربيَّة، إنما فعل ذلك لأسباب اقتصاديَّة واجتماعيَّة".[3]

ويضيف أنَّ عمر بن الخطاب كان قد بعث مجموعة العلماء لتعليم البربر، والغرض منه أن يمكنِّه ذلك من التَّواصل مع البربر، للاستفادة من خيرات تلك المناطق.

وكذلك لاحظ أنَ الجغرافي ابن حوقل كان تاجرا، فقد كان قصده الأوَّل التِّجارة والتَّعرف على أسواق تلك البلدان، واستغلَّ هذه الرحلات في تأليف كتابه، وكذا الأمر بالنِّسبة للصِّين، أمَّا إفريقيا السَّوداء فقد أُسْتُغِلَّت على نحو كبير وواسع.

ويذهب نفس المذهب شفارتز ولكن بأقل حدَّة، إذ يرى أنَّ قبول البربر للمذهب الإباضي ناتج عن الظُّلم الذي كانوا يتلقَّونه من جرَّاء السِّياسة الماليَّة للدَّولة الأمويَّة، والتي كانت تفرض ضرائب عليهم، وهي انحرافهم عن مقصد الإسلام،[4] حيث اعتبر أنَ توسُّعات الدَّولة الأمويَّة لتلك الأماكن لم يكن إلا للابتزاز المالي لأهالي تلك المناطق.

وكذا الأمر نفسه بالنِّسبة للحركات التي انتقلت إلى المغرب من معتزلة وصُفريَّة وإباضيَّة، حيث بيَّن فان أس أنَّهم أرسلوا الدُّعاة إلى مناطق مختلفة من العالم، وأسَّسوا هنالك مناطق تجاريَّة، وربطوها ببلادهم الأصليَّة لتكون بينهم

---

[1] جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، ص247/1.

[2] المصدر السَّابق، ص73/1.

[3] جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، ص 68/1.

[4] Werner Schwartz, Les débuts de l'ibadisme en Afrique du Nord,, P 6.

مواصلات تجاريَّة.

وتساءل كثيرا فان أس عن شخصيَّة سَلَمَة بن سعد، الذي ذهب في رفقة عِكْرِمة مولى ابن عبَّاس، الأوَّل يدعو إلى الإباضيَّة والثَّانِي إلى الصُّفريَّة، وشكَّك في وجود سَلَمَة، وتساءل عن كيفية معرفته بالمغرب، وافترض أنَّه إمَّا أن يكون لهما ذهاب قبل هذا في زمن الفتوحات، أو أنَّهم تجَّار رافقوا القوافل التِّجاريَّة، وكانت لهم معرفة بالمنطقة.

كما أنَّه وصف المعتزلة الذين جاؤوا إلى المغرب تجارا فقهاء، نشروا مبادئهم من خلال طرق التِّجارة والأسواق.[1]

واعتبر فان أس الدَّليل على أنَّ التِّجارة كانت مقصدهم الأوَّل، أنهَّم وظَّفوا الدِّين لمكاسب ماديَّة، حيث إنَّ قلوبهم كانت خالية عن الرَّحمة، سواء تعلَّق الأمر بالإباضيَّة أو المعتزلة، حيث لم يكونوا متسامحين مع غيرهم.[2]

ويرى كذلك أنَّ تلامذة أبي حنيفة كان لهم نصيب من الغنى اكتسبوه من خلال بعثتهم إلى خرسان من قبل أبي حنيفة، حيث اغتنوا هنالك.

على هذا الأساس قرَّر فان أس أنَّه" يمكن القول إنَّ الحركة الإباضيَّة كانت تسير جنبا إلى جنب مع الحركة التِّجارية، التي خضعت لها الأسواق التِّجارية مرورا إلى الهند والصين".[3]

ويستند بالنِّسبة لموضوع الحركات التِّجارية الإباضيَّة لدراسة المستشرق البولوني تادوز ليفتسكي تحت عنوان التُّجَّار العرب الأوائل في الصين،[4] حيث ذكر أنَّ الإباضيَّة كانوا من كبار التُّجار، وخضعت لهم الأسواق التِّجارية في كل من السِّند والهند.

كما سادت علاقات تجاريَّة مع إفريقيا، حيث كانت خطوطا تجاريَّة قرونا من الزَّمن، وصولا إلى الأسواق الكبرى في تدمكَّا.

وحسب فان أس فإنَّ البحث عن الأسواق التَّجارية خارج البصرة كان ضرورة ملحَّة على الإباضيَّة، ذلك أنَّهم في البصرة كانت تجارتهم متأزِّمة، ولقوا معاناة شديدة، ويفسِّر هذا ويلكنسون بعدم استطاعة قبيلة الأزد التي جاءت من البصرة الاندماج مع عرب الجنوب، وهذا ناتج على حسبه بالإحساس بالدُّونيَّة، ذلك أنَّهم ظلُّوا لقرون تحت وطأة

---

[1] جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، ص73/1.

[2] المصدر السَّابق، ص 1/ 76.

[3] المصدر السَّابق، ص 303/2.

[4] Lewicki Tadeusz, Les premiers commerçants arabes en chine ، ،RoczinkOrientalistyczLwow, Novembre, 1935, 173 – 186. ،Lwow 1935.

السَّاسانيين.[1]

وهذا التَّفسير المادِّي للإسلام، وأنَّ كل شيء يُراد من خلاله المادَّة والثَّروة ما هي إلاَّنتاج فكر ليبرالي استغلالي لخيرات ومقدَّرات الشُّعوب، وقد استند مرَّة أخرى المستشرق جوزيف فان أس على دراسات ويلكنسون فأوردها بدون دليل أو تمحيص، رغم أنَّ الإسلام بريء من هذه الاتِّهامات الباطلة، فقد جاء الإسلام ليخرج النَّاس من العبوديَّة والذُّلِّ والفقر والحاجة والفاقة، إلى الكرامة والاكتفاء، من خلال إعادة توزيع الثَّروات الذي يكون بالزَّكاة،كما حرَّم تكديس الثَّروات واحتكارها، فالإسلام كان انتشاره من خلال هذا المبدأ.

ومساهمة التُّجَّار في نشر الإسلام لا ينفيها إلا جاحد، ولكن كانت تجارتهم كسائر التِّجارات والأعمال، ولا ينكر عليهم أحد عملهم، فالتِّجارة عمل شريف، إنَّما استغلوا كونهم بين شعوب غير مسلمة لإيصال نور الهداية لهم، ولتحسين ظروفهم الاقتصاديَّة.

وسلمة بن سعد الذي ذكره فان أس، وقال إنَّ وجوده في شمال إفريقيا، أقرب إلى الخرافة منه إلى الحقيقة، فبحث تاريخيٍّ بسيط يتبيَّن للباحث أنَّه سبق مجيئه إلى شمال إفريقيا مع جيش عقبة بن نافع الفاتح لتلك البلاد، لكن الانسياق وراء التُّهم الباطلة اليسيرة، أبعدته عن تمحيص الحقيقة، والبحث عن الصِّدق.

**نقد دراسة المدرسة الألمانيَّة:**

لقد كانت الدِّراستان الألمانيتان حول المذهب الإباضي مختلفتين من عدَّة أوجه، وهي تعطي لنا في نفس الوقت تطوَّر الدِّراسات الألمانيَّة، فقد كانت دراسة فان الأس المتقدِّمة على شفارتز المعاصرة تمثِّل بحقٍّ تأثُّرها الواضح بمدرسة المراجعين من خلال تبنِّي نظرة مايكل كوك إلى التَّاريخ، والتي بنت أسسها على التَّشكيك في المصادر الإسلاميَّة، ثم محاولة البناء عليه من خلال مصادر من العهد القديم إن وجدت، وإن لم تكن فيتركون المسألة موضع شكٍّ دون الحسم فيها، أو الاعتراف بفساد منهجهم في دراسة التَّاريخ.

حيث مرَّ فان أس بكثير من القضايا التي وضعها موضع شكٍّ، كحقيقة وجود عبد الله بن إباض، أنَّه شخصيَّة خياليَّة وهميَّة لا تمت إلى الحقيقة التَّاريخيَّة بصلة، والأدهى والأمرّ في ذلك يعلن بعد ذلك أنَّه لا يجد سندا لنظريَّته، لأنَّ إلغاء هذه الشَّخصيَّة سيضع الأمور أكثر تعقيدا، ويمرُّ على المسألة دون أن يُعلن فساد منهجه ورؤيته.

وفي محاولة منه للتَّهوين بكثير من الشَّخصيَّات التَّاريخيَّة واعتبارها من الموالي وأنَّها تسعى من خلال زعامتها للفرقة أن تبحث لنفسها عن مكانة اجتماعيَّة وزعامة تاريخيَّة، وذلك من خلال اعتبار جابر بن زيد من الموالي، وأبي عبيدة ما هو إلاَّ شخص يبحث عن مكانة له وسط الإباضيَّة فتزعَّم تلك الجماعة.

---

[1] جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، ص 303/2.

وفي حديثه عن انتشار الإسلام، كان تأثُّره واضحا بالنَّظرة الماديَّة للتَّاريخ، وأنَّ الإسلام ما جاء إلا ليبني امبراطوريَّة لاحتلال الشُّعوب ويسلب خيراتها، ولا علاقة له بمشروع ربَّاني من أجل هداية النَّاس.

ولكن تبقى أبحاث شفارتز تمثُّل وجها آخر في الدِّراسات الألمانيَّة، وهي الدِّراسات الأكاديمية المعاصرة، حيث أعلن ذلك في مقدمته أنَّه لا يدرس الفرقة إلا من خلال مصادرها، وأعتقد أنَّه وُفِّق في ذلك إلى درجة بعيدة، فكانت نتائجه لا تختلف كثيرا عن نظرة الفرقة للتَّاريخ ولغيرها.

# الفصل الرَّابع: دراسات المستشرقِين الإيطَالِيين

**تمهيد:**

تُعتبر المدرسة الإيطَاليَّة من أهمِّ المدراس التي اهتمَّت بالشَّأن العقدي للمذهب الإباضي في فترة مبكرَّة وذلك في بداية القرن العشرين، وكان ذلك من خلال اللِّقاء الإيطالي الإباضي في ليبيا،أين وضعت الدَّولة الاستعماريَّة الفاشيَّة الإيطَاليَّة قدمها في ليبيا سنة 1911م، ولم يكن خفيًّا أنَّ الاستشراق كان من أهمِّ دوافعه في بداياته الاطِّلاع على الشُّعوب في ثقافتها ودينها لخدمة أهداف الاستعمار، أو استغلال الاحتلال لتلك الدِّرَاسَاتِ من أجل أغراضه العسكريَّة، ولقد اعتمدنا في دراستنا على مقال للمستشرق مَارْتِينُو مُورِينُو كنموذج للمدرسة الإيطَاليَّة في تحليله للعقيدة الإبَاضِيَّة، ولكن قبل أن نلج هذه الدِّرَاسَةسنتأتي إلى ذكر أهمِّ الدِّرَاسَاتِ الإيطَالِيَّة حول المذهب الإباضي.

## المبحث الأوَّل: أعمال المدرسة الإيطاليَّة حول المذهب الإباضي:

### المطلب الأوَّل: أهمُّ أعمال كارلوا ألفونسو نالِّلينُّو Carlo Alfonso Nallino(1872 – 1938):

#### 1/ العلاقة بين عقيدة المعتزلة وإباضية شمال إفريقيا:[1]

Rapporti fra la dogmatica Mu ‘tazilita e quelladegliIbaditi dell’ africasettentrionale[2]

وتتعلَّق هذه الدِّرَاسَة بتبيان أوجه الشَّبه بين العقيدة عند الإبَاضِيَّة وعند المعتزلة،حيث يذكر نالِّلينُّو أنَّ قولدزيهر لاحظ أنَّه من خلال كتاب عقيدة التَّوحيد لعَمْرُو بْنُ جُمَيْع والذي نشره مُوتِيلاَنَسْكِي،[3] يقول فيه "إنَّنَا نجد فيه أقوال تضعنا أمام طابع اعتزالي واضح"[4]، وذكر الأقوال التي اتَّفق فيها المعتزلة مع الإبَاضِيَّة أو العكس، نجد من

---

[1]Carlo Alfonso Nallino, Rapporti fra la dogmatica Mu ‘tazilita e quella degli Ibaditi dell’ africa settentrionale.. Revista degli studi Orientali –vol. VII, Roma 1916-1918 pubblieoslo in raccolta discritto editi e inditi vol. II Roma 1940

[2]ترجم الدِّراسة الدُّكتور عبد الرَّحْمَن بدوي في سلسلة نصوص معتزليَّة لكارلو ألفونسو نالليو، التُّراث اليوناني في الحضارة الإسلاميَّة، دراسات لكبار المستشرقين، ترجمة عبد الرَّحْمَن بدوي، مكتبة النَّهضة المصريَّة، مصر، ص 204 - 210

[3] عقيدة التَّوحيد لعمرو بن جميع، ترجمه موتيلانسكي وقدَّمها في المؤتمر الرَّابع عشر للمستشرقين المنعقد بالجزائر سنة 1905.

L’Aqida des Abadhites, A. DE. C. Motylinski (Recueil mémoires et de textes publié en l’honneur de XIV congres des orientalistes, Alger, 1905, PP 503 - 545

[4]التُّراث اليوناني في الحضارة الإسلاميَّة، دراسات لكبار المستشرقين، ترجمة عبد الرَّحْمَن بدوي، مكتبة النَّهضة المصريَّة، مصر، ص 204.

بينها مسألة خلود أهل الكبائر في النَّار، وأنَّ التَّوبَة لا تنفع بعد الموت، والشَّفاعة لا تصحُّ لأهل المعاصي والذُّنوب، وأنَّ الله صادق في وعده ووعيده، وأنَّ صفات الله ليست زائدة عن ذاته، وأشار إلى أنَّ المنهج هو نفسه كذلك في ترتيب المسائل العَقَدِيَّة وهو لا يختلف عن مثيلاتها لدى المعتزلة، وبيَّن في الدِّراسة أيضاً أنَّ الاختلاف الوحيد بين الفرقتين نجده في نقطتين: وهي تسمية مرتكب الكبيرة، فالإبَاضِيَّة يختلفون عن المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين، ويختلفون معهم في القدر،وقد استشهد في هذا بكتب إباضيَّة ككتاب أصول الدِّيانات للشَّيخ عامر بن علي الشَّماخي و كتاب شرح النُّونية لعبد العزيز بن إبراهيم المِصْعَبي، وحاول نالِّينُّو أيضاً في هذه الدراسة أن يفسِّر هذا التَّأثُّر المفترض المغربي خاصَّة بالمعتزلة في شمال إفريقيا، وقد وضع في ذلك عدَّة أسئلة ليثبت بها حكمه الأوَّل في دراسته، إلا أنَّه أنهى دراسته بالاعتراف على أنَّه لا يمكن الفصل في هذه الفَرَضِيَّة لانعدام المصادر المساعدة على ذلك.

نستنتج من هذه الدِّرَاسَة أنَّها تفتقد إلى أدنى عنصر من عناصر البحث العلمي، وهي الموضُوعِيَّة، ففرض حكمه على أنَّ الإبَاضِيَّة ما هي إلا نسخة من المعتزلة تختلف معها في نقطتين، ثم حاول إثبات هذا الحكم، وعندما لم يجد ما يثبت دليله، ترك الحكم وأرجأ البحث عن الدَّليل في دراسات أخرى.

وهذه الدِّرَاسَة الوحيدة حول الإبَاضِيَّة من الدِّرَاسَاتِ العديدة حول الإسلام لكارلو ألفونسو نالِّينُّو وتتمحور حول العلاقات بين الإبَاضِيَّة والمعتزلة، وهي في أصلها نقد لمقال لقولد زهير، تركت صداها عند الكتَّاب الإيطاليين، ولعلَّه من خلالها بدأ التَّعرف على المذهب الإباضي، وأحسب أنَّ جميع الدِّرَاسَاتِ الإيطَاليَّة في العقيدة الإبَاضِيَّة كانت عالة على نالِّينُّو، فبداية من المستشرق الشَّهير رُوبِيرْتُو رُوبِينَاتْشِي، إلى مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو الذي هو محور دراستنا هذه، ومرورا إلى كُتَّاب آخرين من أمثال الباحثتين لُورَا فِيشْيَا فَالِيرِي (1893–1989) Vaglieri, L. Veccia، وإِرْسِيلْيَافَرَانْشِيسْكَا ERSILIA Francesca[1]الباحثة المعاصرة، حيث أخذت المدرسة الإيطَاليَّة أهميّتها ومركزيَّتها بين مدارس الاستشراق في الدِّرَاسَاتِالإبَاضِيَّة.

## المطلب الثَّانِي: أهمُّ أعمال رُوبِيرْتُورُوبِينَاتْشِي Roberto Rubinacci(1915 – 1992):

يُعتبرالمستشرق رُوبِيرْتُو رُوبِينَاتْشِي من كبار رجال الاستشراق الإيطالي في الدِّرَاسَاتِ الإبَاضِيَّة، فله العديد من الدِّرَاسَاتِ، ولا بدَّ للإشارة أنَّه المستشرق الوحيد الذي غطَّى جوانب عدَّة في الفرقة الإبَاضِيَّة فكانت دراساته تشمل

[1] **إِرْسِيلْيَا فَرَانْشِيسْكَا**:باحثة معاصرة أستاذة محاضرة بالمعهد الشَّرقي بنابولي، وأستاذة مشاركة في العديد من الجامعات، لها أبحاث عديدة حول الإسلام، شاركت في العديد من المؤتمرات التي تبحث في الإسلام والإبَاضِيَّة، إلا أنَّ أبحاثها المتميّزة كانت تتعلق بالعلاقة بين الاقتصاد والشَّريعة الإسلاميَّة، ولها أبحاث حول الزَّكاة في الإسلام، وعقدت مقارنة بين مختلف المذاهب ومنه المذهب الإباضي ومن هنا كان تعرفها على المذهب الإباضي، ثمَّ من خلال أستاذها رُوبِيرْتُو رُوبِينَاتْشِي التي تتلمذت بين يديه، حيث كان مديرا للمعهد الشَّرقي بنابولي، وشاركت في طباعة مقرَّرات المؤتمرات العالميَّة حول الإبَاضِيَّة التي تعقدها بصفة سنويَّة سلطنة عُمَان، ينظر http://docenti2.unior.it/index2.php?content_id=18246&content_id_start=1 ( 08/01/2018 20 :00)

التَّاريخ والفقه والعقيدة والتَّصوف وامتدَّ إلى فهرسة المخطوطات الموجودة بالمعهد الشَّرقي بنابولي.

### 1/ عقيدة الإيمان عند الجنَّاوِنِيّ:

دراسة تتعلَّق بالجانب العقدي الذي هو محور بحثنا دراسة قيِّمة حول تحليل عقيدة نفوسة للجَنَّاوِنِيّ[1] وقد عقد معها مقارنة بعقيدة التَّوحيد لعَمْرُو بْنُ جُمَيْع، واستعان في ذلك بكتاب الوَضع للجَنَّاوِنِيّ، فكانت دراسته تتعلَّق بالعقيدة الإبَاضِيَّة وتطوّرها، ولم يكن خفيا تأثُّر رُوبِيرْتُو بآراء أستاذه نالّلينُّو في بعض القضايا، وخاصَّة ما يَتَعَلَّق منها بالعلاقة بين الإبَاضِيَّة والمعتزلة، وكذا كانت له دراسة لبعض القضايا الفقهيَّة في المذهب الإباضي.[2]

### 2/ الخليفة عبد الملك بن مروان والإباضيَّة:

دراسة حول رسالة عبد الله بن إباض لعبد الملك بن مروان، من خلالها بنى رُوبِيرْتُو علاقة الإبَاضِيَّة المفترضة بالسُّلطة الأمويَّة، حيث ذكر في دراسته أنَّ الإبَاضِيَّة تختلف عن مثيلاتها من الفرق الأخرى المعارضة، ذلك أنَّ هذه الأخيرة تبنَّت مبدأ السِّلم والحوار من خلال الرِّسالة المذكورة آنفا كمنهج للتَّغيير، بينما بعض الفرق المعارضة الأخرى انتهجت منهج القوَّة والعنف.[3]

### 3/ وثيقة قديمة حول حياة الرَّهبنة عند المسلمين (قواعد حلقة أبي عبد الله محمَّد بن بكر):

دراسة تتعلَّق بالجانب الصُّوفي عند الإباضيَّة، حيث إنَّ رُوبِيرْتُو أبرز وثيقة تتحدَّث عن نظام الحلقة أو العزَّابة في وادي مزاب، واعتبرها مظهرا من مظاهر التَّصوف الإباضي.[4]

ودراسة رُوبِيرْتُو لهذه القضايا كانت باعتماده على مصادر إباضيَّة، من خلال مخطوطات تمَّ نقلها من ليبيا إلى إيطاليا، وهي موجودة الآن في مكتبة المعهد الشَّرقي بنابولي، والذي كان قد أشرف على إدارته، وقد وضع لهذه المخطوطات فهارس في دراسة من دراساته.[5]

## المطلب الثَّالث: أهم أعمال فانْنّا كِرِيمونُوزِي Vanna Cremonesi:

### 1/ وثيقة قديمة إباضيَّة حول خلق القرآن (رسالة الإمام الرُّستمي محمد أبي اليقظان):[6]

وهي مقالة في أصلها ترجمة لرسالة محمد أبي اليقظان بن أفلح التي أوردها البرَّادي في جواهره،[7]وفي تعليق

---

(1) Roberto Rubinacci, «La professione di frede di al – Gannawuni», AIUON, XIV, parte II, pp. 553-595.
(2) Roberto Rubinacci, La purita rituale secondo gli Ibaditi, Annali dell'istituto Univeritario Orientale Napoli, 1957.
(3) Roberto Rubinacci, « Il Califfo Abd al- Malik b.Marwan e gli Ibaditi», AIUON, vol, V, Napoli.
(4)Roberto Rubinacci, Un antico documento di vita cenobitica musulmana ( la regola della halaqa dello sayh abu ' Abd Allah Muhamed b. Bakr), Annali dell' Istituto Universitario Orientale di Napoli 1961
(5) Roberto Rubinacci, Notizia di alcuni manoscritti ibaditi esistenti presso l'Istituto Universitario di Napoli.
(6)Vanna Cremonesi,Un Antico documento ibadita sul corano creto ( la resala dell Imam rustemide Muhammed Abu l Yaqzan, Studi magrebini ' ( وثيقة قديمة إباضية حول خلق القرآن ( رسالة الإمام محمد أبواليقظان، فنا كريمونيزي، مجلة الدراسات المغربية) I161-135/

(7)أبو القاسم بن إبراهيم البرَّادي، الجواهر المنتقات في إتمام ما أخلَّ به كتاب الطبقات، ص

للباحثة فَانْنَّاVanna على هذه الرِّسالة بيَّنت أنَّ محمد بن أفلح جادل مناوئيه بالمنطق فقال: القرآن لا يخرج من أن يكون شيئا أو ليس بشيء، فلا يمكن أن يكون ليس بشيء، إذ لو ثبت ذلك للزم لنا القول بأنَّ رسل الله لم تأت بشيء، لا بتوراة ولا بإنجيل ولا بقرآن.

فإن ثبت أنَّه شيء فإنه لا يحرج من إحدى القضايا الثَّلاث:

- إمَّا أن يكون ذلك هو الله، والله وصف نفسه بالشّيء ﴿**قُلَ اَيُّ شَيْءٍ اَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللهُ**﴾(الأنعام: 19).
- وإمَّا أن يكون بعض الله كالجزء من الكلِّ.
- وإمَّا أن يكون غير الله.

وأضاف محمد بن أفلح أن لا إمكانيَّة أو احتمال بعد هذه الثَّلاثة "إلاَّ من ركب اللَّجاج وحاد عن طريق الحقِّ والإنصاف". [1]

وبعد ذلك بيَّن العواقب التي تنجرُّ بالقول بالمقولتين الأوَّليتين فقال: إنْ قالوا هو الله فقد ضاهوا اليعقوبيَّة والنَّصرانيَّة.

وأمَّا الاحتمال الثَّانِي وهو بعض الله فلا يمكن القول به إذ يستحيل في الله التَّبعيض والتَّجزئة، لأنَّ هذا من صفات الحدوث.

فلا يبقى إلا كونه كلام الله وهو غير الله، وقد استفاض محمد بن أفلح في مناقشة الكلام هل هو محدث أو قديم ليصل في النَّهاية إلى القول بخلق القرآن.

ولابدَّ إلى الإشارة إلى أبحاث أخرى لا تقلُّ أهميَّة مما ذكرنا سابقا، بعضها مبثوث في مجلات استشراقيَّة وهي دراسات متعلِّقة بالتَّاريخ أو الفقه أو تاريخ الإمامة في عُمَان، كبحث حملة العلم في المذهب الإباضي لكرُوبي لاَرُوزَا / G. CRUPI LA ROSA،[2] وأعمال الباحثة المعاصرة إِرْسِيلِيَافَرَانْشِيسْكَا Ersilia FRANCESCA عن قضايا فقهيَّة وتاريخيَّة في المذهب الإباضي،[3] ودراسة لورا فِيشِيَا فَالِيرِي VecciaVaglieri حول الصِّراع بين معاوية والخوارج من خلال المصادر الإبَاضِيَّة، وكذا الإمامة في عُمَان.[4]

---

[1] المصدر السَّابق، ص 148.

[2] I trasmettitori della dottrina ibâdhita , G. CRUPI LA ROSA, A.I.U.O. Napoli, Vol. 5, 1953, p-p. 123-139

[3] Ibâdî Law and Jurisprudence, Ersilia FRANCESCA in The Muslim World, Vol. 105/2, April 2015 ، ولها دراسات أخرى ([05/05/2015])

[4] Veccia Vaglieri, Laura, Il conflitto Ali-Mu'awiya e le secessione Kharigita riesaminati alla luce di fonti Ibadite. Roma, 1952. (41 DS97.2.V4

ولقد كان اللِّقاء الإيطالي الإباضي في ليبيا، عندما كانت هذه الدَّولة الأخيرة مستعمرة لإيطاليا،[1] واستغل الباحثون الفرصة لدراسة المجتمع اللِّيبي وعقائده، وعثروا على مخطوطات إباضيَّة في ليبيا، أين حُملت إلى المكتبات الإيطَاليَّة، ومعظمها الآن يقبع في المعهد الثَّقافي الشَّرقي بنابولي بإيطاليا Orientali di Culturali Istituto Napoli.

واخترنا لموضوع دراستنا كنموذج للدِّراسات الإيطَاليَّة بحث لماريُو مَارْتِينُو مُورِينُو Mario MartinoMoreno[2]بعنوان "مُلاَحَظَات حَوْلَ العَقِيدِةِ الإِبَاضِيَّة"، وهو مقال منشور ضمن حوليَّات المعهد الشَّرقي بنابولي.[3]

ورغم أنَّ هذا الدِّرَاسَة تعتبر الوحيدة حول الإبَاضِيَّة في أعمال مُورِينُو، ألاَّ أنَّها تُعتبر مُتَمَيِّزة، كونها حاولت واجتهدت في الأخذ من مصادر الفرقة.

لقد كان هذا البحث جريئًا، ذلك أنَّه من خلاله تمَّ تصحيح ونقد ذاتي داخل المدرسة الإيطَاليَّة، وبالخصوص لعملاق من أعمدة المستشرقين الإيطاليين وهو نالِّينُّو الذي بالرَّغم من أبحاثه القيِّمة إلا أنَّه انساق هذه المرَّة وراء أحكام مسبقة في مقاله.

بحث مُورِينُو جدير بالاهتمام ذلك أنَّه وصل إلى نتائج باهرة، من خلاله استطاع تغيير نظريَّة أنَّ المذهب الإباضي هو خليط من مذاهب شتى، من مذهب الاعتزال إلى مذهب الأشاعرة.

بيَّن مُورِينُو أنَّ الدَّافع من بحثه في أصله ومنطلقه هو نقد لدراسة نالِّينُّو حول موضوع الصِّلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الإبَاضِيَّة المقيمين في إفريقيا الشَّمالية حيث قال: "في هذه المادِّة أقترح إعادة ربط لدراسة نالِّينُّو بشأن بحث العلاقة بين "عقائد المعتزلة وعقائد الإبَاضِيَّة في شمال أفريقيا"[4]

ويبدو أنَّ مُورِينُو استبق دراسته بنقد نالِّينُّو الذي باعتقاده أصدر حكما مسبقا في بداية دراسته، كما بنى

---

Laura VECCIA VAGLIERI, L'Imâmato ibâdita dell'Omân, A.I.U.O. Napoli, Vol. 3, 1949/p. 245-282

[1] عرفت ليبيا الاستعمار الإيطالي من 1911 إلى 1943.

[2] مارتينو ماريو مورينو (تورينو، 8 سبتمبر 1892 – روما، 13 جوان 1964) كان دبلوماسيا إيطاليا ومستشرقا، سنفرد له تفاصيل أكثر لحياته.

(3)Mario Martino Moreno, Note di teologia ibadita Annali Nuova serie, vol. III, scritti in onore di FRANCESCO BEGUINTO, per il suo settantesimo compleanno, istituto universitarion orientale di napoli, Napoli 1949.

[4] مَارِيُو مَارْتِيُنو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ترجمة بن دريسو مصطفى، العطف، الجزائر، 2017، ص1، أصل المقال والعنوان:

Note di teologia ibadita, Mario Martino Moreno, Annali Nuova serie, vol. III, scritti in onore di FRANCESCO BEGUINTO, per il suo settantesimo compleanno, istituto universitarion orientale di napoli, Napoli 1949

حكمه من خلال مصدر واحد وهي عقيدة التَّوحيد لعَمْرُو بْنُ جُمَيْع المترجمة من قبل مُوتِيلاَنَسْكِي، لأنَّ نالِّلينُّو قال في بداية دراسته: "رسالة العقيدة الإبَاضِيَّة لعَمْرُو بْنُ جُمَيْع تضعنا أمام أقوال ذات طابع معتزلي واضح".[1]

وكذلك سعى مُورِينُو إلى تبيان العلاقة بين عقيدة المشارقة والمغاربة من الإبَاضِيَّة، هل كانتا متوافقتين أو مختلفتين؟ هل كان تطورهما متلازما؟، وما مدى تأثير اختلاف البيئة في العقيدتين؟

وبيَّن مُورِينُو منهجه في ذلك، أنَّه لا يعتمد على مصدر واحد، بل على عدد من المصادر، حيث بيَّن أنَّه وظَّف مصدرا إباضيًّا مشرقيًّا، وهو كتاب بهجة الأنوار لأبي عبد الله بن حميد السَّالمي العُمَاني، ووصفه أنَّه كتاب صعب الدِّرَاسَة،[2] وأنَّه يحتوي على أفكار نجدها في نونيَّة المُلُوشَائِي.

كما اختار مُورِينُو هذه النُّونِيَّة نموذجا لإباضية شمال إفريقيا بشروحها الثَّلاثة: عَمْرُو بن رمضان التَّلاَّتِي، الشِيخ اِسْمَاعِيل بن مُوسَى الجِيطَالي، وعَبْدَ العزَيز بن ابْرَاهيم المصْعَبي الثَّمِيني.

وأضاف إلى الكتابين السَّابقين في دراسته للعقيدة عند الإباضيَّة، كتاب قناطر الخيرات لإسماعيل الجيطالي فيما يخصُّ بعض المسائل الصُّوفيَّة.

ولكن قبل الولوج لدراسة مُورِينُو لابدَّ من الاطِّلاع على جوانب من شخصِّيته وحياته.

**المطلب الخامس: ترجمة مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو Mario Martino Moreno:**[3]

وُلِدَمَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو **Mario Martino Moreno** في تُورِينُو بشمال إيطاليا في 08 سبتمبر سنة 1892، من أب يدعى جُيوفَانِي مُورِينُو Giovanni Moreno الذي كان يعمل جرَّاحا، وأمٍّ تُدْعَى إيرَنِيسْتَا أُولِيفِيرْيُو d'ErnestaOliverio، وأصل أسرته من منطقة Sanremo سان ريمو المدينة المطلَّة على البحر في الشَّمال الغربي من إيطاليا. تُوفِّي في روما 13 جوان 1964، عن عمر يناهز اثنان وسبعون عاما.

لقد راود مُورِينُو منذ شبابه حُلم أن يكون من كبار المستشرقين، لذلك فقد كان عصاميًّا في تعلُّمه للُّغات الشَّرْقِيَّة كالعبريَّة والعربيَّة والفارسيَّة، وانتسب إلى كليِّة الفنون في جامعة جِنْوَة، ودشَّن أنشطته الأولى بنشر كتاب كليلة ودمنة في سان ريمو سنة 1910.

وبعد حصوله على الدِّبلوم من جامعته في العشرينات من عمره اختار العمل في الوظيف العمومي، فكان عمله مع الدَّولة الفاشيَّة الاستعماريَّة في إفريقيا بعد الحرب الإيطَاليَّة العثمانيَّة واستعمارها ليبيا سنة 1911، وهذا يعني

---

[1] كارلو ألفونسو نالينو،الصِّلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الإبَاضِيَّة المقيمين في افريقيا الشَّمالية، ص204.

[2] مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص1.

[3] MORENOMartino Mario, Massimo Campanini, http://www.treccani.it/enciclopedia/martino-mario-moreno_(Dizionario-Biografico)/ (20/02/2016, 20:00)

أنَّ مُورِينُو اختار العمل مع وزارة المستعمرات، فخدم في طرابلس من سنة 1913 إلى سنة 1915.

وفي طرابلس كانت له دراسات حول التَّقاليد اليَّهودية في لبيبا، إلا أنَّه بعد بروز القلاقل في إيطاليا سعى إلى مساندة تلك الحركات الانفصاليَّة الوطنيَّة والدَّاعية إلى الاستقلال.

وكان ضمن لجنة ترسيم الحدود بين 1925 و1928 بعد سفره لكل من مصر واليمن، أين حصل في هذه المدينة الأخيرة على منصب الشُّؤون السِّياسيَّة والمدنيَّة للحكومة الأثيوبيَّة من 1929 إلى 1931، ولاحقا كان في الوظيف الإداري بأديس بابا.

واهتمَّ بالدِّرَاسَاتِ الأثيوبيَّة سواء تعلَّق الأمر منها بالتَّقاليد أو اللَّهجات المختلفة في تلك المناطق.

نشر العديد من الأبحاث اللُّغويَّة في جرائد للمستعمرات بـ Galla Sidama الأثيوبيَّة سنة 1938.

وقد وضع مُورِينُو تجاربه ومعارفه وخبراته في بداية مسيرته في خدمة الاستعمار الفاشي وساهم في الإدارة الاستعماريَّة، حيث استمال الجامعات لدعوته من أجل استغلال خبراته في البحث عن قضايا ما وراء البحار والتي لها علاقة بالمستعمرات.

في سنة 1940 انصرف إلى التَّعليم الحرِّ في تاريخ منطقة القرن الإفريقي ولغاته، كما دُعي بعدها من أجل شُغل منصب للتَّعليم في جامعة روما، وبالخصوص في سنة 1939و1944 كان يُعطي دروسا في اللُّغات غير السَّامية، وبين عامي 1951و1952 كان يدرِّس التَّاريخ الأثيوبي تحت إشراف الدَّولة.

في نهاية الحرب العالميَّة أُرسل مُورِينُو على رأس وفد علمي للمعهد الإيطالي للثَّقافة في بيروت، وبالموازاة مع ذلك استغل تواجده في بيروت للمساهمة في الأعمال الثَّقافيَّة.

في سنوات 1954-1957 عمل أستاذا للثَّقافة الإثيوبيَّة ببيروت، حيث أعطى دروسا في اللُّغة العبريَّة واللِّسانيَّات في كليّة الفنون الجميلة بلبنان.

في المجال الجغرافي والثَّقافي كانت لمُورِينُو مساهمات حول الإسلام، فخلال العهد الفاشي نشر مُورِينُو كتابا في موضوع المذاهب الإسلاميَّة في بولونيا، وكان ذلك غاية أهداف دراساته، والتي أصبح فيما بعد متميّزًا فيها.

وكانت له مساهمة واسعةفي خدمة الاستعمار من خلال استخدام معارفه، وذلك من خلال معرفته الكبيرة للشُّعوب الإسلاميَّة حيث ساعد الإمبراطوريَّة الفاشيَّة، بتحليلاته حول الإسلام ومذاهبه، خاصَّة ما يَتَعَلَّق منه بالجانب الأشعري في تحليله للعقائد.

بعد نهاية هذه المرحلة من الحرب العالميَّة وانهيار الدَّولة الاستعماريَّة الفاشيَّة الإيطَاليَّة، ألَّف مُورِينُو كتابا جديدا حول الإسلام (ميلانو 1947)، حيث ظهر تغيُّر في منهجه عن سابقيه، ومن خلاله طلَّق النَّهج الذي كان يستعمله في المرحلة الاستعماريَّة، وأعطى الكثير من المساحة للأساطير، والخرافات الشَّعبية والأعمال الدِّينيَّة، وكان له اهتمام

واضح بالجانب الصُّوفي من الإسلام مع الابتعاد عن الرُّؤية الأشعريَّة، والدِّرَاسَاتِ التي ساهمت في خدمة الاستعمار.

كان منهجه الجديد يركِّز على بعض التَّفاصيل، والدِّقة والوضوح في سرد المعلومات كعمله حول حياة محمد "ﷺ"، أو عمله في التعريف عن الإسلام، وقد أبدى اهتماما للحركات الإصلاحيَّة الإسلاميَّة من أمثال محمد عبده، إلا أنَّه قلَّل من فاعليتها فاعتبرها موروثا قديما في ثوب جديد.

وخصَّص جانبا من الاهتمام بالجانب الصُّوفي من الإسلام حيث ألَّف كتابا عن الإسلام والتَّصَوُّف الإسلامي، وتوَّجه بنشر أبحاث في مختارات حول التَّصوُّف العربي الفارسي 1951.

في السَّنوات الأخيرة من أنشطته المهنيَّة عمل مُورِينُو بعد استقلال السُّودان وزيرا مفوَّضاً في الخرطوم سنتي 1956–1957وهي سنة تقاعده.

ومن أهم أعماله ترجمته للقرآن الكريم، وهي ترجمة شعبيَّة ضمن المجموعة التي ظهرت طبعتها في 1967، والتي هي أحسن من غيرها.

ومنذ عام 1957 والذي هو عام تقاعده حتى وفاته، عمل مراجعا لمجلات الدِّرَاسَاتِ الإثيوبيَّة، التي كان ينشرها معهد الشَّرق بروما.

**المبحث الثَّانِي دراسة مُورِينُو للعقيدة الإبَاضِيَّة:**

**المطلب الأوَّل: مصادر المعرفة عند الإبَاضِيَّة:**

بيَّن مُورِينُو سبب اختياره لبهجة الأنوار وهي شرح لقصيدة أنوار العقول في التَّوحيد للسَالمي والتي هي قصيدة تعليميَّة تشتمل على العقيدة، وتحتوي أيضا على مصادر المعرفة، حيث من خلالها يمكن معرفة أصول المذهب الإباضي.

من خلال هذه القصيدة بيَّن السَّالمي أنَّ العلم ثلاثة أنواع: علم ضروري، وعلم نظري، وعلم مكتسب،[1] ويضيف مُورِينُو أنَّه من خلال كتاب قناطر الخيرات للجيطالي من شمال إفريقيا،[2] والإمام الخليلي[3]فقد أضافا مصدرا آخر للمعرفة وهو العلم الوهبي، حيث ذكر مُورِينُو أنَّ الإمام الخليلي[4]وصفه بكونه فيضاً نورانيّاً ومدداً رحمانيّاً.

---

[1]أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، بهجة الأنوار (شرح أنوار العقول في التَّوحيد)، ص 29.

[2]أبو طاهر اسماعيل بن موسى الجيطالي النفوسي (75هـ)، كتاب قناطر الخيرات، ص 44.

[3] لم يذكر مورينو عنوان الكتاب، ولعله يقصد بالكتاب: النوَّاميس الرَّحمانية في تسهيل الطَّريق إلى العلوم الرَّبَّانيَّة.

[4]**الشَّيخ سعيد بن خلفان بن أحمد:** نسبه يلتقي بـ (الإمام الصَّلت بن مالك الخَرُوصي)، ولد سنة 1230هـ/1815م في بلدة بوشر من ضواحي العاصمة مسقط. وقد بقي متردِّدًا بين بوشر وسمائل طوال حياته، درس الفقه والحديث والأسرار على يد شيخه ناصر بن جاعد بن خميس الخَرُوصي، كان مولعا بعلم السِّرّ والخلوات الإلهيَّة، كان مقصد المعلِّمين والعلماء في عصره. حتى لقَّبه الشَّيخ السَّالمي

ومن خلال تقسيمات السَّالمي في كتابه أنوار العقول في جزء المعرفة يشير مُورِينُو أنَّه يراه أكثر ثراء مما هي عليه كُتُبُ أهلِ السُّنَّة التي أحيانا لا تستفيض في موضوع مصادر العلم والمعرفة، وهذا للأهميَّة التي أولاها السَّالمي في هذا الجانب.

وصنَّف السَّالمي الأفكار حول العلوم في الفصل الأول من كتابه، حيث بيَّن مزايا ومحاسن العلوم، وقوَّة المعرفة في سلامة إيمان المسلم، وخَلُص إلى ربط ذلك بعقيدة المؤمن، حيث نصَّ على أن تكون عقيدة عمليَّة بعلم دون ابتداع فيها، ولا يكون هذا إلا إذا انتقل المؤمن من منزلة الجهل إلى منزلة اليقين، وهذا لا يتمُّ إلا بالعلم[1].

وبيَّن السَّالمي كذلك أنَّه إذا جهل الإنسان مسائل الفقه والقانون وأصاب خطيئة لا يعفي صاحبه من العقوبة الأخرويَّة، لذلك فلابدَّ على المؤمن السَّعي بالسُّؤال والتَّعلم.[2]

وإذا كان العلم قائما على السُّؤال، فإنَّ هنالك أسئلة محضورة على الإنسان المسلم أن يطرحها لأنها تتعلَّق بذات الله، وهي ملخصَّة في تسعة أسئلة: من أي؟ ماذا، لعل، لماذا، متى، كيف، أين، من أين، كم؟[3]

ومن خلال هذه الأسئلة يستنج مُورِينُو أنَّ نهج العقيدة الإبَاضِيَّة يتمحور حول فكرة التَّنزيه،[4] أي تنزيه الله سبحانه وتعالى عن كل نقص، وهذا ما سنراه في مسألة القضاء والقدر وعدم رؤية الله في الدَّار الآخرة.

**المطلب الثَّانِي مصادر التَّشريع عند الإبَاضِيَّة:**

يَنْبَثق العلم الشَّرعي من المصادر التي ينبغي معرفتها، حيث بيَّن مُورِينُو أنَّ السَّالمي ذكر هذا الجانب في الفصل الثَّالث من كتابه، وأنَّ له ارتباطا كبيرا بالمادَّة السَّابقة في موضوع العلم، ويَتَعَلَّق بالاجتهاد والفتوى وكل ما يخُصُّ الجواب على الإشكالات الدِّينِيَّة للمسلمين.

يذكر مُورِينُو في هذا الباب ملاحظة مهمَّة جدًّا تتعلَّق بالسُّنَّة ومكانتها عند الإبَاضِيَّة فيقول: "سمة أخرى من سمات العقيدة الإبَاضِيَّة هي المكانة الكبيرة التي تأخذها السُّنَّة في القضايا الفقهيَّة".[5]

لذلك فإن السَّالمي يذكر في شرح منظومته أنَّ الاجتهاد في الفقه ينبني على ثلاثة أسس: " القرآن، السُّنَّة،

---

بالمحقِّق الخليلي، وكان مستشار الإمام عزَّان بن قيس والمشارك في صنع القرارات في الحكم. مؤلفاته تختلف بين نظم ونثر منها: لطائف الحكم في صدقات النعم، والنَّواميس، توفي 1287هـ/1870. http://avb.s-oman.net/showthread.php?t=1278181 (09:30 2018/01/09)

[1]أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، بهجة الأنوار (شرح أنوار العقول في التَّوحيد)، ص 32.

[2] المصدر السَّابق، ص 32.

[3]أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، بهجة الأنوار (شرح أنوار العقول في التَّوحيد)، ص 41.

[4]مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص2

[5]المصدر السَّابق، ص2

الإجماع"[1]

وعلى حسب مورينو فإنه نفس الأمر ذهب إليه ساخوSachau،[2] حيث اعتبر أنَّ المذهب الإباضي يقوم على الكتاب والسُّنَّة والإجماع[3].

ويؤكد مُورِينُو أنَّ أُسُسَ التَّشريع في الفقه عند الإبَاضِيَّة لا تتعلَّق فقط بالسُّنَّة، فهي إلى جانب هذا الأخير نجد القرآن والرَّأي، وقد ذُكر هذا أيضا في دائرة المعارف الإسلاميَّة.

كذلك يؤكد هذا مُوتِيلاَنَسْكِي فمن خلال ترجمته لعقيدة التَّوحيد لعَمْرُو بْنُ جُمَيْع، بَيَّن أنَّ العقيدة تقوم على: الوحي، السُّنَّة والرَّأي.

ويأتي الاجتهاد الذي يُعْتَبر رافداً من روافد التَّشريع له مكانته في الفقه الإباضي، فهو معترف به بشكل واسع من أمثال السَّالمي، فيقول مُورِينُو: "ليس فقط في الكتاب الذي نحن بصدد دراسته، بل حتى في كتابه الأساسي في الأصول "شرح طلعة الشَّمس".[4]

وصحَّح مُورِينُو ما ذهب إليه شكيب أرسلان في كتابه حاضر العالم الإسلامي من أنَّ الإبَاضِيَّة ليس عندهم الإجماع والقياس، حيث قال:"إنَّ الإجماع والقياس يجمعان عند الإبَاضِيَّة أحيانا في مصطلح الرَّأي".[5]

كما ذكر في بعض الطَّوائف الخَارِجِيَّة والمعتزلة والشِّيعة من يقولون بالقياس، الذي يختلف عن الإجماع، حيث وقع في هذا الشَّأن جدل واسع كبير.

وهذا الاتِّجاه من مُورِينُو وجيه، فإنَّ الإبَاضِيَّة كبقيَّة أهل السُّنَّة، يعتمدون في مصادر تشريعهم على القرآن والسُّنَّة الصَّحيحة والإجماع، إلا أنَّه ينبغي الإشارة فقط إلى التَّفريق بين الفِرَقِ في تعريف المصطلحات، فالعلماء الأوائل كانوا يستعملون مصطلح الرَّأي[6] لكن المراد به الاجتهاد وإعمال العقل على ضوء نصوص القرآن والسُّنة النَّبويَّة، وليس المراد به كما فهم البعض توظيف العقل بعيدا عن القرآن، أو استعمال العقل[7] ولو خالف نصوصا قطعيَّة،

---

[1]أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، بهجة الأنوار (شرح أنوار العقول في التَّوحيد)، ص 42.

[2] تقدمت ترجمته في فصل الاستشراق.

[3]مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص2

[4]يقول مُورِينُو في طرحه للعقيدة عند الإبَاضِيَّة، إنَّ جذور الفقه هي القرآن والسُّنَّة والاجماع، مع اضافة بعض الخلافات التي ليست من الأصل، مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص 2.

[5]مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص2

[6]**الرَّأي:** هو اجتهاد نظريٌّ من عالم بصير في حادثة لم يجد لها حكما في الأصول الثَّلاثة: القرآن والسُّنة والإجماع، وقد قام الفقه الإباضي على هذه الأصول التي اعتمدها إمام المذهب جابر بن زيد. معجم مصطلحات الإبَاضِيَّة، ص 381/1

[7] يقول أبو يعقوب يوسف الوارجلاني: " أمَّا العقل فلا حظَّ له في جواز الإذن إلا بعد ما ورد به الشَّرع، فهي من الجائزات لا يقطع

وكذلك يوظِّفون القياس باعتباره أداة من أدوات الاجتهاد.

وبعد هذا العرض وهذه المقارنة في كتب المشارقة والمغاربة، حيث نجد التَّوافق التَّام في مصادر التَّشريع، وقد نعثر فيه على بعض الاختلافات البسيطة في المصطلحات، يتساءل مُورِينُو، وهذا السُّؤال في حقيقة الأمر سؤال استنكاري موجَّهٌ لنالليُّنو الذي أراد أن يبيّن في بحثه الخلافات العميقة بين إباضيَّة المشرق والمغرب، في محاولة منه على ما يبدو للفصل بينهم، فيقول "هل يوجد فرق بين إباضية المشرق والمغرب؟ فيجيب بالنَّفي" جوابنا هو لا".[1]

ولا يكتفي مُورِينُو بما سبق، بل يستعين بعالم مغربي آخر ليؤَكِّد ما وصل إليه من توافق بين المشارقة والمغاربة في آرائهم، فيقول إنَّ الوارجلاني في كتابه الدَّليل والبرهان، بيَّن أنَّ مصادر التَّشريع هي: الكتاب والسُّنَّة والإجماع والعقل.[2]

وقد يطلق "رأي المسلمين" ويراد به الإجماع، لذلك في تعداد آخر لمصادر التَّشريع نجد: الكتاب والسُّنَّة ورأي المسلمين والعقل، ولا يفهم من هذا التَّناقض.

ويعود مُورِينُو مرَّة أخرى إلى الاجتهاد، ويبيَّن أنَّ الاجتهاد الإباضي يوافق الاجتهاد الشِّيعي، فالمجتهد الإباضي محرَّرٌ من الأغلال، معتقٌ من القيود، بينما زميله السُّني مكبّل بشروط وضوابط، ويبقى المجتهد الإباضي في الغالب الأعمّ له الحُرِّيَّة الكاملة، شريطة السَّير على ضوء المذهب الإباضي ونهجه.[3]

يُعَنْون السَّالمي الفصل الرَّابع بالجهل، وله ارتباط بما سبق من العلم، حيث تساءل: كيف يمكن لرجل جاهل لا يعرف وحي الله أن يعبد الله وأن يكون مسلما صالحا؟ وكيف لهذا الإنسان أن ترُجى سلامتُه ونجاتُه في الدَّار الآخرة؟[4]

ويبُيّن مُورِينُو أنَّ هذه المسألة لا تتعلق فقط بالإباضية، ففي فرع آخر من الخوارج نجد نجدة بن عامر الحنفي (69هـ) [5] والبيهسيَّة، ناقشوا ما يلزم للمؤمن معرفته في دينه، حيث بيَّنوا أنَّه لابدَّ أن يمتلك المؤمن الحقيقي المعرفة

به العقل فيه بشيء" انظر أبو يعقوب يوسف ابراهيم الوارجلاني، الدَّليل والبرهان، ص 76/2

[1] مارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإِبَاضِيَّة، ص2 .

[2] أبو يعقوب يوسف ابراهيم الوارجلاني، الدَّليل والبرهان، ص 78/2.

[3] مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإِبَاضِيَّة، ص2.

[4] أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، بهجة الأنوار (شرح أنوار العقول في التَّوحيد)، ص 53.

[5] **نجدة بن عامر الحروري** (63- 69هـ/ 656- 688م) : من بني حنيفة من بكر بن وائل ، زعيم فرقة النجدات، فارق نافع بن الأزرق، واستقلَّ باليمامة سنة 66هـ، وقتل من قبل أصحابه لما خالفوه في بعض المسائل. خير الدِّين الزركلي، معجم الأعلام، ص 10/8

الدِّينيَّة.[1]

من جانب آخر بيَّن السَّالمي أنَّ النَّاس لا يمكن أن يكونوا جميعا فقهاء أو متكلِّمين، لأنَّ هذا ليس بمستطاع ولا يحاسب عليه الإنسان،[2] فالسُّؤال إذا هو مدى جهل الإنسان في الأمور الشَّرعيَّة والذي يكون مسموحا به؟

وما هي مسؤوليَّة المجتهد الذي يخطيء في مسألة شرعيَّة أو قانونيَّة، وتبعه في ذلك الآخرون.

ذكر مُورِينُو أنَّ هذا الجدال نشأ بالخصوص عند النَّجدات، وأخذ بعدًا مهمًّا عند الخوارج، لذلك يرى النَّجدات في مسألة خطأ المجتهد معذورا، إذا كان في المسائل الفرعيَّة، ولكن يتشدَّدون في المسائل العَقَدِيَّة والإلاهيَّة.[3]

وفي تتبُّع ترتيب المسائل العقيديَّة عند المشارقة والمغاربة، يرى مُورِينُو أنَّها تسير جنبا إلى جنب بينهما، فنجد بينهما توافقا حتى في الجانب الشَّكلي، إلا أنَّنا نجد في كتب أهل السُّنَّة حذف ونقصان لبعض المسائل الواردة في كتب الإبَاضِيَّة، مما جعل مُورِينُو يؤكِّد أصالة المسائل في كتب الإبَاضِيَّة، ولا يوجد استنساخ أو تأثُّر كبير بالمدارس السُّنِّية، كما ذهب إلى هذا نالِّلينُّو في بعض أبحاثه.

وقد درسنا هذا في محور حديثنا عن نالِّلينُّو حيث ذهب أنَّ الإبَاضِيَّة استقوا مسألة الكسب في القضاء والقدر من عند الأشاعرة، ومسائل أخرى من عند المعتزلة.

**المطلب الثَّالث: الإيمان وجملة التَّوحيد:**

جملة التَّوحيد عند الإبَاضِيَّة تشتمل على الإيمان بالشَّهادة والاقرار بها وهو التَّعبير عنها، والتَّطبيق لتعاليم الإسلام وهو الحدُّ الأدنى، حيث تشتمل على ثلاثة أجزاء:

- شهادة لاَ إلهَ إلاَّ الله.
- شهادة أنَّ محمَّداً رَسُول الله.
- شهادة أنَّ مَا جَاءَ بِه حقّاً من عند الله.

هذا هو الحدُّ الأدنى عند الإبَاضِيَّة لمعرفة المسلم عندما يصل إلى درجة التَّكليف، ثم يتدرَّج شيئا فشيئا في معرفة أحكام وشعائر الدِّين.

فلا بدَّ في هذا الباب أنْ يُبَلَّغ المؤمن الخطوط العريضة للعقيدة،[4] وهوما جاء من عند الله ومن عند رسوله

---

[1] مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص3.

[2] أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، مشارق أنوار العقول، ص 264/1.

[3] مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص 3.

[4] يُطلق عليها في المصطلح الإباضي بالجملة، ويراد بها جملة التَّوحيد، وتسمَّى كلمة الإخلاص، وجملة الشَّهادة، وهي شهادة الإيمان

محمَّدﷺ.

ويُثبت مُورِينُو هنا أيضا أنَّ المسألة محلَّ توافق بين المشارقة والمغاربة فيقول:" والصِّيغة الثُّلاثيَّة للجملة نجدها مشتركة بين الإباضين مشارقة ومغاربة".[1]

وبيَّن أنَّ هذا التَّوافق بين المشارقة والمغاربة لم يقتصر فقط على الجانب الفقهي، وإنَّما تعدَّاه إلى الجانب السَّياسي، واستشهد بالسَّالمي الذي ذكر أنَّ سلطة عبد الرَّحمن بن رستم مؤسِّس الدَّولة الرُّستميَّة في تيهرت كانت شاملة للمشارقة والمغاربة، حيث أعلن أنَّه انتهت إليه الإمامة لتصبح العقيدة في عهده كاملة.

وفي نظرة الإبَاضِيَّة لغيرهم فهم يعتبرون أنَّ الشَّهادة شيء يُلزم جميع المسلمين الإيمان بالوحي ولا يخصُّ فقط الإبَاضِيَّة، باعتبارها مظهراً خارجيّاً لقبول الإسلام.

وبيَّن مُورِينُو أيضا أنَّ أهل السُّنَّة يتَّفقون مع الإبَاضِيَّة في الأركان الخمسة، إلا أنَّنا نجد إضافة قيمة أخرى عند أهل السُّنَّة وهي الجهاد، حيث يعتبر أنَّ هذا أيضا مطلب الخوارج، إلا أنَّنا نجده عندهم تحت مسمَّى الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر، وفي هذا يعتبر أنَّ التَّعاليم الشِّيعية توافقت معهم في هذه المسألة.[2]

**المطلب الرَّابع: أسماء الله وصفاته:**

كما ذكرنا سلفا أنَّ عقيدة عَمْرُو بْنُ جُمَيْع أُلِّفت في شمال إفريقيا، وكانت متوافقة مع إباضية الجزيرة العربية، ولكن سنجد هذه المرَّة بعض الاختلاف، وهذا الاختلاف وقع في شمال إفريقيا، وبالضَّبط في جبل نفوسة.

جميع التَّفاسير الإبَاضِيَّة أجمعت على تأويل ما يُوحي بالتَّجسيم في القرآن الكريم، واعتباره مجازيًّا، وفي مسألة تعريف الله بالجوهر والصِّفات وتفاصيلها يبدأ الاختلاف بين المشارقة والمغاربة يظهر للوجود.

ويذهب مُورِينُو إلى أنَّ المشارقة لا يختلفون مع جميع المغاربة في هذه المسألة، فهم يتوافقون مع أهل جبل نفوسة في صفات الله وجوهره،[3] فهم يعتبرونها أبديَّة، بينما صفات الأفعال غير ذلك فهي تتعلَّق بعمليَّات وأفعال تنتج مع مرور الوقت، وبالتَّالي فلا يمكن وصفها بالقدم كالصِّفات الأولى.[4]

ونلاحظ أنَّ مُورِينُو استعمل كلمة الجوهر عند الإبَاضِيَّة، وهذا مخالف لما هو موجود عند هذه الفرقة، إذ لا

---

المعروفة، فهي العبارات التي يُتلفَّظ بها عند اعلان الدُّخول في الإسلام. معجم المصطلحات الإباضية ص 196/1.

[1] مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص 3

[2] المصدر السَّابق، ص3.

[3] الإبَاضِيَّة لا يطلقون الجوهر وإنَّما الذَّات الإلهية، ولكن التَّرْجَمَة تقتضي أن نظهر الكلمة كما وردت وهي الجوهر، وفي اعتقادنا أنَّ مورينو لو كان يفرق بينهما لأشار إليها بالعربيَّة، كما يفعل أحيانا مع بعض الكلمات الأخرى.

[4] مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص 3.

يطلقون الجوهر على ذات الله سبحانه وتعالى، ولنا وقفة مفصَّلة في هذه القضيَّة في الفصل المتعلِّق بالآراء العَقَدِيَّة.

فصفات النَّوع الأول: هي العلم، السَّمع، القدرة والحياة، لا يمكن الاتصاف بأضدادها، فيستحيل وصف الله بالعجز والفناء...الخ

صفات النَّوع الثَّانِي: الخلق، الإحياء، القيُّوميَّة، وهي لا تعمل قبل الخلق، ويمكن الاتِّصاف بأضدادها لأنَّ الله قد يرضى ويسخط، ويحيي ويميت، وقد لا يحيي الآن...

أمَّا في المغرب بخلاف أهل جبل نفوسة فإن مُورِينُو يقول إنَّهم يعتبرون أنَّ كل الصِّفات أبديَّة، حتى التي تعتبر من الفعل فهي قديمة، لأنَّهم يفسِّرون ذلك على أنَّها تحتوي استطاعة على الفعل قديمة.

ويقول مُورِينُو إنَّه إذا أخذنا بهذا الاعتبار حتَّى المشارقة متوافقون على هذا في معنى القدرة على التَّصرف"حتى المشارقة في استعداد للاعتراف أنَّ فيها محتوى أبدي قديم، مثل الرِّضى والسَّخط، لكن يعتبرونها مخلوقة بما في ذلك السَّخط والرضا"[1]

بالمقابل فإنَّ المغاربة يرون بتجريد الصِّفات، فلذلك يعتبرون الصِّفات الذَّاتية قديمة كالسُّخط المجرَّد والرِّضا المجرَّد.

أمَّا المعتزلة فقد ذهبوا إلى اعتبار الصِّفات كلِّها ذاتيَّة من سخط، ورضا ومحبَّة وعداوة.[2]

ويرى مُورِينُو أنَّ السَّالمي مضطرب الرَّأي فقد ذكر إلى جانب رأيه رأيا آخر يُخالفه وهو رأي الوارجلاني، الذي هو مذهب المغاربة، حيث يعتبر كذلك أنَّ هذه المسألة نجد فيها اختلافات كثيرة عند السَّالمي، ويطرح سؤالا دون جواب، هل نفس الشَّيء نجده عند المصعبي؟[3]

ولعلَّ السَّالمي طرح الآراء القديمة حول المسألة في كتابه، من أجل المعرفة وبيان التَّطور التَّاريخي للمسألة داخل المذهب الإبَاضِيَّ، ولا يفهم منه الاضطراب في الموقف.

ويعتبر أنَّ نفس الاضطراب نجده عند الأشاعرة، فهناك جدل قائم داخل الفرقة في هذه المسألة، حيث يعتبرونها معاني فطريَّة داخلة في الذَّات.

وذكر مُورِينُو، أنَّ الإبَاضِيَّة لا ينكرون ما ذهب إليه الأشاعرة مما سبق ذكره، إلا أنَّهم بالمقابل ليسوا معطِّلة.

وفي صفة اللُّطف الإلهي التي تتعلَّق بالرُّسل يتطرَّق مُورِينُو إلى مسألة يراها مهمَّة ويصفها "أنَّها نقطة خلاف غالبا ما يُسْكَتُ عنها"،[4] إذ يعتبر أنَّ الإبَاضِيَّة ينفون مسألة اللُّطف الإلهي، على عكس ما يذهب إليه كل من

---

[1]المصدر السَّابق، ص 4.

[2]عبد الجبَّار المعتزلي، الأصول الخمسة، ص 155.

[3]مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص4.

[4]المصدر السَّابق، ص4.

الأشاعرة والماتريديَّة، من أنَّ اللُّطف الإلهي يستلزم بعث الرُّسل لهداية النَّاس.[1]

ويرفض الإبَاضِيَّة أيضا ما ذهب إليه المعتزلة من الصَّلاح والأصلح على النَّقيض من العدل والفضل، حيث إنَّ الله لا يدين لأحد لأنَّ له الحكم المطلق، وبالتَّالي لا يُظلم عنده أحدا، فالنَّاس منه يتلقَّون الخير والفضل، والأشاعرة في هذا وظَّفوا نفس المصطلحات.

ويختلف الإبَاضِيَّة مع المعتزلة أيضا في معيار تحديد الخير والشَّر والحسن والقبح، حيث يراه المعتزلة عقليًّا بشريًّا، بينما الإبَاضِيَّة يحدِّدونه من خلال الإرادة الإلاهيَّة المطلقة.

**المطلب الخامس: الوعد والوعيد:**

خصَّص السَّالمي في الفصل الرَّابع من دراسته الحديث عن الوعد والوعيد، حيث ربطه بركن التَّوحيد وهو الإيمان باليوم الآخر، وما يَتَعَلَّق بملك الموت عزرائيل، وفي هذا الجانب يبيَّن مُورِينُو أنَّ السَّالمي نقل حرفيّاً ما كتبه الجيطالي في قناطر الخيرات، ويفسِّر هذا إلى التَّوافق الكبير الموجود بين إباضيَّة المشرق والمغرب في شمال إفريقيا في هذا الشَّأن.

وفي كتاب قناطر الخيرات نجد ذكر مشارقة اقتبس منهم الجيطالي، لذا فإن تبادل المعلومات كان من الجانبين.

وفي شأن المصير الأُخروي يعتقد الإبَاضِيَّة أنَّ الموت الشَّامل ونهاية العالم وهو المسمَّى بيوم القيامة يحدِّدُه الله تعالى.

يؤمن الإبَاضِيَّة بالخلود الأبدي للعصاة من المسلمين غير التَّائبين، والمعاصي إمَّا أن تكون كبيرة أو صغيرة مع الإصرار عليها.

والنَّار بالنسبة لهم وضعت للأشرار والفاسدين، وغير المؤمنين كالمسيحيين وغيرهم، كما يعتبرون أنَّ الجنَّة لا أكل فيها ولا شراب.[2]

وهذا القول الأخير من مُورِينُو مخالف للإباضية، فلا يوجد مصدر إباضي يقول إنَّ الجنَّة لا يوجد فيها أكل وشراب، حيث أنَّ آيات القرآن الكريم واضحة في هذا الشَّأن، يقول الله تعالى: ﴿**لَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ**﴾(محمد، 15)﴿ **وَلَحْمٍ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ**﴾(الواقعة، 21).

ويرى أنَّهم يفسَّرون الشَّفاعة تفسيرا رمزيًّا أي مجازيًّا، كما هو الحال بالنِّسبة للميزان والصِّراط، حيث يعتبرونها معاني وليست حقائق.

ويذكر مُورِينُو أنَّ هذه القضايا قد ذكرها نالِّلينُّو، ولكن أعادها من باب تأكيد نظريَّته فيمايَتَعَلَّق بالتَّوافق الكبير

---

[1]أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، بهجة الأنوار (شرح أنوار العقول في التَّوحيد)، ص 87.

[2]مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص 5

بين إباضية المشرق والمغرب.[1]

ويعتبر الإبَاضِيَّة أنَّ عذاب القبر واقع بعد الموت، وأنَّه مادي جسدي،[2] إلاَّ أنَّ نالِّلينُّو يذكر نقلا عن الأشعري أنَّ جميع فرق الخوارج تنكر عذاب القبر.

يجد مُورِينُو نفسه مضطَّرا للدِّفاع عن الحقيقة العلميَّة مرَّة أخرى، فيقول:"إذا نظرنا إلى الإبَاضِيَّة نجدها تنقسم إلى قسمين إباضية وهبيَّة ونكارًا، فالنُّكار لا يؤمنون بعذاب القبر، بينما الوهبيَّة يؤمنون ويقرُّون به، وقد دحض الوارجلاني أدلَّة غير القائلين به، إلاَّ أنَّه ينبغي معرفة أنَّ المسألة لا تدخل في مسمَّى الإيمان.[3]

ويذهب مُورِينُو إلى اعتبار أنَّ مصير أطفال المشركين عند موتهم يعتبرهم الإبَاضِيَّة أنَّهم يذهبون إلى السَّماء، لأنَّهم لم يصلوا إلى عُمُرٍ يَتَبَيَّن فيه انتهاكهم لإخلاصهم لله، كما كان عهدهم بذلك عندما كانوا في صُلب آدم، بينما يذكر الأشعري عن الفرق الخَارِجِيَّة الأخرى أنَّهَا لم تذكر رأياً في الموضوع.

وقول مُورِينُو أنَّهم يذهبون إلى السَّماء إشارة إلى أنَّهم لا يحاسبون لعدم مسؤوليتهم، إنَّما توظيف هذا التَّعبير غير موجود في الكتب الإبَاضِيَّة، وهذا المصطلح واضح من التَّأثر بثقافة مُورِينُو المسيحيَّة.

**المطلب السَّادس: الكسب وحُرِّيَّة العبد:**

ناقش نالينو في بحثه مسألة الاستطاعة وحُرِّيَّة الإنسان، حيث اعتبر أنَّ القضية كانت مطروحة عند الإبَاضِيَّة من زمن أبي عبيدة وحاجب الطَّائي، ومحمد النَّهدي الذي يُعتبر من تابع التَّابعين. وقفوا كلُّهم ضدَّ القدريِّين، حيث كانوا يعتبرونهم خصوم الإبَاضِيَّة من خلال موقفهم المخالف لهم في القضاء والقدر.

وقد استند نَالِّلينُّو إلى عقيدة عَمْرُو بْنُ جُمَيْع التي نشرت على حسب مُورِينُو مع متكلِّمين إباضيين آخرين، حيث إنَّها تُظهر اختلاف الإبَاضِيَّة مع المعتزلة الذين يقطعون بحُرِّيَّة الإنسان.

ويذهب نالِّلينُّو إلى أنَّ إباضية شمال إفريقيا كانوا يقولون بالحُرِّيَّة المحدودة في صورة "الكَسْب" بينما الأشاعرة كان عندهم مصطلح آخر، وهو "الاكْتِسَاب"[4]

ودافع الإمام الرُّستمي أبو اليقظان بن أفلح (281هـ/894م)، عن الاستطاعة ردًّا على المعتزلة في رسالته المشهورة.

ويعتبر مُورِينُو أنَّ الكسب والاكتساب ليس ضرورة من إبداع الأشعري، كما يذهب الكثير من المؤلِّفين، بل هو

---

[1] المصدر السَّابق، ص 5.

[2] أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، بهجة الأنوار (شرح أنوار العقول في التَّوحيد)، ص 100.

[3] مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص5.

[4] كارلو ألفونسو نالينو،الصِّلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الإبَاضِيَّة المقيمين في افريقيا الشَّمالية، ص207.

تصوُّرٌ قرآني، حيث وردت هذه الكلمة في عدد كثير من الآيات، لكنَّ القرآن يستعمله فقط في أفعال الإنسان، قال الله تعالى:﴿**تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ ۖ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ**﴾(البقرة، 134)، وقوله تعالى:﴿**أُولَٰئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا**﴾ (البقرة، 202).

وكلمة الفعل تختلف في مدلولها من خلال نسبتها إلى الله أو الإنسان، فكلمة الخلق تُستعمل غالبا لأفعال الله، ولكن ترد أحيانا لأفعال الإنسان.

ورغم أنَّ الكسب من أهمِّ المفردات التي يستعملها الإبَاضِيَّة والأشاعرة، إلاَّ أنَّ المعتزلة كذلك يستعملون الآيات التي يرد فيها كلمة الكسب من أجل دعم الحُرِّيَّة المطلقة للإنسان.[1]

قال الشَّهرستاني إنَّ القائلين بالكسب"يعتبرون أنَّ أعمال البشر مخلوقة من الله القوي عن طريق الابتكار والابتداع ثم تملَّكها الانسان، بالمعنى الحقيقي وليس المجازي".[2]

بينما الجبريَّة ينكرون جميع هذا، فهم يحصرون الكسب في مفهوم الفعل، ويرى مُورِينُو أنَّ هذا التَّفسير غير صحيح، والخارجي الوحيد الذي مارس الجبر هو شيبان بن سلمة.[3]

والإبَاضِيَّة يرفضون الجبر الذي من شأنه أن يزيل قيمة الأوامر الإلهيَّة، والامتناع عن الآثام، أو لا يعطي قيمة لإرسال الرُّسل أو تكليف النَّاس.

بيَّنت الظَّواهر أنَّ اسم الكسب يقتضي جانبين:

الجانب الإنسانيُّ في الفعل.

الجانب الإلهيُّ.

الأشعريُّ نفسه وظَّف شاهدا آخر ليستعمله في مفهوم كلمة الكسب والاكتساب، وفي نفس الوقت بيَّن خلافه مع الجبَّائي، حيث ناقشه في بعض المسائل، وامتدَّ الأمر إلى الشِيعة في عهده في النِّزاع بين الكسب والفعل[4].

وفي تعريف الأشاعرة للكسب: "يعتبرونه اتصالاً للطَّاقة مع الأشياء، تعطي لنا مكانا للاستطاعة، وقد يكون

---

[1]عبد الجبَّار المعتزلي، الأصول الخمسة، ص 367.

[2]أبو الفتح محمد عبد الكريم الشَّهرستاني، الملل والنِّحل، ص97.

[3]**شيبان بن سَلَمَة السَّدوسي الحروري** (130هـ/748م): تنسب إليه فرقة تسمى بالشَّيبانيَّة، كان يُظهر القول بالتَّشبيه، كان مقيما بمرو، وثار في أيام الدَّولة العبَّاسيَّة على نصر بن سيَّار والي خرسان، واجتمع إلى شيبان بكر بن وائل فوقع قتال بينه وبين أبي مسلم فقتل شيبان على أبواب سرخس. خير الدِّين الزركلي، معجم الأعلام، ص 180/3.

[4]أبو الحسن الأشعري (330هـ)، كتاب اللُّمع في الردِّ على أهل الزِّيغ والبدع، ص 97.

بدون تأثير".[1]

بينما تعريف السَّالمي للكسب، يعتبره نقيضا للجبر "فهو مرتبط باختيار الله، حيث إنَّ الله خلق للإنسان حركة الفعل، وعندما يختار، تعطى له قدرة على اكتسابها.[2]

ويعتبر مُورِينُو أنَّ الإبَاضِيَّة أنفسهم يستندون إلى القرآن للاستدلال على أنَّ أفعال الإنسان مخلوقة من عند الله، وأنَّ الإنسان يكتسبها.[3]

ولا ينظر مُورِينُو إلى الأشعري أنَّه الوحيد الذي ابتدع مصطلح الكسب، لذلك يرى أنَّ كسب الأشعري لم يمدَّنا سوى بتعريفات تؤسِّس وتلخِّص عقيدته، وأنَّ الله هو العنصر الأوحد الذي قد يصرفه.

ولم يخض السَّالمي في صرف الله للعبد أو منعه، فقد استعمل تعبيرات مماثلة لما عند الأشعري من نحو أفعالنا مخلوقة من عند الله ونحن نكتسبها، ومن خلالها يتمُّ معاقبتنا أو جزاؤنا في الآخرة.[4]

ويرى مُورِينُو أنَّ تعريف السَّالمي للكسب عبارة عن انتقاءات ليس لها معنى واحد موجَّه إليه، كما هو الحال في المذهب الأشعري، الذي يحدِّد القدرة على العمل أو عدمه.

فلهذا يمكن اعتبار مفهوم السَّالمي للكسب من خلال مُورينو أنه "الاختيار في وقت لحظة الفعل".[5]

**المطلب السَّابع: القضاء والقدر:**

تناول السَّالمي في الفصل الخَّامس من كتابه مسألة القضاء والقدر، وبيَّن مُورِينُو هدفه وإشكاليته من خلال دراسة هذا الفصل حيث قال: "سأركِّز على هذه النُّقطة لأنها إشكاليَّة مهمَّة وهي تتعلَّق بالكسب الإباضي، هل هو نفسه الذي هو عند الأشاعرة، أو غيره؟ هل كان منطلقهم واحداً ووصلوا إلى نفس النَّتيجة؟ أم أنَّهم كانوا مستقلِّين في البداية في منطلقهم، إلاَّ أنَّهم وصلوا إلى نتيجة واحدة"، [6] إلاَّ أنَّه استبعد الفَرَضِيَّة الأخيرة.

وقد خاض المسلمون أوَّل مرَّة في هذه القضيَّة في عهد مبكِّر من أيَّام الدَّولة الأمويَّة ما بين 50 و70هـ، تحت مسمَّى حُرِّيَّة الإرادة، وأُعدم في هذا الشَّأن معبد الجهني لآرائه القدريَّة سنة 80 هـ.

ويعتبر مُورِينُو أنَّ جابر بن زيد إمام المذهب الإباضي لم يبد رأيه في الموضوع رغم أنَّه كان معاصرا لمعبد الجهني،

---

[1] رائد سالم شريف، نظرية الكسب عند الأشاعرة، ص 21

[2] أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، مشارق أنوار العقول، ص 184/2.

[3] مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص7.

[4] أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، بهجة الأنوار (شرح أنوار العقول في التَّوحيد)، ص 117.

[5] مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص 7، أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، مشارق أنوار العقول، ص 189/2.

[6] مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص5.

فهل تجاهل القضيَّة؟ أم غير ذلك، خاصَّةً إذا علمنا أنَه كان ينصح الحجَّاج من خلال رسائل في هذا الموضوع.[1]

وإذا رأينا إلى أبي عبيدة خليفة جابر بن زيد فنراه أيضا بداية لم يكن مهتما، فقد كان معاصراً لجهم بن صفوان[2] المنادي بالجبريَّة، وعاصر واصل بن عطاء[3] في البصرة مع زميله عَمْرُو بن عُبيد،[4] حيث كان بينهما جدال في قضيَّة القدر، ومن الذين طردهم أبو عبيدة من مجلسه حمزة الكوفي الذي كان ذا ميول قدريَّة.

وقد بيَّنَّا هذا الإشكال في فصول سابقة من البحث، وأنَّ الأمر يتعلَّق بعدم تبلور مصطلح القدريَّة، وأنَّ السُّكوت كان من أجل دعم مسألة نزع فكرة القداسة على أعمال الخلفاء الأمويين.

ويعتبر الإبَاضِيَّة أنَّ الإيمان بالقدر من مستكملات التَّوحيد، ولا يَتمُّ الإيمان إلا به، حيث إنَّ أبا عبيدة ذكر أنَّ جميع من يؤمن بوجود الله يجب عليه استتباعا لذلك الإيمان بالقضاء والقدر.

ويرى الإبَاضِيَّة أنَّ القضاء والقدر خيره وشرّه من الله، والله خالق الخير والشَّر، ويضعه في الفعل في وقته، وترتيب ذلك من الرَّجل الفاعل، الذي له اختيار ما يشاء فعله، وله الحُرِّيَّة في التَّحرك والاختيار دون ضغط أو تردُّد أو خوف.

ومُورِينُو يرى أنَّ السَّالمي يميل إلى اعتبار القضاء والقدر هو الخلق، بدلا من أن يكون شيئاً محدَّداً سابقاً، ومع ذلك كان دقيقا في بيان أنَّ المخلوقات لهم حُرِّيَّة الاختيار، وفي نفس الوقت بيَّن استحالة أنَّ الله يجهل ما تريد عمله، أو أنَّ الله يُجبر على فعل شيء لم يرضوا به.[5]

ويعتبر مُورِينُو أنَّ هذا هو نفس رأي النَّجَّار (220هـ/835م)[6] الذي يَعتبر أنَّ الإنسان " ليس مجبرا ولا

---

[1] مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص5.

[2] **جهم بن صفوان السَّمرقندي** (128هـ/745م)، أبو محرز من موالي بني راسب، رأس الجهمية، قتله نصر بن سيّار. خير الدِّين الزركلي، معجم الأعلام، ص141/2.

[3] **واصل بن عطاء الغزّال** (80هـ/700م – 131هـ / 748م): من موالي بني ضبّة أو بني مخزوم، ولد بالمدينة، ونشأ بالبصرة، وسمّي بالغزّال لتردُّده على سوق الغزّالين بالبصرة، وهو رأس المعتزلة، من أئمة المتكلِّمين، ينسب إلى المعتزلة لاعتزالهم مجلس الحسن البصري، وله طائفة تنسب إليه تسمى بالواصليَّة، نشر الاعتزال فيالآفاق، بعث إلى المغرب عبد الله بن الحارث، وكذا آخرين إلى مناطق مختلفة من العالم، له تصانيف منها: "أصناف المرجئة" و " المنزلة بين المنزلتين". خير الدِّين الزركلي، معجم الأعلام، ص109/8.

[4] **عمرو بن عبيد** (80هـ/699م- 144هـ/761م): من تيم بالولاء، أبو عثمان البصري شيخ المعتزلة في عصره، جده من فارس، وكان أبوه نسّاجا ثم شرطيّا للحجَّاج، اشتهر بعلمه وزهده، له خطب وردود ورسائل من نحو " الرد على القدريّة"، توفي بمران بالقرب من مكة. خير الدِّين الزركلي، معجم الأعلام، ص 81/5.

[5] أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، بهجة الأنوار (شرح أنوار العقول في التَّوحيد)، ص 120.

[6] **الحسين بن محمَّد بن عبد الله النَّجار** (220هـ/835م): رأس الفرقة النَّجارية من المعتزلة وإليها نسبتها، وافق أهل السنة في مسألة القضاء والقدر والكسب. له تصنيفات منها: " إثبات الرُّسل"، " الإرجاء"، " القضاء والقدر" خير الدِّين الزركلي، معجم الأعلام، ص

مُكرها"

والهدى الذي يعطيه الله للإنسان هو إرشاده للصِّراط المستقيم، ليس ذلك جبرا، بل هو توفيق وسداد، ﴿**وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا** (سورة السَّجدة، آية 14)

وهذا التَّوجيه لهم هو لمعرفة الله أنَّهم عاجزون عن الرُّشد والهدى وعن تحقيق ذلك، ولكن رغم ذلك اقتضت حكمة الله أن يكون لهم الاختيار بين الهدى وغيره، والرشاد يعني إعطاء القدرة لهم لاكتساب هذا الهدى.

وما ذهب إليه هنا مُورِينُو هو عَيْن ما ذهب إليه الإبَاضِيَّة ويصطلحون عليه بالعون والعصمة، فتوفيق الله قد يرافق الإنسان من أجل فعل الطَّاعات، وعصمة الله للإنسان من أجل اجتناب المعاصي والآثام.

إذن فحسب مُورِينُو لا تناقض، فجميع الآيات المتشابهات في الموضع فُسِّرت على هذا النَّمط، حيث يقول السَّالمي: نحن نعتقد أنَّ الخالق العالي هو القادر على أفعالنا ويعرفها وله فيها إرادة، ومع كل هذا ترك لنا حُرِّيَّة الاختيار بين الفعل وعدمه".[1]

فهذا يدلُّ على أنَّ الأمر ليس فيه جبر فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليبقى على كفره وشركه.

ويعتبر مُورِينُو أنَّ الأشعري متناقضٌ فيما يقوله، حيث ذكر: أنَّه بدون شكٍّ أو ريبة فإنَّ الأشعري أعطى في الظَّاهر حُرِّيَّة للإنسان، ولكن في الواقع التفَّ على رأيه، لذلك نراه يعيش إكراها.[2]

ويُعتبر القضاء والقدر بالنِّسبة للمسلمين لغزا ينبغي الإيمان به، والعلم أنَّ الله وحده عالم به، ومن هذا الباب اعتبر السَّالمي أنَّها من المسائل التي لم يجز أن نغرق فيها النَّظر.[3]

ويذهب مُورِينُو إلى اعتبار أنَّ السَّالمي في عرضه لمسألة القضاء والقدر يُظهر تأثُّره بالأشعري وكذلك الماتردية.[4]

وبالنِّسبة لإباضية المغرب فإنَّ صاحب النُّونيَّة عالج الموضوع من ثلاث زوايا:

وجوب الإيمان بالقدر خيره وشره.

كلُّ قضاء يأتي ممَّن له مطلق السِيادة، فلا يمطر الماء من السَّحاب إلا بإرادته.

أفعالنا خلق من الله، ومن جانب الإنسان اكتسابها.

كما يعتبر مُورِينُو أنَّ المصعبي تأثَّر بالأشعري، وهذا ظاهر من خلال شرحه للنُّونيَّة، حيث ذكر أنَّ الكسب هو

---

.235/2

[1]أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، بهجة الأنوار (شرح أنوار العقول في التَّوحيد)، ص 122.

[2]مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص7.

[3]أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، بهجة الأنوار (شرح أنوار العقول في التَّوحيد)، ص 114.

[4]مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص8.

اتِّصال عارض للقدرة مع الفعل من دون تأثير مع تزامنهما، ويستغلُّ في شرحه للقصيدة نقد عقيدة أهل جبل نفوسة في الموضوع، حيث اعتبر أنَّهم ينفون الاختيار[1].

وأهل الجَبَلِ من نفوسة يعتبرون أنَّ الله جَبَلَ وطَبَعَ عباده على فعل ما علم حصوله منهم فهم يؤمنون بالجَبْل، "النَّاس مفطورون مجبورون مجبولون مطبوعون، من أجل القيام بما يعرف الله قبل خلقهم"، [2] والنَّاس لا يتصرَّفون على عكس ما أراده الله، وليس لهم الاختيار في الأفعال التي يأتونها.[3]

ويفسِّر مُورِينُو معنى عبارة "هو مصوَّب لذلك" يعني أنَّهم خلقوا ليفعلوا ما يريده الله منهم، قبل خلقهم، شريطة استطاعة فعلهم له، لا كما يقول الجبريَّة أنَهم مضطَّرون لفعله وليس اكتسابا منهم، وقد تشكَّلت قلوبهم وجُبلت على حبِّ الخير وكره الشَّرِّ[4].

