الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

كليّة: أصول الدين

قسم: العقيدة ومقارنة الأديان

الرقم التسلسلي:

تخصص: عقيدة

رقم التسجيل:

الفكر العقدي المعاصر عند إباضية الجزائر

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه ل م د

تخصص: عقيدة

إعداد الطالبة:

فاطمة أولاد يحي

إشراف الأستاذة:

أ.د/ الزهرة لحلح

أعضاء المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة الأصلية
نورة رجاتي	أستاذ محاضر أ	**رئيسا**	جامعة الأمير عبد القادر
الزهرة لحلح	أستاذ	**مشرفا ومقررا**	جامعة الأمير عبد القادر
مصطفى وينتن	أستاذ	**عضوا**	جامعة غرداية
عبد الكريم رقيق	أستاذ	**عضوا**	جامعة باتنة 1
نجوى منصوري	أستاذ محاضر أ	**عضوا**	جامعة الأمير عبد القادر
محمد حدبون	أستاذ	**عضوا**	جامعة غرداية

السنة الجامعية: 1446/1445هـ – 2025/2024م

الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

كليّة: أصول الدين

قسم: العقيدة ومقارنة الأديان

الرقم التسلسلي:

تخصص: عقيدة

رقم التسجيل:

الفكر العقدي المعاصر عند إباضية الجزائر

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه ل م د

تخصص: عقيدة

إعداد الطالبة:

فاطمة أولاد يحي

إشراف الأستاذة:

أ.د/ الزهرة لحلح

أعضاء المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة الأصلية
		رئيسا	
		مشرفا ومقررا	
		عضوا	
		عضوا	
		عضوا	
		عضوا	

السنة الجامعية: 1446/1445هـ – 2025/2024م

بسم الله الرحمن الرحيم

الآية 32 سورة البقرة

إهــداء

أحمد الله عز وجل على مِنّه وعونه في الإتمام هذا العمل.

إلى الذي وهبني كل ما يملك حتى أحقق له آماله، إلى من كان يدفعني قدمًا نحو الأمام لنيل المبتغى، إلى الذي سهر على تعليمي بتضحيات جِسام مترجمة في تقديسه للعلم، إلى مدرستي الأولى في الحياة "أبي" الغالي على قلبي أطال الله في عمره.

إلى التي وهبت فلذة كبدها كل العطاء والحنان، إلى التي صبرت على كل شيء، التي رعتني حق الرعاية وكانت سندي في الشدائد، وكانت دعواتها لي بالتوفيق، تتبعتني خطوة بخطوة في عملي، نبع الحنان "أمي" أعز ملاك على القلب والعين، جزاها الله عني خير الجزاء في الدارين.

إليهما أهدي هذا العمل المتواضع لكي أدخل على قلبيهما شيئًا من السعادة.

إلى إخوتي الذين تقاسموا معي عبء الحياة.

كما أهدي ثمرة جهدي لأستاذتي الكريمة الدكتورة "**الزهرة لحلح**"، التي كلما تظلمت الطريق أمامي لجأت إليها فأنارتها، وكلما سألت عن معرفة زودتني بها، وكلما طلبت جزءًا من وقتها الثمين وفرته لي رغم مسؤولياتها المتعددة.

إلى كل من يؤمن بأن بذور نجاح التغيير تكمن في ذواتنا وفي أنفسنا قبل أن تكون في أشياء أخرى...

قال الله تعالى: ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾ س.الرعد/11

"إلى كل هؤلاء أهدي هذا العمل"

الشكر و التقدير

نحمد الله عز وجل الذي وهبنا نعمة العقل، ووفقنا في إنجاز هذا العمل والصلاة

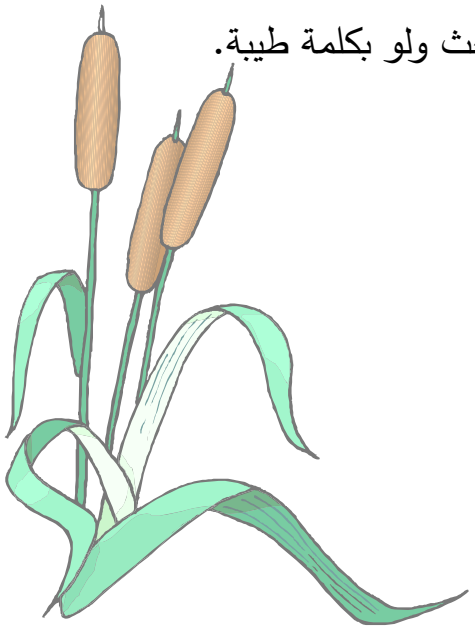
والسلام على نبي الرحمة محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم، وبعد:

أتقدم بالشكر والتقدير إلى كل من ساهم في إنجاز هذا البحث من قريب أو من بعيد وعلى رأسهم الأستاذة المشرفة السيدة: "**الزهرة لحلح**" على المجهودات الكبيرة التي بذلتها من أجل إتمام هذا البحث.

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى جميع دكاترة وأساتذة كلية العلوم الإسلامية بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة.

إلى الوالدين والإخوة والأهل والأصدقاء.

وإلى كل من ساهم في إنجاز هذا البحث ولو بكلمة طيبة.



مقدمة

تمهيد:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، هو أهلٌ لأن يُعبد ويُطاع، وإليه المصير وهو على كل شيء قدير.

ونصلي ونسلم على سيدنا محمد، الذي بلّغ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة، وكان كما وصفه الله تعالى: رحمة للعالمين، أنزل عليه الكتاب العزيز، وجعله فرقانًا بين الحق والباطل، فبه اهتدى سلف الأمة، وبه يصلح خلفها.

شهد المذهب الإباضي منذ تأسيسه على يد الإمام جابر بن زيد، تطورًا ملحوظًا من حيث البناء الفكري والحركي، فقد تبنّى مبادئه عدد من القادة السياسيين والعسكريين في البصرة، وبرزت شخصيات كأبي بلال عبر حركة الشراة، وعبد الله بن إباض من خلال رسائله ومجادلاته العقدية، وقد شكّل ذلك بداية لمرحلة جديدة من الانتشار الدعوي، شملت مناطق متعددة من المشرق والمغرب، وذلك بفضل جهود دعاة وعلماء حملوا على عاتقهم نشر الفكر الإباضي وتثبيته، خاصة في عُمان وشمال إفريقيا، ولا سيما في الجزائر التي أصبحت معقلاً لهذا المذهب.

ورغم التحولات السياسية والاجتماعية التي عرفتها المجتمعات الإسلامية استطاع المذهب الإباضي أن يحافظ على استمراريته الفكرية وتميّزه العقدي، بفضل ما يتمتع به من توازن بين الالتزام بالمبادئ والانفتاح على الواقع، وقد ظل متمسكًا بقيم الشورى والعدالة والمساواة وهي من أبرز الركائز التي يقوم عليها الفكر الإباضي، ويُعدُّ هذا الفكر في سياقه الجزائري جزءًا من التكوين الديني والثقافي، خصوصًا في منطقة وادي مزاب، حيث حافظ المجتمع الإباضي على تماسكه واستقلاله الذاتي في مواجهة مختلف التحديات التاريخية والمعاصرة، وذلك بفضل علماء نذروا أنفسهم للدفاع عنه والحفاظ عليه.

ومن بين أبرز هؤلاء العلماء: الشيخ محمد بن يوسف اطفيش، والشيخ إبراهيم بيوض، والأستاذ علي يحي معمر، والدكتور فرحات الجعبيري، وهم من الشخصيات التي ساهمت في بلورة معالم الفكر العقدي الإباضي في الجزائر المعاصرة. ومن خلال هذه الدراسة، المعنونة بـ: "الفكر العقدي المعاصر عند

إباضية الجزائر"، سنسلّط الضوء على تطور هذا الفكر، مركّزين على إسهامات هذه النخبة من العلماء، وتحليل تصوراتهم العقدية ومنهجهم في معالجة قضايا الإيمان في سياق معاصر.

أولا. أهمية البحث:

تتمثل أهمية البحث في تقديم دراسة شاملة للفكر العقدي الإباضي المعاصر مما يساهم في الحفاظ على التراث الإباضي وترسيخ التفاهم بين المذاهب الإسلامية، ويتناول البحث التعريف بالمذهب الإباضي كنموذج من التراث الإسلامي العريق، ويعرض تطوره التاريخي ونشأته، كما يقدم تحليلاً معمقاً لمفهوم العقيدة الاباضية ويستعرض الأبعاد الفكرية والفلسفية من خلال آراء علمائه البارزين مثل الشيخ بيوض والشيخ اطفيش، بالإضافة إلى إثراء المكتبة الإسلامية بدراسة حديثة عن الفكر الإباضي وتوفير مرجع للباحثين يسهم البحث في توثيق حياة الاباضية في الجزائر، مما يعزز فهم هذا المجتمع ويحافظ على تراثه، كما يهدف إلى توطيد الحوار بين المذاهب الإسلامية من خلال إبراز الجوانب المشتركة والفروق الفكرية بشكل علمي وموضوعي، ويبرز دور العلماء الاباضية في تطوير الفكر الإسلامي.

ثانيا. إشكالية البحث:

في ظل التحوُّلات الاجتماعية والسياسية والفكرية التي شهدتها الجزائر المعاصرة (كالاستعمار، وصراع الهوية، وانتشار الخطاب الأشعري ...الخ)، برزت إشكالية رئيسية تتمثل في:

كيف أثّرت هذه التحولات في الفكر العقدي الإباضي في الجزائر وهل أدت إلى إعادة تشكّله أو تجديد بعض مفاهيمه العقدية بما ينسجم مع الواقع المعاصر دون التفريط في أصوله؟

وتندرج تحت هذه الإشكالية مجموعة من الأسئلة التي تسعى الدراسة للإجابة عنها:

- ما هي رؤية الفكر الإباضي في باب الإلهيات؟ وكيف تطورت مفاهيم التوحيد والألوهية لدى الإباضية المعاصرين؟
- كيف تناول الفكر العقدي الإباضي النبوة والكتب السماوية؟ وما أثر التحولات الحديثة في إعادة طرح هذه القضايا؟
- ما هو موقف الفكر الإباضي من السمعيات؟ وكيف أثّرت البيئة الاجتماعية الحديثة في عرض هذه المفاهيم؟

- كيف عالج الفكر الإباضي مسائل القضاء والقدر، والأسماء والأحكام؟ وما مظاهر التجديد في هذه القضايا ضمن السياق الجزائري المعاصر؟

ثالثا. أسباب اختيار الموضوع:

إن أسباب اختيارنا لموضوع "**الفكر العقدي المعاصر عند إباضية الجزائر**" يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

1. الأسباب الذاتية:

إن اختيار هذا الموضوع ينبع من اهتمامي الشخصي بالأبحاث الأكاديمية في مجال الفكر الإسلامي، ولدي شغف عميق بفهم تطور الفكر العقدي وكيفية تكيّف المذهب الإباضي مع التحديات المعاصرة، هذا الاهتمام الشخصي يعزز من دافعي لاستكشاف تأثير الفكر الإباضي عبر الزمن وتطويره في السياقات الحالية.