وفي دفاع أصحاب الجَبْل من أهل نفوسة على موقفهم، على حسب الثَّمني قالوا: بعض أصحابنا في العقيدة الإبَاضِيَّة قالوا إنَّ العبد له الاختيار في أفعاله، والمسلمون لا يقبلون أنَّ الله يجبر عبده على أفعاله، لأنَّه يقتضي أنَّه قد يكون فيه محرَّما قبل خلقه، ولا أحد يقوده بطريقة تؤدِّي به إلى المحرَّم والعنف، وأصحابنا يقولون إنَّ الأفعال لا تؤدِّي إلى التَّحقق إلا بتوفُّر خمسة أشياء:

إرادة الله، إرادة الكسب من العبد، العون من الله عندما يكون الفعل طاعة، والهجران له عندما تكون معصية، وخلق الله للفعل يكون في زمن الفعل ليس قبله ولا بعده، والعباد لا بدَّ أن يعلموا أنَّ الله عالم بما سيفعلون قبل خلقهم، وسيكون في مكانه بدون جبرهم أو إكراه، وهو ليس حرًّا مختاراً كما يقول بعض أئمتنا، ولكن مصوَّب ومطبوع على أفعاله[5]

وهذا الطَّرح الذي كان عليه أصحاب جبل نفوسة، وكما ذكر نالِّلينُّو، أنَّ مبدأ الاختيار هو ما ذهب إليه المغاربة واضح أنَّه تأثَّر بالمعتزلة. [6]

ويعتقد مُورِينُو أنَّ الثميني اختتم طرحه بالوقوف ضدَّ الجَبْل والجَبْر، ودعم الاختيار، وهذا واضح في قوله: "وأنَّ المسلمين لا يقولون بجبر الله للعبد على فعله، وإنَّما يقولون إنَّ الله سبحانه وتعالى لم يجبر أحدا من خلقه على فعله، ولم

---

[1]عبد العزيز الثَّميني (ت: 1223هـ)، النُّور (شرح القصيدة النُّونيَّة للشَّيخ أبي نصر فتح بن نوح الملوشائي)، ص 152.

[2]الصِّلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الإبَاضِيَّة، ص208.

[3]مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص8.

[4] المصدر السَّابق، ص 8.

[5]عبد العزيز الثَّميني (ت: 1223هـ)، النُّور (شرح القصيدة النُّونيَّة للشَّيخ أبي نصر فتح بن نوح الملوشائي)، ص 161.

[6]كارلو ألفونسو نالينو،الصِّلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الإبَاضِيَّة المقيمين في افريقيا الشَّمالية، ص 208.

يكرهه على طاعته ولا على معصيته، وقد علم من يعمل الطَّاعة ومن يعمل المعصية قبل أن يخلق الخلق، والقول بالجبر باطل".[1]

كما يذهب أيضا إلى أنَّ الوارجلاني لا يعالج هذه المشكلة، ولم يعطينا فيها رأيه، إلا أنَّه فقط أعاد ما كُتب في الإحياء للإمام الغزالي الذي قدَّم الكسب أحيانا مثل الاختيار وأحيانا مثل الجبر.

وتبقى قضية الجَبْل قضيَّة تحتاج إلى تحقيق ودراسة معمَّقة بظهورها في جبل نفوسة، حيث يقول مُورِينُو:"من المثير التَّحقيق في مسألة الجبل والطَّبع متى ولد وكيف؟، عندما نعلم أنَّه استند إلى حديث ابن عباس" [2]

لابدَّ من الإشارة أنَّ ما ذكره هنا عن ابن عباس يعتبر أَثَراً وليس حديثا نبويّاً،[3] وقد ذهب أبو ستَّة إلى اعتبار أنَّ ما ذهب إليه ابن عبَّاس لا يُلزم القول بالجَبْل رغم ورود هذا الأثر في سياق الحديث عن الجَبْل، وكأنَّ أهل الجَبَلِ استندوا عليه عند قولهم بالطَّبْع، فمعنى هذا الأثر أنَّ الله عالم بأفعال العباد قبل وقوعها وحدوثها، حيث يقول أبو ستة:" فالخلق إلى ما علم منقادون" بقوله" يعني أنَّهم لا يختارون إلا ما سبق لهم في علم الله، ولا يعلمون ما سبق لهم إلا بعد الوقوع فلا جبر ولا جبل".[4]

وأضاف أيضا أنَّ البحث في هذا الموضوع سيكون محفوفا بالمخاطر، ذلك أنَّه يَتَعَلَّق بالقول بعقيدة الجبر في المذهب الإباضي والذي حاربه بقوَّة أسلاف الإبَاضِيَّة. [5]

وفي خلاصة حديثه عن مسألة القضاء والقدر خلُص مُورِينُو من خلال النُّصوص القديمة إلى أنَّ:

1/ الفرقة الإبَاضِيَّة حدَّدت موقفها من القضاء والقدر في وقت مبكِّر، وفي نفس الوقت رفضت الجبر في وقت مبكِّر أيضاً، وعبّروا عن أنَّ الفعل الإنساني ليس ماديَاً بحتاً أو غريزياً وإنّما كسباً.

---

[1]عبد العزيز الثَّميني (ت: 1223هـ)، النُّور (شرح القصيدة النُّونيَّة للشَّيخ أبي نصر فتح بن نوح الملوشائي)، ص 161.

[2]مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص 9.

[3]ونصه كما ورد في مسند الرَّبيع بن حبيب: أخبرنا أبو قبيصة عن عمير وعن محمَّد بن يعلي عن جويبر عن الضَّحاك عن ابن عبَّاس أنَّ نجدة الحروريّ أتاه فقال يا ابن عبَّاس كيف معرفتك بربّك فإنَّ من قبلنا قد اختلفوا علينا فقال ابن عبَّاس أعرفه بما عرَّف به نفسه من غير رؤية، وأصفه بما وصف به نفسه من غير تثبيت صورة، لا يدرك بالحواس ولا يقاس بالنَّاس، معروف بغير تشبيه متدان في بعده، لا ينظر ولا يُتَوَهَّم ديمومية، ولا يمثَّل بخلقه، ولا يجور في قضيته، فالخلق إلى ما علم منقادون وعلى ما سُطِّر في المكنون من كتابه ماضون لا يعملون بخلاف ما منهم علم ولا إلى غيره، يردون وهو قريب غير ملتزق، بعيد غير منفصل، يحقِّق ولا يمثِّل يوحد ولا يبعض يعرف بالآيات ويثبت بالعلامات". الرَّبيع بن حبيب الفراهيدي البصري، الجامع الصَّحيح (مسند الرَّبيع بن حبيب)، رقم الحديث: 839، ص 220 .

[4]محمد بن عمرو بن أبي ستَّة حاشية الترتيب على الجامع الصَّحيح ترتيب الشَّيخ أبي يعقوب يوسف بن ابراهيم الوارجلاني لمسند الحافظ الثِّقة الرَّبيع بن حبيب الفراهيدي البصري (ت 175هـ)، ص 12/5.

[5]مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص9.

2/ المجال العقدي الإباضي يمتاز بالنُّمو والتَّطور ولا يعرف الجمود لذلك نجد فيه آثاراً اعتزاليَّة وأخرى أشعريَّة.

3/ رغم أنَّ الأشاعرة كان لهم حضور قويٌّ وسَبْقٌ في مسألة الكسب، إلا أنَّ لكل فرقة عقيدتها وأفكارها، حيث إنَّمنتهى العقيدة الإبَاضِيَّة تأخذ بعين الاعتبار التَّنزيه الإلهي بينما الأشاعرة يركِّزون على صفة الإرادة.

**المطلب الثَّامن: الأسماء والأحكام:**

عقد السَّالمي الفصل السَّادس من كتابه في مفهوم نظريَّة الإيمان بالنِّسبة للخوارج، حيث اعتبر أنَّ الأعمال الصَّالحة جزء لا يتجزَّأ من الاعتقاد السَّليم، والعُصاة من المؤمنين المصرين على المعاصي بدون توبة يخرجون من صفِّ المسلمين، وهذا على خلاف أهل السُّنَّة الذين يُقون العصاة على إسلامهم، أو المعتزلة الذين يضعونهم في منزلة وسطاً بين منزلتين.

ويَعتبر الإبَاضِيَّة أنَّ العاصي كافر، لكن ليس ككفر المشركين الذي يذهب إليه الأزراقة وغلاة الخوراج.

فهو كما ذهب مُورِيئُو أنَّ المشرك كفره في فكره، أمَّا المؤمن كفره في أفعاله، وهذه نقطةٌ أساسيَّةٌ في المذهب الإباضي.[1]

ومن قضايا الخلاف بين الإبَاضِيَّة والأزارقة أنهم لا يوجبون الهجرة، ويذكر مُورِيئُو أنَّ هذه نقطة خلاف بين المشارقة والمغاربة، إلا أنَّه لم يذكر من الذي يُوجب الهجرة أومن يرفضها، وفي حقيقة الأمر أنَّ الإبَاضِيَّة متِّفقون على أن لا هجرة بعد الفتح، وأنَّ ما ميَّزهم عن الخوارج هو رفضهم الهجرة مع الأزارقة، والبقاء بين إخوانهم في البصرة، حتى اتَّهمهم نافع بن الأزرق بالقعود.

ومسألة نقصان الإيمان وكماله كانا موضوع نقاش وخلاف داخلي في المذهب الإباضي، فيرى السَّالمي أنَّ الأعمال الصَّالحة تُنَمِّي الإيمان، لكن الإيمان لا ينقص،[2] بينما الغفلة قد تقضي على الإيمان، وذكر أنَّ المصعبي يختلف معه في هذه المسألة، لكن لم يُبيِّن أوجه الخلاف بينهما.

ويقف مُورِيئُو في هذا الحدِّ في موضوع الأسماء والأحكام، ويقول إنَّ الاستطراد في هذا الموضوع سيأخذ منا مساحة ووقتا، فقد يخصِّصه في مقال آخر.

ويترتب عن مسألة الأسماء والأحكام موضوع مهمٌّ عند الإبَاضِيَّة وهي مسألة الولاية والبراءة.

**المطلب التَّاسِع: الولاية والبراءة:**

البراءة هي نبذ صاحب المعاصي والذي يقترف الآثام، والوَلاَيَة هي محبَّة المؤمنين وأصحاب الطَّاعات.

وأشار مُورِيئُو أنَّه لابدَّ في هذا الفصل من معرفة جانب مهمٍّ، وهو الذي يَتَعَلَّق بالمعاصي، فهناك معاصي

---

[1] المصدر السَّابق، ص 9.

[2] أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، بهجة الأنوار (شرح أنوار العقول في التَّوحيد)، ص 124.

موبقة ومعاصي صغيرة.

وموضوع تقسيم المعاصي موضع خلاف بين الإبَاضِيَّة، فمنهم من يرى بأنَّ المعاصي كلَّها خطيرة، لذلك وقع خلاف في معرفتها.

وهناك من يذهب إلى أنَّ الله حجب عنا معرفتها، لكي يكون الإنسان دائما حريصا على عدم اقترافها، ولا يقع في الجدل والتَّمادي في الأخطاء الصَّغيرة، مع العلم أنَّ الإنسان عندما يجتنب الكبائر فإنَّ المعاصي الصغيرة تمحى بالتَّبع.

وصاحب المعصية عند الإبَاضِيَّة داخل في حكم البراءة، وهذا الحكم لا يرفع عنه حتى يعلن توبته، التي من شروطها أن تكون علنيَّة، وكذلك وجوب صرف ما يلزم من الكفَّارات والعقوبات، ونشير إلى أنَّه هناك بعض الاختلافات بين المشارقة والمغاربة في هذا الجانب، ولا نريد الولوج فيه خشية الإطالة.

ويعتقد مُورِينُو أنَّ الإبَاضِيَّة لا يُلزمون التَّوبَة حال التقيَّة، فهو مرخَّص فقط بالكلمات، ولعلَّ الباحث يقصد بها هنا التَّوبَة العلنيَّة،[1] وهذا موافق لآية سورة النَّحل، إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ**﴾ (النَّحل، 106)، وكذا حديث عمار بن ياسر،[2] حيث ذكر آلهة قريش وتبرَّأ من الرَّسول بلسانه، وقَبِل الرَّسولﷺ توبته.

وذكر أيضا أنَّ الشِّيعة يستعملون التَّقيَّة في حالات قليلة من شرب الدَّم وأكل الميتة، ولا يوسِّعون فيها كثيرا، بينما الأزراقة يمنعونها بشكل صارم.[3]

**المطلب العاشر: الرَّوابط بين المشارقة والمغاربة:**

اعتبر مُورِينُو أنَّه من خلال مسألة الولاية والبراءة نجد أنَّ كلاً من السَّالمي المشرقي والمصعبي المغربي قد عالجاها بطريقة واحدة، مما يؤكِّد توافقهما في المسألة، وهذا كذلك في العديد من المسائل الكبرى في المذهب الإباضي.

لذلك يمكن أنْ يكون الخلاف بين المشارقة والمغاربة يَتَعَلَّق فقط بمسائل فرعيَّة تفصيليَّة من باب طرق تطبيقها، ولا يَتَعَلَّق بالثَّوابت الكبرى للمذهب الإباضي، وفي مسائل تتعلَّق بالشَّك، وليس فيها يقين.

---

[1] مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص10

[2] رواه أبو عبيدة بن محمد بن عمَّار بن ياسر عن أبيه قال: "أخذ المشركون عمَّار بن ياسر فلم يتركوه حتى سبَّ النَّبيﷺ وذكر آلهتهم بخير، ثم تركوه، فلمَّا أتى رسول الله ﷺ، قال: ما وراءك؟ قال: شرٌّ يا رسول الله، ما تركت حتى نلت منك، وذكرت آلهتهم بخير قال: كيف تجد قلبك، قال: مطمئناً بالإيمان، قال: إن عادوا فعد". رواه الحاكم، ص 357/2، وقال الحاكم صحيح الإسناد.

[3] مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص10.

الفرقة الوَهبيَّة من المذهب الإباضي تمتدَّ من عُمَان ومستعمراتها[1] من زنجبار وغيرها إلى شمال إفريقيا، وهذا الانفصال الجغرافي لم يجزِّئ المذهب الإباضي، وهذا ردٌّ من مُورِينُو على نالِّلينُّو الذي يرى أنَّ المغاربة من إباضية شمال إفريقيا أكثُر تطوُّرا من خلال اتِّصالهم بالمعتزلة والشِّيعة، أين تمَّت إضافات إلى مذهبهم.[2]

ويستبعد مُورِينُو أنْ يكون المذهب الإباضي في شمال إفريقيا يمتاز بالاختلاف والتَّنوع، من باب أنَّه أُثري بآراء اعتزاليَّة كما يعتقد نالِّلينُّو، بل لعلَّه من باب أنَّه كان المذهب الرَّسمي للدَّولة الرُّستميَّة، التي أَوْلَت له العناية والرِّعاية.

ولابدَّ أن نعلم ثقل المشرق بالنِّسبة للمغاربة، فقد كان أبو عبيدة سفير الإبَاضِيَّة في البصرة، حيث كان يُعتبر المركز الرُّوحي للإباضية، حيث منه انطلق الخَمْسَة النَّاقلين للمذهب إلى شمال إفريقيا، والذين يُطْلَق عليهم حملة العلم من بينهم نجد أبا الخطاب المعافري، وعبد الرَّحمن بن رستم، ومنهم كذلك من أُرسل إلى عُمَان.

ورغم أنَّ واصل بن عطاء زعيم المعتزلة كان ينشط بشكل واسع في البصرة وبالخصوص في عهد أبي عبيدة،كان لا يزال الإبَاضِيَّة يحافظون على نقاء مذهبهم وصفائه،ولم يكن لهم تأثُّر بهم، وبقيت البصرة على هذه الحال إلى أيَّام الخليفة المنصور(754م/136هـ- 775م/158هـ)،حيث لم تفقد بعد إشعاعها الدِّيني، وبقيت كقطب للإباضيَّة، والتَّاريخ يذكر أنَّ الإمام الرُّستمي عبد الوَهَّاب بن رستم استقدم منها مكتبته بكاملها.

وبعد أن تحوَّلت بغداد عاصمة للدَّولة العبَّاسِيَّة، بدأت البصرة تفقد إشعاعها، فبدأ العلماء يهاجرونها إلى عُمَان فحلَّت محلها مدينة نزوى المدينة الرُّوحِيَّة للإبَاضِيَّة.

وأَرجع مُورِينُو مسائل التَّوافق بين الإبَاضِيَّة والمعتزلة إلى وحدة المنطلق والمنهج، لا التَّأثير والتَّأثُّر، فقال: "إنَّنا إذا وجدنا مسائل متماثلة التقى فيها الإبَاضِيَّة مع المعتزلة فهذا من باب معاصرة الحركتين لبعضهما في البصرة، فقد كانت هذه الأخيرة مركز إشعاع للفرقتين".[3]

وأرجع مُورِينُو أصول المعتزلة إلى القدريَّة فقال: "المعروف في الواقع أنَّ كل ميزات المذهب المعتزلي يعود حقوق تأليفها إلى القدريَّة" مما يدلُّ على أنَّ المعتزلة أنفسهم بعض قضاياهم لم تكن أصيلة فيهم.

وكذلك فإنَّ القول بأن الإبَاضِيَّة أخذوا من المعتزلة، قولٌ لا يقبله المنطق التَّاريخي، فقد كانت الفرق متداخلة حتى أنَّه كان لا يُفرَّق بين الخوارج والمعتزلة، لما لهما من آراء أحيانا متشابهة.

---

[1]ذكر مورينو أنَّ زنجبار تعتبر مستعمرة عُمَانيَّة، وفي حقيقة الأمر أنَّ عُمَان التَّاريخية هي أكبر من سلطنة عُمَان الحاليَّة، فقد كانت زنجبار تابعة لعُمَان الكبرى، التي تمتدُّ حتى الإمارات الحاليَّة والبحرين، فانحسار عُمَان بفعل القوى الكبرى من انجليزية وأمريكية، جعلها تتراجع إلى حدودها المعروفة حاليا بسلطنة عُمَان.

[2]مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص10.

[3]المصدر نفسه.

ويخلُص مُورِينُو أنَّه يَصعب التَّفرقة بين الإبَاضِيَّة والمعتزلة لتشابك بعض آرائهما، وليس تَأثُّرا بالنَّظرية النَّالُونِّية،[1] حيث نجد أفكارهما تقريبا مختلطة، حتى أنَّنا نجد تقاربا كبيرا في قضايا أساسيَّة عقديَّة، وحتى في السِّياسة منها، فنفترض أنَّ هنالك تبادلاً في الآراء بين الفرقتين.[2]

وفيما يَتَعَلَّق بالقرآن يذهب مُورِينُو أنَّه من خلاله يمكنُنَا أن نُفسِّر أصالة موقف الإبَاضِيَّة في المسألة، إذا اعتبرنا أنَّ واصل بن عطاء كان يؤمن بقدم القرآن، ومسألة قدم القرآن نفتها جميع فرق الخوارج دون استثناء، مما يؤَكِّد أنَّ المسألة نوقشت في عهد مبكِّر جدا.[3]

وبعيداً عن البصرة فقد كان جهم بن صفوان (128هـ/745م) له نفس ما للمعتزلة من رأي في الصِّفات، فهل يحكم على المعتزلة بالجهميَّة أو العكس.

كما كانت رؤية الله يوم القيامة محل شكٍّ للتَّابعين في فترة مبكرة حيث تبنُّوا رؤية الإبَاضِيَّة في الموضوع من أمثال الحسن البصري ومجاهد وعكرمة، الذين يعتبرهم مُورِينُو من الآباء الرُّوحيين للمذهب الإباضي لتوافقهم معهم في كثير من آرائه.[4]

فيرجِّح من خلال ما سبق أن يكون جزء من العقيدة الإبَاضِيَّة صدفةً عرف الالتقاء مع المعتزلة، ولا يمكن القول إنَّها اعتمدت على آراء فرقة أخرى لبناء عقيدتها، ولكن يوجد تقارب كبير بينهما.

وفي مسألة التَّقارب بين المذهبين يذهب مُورِينُو أبعد من ذلك إذ يعلن أنَّه لا يستبعد أن تكون الحركة الخَارِجِيَّة هي التي أعطت دفعا لنشوء حركة الاعتزال.

وبناء عليه فيقول مُورِينُو:"يمكن اعتبارها (أي حركة الخوارج) أمُّ العقائد، والتي مارست تأثيراً كبيرًا على جميع الحركات العقائدية الأخرى".[5]

ويذهب كذلك إلى أنَّه من خلال قراءته لمقالات الأشعري تبيّن أنَّه في وقته كان المذهب الإباضي قد عرف الاكتمال في كثير من القضايا العَقَدِيَّة الثَّابتة، كالأسماء والصِّفات، والإيمان، والموقف تجاه غير الإبَاضِيَّة، وخلق أفعال الإنسان، ومسألة الرِّزق الحرام وخلق القرآن...الخ

من خلال هذا يعتبر بكل صراحة أنَ الكسب قد يكون أصله إباضيّاً، حيث يقول مُورِينُو: " تلاحظون أنَّ

---

(1) يقصد مورينو بالنَّظرية النَّالونيَّة نسبة إلى كارلو ألفونسو نالّينو، الذي يزعم أنَّ آراء العقيدة الإبَاضِيَّة كلها اعتزاليَّة.

(2)مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص11.

(3)المصدر نفسه.

(4)المصد نفسه.

(5)المصدر نفسه.

الكلام كان قد سبق الأشعري بوقت كبير"،[1] ويقصد به الكلام في موضوع الاكتساب، الذي كان حوله النِّقاش قبل ظهور الأشعري.

لذلك فلابدَّ من معرفة أنَّ الفرق جميعها عرف نسيجها الاكتمال بعد عدَّة قرون، ولم تنشأ مرَّة واحدة، أو تبلورت عقائدها زمناً واحداً، بل عرفت بعض الفرق نشوء في أحضان فرق أخرى ثمَّ انفصلت عنها، وبعض المؤلِّفين تبنُّوا آراء كتَّاب آخرين، وهذا يدلُّ على أنَّ الأفكار لم تعرف الاستقرار بعد مما يستلزمنا تتُّبع التَّطور التَّاريخي للمصطلحات والأفكار لمعرفة أصالتها عند كل فرقة من الفرق، كما تمَّ في بعض القضايا في هذه الدِّرَاسَة.

**نقدالدِّرَاسَة الإيطاليَّة:**

من خلال هذه الدِّرَاسَة من مُورِينُو يتبيَّن أنَّ المستشرق استند على مصادر إباضيَّة لبناء بحثه فقد وظَّف كتاب السَّالمي الذي يمثِّل المشارقة، ووظَّف كتاب عبد العزيز المصعبي الذي يمثِّل المغاربة، وفي هذا الشَّأن والمنهج المتَّبع أراد أنْ يبيِّن رفضه لمنهج سلفه نالِّلينُّو الذي لم يلتزم العودة إلى المصادر الإبَاضِيَّة إلا لإثبات حكمه الأوَّل والقاضي أنَّ الإبَاضِيَّة ما هي إلاَّ نسخة من المعتزلة.

ومما يحسب لمُورِينُو أنَّه على الرغم من إشعاع نالِّلينُّو الثَّقافي وكونه قطب زمانه في الدِّرَاسَاتِ الاسْتِشْرَاقِيَّة في أروبَّا وإيطاليا بالخصوص، وفي العالم العربي كذلك حيث دعته الحكومة المصريَّة للتَّدريس في جامعاتها التي تعتبر آنذاك من أعلى الجامعات في العالم العربي، لدليل على أنَّ نالِّلينُّو كان يُنظر إليه كنابغة زمانه، إلا أنَّ هذه الشُّهرة لم تُعمِ بصر مُورِينُو في تتبُّع الحقائق وعدم الاتِّكال على دراسة نالِّلينُّو كما فعل بعض المستشرقين الكبار من أمثال رُوبِيرْتُو رُوبِينَاتْشِي اعتقادا منه أنَّ أبحاث نالِّلينُّو لا يعتريها النُّقص.

فعاد مُورِينُو إلى مصادر الإبَاضِيَّة، وقارنها بمثيلاتها من المصادر الأشعريَّة والمعتزلة ووصل إلى حقائق جديدة وقد تكون خطيرة تحتاج إلى إثبات وبحث معمَّق ومستفيض، ومنها:

نقده لآراء سلفه نالِّلينُّو في نقطتين أساسيتيْن، وهما كون الإبَاضِيَّة نسخة من المعتزلة، وأنَّ المغاربة مختلفون عن المشارقة لاتِّصالهم بالشِّيعة والمعتزلة ثم المالكيَّة لاحقا في شمال إفريقيا، مما أدّى إلى تطوُّرهم على حساب المشارقة الذين بقوا منغلقين على أنفسهم في عُمَان.

أثبت أنَّه لابدَّ من تتبُّع المصطلحات والقضايا المتشابهة بين الفرق، وذلك من خلال نشأتها التَّاريخيَّة وكيفية تطوُّرها وتأثُّرها ببعضها البعض.

ذكر لأوَّل مرَّة أنَّ الكسب لا ينبغي أن يُلصق بالأشعري كقولنا " كسب الأشعري" فالكسب ورد في القرآن

[1] المصدر السَّابق، ص 11.

الكريم، وقد أخذت منه كل الفرق ومنها الإبَاضِيَّة التي وظَّفته، إلا أنَّه لم يظهر مصطلحا كالذي ظهر عند الأشاعرة، لذلك فهو مشترك للجميع.

اعتبار أنَّ قضيَّة خلق القرآن كانت أصيلة عند الإباضيَّة وليست تأثُّرا بالمعتزلة، ذلك أنَّ واصل بن عطاء كان يؤمن بقدم القرآن.

الإبَاضِيَّة كغيرها من الفرق الإسلاميَّة تستند في أقوالها ومسائلها على ما ورد في كتاب الله وسنة رسولهﷺ والإجماع بما يشتمله من اجتهاد والذي يدخل فيه القياس والرَّأي.

# الفصل الخامس دراسات المستشرقين الإنكليز

**تمهيد:**

تُعتبر المدرسة الإنكليزيَّة من المدارس التي لحقت بركب المدارس الاسْتِشْرَاقِيَّة الأخرى في الدِّراسات الإباضيَّة، إذ جاءت متأخِّرة عن مثيلاتها الإيطَالِيَّة والبُولُونِيَّة والفَرَنْسِيَّة، وكانت دراساتها قد استأثرت بالجانب المشرقي من تواجد المذهب الإباضي، وبالخصوص في عُمَان، إلا إذا استثنينا دراسة بِيرْسِي سْمِيثْ[1] Percy Smith عن الإباضيَّة[2] في مقال له في مجلة العَالَمَ المسْلِم، في صفحات معدودة، تدرس النَّشأة التَّاريخِيَّة للإباضيَّة، وبعض ما يميّز الإباضيَّة عن غيرهم من الفرق بصفة شاملة.

وكان اعتمدنا بشكل خاص على دراسة جُونْ وِيلْكِنْسُونْ لما يتميَّز به من الدِّراسات العديدة حول المذهب الإباضي، ولكن كان اختصاصه متعلِّقابشكل خاص بالجانب المشرقي وعُمَان.

**المبحث الأول: أعمال المدرسة الإنكليزية حول المذهب الإباضي:**

**المطلب الأوَّل: ترجمةالمستشرق جُونْ وِيلْكِنْسُونْJohn C Wilkinson:**

الأستاذ والبرفسور جُونْ وِيلْكِنْسُونْJohn C Wilkinsonهو عَلَمٌ من أعلام الدَّارسين حول الإباضيَّة وعُمَان، وهو أستاذ سابق وزميل فخري في كلية سَانْت هِيُو في جامعة أكسفورد، St. Hugh’sCollege At the University of Oxford حيث كان يدرّس من سنة 1969 حتَّى سنة 1997 عام تقاعده.

عمل عدَّة سنوات مع شركات النَّفط العالميَّة في الشَّرق الأوسط قبل أن يعود إلى أكسفورد لكتابة أطروحة دكتوراه حول الإمامة الإباضيَّة في عُمَان.

وقد نشر أبحاثاً عديدةً حول الجانب التَّاريخي والانتربولوجي لعُمَان، من ذلك مثلا مستوطنة المياه والتُّراب في جنوب شرق الجزيرة العَرَبيَّة (أوكسفورد1977)، وتقاليد الإمامة في عُمَان (كومبريدج1987)، والحدود العَرَبيَّة (لندن 1991)، والإباضيَّة أصولها وتطوُّرها المبكِّر في عُمَان (أكسفورد 2010)، فضلا عن ذلك نشر مجموعتين من الصُّور الفوتوغرافيَّة.

كما كان زميلاً زائراً في جامعة هارفارد، وكان مستشاراً لبعض القضايا للعديد من الحكومات في الشَّرق الأوسط حول مسألة النِّزاع على الحدود.

---

[1] لم أجد ترجمة عن هذا المستشرق.

[2] Percy Smith: "The Ibadhites" in The Muslim World 12 (1922) S. 276–288.

**المطلب الثَّانِي: أهمُّ دراسات وِيلْكِنْسُونْ حول المذهب الإباضي:**

أعمال وِيلْكِنْسُونْ تتجاوز ثلاثين دراسة في مجالات عدَّة بين بحث تاريخيّ وعقديّ وحديثيّ، وخاصَّة ما يتعلَّق بعُمَان في تاريخه وعلاقاته الخَارِجِيَّة ومن أهمِّها:

1/ **أصول الدَّولة العُمَانيَّة، وشبه الجزيرة العَرَبيَّة، المجتمع والسِّيَاسَة:**[1] دراسة تَارِيخِيَّة تتعلَّق بالتَّاريخ المبكِّر لدولة عُمَان، وبداية الهجرات العَرَبيَّة، حيث تناول فيها المؤلِّف الجانب الإباضي من الإسلام، ونمو العُزلة بين مَسْقط والدَّاخل العُمَاني.

2/ **آل جَلَنْدَى في عُمَان:**[2] دراسة حول آل الجَلَنْدَى، الذين يُعتبرون من قبيلة بارزة في عُمَان، وظهرت في الهجرة الثَّانِية للهجرات العَرَبيَّة لعُمَان حتى أقامت إمامة إباضيَّة في نهاية القرن الثَّانِي الهجري/الثَّامِن الميلادي، يعود تاريخ القبيلة من الهجرات والعلاقات مع الفرس لدورها المهيمن على البلاد العَرَبيَّة، وانتهت فترة هيمنتهم سنة 822م بعد الإطاحة الفاشلة بالإمام والقبيلة.

3/ **الإمامة الإباضيَّة:**[3] دراسة حول النَّظرية الإباضيَّة في الإمامة والواقع العملي في تطبيق الإمامة في المجتمع الإباضي بعُمَان، في أزمنة وأماكن مختلفة، وكذا دراسة طبيعة العقد الذي يربط بين الأمَّة والإمام في القرن الثَّانِي/الثَّامِن، مع عقد مقارنة مع إباضيَّة المغرب، وبين ما هو موجود عند أهل السُّنَّة، ثم عرض لبعض مبادئ الإمامة المطروحة في باب الإمامة لسَالم بن سَعِيد الصَّائِغِي من كتاب كنز الأديب وسلافة اللَّبيب.

4/**الحديث عند الإباضيَّة (محاولة للتَّطْبِيعِ):**[4] دراسة في الحديث عند الإباضيَّة، وخاصَّة ظروف جمع الحديث، وتسلسل السَّند عند الإباضيَّة، ودراسة في مسند الرَّبِيع بن حبيب، وآثار الرَّبِيع بن حبيب، وديوان جابر.

واعتمدنا في دراستنا على بحث وِيلْكِنْسُونْ،[5] في كتابه: الإباضيَّة أصولها وتطوُّرها المبكِّر في عُمَان[6]، حيث تعتبر دراسة حاولت استنطاق بعض النُّصوص الغائصة في القرون الأولى للإسلام، وهي عصارة فكره حول المذهب الإباضي، ومختصرٌ عمَّا كتبه سابقا حول الإمامة والحديث وغيرها.

---

(1) The origins of the romani state, the arabian peninsula, society and politics ED. Derek Hopwood. London : George Allen and Unwin LTD, 1979, 67-88

(2) The Julanda of Oman, studies (Muscat, Ministry of information and culture), I (1975), 97 -108

(3) The ibadi imam, Bulletin of the school of Oriental and african studies (London)39 (1976), 535 - 551

(4) Ibadi Hadith ; An essay on normalization, Der Islam (Berlin) 62 (1985), 231 - 259

(5)IbadiTheology. Rereading Sources and Scholarly Works, Ersilia Francesc, Georg Olms Verlag, Heldchim. Zurich, 2015,330

(6)جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، تأليف سلسلة دراسات استشراقيَّة في المذهب الإباضي (6)، ترجمة: د. هلال بن سعيد الحجري، الطَّبعة الاولى، 2014 مسقط، بيت الغشَّام للنَّشر والتَّرْجَمَة، سلطنة عُمَان مَسقط.

IbadismOrigins and EarlyDevelopment in Oman, Wilkinson: J.C ; New York – Oxford 2010

وهو بحث يغلب عليه الطَّابع التَّاريخي، وتتبُّع التَّطوُّر التَّاريخي لبعض القضايا الكلاميَّة ومنشؤها وأصلها الأول منذ البواكير الأولى للإسلام، كما وضع وِيلْكِنْسُونْ بعض المسلَّمات التَاريخِيَّة موضع الشَّك والرِّيبة، فبدأ يبحث عن إثباتات لافتراضاته من خلال مقابلة النُّصوص ببعضها البعض.

ولكن ما يميِّز دراسته أنَّها يغلفها التَّفسير القبلي القديم للعديد من القضايا والوقائع والتَّاريخيَّة، إذ أنَّ أغلب تحليلات وِيلْكِنْسُونْ لم تنفك من ردِّها وإرجاعها إلى العصبيَّة القبليَّة، سواء تعلَّق الأمر بولاءات أو عداوات بين القبائل، حيث يقول في هذا "الانتماء القبلي هو مفتاح اللُّغز كُلِّه".[1]

وأرفقت هذا المبحث ببعض آراء المستشرقة الأمريكيَّة هُوفْمَانْ فَالِيرِي، التي لها دراسات متخصِّصة في المذهب الإباضي،في مقالات متفرقَّة، نُشرت في مجلاَّت متعدِّدة، باللُّغة الإنكليزيَّة، وهي تنتمي في حقيقة الأمر إلى المدرسة الأمريكيَّة النَّاشئة، وارتأيت ضمَّها إلى المدرسة الإنكليزيَّة لما لهما من روابط قديمة، ثم إنَّ المدرسة الأمريكيَّة ليس لها اهتمام كبير بالمذهب الإباضي، وإذا كان من أمر فلا يزال في البداية من خلال الأبحاث الأكاديميَّة لهوفمان، والتي اختصَّت بالواقع الإباضي، خاصَّة فيما يتعلَّق بتمازج المذهب الإباضي مع التَّاريخ والهويَّة العُمَانيَّة، ولها كتاب أيضا حول العقيدة الإباضيَّة.[2]

## المبحث الثَّاني: دراسة المستشرق جُونْ وِيلْكِنْسُونْ للمذهب الإباضي:

### المطلب الأوَّل: نقد السِّير الإباضيَّة:

خصَّص وِيلْكِنْسُونْ جانبا مهمّاً من دراسته في نقد وترتيب السِّير والمصادر الإباضيَّة، حيث بيَّن أنَّه من بين المصادر التَاريخِيَّة الإباضيَّة المهمَّة التي تعود إلى بواكير الإسلام كتاب أبي سفيان محبوب بن الرّحيل من النِّصف الأوَّل من القرن الثَّاني الهجري، ولعلَّ معظم الاستشهادات في كتب المتأخِّرين قد أُخذت من هذه السِّيرة، وأحالت إليها، ومن بين هذه الكتب يذكر:

كتاب طبقات المشائخ في جزئين لأبي العبَّاس أحمد بن سعيد الدَّرجيني (670هـ/ 1271م)،و كتاب السِّير لابي العبَّاس أحمد الشَّمَّاخي (ت 928 هـ/1522م).

حيث اعتبر أنَّه لابدَّ من الحذر في الأخذ من هذين المرجعين الأخيرين ذلك أنَّهما قد صيغا في فترة متأخِّرة، وقد وظَّف وِيلْكِنْسُونْ عبارة إحياء الدِّين للدَّلالة على أنَّ الإباضيَّة حاولوا صياغة مذهبهم وفق المعايير السُّنية في شمال إفريقيا.[3]

---

[1] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص 227.

[2] كان لنا حديث عن هذه المدرسة في فصل الاستشراق.

[3] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص230.

وبيَّن أنَّ هذه العمليَّة بلغت ذروتها في كتاب التَّرتيب لأبي يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني وهو كتاب في الحديث عند الإباضيَّة.

ولعل وِيلْكِنْسُونْ يعتبر أنَّ الإباضيَّة مقارنة بأهل السُّنَّة وأمام شحِّ مصادرهم التَاريخِيَّة، جعلهم يسارعون الخطى من أجل إبراز كيانهم ومؤلَّفاتهم، ولو وظَّفوا في ذلك بعض التَّلفيقات من أجل إبراز تاريخ خاصٍّ بهم، حيث أراد أن يبيِّن هذا لاحقا، لكن دون دليل، أو استخدام قرائن واضحة، وكانت عبارة عن تخمينات منه، ذلك أنَّه بعد كل فرضيَّة تشكِّك في رواية من الرِّوايات الإباضيَّة، يعود ويقول إنَّه أمام ضعف الأدلَّة لا يمكننا إلاَّ الإقرار حالياً بما ذهب إليه الإباضيَّة، وهذا المنهج اتَّبعه تقريبا في جميع دراسته حول المذهب الإباضي.

ويذكر أنَّ أوَّل كتاب في التَّاريخ في المغرب يعود إلى ابن سلاّم[1] من علماء النِّصف الثَّانِي من القرن الثَّالث الهجري.

وقد كانت له إشارات إلى آراء سالم بن ذكوان، لكن لم يذكر هل وقف على الكتاب أم استفاد من الإحالات ممن سبقه في الدِّراسات حول المذهب الإباضي.

ويذكر أنَّ كتاب أبي سفيان قد صيغ وفق نماذج ومعايير تاريخ المذهب الإباضي الرَّسمي، وعلى حسبه فقد استشهد به ابن بركة في كتاب التَّقييد.[2]

وإيغالاً لمذهبه في التَّشكيك يذهب وِيلْكِنْسُونْ إلى القول إنَّه ليس مسلَّما أن تكون هذه السِّيرة من تأليف أبي سفيان، ويعلِّل بأنَّ مضمون سيرة أبي سفيان تشتمل على مواد لم تكن مطروحة في عهده، ومن ذلك مسألة القَدَر، كالَّتِي نجدها في كتاب أبي صفرة الذي كان معروفا على الأقل في زمن ابن جعفر في عُمَان، والذي جمع أثار الرَّبِيع بن حبيب.

كما يذكر وِيلْكِنْسُونْ أنَّ أبا صفرة لم ينقل عن الرَّبِيع مباشرة، وقد كان من بين أساتذته وائل وأبي سفيان.

ويعتقد المستشرق أنَّ ما دوَّنَه أبو صفرة هو ما تعلَّمه من كتاب أبي سفيان، والذي أعدَّه على الأرجح

---

[1] **لوَّاب بن سلاَّم التَّوزري المزاتي** ، (ت بعد: 273هـ / 887م)، من علماء قبيلة مزاتة، أصله من جبل نفوسة، أخذ العلم عن أبي كبه من أهل تنكنيص، وتلقَّى بعض الأخبار عن أبي صالح النَّفوسي، كان شيخًا وإمامًا عالما بالأصول والفروع، رحل إلى الحجِّ والتقى مع جمع من الحجَّاج وعلماء عُمَان، وقد كانت له مسائل في علم الكلام، نقل بعضها الوارجلانيُّ في كتابه "الدَّليل والبرهان"، من أهم مؤلَّفاته: «كتاب فيه بدء الإسلام وشرائع الدين»، الذي حقَّقه كلٌّ من الشَّيخ سالم بن يعقوببالتَّعاون مع المستشرق الألماني: شفارتز، ولابن سلاَّم رسائل مع خلف ابن السَّمح، إذ التقاه في «جندوبة»271هـ. http://www.tourath.org/ar/content/view/1366/41/ (201810:50/02/08)

[2] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكِّر في عُمَان، ص 232.

للمغاربة، وبالخصوص للإمام أفلح بن عبد الوَهَّاب (208هـ/823م)، حيث أثنى عليه هذا الأخير وأوصى بدراسته.

ويبدو من خلال هذا التَّشكيك من وِيلْكِنْسُونْ أنَّه لم يوفَّق تماما في هذا الاتِّجاه وفي هذا المنهج، وهذا يوضِّح عدم إلمام الباحث ببعض القضايا التَاريخِيَّة، ومنها أنَّ أبا سفيان محبوب بن الرَّحيل (العقد الأول من القرن 2هـ) و أبو صفرة عبد الملك بن صفرة كانا معاصرين لبعضهما فقد كانا تلميذين للرَّبيع بن حبيب ( 170هـ)، وقد التقيا شيخهما ورويا عنه مباشرة، فكيف يمكن القول إنَّ ابن صفرة لا يمكن لقاؤه والتَّاريخ يذكر أنَّه هو الجامع لآثار الرَّبِيع بن حبيب.

والقول إنَّ قضايا القدر لم تكن مطروحة في زمانه لا يقبله المنطق، فقضايا القدر كانت مطروحة منذ عهد شيخ شيخه، وهو أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة، بل أكثر من ذلك فقد كانت منذ الإمام الأوَّل جابر بن زيد، حيث كانت لتلميذه أبي قتادة بن دعامة السَّدوسي ( 61هـ- 118 هـ، 680 - 736م) أقوال في القدر.

ومما يعطي أهميَّة لهذه السِّيرة أنَّها من مؤلِّف يُعتقد أنَّه كان على رأس الإباضيَّة، والذين بَقَوا في البصرة بعد هجرة أهمِّ علمائها إلى عُمَان، حيث إنَّ أبا سفيان يُعتبر من مواليد البصرة، ولم يولد في عُمَان، وانتقل بدوره فيما بعد إلى عُمَان، فكان يحمل إرثا تاريخيّاً لتلك المرحلة.

ويذهب وِيلْكِنْسُونْ إلى القول إنَّ سيرة أبي سفيان تتضمَّن تبسيطات في صيغتها الأولى، إلا أنَّ المغاربة زادوا فيها بعض التَّحسينات.

كما يعتقد أنَّ المصادر المغربية تفتقد إلى روح النَّقد، وأعطى مثالا على ذلك من كتاب الطَّبقات للدَّرجيني الذي بحسبه قدَّم فترة تَاريخِيَّة من أجل أن يجمع بين أبي سفيان والإمام عبد الله بن يحي الملقَّب بطالب الحق، حيث ذكر أنَّ أبا سفيان بعث رسالة إلى طالب الحق، واعتبر هذا مفارقة تَاريخِيَّة صارخة.[1]

ويبدو أنَّ وِيلْكِنْسُونْ اعتمد على أبحاث كل من بَاتْرِيسْيَا كَرُونْPatricia Croneوفَرِيتَزْزَمَّرْمَان Fritz W Zimmermann[2] اللَّذين ذكرا في دراستهما حول سيرة بن ذكوان أنَّ أبا سفيان وُلِد قبل سنة 140هـ،كما احتملا أن تكون سنة 210 هـ تاريخا لوفاته، نظراً لتقدِّم سنِّه، وبيَّنا أنَّه خَلَفَ أبا أيُّوب وائل بن أيُّوب الحضرمي على رأس الجماعة الإباضيَّة في البصرة، أي حوالي سنة 190 هـ، كما كانت له علاقات مع طالب الحق.[3]

---

[1] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص 233.

[2] **فريتز زمَّرمان:** مدرِّس بكليَّة الدِّراسات الشَّرقية بأكسفورد، قدَّم بالتَّعاون مع باتْرِيسِيَا كرُون دراسة حول سيرة بن ذكوان.

[3] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص 234. وقد أورد كتاب الطَّبقات الرِّسالة التي بعثها أبو سفيان للإمام أبي عبد الله طالب الحق باليمن. أبو العباس أحمد بن سعيد الدَّرجِيني (670هـ)، كتاب طبقات المشائخ بالمغرب، ص 279/2– 288/2.

وهذه أيضا من هفوات وِيلْكِنْسُونْ الذي مرَّة أخرى يثبت أخطاءه لبعض المسائل التَاريخِيَّة، فإذا علمنا أنَّ أبا سفيان عاش في النِّصف الأول من القرن الثَّانِي الهجري، وأنَّ عبد الله بن يحي الملقَّب بطالب الحق توفي سنة 130 للهجرة، أي في نفس فترة أبي سفيان تبيَّن معاصرتهما لبعضهما، فكيف لا يستقيم أن يبعث أبو سفيان لطالب الحق رسالة ينصحه فيها.

وبداية من القرن السَّادس فإنَّ الجهود التَّأليفيَّة للإباضيَّة في جانب السِّير عرفت تطوُّراً، حيث أطلق عليها وِيلْكِنْسُونْ مصطلح إحياء علوم الدِّين،[1] واعتبر أنَّ هذه المرحلة بدأت بداية القرن السَّادس الهجري، فقد درس الدَّرجيني على يد الشَّيخ أبي زكرياء يحي بن أبي زكرياءالوارجلاني صاحب كتاب السِّير وأخبار الأئمةسنة 504 هـ، والذي يعتبر كتابه في حقيقة الأمر الجزء الأوَّل من كتاب طبقات المشائخ للدَّرجيني،حيث ألَّفه بطلب من العُمَانيِّن.

وقد أخذ العلم أبو زكرياء عن العالم أبو الرَّبِيع سليمان بن يخلف المزاتي (471هـ/1079)، ومن تلامذة أبي زكرياء نجد أباالرَّبِيع سليمان بن عبد السَّلام الوسياني (حيٌّ في:557هـ/1161م)[2] وهو فقيه ومؤرّخ كذلك.

وبيَّن وِيلْكِنْسُونْ أنَّ الإجماع حول تاريخ الحركة الإباضيَّة وأقطابها البارزين قد ظهر في المغرب في النِّصف الثَّانِي من القرن 11/5.

كما يرى وِيلْكِنْسُونْ أنَّ بداية العمل الجدِّي في توثيق التَّواريخ والأحداث كان مع أعمال الكاتب الغزير الانتاج أبي ساكن عامر بن علي الشَّماخي (792هـ/1390م) المعروف بضياء الدِّين،[3] ومن تلاميذه أبو القاسم بن إبراهيم البرَّادي (810هـ/1407م).

ولابدَّ للإشارة أنَّ أبا ساكن عامر الشَّماخي كان فعلا قطبا من أقطاب العلم ومجدِّداً حتى سمِّي بضياء الدِّين أو يسِّفاو بالبَرْبَرِيَّة، لكن لم ترد عنه كتب في السِّير والتَّاريخ، وكان كتابه المشهور " كتاب الإيضاح في أربعة أجزاء" في الفقه، أمَّا الجانب التَّاريخي فقد ساهم فيه تلميذه أبو القاسم بن إبراهيم البرَّادي.

**المطلب الثَّانِي: نشأة الإباضيَّة:**

**1. جذور الحركةالإباضيَّة:**

يذهب وِيلْكِنْسُونْ كغيره من المؤلِّفين أنَّ جذور الإباضيَّة تعود إلى نتائج حرب صِفَّين التي أفضت إلى انفصال

---

[1] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص 231.

[2] **سليمان بن عبد السَّلام ابن حسان بن عبد الله الوسياني**(أبو الرَّبيع) (حيٌّ في: 557هـ / 1161م): من أبرز المؤرخين للسِّير الإباضية، ولد بقصطيلية من بلاد الجريد بتونس، من بني واسين فرع من قبيلة زناتة، درس في آجلو بوادي ريغ، وقضى فترة من الزمن بوارجلان، من آثاره سير الوسياني. (201816:15/04/12) https://www.tourath.org/ar/content/view/1205/41/

[3] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص 232.

المحكِّمة عن عليٍّ (كرَّم الله وجهه)، ثمَّ ما أعقبه من اختلاف وقع وسط تلك الجماعة، وقد حمل غلوُّ الأزارقة على تحوُّلِ الإباضيَّة إلى حركة سياسيَّة قائمة بذاتها.

ويرى الباحث أنَّ من بين المعارك التي أقرَّها الإباضيَّة من خلال كُتَّاب السَّير، والتي سمَّاها خروجا، وتوافق منهجهم:

- خروج أصحاب النَّهروان بقيادة عبد الله بن وهب الرَّاسبي.
- خروج أصحاب النَّخيلة بقيادة الحوثر بن ودّاع الذي سار إليه معاوية بمساعدة من الحسن بن علي.
- خروج زيّاد بن حراش في الكوفة.
- خروج تميم بن مسلمة من سواد الكوفة على الأعرج.
- خروج أبي بلال مرداس على الأمويِّين.

كما أنَّ القرَّاء حسب وِيلْكِنْسُونْ ليسوا هم الذين دفعوا عليّاً إلى التَّحكيم بعد رفع المصاحف، بل معظم أهل الكوفة فَاتِرِي الولاء بقيادة الأشْعَث بن قَيْس الكِنْدِي، ولا يحبُّون جرَّهم إلى حرب كبيرة مع الشّام الذين كان معظمهم من أقاربهم اليمانيَّة.[1]

وهذا التَّفسير من الباحث يرجعنا مرة أخرى إلى خلفيَّة النَّزْعَة القبلية الدَّاعية إلى الولاءات، وحضورها القويّ في إعلان الحروب أو إخمادها.

ويعتبر وِيلْكِنْسُونْ أنَّ القرَّاء كانوا ضدّ إنهاء الحرب، ذلك أنَّ الحكمين لم يلتزما بالأخذ بما ورد في كتاب الله عند التَّحكيم، كما أسقطوا في كتابهم ذكر أمير المؤمنين، وقد كانت صيغة الأحلاف الجاهليَّة باعتقاده حاضرة بقوَّة، ودليل ذلك قولهم:"حكمنا بما وافق السُّنَّة الصَّحيحة الجامعة غير المفرِّقة" حيث لم يرد فيها الأخذ بكتاب الله، وهذا مما يعطي حَسَبَه دليلا على أنَّهم يعتبرون القرآن غير كاف للصُّلح، حتى السُّنَّة لم توصف بسنّة النَّبيء ﷺ.[2]

ولم يكن الحروريَّة من القرَّاء فقط، بل كان من بينهم مهاجرين وأنصارا، وبعض الرِّوايات تتحدَّث عن مشاركة بعض البدريِّين في معركة النَّهروان ووفاتهم فيها.

ويعتقد المستشرق أنَّ جماعة القرَّاء التي أحدثها عمر بن الخطاب، كانت تدافع عن بعضها البعض، وكان أهل الكوفة ممن يعتبر أنَّ عثمان بن عفَّان (ض) خان الثِّقة التي مُنحت له، بينما أهل البصرة لا يزالون على ولائهم

---

[1] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص 201.

[2] المصدر السَّابق، ص201.

لعثمان.[1]

وكان عليٌّ يريد اختيار ابن عبَّاس مفاوضا له، لكن الأشعث بن قيس رفض الاقتراح وآثر أبا موسى الأشعري الذي قبله عَلِيٌّ (كرم الله وجهه) فيما بعد على مضض، لعدم ثقته فيه.

وممن أنكر القرار عُروة بن أديَّة الذي بسببه كادت أن تنشب حرب بين القبائل، لولا حكمة الأحنف بن قيس وبعض رجال من بني تميم.

ويعتبر وِيلْكِنْسُونْ أنَّ السُّخط من الأوضاع كان سابقا على فترة خلافة علي بن أبي طالب، فقد كان التَّذمُّر من عهد عثمان بن عفَّان واضحا، مما جعل الحاجة ملحَّة إلى منهاج يضبط تلك الانحرافات.

ويرى وِيلْكِنْسُونْ أنَّ القرآن في ذلك الوقت هو السَّبيل الوحيد لإيجاد حلول للمعضلات، فلم تكن سنَّة النَّبيءﷺجزءً من ذلك القانون، إنَّما قد تكون مفسَّرة فقط.[2]

حيث إنَّ القرآن كان دوره مركزيّاً في الحركات المعارضة للحكم السَّائد، فقد سكَّ الأزارقة في عملتهم عبارة "لا حكم إلاَّ لله"، وقد أكَّدت جميع الفرق هذا الدَّور المركزيَّ للقرآن.

ويعتقد الباحث أنَّ جذور الحركة الإباضيَّة تعود إلى أكثر من تاريخ معركة صِفَّين، فهو متجذِّر إلى خلافة عثمان بن عفَّان، فيقول: "في اعتقادي لا تكمن جذور الحركة الإباضيَّة في صِفَّين بل في الجدل الذي ظهر في خلافة عثمان حول دستور الدَّولة، وهذا أحد الأسباب لرفض الإباضيَّة المطلق مراجعة موقفهم من مظالم عثمان"[3]

وهذا القول من وِيلْكِنْسُونْ لا يمكن قبوله من الوجهة المنطقيَّة، فلم يكن الإباضيَّة لهم وجود لكي تكون لهم بذور، فإنَّ الاتفاق على الأفكار لا يعني بالضَّرورة وجود فرقة، فالاختلاف على بعض أعمال عثمان كان شاملا لجميع من يرى أنَّها مخالفة لما ورد في القرآن الكريم، فالصَّحابة أنفسهم كانوا مختلفين في الأمر بين داعم وناقم، فلذلك فإنَّ الإباضيَّة جذورهم على حسبهم مستقاة من القرآن الكريم وسنَّة رسولهﷺ، وكل من خالفها فهم ضدَّ أعماله.

**موقف الإباضيَّة من الخليفتين عثمان وعلي (رضي الله عنهما):**

بيَّن وِيلْكِنْسُونْ من خلال رسالة عبد الله ابن إباض لعبد الملك بن مروان موقف الإباضيَّة من الخليفة عثمان بن عفَّان، حيث باعتقاده أنَّ عبد الله بن إباض اتَّهمه بعدَّة تُهَم من بينها:

استئثار أهل الحجاز بالثَّروة، وبخس غيرهم.

---

[1] المصدر السَّابق، ص205.

[2] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص 202

[3] المصدر السَّابق، ص203.

منع أهل عُمَان والبحرين من بيع ثمارهم (الذي يُعتبر من أهمّ صادراتهم)، حتى يباع ثمر أهل الإمارة من المدينة، والذي يعتبر رديئا مقارنة بثمر عُمَان، ويرى أنَّه ورد في سيرة بن ذكوان أنَّ عثمان منع العطاء عن الأعراب.[1]

من خلال هذه التُّهم لعثمان بن عفَّان، يعتبر وِيلْكِنْسُونْ أنَّ هذا سابقة لمبدأ نظريَّة الولاية والبراءة عند الإباضيَّة، حيث بيَّن فيها ابن إباض موقف المسلم القاضي بمفارقة الإمام الجائر المصِرُّ على أخطائه.

وفي مسألة الولاية والبراءة بالنِّسبة لعلي، فإنَّ الإباضيَّة يعتبرون عليّاً كان في الولاية، ولكنَّه تخلَّى عن إمامته بتحكيم الرِّجال.

فيرى وِيلْكِنْسُونْ أنَّ الإباضيَّة يعتقدون أنَّهم جماعة خرجوا بإمرة إمامهم، لا يطلبون من الآخرين شيئا، سوى أن يتركوهم وشأنهم، ومن هنا تمَّ تقديم عبد الله بن وهب الرَّاسبي كنموذج لإمام دفاعي.[2]

ويعتقد أنَّ الإباضيَّة كانوا على استعداد إلى جرِّ الإمام علي إلى صفِّهم شريطة قبوله لإمامة ابن وهب، بعد أن علموا ندم علي على قبول التَّحكيم، لكن مَنَعهُ الرَّوافض والمتطرِّفون من الكوفة الذين كانوا في صَفِّه.

أمَّا في جانب معاوية فقد كان يرى خطر الخوارج على نفسه أكثر من علي، لذلك عرض قتالهم نيابة من علي.

وبعد وقعة النَّهروان تطرَّف الأزارقة وقتلوا عليّاً، وآثر الإباضيَّة الانعزال والحلَّ الوسط حفاظا على وحدة الأمة.[3]

وخرج وِيلْكِنْسُونْ باستنتاجات أهمُّها:

تشديد الإباضيَّة على دور عثمان في صدع وحدة الأمَّة، مكَّنهم من تبيان مبادئهم.

كان مبدأ "لا حكم إلاَّ الله" الذي اجتمع عليه المحكِّمة فوق كل اعتبار، حيث بيَّن عبد الله بن إباض في رسالته رفض الإباضيَّة للسُّنة العادلة الحسنة الجامعة غير المفرِّقة لأنَّه بالنِّسبة إليهم هذا مرادف للاحتكام لغير كتاب الله تعالى، فهي من المصطلحات الجاهليَّة.

ورث الإباضيَّة من المحكِّمة الأولى شرعيّتهم الأساسيَّة، وهي براءتهم من عثمان في السَّنوات الأخيرة من خلافته، ومن علي بعد صفين، وإدانة معاوية لتأسيسه حكما وراثيّاً استبداديّاً.

ويعتبر وِيلْكِنْسُونْ بناء على بعض الأبحاث المتخصِّصة في أنساب الجماعات، أنَّ حالات الخروج السِّت التي أقرَّ شرعيتها الإباضيَّة كلَّها أتت من وسط وشمال شرق الجزيرة العَرَبيَّة، ومعظمها من قبائل بكر وتميم التي تتاخم

---

[1] راجعت سيرة بن ذكوان ووجدت أنّه يذكر أنَّ عثمان بن عفَّان منع الأعراب من الجهاد مخافة إشراكهم في الأعطيَّة، ولم يقل منع عنهم العطاء. محمد ناصر، منهج الدَّعوة عند الإبَاضِيَّة، ص 346

[2] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص206.

[3] المصدر السَّابق، ص206.

أراضيها العراق.[1]

وبالنِّسبة للانتماء القبلي لحركات المعارضة فإنّنا نجد أنَّه في البداية لم يكن الخوارج كلُّهم من اليمانية، حيث كان الأزد لا يزال ولاءهم ظاهرا لعثمان بن عفَّان، وكانوا في جهة خصوم علي في معركة الجمل، لذلك فمن باب المفهوم السِّياسي اعتبر وِيلْكِنْسُون أنَّ العُمَانيين كانوا محايدين في بداية الصِّراع.[2]

وقد كان في البصرة عداء مستمر بين الأزد وبني تيميم، لذلك يذكر ابن سلاَّم أنَّ أوَّل خروج في البصرة كان يقوده تميمي وهو أبو بلال مرداس.[3] واستمرَّ ذلك حتى مرحلة دمج قبائل البصرة في أخماس، مما أدَّى إلى تدمير منظومة القبائل في المنطقة وأفقدها نفوذها.[4]

ولابد أن نشير هنا إلى توظيف النَّزْعَة القبليَّة مرَّة أخرى عند الباحث، فنجده يعتبر أنَّ ابن سلاَّم يركز على القبيلة أكثر من الاسم، لكن عند عودتنا للكتاب نجد أنَّ ابن سلاَّم يذكر القبيلة كنسبة فقط، وليس للتركيز عليها فيقول: " وأبو بلال مرداس بن حُدير تميميٌّ من أهل البصرة...أول من خرج على الجبابرة بالبصرة"[5]

## 2. بواكير نشأة الحركات المعارضة:

يُرْجِع وِيلْكِنْسُونْ نشوء المعارضة كان نتيجة تردِّي الأوضاع الاقتصاديَّة، وبرز ذلك بالخصوص نتيجة استغلال الطَّبقة الوسطى، وخاصة منهم الفلاَّحين، والذي ترك أثرا بالغا في نفوس العاملين، وخاصَّة أهالي المناطق البعيدة عن السُّلطة الأمويَّة، مما جعلها بؤراً لنشوء الحركات المعارضة.

كان الخراج يمثِّل عبئا ثقيلا لطبقة الفلاَّحين فقد كانوا يرزحون تحت وطأة الجبايات، كما كان الحكَّام وأهل الشَّام يطلقون عليهم العلوج أي هؤلاء الذين جاؤوا من الأراضي السَّاسانية أو التَّابعة لهم قبل فتحها، وكذلك الإشارة على أنَّهم عرب ليسوا أصلاء، مما يدلُّ على أنَّه كان هنالك تمايزا طبقيًّا فادحا.[6]

وقد شكَّل الفلاَّحون دوما الطَّبقة المستغلَّة، لكن مما زاد من سخطهم انعدام الأمن في الأرياف، حيث اعتنق الكثير منهم الإسلام غطاءً ووهنا، هروبا من دفع الخراج.

ويعتبر ويلكنسون أنّ الحجَّاج هو الذي أصدر مبدأ أنَّ اعتناق الإسلام لا يُعفي صاحب الأرض من دفع

---

[1] المصدر السَّابق، ص207.

[2] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص 208.

[3] ابن سلاَّم الإباضي (273هـ/887م)، بدء الإسلام وشرائع الدِّين، ص 110.

[4] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص208.

[5] ابن سلاَّم الإباضي (273هـ/887م)، بدء الإسلام وشرائع الدِّين، ص 110.

[6] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص212.

الخراج، والفلاَّحون ملزمون بزراعة أرضهم، كذلك وَسْمُ جميع النَّازحين إلى مناطق أخرى باسم قراهم، ليثبت عليهم دفع الجبايات، وهذا من أجل معالجة مشكلة النُّزوح والحدِّ من أثرها على الجباية[1].

وهذا ما دفع الباحث إلى اعتبار هؤلاء الفلاَّحين الهاربين هم الذين شكَّلوا أولى عصابات الخوارج الأولى.

وهذا التَّفسير من وِيلْكِنْسُونْ يوحي أنَّ انتفاضة الخوارج كانت لأسباب اقتصاديَّة، وهي مخالفة للتَّاريخ الذي يعتبره سياسيًّا بشكل أوَّل، والأصحُّ له أن يقول إنَّ بعض تلك الجماعات المغلوبة على أمرها ساندت الخوارج باعتبارها تمثِّل المعارضة للسُّلطة، علَّها تجد سبيلا لخلاصها أو افتكاك بعض حقوقها، أو الحصول على امتيازات، وهذا مما سيثبت لاحقا أنَّ بعض تلك الجماعات انزلقت في أعمال صعلكة مخالفة للقانون والشَّرع، وكانت تتستَّر تحت غطاء الخوارج.

لذلك نجد من بين الثَّورات غير الشَّرعية التي لم يعترف بها الإباضيَّة، نظرا لانزلاقها في أعمال إجرام ثورة الخِرِّيتُ بنُ رَاشِدٍ النَّاجِيُّ وهو بصري عُمَاني (39هـ/660م)[2]وكان ممَّن تخلَّوا عن علي لأنَّه تخلَّى عن سلطته.

وكان خروجه إلى الأهواز، في زهاء مائة مقاتل، ويعتقد وِيلْكِنْسُونْ أنَّ هذا العدد البسيط، كان في ذلك الوقت شأنه شأن جميع الحركات الخَارِجِيَّة التي ضُخِّمت أعدادها من نافع بن الأزرق إلى أبي بلال مرداس في أربعين رجلا، كانوا قلَّة وأيُّ عدد يتجاوز هذه الأعداد هي مبالغة، مثلما اعتبر أنَّ الإباضيَّة كذلك بالغوا في عدد الذين شاركوا في النَّهروان والنَّخيلة.[3]

### 3. نشأة الحركة الإباضيَّة:

رغم أنَّ وِيلْكِنْسُونْ يعتبر أنَّ بواكير الحركة الإباضيَّة تعود إلى الخليفة عثمان، إلا أنَّه يُرجع الميلاد الرَّسمي للحركة إلى أثر قرار التَّحكيم سنة 37هـ/657 م، لمَّا خرجت جماعة من أصحاب علي إلى حروراء، حُجَّتهم أنَّ قبول عليٍّ للتَّفاوض مع معاوية هو إعلان عن خلع نفسه.

ويعتبر وِيلْكِنْسُونْ أنَّ إطلاق التَّطرُّف على هذه الجماعة سهل جداً، بدون التَّعمق في الأحداث، لكن لابدَّ من معرفة أنَّ هؤلاء كانوا حقا على استعداد في محاورة الخليفة علي، دون الوصول إلى سفك الدَّماء، ويبدو أنَّ عليّاً نفسه

---

[1] المصدر السَّابق، ص212.

[2] **الخرِّيت بن راشد النَّاجي**، (39هـ/ 660م) صحابي ثائر من الزعماء من بني ناجية، كان من أشياع علي، ولم يرض بالتحكيم فخرج إلى فارس، فسير له علي جيشا بقيادة معقل بن قيس فقاتله في الأهواز وقُتل الخريت هنالك سنة 39هـ. خير الدِّين الزركلي، معجم الأعلام، ص 303/2.

[3] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص211.

كان يحاول الوصول إلى تسوية.[1]

ومن أجل ذلك عيَّن وسيطا في صِفَّين يحظى بالاحترام من الجميع وهو عبد الله بن عبَّاس الذي صار فيما بعد على حسب الباحث على رأس نقلة العلم عند الإباضيَّة، ويليه جابر بن زيد.

ويرى الباحث أيضا أنَّه من خلال ما سبق يتبيَّن أنَّ كلا الطَّرفين كانا يريدان الوصول إلى حلٍّ سلميٍّ، ويتساءل ما الذي حدث وانقلب الوضع، وسالت أنهار من دماء؟

ورغم أنَّ عليًّا قد علم بالخيانة من خلال نتيجة التَّحكيم، في دومة الجندل، وأراد أن يصحِّح الوضع جهَّز جيشا من الكوفة والبصرة لقتال أهل الشَّام مرَّة أخرى، فكتب إلى الخوارج لينظمُّوا إليه.

لكن يبدو أنَّ الطرف الآخر قد حسم أمره، فقد بايعوا عبد الله بن وهب الرَّاسبي إماما لهم، ودعوا علياً إلى أن يدخل في بيعتهم، بعد أن خلع عن نفسه البيعة، وقيل إنَّه ندم وتاب، لكنهم لم يقبلوا توبته، واعتبروا غضبه ومحاولة الانتقام من معاوية إنَّما هي غضبة انتقام، وليست غضبة لله تعالى، وإنْ استقبل التَّوبة فيمكن أن ينظروا في أمره.[2]

لكن الأحداث تتسابق ويروي التَّاريخ أنَّ الخوارج قتلوا بعض النَّاس، ومن بين الذين قتلوهم مبعوث علي، فانتفض أصحاب علي للانتقام لصاحبهم.

والتَّاريخ يروي أيضاً أنَّ الأشعث الكندي كلَّم عليّاً بضرورة قتال الخوارج أوَّلا، إذ لا طاقة لهم بمعاوية، ويفسِّر وِيلْكِنْسُونْ حقيقة هذا الأمر أنَّ المراد به كان بغية الهروب من مصادمة اليمانيين مع بعضهم البعض، والذي كان فريق منهم مع الطَّرف المقابل من أهل الشَّام، فيكون شرخا في القبائل اليمانيَّة يصعب لملمته.

وهنا هل يمكن استنتاج أنَّ حادثة قتل المبعوث مفتعلة، لينشغل علي بالخوارج دون معاوية؟ وإذا كان كذلك فمن دبرها إذن؟

يذكر وِيلْكِنْسُونْ أنَّ الخوارج لم يتَّحدوا جميعا لمقاتلة علي، فهناك من انسحب، وهناك من آثر العودة إلى صفِّ علي، ويعتبر الإباضيَّة الذي سقطوا قتلى في معركة النَّهروان شهداء لهم.

واعتبرت هوفمان أنَّ حادثة النَّهروان تمثِّل بالنِّسبة للإباضيَّة ما تمثِّله كربلاء بالنِّسبة للشِّيعة، فهي تمثِّل قيمة روحيَّة وتحمل في طيَّاتها معاني الظُّلم والقهر بغير حق.[3]

### 4. اسم الإباضيَّة:

---

[1] المصدر السَّابق، ص203.

[2] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكِّر في عُمَان، ص204.

[3] هوفمان فاليري، تموقع الهويَّة الإباضيَّة في عُمَان وزنجبار الحديثة، ص54

لقد كان التَّحقيق في مصطلح الإباضيَّة، وبداية استعماله، دأب جميع المدارس الاسْتِشْرَاقِيَّة، ذلك أنَّه يحدِّد بالفعل بداية تميُّز الإباضيَّة عن غيرهم من الفرق الأخرى، وخاصَّة في ضبط مفاهيمها وعقائدها، حيث كان الاسم الشَّائع الذي يستعمله الإباضيَّة هو المسلمون أو جماعة المسلمين.

ويعتبر وِيلْكِنْسُونْ أنَّ الإباضيَّة يرفضون إطلاق كلمة الخوارج، وذلك منذ فترة مبكِّرة، وكذلك الحروريَّة فيما بعد، خاصَّة بعد أن عرف التصاق لفظ الخوراج بكل معاني الانحراف والضَّلال، واتباع مبدأ العنف مع المخالفين، وقد استغلته بعد عصابات اللُّصوص لتقضي مآربها في أعمال إجرام وصعلكة، وبما أنَّ الإباضيَّة يرون أنفسهم امتدادا للمحكِّمة، قبلوا بسرور اطلاقا يميّزهم عن الخوارج،[1] كما عرف الإباضيَّة أيضا إطلاق تسمية الشُّراة عندما كانوا في البصرة.

إلا أنَّ وِيلْكِنْسُونْ أخذ منحى آخر باعتبار أنَّ اسم الإباضيَّة كان يُستعمل في مرحلة متقدِّمة، أكثر من غيره، فهو يعتقد أنَّه استعمل في عهد أبي عبيدة، ذلك أنَّه ورد على لسان واصل بن عطاء في معرض جداله مع أبي عبيدةفي قوله: "لو قطعته، قطعت الإباضيَّة".[2]

ويُجمع أغلب المستشرقين أنَّ اسم الإباضيَّة مشتقٌّ من شخصيَّة عبد الله بن إباض، إلا أنَّ ما يميّز وِيلْكِنْسُونْ عن بقيّة المستشرقين أنَّه يرى أنَّ هذه الشَّخصيَّة خياليَّة، وقد تكون من نسج خيال المؤرخِّين لسدِّ بعض الثَّغرات في تاريخ المذهب الإباضي، حيث يقول: "شخصيّاً أرى أنَّ اسم الإباضيَّة أتى من الدَّعابة على استخدام الألوان لتصنيف الخوارج"،[3] وسنأتي إلى مناقشة هذه الإشكاليَّة عند الحديث عن شخصيَّة عبد الله بن إباض عند ويلكنسون.

**المطلب الثَّالث: أعلام المدرسة الإباضيَّة:**

**1. أبو بلال مرداس بن حُدير:**

كان أبو بلال مرداس بن حُدير بن أدية واسع الثَّراء، ممن نزل بحروراء مع أخيه عُروة، حيث كان هذا الأخير يتّقد حماسا، بقي مع القعدة وأُوتي به إلى زياد بن أبيه الذي نكَّل به ثمَّ قتله شرَّ قتلة، بعد أن سأله عن موقفه فيه وفي معاوية،وتأثَّر أبو بلال بهذا التَّعذيب الوحشي.

وبعد استشارة جابر، قرَّر الخروج سنة 61هـ/670م مع جماعة من أصحابه، دون موافقة القعدة، فانتقل مع أربعين رجلا في جنح اللَّيل من بني تميم إلى الأهواز.

---

[1] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص220.

[2] أبو العبَّاس الدَّرجِيني،كتاب طبقات المشايخ بالمغرب، 246/2.

[3] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص219.

وقول وِيلْكِنْسُونْ إنَّ أبا بلال خرج بدون موافقة القعدة يشير إلى خلاف داخل الجماعة، وهذا مناف للتَّاريخ، حيث إنَّهم أبدوا موافقتهم، وهو مطابق لما عند الإباضية، ويسمَّى بمسلك الشِّراء، ورغم ذلك فإنَّ الباحث يذكر في موضع آخر أنَّه أخذ برأي جابر بن زيد زعيم الفرقة الإباضيَّة.

خرج أبو بلال مرداس على الوالي المستبد عبيد الله بن زياد، فأصبح نموذجا للثَّوار وما يترتَّب عليه من أحكام.[1]

خاف عبيد الله أن تقوى شوكتهم، فأرسل على أثرهم جيشا بقيادة عبَّاد بن الأخضر في أربعة أو ثلاثة آلاف مقاتل، فقتلوهم على آخرهم وهم بين راكع وساجد.[2]

ولهذا يعتبر الإباضيَّة أنَّ بلالا زعيم من زعمائهم مع جابر بن زيد، ويرى وِيلْكِنْسُونْ أنَّ المعتزلة ينازعون الإباضيَّة في هذا القائد، حيث يرون فيه بطلا خرج عن السُّلطان الجائر، وأنكر الظُّلم والطُّغيان.[3]

### 2. عبد الله بن إباض:

بالنِّسبة لوِيلْكِنْسُونْ تبقى شخصيَّة عبد الله بن إباض التَّميمي من بني سعد، مثيرة للجدل من حيث دورها التَّاريخي، حيث يعتبر أنَّه لعقود استرعت هذه الشخصيَّة اهتمام الباحثين الأروبيِّن.

وقد أعطت له كتب السِّير الإباضيَّة مكانة بارزة في تاريخها، فيعتبره الدَّرجيني إمام أهل الطَّريق وجامع الكلمة،[4] ووصفه الشَّماخي بإمام التَّحقيق وعمدة الشَّعب لما تفرَّق الخوارج أول مرَّة.[5]

إلا أنَّ وِيلْكِنْسُونْ بيَّن أنَّ من بين كتب السِّير التي مرَّت على الشَّخصيات الإباضيَّة دون ذكر عبد الله بن إباض، نجد كتاب ابن سلاَّم، رغم كونه كتابا متقدِّما، حيث يذكر الباحث أنَّه تفاجأ بعد أن مرَّ عليه ابن سلاَّم مرور الكرام دون إشارة إليه بعد ذكره جابرا، كما أنَّ أبا سفيان لم يعقد له ذكرا في كتابه.[6]

واعتبار وِيلْكِنْسُونْ أنَّ عدم ذكر شخصيَّة في مؤلَّف تاريخي ينسف وجوده رغم ذكره في كتب أخرى، حكم غريب، فلأن منهجه قائم على التَّشكيك في جميع المسلَّمات التَّاريخيَّة ثم محاولة البحث عن سند تاريخي ولو كان أوهى من بيت العنكبوت لدعم رأيه، كقوله إنَّ ابن سلاَّم لم يذكره في كتابه بدء الإسلام وشرائع الدِّين، جعله وكأنَّه وجد

---

[1] المصدر السَّابق، ص 200.

[2] أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص62/1.

[3] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكِّر في عُمَان، ص210.

[4] أبو العباس أحمد بن سعيد الدَّرجِيني (670هـ)، كتاب طبقات المشائخ بالمغرب، ص 214/2.

[5] أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص 72/1.

[6] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكِّر في عُمَان، ص216

قرينة لافتراضاته.

لكن بتصفُّح بسيط للكتاب يتبيَّن منهج المؤلِّف أنَّه لا يسرد وقائع تَاريخِيَّة، بل كان بصدد ذكر فقهاء والأئمة الذين رُوي عنهم الدِّين، وعدم ذكر عبد الله بن إباضكان من هذا القبيل، فهو ليس من الرُّواة الذين نقلوا الدِّين.[1]

ونفس الأمر في سيرة بن ذكوان، فليس الأمر متعلِّقاً فقط بابن إباض، بل بجميع علماء الإباضيَّة الذين لم يرد ذكرهم في السِّيرة، مما يدلُّ على أنَّه ليس بصدد تعريفهم أو ذكرهم، فلماذا إذا يركِّز على عدم ذكر ابن إباض.

يذكر وِيلْكِنْسُون من خلال مايكل كوك أنَّ أول ذكر لشخصيَّة ابن إباض كان في الدَّينونة الصَّافية للمغربي عمروس بن فتح (280هـ/893-894)، أي في القرن الثَّالث الهجري، وفي إشارة لابن إباض ذكر أبو زكريَّاء أنَّ عبد الوَهَّاب بن عبد الرَّحمن لما أراد الذَّهاب إلى الحجِّ استفتى الرَّبيع بن حبيب وابن إباض، فأشارا إليه ألاَّ يفعل.[2]

وهنا نتبيَّن هفوة تَاريخِيَّة أخرى من وِيلْكِنْسُونْ، حيث نقل عن مايكل كوك دون تحرٍّ في اعتبار أنَّ عبد الوَهَّاب استشار كلاً من الرَّبيع وابن إباض، علما أنَّ ابن إباض سابق بفترة كبيرة على الرَّبيع وعبد الوَهَّاب، فكيف يستشيره، وفي الحقيقة أنَّ أمر استشارة عبد الوَهَّاب للرَّبيع في مسألة الحجِّ وردت في كتاب السِّير للشَّماخي[3] ولم ترد في كتب سير الأئمة وأخبارهم لأبي زكرياء، والذي استشاره بمعية الرَّبيع هو ابن عبَّاد وليس ابن إباض، فيبدو أنَّ وِيلْكِنْسُونْ، أخذ ترجمتها مباشرة من كوك، لاشتباه اسمائهما في النُّطق والكتابة.

ويذكر وِيلْكِنْسُونْ أنَّ المصادر الإباضيَّة لا تذكر شيئا كبيرا عن ابن إباض، ولعل مصطلح كفر النِّعمة الذي ورد في رسالة عبد الله بن إباض يبدو غريبا على الإباضيَّة، إذا علمنا أنَّ الإباضيَّة الأوائل كانوا يستعملون كفر النِّفاق.[4]

وهذا الرَّأي لا يبدو موضوعيّاً من قبل يلكنسون، فنفي شخصيَّة، لا يوجب بالضَّرورة نفي مصطلح ظهر عند فرقة من الفرق، وكذلك يمكن اعتبار كفر النِّعمة كمصطلح عرف التَّطوُّر عند الإباضيَّة، والذي ظهر في فترة زمنيَّة من التَّاريخ، وتطوُّر المصطلحات عبر الزَّمن أمر لا غرابة فيه، وشأن الإباضيَّة في هذا شأن جميع الفرق الأخرى.

وقد ذَكَرَت كُتُبُ السِّير أنَّ رسالتين نسبتا لعبد الله بن إباض بعثهما إلى عبد الملك بن مروان والأخرى لشيعي.

ويُفَنِّد وِيلْكِنْسُونْ بقوَّة نسبة الرِّسالتين إلى عبد الله بن إباض، وتبعا لذلك لا يبق لعبد الله بن إباض أيُّ دور له في التَّاريخ، حيث بالنِّسبة إليه جيء بهذه الشَّخصيَّة الهلاميَّة لإغلاق حلقة مفقودة في تاريخ الإباضيَّة، وخاصَّة لتبرير

---

[1] ابن سلاَّم الإباضي (273هـ/887م)، بدء الإسلام وشرائع الدِّين، ص 108

[2] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص 217.

[3] أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص 140/1.

[4] جُونْ كَرَافَنوِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص217

إطلاق هذه التَّسمية على الإباضيَّة.

وفي سلسلة حشر وِيلْكِنْسُونْ للأدلَّة ليثبت مزاعمه حول الشَّخصيَّة الخياليَّة لابن إباض، يذهب مرَّة أخرى إلى اعتبار أنَّ ابن إباض لم يذهب إلى مكة سنة 64هـ، إذن لم يلتق بعبد الله بن الزَّبير، وجميع ما نسج في التَّاريخ حول اللِّقاء والنِّقاش الذي دار بينهما لا أساس له من الصِّحة، وبهذا يكون قد نسف جميع المرويَّات التَّاريخيَّة في هذا الجانب التي تتحدَّث عن لقاء جرى بين عبد الله بن الزُّبير والخوراج من بينهم فرقة الأزراقة بزعامة نافع بن الأزرق، والصُّفرية بزعامة زياد بن الأصفر، لعقد البيعة له شريطة إعلان براءته من عثمان، لكنه رفض، وانسحب الخوارج عائدين إلى البصرة.

إذن نلاحظ كيف ينسف وِيلْكِنْسُونْ حقائق تَاريخِيَّة بكل يُسر، كاد أن يصل إليها الإجماع التَّاريخي، وبدون أدنى دليل، بفكرة أراد أن يثبت جدواها.

إذن بقي عبد الله بن إباض لغزاً محيرا لوِيلْكِنْسُونْ، ويزيد الأمر تعقيدا عندما يقول إنَّه ظهرت في اليمن شخصيَّة باسم عبد الله بن إباض، ويتساءل هل هو نفس الشَّخص أم غيره؟، ولعله هو الذي أخذ منه اسم الإباضيَّة؟ كلَّها أسئلة يطرحها، دون الوصول إلى إجابة.

أي أنَّ عبد الله بن إباض لم يكن بذلك الزَّخم الذي تصوُّره لنا كتب التَّاريخ أنَّه كان يدافع وينافح عن الإباضيَّة، ويراسل الخلفاء، بل كانت شخصيَّة عاديَّة متواضعة.

وعلى حسب وِيلْكِنْسُونْ فإن مادلنغ يرى أنَّ ابن إباض تبنَّى مبدأ المعتزلة في القدر،[1] حيث خالف بذلك النَّظرة السَّائدة لأبي عبيدة، وهو نفس رأي فان أس.

وهذا رأي كذلك يحتاج إلى إثبات وقرينة تاريخيَّة، فآراء ابن إباض مستقاة من رسائله التي لم يرد فيها إشارة إلى مسألة القدر.

ويعتقد وِيلْكِنْسُونْ أنَّ عدم ذكره ضمن شيوخ الإباضيَّة في سير أبي سفيان، يعود إلى هذا الجانب.

ويضيف رأيّاً أكثر غرابة إذ يقول إنَّ كلا من كرون وزمّرمان، يعتقدان أنَّ الإباضيَّة لم يكونوا سعداء بوجود هذا الغريب (أي عبد الله بن إباض) ضمن حركتهم.[2]

---

[1] مصطلح القدر تبلور وتطوَّر مفهومه على فترات متعاقبة، فقد كان ظهوره بداية مع غيلان الدِّمشقي، مقصده واضح وهي محاربة فكرة الأمويّين الذي ينسبون أعمالهم إلى الله، تحت ذريعة أنَّهم مجبورين عليها، فحاربهم غيلان بعكس دعواهم، ثم تطوَّر مفهومه الكلامي والذي أخذ منحى اعتزاليا بمعنى الخير من الله والشَّرّ من العباد، ولعل المفهوم الأول الذي استساغه بعض الإبَاضِيَّة وقوفا مع المعارضين للدَّولة، وإن صحَّ قول ابن إباض بالقدر فلعله من هذا الباب.

[2] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص 218.

وهذه الإطلاقات غريبة من كون الإباضيَّة لم يكونوا سعداء بهذا الغريب بينهم، ذلك أنَّه أمر لا يقبله منطق، فكيف يرفضون من تتسمَّى فرقتهم باسمه.

ويرى كوك أنَّ القول بأنَّ الرسالتين المشهورتين قد كتبتا في عصره، أمر مستبعد، ولكن في نفس الوقت أشار أنَّه لا يمكن استبعاد هذه الشَّخصيَّة التَاريخِيَّة، أوالقول إنَّه أُختلق كليّاً.[1]

وبعد هذه الفَرَضِيَّة، التي لم يكن لها قرائن واضحة، وبراهين ثابتة، لم يكن لوِيلْكِنْسُونْ إلا البحث عن شخصيَّة مؤسِّسة أخرى للمذهب الإباضي، حيث يُقِرُّ أنَّ اجتهاده في اعتبار سنة 64هـ هو بداية الإباضيَّة، اجتهاد غير ناجح، حيث لابدَّ أن يكون أسبق من هذا التَّاريخ.

وقال: "إنْ لم يكن عبد ابن إباض هو مؤسِّس الفرقة فلا بدَّ البحث في جابر بن زيد مؤسِّسها الرُّوحي، وأبو عبيدة المنشِّط الحركي للفرقة لمعرفة أسلاف الإباضيَّة"[2]

### 3. جابر بن زيد:

لا يزال منهج وِيلْكِنْسُونْ هو السَّائد في التَّشكيك ثم البناء، فبعد التَّشكيك في شخصيَّة عبد الله بن إباض، عاد ليبدأ بحثه في جابر بن زيد بفرضيَّة أخرى، حيث يقول: "لننظر هل كانت شخصيَّة جابر بن زيد حقيقيَّة أو وهميَّة، كما رأينا في إبن إباض وأبي عبيدة".[3]

يعتبر وِيلْكِنْسُونْ أنَّ نسبة جابر اختُلِف فيها، فمنهم من يرى أنَّه من قضاعة، ومنهم من يرى أنَّه يحمدي من فرْق، ومن أزد شنوءة.

ألاَّ أنَّ السِّير الإباضيَّة على حسب قوله تسعى أنَّ يكون أزديّاً، وتنفي نسبته إلى تميم، وهذا من أجل الرَّفع من شأنه، وإعطاء الحركة طابعها الأزدي.

كما يذهب وِيلْكِنْسُونْ إلى أنَه ينبغي التَّحفُّظ على تاريخ ميلاده الذي ذكر بين سنتي 18هـ أو 21هـ، إذا علمنا أنَّ تاريخ وفاته سنة 103هـ، ذلك أنَّنا إذا اعتبرنا أنَّه التقى بأنس بن مالك آخر الصَّحابة البصريين الذين توفُّوا سنة 91هـ أو93هـ، فهو يحتمل أن يكون زمن ميلاده باكرا أكثر مما ذكر.[4]

ولا نعرف لماذا رجّح وِيلْكِنْسُونْ تاريخا آخر لميلاده مع العلم أنَّ جابر قد سافر إلى البصرة في وقت مبكر من حياته، فلا بدَّ أنَّه قد التقى أنسا، وسمع منه، وهما في أوج عمرهما.

---

[1] المصدر السَّابق، ص218.

[2] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص221.

[3] المصدر السَّابق، ص254.

[4] المصدر السَّابق، ص256.

ويُقال إنَّ جابر كان أحول، وقد أخذ كنيته عن ابنته الشَّعثاء التي لا يزال قبرها موجودا في عُمَان، وقد عرض عليه الحجَّاج تولية القضاء، ولكنَّه رفض، وقَبِل عملا أسهل في ديوان المقاتلة، حيث كان يتقاضى عليه أجرا.

كان يحجُّ باستمرار، كان تأثيره تأثير رجل عالم يعرفه عدد من الأشخاص البارزين في المرحلة المكيَّة، حيث وصفه بعض معاصريه أنَّه رجل شديد الذَّكاء، وهذا التَّأثير هو الذي منحه رتبة الإفتاء والتعليم، حيث اشترك في ذلك مع معاصره الحسن البصري.

ويطرح وِيلْكِنْسُونْ سؤال الشَّك التَّقليدي؟ هل كان جابر إباضيا؟ لكن يستدرك ويقول: "السُّؤال لا يطرح بهذه الصِّيغة، فإنَّه يفترض أنَّ المدرسة الإباضيَّة لم يكن لها وجود بَعْدُ في تلك الفترة".[1]

ومن الذين ينفون نسبة جابر للإباضيَّة محمد بن سعد البغدادي[2](784/168 845/230)،[3] حيث يذكر أنَّ جابراً كان على علم بدعوى الإباضيَّة أنَّه مؤسس مذهبهم، وقدم الشَّهادة لنفي دعواهم.

ويقدم وِيلْكِنْسُونْ هذه الشَّهادة من ابن سعد ولا يعلِّق عليها، والإباضيَّة في ذلك ينفون هذا الإدِّعاء من عدَّة وجوه:

هل مصطلح الإباضيَّة كان موجودا في عهد جابر، وإن لم يكن فلماذا ينتسب لاسم لم يكن له بعد وجود.

لو صحَّ أنَّ الإباضيَّة زعموا أنَّ جابرا إمامهم، وهو يرفض ذلك، لانتظروا وفاته وأعلنوها لكان خيرا لهم.

وقد يكون جابر رفض الانتماء إليهم تحت مسمَّى التَّقيَّة الذي كان يسلكها في عهد الحجَّاج.

ويبدو أنَّ صاحب كشف الغمَّة يميل إلى القول إنَّ جابرا كان متخفيّاً أيام الكتمان،[4] ولعلَّه يقصد بالتَّخفي أنَّه لا يعلن انتماءه لأيّ طائفة، أو ينفيها تقيَّة.

بعد استحالة الجواب يعدِّل وِيلْكِنْسُونْ من إشكاله، ويقول: هل كان جابر من إحدى فرق الخوارج؟ ويجيب أنَّ

---

[1] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص258.

[2] **محمدبن سعد بن منيع الزُّهري البغدادي**: ( 168-230هـ ، 845 م-785م)، محدِّث ، حافظ ، مؤرِّخ ، مشارك في الأنساب، كاتب الواقدي ، ومصنِّف " الطبقات الكبير " و " الطبقات الصغير " وغير ذلك، وطلب العلم في صباه ، ولحق الكبار، ولد ابن سعد بالبصرة سنة 168 هـ /785 م ، وبها طلب العلم في صباه، رحل إلى بغداد ومكة والمدينة وطلب العلم على عدد غير يسير من العلماء، كان ابن سعد واحدا من كبار الحفَّاظ و كان كثير الحديث والرِّواية ، واسع المعرفة ، روى الحديث والغريب ، والفقه ، وقال الذهبي : "كان من أوعية العلم ، ومن نظر في الطبقات خضع لعلمه". سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان، سنة النشر: 1422هـ / 2001م، ص 664/10 .

[3] محمد بن سعد بن منيع الزُّهري، كتاب الطَّبقات الكبرى، (630هـ)، ص 181/1

[4] صرحان بن سعيد الأزكوي، كشف الغمَّة الجامع لأخبار الأمَّة، ص396/2.

الأمر محقق في أنَّه لم يشارك في أي معركة من معارك التي خاضها الخوارج.[1]

ويذكر صاحب كشف الغمة أنَّ أبا بلال مرداس الشَّاري الذي خرج ضدَّ الأمويين، كان قد كتب إلى جابر بن زيد في عُمَان يستأذنه في الخروج "لأنَّ أئمة المسلمين (أي الإباضيَّة) لا يخرجون إلا برأيه".[2]

ويعلَّق وِيلْكِنْسُونْ على ما سبق، أنَّه من المرجَّح أن يكون ذلك من أجل تقوية العلاقات بين الرَّجلين، أي بين القاعد والشَّاري،[3] كما أنَّه يرجِّح بقوَّة التقاء الرَّجلين في البصرة، وتشاورهما كان محتملا جدّاً، حيث روي أنَّ جابراً وبلال كانا يصليان العتمة معا، ولم يكن جابر يريد أن يظهر مع أحد معروف بنشاطه السِّياسي، وهذا ما يفسِّر أنَّ لقاءهما كان في الظُّلمة فقط، يعني في السِّرِّ والخفاء، وبعيدا عن أعين السُّلطة الحاكمة.

ويرى وِيلْكِنْسُونْ أنَّ أسباب اختفاء جابر في وطنه عُمَان لفترة، راجع إلى كرهه أعمال عبيد الله بن زياد من تعذيب النَّاس وقتلهم بطريقة وحشيَّة، فقد خاف على نفسه أن يسجن بعد خروج أبي بلال مرداس، وهذا ما يدلُّ على أنَّ الدَّولة مطَّلعة على العلاقات بين الرّجلين.[4]

ولابدَّ من تصحيح مفهوم قول إنَّ جابراً يخاف على نفسه، فكيف لرجل يخاف على نفسه وهو يعارض السُّلطة، فلو جاز لهادنها وسالمها، ولكن يظهر أنَّ الخوف على دعوته واستمرارها ونماءها، وخوفه من أن توأَّد في مهدها، لذلك آثر العودة إلى عُمَان بعد بداية احتمال انكشاف أمره، ودخول بني المهلَّب في صراع مباشر مع الحجَّاج.

ويرجِّح وِيلْكِنْسُونْ أيضا أنَّه من الممكن أنَّ جابراً قد سُجن حقا، فقد ذكر ابن سعد[5] أنَّهم يرسلون إلى جابر وهو في السِّجن ويستفتونه، ولربما لقَّنه ذلك درسا.[6]

وهذا مما جعل أبا سفيان لا يذكر جابرا لأنَّه كان في تلك الفترة في عُمَان خارج الأحداث، لكن يذكر حادثة نفيه إلى عُمَان مع هبيرة جدِّ والد أبي سفيان، حيث يعلِّق وِيلْكِنْسُونْ على أنَّ الوحيد الذي ذكر هبيرة هو أبو سفيان، وعلى حسبه فإنَّه يرجع سبب ذكره له للرَّفع من شأن أسرته.[7]

---

[1] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص258.

[2] صرحان بن سعيد الأزكوي، كشف الغمَّة الجامع لأخبار الأمَّة، ص395/2

[3] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص258.

[4] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص 258.

[5] محمد بن سعد بن منيع الزُّهري، كتاب الطَّبقات الكبرى، (630هـ)، ص 180/9.

[6] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص258.

[7] المصدر السَّابق، ص258.

ومن المرجح أنَّ وِيلْكِنْسُونْ لا يعرف أنَّ هبيرة القرشي[1] هو جدُّ أبي سفيان محبوب بن الرّحيل، فكيف لا يذكر جدَّه وهو العارف به ودوره في الدَّعوة، وقد صنَّفه الشَّمَّاخي في طبقة التَّابعين.[2]

أوقد يكون هذا النَّفي لجابر من قبل الحجَّاج، جائزا لتعاطفه مع الخوارج، وقد بلغ التزام جابر في الحذر، إلى درجة أنَّه لم يصدر عنه أيُّ رأيٍ في تأييده للثَّورات، سواءً كانت خارجيَّة أو غيرها، كما أنَّ جابرا لم يعلِّق على كتاب المرجئة الذي لقي تأييدا رسميّاً.

وفي هذا يعتقد وِيلْكِنْسُونْ أنَّ جابرا كان متعاطفا لدرجة كبيرة مع المحكِّمة، حيث كان يميل إلى الإصلاح بطريقة سلميَّة، كما عُرف عنه الموادعة، وإصلاح ذات البين بعد أعقاب الفتنة الأولى.

ويعود وِيلْكِنْسُونْ إلى السُّؤال الأول: إذا كان جابر متعاطفا مع المحكِّمة، ولم يكن يدعو إلى الشِّراء لإنكاره الفتن، هل يمكن القول عنه إنَّه كان إباضيا مستخفيا؟ أو على الأقل متعاطفا مع الإباضيَّة؟[3]

ومن المستغرب أن يقول وِيلْكِنْسُونْ أنَّ ما يجمع بين الإباضيَّة وجابر إلا التَّعاطف فقط، أو الالتزام بالقرآن منهجا، وهذا الأخير يعتبر حقيقة مطلقة لجميع الفرق المنضوية تحت شعار كلمة "لا حكم إلا لله".

ورغم أنَّه يعقب على ذلك ويعتبر أنَّ الحجَّاج بن يوسف الثَّقفي نفسه كان له إيمان بالقرآن والسُّنَّة، ولا اعتراض له عليهما، أي أنَّ هذه ليست حجَّة مقنعة لعلاقات جابر بالإباضيَّة.

وفي هذا السِّياق يستطرد ويقول إنَّ تقدير الإباضيَّة لجابر هو لمعرفته بالسُّنَّة، ولعله من وراء ذلك يريد أن يثبت أنَّ إرادة الإباضيَّة الاتِّصال بجابر كان رجاء وبغية أن يمنحهم الشَّرعية على وجودهم.

وتروي المصادر الإباضيَّة أنَّ لقاءه بالصَّحابة كان من خلال أسفاره إلى الحج كلّ سنة، فقد كان يتَّصل بعائشة (58هـ) ويروى عنها الأحاديث، كما أنَّه روى عن أبي هريرة (58هـ)، وأنس بن مالك (93هـ)، وأبي سعيد الخدري (63هـ)، وروى عن سبعين صحابيّاً من أهل بدر، وبالأخص الصَّحابي ابن عبَّاس (68هـ).

ونفس ما ذهب إليه سابقا في البحث عن الشَّرعية في جابر، فيراه أيضا في الصَّحابي ابن عبَّاس (ض)، حيث يرى وِيلْكِنْسُونْ أنَّ جميع الفرق تطلب ودَّ الصَّحابي ابن عبَّاس، فبداية بالإباضيَّة الذين يرون فيه سندا لهم، فأغلب الأحاديث في مسندهم من مروياته، وهو الذي سعى للصُّلح بين المحكِّمة وعلي، كما أنَّه قرشي من شيعة علي،

---

(1)**هبيرة القرشي**، جدُّ أبي سفيان محبوب بن الرحيل بن العنبر، (أواخر ق: 1هـ / 7م)، من أوائل أصحاب الدَّعوة الإبَاضِيَّة كان مع الإمام جابر بن زيد، ورافق هبيرة جابر عندما نفاه الحجَّاج إلى عُمَان. http://www.tourath.org/ar/content/view/1558/27/ (10:00 2018/02/07)

(2)أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص76.

(1) جُون كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص259.

ويعتبره العبَّاسيون أباً لهم.

إذن من خلال ما سبق يتبيَّن أنَّ جابراً شخصيَّة ذات تأثير في البصرة فهو فقيه ومعلِّم، ويحظى بتقدير الجميع، شأنه في ذلك شأن الحسن البصري في عصره ذو السُّمعة الحسنة التي ضربت الآفاق.

أخذ عنه العلم كثير من أسلاف الإباضيَّة، فممن أخذ عنه: ضُمام بن السَّائب وأبو عبيدة، وأبو نوح صالح الدّهّان، وعاتكة بنت أبي صفرة، وهند بنت المهلَّب، وأبو حيَّان الأعرج الجوفي البصري.

وكذلك أخذ عنه العلم بعض أشراف الأزد والعتيك وحدّان واليحمد، حيث يعتبر وِيلْكِنْسُونْ أنَّ هذا ليس مفاجئا لكونهم جميعا عُمَانيين.[1]

ويقرِّر وِيلْكِنْسُونْ أنَّ هذا لا يعني أنَّ جابراً خاصّاً فقط بالإباضيَّة، ولعله لابدَّ من قرائن أوضح لتثبت إباضيَّته.[2]

وبالنِّسبة لأعمال جابر فقد دوَّنها طلبته في كتاب يسمَّى بالدِّيوان المعروض،[3]ورغم أنَّه أوصى بعدم تدوينها وكتابتها لإمكانيَّة تغيير أفكاره لاحقا.

ويشتمل الدِّيوان المعروض على فتاوى جابر وكثير من آراء قتادة بن دعامة السَّدوسي الذي تزعَّم المدرسة القدريَّة بعد الحسن البصري.

ويذهب وِيلْكِنْسُونْ مذهب المستشرق الألماني جوزيف فان أس، في التَّشكيك في أنَّ بعض آراء قتادة الواردة في كتاب الدِّيوان ليست لقتادة إنَّما هي لأبي غانم الخراساني جامع المدَّونة، ذلك أنَّه لم يرو عن الرَّبيع مباشرة، وهذه الآراء الواردة في الدِّيوان تطابق بشكل كبير الآراء الإباضيَّة، مما يلقي شكوكا حول نسبتها لقتادة.

ولا أعرف لماذا يستغرب وِيلْكِنْسُونْ من تطابق آراء قتادة مع آراء الإباضيَّة، ذلك أنَّ قتادة كان تلميذا لجابر، فهذا يعطي دليلا أوضح على صلة جابر بالإباضيَّة، ولم يخالف قتادة الإباضيَّة إلا في مسألة القدريَّة، التي بُدِّع فيها.

ويذهب وِيلْكِنْسُونْ بنقد جميع القائلين بلقاء جابر مع الرَّبيع بن حبيب، ومنها تشكيكه في قصَّة لقائهما في الحجِّ، حيث يعتقد وِيلْكِنْسُونْ أنَّها من نسج الخيال أيضا، وهي باعتباره نتيجة الفشل في إيجاد وسيط بين جابر والرَّبيع، حيث إنَّ الذي رافق جابر هو شخص آخر.

واعتبار عدم إمكانيّة حصول لقاء بين جابر والرَّبيع، لا يمت للواقع بصلة حيث إنَّه بالإمكان لقائهما إذا علمنا

---

[1] المصدر السَّابق، ص260.

[2] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص261.

[3] يقول ويلكنسون على أنَّه اطلع على نسخة من جزء الدِّيوان المعروض من خلال المستشرق الألماني شفارتز في تونس بجربة، والذي نسخ بجربة سنة 1777/1191

ميلاد الرَّبِيع سنة 75هـ، وموت جابر كان سنة 90 هـ- أو أكثر على بعض الرِّويات، أمكن لنا اعتبار لقائه وهو بالغ راشد، ويمكن أن يكون قد سمع منه بعض الأحاديث مباشرة، لكن المعروف أنَّ غالب أحاديثه وردت عن طريق أبي عبيدة.

يذهب وِيلْكِنْسُونْ مرَّة أخرى بأنَّ آثار الرَّبِيع لا تعطينا دليلا على أنَّ جابرا من أسلاف الإباضيَّة، إذ لا نجد فيه ذكراً للفرق الإسلاميَّة من شيعة وخوارج ومرجئة، ولا إشكالات عقديَّة مطروحة كالولاية والبراءة.[1]

إلا أنَّه يعود ويقول مرَّة أخرى أنَّ تعاطف جابر مع القعدة كان واضحا، ويمكن من خلال هذا أن نستنتج فعلا أنَّ له دورًا خفيّاً في أصول الحركة الإباضيَّة.[2]

ويخلص وِيلْكِنْسُونْ أنَّ كل هذه الإشارات لا تبيَّن أنَّه مؤسس دعوة ولا حتى مدرسة إباضيَّة، عدا أنَّ الإباضيَّة يجعلونه على رأس أئمتهم.

وتذهب فرانشيسكا إلى أنَّ آراء المذاهب في العصور الأولى كانت متداخلة، ولم تكن الفرق في البداية كل طائفة وفقهائها، فالإباضيَّة كانوا يأخذون من ابن سيرين كقراءة الفاتحة في الظُّهر والعصر، كما أنَّ العلماء كانوا يفتون لجميع الفرق.

وكذلك اعتبار وِيلْكِنْسُونْ أنَّ جابرا يمكن تصويره كنظام الأفلاج في عُمَان، فهو كالبئر الذي هو أصل مذهبهم، ولكن الكلُّ كان يغرف منه، وهو ملك للجميع، وليس وقفا على أحد دون سواه.[3]

لذلك اعتبره الشَّماخي أصل المذهب[4]، وفسَّر هذا وِيلْكِنْسُونْ، على أنَّه دلالة على أنَّ المذهب لم يكن موجودا في عهد جابر.

وأمَّا المصادر العُمَانية، فقد أغفلت ذكر جابر، خاصَّة في المصادر المتقدِّمة كسيرة سالم بن ذكوان، ويرجع ذلك وِيلْكِنْسُونْ إلى أنَّ السِّير في البداية لم تكن تُعِيرُ الاهتمام بالأفراد قدر اهتمامها بأفكار وآراء الجماعة.

**ا/ منهج جابر في رسائله:**

يقرر وِيلْكِنْسُونْ أنَّ جابراً كان يقدِّم استدلالات وتأصيلات لفتواه، رغم أنَّ رسائله كانت تعالج الكثير من المسائل كالزُّواج والزَّكاة، وغيرها، فإذ أورد آية كانت في بداية رسالته لايستشهد في ذلك لكلِّ مسألة، ولكن له بعض الاستشهادات لابن عبَّاس، وأحيانا لعكرمة (مولى ابن عبَّاس)، وفي موضع آخر لعلي، كما يُبيّن أنَّ المسائل كانت

---

[1] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص264.

[2] المصدر السَّابق، ص 264.

[3] المصدر السَّابق، ص274.

[4] أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص67/1.

مستمدَّة من الواقع، حيث إنَّها كانت تنبض بالحياة.[1]

والشَّيء الملفت للانتباه أنَّ رسائله لا يرد فيها موقف سياسي معارض، أو شيء مثير للشَّك في ولاء صاحبها للسُّلطة، ويروى أنَّه في مواضع أمر جابر أن يمحى ما كتب إليه من رسائل، وذُكر أنَّه محا بنفسه ما كتب إليه.

ويستنتج وِيلْكِنْسُونْ أنَّ تأثير جابر على المهلَّبين كان من خلال رسائله حيث كان يُبدي لهم النَّصح، ويدعوهم إلى الحكم بالعدل في مناطقهم بما يرضي الله.[2]

**ب/ دور جابر في مرحلة الكتمان:**

يعتقد وِيلْكِنْسُونْ أنَّ جابرا كان لا يحب الفتن والحروب، وقد تبعه في ذلك أبو عبيدة، وهذا لا يعني أنَّه كان يحب القعود.

كان الشُّغل الشَّاغل لجابر تصحيح مسار الدَّين وما علق به من شوائب، وغرضه نشر الدِّين الصَّحيح، وتصحيح المفاهيم، من أجل إقامة حكم راشد، وكانت هذه الدَّعوات عن طريق الرَّسائل والجوابات محصورة في البصرة وفي عائلة المهلَّبين والعُمَانيين.

ويذهب وِيلْكِنْسُونْ إلى القول إنَّ جابراً كان أكثر ظهورا قبل مجيء الحجَّاج بقليل، فقد توسَّط للإباضيَّة مع خصومهم في بعض الأحداث، ولكن لم يأمر أبدا بالخروج.

وعند مجيء الحجَّاج بدأ يتجنَّب الخوض في مسائل أكثر فأكثر، والتي تشي بميوله، أو يثير الرِّيبة في أفكاره، لذلك رضي بقتل خردلة، جاسوس الحجَّاج.

كانت رسائل جابر موجَّهة للجميع، للإباضيَّة وغيرهم، حيث كان يركِّز على تعليم حقيقة الدِّين، من خلال تبيان الفرائض.

وقد انفتح قلبه على المتحمِّسين والذين سيحملون مشعل الإباضيَّة من بعد، كضُمام بن السَّائب وسالم بن ذكوان الذين بدأت الدَّعوة الإباضيَّة تبرز في عهدهم كمذهب.[3]

كما اعتبر أنَّ ما ميَّز المدرسة الإباضيَّة أنَّها لم تغلق باب الاجتهاد، إلا أنَّها أغلقت الباب أمام كل من يضع مبادئ وأساسيَّات المذهب موضع التَّساؤل والشَّكِّ.[4]

وإذا كانت هناك عقلنة للمذهب الإباضي وتطويره حديثا فهو من باب أنَّه كان في عهد جابر في مرحلته

---

[1] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكِّر في عُمَان، ص268.

[2] المصدر السَّابق، ص271.

[3] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكِّر في عُمَان، ص271.

[4] المصدر السَّابق، ص275.

البدائيَّة، ولكي يتماشى وصيغة المذاهب الكبرى.

لذلك فالإباضيَّة يكنُّون لفقه جابر وتعليمه الكثير من التَّقدير، بل الإجلال، فإذا عرضت مسألة على أحد يبحثون عن جابر أولا، من ذلك ما عرض في مسألة للشُّفعة على أبي عبيدة، كان يبعث إلى البصرة علَّ فيها أثراً لجابر، وكان قولهم دوما: سألت جابرا، وقال جابر، وسمعت جابرا.

ويعتبر وِيلْكِنْسُونْ أنَّ جابرا خالف المحكَّمة في أنَّه لا يستشهد بالقرآن الكريم، حيث إنَّ المحكِّمة كان جلُّ كلامهم فيه استشهاد بالقرآن، لأنَّ من بينهم قراء عديدون، بينما ما يتعلَّق بالسُّنَّة فيرى أنَّه يستعمل ما سمَّاه بالذَّاكرة الجماعيَّة، والذي يقصد به النَّقل الشَّفوي.[1]

ويُستغرب من الباحث قوله إنَّ جابراكان يوظِّف الذَّاكرة الجامعيَّة في السُّنَّة مع العلم أنَّه تابعي يأخذ مباشرة من الصَّحابة، ولا داعي لوجود سند.

وعلى حسب وِيلْكِنْسُونْ فإنَّه من خلال ما سبق يتبيَّن كيف كانت مرتبة جابر في الجماعة الإباضيَّة، حيث أخذ عنه العلم إباضيَّة البصرة، فقد أخذوا العلم عن أصوله وجذوره ومصادره، إلا أنَّهم بحسبه ضخَّموا الرَّجل، من "فقيه بارز إلى إمام إباضي متستِّر تحت مسمَّى الكتمان".[2]

وبالنَّسبة للإباضيَّة فهو يمثِّل التَّابعي الذي من خلاله يتصِّلون بالصَّحابة كابن عبَّاس، ومن هذا الباب بإمكانهم منافسة أهل السُّنَّة في تواصلهم مع الصَّحابة، لذلك فإن الإباضيَّة على حسبه، تعمَّدوا تقديم تاريخ ميلاد جابر، ليتمكَّن من إمكانية اللِّقاء بأكبر عدد من الصَّحابة، وكذا تأخير تاريخ وفاته، ليظهر نشاطه بعد الحجَّاج، حيث يعتبره ابن سلام مات سنة 103هـ أي بعد عقد من تاريخ وفاته الحقيقي.[3]

وهذه التُّهمة من وِيلْكِنْسُونْ بالتَّلاعب في التّاريخ تبقى دون سند تاريخي أو منطقي، ولو كان ابن سلام خرج عن الإجماع الإباضي في تاريخ وفاة جابر، فلا يُلزم الجماعة الإباضيَّة اعتباره حقيقة، والاختلاف في تاريخ وفاة الأعلام قضيَّة واردة في جميع كتب التَّاريخ.

**جـ/ علاقة جابر برسالة عبد الله بن إباض:**

يعتبر وِيلْكِنْسُونْ استنادا إلى أبحاث مايكل كوك أنَّ الرِّسالة التَاريخِيَّة المشهورة المفترضة التي بعثها عبد الله بن إباض لعبد الملك بن مروان، لا تصمد أمام حقائق التَّاريخ.

---

[1] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص 274.

[2] المصدر السَّابق، ص275.

[3] المصدر السَّابق، ص 275.

حيث يعتبر أنَّ الرِّسالة يمكن أن يكون كاتبها هو جابر بن زيد وأرسلها إلى عبد الملك بن المهلَّب وليس إلى عبد الملك بن مروان، بينما يمكن أن تكون الرِّسالة الثَّانِية كتبها عبد الله بن إباض إلى شيعي.

ويعتبر أيضا أنَّ الرِّسالة على الأرجح كتبت في عصر متقدم أي في خلافة معاوية (60 هـ/680 م) مثلها مثل سيرة بن ذكوان.

ويقول إنَّها شبيهة بكتابات المحكِّمة من حيث الأسلوب، إذ تشتمل على خمسين استشهادا بالقرآن الكريم، وهي تشتمل على مصطلحات متأخِّرة على عبد الله بن إباض، كاستخدام نعت الكافر، ومصطلح كفر النعمة.

ويرى وِيلْكِنْسُونْ أنَّه على أقصى تقدير إذا احتملنا أنَّ باعثها هو عبد الله بن إباض فلا يمكن أن يكون المرسل إليه هو عبد الملك بن مروان.

ولكن يتحفَّظ مايكل كوكك ما يرى ويلكنسون على أنَّ الرِّسالة من تأليف جابر من خلال أنَّها تحتوي على عبارة تتضمَّن:

- صرامة في الموقف السِّياسي.
- تؤكِّد على الاستمرار في منهج الخروج على الحاكم الجائر الحاضر بالاستناد إلى كتاب الله.
- جابر قد بعث رسالة أخرى إلى عبد الملك أخو يزيد بن المهلَّب، تشتمل على مصطلحات فيها اللِّين والودُّ.[1]

وفي الأخير يقرر وِيلْكِنْسُونْ ويقول: "في رأيي أنَّ الرِّسالة وجهت من أحد الإباضيَّة الأكثر حماسا إلى عبد الملك بن عمر بن عبد العزيز قبل أن يصير أبوه خليفة".[2]

ويُبقي وِيلْكِنْسُونْ مجال البحث في الرِّسالة مفتوحا بقوله: من هو الكاتب إذا؟

ويعطي افتراضا أنَّه ينبغي أن يكون من الجيل الأوَّل الذي عاش في عصر معاوية، والصَّرامة في الكلمات توحي أنَّه لا يزال شابا، ويرجِّح أن يكون بسطام بن عمر الضَّبي المسمَّى مصقلة، وكان في بدايته صُفريا ثم صار إباضيا وقتل سنة 77 هـ، ويبدو أنَّه كان من الإباضيَّة القعدة الذين أرادوا التحوَّل إلى الشِّراء، بعد اضطهاد الحجَّاج للإباضيَّة.

وكذلك يمكن أن يكون من بين وفد الإباضيَّة الذي وفِد إلى عمر بن عبد العزيز وهم ضُمام وسالم بن ذكوان الهلالي.[3]

وأعتقد أنَّه لا يمكن بأي حال الأخذ بترجيح كوك القائل إنَّ جابر بن زيد هو صاحب الرِّسالة، لسبب بسيط

---

[1] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكِّر في عُمَان، ص 277.

[2] المصدر السَّابق، ص277.

[3] المصدر السَّابق، ص279.

أنَّ جابراً كان يلتزم التَّقيَّة في دعوته، فكيف يمكن لرسالة جريئة تحمل مصطلحات فيها الكثير من الاعتداد والثِّقة بالنَّفس للخليفة ذي السُّلطة والقوَّة.

ونلاحظ أنَّ شكوك وِيلْكِنْسُونْ في الحقائق التَاريخِيَّة، تجعله في ورطة من البحث عن البديل، فيبحث عن أسماء، دون أدنى تعليل في اختيارهم كترجيحه مصقلة (150هـ) الذي يُستبعد أنَّه لقي عبد الملك بن مروان الذي توفي سنة 86هـ.

### 4. ضُمام بن السّائب:

أصله من أزد عُمَان، ولد في البصرة ونشأ فيها، كان القائم على أمور المسلمين من الإباضيَّة، حيث كان يشرف على تزويد أبي حمزة وطالب الحق بالسِّلاح.[1]

يعتبره وِيلْكِنْسُونْ الرَّجل الثَّانِي بعد جابر بن زيد، حيث أخذ عنه العلم مباشرة، وهو من تلامذته الكبار، ويعتبر من نقلة العلم في المذهب الإباضي،وليس كما يذهب المغاربة أنَّ أبا عبيدة هو الزعيم الثَّانِي في الحركة الإباضيَّة بعد جابر، حيث يعتبر أنَّ أبا عبيدة لا يزال شابّاً عندما كان جابر شيخا كبيرا في سنواته الأخيرة،[2] ويذهب أيضا أنَّ العُمَانيين كانوا في البداية يرون أنَّ أبا عبيدة ماهو إلاَّ خليفة لضُمام في حلقات العلم، ولكن في فترة متأخِّرة نهجوا مسلك المغاربة في اعتبار أبي عبيدة هو الخليفة لجابر.

ويضعنا وِيلْكِنْسُونْ مرَّة أخرى في أحكام وقائع تَاريخِيَّة جديدة دون إثباتات تَاريخِيَّة، فيقول إنَّ العُمَانيين رضخوا للمغاربة في اعتبار أبي عبيدة الرَّجل الثَّانِي في الحركة عوض ضُمام بن السَّائب، وهذا غريب جدًّا فالرجلان كانا في البصرة وأقرب للعُمَانيين منهم من المغاربة، فكيف ينسجون التَّاريخ وفق نظر المغاربة، وهذا ما لا يقبله العقل والمنطق.

وأهميَّة ضُمام في الحركة أنَّه هو مع صالح بن نوح الدَّهان وحاجب بن مسلم يُفترض أنَّهم شكَّلوا النَّواة الأولى للإباضيَّة.

حيث إنَّه كان يعقد مع هؤلاء وغيرهم جلسات يتدارسون منهج تماسك الدَّولة الإسلاميَّة الحقَّة، والقواعد السُّلوكيَّة التي يجب اتِّباعهاعند إعلان الشِّراء، وكذا تحديد موقف الإباضيَّة من أهل القبلة.

وكانت هذه الجلسات تعقد في سرٍّ وخوف من بطش حرَّاس الدَّولة الأمويَّة، حيث يروي الدَّرجيني قصَّة عنهم، أنَّهم عقدوا جلسة في منزل ليلا، وعندما علمت بهم الشُّرطة فرُّوا وتركوا نعالهم واستجوبت الشَّرطة العجوز صاحبة

---

[1] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص240.

[2] المصدر السَّابق، ص237.

المنزل، ولقَّقت لهم حكاية، وتركوا شأنها.[1]

ويذهب وِيلْكِنْسُونْ إلى الاعتقاد أنَّه بفضل ضُمام فقد وصل الإباضيَّة إلى الاتِّفاق على بعض النِّقاط الأساسيَّة ومن بينها:

- تحديد مفهوم الولاية والبراءة.
- الإجماع ملزم للجميع، وهو شامل لمن ينضوي في الولاية.
- الحكم في قضية الغنيمة الكبيرة الأهميَّة.

يتبيَّن من خلال هذا وما سبق أهميَّة ضُمام وقوة شخصيَّته وحضوره القوي في الحركة، إذ هو الحلقة الرئيسيَّة في النَّقل عن جابر، مع رفيقيه صالح بن نوح الدّهّان وحاجب الطَّائي، وقد أنزله أبو سفيان المنزلة بعد أبي بلال وجابر مباشرة.[2]

## 5. أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة:

عقد الإجماع الإباضي على اعتبار أبي عبيدة الشَّخصيَّة البارزة التي تلي جابر بن زيد في قيادة الحركة الإباضيَّة سواء تعلَّق الأمر بعلمه وفقهه، أو بتوجيهه للحركة في البصرة وخارجها، فهو يعتبر بالنِّسبة لغالبية كُتَّاب السِّير القائد الحركي والمنشِّط للدَّعوة الإباضيَّة.

لكن وِيلْكِنْسُونْ له اتجاه وقول آخر في مرتبة أبي عبيدة في المذهب الإباضي، إذ يرى أنَّ الأمر مبالغ فيه، كما أنَّه يريد أن يَرُدَّ أبا عبيدة إلى مرتبته الحقيقيَّة.

ويقدِّم في ذلك حُججا ومن ذلك أنَّه في كتاب ابن سلاَّم الإباضي والمؤرِّخ المغربي لا يذكر أبا عبيدة خلفا لجابر بن زيد رسميًّا، ولا كإمام جاء بعده، بل يعتبره فقط من العلماء الذين رووا عنه، كما يعتبره أفقه النَّاس بعده، ولم يورد قصَّة حبس الحجَّاج له مع رفيقه ضُمام.[3]

ويعتقد وِيلْكِنْسُونْ أيضا أنَّه في كتاب أبي سفيان ذكر أنَّ أبا عبيدة روى عن صُحار وجعفر السّمّاك، وأنَّ ما حفظ عن جعفر أكثر مما حفظ عن جابر، فيكون لقاءه بجابر مثبتاً، لكن بفترة زمنيَّة يسيرة.[4]

أو أنَّ ما ورد عن رواية أبي عبيدة عن جابر، لم يكن بشكل مباشر، حيث يذهب إلى اعتبار أنَّ أبا عبيدة رأى جابر وهو قد شاخ، ويحتمل الباحث أن يكون ضُمام هو الذي أدخل أبا عبيدة مجلس جابر، وكان حينها لا يزال أبو

---

[1] أبو العباس أحمد بن سعيد الدَّرجِيني (670هـ)، كتاب طبقات المشائخ بالمغرب، ص250/2.

[2] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص 238.

[3] المصدر السَّابق، ص236.

[4] المصدر السَّابق، ص237.

عبيدة شابّاً.[1]

ونستغرب لماذا يستبعد وِيلْكِنْسُونْ لقاء أبي عبيدة بجابر مدَّة طويلة، ويتقبَّل ذلك من ضُمام، مع أنَّهما عاشا في نفس الفترة، وكان الاثنان تلميذان لجابر.

كما يرى أنَّ هذا بعيد عن زعم المغاربة الذين يزعمون رواية أبي عبيدة عن جابر مباشرة، في حين أنَّ الباحث يميل إلى أنَّ أبا عبيدة أدرك الذين أدركوا جابرا، حيث يمكن القول إنَّه أخذ العلم عن ثلاثة: صُحار العبدي، جعفر السّمّاك، جابر عن طريق ضُمام.

وفي ذكر العوتبي للأئمة يعتقد وِيلْكِنْسُونْ أنّه مرَّ مباشرة من جابر إلى الرَّبِيع بن حبيب، وأسقط أبا عبيدة من نسب الدِّين، ويفسره بأنَّه إرادة منه إلى عدم إدخال أبي عبيدة في سلسلة القبائل العُمَانية، لكي يعطي شرف نقل المذهب إلى عُمَان، فبالنِّسبة إليه حسب الباحث فأبو عبيدة دخيل على القبائل العُمَانية وليس أصيلا فيها فهو مولى لبني تميم.

ويذهب وِيلْكِنْسُونْ أنَّ إنزال رتبة أبي عبيدة عند المشارقة لاعتباره من الموالي، فأصله فارسي مولى بني تميم، وكان يدرِّس في البصرة مستخفيا في سرداب خوفا من جنود بني أميَّة من اعتقاله، فلا يليق لأمثاله تزعَّم الحركة الإباضيَّة.

فلذلك يستبعد وِيلْكِنْسُونْ بشدَّة أنْ يكون لأبي عبيدة أيُّ شأن حركي في المذهب الإباضي، أو أنَّه هو الذي أشار على طالب الحق بالثَّورة في اليمن وحضر موت، أو هو الذي أمر أبا حمزة بالمسير إلى مكة والمدينة، فهو يقول:" أنْ يجد الشُّراة اليمانيون في محمد النَّهدي مصدر إلهام، أولى من أنْ يجدوه في مولى لبني تميم بلغ به الخوف في أنَّه يدرّس ويستخفي في سرداب".[2]

حيث استبعد أن يكون أبو عبيدة ملهما للشُّراة الذين تركوا القعود وآثروا الثَّورة والعمل المسلَّح، وينتقد بعض المصادر التي تجعل من عروة أخي بلال أو جابر بن زيد أستاذين لأبي عبيدة، إذ يعتبر أنَّ هذا مستحيل مكانا وزمانا.[3]

ويرى وِيلْكِنْسُونْ أنَّ بداية بروز أبي عبيدة كان في الجانب الفقهي، بعد موت ابن عبَّاس وجابر، فكان مثل خليفتيهما، إذ صار مرجعا في الأصول والفقه.

---

[1] المصدر السَّابق، ص237.

[2] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص 244، 249.

[3] المصدر السَّابق، ص244.

لذلك فعلى حسب الباحث فإن المشارقة لا يرون في أبي عبيدة خلفا لجابر في قيادة الحركة، ولا يعطون له أهميَّة كبيرة، كما يفعل المغاربة، كما أنَّ العوتبي لا يضعه مع نقلة العلم، حيث يضع الرَّبِيع مباشرة بعد جابر بن زيد رغم الفارق الزمني بينهما، مع الاتِّفاق بين الإباضيَّة جميعا على أنَّ جابر هو أصل الحركة الإباضيَّة.[1]

وفي مسألة عدم ذكر العوتبي لأبي عبيدة فأعتقد أنَّ الكاتب وهو المختصُّ في الأنساب، كان قصده من تأليفه للكتاب تتبُّع نسب وتاريخ القبائل في عُمَان، وليس أئمة المذهب الإباضي، وكما سبق ذكره سابقا أنَّ أبا عبيدة ليس عُمَانيا، وإنَّما أصله فارسي تميمي بالولاء، فلا مجال لذكره في أنساب عُمَان.

وأمام بروز إشكاليَّات جديدة في الواقع الإباضي، وخاصَّة إثر الثَّورات المتعاقبة من طالب الحق وغيرها، برزت مسائل تحتِّم البثَّ والحكم فيها، أكثر مما يتعلّق بالقعود والشراء.

لذلك يعتبر وِيلْكِنْسُونْ أن أبا عبيدة هنا أخذ مكانته في الإباضيَّة لكي لا تتعدَّد الأصوات والآراء ويدبَّ الخلاف داخل الحركة، فاعتبر كأنَّه الخليفة بعد جابر بن زيد، ورُفع من شأنه في الحركة.[2]

ولعلَّ وِيلْكِنْسُونْ أراد أن يثير قضيَّة أنَّ المجلس الذي يدير الإباضيَّة والذي وصفه بأنَّه تنظيم رخو، لم يكن بالضَّرورة على شكل هرمي، في بداية نشأة الحركة فيه القائد والأتباع، إلا أنَّه عَرف فيما بعد ذلك التَّنظيم والتَّبلور في مدرسة وحركة سياسيَّة قائمة صارت تعرف بالحركة الإباضيَّة.[3]

ويعتبر وِيلْكِنْسُونْ أنَّ أبا عبيدة غادر المجلس الذي يدير الحركة بعد أن تزعَّمته بعض الأصوات الثَّوريَّه، مما يدلُّ على أنَّ أبا عبيدة يرفض استعمال القوَّة والعنف.[4]

ويذهب وِيلْكِنْسُونْ من خلال كل من كراون وزمّرمان إلى أنَّ دور أبي عبيدة كان الإشراف على التَّوجيه العقدي للمذهب الإباضي، وعلى حسبهما لا يمكن أن يكون أبو عبيدة هو محرّك الثَّورات، لأنَّه كان يدعو إلى القعود والسِّلم.

بينما الذي كان يدعو إلى النَّشاط الحركي هو طالب الحق، ودور جابر هو تعليم كل من يأتيه إلى البصرة، ليتفقَّهوا بين يديه، وينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم.

وبالنِّسبة للخلاف حول القعود أو الخروج، يعتبر وِيلْكِنْسُونْ أنَّه حتى بداية القرن الثَّاني، كان لايزال أسلاف الإباضيَّة قعدة، ولكن لم يكونوا يرون في الخروج على الجبابرة عملا محرَّما، بل يمنعونه إذا لم يجتمع لديهم العدد والعدَّة

---

[1] المصدر السَّابق، ص255.

[2] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص245.

[3] المصدر السَّابق، ص236.

[4] المصدر السَّابق، ص242.

التي تسمح لهم بذلك.[1]

وفي حقيقة الأمر أنَّ منحى المسالمة مع السُّلطة كان دأب جميع الإباضية للحفاظ على وحدة الأمَّة، من جابر إلى أبي عبيدة، إلا أنَّ النُّزوع إلى الثَّورات لا يفهم منه العنف، بقدر ما يفهم منه الدِّفاع عن النَّفس، وردِّ المظالم والنَّهي عن المنكر، كما كان دأب الشُّراة في انتفاضتهم، وطالب الحقِّ في ثورته في اليمن على ظلم الأمويِّين، كانت على هذا النَّهج، وتذكر كتب السِّير الإباضيَّة أنَّ كل هذه التَّحركات كانت تحت قيادة أبي عبيدة.

### 6. الرَّبِيع بن حبيب:

يُعتبر الرَّبِيع بن حبيب تلميذا لأبي عبيدة، وفقيها وعلاَّمة بدوره، لكن أهمِّيته تكمن في النَّشاط الحركي فإليه يعود الجهد في مواصلة العمل على إقامة إمامة في جنوب شرق الجزيرة العَرَبيَّة بعد سقوط إمامتي طالب الحق والجلندى بن مسعود، وكان لا يزال قائد الحركة الإباضيَّة في البصرة لما كانت الدَّولة الرُّستميَّة قائمة.[2]

### 7. عبد الله بن يحي طالب الحق:

عبد الله بن يحي من بني حارث من كندة، وهي قبيلة بني الأشعث، كان رجلا تقيّاً فقيها وكان قاضيا لابن جبلة الكندي عامل القويسم بن عمر على حضر موت.

انتهز طالب الحق اضطراب أحوال الدَّولة الأمويَّة من اغتيال الخليفة الوليد بن يزيد، وقد شهدت المرحلة أيضا بداية الثَّورة العبَّاسِيَّة في خرسان، فاستغلَّ الفرصة وأعلن ثورته.

فثار أبو يحي على عامل الأمويِّن في حضر موت فقتله، وكان النَّجاح من نصيب الثَّوار، فنَّصبوا عبد الله بن يحي إماما بصنعاء، حيث خطب فيهم خطبة أكَّد فيها أسس الحكم الإسلامي الحق وهي اتِّباع القرآن والسُّنَّة والأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر.

وبتأييد منه نفَّذ أبو حمزة بن عوف عمليته بالزَّحف على مكة والمدينة في موسم الحج سنة 747/129، بقوَّة معدودة من العُمَانيين والحضارمة.[3]

ولكن حوالي سنة 760/142 يرى وِيلْكِنْسُونْ أنَّ أبا جعفر المنصور أقرَّ أن يبسط نفوذ العبَّاسيِّن على اليمن، ويكسر الحلف القائم بين ربيعة واليمان، فولَّى اليمن معن بن زائدة الشَّيباني، فاستخدم جيشه المكوَّن من النَّزاريَّة لإبادة خمسة عشر ألفا من الحضارمة، تحت ذريعة استئصال المبتدعة.

---

[1] المصدر السَّابق، ص243.

[2] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص255.

[3] أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص93.

لذلك فإن وِيلْكِنْسُونْ يفسِّر العمليَّة بأن الثَّورة رغم أنَّها كانت تنشد من ورائها رفع الظُّلم، لكنها كانت تخفي انتقاماً بين القبائل بامتياز، كما اعتبر أنَّ خروج أبي يحي عمليَّة يمانيَّة صرفة، استغل مدبروها المشاعر القبليَّة المعادية للأمويِّن، ومما زاد من الأمر حدَّة ونقمة، الوضع الخاص في الجزيرة العَرَبيَّة والذي ولَّده حكم السُّفيانيين والمروانيين ثم الثَّقافيين.[1]

مما جعل وِيلْكِنْسُونْ يقرِّر بقوة أنَّ دافع المشاركة في الثَّورة ليس التَّحمَّس إلى عقيدة أو فكرة أو حميَّة دينيَّة، إنَّما كان الدَّافع التَّعطُّش للثَّأر من قريش والمتنفِّذين من أهل الحجاز.[2]

حيث يعتبر أنَّ المشاركين مع الخوارج كان معظمهم من بني تميم، ومشاركة الصَّفرية في الثَّورة مع الإباضيَّة يعطي لها بعدا قبليّاً أكثر مما هو ديني، فلذلك كانت ثورة طالب الحق عمليَّة يمانيَة صرفة، ويقابله إمامة الجلندى كانت ثورة أزديَّة بحق، وكذا في شمال إفريقيا، مما يفسِّر أنَّ الولاء القبلي والجهوي، أكثر وأقوى من الدِّيني.[3]

ويعود بنا مرة أخرى وِيلْكِنْسُونْ إلا أنَّ العامل القبلي هو محرِّك الثَّورات، وليس عامل التَّغيير أو النَّهي عن المنكر، أو دفع الظُّلم والقهر، فاصطفاف النَّاس وراء الثَّورات ما هي إلا لنزعات عصبيَّة وقبليَّة لا تمت إلى الدَّافع الدِّيني بصلة، فالأزد مع الأزد، وكذا الأمر للحضارمة واليمانيَّة، إلى غير ذلك من الولاءات القبليَّة.

فإذا وقف الصُّفرية مع الإباضيَّة، فهذا دليل على أنَّهم كانوا يواجهون ظلما واحدا، فلم يتعصَّبوا لمذهبهم أو لقبائلهم.

**المطلب الرَّابع: انتشار المذهب الإباضي:**

يعتقد وِيلْكِنْسُونْ أنَّ من أهمِّ أسباب قبول وانتشار المذهب الإباضي في مناطق متعدِّدة من العالم تكمن في أربعة نقاط جوهريَّة،[4] وقد كان الانطلاق من مركز واحد، وهي البصرة، ثم انتقل إلى بعض المناطق من العالم، ومن العوامل التي يعتبرها ساعدت على انتشار المذهب الإباضي:

- القبيلة حيث كانت وعاء المذهب الإباضي، فمعظمهم كان من قبيلتي الأزد وكندة.
- فرصة لتلك الشُّعوب للتَّخلُّص من الحكم السَّاساني وتبعاته.
- التخلُّص من استعلاء الحجازيين، حيث كانوا يطلقون على العُمَانيين مازون أي عبيد الفرس والمجوس، رغم إسلامهم.

---

[1] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكِّر في عُمَان، ص 248.

[2] المصدر السَّابق، ص248.

[3] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكِّر في عُمَان، ص249.

[4] المصدر السَّابق، ص70.

- رفض البربر في شمال إفريقيا للهيمنة العَرَبيَّة، خاصَّة بعد استغلالهم في الجباية والخراج.

ومن العوامل التي ساهمت في انتشار المذهب الإباضي: يعدِّدها وِيلْكِنْسُونْ في النقاط التَّالية:

- شبكات التِّجارة والحجّ.
- الدُّعاة والنُّصوص المكتوبة التي تُنشر بين الأتباع.
- شبكات القبائل في المدن الرئيسيَّة.

وقد عرفت الإباضيَّة انتشارا في الموصل والكوفة وبغداد ومصر، وتمركز الإباضيَّة أيضاً في ثلاث مناطق أساسيَّة: في جنوب شرق الجزيرة العَرَبيَّة واليمن، وفي المغرب حيث إنَّ الإمامة هنالك لم تكن إلا امتداداً للبصرة.

ويستدلُّ وِيلْكِنْسُونْ على ذلك بقوله إنَّ أسلوب التَّنظيم في البصرةمن خلال حلقات التَّدريس مع أبي عبيدة وُجِد مثيلا له في المغرب من خلال حلقة أبي عبد الله محمد بن بكر(مؤسِّس نظام حلقة العزَّابة)، وقد كان طلبته نموذجا لحملة العلم.[1]

ولم يتسنَّ للإباضيَّة التَّواجد في المراكز القريبة من السُّلطة، مثلها في ذلك مثل جميع حركات الخوارج، التي كانت تعيش في هوامش الخلافة.

**المطلب الخامس: أماكن انتشار الإباضيَّة:**

**1. في عُمَان:**

بعد إقامة دولة بحضر موت بقيادة طالب الحق، أتَّى بعدهم دور العُمَانيِّن في إقامة دولة إباضيَّة حوالي سنة131 /748-749 بقيادة الجلندى بن مسعود الذي كان له أثر في بيعة طالب الحق، وبعد طرد الفرس كان آل الجلندى هم الحكَّام المحليِّين قبل الإسلام.

وقد ساعد الإباضيَّة في التَّوسع اضطراب الأحوال عند استيلاء العبَّاسيِّن على السُّلطة، ورغم أنَّ السَّفاح (132 – 750/136 – 754) كان لا يحمل مودَّة للإباضيَّة ولأهل البصرة بوجه عام، إلا أنَّه عرف عن أخيه أبي جعفر والي العراق ميولات طيِّبة اتجاه الإباضيَّة، لأن اثنين من اسرتهما تزوَّجا بامرأتين من الإباضيَّة أو متعاطفتين معهما.

وقد استعمل العبَّاسيون على صُحار جنّاح بن عبادة الهنائي، ثم ابنه محمد اللَّذين لم يكتما ولاءهما للإباضيَّة، وقد اختيرا لأنهما عُمَانيان.

ويعتقد وِيلْكِنْسُونْ أنَّ أبا جعفر أقدم على هذا الفعل من توليتهم في مقام رفيع في جهاز الدَّولة، كان من أجل

[1] جُونْ كَرَافَنوِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص295.

أن يكسب ولاءهم، ويعتقد أنَّ غايته الكبرى كانت من أجل كسر الحلف القديم بين الأزد وربيعة.[1]

وازدهرت الإباضيَّة بتولية جناح على صُحار، فانتقل إلى سجستان تأثير الإباضيَّة بحكم علاقاتها بشمال عُمَان.

ولما أراد الإباضيَّة تأسيس الإمامة اختاروا رجلا من الأسرة الحاكمة قديما، وكان اختيار الجلندى مبنيّاً على اعتبارات سياسيَّة بالأساس، وحسب وِيلْكِنْسُونْ فإنَّه كان إماما ضعيفا مثله في ذلك مثل عمر بن عبد العزيز.[2]

**2. المغرب:**

سقطت الإمام ةفي عُمَان وحضر موت حوالي 751/133، بعد أن ساءت الأحوال في عُمَان بعد النِّزاع بشأن الجلندى، حيث يعتبر وِيلْكِنْسُونْ أنَّ كلاً من حاجب وأبي عبيدة رفضا الزَّج بنفسهما في هذا الصِّراع لاعتبارات قبليَّة.[3]

ويعتبر الباحث تصوير الإباضيَّة وصول الدَّاعي للإباضيَّة والدَّاعي للصُّفريَّة على بعير واحد تبسيط ساذج وغير صحيح.[4]

فقد سافر عكرمة مولى ابن عبَّاس الصّفري، إلى القيروان في القرنين الأوَّل والثَّاني، وبدأ ينشر مذهبه بين البربر وبوجه خاص في قبيلة مكناسة بواسطة أبي القاسم سمكو بن واسول[5] جدُّ بني مدرار من ملوك سجلماسة.

ويعتقد وِيلْكِنْسُونْ أنَّ عكرمة مولى ابن عبَّاس، والذي كان يحظى باحترام كبير كمصدر للحديث، استغلَّ ظُلم العرب للبربر، واستعمله سلاحا لاستمالتهم، رغم أنَّ عمر بن عبد العزيز قد شعر بذلك في فترة حكمه، فأرسل إليهم الدُّعاة لتعليمهم الإسلام، كما قام بإصلاحات، ولكنَّها كانت قصيرة، وكان وُلاَّتُه لا يحملون أيَّ وازع ديني.

ويرى وِيلْكِنْسُونْ أنّ الإباضيَّة لحقوا بالصُّفرية بعد مدَّة، ولم تتخلَّف طويلاً على الأرجح، ومجيئهم في نفس

---

(1) المصدر السَّابق، ص287.

(2) المصدر السَّابق، ص 288.

(3) جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص 291.

(4) المصدر السَّابق، ص291.

(5) **مدرار بن اليسع بن أبي القاسم سمكو ابن واسول** (ق: 3هـ / 9م): هو الأمير المدراري، ابن اليسع زعيم الدَّولة المدراريَّة بسجلماسة، زوَّجه أبوه ابنة الإمام الرُّستمي عبد الرَّحْمَن بن رستم: أروى بنت عبد الرَّحمن، فكان هذا الزَّواج بمثابة العقد السِّياسي بين الدَّولتين الرُّسْتُمِيَّة والمدراريَّة، ساهم في تحسين العلاقات السِّياسية والاقتصاديَّة بينهما، وكان إباضيا ولذلك اصطبغت الدَّولة المدراريَّة بصبغة المذهب الإباضي في فترة من فتراتها، حتى إنَّ عبد الله العروي تساءل قائلا: «إنَّ أمراء سجلماسة لم يكونوا يحملون لقب إمام... هل هذا يعني أنَّ الإمام الحقيقي والوحيد هو الذي يوجد في تيهرت؟ http://www.tourath.org/ar/content/view/1478/41/ (201817:50/02/07)

الوقت كما صُوِّر سابقا، بالنِّسبة إليه رواية لا أصل لها.[1]

ويحتمل الباحث أنَّ عمر بن عبد العزيز بعث سلمة بن سعد إلى المغرب لدعوة البربر إلى الإسلام، وكان بعثه عن قصد لمعرفته بميوله للإباضيَّة مع هؤلاء الذين كانت تربطهم علاقات بالبربر.

ولم يبيِّن بوضوح كيف توطَّدت العلاقات بين البربر والإباضيَّة قبل مجيء سلمة بن سعد، هل كانت في المغرب أو في البصرة.[2]

ولعلَّه كما ذهب بساح شينار أنَّ العداوة بين البربر والعرب، كانت سببا في التَّقارب بين البربر والإباضيَّة الذين كانوا يمثلون حركات المعارضة في الدَّولة الأمويَّة.[3]

### 3. البصرة:

نظَّم إباضيَّة البصرة شؤون الدَّعوة، وأشرفوا على تعليم الدُّعاة العلم الصَّحيح وتوجيههم، وانظمَّ أبو عبيدة إلى حاجب في دعوة الإباضيَّة إلى الجهاد، فبدأت الفرق تفد إلى البصرة للدِّراسة على يد أبي عبيدة، وهكذا نجد فرقا من دعاة المستقبل يفدون إليه من كل مكان، والذين يطلق عليهم بحملة العلم عاد منهم خمسة لإقامة الدَّعوة في المغرب، وقد تزامن مع استيلاء العبَّاسيِّن على السُّلطة.

**المطلب السَّادس: بعض آراء الإباضيَّة العقديَّة:**

### 1. الأسماء والأحكام:

لقد كان بناء الأساس الإباضي في قضيَّة الأسماء والأحكام من خلال التَّعامل والتَّفاعل مع الواقع، فقد كانت فتوى الأزارقة في اعتبار غيرهم من المسلمين مشركين خطرا كبيرا يهدِّد وحدة المسلمين قد تدخلهم في فتنة أخرى.

فانطلاقا من حرص الإباضيَّة على وحدة المسلمين رفض الإباضيَّة فتوى الأزارقة، وكانوا في صفِّ من حاربوهم من الأمويِّن، لأنَّهم أثاروا رعبا وخوفا بين المسلمين.

وفي رسالة عبد الله بن إباض رأى أنَّ الذين خرجوا مع نافع بن الأزرق قد كفروا بعد أن كانوا مسلمين، ويعتبرهم مرتدِّين بعد الإيمان.[4]

يُطلق الإباضيَّة على المسلمين أهل القبلة أو قومنا، ولكنَّهم يرون في كل من يرفض آراءهم منافقين، فلذلك لا

---

[1] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص 292.

[2] المصدر السَّابق، ص292.

[3] بسَّاح شينار، الإبَاضِيَّة الحركة الإصلاحيَّة بالجزائر المعاصرة، ص02.

[4] صرحان بن سعيد الأزكوي، كشف الغمَّة الجامع لأخبار الأمَّة، ص219.

تحلُ غنائهم، ولا تسبى نساؤهم في الحرب.

ويرى وِيلْكِنْسُونْ أنَّ هذه الصِّياغة تجاه غير الإباضيَّة من المسلمين تمَّت في آخر الإمامة الإباضيَّة بعُمَان، كما يذهب أنَّ هذه الآراء قد صيغت في فترة مبكَّرة وتتعلَّق بعدم سبي أهل القبلة، ولا غنيمة أموالهم، ولا تحلُّ إلا أنفسهم بعد دعوتهم إن لم يستجيبوا. [1]

وتذهب المصادر الإباضيَّة أن مصطلح كفر النعمة ورد في فترة مبكرة في فترة عبد الله بن إباض، وبه تمايز الإباضيَّة عن الخوارج.

بينما تذهب باتريسيا كرون إلا أنَّه ينبغي التَّحقق في المسألة، ذلك أنَّ الإباضيَّة كانوا في البداية يستعملون كلمة النِّفاق.

ويرى وِيلْكِنْسُونْ أنَّ سيرا إباضية تعود إلى نهاية القرن الثَّالث 9/3، تعطي دليلا آخر على أنَّ استعمال مصطلح كفر النعمة كان في وقت مبكر جدّاً، أمَّا مصطلح النِّفاق فقد استعمل في مواضع معروفة ضيِّقة، وقد انتشر في القرن الرَّابع في عُمَان، ثم بعد ذلك في المغرب، واستعمله الإباضيَّة المعاصرون في القرن العشرين.[2]

ومن خلال المقارنات التي عقدها وِيلْكِنْسُونْ خَلُص إلى أنَّ مصطلح النِّفاق وكفر النِّعمة كان قد عرف توظيفهما في نفس الفترة، لكن غلب كفر النِّعمة على النِّفاق لما يمتاز به من تهذيب في العبارة.[3]

ويذهب هود بن محكَّم الهوَّري[4]في تفسيره أنَّ الكفر نوعان، كفر أهل الكتاب هو كفر جحود آت من الشِّرك، وكفر أهل الإقرار هو كفر نفاق آت من كفر النِّعمة،[5] إذن الكفر أنواع، فهو كفر دون كفر، وقد نسب هذا الرَّأي أيضا إلى ابن عبَّاس.

وتذهب كرون أنَّ هذا التَّصنيف لا يخصُّ الإباضيَّة فقط، فقد استعمله خوارج من غير الأزارقة، مما يدلُّ على أنَّه كان شائعا في ذلك الوقت.

بينما يعتبر وِيلْكِنْسُونْ أنّ الإباضيَّة انقسموا في المسألة خاصَّة في مفهوم الفسق والنِّفاق، حيث كانت هنالك

---

[1] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص 195.

[2] المصدر السَّابق، ص 196.

[3] المصدر السَّابق، ص196.

[4] هود بن محكَّم الهوَّاري (ق3هـ)، تفسير كتاب الله العزيز، ص 474/1.

[5] تُفسر هوفمان كلمة النِّعمة المقصود بها شكر الله على نعمه وفضله، فالبشر يقرُّون بوجود الله، لكن لا يعترفون بنعمه، لأنَّ هذا الإقرار بالنِّعم هو الذي يؤدِّي إلى عبادته والتَّصدق بسخاء على الفقراء، وعكس المؤمنين الشَّاكرين، المؤمنون لكن لا يشكرون، أي الجاحدون لنعم الله، أصول ومميّزات المذهب الإباضي، فاليري هوفمان، ص46.

تأثيرات خارجيَّة في البصرة، وفي وقت لاحق استعمل الإباضيَّة الفسوق مع إزالة صبغته الاعتزاليَّة.[1]

وقد أخطأت هوفمان في اعتبار أنّ الإباضيَّة يختلفون عن المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين، إذ هم يعتبرون الإنسان إمَّا مسلم وإما كافر،[2] فأشكل عليها مصطلح المنزلة بين المنزلتين في المصير الأخروى الذي يؤمن به المعتزلة، والدُّنيوي الذي يقول به الإباضيَّة.

## 2. منهج التَّعامل مع المخالفين:

إنَّ جميع ما اصطلح عليه الإباضيَّة من إطلاق الأسماء على أهل البغي أو الجبابرة، إنَّما من أجل تحديد العلاقة مع غيرهم والتَّعامل معهم، لكن المبدأ الأساسي قد صيغ منذ البداية حيث لا غنيمة ولا سبايا في الحرب ممن يشهد كلمة التَّوحيد وحاد عن الحق.

ولكن الموقف الثَّانِي يتمثَّل فيمن رفضوا موقف الإباضيَّة أو خالفوهم، وما هو جزاؤهم الأخروي؟ هل جزاؤهم في الدُّنيا البراءة منهم؟ وهو ما ورد ذكره في سيرة بن ذكوان[3]، مما يبيّن أنَّها كانت عقيدة مبكِّرة.

ولا يُفهم من أحكام الولاية والبراءة من الإباضيَّة ضدَّ المخالفين، تموقع وانعزال أو استكبار الإباضيَّة، بل بيَّن التَّوظيف التَّاريخي لهذا المبدأ الإباضي أنَّه لم يؤثِّر أبداً على النِّسيج الاجتماعي، بل كانت هنالك علاقات وطيدة بين الإباضيَّة وغيرهم من الفرق الأخرى حيث تقول هوفمان "إنَّ المتتبِّعين الانكليز لا حظوا أنَّ الإباضيَّة أقلَّ تطرُّفاً وطائفيَّة من بقيّة المسلمين، كما أنَّهم يندمجون بانفتاح مع بقيّة المعتقدات ويُصَلُّون مع أهل السُّنَّة وغيرهم من المذاهب الأخرى، كما أنَّهم يتعاطون العنف مع صنف واحد وهو الحاكم الطَّاغية، الذي يرفض أن يصلح حاله، ويحدَّ من طغيانه".[4]

ويعتبر وِيلْكِنْسُونْ أنَّ هذا الموقف الإباضي يفسِّر لنا بعض الحقائق التَّاريخِيَّة، التي تدلُّ على أنَّها كانت مبنيَّة على مبادئ بلورها الإباضيَّة بشكل مبكِّر جدّاً، أي منذ سنة 64 هـ.

## 3. مسألة خلق القرآن:

يَعتبر الإباضيَّة أنَّ مسألة خلق القرآن قضيَّة غير محوريَّة في عقيدة المسلم، وكانت موضع خلاف بين الإباضيَّة في بداية طرحها، ولا يستبعد وِيلْكِنْسُونْ أنَّها كانت من أسباب الافتراق بين تلاميذ الرَّبِيع، وهو نفس الرَّأي الذي

---

[1] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص 198.

[2] فاليري هوفمان،أصول ومميّزات المذهب الإباضي، ص15.

[3] محمد صالح ناصر، منهج الدَّعوة عند الإباضية، ص 370.

[4] فاليري هوفمان،تموقع الهويَّة الإبَاضِيَّة في عُمَان الحديثة وفي زنجبار، ص59.

ذهب إليه كُوبَرْلِي.[1]

لم يكن الإباضيَّة في قضيَّة خلق القرآن مشارقة ومغاربة على رأي واحد، فقد اختلفوا فيها حتى بعد أنْ أصبحت الفكرة رائجة في البصرة.

ويرى وِيلْكِنْسُونْ أن قضيَّة القرآن فكرة دخيلة على الفكر الإباضي فهي تعود إلى استيراد أفكار خطيرة ذات صبغة اعتزليَّة من البصرة، رفضها مشائخ عُمَان، رغم فرضها من السُّلطة الحاكمة.

ظهرت القضيَّة على الأقل في أيام موسى بن علي[2] (230- 231 /844 – 845)، ورجَّح وِيلْكِنْسُونْ حسب تاريخ وفاة موسى بن علي، أنَّه لم يحظر اجتماع دما الذي عولجت فيه هذه القضيَّة لإيجاد موقف موحَّد في عُمَان.

ولم يكن الخلاف في أنَّ القرآن كلام الله، إنَّما كان هل القرآن قديم أو محدث، ويبدو أنَّ المتكلمين الأوائل كانوا يعتبرونه غير مخلوق وموجود منذ الأزل.

والإباضيَّة يرون أنَّ الكلام صفة الله عبّر عنها كيف شاء متى شاء، وهذا يوضح جزئيّاً آراء الإباضيَّة المبكَّرة الأولى.

وذهب أبو عبد الله[3] وغالبية علماء الإباضيَّة بالقول إنَّ القرآن كلام الله ووحيه وتنزيله، ولا يقولون إنَّه مخلوق أو غير مخلوق.

ووافق الإباضيَّة المعتزلة في مسألة الرَّفض المطلق بوجود أيّ شيء مع الله يساويه في القدم، وأي تصوُّر لماهية القرآن على هذه الشَّاكلة فإنه يوهم التَّشبيه.

وقد أكَّدوا بقوَّة محوريَّة خلق القرآن، وشدّدوا على طابعه المحدث، وميَّزوا بين ذات الله وأفعاله.

وكان الإباضيَّة في المشرق لم يصلوا إلى اتفاق موحَّد في المسألة حتى اجتماع دما الذي بحث الموضوع من جوانبه المختلفة للوصول إلى قضيَّة واحدة، تبعد النِّزاع والاختلاف في الوسط الإباضي.

---

[1] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص358.

[2] **الإمام أبو علي موسى بن علي السامي الإزكوي (ق2)**: من علماء عُمَان في آخر القرن الثاني الهجري وبداية القرن الثَّالث الهجري، أخذ العلم عن الشَّيخ هاشم بن غيلان، وعن الشَّيخ سليمان بن عثمان، ولعلَّه أدرك والده الشَّيخ علي بن عزرة.
والشَّيخ موسى بن علي رحمه الله ينتسب إلى أسرة علمية مشهورة بالعلم والورع، فأبوه الشَّيخ علي بن عزرة من فقهاء عُمَان في آخر القرن الثَّاني الهجري، وجده لأمه على المشهور الإمام الكبير أبو جابر موسى بن أبي جابر الإزكوي أحد حملة العلم من البصرة إلى عُمَان، عاصر من الأئمة الإمام عبد الملك بن حميد –رحمه الله الذي بويع له بالإمامة سنة 207 هجرية.

[3] هو **محمد بن محبوب بن الرَّحيل، أبو عبد الله** (ت: 260هـ ): تقدمت ترجمتهويكنى بـ"أبي عبد الله"، فإذا ذكر في كتب الإبَاضِيَّة المشارقة فإنَّه هو المقصود غالبا وذلك لكثرة رواياته وآرائه، . (http://www.taddart.org/?p=9260/09/02/30:201822).

**ا/ اجتماع دما (السِّيب حاليا) في عُمَان:**

تجلّى ذلك الاجتماع الذي عقد بدما في إمامة المهنَّا للتَّباحث حول مسألة خلق القرآن، التي كان يدعو إليها أبو عبد الله.

وممن حضره سعيد بن محرز وأبو زياد ومحمد بن هشام بن غيلان، كانوا جميعا عُمَانيين، ويعتبر وِيلْكِنْسُونْ أنَّ حضور محمد بن هشام بدل أبيه هشام الذي وافته المنية، كان من أجل تأكيد عقيدة سلف العُمَانيين ومن أجل أنْ يثبت وجوده.[1]

ووقع تشنَّج بين أبي عبد الله ومحمد بن هشام، ذلك أنَّ أبا عبد الله قدَّم رأيه في أنَّ القرآن مخلوق مما أثار حفيظة محمد بن هشام، فوقع التَّوسط بينهما.[2]

ولما اجتمعوا بعد ذلك رجع أبو عبد الله عن قوله، واجتمعوا على صيغة ترضي الأطراف، وهي قولهم: " إنَّ الله خالق كل شيء، وما سواه مخلوق، وأنَّ القرآن وحيه وتنزيله على محمد"[3] وعلَّق وِيلْكِنْسُونْ بقوله على العبارة: "إنَّه هو ما كان ينادي به أبو عبد الله يعني وصولا إلى صيغة أنَّ القرآن مخلوق".[4]

ويتساءل وِيلْكِنْسُونْ من أين أخذ أبو عبد الله عقيدة خلق القرآن؟ هل تأثَّر بالمقالات السِّياسيَّة في عهده قبل أن يرتحل إلى البصرة؟، أم أنَّه كان يستند إلى حجَّته الأساسيَّة والمتعلِّقة بطبيعة الكلام الإلاهي؟

ويرجع وِيلْكِنْسُونْ الخلاف العُمَاني في عدم اجتماعهم على تقسيم الصِّفات هل هي عين الذَّات؟ وبالتَّالي قديمة أم خلاف الذَّات، واعتبر أنَّ موقفهم وافق المعتزلة في اعتبار صفات الله هي عين ذاته.

ويعتقد وِيلْكِنْسُونْ أنَّ العُمَانيين اضطروا أن يلووا آراء أبي عبيدة لتتناسق مع رأيهم في خلق القرآن، حيث إنَّ أبا عبيدة لم يكن له رأي واضح في الكلام على صفات الله.[5]

كما يذهب الباحث أنَّ رأي الإباضيَّة هو رأي سمحت النِّقاشات السُّنية الكلاميَّة فيما بعد بتهذيبه، حيث قال الأشاعرة إنَّ القرآن غير مخلوق، ولكنه حادث.[6]

وفي رأي العالم الملوشطي تيبغورين (القرن12/6) أنَّ هذا يعتبر خُلفاً، مواز لخلف المعتزلة إذ يعتبرون أنَّ أفعال

---

[1] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص 354.

[2] نورالدّين عبد اللهبن حميد السَّالمي، تحفة الأعيان بسيرة آل عُمَان، ص 93/1 (نسخة إلكترونية).

[3] المصدر السَّابق، ص93/1 (نسخة الكترونية)

[4] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص355.

[5] المصدر السَّابق، ص359.

[6] المصدر السَّابق، ص361

العباد حادثة لكنَّها غير مخلوقة.[1]

**ب/ التَّأثير الاعتزالي في قضيَّة خلق القرآن:**

يقرِّر وِيلْكِنْسُونْ صعوبة تحديد تأثر الإباضيَّة بالمحيط الذي يعيشون حوله، وهذا التَّأثُّر واقع لا شك فيه، لكن السُّؤال المطروح، ما هو مدى هذا التَّأثُّر؟

حيث يعتبر أبو المؤثر أنَّ المعتزلة من الفرق المخالفة، وأنكر بالخصوص أفكارهم القدريَّة باعتبار أنَّ الخير من الله والشَّر من العباد.

كما أنَّ ابنه بشير عرض الأساس الفلسفي لهذا الموقف في كتاب الرَّصف وحدوث العالم، الذي يحتمل وِيلْكِنْسُونْ أن يكون أقدم كتاب كلامي، يقول إنَّ فيه تأثُّراً بالاعتزال بقوة.[2]

ويقرِّر وِيلْكِنْسُونْ في النِّهاية تأثُّر الإباضيَّة بالمعتزلة بقوله: "ورغم رفض الإباضيَّة جوانب من مذهب المعتزلة، يشكِّل هذا المذهب أهمَّ مؤثِّر خارجي في الكلام الإباضي، خاصَّة في تناول الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر، الذي هو أحد أصول المعتزلة وتطابق الإيمان قول وعمل، حين يؤكِّد أنَّها تُعْلَم بالعقل لا بالسَّمع وحده".[3]

ويعتبر وِيلْكِنْسُونْ أنَّ هذا يمكن أن يكون قاد أبا عبد الله إلى توكيد وحدانيَّة الله وأنَّه خالق الخير والشَّر، وأنَّ كلامه في النِّهاية ليس صفة ولا اسما، أي معنى أزليّاً متَّحدا بذاته، وأنَّ القرآن أحد مخلوقاته.

وبعبارة أخرى أنَّ القرآن محدثٌ وليس قديما، باعتبار أنَّ كل ما خلق الله يقع في الزَّمان.

وهكذا كانت نتيجة التَّقرير بعد اجتماع دما والذي رفع تقريره إلى الإمام المهنا قولهم: "القرآن كلام الله ووحيه وتنزيله"، دون إطلاق القول في خلق القرآن، كان حلاً وسطاً رضي به المشائخ.

وفي النِّهاية أقرَّ إباضيَّة عُمَان القول بخلق القرآن ورفعوا إمكانيَّة نزاع قد ينشب مع إباضيَّة المغرب، والذين هم منذ البداية فصلوا في القضيَّة وأقروا بخلق القرآن، حيث يعتبر وِيلْكِنْسُونْ أنَّهم تأثَّروا منذ البداية بقوَّة أفكار المعتزلة، وثبَّتوا مسألة خلق القرآن بحماس.

وكتب الإمام أبو اليقظان رسالة يبيِّن فيها الموقف الرَّسمي، حيث ساق فيها حجج خلق القرآن، وبقيت المرجع المعتمد عند إباضيَّة المغرب.

ويُعزي وِيلْكِنْسُونْ تأثُّر أبي اليقظان بالمعتزلة من خلال إقامته الجبريَّة في العراق، حيث تأثَّر بالجدالات الكلاميَّة،

---

[1] تبغورين بن داوود بن عيسى الملشوطِي، كتاب أصول الدِّين، ص 145.

[2] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكِّر في عُمَان، ص 361.

[3] المصدر السَّابق، ص 362.

ويَفْتَرض أنَّه كتب رسالته في السِّجن وبعثها من هنالك إلى المغرب.

إلا أنَّ بعض المشارقة لم يلتزموا جميعا باجتماع دما، بل تشَّبتوا بآراء المدرسة القديمة في أنَّ القرآن غير مخلوق.

ومن أجل درء الفتنة والخلاف اتَّفق الإباضيَّة أنَّ الخلاف في القضيَّة لا يوجب البراءة من الطَّرفين من بعضهم البعض، ولم تحسم القضية في عُمَان حتَّى القرن 14/8، أين ثبَّتوا مقالة خلق القرآن.

ويؤكد وِيلْكِنْسُونْ أنَّ هذه هي إحدى النِّقاط القليلة التي خالف فيها الإباضيَّة عقائد السُّنَّة، وشكَّلت كنفي الرُّؤية يوم القيامة مثالا عن تأثيرات اعتزاليَّة لم تستأصل تماما.[1]

## 4. الولاية والبراءةوالوقوف:

### ا/ الولاية والبراءة:

لم يفصِّل وِيلْكِنْسُونْ في هذا الأصل الكبير من أصول الإباضيَّةكثيرا، بل طرحه فقط للتَعريف به، ولم يكن عنده فيه وقفات تحليليَّة أو نقديَّة، إلا أنَّه يعتبره أحد أهم أسس الإباضيَّة.

والولاية هي ولاية الله للمؤمنين فهي العلاقة الأساسيَّة التي تربط الجماعة بالله، حيث اعتبرت صفة من صفات الله ﴿**اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا**﴾ (محمد، 11)، والمقصود بها المودَّة والحب بين المؤمنين.

والبراءة هي عكس الولاية وتقابل معاني الودِّ، حيث إنَّ الله أعلن البراءة من الفاسقين.

والخصوصيَّة في المذهب الإباضي في أحكام الولاية والبراءة أنَّها تتعلَّق بالأشخاص بخلاف المذاهب الأخرى التي تختَّص بالجملة أو بمجموع من ذكروا في القرآن.

وتذهب فاليري هوفمان إلى أنَّ البراءة المراد بها شعور داخلي، ولكن لا تذهب إلى درجة الاعتداء البيِّن، والذي لا يستعمل إلا ضدَّ الحاكم المتجبِّر الذي يرفض أن يُصلح فساده ويستمر في طغيانه.[2]

ويعتبر أئمة الإباضيَّة وجوب وَلاَية حملة العلم ونقلة الدين، ويزيد وِيلْكِنْسُونْ أنَّ لبعضهم قداسة لا يجوز لأحد الطَّعن في اسهاماتهم في صياغة المذهب الإباضي.[3]

وفي حكمه على قداسة بعض الشَّخصيَّات الإباضيَّة التي يذكرها الباحث ولعله يقصد بها الأئمة الأوائل في المذهب الإباضي، ولكنَّه لم يمدّنا بوثيقة أو مَثَلٍ يبرِّر به حكمه، فالإباضيَّة على حسب عقيدتهم لا يقدِّسون الأشخاص.

---

[1] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص 365.

[2] مقالات مختارة لفاليري هولفمان، ص 13.

[3] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص297.

**ب/ الوقوف:**

يتمثَّل الوقوف في إمساك الحكم في انتظار الفحص والتَّقصِّي، وقد يكون دائما أو مؤقَّتا، ولابدَّ أن يكون على بيّنة، أو الولاية أو البراءة، فلا منزلة بين المنزلتين، فالعبد إمَّا مسلم وإمَّا منافق، فإن لم تكن فإن الوقوف مخرج في انتظار الدَّليل والبيّنة.

وقد شهد التَّاريخ صعوبة تطبيق البراءة، لذلك كان الوقوف مخرجا لكثير من القضايا، ففي مسألة حكم مسلم في الولاية قتل آخر في الولاية، كان فيه الاختلاف في الأحكام الثَّلاثة بين الولاية والبراءة والوقوف، حيث يرى شبيب بن عطيَّة وموسى بن علي ولايتهما حتى يُعرف الباغي، أمَّا موسى بن علي فرأى البراءة من القاتل حتى يثبت أنَّه قتله في الحق، بينما يذهب أبو عبد الله إلى الوقوف عن كليهما حتى تظهر الحقيقة.

ويعتبر وِيلْكِنْسُونْ أنَّ الوقوف هو حالة من عدم الجزم ينبغي استعماله بحذر، كما يعتبر أن مصطلح الوقف عوَّض مصطلح الإرجاء.

وقد استعمله واصل بن عطاء لأسباب شبيهة للمرجئة في قضية الإمساك عن الحكم في الفتنة الأولى، حيث إنَّ الإباضيَّة حسموا فيها دون تردُّد،[1] لأنَّ الوقوف في هذه الحالة مرادف لبدعة الشَّكِّ التي حاربها الإباضيَّة بقوَّة وبسببها طُرد هارون بن اليمان.

وقد تبيَّن على مرِّ التَّاريخ أنَّ استعمال الوقوف سمح للإباضيَّة لفتح المجال للحلول العمليَّة والتَّسامح ورأب الصَّدع داخل الجماعة.

**ج/ بين الإرجاء والوقوف:**

لقد برزت مدرسة الإرجاء من خلال محاولة الصُّلح بين الأمويِّن والشِّيعة المعتدلة من خلال إرجاء الماضي وعدم الحكم عليه وإرجاء أمره إلى الله.

ومن خلال سيرة بن ذكوان يظهر أنَّ المرجئة الأوائل لم يكونوا في حقيقتهم مسالمين، بل كان همهم الحفاظ على وحدة الأمة، وهو هدف حميد من وجهة نظر الخوارج.

يرى الخوارج غير الأزارقة أنَّ عثمان وعلي أذنبا، ولكن مآلهم يوم القيامة عند الله، بينما يرى المرجئة في شأنهم المغفرة، بينما يذهب الإباضيَّة إلى أن النَّار للمسيئين والجنة للمحسنين في الولاية والبراءة.

ويبدو أنَّ الإباضيَّة على حسب وِيلْكِنْسُونْ يرون أنَّ المرجئة وقعوا في مهادنة النِّظام الفاسد الذي يمثِّله

[1] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص 374.

الأمويون، ذلك أنَّهم عوض إرجاء الحكم على الماضي، لم يصدروا حكما على أعمال الأمويِّين في عصرهم، حيث إنَّهم ينفون العمل عن الإيمان، فأصبحوا في استعداد للدِّفاع عنهم.[1]

وكان الإباضيَّة لا يرون الصَّفح عن أخطاء علي ومعاوية أمراً مرفوضا بالكليَّة، لكن إرجاء الماضي عندهم يقوِّض أهمُّ أساس نمت عليه المدرسة الإباضيَّة.[2]

### 5. اختيار الإمام:

يعتقد وِيلْكِنْسُونْ أنَّ الإمامة فريضة عند الإباضيَّة، ويذهب إلى أنَّه ربما استورد الإباضيَّة في البصرة قضيَّة اختيار الإمام بالشُّورَى من المعتزلة، ويعلِّل ذلك أنَّه في التَّاريخ ثبت أنَّه تمَّ انتقاء الأئمة الأوائل دون تشاور، رغم أنَّ الإباضية في سيرهم يذكرون أنَّ الشُّورَى كانت تستعمل منذ زمن باجتماع أهل العلم بناء على كتاب الله وسنَّة رسولهﷺ وآثار الصَّالحين.

ويعتبر وِيلْكِنْسُونْ أنَّ الإباضيَّة أخذوا بقول الأصمّ المعتزلي عبد الرَّحمن بن كيسان الأصمّ(225هـ/840م)[3] أنَّه بعد اختيار إمام لا يجوز التَّراجع واختيار غيره، وإن ظهر من هو الأفضل منه.[4]

وقد بيَّن العلماء أنَّه لا يمكن أن يكون في مَصر واحد إمامان، إلا إذا كانت الأمصار متفرقة كعُمَان واليمن، وإذا كانت مدينتان متقاربتان ويفصل بينهما جبَّار يمكن أن يكون لكل واحدة منهما إماما، وقد رفض الإباضيَّة دعاوى شرط القرشيَّة رفضا تامّاً.

ويعزي وِيلْكِنْسُونْ هذه الفكرة إلى ضرار بن عمرو(200هـ/815م) تلميذ واصل الذي خلفه الأصمّ على رأس معتزلة البصرة، حيث إنَّه رفض احتكار قريش للإمامة، وهو ما ذهب إليه قبله غيلان الدِّمشقي، حيث إنَّ شرطهم كان لمن كان قائما بكتاب الله وسنة رسوله مستحقا لها.

وهذا المبدأ طبق في اختيار عبد الرَّحمن بن رستم فلم يُر في أصله أنَّه من السَّاسانيين الذين كانوا ينظر إليهم نظرة احتقار، حيث اختاروه لتواضعه وكفاءته، التي أثبتها من خلال عمله كوال في القيروان.

ولما رأوا السِّيرة الحميدة والعادلة للعائلة الرُّستميَّة لم ينظروا إلى معارضة النُّكَّار في أنَّ الإمامة أصبحت وراثيَّة.

ويرى المعاصرون من غير الإباضيَّة أنَّ المغاربة فضَّلوا اختيار إمام أعجمي الذي ليست له عصبيَّة تحميه، على

---

(1) المصدر السَّابق، ص193.

(2) المصدر السَّابق، ص193.

(3) **عبد الرَّحْمَن بن كيسان، أبو بكرالأصم**:(ت225هـ/840م) فقيه معتزلي مفسِّر، قال ابن المرتضى: كان من أفصح النَّاس وأفقههم وأورعهم، ومن أعماله تفسير ابن كيسان. خير الدِّين الزركلي، معجم الأعلام، ص 323/3.