2. الأسباب الموضوعية:

- ✓ يُعد المذهب الإباضي أحد المذاهب الإسلامية الكبرى التي أثرت بعمق في مسار الفكر الإسلامي وذلك لما يتميز به من خصائص ومفاهيم عقدية فريدة، تميّزه عن غيره من المذاهب، ومن ثَمّ، فإن دراسة هذا المذهب تُسهم في توسيع الفهم التاريخي والفلسفي للإسلام وتشكل إضافة نوعية للمكتبة الإسلامية، وتعزز من مقاربة التراث العقائدي بمنظور أكاديمي معاصر.
- ✓ كما أن الإسهامات الفكرية لعلماء الإباضية المعاصرين أمثال الشيخ محمد بن يوسف اطفيش والشيخ إبراهيم بيوض تمثل تطورًا ملحوظًا في الفكر العقدي الإباضي، إذ تكشف دراسة آرائهم عن مدى تأثيرهم في الحفاظ على هذا التراث العقدي وتطويره، وتتيح فهماً أعمق لآليات تكيّف هذا الفكر مع تحديات العصر.
- ✓ وإضافة إلى البعد النظري فإن للجزائر تجربة إباضية متميزة بحكم وجود تجمعات إباضية عريقة، لا سيما في وادي مزاب ما يمنح البحث بعدًا ميدانيًا مهمًا، فتوثيق تجربة الإباضية في هذا السياق الجغرافي والاجتماعي يوفّر رؤى قيّمة لفهم ديناميكية العلاقة بين الفكر العقدي الإباضي والواقع الثقافي والاجتماعي المعاصر.

رابعا. أهداف البحث:

إن الهدف العام من هذا البحث هو السعي إلى تقديم صورة شاملة وعميقة للفكر العقدي المعاصر عند الاباضية في الجزائر، مع التركيز على تحليل الأفكار والعقائد وتوضيح الأبعاد التاريخية والاجتماعية والدينية لهذا المذهب، ومن هاته الأهداف:

1. **فهم أصول نشأة وتطور الاباضية:**

- دراسة النشأة التاريخية والتطور الفكري والمذهبي للإباضية منذ بداياتها.
- تحليل دور الأئمة الأوائل في تأسيس وترسيخ المذهب الإباضي.

2. **تحليل المحطات التاريخية للإباضية:**

- تسليط الضوء على أهم المحطات التاريخية التي مر بها المذهب الإباضي.
- دراسة تأثير هذه المحطات على تطور الفكر العقدي والفقهي للإباضية.

3. **توضيح مفهوم الفكر العقدي عند الاباضية:**

- تحليل مفهوم الفكر العقدي عند الاباضية من خلال التعريفات اللغوية والاصطلاحية.
- دراسة تطورات هذا المفهوم عبر الزمن وتأثيراته على الفكر الإباضي المعاصر.

خامسا. الدراسات السابقة:

1. **الأطاريح:**

- دراسة (باجو مصطفى، 2005-2006)، بعنوان: **(منهج الشيخ إبراهيم بيوض في عرض الإلهيات من خلال تفسيره في رحاب القرآن).**

قدمت هذه الدراسة تحليلاً منهجياً عميقاً لنهج الشيخ إبراهيم بيوض في تفسير القرآن وفهم العقيدة، حيث ركزت على استخدامه للقرآن كمصدر أساسي، وتعامله النقدي مع الروايات التفسيرية، وأهمية القصص القرآني في تقوية العقائد وإصلاح النفوس، وتناولت أيضاً موقفه من المسائل الغيبية، مؤكدةً على أهمية معرفة الله كشرط لانطلاق العقل في المعرفة، وعلى الرغم من اتساع نطاق الدراسة إلا أنها لم تتناول بعض الجوانب التي أتعرض لها في بحثي، مثل تأثير أفكار الشيخ بيوض على الفكر العقدي المعاصر وتفاعلها مع التطورات الحديثة في الفكر الإباضي، وأفادتني الدراسة بكيفية فهم منهج الشيخ

بيوض ودوره في ترسيخ فهم العقيدة، واستخدام القرآن كمصدر رئيسي، بالإضافة إلى دور القصص القرآني في إصلاح النفوس، مما ساعدني في بناء تصور شامل للفكر الإباضي المعاصر.

- دراسة (قاسم بن أحمد الشيخ بالحاج، 2003)، بعنوان: (**الشيخ علي يحي معمر أضواء على شخصيته وفكره**).

تقدم هذه الدراسة تحليلاً مفصلاً لحياة الشيخ علي يحي معمر مركزة على جهوده في المجالات الاجتماعية والعلمية وفكره العقدي، وتناولت الدراسة تطور شخصيته العلمية وتأثير مشايخه خاصة الشيخ بيوض، ودوره كمُمَثِّل للإباضية في جبل نفوسة، كما استكشفت منهجيته في تناول قضايا العقيدة، وركزت على كيفية تقديمه للمسائل العقدية بأسلوب معاصر والابتكارات التي أدخلها في المذهب الإباضي، بالإضافة إلى ذلك تطرقت الدراسة إلى تحليل مصادره في كتابة العقيدة وكيفية تعامله مع التحديات الفكرية، وبالرغم من شمولية الدراسة إلا أنها لم تتناول بشكل مباشر بعض الجوانب التي أتعرض لها في بحثي مثل تأثير أفكار الشيخ معمر على الفكر الإباضي المعاصر في الجزائر، وأضافت لي الدراسة فهم تفاصيل حياة الشيخ علي يحي معمر وأثره في الفكر الإباضي، من خلال تحليل تكوينه العلمي وتأثير مشايخه، مما ساعدني في دعم فهمي لتطور الفكر الإباضي وتأثير الشخصيات البارزة عليه.

- دراسة (مصطفى بن الناصر وينتن، 1996)، بعنوان: (**آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية**).

تُقدِّم هذه الدراسة تحليلًا شاملاً للعقيدة في تراث الشيخ امحمد بن يوسف أطفيش مع التركيز على منهجه في تفسير النصوص القرآنية والحديثية، وتهدف إلى تحديد مدى توافق آرائه مع المذهب الإباضي في القضايا العقدية المختلفة، وتستعرض الميزات الرئيسية لآرائه، مثل تطور أفكاره ودقة المصطلحات واختيار الأدلة، كما تسعى إلى الكشف عن نقاط الضعف في آرائه، مثل التسرع في الحكم على الأحاديث والتمسك بالمنهج التقليدي في إثبات النبوة، وتُقدم الدراسة رؤية شاملة حول تأثير منهج الشيخ أطفيش على الفكر العقدي الإباضي، فرغم تفصيل الدراسة إلا أنها لم تتناول بعض الجوانب التي أتعرض لها في بحثي، مثل عدم استعراض تأثير أفكار الشيخ أطفيش على الفكر الإباضي

في السياق المعاصر خاصة في الجزائر، وعدم التركيز على كيفية تطبيق آرائه العقدية في السياقات العملية والإصلاحية، كذلك لم تتناول الدراسة تأثير أفكار الشيخ أطفيش على الشخصيات البارزة الأخرى في الفكر الإباضي، أو كيف تفاعل مع التيارات الفكرية المختلفة في زمانه.

2. المقالات:

- دراسة (باجو مصطفى، 2001)، بعنوان: (**الاجتهاد المقاصدي وتطبيقاته عند الاباضية**).

تُركز هذه الدراسة على الاجتهاد المقاصدي في أصول الفقه الإسلامي عند الإباضية، وتقدم تحليلًا لمفهومه وتطبيقاته، مستعرضةً كيف يعتني فقهاء الإباضية بفهم النصوص وتحري أهداف التشريع، كما تسلط الضوء على محاربة الحيل والتصدي للمتحيلين لضمان توافق الأحكام مع مقاصد الشريعة، وبالرغم من القيمة العلمية للدراسة إلا أنها لم تتناول بعض الجوانب مثل تطبيق مفهوم الاجتهاد المقاصدي في تحليل الأفكار العقدية المعاصرة لدى علماء الإباضية، أو مقارنة بين الاجتهاد المقاصدي عند الإباضية والمذاهب الإسلامية الأخرى، واستفدت بشكل كبير من الدراسة في فهم أهمية الاجتهاد المقاصدي وكيفية تطبيقه بما يتوافق مع أهداف الشريعة، كما سلطت الضوء على غياب الهيكل المتكامل لعلم المقاصد في كتب الإباضية، مما يتيح لي التوسع في هذا المجال في بحثي.

- دراسة (وينتن مصطفى، 2009)، بعنوان: (**الاصرار على الذنب واثره في العمل عند الاباضية**).

تتناول هذه الدراسة موقف الإباضية من فاعل الكبيرة وتأثير الإصرار على الذنب في مصير الفرد، مشيرةً إلى أن الحكم بالخلود في النار يُطبق فقط على من يُصر على الذنب دون توبة، بينما يُعطى الأمل للذين يتوبون، ورغم أهمية الدراسة في بحثي لكنها لم تتطرق إلى تأثير موقف الإباضية على الفكر العقدي المعاصر أو كيفية تطبيق هذه المبادئ في المجتمع الإباضي، وأضافت لي الدراسة فهم مرونة الموقف الإباضي من الإصرار على الذنب وأهمية التوبة، مما ساعدني في تقييم وتطوير هذا الموقف في الفكر العقدي الإباضي المعاصر.

- دراسة (مسعودي عمر، رقيق عبد الكريم، مارس 2020)، بعنوان: (**الأصول العقديّة للتعايش الأشعريّ الإباضيّ بالجزائر**).

تتناول هذه الدراسة جوانب التعايش العقدي بين الأشاعرة والإباضية، مستعرضةً الفروق والاتفاقات بين المدرستين ورده على الشبهات المثارة ضد الفكر الإباضي، مثل موقفهم من الصحابة وقضية مرتكب الكبيرة، كما تقدم رؤى حول موقف الأشاعرة من قضايا الخروج على الحاكم والتكفير، وتكشف عن أسباب الصراعات التاريخية بين بني ميزاب والعرب في منطقة غرداية، وعلى الرغم من قيمة الدراسة لم تتناول الدراسة التحليل العميق للفروق العقدية وتأثيرها على العلاقة بين المدرستين، أو كيفية تطبيق مبادئ التعايش في الواقع الاجتماعي المعاصر، وعزّزت الدراسة فهمي للتعايش بين الأشاعرة والإباضية ومرونة منهج الإباضية، مما يعزز السلم والائتلاف بينهما، ويساهم في تحقيق الوحدة الإسلامية والتعايش السلمي مع غير المسلمين.

- دراسة (حمامد محمد، 2021)، بعنوان: (**الاباضية: دراسة في المجال العقدي السياق التاريخي والتجليات الفكرية**).

تتناول هذه الدراسة الأصول العقدية للمذهب الإباضي، مركّزةً على المحطات التاريخية التي شكلت نشأته والمبادئ العقدية التي يتبناها، وتقدم الدراسة تحليلاً للأفكار والمعتقدات الإباضية من خلال أهم مصادرها، وتهدف إلى فهم مدى تأثير الموروث الديني الثقافي على الفكر الإباضي في بلاد الغرب الإسلامي، ورغم أهميتها لم تتناول الدراسة بعض الجوانب التي سأركز عليها في بحثي مثل تأثير الفكر الإباضي على الفكر الإسلامي المعاصر وتفاعل المذهب مع القضايا الحديثة، فضلاً عن التجليات الفكرية للمذهب في السياق المعاصر، كما لم تقارب الدراسة تفاعل الإباضية مع الاتجاهات الفكرية الأخرى في العالم الإسلامي وتأثير هذا التفاعل على الفكر الإباضي.