(4) جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص366.

عكس العُمَانيين الذين أرادوا أن يكون منهم.

ويتسائل وِيلْكِنْسُونْ من أين استقى الإباضيَّة صيغ تأسيس نظريَّة الإمامة عندهم، أم أنَّها متأصِّلة فيهم ومن ابتكارهم؟

ويجيب على هذا التَّساؤل بقوله: "مازلت أميل أنَّ ما اختصوا به في هذا المجال هو منهج انتقائي وتبنِّي أفكارا مبكِّرة صاغها مفكرو مدارس أخرى مع تكييفها على أسس عمليَّة".[1]

حيث يعتقد وِيلْكِنْسُونْ أنَّ قواعد اختيار الإمام، وحدود سلطته بدأت تتبلور مع قضيَّة خليفة عبد الرَّحمن بن رستم بتيهرت مع النُّكار، من خلال النَّظرية التي صاغها الرَّبِيع بن حبيب مع جماعته في البصرة، في قضية بطلان الشَّرط، وتولي المفضول مع وجود الأفضل.

ويرجِّح وِيلْكِنْسُونْ أنَّ الرَّبِيع ربما تأثَّر بالأحداث السِّياسيَّة التي كانت حوله، فأخذ التَّجربة من الخلافة الأمويَّة، حين تنازل الخليفة الأموي يزيد الثَّالث لمن هو أفضل منه وقبل بالشَّرط، تحت تأثير القدريَّة.[2]

**نقد دراسة المدرسة الإنكليزيَّة:**

لقد كانت دراسة وِيلْكِنْسُونْ وبعض الباحثين من أمثال مايكل كوك وباتريسيا كرون حول المذهب الإباضي، عبارة عن محاولة إعادة نسج التَّاريخ مرَّة أخرى، تحت فرضيَّة عدم صدق المرويَّات التَّاريخِيَّة التي اعتمد عليها الإباضيَّة، والتَّشكيك في بعضها سواء في كاتبها أو في تاريخها.

ومنهج التَّشكيك الذي سار عليه وِيلْكِنْسُونْ منهج غير علمي، إذ إنَّه يضع مسلَّمات تَاريخِيَّة موضوع شكٍّ بدون أي دليل، سوى زرع الشَّكِّ في مصادر الفرقة الإباضيَّة.

ووِيلْكِنْسُونْ في منهجه انتقائي، فيشكُّ في بعض المصادر التَاريخِيَّة إذ لم ترق لفكرته، ويعتمد على تلك المصادر نفسها إذا كانت توافق فكرته.

وعند تشكيكه في قضيَّة من القضايا ولا يجد لها دليلا، لا يعترف بخطأ منهجه، بل يترك المسألة عالقة دون الفصل فيها، فيشتبه على القارئ أنَّ المسألة موضع شكٍّ وليست موضع يقين.

ومن القضايا التَّاريخِيَّة التي أثارها بدون فصلٍ فيها:

- التَّشكيك في نسبة كتاب أبي سفيان لصاحبه، دون تقديم مبرِّرات سوى ورود مسألة القدر فيها.
- التَّشكيك في رسالة أبي سفيان لعبد الله بن يحي، بحجَّة عدم اللِّقاء بينهما.

---

[1] المصدر السَّابق، ص 368.

[2] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص 368.

- التَّشكيك في بعض الشَّخصيَّات التَّاريخِيَّة واعتبارها وهميَّة مثل عبد الله بن إباض، دون البثِّ في الموضوع.
- التَّشكيك في قيمة ودور بعض الشَّخصيَّات واعتبارها مضخَّمة أكثر من اللاَّزم.
- التَّشكيك في وصول الإباضيَّة إلى شمال إفريقيا في وقت واحد مع الصُّفريَّة.

وكل هذه التَّشكيكات مرَّ عليها دون أن يقدَّم دليلا واحد عليها، وغالبا ما يعترف بعوزه عن إيجاد دليل، لكن يمرُّ عليها دون العودة إلى الحالة الأولى، ويترك القضيَّة محل شكّ.

والنُّقطة الأخرى التي أثارها وِيلْكِنْسُونْ اعتباره أنَّ المذهب الإباضي ما هو إلا انتقاءات من المذاهب الأخرى وخاصَّة منهم المعتزلة، ففكرة خلق القرآن ليست فكرة إباضيَّة، وفكرة عدم إلزام القرشيَّة في اختيار الإمام على حسبه فكرة أيضا اعتزاليَّة تعود إلى ضرار بن عمرو، ونسي أو تناسى أنَّ أول من نادى بها هم المحكِّمة الأولى قبل ظهور المعتزلة، ونفس الأمر بالنِّسبة للأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر، وأيضا فكرة اختيار المفضول مع وجود الأفضل.

وهذا ما يشير إلى أنَّ وِيلْكِنْسُونْ ينظر إلى المذهب الإباضي نظرة انتقاص، وأنَّه لا يستطيع أن يبدع أفكارا، فيعتبر أنَّ منهجهم منهج انتقائي، يستند إلى تبنِّي أفكار صاغها أصحاب مدارس أخرى.

من النِّقاط أيضا التَّفسير القَبَلِي لكثير من المظاهر، وإن كنَّا لا ننكر المسألة جملة واحدة، إلا أنَّه ينبغي الحذر على سحبه ذلك على كامل الأحداث التَّاريخِيَّة.

فنجد وِيلْكِنْسُونْ يعتبر أنَّ انتشار الإسلام بفضل الفتوحات، لم يكن كما يصوَّر من أجل نشر أفكار ومبادئ وعقيدة، بل كان وراءه التَّحمس والتَّعطش للحميّة القبليَّة، والثَّأر لقريش في بعض المعارك، فهو يعتبر أنَّ الولاء القبلي والجهوي، أكثر وأقوى من الولاء الدِّيني.

ووصل به حدِّ اتهام المؤرخين أنَّ العصبيَّة القبليَّة جعلتهم يُعزّون من يشاؤون ويذلُّون من يشاؤون في كثير من السِّياقات التَّاريخِيَّة، دون تقديم أدلَّة منه على ذلك، سوى اتِّباع أسلوب التَّشكيك والاتِّهام.

وبذلك نعتبر هذه الدِّراسة معظمها مبنيٌّ على افتعال عواصف، ليس القصد من ورائها إلا التَّهوين من تاريخ المذهب الإباضي خاصَّة والمسلمين عامَّة، ولا يخدم البحث العلمي، لأنه غير مبني على الموضُوعِيَّة أو إبراز دليل على تلك الدَّعاوي، أو محاولة إبراز الحقيقة وكشفها.

# الباب الثاني:

# تحليل آراء المستشرقين حول الفكر العقدي الإباضي

## الفصل الاول: مرحلة التأسيس والمصادر

## الفصل الثاني: مسائل الإلاهيَّات

## الفصل الثالث: مسائل أفعال الإنسان ومصيره

## الفصل الربع: مسائل السِّياسة والمجتمع

# الفصل الأَوَّل: مرحلة التَّأسيس والمصادر:

**تمهيد:**

سيكون بحثنا في هذا الباب تحليل ما مرّ بنا من آراء اسشتراقيَّة حول حول العقيدة عند الإباضيَّة، وسيكون شاملا لجميع المدراس التي بسطنا في فصول سابقة، ومقارنتها مع ما ذهب إليه الإباضيَّة في مصادرهم.

لقد كانت المصادر التي اعتمدها المستشرقون في بدايات دراستهم للفكر العقدي عند الإبَاضِيَّة مستقاة من مصدر واحد، وهي المخطوطات المعدودة التي حاز عليها المستشرقون الأوائل من المستعمرات ذات الحضور الإباضي، والتي حملوا بعضا منها إلى مكتبات أوروبا وجامعاتها، ولكن مع الاكتشافات المتوالية لمزيد من الكتب والمكتبات جعل شغف بقيَّة الباحثين يزداد ويكبر للتَّعرف أكثر على الإبَاضِيَّة، وخاصَّة ما يتعلَّق بالفترة المبكِّرة للإسلام، مما أنتج بعد ذلك نوعا من التَّعدد والتَّنوع في الدِّراسات من تاريخيَّة وانتربولوجيَّة ودينيَّة، عندما عكف هؤلاء الباحثون على زيارة مكتبات وأماكن وجود المخطوطات الإبَاضِيَّة، في كلٍّ من نفوسة وغُمَان وميزاب وجربة.

ومما هو جدير بالإشارة أنَّ تلك المصادر أغلبها كان إباضيّاً خالصا، وليس إحالات أو اقتباسات من مراجع فرقة أخرى، مثل ما دأب عليه بعض الباحثين، من تعريف المذهب الإباضي من خلال غيرهم، أو من كُتَّاب المقالات، تحت ذريعة عدم توفِّر المصادر، أو انغلاق الإبَاضِيَّة على أنفسهم، وهذا ما حدا بالمستشرقين أنفسهم أن يعترفوا أنَّ الاغتراف من معين الإبَاضِيَّة مباشرة مكَّنهم من التَّعرَّف على أكثر الفرق قدما في النَّشأة حَيْثُ يقول مايكل كوك "الفرقة الإبَاضِيَّة الفرقة الخَارِجِيَّة الوحيدة التي يمكن أن ندرس مذهبها على أساس كتاباتها لا إفادات غيرها"[1]

ونورد في الآتي أهمَّ المصادر التي اعتمدها المستشرقون في دراستهم للعقيدة الإبَاضِيَّة، حَيْثُ نجد من بينها:

## المبحث الأَوَّل: مصادر المستشرقين في دراسة الفكر العقدي الإباضي:

### المطلب الأَوَّل: عقيدة العزَّابة وعقيدة نفوسة:

قام بترجمة عقيدة التَّوحِيد لعَمْرُو بن جُمِيع إلى اللُّغة الفَرَنْسِيَّة الباحث أدولف دو كلاسانتي مُوتِيلاَنَسْكِي من المدرسة الفرنسيَّة،[2]حَيْثُ تحتلُّ هذه العقيدة مكانة بارزة في جُلّ أعمال ودراسات المستشرقين، وذلك قبل اكتشافهم لأعمال إبَاضِيَّة أخرى إذ تُعتبر ركيزة الدِّراسات الاسْتِشْرَاقِيَّة الأَوَّلى، وأصل هذه العقيدة كُتِب باللُّغة البَرْبَرِيَّة، وعرفت ترجمتها فيما بعد إلى اللُّغة العَرَبيَّة، وتُعزَى هذه العقيدة غالبا إلى أبي حفص عَمْرُو بن جُمِيع، حتى أنَّها تُعرَّف أحيانا

[1]مايكل كوك، الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ص561.

[2] قدَّم موتيلانسكي هذا العمل في مؤتمر المستشرقين المنعقد بالجزائر سنة 1905.

باسمه، أو باسم عقيدة العزَّابة، وهو من علماء القرن الثَّامِن الهجري، وكان التَّلاميذ في قصور وادي مزاب يحفظونها ضمن مقرَّراتهم المدرسيَّة، وعرفت شروحا عديدة من مجموعة من العلماء.

ونجد أيضا عقيدة نفوسة للجنَّاوني من علماء القرن الرَّابع، ويجمع العقيدتين أنَّهما كتيِّب صغير وُضعا للمدارسة، وإعانة الدُّعاة على استعماله في نشر المذهب الإباضي، وكانت عقيدة نفوسة محلَّ دراسة المستشرق الإيطالي رُوبِيرْتُو روبيناتشي أيضا.

ويعتقد كُوبَرْلِي أنَّ رُوبِينَاتْشِي لاقى صعوبة كبيرة في المقارنة بين العقيدتين لتوافقهما في أغلب مواضيعهما رغم الفارق الزَّمني بينهما، والذي يصل لأربعة قرون، مما حدا برُوبِينَاتْشِي بالاستعانة بكتاب آخر للجنَّاوني وهو كتاب الوضع في أصول الدِّين للتَّمييز في بعض المصطلحات.

كما يحتمل كُوبَرْلِي أنَّ متن العقيديتين قد يكون لمؤلِّف واحد، لما يُلاحظ فيهما من التَّوافق الموجود في لغة الكتابين، وكذلك المواضيع المطروحة في العقيدتين،مما يعطينا مؤشرا أنَّ ترجمة كتَّاب التَّوحِيد تأخرت لأربعة قرون على يد عَمْرُو بن جُمَيع، ولكنَّ كُوبَرْلِي لم يبد رأيه في صاحب العقيدة الأصلي بعد استبعاده لعَمرو بن جُميع، وإذا كان احتمال كُوبَرْلِي صحيحا، فيبدو لي أنَّ الجنَّاوني نفسه صاحب العقيدتين، كتب العقيدة الأَوَّلى للنَّفوسيين، وسميت باسم نفوسة، وكتب أخرى باللُّغة البَرْبَرِيَّة لأهل تيهرت أو للنَّفوسيين البربر الذين لا يتقنون اللُّغة العَرَبيَّة.[1]

وهذا ممكن جدًّا بالنَّظر إلى أنَّ عقيدة التَّوحِيد وردت فيها مصطلحات أقدم من القرن الثَّامِن الهجري، وأمَّا عدم تناوله لمسألة رؤية الباري يوم القيامة، ومسألة خلود أهل الكبائر في جهنَّم، رغم أنَّها كانت قضايا مطروحة في النِّصف الثَّانِي من القرن الثَّالِث الهجري، سواء من المعتزلة أو غيرهم، فيرجع كُوبَرْلِي الأمر إلى أنَّ القَضِيَّة لم تصل إلى درجة الجدال العنيف الذي عرفته فيما بعد، ولذلك مرُّوا عليها مرور الكرام.[2]

ويمكن الذَّهاب أبعد من ذلك على أنَّها متقدِّمة على عصريْ كل من أبي حفص والجنَّاوني، بما تحويه من مصطلحات سابقة على زمانهما، والتي تعود إلى القرن الثَّالِث الهجري.

ويبدي كُوبَرْلِي أهميَّة كبيرة لعقيدة الجنَّاوني، إذ يعتبرها عقيدة متقدِّمة ومتطوِّرة، حَيْثُ إنَّ كل العقائد اللاَّحقة جاءت لتبني عليها، وتعتبرها المنطلق والقاعدة، وقد بُنيت أصول عقيدة الجنَّاوني على ما سبقها من رسائل وسير وكتب، منها رسالة عبد الله بن إباض، وسيرة محبوب بن الرَّحيل، وكتاب الجهالات.[3]

---

[1] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 68.

[2] المصدر السَّابق، ص71.

[3] يعتبر كتاب الجهالات لمؤلِّف مجهول، ويرجِّح كُوبَرْلِي أنَّه ليتبغورين، بينما فان أس يذهب بإمكانية أن يكون لجماعة من العلماء، ولعله بقوله هذا يقصد جماعة مؤلفي ديوان المشائخ، وشارحه هو أبو عمار عبد الكافي صاحب الموجز من علماء القرن السادس.

**المطلب الثَّانِي: كتاب أصول الدِّين لتِيبْغُورِين (ق6هـ/12م):**

العالم تبغورين بن عيسى بن داود الملشوطي، من ملوشطة بأريغ، من علماء النِّصف الأَوَّل من القرن السَّادِس الهجري/الثَّانِي عشر الميلادي، أفرد له كُوبَرْلِي دراسة خاصة بموضوع " أصول الدين لتبغورين"،[1] والكتاب حقَّقه عمرو خليفة النَّامي وكان ملحقا بأطروحته للدُّكتوراه.

وهو كتاب في العقيدة والكلام، حَيْثُ قسَّم كتابه إلى عشرة أصول تمثَّل العقيدة عند الإِبَاضِيَّة، كما كان يمتاز بردِّه القوي على مخالفيه من أمثال المشبّهة والمعتزلة والنُّكَّار، والعمريَّة والحسينيَّة وغيرها.

والكتاب دليل على سعة علم صاحبه وتبحُّره في العلوم، والإلمام بقضايا زمنه وعصره، وكذا دقَّته في رَدِّه على مخالفيه.

وغالبا ما ينسب كتاب الجهالات إليه، حَيْثُ يميل إلى هذا الاتجاه كُوبَرْلِي الذي يعتقد أنَّ أسلوب الكتاب لا يختلف كثيراً عن نهجه وأسلوبه، وطريقة عرضه.

**المطلب الثَّالث: قواعد الإسلام للجِيطَالِي (ت: 750هـ / 1349م):**

لصاحبها أبي طاهر إسماعيل بن موسى الجيطالي من جيطال بجبل نفوسة، نزيل جربة بتونس، من علماء القرن الثَّامِن الهجري، عاصر أبي ساكن عامر الشَّماخي صاحب الإيضاح، علا كعبه من خلال مؤلَّفاته التي من أبرزها كتاب قناطر الخيرات، وكتاب قواعد الإسلام في جزئين، أين أبرز فيها اجتهاداته وتجديداته انطلاقا من بيئته وعصره، وبالخصوص في باب الولاية والبراءة وهذا الأخير كان ضمن دراسة الباحث كُوبَرْلِي.

وكتابه المميَّز هو قواعد الإسلام الذي صاغه من خلاله العقيدة الإِبَاضِيَّة في جزئه الأول من الكتاب، بنظرة تجديدية تراعي الحالة الزمانيَّة والمكانيَّة التي كان يعيشها في عصره، وأهمُّ ما تميَّز به هو تجديده في أصل من أصول الإِبَاضِيَّة وهو الولاية والبراءة، الذي عرف في عقيدته تطوَّرا مهمّاً آخذا بمقتضيات العصر والمكان، ووضع العلاَّمة أبو عبد الله محمد بن عمر بن أبي ستَّة الجربي للكتاب حاشية وتعليقات وشروحات مهمَّة.

**المطلب الرَّابع: عقيدة أبي سهل بن يحي(ق6هـ/12م):**

أبو سهل يحي بن ابراهيم سليمان من علماء القرن السَّادِس الهجري له عقيدة في معرفة التَّوحِيد والفرائض، وقد أفرده كُوبَرْلِي بدراسة خاصَّة لأنَّه على حسبه أعطى للعقيدة الإِبَاضِيَّة وجهة جديدة، وأبرز فيها الجانب الرُّوحاني والأخلاقي، والذي هو منعدم في العقائد الأخرى.

**المطلب الخامس: رسائل عبد الله بن إباض (89هـ/708م):**

[1] Pierre Cuperly, Le kitab usul al-din de tibgurin –, StudiaIslamica, No. 56 (1982), pp. 69-96

هي عقيدة محتواة ضمن الرّسالتين المشهورتين اللّتين بعثهما عبد الله بن إباض إلى عبد الملك بن مروان، وقد وقف عليهما كثيرا وِيلْكِنْسُون للتَّأكد من نسبتهما حقا إلى عبد الله بن إباض، وذلك استنادا إلى أبحاث كل من باتريسيا كراون ومايكل كوك،[1] واللذان شكَّكا في نسبة الرّسالتين لعبد الله بن إباض، وقد تقدَّم الحديث عن هذه الإشكاليَّة في دراستنا للمدرسة الإنكليزيَّة.

وهي تحتوي على آراء أوليَّة للعقيدة الإِبَاضِيَّة، وتعتبر المنطلق الأساسي لبلورة العقيدة الإِبَاضِيَّة لاحقا، وقد اعتمد عليها أيضا المستشرق الألماني جوزيف فَانْ أَسْ في دراسته.

**المطلب السَّادس: سيرة سالم بن ذكوان الهلالي (حي في 99– 101هـ/717– 719م):**

تعتبر من أقدم العقائد بعد عقيدة عبد الله بن إباض، وتعود إلى نهاية القرن الأَوَّل الهجري، وكانت محطَّ دراسة مجهريَّة للمدرسة الإنكليزيَّة لما يربطها بالعقد الأَوَّل من الإسلام، أو ما يسمَّى "بالإسلام المبكّر"من خلال عمل كل من باتريسيا كرون وفريتز زيمرمان،[2] وكذلك تُعتبر هذه السِّيرة من أهمِّ مراجع جوزيف فَانْ أَسْ في دراسته للعقيدة الإِبَاضِيَّة.

حَيْثُ ضمَّنها الحديث عن الصَّحَابَة رضي الله عنهم، وعلاقة الإِبَاضِيَّة مع غيرهم من الفرق الأخرى، وكذا الرّد على منهج الأزارقة والمرجئة.

**المبحث الثَّاني: نشأة العقائد وتكوّنها:**

يرى كُوبَرْلِي أنَّ نشأة الفرق والمذاهب وتكوّن عقائدها كان وفق نسق تاريخيٍّ، وقد كانت الفِرَق في بداية الأمر تُعَرَّف من خلال بعضها البعض،[3] لذلك نجد التَّحامل واضحاً بين تلك الفرق، والعصبيَّة بارزة في تقديم بعضها البعض، إذ كل فرقة تعرِّف نفسها أنَّها الفرقة النَّاجية، وتسعى لحشد الأَدِلَّة لإثبات ذلك، كما نجد في المقابل تجميع الحجج لإثبات هلاك الفرق المنافسة لها.

معظم بداية العقائد كان نتاج تأويل أحداث صِفَّين، والدَّاعين إلى التَّحكيم،[4] أو الرَّافضين له، ومنها خرجت المعتزلة فيما بعد ويذهب كُوبَرْلِي إلى أنَّ أصل تسمية المعتزلة أُخذ من موقفها وهو اعتزال الفريقين والتَّوقُّف عن الحكم بينهما، حَيْثُ آثرت عدم الزَّج بنفسها في الصِّراع القائم بين الطَّرفين، وخاصة في التَّواطئ على قتل عثمان بن عفان (ض)، والحكم على علي بن أبي طالب (كرَّم الله وجهه).

وفي حقيقة الأمر قد أُختُلف في أصل تسمية المعتزلة إلى آراء متعدِّدة، ويذهب الشَّهرستاني إلى القول إنَّ هذه

---

(1) Michael Cook, The lettre Ibn Ibad to Abd al_Malik in Early Muslim Dogma, Cambridge, Cambridge University press, 1981, P 51 - 61

(2) Patricia Crone, Fritz Zimmerman, The epistle of Salim ibn Dhakwan, United States, Oxford University, 2001.

(3)Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie,P 13.

(4)المصدر السَّابق، ص.15

التَّسمية من اعتزال واصل بن عطاء مجلس الحسن البصري، عند اختلافهما في تسمية صاحب الكبيرة،[1] والقول إنَّ هذه التَّسمية كانت نتيجة الانعزال عن الأحداث يوحي بأنَّ المعتزلة ظهرت في وقت مبكِّر، وهذا مخالف للوقائع التَّاريخيَّة.

وانحدار الإِبَاضِيَّة من المحكِّمة التي يعترفون بانتمائهم إليها، جعلهم يحتفظون بأهم خاصيّة لهم وهي شعارهم "إنِ الحُكْمُ إلاَّ لله" لذلك كان القرآن منطلقهم وغايتهم، ويرى كُوبَرْلِي أنَّ جماعة كبيرة من قُرَّاء الكوفة انضمُّوا إلى الخوارج بعد أن استقرُّوا في حروراء وإعلانهم عبد الله بن وهب الرَّاسبي إماما لهم.[2]

**المبحث الثَّالِث: مصادر الدِّين:**

إنَّ معرفة مصادر العقيدة لفرقة من الفرق لمن الأهميَّة بمكان في دراسة تلك الفرق وعقائدها، وهي التي تُعتبر مقاس بعدها أو قربها عن حقيقة الدِّين، فكم من فرق اتُّهمت بالابتداع والخروج عن دين الله بغير حق، رغم أنَّها اغترفت من كتاب الله وسنَّة رسولهﷺ.

لذلك فإن أوَّل ما يولي الدَّارس لعقيدة من العقائد منهج كاتبها في تأصيله لتلك المعتقدات وآراء تلك الفرقة، والمنهج الذي اعتمده في صياغتها.

**المطلب الأوَّل: القرآن الكريم:**

القرآن هو الكلام المنزَّل للإعجاز على سيدنا محمد ﷺ عن طريق الأمين جبريل، والمنقول عنه بالتواتر، والمتعبَّد بتلاوته.

ويعتبر القرآن الكريم هو الأساس الأَوَّل عند جميع متكلِّمي الإِبَاضِيَّة، لذلك فإنَّ أوَّل ما احتجَّ به المحكِّمة هو الدَّعوة إلى العودة إلى كتاب الله تعالى، ليكون الحكم والمفصل، وكان شعارهم "إن الحكم إلاَّ لله"مصداقا لقوله تعالى: ﴿**وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ**﴾ (المائدة، 49)، كما بيَّن التَّاريخ أنَّ معظم المحكِّمة من القرّاء.

لذاك فقد كان القرآن بِالنِّسْبَة لتِيبْغُورِين هو الأساس في حجج عقيدته، وقد عدَّدَ له كُوبَرْلِي 247 مرة استشهادا بالقرآن، مما يدلُّ على أهمِّيته ومركزيَّتة في الاستدلال على العقائد، وفي تفسير القرآن واستخراج الأحكام الشَّرعيَّة منه، ومن هنا يرى تِيبْغُورِين أهميَّة الاطِّلاع على أسباب نزول الآيات للتَّمكُّن من التَّعامل في فهم القرآن الكريم.

والإِبَاضِيَّة لا يقرِّرون عقائدهم إلا استنادا على الآيات التي يرونها من المحكّمات، والتي تدعم أسس عقيدتهم من تنزيه الله سبحانه وتعالى، أو دفع كل ما يتوهم منه التَّشبيه من خلال تأويل تلك الآيات، ولا يعتمدون على ما تشابه من الآيات في القرآن الكريم لبناء عقيدتهم.

---

[1] أبو الفتح محمد عبد الكريم الشَّهرستاني، الملل والنِّحل، ص 48/1.

[2] المصدر السَّابق، ص16.

ولتفسير القرآن الكريم لا بدَّ من مراعاة القواعد العامة، والإلمام باللُّغة العَرَبيَّة شيء أساسي في هذا الجانب، وقد أشار كُوبَرْلِي إلى أنَّ تِيبْغُورِين كان قليلا ما يستشهد بالشِّعر العربي، إلا في قضية إنكار الرُّؤية فإنَّه وظَّف في بيانها أشعار العرب ليثبت قوَّة موقفه من المقصود ببعض الكلمات في لغة العرب.

والإِبَاضِيَّة يشتركون مع الخوارج في تأويل آي القرآن التي يُتوهَّم منها التَّشبيه أو التَّجسيم، ولكنَّهم يأخذون منه بحذر كي لا يسقطوا في مطبَّات الخوارج، كالتَّأويل الفاسد لبعض الآيات واتِّهام المسلمين بالشِّرْك كما فعل الأزارقة في تفسير قوله تعالى: ﴿**وإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ**﴾ (الأنعام، 121).

ويعتبر الرَّبيع بن حبيب أنَّ التَّأويل لابدَّ من توظيفه لكي لا نقع في التَّشبيه، ولكن هو طريق محفوف بالمخاطر، لذلك نجد أبا عمار عبد الكافي يضع حدودا للأخذ به.[1]

وكذلك الإجماع الذي يُعتبر من مصادر الدِّين، يأخذ قوَّته وحُجِيَّته من القرآن الكريم.

**المطلب الثَّاني: السُّنَّة النَّبويَّة:**

السُّنَّة هي ما نسب إلى النبيءﷺمن أقوال أو أفعال أو تقارير منه.

ويذهب كُوبَرْلِي إلى أنَّ تِيبْغُورِين قليل الاستشهاد بالأحاديث مقارنة بالقرآن، ولعل تِيبْغُورِين لا يؤمن ببناء العقائد من خلال خبر الأحاديث، فهو يذهب إلى أنَّ الحديث يوظَّف في تفسير الآية القُرآنيَّة، وليس العكس، فإذا خالف الحديثُ القرآنَ فلابدَّ أن يؤوَّل حسب سياق الآية القُرآنيَّة، كما بيَّن هذا في تفسيره لمسألة الصِّراط يوم القيامة،[2]وأنَّ المقصود بالصّراط هو ما بيَّنه الله في آية أخرى ﴿**صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ**﴾ (الفاتحة، 07)، وذهب في تفسِيره أنَّ المقصود به هو دين الأنبياء.[3]

ويبدو أنَّ قلَّة استشهاد الإِبَاضِيَّة بالسُّنة النَّبويَّة في العقيدة عائد إلى قلَّة الأحاديث المتواترة مقابلة مع خبر الآحاد الذي نجد فيه أحاديث متعدِّدة، والتي لا يوظِّفونها في بناء العقائد لأنَّها على حسبهم هي أحاديث تفيد الظَّنَّ، والعقائد لا تبنى على الظَّنِّ، إنَّما تبنى على اليقين.

**المطلب الثالث: الاجتهاد:**

عُرِّف الاجتهاد على أنَّه استفراغ الوسع والجهد في درك الأحكام الشَّرعية، فلا بدَّ للمجتهد من التَّمكُّن من آليَّات الاجتهاد، ومن الاطِّلاع الواسع على الفنون المختلفة في مجالات المعرفة، لذلك يولي الإِبَاضِيَّة للعلم أهميَّة كبيرة، فقد عقدوا أبوابا للحديث عن العلم وأهمِّيته، ومنهم أبو سهل في عقيدته والسَّالمي في بهجته.

---

[1]Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 169

[2]المصدر السَّابق، ص75

[3]تبغورين بن داوود بن عيسى الملشوطِي، كتاب أصول الدِّين، ص 158.

كما شنَّعوا على الجاهل، وعدم أخذه بأسباب العلم، وقسَّموا الفرائض إلى أقسام، وجعلوا العلم من بينها، وميَّزوا من بينها ما لا يسع جهله وعدم معرفته.

والاجتهاد بِالنِّسْبَة للإِبَاضِيَّة لا يتمُّ إلا بالعلم الواسع، فالعالم لابدَّ له من الأخذ بأسباب العلم ليصل إلى درجة الاجتهاد، مثل الإلمام بعلوم القرآن، وأسباب النُّزول، وبالسُّنَّة النَّبويَّة، وبالفقه.

وقد ورد الأخذ بالاجتهاد في عقيدة عُمَان، وعند الوَارَجْلاَنِي وتِيبْغُورِين، يقول السَّالمي:[1]

**والاجتهاد عند هذي منعا******وهالك من كان فيها مبدعا**

**المطلب الرَّابع: الإجماع:**

الإجماع هو اتِّفاق مجتهدي الأمّةبعد وفاة النَّبيء ﷺ على أمر في عصر من العصور.

والشَّيخ اطْفَيَّش يرى أنَّ الإجماع هو اتِّفاق العلماء على مسألة من المسائل، شريطة أن يكونوا مجتهدين ولهم صفات خاصَّة،[2] وليس كل إجماع مقبولا كإجماع الخوارج، كما يمكن اعتبار سكوت العلماء إجماعا، إذا لم يعلِّقوا على رأي ثبت إمكانيَّته.

بينما الجنَّاوني يعتبر القياس والإجماع متساويين، والإجماع يحوي القياس لأنَّه أصله، ويكون من إلحاق فرع بأصل لاتِّحاد العلَّة.[3]

ويذهب السَّالمي إلى أنَّ الإجماع لا يكون إلا بعد استنفاذ ما في كتاب الله وسنة رسولهﷺ:

**والأصل للفقه كتاب الباري*******إجماع بعد سنَّة المختار[4]**

**المطلب الخامس: الرَّأي:**

الرَأي عند الإِبَاضِيَّة مصطلح يراد به الاجتهاد الفقهي، وقد كان مستعملا في كتابات الفقهاء من الجنَّاوني وأبي حفص، ولا يُقصد به استعمال العقل في التَّشريع.

**والرَّأي في غير الأصول جوّزا***وواجب أن تحرّى الأجوزا[5]**

ويذهب كُوبَرْلِي إلى القول بأنَّ الرَّأي يشمل القياس والاجتهاد، كما وظَّفه في ذلك الشَّيخ اطْفَيَّش والسَّالمي،[6] والوَارَجْلاَنِي يعتبر أنَّ العقل يستعمل للتَّحليل والفهم ولا يبتُّ فيما فيه نصٌّ واضح كالعبادات.[1]

---

[1]أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، بهجة الأنوار (شرح أنوار العقول في التَّوحيد)، ص 44.

[2]معجم المصطلحات الإباضيَّة، ص 190/1.

[3]أبو زكرياء يحي بن الخير الجنَّاوني،كتاب الوضع (مختصر في الأصول والفقه)، ص 53.

[4]أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، بهجة الأنوار (شرح أنوار العقول في التَّوحيد)، ص42.

[5]المصدر السَّابق، ص 44.

[6]Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 168

**المطلب السَّادس: القياس:**

القياس كما عرَّفه أهل الاختصاص هو حمل معلوم على معلوم، لمساواته له في علَّة حكمه عند الحامل.

وفي تعريف القياس يرى الشَّيخ اطْفَيَّش على أنَّه إرجاع للأصل إلى الفرع،[2] ويرى ابن بركة أنَّ القياس مبني على وجود علَّة تربط بين الطَّرفين.[3]

وبِالنِّسْبَة لكُوبَرْلِي فإنَّ الإِبَاضِيَّة وخاصَّة في ميزاب استعملوا القياس، فقاسوا براءة الأشخاص على براءة الجملة.[4]

**المطلب السَّابع: المعرفة القلبيَّة:**

يذهب كُوبَرْلِي إلى القول إنَّنا لأول مرَّة نرى الجانب الرُّوحاني في إطار العقيدة الإِبَاضِيَّة، والذي يُعتبر تطوُّرا هامّاً في هذه العقيدة، وذلك من خلال عقيدة أبي سهل يحي، حَيْثُ ذهب إلى أنَّ المعرفة يمكن استقاؤها من خلال القلب، فيحصل بذلك معرفة قلبيَّة لله.

ويعتبر كُوبَرْلِي أنَّ هذه النَّظرية يمكن وصفها بأنَّها إنجيليَّة، لأنَّ لها مثيلا وشبيها في الثَّقافة المسِيحِيَّة الإنجيليَّة، وهي المتعلِّقة بأسرار القلب،[5] وقد أبدى لها اهتماما كبيرا لما تحمله من جديد وتطوُّر في العقيدة الإِبَاضِيَّة، وقد أطلق عليه كُوبَرْلِي الذَّكاء الرُّوحي عند أبي سهل، حَيْثُ إنَّها تتعلَّق بمعرفة غريزيَّة قلبيَّة لله تعالى، ولكنَّها لا تتحقَّق إلاَّ وفق شروط، ومنها أن يكون القلب سليما صافيا، بعيدا عن المعاصي والآثام، ليتمكَّن من التَّمييز بين الحق والباطل.

ويعتقد كُوبَرْلِي أنَّ فكرة المعرفة القلبيَّة لم يقل بها فقط أبو سهل في المذهب الإباضي، فقد امتدت إلى الشَّيخ أطْفَيَّش، الذي هو أيضا اعتبر أنَّ القلب مصدر من مصادر المعرفة.[6]

وصفاء القلب له أحواله ومنازله، فلا بدَّ للقلب أن يرقى في سلَّم تلك المنازل، وهذا من خلال مراقبة نفسه والحذر من الوقوع في مخاطر القلب، حَيْثُ ينتقل من حال إلى حال، والتي تسمَّى أيضا بالخواطر.

ومن أمراض القلب التي يجب الحذر منها الكِبر، والعبث، وحبُّ الدنيا، فهذه الأمراض تضع على القلب غشاوة، فتحجبه عن معرفة الباري عزَّ وجل.

نجد قريبا من هذا الاتِّجاه يشارك الجِيطَالِي أبا سهل في أنَّ العلم النَّافع، وهو غير العلم التَّقليدي، هو العلم الذي

---

[1] أبو يعقوب يوسف ابراهيم الوارجلاني، الدَّليل والبرهان، ص 76/2.

[2] معجم المصطلحات الإباضيَّة، ص 818/2.

[3] أبو محمد عبد الله بن محمد بن بركة، كتاب التَّعارف، ص 6

[4] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 172

[5] المصدر السَّابق، ص 100.

[6] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 101

يكون في القلب يضعه الله في قلب من يشاء.[1]

[1] المصدر السَّابق، ص 128.

# الفصل الثَّانِي: مسائل الإلهيَّات

## المبحث الأَوَّل: الصِّفات والمحكم والمتشابه:

### المطلب الأوَّل: تعريف الصِّفة:

ورد في معجم المعاني معنى الصِّفة: هي الحالة التي يكون عليها الشَّيءُ من حِلْيته ونعْتِه: كالسَّواد والبياض والعلم والجهل. [1]

والصِّفة متعلِّقة بالذَّات، لذلك فالصِّفة هي ما دلّت عليه الذَّات.

يقول أبو عمار عبد الكافي: "الاسم والصِّفة جميعا ما بان به الشَّيء من غيره على ما هو به في ذاته ونفسه، وصفه الواصفون أو لم يصفوه".[2]

وعبد الكافي لا يفرِّق بين الاسم والصِّفة، أوالصّفة والموصوف "ثبت أنَّ صفات الأشياء هي حقائقها التي لا توجد إلا بها.... ..والله موجود قبل أن يصفه الواصفون".[3]

وقد وصف الله سبحانه وتعالى نفسه في القرآن الكريم بصفات عديدة في آيات كثيرة، منها:﴿**هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ**﴾ (الحشر، 24).

والإِبَاضِيَّة ينطلقون من مبدأ تنزيه الله سبحانه وتعالى، وغالبا ما كانت كتب العقائد الإِبَاضِيَّة الأَوَّلى لا تتطرَّق إلى مسألة الصِّفات، إلا في القرن الخامس أين عرف المتكلِّمون تبيان موقفهم من خلال الرُّدود على الفرق المخالفة، وكان هذا دأب تِيبْغُورِين والملوشائي وأبي عمَّار والوَارَجْلاَنِي.

ورغم أنَّ الإِبَاضِيَّة لا يفرِّقون بين الذَّات والصِّفات إلا أنَّهم يقرُّون بها من باب وصف الذَّات العليَّة لنفسه، وهم يقسّمونها حسب المشهور إلى قسمين: صفات الذَّات وصفات الفعل.

### أولا /صفات الذَّات:

هي صفات أزليَّة ملازمة لذات الله تعالى لا تنفكُّ عنه، ولا يوصف بأضدادها، وصفات الذَّات هي: الحياة والعلم والقدرة والكلام والسَّمع والبصر والإرادة، ويعتبرها الإِبَاضِيَّة أموراً اعتباريَّة لا وجود منفصل لها ولا هي صفات حقيقيَّة اتَّصف بها الخالق، وإنَّما اعتبرت لنفي أضدادها.

يقول أبو عمَّار عبد الكافي: "علم الله وقدرته وحياته وعزَّته وسمعه وبصره صفات له في ذاته لم يزل موصوفا بها،

---

[1] https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A7%D9%84%D8%B5%D9%81%D8%A9/ (201710:00/10/20 )
(بحث في كلمة الصّفة)

[2] أبو عمَار عبد الكافي الإباضي، كتاب الموجز، ص 180/2.

[3] المصدر السَّابق، 181/2

موجودا في أزليَّته، مستحقّاً لها، وأنَّها هي الله ليست شيئاً غيره".[1]

**ثانيا / صفات الفعل:**

هي معان حقيقيَّة قائمة بالمخلوق اتَّصف بها الله بما اشتقَّ منها كالخالق والرَّازق، وهي معان حقيقيَّة لما يترتَّب عنها من أثر كرزق أوخلق.

والفرق بينها وبين صفات الذَّات أنَّ صفات الفعل تجتمع مع أضدادها في الحياة كأن يقال وُسِّع رزق فلان، ضُيِّق رزق فلان، وكذلك تنعدم فيها الأزليَة عند من يرى أنَّها حادثة بعد الخلق فلا يقال لا يزال مخلوقا أو مذكورا، وإنَّما الأزليَّة في صفات الذَّات، فيقال لا يزال خالقا ولا يزال عالما.

وفي مسألة الأبديَّة بين صفات الذَّات والفعل فإن مُورِينُو يذكر أنَ المسألة محلَّ خلاف في الوسط الإباضي بين المشارقة والمغاربة، فالمشارقة والنَّفوسيُّون من أهل الجبل يرون أنَّ صفات الذَّات أزليَّة بينما صفات الفعل حادثة تنتج مع مرور الوقت.[2]

ويذهب المغاربة غير ذلك فيعتبرون أنَّ الصِّفتين أزليتين باعتبار أنَّهما قائمتين في علم الله، أي أنَّ الله عالم أنَّه سيقوم بهذا الصِّفة منذ الأزل، وهي متعلِّقة بعلم الله الأزلي، وأنَّها تحوي استطاعة على الفعل قديمة.

بالمقابل فإنَّ المشارقة والنَّفوسيِّن يرون بتجريد الصِّفات فلذلك يعتبرون الصِّفات الذَّاتية قديمة كالسُّخط المجرَّد والرِّضا المجرَّد، ولكن تظهر في وقتها، ويعتبر كُوبَرْلِي أنَّ هذا الطَّرح الأخير هو نفس منهج المعتزلة.[3]

وقد اتَّهم تِيبْغُورِين الدَّهريين بالشِّرْك اعتقادا منهم أنَّ الله جوهر، ويعتبر تِيبْغُورِين أنَّ الجوهر مادة أي جسم، ويعلِّق كُوبَرْلِي أنَّه من الصَّعب التَّحقُّق في فلسفة الدَّهريين، ذلك أنَّ اتِّجاه الفلاسفة المسلمين كانوا متأثِّرين بأرسطو القائل بقدم الجوهر وبحدوث الأعراض، وأنَّ الله جوهر وهو علَّة الوجود.

وقد وافق الإباضية ومنهم الجِيطَالِي (ت750) تِيبْغُورِين، في القول إنَّ الله ليس بجوهر ولا عرض، حَيْثُ ذكر في قواعد الإسلام أنَّ الله "ليس بجوهر ولا عرض"،[4] وإنَّما هو شيء، والشَّيء قد يكون قديما وقد يكون محدثاً.

يعتقد كُوبَرْلِي أنَّه قبل الانسياق وراء حُكم تِيبْغُورِين على الدَّهرية بالتَّجسيم، لابدَّ لنا من معرفة نظريَّات الدَّهرية

---

[1] أبو عمَار عبد الكافي الإباضي، كتاب الموجز،187/2

[2] مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص 4.

Mario Martino Moreno, Note di teologiabadita, AnnaliNuovaserie, vol. III, scritti in onore di FRANCESCO BEGUINTO, per il suosettantesimocompleanno, istitutouniversitari orientale di napoli, Napoli 1949.

[3] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 208.

[4] أبو طاهر إسماعيل بن موسى الجيطالي، قواعد الإسلام، ص9.

في الجوهر، هل يراد به الجسم،[1]أم أنَّه مصطلح فلسفي، الذي هو نفسه الذي خاض فيه المسلمون الفلاسفة الأوائل.

فلابدَّ للإشارة إلى أنَّ المصطلح الفلسفي للجوهر،[2] غير المصطلح الكلاسيكي الذي وظَّفه تِيبْغُورِين والذي يُراد به الجسم، حَيْثُ ينتقل من حالة إلى حالة، كطبيعة جسم الإنسان الذي ينتقل من الطُّفولة إلى المراهقة، ومن القوَّة إلى الوَهَنِ، وهذا مما لا يجوز في الذَّات الإلاَهِيَّة، وعزا تِيبْغُورِين هذا التَّناقض عند الأَشَاعِرَة إلى المراوغة، فهم أحيانا يتَّفقون مع الدَّهريين في التَّجسيم.[3]

وفي ردود تِيبْغُورِين على الأَشَاعِرَة في مسألة تقسيم الصِّفات والذَّات، يعتبر كُوبَرْلِي أن تِيبْغُورِين في نقده لم يدرس بعمق الطَّرح الأَشْعَرِي بأن الصِّفات هي معاني مضافة إلى الذَّات الإلاَهِيَّة. [4]

وقد ردَّ الوَارَجْلاَنِي على الأَشْعَرِي في قوله هي معاني بخلافه، بأنَّ الله عالم بعلم أي باستعانة، وبعده أضاف السَّالمي بقوله إذا كان كذلك فإنَّه يوجب أن يكون الله قبل العلم بدون علم.

**إذ لم تكن فيه لئلا يلزم**************حلوله وليس منه نجزم**

**ولا عليه فيكون أفقرا******************لغيره وذاك دأب الفقراء**[5]

فبِالنِّسْبَة لتِيبْغُورِين الأسماء الإلاَهِيَّة تعكس فعلا إلاهيّاً، فهي بمثابة أسماء الأفعال، فصفة الخلق يراد بها الخالق، ثمَّ الرِّزق يراد بها الرَّزاق، وهذا ينسحب على جميع الصِّفات، وهي نفسها الذَّات الإلاَهِيَّة، وهو المتَّفق عند الإِبَاضِيَّة، وقد وافقهم في هذا الوَارَجْلاَنِي.

يقول تِيبْغُورِين: " لأنّ الشّيء الموجود الموصوف هو الشّيء المتسمَّى لا يسبق صفاته وأسماءه، وأنَّ أسماء المتسمَّى من صفاته تشتقّ وتوجد، لأنّك إذا قلت: له علم، أثبتَّه عالما، وإذا وصفته بالقدرة سمَّيته قادرا، وكلّ اسم

---

[1] يعرِّف تِيبْغُورِين الجسم بأنَّه: " المتعدّ المؤلّف الأجزاء الذي لا ينفكّ من ستّ جهات: أمام وخلف، ويمين وشمال، وتحت وفوق، وملاصق (لشيء)، ومباينٌ للآخر، ولا بدّ له من مكان يحويه وقرارٍ يستقرّ فيه". تبغورين بن داوود بن عيسى الملشوطِي، كتاب أصول الدِّين،ص53.

[2] **الجوهر في الفلسفة**: يعرَّف على أنَّه الثَّابت في الأشياء المتغيرة، يبقى هو هو رغم ما قد يطرأ عليه من متغيرات، ويطلق الجوهر على الموجود القائم بنفسه، حادثا كان أو قديما، ويقابله العرض، ويقول أرسطو: الجوهر هو الموجود لا في موضوع، بينما العرض هو موضوع في موجود. ويعرفه سبينوزا بقوله: الجوهر هو القائم بذاته، والمدرك لذاته، بمعنى أنَّ وجود الجوهر لا يحتاج إلى قيامه بغيره، كما أنَّ تصوره لا يحتاج إلى حمله على غيره، معجم المصطلحات، ص139. ونلاحظ أن تعريف سبينوزا أقرب إلى تعريف المتكلِّمين.

[3] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 79.

[4] المصدر السَّابق، ص.80

[5] أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، بهجة الأنوار (شرح أنوار العقول في التَّوحيد)، ص 80.

يوجب الصّفة".[1]

والصِّفات لا تضفي مدحا للذَّات الإلاَهِيَّة لأنَّه ممدوح بذاته، ويؤَكِّد كُوبَرْلِي أنَّ هذا يوافق رأي المعتزلة، فيقول "هذا عين ما نجده عند المعتزلة"[2]

ويعتبر كُوبَرْلِي أنَّه بداية من القرن الثَّانِي عشر الهجري/الثَّامِن عشر الميلادي، فإنَّ الموقف الإباضي عرف تحوُّلا باتِّجاه الأشَاعِرَة، وهو تطوّر مهم بِالنِّسْبَة للمفاهيم الأَوَّلى للمذهب، فقد اعتبر عُمَر بن رَمَضَان التَّلاتِي أنَّ الصِّفات هي أمر اعتباري، وتجاهل المصطلح الإباضي هي ذاته أو نفسه، ولم يكن سقطة منه، بل كان منهجا جديدا دخل المدرسة الإِبَاضِيَّة فقد تبعه في ذلك كل من عبد العزيز الثَّمِيني الذي أدخل المفهوم الاعتباري في تقسيم الصِّفات، ومع اطْفَيَّش والسَّالمي قرَّرُوا أن الصِّفات هي اعتبارية، وبمعنى آخر أنَّ الصِّفات دلالة على الشَّيء، وليست هي خارجة مخلوقة، فالله عالم بذاته وليس بصفة، وذِكْرُ الصِّفة هي للدَّلالة عليها.[3]

يقول عمر التَّلاتي: " فالصِّفات عندنا أمور اعتبارية لا وجود لها في ذاتها، ولا في ذاته تعالى مقصود بوصفه تعالى بها نفي أضدادها عنه تعالى".[4]

ويحتمل كُوبَرْلِي أنَّ هذا التَّحوُّل الإباضي قد يكون هروبا من الوقوع فيما اتَّهم فيه الإِبَاضِيَّة المعتزلة بالتَّعطيل، فالإِبَاضِيَّة على حسبه مرُّوا مرور الكرام على صفة علم الله، فلم يجيبوا هل علمه بعلم خارجي أو بنفسه؟

ولكن نجد لهذا جوابا واضحا عند المتكلِّمين الإِبَاضِيَّة، فأبو عَمَّار يعتبر أنَّ الله يعلم بذاته وليس بواسطة، والسَّالمي يذهب إلى القول إنَّ الله عليم بذاته "فذاته تنكشف لها المعلومات انكشافا تامّاً غير محتاجة إلى واسطة".[5]

وفي خضم هذه المقارنة بين الإِبَاضِيَّة والأشَاعِرَة والمعتزلة، يقرِّرُكُ وبَرْلِي أنَّ الإِبَاضِيَّة ولو اقتربوا أحيانا من بعض الفرق في مسألة الأسماء والصِّفات، إلا أنَّهم يختلفون معهم في الأساسيات والمنطلقات، فهم يتَّفقون مع المعتزلة أنَّ صفات الله هي ذاته، ولكن يختلفون معهم في أنَّ الله هو خالق كلّ شيء.

فرغم أنَّ المعتزلة يقرُّون أنَّ من صفات الله صفة الخلق والتي يشاركون فيها الإِبَاضِيَّة، باعتبار أنَّ الله خالق كل شيء، إلا أنَّهم ينزِّهون الله أن يكون الإنسان شبيها له في هذه الصِّفة، من باب قوله تعالى:﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾ (الشُّورَى، 11)، وبالتَّالي يختلفون مع المعتزلة الذين يشركون الإنسان في صفة الخلق.

---

[1] تبغورين بن داوود بن عيسى الملشوطِي، كتاب أصول الدِّين، ص94.

[2] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 81.

[3] المصدر السَّابق، ص207، أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، بهجة الأنوار (شرح أنوار العقول في التَّوحيد)، ص81،

[4] عامر بن علي الشَّماخي، الشَّيْخ عمر التلاتي، شرح على أصول الدِّيانات، ص 85.

[5] أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، بهجة الأنوار (شرح أنوار العقول في التَّوحيد)، ص81.

أمَّا خلافهم مع الأشَاعِرَة فمنطلقه تنزيه الله من الشَّبه والتَّجسيم، لذلك فهم يُؤوِّلون الآيات التي يدلُّ ظاهرها على التَّشبيه، بينما الأشَاعِرَة والحنابلة يرون أخذها على ظاهرها تحت مسمَّى معقول الظَّاهر.[1]

ويرفض الإِبَاضِيَّة أيضا ما ذهب إليه المعتزلة من الصلاح والأصلح على النَّقيض من العدل والفضل، حَيْثُ إنَّ الله لا يدين لأحد لأنَّ له الحكم المطلق وبالتَّالي لا يُظْلم عنده أحدٌ.

ويختلف الإِبَاضِيَّة عن المعتزلة أيضا في تحديد معيار الخير والشَّر والحسن والقبح، حَيْثُ يراه المعتزلة عقليّاً بشريّاً، بينما الإِبَاضِيَّة يعرِّفونه من خلال الإرادة الإِلاَهِيَّة المطلقة.

**المبحث الثَّاني: المحكم والمتشابه:**

قال الله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**﴾(آل عمران،7)

اتَّبع الإِبَاضِيَّة منهج تأويل المتشابه بما يتماشى مع تنزيه الله سبحانه وتعالى، وبما يُقصي ما يُفهم منه التَّشبيه أو التَّجسيم.

فهم يصرفون الآيات التي يوهم ظاهرها التَّشبيه أو التَّجسيم، إلى مفهوم يصون تنزيه الله سبحانه وتعالى، ففي قوله تعالى: ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا**﴾ (الفجر، 22)، فكلمة "جاء" لا تليق بمقام الله التي تفيد التَّجسيم من انتقال وحركة، لذلك يؤوِّلونها مجازا أي على غير ظاهرها على مقتضى السِّياق، وتكون جاء هنا بمعنى اقترب من خلقه أكثر، والاقتراب معنوي أيضا، أي وجاء أمر ربك، "ولو حُمل القرآن على ظاهره لتناقض وتكاذب وقال النَّاس للميّت لقيَ ربّه، وصار إلى ربّه ولم يريدوا أنّ ربّهم في القبر".[2]

وقد ورد في القرآن الكريم أسماء للجوارح، والتي لا يجوز نسبتها لله تعالى إلاَّ عن طريق تأويلها مجازا، وهذا بعد الأخذ بما تقتضيه أحكام اللُّغة العَرَبيَّة، وما يقتضيه سياق الكلمة حسبما وردت في الآية القُرآنيَّة، وإلا لكان تجسيما ظاهرا وتشبيها للخلق.

كاليد التي تفسَّر بمعنى القوَّة والغلبة، قال تعالى: ﴿**يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ (الفتح، 10) أي قوَّة الله فوق قوَّتهم، ويمكن أن يُقاس ما سبق على العين والوجه.

يذهب كل من مُورِينُو وكُوبَرْلِي إلى أنَّ الإِبَاضِيَّة أجمعت على تأويل ما يوحي بالتَّجسيم في القرآن واعتباره مجازيّاً.

وقد ورد هذا فيما أسلفنا ذكره في تعريف مسألة الأسماء والصِّفات، فإنَّ من أصول الإِبَاضِيَّة تنزيه الله تعالى

---

[1] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 211.

[2] تبغورين بن داوود بن عيسى الملشوطِي، كتاب أصول الدِّين، ص 64.

لذلك فهم ينفون كون الله جسما أو جوهرا، ويستنكرون على كل من يحدِّده بمكان، كما يؤوِّلون جميع الآيات التي يُفهم منها ذلك مثل: الوجه، اليد، العرش.

واعتبر تِيبْغُورِين أنَّ جميع الصِّفات التي وصف الله بها نفسه هي من قبيل المدح، هي في نفس الوقت نفي لصفات النَّقص والذّم، ولا علاقة لها بصفات الأجسام، وأعطى في ذلك أمثلة، فالله ينتفي منه الموت إذن هو حي، ويُنزَّه عن النّقص، فهو القادر، قال تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ (الشُّورَى، 11).[1]

وفي نفس الوقت اتّهَّم الذين يصفون الله بالمعنى الظَّاهر لهذه الصِّفات أنَّهم يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض "أخذوا الآيات المتشابهات، وأحاديث مرويَّة عن النَّبي عليه السَّلام، فأغفلوا فيها النَّظر، وحملوه على غير تأويله وتركوا قوله عز وجل: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ (الشُّورَى، 11)، ﴿**هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا**﴾ (مريم،65)".[2]

كما بيَّن أنَّ الله يوصف بـ "**شيء**" ولا يمكن وصفه بالجسمانيَّة، لأنَّ من صفات الجسم العجز والنّقص والحدوث، "لأنّك إذا قلت ليس بشيء أبطلت، وإذا قلت ليس بجسم لم تنف إلاّ جسما مخصوصا، وصنفا مشهوراً عاجزاً محتاجاً".[3]

والله سبحانه تعالى يخاطبنا بما نفهم من اللُّغة العَرَبيَّة، ولا يوظِّف كلمات لا نفهمها لوصف نفسه، ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ**﴾ (ابراهيم، 4)"وإن اتّفقت الألفاظ لم تتّفق المعاني"[4]

وقد أُعترض على الأشَاعِرَة في هذا الباب بشدَّة في مسألة إمكانيَّة رؤية الله يوم القيامة، حَيْثُ اعتقدوا أنَّه يرى بحاسَّة سادسة، أو بالقلب، كما سيتقدَّم ذلك في مسألة الرُّؤية، وعلى حسب الإِبَاضِيَّة فإنَّ هذا القول ينتهي إلى التَّجسيم.

ويعتبر كُوبَرْلِي أنَّ انتهاج الإِبَاضِيَّة لتأويل المجاز لم يكن انسياقا فلسفيّاً، ظهر مع الحركات الفلسفيَّة، بل كان اتِّجاها فكريّاً برز منذ بواكير نشأة المذهب، فهم يأخذون بعلم الدَّلالة ولا يقفون عند المعنى الظَّاهر للنَّص.

ومن هنا كان اعتراض الوَارَجْلاَنِي واطفيش لبعض تفسيرات ابن عبَّاس التي توحي بالتَّجسيم.[5]

---

[1] تبغورين بن داوود بن عيسى الملشوطِي، كتاب أصول الدِّين، ص 54.

[2] المصدر السَّابق، ص 60.

[3] المصدر السَّابق، ص55.

[4] المصدر السَّابق، ص 56.

[5] يبدو أنَّ كُوبَرْلِي يشير إلى حديث الشَّاب الأمرد الذي رُوي عن ابن عباس، حيث ذكر الذَّهبي في ميزان الاعتدال " عن قتادة ، عن عكرمة ، عن ابن عباس (مرفوعاً) : "رأيت ربي جَعْداً أمرد عليه حلّة خضرا" ، ميزان الاعتدال في نقد الرِّجال، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذَّهبي (748هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص 593/1.

## المبحث الثَّانِي: خلق القرآن:

### تمهيد:

شغلت الأمَّة الإسلاميَّة قضيَّة خلق القرآن ردحا من الزَّمن ، ولكن ما يميِّز هذه القَضِيَّة أنَّها أخذت بُعدا سياسيًّا في مرحلة من مراحل التَّاريخ الإسلامي، إذ سعى لأوَّل مرة حاكم من حكام الدَّولَة العبَّاسِيَّةإلى فرض هذا الاعتقاد على جميع الأمَّة، مما أدَّى إلى تنكيل وتعذيب البعض من علماء الأمَّة، وهذا مما لاقى شجبا من بعض علماء الأمَّة ومن بعض المستشرقين الذين كانوا يرون في آراء المعتزلة انتصارا لحُرِّيَّة الفكر والعقل، إلا أنَّهم يعتقدون أنَّ الحظَّ خانهم هذه المرَّة في قضيَّة خلق القرآن لسبب قمع فكر النَّاس وحُرِّيَّة اعتقادهم، وإجبار النَّاس على غير قناعاتهم.

### المطلب الأوَّل: تعريف القرآن والخلق:

**أولاً: التَّعريف اللُّغَوي للقرآنُ:** من مصدر قرأَ يقرأُ ﴿**فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ**﴾ (القيامة،18)، وهو كلامُ الله.[1]

**ثانيا: التَّعريف الاصطلاحي للقرآن:** كلام الله المنزّل على رسوله محمّد ﷺ وحْيًا بواسطة الأمين جبريل عليه السَّلام، المكتوب في المصاحف والمحفوظ في الصُّدور، عدد سوره 114 سورة، ويُقسَّم إلى ثلاثين جزءًا، وهو المصدر الأَوَّل من مصادر التَّشريع الإسلاميّ ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾ (يوسف، 02).

**ثالثا: التَّعريف اللُّغَوي لْلْخَلْقُ:** ابتِداع الشَّيء على غير مِثال سابق، وهو الاختراع.[2]

**رابعا: التَّعريف الاصطلاحي للخلق:** خَلَقَ اللهُ هو الإيجادُ مِنَ العَدَمِ على غير مثال سابق، خلق الله الإنسان أَنْشَأَه وصَوَّرَهُ من غير مثال سابق.

وفي حقيقة الأمر تبدو المسألة خلافا لفظيا بين الفِرق، وهذا الخلاف منشؤه عدم التَّوافق في تعريف الصِّفات الإلاَهِيَّة، والتي لها صلة وطيدة بعلاقة اللَّفظ بالمعنى، وكذلك العلاقة بين الكلام النَّفسي والكلام اللَّفظي.

وفي قضيَّة التَّأثُّر الإسلامي بالمسِيحِيَّة في هذه المسألة فقد كان كُوبَرْلِي واضحا في نقده لئولائك الذين يرجعون مسألة خلق القرآن إلى التأثُّر بما هو عند المسيحيين وهو ما يتعلَّق بموضوع الرَّمز (logos) والذي له علاقة بكلام الله، أو كلمة الله، إشارة للمسيح بن مريم وهو ماذهب إليه كل من المستشرقين رُوبِينَاتْشِي وكرُيمونُوزِي.

إلا أنَّه في موضع أخر يعزو التَّأثر الإسلامي إلى عمل خارجي آخر وهي الفلسفة الإغريقيَّة التي غرق فيها المسلمون أيَّام الدَّولَة العبَّاسِيَّة أين كانت فيها الترجمة قائمة، وهذا يستشفُّ من خلال المصطلحات.[3]

---

[1] http://www.baheth.info/all.jsp?term=%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%84%D8%A7%D9%85 2018.18:15/10/15)

[2] https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%AE%D9%84%D9%82/(09:30 2018/02/14)

(3) Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 213, 215

فالقائلون إنَّ الصِّفات الذَّاتية هي عين الذَّات ذهبوا إلى القول إنَّ الكلام مخلوقٌ حادثٌ، والقائلون إنَّ صفات الله غير ذاته اعتبروا أنَّ الكلام غير مخلوق.

ومنهم من ناقش نوع صفة الكلام هل هي ذاتيَّة أم فعليَّة؟ فالقائلون إنَّها ذاتيَّة مقصدهم من أجل نفي العجز والخرس عن الذَّات الإلاَهِيَّة، والقائلون إنَّها من صفات الفعل فمذهبهم من حَيْثُ خلق ذلك الفعل.

فلذلك حتَّى الإِبَاضِيَّة أنفسهم وقع بينهم اختلاف في هذه القضايا، وكان بشكل خاص بين المشارقة والمغاربة، لذلك يرى وِيلْكِنْسُون أنَّ هذا الباب غير محوري في العقيدة عند الإِبَاضِيَّة.[1]

ولم تكن قضيَّة خلق القرآن قديمة عند المسلمين، فلم يكن لها ذكر لا في عهد النَّبيء ﷺ، ولا في عهد الصَّحَابَة، ولا في عهد جابر بن زيد عهد التَّابعين.

ويبدو من خلال كُوبَرْلِي أنَّ أول إثارة لقضية خلق القرآن كانت في النِّصف الأَوَّل من القرن الثَّانِي للهجرة، وأول من تعرَّض إلى القَضِيَّة عند الإِبَاضِيَّة هو أبو عبد الله بن يزيد الفزَّاري، حَيْثُ أبدى اعتراضه على أبي عبيدة في البصرة، وهذا ما أدَّى إلى طرده من مجلس أبي عبيدة لآرائه حول القرآن.[2]

وكانت آراء الفزاري مبنيَّة على الإشكالات التَّالية:

القرآن جسم من الأجسام وليس عرضا.

القرآن الذي بين أيدنا ليس بالقرآن الحقيقي.

بينما يذهب الإِبَاضِيَّة ومنهم الجنَّاوني وتِيبْغُورِين إلى القول إنَّ القرآن عرض وليس بجسم، وأنَّ القرآن قد ذكر فيه أنه مجعول ومنزل من عند الله، كما أنَّه كلام ومسموع ﴿**إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا**﴾ (الجن،1)، وسُمِّي كلام الله لأنَّه ليس كلام البشر، كنسبة الحديث للرَّسول، والشِّعر للشَّاعر.

وفي رد تِيبْغُورِين على الفزاري وأصحابه، يقول: "ومن زعم أنّ القرآن جسم ليس بعرض، والقراءة فيه غيره، فليخبرنا عن هذا القرآن الذي يزعم أنّه جسم ما هو؟ فإن قال: الكلام المقطّع المسموع المفهوم، ثبت أنّ الكلام الذي هو قول العباد لفظهم ليس بفعلهم".[3]

ويرى كُوبَرْلِي أنَّ تأثر الفزَّاري بهشام بن الحكم الشِّيعي[4]في القول بخلق القرآن واضح، وهذا ممكن من خلال

---

[1] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإِبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص 358.

[2] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 214.

[3] تبغورين بن داوود بن عيسى الملشوطِي، كتاب أصول الدِّين، ص 148.

[4] أخطأ كُوبَرْلِي إذ اعتبر أنَّ هشام بن الحكم معتزلي، إلا أنَّه من متكلِّمي الشِّيعة من (ق8/2)، محمَّد بن أحمد بن عثمان الذَّهبي، سير أعلام النُّبلاء، 544/10

لقائهما في الكوفة. حَيْثُ يرى الشَّيخ اطْفَيَّش أنَّ هشام بن الحكم نفسه تأثَّر بأبي شاكر الدَّيصاني.[1]

وفي عُمَان في زمن المهنَّا بن جيفر (226 – 841/236 – 850)، لا يزال القول بعدم خلق القرآن قائما، أمَّا الاختلاف فقد جاء بعده والذي كاد أن يقضي على الوحدة الإِبَاضِيَّة في عُمَان، [2] وبقيت القَضِيَّة مختلفٌ فيها حتى القرن 12/6.

ومن الذين كانوا يقولون بقدم القرآن في عُمَان صاحب كتاب الدَّعائم ابن النَّظر العُمَاني (ق11/5)، وكان يعلن البراءة على من يقول بخلق القرآن، إلا أن كُوبَرْلِي ذكر أنَّ اطْفَيَّش شكَّك في نسبة القصيدة إليه، بينما القلهاتي صاحب الكشف والبيان أثبت نسبتها إليه.[3]

أمَّا الإِبَاضِيَّة في المغرب فقد استقرُّوا على رأي واحد وهو القول بخلق القرآن، وقد تمَّ ترسيم عقيدة القول بخلق القرآن في المذهب الإباضي في زمن الإمام أبي اليقظان.

ويبدو أنَّ اصطلاح كُوبَرْلِي على ترسيم عقيدة خلق القرآن المراد منها ابداء موقف رسمي للأتباع، ولا يعني ضرورة فرضها على غير الإباضيين، كما فعلت الدَّولَة العبَّاسِيَّة في فترة من فترات تاريخها، والتَّاريخ لم يثبت أنَّ الدَّولَة الرُّستمية فرضت شيئا على غير الإباضيين، رغم أنَّه كان المذهب الرَّسمي للدَّولة، بل هو من باب إبداء موقف رسمي لمسألة خلافيَّة.

ويكاد يتَّفق المستشرقون في قضيَّة خلق القرآن عند الإِبَاضِيَّة أنَّها تأثُّرٌ بآراء اعتزاليَّة، وهذا من خلال عدم التَّوافق بين الإِبَاضِيَّة بداية في المسألة، وميل إِبَاضِيَّة المغرب لرأي المعتزلة بسبب الاحتكاك الكبير بينهم في شمال افريقيا.

حَيْثُ بيَّن كُوبَرْلِي أنَّ رسالة أبي اليقظان تظهر قوة اطِّلاعه على ما كتبه المعتزلة من خلال أسفاره المتعددّة إلى المشرق قبل ولايته، وكانت النِّقاشات في المغرب حول موضوع خلق القرآن حاميَّة بين الإِبَاضِيَّة والمعتزلة والمالكيَّة.[4]

ويقرِّر وِيلْكِنْسُون أنَّ تأثُّر الإِبَاضِيَّة بالمعتزلة كان واضحا، فهم يعتبرون أنَّ صفات الله هي ذاته، وكلُّ ما خلق الله يقع في الزَّمان، وبالتَّالي فالقرآن محدث وليس قديما.[5]

ووافق الإِبَاضِيَّة المعتزلة في أنَّ لا شيء شبيه لله ويساويه في القدم، وتَصوُّر القرآن بالقدم يوجب التَّشبيه بالله في

---

[1] **أبو شاكر الدَّيصاني**: لم أجد له معلومات كثيرة حول حياته، إلا أنَّه عاصر هشام بن الحكم الشَّيعي (القرن الثَّاني الهجري)، فقد جرت بينهما مناظرة، ويعرف بأنَّه مؤسِّس الفرقة الدَّيصانيَّة المتأثرّة بالثَّقافة اليُونانيَّة.

[2] فرحات الجعبيري،البعد الحضاري للعقيدة عند الإِبَاضِيَّة، ص 351/1.

[3] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P, 216.

[4] المصدر السَّابق، ص.217

[5] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإِبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص361.

صفة من صفاته وهي القدم، قال تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ (الشُّورَى، 11).

ويرى وِيلْكِنْسُون أنَّه حتَّى في المشرق بالبصرة كان للمعتزلة تأثير في الإِبَاضِيَّة، لذلك يعتبر أنَّ أصل الخلاف استيراد لأفكار اعتزاليَّة من البصرة، والتي ظهرت في أيَّام موسى بن علي.[1]

وعلى حسبه فإنَّ أبا اليقظان تأثَّر بالمعتزلة في القَضِيَّة من خلال لقائهم في العراق، عندما زُجَّ به في سجون العبَّاسيِّين بعد عودته من الحجِّ في زمن المتوكِّل، أي بعدما انقلبت السُّلطة الحاكمة على المعتزلة.

بينما يذهب كُوبَرْلِي إلى أنَّ أدلَّة المعتزلة كانت قد عرفت بلورة كبيرة من قبل أبي اليقظان، واستتباعا لما عند النَّظَّام (160-231/775-846).

أما عند لِيفِتَسْكِي فهو يشير إلى أنَّ هنالك تقاربا بشكل كبير مع مذهب المعتزلة وصل إلى حدِّ التَّأثير على العقيدة الإِبَاضِيَّة، ويروي الجغرافي العربي الكبير البكري أنَّه عاين في رحلاته طائفة إِبَاضِيَّة الأصل تسمَّى بالواصليّة الإِبَاضِيَّة، إلاَّ أنَّه لم يذكر مكان تواجدها.[2]

ويذهب كلا من نالِّينُّو ورُوبِيرْتُو رُوبِينَاتْشِي إلى القول إنَّ الإِبَاضِيَّة لم يتأثَّروا فقط في القَضِيَّة بالمعتزلة بل تعدَّاه إلى الشِّيعة في المغرب،[3] لكن كُوبَرْلِي يعتبر أنَّ هؤلاء الشِّيعة في حقيقة الأمر ماهم إلا معتزلة تحوَّلوا إلى الشِّيعة الإماميَّة في الفقه بينما حافظوا على العقيدة الاعتزليَّة، وذلك أيَّام الدَّولَة العبَّاسِيَّة.[4]

وكان الخلاف بين المشارقة والمغاربة في تحديد ماهيَّة القرآن هل هو صفة الله عبَّر عنها كيف شاء متى شاء، أو غير ذلك؟ فهم قد ميَّزوا بين ذات الله وأفعاله.

ويذهب وِيلْكِنْسُون إلى أنَّ العُمَانيين فسَّروا آراء أبي عبيدة بما ينصر اتِّجاههم،[5] إلا أنَّهم حسموا المسألة في القرن14/8 بعد اجتماع دما.[6]

وذكر كُوبَرْلِي أنَّ تِيبْغُورِين انتقد الأشَاعِرَة وشبَّههم بالمعتزلة في الخلف،[7] حَيْثُ قال إنَّ الأشَاعِرَة يعتبرون القرآن

---

[1] المصدر السَّابق، ص353.

[2] al- Ibāḍiyya_ Encyclopedia of Islam, Second Edition _ Brill Online,2010, http://www.brillonline.nl.proxy.lib.umich.edu/subscriber/ui

مقال حول الإِبَاضِيَّة ليفيتسكي في الموسوعة الإسلاميَّة، ولعل ذكر الواصليَّة والإِبَاضِيَّة لاعتبارهم في الأصل إبأَضية لكن لهم آراء مشابهة للمعتزلة كخلق القرآن ورؤية الله فاعتبرهم إباضيَّة تحولوا إلى الاعتزال

[3] كارلو ألفونسو نالينو،الصِّلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الإِبَاضِيَّة المقيمين في افريقيا الشَّمالية، ص 209.

[4] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, , P 232.

[5] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإِبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص 359.

[6] **مدينة دما:** مدينة في سلطنة عُمَان، وهي تسمية قديمة لولاية السِّيب حاليا، وهي تابعة لمحافظة مسقط العاصمة العُمَانيَّة.

[7] **الخُلف L'absurde:** هو المحال الذي ينافي المنطق، ويخالف المعقول، ويرادفه المتناقض والممتنع، معجم المصطلحات والشَّواهد

غير مخلوق، ولكنه حادث.

وفي الحقيقة كان له إشارة للأشاعرة، ولكن لم يذكرهم مباشرة، بل ذكر فرقة الحشويَّة، الذي قال فيهم إنَّهم يؤمنون أنَّ القرآن منزَّل، مجعول، محدث، والتي هي كلها صفات للخلق، إلا أنَّهم قالوا رغم ذلك ليس بمخلوق، وشبَّههم بالمعتزلة الذين يؤمنون بقوله تعالى: ﴿**اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾ إلا أنَّهم يزعمون أنَّ الإنسان خالق أفعاله،[1] وهذا في نظره تناقض، فلو جاز هذا لما أمكن شيء في العقل.

كما سَخِر من الذين يقولون إنَّها مسألة "حار فيها المتكلِّمون" حَيْثُ يعتقد أنَّه " يحار فيها من قلّ فهمه وضاق صدره".[2]

ويرى كُوبَرْلِي أنَّ فكر تِيبْغُورِين ما هو إلا استمرار لما هو عند محمد أبي اليقظان والمتكلِّمين من المعتزلة الذين يدعمون فكرة خلق القرآن، مع اختلافهم في بعض النِّقاط، حَيْثُ إنَّ الاستدلالات المستعملة في رسالة أبي اليقظان عرفت كثيرا من الاختصار.[3]

وقد أكَّد تِيبْغُورِين نتيجة لما سبق أنَّ كلام الله هو من صفات الفعل، وليست من صفات الذَّات مثل العلم والقدرة.[4]

ويرفض تِيبْغُورِين الازدواجيَّة في مسألة قراءة القرآن، أنَّها من أفعال الإنسان، فلا يعني أنَّ قراءة الشَّيء ينسبه إلى قارئه، فإذا كان الحديث النَّبوي فينسب للنَّبي، وإذا كان شعرا فينسب للشَّاعر، ولا ينسب لقارئه، ويبيّن كُوبَرْلِي أنَّ تِيبْغُورِين في هذا الموضوع كان له توافق مع المعتزلة، وبالتَّحديد مع عبد الجبَّار المعتزلي.

والإِبَاضِيَّة يعتبرون أنَّ مسألة خلق القرآن لا تدخل في صميم العقيدة الإِبَاضِيَّة ولا يدخل في إيمان المسلم لذلك لا يتبرَّؤون ممن خالفهم من الإِبَاضِيَّة في هذا الشَّأن.

ودرء لأي صراع داخلي وسط المذهب، يمكن أن يؤول إلى انشقاق بعده، تمكَّن الإِبَاضِيَّة مشارقة ومغاربة من الاتِّفاق على نقاط مهمَّة:

القرآن كلام الله ووحيه وكتابه وتنزيله على سيدنا محمدﷺ (دون الخوض في التَّفاصيل).

الوقوف في القَضِيَّة وعدم البراءة من الطَّرفين.

---

الفلسفيَّة، جلال الدِّين سعيد، دار الجنوب للنَّشر، تونس، ص 186.

[1] تبغورين بن داوود بن عيسى الملشوطِي، كتاب أصول الدِّين، ص143.

[2] المصدر السَّابق، ص148.

[3] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 91.

[4] تبغورين بن داوود بن عيسى الملشوطِي، كتاب أصول الدِّين، ص146.

فنلاحظ أنَّهم تجنبوا الدُّخول في التَّفاصيل وأبقوا على التَّعريف بالقرآن مجملا، إرضاء لجميع الأطراف في اجتماع دما بعُمَان.

**المطلب الثَّانِي: الاستدلال على خلق القرآن:**

كان الاستدلال على خلق القرآن عند الإِبَاضِيَّة على جانبين الجانب النَّقلي والجانب العقلي:

**أولا: الجانب النَّقلي:** الآيات القُرآنيَّة:

توظيف القرآن لكلمات تدلُّ على الحدوث، مثل: جعل، أنزل.

بعض الآيات والسُّور كانت تنزل وفق الحوادث والمناسبات فهي متعلِّقة بالزَّمن والوقت التي نزلت فيه.

بعض الكلمات تحمل معاني فلسفيَّة برزت في ذلك الوقت مثل حدوث، وجود.

القرآن لا يخرج من كونه شيئا، والله قال إنَّه خالق كل شيء، قال تعالى: ﴿**اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ**﴾ (الزُّمر، 62).

**ثانيا: الجانب العقلي:**

القرآن مكوَّن من كلمات ورموز وناسخ ومنسوخ ومتشابه ...وكلَّها دلالة على الحدوث.

لا يمكن تسمية الله بالقرآن، فكل واحد اسمه لأنَّ القول إنَّ الله هو القرآن يجعل صاحبه من أتباع اليَعْقُوبيَّة أو المسِيحِيَّة.

وفي ردِالشَّيخ اطْفَيَّش على الأشَاعِرَة في قولهم إنَّ الأوامر والنَّواهي كانت موجودة قديمة في نفس الله سبحانه وتعالى، قال إنَّ الأشَاعِرَة عادوا إلى رأي الإِبَاضِيَّة أنَّ صفات الله تعالى هي عين ذاته.[1]

ومن القضايا الأخرى التي يرى المستشرقون أنَّ الإِبَاضِيَّة تأثَّروا فيها بالمعتزلة قضية الرُّؤية.

**المبحث الثَّالِث: رؤية الله يوم القيامة:**

**تمهيد:**

إنَّ مسألة استحالة رؤية الله يوم القيامة لم يكن لها النَّصيب الأوفر من الجدال كما بلغته بعض القضايا الأخرى كمسألة خلق القرآن والذي انتقل إلى السِّياسة، وإلى الصِّراع الفعلي، والذي كان أيضا محلَّ خلاف داخل المدرسة الإِبَاضِيَّة.

فالنِّقاش في مسألة استحالة الرُّؤية كان موضع إجماع داخل المدرسة الإِبَاضِيَّة، حتى أنَّ الدِّراسات الاسْتِشْرَاقِيَّة لم تعره كبير اهتمام، فقد استأثَّر به فقط كُوبَرْلِي من ضمن النَّماذج التي اعتمدناها في دراستنا، ولعلَّه أيضا محور غيبي، لا يتعلَّق بدنيا النَّاس بشيء.

[1]Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 231.

أو أنَّ القَضِيَّة تكاد تكون شبيهة بما عند المعتزلة، مما جعل الباحثين يكتفون بما درسوه عند المعتزلة، وهذا أيضا إجحاف بحقِّ المدرسة الإِبَاضِيَّة التي كانت هذه القَضِيَّة مذكورة في فترة مبكرّة، حَيْثُ نجد لها ذكرا في مسند الرَّبيع بن حبيب، قبل نشأة المعتزلة.[1]

ويطرح كُوبَرْلِي أسئلة عديدة في هذا الصَّدد لمعرفة من الذي تأثَّر بالآخر الإِبَاضِيَّة أو المعتزلة، إلا أنَّه يضع يده على أقدم عقيدة تذكر نفي الرُّؤية وهي لعبد الله بن إباض من خلال ذكر آية قرآنيَّة في الموضوع،[2] ثمَّ تسكت المصادر عن المسألة حتى النِّصف الأَوَّل من القرن الرَّابع الهجري مع أبي نوح سعيد بن زنغيل.[3]

**المطلب الأوَّل: تعريف الرُّؤية:**

يقول صاحب لسان العرب: الرُّؤيَةُ النَّظَرُ بالعَيْن والقَلْب.[4]

أشار كُوبَرْلِي إلى أنَّ الجنَّاوني قد أثار قضيَّة رؤية الله يوم القيامة، واستعمل فيها الأَدِلَّة العَقْلِيَّة وكان لطيفا مع مخالفيه إذ لم يكن يردُّ عليهم، بقدر ماكان يبني نظرة مذهبه لهذه القَضِيَّة، بعكس تِيبْغُورِين الذي كان يردُّ بشكل واسع على الأشَاعِرَة.

**المطلب الثَّاني: الاستدلال على عدم إمكانيَّة رؤية الله تعالى:**

استدلَّالإِبَاضِيَّة في إثبات عدم إمكانية رؤية الله يوم القيامة بأدلَّة عَقْلِيَّة ونَقْلِيَّة.

**أولا: الأَدِلَّة العَقْلِيَّة:**

أمَّا الأَدِلَّة العَقْلِيَّة فتُخْتَصر في تسعة شروط بين الرَّائي والمرئي.

وهذه الشُروط كلها تتعلَّق بالأجسام والأعراض، والله بخلاف ذلك مما يدلُّ على استحالة الرُّؤية عندهم.

والإِبَاضِيَّة يرون في استحالة الرُّؤية من باب تنزيه لله تعالى عن الحلول وعن الأعراض، حين يعتبرون أنَّ وصف

---

[1]ورد في مسند الرَّبيع بن حبيب الكثير العديد الآثار حول الرُّؤْيَة، منها تحت رقم: 854، قال حدَّثنا أفلح بن محمد عن أبي معمر السَّعدي عن علي بن أبي طالب في قوله ﴿**وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة**﴾قال تنضر وجوههم وهو الإشراق ﴿**إلى ربِّها ناظرة**﴾ قال تنتظر متى يأذن لهم ربهم في دخول الجَنَّة ولا يعني الرُّؤْيَة بالأبصار لأنَّ الأبصار لا تدركه كما قال ﴿**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللَّطيف الخبير**﴾، الجامع الصَّحيح مسند الإمام الرَّبيع بن حبيب، الرَّبيع بن حبيب بن عمر الأزدي البصري، تحقيق محمد إدريس، عاشور بن يوسف، النَّاشر دار الحكمة ,مكتبة الاستقامة، 1415، سلطنة عُمَان، ص 152.

[2]لم أجد ذكرا لقضية الرُّؤْيَة في رسالة عبد الله بن إباض لعبد الملك بن مروان، وهذه الرِّسَالَة موجودة في كتاب الجواهر المنتقات في إتمام ما أخلَّ به كتاب الطبقات، لأبي القاسم بن إبراهيم البرَّادي، ص156—167، وهذه الرِّسَالَة كانت محل دراسة من رُوبيرتو رُوبيناتشي وغيره من المستشرقين.

Roberto Rubinacci, Il califoabd al-Malikb. Marwan e gliIbaditi, Annaliistitutouniversitario orientale NS 5 Napli 1953.

[3]Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 236.

[4]https://www.almaany.com/ar/dict/ar- ( 20/04/2018 11 :45)

الله لنفسه بـ ﴿**لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ**﴾ مدحة في حقِّه.

**ثانيا: الأَدِلَّة النَقْلِيَّة:**

من الأَدِلَّة النَقْلِيَّة التي وُظِّفت في القول باستحالة الرُّؤية:

الآية السَّابقة ذكرها ﴿**لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۖ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**﴾ (الأنعام،103) هي حمد الله تعالى لنفسه، والحمد لا يتغيَّر في الدُّنيا ولا في الآخرة.

كل ما يشمل إدراك الله كما يفهم ظاهريّاً في الآية السَّابقة يؤدِّي إلى الحصر.

دليل العموم في الآية السَّابقة يتعلَّق بالدُّنيا والآخرة.

الآية ليس فيها استثناء متعلَّق باليوم الآخر، فأبو عمَّار عبد الكافي يرى إذا كان فيه استثناء فلابدَّ أن يكون عن طريق آية قرآنيَّة.

الجزء الأَوَّل من الآية السَّابقة تفيد التَّجدُّد والثَّانية تفيد الدَّوام.

والآية ﴿**وجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ (القيامة، 23) تفيد النَّظر بمعنى الانتظار، واستعمال الحرف "إلى" المقصود به الحصر لجلب الانتباه.[1]

وفي ردِّهم على الباقلاَّني أنَّ الله علَّق رؤيته بشيء ممكن ﴿**قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ أَسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي**﴾ (الأعراف، 143) ردَّ السَّالمي أنَّ الله سبق في علمه أنَّه لن يستقر.[2]

وفي قولهم أنَّ المنع خاص لموسى عليه السَّلام، ردَّ اطْفَيَّش أنَّ طلب موسى كان لقومه، فالمنع يشملهم جميعا.[3]

أمَّا توبة موسى عليه السَّلام والتي ذهب الباقلاَّني إلى اعتبارها أنَّها كانت لذنوب سابقة، ردَّ الإِبَاضِيَّة أنَّها كانت لمعصيَّة السُّؤال.[4]

ومن هذه الاستدلالات نتبيَّن أنَّ الإِبَاضِيَّة التزموا بالعودة إلى النُّصوص وإعمال العقل فيها، ولكن لا يعني أنَّهم

---

[1] يقول الشَّيْخ اطْفَيَّش في تيسير التَّفْسِير : " وهذا الحصر المتبادر يفيد أنَّه ليس المعنى، تنظر أبصارهم إلى ذاته، لأن النَظر إلى الذَّات يفيد التَّحيز...و"إلى" إلى ملك ربها، أو ثواب ربها" تيسير التَّفْسِير، قطب الأئمة الحاج محمد بن يوسف اطْفَيَّش (1332هـ/1914م)، تحقيق وإخراج ابراهيم بن محمد طلاَّي، المطبعة العَرَبِيَّة،15، 427/2002، بينما تِيبْغُورِين يرى أنَّه لحصر الفعل في الله في أنَّها تنتظر فقط من الله الرَّحمة والنَّعم فهي لإزالة الشَّك والرِّيبة، واستشهد بآية أخرى استعملت فيها حرف الجرّ إلى فيقوله تعالى : ﴿ **ألم تر إلى ربك كيف مدّ الظّل**﴾ (سورة الفرقان، 45)، تبغورين بن داوود بن عيسى الملشوطِي، كتاب أصول الدِّين، ص152.

[2] أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، بهجة الأنوار (شرح أنوار العقول في التَّوحيد)، ص84.

[3] أمحمد بن يوسف اطْفَيَّش (1914)، تيسير التَّفْسِير، ص 176/5.

[4] المصدر السَّابق، ص 176/5.

لم يأخذوا بالدَّليل العقلي حَيْثُ إنَّ دراسة كُوبَرْلِي اعتمدت نموذجين من المدرسة الإِبَاضِيَّة وهما الجنَّاوني وتِيبْغُورِين.

فالجنَّاوني من علماء القرن 11/5،بيَّن من خلاله عدم الإمكانيَّة من جانب العقل، وأطلق اسم الشِّرْك على من اعتقد هذا الاتِّجاه بعد الاستدلال العقلي، وفي هذا يُلاحظ كُوبَرْلِي أنَّ الجنَّاونِيّ لا يشجب ولا يشنّع كثيرا على القائلين برؤية الله يوم القيامة مباشرة بأبصارهم، لأنَّ هذا من النِّفاق وليس الشِّرك، بينما تِيبْغُورِين انتهج القساوة مع مخالفيه ورمى بالشِّرْك من يؤمن برؤية الله يوم القيامة[1] كما ذكرنا ذلك سابقا.

وذكر كُوبَرْلِي أنَّ تِيبْغُورِين شنَّع على القائلين من الأَشَاعِرَة بوجود الحاسَّة السَّادِسة، واعتبر هذا تأثُّراً بالمعتزلي حفص الفرد،[2] أو الذين انتهجوا نهجهم مثل الأَشْعَرِي نفسه، وهو ما ردَّ عليه بقوّة تِيبْغُورِين أنَّ الله يخاطبنا بما عهدناه في الدُّنيا من حواس، فإذا كانت حاسَّة أخرى في الآخرة فالله لم يخبرنا بها.

وهذا شيء غريب إذ لم يذكر تِيبْغُورِين الحاسَّة السَّادِسة أو الرَّد عليها في كتابه أصول الدِّين، ولعلَّه اشتباه من الباحث مع مؤلِّف إباضي آخر، والذي قد يكون صاحب كتاب الموجز.

حَيْثُ إنَّ أبا عمَّار ردَّ على القول بالحاسَّة السَّادِسة، فعلى حسبه إذا كان بالإمكان وجود حاسَّة أخرى لذكرها الله بمسمَّى آخر، وإذا افترضنا وجود أشياء غير التي ذكرها الله تعالى لكان الله غير ذاته وصفاته، فلم يعد بالإله الذي عرفناه وبما وصف به نفسه.

أمَّا في ردِّ المعتزلة على هذه المسألة لغيرهم فقد اعتبرها كُوبَرْلِي لم تكن في مستوى الرُّدود التي ظهر بها أبي عمَّار.

وقد ردَّ تِيبْغُورِين على الأَشْعَرِي في مفهوم النَّظر بالقرآن نفسه، ووظَّف حديثا نبويّاً في الموضوع، وبيَّن أنَّ المراد منها هي الاستدلال على وجود الله يوم القيامة دون شكٍّ أو ريب.

ويذكر كُوبَرْلِي أنَّ تِيبْغُورِين تحدَّث عن حاسَّة العلم التي يمكن أن تحمل مفهوم الرؤية، التي لا يقصد بها الحسّ، إنَّما يقصد بها العلم، أي انكشاف معلومات وإدراك أكبر عن الله تعالى، ولعلَّ قصده هنا ما ذهب إليه المعتزلة أنَّها رؤية قلبيَّة، أي هل يمكن رؤية الله من خلال القلب؟ واستدلَّ في ذلك بسورة الفيل ﴿**ألم تر كيف فعل ربك**..﴾.[3]

إنَّ أهمية الرُّؤية البصريَّة لله تعدُّ مركزية في استشهادات تِيبْغُورِين واستدلالاته، حَيْثُ إنَّه يرفضها رفضا مطلقا، ويدحض بقوّة أدلَّة أولائك الذين يتعلّقون بهذا الاحتمال، وفي هذا فإنَّه يركز على عدم المعقوليَّة والمنطقيَّة في القول برؤية الله.

---

[1] تيبغورين، أصول الدين، ص 149 (نسخة الكترونية)

[2] **حفص الفرد**:يعتبر من المعتزلة، وهو أوَّل من تكلَّم عن احتمال وجود الحاسَّة السَّادسة في الإنسان يوم القيامة ليتمكَّن من خلالها رؤية الباري عزَّ وجل، لكن مجموع المعتزلة ينكرون هذا الاتِّجاه، وقد أخذ منه الأشعري هذه الفكرة.

[3] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P90.

وقد استند تِيبْغُورِين في نفي الرُّؤية إلى المنطق والعقل، حَيْثُ اعتبر أنَّه إذا استلزم رؤية الله يوم القيامة، هذا يمكننا من رؤيته في الدُّنيا، وهذا يؤول إلى تحديد الله في جهة من الجهات وهو الشِّرك بعينه، وإذا كان كذلك فإنَّه يحتمل أمرين:

1/إمَّا أن نحدِّد الله في مكان.

2/ أو أن يكون في كلِّ مكان مرَّة واحدة.

فإذا أخذنا بالأَوَّلى فقد حدَّدنا الله وهو الشِّرك، وأمَّا إذا أخذنا بالثَّانية فهو انحراف عن الحق.

ويخلُص كُوبَرْلِي أنَّه من خلال هذا التَّحليل فإنه يتبيَّن أن فكر تِيبْغُورِين ما هو إلا استمرار لسلفه وبالخصوص الجنَّاوني في بسط الأَدِلَّة العَقْلِيَّة والنَقْلِيَّة في نفي رؤية الله تعالى يوم القيامة، وهي لاتختلف عن مثيلاتها لما عند المعتزلة، مما يعطي انطباعا أنَّه استشهد بحججهم.[1]

ويتَّهم تِيبْغُورِين الأشَاعِرَة أنَّهم وافقوا الَّدهريين في التَّجسيم، وأنَّهم يتخفَّون تحت مسمَّى البلكفة، وقد كتب الشَّاعر أبو مسلم البهلاني العُمَاني (1237–1338 هـ) في قصيدة طمس الأبصار عن رؤية ذات الجبَّار:

أيقول ربك لن تراني فارتدع *** وتقول سوف أراك خلف البلكفَه.

وبعد تتبُّع كُوبَرْلِي لآراء العلماء الإباضيِّين الآخرين ومقارنتها بما هو عند المعتزلة، يصل إلى نتائج مهمَّة جدا، وهي أنَّ الإِبَاضِيَّة رغم توافقهم مع المعتزلة في النِّهايات، إلا أنَّهم لم يكونوا متَّفقين معهم في المنطلق، لقد كان سندهم القرآن والنُّصوص، وكان المعتزلة سندهم المنطق والعقل، الذي قد لا يوصل إلى نتيجة كبيرة خاصَّة في موضوع يعتبر من الغيبيَّات، ورغم أنَّ الإِبَاضِيَّة استعملوا المنطق العقلي إلا أنَّ استدلالاتهم وحججهم تختلف عمَّا استعمله المعتزلة.

ويعتبر كُوبَرْلِي أنَّ العَالِمَ الذي برز في قضيَّة الرُّؤية والذي كانت له ردود قوَّية تعطي أصالة وبعدا وتميُّزا للمذهب الإباضي هو الشَّيخ اطْفَيَّش حَيْثُ وصفه أنَّه: " ظهر أنَّه مفكر عميق لا يقارن بغيره".[2]

وقد أشار كُوبَرْلِي إلى مسألة مهمَّة جدًّا تتعلَّق بحُرِّيَّة التَّفكير داخل المدرسة الإِبَاضِيَّة، فعلى حسبه أنَّ الإِبَاضِيَّة لم يُجَرِّمُوا ولم يرموا بالشِّرْك القائلين برؤية الله يوم القيامة رغم ما ينضوي فيها من شرك وتجسيم، إنَّما اعتبروا الذي يؤمن بالرُّؤية كافر كفر نعمة، لأنَّه أخطأ في التَّأويل.[3]

---

[1] المصدر السَّابق، ص.91

[2] المصدر السَّابق، ص.256

[3] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 256.

# الفصل الثَّالِث: مسائل أفعال الإنسان ومصيره

**تمهيد:**

عرف المسلمون فتنة عظيمة في النِّصف الثَّانِي من القرن الأَوَّل الهجري/السَّابع الميلادي، حَيْثُ حصلت فيها حوادث جسام، ووقائع عظام، سفكت فيها دماء وأزهقت فيها أرواح، بداية من وقعة الجمل إلى معركة صِفَّين، ونهاية بمعركة النَّهروان، وانتهت بتفرق المسلمين مللاً وشيعاً شتَّى، كل يدَّعي وصلا بالحق ليفوز بلقب الفرقة النَّاجية التي أخبر عنها رسول اللهﷺ. [1]

وأسفرت هذه الحروب عن انقسام المسلمين إلى ثلاث طوائف، استقلَّت كل فرقة بآرائها ومفاهيمها تجاه بعض القضايا التي من خلالها تبرر وتدافع عن موقفها من الحرب ضدَّ الفرق الأخرى، وعن هذه الطَّوائف الكبيرة انبثقت جميع الفرق الإسلاميَّة.

وترتبط هذه القَضِيَّة بالمصطلحات التي تطلقها كل فرقة على نفسها انطلاقها من مفاهيمها ومرجعيّتها، وكما تقدَّم في البحث فقد عرف المذهب الإباضي تهما باطلة، بداية من تسمية الفرقة، كإطلاق لقب الخوارج على الإِبَاضِيَّة، أوحتَّى تسمية الفرقة بمسمَّى لم تختره لنفسها، وإنَّما تقبَّلته على مرَّ التَّاريخ، كلقب الإِبَاضِيَّة، كما رأينا ذلك في أبحاث المستشرق فَانْ أَسْ، فقد أطلق الإِبَاضِيَّة على أنفسهم جماعة المسلمين، أو أهل الدَّعوة.

ومردُّ الاختلاف بين الفرق إنَّما هو أساسه من قبل الأسماء والأحكام، فاختلفوا في مفهوم الإيمان والكفر، والنِّفاق والشِّرْك.

وموقف الإِبَاضِيَّة كما أورده بعض المستشرقين والذي قرَّره الإِبَاضِيَّة يختلف بعض الشَّيء عن الفرق الأخرى، لكن يتَّفق معها في بعض القضايا.

وحديثنا في هذا الفصل في إطلاقات مسمَّى الإيمان أو الكفر على المؤمن الذي يصدر منه ما يخالف إيمانه وإسلامه، أو الذي لا يؤمن أصلا، إنما هو حديث عن المصطلحات التي يجب ضبط مفاهيمها لكل فرقة من الفرق، حَيْثُ "أنَّ بعض الكلمات تحوَّلت عن مدلولها اللُّغَوي إلى مصطلحات شرعيَّة تعتبر مفاتيح، لا سبيل إلى ولوج البناء

---

[1] ثبت عن النَّبيﷺ أنَّه قال: "افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النَّصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق هذه الأمَة على ثلاث وسبعين فرقة كلَّها في النَّار إلا واحدة" قيل: من هي يا رسول الله؟ قال: "من كان على مثل ما أنا عليه وأصحابي" رواه أبو داود، والتِّرمذي، وابن ماجه، والحاكم وقال: صحيح على شرط مسلم.

الفكري لكل فرقة دون امتلاكها، ومعرفة استعمالها بدقَّة".[1]

ومن خلال هذا نتبيَّن أنَّه لا يمكن لأيِّ باحث في الفرق الإسلاميَّة أن يَلِج باب مذهب من المذاهب دون أن يمتلك مفاهيم تلك المصطلحات للفرقة التي يريد دراسة آرائها، فهي مفاتيح ذلك المذهب، وأيُّ باحث يريد أن يدرس فرقة بآراء ومفاهيم فرقة أخرى فقد جنى عليها وعلى البحث الموضوعي، ذلك أنَّه سينتهي به المجال حتما إلى أحكام لم تقل بها هذه الفرقة، أو إلى آراء بعيدة عنها.

## المبحث الأَوَّل: الأسماء والأحكام:

### المطلب الأوَّل: مفهوم الإيمان:

ذهب فريق إلى القول إنَّ الإيمان هو المعرفة بالقلب، والإقرار باللِّسان، فإذا عرف الإنسان ربَّه وأقرَّ ذلك بلسانه فهو مؤمن كامل الإيمان، وهذا قول أبي حنيفة النُّعُمَان وجماعة من الفقهاء.

وذهب فريق آخر إلى أنَّه إقرار باللِّسان فقط، وهو مذهب محمدبن كرام السَّجستاني وأتباعه وكذا المرجئة[2] الذين لا يعتبرون أفعال الجوارح إيمانا، ولا يعتبرون النِّفاق في الأفعال وقالوا إنَّما هو في الضَّمير.

وفريق ثالث يقول إنَّ الإيمان تصديق بالقلب وإقرار باللِّسان وعمل بالجوارح، وأنَّ الفرائض والنَّوافل داخلة في مسمَّى الإيمان، وهو جميع ما أمر الله به من قول واعتقاد وفعل، وهو مذهب الإِبَاضِيَّة والمعتزلة.

يقول أبو نصر فتح بن نوح:

ومن ظنَّ بالإيمان ينجيه راجيا ولم يوف بالأعمال خاب بذا الظَّنِّ [3]

واعتبر الوَارَجْلاَنِي أنَّ المؤمن أُطلق في القرآن على وجهين: الأَوَّل على من ادَّعى الإيمان وانتحله، والثَّانِي على التَّحقيق بالقول والفعل وله الجزاء في الآخرة. [4]

وذهبُ وبِيرْتُو رُوبِينَاتْشِي أنَّ الإِبَاضِيَّة يشاركون كلا من الصُّفرية والقَدَرِيَّة والسنَّة والشِّيعة في مسألة الإقرار والمعرفة، ولكن يختلفون مع كل واحدة من هذه الفرق في قضيَّة العمل ودخوله في مسمَّى الإيمان.[5]

---

فرحات الجعبيري،البعد الحضاري للعقيدة عند الإِبَاضِيَّة، ص489/2.

[2]فسَّر محقق كتاب الوضع الشَّيْخ أبو إسحاق إبراهيم اطْفَيَّش، الإرجاء بمعنى رجاء الجَنَّة بغير عمل، وهذا خلاف الرَّأي المشهور، وهو إرجاء العمل أي تأخيره، وعدم اعتبار دخوله في مسمَّى الإيمان، وذهب أبو عثمان إلى القول بأنَّ من زعم أنَّ الدِّين داخل في التَّوحيد، وليس التَّوحيد داخل في الدِّين فهو من المرجئة. أبو زكرياء يحي بن الخير الجنَّاوني،كتاب الوضع (مختصر في الأصول والفقه)، ص 15. عثمان بن خليفة السُّوفي أبو عمرو (ق6هـ/12م)، السُّؤالات، و62.

[3]عبد العزيز الثَّميني (ت: 1223هـ)، النُّور (شرح القصيدة النُّونيَّة للشَّيخ أبي نصر فتح بن نوح الملوشائي)، ص 203.

[4]أبو يعقوب يوسف ابراهيم الوارجلاني، الدَّليل والبرهان، ص 113.

[5]روبيرتو روبيناتشي، الإقرار بالإيمان (دراسة مقارنة في عقيدة الجنَّاوني)، ص 21.

فالإِبَاضِيَّة والصُّفريَّة والزَّيديَّة والشِّيعة يعتبرون الذي لا يأتي بالأعمال خارج عن الملَّة الإسلاميَّة، والسُّنة يعتبرونه مذنبا أو مخطئا ويبقى مسلما.

والإِبَاضِيَّة يعتبرون المؤمن العاصي الذي اقترف الكبائر من دون توبة ينتفي منه الإسلام ويبقى موحِّداً ولا يخرجونه من الملَّة الإسلاميَّة، وانطلاقا من هذا الجانب فإنَّ الإِبَاضِيَّة تختلف عن الفرق الأخرى في قضيَّة مصطلح الكفر.

قال الله تعالى ﴿**وَالْعَصْرِ (1) إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ (2) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ**(3)﴾ (سورة العصر).

فانطلاقا من هذه السُّورة من القرآن الكريم حدَّد الإِبَاضِيَّة مفهوم الإيمان أنَّه تصديق بالقلب وعمل بالجوارح والأركان، ثم أعقبها بعد ذلك أبو سهل يحي بالإقرار باللِّسان، وهذه الإضافة التي وردت في عقيدة أبي سهل يعتبرها كُوبَرْلِي ما هو إلا تأثُّر بالأشَاعِرَة، حَيْثُ إنَّ هذه الاضافة لم يكن لها وجود من قبل في تعريف الإِبَاضِيَّة للإيمان.[1]

وبالتَّالي أصبح تعريف الإيمان عند الإِبَاضِيَّة معروفا بهذه الثُّلاثيةَّ، تصديق بالقلب، إقرار باللِّسان، عمل بالأركان، أي (تصديق، إقرار، عمل).

فقد قرن الله الإيمان بالعمل في هذه السُّورة، وفي سور عديدة من القرآن، فلا يكون إيمانا كاملا إلا إذا أُتبع بالعمل الصَّالح، واجتناب المنهيات، فما هو دور الإيمان إذا كان يفتقد الالتزام بأوامر الله والإتيان بنواهيه، لأنَّ هذا سيكون مناقضة الفعل الظَّاهر للإيمان الباطن، فلابدَّ من تلازمهما.

ومن هذا الجانب فإنَّ محبوب بن الرّحيل وتبعه في ذلك الجنَّاوني يعتبران أنَّ الإيمان هي الطَّاعة، أي طاعة المسلم لله في أوامره ونواهيه، وزاد عليها الجِيطَالِي بلزوم الإخلاص والنِّية لله تعالى، لأنَّه قد يكون الأخذ والتَّرك لغير الله.[2]

وبيَّن كُوبَرْلِي أنَّ الإِبَاضِيَّة يرون فيما سبق جميعا، أنَّ الإيمان يبقى مستحيلا إذا لم يشمله توفيق الله وسداده.[3]

لذلك يرى شفَارْتِزْ أنَّ هذا مفهوم الإيمان قول وعمل قد رافق الإِبَاضِيَّة منذ نشأتهم، ولم يكن فيه تغيير أو تأثُّر بمدارس أخرى.[4]

بينما يذهب بِيَارْ كُوبَرْلِي، إلى القول بأنَّ الواقع السِّياسي والمحيط الاجتماعي هو الذي أثار أسئلة تتعلَّق بعلاقة المؤمن بعمله، وذلك خصوصا عند اقترافه للكبائر من أعمال القتل وغيرها "إنَّ الإشكاليَّة التي أثارت إشكالا واسعا

---

(1)Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 116.

(2)أبو طاهر إسماعيل بن موسى الجيطالي، قواعد الإسلام، ص6.

(3)Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 174.

(4)Werner Schwartz, Les débuts de l'ibadisme en Afrique du Nord,P 50.

في بداية القرن الهجري الأَوَّل هي بدون جدال، حالة المؤمن حين اقترافه لكبيرة".[1]

ثم تبعه التَّنظير المعرفي الذي بقي في مستواه التَّطبيقي، وهي محاولة معرفة طبيعة المؤمن الذي اقترف كبيرة القتل، سواء تعلَّق الأمر بمعارك من أمثال معركة الجمل، أو معركة صِفَّين أو النَّهروان، وما أعقبه من نتائج كالسُّؤال عن حال معاوية وأتباعه، والذين ساهموا في مكيدة التَّحكيم من عمرو بن العاص وأبي موسى الأَشْعَرِي، أو ما أتى به الأزارقة من أعمال تنكيل واستعراض في القتل للمسلمين.

وهل هؤلاء يُسمَّون مسلمون، وإذا كانوا كذلك فما هو الفرق بينهم وبين المسلم الذي لم يقترف كبيرة، هل هم متساوون، ﴿**أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ**﴾ (سورة ص، الآية 38)

تذهب المصادر الإِبَاضِيَّة إلى القول إنَّ الإيمان في الاصطلاح الدِّيني"اعتقاد بالجنان، وإقرار باللِّسان وعمل بالأركان"،[2] قد تختلف هذه العبارات في كتب الإِبَاضِيَّة من مؤلِّف إلى آخر، لكن الإجماع الإباضي قائم على ثلاثة أركان اعتقاد وإقرار وعمل، فلابدَّ للعمل أن يصدِّق الإيمان، ولا يمكن أن يتنافيا أو يتعاكسا.

وبالتَّالي فإن كُوبَرْلِي يعتقد أنَّ المحكِّمة يرون إلى الذين قاتلوا المسلمين في معركة صِفَّين، وقتلوا المؤمنين في معركة النَّهروان قد اقترفوا كبيرة من الكبائر، واقترفوا إثما عظيما، ولا يمكن أن يحافظوا على مسمَّى الإيمان بفعلهم هذا، لأنَّه يتناقض مع الإيمان، وبالتَّالي هم كفار بأعمالهم.[3]

نفس الرأي بِالنِّسْبَة لشفَارْتزْ حَيْثُ يرى أنَّ المؤمن الحقيقي بِالنِّسْبَة للإِبَاضِيَّة هو الذي يقرُّ ويلتزم بأوامر الله ولا يستطيع ترك أمر أو الإتيان بنهي، والذين يقرُّون بالإسلام، ولكن يأتون خلافه فهم منافقون بِالنِّسْبَة للإِبَاضِيَّة، واقتراف الكبائر يعني انتفاء الإيمان، فهو مؤمن قبل المعصيَّة، كافر بعدها، ولو تظاهر بالإيمان، وزاد أيضا أنَّ المصرّ[4] على الصَّغائر كحال صاحب الكبائر.[5]

ويذهب مُورِينُو إلى القول إنَّ الأعمال الصَّالحة عند الإِبَاضِيَّة جزء لا يتجزَّأ من الاعتقاد السَّليم، ومن عصى من المؤمنين فهو يخرج من صفِّ المؤمنين، وهذا خلاف السُّنة والجماعة الذين يثبتون لهم الإيمان، بينما المعتزلة يضعونهم

---

[1] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie,P 18.

[2] فرحات الجعبيري،البعد الحضاري للعقيدة عند الإِبَاضِيَّة، ص 495/2.

[3] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie,P 18.

[4] يذهب أبو عبد الله محمد بن عمر بن أبي ستَّة في حاشيته على قواعد الإسلام أنَّ "الإصرار هو الإقامة على الذَّنب واعتقاد العودة إليه، أو قد يكون بالامتناع عن التَّوبة". أبو طاهر اسماعيل الجيطالي (750هـ)، قواعد الإسلام، ص 132/1.

[5] Werner Schwartz, Les débuts de l'ibadisme en Afrique du Nord, p 50.

في منزلة بين المنزلتين.[1]

لذلك فإن الشَّيخ اطفيش يعتبر أن الإيمان هو التَّصديق، أي أن يصدِّق مخرج الإنسان مخبره، فلا يأتي بأعمال تناقض إيمانه. [2]

والإيمان عند الإبَاضِيَّة يزيد ويضعف ولا ينقص، لأنَّ نقصانه فساد وانتفاء، وهو ما اعتبره مُورِينُو موضوع نقاش وخلاف داخلي في المذهب الإباضي.

والمصير الأخروي للمؤمن الموفي هو ما وعد الله به سبحانه وتعالى وهي جنَّات عدن.

**المطلب الثَّاني: مفهوم الكفر:**

الكُفر في اللُّغة هو السِّتر والتَّغطية، والكافِر: اللَّيل، وفي الصِّحاح: الليل المظلم لأَنه يستر بظلمته كلَّ شيء.[3] وهو الجحود لقوله تعالى: ﴿**وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَن يُكْفَرُوهُ ۗ وَ الله عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ**﴾ (آل عمران، 115).

**أولا: الكفر اصطلاحا:**

هو جميع ما يستلزم عقاب الله، من الإتيان بالمحرَّمات دون ندم أو توبة بعدها في الدُّنيا، أو ترك أوامر الله من عبادات وغيرها، قال الله تعالى : ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاس حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ الله غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ**﴾ (آل عمران، 97)، ومن كفر، بمعنى من لم يأتمر بأوامر الله بالذهاب إلى الحجِّ مع توفّر شروطه، ومات على هذه الحال،فهو بمثابة الكافر.

والكفر عند الإبَاضِيَّة ليس على طريقة واحدة، وكما يطلق عليه كفر دون كفر، ومنه نوعان عند الإبَاضِيَّة، كفر النِّعمة، وكفر الشِّرْك، ومن هذا الوجه كان مصدر إشكال للإبَاضِيَّة مع الفرق الأخرى، خاصَّة إذا أطلق الكفر دون بيان نوعه، وهذا ناتج من عدم الوقوف على التَّمييز الاصطلاحي.[4]

**ثانيا: كفر النِّعمة:**

ورد في لسان العرب كَفَرُوا أَي عَصَوْا وامتنعوا، والكُفْرُ كُفْرُ النِّعمة، وهو نقيض الشُّكر، والكُفْرُ جُحود النِّعمة، وهو ضِدُّ الشُّكر، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّا بِكلٍّ كافرون**﴾(القصص،48) أَي جاحدون، وكَفَرَ نَعْمَةَ الله يَكْفُرها كُفُوراً وكُفْراناً وكَفَر بها، جَحَدَها وسَتَرها، وكافَرَه حَقَّه، جَحَدَه، ورجل مُكَفَّر، مجحود النِّعمة مع

---

[1] مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص9.

[2] مصطفى بن الناصر وينتن، آراء الشَّيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقديَّة، ص 281.

[3] http://www.baheth.info/all.jsp?term=%D9%83%D9%81%D8%B1 ( 201716:30/10/19 )

[4] فرحات الجعبيري،البعد الحضاري للعقيدة عند الإبَاضِيَّة، ص 508/2.

إحسانه.[1]

ومنه قوله تعالى: ﴿**قال هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ**﴾ (سورة النَّمل، 41)، وقال : ﴿**فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللهِ**﴾ (سورة النَّحل، 112)، من خلال الآية الكريمة و تعريف صاحب اللِّسان، يتبيَّن أنَّ الكفر يطلق أحيانا على الإنسان الجاحد لنعم الله، وهذا هو مقصد الإِبَاضِيَّة من تفريق الكفر، فهم يعتبرون أنَّ المؤمن الذي يعيش في نعم الله، فإنَّ معرفته والاعتراف بفضله ثم طاعته من باب الوفاء، فطاعته لأنَّه أنعم عليه، ولكن عصيانه هو جحود وعدم اعتراف بنعمه.

ومقترف الكبائر عند الإِبَاضِيَّة من أصحاب السَّعير إذا لم يتب قبل الموت، وهذا ما ذهب إليه كُوبَرْلِي فهو يعتقد أنَّ الإِبَاضِيَّة يقولون إنَّ صاحب الكبيرة سقط في عقاب الله ووعيده وعذابه الذي سيناله إذا لم يتب ويعلن ندمه.[2]

ويعتبر فَانْ أَسْ أنَّ إطلاق كفر النِّعمة لم يكن خاصا بالإِبَاضِيَّة ففي الكتابات الزَّيديَّة نجد استعمالا لهذا المصطلح، لكن الإشكال القائم، من الذي وظّف هذا الاصطلاح لأوَّل مرَّة.[3]

ويطلق الإِبَاضِيَّة أحيانا الفسق مكان مصطلح كفر النِّعمة، وذلك راجع إلى أنَّ منتهاهما واحد، والفسق هو الخروج من الإيمان، ولا يكون إلا بانتهاك المحرَّمات، أو التَّقاعس عن الواجبات، لقوله تعالى: ﴿**وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ**﴾ (السَّجدة، 20)، وقوله تعالى في الكفَّار ﴿**النَّارَ وَعَدَهَا اللهُ الَّذِينَ كَفَرُوا**﴾ (الحج، 72)، ثبت أنَّ مآلهما واحد، وبالتَّالي قد يُطلق لفظ الفاسق ويراد به كافر كفر نعمة.

وقد يكون كفر النِّعمة أحيانا مرادفا للنِّفاق، ولذلك يقول وِيلْكِنْسُون أحيانا يقسِّم الإِبَاضِيَّة النَّاس إلى ثلاثة: مؤمن مطيع، مشرك مُنْكِر، ومنافق مرتكب للكبائر.[4]

بينما فَانْ أَسْ يعتبر أنَّ المنافق كافرا لأنَّه يرفض تعليمات الله رغم إيمانه،[5] والإيمان لا يتجزَّأ عند الإِبَاضِيَّة فهو قول وعمل.

ويذهب كُوبَرْلِي أنَّه بِالنِّسْبَة للإِبَاضِيَّة يُعتبر المنافق أكبر خطورة من الكافر، فالكافر كفره ظاهر واضح، أمَّا المنافق فهو مؤمن لكن يقترف الكبائر، التي لا يمكن أن تصدر من مؤمن.[6]

---

[1] http://wiki.dorar-aliraq.net/lisan-alarab/%D9%83%D9%81%D8%B1 (17:00 ،2017/02/15)

[2] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, p18

[3] جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، ص1/375.

[4] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإِبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص196.

[5] جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، ص 1/ 347.

[6] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 18.

**ثالثا/ النِّفاق:**

ذهب صاحب لسان العرب إلى أنَّ" النِّفاق هو الدُّخول في الإسلام من وَجْه والخروُج عنه من آخر"[1]

أمَّا في الاصطلاح، فقد فسَّره أهل العلم بمعنى: اختلاف السَّريرة والعلانيَّة، واختلاف القول والعمل.[2]

فأخذ النِّفاق مكان كفر النِّعمة لتساويهما، ذلك أنَّ الإنسان ظاهره لا يطابق مخبأه، وهذه من صفات المنافقين، ويصفهم الله أنَّهم ليسوا بمؤمنين ولا بمشركين ﴿**مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَا إِلَىٰ هَٰؤُلَاءِ وَلَا إِلَىٰ هَٰؤُلَاءِ**﴾ (النِّساء، 143).

ويُبدي فَانْ أَسْ ملاحظة مهمَّة في تداخل الشِّرك مع النِّفاق وكذلك مع الإيمان، باعتبار أنَّ المنافق موحِّد لكنّه لا يأتي بالأعمال فيقول: "وفي الواقع أنَّه وقع شكٌّ داخل المدرسة الإبَاضِيَّة، كيف يمكن تصوُّر نفاق دون شرك؟ أي المنافق فيه بعض من الشِّرك، وبعض من الإيمان، فالمنافق مؤمن بالله أي موحِّد لكن غير موفٍّ بالأعمال، وهو كذلك مشرك إذا كان نفاقه في عقيدته فهو مشرك في الخفاء مؤمن في الظَّاهر، ولذلك نجد معاصرين يتحدثون عن الشِّرك الجزئي"[3]

وتعتبر باتريسيا كرون أنَّ هذا التَّصنيف المتعلِّق بالمساواة بين الفسق والكفر والنِّفاق كان سائدا في ذلك الوقت، ولم يكن بدعا خاصّاً بالإبَاضِيَّة، فالعاصي أحيانا يوصف بالفسق وأحيانا بالنِّفاق، وأحيانا أخرى بالكفر، ولكن يُراد به كفر النِّعمة.

فالمصطلحات تُذكر على حسب السّياق فكما ذكر فَانْ أَسْ أنَّ الرَّسول ﷺ قد أطلق اسم المشركين على الوثنيين، نجد أنَّ أبا عبيدة مسلم قد أطلق اسم مسلم على نصراني لم يبلغه الإسلام.[4]

ويُعرَّف الفسق أيضا أنَّه "العصيان والترَّك لأَمر الله عزَّ وجل والخروج عن طريق الحقِّ وعن الدِّين"،[5] ويطلق أيضا على الفجور والخروج عن أمر الله، قال الله تعالى: ﴿**فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ**﴾ (الكهف، 50)، أي خرج عن طاعته.

ويذهب وِيلْكِنْسُون أنَّ الإبَاضِيَّة انقسموا في مفهوم الفسق والنِّفاق تحت تأثيرات خارجيَّة في البصرة، إلا أنَّهم قد وظّفوا مصطلح كفر النِّعمة في وقت مبكر، وذلك ظاهر في وثيقة عبد الله بن إباض.[6]

---

[1] http://www.baheth.info/all.jsp?term=%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%81%D8%A7%D0%9%82 ،2017/10/19 ) (15:00

[2] فرحات الجعبيري،البعد الحضاري للعقيدة عند الإبَاضِيَّة، ص515/2.

[3] جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، ص350/2.

[4] المصدر السَّابق، ص350/2.

[5] http://www.baheth.info/all.jsp?term=%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%B3%D9%82 (14:00 2017/10/21)

[6] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص277،198.

أمَّا النِّفاق فلم يكن كذلك فقد لحق في فترة متأخِّرة، إلا أنَّ كرون عقَّبت أنَّه لابد من التثبُّت في مسألة النِّفاق فقد تكون لها استعمالات مبكِّرة.

وعند أهل السُّنة والجماعة يحافظ العاصي الذي أتى بالكبائر على مسمَّى الإيمان، ولو لم يتب، ولا يكون هذا سببا لحرمانه الجنَّة، ويتَّفق الإِبَاضِيَّة مع أهل السُّنة في الحكم على العاصي على أنَّه لا يُقتل ولا تُؤخذ أمواله، فيتبيَّن بوضوح أنَّ الخلاف لفظي يما يتعلَّق بأحكام الدُّنيا، إلا أنَّ المصير الأخروي فيه خلاف بين الطَّرفين.

بينما اعتبر المعتزلة مرتكب الكبيرة في المنزلة بين المنزلتين أي في منزلة الفسق، وهي منزلة بين الإيمان والنِّفاق، فمرتكب الكبيرة ليس مؤمنا ولا منافقا، بل هو فاسق، ولكن حكمه كحكم الإِبَاضِيَّة في الكافر كفر نعمة، ومن هنا يتبين أنَّ الخلاف لفظي أيضا.

وفي خلاف الإِبَاضِيَّة مع الأزارقة في اعتبار العصاة مشركين، كان ردُّ الإِبَاضِيَّة في هذا عمليّاً، حَيْثُ كانت القطيعة بين الطَّرفين في اجتماع صومعة البصرة.[1]

**رابعا/ كفر الشِّرْك:**

يعرف صاحب لسان العرب الشِّرك بقوله: أَشْرَك بالله جعل له شَريكاً في ملكه، ووصف الجوهري الشِّرك بالكفر.

وقال ابن عبَّاس في قوله تعالى: ﴿**والذين هم مُشْرِكون**﴾؛ معناه الذين هم صاروا مشركين بطاعتهم للشَّيطان، وليس المعنى أنَّهم آمنوا بالله وأَشركوا بالشَّيطان، ولكن عبدوا الله وعبدوا معه الشَّيطان فصاروا بذلك مُشْركين.[2]

والشِّرْك في الاصطلاحعلى نوعين:

**1. شِرْك الجحود:**

وهو انكار وجود الله، وجحد المعرفة به كمذهب أهل الدَّهر، ويُصنف فيه إنْكار الرُّسل أو صفة من صفات الله أو فعله.

**2. شرك المساواة:**

هو أن يجعل لله شريكا، وذلك بعبادة غير الله.

ويذهب وِيلْكِنْسُون من خلال هود بن محكَّم الهوَّاري أنَّ الإِبَاضِيَّة يطلقون كفر الشِّرك على أهل الكتاب أمَّا كفر النِّعمة فيطلق على أهل الإقرار.[3]

---

[1] فرحات الجعبيري،البعد الحضاري للعقيدة عند الإِبَاضِيَّة، ص522/2.

[2] http://www.baheth.info/all.jsp?term=%D8%AC%D8%AD%D9%88%D8%AF(14:30 ،2017/10/21)

[3] جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام،ص 198، وقد أورد

أمَّا فَانْ أَسْ فيرى أنَّ الشِّرك لا يتعلَّق فقط بالمسائل الباطنيَّة الاعتقاديَّة فقد يتعدَّاه إلى الجانب العملي، لذلك فيعتبر الشِّرك هو ردُّ أمر الله، وقد يكون صاحبه مبتدعا، أو محدثا في دين الله ما ليس منه.

ومن هذا الباب فإنَّ الإِبَاضِيَّة وظَّفوا كلمة كفر النِّعمة لرفع الاشتباه بين الكفر المتعلِّق بالجحود والكفر العملي.

وذهب مُورِينُو أنَّ المشرك كفره في فكره بينما المؤمن كفره في أفعاله،[1] وهذه نقطة أساسيَّة في المذهب الإباضي، وهم لا يعتبرون أهل القبلة مشركين كما ذهب إلى ذلك الأزراقة، وهي نقطة خلاف هامَّة بين الإِبَاضِيَّة والخوارج، والتي من أجلها أعلن عبد الله بن إباض منذ البداية وفي فترة مبكرة براءته من الأزارقة، واستنكر عليهم فكرة الهجرة من بلاد المسلمين.

لذلك يرى كُوبَرْلِي أنَّ الإِبَاضِيَّة لا يوجبون الخروج على الإمام غير العادل، ولا يقولون بالهجرة من بلاد الكفر أو من بلاد الظُّلم،[2] فهم يدعون إلى التَّعايش السِّلمي مع جميع فئات المسلمين، رغم ما مرَّ في تاريخهم من الإقصاء واستعمال العنف ضدهم، وما نالهم من التَّهميش والتَّشويه من الآخرين سواء كانت دولا أو حركات، كما هو حال الدَّولَة الأمويَّة والفاطميِّين،[3] إلا أنَّهم مع ذلك تبنَّوا مبدأ السَّلام، وذلك بانتهاج مبدأ التَّقيَّة حال استفحال الظُّلم والجور.

وينقل كُوبَرْلِي عن الجِيطَالِي تقسيما آخر للشِّرك، فهو يقسِّمه إلى شرك أكبر وشرك أصغر، فالشِّرك الأكبر هو مساواة الله بعباده سواء في الذَّات أو الصِّفات، وكذا الجحود والتَّجسيم، أمَّا الأصغر فينقسم إلى ثلاثة أقسام: شرك إكراه، وشرك إنكار، وشرك من عدم الثِّقة بالله.[4]

**المطلب الثَّالث: المنزلة بين المنزلتين:**

وهي منزلة النِّفاق بين الإيمان والشِّرْك، قال تعالى: ﴿**لِيُعَذِّبَ اللهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللهُ عَلَى الْمُومِنِينَ وَالْمُومِنَاتِ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَّحِيمًا**﴾ (الأحزاب،73)، والمقصود هنا بالنِّفاق

---

هود بن محكَّم هذه الأحكام في معرض تفسيره للآية 44من سورة المائدة ﴿**وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُالْكَافِرُونَ**﴾حيث بيَّن أنواع الكفر فقال: "كفر أهل الكتاب في ذلك كفر جحود، وكفر أهل الإقرار بالله والنَّبيء كفر نفاق، وهو ترك شكر النِّعمة، وهو كفر دون كفر ، وظلم دون ظلم، وفسق دون فسق" هود بن محكَّم الهوَّاري (ق3هـ)،تفسير كتاب الله العزيز، ص 474/1.

[1]مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإِبَاضِيَّة، ص9.

[2]Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 176.

[3]زهير تغلات، الفكر السِّياسي الإباضي (من خلال مؤلَّفات: جابر بن زيد، سالم بن ذكوان الهلالي، والبرَّادي، والشَّماخي)، ص 264.

[4]Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 126 أبو طاهر إسماعيل بن موسى الجيطالي، قواعد الإسلام، ص 39،

ما يتعلَّق بالأعمال، أي أنَّ الإنسان يعتقد ويقرُّ، لكن يخون في الأعمال، وهو كذلك ردٌّ على المرجئة الذين يعتقدون بأنْ لا منزلة بين الشِّرْك والإيمان، وجعلوا الإيمان كلّه توحيداً.

والإِبَاضِيَّة يرفضون قول واصل بن عطاء بأنَّ المنزلة بين المنزلتين هي الفسق،[1] فالكفر والفسق سيَّان عند الإِبَاضِيَّة، وهي وصف لصاحب الكبيرة إذا لم يتب، يصف الله سبحانه وتعالى الشَّيطان الذي خرج عن طاعته بقوله: ﴿**إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ**﴾ (الكهف، 50)، وقد ساوى بينهما تِيبْغُورِين لأنَّ مصيرهما واحد "وكل اسم لا يدخل النَّار إلا به هو اسم لبدن الكافر"[2] قال تعالى: ﴿**وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ**﴾ (السَّجدة، 20)، وقال في الكافرين ﴿**النَّارُ وَعَدَهَا اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا** ﴾ (الحج، 72).

**المطلب الرَّابع: لا منزلة بين المنزلتين:**

وهذا بخلاف ما يتعلَّق بالمنزلة بين الإيمان والكفر أو بين الإيمان والشِّرْك فلا منزلة بينهما قال تعالى: ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا**﴾ (الإنسان:03)،أي إمَّا مُقرًّا بالوحدانيَّة أو جاحدا لها، يقول الشَّمَّاخي (ت:1521/928): "وندين بأن لا منزلة بين منزلة الإيمان ومنزلة الكفر" [3] ويذهب عبد العزيز الثَّميني إلى اعتبار أنَّ المنافقين ليسوا بمشركين ولا مؤمنين بل هم موحِّدون،[4] و الله تعالى يغفر الصَّغائر باجتناب الكبائر ولا يغفر الكبائر إلا بالتَّوبة والاعتراف والرُّجوع عنها.

ويتحدَّد هذا الموقف بشكل أدق من خلال الرَّد على المرجئة الذين يُطلقون الإيمان بمفهومه الواسع على مرتكب الكبيرة، بينما الإِبَاضِيَّة لا يعتبرونه لا كافرا كفر جحود، ولا مؤمنا، فلا وجود لمنزلة بين الإيمان والكفر وبالتَّالي فهو عندهم فاسق، من هنا يتبيَّن أنَّ:

– الإِبَاضِيَّة لا يعتبرون صاحب الكبيرة مؤمنا لانتفاء الإيمان منه، وهذا معارضة للمرجئة، ولا يعتبرونه مُشركا كما تقول الأزارقة في تفسير آية ﴿**وَإِنَ اَطَعْتُمُوهُمُ، إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ**﴾ (الأنعام: 121)، فأطلقت الشِّرك على من يقترف الكبائر.

– فهم يعتبرون أنَّ مقترف الكبائر كافر كفرا نعمة أو منافقا، فلا هو بمشرك ولا بمؤمن، وهذا كذلك ردٌّ على المعتزلة[5] الذين يعتبرون مرتكب الكبيرة لا يكون مؤمنا ولا كافرا بل بينهما مرتبة ثانيَّة وهي مرتبة الفسوق.

---

[1] سليمان الشَّواشي، واصل بن عطاء وآراؤه الكلاميَّة، ص 221

[2] تبغورين بن داوود بن عيسى الملشوطِي، كتاب أصول الدِّين، ص 100.

[3] الشَّماخي، الدِّيانات، ورقة: 2 (مخطوط بمكتبة الحاج إبراهيم أوزكري)

[4] عبد العزيز الثَّميني (ت: 1223هـ)، النُّور (شرح القصيدة النُّونيَّة للشَّيخ أبي نصر فتح بن نوح الملوشائي)، ص322.

[5] ذهب واصل بن عطاء بتفسيق المذنبين من المسلمين، وهذا رأي يخالف إجماع المعتزلة، ابن الرواندي، فضيحة المعتزلة: ص 164.

إلا أنَّ عبد الجبَّار المعتزلي له رأي آخر وهو جواز إطلاق الإيمان لمرتكب الكبيرة بشكل مقيَّد، وهو على ما يبدو نفس وجهة نظر الإِبَاضِيَّة وهي بقاء التَّوحِيد وانتفاء الإسلام: "ونحن إن منعنا من إطلاق هذا الاسم (اسم الإيمان) على صاحب الكبيرة فلا نمنع من إطلاقه عليه مقيّداً، فيجوز وصفه بأنَّه مؤمن بالله ورسوله". [1]

**المطلب الخامس: الأحكام المترتّبة على الأسماء:**

**تمهيد:**

ينطلق وِيلْكِنْسُون من نظريَّة أنَّ أحكام الإِبَاضِيَّة تجاه المذاهب الأخرى منبنيَّة إنطلاقا من الواقع الذي يعيشونه، فهم لا يبنون نظريَّات قد لا تجد لها مكانا في الواقع.

فانطلاقا من واقع التقاء المذاهب في البصرة رأى الإِبَاضِيَّة لزوم التَّعايش بينهم، لذلك فقد حاربوا بشدَّة فكرة الهجرة التي كان ينادي بها الأزارقة، لاعتبار أنَّ الإِبَاضِيَّة يرون باقي المسلمين إخوانا لهم أو كما يقول جوزيف فَانْ أَسْ إنَّهم يطلقون على المخالفين لهم اسما مهذَّبا كاسم " الإخوة في العقيدة" أو "أهل الصلاة" أو "أهل القبلة".[2]

ويقرِّر هنا بكل وضوح تباينهم مع الأزارقة الذين يُقصون الآخرين، ورغم ذلك فإنَّ هؤلاء يطلق عليهم الإِبَاضِيَّة لقب الموحِّدين لأنَّهم لم ينكروا وجود الله.

ويؤكد وِيلْكِنْسُون على النَّظرة المحوريَّة الإِبَاضِيَّة في علاقتها مع المسلمين بالخصوص، وهي السَّعي دوما للحفاظ على وحدة المسلمين، وحصر الخلاف في الفكر والفهم لكي لا يتعدى إلى الفعل والنِّزاع والقتال.[3]

وبالتَّالي فإنَّ إطلاق الأحكام على المخالفين هو من باب تحديد العلاقة معهم، وضبط كيفية التَّعامل بينهم، لذلك فإنَّ أحكامهم تنقسم إلى جزئين:

**أوَّلا: بِالنِّسْبَة للمنافقين:**

المنافقون بِالنِّسْبَة للإِبَاضِيَّة هم كفَّار النِّعم سواء كانوا من الإِبَاضِيَّة أو من المخالفين، فإنَّ الإِبَاضِيَّة ذهبوا أنَّه لا تحلُّ دماؤهم ولا أموالهم باستثناء سلاحهم، وأضاف تَادُوزْ لِيفِتَسْكِي أنَّ المقصود بالسِّلاح هو ما يُستعمل في الحرب، ولا يأخذون السِّلاح الشِّخصي الذي يستعمل للدِّفاع به عن النِّفس.

وإذا وقعت حرب أو نزاع بين الإِبَاضِيَّة وغيرهم من أهل القبلة فإنَّهم لا يُجوِّزون سبي نسائهم أو قتلهم بغير حق، كما يمكن للإِبَاضِيَّة أن يتزوجوا من غيرهم ويتوارثوا.

**ثانيا: بِالنِّسْبَة للمشركين:**

---

[1] عبد الجبَّار المعتزلي، الأصول الخمسة، ص 341.

[2] جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام،ص 346/2.

[3] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإِبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص 303.

يختلف حكم المشركين عند الإِبَاضِيَّة عن غيرهم من المسلمين من أهل القبلة، فإن كانوا معهم في حالة حرب، فيجوز مقاتلتهم وغنيمة أموالهم، وسبي نسائهم، كما أنَّهم لا يُجوِّزون ذبائحهم ولا مناكحتهم أوموارثتهم.

وذكر كُوبَرْلِي أنَّ الشَّماخي انتقد بشدَّة أولائك الصُّفرية الذين صنَّفوا مرتكبي الكبائر مع المشركين، لأنَّ هذا التَّصنيف فيه تناقض، من وجه أنَّ التَّزاوج منهم والتوارث مباح.

إذ لا يمكن بِالنِّسْبَة للإِبَاضِيَّة أنْ يُصنَّف الكفَّار والمجوس وأهل الكتاب مع مرتكبي الكبائر الذين لا يزالون يحافظون على مسمَّى الإيمان، ذلك أنَّ هذا الإطلاق يؤدِّي إلى عواقب وخيمة، منها مقاتلة هذه الفئة، واعتبار أموالهم غنائم، أو التَّعامل مع المشركين كمؤمنين من خلال الزَّواج منهم وموارثتهم.

حَيْثُ يقول كُوبَرْلِي : "هذا الموقف غير مقبول، بل يؤدِّي إلى الخلط في المفاهيم بين الشِّرْك الحقيقي وشرك مرتكب الكبائر ذلك أنَّهم يتعاملون مع معارضيهم كالكفَّار أو المنافقين، وفي نفس الوقت يتزوَّجون من نسائهم، ويرثونهم، وهذا مخالف لحديث رسول الله الذي ينصُّ على عدم التَّوارث بين أصحاب ملَّتين مختلفتين". [1]

واستنتج أنَّه"من هنا نفهم بيسر لماذا يعارض الإِبَاضِيَّة الخلط بين الشِّرْك والتَّوحِيد". [2]

فبِالنِّسْبَة للمبتدعة والصُّفرية، فإنَّ اقتراف الكبائر يوجب عليه الحدَّ مثل السَّرقة والزِّنا، لكن لا يفقد صاحبه مسمَّى الإيمان.

وأضاف أنَّه من هنا نلاحظ هذه المفارقة التي ألجأت المعتزلة إلى استحداث مخرج يسمَّى بالمنزلة بين المنزلتين، وهي منزلة للمسلمين الذين اقترفوا كبيرة من الكبائر، أمَّا الإِبَاضِيَّة فيذهبون إلى البراءة منهم.[3]

**المبحث الثَّاني: فعل الإنسان والقضاء والقدر:**

**المطلب الأوَّل: تعريف القدر:**

قال ابن سيده:القَدْرُ والقَدَرُ القضاء والحُكْم. [4]قال تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ**﴾ (القدر، 01) أي الحكم.

قال الجوهري في صحاحه: قَضى، أي حَكَمَ،[5] ومنه قوله تعالى: ﴿**وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ**﴾ (الاسراء، 23).

ونلاحظ أنَّ في الصِّياغة اللُّغَوية تقاربا كبيراً بين الكلمتين، ونجد هذا له إسقاطات في الجانب الاصطلاحي من

---

[1]Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie,P 88.

[2]المصدر السَّابق، ص.88

[3]المصدر السَّابق، ص.88,

[4]http://www.baheth.info/all.jsp?term=%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%AF%D8%B1(بحث في كلمة القدر)

[5]http://www.baheth.info/all.jsp?term=%D9%82%D8%B6%D9%89(بحث في كلمة القضاء)

جانب لقاء الكلمتين أو انفصالهما.

بِالنِّسْبَة لمكانة مسألة القضاء والقدر في العقيدة الإِبَاضِيَّة فإن مُورِينُو يعتبر أنَّ الإِبَاضِيَّة يرون أنَّ الإيمان بالقضاء والقدر من مستكملات التَّوحِيد، ولا يتمُّ الإيمان إلا به، حَيْثُ بيّن أنَّ أبا عبيدة ذكر أنَّ جميع من يؤمن بوجود الله، فإنَّه يجب عليه استتباعا لذلك أن يؤمن أنَّ القضاء والقدر خيره وشرّه من الله.[1]

يقول الشَّماخي(ت:1521/928): " وندين بأنَّ القدر خيره وشره كلّه من الله".[2]

إلا أنَّ أسلاف الإِبَاضِيَّة لم يكن لهم الحديث بإسهاب في الموضوع، وإن وُجد ذكر للقدر كان مقتضبا، ولا يعدو أن يكون إبداء لرأي في قضيَّة من القضايا الحادثة، إذ لا يصل لدرجة بناء العقائد.

ففي رسالة عبد الله بن إباض لعبد الملك رفض أن يكون ما قام به معاوية وما رافقه من نصر، توفيقا من الله تعالى، حَيْثُ اعتبر ذلك من باب الابتلاء، عندما ذكر عبد الملك بن مروان أنَّ من دلائل تسديد الله لمعاوية انتصاراته المتعاقبة والمتتاليَّة.

وإعلان ابن إباض رفضه لأعمال عثمان بن عفان ومن بعده الأمويين، هو نوع من رفض عقيدة الجبر، إذ يعتبر أنَّ أعمالهم مسؤولون عنها، وأنَّها منافية لدين الله، وتؤدِّي بصاحبها لنار جهنَّم، فهو ليس مضطرا للقيام بها، كما يزعم الجبريُّون.

أمَّا جابر فقد كان موقفه من القدر موقف سلفه من الصَّحَابَة،[3] أي كان جوابه ما ورد عنهم من آثار وأحاديث نبويَّة، لذلك فإنَّ مُورِينُو يعتبر أنَّ جابر بن زيد لم يبد رأيه في الموضوع رغم أنَّه كان معاصرا لمعبد الجهني (ت80هـ)،[4] هل يعتبر هذا تجاهلا منه؟ أو عدم إبداء رأي؟ ونفس الأمر يتعلَّق بأبي عبيدة خليفة جابربن زيد، فنراه أيضا بداية لم يكن مهتمّاً رغم أنَّ أفكار القَدَرِيَّة والجَبْرِيَّة كانت منتشرة في عهدهم.[5]

وذهب فَانْ أَسْ إلى القول إنَّ المدرسة الإِبَاضِيَّة حصل لها ارتباك أوَّل الأمر، حَيْثُ إنَّ عقيدة القَدَرِيَّة في البداية لم تلق استهجانا من قبل الإِبَاضِيَّة فقد كان هنالك تعاون مع هشام الدِّستوائي،[6] وأُعتبر أبو صالح الدَّهَّان قدريّاً في

---

[1] مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإِبَاضِيَّة، ص6.

[2] عامر بن علي الشَّماخي وعمر التَّلاتي،شرح أصول الدِّيانات، ص102.

[3] يمدنا فرحات الجعبيري بملاحظة مهمَّة، بقوله إنَّ جل الأحاديث في القدر لم ترو عن طريق جابر، ولكن للأسف لم يعلل السَّبب، والإشكال المطروح هل أنَّها رويت عن طريق بخلاف أبي عبيدة، فلذلك تحتاج إلى بحث من قبل المتخصِّصين في الحديث. فرحات الجعبيري،البعد الحضاري للعقيدة عند الإِبَاضِيَّة، ص413/2.

[4] معبد بن عبد الله بن عويمر الجهني يعتبر أوَّل من تكلَّم بالقدر في زمن الصَّحابة، ونشأت على يده فرقة القَدَرِيَّة.

[5] مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإِبَاضِيَّة، ص 5.

[6] **هشام بن أبي عبد الله سنبر البصري الربعي الدِّستوائي**: حافظ وحجة، كان يتاجر فيالثِّياب الدِّستوائيةحتى أخذ منها هذا اللقب،

بداياته.

وقد أجاب على هذا الإشكال كُوبَرْلِي أنَّ عقيدة القَدَرِيَّة لا تمت إلى الإِبَاضِيَّة بصلة، فقد كان موقفهم الصَّامت أو الدَّاعم بحذر للقَدَرِيَّة إنَّما هو ضدَّ الأمويِّين، الذين استغلُّوا عقيدة الجبر ونسبوا الأعمال القبيحة لله، حَيْثُ إنَّه كان واضحا تعامل جابر وأبي عبيدة مع السُّلطة رغم معارضتهما إيَّاها. (1)

ونفس الأمر في البداية كان موقف حاجب الطَّائي مبهما حَيْثُ استحسن القول إنَّ الخير من الله والشَّر من العباد، وبذلك يكون قد سار على نهج الحسن البصري، ولم يرجع عن ذلك فيما بعد إلا تضامنا مع أبي عبيدة الذي كان ليِّنا في البداية، لذلك اتَّهمت القَدَرِيَّة حاجب الطَّائي بالتَّناقض في أقواله. (2)

واعتبار ذلك تضامنا فأرى أن هذا لا ينسحب على عالم كحاجب الطَّائي، فلابدَّ أن يكون باقتناع وإقناع من أبي عبيدة، والتَّضامن يوحي بالاستلام والخضوع لآراء أستاذه.

بينما يرىشفَارْتِزْ في مسألة أن الارتباك في القضاء والقدر لم يكن خاصًّا بالإِبَاضِيَّة، فقد كان يشمل معظم التيَّارات والفرق آنذاك، وقد ترك آثارا سلبيَّة على وحدة المسلمين، وكان الاختلاف كبيرا، لأنَّه يتعلق بشرعيَّة سياسة الدَّولَة الأمويَّة، فلذلك كانت المسألة سياسيّة في البداية، ثم انتقلت إلى جانبها العقدي لاحقا.(3)

إلا أنَّ أبا عبيدة أراد أن يؤطِّر القَضِيَّة ويضع لها أسساً، لكن دون أن تأخذ المنحى النِّهائي الذي سيعرف تطورا وبلورة مع الأجيال اللاَّحقة، وقد عرف زمن أبي عبيدة وطأة الصِّراع داخل المذهب وخارجه حَيْثُ روى لنا الدَّرجيني في طبقاته لقاء بين أبي عبيدة واصل بن عطاء وجدالهما حول القدر.(4)

يبدو أنَّ اشتعال حمى الصِّراع حول القضاء والقدر في بيئة البصرة والتي كانت مركزا للفرق الإسلاميَّة لابدَّ أن يترك أثره في الدَّاخل الإباضي، فقد انتقل إلى داخل الفرقة، ووقع جدال بين أبي عبيدة وأبي حمزة الكوفي الذي تشبَّث برأيه أنَّ الحسنات من الله والسِّيئات من العباد، فاجتمعوا عند حاجب فتمَّ طرده من جماعة الإِبَاضِيَّة، وأعلنت البراءة منه، بعد أن بدأ خطره يستفحل ويستدرج النِّساء والضُّعفاء.

حَيْثُ ورد في كتاب الطَّبقات للدَّرجيني قول حاجب في حواره مع أبي حمزة بحضور أبي عبيدة: " لم تدرك أحدا

---

ودستوا مدينة في الأهواز (مدينة في إيران حاليا)، حدَّث عن يحي بن كثير وغيرهم، يعتبره علماء الجرح والتَّعديل من الثِّقاة والحفّاظ، وقال عنه ابن سعد: "هشام ثقة إلا أنَّه يرى في القدر" محمد بن أحمد بن عثمان الذَّهبي، سير أعلام النبلاء، ص150/7.

(1)Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 258.

(2) جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، ص 314/2.

(3)Werner Schwartz, Les débuts de l'ibadisme en Afrique du Nord, P 46.

(4)أبو العباس أحمد بن سعيد الدَّرجِيني (670هـ)، كتاب طبقات المشائخ بالمغرب، ص246/2.

إلا وقد أدركته ولقيته إلا جابرا، فعن من أخذت هذا القول؟ قال منك أخذته، قال: قال حاجب إني راجع عنه، فارجع عنه كما رجعت".[1]

وهذا يعطي إشارة أنَّ جماعة الإِبَاضِيَّة بدأت تبلور آراءها حول القدر، بعد أن كان على فطرته كما كان في عهد النَّبيءﷺ والصَّحَابَة.

واستقرَّ رأي أبي عبيدة ومن بعده الرَّبيع و جمهور الإِبَاضِيَّة في القرن الثَّانِي الهجري /الثَّامِن الميلادي على أنَّ القدر كلُّه من الله.[2]

وذهب أبو عبيدة إلى القول إنَّ الله خالق الخير والشَّر، ويضعه في الفعل في وقته، وترتيب ذلك من الإنسان الفاعل، الذي له اختيار ما يشاء فعله، وله الحُرِّيَّة في التَّحرك والاختيار دون ضغط أو تردُّد أو خوف.

فلذلك يرى كُوبَرْلِي أنَّ القدر بِالنِّسْبَة لأبي عبيدة هو علم الله الغيبي الأزلي، ولا يمكن أن يوجد شيء إلاَّ عَلِم الله به، ويبقى أنَّ هذا العلم لا يؤثِّر، ولا يحدِّد مصير الإنسان.

حَيْثُ إنَّ زعيم الجماعة الإِبَاضِيَّة يرفض مسألة جبر الله للإنسان، والذي يتجاوز قواه، ويستدلُّ بالآية الكريمة ﴿**لَا يُكَلِّفُ الله نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**﴾ (البقرة، 286).

وفي الوقت نفسه يرفض القائلين بأنَّ الأشياء الحسنة تأتي من الله والأشياء السَّيئة تأتي من الإنسان.

ومن هنا يرى كُوبَرْلِي أنَّنا أمام صفحة مبدئيَّةٍ لمسألة القدر في العقيدة الإِبَاضِيَّة، والتي ستعرف نقاشا واسعا فيما بعد، هل أنَّ الله خالق أفعال العباد الحسنة والسيئة؟[3]

فقد استقر رأي الإِبَاضِيَّة المبدئي أنَّ الله خالق، وما عداه مخلوق، ومن المخلوقات نجد أفعال الإنسان، والإنسان بحريّته وتكليفه يكتسب الأفعال، وكان هذا موقفا واضحا وسطا، ضدَّ أهمّ تيارين بارزين متقابلين، تيَّار الجبر الذي يزيل عن الإنسان كل أنواع الحُرِّيَّة والفعل، وتيَّار المعتزلة الذي يعطي للإنسان إمكانية خلق الفعل.

وكان استدلال الإِبَاضِيَّة على القدر يعتمد على النَّص من خلال آيات بيّنات من القرآن الكريم منها:

قال تعالى: ﴿**وَالله خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ**﴾(الصَّافات، 96)، " وكذلك في الأفعال: ﴿**هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ**﴾ (يونس، 22)

وكان ردَّ تبغورين على المعتزلة ومن على نهجهم وسماهم بالمُزِيليَّة لانَّهم يُزِيلُون عن الله القدرة والسُّلطة على أعمال الإنسان وأفعاله، باعتبار أنَّ الفعل لا يصدر عن فاعلين، وردَّ تِيبْغُورِين أنَّ الله هو الخالق والمدبِّر، أمَّا العبد هو

---

[1]أبو العباس أحمد بن سعيد الدَّرجِيني (670هـ)، كتاب طبقات المشائخ بالمغرب، ص 244/2.

[2]فرحات الجعبيري،البعد الحضاري للعقيدة عند الإِبَاضِيَّة، ص419/2.

[3]Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 28.

الذي يؤمن أو يكفر، وأعطى في ذلك مثلا أنَّ الإنسان قد يملك عبدا، ولكن يرجع ملكه في النَّهاية لله، ولا نقول هنا بالشَّراكة في الملك.[1]

وقد شبههم تِيبْغُورِين بالمجوس الذين نفوا الشَّر عن الله واستدلَّ بالحديث الذي رُوي عَنْ ابْنِ عُمَرَ رضِي الله عنْهُما عَنْ النَّبِيِّ ﷺ أنَّه قَالَ:"القَدَرِيَّة مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ".[2]

وكان لأبي عمَّار في كتابه الموجز الرُّدود العَقْلِيَّة البارزة خاصة على المعتزلة القائلين بخلق الإنسان لأفعاله.

كما عرفت هذه المرحلة تأثير واصل بن عطاء على بعض الإِبَاضِيَّة، من أمثال أبو محمد النَّهدي،[3] الذي عقد في البصرة مجلسا، حَيْثُ يُعتبر من تلاميذ واصل بن عطاء في الخفاء، وأخذ منه بعض الأفكار في القدر، ولم يعلن عنها على الملأ.

وعرفت المسألة نوعا من الحسم في عهد الإمام عبد الوَهَّاب، ويبدو أنَّه كان مضطرا لذلك نتيجة النِّقاش والجدال الدَّائر بين الفرق المختلفة في تيهرت، وقد كانت هذه الحُرِّيَّة الفكريَّة معروفةفي عهد الدَّولَة الرُّستميَّة، إذ أبدى موقفه وبلور القَضِيَّة، وأدان كل من يعتبر أنَّ الله لم يخلق الشَّر، كما أعطي للإنسان حُرِّيَّة التَّصرف في أفعاله، وقرَّر أنَّ الله أمر بترك الشَّر، ولكن النَّاس يفعلونه. [4]

ورغم أنَّ عبد الوَهَّاب قد وضع خطوطا أولى لحسم المسألة لكنَّ الأئمة الرُّستميِّين من بعده لم يطوِّروا المسألة، واستقرَّ الوضع على حاله، ولعل النِّقاشات في المسألة قد خَبَت ولم تكن كوقع حالاتها في عهد الإمام عبد الوَهَّاب، أو أنَّ الدَّولَة كانت منشغلة بقضايا أخرى، ولذلك لم يقدِّموا نموذجا رسميّاً لموقف الدَّولَة تجاه هذه المسألة.

إلا أنَّ الوضع كان خاصا في نفوسة فقد مالوا إلى فكر الجَبْر، ولكن لأجل عدم السُّقوط في عقيدة الجبر علنا، ابتكروا مصطلح الجَبْل، وهو أنَّ الإنسان جُبِل على أعماله، أي طُبع على أفعاله، ويعتبر كُوبَرْلِي أنَّ هذه عقيدة جبريَّة مقنَّعة، إلا أنَّ النَّفوسيين تخلُّوا عنها لاحقا في القرن السَّادِس الهجري/ الثَّانِي عشر الميلادي.[5]

واستمر الوضع على حاله حتى عصر أبي عمَّار عبد الكافي (570هـ/1174م)، أين أعطى صياغة نهائيَّة واضحة

---

[1]تبغورين بن داوود بن عيسى الملشوطِي، كتاب أصول الدِّين، ص67.

[2]رواه أبو داود في "سننه" تحت رقم (4691)، وقال محققه أنَّ اسناده ضعيف إلا أنه روي من طرق أخرى، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السَّجستاني(675هـ)، سنن أبي داود، ص 77/7.

(3)**أبو محمد النَّهدي**(حي بين: 106–121هـ /724–738م)، أبو محمَّد النَّهدي البصري، ذكره الدَّرْجِيني ضمن أعلام الطَّبقة الثَّالثة (100–150هـ/718–767م)، من الأنصار الأوائل لمذهب أهل الدَّعوة؛ كان خطيباً مصقعا، دعا الجماهير في البصرة إلى الخروج على والي العراق خالد بن عبد الله القسري (ولايته: 106–121هـ/724–738م)، لما فشا جوره وظلمه . (201810:30/02/13)
/https://www.tourath.org/ar/content/view/1384/41

[4]Werner Schwartz, Les débuts de l'ibadisme en Afrique du Nord, P 48.

[5]Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 263.

للمذهب "حَيْثُ اعتبر مُورِينُو أنَّ في هذه المرحلة أُطفأت جذوة الحوار داخل المذهب لأنَّ القَضِيَّة قد أخذت نهايتها"[1]

ويلاحظ شفَارْتزْ عدم ورود قضيَّة القدر في عقيدة التَّوحِيد لعمرو بن جميع (ق:15/9)، العقيدة التي كُتبت بالبَرْبَرِيَّة وترجمت إلى العَرَبِيَّة، ويعزو ذلك إلى عدم مركزيَّة القدر في العقيدة والفكر الإباضي.[2]

ولابد من الإشارة أن مصطلح القضاء والقدر لم يرد بالشكل المعهود في هذه العقيدة، لكن نجد مصطلحات دالة عليه كالاستسلام لأمر الله والتوكّل على الله. [3]

إلا أنَّه في القرن الحادي عشر الهجري نجد السّدويكشي (ت1658/1068) يتَّخذ موقفا مغايرا للإجماع الإباضي حَيْثُ إنَّه يتناغم مع رأي المعتزلة على حسب كُوبَرْلِي، وهو في نفس الوقت يُقرُّ بصعوبة إقرار موقف إباضي واضح لذلك فهو يحتمل أنَّ الإنسان يتعامل مع الأفعال بواسطة، أي بقوَّة حادثة التي ترتبط بالأفعال.[4]

ومن العلماء المتأخِّرين نجد عبد العزيز الثَّمِيني يذكر أنَّ الله يُنشئُ في الإنسان قدرة حادثة إذا أراد منه فعل الخير،[5] وذلك في شرحه لبيت من قصيدة النُّور لأبي نصر فتح بن نوح الملوشائي:

فأفعالنا خلق من الله كلها*******ومنَّا اكتساب بالتَّحرك للبدن

ويذهب كُوبَرْلِي إلى أنَّ سعيد التَّعاريتي اقترب من رأي الأَشْعَرِيِيْن إمام الحرمين والاسفرايني عندما قال إنَّ العمل يتمُّ من خلال اتفاق إرادتين، إرادة الله وإرادة الإنسان فيتمُّ من الله الإيجاد والخلق، ومن الإنسان الكسب.

لذلك يعتبر كُوبَرْلِي أن كلا من السّدويكشي والتَّلاتي حاولا أن يجدا حلاوسطا داخل المذهب الإباضي.[6]

إذن يمكن القول إنَّ الإبَاضِيَّة عرفوا الإجماع في مسألة خلق الله لأفعال العباد، ولكن لم يكن الأمر كذلك في مسألة الاستطاعة.

**المطلب الثَّانِي: الاستطاعة:**

**أولا: تعريف الاستطاعة:**

ورد في القاموس المحيط كلمة اسْتَطاعَ: بمعنى أطاقَ، وتكون بمعنى قَدَرَ عليه وأمكنه.[7]

---

[1]Werner Schwartz, Les débuts de l'ibadisme en Afrique du Nord, P 49.

[2]المصدر السَّابق، ص.49

[3]محمد بن يوسف اطفيش، شرح عقيدة التَّوحيد، ص 150.

[4]Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, , P 265.

[5]عبد العزيز الثَّميني (ت: 1223هـ)، النُّور (شرح القصيدة النُّونيَّة للشَّيخ أبي نصر فتح بن نوح الملوشائي)، ص150.

[6]Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, , P 267.

[7]http://www.baheth.info/all.jsp?term=%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%B7%D8%A7%D8%B9#1 (201811:00/02/15)

يَتبيَّن من كتب التَّاريخ أنَّ النِّقاش حول الاستطاعة كان مبكِّرا جدّاً، إذ تروي لنا كتب السِّير تلك المناظرة التي وقعت بين المعتزلي كهلان الواصلي وَوائل بن أيوب الإباضي،[1] وكان هذا في النِّصف الثَّانِي من القرن الثَّانِي الهجري.

ناقش وِيلْكِنْسُون في بحثه مسألة الاستطاعة وحُرِّيَّة الإنسان، حَيْثُ بيَّن أن القَضِيَّة عند الإِبَاضِيَّة كانت مطروحة منذ زمن أبي عبيدة وحاجب الطَّائي، ومحمد النَّهدي الذي يعتبر من أتباع التَّابعين، وقفوا كلُّهم ضدَّ القدريين، الذين يُعتبرون من مخالفي الإِبَاضِيَّة.[2]

**ثانيا" الاستطاعة وصلتها بالفعل:**

يذهب الإِبَاضِيَّة غير مذهب المعتزلة إذا يعتبرون أنَّ الاستطاعة مع الفعل وتنتهي مع الفعل، وتُجدَّد كلَّ مرَّة عند إرادة الفعل بينما المعتزلة يعتبرونها قبل الفعل وهي باقية.

وفي هذا يتفق الإِبَاضِيَّة مع الأشَاعِرَة[3]والماتريدية في أنَّ الاستطاعة مع الفعل وأنَّها تفنى بفنائه، ويتَّفق الثَّلاثة الإِبَاضِيَّة والمعتزلة والماتريدية على أنَّ الله لا يأمر بما لا يطاق.

يذهب كُوبَرْلِي إلى أنَّ التَّفرقة في فعل الإنسان بين النَّصيب الإلاهي والنَّصيب العرضي يمكن من خلاله بشكل مباشر حلّ مسألة صفات الفعل للإنسان، لكنَّحُ رِيَّة الإنسان تبقى إشكالاً كبيراً، فهل بإمكاننا القول إنَّ الانسان له الاستطاعة ليتصرف بحُرِّيَّة؟ هل هذه الاستطاعة دائمة؟ أو قبل الفعل ومتى يكون نهايتها؟

ومن الذين دافعوا عن الاستطاعة كذلك ردًّا على المعتزلة نجد الإمام الرُّستمي أبو اليقظان (240/855 – 281/891).

ويقول تِيبْغُورِين إنَّ الاستطاعة لا توجد إلا مع الفعل، ويذكر كُوبَرْلِي إنَّ هذه الاستطاعة تُخلق له كل مرَّة من الله، ولا يمكن أن تكون استطاعة واحدة لفعلين لاشتغال قوَّته، إذن الاستطاعة تُخلق كلّ مرّة لفعل جديد "وأنَّ استطاعة الإيمان غير استطاعة الكفر، واستطاعة كل فعل غير استطاعة غيره"[4]

---

[1]**وائل بن أيوب الحضرمي**، أبو أيوب (حي في 192هـ)،من أهل حضرموت باليمن.عالم فقيه، عاش في القرن الثاني الهجري، من الذين أخذوا العلم عن أبي عبيدة، له مساهمات فعليَّة في إقامة إمامة طالب الحق باليمن، والإمامة بعُمَان، وكانت له قدم راسخة في الفقه وعلم الكلام، وكان من أبرز العلماء الذين اجتمعوا لعقد الإمامة لغسان بن عبد الله سنة 192هـ، بعد موت الإمام الوارث بن كعب، من آثاره: مناظرة مع رجل من المعتزلة، وله سيرة مشهورة ضمن مجموعة سير علماء الإِبَاضِيَّة، رجع أبو أيوب إلى اليمن بعد إقامة الإمامة فيها، إلا أنه لما قتل طالب الحق عاد إلى البصرة، ومكث فيها مع الرَّبيع إلى أن توفي فيها8658=p?/org.taddart.www://http. ( 201809:30/02/13)

[2]جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإِبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص 298.

[3]أبي بكر محمد الطيب بن الباقلاني، كتاب التَّمهيد، ص287.

[4]تبغورين بن داوود بن عيسى الملشوطِي، كتاب أصول الدِّين، ص131.

ويميل يوسف المِصْعَبي إلى القول بالاختيار وذلك من خلال الاستطاعة، على شرط تِيبْغُورِين وهي سلامة وصِحَّة الأعضاء.[1]

وذهب كُوبَرْلِي إلى أنَّ التَّلاتي أراد أن يحدث واسطة ومصطلحا بين ما قاله تِيبْغُورِين عن الاستطاعة وما ذكره السُّدويكشي عن القدرة الحادثة، حَيْثُ اعتبر أنَّ الاستطاعة لا تكون إلا عن طريق العلَّة، وزاد أنَّها دائمة وتعطي الإنسان القدرة على الاختيار.[2]

ولم أقف على هذا الرَّأي من التَّلاتي في مسألة العِلَّة، فالتَّلاتي يقول في شرحه لأصول الدِّيانات للشَّماخي: "وندين بادِّعائنا وإقرارنا أنَّ أفعال العباد اكتسبوها، أي تعلَّقت قدرتهم الحادثة بها "[3]

إلا أنَنَّا وجدنا للشَّيخ اطْفَيَّش خروجا عن الإجماع الإباضي، ولعلَّه تطوُّر هامٌّ في القَضِيَّة حَيْثُ ذكر الشَّيخ اطْفَيَّش في معرضه تفسيره لآية ﴿**لمن استطاع إليه سبيلا**﴾ (البقرة، 97)، "أنَّ الآية حجَّة على أنَّ الاستطاعة هنا قبل الفعل، وقولك هي مع الفعل لا قبله، إلا الحجَّ قبله لا يتم" وفي موضع آخر يؤَكِّد القَضِيَّة ويبدو أنَّه اجتهاد وسط المذهب الإباضي، ويرسم منحى جديدا في القَضِيَّة " وأنا أقول تُطلق معه وتُطلق أيضا قبله" إلا أنَّه ذكر في موضع آخر من تيسير التَّفسير في معرض تفسيره للآية ﴿ **إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا** ﴾ (الكهف، 72) أنَّ الآية دليل على أنَّ الاستطاعة مع الفعل لا قبله كما هو مذهبنا ومذهب سلف قومنا.(4)

والشَّيخ اطْفَيَّش في حديثه عن الاستطاعة قبل الفعل وبعده من أجل عدم حصرها في الفعل فقط فهو يشير إلى مسألة الخذلان، أي أن خذلان الله للإنسان سبق الفعل، وهذا يشير إلى أنَّ الاستطاعة كانت موجودة قبل الفعل وأثناءه، فإذا كانت الهداية والتَّوفيق ثمَّ الفعل.

وفي هذا يرى الشَّيخ نفسه أنَّه ليس مبتدعا شيئا جديدا في العقيدة عند الإِبَاضِيَّة، ولكن ما هو إلا عودة لأسلاف الإِبَاضِيَّة في الموضوع، فهو يستشهد بأبي عبيدة أنَّه ذهب هذا المذهب.[5]

ويذهب كُوبَرْلِي إلى القول إنَّ الاختلاف بين الإِبَاضِيَّة واضح في الاستطاعة، وإنَّ المسألة فيها تأثُّر واضح بالمعتزلة، ويتأسَّف أنَّ تِيبْغُورِين لم يقر بهذا التَّأثر.

---

[1] المصدر السَّابق، ص 129.

[2] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 267.

[3] شرح أصول الدِّيانات للشَّيخ عامر بن علي الشَّماخي، الشَّيْخ عمر التَّلاتي، طبعة حجريَّة، المطبعة البارونيَّة مصر، 1204هـ، ص 97.

[4] محمد بن يوسف اطْفَيَّش (1914)، تيسير التَّفْسِير، ص 406/2، ص 391/8.

[5] آراء محمد بن يوسف اطْفَيَّش العقديَّة، ص 360.

**المطلب الثَّالث: العصمة والعون:**

قال الله تعالى: ﴿**لَوْلَا فَضْلُ الله عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَٰكِنَّ الله يُزَكِّي مَن يَشَاءُ**﴾ يؤكِّد الله في عديد من آيات القرآن الكريم أنَّ الهداية والتَّوفيق والإيمان هو تفضُّل من عند الله تعالى على عباده.

والمراد بتوفيق الله سبحانه عند الإِبَاضِيَّة هو عطاء منه ومِنَّة، أمَّا الخذلان فهو ترك ذلك العون، ويكون العون للمؤمن في حال إقدامه على الإيمان، ويكون للكافر وقت فعله للكفر، لا قبله ولا بعده.

يعقِّب كُوبَرْلِي على هذا القول من تِيبْغُورِين، ويقول إنَّه في فصل العون والعصمة عاد تِيبْغُورِين إلى مسألة الاستطاعة أين أعطى لها تعريفا لطيفا آخر حَيْثُ قال "إنَّ استطاعة الإنسان قد تكون كفرا أي خذلانا، واستطاعة الإيمان بتأييد من الله تعتبر عونا".[1]

ويقول كُوبَرْلِي إنَّ هذا التَّعريف اللَّطيف يقرِّبه كثيراً للتَّعريف الدِّيني المسيحي في مسالة النِّعمة الفعَّالة وهي تتعلَّق بانشراح صدر الانسان لأعمال الخير، هنالك الله يعطي للمؤمنين ما يوفِّي لهم دينهم، ويسمِّيها تِيبْغُورِين لطائف إلاهيَّة،[2] واستدلَّ بالآية ﴿**وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيطان إِلَّا قَلِيلًا**﴾ (النساء، 83)

**المطلب الرَّابع: الكسب:**

يقول صاحب لسان العرب: في تعريف كَسَبَ: طلب الرِّزق، قال سيبويه: كَسَبَ أصاب، اكْتَسَبَ: تصرَّف واجتهد.[3]

يذهب كَارْلُو أَلْفُونْسُو نَالِّينُو إلى أنَّ أوَّل ظهور لمصطلح الكسب عند الإِبَاضِيَّة كان في شمال إفريقيا، وأنَّ إِبَاضِيَّة شمال إفريقيا كانوا يقولون بالحُرِّيَّة المحدودة في صورة "الكسب " بينما الأشَاعِرَة كان عندهم "الاكتساب"[4]

ويعتبر مُورِينُو أنَّ الكسب والاكتساب ليس ضرورة من إبداع أشعري، بل هو تصوُّر قرآني، حَيْثُ وردت هذه الكلمة في عدد كبير من الآيات لكنَّ القرآن يستعمله فقط في أفعال الإنسان.[5] قال تعالى: ﴿**كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ**﴾ (المدثر،38).

ورغم أنَّ الكسب من أهمِّ المفردات التي يستعملها الإِبَاضِيَّة والأشَاعِرَة، فإنَّ المعتزلة أنفسهم يستعملون الآيات التي يرد فيها كلمة الكسب من أجل دعم الحُرِّيَّة المطلقة للإنسان.

---

[1] تبغورين بن داوود بن عيسى الملشوطِي، كتاب أصول الدِّين، ص141.

[2] المصدر السَّابق، ص142.

[3] http://www.baheth.info/all.jsp?term=%D9%83%D8%B3%D8%A8(201715:30/10/13)

[4] كارلو ألفونسو نالينو،الصِّلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الإِبَاضِيَّة المقيمين في إفريقيا الشَّماليَّة، ص207.

[5] مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإِبَاضِيَّة، ص 6.

قال التَّفتزاني في شرحه للعقائد النَّسفيَّة "الله خالق والإنسان كاسب، وتحقيقه أنه صرف للعبد قدرته، وإرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق، فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب"[1]

والإِبَاضِيَّة يرفضون الجبر الذي من شأنه أن يزيل قيمة الأوامر الإلهيَّة، والامتناع عن الآثام، أو لايعطي قيمة لإرسال الرُّسل وتكليف النَّاس.

ويذهب الجعبيري إلى أنَّ الكسب الإباضي هو محاولة إيجاد منزلة بين المنزلتين، بين المعتزلة والجَبْرِيَّة، بين الجَبْرِيَّة المطلقة والقَدَرِيَّة المطلقة، فهو يحاول أن يكون وسطا بينهما، ولكن يقترب من جانب حينا ويبتعد عن الأخرى حينا آخر.[2]

وبيَّنت الظَّواهر أنَّ اسم الكسب يقتضي جانبين:

1. الجانب الإنساني في الفعل.
2. الجانب الإلهي.

حَيْثُ يذهب أبو خزر يغلا أنَّ نسبة الفعل إلى الإنسان والخلق إلى الله.[3]

بينما تعريف السَّالمي للكسب يعتبره نقيضا للجبر فهو مرتبط باختيار الله، حَيْثُ إنَّ الله خلق للإنسان حركة الفعل للاختيار، وعندما يختار تعطى له القدرة على اكتسابها، يقول السَّالمي:

"لكن لذا التَّخيير واكتسابنا *** قد انتفى الإجبار عن رقابنا" [4]

ويعتبر مُورِينُو أنَّ الإِبَاضِيَّة أنفسهم يستندون إلى القرآن للاستدلال على أنَّ أفعال الإنسان مخلوقة من عند الله، وأنَّ الإنسان يكتسبها.[5]

ولم يخض السَّالمي في صرف الله للعبد أو منعه، فقد استعمل تعبيرات مماثلة لما عند الأَشْعَرِي من نحو أفعالنا مخلوقة من عند الله ونحن نكتسبها، ومن خلالها يتمُّ معاقبتنا أو جزاؤنا في الآخرة.