سادسا. مصادر الدراسة:

اعتمدت الدراسة على مجموعة من المصادر القيمة التي تعنى بالفكر العقدي المعاصر في الجزائر، مع التركيز على تفسير الشيخ إبراهيم بيوض ودروسه، كما تناول البحث تفسيره لعدد من سور القرآن

الكريم، منها سورة الشورى في كتابه "**في رحاب القرآن**" الذي أُشرف على تحقيقه عيسى بن محمد الشيخ بالحاج، ونُشر بواسطة جمعية التراث.

وفيما يخص المصادر المرجعية للفكر العقدي الإسلامي، فقد اعتمد البحث على شروحات مثل "**البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية**" لفرحات الجعبيري، فضلاً عن كتب كـ "**الإباضية في موكب التاريخ**" لعلي يحي معمر و"**آراء الشيخ اطفيش العقدية**" لمصطفى وينتن، أما باقي المصادر يأتي ذكره في قائمة المصادر والمراجع.

سابعا. منهج البحث:

اعتمدت الدراسة على تكامل المناهج العلمية التالية مع التركيز على التحليل النقدي والمقارن، لاستيعاب طبيعة الموضوع وإشكاليته:

1. المنهج الإستقرائي النقدي:

- **الهدف:** تفكيك النصوص العقدية الإباضية (رسائل، فتاوى، مؤلفات معاصرة) لاستخراج آليات التجديد والاستجابة للتحديات.
- **التطبيق:**

✓ تحليل الخطاب العقدي لشيخ بيوض في قضية "القضاء والقدر"، ومقارنته بآراء الأئمة الأوائل (كجابر بن زيد)، مع إبراز الانزياحات الدلالية وأسبابها التاريخية (كالتأثر بالحركة الإصلاحية في القرن العشرين).

✓ نقد الإطار المعرفي لـ"توحيد الألوهية" عند الإباضية المعاصرة، ومدى تفاعله مع تحديات العلمانية في الجزائر.

✓ دراسة الانزياحات في تفسير "الشفاعة" بين الموروث الإباضي والخطاب المعاصر، وكيفية توظيفها لمواجهة التطرف الديني.

2. المنهج المقارن:

- **الهدف:** تحديد الخصوصية العقدية للإباضية الجزائرية عبر المقارنة.
- **التطبيق:**

✓ مقارنة مفهوم "الكفر" عند الإباضية (الذي يُقسَّم إلى كفر جحود وكفر نعمة) مع المفهوم السني (كفر اعتقاد/عمل)، مع تحليل الآثار الفقهية لهذا الاختلاف (كحكم مرتكب الكبيرة).

- ✓ مقارنة رؤية الإباضية لـ"السمعيات" (كعذاب القبر) مع الرؤية الأشعرية، وربط الاختلافات بالسياقات المذهبية والتاريخية.

3. المنهج التاريخي:

- ♦ **الهدف:** رصد التطور الزمني للفكر العقدي الإباضي وارتباطه بالتحولات المجتمعية.
- ♦ **التطبيق:**

- ✓ تتبع تحوُّل مفهوم "الجهاد" من كونه فريضة عسكرية في العصر الوسيط إلى مفهوم "جهاد التنمية" في كتابات الشيخ علي يحي معمر، مع ربط هذا التحوّل بسياق مقاومة الاستعمار الفرنسي.
- ✓ دراسة تأثير نظام "العزابة" (الهيئة الاجتماعية الإباضية) على تشكيل العقيدة العملية، عبر تحليل دورها في فرض قيم كالعدل والتكافل كتطبيق عملي لـ"توحيد الربوبية".

ثامنا. صعوبات البحث:

لا يخلو أي بحث علمي من الصعوبات التي تعترض سبيله ومن المهم الإشارة إلى بعض ما صادفتُه في رحلتي مع هذا البحث، منها نقص المعلومات التفصيلية حول سيره أعلام الفكر العقدي الإباضي في الجزائر وأوضاع بيئاتهم، مما استدعى مني جمع مصادر متنوعة من كتب التاريخ والسير لاستنباط صورة واضحة عن شخصياتهم الثقافية والاجتماعية، كما أن المادة البحثية تتوزع بين مصادر تاريخية وكلامية وفقهية تمتد عبر قرون مما يتطلب مني تحليلًا دقيقًا لإنتاجهم الكلامي.

هذه بعض الصعوبات التي لا يخلو منها بحث، وما كان العمل ليتم لولا فضل الله تعالى الذي يسّر علينا تذليل العقبات وتخطيها؛ وفتح لنا صدور المشايخ والأساتذة الذين أمدونا بيد المساعدة؛ ونخص بالذكر منهم الأستاذة المشرفة الدكتورة "**زهرة لحلح**" التي تفضّلت بقبولها الإشراف وتابعت العمل وصبرت عليَّ طول مدتها وعلى بُعد الشقة بيننا وبينها ولم تتوانى في إرشادنا والأخذ بيدنا فجزاها الله عن العلم وأهله كل خير.

وبعد: فإنَّه لا يمكنني أن ندَّعي أنَّ هذه المحاولة في دراسة "**الفكر العقدي المعاصر عند إباضية الجزائر**" قد بلغت الغاية المرجوة من استيفاء الموضوع حقه، فما هي إلا بداية طريق، ونسأل الله تعالى

أن يتيح لنا ولغيرنا فرصا لإنجاز دراسات أخرى، والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل، وهو ولي التوفيق والحمد لله رب العالمين.

تاسعا. خطة البحث:

- ✓ **مقدمة:**
- ✓ **الفصل التمهيدي: مفاهيم ومصطلحات:**

سنتناول فيه تعريف المصطلحات والمفاهيم الأساسية المتعلقة بالاباضية والفكر العقدي، وسنبدأ بلمحة عن الاباضية بما في ذلك نشأتها وتطورها، وتحديد الأئمة الأوائل للمذهب مثل الإمام جابر بن زيد وأبو بلال مرداس بن حدير وعبد الله بن إباض، كما سنغطي أهم المحطات التاريخية ووجود الاباضية في الجزائر مع تسليط الضوء على التجمعات الاباضية المختلفة في المدن الجزائرية مثل غرداية وبريان، وسيكون هناك أيضًا نظرة مصغرة لحياة الاباضية في الجزائر.

بعد ذلك سنتناول في المبحث الثاني مفهوم الفكر العقدي مشتملين على تعريف مصطلح الفكر وتطوراته التاريخية، ومفهوم الفكر العقدي، وتعريف العقيدة لغة واصطلاحًا، ومفهوم العقيدة عند الاباضية.

- ✓ **الفصل الأول: الإلهيات:**

سيتم في هذا الفصل التركيز على موضوع وجود الله وأدلته، وسيشمل المبحث الأول دراسة وجود الله من خلال معرفة الله وأدلة إثبات وجوده، بما في ذلك أدلة الشيخ بيوض في هذا الصدد.

وسنتناول في المبحث الثاني التوحيد وأقسامه من خلال تعريف التوحيد واستعراض أقسامه مثل توحيد الربوبية والألوهية والأسماء والصفات، وسيتم تحليل الأدلة المتعلقة بكل قسم وأثره في الفكر الإباضي إضافة إلى ما يتعلق بالتوحيد مثل التنزيه عن التشبيه، العبودية، والتوكل على الله.

✓ **الفصل الثاني: النبوات:**

سنبدأ بالمبحث الأول بتعريف النبي والرسول والفرق بينهما، بالإضافة إلى العلاقة بين النبوة والرسالة، وعدد وصفات الأنبياء والرسل، وأولو العزم منهم، والمعجزات التي أجراها الرسل وفرقها عن الكرامات، وسيشمل هذا الجزء أيضًا دراسة معجزات النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

سنتناول في المبحث الثاني الكتب المنزلة من خلال تعريف الكتاب والصحيفة، عدد الكتب وأسمائها، ووجوب الإيمان بالكتب، بالإضافة إلى أبعاد الإيمان بالقرآن الكريم وناسخه ومنسوخه.

✓ **الفصل الثالث: السمعيات:**

سنتناول فيه موضوع السمعيات في الفكر الإباضي بدءًا بالإيمان بالغيب، وسيتم التطرق إلى الإيمان بالملائكة وأقسامهم ووظائفهم، مع تقييم أبعاد الإيمان بالملائكة والمفاضلة بينهم، وتعريف الجن وأصلهم، وصور تشكل الجن وديانتهم، وكيفية اتقاء ضرر الجن.

وسنناقش في المبحث الثاني الإيمان باليوم الآخر بما في ذلك أطوار اليوم الآخر مثل الموت والفناء، حياة البرزخ، قيام الساعة، البعث، الحساب والمسائلة، الميزان والصراط، الشفاعة والمصير، وأوصاف الجنة والنار.

✓ **الفصل الرابع: الإنسانيات:**

سنتناول فيه موضوع القضاء والقدر، وسيشمل المبحث الأول تعريف القضاء والقدر والإيمان بهما، وتفسير علماء الاباضية للقضاء والقدر، وأبعاد وقضايا الإيمان بالقضاء والقدر، وموقف الاباضية من إرادة الله وفعل الإنسان.

أما المبحث الثاني فسنتناول فيه الأسماء والأحكام؛ بما في ذلك مفهوم الإيمان وأقسامه زيادته ونقصانه، ومفهوم الكفر وأقسامه، والمعصية وأنواعها وأسبابها، والأحكام المتعلقة بصاحب الكبيرة والصغيرة، وأخيرًا التوبة، مفهومها وشروطها ومعوقاتها.

✓ **الخاتمة العامة:** واشتملت على أهم النتائج والتوصيات التي توصل إليها الباحث من خلال البحث.

الفصل التمهيدي:

مفاهيم ومصطلحات

تمهيد:

إنّ ما يجب التطرق إليه قبل أي بحث علمي، هو تحديد، وتحليل مجموعة من المصطلحات الرئيسة المهمة، والتي تعد أساسية لفهم طبيعة البحث.

فتوضيح هذه المصطلحات وتبسيطها يساهم في تجلي الحدود المعرفية المحصلة، وسنحاول في هذا الفصل التمهيدي التطرق إلى جملة من المفاهيم النظرية، ولفهم هذه المصطلحات بشكل أفضل قمنا بتقسيم هذا الفصل إلى:

- ✓ **المبحث الأول:** لمحة عن الاباضية.
- ✓ **المبحث الثاني:** مفهوم الفكر العقدي.

المبحث الأول: الاباضية نشأتها ورجالها:

المنهج الإباضي هو فرقة فريدة بمواقفها غنية برجالها الذين أثروا، وكانوا متنوعين وهو ما سنتناوله في ها الفصل.

المطلب الأول: النشأة والتطور:

بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ظهرت الخلافات بين المسلمين حول كيفية اختيار القائد الذي سيتولى خلافة الدولة الإسلامية، وقد كانت سقيفة بني ساعده مكانًا شهد جدالا ونقاشا بين المهاجرين، والأنصار، انتهى بانتخاب أبي بكر الصديق أول خليفة للمسلمين، ومع ذلك تجدد هذا الخلاف السياسي بشكل حاد خلال فترة خلافة علي بن أبي طالب[1].