يقول السَّالمي: لكن لنا في فعلنا اكتساب *** به الثَّواب وبه العقاب[6]

---

[1] سعد الدِّين مسعود بن عمر التَّفتازاني، شرح العقائد النَّسفيَّة، ص 213.

[2] فرحات الجعبيري،البعد الحضاري للعقيدة عند الإِبَاضِيَّة، ص 449/2.

[3] أبو خزر يغلا بن زُلتاف (380هـ/990)، الردُّ على جميع المخالفين (الخوارج، المرجئة، المعتزلة..)، ص47.

[4] أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، بهجة الأنوار (شرح أنوار العقول في التَّوحيد)، ص 122.

[5] مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإِبَاضِيَّة، ص 07.

[6] أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، بهجة الأنوار (شرح أنوار العقول في التَّوحيد)، ص117.

ويرى مُورِينُو أنَّ تعريف السَّالمي للكسب عبارة عن انتقاءاتليس لها معنى واحد موجَّه إليه، كما هو الحال في المذهب الأَشْعَرِي، الذي يحدُّد القدرة على العمل أو عدمه.[1]

فلهذا يمكن اعتبار مفهوم السَّالمي للكسب هو "الاختيار في وقت لحظة الفعل".[2]

وبيَّن مُورِينُو هدفه وإشكاليته حَيْثُ قال: "سأركِّز على هذه النُّقطة لأنَّها إشكاليَّة مهمَّة وهي تتعلَّق بالكسب الإباضي، هل هو نفسه الذي هو عند الأشَاعِرَة، أو هو غيره".[3]

وفي هذا الشَّأن يقول فرحات الجعبيري: " ثبت أنَّ جذور مفهوم الكسب ترجع إلى بداية القرن الثَّانِي الهجري/الثَّامِن الميلادي، مع أبي عبيدة والرَّبيع بن حبيب، إلا أنَّ المصطلح لم يتبلور عند الإبَاضِيَّة إلا فيما بعد، فقالوا هو صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل مع الإشارة إلى الاختيار".[4]

ويخلُص مُورِينُو إلى القول إنَّ الأَشْعَرِي ليس الوحيد الذي ابتدع مصطلح الكسب، لذلك فهو يرى أنَّ كسب الأَشْعَرِي لم يمدَّنا سوى بتعريفات تؤسِّس وتلِّخص عقيدته أنَّ الله هو العنصر الأوحد الذي قد يصرفه.[5]

وقد بيَّن الشَّيخ اطْفَيَّش أنَّ الإنسان لا يخلق شيئا من أفعاله، ولكن يكتسبها، بما أودع الله فيه من ملكة على الأخذ والتَّرك دون إجبار على ذلك، لذا فهو مسؤول على ما اكتسبه من أفعاله، وهو في نفس الوقت يُعتبر هذا خروج من مأزق الانحياز نحو الاختيار أو خلق الفعل، فالأَوَّل من الإنسان والثَّانِي من الله عز وجل، وفي استعمالات الشَّيخ اطْفَيَّش يذهب الباحث وينتن إلى الوقول إنَّه يستعمل الاختيار قاصدا به الكسب.[6]

**المطلب الخامس: الجَبْل:**

**أولا: تعريف الجبْل لغة:**

يقول صاحب لسان العرب في مادة جَبَلَ: وجَبْلة الجَبَل وجَبَلته: تأْسيس خِلْقته التي جُبِل وخُلِق عليها.

من هذا التَّعريف نفهم أنَّ الجَبْل يُقصد به خلق الله لأفعالهم وطبْعهم عليها.

**ثانيا: تعريف الجبْل اصطلاحا:**

الجبل هو أنَّ النَّاس مخلوقون على أن يفعلوا ما علمه الله أنَّهم يفعلونه قبل خلقهم.

---

[1] مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص 7.

[2] المصدر السَّابق، ص7.

[3] المصدر السَّابق، ص5.

[4] فرحات الجعبيري، البعد الحضاري للعقيدة عند الإبَاضِيَّة، ص482/2.

[5] مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإبَاضِيَّة، ص 07.

[6] وينتن بن النَّاصر مصطفى، آراء الشَّيخ محمَّد بن يوسف اطفيَّش العقديَّة (ت: 1332هـ/ 1914م)، ص 374.

وهذا فيه ميل إلى الجَبْر كما ذهب بعض العلماء، لذلك فعلماء نفوسة يسارعون إلى الإيحاء أنَّ هذا ليس جبرا، ويستشهدون بآيات عديدة منها قوله تعالى: ﴿**فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاس عَلَيْهَا**﴾ (الرُّوم، 30). وكان هذا الاتِّجاه سائدا في جبل نفوسة، حتَّى القرن السَّابع إلى عهد أبي نصر فتح بن نوح الملوشائي، حَيْثُ يقول: "فأفعالنا خلق من الله كلِّها ومنا اكتساب بالتَّحرك للبدن".[1]

وفي معرض حديث تِيبْغُورِين في كتابه عن الجَبْرِيَّة والجبلية يمرُّ عليها مرَّ الكرام دون التَّوقف لإبداء موقفه من الجَبْل الذي رفضه جُلُّ الإِبَاضِيَّة، ويعلق كُوبَرْلِي على هذا بقوله: "إنَّه يدعو إلى الحيرة أنَّ تبغورين لا يفرِّق بين الجبر والجبل، في حين أنَّ هذه التَّفرقة قد بيَّنها عالم آخر من جبل نفوسة هو أبو نصر فتح الملوشائي"[2].

وذكر كُوبَرْلِي أنَّ نفس الأمر يتعلَّق بأبي سهل يحي في كتابه معرفة توحيد الألوهيَّة، حَيْثُ لم يبيِّن الفرق بينهما، هل هو جهل بالقضيَّة، أو غير ذلك ويبدو أنَّه استدرك في موضع آخر باعتبار أنَّه في زمن تِيبْغُورِين قد تجاوز أهل نفوسة هذه المسألة أي في القرن السَّادِس الهجري، وانضمُّوا إلى الإجماع الإباضي في القَضِيَّة.

ويذهب الجعبيري إلى أنَّه في القرن 12/6 بدأ مفهوم الكسب الإباضي يأخذ مفهومه وحَدَّه وذلك من خلال أبي عمَّار عبد الكافي.[3]

ومن هنا يتَّضح أنَّ مسألة الجَبْلِ في نفوسة في القرن السَّادِس الهجري، قد حُسم أمرها ولم يعد من يقول بها، وكان الرَّأي الغالب يستند إلى الإجماع الإباضي وهو القول بالكسب، لذلك فمن مُحَصِّلة القول أن لا يتكلَّم عنها تِيبْغُورِين، وخاصَّة أنَّ كتابه كان مبنيًا على الأساس جوابا على طلب سائل يستوضح آراء المذهب الإباضي وفي نفس الوقت هو ردٌّ على الفرق المخالفة للمذهب الإباضي.[4]

**المطلب السَّادس: الرِّزق:**

الرِّزق هو ما أعطاه إيَّاه، أي منحه وأكسبه إيَّاه، والرِّزق من صفات الله أنَّه هو الرزاق ذو القوة المتين.

والإشكال الذي وقع بين الفرق الإسلاميَّة في مسألة الرِّزق الحرام، والأشَاعِرَة يرون أنَّ الرِّزق هو ما ينتفع به الإنسان سواء كان حلالا أو حراما.

ويعتبر الإِبَاضِيَّة أنَّ الإنسان لا ينقطع رزقه بقتله، إنَّما كان ذلك مقدَّرا من عند الله أنه سيستوفي رزقه حتَّى أجله، واستشهدوا بقوله ﷺ في الحديث المرفوع عن ابن مسعود" أَنَّ رَوْحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رُوعِيَ أَنَّ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ

---

[1] عبد العزيز الثَّميني (ت: 1223هـ)، النُّور (شرح القصيدة النُّونيَّة للشَّيخ أبي نصر فتح بن نوح الملوشائي)، ص 151.

[2] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 82.

[3] فرحات الجعبيري،البعد الحضاري للعقيدة عند الإِبَاضِيَّة، ص455/2.

[4] تبغورين بن داوود بن عيسى الملشوطِي، كتاب أصول الدِّين، ص48.

حَتَّى تَسْتَكْمِلَ أَجَلَهَا وَتَسْتَوْعِبَ رِزْقَهَا ، فَأَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ وَلا يَحْمِلَنَّ أَحَدَكُمُ اسْتِبْطَاءُ الرِّزْقِ أَنْ يَطْلُبَهُ بِمَعْصِيَةٍ ، فَإِنَّ اللَّهَ لا يُنَالُ مَا عِنْدَهُ إِلا بِطَاعَتِهِ.[1]

والرِّزق عند الإِبَاضِيَّة لا يزيد ولا ينقص على ما قُدِّر في علم الله، فبعضه معلَّق بالأسباب والبعض غير ذلك، وعلى الإنسان أن يتحرَّى في رزقه الحلال، ويتجنَّب قدر المستطاع الحرام.[2]

ويختلف الإِبَاضِيَّة مع المعتزلة، في أنَّ الله هو الذي يرزق العباد سواء كان مشروعا أو غير مشروع، بينما المعتزلة يرون بحُرِّيَّة العبد في الاسترزاق.

والمعتزلة يعتبرون أنَّ الرِّزق هو ما ينتفع به الإنسان وغيره، وليس لأحد حق المنع وهو يشترك فيه البهيمة والإنسان، إلا أنَّهم لا يعتبرون الحرام رزقا، لأنَّ الله تعالى منع من انفاقه واكتسابه، فلو كان رزقا لم يجز ذلك.[3]

وذهب الأشَاعِرَة أنَّ الأرزاق على نوعين: ما ملَّكه الله للإنسان، ومنها ما جعله له غذاء لجسمه، وهو الذي يمتلكه من جهة الحلال والحرام، ويدخل دائما في مسمَّى رزق الله تعالى،[4] لأنَّه لا رازق إلا الله وحده، والعبد يستحقُّ الذَّمَّ والعقاب على أكل الحرام، كما لا يتصوَّر الإنسان أن يأكل رزق أحد، ولا غيره بقادر على أن يأكل رزقه، لأنَّ الله قد قدَّر أرزاق الجميع.[5]

**المطلب السَّابع: الدُّعاء:**

**أولا: التعريف اللُّغَوي:**

الدُّعاء هو الطَّلب والتَّبتل والتَّوسُّل.

**ثانيا: التَّعريف الاصطلاحي:**

الدُّعاء هو ما يبتهل ويتضرَّع به إلى الله، أو ما يتوسَّل به إلى كبير أو عظيم، والدُّعاء مخُّ العبادة.[6]

يُعرِّف المعتزلة الدُّعاء أنَّه طلب المراد من الغير، شرط أن يكون المطلوب منه فوق الطالب في الرُّتبة،[7] وهم يقسِّمونه لقسمين دعاء للغير أو دعاء عليه.

ويذهب كُوبَرْلِي إلى أنَّ الجِيطَالِي يعتبر الدُّعاء قد يحدث منعا لفعل الإنسان، وقد يكون تيسيرا له، وهذا الاتِّجاه

---

[1] رواه أبو نعيم في حلية الأولياء https://hadith.maktaba.co.in/single- ( 201820:30/02/13).

[2] أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، مشارق أنوار العقول، ص 100/2.

[3] عبد الجبَّار المعتزلي، الأصول الخمسة، ص 787.

[4] مقالات الإسلاميين واختلاف المصلِّين، ص 322.

[5] سعد الدِّين مسعود بن عمر التَّفتازاني، شرح العقائد النَّسفيَّة، ص 233.

[6] https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%AF%D8%B9%D8%A7%D8%A1(201822:00/02/13) /

[7] عبد الجبَّار المعتزلي، الأصول الخمسة، ص 719.

قد يكون مقتربا لمفهوم الأشَاعِرَة.[1]

ولكن لابدَّ من بيان أنَّ هذا القول قد ربطه الجِيطَالِي بالقدر فقال إنَّه سبق في علم الله أن يكون فيه طلب من العبد.

يقول الجِيطَالِي: " واعلم أنَّ القدر والطلب لا يتنافيان والتوكّل والكسب لا يتضادَّان، وذلك أن تعلم أنَّ ما قضى الله تعالى فهو كائن لا محالة، كما أنَّ ما علم الله أن يكون فهو كائن لا محالة، ومن خالفنا في القضاء والقدر وافقنا في العلم، فربَّ أمر قدَّر الله وصوله إليك بعد الطَّلب، فلا يصل إليك إلا بعد الطَّلب، والطَّلب أيضا من القدر، ولا فرق بين الأمر المطلوب وبين الطَّلب فإنَّهما مقدوران، فمن هنا ثبت أنَّهما لا ينتفيان".[2]

**المبحث الثَّالِث: الوعد والوعيد:**

**المطلب الأوَّل: مفهوم الوعد:**

**أوَّلا: لغة:**

ورد في لسان العرب معنى وعد: وعَدَه الأَمر وبه عِدةً ووَعْداً ومَوْعداً، وقوله تعالى: ﴿**وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾ (الملك، 25)؛ أَي متى إِنجازُ هذا الوَعْد؟ أَرُونا ذلك.[3]

وفي صِحاح اللَّغة: قالوا في الخير الوَعْدُ والعِدَةُ، وفي الشَّرّ الإيعادُ والوَعيدُ.

قال الله تعالى: ﴿**قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلْكِنَا**﴾ (سورة طه،8)، أي ما أخلفنا عهدنا، وقوله تعالى: ﴿**وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ**﴾ (سورة البروج، 02)، أي اليوم المحدَّد وهو يوم القيامة.

**ثانيا: اصطلاحا:**

الوعد هو الإخبار بالخير كما فيقوله تعالى: ﴿**وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا** ﴾ (سورة التوبة،72).

والوعيد هو الإخبار بالشَّر،[4]كما في قوله تعالى: ﴿**قُلْ أَفَأُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكُمُ ۚ النَّار وَعَدَهَا الله الَّذِينَ كَفَرُوا ۖ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ**﴾ (سورة الحج، 72).

لا يمكن لأيّ عاقل أن يتصوَّر أنَّ الأوامر والواجبات التي فرضها الله سبحانه على عباده ستنتهي دون جزاء، أو أن يكون اقتراف المعاصي والنَّواهي لن يعقبها حساب أو عقاب.

---

(1)Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 282.

(2) أبو طاهر إسماعيل بن موسى الجيطالي، قواعد الإسلام، ص 93/1.

(3)http://www.baheth.info/all.jsp?term=%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%B9%D8%AF (201714:00/10/15)

(4)فرحات الجعبيري،البعد الحضاري للعقيدة عند الإبَاضِيَّة، ص528/2.

وإلا لما أقدم النَّاس على الائتمار بأوامر ربهم، أو الانتهاء عن المنهيات، ولما وجدوا ما يردعهم أو يزجرهم من اقتراف الآثام والذُّنوب، لذلك كان التَّحذير والتَّخويف من عذاب الله، حال الإقدام على المعاصي، واتِّباع أوامره طلبا لمرضاته وجزائه.

فكان جزاء آدم عليه السَّلام خسارته الجنَّة لمَّا عصى ربه، قال الله تعالى ﴿**قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾ (سورة البقرة 38).

وأول جريمة وقعت على الإرض كان قد سبقها التَّحذير من عذاب الله، قال الله تعالى: ﴿**لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ ۖ إِنِّي أَخَافُ اللهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ. إِنِّي أُرِيدُ أَن تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ ۚ وَذَٰلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ**﴾ (المائدة، 28).

وأمام هذه الحقيقة التي أرادها الله لهذا الكون، أرسل الله سبحانه وتعالى الرُّسل للنَّاس لينذروهم بهذه الحقيقة التي لا مناص منها ﴿**رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۚ وَكَانَ اللهُ عَزِيزًا حَكِيمًا**﴾ (النِّساء، 165).

**المطلب الثَّاني: تحقُّق الوعد وانجاز الوعيد:**

اتَّفق المسلمون على أنَّ الله تعالى سيحقِّق وعده للمسلمين والموفين بعهد الله، وذلك ظاهر في آيات عديدة من القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿**مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ**﴾ (ق،29).

ولكن بالمقابل خاض المسلمون جدلا كبيرا فيما يخصُّ انجاز الله لوعيده بِالنِّسْبَة للمؤمن للعاصي، هل يكون تحقُّقه حتما لا محالة، أم قد يشمل عفو الله وغفرانه لهؤلاء المستحقِّين لعذابه، حَيْثُ إنَّ بعض المذاهب ذهبت إلى القول إنّ الله يمكن تفضلا منه أن يخلف وعيده فيتعذيب العصاة من المؤمنين، لأنَّه على حسبهم يكون الانتقال من العدل إلى الكرم فضيلة، قال الشَّاعر:

وإني وإن أوعدته أو وعدته *** لمخلف إيعادي ومنجز موعدي

وبِالنِّسْبَة للإِبَاضِيَّة فحسب كُوبَرْلِي فإنَّ الله لا يخلف وعيده وإلا كان يغير أقواله،[1] وهو نفس رأي المعتزلة الذي ذهبوا هذا المذهب، قال تعالى: ﴿**لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللهِ**﴾ (يونس، 64).

**المطلب الثَّالث: الشَّفاعة وعدم انفاد الوعيد:**

يقول صاحب لسان العربّ: اسْتَشْفَعه طلَب منه الشَّفاعة أَي قال له كُنْ لي شافِعاً.

أمَّا في الاصطلاح وفق الإِبَاضِيَّة، فهي كما عرفها السَّالمي: "طلب تعجيل دخول الجنَّة، أو زيادة درجة فيها

[1]Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 149.

من الرَّب عزَّوجل لعباده المؤمنين"،[1]فتكون للأنبياء وغيرهم، ويختصُّ نبيُّنا عليه السَّلام منها بخصلة، وقيل هو المقام المحمود الذي في قوله تعالى ﴿**عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا**﴾(الإسراء69).

ويذهب كُوبَرْلِي إلى الاعتقاد أنَّ الشَّفاعة في الحقيقة لا تكون إلا كرامة للمسلمين فقط، ولا يمكن أن تبطل شيئا كان محقَّقاً، وهو الوعيد الذي هدَّد الله به العصاة، وإلاَّ كان بالإمكان تحقُّق شيئ كان غير موجودا، وهو دخول الجنَّة التي لم يعملوا لها.

وفي تحليله لعقيدة أبي سهل بن يحي في معرض ردِّه على الأَشْعَرِي، ذكر أنَّ الشَّفاعة لا تكون إلا للموفِّين بأمر الله، ممن رضي الله عنه.[2]

لذلك يرى الإِبَاضِيَّة في الشَّفاعة أنَّها زيادة في جلب النَّفع، أمَّا ما يكون من دفع الضرِّ فلا يكون إلاَّ في الدُّنيا.

بينما مُورِينُو يذهب إلى أنَّ الإِبَاضِيَّة يفسِّرون الشَّفاعة تفسيرا رمزيّاً، كما هو الحال بِالنِّسْبَة للميزان والصِّراط، فليست هي حقيقة، كما أنَّ الصِّراط ليس حقيقيّاً، كما يفسِّره البعض بالجسر.[3]

أمَّا أهل السُّنَّة فيذهبون أنَّها تدفع الضرّ وتجلب النَّفع، بمعنى أنَّها تعكس فكرة أصحابها في خلف الوعد، ودفع الضُّرر المقصود بها هنا اقتراف الكبائر.[4]

**المطلب الرَّابع: المعاصي**

**تعريف المعصيَّة:**

**أوَّلا: لغة:**

المعصيَّة هي عكس الطَّاعة، وهي مرادف للذَّنب والمخالفة، وهي فعل ما نهى عنه فاعله.

**ثانيّاً: اصطلاحا:**

هي مخالفة أمر الله تعالى فيما نهى عنه، أو عدم الائتمار بما أمر الله به، وهي على نوعين معاصي كبيرة ومعاصي صغيرة.

**أنواع المعاصي:**

وموضوع المعاصي وأنواعها له أهميَّة كبيرة في مسألة الوعد والوعيد، ذلك أنَّ المعاصي هي التي تحدِّد مصير الإنسان المسلم وحكمه، فالإِبَاضِيَّة يطلقون كافر (كفر نعمة) على العاصي الذي اقترف كبيرة وليست صغيرة، أو

---

[1]أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، مشارق أنوار العقول، ص 287.

[2]Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 107.

[3]مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإِبَاضِيَّة، ص5.

[4]فرحات الجعبيري،البعد الحضاري للعقيدة عند الإِبَاضِيَّة، ص655/2.

أصرَّ على معصيَّة، ويحكمون عليه بنار جهنَّم إذا لم يتب، والموضوع في الأمَّة الإسلاميَّة موضع خلاف، ومثار جدل.

والأزارقة بنوا رأيهم على أنَّ كل عصيان يعتبر شرك، وحجتهم في ذلك من القرآن، حَيْثُ يقول الله تعالى: ﴿**وإن اطعتموهم إنكم لمشركون**﴾ (الأنعام 121).

وما تبرَّأ الإِبَاضِيَّة منهم إلا لأنَّهم استحلُّوا ما حرَّم الله، فأحلُّوا دماء وأموال المسلمين بغير حق، لذلك يروي التَّاريخ كيف قعد عبد الله بن إباض ولم يستجب لدعوة هؤلاء منذ الاجتماع المنعقد في البصرة، أين أعلن فيه الأزارقة الهجرة عن ديار المسلمين لاعتبارها دار كفر وأنَّ أهلها كفَّار مشركون.

ومن هنا تبيَّن عدم خلط الإِبَاضِيَّة بين الكفر والشِّرْك الذي يترتَّب عليه حكم آخر من عدم الميراث أو الزَّواج، فالمؤمن لا يرث الكافر، ولا الكافر يرث المؤمن، رغم أنَّهما قد يتعايشان في مجتمع واحد.

إلا أنَّه في تقسيم المعاصي يرى مُورِينُو أنَّ الإِبَاضِيَّة لا يرون في المعاصي أنواعا وأقساما، حَيْثُ يعتبر أنَّ موضوع تقسيم المعاصي موضع خلاف بين الإِبَاضِيَّة فمنهم من يرى أنَّ المعاصي كلَّها خطيرة، لكي لا يتجرَّأ العاصي على اقترافها، لذلك وقع خلاف في معرفتها.

وهناك من يذهب إلى أنَّ الله حجب عنَّا معرفتها، لكي يكون الإنسان دائما حريصا على عدم اقترافها مع العلم أنَّ الإنسان عندما يجتنب الكبائر فإنَّ المعاصي الصَّغيرة تمحى بالتَّبع،[1] لقوله تعالى ﴿**إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ۚ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّاكِرِينَ**﴾ (هود، 114).

وقول مُورِينُو هو رأي داخل المذهب الإباضي، أمَّا الكبائر فيرى السَّالمي أنَّ المراد منها ما يلزمه حدٌّ في الدُّنيا، ولعنة الله يوم القيامة، وهي الطَّرد من رحمة الله وهي الجنَّة، مما يلزمه ذلك عذاب في الآخرة.

وأدخل في الكبائر الإصرار على المعاصي الصغيرة، وما عدا الكبائر فيدخل في باب الصَّغائر، فيقول السَّالمي:

والذَّنب قسمان كبير وجبا ***حدٌّ به والباري منه غضبا

فأوجب اللَّعن عليه *** أو قبح الرَّسول من به سقط

وعكسه الصغير مثل الكذب *** إن خف والرّقص ومثل اللَّعب

ومن أصرَّ لغير كمن أتى ***الكبير في الكتاب والسُّنن[2]

وفي باب التَّوبة عن المعاصي فإنَّ مُورِينُو يرى أنَّ الإِبَاضِيَّة لا يُلزمون التَّوبة حال التقيَّة،[3] ولعلَّ مُورِينُو يقصد

---

[1] مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإِبَاضِيَّة، ص9.

[2] أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، مشارق أنوار العقول، ص 271/2.

[3] مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإِبَاضِيَّة، ص10.

بذلك التَّوبة العلنيَّة التي تكون حال البراءة ممن صدرت منه معصيَّة كبيرة، فلا تكون التَّوبة إلا علنيَّة لترفع منه البراءة، وفي حالة التَّقيَّة أو الكتمان فإنَّ الإِبَاضِيَّة يرفعون أحكام البراءة، بينما تبقى التَّوبة دائما واجبة حال اقتراف الذنب والمعصيَّة.

**أولا: الكبائر:**

الكبائر أو المعاصي الكبيرة هي ما أوجب الله عليها حدًّا في الدُّنيا وعقابا في الآخرة إذا لم تعقبه توبة.

وعند البعض كلّ المعاصي كبائر، لأنَّ العبرة ليست بالمعصيَّة، إنَّما بمن عُصي وهو الله سبحانه وتعالى، فهو عظيم شديد العقاب.

**ثانيّاً: الصَّغائر:**

الصَّغائر هي كل ذنب لم يُوجب حدّاً في الدُّنيا، أو وعيداً في الآخرة، وكان قليل المفسدة، وهو ما كان مغفورا لأهله متروك المآخذة عليه، وهي ما تسمَّى باللَّمم.

**المطلب الخامس: الإصرار على المعاصي:**

يذهب مُورِينُو إلى أنَّ الإِبَاضِيَّة يعتقدون أنَّ الإصرار على الصَّغائر من المعاصي ينقلها إلى رتبة المعاصي الكبائر، وقد ذكر الشَّيخ اطْفَيَّش هذه المسألة في تفسيره، ولكن دون أن يستدلّ عليها بآية أو حديث.[1]

ولعل مُورِينُو لم يطّلع على رأي الشَّيخ اطْفَيَّش الذي يرى أنَّ الإصرار على المعاصي والمداومة عليها بدون توبة حتَّى الموت، يؤدِّي بصاحبه إلى الهلاك وعدم القبول، ويتأثَّر بذلك عمله، ويسقط في ما يسمَّى بالإحباط.[2]

وسبب الإحباط هو الإصرار على المعاصي، صغيرها وكبيرها، والبقاء على ذلك بدون توبة حتى الممات، قال الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُم**﴾ (محمد، 33)، ويقول: ﴿**وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ**﴾ (آل عمران، 135).

**المطلب السادس: عذاب القبر:**

يعتبر مُورِينُو أنَّ الإِبَاضِيَّة يؤمنون بأنَّ عذاب القبر واقع في الدَّار الآخرة، وأنَّه مادِّيٌّ جسديٌّ، إلا أنَّ نالِّينُو يذكر نقلا عن الأَشْعَرِي أنَّ جميع فرق الخوارج أنكرت عذاب القبر.[3]

---

[1] جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، ص346.

[2] وينتن بن النَّاصر مصطفى، آراء الشَّيخ محمَّد بن يوسف اطفيَّش العقديَّة (ت: 1332هـ/ 1914م)، ص 408.

[3] مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإِبَاضِيَّة، ص 05.

ولعلَّه يقصد بذلك النُّكار، فقد ذكر مُورِينُو أنَّ النُّكار لا يؤمنون بعذاب القبر، بينما الوهبيَّة يؤمنون ويُقِرُّون به.[1]

والإِبَاضِيَّة يستندون على آيات كثيرة من القرآن الكريم ليثبتوا عذاب القبر أنَّه واقع لا محالة، منها: ﴿**النَّار يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ**﴾ (سورة غافر،46)، واستدلُّوا بعدد كبير من الأحاديث، والملاحظ أنَّهم في هذه القَضِيَّة، استدلُّوا فقط بالأَدِلَّة النَقْلِيَّة لأن الموضوع غيبي، ولا يحتاج لدليل عقلي.

يقول السَّالمي في مشارق الأنوار:

ثم عذاب القبر مما جاء به *** تواتر الأخبار معنى فانتبه

واعتقدن صدقه ولا تحل *** تعذيب ميت لوجوه يحتمل[2]

**المطلب السَّابع: الخلود في جهنَّم للعصاة والمشركين:**

يعرِّف صاحب لسان العرب الخُلد بقوله: "دوام البقاء في دار لا يخرج منها".[3]

ويتَّفق المسلمون في قضية الخلود في الجنَّة، وخلود المشركين في جهنَّم، لكن مسألة خلود العصاة من الموحدين في جهنَّم محل خلاف واسع بين المدارس الإسلاميَّة، وهو نابع أساسا من المنطلقات والمصطلحات التي تُطلق على العاصي، فهناك من يُبقي له صفة الإسلام، وآخر ينفي عنه الإسلام ويعتبره كافرا كفر نعمة، ويُبقي له صفة التَّوحِيد.

وقد جاء أول تشكيك في مسألة الخلود في جهنَّم على لسان اليهود بعدما اعتبروا أنفسهم أبناء الله وأحبَّاؤه، قال تعالى: ﴿**وَقَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّار إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً ۚ قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ الله عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ الله عَهْدَهُ ۖ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى الله مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾ (سورة البقرة،80).

ويعتبر أوَّل من تكلَّم في موضوع الخلود في البواكير الأَوَّلى من الإسلام هو عبد الله بن إباض عندما اعتبر في رسالته أنَّ الإصرار على المعاصي، يدلُّ على عدم إيمان صاحبه مما يلزمه الخلود في جهنَّم.

والأَشَاعِرَة يعتبرون أنَّ أهل الشِّرْك مخلَّدون في النَّار، وأمَّا أصحاب الكبائر إمَّا أن يُعفى عنهم فلا يدخلون جهنَّم، وإمَّا أن يدخلوها فيعذبوا مقدار ذنوبهم ثم يخرجوا منها.

بينما فريق يرى أن لا خلود في جهنَّم لجميع أصناف الأمَّة بمشركيها وكفَّارها وعصاتها.

وفريق يذهب إلى القول إنَّ أهل الكبائر قطعا لا يدخلون جهنَّم، وإنَّما العذاب لأهل الشِّرْك.

---

[1] المصدر السَّابق، ص05.

[2] أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي، مشارق أنوار العقول، ص105/2.

[3] http://www.baheth.info/all.jsp?term=%D8%A7%D9%84%D8%AE%D9%84%D8%AF (201709:30/10/15)

وطائفة تذهب إلى القول إنَّ الجنَّة والنَّار فانيتان بعد دخول كلّ فريق منهما فيه، ونسب هذا القول إلى جهم بن صفوان.

أمَّا المعتزلة والإِبَاضِيَّة فقد اتفقا في المسألة، فهم يعتبرون أنَّ المشركين وأهل الكبائر من المؤمنين غير التَّائبين، وكذا الفسَّاق مخلدون في النَّار دائمين فيها أبدا وقد استدلُّوا بالآية الكريمة: ﴿**بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾ (سورة البقرة،81)

ويذهب شفَارْتزْ إلى القول إنَّ الإِبَاضِيَّة يؤمنون بالخلود الأبدي للعصاة المسلمين غير التَّائبين والمعاصي إمَّا أن تكون كبيرة، أو صغيرة كان الإصرار عليها،[1] ويعتقد أنَّ النَّار وضعت للأشرار، أي لأهل المعاصي وغير المؤمنين كالمسيحيين والمشركين وغيرهم.

ويذهب أيضا إلى القول إنَّ الإِبَاضِيَّة يعتبرون أنَّ الجنَّة لا أكل فيها ولا شراب، وهذا أمر غريب لم أجد له ذكرا في الكتب الإِبَاضِيَّة، ولعلَّه يقصد بذلك بعض الفرق المنشقَّة عن الإِبَاضِيَّة، أو التي تحسب على الإِبَاضِيَّة، إذ أنَّ آيات عديدة في القرآن تدلُّ صراحة على وجود المأكل والمشرب، قال تعالى: ﴿**وَفَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ (20) وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ**﴾ (الواقعة، 2)

ويذكر مُورِينُو أنَّ هذه القضايا قد ذكرها نالِّينُّو، ولكنَّه أعادها من باب تأكيد نظريَّته فيما يتعلَّق بالتَّوافق الكبير في المسائل بين إِبَاضِيَّة المشرق والمغرب.[2]

---

[1] Werner Schwartz, Les débuts de l'ibadisme en Afrique du Nord, P 55.

[2] مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإِبَاضِيَّة، ص10.

# الفصل الرَّابع: مسائل السِّياسة والمجتمع:

## المبحث الأَوَّل: الأمر والنَّهي

يعتبر الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر أصلا من أصول الإِبَاضِيَّة، ويشتركون في هذا مع المعتزلة في اعتبار الأمر والنَّهي من العقائد، وله ارتباط وثيق بأصلين وهما الإمامة والولاية والبراءة، فالأمر والنَّهي لا يصل إلى كماله إلاَّ بوجود إمام يطبِّق الحدود، والولاية والبراءة ما هي إلا نتيجة للأمر والنَّهي، فبعد استنفاد النَّهي عن المنكر يتبعه البراءة إذا لم يبادر الجاني إلى التَّوبة العلنيَّة.

### المطلب الأول: تعريف الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر

**أولا: التَّعريف اللُّغَوي:**

**المَعْرُوفُ:** اسم مفعول من عرف، وهو المعلوم والمشهور عكسه مغمور قال تعالى: ﴿**قُل لَّا تُقْسِمُوا طَاعَةٌ مَّعْرُوفَةٌ**﴾ (النَّور، 53)

**المُنْكَر:** يطلق على الجهل بالشَّيء، أو الجحود به.

**ثانيا: التَّعريف الاصطلاحي:**

**المَعْرُوفُ:** اسمٌ لكلِّ فِعْلٍ يُعْرَفَ حُسْنُه بالشَّرع أو بالعَقْل، وهو خِلافُ المنكَر.[1]

**المُنْكَرُ :** كلُّ ما تحكم العقولُ الصَّحيحةُ بقُبْحِه، أَو يُقَبِّحُه الشَّرعُ أَو يُحرِّمه أَو يكرهُه، ﴿**وَيَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ**﴾ (النَّحل آية90)[2]

ويعتبر مايكل كوك أنَّ الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر أصلٌ من أصول الخوارج وهو مرتبط بشكل أساسي بنشاطهم السِّياسي المعروفين به، وهذا ظاهر من خلال موقفهم القائل بجواز الخروج ضدَّ جور وظلم الولاَّة والسَّلاطين، لذلك يرفض الأزارقة التَّقيَّة تطبيقا لهذا الأصل.[3]

ورغم أنَّ فرقا عديدة تتَّفق مع الخوارج كالزَّيدية والإِبَاضِيَّة في كون الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر أصلا من الأصول، لاحظ كوك أنَّه يوجد من علماء السُّنَّة كذلك من يعتبر هذا الأمر واجبا، رغم أنَّهم اُتُّهموا بالخروج لتطبيقهم لهذا الواجب، حَيْثُ إنَّ الصَّورة النَّمطيَّة لازمت الخوارج في الأمر والنَّهي، حتى أصبح كل من ينهى عن منكر أو يأمر

---

[1] https://www.almaany.com/ar/dict/ar(17:50 2018/10/14)

[2] https://www.almaany.com/ar/dict/ar ( بحث في كلمة المنكر في المعجم الوسيط )

[3] مايكل كوك،الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ص651.

بمعروف تُلصق به تهمة الخروج.[1]

والإِبَاضِيَّة صاروا على خُطى المحكِّمة حَيْثُ يقول أبو عامر الشَّماخي: " وندين بأنّ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر واجب في كلّ زمان على قدر الطّاقة". [2]

واستدل تِيبْغُورِين[3] بالآيتين الكريمتين على وجوب الأمر والنَّهي قال الله تعالى: ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾ (آل عمران، 110)

وقال: ﴿**وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ (آل عمران، 104).

ويعتبر كوك أنَّ أصل النَّهي والأمر عند الإِبَاضِيَّة قديم قدم الفرقة نفسها، فهو ليس وليد اجتهادات أو إضافات على مرِّ تاريخ الفرقة، فمن خلال العودة إلى سيرة محبوب بن الرّحيل، والتي يعتبرها كتبت لعبد الله بن يحي في اليمن، ورسالة شبيب بن عطيَّة (القرن 8/2)،[4] أين يدعوان فيها إلى الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر وينتقدان السَّواد الأعظم الذين تركوا هذه الفريضة.[5]

ولم يكن الأمر والنَّهي مقتصرا على الرِّجال فحسب، بل كان للنِّساء أيضا نصيب فيه، فقد ذكر الشَّماخي في سيره كيف وقفت البلجاء الخُزامية أمام عبيد الله بن زياد ناهية عن مناكيره، حتى قتلها ومثَّل بها.[6]

وإِبَاضِيَّة المغرب والمشرق متَّفقون على وجوب الأمر والنَّهي، وكلاهما يربطانه بالاستطاعة والطَّاقة، وقد بحث كوك عن هذا الرَّبط وهذا الشَّرط فقال إنَّ هذا يعود إلى مراحل السِّياسة عند الإِبَاضِيَّة، ففي حالة الكتمان ترفع هذه الفريضة، ولكن لا تسقط متى أمكن تنفيذها وأداؤها، لأنَّهم تحت سلطة الجبابرة.

وذهب كوك إلى أنَّ الأمر والنَّهي فرض عين عند الإِبَاضِيَّة وهذا من خلال رسالة عبد الوَهَّاب بن عبد الرَّحمن

---

[1] المصدر السَّابق، ص652.

[2] عامر بن علي الشَّماخي، شرح أصول الدِّيانات، ص112.

[3] تبغورين بن داوود بن عيسى الملشوطِي، كتاب أصول الدِّين، ص109.

[4] **شبيب بن عطيَّة**: (ق:2هـ): نشأ شبيب بن عطيَّة العُمَاني في عُمَان، وكان فيها أيام قيام إمامة الجلندى بن مسعود، فقد كان أحد المقرَّبين إلى إليه وممن يضمُّهم مجلس الشُّورى، وبعد موت الإمام قام بدور كبير محاولة منه لسدِّ الفراغ النَّاجم عن سقوط الإمامة، فكان يجي القرى، يتمتع شبيب بمكانة علميَّة مرموقة، وله سيرة تنبئ عن معرفته القوية بكتاب الله وسنة نبيهﷺوتبحره فيهما، وأيضا معرفته بآثار الصَّحابة وسيرتهم http://www.taddart.org/?p=6843. (2018/02/12 16:15)

[5] مايكل كوك،الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ص664.

[6] أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي، كتاب السِّيَر، ص 61.

الذي كتب رسالة لأهل طرابلس يذكِّرهم فيها بواجب الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر.[1]

لكن الشَّيخ اطْفَيَّش يرى غير هذا، فبِالنِّسْبَة له يعتبرها فرض كفاية،[2] إذ لا يلزم أن تكون فرض عين، فالجاهل قد لا يعرف أساليب الخطاب، وفنون الدَّعوة، فيمكن أن يأتي بمنكر أكبر مما نهى عنه، ولكن رغم هذا لا يرى أنَّ الأمر والنَّهي مقتصر فقط على العلماء.

ويذهب الشَّيخ اطْفَيَّش أيضا إلى اعتبار أن لا أمر ولا نهي مع أهل القبلة "لا نهي ولا أمر بيننا وبين أهل الخلاف"،[3] دون أن يبيَّن علَّة ذلك، وأعتقد أنَّ مردَّ ذلك لاختلاف تعريف المعاصي بين الفرق والمذاهب، فقد ينكر صاحب مذهب موقفا عند مذهب آخر ليس بخطيئة عنده.

إلا أن الأمر والنهي عند العُمَانيين يرتكز أكثر على الإمام، حين كان يُذكر في السِّير أنَّ من أهم مناقب الإمام كان ناهيا عن المنكر.[4]

ويذهب كوك إلى أنَّ الجِيطَالِي تأثَّر كثيرا بالغزالي فيما يخصُّ هذا الجانب وكانت نصوصه مشابهة لما عند هذا الأخير، وهو لا يُخفي ذلك، إذ يذكر أنَّه استقى من الغزالي بعض النُّصوص، وقد تأثَّر بها حتى ذهب إلى القول إنَّ النَّهي والمنكر لا يسقط عن العبيد والنِّساء، وزاد كوك أنَّ الجِيطَالِي ذهب أبعد من الغزالي في التَّعامل مع الجبابرة، فهو لا يقف على إنكار أفعالهم بالكلام، بل زاد عليها النَّزْعَة الفعليَّة الحركيَّة لتغيير المنكر، وعدم الوقوف فقط على الأقوال واللسان.[5]

**المطلب الثَّانِي: منازل ومراتب تغيير المنكر:**

يرى الإِبَاضِيَّة أنَّ منازل النَّهي عن المنكر يمرُّ عبر ثلاث مراحل:

المنزلة الأَوَّلى: التَّغيير باليد.

المنزلة الثَّانِية: التَغيير بالقول.

المنزلة الثَّالِثة: التَّغيير بالقلب.

ويرى الشَّماخي أنَّ المنزلة الأَوَّلى للإمام، والثَّانِية للعلماء، والثَّالِثة تشمل جميع النَّاس.[6]

---

[1] مايكل كوك،الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ص 568.

[2] محمد بن يوسف اطْفَيَّش (1914)، تيسير التَّفْسِير، ص418/2.

[3] المصدر نفسه، ص418/2.

[4] مايكل كوك،الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ص579.

[5] المصدر السَّابق، ص ص573.

[6] عامر بن علي الشَّماخي، شرح أصول الدِّيانات، ص112.

ويعتقد كوك أنَّ الطَّرح المغربي أكثر ثراء منه من المشرق، رغم أنَّهم استقوا مادَّتهم من معين واحد، ومن الصُّعوبة بمكان معرفة التَّأثير في بعضهم البعض لبعد المسافة بينهم، إلا أنَّهم اختلفوا في المرأة هل يلزمها الفعل أو الاكتفاء باللِّسان في تغيير المنكر، وقد استمرَّ الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر في عُمَان من خلال الإمامات المتعاقبة، بينما المغاربة تبنَّته سلطة محدودة[1] بعد انهيار الدَّولَة الرُّستمية، واعتبر كوك أنَّ المغاربة أكثر غلظة وقساوة في تطبيق الأمر والنَّهي من المشارقة.[2]

كما يعتبر كوك أنَّ ما يميّز الإِبَاضِيَّة بشكل بارز في الأمر والنَّهي مع الفرق الأخرى، أنَّه يُعتبر واجبا على الآحاد، وأنَّه لا يتوقَّف، ولو لم يكن التَّأثير مضمونا.

ومن هنا استنتج كوك أنَّ الإِبَاضِيَّة ما هي إلا نسخة من الخوارج، ولكنَّها ملطَّفة، حَيْثُ يرى أنَّهم لا يختلفون عن الخوارج في القَضِيَّة.[3]

ويبدو أنَّ كوك بَالَغَ في التَّشبيه بين الإِبَاضِيَّة والخوارج، ولم يوفَّق في ذلك، حتى ولو كان علَّق عليها "ملطَّفة" لأنَّ الفرق واسع بين الفريقين، ولا أرى أنَّ الخوارج الذين يقصدهم هم المحكِّمة الأَوَّلى، فإنَّ هؤلاء لم يكن لهم الوقت الكافي لإبداء آرائهم ، فقد كانت نهايتهم في معركة النَّهروان، فالخوارج الذين يقارنهم مع الإِبَاضِيَّة هم الأزارقة، وشتَّان بينهما، فريق يدعوا إلى قتل مخالفيه، والهجرة من بلاد المسلمين لاعتبارها دار كفر وشرك، والآخر يدعو إلى القعود وعدم الهجرة لاعتبارهم موجودين بين إخوانهم المسلمين، وكان دأبهم الحرص على وحدة الأمة واجتماعها، والخشية من تفرُّقها.

**المبحث الثَّاني: الولاية والبراءة**

ينبثق هذا المبحث من باب الأسماء والأحكام والذي هو أصلٌ مهمٌّ من أصول الإِبَاضِيَّة، ويكاد يكون خاصًّا لهذه الفرقة، ويميّزها عن غيرها من الفرق الأخرى، وهو باب الولاية والبراءة.

يقول الله تعالى: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ ۚ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللهُ ۗ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ (سورة التَّوبة 71).

---

[1] يقصد كوك بالسُّلطة المحدودة نظام الحلقة أو نظام العزَّابة عند الإباضيَّةوالذي أنشأه أبو عبد الله محمد بن بكر الفرسطائي ( ت 440/ 1048–1049)، وفي دراسة الحلقة انظر المستشرق الإيطاليروبيرتو ريبيناتشي:

Roberto Rubinacci, Un anticodocumento di vita cenobiticamusulmana( laregoladellahalaqadellosayhabu ‘ Abd Allah Muhamed b. Bakr), Annali dell’ IstitutoUniversitario Orientale di Napoli 1961.

[2] مايكل كوك،الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ص603.

[3] المصدر السَّابق، ص605.

أجمعت المذاهب على أنَّ الحبَّ والمودَّة في الله لجميع المؤمنين والمتَّقين، وعداوة أعداء المسلمين، أو الذين لا يلتزمون بتعاليم الله تعالى كما هو مبيَّن في الآية من أصول الدِّين، حَيْثُ ربط الإيمان بالأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر بالصَّلاة والزَّكاة وطاعة الله ورسوله.

واختصَّ المذهب الإباضي على غيره من المذاهب الأخرى بخاصيَّة ولاية الأشخاص، وخاصَّة الجانب التَّطبيقي منه، وقد علَّق لِيفِتَسْكِي على هذا الجانب أنَّ الولاية والبراءة خاصيَّة عقدية إِبَاضِيَّة.

ويرى مُوتِيلاَنَسْكِي في مسألة الولاية والبراءة، أنَّها عرفت على مرور الزَّمن تطوُّراً هاماً، ولم تبق على صورتها الابتدائيَّة، مما يؤكِّد أهميتها ومركزيَّتها في الفكر العقدي الإباضي، ويدلُّ على أنَّها كانت تطبَّق في المجتمعات الإِبَاضِيَّة.

ويرى كُوبَرْلِي أيضا أنَّ الحديث عن الولاية كان منذ البواكير الأَوَّلى للمذهب الإباضي عن طريق محبوب بن الرَّحيل، في رسالته إلى الإمام يحي طالب الحق،[1] حَيْثُ أنكر عليه تشدُّده في البراءة، وأنَّ هذا لا يخدم انتشار المذهب الإباضي، وبيَّن أيضا أنَّ البراءة لا تكون في معاصي اللَّمم أي الصَّغائر، وإنَّما يؤخذ بها في الكبائر.[2]

والولاية والبراءة جانب مهمٌّ في عقيدة الإِبَاضِيَّة، وقد أخذت بُعدا جديدا في عقيدة الجنَّاوني، حَيْثُ عرفت تطوُّرا ونماء، خاَّصة فيما يتعلَّق بأحكام العلاقة مع الجبابرة.

ومفهوم الولاية يتعلَّق بواجبات المسلم نحو المجتمع كأفراد أو جماعات، بينما البراءة تتعلَّق بعلاقة المؤمن تجاه الخارجين عن المجتمع المسلم.

ويزيد مُوتِيلاَنَسْكِي أنَّه مما يعطي خاصيَّة أكثر للبراءة في مفهوم الإِبَاضِيَّة أنَّ لها آليات تطبيقها في المجتمع الإباضي نفسه، حَيْثُ إنَّها تتعلَّق بجميع أفراد المجتمع، كما أنَّها تساعد على نشر الخير والفضيلة ومنع الشَّرِّ والفساد، وتطبيق الولاية والبراءة لا يتعلَّق فقط بالحفاظ على المذهب، إنَّما كذلك لنشر الأدب والأخلاق في المجتمع.

**المطلب الأوَّل: تعريف ولاية الجملة:**

ولاية الجملة تتعلَّق بجميع المؤمنين عامَّة، وهي الحبُّ في الله لكل من آمن بالله ورسوله واتبَّع هداه منذ خلق الله آدم عليه السَّلام إلى قيام السَّاعة، فهؤلاء هم أولياء الله ويجب على المسلم أن يحبَّهم ويدعو لهم بالمغفرة والرَّحمة.

وينفرد الجِيطَالِي عن غيره من الإِبَاضِيَّة بخاصيَّة، وهي وضعيَّه الإمام ضمن ولاية الجملة، بمعنى يَلْزَم لكل مؤمن إضفاء صفة المحبَّة والمودَّة للإمام، ويعتبر كُوبَرْلِي هذا المنحى من باب إضفاء "حصانة أو قداسة" على الإمام رغم أنَّ هذا ليس من تقاليد الإِبَاضِيَّة.[3]

---

(1) انظر الرسالة في كتاب منهج الدَّعوة عند الإباضية، محمد صالح ناصر، ص 372.

(2) Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie,P 30.

(3) المصدر السَّابق، P 131

كما أنَّه يقترح أن يكون"الإمام الغالب" وهو الإمام المحتل والذي يحترم تعاليم الإسلام في الولاية ولو كان غير إباضي، أن يكون ضمن أصحاب الولاية، لأنَّه مغاير لأئمَّة الجور الذين هم في البراءة، ويذهب كُوبَرْلِي أنَّ هذه مرحلة يلتزم فيها الإِبَاضِيَّة بأوامر ضدَّ رغبتهم، وهي حالة متعلِّقة بالخوف والتقيَّة.[1] وقد أعطى لها مصطلحا خاصّاً سمَّاه بولاية الإقليم، إذ يعتقد أنَّه إبداع من الجِيطَالِي، وهو احترام الإمام على شرط أن لا تصدر منه كبيرة.[2]

ويرى كُوبَرْلِي أنَّ استعمال التَّقيَّة من قبل الإِبَاضِيَّة، إنَّما هو منع للهجرة من أراضي الظُّلم والجبابرة، وتسهيلا للإِبَاضِيَّة العيش مع الأطياف الأخرى في وئام وسلام، واستشهد بذلك بأبي عبيدة الذي اعتبره مؤسِّس جماعة كانت تنشط في الخفاء في البصرة، وكان يحمل لقب إمام الحرب والماليَّة.[3]

وقد يكون هذا الأمر مشابها لولاية البيضة التي هي اجتهاد من الإمام أفلح بن عبد الوَهَّاب إذ تتعلَّق بإمام إباضي يحكم غير الإِبَاضِيَّة في الدَّولَة الرُّستميَّة، فعلى الإباضيين اعتبار من هم تحت سلطته في الولاية، وهو الذي يطلق عليه مصطلح ولاية البيضة، وفي تطوّر لمسألة الولاية عند الإِبَاضِيَّة نرى أنَّ الجِيطَالِي أراد أن يبيّن ويفرض عكسها ومقابلها إذ تتعلَّق بإمام غير إباضي يحكم الإِبَاضِيَّة وغيرهم، وهذا الإمام على حسب الجِيطَالِي تلزم ولايته إذا ثبت عدله ولم يكن جائرا أو ممن تصدر عنه كبيرة من الكبائر.

**المطلب الثَّانِي: تعريف براءة الجملة:**

براءة الجملة تتعلَّق بجميع الكفَّار والعصاة، وهي البغض في الله لكل من أشرك بالله أو أنكر وجوده أو كفر أو جحد رسالاته ورسله، أو ارتكب معاصي أو أصرَّ عليها دون أن يتوب، فهؤلاء جميعا يجب على المسلم أن يبغضهم ويبرأ إلى الله منهم.

ويقول عنها الجِيطَالِي إنَّها: فريضة على كل مكلَّف في حال البلوغ، وهو أن يتبرَّأ من جميع أعداء الله من الأَوَّلين والآخرين من الجنّ والإنس أجمعين إلى يوم الدِّين، من غير قصد إلى أحد بشخصه".[4]

والمقصودون في الجملة هو الذين ذكرهم الله تعالى في القرآن الكريم وخصَّهم باللَّعن أو العذاب، لأنَّهم عصوا لله فاستحقُّوا هذا العقاب، سواء تعلَّق الأمر بقوم أو بأفراد خصَّهم الله في كتابه، ومثل ذلك قوم نوح ولوط وعاد وثمود، وأمَّا بِالنِّسْبَة للأفراد كفرعون وهامان وقارون وأبي لهب وامرأة نوح وامرأة لوط.

**المطلب الثَّالث: ولاية الأشخاص:**

---

[1] المصدر السَّابق، ص.132

[2] المصدر السَّابق، ص.141

[3] المصدر السَّابق، ص.56

[4] أبو طاهر إسماعيل بن موسى الجيطالي، قواعد الإسلام، ص 1/ 181.

ولاية الأشخاص هي الحبُّ والولاء والرِّضا والدَّعاء بالرَّحمة والمغفرة لكل من ثبت وفاؤهم بدين الله كأشخاص، سواء ثبت ذلك بالقرآن أو بالسُّنَّة أو بخبر العدول من المسلمين أو بالمعرفة الشَّخصيَّة، ويشمل هذا الأنبياء المذكورة أسماؤهم في القرآن الكريم ومن الصَّحَابَة والتَّابعين ومن جاء بعدهم من الصَّالحين، وكل من عرف التزامه وتقواه.

ويذهب كُوبَرْلِي أنَّ مبدأ الولاية والبراءة متأصِّل بشكل كبير في عقيدة الإِبَاضِيَّة، حَيْثُ يقول: " نحن الآن أمام حقيقة راسخة في المذهب الإباضي"،[1] لدرجة أنَّ الجِيطَالِي وضعه في باب التَّوحِيد، ويعرِّفه: "بأنَّها واجب الرَّحمة تجاه المسلمين، وطلب الدَّعاء لهم".[2]

حتَّى أنَّ أبا ستَّة شارح قواعد الإسلام أراد أن يبيَّن أنَّه من النَّاحية المنهجيَّة فأصل هذا الباب ليس في ركن التَّوحِيد، لكن بإدراجه مع ركن التَّوحِيد أراد الجِيطَالِي أن يبين أهميَّته وقيمته.[3]

وفي موضوع الصَّحَابَة فإن جوزيف فَانْ أَسْ يعتبر أنَّ الإِبَاضِيَّة لا يقدّسون الصَّحَابَة كلَّهم، إذ يعتبرونهم بشر، ويمكن أن تصدر منهم ما يوجب منهم البراءة، لذلك فالإِبَاضِيَّة لا ينظرون إلى الصَّحَابَة نظرة تقديس كما هو حال بعض المذاهب الإسلاميَّة الأخرى الذين يرونهم معصومين عن الخطأ كأنبياء. [4]

وفيما يتعلَّق بأطفال المشركين فقد كان موضوع نقاش واجتهاد، فقد سكت عنهم الجِيطَالِي، وقال الحكم عليهم حتى بلوغهم، فإن التزموا بتعاليم الإسلام فهم في الولاية، وإن خالفوا فهم في البراءة.[5]

وأمَّا أطفال العبيد فقد كانوا محل جدل واسع، حَيْثُ رأى الجِيطَالِي إلحاقهم بأطفال المسلمين.[6]

**المطلب الرَّابع: براءة الأشخاص:**

البراءة الشَّخصيَّة تعني البُغض وعدم محبَّة كل من ثبت كفره ونفاقه ممن ورد ذكره في القرآن أو السُّنَّة النَّبويَّة، أو ممن عُرف من الظَّالمين والمجرمين والكفَّار والعصاة، وهي كما يقول مُورِينُو:" هو نبذ صاحب المعاصي، ولا يُرفع عنه الحكم حتى يعلن توبته، التي من شروطها أن تكون علنيَّة، وكذلك وجوب صرف ما يلزم من الكفَّارات

---

[1] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 129.

[2] المصدر السَّابق، ص.129

[3] أبو طاهر إسماعيل بن موسى الجيطالي، قواعد الإسلام، ص 1/ 129.

[4] لعلَّ فَان أَس شبَّههم بالأنبياء لا من حيث الوحي، ولكن من حيث العصمة التي هي خاصيَّة للأنبياء حيث أنَّ بعض الفرق تعتبر الصَّحابة معصومون عن المعصية، لا تصدر عنهم أخطاء.

[5] أبو طاهر إسماعيل بن موسى الجيطالي، قواعد الإسلام، ص63/1.

[6] المصدر السَّابق، ص 64/1، يذهب الجيطالي إلى عدم القول بولاية جميع أبناء العبيد، فهو يحصرها على أبناء عبيد المسلمين فقط أما أبناء عبيد الكفار والمشركين فيقول فيهم بالوقوف. الصَّفحة نفسها.

والعقوبات".[1]

والأصل ولاية المؤمن، إلا أنَّه قد ينتقل من حالة ولاية إلى حالة براءة، لذلك يَعتبر فَانْ أَسْ أنّ الإِبَاضِيَّة يسحبون الولاية من كل إباضي صدرت منه معصيَّة من كبائر الذُّنوب أو أصَّر على اللَّمم، وهذا ينتهي بطرده من الجماعة، وتتأثَّر سمعته، ولا تقبل شهادته.[2]

إلا أنَّه ينبغي معرفة أنَّ الإِبَاضِيَّة منذ القرن الأَوَّل كانوا متسامحين ومسالمين، وخاصَّة في المجتمعات التي كانوا فيها أقليَّة، حَيْثُ إنَّ نشأتهم في الوسط البصري الذي كان يعجُّ بالتيَّارات المختلفة والمعارضة، جعلهم يتبنَّون التَّعايش مع الغير منذ فترة مبكرة.

وتعتبر الباحثة الأمريكيَّة هولفمان أنَّ البراءة عند الإِبَاضِيَّة من الحكَّام الجبابرة هي شعور داخلي لا يتجاوز إلى الفعل أو الاعتداء أو أخذ مسلك العنف.[3]

وحسب مُورِينُو فإن مصير أطفال المشركين عند موتهم يعتبرهم الإِبَاضِيَّة من خلال السَّالمي يذهبون إلى السَّماء، لأنَّهم لم يصلوا إلى عُمُر يتبيَّن انتهاكهم لإخلاصهم لله، كما كان عهدهم بذلك عندما كانوا في صلب آدم.[4]

وفي علاقة الإِبَاضِيَّة مع غيرهم، يذهب كُوبَرْلِي إلى أنّ الجنَّاوني صاغ مصطلحا جديدا وهو دار الخلط عوض دار الحرب، يدلُّ على حالة اندماج الإِبَاضِيَّة مع غيرهم من الفرق الأخرى، وكذلك يعطي صورة من التَّوافق الحاصل بين المذاهب المختلفة في منطقة واحدة.[5]

ولم أجد ذكرا لهذا المصطلح عند الجنَّاوني، ولعل كُوبَرْلِي يقصد به الجِيطَالِي، الذي رأى في إمام العدل ومن هم تحت ولايته لابدَّ لهم من ولاية والتي تسمَّى ولاية البيضة ما لم تصدر منهم ما يستلزم البراءة منهم، فدعى إلى عدم التَّعصُّب على الأجانب، وهو دعوة إلى الاختلاط بين الإباضي وغيره، ويسمِّي دارهم في هذه الحالة دار عدل وحق.[6]

وابتكار الجِيطَالِي لهذا التَّقسيم الجديد، وهو بلاد العدل وبلاد الظُّلم، يّعدُّ تطوُّرا بارزا ومهما في عقيدة الإِبَاضِيَّة، فالعدل يأخذ معنى واسعا وأفقا أكبر، ويرفض التَّفرَّق والتَّمذهب والتَّحزب، ويدعو إلى نصرة الإمام مهما

---

[1] مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإِبَاضِيَّة، ص 9.

[2] جوزيف فان آس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، ص344.

[3] مقالات مختارة لفاليري هولفمان، ص 13.

[4] مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو، ملاحظات حول العقيدة الإِبَاضِيَّة، ص5.

[5] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 56.

[6] أبو طاهر إسماعيل بن موسى الجيطالي، قواعد الإسلام، ص 139/1.

كان انتماؤه إذا كان يطبّق العدل والحق بين النَّاس، وأيُّ إمام يحارب المبتدعة فيمكن اعتباره إماما عادلا.

ويعتبر كُوبَرْلِي أنَّ هذا رجوع في التَّقاليد الإِبَاضِيَّة أمام هذا التَّوسع في مفهوم العدل، ولكن إذا رأينا إلى الوضعيَّة التَّاريخيَّة التي كان يعيشها الإِبَاضِيَّة الوهبيَّة في نفوسة، تبيَّن معنى اجتهاد الجِيطَالِي، إذ أنَّ الصِّراع المرير بين النُّكار والوهبيَّة، جعل التَّعايش السِّلمي فيما بينهم خيارا لا مفرَّ منه خاصة أمام ضُعف الوهبيَّة في جربة في تلك الحقبة من التَّاريخ.[1]

وتختلف عقيدة التَّوحِيد لعمرو بن جُميع عن عقيدة نفوسة في إقرار العلاقة بين فئات المجتمع أو ما يُطلق عليه بالمِلَل، حَيْثُ نرى أنَّ عَمْرُو بن جُميع فصَّل في المسألة، بينما الجنَّاوني كان له طرح مقتضب للموضوع.

وقد عبَّر صاحب عقيدة التَّوحِيد عن مخالفته الواضحة للأزارقة في التَّعامل مع الهاربين والفارّين من الحرب، أو الجرحى، حَيْثُ نهى عن الإجهاز عليهم، بعد التَّأكد من عدم خطورتهم أو عودتهم إلى الحرب، وكذلك عدم التَّعرض للنِّساء وأبناء العدو.

بينما الجنَّاوني يذهب إلى جواز إهدار دم المتمرّدين والمقاتلين، ويعتبر ذلك حقا مشروعا، لكن لايجوز أخذ مالهم وممتلكاتهم.

ويصل كُوبَرْلِي إلى ملاحظة مهمَّة من خلال المقارنة بين العقيدتين فيقول إنَّه "لا يوجد أي أثر لأفكار الأزارقة في الفكر الإباضي، وهذا ما يدلُّ على الفرق الشَّاسع بينهما، وقد أيده في هذا رُوبِيرْتُو رُوبِينَاتْشِي من خلال أبحاثه".[2]

ويبيّن كُوبَرْلِي أنَّه من خلال متابعته للمسار التَّاريخي الذي عاشه الإِبَاضِيَّة أثبتت جميع الوقائع والحروب التي خاضها الإِبَاضِيَّة أنَّهم ملتزمون بعقيدة نفوسة بقوَّة سواء في تيهرت أو في نفوسة نفسها، رغم أنَّهم خاضوا حروبا ضارية، إلا أنَّهم أثبتوا صلابة عقيدتهم، والتزموا بنهجهم، فلم يجهزوا على جريح في المعركة ولم يأخذوا مالا بغير حق.[3]

وبيَّن في موضع آخر أنَّ الإِبَاضِيَّة غالبا ما تنتهي كتبهم باللَّعن على المبتدعة، وهذا ليس حكما بالشِّرْك أو الكفر عليهم أو التَّحريض ضدَّهم، إنَّما هو من باب التَّبرُّء منهم، وبيان الموقف منهم.[4]

ولم تكن البراءة في جميع أحوالها إيجابيَّة للإِبَاضِيَّة، فقد شقَّت أحيانا صفَّهم، وهذا ظاهر من خلال الصِّراع على الإمامة في عُمَان، وكانت كذلك سبباً لانبثاق أكبر فرقة منشقَّة عن المذهب الإباضي وهي فرقة النُّكار، وكذا الأزمات

---

[1] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie,P 131.

[2] المصدر السَّابق، ص.61

[3] المصدر السَّابق، ص.61

[4] المصدر السَّابق، ص.176

التي عرفتها الإمامة في عُمَان عبر تاريخها الطويل.

**المطلب الخامس: مرتبة الوقوف:**

**أوَّلا: الوقوف:**

الوقوف هو منزلة بين الولاية والبراءة وهي حالة تستعمل إذا لم يثبت عند المسلم تقوى شخص ما، فيجب عليه أن يقف فيه، فلا يحبه ولا يبغضه، أي لا يتولاه ولا يتبرَّأ منه، وهذا ما يسمَّي بالوقوف.

وهو حكم مبني على الجهل بالشَّخص، قال الله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا**﴾ (سورة الإسراء/36)، وقد نهى أبو عبيدة عن وقوف الشَّكّ وأجاز وقوف السُّؤال، أي أن يقف عن الحكم زمن السُّؤال عن حالة الشخص.

ويعتقد كُوبَرْلِي أنَّ الجنَّاوني ذهب إلى اعتبار الوقوف مخرجا للقضايا التي يعتريها الشَّك، وقد تكون حالة مؤقته لقضايا يغلِّفها الجهل، حتى ينكشف عنها الغطاء.

وقد يكون الوقوف خاصًّا ببعض الفئات كأطفال غير المسلمين، أو أطفال العبيد.[1]

بينما وِيلْكِنْسُون يذهب إلى أنَّ الوقوف في انتظار الحكم هو من أجل الفحص والسُّؤال، وهي حالة من عدم الجزم واليقين في شخص من الأشخاص، كما ينبِّه إلى خاصيَّة مهمَّة وهي أنَّه لابدَّ من التَّفرقة بين الإرجاء والوقف.[2]

**ثانيا: بين الوقوف والإرجاء:**

الإرجاء هو إرجاء الحكم على الشَّخص، وهو ما يرفضه الإِبَاضِيَّة، لأنَّ إرجاء الحكم يعطي صاحبه الذَّريعة للإتيان بالمنكرات مثل الأمويِّين الذين كانوا يتبنَّون عقيدة الإرجاء، أي عدم الحكم على أفعالهم وإرجاء الحكم عليها في الآخرة، لذلك رفض الإِبَاضِيَّة الإرجاء لأنه مخالف لمبادئهم.

ويرى شفَارْتزْ أنَّ الوقوف عند الإِبَاضِيَّة يعني إرجاء الحكم عليه لانتظار معرفة حاله، أمَّا الارجاء الذي يعرف به المرجئة فالمراد به إرجاء أمره إلى الآخرة.

كما يعتبر شفَارْتزْ أنَّ الإِبَاضِيَّة اضطروا إلى استعمال الإرجاء في بعض المسائل الكبرى كالمتعلِّقة بالصَّحَابَة، وكان غرضهم من ذلك الحفاظ على وحدة وتماسك الأمُّة الإسلاميَّة، وهو يمثِّل تطوُّراً مهمًّا في العقيدة الإِبَاضِيَّة وهي الحكم على الصَّحَابَة، فلذلك استعملوا الوقوف وهو الارجاء فيما يخصُّ عليا وأتباعه، فأرجأوا الحكم عليهم، وتوقَّفوا فيهم، لكي لا يزيدوا للأمَّة الإسلاميَّة شرخا واتساعا.[3]

---

[1] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie,P 56.

[2] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإِبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص372.

[3] Werner Schwartz, Les débuts de l’ibadisme en Afrique du Nord, P57.

ولعل ممَّا هو جدير بالذِّكر والذي يعتبر تبلورا هاما في العقيدة الإِبَاضِيَّة بِالنِّسْبَة لموقفهم من الصَّحَابَة بعد الافتراق، أنَّه تجب فيهم ولاية الجملة، والابتعاد عن التَّنقيب في زمن من الصَّعب التَّحقُّق في أخباره، والعلماء الإِبَاضِيَّة قد حكموا بما قد عايشوه. فقد ذكر عبد الرحمن بكلّي(ت 1406هـ/ 1986م) نقلا عن العلاَّمة خلفان بن جميل السَّيَّابي (ت1972/1392م) لما سُئل عن الصَّحَابَة بعد أحداث الفتنة، قال "تلك دماء طهَّر الله منها أيدنا، فلنطهِّر منها ألسنتنا، فالصَّحَابَة كلهم عدول قبل الفتنة، من توقَّف ولم يدخل في الفتنة فهو على حاله في الولاية، وأما من دخل فيها فقد حكم عليه أصحابنا بما عاينوه فيه، لكن طال الزَّمان وتساهل النَّاس في نقل ما كتبوا، فلنكتف بولاية الجملة فيما غاب عن علمنا".[1]

**المبحث الثَّالِث: الإمامة:**

**تمهيد:**

عرفت الإِبَاضِيَّة ضرورة وأهميَّة وجود إمام يحكم المسلمين في وقت مبكر جدّاً، فقبل انفصالهم عن المحكِّمة، كان أوَّل إمام لهم هو عبد الله بن وهب الرَّاسبي، وكان هذا اتجاها سائدا، والذي تعلَّق بضرورة وجود قائد للمسلمين، ولو أنَّ هذا الجانب لم يعرف البلورة الفكريَّة والنَّظريَّة.

كما عرفت الإِبَاضِيَّة الإمامة في اليمن، مع عبد الله بن يحي طالب الحق، وكذا الإمامة في طرابلس مع أبي الخطاب عبد الأعلى بن السَّمح بن عبيد المعافري الحميري اليمني (144هـ/761م)، وكذا الإمامة في الدَّولَة الرُّستميَّة التي عاشت قرنا ونصفا من الزَّمن، ثم الإمامات المتعاقبة في عُمَان.

وتتميَّز الإِبَاضِيَّة عن غيرها من فرق الخوارج والمعتزلة أنَّهم يرون ضرورة وجود الإمام، فبعض فرق الخوارج يرون إمكانيَّة التَّعامل المباشر مع القرآن وفهم مراد الله منه، ولا داعي لوجود وساطة بشريَّة، بينما المعتزلة يعتبرون أنَّ معرفة الإنسان بالقُبْح والحُسْن من خلال عقله يجعله في غنى عن وجود إمام يعرِّفه بذلك، إلا أنَّهم يرون بضرورة وجوده لإقامة الحدود.[2]

من هنا يظهر مفارقة الإِبَاضِيَّة عن الخوارج والمعتزلة، ولاعجب في ذلك حَيْثُ إنَّ الإمامة تعتبر ركيزة مهمَّة في تطبيق أصل آخر من أصول الإِبَاضِيَّة، وهو الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر.

ذكر كُوبَرْلِي أنَّ تِيبْغُورِين أورد ذِكْر الإمامة في باب الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر، وعلى حسب المؤلِّف فتبغورين لا يفرق بينهما، ولعلَّ ذلك كان من باب أنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقوم إلا بإمام، الذي يفصل بين الخصومات، والضَّرب على يد الظَّالم ومعاقبة السَّارق، وإنصاف المظلوم.

---

[1] أبو طاهر إسماعيل بن موسى الجيطالي، قواعد الإسلام، ص88/1.

[2] عبد الجبَّار المعتزلي، الأصول الخمسة، ص 753.

ويذهب الإِبَاضِيَّة إلى القول بإمكانية خطأ الإمام ووجوب فصله حال الخطأ، كما يمكن أن يقترف كبيرة من الكبائر كما فعل الإمام علي كرم الله وجهه، حَيْثُ يرى كُوبَرْلِي أنَّ هذا الاتجاه في التَّفكير كان يميّز القبائل الشَّمالية التي عرفت الحُرِّيَّة واختيار القائد من حضارات العراق القديمة، والذين ورثوا النَّهج الديمقراطي، بينما على النَّقيض نجد القبائل الجَنُوبِيَّة التي كان يسود ثقافتها القديمة فكرة تقديس الحاكم، يرون فيه أنَّه يمثِّل نصف إله، فلذلك نرى أنَّ الشِّيعة تسرَبت إليها هذه الأفكار، فتبنَّوا نظرية عصمة الإمام.[1]

ولا أعتقد أنَّ هذا الرَّأي صائب إلى درجة كبيرة، فالتَّأثر والتَّأثِير قضيَّة لا مناص منها، ولكن إذا استندنا إلى رأي كُوبَرْلِي، فإنَّها حتى حضارات الشَّمال كانت تعتقد أنَّ الحاكم يمثِّل نصف إله، فلذلك أعتقد أنَّ العامل الدِّيني وصياغة عقيدة المذهب هو الذي فرض نظريَّات الإمامة بعيدا عن تأثير الحضارات القديمة المجاورة للقبائل الجَنُوبِيَّة أو الشَّماليَّة.

ويعتقد كُوبَرْلِي أنَّ بداية بلورة نظرية الإمامة كان من خلال رسائل عبد الله بن إباض أو ما يُطلق عليها أيضا عقيدة عُمَان،إذ بيَّن فيها أنَّ المباحات والمحرَّمات تُأخذ من القرآن الكريم، وأنَّ أعمال الخلفاء والحكَّام تُقاس وتُقيَّم وِفْقَها،[2] كما فعل ذلك مع الخليفة عثمان بن عفَّان، حَيْثُ رفض إمامته موضِّحا أنَّ سبب ذلك كان لعدم تطبيقه للعدالة الاجتماعيَّة، فقد كان لا يعدل في توزيع الأراضي والعقارات، وخرقه للعهد بينه وبين المسلمين، كما بيَّن أنَّ قرابته للرَّسول ﷺلا تشفع له يوم القيامة،[3] ونفس الأمر في قرابة علي بن أبي طالب للرَّسولﷺ، حَيْثُ استشهد بالآية الكريمة ﴿**وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيطان فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ** ﴾ (الأعراف، 175).

**المطلب الأوَّل: ضرورة وجود الإمام:**

يذهب وِيلْكِنْسُون إلى اعتبار أنَّ الإِبَاضِيَّة يقولون بضرورة وجود الإمام، فهي فريضة عندهم، ولا يمكن بأي حال أن يبقى المجتمع بدون إمام في أي مسلك كان، وخاصَّة فيما يتعلَّق بمسلك أو إمامة الظُّهور، وذلك للتَّمكن من إقامة العدل، ومعاقبة الآثمين، وقتال المتمرِّدين، وردِّ الأعداء، ويرى أبو عبيدة بضرورة تقيُّد الإمام بشرع الله، وإن حاد عن منهج الله وجب قتله.

كما يذهب الشَّيخ اطْفَيَّش إلى أنَّ عدم وجود الإمام يؤدي إلى تعطيل وإلغاء حدود الله، وعدم إقامتها

---

[1] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie,P16.

[2] المصدر السَّابق، ص.25

[3] المصدر السَّابق، ص25.

وتنفيذها، وما لا يتمُّ الواجب إلا به فهو واجب.[1]

ويستندون في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ**﴾ (آل عمران، 110).

وهي واجبة لأنَّه لابدَّ من:

- تطبيق حدود الله.
- الدِّفاع عن المسلمين وطرد العدو.
- تقسيم الغنائم بين المسلمين بالعدل.
- تطبيق العدالة الإلاَهِيَّة من خلال ردِّ المظالم.

ويعتبر تِيبْغُورِين الإمامة فرضا من الفروض وأنَّه بدونها لا يمكن للنَّاس الاتباع، لأن وجود الإمام ضمان لتطبيق التَّعاليم الإلاَهِيَّة، وتحقيقا للعدل.[2]﴿**وَأَن تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ**﴾ (النساء، 127).

ويذهب أبو عمَّار أنَّه لا يمكن تطبيق حدود الله إلا بمعيَّة إمام، ولا تطبق من عوَّام النَّاس، وإلا عمَّت الفوضى.[3]

وتعتبر الإمامة عند الجنَّاوني فرض كفاية بِالنِّسْبَة للمسلمين، وتعقد الولاية للإمام عن طريق البيعة، ويلزم المسلمين ولايته وطاعته، وعصيان الإمام من أكبر الذُّنوب.

وفي عقيدة نفوسة يذكر الجنَّاوني الإمامة في باب الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر، أنَّ الإمامة واجبة من باب إقامة ركن الأمر والنَّهي، وهو ردٌّ على النُّكاث الذين لا يوجبون الإمامة.[4]

وذهب تِيبْغُورِين وأبو عبيدة بأنَّ على الإمام المختار قبول البيعة، واتِّباع ما جاء في كتاب الله تعالى وسنَّة نبيه، وما تعارف عليه الصَّالحون، وإن لم يفعل ذلك قتل.[5]

إلاَّ أنَّ طاعة الإمام لا تكون عمياء، فطاعته مقيَّدة بالإخلاص لأمر الله، والإخلال بذلك يجعل بيعة الإمام باطلة.

---

[1] محمد بن يوسف أطْفَيَّش (ت 1914م)، شرح عقيدة التَّوحيد، ص 589.

[2] تبغورين بن داوود بن عيسى الملشوطِي، كتاب أصول الدِّين، ص107.

[3] آراء الخوارج الكلامية، الدكتور عمار الطَّالبي، الموجز لأبي عمَّار عبد الكافي الإباضي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1978، ص 233/1

[4] أبو زكرياء يحي بن أبي الخير الجَنَّاوِنِيّ، عقيدة نفوسة، ص 48.

[5] تبغورين بن داوود بن عيسى الملشوطِي، كتاب أصول الدِّين، ص108.

ولا يوجد لزمن الإمامة وقت محدَّدٌ، والمسلمون لابدَّ أن يُظهروا للإمام الإخلاص من خلال تقديم يد العون له، ويرى اطْفَيَّش أنَّه لا يعطى اسم "أمير" لإمام المسلمين، إلا إذا كانت إمامته شاملة لجميع أقطار المسلمين.

ويعتبر كُوبَرْلِي أنَّ التَّاريخ يكشف أنَّ شَّروط الإمامة كانت مثاليَّة، وأنَّ الواقع أثبت العجز عن تطبيق جميع تلك الشَّروط،[1] وقد أعطى في ذلك نماذج، منها:

1 / تواجد إمامين في منصب واحد في مكان واحد وفي وقت واحد، وذلك في إمامة الحضرمي والمرادي اللذين قُتلا في ظروف غامضة.

2/ الإمامة غالبا كانت مرتكزة في قبيلة واحدة، من عائلة الرُّستميِّن الذين لاقوا دعم القبائل البَرْبَرِيَّة، رغم أنَّ الإِبَاضِيَّة يقولون بأهليَّة الجميع في تولِّي الإمامة.

3/ وقع الافتراق في المذهب الإباضي من خلال خلاف فقهي في تولِّي المفضول مع وجود الأفضل، والذي هو خلاف بين الإمام عبد الوَهَّاب بن عبد الرَّحمن زعيم الوهبيَّة، وابن فندين زعيم النُّكار، الذي لم يعترف بإمامة عبد الوَهَّاب.

ويعتبر وِيلْكِنْسُون أيضا أنَّ الإِبَاضِيَّة في هذا الحالة خالفوا مبدأهم الذي ينصُّ على عدم إمكانيَّة وجود إمامين في مصر واحد، إلا إذا انفصلا، وهو ما نراه في إمامة أبي الخطاب والقاضي عبد الجبار.[2]

ومن باب أنَّ الرَّبيع بن حبيب أجاز إمامتهما، فسَّر وِيلْكِنْسُون ذلك أنَّ أفكار الإمامة انتقائيَّة عند الإِبَاضِيَّة، ويضع الإِبَاضِيَّة نموذجا ومرجعا لأنفسهم يُحتذى به وهي خلافة أبي بكر الصِّديق وعمر بن الخطاب، وكذلك قيادة أبي عبيدة مسلم الإمام الرُّوحي والسِّياسي والاجتماعي للإِبَاضِيَّة.

ويذهبلِ يفِتَسْكِي إلى اعتبار أنَّ الإِبَاضِيَّة يقولون إنَّ الإمامة ليست ضرورية في حالة ما تكون الشَّروط غير مواتية، ويرى أنَّ هذا نفس مذهب الخوارج، وهي المرحلة التي تسمَّى بالكتمان.[3]

ولم يفرِّق لِيفِتَسْكِي بين قول الخوارج الذين يرون بعدم وجود الإمامة دائما، ورأي الإِبَاضِيَّة الذي يرون إمكانيَّة عدم وجوبها استثناء، وهي حالة الكتمان.

وفي ضرورة وجود الإمام فإنَّ كُوبَرْلِي يبيَّن أنَّ تِيبْغُورِين يدافع بدون أية مواربة وبقوة عن ثورات أوائل الخوارج في عهد التَّحكيم، ومن أجل هذا يقرِّر أنَّه لابدَّ من إمام إباضي يضمن تطبيق أمر الله، ولو بحدِّ السِّيف، ولو كان تحت

---

[1] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 293.

[2] جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإِبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص372.

[3] Al- Ibāḍiyya_ Encyclopaedia of Islam, Second Edition _ Brill Online,2010,
مقال حول الإِبَاضِيَّة ليفيتسكي في الموسوعة...http://www.brillonline.nl.proxy.lib.umich.edu/subscriber/ui

إمرته مسلمون من أهل القبلة، كما هو الحال في معركة صِفَّين عندما خرجوا عن طاعة الله، وعن اتباع كتابه، فلذلك يرى أنَّه لابد من مقاتلة الطَّواغيت الذين ردُّوا كلام الله ورسوله، حتى يرضوا بحكم الله.

وهنا ينبّه كُوبَرْلِي إلى ملاحظة مهمَّة جدّاً تتعلَّق بضرورة قراءة الأحداث في سياقها التَّاريخي، وعدم اجتثات الوقائع بعيدا عن مسارها، ويقصد هنا مقاتلة أهل القبلة في معركة صِفَّين، حَيْثُ إنَّ الإِبَاضِيَّة لم يخرجوا من مبدئهم القائل بعدم قتال أهل القبلة أو أخذ أموالهم.[1]

ولم يَرِد في مسند الرَّبيع أحاديث تنظِّم بها الإمامة، مما أعطى دلالة على أنَّ الرَّبيع تأثَّر بمحيطه من خلال الدَّولَة الأمويَّة، ورغم ذلك فهم لم ينتخبوا إماما في البصرة.

ولكن لابدَّ للإشارة أنَّ الرَّبيع وإن لم يكن إماما كما هو شأن الإمامة في مسلك الظُّهور، إلا أنَّه كان خليفة لأبي عبيدة يسيِّر أمور الحركة الإِبَاضِيَّة في البصرة، وبالتَّالي فيمكن القول إنَّه كان إماما في مسلك الكتمان الذي يستلزم العمل، ولكن في الخفاء.

ويعتبر وِيلْكِنْسُون أنَّ بعض أفكار الإمامة كانت مستوردة من خارج الدَّائرة الإِبَاضِيَّة، ومن ذلك قضيَّة الشُّورَى فيعتبرها وِيلْكِنْسُون أنَّها استيراد لما عند المعتزلة.[2]

ولا أعرف لماذا ذهب وِيلْكِنْسُون هذا المذهب بدون تقديم دليل، فالمعروف في الحركة الإِبَاضِيَّة أنَّها كانت تتمتَّع بوجود مجالس، فيه تسيَّر شؤون الحركة، وكذلك وجود جماعة ما يسمَّى بالحلِّ والعقد، فمن خلالهم يُعيَّن الإمام بالتَّوافق، ورغم وجود زعيم في مجالسها، فإنَّ هذا لا يمنع أن تكون استشارات بين أعضاء المجلس.

ولقد تبلورت نظريَّة الإمامة عند الإِبَاضِيَّة من خلال الدَّولَة الرُّستميَّة، وخاصَّة في ظلِّ الصِّراع القائم بين الإمام عبد الوَهَّاب والنُّكار بقيادة يزيد بن فندين.

**المطلب الثَّاني: انتخاب الإمام**

يعتبر كُوبَرْلِي أنَّ أوَّل شرط من شروط انتخاب الإمام في المذهب الإباضي يكون عن طريق جماعة الحلِّ والعقد التي تتكوَّن أحيانا من ستَّة أو سبعة أفراد منتخبين ومعيَّنين من الإمام السَّابق، ولا تكون فرديَّة.[3]

وجماعة أهل الحلِّ والعقد تتكوَّن من فئات المجتمع من شيوخ وعلماء، وأحيانا ممثلي القبائل، كما يكون من بينهم قاضي الدَّولَة الذي له الحقُّ أيضا في اختيار الإمام.

ويشترط أن يكون انتخاب وتعيين خليفة الإمام في عاصمة الدَّولَة تيهرتِ النِّسْبَة للرُّستميِّين، ونزوى للعُمَانيِّين،

---

(1) Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 87.

(2) جُونْ كَرَافَن وِلْكِنْسُون، الإِبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، ص365.

(3) Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 297.

وتكون على ملأ من النَّاس، ليكونوا شهودا عليها.

ولا يعتدَّ بآراء النَّاس في قبولهم للإمام أو رفضهم له، مادام قائما على شرع الله ولم يصدر منه ما يوجب خلعه ومحاسبته.

والإمام لا يستطيع أن يخلع نفسه، ولا أن يخلعه أحد من الأمَّة إلا بكتاب الله، فهو خليفة الله على الأرض.

والإمام الجديد المبايع هو الذي يؤمُّ النَّاس في أول جمعة له، ويخطب في النَّاس، ويحضر النَّاس الصَّلاة، وهذا يعتبر بمثابة تنصيب رسمي لهذا الإمام.[1]

**المطلب الثَّالث: أسباب خلع الإمام**

يرى كُوبَرْلِي أنَّ من أهم المبرِّرات لخلع الإمام هو إتيانه بكبيرة من الكبائر، ولا يعتدُّ في ذلك بالنَّزوات والمعاصي الصَّغيرة التي تعتبر هفوة وغفلة، والتي لا يحاسب عليها.[2]

قد تكون مبرِّرات خلع الإمام عدم إيفائه بمستلزمات الحكم من خلال إعاقة جسديَّة طرأت عليه، أو أنَّ صحَّته الجسميَّة لا تسمح له بمزاولة الحكم، كإصابته بمرض، أو عدم قدرته على الجهاد.

وإذا عجز الإمام بمرض، أو خُلع لسبب من الأسباب السَّابقة، أو غيرها كوفاة أو قتل، فإن وكيل الدَّولَة هو الذي يتولَّى منصب الإمامة لحين اجتماع هيئة الحلِّ والعقد لتعيين خليفة له.

ومصطلح وكيل الدَّولَة مصطلح جديد على الأدب السِّياسي الإباضي، ولا أعرف من أين استقاه كُوبَرْلِي، ولعل الترَّجمة لم تسعفه، ووظَّف في ذلك مصطلحا حديثا مكانه.

**المطلب الرَّابع: شروط الإمامة**

يَعتبر كُوبَرْلِي نقلا عن تِيبْغُورِين أنَّ شروط الإمامة عند الإِبَاضِيَّة تتلخَّص في صفات جسديَّة وخلقيَّة:

فالصِّفات الجسديَّة يعتبرها مثلما هي موجودة عند أهل السُّنَّة من كمال البصر والسَّمع، وكذا الرُّجولة وهي صفة تعطي للإمام القدرة على الجهاد،[3] بينما لا يعطون له صفة العصمة كما يذهب إلى ذلك الشِّيعة.

وأن يكون الإمام شخصا تقيًّا وورعا وعالما ولا يهمُّ من أية قبيلة ينتسب، فهم لا يعتبرون القرشيَّة شرطا من شروط الإمامة، فلذلك لا يجوز له أن يخرج عن الطَّريق المستقيم، وإلا كان مصيره الخلع أو القتل وانتخاب إمام آخر، فالكبائر عند الإِبَاضِيَّة بعد الإصرار عليها وعدم التَّوبة، تنزل صاحبها من الإيمان إلى كفر النِّعمة.

وليس شرطا أن يكون الإمام هو الأعلم والأفضل، كحال ابن فندين مع الإمام عبد الوَهَّاب الرُّستمي.

---

[1] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 299.

[2] المصدر السَّابق، ص299.

[3] المصدر السَّابق، ص 295.

وينتقد الشَّيخ اطْفَيَّش فتح باب الإمامة العظمى للعبيد، حَيْثُ يعتبر أنَّ هذا مبالغة لا يمكن تطبيقه، إلا إذا كان عبدا في الأصل حُرًّا في الحال، فلابدَّ من شرط الحُرِّيَّة للإمام، إلا أنَّه يمكن أن يُعيَّن لوظائف أخرى مثل الجباية.[1]

وقد انتقد كُوبَرْلِي الجِيطَالِي في قضيَّة ارتكاب الإمام كبيرة من الكبائر، حَيْثُ ذكر أنَّه يلزم طاعة الإمام رغم ذلك ولو اقترف كبيرة من الكبائر، وهذا يعطي اعتقادا أنَّ الإمام بعيد عن المحاسبة والمساءلة.[2]

ولم أقف على هذا القول في مؤلفات الجِيطَالِي فكتاب قواعد الإسلام ينصُّ بشكل صريح على التَّبرُّئ من أئمة الجبابرة واعتبار دارهم دار ظلم وجور، ولعلَّ الأمر اشتبه على كُوبَرْلِي في وَلاَيَة من كانوا تحت إمرة أئمَّة الجور، حَيْثُ ذهب الجِيطَالِي إلى القول بالبراءة من الطَّائعين لائمة الجور، لكن استدرك وقال"ينبغي الحذر، فولايتهم أولى، ذلك أنَّهم قد يكونون يطيعونه تقيَّة وخوفا".[3]

وهذا في حقيقة الأمر غريب وجديد في المذهب الإباضي، والذي يعتبر في نفس الوقت تطوُّرا في العقيدة الإِبَاضِيَّة والتي تأخذ بمقتضيات الأحوال والواقع.

ويرجع ذلك كُوبَرْلِي إلى أنَّ الواقع الذي عاشه الجِيطَالِي، فرض عليه هذا الاجتهاد فقد كان الإِبَاضِيَّة في نفوسة وجربة يعيشون حالة ضعف في عهد الحفصيِّين، لذلك فيعتبر طاعة الإمام رغم أخطائه إيجابيَّة، لأنَّ عصيانه قد يؤدِّي إلى خطورة ومفاسد.

ويذهب كُوبَرْلِي إلى أنَّ استعمال الجِيطَالِي إلى لفظة "قيل" في طاعة الإمام العاصي، يدلُّ على انَّها تعتبر حالة استثنائيَّة ومؤقتة.

**المطلب الخامس: سلطة الإمام**

يتمتَّع الإمام بسلطة دينيَّة إداريَّة وقانونيَّة، فهو الحارس على أموال وبلاد المسلمين، وله الحق في الدَّعوة إلى انعقاد الحرب من أجل الدِّفاع وردِّ الأعداء عن المسلمين.

والإمام رغم تمتَّعه بصلاحية السُّلط الدِّينِيَّة والقانونيَّة من تنفيذ وقضاء، إلا أنّه لا يُعفيه عن استشارة الهيئة الشُّورية.

وللإمام صلاحيَّة تعيين القاضي للبلاد، وله الحقُّ في الرُّجوع إليه حال اختلافه مع المجلس الشُّوري، ويرى كُوبَرْلِي أنَّ الإمام غير ملزم أحيانا بأحكام القاضي، حَيْثُ يستطيع نقضها حال تبيَّن له الحكم أنَّه قد يؤدي بالبلاد

---

[1] محمد بن يوسف أطْفَيَّش (ت 1914م)، شرح عقيدة التَّوحيد، ص 593.

[2] Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 131.

[3] قواعد الإسلام، أبي طاهر إسماعيل بن موسى الجيطالي( 750)، ص 74/1.

إلى الفوضى، وأعطى في ذلك مثلا بالإمامة في عُمَان.[1]

كذلك للإمام صلاحيَّة اختيار وزرائه على شرط أن يستوفوا شروط قبولهم، ومنها أن يكونوا من أهل الولاية.

**المطلب السَّادس: أنواع الإمامة عند الإِبَاضِيَّة:**

على عكس ما يذهب وِيلْكِنْسُون أنَّ الإمامة عند الإِبَاضِيَّة انتقاءات وتأثُّر من فرق أخرى، فإنَّ أنواع الإمامة عند الإِبَاضِيَّة يكاد يكون خالصا من إبداع إباضي، فأنواع الإمامة تنقسم إلى أربعة أقسام: دفاع وظهور وكتمان وشراء، وتأخذ بها الدَّولَة والإمام حسب الحالة التي تمرُّ بها.

وقد ذكر منها لِيفِتَسْكِي ثلاثة ولم يتطرَّق إلى الشَّراء الذي يمكن أن يكون بِالنِّسْبَة إليه حالة استثنائيَّة، وقد تكون مندرجة في الكتمان.[2]

حَيْثُ ذكر أنَّ:

**أوَّلا: إمامة الظُّهور:**

تتعلَّق هذه المرحلة بإقرار المشائخ في ذلك البلد والإمام الذي يُنتخب بصفة عاديَّة يُعترف به كإمام البيعة.

**ثانيا: إمامة الكتمان:**

يتولّى الإمام في هذه المرحلة من أجل تسيير شؤون الإِبَاضِيَّة، ولا تُقام فيه الحدود، وينشغل بالحفاظ على الدِّين، من خلال مراقبة المجتمع، وتعليمه وتربية أبنائه، وقد ذكر التَّاريخ أنَّ حلقة العزَّابة خَلَفَت سقوط الإمامة، وقد تولَّت الحَلَقَة رعاية الشُّؤون الدِّينِيَّة والثَّقافيَّة والاجتماعيَّة للأمَّة، وبقي المجتمع الإباضي محافظا على نفسه ومذهبه منذ سقوط الدَّولَة الرستمية.

**ثالثا: إمامة الدِّفاع:**

مهمَّة الإمام الدِّفاع عن الإِبَاضِيَّة، من أجل ردِّ العدوان، والحفاظ على حياة المسلمين وأموالهم، وتنقضي مباشرة بعد زوال الخطر.

وقد ذُكرت تعريفات أخرى وردت في كتب السِّير، حَيْثُ نجد أيضا "إمام الأحكام" أو "إمام التَّحقيق"، ولعل هذه التَّسميات خاصَّة بالمشارقة، والإِبَاضِيَّة غالبا ما يطلقون على الإمام أمير، أمير المؤمنين، أمير المسلمين، وكذلك يطلق عليه خليفة، وذكر لِيفِتَسْكِي إنَّ إِبَاضِيَّة البربر من شمال إفريقيا كما يُروى في التَّاريخ أعطوا اسم ملك لإمام،

---

[1]Pierre Cuperly, Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie, P 301.

[2]Al- Ibāḍiyya_ Encyclopaedia of Islam, Second Edition _ Brill Online, 2010,

مقال حول الإِبَاضِيَّة ليفيتسكي في الموسوعة...http://www.brillonline.nl.proxy.lib.umich.edu/subscriber/ui

وهو مخالف للسِّير الإِبَاضِيَّة.[1]

**نقد الدِّراسات السَّابقة:**

لقد كانت دراسات المستشرقين حول العقيدة الإِبَاضِيَّة تختلف من مدرسة لأخرى، فقد ركَّزت بعض المدارس على قضيَّة وأغفلت أخرى، إلا أنَّ الباحث كُوبَرْلِي عرف خصوصيَّة، وهو استقصاء أغلب الأصول الإِبَاضِيَّة ودراستها وتحليلها.

وكان أهمُّ شيء يحسب لتلك الدِّراسات أنَّها حاولت قدر المستطاع الاعتماد على المصادر الإِبَاضِيَّة، وهذا واضح من خلال تبيان منهجهم وهو البحث من خلال المصادر الإِبَاضِيَّة ثم الحديث عن تلك المصادر في بداية أبحاثهم.

والمستشرق الذي يعتبر بحقٍّ علا كعبه في هذا المجال هو الباحث كُوبَرْلِي، إذا استطاع أن يصل إلى مخطوطات إِبَاضِيَّة ليس من السَّهل الوصول إليها في زمانه.

ويأتي من بعده بشكل أقل كلّ من شفَارْتِزْ الذي حاول التزام الموضُوعِيَّة بشكل كبير، وكذا مَارِيُو مُورِينُو الذي كان جريئا في نقد من سبقه في المدرسة الإيطاليَّة، ولم يُرِد السَّير على نسقهم ونتائجهم.

بينما الباحثون الآخرون فقد اعتمدوا على دراسات غيرهم، مما جعل في غالب الأحيان أفكارهم لا تختلف كثيرا عن سابقيهم، وأحيانا أخرى نجد فيها تكراراً، ولا تحمل شيئا جديدا يذكر.

وفي هذه الدِّراسات ما لها وما عليها:

**ومن أهم ما يحسب لها:**

اعتماد أغلبها على المصادر الإِبَاضِيَّة وخاصَّة ما يتعلَّق بفترة النَّشأة أو ما يطلق عليه بالفترة المبكِّرة.

اعتماد مصادر غير إِبَاضِيَّة لعقد مقارنات فقط.

كانت نظرة بعضهم لإشكاليَّة العلاقة بين الخوارج والإِبَاضِيَّة موضوعيَّة بشكل كبير، وكذلك بيان الفرق الكبير والشَّاسع بين الإِبَاضِيَّة والأزارقة من خلال التَّفرقة بين المسلمين.

محاولة إبراز التَّطوُّر العقدي عند الإِبَاضِيَّة وهذا كان بشكل بارز عند كُوبَرْلِي،حيث أبرز مثلا الجانب الرُّوحاني في عقيدة أبي سهل، وكذا ما ذهب إليه لِيفِتَسْكِي في اعتبار أنَّ خاصية الولاية والبراءة خاصيَّة بحثة إِبَاضِيَّة فيما يتعلَّق بجانبها العملي.

إنصاف الإِبَاضِيَّة في كثير من المواقف، في اعتبار أنَّ بعض القضايا أصيلة في المذهب الإباضي، كقضيَّة الأسماء

[1]Al- Ibāḍiyya: Encyclopaedia of Islam, Second Edition : Brill Online, 19

والصِّفات، والخلود في النَّار لأهل الكبائر، التي وإن لقيت شبيها لها بما عند المعتزلة إلا أنَّهم يختلفون في البدايات والنَّهايات، وهذا في نفس الوقت ردٌّ على بعض المستشرقين الذين يرون في المذهب الإباضي نسخة للمعتزلة وغيرها.

الوصول من خلال الوقائع التَّاريخية إلى ما كان يدعوا إليه الإِبَاضِيَّة في كتبهم، وهي محاولة الإِبَاضِيَّة دوما الحفاظ على وحدة الأمَّة الإسلاميَّة، مما يفهم منه إخلاص الإِبَاضِيَّة لمبادئهم.

ردود كُوبَرْلِي على بعض المستشرقين وعدم السَّير في فلكهم، وذلك في الردِّ على الزَّاعمين بالتَّأثر بما هو موجود عند المسِيحِيَّة والتَّعلُّق بنظرية :Logos" وقال إنَّ هذا لا علاقة له بما يسمَّى كلمة الله وبين كلام الله.

دعوة كُوبَرْلِي لقراءة الأحداث في سياقها التَّاريخي وعدم اجتثاثها عن مسارها الزَّمني، في القول إنَّ الإِبَاضِيَّة يقاتلون أهل القبلة وذلك في أحداث صفين، في حين أنَّهم يعتبرون أنَّ أهل القبلة لا يجوز قتالهم.

**ما يحسب عليها:**

ردُّ كلما هو شبيه بالمسِيحِيَّة إليها، كما وصف كُوبَرْلِي عقيدة أبي سهل بأنَّها شبيه بما هو موجود لدى الثَّقافة الإنجيليَّة.

اجتهادات خارجة عن إجماع المؤرِّخين والدَّارسين، وذلك دون سند تاريخي قوي كاعتبار المعتزلة إنَّما أطلقت عليهم هذه التَّسمية من باب اعتزالهم الفتنة، بالرَّغم أنَّه لم يكن لهم نشوء بعد.

تشبيه الإباضيَّة بالمعتزلة، وأحيانا بالشَّيعة في القضايا التي تكون محور اتِّفاق، دون محاولة الحفر التَّاريخي لنشأة المصطلح أو القَضِيَّة أو معرفة من تكلم فيها وفصَّل فيها أول مرَّة، وهذا واضح بشكل كبير عند مايكل كوك الذي أرجع مسائل جزئيَّة إلى المعتزلة كمسألة الشُّورَى.

الخلط بين الفرق الإِبَاضِيَّة في عقائدهم بين النُّكَّار والوهبيَّة، حَيْثُ برز ذلك في نسبة إنكار عذاب القبر للوهبيَّة وهو قول للنُّكار.

نسبة بعض الأفكار إلى الإِبَاضِيَّة ولم يقولوا بها، ومنها أنَّ أطفال المشركين عند موتهم يصعدون إلى السَّماء.

اعتبار وِيلْكِنْسُون أنَّ التَّطوُّر والاجتهاد داخل المذهب الإباضي مناقض لمبادئهم، كما اعتبر ذلك في فتوى الرَّبيع بن حبيب في إمامة المفضول مع وجود الأفضل.

ورغم هذه المساوئ إلا أنَّه لابد من الإقرار أنَّ بعض المستشرقين كانوا فعلا ملتزمين بالبحث الموضوعي، الذي ساهم بشكل كبير في نماء الدِّراسات حول المذهب الإباضي.

## الخاتمة

بعد سبرنا واطلاعنا على أهمِّ الأبحاث لأهمِّ المدارس الاسْتِشْرَاقِيَّة حول المذهب الإباضي، حَريٌّ بنا أن نتوقَّف لنسترجع أهمِّ المحطَّات التي مرَّت بنا في هذه الأبحاث، وهذا التُّراث الكبير، مستذكرين أهمَّ النِّقاط البارزة التي ميَّزت دراسات المستشرقين عن بعضهم البعض، لذلك نلخِّص هذه الدِّراسة في النِّقاط التَّالية:

1. لا يمكن إعطاء حكم عام على المستشرقين وعلى الدِّراسات الاسْتِشْرَاقِيَّة، لا من النَّاحية الإيجابيَّة ولا من النَّاحية السِّلبيَّة، لأنَّها مختلفة المنشأ والمشرب، والدَّافع والغاية.
2. لابدَّ من الإقرار بدور المدارس في الكشف والتَّعريف بالمخطوط الإباضي ونشره وفهرسته وترجمة بعضه، رغم ما شاب هذا من ضرورة استعماريَّة أو معرفيَّة، ورغم بعض التَّجاوزات من بعض المستشرقين الذين احتالوا على المخطوطات الإبَاضِيَّة من تهريب أو سرقات.
3. ميَّز مدارس الاستشراق في شكلها العام أنَّ دافعها الأوَّل كان واحدا، وهو الدَّافع الدِّيني، ولكن لابدَّ للإشارة أنَّ تاريخ الاستشراق تاريخ طويل وعريق، فلم يعد يحمل تلك الصِّفة حاضرا، إذ ما يغلب في مجال الدِّراسات المعاصرة أنَّها أكاديميَّة بعيدا عن التَّأثير الدِّيني والسِّياسي، إذ أنَّ أغلبها مؤطَّر في جامعات، ويخضع للمعايير العلميَّة في البحث وهوفي شكل أطاريح وأبحاث للدُّكتوراه، ولذلك نؤيِّد مذهب عبد الرَّحمن بدوي بضرورة الفصل بين ما هو بحث أكاديمي مجرَّد، وما هو مدفوع من رجال الدِّين والذي يعكس جدلا دينيّاً لا علميّاً.
4. لا حظنا بروز نوع جديد من الاستشراق لا يرتبط بالمدارس الكلاسيكيَّة العريقة، ولا يتحدَّد بجغرافيا والذي هو متلبِّس بالسُّلطة والسِّياسة والأمن، وهو حاضر بقوة في الولايات المتَّحدة الأمريكيَّة، وهو الذي أشار إليه إدوارد سعيد عن تأسيس قسم في واشنطن تحت إشراف الحكومة الفيدراليَّة، وهو عبارة عن مخابر علميَّة، ومعاهد تبحث في قضايا واسعة اجتماعيَّة ودينيَّة وسياسيَّة، لكن تحركه مراكز سلطة لها أهدافها واستراتيجياتها، ولا تمت إلى البحث العلمي المجرَّد بصلة، ويمثله تلامذة جون وانسبرو (1928-2002) وهم مايكل كوك وباتريسيا كرون وغيرهم.
5. حاول الاستشرق أن يأتي على جميع القضايا المتعلِّقة بالمذهب الإباضي من تاريخيَّة وعقديَّة وفقهيَّة وانتربولوجيَّة، فقد جاءت دراساتهم متنوعة، ومختلفة، كما عرفت ترجمة بعض الكتب.
6. التزم معظم المستشرقين بالرُّجوع إلى المصادر الإبَاضِيَّة، وهذا ما ميَّز الباحثين حول الدِّراسات الإبَاضِيَّة فهم لم يبدؤا أبحاثهم إلا بعد اكتشافهم التُّراث الإباضي.

7. لقد كان المستشرق البارز في هذه الدِّراسات هو بيار كُوبَرْلِي لما أبداه من محاولة الالتزام بالموضوعيَّة العلمية في أبحاثه، فجاءت ذات قيمة عاليَّة في التَّحليل والتَّحقيق والتَّدقيق، وحتى نقد انحرافات المستشرقين من قبله.
8. اعتبار بعض المستشرقين من خلال رد بعض الأصول الإبَاضِيَّة لغيرها من المذاهب، وبالخصوص ويلكنسون أنَّ العقائد عند الإبَاضِيَّة ما هي إلاَّ انتقاءات لآراء من هنا وهناك، وهذا شبيه لما ذهب إليه بعض المستشرقين من المدرسة الانكلوسكسونيَّة أنَّ الإسلام" ما هو إلاَّ مزيج بين أراء يهوديَّة مع القوَّة البدويَّة العربيَّة".
9. يختلف المستشرقان مايكل كوك وباتريسيا كرون عن غيرهما من الباحثين، لما لهما من دراسات تفتقد إلى روح البحث العلمي، وتتميَّز بالتَّعصُّب وعدم الموضوعيَّة، وهما لا يزالان يمثِّلان بحق المدرسة الاسْتِشْرَاقِيَّة القديمة بثوب معاصر، والتي يُطْلق عليها اسم "المراجعون الجدد"، والتي تستند إلى التشكيك وعدم اليقين بموثوقية المصادر الإسلاميَّة، وعدم الحكم بيقينيتها وومصداقيتها، وقد عرف هذا التيَّار نقدا لاذعا من الأصدقاء قبل الخصوم، وهو تيار عرف التَّغريد خارج السِّرب، وقد سعى جاهدًا إلى إنكار بعض الشَّخصيَّات في التَّاريخ الإباضي، وإنكار مكانتها واعتبار ذلك تضخيما من أهل المذهب لاعتبارات شتَّى، أو التَّشكيك في الانتماء القبلي لبعض الشخصيات، ولكن كان هذا من باب إثارة العواصف والزَّوابع، وليس لغرض الدَّفع بالبحث العلمي، إذ كان غالب قولهم أنَّنا نزرع الريبة والشَّك ولكن ليس علينا أن نثبت ذلك.
10. التَّفسير القبلي والمادي لكثير من الظواهر في التَّاريخ الإسلامي، وهو ناتج من منهج النقد اللِّيبرالي الذي طبق على العهدين القديم والجديد، حيث اعتبر مايكل كوك أنَّ دافع العرب وراء الفتوحات لا يمثِّله إلاَّ أمران العصبيَّة القبليَة، والسَّعي خلف الأموال التي تجنى من نتائج الحرب، فالإبَاضِيَّة عرفت انتشارا واسعا في القبائل العمانيَّة من أزديَّة وكِنْدِيَّة وغيرها، أمَّا في شمال إفريقيا فكان الدَّافع لانتشار المذهب الإباضي هو الهروب والانتقام من ظلم الأمويين واستغلال تلك المناطق وابتزازها، وما مجيء سلمة بن سعد لشمال إفريقيا إلا من أجل البحث عن أسواق جديدة لتجارته.
11. عرفت المدارس الاسْتِشْرَاقِيَّة إجماعا على تجاوز بعض القضايا في المذهب الإباضي وعدم دراستها وإبداء رأي فيها، كبعث الرسل والأنبياء، وإنزال الكتب، وكذا الملائكة، واليوم الآخر، وذلك من دون تبرير منهم، ولعلَّ هذا يخالف قناعاتهم، أو أن أبحاثهم كانت انتقائية، فأمور الغيب لا تخدم توجهاتهم ومصالحهم، أو أنَّ تلك المواضيع لم تعرف جدلا واسعا بين الفرق الإسلاميَّة.
12. عدم الاجتهاد في تقصّي أصول بعض المصطلحات لبعض الباحثين ورمي الإبَاضِيَّة بالاقتباس والتَّأثُّر بالمعتزلة في كل قضية اتَّفقا فيها، ولو كان هذا المصطلح أصيلا عند الإبَاضِيَّة.

13. اعتبار ويلكنسون أنَّ المذهب الإباضي ليس إلاَّ انتقاءات من آراء من مذاهب أخرى، وهذا الحكم يطلقه دون دليل.
14. عرفت المدراس الاسْتِشْرَاقِيَّة نقدا داخليّاً، إذ لم تكن متوافقة جميعا على بعض ما ذهب إليه الآخرون، من توظيف لمناهج معرفيَّة لا تتناسب مع الدِّراسات الإسلاميَّة، حيث عرفت مدرسة المراجعون الجدد نقدا شديدا لاذعا لما تبنَّته من منهج غير علمي.

وأهمُّ ما توصَّلت له الدِّراسات الاسْتِشْرَاقِيَّة حول العقيدة الإبَاضِيَّة:

أولا: اختلاف الإبَاضِيَّة عن الخوارج اختلافا جذريّاً من خلال:

1. حكمهم على المؤمنين المخالفين لهم بأنَّه من أهل القبلة ويتزوَّجون منهم ويرثونهم، وفي حال حرب لا تؤخذ أموالهم ولا تُسبى نساؤهم، ولا يتبع الفار منهم.
2. اعتبارهم دار المخالفين دار إسلام لا تجب الهجرة منها، وهو مخالف للأزارقة الذين يوجبونها.
3. سعيهم للمحافظة على الوحدة الإسلاميَّة من خلال التَّعايش مع المذاهب الأخرى، ومساهمتهم في محاربة الخوارج من الأزارقة جنبا إلى جنب مع الدَّول الأمويَّة رغم خلافهم معها.

ثانيا: تطوُّر الأصول عند الإبَاضِيَّة حسب الأحوال والوقائع والأزمنة وعدم جمودها على نمط واحد وهذا بارز في أصل الولاية والبراءة إذ تطوَّر تطوُّرا بارزا حسب أماكن، وجود الإبَاضِيَّة، وحال ضعفهم وقوتهم.

ثالثا: تشبيه بعض القضايا المتعلِّقة بالجانب الرُّوحي بما هو موجود عند الثَّقافة الميسحيَّة، كمسألة المعرفة القلبيَّة لله تعالى.

رابعا: إنصاف بعض المستشرقين للإباضيَّة من خلال إرجاع أصالة بعض المصطلحات أو الأصول للإباضيَّة، حيث كانت محلَّ اتِّهام من بعض المستشرقين أنَّها انتقاءات من مذاهب أخرى.

خامسا: ظهرت بعض الدِّراسات لا تفرِّق بين الإبَاضِيَّة، وغيرها من الفرق المحسوبة عليها أو المنفصلة عنها، مما جعلها تنسب آراء للإبَاضِيَّة بغير دليل، ولم يقولوا بها.

سادسا: اعتبار بعض الدِّراسات عقيده الإباضيَّة انتقائية، وأنَّ أغلبها مستقى من المعتزلة وبعضها من الأشاعرة.

سابعا: اعتبار المذهب الإباضي وإن اتفق مع المعتزلة في النِّهايات إلا أنَّهما يختلفان في المنطلق والبدايات، فقد كان منطلق الإبَاضِيَّة غالبا القرآن والنُّصوص وسند المعتزلة العقل والمنطق.

ثامنا: تعتبر الدِّراسات أنَّ المدرسة الإبَاضِيَّة متعلِّقة جدّاً بحريَّة الفكر، فرغم خلافهم في قضايا أساسيَّة مع غيرهم كقضيَّة الرؤية إلاَّ أنَّهم لم يرموهم بالشِّرك أو التَّجسيم، باعتبار ذلك لا يعدو أن يكون خطأ في التَّأويل.

تاسعا: تشكيك بعض الدِّراسات في شخصيَّات تاريخيَّة إباضيَّة، واعتبارها من نسج الخيال دون تقديم دليل على ذلك.

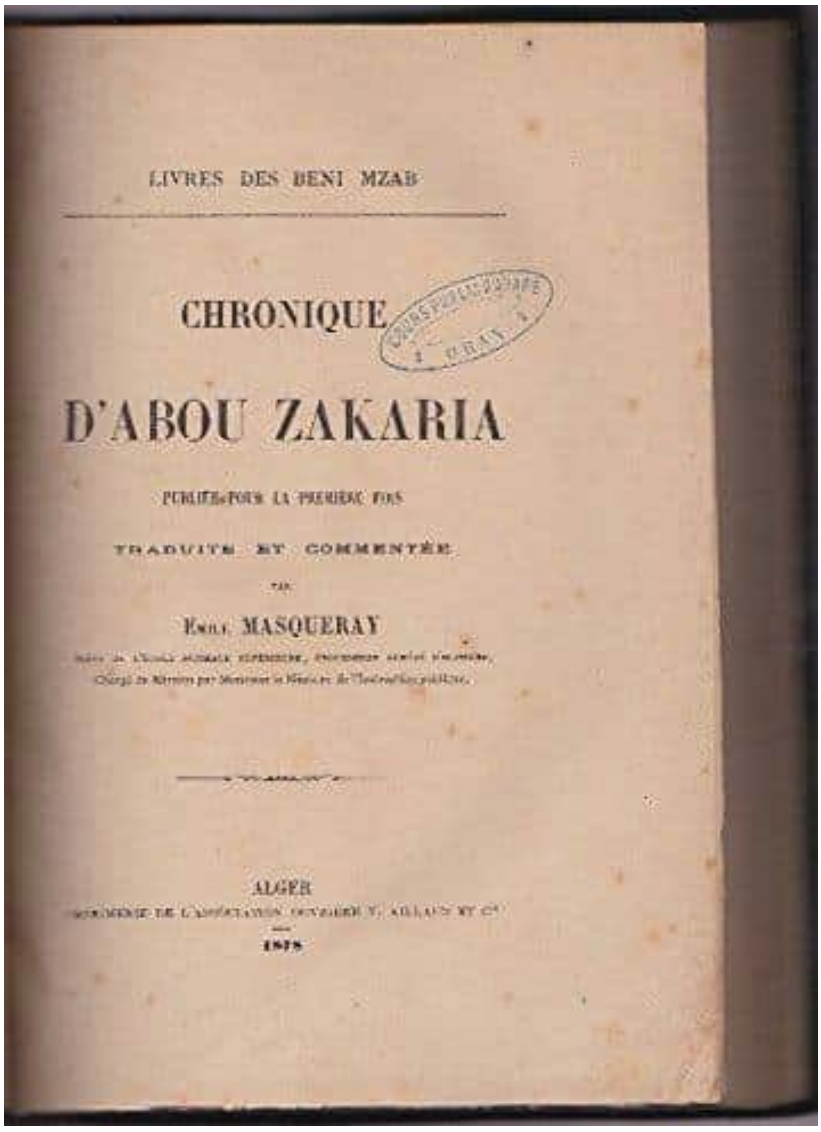
وفي الأخير نحمد الله سبحانه وتعالى أن منَّ علينا بتوفيقه بتمام هذا البحث، ونرجو أن يكون لبنة من لبنات إرساء تقاليد في نقد الدِّراسات الاسْتِشْرَاقِيَّة حول المذهب الإباضي، ولا ندَّعي فيه الكمال أو الوصول إلى جميع ما أردنا تحقيقه، فتوجد دراسات لا يزال رفع اللثام عنها من الأهميَّة بمكان لمعرفة ما تحويه من معلومات وأفكار.

وتبقى أهميَّة ترجمة بعض الدِّراسات الاستشراقيَّة أهميَّة ملحَّة لكي لا تبقى حبيسة تلك اللُّغة، وخاصَّة تلك اللُّغات المستعصية على الباحثين كالألمانيَّة والإيطاليَّة، لاستكشاف ذخائرها ومكنوناتها.

# الملاحق

Chronique Abou Zakaria Emil Masquray

**سيرة أبي زكرياء ترجمة إميل ماسكوراي**



LIVRES DES BENI MZAB

CHRONIQUE

D'ABOU ZAKARIA

PUBLIÉE POUR LA PREMIÈRE FOIS

TRADUITE ET COMMENTÉE

PAR

EMILE MASQUERAY

ALGER

1878

# Un poème abāḍite sur certaines différences entre les Mālikites et les Abāḍit

# قصيدة إباضيَّة حول بعض الاختلافات بين المالكيَّة والإباضيَّة

Zygmunt Smogorzewski

ZYGMUNT SMOGORZEWSKI.

## Un poème abāḍite

sur

**certaines divergences entre les Mālikites et les Abāḍites.**

L'importance de la littérature abāḍite pour l'étude de l'histoire de l'Afrique septentrionale et de la race berbère est généralement reconnue aujourd'hui. Le mérite d'avoir découvert et fait partiellement connaître cette littérature du Maġrib, du moins par de remarquables travaux préparatoires, est dû à E. Masqueray, A. de C. Motyliński et R. Basset, savants qui malheureusement ne sont plus parmi nous [1]). C'est, surtout, le regretté A. de C. Motyliński qui a contribué le plus à la connaissance de la secte, si obscure, des Abāḍites. Grâce à lui, la tâche de nos recherches est grandement facilitée. Le travail le plus important de Motyliński est, sans doute, sa bibliographie du M'zāb [2]). Cet ouvrage nous donne un tableau détaillé des documents historiques et biographiques de ce centre principal de culture abāḍite. Malheureusement, seule la 1ère partie en a été publiée, de sorte que de nombreux ouvrages n'ont pas été pris en considération, notamment les écrits dogmatiques, juridiques, apologétiques et polémiques, dont quelques uns ont une valeur réelle, non seulement pour la connaissance des doctrines abāḍites, mais aussi pour l'étude des sectes philosophiques et religieuses de l'Islam. Toutefois, cette lacune se trouve en partie comblée par des notices et des mémoires de Motyliński, dans lesquels il nous fournit divers renseignements puisés dans la littérature abāḍite [3]).

[1]) Quant à la littérature abāḍite de l'Orient (ʿOmān et Zanzibar) c'est à M. le Prof. E. Sachau que revient l'honneur de l'avoir fait connaître.

[2]) Bibliographie du Mzab. — Les livres de la secte Abadhite. Première partie (Bull. de Correspondance Africaine, Alger 1885, pp. 15—72).

[3]) Le Djebel Nefousa, transcription, trad. française et notes, Paris 1898—99, pp. V + 155. (Publ. de l'École des Lettres d'Alger).

L'ʿAqida des Abadhites. (Recueil de mémoires et de textes publ. en l'honneur du XIV congrès des Orientalistes, Alger 1905, pp. 505—45).



„Au nom de Dieu clément et miséricordieux
Que Dieu répande ses bénédictions sur notre Seigneur
Muḥammad et sa famille[6].

„O toi, qui m'interroges sur les questions [1]) qui séparent les Mālikites [2]) et les Wahbites [3]),

# UntersuchungenzueinigenibaditischenHandschriften

## دراسات على بعض المخطوطات الإباضية

جوزيف فان أس

## Untersuchungen zu einigen ibāḍitischen Handschriften

Von Josef van Ess, Tübingen

*Rudi Paret zum 75. Geburtstag*

Im März 1974 hatte ich dank der Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft Gelegenheit, einige ibāḍitische Bibliotheken auf der Insel Djerba und im Mzāb zu besuchen. Leider waren meine Aufenthalte nur verhältnismäßig kurz und die Arbeitsbedingungen nicht immer günstig; man ist in Privatbibliotheken trotz allem Entgegenkommen der Besitzer gewissen Beschränkungen unterworfen, die sich wohl nur bei längerem Kontakt wirklich ausräumen lassen[1]. Dennoch scheinen mir einige Ergebnisse meiner Untersuchungen bei aller Vorläufigkeit und bei aller Gefahr, daß sich in der Hast des Notierens Fehler eingeschlichen haben, der Veröffentlichung wert. Die Ibāḍīya ist ja seit den Tagen Motylinski's von der abendländischen Forschung nicht gerade mit Vorzug behandelt worden; auch heute gibt es außer T. Lewicki[2] niemanden, der sich intensiv und vorrangig mit ihr befaßt. Selbst Werke, die seit knapp 100 Jahren im Druck, bzw. in einer Lithographie, vorliegen, sind kaum bekannt oder ausgewertet. So sind z.B. die *Ǧawāhir al-muntaqāt* des Historikers Barrādī (1. Hälfte 15. Jh.), obgleich für die Geschichte des 1. Jh.s H. nicht ganz unwichtig, von der gesamten jüngeren deutschen und englischen Umaiyadenforschung unbeachtet geblieben; auch die Artikel von L. Veccia Vaglieri[3] und R. Rubinacci[4], in denen der Quellenwert dieses Buches deutlich hervorgehoben

[1] Die wichtigste Bibliothek im Mzāb, die des šaiḫ Aṭfaiyiš in Beni Izguen (*maktabat al-Quṭb*), ist z.B., da der augenblickliche Verwalter Lehrer an einer Oberschule ist, nur Mo—Do sowie Sa von $7^{00}$—$8^{30}$ und So von 10—12 geöffnet. Die Privatbibliotheken auf Djerba sind in den Landhäusern der Familien untergebracht und damit — zumindest für einen flüchtigen Besucher — nur am Wochenende zugänglich, wenn die Besitzer, die meist in Houmt Souq ihren Geschäften nachgehen, sich dorthin zurückziehen.

[2] Vgl. die Bibliographie seiner Schriften bis 1969 in: Folia Orientalia 11 (1969) 7ff., zuvor auch die beiden Artikel von M. Canard in: Revue Africaine 103 (1959) 356ff. und 105 (1961) 186ff.

[3] *Il conflitto ʿAlī—Muʿāwiya e la secessione Khāriǧita riesaminati alla luce di fonti ibāḍite.* In: AIUON 4 (1952) 1ff.; vgl. auch 5 (1954) 1ff.

[4] *Il „Kitāb al-Ǧawāhir" di al-Barrādī.* In: AIUON 4 (1952) 95ff.

# La professione di fede di Al Gannawuni
## Roberto Rubinacci

# إقرار الإيمان عند الجناونيُ روبيرتو رُبيناتشي

ANNALI ISTITUTO ORIENTALE - NAPOLI N.S. 14
1964

ROBERTO RUBINACCI

**La professione di fede di al-Ğannāwunī**

Alle ricerche sui testi ibāḍiti Laura Veccia Vaglieri ha dedicato cure assidue e feconde di risultati originali. La certezza pertanto che la nostra insigne islamista gradirà l'argomento m'induce a pubblicare in questa occasione lo studio, che da tempo mi ripromettevo di approntare, su un antico documento di fede ibāḍita, la *'aqīda* dello *šayḫ* Abū Zakarīyā' al-Ğannāwunī.

In un sistema, qual'è quello dell'Islam, ove non esiste autorità pontificale, a fissare le posizioni dommatiche valgono, com'è noto, principalmente le *'aqīda*, o professioni di fede, nelle quali singoli tradizionisti, giuristi, teologi, mistici espressero nel corso dei secoli, con maggiore o minore fortuna a seconda dell'autorità morale e scientifica, il proprio punto di vista, o quello delle loro scuole, di fronte ai principali problemi di teologia dommatica e di rito Le più importanti *'aqīda* ortodosse sono state studiate, nel quadro del loro sviluppo storico, da A. J. Wensinck in un'opera magistrale, *The Muslim Creed*[1]. Esistono altresì traduzioni di singoli credi e monografie su particolari problemi[2]. Delle *'aqīda* ibāḍite due soltanto sono state sinora rese note e su di esse si sono in genere basati gli islamisti. L'una è attribuita allo stesso fondatore dell'ibāḍismo, 'Abdallāh b. Ibāḍ al-Tamīmī, che nacque sotto il califfato di Mu'āwiya (41–60 eg., 661–680 d.C.) e scrisse sotto quello di 'Abd al-Malik (65–86 eg., 685–705 d.C.); è contenuta nel *Kašf al-ġumma*, tarda opera di uno *šayḫ* ibāḍita dell''Omān rimasta manoscritta nel testo originale, ed è stata tradotta dal Sachau[3]. L'altra è dello *šayḫ* magrebino 'Amr b. Ğamī', vissuto nel IX secolo dell'egira, XV d.C., ed è stata pubblicata

[1] Cambridge, 1932.

[2] Si veda la bibliografia di W. Montgomery Watt, s.v. *'Aḳīda* nella nuova edizione della *Encyclopédie de l'Islam*.

[3] *Ueber die religiösen Anschauungen der Ibaditischen Muhammedaner in Oman und Ostafrika* in *Mittheilungen des Seminars für Orientalischen Sprachen*, 1899, Westas. St., II, 1899, p. 62–69.

# Note di teologiaIbadita Mario Martino Moreno

# ملاحظات حول العقيدة الإباضية ماريو مارتينو مورينو

MARIO MARTINO MORENO

## Note di teologia ibāḍita

Nel presente articolo mi propongo, riattaccandomi, *'alà waǧh at-taṭafful*, alla Nota del Nallino [1] sui rapporti fra la dogmatica mu'tazilita e quella degli Ibāḍiti dall'Africa Settentrionale, di ricercare, in base al trattato *Bahǧat al-Anwār* dell''Omānita Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Ḥumayyid as-Sālimī [2], fino a qual punto la seconda concordi con la dottrina teologica degli Ibāḍiti Orientali, cogliendo l'occasione per mettere in rilievo particolari non sufficientemente illustrati nelle sommarie esposizioni che abbiamo dell'ibāḍismo. Per la scarsità del materiale di cui dispongo e la mancanza di tempo per un'indagine più approfondita, mi limito ad alcuni brevi appunti. La specie d'ibāḍismo studiata è la *wahbita*.

I. As-Sālimī inizia il suo lavoro, che è un commento al suo proprio poemetto didascalico intitolato *Anwār al-'uqūl fī 't-tawḥīd*, con una trattazione epistomologica. Il I° libro (*rukn*), infatti, discorre della Scienza (*'ilm*), cominciando dalla distinzione fra *'ilm ḍarūrī* e *'ilm naẓarī* e *iktisābī*. Anche il *Qanāṭir al-Ḫayrāt* del nordafricano al-Ǧayṭālī [3] ha una parte simile. As-Sālimī dice che l'Imām al-Ḫalīlī accanto a queste due forme di conoscenza pone l'*'ilm wahbī*, che è *fayḍ nūrānī* e *madad raḥmānī*. Lo noto per far rilevare come sia impreciso quanto comunemente si dice che gli Ibāḍiti siano avversi alla mistica. Alle sue esage-

[1] C. A. NALLINO, *Rapporti fra la dogmatica mu'tazilita e quella degli Ibāḍiti dell'Africa Settentrionale* in *R.S.O.*, vol. VII, Roma, 1916-18, pp. 455-460, ripubblicato in *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. II, Roma, 1940.

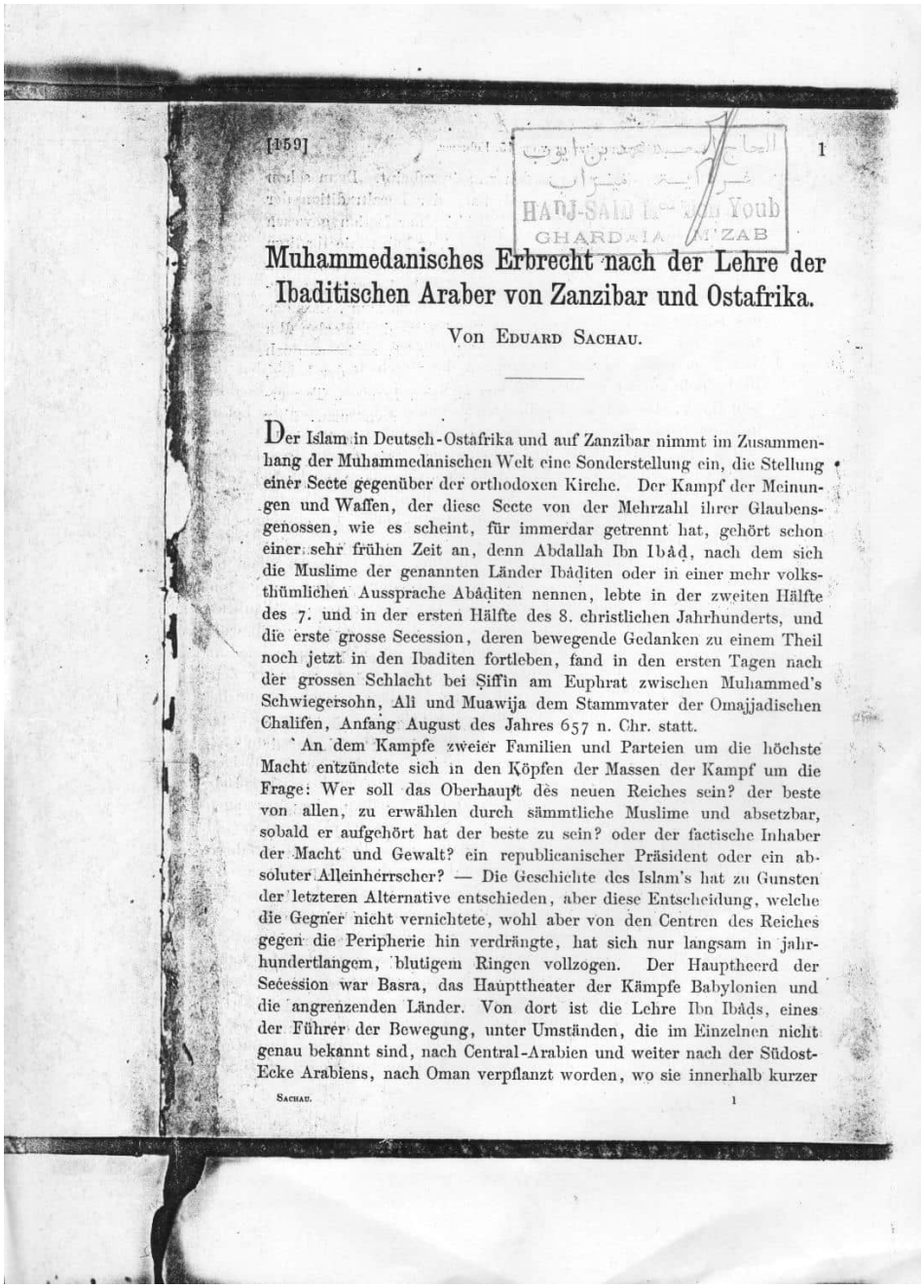
[2] Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Ḥumayyid as-Sālimī, *Bahǧat al-Anwār: šarḥ Anwār al-'uqūl fī 't tawḥīd*, in margine al 1° volume di *Kitāb šarḥ Ǧal'at aš Šams 'alà 'l-Alfiyyah*, Cairo, s. d. La lettura *Ḥumayyid* è garantita dalla *šaddah* posta sulla *y* nell'edizione cairina 1344 Eg. del suo poema sulla dogmatica e il *fiqh*, intitolato *Ǧawhar an-niẓām fī 'ilmay al-adyān wa-'l-aḥkām*.

[3] Ismā'īl b. Mūsà al-Ǧayṭālī, *Qanāṭir al-Ḫayrāt*. Cairo, 1307 Eg.

MuhammedanischesErbrechtnach der lehre der ibaditischenAraber von Zanzibar undOstafrika.**Carl Edouard Sachau**

دراسة حول قانون الميراث في الإسلام وفقا للتَّعاليم الإباضيَّة في زنجبار وشرق إفريقيا

**كارل إدوارد زاخو (1845 – 1930)**



[159] 1

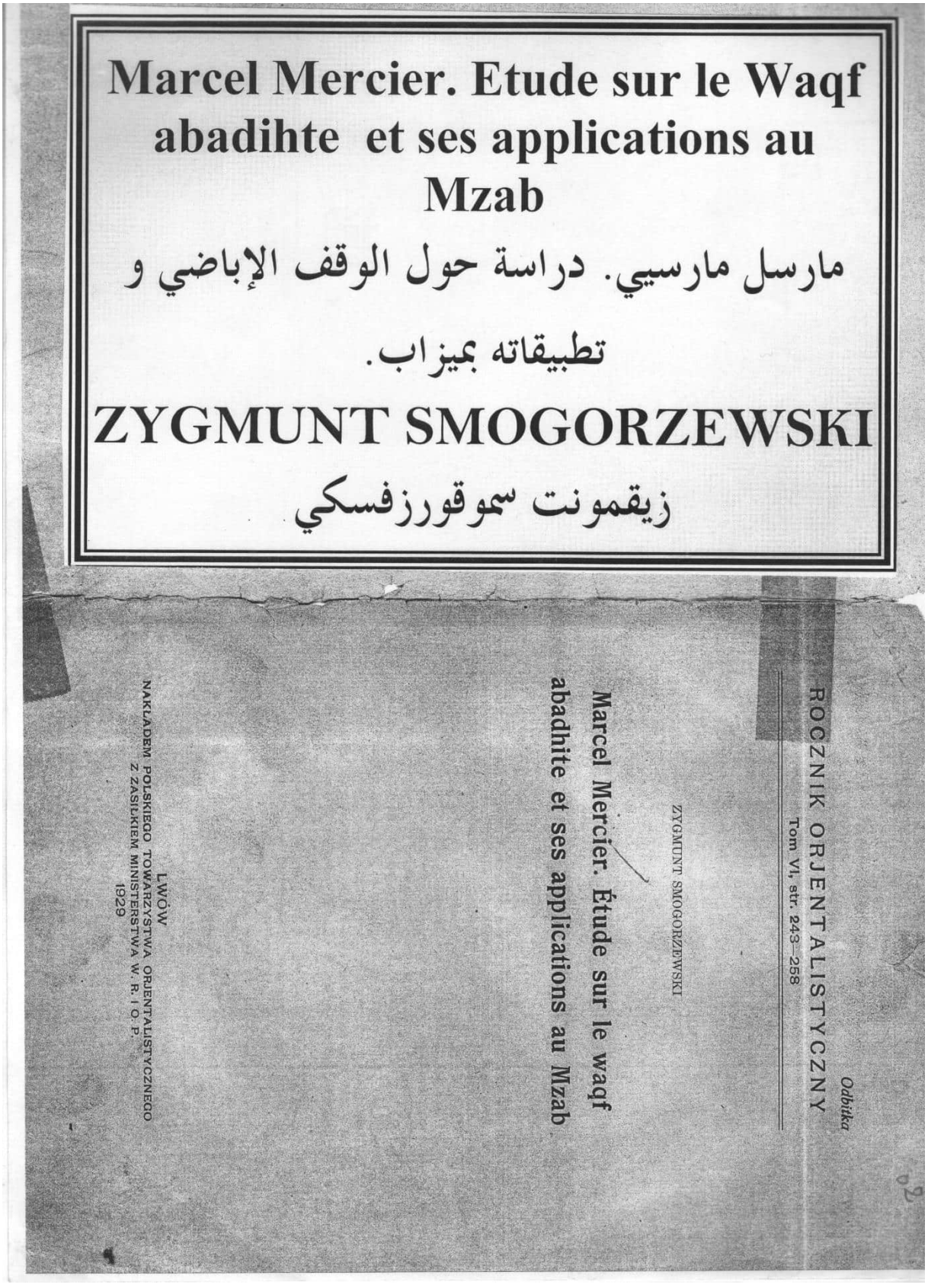
HAMJ-SAID ... Youb
GHARDAIA ... M'ZAB

## Muhammedanisches Erbrecht nach der Lehre der Ibaditischen Araber von Zanzibar und Ostafrika.

Von Eduard Sachau.

Der Islam in Deutsch-Ostafrika und auf Zanzibar nimmt im Zusammenhang der Muhammedanischen Welt eine Sonderstellung ein, die Stellung einer Secte gegenüber der orthodoxen Kirche. Der Kampf der Meinungen und Waffen, der diese Secte von der Mehrzahl ihrer Glaubensgenossen, wie es scheint, für immerdar getrennt hat, gehört schon einer sehr frühen Zeit an, denn Abdallah Ibn Ibâḍ, nach dem sich die Muslime der genannten Länder Ibâḍiten oder in einer mehr volksthümlichen Aussprache Abâḍiten nennen, lebte in der zweiten Hälfte des 7. und in der ersten Hälfte des 8. christlichen Jahrhunderts, und die erste grosse Secession, deren bewegende Gedanken zu einem Theil noch jetzt in den Ibaditen fortleben, fand in den ersten Tagen nach der grossen Schlacht bei Ṣiffîn am Euphrat zwischen Muhammed's Schwiegersohn, Ali und Muawija dem Stammvater der Omajjadischen Chalifen, Anfang August des Jahres 657 n. Chr. statt.

An dem Kampfe zweier Familien und Parteien um die höchste Macht entzündete sich in den Köpfen der Massen der Kampf um die Frage: Wer soll das Oberhaupt des neuen Reiches sein? der beste von allen, zu erwählen durch sämmtliche Muslime und absetzbar, sobald er aufgehört hat der beste zu sein? oder der factische Inhaber der Macht und Gewalt? ein republicanischer Präsident oder ein absoluter Alleinherrscher? — Die Geschichte des Islam's hat zu Gunsten der letzteren Alternative entschieden, aber diese Entscheidung, welche die Gegner nicht vernichtete, wohl aber von den Centren des Reiches gegen die Peripherie hin verdrängte, hat sich nur langsam in jahrhundertlangem, blutigem Ringen vollzogen. Der Hauptheerd der Secession war Basra, das Haupttheater der Kämpfe Babylonien und die angrenzenden Länder. Von dort ist die Lehre Ibn Ibâḍs, eines der Führer der Bewegung, unter Umständen, die im Einzelnen nicht genau bekannt sind, nach Central-Arabien und weiter nach der Südost-Ecke Arabiens, nach Oman verpflanzt worden, wo sie innerhalb kurzer


Marcel Mercier. Etude sur le Waqf abadihte et ses applications au Mzab

مارسل مارسيي. دراسة حول الوقف الإباضي و تطبيقاته بميزاب.

ZYGMUNT SMOGORZEWSKI

زيقمونت سموقورزفسكي

Odbitka
ROCZNIK ORJENTALISTYCZNY
Tom VI, str. 243—258

ZYGMUNT SMOGORZEWSKI

Marcel Mercier. Étude sur le waqf abadhite et ses applications au Mzab.

LWÓW
NAKŁADEM POLSKIEGO TOWARZYSTWA ORJENTALISTYCZNEGO
Z ZASIŁKIEM MINISTERSTWA W. R. I O. P.
1929

# العقيدة عند الإباضية لموتيلانسكي

# L''AQIDA DES ABADHITES

Comme une épave échappée aux tempêtes religieuses et politiques qui ont bouleversé pendant des siècles le Maghrib, l'hérésie abadhite a surnagé jusqu'à nos jours au milieu de l'Islam orthodoxe de notre Afrique.

Les trois groupes berbères qui la professent encore, confinés dans la chebka du Mzâb, dans l'île de Djerba et les montagnes des Nefousa, sont restés, à travers les âges, étroitement unis par les liens d'une croyance commune ; en Algérie, en Tunisie ou en Tripolitaine, ils ont conservé jalousement une doctrine, presqu'aussi vieille que l'Islâm, et maintenu leurs antiques traditions.

Haïs et méprisés par les autres musulmans qui les considèrent comme les pires ennemis de leur religion, ils n'ont pas cessé, eux, de s'appeler « les gens de la vérité » et ils nourrissent encore l'espoir de voir triompher ouvertement leur doctrine, avant la fin des temps. Comme toutes les sectes persécutées et en minorité, après les âges héroïques où « ils vendaient leurs âmes à Dieu en échange du Paradis, » les Abadhites ont combattu surtout par la plume, tant pour justifier leur résistance opiniâtre aux rites officiels que pour maintenir intacts dans leurs communautés les principes de leur foi.

C'est ce qui explique chez eux l'éclosion continue au cours des siècles, et non encore interrompue, d'une littérature religieuse relativement considérable où dominent naturellement, dans la forme commune à l'Islâm, les livres d'enseignement touchant à la dogmatique ou aux *forou'a*, *'aqâid*, *rasâïl*, traités, poésies didactiques, commentaires et gloses, mais où se détachent aussi un certain nombre d'œuvres d'histoire intime de propagande, d'apologétique et de polémique supérieurement conçues et développées(1).

(1) Voir notice bibliographique à l'appendice.



A. DE C. MOTYLINSKI,

*Professeur à la chaire d'arabe de Constantine,*
*Directeur de la Médersa.*

# الفهارس

قائمة المصادر والمراجع
فهرس الأعلام
فهرس الآيات
فهرس الأحاديث

# قائمة المصادر والمراجع

**المصادر والمراجع باللُّغة العربيَّة:**


1. **القرآن الكريم.**
2. **ابراهيم البرّادي،** كتاب الجواهر للعلامة الشَّيْخ 1306، طبعة حجريَّة، وهذه الرِّسَالَة كانت محل دراسة من رُوبيرتو رُوبيناتشي وغيره من المستشرقين.
3. **ابن الأثير** (630هـ)، الكامل في التَّاريخ، تحقيق أبي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتاب العلميَّة، بيروت لبنان، ص 142/3،
4. **ابن الرواندي،** كتاب فضيحة المعتزلة، تح: عبد الأمير العاصم، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1975- 1977م.
5. **ابن حزم الأندلسي** (548هـ)، الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحل، الإمام مكتبة السَّلام العالميَّة ص 145/4.
6. **ابن سلاَّم الإباضي** (273هـ/887م)، بدء الإسلام وشرائع الدِّين، تحقيق، قيرنزشفارتز والشَّيخ سالم بن يعقوب، دار النَّشر فرانز شتايربقيسبادن، 1986م/1406.
7. ابن كثير (**774هـ**) الحافظ، البداية والنِّهاية، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، 1410هـ/1990م.
8. **أبو الحسن الأشعري** (330هـ)، كتاب اللُّمع في الردِّ على أهل الزَّيغ والبدع، تعليق حمودة غرابة، مطبعة مصر، 1955.
9. **أبو الحسن النَّدوي،**ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، مكتبة الإيمان، المنصورة، مصر، ص 139
10. **أبو العبَّاس أحمد بن سعيدالدَّرجِيني**(670هـ)، كتاب طبقات المشائخ بالمغرب تحقيق ابراهيم طلاَّي، مطبعة دار البعث، قسنطينة.
11. **أبو العباس أحمد بن سعيد الشَّمَّاخي** (بدر الدين) وآخرون، مقدمة التَّوحيد وشروحها، صحَّحها وعلَّق عليها: أبو إسحاق إبراهيم اطفيش. (د.م وت).
12. **أبو الفتح محمد عبد الكريم ابن أبي بكر أحمد الشَهرستاني،** الملل والنِّحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاؤه، القاهرة، 1387هـ/1968م.
13. **أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدِّمشقي** (700- 774)، تفسير القرآن العظيم، الحافظ ط2، 1999، دار طيبة للنَّشر والتَّوزيع، المملكة العربية السعودية.
14. **أبو الفداء الحافظ بن كثير** (774هـ)، البداية والنِّهاية، مكتبة المعارف بيروت، 1993.
15. **أبوالفضل أحمد بن علي بن حجر** شهاب الدين العسقلاني الشَّافعي، تهذيب التَّهذيب، الحافظ تحقيق، ابراهيم الزّيبق، عادل المرشد، مؤسَّسة الرسالة.
16. **أبو القاسم بن ابراهيم البرَّادي،** الجواهر المنتقاة من كتاب الطَّبقات، طبعة حجريَّة، 1306هـ .
17. **أبو النَّعيم أحمد بن عبد الله الاصفهاني،** حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الفكر للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، 1416هـ/1996م،
18. **أبو بكر أحمد بن النَّظر العماني،** كتاب الدَّعائم، المطبعة البارونية، 1304هـ.
19. **أبو حفص عمروس بن فتحالنَّفوسي** (283هـ/896م)، أصول الدَّينونة الصَّافية تحقيق الحاج أحمد بن حمو كرُّوم، الطبعة

الأولى 1420هـ/ 1999م، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط، سلطنة عُمَان.

20. **أبو خزر يغلا بن زُلتاف** (380هـ/990)، الردُّ على جميع المخالفين (الخوارج، المرجئة، المعتزلة)، تحقيق د. عمرو خليفة النَّامي، الطَّبعة الاولى،1428/2008، مكتبة الضمري، السِّيب، سلطنة عُمَان.
21. **أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السَّجستاني**(675هـ)، سنن أبي داود، تحقيق شعيب الأرنؤوط، دار الرِّسالة العالميَّة، الطبعة الأولى 1430هـ/2009م.
22. **أبو زكرياء يحي بن الخير الجنَّاوني**، كتاب الوضع (مختصر في الأصول والفقه)، تعليق، أبي اسحاق ابراهيم أطْفَيَّش، والنَّاصر المرموري، تحقيق أحمد بن صالح الشَّيْخ أحمد، بكير بن محمد فخَّار، مكتبة الضَّامري، سلطنة عُمَان، الطَّبعة الاولى، 2015.
23. **أبو طاهر اسماعيل الجيطالي** (750هـ)، قواعد الإسلام، مذيَّلاً بحاشية أبي عبد الله محمد بن عمر بن أبي ستة (1088هـ) تحقيق وتعليق، بشير بن موسى الحاج موسى، المطبعة العَرَبِيَّة غرداية، 1998.
24. **أبو طاهر اسماعيل بن موسى الجيطاليالنفوسي** (75هـ)، كتاب قناطر الخيرات، تحقيق عمرو النَّامي.
25. **أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذَّهبي** (748هـ)، ميزان الاعتدال في نقد الرِّجال، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
26. **أبو عمَار عبد الكافي الإباضي**، الموجز، د. عمَّار الطَّالبي (آراء الخوارج الكلاميَّة)، الشرِّكة الوطنية للنَّشر والتَّوزيع، 1978 – 1398.
27. **أبو محمد عبد الله السَّالمي**،مشارق أنوار العقول تصحيح وتعليق سماحة الشَّيْخ أحمد بن حمد الخليلي، تحقيق الدَّكتور عبد الرَّحْمَن عميرة، دار الجيل، بيروت لبنان، الطَّبعة الأولى 1989.
28. **أبو محمد عبد الله بن حميد السَّالمي**، بهجة الأنوار (شرح أنوار العقول في التوحيد، الطبعة الثالثة، 1423 هـ/ 2003م، مكتبة الاستقامة.
29. **أبو محمد عبد الله بن محمد بن بركة**، كتاب التَّعارف، وزارة التُّراث القومي والثَّقافة، سلطنة عُمَان، 1993.
30. **أبو يعقوب بن يوسف الوَارجْلاَني**، الدَّليل والبرهان، تحقيق حمد بن سالم الحارثي، الطَّبعة الثَّانية، وزارة التُّراث والثَّقافة، مسقط، عُمَان، 2006/1427.
31. **أبي بكر محمد الطيب بن الباقلاني**، كتاب التَّمهيد، الإمام القاضي عني بتصحيحه ونشرهالأب ريتشارد يوسف مكارثياليسوعي، منشورات جامعة الحكمة في بغداد، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957.
32. **أبي طاهر إسماعيل بن موسى الجيطالي**( 750)، قواعد الإسلام، صحَّحه وعلَّق عليه، بكلِّي عبد الرَّحْمَن بن عمر، الطَّبعة الرَّابعة، مكتبة الاستقامة.
33. **اجناس قولدزيهر**، العقيدة والشَّريعة في الإسلام، ترجمة، د. محمد يوسف موسى، الطَّبعة الثَّانية، مطابع دار الكتاب العربي بمصر.
34. **أحمد بن سعيد بن عبد الواحد الشَّمَّاخي**، كتاب السِّيَر، تحقيق أحمد بن سعود السَّيَّابي، الطَّبعة الثَّانية، 1412هـ/1992م، سلطنة عُمَان وزارة التَّراث القومي والثَّقافة.
35. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دارالريان للتُّراث، سنة النشر: 1407هـ / 1986م.
36. **أحمد حسن الزيّات**، تاريخ الأدب العربي، تأليف دار نهضة مصر للطَّبع والنَّشر، القاهرة.

37. **احمد رضا**،معجم متن اللغة (موسوعة لغوية حديثة)، دار مكتبة الحياة، بيروت،1959/1378.

38. **أحمد سمالوفيتش**، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، 1998/1418، دار الفكر العربي.

39. **إدوارد سعيد**، الاستشراق المفاهيم الغربية للشَّرق، ترجمة: د. محمد عنّاني، 2006، القاهرة.

40. إسماعيل بن صالح بن حمدان الأغبري(الدكتور)، عهد الإمام الصَّلت بن مالك وعمقه الحضاري. (مقالة)

41. **إسماعيل علي محمد** (الدُّكتور)، الاستشراق بين الحقيقة والتضليل، د. ط6، 2014، القاهرة.

42. **أمجد يونس الجنابي**(الدُّكتور)، آثار الاستشراق الألماني في الدِّراسات القرآنية، د. ط2، 2015.

43. **امحمد بن يوسف اطْفَيَّش** (1914)، تيسير التَّفْسِير، الشَّيْخ الحاج تحقيق واخراج الشَّيْخ ابراهيم بن محمد طلاي، المطبعة العَرَبِيَّة، 1998.

44. **امحمد بن يوسف اطْفَيَّش** (1914)، شرح عقيدة التَّوحيد، تحقيق الأستاذ مصطفى بن الناصر وينتن، الطَّبعة الأولى 2001، المطبعة العَرَبِيَّة، غرداية.

45. **امحمد بن يوسف اطفيش**، شرح الدعائم لابن النظر العماني، طبعة حجرية، 1325هـ.

46. **آمنة الجبلاوي**، الإسلام المبكر الاستشراق الأنكلوسكسوني الجديد، باتريسيا كرون ومايكل كوك أنموذجا، منشورات الجمل بغداد 2008، منشورات كولونيا، ألمانيا.

47. **أنور الجندي**، الإسلام وحركة التَّاريخ (رؤيا جديدة في فلسفة التاريخ)، دار الكتاب اللبناني، الطَّبعة الأولى.

48. **أنور الجندي**،معالم الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرِّسالة.

49. **أورهان أتش**، الإباضيَّة من مصادرها، بحث في النَّشأة والمفاهيم، والعلاقات والواقع اليوم، ترجمة: الأستاذ. سعيد الحاج، الطَّبعة الاولى:2014/1435، ضمن سلسلة كتابك (4).

50. **بحاز إبراهيم بن بكير**، الدَّولة الرُّسْتُمِيَّة، دراسة في الأوضاع الاقتصاديَّة والحياة الفكريَّة، مطبعة لافوميك الجزائر، 1985.

51. **بسَّاح شينار**(الدُّكتور)، الإبَاضِيَّة الحركة الإصلاحيَّة بالجزائر المعاصرة، ترجمه من الإنكليزيَّة إلى العربيَّة: أولاد بابهون بكير، 1984/ 1405

52. **بيوض إبراهيم**، كتاب الأجوبة الشَّافية لفضيلة الشَّيخ بيوض حفظه الله على أسئلة الأب كوبرلي (مخطوط بالقرارة).

53. **تادوزليفتسكي**Tadeusz LEWICKI ، موسوعة الإسلام، الطَّبعة الثَّانية، « Ibāḍiyya », Encyclopaedia of Islam, 2eme édition, pp. 669-682

54. **تاديوشليفتسكي**، تسمية شيوخ جبل نفوسة وقراهم (دراسة لُسنية في الأنومياوالطوبونوميا الأمازيغية)، ترجمة، عبد اللهزارو، مؤسَّسة تاولت الثَّقافية، 2006.

55. **تبغورين بن داوود بن عيسى الملشوطِي**، كتاب أصول الدين، دراسة وتحقيق وتعليق: د. ونيس عامر (أستاذ محاضر بجامعة الزيتونة)، الطبعة الأولى: 2002، ص 134 (نسخة الكترونية)

56. **جلال الدِّين سعيد**، معجم المصطلحات والشَّواهد الفلسفيَّة، دار الجنوب للنَّشر، تونس.

57. **جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغرى بردى الأتابكي** (874هـ)، النُّجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مصر.

58. **جُونْكَرَافَن وِلْكِنْسُون**، الإبَاضِيَّة أصولها وتطوُّرها المبكّر في عُمَان، سلسلة دراسات استشراقيَّة في المذهب الإباضي (6)، ترجمة: د. هلال بن سعيد الحجري، الطَّبعة الاولى، 2014 مسقط، بيت الغشَّام للنَّشر والتَّرْجَمَة، سلطنة عُمَان مَسقط.

59. **حسني الخربوطلي**، (الدُّكتور) المستشرقون والتاريخ الإسلامي، د. مصر، 1988.
60. حمود حمود، الاستشراق من وانسبرو إلى دونر ... بحثاً عن معرفة تاريخية، مقال في جريدة الحياة، 2012.
61. **خير الدين الزرِّكلي**، الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرِّجال والنِّساء من العرب والمستعربين والمستشرقين)، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط12، 2002.
62. **رائد سالم شريف** (الدكتور)، نظرية الكسب عند الأشاعرة، مجلة كلية العلوم الإسلاميَّة، المجلَّد السَّابع، العدد 14/1.
63. **الرَّبيع بن حبيب بن عمر الأزدي البصري**، الجامع الصَّحيح مسند الإمام الرَّبيع بن حبيب، تحقيق محمد إدريس، عاشور بن يوسف، النَّاشر دار الحكمة ,مكتبة الاستقامة، 1415، سلطنة عُمَان.
64. **رضوان السَّيِّد**، المراجعون الجدد، والإسلام الأول، د. مقال في جريدة الاتحاد، 2015.
65. **روبيرتو روبيناتشي**،الإقرار بالإيمان (دراسة مقارنة في عقيدة الجنَّاوني)، ترجمة لميس الشَّجني، ضمن سلسلة مؤسسة تاوالت الثَّقافيَّة (08)،2007.
66. **رودي بارت**،الدِّراسات العربية والإسلاميَّة في الجامعات الألمانية (المستشرقون الألمان منذ تيودور نيولدكه)، ترجمة مصطفى ماهر، القاهرة، 2011.
67. **زكرياء بن محمد بن محمود القزويني**، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت.
68. **زهير تغلات**، الفكر السِّياسي الإباضي (من خلال مؤلَّفات: جابر بن زيد، سالم بن ذكوان الهلالي، والبرَّادي، والشَّماخي)، الطَّبعة الأولى، 2014، الدار التُّونسية للكتاب.
69. **سرحان بن سعيد الأزكوي العُمَاني**، تاريخ عُمَان المقتبس من كتاب كشف الغمَّة الجامع لأخبار الأمة، تحقيق عبد المجيد حسيب القيسي، ط 4 2005، مكتبة نرجس.
70. **سعد الدِّين مسعود بن عمر التَّفتازاني**، شرح العقائد النَّسفية، مكتبة المدينة، باكستان، الطَّبعة الثَّانية، 2012.
71. **سليمان الشَّواشي**، واصل بن عطاء وآراؤه الكلاميَّة، الدَّار العَرَبيَّة للكتاب، ليبيا، 1993.
72. **السَّيد عبد العزيز سالم** (الدُّكتور)، تاريخ المغرب في العصر الإسلامي، د. مؤسَّسة شبا الجامعة للطباعة، 199.
73. **شكيب أرسلان**،لماذا تأخَّر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟، قطر، 2015.
74. **الشَّماخي**، كتاب الدِّيانات، مخطوط بمكتبة الحاج إبراهيمأوزكري ببني يزقن غرداية.
75. **صرحان بن سعيد الأزكوي**، كشف الغمَّة الجامع لأخبار الأمَّة، تصنيف الشَّيخ تحقيق وتقديم، أ.د محمد حبيب صالح، د. محمد بن مبارك السليمي، الطَّبعة الثَّانية، 2013، وزارة التُّراث والثَّقافة، سلطنة عُمَان.
76. **صلاح الدين المنجد** (الدكتور)، المنتقى من دراسات المستشرقين، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، 1955، (من مقدمة الكتاب، حرف، د)
77. **صلاح الدِّين المنجد**، المستشرقون الألمان، تراجمهم وما أسهموا به في الدِّراسات العربيّة، ط1، دار الكتاب الجديد، لبنان، 1978.
78. **عامر بن علي الشَّماخي، والشَّيْخ عمر التَّلاتي**،شرح أصول الدِّيانات للشَّيخ طبعة حجريَّة، المطبعة البارونيَّة مصر، 1204هـ.
79. **عائشة عبد الرَّحْمَن بنت الشَّاطيء** (الدُّكتورة)، تراثنا بين ماض وحاضر، د.، مطبعة الجبلاوي، 1968.
80. **عبد الجبار بن أحمد المعتزلي**، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، 1416هـ-1996م.

81. **عبد الرَّحْمَن السَّالمي**،المراجعون الجدد، مدرسة استشراقية جديدة؟، مقال في مجلة الحوار اليوم،2011/08/08
82. **عبد الرَّحْمَن بدوي** (الدُّكتور)، موسوعة المستشرقين، د. دار العلم للملايين، ط3، 1993.
83. **عبد الرَّحْمَن بدوي**، التُّراث اليوناني في الحضارة الإسلاميَّة، دراسات لكبار المستشرقين، مكتبة النَّهضة المصريَّة، مصر.
84. **عبد العزيز الثَّميني** (1223هـ)، النُّور " شرح قصيدة النُّونيَّة" للشيخ أبي نصر فتح بن نوح الملوشائي (القرن 7هـ)، الشَّيْخ المطبعة العَرَبيَّة، غرداية، 1981، طبعة حجريَّة.
85. **عبد الله بن عبد الرَّحْمَن الوهيبي**، حول الاستشراق الجديد، ط1، 1435.
86. **عبد الله محمد الطَّائي**، تاريخ عُمَان السِّياسي، مكتبة الربيعان، ط1 2008.
87. **عدُّون جهلان**، الفكر السِّياسي عند الإباضيَّة (من خلال آراء الشَّيخ امحمد بن يوسف اطفيَش (1332هـ/ 1914م)، جمعية التراث، القرارة.
88. **عزيز أحمد**، تاريخ صقلية الإسلاميَّة، د. ترجمة د. أمين توفيق الطبي، 1980.
89. **علي يحي معمر**، الإباضيَّة بين الفرق الإسلاميَّة، المطبعة العربيَّة، غرداية الجزائر، 1987.
90. **علي يحي معمَّر**، الإِبَاضِيَّة في ليبيا (سلسلة الإِبَاضِيَّة في موكب التَّاريخ) (2)، (نسخة إلكترونية).
91. عمر بن لقمان حمو سليمان بوعصبانة(**الدكتور**)، تراثنا والمستشرقون، د. دورية الحياة، العدد: 08، 1425هـ/ نوفمبر 2004.
92. **عمرو خليفة النَّامي**، دراسات عن الإباضيَّة، ترجمة ومراجعة، ميخائيل خوري والدُّكتور ماهر جرار، نسخة الكترونية، شبكة الدُّرة الإسلاميَّة
93. **عوض خليفات**، نشأة الحركة الإباضيَّة، ط1، 2002، وزارة الثقافة والتراث، سلطنة عُمَان.
94. **فان آس**،علم الكلام والمجتمع في القرنين الثَّاني والثَّالث للهجرة، تاريخ الفكر الدِّيني في صدر الإسلام، الجزء الأول، ترجمة د. سالمة صالح، الجزء الثَّاني، ترجمة د. محي الدين جمال بدر، د. رضا حامد قطب، مراجعة، محسن الدَّمرداش، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2008.
95. **فرحات الجعبيري**،البعد الحضاري للعقيدة عند الإِبَاضِيَّة، المطبعة العَرَبيَّة، غرداية، 1991.
96. **كارلو ألفونسو نالينو**،الصِّلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الإِبَاضِيَّة المقيمين في إفريقيا الشَّمالية، ضمن كتاب التُّراث اليوناني في الحضارة الإسلاميَّة دراسات لكبار المستشرقين، عبد الرَّحْمَن بدوي، مكتبة النَّهضة المصريَّة، 1940.
97. **مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو**، ملاحظات حول العقيدة الإِبَاضِيَّة، ترجمة بن دريسو مصطفى، العطف، الجزائر، 2017.
98. **مالك بن نبيء**،إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد، بيروت.
99. **مايكل كوك**،الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ترجم النَّص وراجعه على المصادر وقدم له: الدُّكتور رضوان السَّيد/الدُّكتور عبد الرَّحْمَن السَّالمي/ الدُّكتور عمار الجلاصي، الشَّبكة العَرَبيَّة للأبحاث والنَّشر، بيروت، الطَّبعة الثَّانية، 2013.
100. **مجموعة من الباحثين**، أساليب الاستشراق وغاياته من دراسة الفكر الإسلامي من وجهة نظر محمد البهي ومحمد ياسين عربي (بحوث مجلة اجتماعية متقدمة، ع1، 2011).
101. **مجموعة من الباحثين**، معجم الأعلام الإباضيَّة (مدخل إلى التَّاريخ والفكر الإباضي من خلال تراجم لأكثر من ألف عالم من أعلام المغرب الإسلامي منذ القرن الأوَّل الهجري إلى العصر الحاضر)، جمعية التُّراث لجنة البحث العلمي.

102. **مجموعة من الباحثين**، معجم المصطلحات الإباضية (العقيدة، الفقه، الحضارة)، الطَّبعة الثَّانية، 1433هـ-2012م، وزارة الأوقاف والشُّؤون الدِّينية، ص 196/1.

103. **محمد إبراهيم الفيومي**، الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي، 1994.

104. **محمد الولي**،المستشرق الألماني فان إس في موسوعته الفكريَّة "علم الكلام والمجتمع"، جريدة الحياة، نشر في العدد: 16794، 28-03-2009 ص،26، الرياض.

*105.* **محمَّد بن أحمد بن عثمان الذَّهبي**، سير أعلام النُّبلاء مؤسسة الرِّسالة، 1422هـ / 2001م.

106. **محمد بن سعد بن منيع الزُّهري** (630هـ)، كتاب الطَّبقات الكبرى، تحقيق الدُّكتور علي محمد عمر، النَّاشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطَّبعة الأولى، 1421هـ/ 2001م.

107. **محمد بن عمرو بن أبي ستَّة**، حاشية التَّرتيب على الجامع الصَّحيح ترتيب الشَّيخ أبي يعقوب يوسف بن ابراهيم الوارجلاني لمسند الحافظ الثِّقة الرَّبيع بن حبيب الفراهيدي البصري (ت 175هـ)، تحقيق: ابراهيم محمد طلاَّي، مطبعة البعث، قسنطينة، 1995.

108. **محمد صالح ناصر**، منهج الدعوة عند الإباضية، المطبعة العربيَّة، غرداية، 1999م/1419هـ.

109. **محمد عثمانالخشت**، الفرق بين الفرق (وبيان الفرقة النَّاجية منهم، عقائد الفرق الإسلاميَّة، وبيان أعلامها، عبد القاهر البغدادي، دراسة وتحقيق، مكتبة ابن سينا، القاهرة.

110. **محمد فتح الله الزيادي** (الدُّكتور)، الاستشراق أهدافه ووسائله، (دراسة تطبيقية هو منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون)، د ، ط 1 1998/1426.

111. **محمد فريق النبهان** (عضو أكاديمية المملكة المغربية) (**الدُّكتور**)، الاستشراق تعريفه، مدارسه، آثاره، منشورات المنظَّمة الإسلامية للتَّربية والعلوم والثَّقافة، إيسسكو، 2012/1433

112. **مصطفى السِّباعي** (الدُّكتور)، الاستشراق والمستشرقون، مالهم وما عليهم، د. المكتب الإسلامي.

113. **مصطفى بن النَّاصر وينتن**، آراء الشَّيْخ امحمد بن يوسف اطْفَيَّش العقدية (1238هـ/1821م-1332هـ/1914م)، المطبعة العَرَبِيَّة، 1996.

114. **المعهد الجامعي الشَّرقي بنابولي**،الدِّراسات العربيَّة الإسلاميَّة في ذكرى عيد ميلاد روبيرتوربيناتشي السِّتين، (بمساعدة شيليا سارنيلليشيركوَا)، نابولي 1985.

**مقالات ومجلات:**

115. **مكاييل انجلو جويدى** (من أساتذة جامعة روما)، علم الشَّرق وتاريخ العمران، المستشرق الفاضل 1349، القاهرة.

116. **ممدوح الشَّيخ**، الاستشراق الجنسي، ممدوح ط2، القاهرة، 2015.

117. **موتيلانسكي**، ترجمة لعقيدة التَّوحيد لعمرو بن جميع، ترجمةقدَّمها في المؤتمرالرَّابع عشر للمستشرقين المنعقد بالجزائر سنة 1905.

118. **ناصر بن محمد بن عثمان المنيع** (الدُّكتور)، آثار المدرسة الألمانية في الدِّراسات القرآنية، د. حولية مركز البحوث والدراسات الإسلاميَّة (مجلة علمية محكمة) السَّنة الرَّابعة العدد السَّادس، 2009/1430.

119. **نجيب العقيقي**، المستشرقون، دار المعارف بمصر، 1964.

120. **نورالدين عبد الله بن حميد السَّالمي** (ت1914)، اللَّمعة المرضيَّة من أشعة الإباضيَّة، مراجعة سلطان بن مبارك السِّيباني، الطَّبعة الثَّانية، 2015 – 1424، سلطنة عُمَان، وزارة التراث القومي والثَّقافة، مطبعة مؤسَّسة عُمَان للصَّحافة والأنباء والنَّشر والإعلان.

121. **نورالدِّين عبد اللهبن حميد السَّالمي**، تحفة الأعيان بسيرة آل عُمَان، تعليق الشَّيخ أبو اسحاق ابراهيم اطفيش، (نسخة الكترونية).

122. **هود بن محكَّم الهوَّاري** (ق3هـ)، تفسير كتاب الله العزيز للشَّيخ حقَّقه وعلَّق عليه بالحاج بن سعيد شريفي، دار الغرب الإسلامي، الطَّبعة الأولى 1990، بيروت لبنان.

123. **هوفمان فالييري**، تموقع الهويَّة الإباضيَّة في عُمَان وزنجبار الحديثة، ضمن كتاب مقالات مختارة لفاليري هوفمان، ضمن سلسلة دراسات استشراقيَّة في المذهب الإباضي (11)، الطَّبعة الأولى، 2014، بيت الغشَّام للنشر والتَّرْجَمَة، سلطنة عُمَان، مسقط.

124. **يحي مراد** (الدُّكتور)، ردود على شبهات المستشرقين، د (نسخة إلكترونية).

125. **يوليوس فلهاوزن**،أحزاب المعارضة السِّياسيَّة الدينيَّة في صدر الإسلام، الخوارج والشِّيعة، ترجمة عبد الرَّحْمَن بدوي، ضمن سلسلة دراسات اسلاميَّة، 22، مكتبة النَّهضة المصريَّة، 1958.

**المقابلات والمراسلات:**

126. مراسلة مع جمعية الآباء المقدسيين 2017/03/02.

127. مقابلة مع الأستاذ الحاج سعيد محمد أمين عام لجمعية أبي اسحاق للتَّراث بغرداية، 2017/07/10

128. مراسلة مع الباحث والمستشرق ورنرشفارتز بتاريخ 2018/02/09

**المراجع باللُّغة الأجنبيَّة:**

129. **A .De . C .Motylinsky,** Chronique d'Ibn Saghir sur les imams Rostomides de Tahert, Congrès international des orientalistes.

130. **A .De C. Motylinsky** (professeur de chaire arabe de Constantine, directeur de médrasa), L'AQIDA des Abadites, In Recueil de Mémoires et de Textes publié dans l'Honneur du XIV e Congrès des Orientalistes 1905.

131. **Abdulrahman al-Salimi**and**Wilferd Madelung**,Early Ibāḍī Theology(Six kalām texts by 'Abd Allāh b. Yazīd al-Fazārī),

132. **Alain Messaoudi**, Les arabisants et la France colonial Annexes, ENS edition, Lyon, 2015.