وبعد مقتل الخليفة الراشدي الثالث عثمان بن عفان، وجد علي كرم الله وجهه نفسه أمام مشكلتين رئيسيتين:

1/ المطالبة بالقصاص من قتلة عثمان بصفته الخليفة.

2/ إعادة الاستقرار والأمن للدولة الإسلامية التي مزقتها الانقسامات السياسية، والدينية في تلك الفترة التاريخية.

ففضل أمير المؤمنين علي رضي الله عنه التركيز على المشكلة الثانية حيث قام باتخاذ إجراءات تعديلية تهدف إلى:

نظام الدولة الحديثة بعزل بعض الولاة المعارضين لسياسته من جهة، ومن جهة أخرى توجه علي ومن معه إلى الكوفة للقضاء على ثورة طلحة، والزبير والتي انضمت لها السيدة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، حيث أكسبت الثائرين قوة معنوية، لكن وبفشل كل المحاولات لإقناع الثوار بالعدول عن موقفهم اضطر. الإمام علي لمواجهتهم بالعمل المسلح، وتقابل كلا الطرفين في معركة سميت "معركة الجمل"، وآل النصر في هذه المعركة إلى الإمام علي، في حين فرَّ مَن بقي من الأمويين إلى الشام، لمرافقة معاوية ضد علي، حيث التقى القائدان في معركة "صفين" 36هـ[2]، وعادت كفة النصر إلى الإمام علي

[1]- ينظر: السيد مرتضى العسكري، معالم المدرستين، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، 1990، ص 114.

[2]- عوض خليفات، نشأة الحركة الإباضية، مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1975، ص 50-52.

مرة أخرى، الأمر الذي أدى برفع أهل الشام المصاحف مناشدين المقاتلين بتحكيم كتاب الله بينهم، غير أن هذه الخطوة لم تكن لصالح أتباع علي، إذ انقسموا إلى تيارين، فمنهم من يرى بقبولها لأن من شأن هذه العملية حقن الدماء بين المسلمين، وتيار آخر يرى أنها مكيدة حربية.

وقرر الإمام علي رضي الله عنه الأخذ برأي التحكيم تحت ضغوط الأغلبية، فعين الصحابي الجليل أبا موسى الأشعري ليفاوض على التحكيم في حين انتخب الشاميون عمرو بن العاص" ممثلا لمعاوية[1].

أما التيار الثاني، والذي رفض التحكيم قام بتعيين الصحابي عبد الله بن وهب الراسي إماما لهم، بعد ما مكثوا في مكان يدعى "حروراء" قرب البصرة، ودارت بين الإمام علي رضي الله عنه والمحكمة مفاوضات عديدة باءت كلها بالفشل، الأمر الذي أدى بعلي لمقاتلة الذين انشقوا من جيشه، في معركة "النهروان[2]" "38هـ – 658م" وقتل منهم عددا كبيرا[3]، وبعد هذه المعركة انقسمت المحكمة إلى طائفتين هما:

- ✓ **المتطرفون**: الذين كفروا كل من خالفهم، وهم الأزارقة، النجدات، الصفرية.
- ✓ **المعتدلون**: وهم الذين اختاروا طريق السلم ومنهج الدعوة لنشر آرائهم، وكان أول من تزعمها أبو بلال مرداس بن حدير والذي لقي حتفه على يد القائد الأموي عباد بن الأخضر بالأهواز سنة 61هـ، ثم تسلم القيادة عبد الله بن إباض وقد أطلق على بن إباض وقد أطلق على هذه الطائفة اسم "جماعة المسلمين"، "أهل الدعوة والجماعة"، و"أهل الحق والاستقامة"[4].

لكنهم سموا فيما بعد بـ "القعدة" من طرف الخوارج المتطرفين لأنهم قعدوا ورفضوا حمل السلاح قد نشط بشكل كبير جماعة القعدة بزعامة قائدهم الشاعر عمران بن حطان؛ وأبدوا معارضة علنية في عهد ولاية الحجاج بالعراق 75 هـ، الذين أثاروا غضبه بدعوتهم، ولذلك قام بحبسه ثم لم يلبث أن أطلق

---

[1]– بير كوبلي، مدخل إلى دراسة الإباضية وعقيدتها، تر: عمار الجلاصي، مطبعة ربانيت ماروك، المغرب، 2006، ص 8-12.

[2]– موضع عند سامراء في العراق شمالي بغداد عند قناة تتفرع عند دجلة يسمى مجرى النهروان، انظر: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ج 05، 1995، ص 325.

[3]– محمد صالح ناصر، منهج الدعوة عند الإباضية، ط 2، المطبعة العربية، غرداية، 1999، ص 30.

[4]– بكير سعيد أوعشت، أضواء إسلامية على المعالم الإباضية، المطبعة العربية، غرداية، 1999، ص 10.

سراحه، لأن الملك عبد الملك بن مروان أراد أن يكسب جماعة القعدة ويتفرغ لقتال الجبهة المتطرفة من الخوارج، والمتمثلة في الأزارقة، بيدَ أن خروج عمران من السجن أدى إلى ظهور نقاش حاد بين أتباعه، حول الإيديولوجية التي على الجماعة تبنيها؛ فتمخض عنه انقسام القعدة إلى فرقتين: هما الصفرية، وكانت تنادي بالثورة، والفرقة التي كانت تدعو إلى التهدئة ورفض حمل السلاح وهم الاباضية.[1]

إذا فالتطورات اللاحقة كتحكيم صفين وانقسام الخوارج أظهرت مدى تعقيد البيئة السياسية وتأثيرها في تشكيل الفرق الإسلامية، فقرار التحكيم رغم نيته حقن الدماء أدى إلى تفجير الخلافات بدلاً من حلها، وساهم في ظهور تيارات متطرفة كالأزارقة وأخرى معتدلة كالإباضية، التي اختارت منهج الدعوة السلمية، كما أن تحوُّل "القعدة" إلى قوة معارضة في العهد الأموي، خاصة تحت قيادة عمران بن حطان، يعكس استمرارية تأثير هذه الأفكار في المشهد السياسي، حيث حاولت السلطة الأموية استيعاب بعضها بينما واجهت المتطرفين بعنف. هكذا، مثلت هذه المرحلة أساساً للتفاعل بين السلطة والمعارضة، وتركت إرثاً فكرياً وسياسياً لا يزال محل دراسة لفهم جذور التعددية المذهبية في الإسلام.

المطلب الثاني: الأئمة الأوائل للمذهب:

أولا. الإمام جابر بن زيد العالم والمؤسس:

إن المطلع على التطور الكرونولوجي للفكر الإباضي سواء القديم أو الحديث، يتجلى له ماذا يمثل جابر بن زيد بالنسبة للمؤرخين والمؤلفين، حيث يعتبرونه هو المؤسس الأول للمذهب الإباضي لكونه يعد من أول التابعين وهو الذي تتلمذ على كبار الصحابة رضوان الله عليهم، فضلا على أن كل المصادر تشهد على "فضله وعلمه وورعه وتقواه"، وعلى هذا الأساس يعتبر جابر بن زيد المؤسس "الحقيقي" للمذهب الإباضي فهو الذي وضع أسسه العقدية وجمع فقهه وكان لتلامذته الفضل لأنهم حافظو على منهجه الدعوي ونشروا مذهبه في كل أنحاء المنطقة، على هذا الأساس سنحاول وضع لمحة وجيزة عن هذا العلامة جابر بن زيد.

[1]- عوض خليفات، المرجع السابق، ص 73-79.

جابر بن زيد: هو أبو الشعثاء جابر بن زيد، الأزدي الجوفي البصري من قبيلة اليحمد العمانية وقد اختلف في معنى نسبته إلى "الجوف" أي "درب الجوف" في البصرة حيث استقر مع أسرته أم هي "جوف الجميلة" وقد اختلف في سنة مولده ما بين 18و22هـ / 639 و642م .[1]

غير أن نشأته الأولى كانت بعمان ثم ارتحل إلى البصرة من أجل طلب العلم حيث مكث فيها، وقد كان أعلم أهل زمانه وأحفظهم للحديث النبوي، وقد كان عالما على قدر كبير من الورع وخشية الله في السر والعلن.

ولعل هذا ما جعل ابن عباس يقول "اسألوا جابر بن زيد فلو سأله من بالمشرق والمغرب لوسعهم علمه" وقال في حقه أيضا أنس بن مالك خادم رسول الله صلى الله عليه وسلم لما مات جابر "اليوم مات عالم العرب[2].

وقد بلغ جابر بن زيد درجة علمية كبيرة في التفسير، والحديث، والفقه، وهو ما أهّله أن يكون أول إمام للمذهب الإباضي، حيث كان يعمل جاهداً على بلورة أفكاره في سرية تامة خشية من جور الحكم الأموي، غير أنه وبرغم من كتم دعوته للمذهب، تعرض للسجن ونفي على يدي الحجاج بن يوسف الثقفي[3]، وبعد مدة استطاع جابر بن زيد أن يجمع حوله العديد من التلاميذ والمؤيدين نذكر منهم على سبيل المثال: قتادة وأبو السختياني، عمرو بن دينار، حيان الأعرج أبي منذر وتميم بن حويص نابي عبيدة مسلم ضمام بن السائب، أبي نوح وصالح الدهان، عبد الله بن اباض.[4]

وللعلامة جابر بن زيد رحمه الله ديوان ضخم ضمنه مروياته عن الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة رضوان الله عليهم، وفقهه واجتهاداته وهذا المؤلف سمي بديوان جابر، انتفع به في حياته وبعد مماته لكنه أتلف وأحرق[5]، غير أن هذه الروايات دونت في فتاوى جابر ورواياته نذكر منها:

---

[1]- محمد صالح ناصر، المرجع السابق، ص 99.

[2]- بكير سعيد اعوشنت، ميزاب يتكلم تاريخيا – عقائديا – اجتماعيا، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر 1993م، ص 31.

[3]- محمد بن بكير ارشوم، الواضح في التاريخ الإسلامي "المذهب الإباضي"، مطبعة تقنية الألوان، الجزائر، 1997، ص 18.

[4]- مصطفى بن حمو رشوم، الأنكحة الفاسدة في المذهب الإباضي مقارنة بالمذهب المالكي وقانون الأسرة الجزائرية، رسالة ماجستير، قسم الفقه والأصول، جامعة قسنطينة، 1999-2000، ص 14.

[5]- أبي الربيع سليمان الباروني، مختصر تاريخ الاباضية، ط 3، مكتبة الضامري لنشر والتوزيع، الأردن، 2003، ص 32.