133. Bibliothèques et manuscrits abadites. Revue Africaine (Algiers), 100 (1956), 375 - 398

134. **Brill Online,** Article AL- IbāḍiyyaEncyclopedia of Islam, Second Edition, 18

135. **Carl Edouard Sachau,** Das gutachteneinesmuhammedanischejuristenüber die mohammedanischenRechtsverhältnisse in ost Afrika, Mitteilung des seminars für OrientalischeSprachen an der Königlichen Friedrich Wilhelms- Universitatzu Berlin, Jahrgang I (1898), Abt. III, 1-8

136. **Carl Edouard Sachau,** MuhammedanischesErbrechtnach der lehre der ibaditischenAraber von Zanzibar undOstafrika. Sitzungsberichte der KöniglichPreußischen Akademie der Wissenschaftenzu Berlin, VIII (1894), 159 - 210

137. **Carl Edouard Sachau,** übereinearabischeChronikaus Zanzibar (Von Salih ibn

Muh. Ibn Razik, Mitteilung des seminarsfürOrientalischeSprachen (Berlin), I. Band, Abtheilung2 (1898), 1- 19

138. **Carlo Alfonso Nallino**, Rapporti fra la dogmatica Mu ‘tazilita e quelladegliIbaditi dell’ africasettentrionale. RevistadeglistudiOrientali –vol. VII, Roma 1916-1918 pubblieoslo in raccoltadiscrittoediti e inditivol.II Roma 1940
139. **Celia SarnelliCerqua,** Studiarabo- islamici in onore di Roberto Rubinaccinelsuosettantesmocomleanno, Istituto Universitario Orientale, Vol. I, - Napoli 1985, 66p.
140. **Centro di studimagrebini,** Rivesta di StudiMaghribini, istituto Universitario Orientale, Napoli, 1990, 16/23
141. **De Werner Schwartz,** Les débuts de l’ibadisme en Afrique du Nord, 1983, acommander chez les éditions Otto Harrassaswitz, Wiesbaden, traduit de l’allemand par Bamoune Mustapha.
142. **Emil Masqueray,** Augustin Bernard, (dans Revue Africaine , V38, Année 1894),150
143. **Emile Masqueray** (élève de l’école normale supérieure professeur agrégé d’histoire, chargé de mission par monsieur le ministre de l’Instruction publique), Chroniqued’Abou Zakaria, publiée pour la première fois, traduite et commentée par Alger, imprimerie de l’association ouvrière v. aillaud et cie. 1878, 2
144. **ERSILIA Francesca,** Ibadi Theology. Rereading Sources and Scholarly Works, Georg Olms Verlag, Heldchim. Zurich, 2015,330
145. **ERSILIA Francesca,** Ibâdî Law and Jurisprudence, in The Muslim World, Vol. 105/2, April 2015
146. **G. CRUPI LA ROSA,** I trasmettitoridelladottrinaibâdhita / A.I.U.O. Napoli, Vol. 5, 1953, p-p. 123-139
147. GOUJA Mouncef, La théologie Ibadite Histoire, Genès, Formation et formule définitive.
148. **John C Wilkinson,** The Julanda of Oman, studies (Muscat, Ministry of information and culture), I (1975), 97 -108
149. **John C Wilkinson,** The origins of the romani state, the arabian peninsula, cociety and politics ED. Derek Hopwood. London : George Allen and Unwin LTD, 1979, 67-88
150. **Josef van Ess,** Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. JahrhundertHidschra: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra,, in 6 Bdn., ... DES ReligiosenDenkensImFruhen Islam Gebundene 991.
151. **Josef van Ess,** UntersuchungenzueinigenibaditischenHandschriften. zeitschrift der du deutchenmorgenländischen gesellschaft (Stuttgart) 126 (1976), 25 -63
152. **Julius Wellhausen,** Die religiös-politischenOppositionsparteienimalten, Islam, in Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschafteninöttingen
153. **Laura VecciaVaglieri,** Il conflitto Ali-Mu'awiya e le secessioneKharigitariesaminati alla luce di fonti Ibadite, Roma, 1952. (41 DS97.2. V4
154. **Laura VecciaVaglieri,**L'Imâmatoibâditadell'Omân, A.I.U.O. Napoli, Vol. 3, 1949/p. 245-282
155. **Lewicki Tadeusz,** al- Ibāḍiyya_ Encyclopaedia of Islam, Second Edition _ Brill Online, 2010,
156. **Lewicki Tadeusz,** Culte du Bélier dans la Tunisie musulmane, In Revue des études islamiques, 1935, chaier I, Paris, 1936, pp 196 – 200.
157. **Lewicki Tadeusz,** Études Ibadites nord-africaines. Partie 1 TasmiyasuyukhGabalNafusawa –qurahum. Liste anonyme des sayhs ibadites et des localités du GabalNafusa contenue dans le Siyar al – masayikh XIII siécle, Text arabe avec introduction commentaire et index, Warsazwa, 1955, In RocsnikOrientalistyczny (Warsaw), 25, 2, (1961), 87 - 120

158. **Lewicki Tadeusz,** Études ibayites nord-africaines, partie I, Varsovie 1957.

159. **Lewicki Tadeusz,** L'état nord-africain de Tahart et ses relations avec le Soudan occidental à la fin du VIII et au IX siècle, Cahiers d'études africaines (Paris°, V. 2 (1962), 513 - 535

160. **Lewicki Tadeusz,** La djammat du muslimin de Basra et les origines des imamats de Ibadites, ترجمت ضمن كتاب دراسات شمال إفريقيا :تادايوش ليفتسكي،

161. **Lewicki Tadeusz,** La répartition géographique des groupements ibadites dans l'Afrique du Nord au moyen-âge, RoczinkOrientalistyczZny, 1946 pp 301 – 343

162. Lewicki Tadeusz, La répartition géographique des groupements ibāḍitesdans l'Afrique du Nord au Moyen – Age, , RoczinkOrientalistyczny (Warsaw), 21, (1957), 301 – 343.

163. **Lewicki Tadeusz,** Les Ibayites dans l'Arabie Sud au moyen âge,

164. **LewickiTadeusz,** Les premiers commerçants arabes en chine ، RoczinkOrientalistyczLwow, Novembre, 1935, 173 – 186. ،Lwow 1935.

165. **Lewicki Tadeusz**, Les subdivisions de l'Ibāḍiyya, Studia Islamica, Cracovie, 1958.

166. **Lewicki Tadeusz,** Notice sur la chronique ibāḍited'al-Darğīnī, dans RO, xi 1936, 156

167. **Lewicki Tadeusz,** Notice sur la chronique ibāḍited'al-Darğīnī, dans RO, xi (1936), 156), In RocsnikOrientalistyczny 11 (1936), pp 146 – 172, Lwow, Novembre, 1935

168. **Lewicki Tadeusz**, On somelibyanethnics of Johannis of Corippus, in RocznikOrientalistycz, zny(مجلة الدِّراسات الاستشراقيَّة الصَّادرة عددها سنة 1949م)

169. **Lewicki Tadeusz**, Quelques extraits inédits relatifs aux voyages des commerçants et des missionnaires ibadis nord-africains au pays du Soudan occidental au moyen âge, in FoliaOrientalia, (Cracow), ii (1960-61), 1-27.

170. **Lewicki Tadeusz,** The ibadites in Arabia and africa, in Journal of World. Cahiers d'Histoire Mondiale Jornal of the Word History, 1971, pp .51 – 130.

171. **Lewicki Tadeusz,** Un document ibadit inédit sur i'émigration desnafûsa du Jabal dans le sahil tunisien au VIIIe-IXe Siècle, FoliaOrientalia (Cracow), 2, (1959), وثيقة حول هجرة آهل نفوسة إلى السَّاحل التُّونسي في القرنين الميلاديين الثَّامن والعاشر، النَّشرة الاستشراقيَّة)

172. **Lewicki Tadeusz,** Un royaume ibadite peu connu : L'Etat desBanu Masala (IXe S ) , Revue des Etudes Islamiques Paris, 8, 1934،RoczinkOrientalistycz (Warsaw)), 31 (1968), 7-14(مملكة إباضية مغمورة، ( دولة بني مسالة)

173. **Lewicki Tadeusz,** Une Chronique ibadite « kitab as-Syiyar » d'Abul 'Abbas Ahmed].as-Sammahi avec quelques remarques sur l'origine et l'histoire de la famille des Sammakhis, (مجلةالدراساتالإسلاميَّة) Revue des Etudes Islamiques, chier III, Paris, 8, 1934, 1936, pp 59 – 78. (26- 05) 1937 ، ترجمة أحمد بمزقو،

174. **M Canard,** les travaux de T Lewicki concernant le Maghrib et en particulier les Ibadites, in Revue Africaine 103 (1959), pp 356 – 71

175. **M. H. Custers**, Al – IBADIYYA a bibliography, Secondary literature, Maastricht, 2006, P 3/279

176. **Mario Martino Moreno,** Note di teologiabadita, AnnaliNuovaserie, vol. III, scritti in onore di FRANCESCO BEGUINTO, per il suosettantesimocompleanno,

istitutouniversitariorientale di napoli, Napoli 1949.

177. **Michael Cook,** The lettre Ibn Ibad to Abd al_Malik in Early Muslim Dogma, Cambridge, Cambridge University press, 1981, P 51 - 61
178. **ParvizMorewedge,** The shiite and kharijite contribution to pre-Ash'arite Kalam, In Islamic philosophical theology. ED. by. Albany : State University of New York Press, 1979, 120-139
179. **Patricia Crone, Fritz Zimmerman**, The epistle of Salim ibn Dhakwan, United States, Oxford University, 2001.
180. **Percy Smith**, The Ibadhites" in The Muslim, World 12 (1922) S. 276–288.
181. **Pierre Cuperly,** Le kitabusulal-din de tibgurin, StudiaIslamica, No. 56 (1982), pp. 69-96
182. **Pierre Cuperly,** Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie، Office des publications universitaire, Ben – Aknoun (Alger)
183. **Roberto Rubinacci,** Il califoabd al-Malikb. Marwan e gliIbaditi, Annaliistitutouniversitario orientale NS 5Napli1953.
184. **Roberto Rubinacci,** La professione di frede di al – Gannawuni», AIUON, XIV, parte II, pp. 553-595.
185. **Roberto Rubinacci,** La puritaritualesecondogli Ibaditi, Annalidell'istitutoUniveritario Orientale Napoli, 1957.
186. **Roberto Rubinacci,** Notizia di alcunimanoscrittiibaditiesistenti presso l'IstitutoUniversitario di Napoli.
187. **Roberto Rubinacci,** Un antico documento di vita cenobiticamusulmana (laregoladella halaqa dellosayhabu ' Abd Allah Muhamed b. Bakr), Annali dell' Istituto Universitario Orientale di Napoli 1961
188. **Rudolf Strothman M,**Berbr und Ibaditen, Der Islam (Berlin) 17 (1928), 258 - 279
189. **Rudolf Strothman M**, Literatur der ibaditen, (1927), Ephemerides Orentales (leipzing), nr.31 (March 1927), 13 -17 (Bericht uber neueErwerbungen von Otto Harrassowitz-Leipzig)
190. **Rudolf Strothman M**, über die ReligiösenAnschauungen der ibadhitischenMohammedaner in Oman und Ostafrika, Mitteilung des seminars für OrientalischeSprachen (Berlin), Band II, 2. Abt. (1899) 47 – 82.
191. **Schacht Joseph,** Notes mozabites, al – Andalus (Madrid – Granada), 22 (1957), 1-20
192. **Schacht Joseph,** Travaux de l'Institut de Recherches Sahariennes, 1954, XI, Alger : 11-27
193. **Schacht, Joseph,** The origins of muhammadan jurisprudence, Oxford, 1950
194. **Vanna Cremonesi**, Un Anticodocumentoibaditasulcoranocreto ( la resala dell Imam rustemideMuhammed Abu 'l Yaqzan, Studimagrebini) ( وثيقة قديمة إباضية حول خلق القرآن رسالة الإمام محمد أبو اليقظان، فننا كريمونيزي، مجلة الدراسات المغربية)/135-161
195. **VecciaVaglieri,** Voyages des commerçants et des missionnaires ibadis nord-africains au pays du Soudanoccidental au moyen âge, in FoliaOrientalia, ii (1960-61), 1-27.
196. **Virgine Prevost,** Les Ibadites (De Djerba à Oman la troisième voie de l'Islam), Fils d'Abraham, édition brepols,2010, Belgique.
197. **Werner Schwartz** and **Shaykh Sălim** Ibn Ya'qūb, *Eine ibaditisch-maghrebinischeGeschichte des Islamsausdem 3.-9. Jahrhundert*, Hg. BibliothecaIslamica 33 (Wiesbaden : Franz Steiner Verlag GMBH, 1986
198. **Werner Schwartz**,Die Anfänge der Ibaditen in Nordafrika. Der

BeitrageinerislamischenMinderheitzurAusbreitung des Islams, StudienzumMinderheitenproblemim Islam, Bd. 8, Wiesbaden, in KommissionbeiVerlag O. Harrassowitz (Coll. « BonnerOrientalistischeStudien», NS, Bd. 27/8), 1983 ; 15 x 21, 352 p.

199. **Wilferd Madelung,** Abd Allāh Ibn Ibāḍ and the origins of the Ibāḍiyya" :in Barbara Michalek-Pikulska, Andrzej Pikulski (ed.): Authority, Privacy and Public Order in Islam: Proceedings of the 22nd Congress of L'UnionEuropéenne des Arabisants et Islamisants. Leuven 2006. S. 51–57.
200. **Wilferd Madelung,** Ahmed al – Nasir li-Din Allah: Streitschrift des Zaiditen Imams: wieder die ibaditischeprädestinationslehre. Wiesbaden: (Orient – Institut der DeutschenMorgenlandischen Gesellschaft, Beirut) in Kommissionbei Steiner, 1985, (18pp. German text, 351 pp.
201. **Wilkinson: J.C,** Ibadi Hadith ; An essay on normalization, Der Islam (Berlin) 62 (1985), 231 - 259
202. **Wilkinson: J.C**, IbadismOrigins and EarlyDevelopment in Oman, New York – Oxford 2010
203. **Wilkinson: J.C,** The ibadi imam, Bulletin of the school of Oriental and african studies (London)39 (1976), 535 - 551
204. **Zygmunt Smogorzewski,** Abd al- Aziz, ses écrit et ses sources, , 1928, 250- 254.
205. **Zygmunt Smogorzewski,** Aperçu général des écrit abadites, Zrodlaabadyckie do historjiislamu (w Zarysie), (Warsaw) , 1926, 23 - 27
206. **Zygmunt Smogorzewski,** Essai Bio- Bibliographie IbadhiteWahbite, Essai Bio-Bibliographie IbadhiteWahbite, RocznikOrjentalistyczny LWOW, V, 1929, 45-47
207. **Zygmunt Smogorzewski,** Un poème abāḍite sur certaines différences entre les Mālikites et les Abāḍites, dans RO, ii, 260-8..
208. **Zygmunt Smogorzewski,** Un poème abāḍite sur certaines différences entre les Mālikites et les Abāḍit, RocznikOrientalistyczny (Lwow) 2 (1919 – 1924) (publ.1925), 260 – 268.
209. **Zygmunt Smogorzewski**, Marcel Mercier. Etude sur le waqf et ses application au Mzab, Lwow (Léopol), Mars 1928, (pp.16, 243-258), RocznikOrjentalistyczny, Tom VI,str.243 -258, LWOW, NaklademTowarzystwaOrjentalistycznego, Z ZasilkiemMinisterstwa W.R.I.O.P. 1929.

**مواقع أنترنات:**

210. http://avb.s-oman.net/showthread.php?t=1278181
211. http://ciham.ish-lyon.cnrs.fr/membres/cyrille-aillet
212. http://dictionnairedesorientalistes.ehess.fr/document.php?id=284
213. http://docenti2.unior.it/index2.php?content_id=18246&content_id_start=
214. http://library.islamweb.net
215. http://wiki.dorar-aliraq.net/lisan-alarab/%D9%83%D9%81%D8%B1
216. http://www.academieoutremer.fr/academiciens/fiche.php?aId=902.
217. http://www.alhayat.com/Details/394733
218. http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=85843
219. http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=391
220. http://www.baheth.info/all.jsp?term=%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%B7%D8%A7%D8%B9#1
221. http://www.brillonline.nl.proxy.lib.umich.edu/subscriber/ui... مقـــال حـــول الإِبَاضِـــيَّة ليفيتسكي في الموسوعة

222. http://www.haw.uni-heidelberg.de/akademie/member.en.html?id=216
223. http://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/zygmunt-smogorzewski
224. http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/orientalisme/56476?q=orientalisme#
225. http://www.mehdi-azaiez.org/Josef-VAN-ESS(30/01/2018, 12 :15)
226. http://www.orden-pourlemerite.de/mitglieder/josef-van-ess?m=4&u=3
227. http://www.taddart.org/?p=7245
228. http://www.tourath.org/ar/content/view/1285/41
229. http://www.treccani.it/enciclopedia/martino-mario-moreno_(Dizionario-Biografico)/
230. https://ar.wikipedia.org/wiki
231. https://en.oxforddictionaries.com/definition/orientalism
232. https://en.wikipedia.org/wiki/Wilferd_Madelung
233. https://ferkous.com/home/?q=aalam-57
234. https://fr.wikipedia.org/wiki/Essouk
235. https://hadith.maktaba.co.in/single.
236. https://idw-online.de/de/news380057
237. https://religion.illinois.edu/directory/profile/vhoffman
238. https://www.almaany.com/ar/dict/ar-

فهرس الآيات القرآنية

الفاتحة

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ, 308

البقرة

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى , 353

وَقَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّار إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً ۚ قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ الله عَهْدًا, 357

بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ, 358

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ ،45

وَمِنَ النَّاس مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ ۗ 49

لَا يُكَلِّفُ الله نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا, 124، 342

آل عمران

هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ, 316

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاس حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ , 332، 346

وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ 47، 360

كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ, 360, 370، 360

وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَن يُكْفَرُوهُ ۗ وَ الله عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ, 332

وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ, 356

النساء

وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ ،47

لَّا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ و, 15

وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيطان إِلَّا قَلِيلًا, 347

وَأَن تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ, 371

وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ،46

مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَا إِلَىٰ هَٰؤُلَاءِ وَلَا إِلَىٰ هَٰؤُلَاءِ, 334

رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى الله حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسلِ, 353

المائدة

لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ ۖ 353

وَأَن احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ الله, 307

الأنعام

قُلْ اَيُّ شَيْءٍ اَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللهُ ،233

لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ, 325

وَمَا قَدَرُواْ اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ اللهُ عَلَىا بَشَرٍ ، 49

وإن اطعتموهم انكم لمشركون, 14, 43، 308, 337، 355

الأعراف

وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيطان , 120، 370

قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ, 325

الأنفال

ذَالِكَ بِمَا قَدَّمَتَ اَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ،46

التوبة

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ , 362

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ ۚ", 49

يونس

لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ الله, 353

هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ, 342

هود

إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ۚ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّاكِرِينَ, 355

يوسف

إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ, 318

إبراهيم

لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ۖ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ, 220

وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ, 317

النحل

والذين هم مُشْرِكون, 335

وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّار, 333 ، 377

فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ الله, 333

وَيَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَر, 359

مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ, 253

الإسراء

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ, 339

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ , 368

عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا, 354

الكهف

إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ, 334، 337

إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا, 346

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا, 352

مريم

هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا, 317

طه

قَالُوا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلْكِنَا, 352

الحج

قُلْ أَفَأُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكُمُ ۗ النَّار وَعَدَهَا الله الَّذِينَ كَفَرُوا ۖ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ, 352

النَّارُ وَعَدَهَا اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا, 333، 337

هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ ،48

النور

لَوْلَا فَضْلُ الله عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَٰكِنَّ الله يُزَكِّي مَن يَشَاءُ, 347

قُل لَّا تُقْسِمُوا۟ طَاعَةٌ مَّعْرُوفَةٌ, 359

النمل

قال هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ, 333

وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ", 50

القصص

إنّا بكلٍّ كافرون, 332

الروم

فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاس عَلَيْهَا, 350

لقمان

يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلاَةَ وَامُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ ، 47

السجدة

جَزَآءَم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ، 46

وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا, 249

الأحزاب

لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ , 42, 336

الصافات

وَ اللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ, 342

ص

أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ , 47، 331

الزمر

اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ۪ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ, 322، 323

وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَ, 52

غافر

النَّار يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا۪ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ, 357

الشورى

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ, 39, 133, 134, 144, 315, 317, 321

الزخرف

يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ, 53

محمد

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُم, 356

لَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ, 244

اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا, 297

الفتح

يَدُ الله فَوْقَ أَيْدِيهِمْ, 39, 316

الحجرات

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا, 47، 107 ،201

ق

مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَآ أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ،47، 353

الواقعة

وَفَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ (20) وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ, 244، 358

الحشر

هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ۪ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ, 312

الملك

وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ, 352

الجن

إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا, 319

المدثر

كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ, 347

القيامة

فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ, 318

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (22) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ", 50 ،325

الإنسان

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ، 42،337

121),

البروج

وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ, 352

الفجر

وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا, 316

القدر

إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ, 339

العصر

وَالْعَصْرِ (1) إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ (2) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ,

330

الفيل

ألم تر كيف فعل ربك, 143, 326

الإخلاص

قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن , 40

## فهرس الأحاديث النَّبوية

أنَّ رَوْحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رُوعِيَ أَنَّ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ حَتَّى تَسْتَكْمِلَ أَجَلَهَا
وَتَسْتَوْعِبَ رِزْقَهَا ، فَأَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ وَلا يَحْمِلَنَّ أَحَدَكُمُ اسْتِبْطَاءُ الرِّزْقِ أَنْ يَطْلُبَهُ
بِمَعْصِيَةٍ ، فَإِنَّ اللَّهَ لا يُنَالُ مَا عِنْدَهُ إِلا بِطَاعَتِهِ, 351
إنَّك لن تجد ولن تبلغ حقيقة الإيمان حتى تؤمن بالقدر خيره وشرّه أنَّه من الله»,
45
ترون ربّكم لا تضامُّون في رؤيته كما لا تضامون في أنّ القمر قَمرٌ في ليلة البدر,
51
القَدَرِيَّة مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ, 343
بينما نحن عند رسول الله ﷺ وهو يقسم قسماً، أتاه ذو الخويصرة وهو رجل من
بنى تميم، فقال : يا رسول الله ! اعدل، قال رسول الله ﷺ (( ويلك ! ومن يعدل
إن لم أعدل ؟ قد خبت و خسرت إن لم أعدل, 14
رأيت ربي جَعْداً أمرد عليه حلّة خضرا, 317
صف لنا ربَّك فإنَّ الله أنزل نعته في التَّوراة فأخبرنا من أيّ شئ هو ومن أيّ جنس
هو، أذهب هو؟ أم نحاس أم فضَّة؟ وهل يأكل ويشرب؟ وممن ورث الدُّنيا, 40
قلت يا رسول الله كيف لي أن أعلم خير القدر وشره قال:
«تعلم أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك، وما أصابك لم يكن ليخطئك فإن مت على غير
ذلك دخلت النار, 46

# فهرس الأعلام


ابراهيم أبو اليقظان, 104،196

ابراهيم النَّظَّام, 139

ابراهيم بن الأشتر, 116

ابراهيم بن بنوح متياز, 150، 152، 150

إبراهيم بن جبلة الكندي, 169، 20، 287

ابراهيم بن ميمون, 138، ، 329, 337, 396

ابن سلام, 261, 267, 271, 281, 284, 393، 284

أبو إسحاق إبراهيم اطفيش, 40, 295, 329, 399، 329، 150

أبو الأحوص العباسيُّ, 177

أبو الحرّ علي بن الحسين الأنباري, 169

أبو الحسن ابن سيده, 339

أبو الحسن علي بن محمد بن علي البسيوي, 195

أبو الحسن محمد ابن جبير, 87

أبو الخطَّاب عبد الأعلى بن السَّمح المعافري, 31، 369، 20, 176، 18, 19, 30, 31, 176, 177, 372، 30، 191، 30, 31, 177, 178، 31, 177، 254

أبو الربيع سليمان المزاتي, 43

أبو الرَّبيع سليمان بن أبي هارون, 40

أبو الرَّبيع سليمان بن زرقون النَّفوسي, 182

أبو الرَّبيع سليمان بن عبد السَّلام الوسياني, 263

أبو الرَّبيع سليمان بن يخلف المزاتي, 101، 40, 263، 130، 128، 127

أبو العباس أحمد بن سعيد الدَّرجِيني, 16, 29, 35, 43, 101, 123, 124, 128, 165, 175, 180, 181, 182, 184, 185, 189, 260، 262, 270, 271, 283, 341, 342, 343, 393، 93, 184, 189, 263, 283, 341، 157, 158، 262, 263, 341، 260

أبو الفداء إسماعيل ابن كثير, 53

أبو الفضل جعفر بن حرب الهمداني, ، 140

أبو القاسم ابن حوقل, 87, 226

أبو القاسم بن إبراهيم، البرَّادي, 32, 43, 129, 188, 232, 393، 90، 126, 159، 263

أبو القاسم يزيد بن مخلد اليهراسني, 182

أبو المؤثر, 296

أبو المؤرج السَّدوسي, 32، 123، 213

أبو النَّظر العُمَاني, 130

أبو الهذيل العلاَّف, 140

أبو اليقظان, 33, 34, 35, 38, 127, 245, 296, 345، 34, 35, 36, 38, 139, 296, 320, 321, 322

أبو أيُّوب وائل بن أيُّوب الحضرمي, 262

أبو بكر ابن طفيل, 94

أبو بكر الصَّديق, 21

أبو بكر الموصلي, 168، 33, 34, 115, 141, 162, 222, 345, 372, 393, 394

أبو بكر محمد ابن سيرين, 16, 279

أبو بكر محمد بن أفلح, 34، 21, 33, 34, 38, 119, 225

أبو بلال مرداس بن حدير, 29, 117, 160, 275، 14, 17, 115, 171, 264, 268, 276، 114, 115, 123, 160, 284، 49, 114, 115, 118, 159, 267, 270، 112, 116, 160، 267

أبو بهيس الهيثم, 114

أبو جابر محمد بن جعفر, 121

أبو جابر موسى بن أبي جابر الإزكوي, 294

أبو جعفر (الخليفة), 167، 30, 210

أبو جعفر والي العراق, 289

أبو حاتم الملزوزي, 30, 178، 31, 176، 35, 176, 178، 30, 31, 35, 36, 38,

أبو حاتم بن أبي اليقظان, 35

أبو حامد الأندلسي, 154

أبو حفص عمر بن رمضان الجربي النَّلاتي, 130

أبو حفص عمرو بن جميع, 129, 130، 43, 131, 303، 43, 131, 303, 304، 142

أبو حمزة المختار بن عوف الأزدي, 20، 170, 187، 287، 18, 170، 20, 161, 170, 283, 341، 20, 170, 285، 20، 170

أبو حنيفة النعُمَان, 41, 329، 219, 227, 329

أبو حيَّان الأعرج, 278

أبو خزر يغلا بن زلتاف, 127، 182، 127, 182, 348, 394

أبو داود القبلي, 176

أبو زكرياء بن أبي يحيى الأرجاني, 181

أبو زكرياء فصيل بن أبي مسور, 37

أبو زكرياء يحي بن أبي بكر الوارجلاني, 101، 263، 41، 40، 37, 39, 43, 75, 102, 130, 145, 263, 309, 329, 394

أبو زياد خلف بن عذرة, 121, 294

أبو زيد أحمد بن الحسين الطرابلسي, 133

أبو ساكن الشَماخي, 16, 17, 18, 19, 31, 32, 42, 111، 129, 142, 153, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 175, 178, 179, 213, 221, 271, 272, 277, 279, 287,

315, 337, 339, 340, 346, 360, 361, 394, 396، 184،
189، 157، 263، 305، 263، 129
أبو سعيد الخدري, 213، 277
أبو سعيد عبد الله بن عبد العزيز البصريّ, 123
أبو سفيان محبوب بن الرّحيل, 22، 224, 284، , 168, 260, 261,
262, 263, 271, 273, 276, 284, 300، 262, 276، 158
أبو سليمان داود بن ابراهيم النّلاتي, 130، 315, 340, 346, 396
344،
أبو سليمان داود بن هارون, 40
أبو سهل يحي بن ابراهيم سليمان, 128، 130، , 310، 305, 310,
330, 354, 377, 378، 350، 310، 145
أبو شاكر الدَّيصاني, 320
أبو صالح الدَّهّان, 340، 19، 214
أبو صالح النَّفوسي, 261
أبو صالح جنون ابن يمريان, 35
أبو صفرة عبد الملك, 262، 121، 213, 261
أبو طاهر إسماعيل الجِيطَالِي, 126, 128, 129, 145, 223, 235,
244, 305 310, 313, 330, 336, 351, 352, 361, 363,
364, 365, 366, 375، 41، 237, 394، 305, 375
أبو عبد الله ابن بطوطة, 24، 158
أبو عبد الله الفزّاري, 126, 140, 197, 217, 319
أبو عبد الله بن أبي منصور التندميرتي, 181
أبو عبد الله محمد بن بكر بن أبي بكر بن يوسف الفرسطائي, 37، 37، 294،
90, 128, 232, 289، 232
أبو عبد الله محمد بن حميد السَّالمي, 21, 24, 44, 49، 97, 98, 172,
237, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 247, 248, 249,
252, 254, 256, 309, 314, 325, 348, 349, 353, 355,
357, 366, 394, 396, 397, 398، 242، 152, 160, 308,
309, 315، 126،235
أبو عبد الله محمد بن عمر بن أبي ستّة الجربي, 40، 305، 296
أبو عبد الله, 90, 128, 232, 262, 289, 295
أبو عبيدة عبد الله بن القاسم, 158
أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة, 17, 18, 20, 21, 29, 123, , 17, 18,
19, 20, 21, 29, 30, 32, 123, 124, 126, 158, 164, 165,
166, 167, 170, 171, 172, 174, 177, 187, 209, 211,
215, 216, 217, 223, 248, 253, 254, 262, 280, 284,
286, 291, 342, 368, 370، 19, 20, 21, 29, 30, 141,
170, 176, 177, 189، 121, 123, 124, 141, 156, 164,
165, 166, 167, 170, 175, 176, 177, 189, 191, 210,
211, 213, 214, 215, 245, 248, 254, 270, 278, 281,
283, 284, 285, 286, 287, 289, 291, 295, 319, 321,
340, 341, 342, 345, 349, 372، 124, 286, 342، 125,
290، 165, 167, 210, 274, 278, 371، 212, 285, 287,
373، 123, 126, 158, 166, 167, 204, 210, 221, 248,
283, 284, 285, 286, 295, 334, 340, 341، 273
أبو عثمان, 329
أبو علي الحسن ابن سينا, 92, 93, 94, 398
أبو علي بن الحسن البهلولي, 130
أبو علي موسى بن علي السامي الإزكوي, 294
أبو عمار عبد الكافي التّناوتي, 93, 128، 126، 343، 131, 312،
127، 312, 371، 145, 151, 218, 343, 350، 151, 312, ،
308، 326، 325، 315
أبو عمر النخلي, 48
أبو عمرو خليفة السُّوفي, 128
أبو غانم بشر بن غانم الخرساني, 174، 278، 123, 175, 189
أبو فديك, 18, 113
أبو قتادة بن دعامة السَّدوسي, 262
أبو قدامة يزيد بن فندين اليفرني, 32
أبو محمد ابن حزم الأندلسي, 207، 393
أبو محمد النَّهدي, 124, 165, 343
أبو محمَّد عبد الله بن محمَّد اللنتي, 130
أبو محمد يوجين بن نوح اليفرني, 182
أبو مخنف, 159, 194
أبو مسلم البهلاني العُمَاني, 327
أبو مهدي اسحاق بن إسماعيل, 129، 125
أبو موسى الأشعري, 117, 331، 264
أبو موسى الوسياني, 184
أبو نصر فتح الملوشائي, 40، 136, 350، 39, 41, 329، 128، 344،
39، 39, 350, 397، 136
أبو نوح سعيد بن زنغيل, 37, 324
أبو نوح صالح الدَّهّان, 164، 165, 278
أبو هريرة, 213, 277
أبو يحي الكندي, 20، 20، 21
أبو يحي زكرياء الأرجاني, 181
أبو يحيى زكرياء بن إبراهيم الهواري, 41، 43
أبو يزيد مخلد بن كيداد اليفرني, 32
أبو يزيد مخلَد بن كيداد, 181, 184, 190
أبو يعقوب بن أفلح, 36
أبو يعقوب يوسف الوارجلاني, 41, 42, 44, 46, 49, 135, 240,
243, 245, 251, 261, 309, 310, 314, 317, 329, 394,

398، 312، , 260، 131, 212، 135، 19, 42, 240، 145،
180،128
أبو يعقوب يوسف بن محمَّد المصعبي, 131
أبو القاسم سمكو بن واسول, 290
أبو القاسم يزيد بن مخلد, 182، 182
إحسان عباس, 84, 196
أحمد بن الحسين الاطرابلسي, 133، 192
أحمد بن سعيد ، بدر الدين الشماخي, 42، 16, 17, 18, 19, 25, 26,
31, 32, 101, 128, 130, 158, 160, 161, 162, 163, 164,
165, 166, 167, 175, 178, 179, 180, 181, 182, 184,
185, 189, 262, 271, 272, 277, 279, 283, 287, 341,
342, 360, 393, 394
أحمد بن سعيد البوسعيدي, 25
أحمد بن سليمان ابن النظر العُمَاني, 48، 320، 121
أحمد حسن, 55, 56, 394
أحمد رضا, 53, 394
الأحنف بن قيس التَّميمي السَّعدي, 111, 265
الإدريسي, 154، 155، 171، 173، 90
إدوارد ساخو, 195
إدوارد سعيد, 54, 55, 395
أرثر حون أربري, 80
أرسطو, 75, 89, 134, 314، 313
إرْسِيلِيَا فَرَانْشِيسْكَا, 233، 231
إرنست رينان, 75
أروى بنت عبد الرَّحمن, 290
الاسفرايني, 160، 344
الأسقف " لود", 78
إسماعيل السَّدراتي, 178
اسماعيل بن درار الغدامسي, 177
اسماعيل بن زياد النَّفوسي, 175, 176
اسماعيل علي محمد, 62
أش ريتر, 200
اشتورطمن رودولف, 83, 195
الأشْعَث بن قَيْس الكِنْدِي, 264، 269
الأشعري, 135, 143, 236, 245, 246, 247, 249, 256, 257,
314, 326, 348, 349, 354, 356, 393، 249, 250, 257،
204
الأصمّ, 299
الأعرج, 264
أعزام بن ابراهيم الوارجلاني, 151
الأعشى, 94
أفلح بن عبد الوَهَّاب, 33, 38, 183, 191، 32, 33, 34, 35, 36,
38, 103, 123, 183, 191, 217, 224, 261, 324, 364، 179
آل جلندى, 21
أماري ميكيل, 87
إمام الحرمين, 344
غالب بن علي الهنائي, (الإمام)، 27، 28
امحمد بن يوسف اطفيش, 43, 44, 50, 105, 109, 130, 131,
150, 151, 152, 159, 171, 196, 201, 309, 310, 315,
320, 323, 325, 327, 329, 346, 349, 356, 361, 370,
371, 374, 375, 394, 395, 397, 398، 45, 48
امرئ القيس, 74
امعيز أحمد بن يوسف, 196
الأمير كايتاني, 87
أميلي جواشون, 77
أمينة الجبلاوي, 70
أنس بن مالك, 16, 20, 213، 123، 274، 277
إياس بن معاوية, 165, 215
إيفالد, 81، 82
باتريسيا كرون, 70, 97, 98, 262, 292, 306, 334, 395
بارت, 56, 396
بارتارو, (الأب): 73
البارون دي ساسي, 73
البارون دي سلان, 74
الباروني, 185
الباقلاَّني, 325
باجٍ بن اقبال الأزدي, 170
بامون مصطفى, 198
بجوينوت فرانشيسكو, 88
البخاري, 15, 17, 143
برنارد لويس, 80, 98
بروكلمان, 82, 83, 84, 212
بساح شينار, 291
بسطام بن عمر بن المسيب الضَّبي, 186، 282
بسطام بن مصقلة, 163
بشير بن المنذر, 172, 212، 22
البغطوري, 43
البكري, 184, 186, 321
بلات Pellat, 114
البلاذري, 88

البلجاء الخُزامية, 360
بنت الشاطيء, 63
بوستل, 73
بيار كير مسنيوس, 93
بِيرْسِي شِّيلِيْ, 258
البيروني, 83
بيلافسكي, 94
بيوض, 104, 395
تادوز ليفتسكي, 94, 118, 126, 147, 148، 152, 154, 155, 156, 157, 159, 198, 227, 338, 395، , 51, 134, 136, 138, 139, 144, 145, 295, 305, 308, 314, 315, 316, 317, 319, 322, 325, 337, 342, 343, 345, 347, 350, 360, 371, 395
تبغورين, 130, 131, 132, 134, 136, 305
تركي بن سعيد, 26
التَّفتزاني, 348
تميم بن مسلمة من سواد, 264
توليدو ريموند (أسقف), 63
توماس ادامز, 78
تيبغورين ابن داود ابن اسحاق الملوشطي, 50, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 295, 307, 308, 312, 313, 314, 317, 319, 321, 322, 324, 325, 326, 327, 337, 342, 343, 346, 347, 350, 360, 369, 371, 372, 374، 309, 319, 325, 345، 27, 128, 130, 136, 304, 307, 314
تيمور بن فيصل, 26, 27
تيودور نولدكه, 82
جابر بن زيد, 10, 16, 17, 18, 19, 20, 29, 90, 118, 123, 126, 156, 160, 162, 164, 165, 171, 173, 201, 207, 208, 209, 210, 213, 228, 239, 247, 248, 262, 268, 270, 271, 274, 276, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 319, 336, 340, 396 ، 162, 163, 271, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 285, 342، , 208, 211, 213, 277, 278, 280, 281, 283, 284, 285، 284، 16, 207
الجاحظ, 42, 77, 94, 204
جان جرزيجورزفسكي, 93
الجُبَّائي, 135, 246
الجعبيري, 348, 350
جعفر بن السَّماك العبدي, 123، 284، 17, 123، 164، 285
جعفر بن مبشر الثقفي, 140
الجلندى بن مسعود, 20, 21, 171, 172, 289, 360، 259, 288, 289, 290, 360، 287
جنّاح بن عبادة الهنائي, 289
الجنَّاوني, 39, 40, 41, 45, 46, 47, 48, 49, 90 130, 133, 140, 142, 143, 144, 232, 304, 309, 319, 324, 325, 326, 327, 329, 330, 363, 366, 367, 368, 371, 394, 396، 130, 232, 304، 326
الجندي, 68, 395
جهم بن صفوان, 248, 255, 358
جودي, 57
جورجيو ليفي دلا فيدا, 88
جوزيف شاخت, 84, 126, 195
جولد زيهر, 76
جون إدوارد وانسبرو, 96
جون ليتيلو, 104
جوهانيس كوربيوس, 159
الجوهري, 335, 339
جُيوفَانِي مُورِيْنُو, 235
الحاج سعيد محمد, 198, 399
حاجب بن مسلم الطَّائي, 245, 284, 345، 283، 166،214, 167, 341، 290, 342
الحارث المحاسبي, 200
الحارث بن تليد الحضرمي, 175, 223، 188, 190، 156
الحارث بن زياد الإباضي, 191
حافظ الشيرازي, 93
الحجَّاج بن يوسف الثَّقفي, 18, 110, 156, 162, 277، 162, 163, 164, 171, 206، 210, 248, 261, 267, 274, 275, 276, 277, 280, 281, 282, 284
الحريري, 92
الحسن البصري, 107, 208, 214, 248, 255, 275, 277, 278, 307, 341، 213
الحسن بن علي, 204, 264
الحسين ابن سينا, 93
الحسين بن محمَّد بن عبد الله النَّجار, 249
الحصين بن حيَّان, 16
حفص الفرد, 143, 326
حفص بن أبي مقدام, 192
الحلبيَّة, 215
حمزة الكوفي, 124, 191, 215, 248, 341
الحوثر بن ودّاع, 264

خازم بن خزيمة, 21
خالد بن عبد الله القسري, 125, 166
الخربوطلي, 57, 60, 395
خردلة بن سماعة النَّبهاني, 48
الخِرِّيتُ بنُ رَاشِدٍ النَّاجِيُّ, 268
خزيم بن خزيمة, 171
الخصَّاف, 84
خلف ابن السَّمح, 261، 33, 191
خلفان بن جميل السَّيَّابي, 369
خوجة, 48
خيار بن سالم الطَّائي, 171
داود بن بكير بن ابراهيم "الشهير بالقاضي داود", 151
داود بن يزيد ابن حاتم, 179
داودُ سليمانَ بنَ يزيد, 179
دواد بن بكير بن ابراهيم, 151
دونر, 96, 396
دي برتولد سبولر, 85
دي ساسي, 73, 74, 79, 81, 82, 101
ديلمان, 83
راشد بن سيف اللّمكي, 44
الرَّبيع بن حبيب الفراهيدي, 18, 46, 251, 398، , 19, 32, 39, 40, 42, 46, 101, 127, 128, 130, 133, 136, 158, 167, 168, 172, 175, 182, 211, 212, 213, 216, 224, 225, 251, 259, 261, 262, 263, 272, 278, 279, 285, 287, 293, 300, 324, 342, 345, 372, 373, 396, 398، 224, 262، 349
الرَّشيد, 22, 71
رضوان السَّيِّد, 98
الرقيشي, 48
رُوبيرتُو ربيناتشي, 47، 89، 90 , 256, 231، 304، 324, 329, 367, 393, 396، 318, 321, 329، 398
رودي, 56, 396
رينولد ألين نيكلسون, 80
رينيه باسه, 76, 103، 149، 153
زاخو, 82
الزُّبير بن العوَّام, 12، , 16, 18, 118, 161, 248, 273
زمّرمان, 273, 286
الزيّات, 56
زياد بن أبيه, 115, 270
زيّاد بن حراش, 264
الزيادي, 57, 69, 78, 81, 86, 91, 398
زيد ابن حاتم المهلَّبيّ, 31
ساخو, 152، 239، 183
سالم بن ذكوان الهلالي, 98, 306, 336, 396، 225, 261, 279, 306، , 262, 265, 272, 280, 282, 293, 298
سالم بن راشد الخروصي, 26, 44
سالم بن يعقوب, 104, 198, 261, 393
ستانيسلاس أوجيست, (الملك)، 92
سحنون بن أيوب, 182
السّدويكشي, 344, 346
سعد بن أبي وقّاص, 11
سعيد التَّعاريتي, 344
سعيد بن تيمور بن فيصل البوسعيدي, 27، 28
سعيد بن خلفان الخليلي, 129، 26، 237
سعيد بن زنغيل, 127
سعيد بن محرز, 295
سعيدة المهلبيَّة, 163, 206
السَّفاح, 172, 210, 289
سلام بن مسكين, 213
سُلطان بن أحمد, 25، 26
السُّلطان سليم, 26
سلفستر الثَّاني, 72
سلمة بن سعد, 18, 29, 227، 29, 175, 176, 177, 227, 290, 291، 228
سليمان بن عبد السَّلام ابن حسان بن عبد الله الوسياني, 263
سليمان بن عثمان, 294
سليمان بن يعقوب بن أفلح, 192
سمالوفيتش, 59, 60, 70, 71, 78, 81, 91, 98, 395
السَّموأل, 94
سميت, 12, 13, 129, 139
سيجيموند سموقزفسكي, 92, 93، 147, 148, 152, 153, 154, 157, 186، 199، 148, 151، 152, 154, 155، 152، 193
السير هاملتون جيب, 79
سيغيل آيه, 103
شارل بلاَّ, 77
الشَّافعي, 83
شبيب بن عطيَّة, 298, 360
شبيب بن يزيد الشَّيباني, 112
شربونو, 74
شعيب بن المعروف, 32

شكيب أرسلان, 239, 396
الشَّهرستاني, 161, 246, 306، 160
شيبان بن سَلَمَة السَّدوسي الحروري, 246
صالح بن محمد بن رزيق, 195
صالح بن نوح الدَّهان, 283، 284
صُحار بن العبَّاس العبدي, 124, 125, 216, 284، 285، 164
صلاح عابد الجابري, 57
الصَّلت بن مالك الخروصي, 22, 23, 172، 121, 237، 395
ضرار بن عمرو, 217, 299, 301
ضمام بن السَّائب, 17, 19، 20, 164, 278, 283، 164, 278,
282, 283, 284, 285، 280
الطبراني, 14، 84
الطبيب برون, 74
طلحة بن عبيد الله, 12
طه حسين, 91
عاتكة بنت أبي صفرة المهلبيَّة, 165، 206، 278
عاصم السدراتي, 176
عامر بن علي الشَّماخي, 231
عائشة (أمُّ المؤمنين), 12، 16, 63, 111, 213, 396
عبَّاد بن الاخضر, 271
عبادة بن الصَّامت, 45
عبد الأعلى بن السمح ابن عبيد المعافري, 19، 177
عبد الجبَّار المعتزلي, 140, 156, 188, 190، 243, 246, 322, 338,
351, 369، 243, 246, 338, 351, 369،
عبد الجبَّار بن قيس المرادي, 175, 223
عبد الرحمن ابن خلدون, 57, 59, 73, 74, 89،398
عبد الرَّحمن السَّالمي, 197
عبد الرحمن بدوي, 75, 76, 77, 79, 80, 83, 84, 87, 88, 91,
397
عبد الرَّحمن بن حبيب, 175
عبد الرَّحمن بن رستم, 18, 30, 31, 32، 38, 178, 179, 185,
189, 242, 299, 300، , 34, 35, 176, 177, 185, 290، 254
عبد الرَّحْمَن بن عمر بكلّي, 43، 368، 18, 30, 31, 32, 34, 91,
97, 98, 177, 185, 189, 194, 394, 396, 397, 399
عبد الرَّحمن بن كيسان الأصمّ, 299
عبد العزيز بن إبراهيم ابن عبد الله بن عبد العزيز, 43
عبْدَ العزَيز بن ابْرَاهيم المصْعَبي التَّميمي, 235، 42, 99, 153, 196,
315, 344, 397، 43, 337، 129، 41، 231
عبد الكريم بن العجرد, 114
عبد الله ابن الزُّبير, 14
عبد الله ابن خردابة, 158
عبد الله ابن سلاَّم, 197, 198, 261
عبد الله ابن عبَّاس, 14, 29, 213, 227, 251, 264, 277, 285,
292, 335، 16, 29, 209, 213, 227, 251, 264, 277, 285,
292, 317, 335، 281، 136, 279
عبد الله ابن مسعود, 350
عبد الله ابن وهب الرَّاسبي,11، , 13, 50, 107, 108, 202, 205,
264, 269, 307, 369، 266
عبد الله الشّيعي, 180
عبد الله العروي, 290
عبد الله بن إباض, 10, 11, 14، 15, 16, 17, 18, 47, 90, 111,
112, 117, 118, 119, 120, 121, 125, 126, 156, 159,
160, 162, 169, 196, 203, 204, 206, 207, 210, 228,
232, 265, 266, 270, 271, 272, 273, 274, 281, 282,
291, 292, 300, 304, 305, 306, 324, 334, 336, 340,
355, 357, 370، 10, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 20, 27,
44, 61, 108, 118, 121, 126, 158, 159, 160, 162, 175,
206, 223, 232, 294, 298, 310, 324, 331, 340, 343,
345, 362, 393, 394, 397، , 120, 123, 272, 306, 324،
118، 119، 123، , 17, 119, 120, 121, 159, 160, 161,
162, 167, 169, 203, 204, 207, 265, 266, 272, 273,
274, 340
عبد الله بن الحارث, 248
عبد الله بن الرَّبيع, 163, 167, 206
عبد الله بن الزُّبير, 161
عبد الله بن القاسم الصَّغير, 174
عبد الله بن القاسم, 21
عبد الله بن زياد, 116
عبد الله بن سيدال الحضرمي, 170
عبد الله بن طريف, 191
عبد الله بن عباس, 16, 162, 268
عبد الله بن عبد العزيز, 32, 123
عبد الله بن عبد الملك بن مروان, 47
عبد الله بن عمر, 16
عبد الله بن محمد ابن بركة, 261, 310
عبد الله بن مسعود التُّودجيبي, 175
عبد الله بن مسعود, 191
عبد الله بن وهب الرَّاسبي, 114، 11, 13, 107, 108, 269, 307,
369
عبد الله بن يزيد الفزاري, 126، 32، 140، 319

عبد الملك بن المهلَّب, 281
عبد الملك بن حميد, (الإمام) 294
عبد الملك بن عطيَّة السَّعدي, 20، 170، 171
عبد الملك بن عمر بن عبد العزيز, 282
عبد الملك بن مروان, 10, 17, 18, 47, 90, 118, 119, 161, 163, 207, 232, 248, 272, 281, 282, 283, 305, 340
عبد الملك بن موسى الطَّويل, 215
عبد الوَهَّاب بن عبد الرَّحمن بن رستم, 19, 31, 32, 33, 34, 35, 38, 103, 156, 157, 168, 179, 183, 189, 205, 211, 217, 254, 272, 343, 360, 372, 373, 374
عبيد الله بن المؤمن التَّميمي, 112
عبيد الله بن زياد, 115, 270, 276, 112, 271, 360
عثمان بن عفَّان, 11، 265، , 12, 14, 29, 82, 107, 118, 119, 120, 140, 143, 210, 222, 248, 264, 265, 266, 268, 273, 275, 298, 306, 319, 340, 341, 370، 396, 398
عثمان بن مروان الأندلسي, 185
عروة بن أديَّة, 18, 265، 285
عزَّان بن قيس, 26, 237
عطية بن الأسود الحنفي, 114، 124،216
عقبة بن نافع, 228
العقيقي, 71
عكاشة بن أيُّوب الفزاري, 29
عكرمة مولى ابن عبَّاس, 29, 227، 290، 175، 255، 279
علاء الدين ابن الصغير, 34, 103، 77
علي بن ابي طالب, 11, 12, 13, 14, 27, 30, 60, 61, 62, 74, 83, 88, 90, 107, 108, 109, 111, 115, 116, 120, 123, 143, 146, 222, 223, 263, 264, 265, 266, 268, 269, 277, 298, 306, 315, 317, 324, 340, 346, 360, 361, 368, 394, 395, 396, 397, 398، 10, 13, 202, 266, 369، 107, 222, 266, 279، 118
علي بن عزرة, 294
علي بن يخلف النَّفوسي النَّفطي, 184
علي يحي معمر, 207
عمار بن ياسر, 253
عمر بن الخطاب, 12, 14, 226, 264، 21, 119, 141, 222, 225, 372
عمر بن امكاتن, 176
عمر بن عبد العزيز الخليفة الثَّاني , 165، 165, 167، 123, 165, 215, 282, 290
عمر بن محمد بن السّدوسي, 213
عمرو بن العاص, 117، 331
عمرو بن حفص بن جميع, 31، 49, 102, 130, 145, 242, 245, 304, 367، 76, 102, 130, 218, 222, 230, 232, 234, 235, 239, 303, 304, 344, 367, 398
عمرو بن رمضان التَّلاتي, 41، 131, 235، 315
عمرو بن عبيد, 248
عمرو خليفة النَّامي, 18, 126, 305, 394, 397
عمروس بن فتح, 45, 217, 218, 219, 224, 272, 393، 204
العوتبي, 285, 286
عيسى بن جعفر, 22
غالب بن علي, 27
الغزالي, (الإمام): 251، 361
غسَّان بن عبد الله, 121
غوجي أرنالديز, 105
غيلان الدِّمشقي, 214, 215, 216, 273, 299
فاليري هوفمان, 98, 99, 292, 293, 297
فان أس, 97, 126, 127, 166, 199, 200, 201, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 225, 226, 227, 228, 273, 278, 304, 306, 328, 333, 334, 335, 336, 338, 340, 341, 356, 365, 366, 397, 398، 201, 206, 207
فرانشيسكا, 231, 233, 279
فرانشيسكو جابرييلي, 89، 90
فرج بن نصر النَّفوسي, 191
فرجيني برفوست, 133، 103
فرحات الجعبيري, 104, 320, 329, 331, 332, 334, 335, 340, 342, 348, 349, 350, 352, 354, 397
فَرِيَتَنْ زَمَّرْمَان, 262، 306
الفضل بن الحواري, 121
فلايشر, 81، 82, 83
فلهاوزن, 110, 159
فننا Vanna, 232
فيشيا فالييري, 90, 231, 233
فينسون مونتاي, 155
قابوس بن سعيد بن تيمور, 27، 28
قاسم بن عمر, 169
قاسم بن يحيى الويراني, 41
القاضي عبد الجبار, 372
قتادة بن دعامة السَّدوسي, 29، 278، , 162, 211, 213, 214, 278, 317

القزويني, 84
القصبي, 130
قطري بن الفجاءة المازني, 112
قولد زيهر, 186, 231، 230
القويسم بن عمر, 287
كاترمر, 73
كارل إدوارد زاخو, 194, 389
كارلو ألفونسو نالينو, 87, 149, 235, 245, 251, 321, 347, 397
كايتاني, 87
كرُوِي لاَرُوزَا, 233
كروبيرت فريدمان, 97
كرون, 262, 273, 286, 292, 300
كرْمونُوزِي, 139, 232, 402، 318
كهلان الواصلي, 345
كُوبَرْلِي, 39, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 293, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 313, 314, 315, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 330, 331, 333, 336, 339, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 350, 351, 353, 354, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 377, 378، 310، 137، 316
كوفالسكي, 92, 94
لقمان, 47
لوَّاب بن سلاَّم التَّوزري المزاتي, 261
ليفتسكي, 92, 93، 147, 151, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 196, 199, 321, 363, 372, 376, 377, 401
مادلونغ, 85
مارسال مرسيه, 153
ماريا نالينو, 91
مَاسْكُورَايْ, 75, 101, 102, 145، 152, 153
مَاسِينْيُون, 76
مالك بن نبيء, 54, 68, 397
مايكل كوك, 70, 98, 306, 395، 97, 207, 228, 272, 281, 282, 300, 303, 359, 360, 361, 362, 378, 397، 207, 272, 273, 282, 359, 360, 361, 362
المتنبي, 92
مجاهد, 255
محبوب بن الرّحيل, 22، 121, 122, 123, 125, 126, 158, 168, 220, 260, 262, 276, 304, 330, 360, 363
محمد ابن الأشعث, 30, 163, 178
محمد ابن حبان, 138
محمد ابن حوقل, 158
محمد ابن رشد, 72, 75, 92
محمد ابن سعد, 276
محمد ابن عرفة, 34
محمد ابن مسألة الهواري, 34, 180, 191
محمد أبي اليقظان بن أفلح, 35, 36, 232
محمد الخليلي, 27
محمد النَّهدي, 245, 345، 285
محمد الولي, 201, 398
محمد بن أبي شنب, 149
محمد بن أبي عفَّان, 21
محمد بن أفلح, 127, 232, 233
محمَّد بن الأشعث الخزاعي, 30، 31, 164, 178
محمد بن حبيب, 169
محمد بن سعد البغدادي, 275
محمد بن سلمى, 169
محمد بن صالح التَّميني, 198
محمد بن عبد الله الخليلي, 26, 27
محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب, 204
محمد بن عرفة, 34, 35
محمد بن عفَّان, 21, 22, 172
محمد بن محبوب بن الرَّحيل، أبو عبد الله, 49، 121, 294
محمد بن مسالة الهوَّاري, 34
محمد بن هشام بن غيلان, 49، 295
محمد عبده, 237
محمد, 139, 232, 402
المختار بن عوف الأزدي, 121
مدرار بن اليسع بن أبي القاسم سمكو ابن واسول, 290
المرأة الحلبيَّة, 215
مرجوليوث, 79
مروان بن الحكم, 20، 161, 169, 170

المستورد بن عُلَّفة التيمي, 108
مسعر بن فدكى التَّميمي, 108
مسعود الأندلسي, 185
مسور الزَّناتي, 178
مصعب بن الزبير, 111, 161
المصعبي, 43, 231, 235, 243, 250, 252, 256, 346
معاوية بن أبي سفيان, 12, 107, 117، 13, 77, 107, 109, 111,
115, 117, 118, 202, 215, 225, 233, 264, 266, 269,
270, 282, 331, 340، 90, 298، 118
معبد الجهني, 247, 340
المعزّ الفاطمي, 182
معقل بن قيس, 268
المغيرة بن شعبة, 115
المقريزي, 74
مكاييل أنجلو جودي, 56
مكيافيلي, 67
الملوشائي, 312
المنصور, 204, 206, 210, 211, 215, 287
المهدي (الخليفة), 167
مهدي النَّفوسي, 191
المهلَّب بن أبي صفرة, 14, 112, 163، 207، 179
المهنَّا بن جيفر, 320، 121, 296
مُوتِيلاَنَسْكِي, 76, 102, 126, 127, 142, 145, 147, 152, 153,
157, 193, 230, 234, 239, 303, 363، 398، 152, 153
مورينو مارتينو, 88, 135, 230, 231, 234, 235, 236, 237,
238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247,
248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 313,
316, 331, 332, 336, 340, 344, 347, 348, 349, 354,
355, 356, 357, 358, 365, 366, 377, 397، 256، 248
موسولوني, 88
موسى ابن جعفر, 261
موسى بن أبي جابر الأزكوي, 21، 171, 172، 121
موسى بن علي, 294, 298, 321، 298
موسى بن موسى, 22
مونتجمري وات, 80
الميداني, 74
ميننسكي, 93
النابغة الجعدي, 91
نابليون, 60, 72, 74, 79
ناصر بن جاعد بن خميس الخَرُوصي, 237
ناصر بن سالم بن عديم الرَّواحي, 99
ناصر بن مرشد اليعرُبي, 24
نافع بن الأزرق, 14, 18, 111, 112, 240, 252, 268, 273,
291، 166
نالليو, 88, 91, 230, 231, 232, 234, 241, 245, 250, 255
،321, 347, 356, 358،254, 256, 321, 347, 356, 358،
240
النَّامي, 129, 204, 237, 394
النَّبهان, 23, 24, 58, 59
النَّجَّار, 249
نجدة بن عامر, 18, 112, 113, 240
نجيب العقيقي, 71, 72, 73, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83,
84, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 398
النَّدوي, 65, 66, 393
النَّسائي, 138
نصير بن صالح الإباضي, 179
النَّظام, 37, 139, 140, 321
النَّظر بن ميمون, 158, 174
نفَّاث بن نصر, 33
النَّفري, 80
النَّفس الزَّكية, 204
هارون اليمني, 190
هاشم بن غيلان, 294
هبيرة, 163, 164, 276
الهراوي, 71
هرتزل, 67
هردوت, 59
هشام الدِّستوائي, 214, 340
هشام بن الحكم الشِّيعي, 319
هلال بن عطية, 21
هند بنت المهلَّب, 278
هود بن محكَّم الهوَّاري, 292, 335, 336, 399
هوفمان فَالِيرِي, 260, 269, 292, 293, 399، 297, 366
الواحدي, 40
الوارث بن كعب الخروصي, 22, 172, 212
واصل بن عطاء, 107, 117, 124, 125, 217, 248, 254, 255,
257, 270, 298, 307, 337, 341, 343, 396، 299
وانسبرو, 96, 97, 396
وائل بن أيوب الحضرمي، أبو أيوب, 345، 158، 345
ورنر شفارتز, 197, 399

الوسياني, 158, 182, 263، 183، 43
الوليد بن يزيد, 287
ويلفيرد فرديناند ماديلونغ, 84, 196
ويلكر, 85
ويلكنسون, 129, 198, 206, 208, 210, 227, 228, 258, 259,
260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269,
270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279,
280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289,
290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299,
300, 301,306, 319, 320, 321, 333, 334, 335, 338,
345, 368, 370, 372, 373, 376, 378، 271, 273, 274،
126, 212, 300
وينتن, 43, 44, 349, 395, 398
وينر شفارتز, 198, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206,
207, 209, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 222, 223,
224, 225, 226, 228, 229, 261, 278, 330, 341, 344,
358, 368, 377, 393، 198، 331
يحي بن خلفان الخروصي, 195
يحي بن صالح القاضي, 196
يحي بن محمد ابن عباد المدني, 169، 272
يحيى بن صالح الأفضلي, 43
يحيى بن صالح بن عبد الرَّحْمَن باعمارة, 196
يزيد ابن الأصم, 216
يزيد ابن فندين, 32, 156, 374
يزيد بن أبي أنيسة, 192
يزيد بن أبي مسلم, 163
يزيد بن المهلَّب, 163, 164, 165, 209, 282
يزيد بن حاتم, 178
يزيد بن فندين, 32, 190, 211, 373
يعقوب بن أفلح بن عبد الوَهَّاب, 35
يعقوب بن لبيد التجيبي الملزوزي, 30
اليقظان بن محمد أبي اليقظان بن أفلح بن عبد الوَهَّاب, 35، 36
يوسف بن إبراهيم بن مناد السَّدراتي الوارجلاني, 42
يوليوس فلهاوزن, 82, 194, 399

## فهرس الأديان

الإسلام, 43, 45, 330, 338
أهل الجَبَل, 46
أهل الكتاب, 45
للمسلمين, 45, 47, 233
المجوس, 45
المسلمون, 44, 46
النكارية, 49
والمجوس, 45
والنَّصارى, 45
وعبدة الأوثان, 45
اليهود, 45, 49

## فهرس الأماكن

الأغالبة, 46, 49
إفريقيا الشمالية, 90
إفريقيا, 89, 90
إيطاليا, 89
تيهرت, 46
جبل نفوسة, 46
روما, 89
الشرق, 89, 90
عُمَان, 49
المشرق, 48
المعهد الجامعي الشرقي, 90, 398
المغرب, 48
مكة, 89
نابولي, 89، 90, 398

## فهرس الفرق

إباضية, 46, 48, 49, 90, 139, 232, 43،402, 45, 46, 47, 90, 329, 330, 337, 338
الجهميَّة, 47
الحسنية, 48
الخوارج, 43
الصفرية, 329
المجسمة, 39
المجسِّمة, 39
المرجئة, 329, 337
المعتزلة, 337
النُّكارية, 49
أهل السنة, 45
عبدة الأوثان, 45
الصُّفرية, 330
الحشوية, 329
الزيدية, 330
السُّنة, 330، 329
والقدرية, 329
الشيعة, 329, 330

# فهرس المحتويات


المقدمة 04

الفصل التمهيدي: تعريفات ضبط المصطلحات 10

المبحث الأول: التعريف بالإباضية 10

المطلب الاوَّل: التَّعريف والنَّشأة: 10

المطلب الثَّانِي: أبرز أئمَّة الفرقة الاباضيَّة : 16

المطلب الثَّالث: حملة العلم: 19

المطلب الرَّابع: الإمامة الاباضيَّة في عُمَان: 21

المطلب الخامس: الاباضيَّة في شمال إفريقيا: 28

المطلب السَّادس: الدَّولة الرُّستميَّة بتاهرت: 31

المطلب السَّابع: العقائد عند الاباضيَّة: 39

أوَّلا: التَّوحيد: 39

ثانيًا: الذَّات والصِّفات: 40

ثالثا: الأسماء والأحكام: 41

رابعا: القدر: 45

خامسا: العدل: 46

سادسا: الوعد والوعيد: 46

خامسا: الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر: 47

ثامنا: الولاية والبراءة: 47

تاسعا: خلق القرآن: ..... **48**

**المبحث الثَّاني:** ..... 52

الاستشراق تعريفه، ودوافعه، ووسائله، ومدارسه..... 52

توطئة: الإطار العام للقضيّة: 52

ضبط المصطلح: 52

المطلب الأوَّل: تعريفات الاستشراق 52

المطلب الثَّانِي: تاريخ الاستشراق: 59

المطلب الثَّالث: دوافع الاستشراق: 61

المطلب الرَّابع: أهداف الحركة الاسْتِشْرَاقِيَّة: 68

المطلب الخامس: وسائل الاستشراق 69

المطلب السَّادس: مدارس الاستشراق: 70

الباب الأول: أعمال المستشرقين حول الفكر العقدي الإباضي .....101

**الفصل الأوَّل: دراسات المستشرقين الفرنسيِّين** **101**

المبحث الأول: أعمال المدرسة الفرنسيَّة حول المذهب الإباضي:.....100
المطلب الأول: دراسة إِمَيْل مَاسْكُورَايْ Emile MASQUERAY(1843- 1894): 100
المطلب الثَّانِي: دراسة أدولف دو كلاسانتي مُوتِيلاَنَسْكِي Adolphe de Calassanti Motylinski(1854 – 1907): 101
المطلب الثَّالث: دراسات رينيه باسه .BASSET, Marie Joseph René(1855 – 1924): 102
المطلب الرَّابع: الأبحاث الأكاديميَّة المعاصرة: 102

المبحث الثَّانِي: نموذج أعمال بِيَارْ كُوبَرْلِي:.....103
المطلب الأول: التَّعريف بالمستشرق بِيَارْ كُوبَرْلِي: 103
المطلب الثَّانِي: منهج كُوبَرْلِي في دراسة العقيدة الإباضيَّة: 104
المطلب الثَّالث: النَّشأة التَّاريخيَّة للحركة الخَارِجِيَّة عند كوبرلي: 106
المطلب الرَّابع: المواضيع الأولى للعقيدة: 115
المطلب الخامس: مصادر العقيدة الإباضيَّة: 125
المطلب السَّادس: عقيدة تيبغورين: 129
المطلب السَّابع: الآراء العقديَّة من خلال كتاب أصول الدِّين لتبغورين: 135
نقد دراسة كُوبَرْلِي: 144

**الفصل الثَّاني: دراسات المستشرقين البولونيِّين** **148**

المبحث الأول : أعمال المدرسة البولونيَّة حول المذهب الإباضي: .....147
المطلب الأول: التَّعريف بزيغموند سموقرزفسكي Zygmunt Smogorzewski(1884 – 1931): 147
المطلب الثَّانِي: أهم أعمال زيغموند سموقرزفسكي Zygmunt Smogorzewski 151
المطلب الثَّالث: تادوز ليفتسكي LEWICKI Tadeusz(1906 – 1992): 153
المطلب الرابع: أهمُّ أعمال تادوز ليفتسكي: 155

المبحث الثَّانِي: دراسة تادوز ليفتسكي وسمقوزفسكي للمذهب الإباضي:.....158
المطلب الأوَّل: النَّشأة والتَّسمية: 158
المطلب الثَّانِي: أعلام المدرسة الإباضيَّة: 159
المطلب الثَّالث: أماكن انتشار الإباضيَّة: 167
المطلب الرَّابع: آراء الإباضيَّة العقدية : 185
المطلب الخامس: الفرق المنشقَّة عن الإباضيَّة: 189

نقد آراء المدرسة البولونيَّة: 192

**الفصل الثَّالث: دراسات المستشرقين الألمان 195**

المبحث الأول: أعمال المدرسة الألمانيَّة حول المذهب الإباضي:.....194
المطلب الأوَّل: أهمُّ أعمال كارل إدوارد زاخو (1845 – 1930) Carl Edouard Sachau: 194
المطلب الثَّاني: أهمَّ أعمال اشتورطمن رودولف (1877- 1960) Rudolf Strothman M: 195
المطلب الثَّالث: أهمَّ أعمال جوزيف شاخت ( 1902 - 1969 ) Schacht, Joseph: 195
المطلب الرَّابع: أهمُّ أعمال ويلفيرد فرديناند ماديلونغ Wilferd Ferdinand Madelung (1930 – على قيد الحياة): 195
المطلب الخامس: ترجمة وأهمُّ أعمال ورنر شفارتز Schwartz, Werner (1950- .على قيد الحياة): 196
المطلب السَّادس: ترجمة وأهمُّ أعمال جوزيف فان أس Josef van Ess (1934 - 2021): 199

المبحث الثَّاني: دراسة ويرنر شفارتز وجوزيف فان أس للمذهب الإباضي:.....200
المطلب الأوَّل: التَّسمية والنَّشأة: 200
المطلب الثَّاني: أعلام المدرسة الإباضيَّة من خلال المستشرقين الألمان: 206
المطلب الثَّالث: آراء الإباضيَّة العقديَّة: 214
المطلب الرَّابع: دور التِّجارة في نشر المذهب الإباضي: 226
نقد دراسة المدرسة الألمانيَّة: 228

**الفصل الرَّابع: دراسات المستشرقين الإيطاليِّن 231**

المبحث الأوَّل: أعمال المدرسة الإيطاليَّة حول المذهب الإباضي: .....230
المطلب الأوَّل: أهمُّ أعمال كارلوا ألفونسو نالِّينُّو Carlo Alfonso Nallino (1872 – 1938): 230
المطلب الثَّاني: أهمُّ أعمال رُوبِيرْتُو رُوبِينَاتْشِي Roberto Rubinacci (1915 – 1992): 231
المطلب الثَّالث: أهم أعمال فانْنّا كِرِيمونُوزِي Vanna Cremonesi: 232
المطلب الخامس: ترجمة مَارِيُو مَارْتِينُو مُورِينُو Mario Martino Moreno: 235

المبحث الثَّاني دراسة مُورِينُو للعقيدة الإبَاضِيَّة:.....237
المطلب الأوَّل: مصادر المعرفة عند الإبَاضِيَّة: 237
المطلب الثَّاني مصادر التَّشريع عند الإبَاضِيَّة: 238
المطلب الثَّالث: الإيمان وجملة التَّوحيد: 241
المطلب الرَّابع: أسماء الله وصفاته: 242
المطلب الخامس: الوعد والوعيد: 244
المطلب السَّادس: الكسب وحُرِّيَّة العبد: 245

المطلب السَّابع: القضاء والقدر: 247
المطلب الثَّامن: الأسماء والأحكام: 252
المطلب التَّاسِع: الولاية والبراءة: 252
المطلب العاشر: الرَّوابط بين المشارقة والمغاربة: 253
نقد الدِّرَاسَة الإيطاليَّة: 256

الفصل الخامس: دراسات المستشرقين الإنجليز 259

المبحث الأول: أعمال المدرسة الإنكليزية حول المذهب الإباضي:.....258
المطلب الأوَّل: ترجمة المستشرق جُونْ وِيلْكِنْسُونْ John C Wilkinson: 258
المطلب الثَّانِي :أهمُّ دراسات وِيلْكِنْسُونْ حول المذهب الإباضي: 259

المبحث الثَّانِي: دراسة المستشرق جُونْ وِيلْكِنْسُونْ للمذهب الإباضي: .....260
المطلب الأوَّل: نقد السِّيَر الإباضيَّة: 260
المطلب الثَّانِي: نشأة الإباضيَّة: 263
المطلب الثَّالث: أعلام المدرسة الإباضيَّة: 270
المطلب الرَّابع: انتشار المذهب الإباضي: 288
المطلب الخامس: أماكن انتشار الإباضيَّة: 289
المطلب السَّادس: بعض آراء الإباضيَّة العقديَّة: 291
نقد دراسة المدرسة الإنكليزيَّة: 300

الباب الثاني:تحليل آراء المستشرقين حول الفكر العقدي الإباضي .....304
الفصل الاول: مرحلة التأسيس والمصادر 304

المبحث الأَوَّل: مصادر المستشرقين في دراسة الفكر العقدي الإباضي:.....303
المطلب الأوَّل: عقيدة العزَّابة وعقيدة نفوسة: 303
المطلب الثَّانِي: كتاب أصول الدِّين لِتِيبْغُورِين (ق6هـ/12م): 305
المطلب الثَّالث: قواعد الإسلام للحِيطَالِي (ت: 750هـ / 1349م): 305
المطلب الرَّابع: عقيدة أبي سهل بن يحي(ق6هـ/12م): 305
المطلب الخامس: رسائل عبد الله بن إباض (89هـ/708م): 305
المطلب السَّادس: سيرة سالم بن ذكوان الهلالي (حي في 99- 101هـ/717 - 719م): 306

المبحث الثَّانِي: نشأة العقائد وتكوّنها: .....306

المبحث الثَّالِث: مصادر الدِّين: ..... 307
المطلب الأوَّل: القرآن الكريم: 307
المطلب الثَّانِي: السُّنَّة النَّبويَّة: 308
المطلب الثالث: الاجتهاد: 308
المطلب الرَّابع: الإجماع: 309
المطلب الخامس: الرَّأي: 309
المطلب السَّادس: القياس: 310
المطلب السَّابع: المعرفة القلبيَّة: 310

الفصل الثاني: مسائل الإلاهيَّات 313

المبحث الأوَّل: الصِّفات والمحكم والمتشابه: ..... 312
المطلب الأوَّل: تعريف الصِّفة: 312

المبحث الثَّانِي: المحكم والمتشابه: ..... 316

المبحث الثالث: خلق القرآن: ..... 318
تمهيد: 318
المطلب الأوَّل: تعريف القرآن والخلق: 318
المطلب الثَّانِي: الاستدلال على خلق القرآن: 323

المبحث الرابع: رؤية الله يوم القيامة: ..... 323
المطلب الأوَّل: تعريف الرُّؤية: 324
المطلب الثَّانِي: الاستدلال على عدم إمكانيَّة رؤية الله تعالى: 324

الفصل الثالث: مسائل أفعال الإنسان ومصيره 330

المبحث الأول: الأسماء والأحكام: ..... 329
المطلب الأوَّل: مفهوم الإيمان: 329
المطلب الثَّانِي: مفهوم الكفر: 332
المطلب الثَّالث: المنزلة بين المنزلتين: 336
المطلب الرَّابع: لا منزلة بين المنزلتين: 337
المطلب الخامس: الأحكام المترتّبة على الأسماء: 338

المبحث الثاني: فعل الإنسان والقضاء والقدر: .....339
المطلب الأوَّل: تعريف القدر: 339
المطلب الثَّانِي: الاستطاعة: 344
المطلب الثَّالث: العصمة والعون: 347
المطلب الرَّابع: الكسب: 347
المطلب الخامس: الجَبْل: 349
المطلب السَّادس: الرِّزق: 350
المطلب السَّابع: الدُّعاء : 351

المبحث الثالث: الوعد والوعيد: .....352
المطلب الأوَّل: مفهوم الوعد: 352
المطلب الثَّانِي: تحقُّق الوعد وانجاز الوعيد: 353
المطلب الثَّالث: الشَّفاعة وعدم انفاد الوعيد: 353
المطلب الرَّابع: المعاصي 354
تعريف المعصيَّة : 354
المطلب الخامس: الإصرار على المعاصي: 356
المطلب السادس: عذاب القبر: 356
المطلب السَّابع: الخلود في جهنَّم للعصاة والمشركين: 357

**الفصل الربع: مسائل السِّياسة والمجتمع** **360**

المبحث الأول: الأمر والنَّهي .....359
المطلب الأول: تعريف الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر 359
المطلب الثَّانِي: منازل ومراتب تغيير المنكر: 361

المبحث الثاني: الولاية والبراءة .....362
المطلب الأوَّل: تعريف ولاية الجملة: 363
المطلب الثَّانِي: تعريف براءة الجملة: 364
المطلب الثَّالث: ولاية الأشخاص: 364
المطلب الرَّابع: براءة الأشخاص: 365
المطلب الخامس: مرتبة الوقوف: 368

المبحثالثالث: الإمامة:.....369
المطلب الأوَّل: ضرورة وجود الإمام : 370

المطلب الثَّانِي: انتخاب الإمام 373
المطلب الثَّالث: أسباب خلع الإمام 374
المطلب الرَّابع: شروط الإمامة 374
المطلب الخامس: سلطة الإمام 375
المطلب السَّادس: أنواع الإمامة عند الإِبَاضِيَّة: 376
نقد الدِّراسات السَّابقة: 377

قائمة المصادر والمراجع .....392

فهرس الأعلام .....392
فهرس الآيات والأعلام 392

ملخَّص البحث باللُّغة العربيَّة

## المذْهَبُ العَقَدِيُّ الإبَاضِيُّ فِي الفِكْرِ الاسْتِشْرَاقِي

**إعداد الطالب: بن دريسو مصطفى إشراف الدكتور/ مصطفى وينتن**

لقد كانت الدِّراسات الاسْتِشْرَاقِيَّة حول الإسلام موضع تجاذبات من قبل الدَّارسين، منهم المؤيِّد لما لها من مساهماتهافي التُّراث الإسلاميّ، ومنهم المندِّد الذي يرى في تلك الأبحاث ما هي إلا خلفيَّة للمستعمر والمحتل والمستغل الذي ظهر في حلَّة جديدة والذي أتى على بلاد المسلمين دمارا وهلاكا، فما جاءت تلك الدِّراسات إلا لتساهم في هذا الحقل، ولتعطي نفسا وبعثا جديدا للإمبرياليَّة العالميَّة.

إلا أنَّ العاقل والمنصف لابدَّ له من وقفة تأمُّل قبل إصدار حكم عام، والذي لابدَّ أن يكون بعد تصور لتلك الأبحاث، وأن يكون كذلك طريقا وسطا بين هذين الفريقين، فلا يُلغي جميع تلك المجهودات مرَّة واحدة، باعتبار أنَّ فيها ما ساهم في خدمة التُّراث الإسلامي، ولا يتقبَّلها تقبُّلا أعمى ولو كان فيها ما يهدم من أسس العقيدة والدِّين والمجتمع.

والدِّراسات الاسْتِشْرَاقِيَّة حول المذهب الإباضي لا تختلف عن هذا المنهج، فقد عرف المذهب الإباضي بحوثا اسْتِشْرَاقِيَّة في التَّاريخ والعقيدة، والفقه والحديث وغيره.

ولكن للأسف فقد بقيت تلك البحوث دون تمحيص أو نقد أو فحص، ورغم أنَّ الإطار العام الذي غالبا ماتُرى به تلك الدِّراسات أنَّها ما هي إلا نقد ولذع للمذهب الإباضي، فإنَّ ذلك أدَّى إلى عدم الاقتراب منها أو الاطلاع عليها، اعتقاد أنَّه سبيل الخلاص منها، فما جاء المستشرقون إلا لنهب المخطوط والتَّحايل على التُّراث الإباضي.

لذلك جاء هذا البحث ليرفع اللِّثام عن هذه الدِّراسات، ويضعها في ميزان النَّقد والتَّحليل، ويدرس مدى جدِّيتها والتزامها بالبحث العلمي الموضوعي، ثم ومقارنتها بما ورد في المصادر الإبَاضِيَّة.

لذلك فقد اخترنا المنهج الوصفي التَّحليلي، الذي يمكِّننا من معرفة وجمع هذه الدِّراسات، سواء كانت كتبا أو مقالات في مجلاَّت، ثم مسحها لمعرفة مكنوناتها، وتأتي مرحلة التَّحليل بمقارنتها بالمصادر الإبَاضِيَّة، ومدى قربها وبعدها عن الحقيقة.

لذلك فقد بنينا اشكالينا انطلاقا من هذا الجانب، على ماذا تحتوي هذه الدِّراسات حول المذهب الإباضية؟ هل جاءت منصفة أو مغرضة؟ هل التزمت بالبحث العلمي الموضوعي؟ أم حادث عنها؟

أسئلة طرحناها، ونحاول الإجابة عنها في هذا البحث.

**Resumé en francais**

**Le Titre :** Les Ibadites et leur doctrine dans les études orientalistes
**Préparé par :** Mustafa Bendrissou
**Sous la Direction de Monsieur le Docteur Mustafa Ouinten**

**Introduction :**

Les études provenant du monde dit occidental sur l'islam, plus connues sous le nom d'Etudes Orientalistes, suscitent l'intérêt et la curiosité de beaucoup de chercheurs, notamment ceux du monde musulman.

Ce choix s'est fixé sur les recherches sur l'ibadisme et leur doctrine et ce pour des raisons multiples, et je cite notamment l'existence d'une matière abondante sur la doctrine ibadite écrite en langue étrangère et qui reste à découvrir et qui risque aussi de tomber dans l'oubli.

Comme le titre de la thèse l'indique, notre objectif est d'essayer de comprendre qu'elles sont les motivations et pourquoi les orientalistes se sont intéressés à l'ibadisme ? Ces recherches sont-elles objectives et scientifiques ou ont pour objet de répondre à des besoins politiques et coloniaux ?

A ce propos, nous avons opté pour une méthodologie descriptive et analytique, avec une étude critique des sources.

**Les résultats de nos études :**

1. On ne peut pas donner un jugement général sur les études orientalistes, car elles sont différentes dans ses origines et ses objectifs.
2. On doit reconnaitre le rôle des orientalistes dans la collecte, la préservation et la traduction des manuscrits ibadites, ainsi qu'un travail d'indexation de certaines bibliothèques dans les territoires de collecte de documents.
3. Il faut distinguer entre les écoles orientalistes qui font des recherches et des analyses pour des raisons scientifiques et académiques et celle agissant pour des motifs ayant pour but de servir les politiques coloniales administrant les territoires situés en pays musulmans.
4. On a remarqué la naissance d'un nouveau style d'orientalisme, à savoir les « nouveaux révisionnistes » qui est basé sur la théorie du doute sur les sources de la pensée islamique. Ce mouvement est en vogue notamment aux Etats Unis d'Amérique.
5. Les études orientalistes ont essayé d'étudier les questions relatives à la doctrine ibadite ; sur le plan historique, dogmatique, politique, sociale et anthropologique à travers les documents collectés ainsi que quelques essais de traduction.
6. La plupart des orientalistes ont respecté les bases de la recherche scientifique lors de l'étude de ces sources ibadites.
7. L'orientaliste le plus célèbre dans les études sur l'ibadisme est Pierre Cuperly, connu pour ses études objectives et ses efforts de recherche dans les manuscrites ibadites.
8. On considère que les deux orientalistes Michael Cook et Patricia Croon, représentent l'orientalisme dans sa version archaïque basée sur le racisme et la théorie du doute sur les sources islamiques et notamment ibadites.
9. A noter, dans l'analyse des sources de certains orientalistes, une interprétation des évènements en relation avec la vie sociale des tribus et autre exemple, la nécessité de trouver de nouveaux marchés pour développer le commerce et ce dans le contexte de l'expansion de l'islam dans plusieurs régions du monde
10. Les études orientalistes ont essayé d'étudier la plupart de sujets sur l'ibadisme mais reste des sujets non traités relatifs à la révélation coranique par exemple.
11. Certaines études pensent que la doctrine ibadite est une version de la doctrine Mutazilite sans apporter la moindre preuve scientifique.

12. L’école orientaliste reconnaît une autocritique, surtout pour les études ne respectant pas la méthodologie.

Finalement, on considère ce travail comme un début de recherche dans le domaine des publications des écoles orientalistes concernant la doctrine ibadite.

Notre travail doit se poursuivre car il y a des études orientalistes s’intéressant à la doctrine ibadite qui sont encore méconnues et qui méritent d’être révélées et traduites afin d’enrichir le domaine de l’étude des documents et des manuscrits s’intéressant à la pensée islamique.

## Abstract:

The Title: **The Ibadits and their doctrine in the orientalist studies**

Prepared by: Mustafa Bendrissou

Under the direction of Doctor Mustafa Ouinten

Introduction:

Studies on islam from the so-called Western world, better known as Orientalist Studies, arouse the interest and curiosity of many researchers, especially those from the Muslim world.

The choice of the subject of this work was based on research on the Ibadites and their doctrine for many reasons, and I quote in particular the existence of many publications on the ibadite doctrine written in a foreign language which remains to be discovered and which also at risk of being forgotten.

As the title of the thesis indicates, our objective is to try to understand what the motivations are and why orientalists were interested in ibadism? Is this research objective and scientific or is it intended to meet political and colonial needs? In this regard, we opted for a descriptive and analytical methodology, with a critical study of the sources.

The results of our studies:

1. We cannot give a general judgment on Orientalist studies, because they are different in their origins and objectives.

2.The role of orientalists in the collection, preservation and translation of ibadite manuscripts should be recognized, as should the work of indexing certain libraries in the territories where documents are collected.

3.A distinction must be made between Orientalist schools which carry out research and analysis for scientific and academic reasons and those acting for reasons intended to serve colonial policies administering territories situated in Muslim countries.

4.The birth of a new style of orientalism, namely the "new revisionists" which is based on the theory of doubt about the sources of Islamic thought has been noted. This movement is particularly popular in the United States of America.

5.Orientalist studies have tried to study questions relating to the ibadite doctrine; on the historical, dogmatic, political, social and anthropological levels through the documents collected as well as some translation essays.

6. Most orientalists respected the bases of scientific research when studying these ibadite sources.

7.The most famous orientalist in studies on ibadism is Pierre Cuperly, known for his objective studies and research efforts in ibadite manuscripts.

8.We consider that the two orientalists Michael Cook and Patricia Croon, represent orientalism in its archaic version based on racism and the theory of doubt on Islamic sources and especially ibadites.

9.Note, in the analysis of the sources of some orientalists, an interpretation of events in relation to the social life of tribes and other example, the need to find new markets to develop trade and this in the context of the expansion of Islam in several regions of the world.

10.Orientalist studies have tried to study most subjects on ibadism doctrine but remain untreated subjects relating to Koranic revelation for example.

11.Some studies believe that the ibadite doctrine is a version of the Mutazilite doctrine without providing any scientific evidence.

12.The Orientalist school recognizes a self-criticism, especially for studies that do not respect the methodology.

Finally, this work is considered as a beginning of research in the field of orientalist school publications concerning the ibadit doctrine. Our work must continue because there are orientalist studies interested in the ibadite doctrine which are still unknown and which deserve to be revealed and translated in order to enrich the field of the study of documents and manuscripts interested in Islamic thought.