روايات ضمام، مسند الربيع بن حبيب جوابات جابر، كتاب النكاح وهو يضم أحكام بخصوص الزواج، كتاب الصلاة.[1]

وبعد هذا العطاء لجابر بن زيد في خدمة المذهب الإباضي توفي رحمه الله 93هـ /711م.[2]

ثانيا. الإمام أبو عبيدة المسلم بن أبي كريمة:

يعد الإمام أبو عبيدة المسلم بن أبي كريمة من أبرز العلماء في تاريخ المذهب الإباضي، وهو زنجي فقير حيث شهد له أنه احترف مهنة القفاف، واستطاع رحمه الله تنظيم الحركة الاباصية بعد أستاذه جابر بن زيد[3]، فمن هو هذا العلامة؟

هو أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة مولى بن تميم، ولد بالبصرة واستقر بها سنة 45هـ/ 665م[4] وقد اشتهر الرجل بالتقوى والورع والزهد والانقطاع للدعوة إلى الله، وخلفه تلاميذ كثر حملوا الدعوة من بعده ونشروها في أصقاع الأرض، ولعل من أبرزهم: سلمه بن سعد، الربيع بن الحبيب عبد الرحمن بن رستم، عاصم السدراتي، إسماعيل بن دار الغدامسي، أبو داوود القبلي أبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح وآخرون[5]، وقد أخد الإمام أبو عبيدة العلم من مشائخ أجلاء مثل أستاذه جابر بن زيد والصحابي صحار العبدي وجعفر السماك، وضمام بن السائب وآخرون يشهد لهم بالعلم والتقوى وبهذا يتجلى لنا مدى ثقل هذه الشخصية على المسرح العقائدي والفكري للمذهب الإباضي حيث عاش فترة طويلة من الزمن مختفيا عن الأنظار خوفا على نفسه وعلى دعوته، فقد كان مراقب بشدة الأمر

[1]- عمرو خليفة النامي، دراسات عن الإباضية، تر: ميخائيل خوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2001، ص78-79.

[2]- صالح بن خلفان، مصادر الفقه الإباضي في القرنين الأول والثاني الهجري، رسالة ماجستير، جامعة الزيتونة، تونس، 2001-2002، ص 20.

[3]- بكير سعيد أو عشنت، المرجع السابق، ص 23.

[4]- محمد صالح ناصر، المرجع السابق، ص 117.

[5]- بكير سعيد اعوشت، أضواء إسلامية على المعالم الإباضية، المرجع السابق، ص 12.

الذي منعه من التدريس ،وهذا من جراء الدعوة السرية للإباضية التي كان طرفا فيها[1]، وقد توفي رحمه الله حوالي سنة 145هـ / 762م.[2]

ثالثا. أبو بلال مرداس بن حدير "إمام الشراة":

كل المصادر التي كتبت عن بلال سواء قديما أو حديثا، تنظر إلى هذه الشخصية الاباضية بإعجاب شديد، كونه يعد رمزاً من رموز المذهب الإباضي، وهو يعتبر من زعماء الاباضية ومؤسس مذهبهم، لما عرف عنه من جهاد في سبيل عقيدة أهل الدعوة والاستقامة، ولما اتصف به من التقوى والعلم والشجاعة والاعتدال.

فأبو بلال مرداس هو أحد بني ربيعة بن حنظلة التميمي المكنى بأبي بلال[3]، وقد يقال له أحيانا مرداس بن أدية وهي جدته وقيل أمه ، حيث نشأ بالبصرة وعاش بها، ويعده بعض الباحثين أبرز أئمة المحكمة الأولى، وكانت جميع الفرق الخارجية بعد انقسامها تعده من أئمتها، غير أن الاباضية كانت هي الفرقة الأكثر تأثراً بسيرته، وقد روى أنه بنى مسجدا خاصا لأتباعه بالبصرة في عهد واليها بن زياد، الذي استعمل القسوة والشدة على عالمنا وأتباعه[4]، الأمر الذي أدى إلى قتل بلال مرداس من قبل عبد الله بن زياد عام 61هـ، وقد قام بقتله عباد بن الأخضر في موقعة آسك قرب أرجان من نواحي الأهواز[5].

رابعا. عبد الله بن إباض المناظر عن الاباضية:

هو عبد الله بن إباض بن تيم اللات بن ثعلبة التميمي من بني مرة، وهي قبيلة عربية عراقية أصيلة انحدرت من الجزيرة العربية ولد في عهد الصحابي الجليل معاوية بن أبي سفيان (40-60هـ)[6]

---

[1]- عبد الرحمن أبو بكر المصلح، الإباضية عقيدة وفكرا، رسالة ماجستير، قسم أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية، 1972، ص 60.

[2]- محمد صالح ناصر، المرجع السابق، ص 117.

[3]- محمد عبد الفتاح عليان، نشأة الحركة الإباضية في البصرة ومناقشة دعوى تأسيس جابر بن زيد لها وعلاقتها بالخوارج، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، 1994م، ص47.

[4]- محمد بكير ارشوم، المرجع السابق، ص 23.

[5]- مهدي طالب الهاشم، الحركة الإباضية في المشرق العربي، دار الحكمة، لندن، 2001، ص 55.

[6]- بكير سعيد اعوشت، المرجع السابق، ص 12.

ويعد عبد الله بن إباض تلميذاً مناصراً لجابر بن زيد حيث عمل على تطبيق آراء أستاذه، وكان يشهد له بالجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، إضافة إلى تميزه بشخصية قوية ذات دهاء وحبكة سياسية، هذا بجانب أيضا ورعه وتقواه، ولعل رسالته[1] إلى الملك عبد الله بن مروان لخير دليل على تمسكه بالشريعة الإسلامية وتطبيق مصادرها القرآن والسنة.[2]

ومن مواقف بن إباض أنه شارك في الدفاع عن حمى الكعبة مع ابن الزبير سنة 63هـ ضد الجيش الأموي، تحت قيادة حصين بن نمير الكوفي[3]، الذي قام –حصين بن نمير السكوني– بحصار مكة ورميها بالمنجنيق[4].

وقد تجدر الإشارة إلى أن المبرد والطبري اتفقا حول نسبة الاباضية إلى ابن إباض، وقد أيد القول الكثير من الباحثين والمؤرخين وكتاب الفرق[5]، غير أنه من المصادر الاباضية والغير الاباضية لا تذكر شيئا عن وفاته رحمه الله، ونجد بعضهم يحدد وفاته على إثر توقف نشاطه الدعوي وتحديد المراسلة التي أرسلها إلى عبد الملك بن مروان التي سبق ذكرها، وعليه قد حدد البعض وفاة ابن إباض في زمن الخليفة عبد الملك بن مروان (65–76هـ)، ومنهم من يحددها قبل سنة 100هـ / 78م.[6]

إذا كان جابر وأبو عبيدة يمثلان البُعد التأسيسي والتعليمي فإن أبا بلال مرداس وعبد الله بن إباض يجسدان روح المقاومة والهوية المميزة للإباضية، فشهادة أبي بلال في مواجهة الأمويين حوّلته إلى رمزٍ للثبات على المبدأ، حتى تحت وطأة الاضطهاد، مما عمّق ارتباط الإباضية بفكرة "الشراة" (المضحين في سبيل الحق)، أما عبد الله بن إباض فكان بمثابة الجسر بين المرحلة السرية والعلنية حيث دافع عن المذهب عبر الحجة والمناظرة كما في رسالته إلى عبد الملك بن مروان، والتي عبّرت عن رؤية إباضية

---

[1]– أنظر لنص الرسالة في: أبي الربيع سليمان الباروني، المرجع السابق، ص 23.

[2]– محمد صالح ناصر، المرجع السابق، ص 111.

[3]– الحصين بن نمير السكوني (توفي سنة 66 هـ أو 67 هـ): أحد قادة الجيش الأموي البارزين، خدم في عهد معاوية بن أبي سفيان، ويزيد بن معاوية، ومروان بن الحكم، شارك في عدة وقائع كبرى مثل فتح العراق، ووقعة الحرة، وغزو مكة وإحراق الكعبة، كما كان له دور في قمع ثورة التوابين. قُتل في معركة الخازر، انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج4، ص 221 وما بعدها.

[4]– محمد بكير ارشوم، المرجع السابق، ص 26.

[5]– محمد عبد الفتاح عليان، المرجع السابق، ص 89.

[6]– محمد بكير ارشوم، المرجع السابق، ص 26.

معتدلة ترفض التطرف دون التنازل عن الثوابت، وهذا المزيج بين البطولة الروحية (أبو بلال) والحنكة الفكرية (ابن إباض) يفسر لماذا حافظ الإباضية على استقلاليتهم الفكرية والسياسية مع تأكيدهم على السلمية والحوار كمنهجٍ أساسي، مما جعلهم يُعتبرون أحد أبرز التيارات الإسلامية التي جمعت بين الثورية الأخلاقية والواقعية السياسية.

المطلب الثالث: أهم المحطات التاريخية:

كان لاعتدال مبادئ الدعوة نفسها، ورفضها آراء الخوارج والازارقة والنجدات والصفرية ما جعل الدعوة مستساغة لدى الوسط الإسلامي في عمان وهناك عامل يتصل بالسياسة العادلة والبعيدة عن التعسف التي طبقها الخليفة (عمر بن عبد العزيز) فقد وقف واليه على عمان (عبد العزيز الأنصاري) موقفا مسالما من الدعوة الاباضية وبعد ذلك فان هذا الوالي قد تنازل عن ولاية عمان إلى (زياد بن المهلب بن أبي صفرة)، الذي حكم عمان حتى سقوط الدولة الأموية، حيث ترك هذا الوالي الدعوة الاباضية طليقة في نشر أفكارها، لأنه بالأصل ازدي من عمان.

ويجب ألا يغيب عن الأذهان عامل هام وهو اعتناق آل الجلندي لمبادئ الاباضية قبيل قيام الدولة العباسية، مما اتاح للدعوة أن تنتشر في معظم أنحاء عمان، وحتى بعد قيام الدولة العباسية فان مما ساعد على سرعة انتشار الدعوة تعيين السفاح لجناح بن عبادة بن قيس الهنائي الذي أعان الاباضية وكان أن عين المنصور أيضا محمد بن جناح بن عبادة واليا على عمان الذي مال بدوره إلى الاباضية أيضا، ومهد السبيل لإقامة الإمامة في عمان عام 134 هجرية/754م.

وهكذا فان المتتبع لمجرى الأحداث في عمان يستطيع أن يستنتج أن الإمامة الاباضية استطاعت في مرحلة النشأة في البصرة أن تتغلغل في عمان، وقد نجحت هناك إلى حد كبير في أن تكون محور الاستقطاب لأهل عمان لتعبر عن تراثهم العميق وشخصيتهم المتميزة وميلهم للاستقلال، رغم أن سلكتها لم تشمل كل عمان وقد تبلور ذلك في إعلان الإمامة الاباضية الأولى في عمان، إلا أن الدولة العباسية لم تسمح لها أن تلتقط أنفاسها فجردت لها قوة عسكرية[1].

[1]- عدنان عياش، جذور الإباضية في بلاد المغرب، مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب، المجلد 4، العدد 2، 2007، ص 260.

أسقطت الإمامة الأولى، غير أن حملة العلم ودعاة الاباضية ظلوا يمارسون نشاطهم في المناطق الداخلية من عمان وظل هؤلاء أهل عمان أوفياء للدعوة الاباضية، وقد أثمر هذا الجهد المتبادل عن إعلان الإمامة الاباضية الثانية بالانتصار على جيوش الدولة العباسية عام 177 هـ / 797م بعد مرور أربعين سنة على الإمامة الأولى، وفي ذروة العصر العباسي الأول الذي يمثله (هارون الرشيد).

وهنا تجدر بنا الإشارة الى أن عمان قد أصبحت وبحق الموطن الأصلي للإباضية في العالم الإسلامي.

أما عن انتشار أصحاب هذا المذهب خارج عمان فقد كان بعد تطبيق نظام الشورى في اختيار الخلفاء وبعدهم عن العدل والمساواة بين المسلمين وانحرافهم عن القيم الإسلامية التي نادى بها الإسلام وهي التي تقوم على مبدأ التزام العدل وإنفاق مال الدولة في مصالح المسلمين، حيث أصبحت هذه الأموال تنفق على الشهوات والملذات وعلى الأولياء والأنصار والمؤيدين، كل تلك الأسباب أدت إلى قيام جماعات قدمت من العراق وبلاد المشرق الإسلامي خاصة عمان نادت بالالتزام بتطبيق مبادئ الإسلام القائمة على المساواة والعدل حيث ارتبط رجالات وفقهاء الاباضية الى بلاد المغرب بعدة عوامل[1]:

1- التطور السياسي الذي حدث للخوارج بشكل عام في المشرق الإسلامي في أواخر القرن الأول الهجري بعد فشل ثوراتهم واضطرارهم الى أسلوب الدعوة والتنظيم السري واختيارهم أطراف العالم الإسلامي ميدانا لنشاطهم بعد أن تعرضوا للمطاردة والاضطهاد.

2- ملائمة الأحوال السياسية والاجتماعية في بلاد المغرب في أواخر القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجري بتقبل هذا المذهب وانتشاره.

ولعل أول داعية اباضي وصل الى بلاد المغرب كان (سلمة بن سعيد الحضرمي) الذي يعتقد الكثير من المؤرخين أن أصله من البربر من بلاد المغرب وكان مولى لحصين العنبري الذي وهبه عبد الله بن العباس حين ولي ابن العباس البصرة لعلي بن ابي طالب، واجتهد عبد الله بن العباس في تعليم سلمة

[1]- عدنان عياش، المرجع السابق، ص 261.

الحضرمي القرآن والسنة وحينما توفي عبد الله بن عباس سنة 68 هـ / 685م كان سلمة على الرق، ثم أعتقه علي بن عبد الله بن عباس[1].

وصل سلمة الى بلاد المغرب وحل في مدينة القيروان واخذ يتصل بزعماء البربر وانتشرت دعوته بشكل خاص في طنجة والمغرب والأقصى، حيث بدأ البربر ثورتهم بزعامة ميسرة ضد الأمويين سنة 122هـ/738م، وكان سلمة متحمسا كل التحمس في سبيل الأخذ بأيدي البربر لإنشاء الإمامة الصحيحة، حيث وافق تحمس الدعاة وشجاعتهم في بلاد المغرب ما لمسه أهل هذه البلاد من ظلم ولاة الأمويين واستبدادهم وانحرافهم عن الدين فاقبلوا على دعاة الاباضية في حماس بالغ وسرعان ما انتشر المذهب الاباضي انتشاراً واسعاً امتد من غربي مصر في ليبيا وطرابلس وجبل نفوسه وجزيرة جربة في تونس وفي اغلب المغرب الأوسط من شرقي مدينة مليانة الى غربي وهان وخاصة في وادي ميزاب في جنوب الجزائر، ولا شك أن هؤلاء الدعاة المتحمسين من البربر أصروا على الرحيل الى البصرة للاتصال بعلماء الاباضية والتعمق في أحكام الدين الإسلامي وكان لجبل نفوسه فضل السبق الى ابي عبيدة مسلم بن ابي كريمة وزملائه، حيث وصل أبو عبد الله محمد بن مغيط الجناواني (الذي كان أول من جمع القرآن كله في جبل نفوسة وحفظه وهو أول تلميذ مغربي يسافر لطلب العلم الذي أصبح رئيسا للدعوة في جبل نفوسة المعقل الرئيسي في بلاد المغرب للإباضية بعد عودته من بلاد المشرق).

لقد كانت رحلة ابن مغيط إلى المشرق سنة 124هـ / 740م فاتحة لرحلات المغاربة إلى المشرق الإسلامي للاستزادة من العلم ولربط العلم بالعمل، فقد شوقهم سلمة بن سعد الحضرمي إلى شد الرحال الى المشرق لتلقي علوم هذا المذهب على الإمام أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة[2] المتواجد في البصرة، حيث كانت هذه المدينة مركزاً للدعوة الاباضية ومنها كان الدعاة الذين عرفوا بحملة العلم يتوجهون الى الأمصار بعد تلقيهم أصول الدعوة على أيدى فقهاء المذهب وشيوخه والمعروف أن أنصار المذهب بالبصرة كانوا يمارسون مهامهم الدراسية في السرية والكتمان، فكانت مجالسهم في سراديب تحت الأرض حتى قيل بأنه كان يجلس أمام السرداب رجل يعمل القفاف وعلى فمه سلسلة يحركها إذا ما رأى

[1]- عدنان عياش، المرجع السابق، ص 261.

[2]- أبي الربيع سليمان الباروني، المرجع السابق، ص 35.

شخصا مقبلا لينبه من بالداخل الى الالتزام بالصمت حتى يمر من يشتبه بأمره[1] وكانوا يطلقون على هذه المجالس اسم (الحلقة)، (فرحل فريق من علماء المغرب البرابرة الى البصرة للأخذ على هذا الإمام) وكانوا أربعة هم: عبد الرحمن بن رستم الفارسي، عاصم السدراتي، أبو داوود القبلي النفزاوي[2]، إسماعيل بن ضرار القدامي، وانضم إليهم عند أبي عبيدة مسلم ثائر آخر هو أبو الخطاب عبد الأعلى بن السميح المعافري اليمني وهؤلاء عرفوا (بحملة العلم الى البصرة) حيث ظلوا في صحبة أبي عبيدة مسلم بن ابي كريمة خمس سنوات يتلقون العلم على يديه ويعدون العدة للظهور ويتعلمون أصول الحكم وفنونه[3] وكانوا قد وصلوا البصرة سنة 135هـ/752م وعادوا إلى المغرب (جبل نفوسة) في سنة 140هـ / 757م، على انه ومن الجدير بالذكر أن أبا عبيدة مسلم بن أبي كريمة لما أراد وداع الوفد المغربي (سأله إسماعيل بن ضرار الخدامي عن ثلاثمائة مسألة من مسائل الأحكام، فقال له أبو عبيدة: أتريد أن تكون قاضيا يا ابن ضرار ؟ فقال (أرأيت إذا ابتليت بذلك).[4]

لم يكن الانتشار الإباضي خارج عُمان مجرد صدفة تاريخية بل نتاج رؤيةٍ تعليمية وسياسية متعمدة، فـ"حملة العلم" من المغرب إلى البصرة مثل ابن مغيط وعبد الرحمن بن رستم، لم يكونوا مجرد طلاب بل قادةً تدربوا على الجمع بين الفقه والحكم، مستفيدين من حلقات العلم السرية ("السَّراديب") التي حوّلت البصرة إلى جامعةٍ شبه سرية، وهذا النموذج التعليمي لم يكتفِ بنقل المعرفة بل صاغ كوادر قادرة على قيادة مجتمعاتٍ جديدة كما في جبل نفوسة ووادي ميزاب، حيث تحوّل المذهب إلى نظام حياةٍ سياسي واجتماعي، ومن جهةٍ أخرى استطاع الإباضية توظيف اللامركزية في الدولة العباسية لصالحهم، فبينما كانت السلطة المركزية منشغلة بالصراعات الداخلية، بنوا تحالفاتٍ مع نخب محلية، كالبربر، معتمدين على خطابٍ يجمع بين العدالة الاجتماعية والهوية الدينية المميزة، وهذه المرونة في

[1]- أبو العباس أحمد بن سعيد الشماخي، كتاب السير (سير علماء ومشايخ علماء جبل نفوسه)، طبع حجر، الجزائر، دون تاريخ، ص 124.

[2]- أبو داود القبلي النفزاوي (حيّ في حدود 140هـ/757م): من علماء الإباضية الأوائل، أصله من نفزاوة بتونس، تلقى العلم عند أبي عبيدة واعتُبر من حملة العلم الخمسة إلى المغرب، وقد عُرف بمكانته العلمية البارزة، انظر: السيرة، 58/1؛ الطبقات، 19/1؛ السير، ص 98؛ الرسالة الشافية، ص 88.

[3]- السيد عبد العزيز سالم، تاريخ المغرب والأندلس، ط 2، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، 1982، ص 447.

[4]- أبو العباس أحمد بن سعيد الشماخي، المرجع السابق، ص 124.

التعامل مع الواقع دون التخلي عن الثوابت العقدية، جعلت الإباضية أحد أندر المذاهب التي حافظت على استقلاليتها الجغرافية والفكرية رغم تعاقب الإمبراطوريات.

المطلب الرابع: الاباضية في الجزائر:

يعتبر المذهب المالكي بالجزائر اليوم هو المذهب الرسمي، فأكثر من 90 % يعتنقون المذهب المالكي، ثم المذهب الإباضي، ثم يأتي المذهب الحنفي، كما نسجل حضورًا لبعض المذاهب الأخرى، كالتيار السلفي الوهابي، والمذهب الشيعي، وهناك فرقة الأحمدية، ويعتبر المذهب الإباضي هو أول مذهب ينشأ في الدولة الإسلامية؛ حيث تأسس في القرن الأول الهجري وإذا نسب إلى إمامه عبد الله بن أباض فيكون ذلك في القرن الثاني الهجري، وهو أول مذهب فكري عقائدي سياسي كانت له آراؤه المستقلة في العقيدة والحكم.

تعود بدايات العلاقة بين الجزائر وعمان إلى الفتوحات الاسلامية لشمال افريقيا حيث شارك الكثير من افراد قبيلة الأزد العمانية في هذا الفتح[1]، ومع بدايات الدعوة الاباضية كان تركيز الأئمة الإباضيين على المناطق البعيدة ومنها شمال افريقيا، وبعد قيام الدولة الرستمية في الجزائر توافد عليها الكثير من أتباع المذهب المضطهدين من عمان ومن مختلف مناطق العالم الاسلامي وحتى من باقي الفرق والمذاهب الأخرى لما كانت تتمتع به من تسامح وحرية للفكر[2] وكان علماء تيهرت يحترمون إخوانهم في المشرق ويعتبرونهم الأساس الذي قام عليه المذهب ويطلبون المشورة في كثير من أمور دينهم ودنياهم من أئمة المشرق؛ فقد احتكم الأمام عبد الوهاب بن رستم والمنشقين عليه إلى الإمام الربيع بن حبيب في البصرة وأقنعت أجابته جانبا كبيراً من المعارضين وكان أباضية المشرق بدورهم يولون اهتماماً كبيراً بالدولة في المغرب ويدعمونها، ويرقبون مدى التزام ولاتها بالدين وتعاليم المذهب، واستمر هذا التواصل لغاية اليوم بسبب مجموعة من الأسس والركائز جسدته على أرض الواقع.

وتمثل الصحراء الكبرى الحدود الجنوبية للمغرب الأوسط، وقد تضمنت هذه الصحراء العديد من العوامل التي سهلت قيام علاقات تجارية وثقافية وطيدة بين الرستميين وجيرانهم، أما الحدود الشرقية

[1]- أبي القاسم عبد الرحمان بن عبد الله ابن عبد الحكم القرشي المصري، فتوح مصر وأخبارها، مطبعة بريل، ليدن، 1930، ص 184.

[2]- محمد الطمار، الروابط الثقافية بين الجزائر والخارج، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983، ص 93.

للمغرب الأوسط، فتتميز بكونها حدودًا مفتوحة طبيعيًا، مما سهل اتصال المغرب بجهات إفريقيا الجنوبية وإقليم طرابلس وجبل نفوسة، وقد منح هذا الوضع الجغرافي الفريد الحركة الاباضية، التي انطلقت من الدولة الرستمية، فرصة للاستفادة من هذه الظروف. ونجحت الحركة في إقامة الدولة الرستمية الاباضية، وبطبيعة الحال، بعد قيام هذه الدولة وتأكيد سلطانها في المغرب الأوسط، انضمت هذه الجهات إليها وأصبحت جزءًا منها.

تأسست الدولة الرستمية على يد عبد الرحمن بن رستم الذي نُصّب إمامًا واتخذ من مدينة تيهرت عاصمةً لإمارته ومركزًا لإدارة شؤون الحكم وكان ذلك في سنة 160هـ / 776م، وعلى الصعيد الفكري شهدت تلك المرحلة ازدهارًا ملحوظًا للفكر الإباضي حيث أصبح المذهب الإباضي القوة الفكرية البارزة في بلاد المغرب الإسلامي وبرزت الدعوة الإباضية بشكل واضح في الساحة العلمية مما أتاح مساحة كبيرة للنقاش والتفاعل مع المذاهب والفرق الأخرى كالمذهب المالكي، والمعتزلة، والشيعة[1]، وقد تميزت الدولة الرستمية بانفتاحها الفكري إذ سمحت بإجراء مناظرات وحوارات بين مختلف الاتجاهات العقدية كما سعى أئمتها إلى نشر العلم وترسيخ المعرفة داخل المجتمع الإباضي إلى جانب وجود علماء سنيين مالكيين بارزين مثل إبراهيم بن عبد الرحمن التنسي المالكي وقاسم بن عبد الرحمن، وزكريا بن بكر، وابن الصغير المالكي[2].

بلغت مدينة تيهرت عاصمة الدولة الرستمية أوج ازدهارها حتى أصبحت مركزًا تجاريًا وعلميًا يقصده التجار والعلماء والطلبة من مختلف أرجاء العالم الإسلامي، وقد انعكس هذا الإشعاع الحضاري في وصف ابن الصغير لها إذ قال: "لم يكن أحد من الغرباء ينزل بها إلا واستوطن بين أهلها، وبنى مسكنه بينهم، لما كان يراه من وفرة العيش وعدالة الإمام، وأمانته في الرعاية وحفظ الحقوق"، وأضاف واصفًا تنوع سكانها: "لم تكن تخلو دار إلا ويقال هذه لفلان الكوفي وتلك لفلان البصري وأخرى لفلان القروي، وهذا مسجد القرويين وساحتهم، وذاك مسجد البصريين، والآخر مسجد الكوفيين"[3].

[1]- محمد عيسى الحريري، الدولة الرستمية بالمغرب الإسلامي، حضاراتها وعلاقاتها الخارجية بالمغرب والأندلس (16 هـ - 299 هـ) دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط 03، 1987، ص 237-238.

[2]- البرادي، الجواهر المنتقاة في اتمام ما أخل به كتاب الطبقات، دار الكتاب والوثائق المصرية، القاهرة، ص 88.

[3]- ابن الصغير، أخبار الأئمة الرستميين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986، ص 36.

وفي سنة 296 هـ / 909م تعرضت مدينة تيهرت لهجوم من قبل أبي عبد الله الشيعي أحد دعاة الفاطميين حيث اجتاحها وألحق بها دمارًا واسعًا فقتل سكانها وبث فيها الفوضى والخراب، ولم يقتصر اعتداؤه على الأرواح والممتلكات، بل امتد إلى الجوانب العلمية، إذ عمد إلى إحراق مكتبة المعصومة بعد أن استولى على ما فيها من كتب ومخطوطات علمية نفيسة[1].

انتشر المذهب الإباضي في منطقة ورقلة (بني ورجلان، الواقعة على بُعد 800 كيلومتر جنوب شرق العاصمة الجزائر) قبل انهيار الدولة الرستمية، ومع سقوطها، اتجه العديد من وجهاء الإباضية وأتباعهم نحو الجنوب واستقروا في ورقلة، التي تحولت إلى أحد الحصون الكبرى للمذهب. وقد لعب الإباضيون دورًا بارزًا في النشاطين الاقتصادي والفكري بالمنطقة، خاصة في الفترة التي سبقت انتقال أعداد كبيرة منهم إلى قرى وادي مزاب[2].

على بُعد أربعة عشر كيلومترًا جنوب مدينة ورقلة، أنشأ الإباضيون عاصمتهم الجديدة سدراتة، والتي شهدت خلال القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين فترة من الازدهار اللافت. فقد أسسوا فيها حضارة متميزة، وبنوا نظامًا إداريًا منظمًا، كما شيدوا قصورًا فخمة ومنازل راقية، وعمّروا المنطقة ببساتين ومزارع ذات قيمة اقتصادية وثقافية معتبرة[3].

غير أن ما شهدته المنطقة لاحقًا من اضطرابات وفتن، بفعل الصراعات السياسية والملاحقات ذات الطابع المذهبي، دفع عددًا كبيرًا من الإباضيين إلى النزوح نحو منطقة وادي مزاب، الواقعة على بُعد 200 كيلومتر إلى الشمال، وذلك بعد أن تم تأسيس قراها السبع التي أصبحت موطنًا جديدًا لهم.

تقع منطقة وادي مزاب على بُعد حوالي 600 كيلومتر جنوب العاصمة الجزائر، في منطقة تُعرف بالشبكة، نظرًا لتداخل شبكة من الأودية العديدة فيها[4]، وهي عبارة عن هضبة حوّلها بنو مزاب إلى واحات خضراء من البساتين والمزارع، وأقاموا فيها سبع مدن، خمسٌ منها متجاورة، هي: العطف

[1]- إبراهيم بحاز بكير، المرجع السابق، ص 128.

[2]- محمد بلغراد، الحركة الاباضية في تاهرت وسدراتة وغرداية، مجلة الأصالة، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، 1977، عدد 41، خاص بتاريخ ورقلة – سدراتة، ص 46.

[3]- عبد الرحمن الجيلالي، أبو يعقوب يوسف الورجلاني وكتابة الدليل والبرهان، مجلة الأصالة، ص 162-163.

[4]- ROCHE Manuelle, Le M'ZAB architecture ibadite en Algérie, librairie Arthaud, Paris 1973, p 44.

(سنة 402 هـ / 1012 م)، بنورة (سنة 437 هـ / 1046 م)، غرداية (سنة 439 هـ / 1048 م)، بني يزقن (سنة 747 هـ / 1347 م)، ومليكة (سنة 750 هـ / 1350 م)، بينما تقع المدينتان المتبقيتان على مسافة من هذه المجموعة، وهما: القرارة (تأسست سنة 1041 هـ / 1631 م) وتبعد نحو 110 كيلومترات إلى الشمال الشرقي، وبريان (تأسست سنة 1102 هـ / 1690 م) وتبعد حوالي 45 كيلومترًا إلى الشمال[1].

يرى ابن خلدون أن اسم"مزاب" يعود إلى الجماعة التي استوطنت وادي مزاب، وهم من البربر، وقد انضمت إليهم لاحقًا قبائل من زناتة كانت تقيم في المنطقة قبل قيام دولة بني رستم، وكانوا كذلك من الإباضية، كما لجأت عائلات إباضية أخرى من تيهرت إلى وادي مزاب عقب سقوط الدولة الرستمية ثم لحقت بهم هجرة إباضية جديدة قادمة من ورجلان قبل أن تتعرض مدينة سدراتة للخراب.

حافظ بنو مزاب على انتمائهم لمذهبهم الإباضي، وعلى تقاليدهم المتوارثة وهويتهم المعمارية المتميزة. فقد شيّدوا قراهم فوق مرتفعات صعبة التضاريس، بطريقة فنية تجمع بين الجمال والوظيفة[2].

كما هو الحال في مختلف مدن وادي مزاب، يتوسط غرداية جامع مرتفع يشرف على المدينة من علٍ، وقد بُنيت المساكن حوله بطريقة هرمية التصميم، مستخدمين في تشييدها مواد محلية مثل الحجارة، والأخشاب، وسعف النخيل، والجريد[3].

رغم أن الانتقال إلى وادي مزاب شكّل في بدايته خطوة دفاعية للإباضية، إلا أنه مثّل أيضًا انطلاقة لمرحلة من التنظيم المجتمعي المبتكر، فقد كان تشييد القرى السبع على المرتفعات الوعرة أكثر من مجرد فرار من الصراعات، بل كان تأسيسًا لنمط عمراني يعكس قيم الإباضية في التواضع والانسجام مع البيئة. فالمساجد التي تعلو القمم، والمنازل المبنية بشكل هرمي بمواد محلية، لم توفّر الخصوصية فحسب، بل عبّرت عن ترابط الروح المعمارية مع المبادئ الدينية. كما أن التمازج بين البربر المقيمين والوافدين من تيهرت وورجلان أسهم في تكوين مجتمع يجمع بين العادات الأمازيغية وتعاليم الإباضية، مما ساعد على

[1]- مكتب الدراسات المعمارية وترميم أبنية سهل وادي مزاب – غرداية- (الواحات).

[2]- عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ بن خلدون، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1978، ج 07، ص 128.

[3]- عبد الرحمن الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1965، ج 01، ص 234-237.

استمرارية المذهب رغم العزلة، فتحوّل وادي مزاب من ملاذ مؤقت إلى قلعة ثقافية ودينية لا تزال تحافظ على تراثها الحي حتى اليوم.

المطلب الخامس: تجمعات الاباضية في الجزائر:

رغم أن عدد المزابيين لا يشكّل نسبة كبيرة من سكان الجزائر إلا أن تأثيرهم في التاريخ السياسي والاجتماعي والفكري للبلاد كان لافتًا ومميزًا، فمن يتتبع مسار التاريخ يجد آثارهم واضحة في ميادين الإصلاح، والتعليم، والوطنية، ويكفي أن نذكر أسماء لامعة كإبراهيم بيوض ومحمد علي دبوز، وأبي اليقظان، ومفدي زكريا، والشيخ محمد أطفيش الذي يُعد كتابه "شرح النيل" وحده إنجازًا علميًا ضخمًا يُخلّد اسمه، بالإضافة إلى السيدة ماما بنت سليمان (1863-1931م) التي برزت في ميدان العمل الاجتماعي، ولم تتردد في مواجهة الاستعمار الفرنسي من خلال دعوتها الصريحة لمقاطعة البضائع الفرنسية، وهو ما جعل الكاتبة البلجيكية "قوا شون" تكتب عنها كتابًا بعنوان الحياة الأنثوية في ميزاب[1]، ولا شك أن هذه الأسماء ما هي إلا نماذج من قائمة تطول.

ويظهر ذلك في حيوية سكان هذه المنطقة ونشاطهم إلى جانب إرادتهم الصلبة في التكيّف مع الظروف الطبيعية القاسية وهي صفات تشترك فيها شعوب الصحراء والمناطق الجبلية الوعرة عمومًا، ولا شك أن العاملين التاريخي والجغرافي قد أسهما في تشكيل طابع خاص لهؤلاء السكان مما جعلهم جزءًا غنيًا من النسيج الثقافي المتنوع للجزائر، وتعود الخصوصية الاجتماعية والثقافية والسياسية لبني مزاب إلى تبني السكان الأمازيغيين للإسلام وفق المنهج الإباضي المنفتح، الذي يرتكز على المعرفة والاعتدال واحترام الآخر، ويؤكد عمق الجذور الأمازيغية في هذه المنطقة ما تزخر به من رسوم صخرية تعود إلى عصور ما قبل التاريخ فضلًا عن الرموز والحروف الأمازيغية التي ترجع إلى مراحل تاريخية لاحقة، ويشير الأستاذ يوسف بن بكير الحاج سعيد إلى أن هذه الرموز قد تكون شكلًا من أشكال التواصل بين السكان منذ أزمنة بعيدة، أما لغة بني مزاب فهي الزناتية التي ترتبط بالشلحية في المغرب والشاوية في الأوراس والنفوسية في ليبيا ولا تزال حيّة غنية بالإنتاج الأدبي والنصوص الفقهية المكتوبة بالحرف العربي.

[1]- بكير بن سعيد اعوشت، أحمد بن حمو كروم، مسلمات صالحات في روضة الإيمان، المطبعة العربية، غرداية، ص 92.

إن حيثيات موضوع الفتنة في عهد الخلفاء الراشدين تؤكد على أن جوهر الخلاف سياسي بالدرجة الأولى[1]، حدث بين القبائل بعد استقرارها في العراق والشام ومصر، لذلك فإن ما حدث لا يعدو أن يكون في واقع الأمر تضارب في وجهات النظر في شأن السلطة والأمور الدنيوية، وعليه فإن موقعه الصحيح هو دائرة الخطأ والصواب، وليس في دائرة التسفيه والتكفير التي انزلقت إليها بعض أطراف الصراع بعدما أقحمت العنصر الديني في هذا الخلاف، ومما يؤكد ذلك أن صف الخوارج قد تضمن بعض الصحابة، وفي مقدمتهم عبد الله بن وهب الراسبي الذي بايعه بعض الصحابة والتابعين الذين أنكروا التحكيم على علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) وقتل في معركة نهروان التي جرت سنة 38 للهجرة، وحسب ما ورد في المصادر الاباضية كان أيضا في صفهم بعض المبشرين بالجنة منهم حرقوص بن زهير السعدي، وحمزة بن سنان الازدي، وزيد بن حسن الطائي، وشريح بن أوفى العبدي.[2]

إن ما يرجح الطابع السياسي لهذه القضية هو تأكيد ابن خلدون المنظر للتاريخ أن المحاربين الذين يغيرون التاريخ يظهرون قبل الفلاسفة والمفكرين، وعليه فالواقع التاريخي يبرز أن التنظير للمذهب الاباضي قد تم في وقت لاحق على يد جابر بن زيد العماني المتوفى في البصرة سنة 96هـ/715م، الذي خلفه أحد تلامذته وهو أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة الذي اشتهر بحبه للعلم وظل طالبا له مدة أربعين سنة في شتى حقول العلوم حتى صار ندا لأعلام المعتزلة في المناظرات والحوارات في البصرة[3]، وتخرج على يده أقطاب الاباضية الذين أطلق عليهم المؤرخون اسم حملة العلم وهم: سلمه بن سعد، والربيع بن حبيب، وعبد الرحمن بن رستم، وعاصم السدراتي، وإسماعيل بن درار الغدامسي، وأبو داود القبلي، وأبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح المعارفي، والجندي بن مسعود، وبفضل نشاط هؤلاء تمكن المذهب الإباضي من إيجاد موقع قدم ودار الهجرة في جبل نفوسة بليبيا، اتخذه أنصاره منطلقا لنشر أفكارهم في المغرب الإسلامي.

ويرى الكثير من المؤرخين أن تعسف ولاة الأمويين تجاه الأمازيغ كان سببا رئيسيا في احتضانهم للمذهب الاباضي بصفة خاصة وللخوارج بمذاهبهم المتطرفة كالصفرية والأزارقة، ولعل من أبرز تجليات

[1]- سالم بن هلال الخروسي، الفكر السياسي عند الاباضية والزيدية، ط 1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2006، ص 34.

[2]- بكير بن سعيد اعوشت، أضواء إسلامية على المعالم الاباضية، الدار العمانية للنشر والتوزيع، سلطنة عمان، ص 9.

[3]- محمود إسماعيل، الخوارج في المغرب الإسلامي، دار العودة، بيروت 1976، ص 43.

هذه السياسة المتعسفة التي أشار إليها المؤرخون، إرهاق السكان الأمازيغ بالضرائب والجبايات إذ ظل بعض الولاة يعتبر بلاد الامازيغ دار حرب حتى بعد اعتناقهم للإسلام، وقد تألم الخليفة الأموي العادل عمر بن عبد العزيز من هذا الانزلاق السياسي الخطير، فحاول إصلاح الوضع واستعادة ثقة الأمازيغ المتصدعة بإرسال إسماعيل بن عبيد الله المشهور بتقواه واليا على المغرب الإسلامي، وأمره بإسقاط الجزية على الامازيغ المسلمين وبتحرير من استرق من نسائهم، بيد أن هذه الفسحة العادلة لم تكن في واقع الأمر إلا سحابة صيف سرعان ما زالت حينما قام الخليفة الأموي الجديد يزيد بن عبد الملك بعزل إسماعيل بن عبيد الله، فعادت الإدارة الأموية تحت قيادة الوالي الجديد يزيد بن أبي مسلم إلى سابق تعسفها، فعاد جور الجباة واستبدادهم من جديد، وبرأي د/ محمود إسماعيل فإن هذا الأخير كان ينفذ أوامر الخليفة الذي أمره بإعادة فرض الجزية على من أسلم من الأمازيغ وهذا سعيا وراء جمع الثروة، وفي الحقيقة فإن سياسة التعسف الأموية لم تقف عند هذا الحد فقط بل امتدت إلى سوء معاملة الموالي بأشكال جارحة للكرامة.[1]

إن ما تجدر الإشارة إليه أن أهل مزاب كانوا في البداية على مذهب المعتزلة لذلك اشتهروا باسم الواصلية نسبة إلى واصل بن عطاء، أما المذهب الاباضي فقد وصلهم عن طريق فلول الرستميين الذين فروا إلى الصحراء بعد انهيار حكمهم في تيارت على أيدي الفاطميين في مطلع القرن العاشر الميلادي. ولعل ما ميز حركية العمران في منطقة مزاب استقبالها للعديد من الهجرات البشرية من الشمال، وفي هذا السياق يسود الاعتقاد أن سكان آث يزجن (بني يزقن) قدموا من ناحية عين مليلة وعين كرشة (ولاية أم البواقي حاليا). واستقبلت موجات بشرية أخرى عديدة قدمت من الهضاب العليا والصحراء (سدراته/ ورجلان/ وادي أريغ/ المنيعة/ وجبل عمور/ قصرا لبخاري) وكذا من خارج الجزائر كجبل نفوسة وجربه بتونس وسجلماسة والساقية الحمراء وغيرها[2]، واستقر العمران في شكل المدن السبع وهي: تاجنينت (العطف) ومعناها بالامازيغية المكان المنخفض وتعد أقدم تجمع سكاني في منطقة مزاب، وآث بونور (بونوره)، وتاغردايت (غرداية) ومعناها الأرض الصالحة للزراعة، وآث يزجن (بني يزقن)، وآتمليشت

[1]- محمود إسماعيل، المرجع السابق، ص 29.

[2]- يوسف بن بكير الحاج سعيد، تاريخ بني مزاب، ط1، المطبعة العربية، غرداية، 2006، ص 23.

(مليكة) ويحتمل أن أهلها الأوائل قدموا من عرش آث أمليكش الواقع على السفح الشرقي لجبال جرجرة منطقة القبائل، وبريان، وقراره.

مثّلت التجمعات الإباضية في الجزائر خاصة في وادي مزاب نموذجًا فريدًا للصمود الثقافي والديني وسط التحديات التاريخية والجغرافية، فبفضل التمازج بين الهوية الأمازيغية والمبادئ الإباضية المعتدلة استطاع المزابيون صياغة مجتمعٍ متماسكٍ يجمع بين الأصالة والانفتاح حيث انعكس ذلك في إبداعاتهم المعمارية كالقرى الهرمية بغرداية، والتي لم تكن فقط حلولًا هندسيةً ذكيةً للتكيّف مع البيئة الصحراوية، بل أيضًا تعبيرًا عن قيم التواضع والتضامن المجتمعي، كما أن إسهامات أعلامهم مثل إبراهيم بيوض، لم تقتصر على الجانب الديني بل امتدت إلى النضال الوطني ضد الاستعمار، مما يؤكد دورهم كجسرٍ بين التراث الإسلامي والهوية الجزائرية الحديثة، وهذا التفاعل بين الموروث الثقافي الأمازيغي والتعاليم الإباضية خلق تنوعًا ثريًّا يُعتبر جزءًا لا يتجزأ من نسيج الهوية الوطنية الجزائرية.

المطلب السادس: صورة مصغرة لحياة الاباضية في الجزائر:

بعد سقوط الرستميين والدمار الذي حل بمدينة سدراتة أي في القرن الخامس هجري توالت الهجرة إلى منطقة واد مزاب من مختلف الجهات وخاصة من الشمال أي من تيهرت عاصمة الإباضيين[1] بحيث كان للإباضيين دور كبير في تأسيس وبناء مدن مزاب السبع وتطورها وهذا لأنهم كانوا حريصين كل الحرص على بناء عاصمة تكون خاصة بهم[2].

أولا. غرداية (تغراديت):

تأسست غرداية (تغراديت) سنة 477 هجرية 1048 ميلادية وتسمى بجوهرة الواحات وعاصمة وادي مزاب إذ هي أكبر مدن وادي مزاب حيث تقع في أعالي واد ميزاب حول هضبة صخرية وكان بناءها على شكل هرمي بديع تعلوا قمته منارة المسجد، وكان لها سور وسوق كبيرة ومنارتان وبوابتان في السور[3].

[1]- دبوز علي محمد، تاريخ المغرب العربي الكبير، ج 1، مؤسسة توالت الثقافية، الجزائر، 2010، ص 163.

[2]- جيلالي بن محمد بن عبد الرحمن، تاريخ الجزائر العام مما قبل التاريخ حتى 547هـ/1153م، دارة الأمة للنشر والتوزيع، ج1، الجزائر 2014، ص 232.

[3]- المدني أحمد توفيق، جغرافية القطر الجزائرية، الناشئة الاسلامية ص 105.

أما من حيث الموقع فتقع المنطقة في وسط الشمال الصحراوي من الجزائر، وتمتد على مساحة واسعة تُقدّر بحوالي 86,105 كيلومتر مربع[1].

أول من استوطن المنطقة كانوا الشيوخ بابا والجمة، وأبو عيسى بن علوان، وسعد. ويعود أصل تسميتها بـ"تغراديت" بالمزابية إلى معناها الذي يدل على قطعة الأرض المستصلحة الواقعة على حافة الوادي، أما اسم "غرداية" فيرتبط بأسطورة محلية عن عجوز زناتية تُدعى "داية" كانت تلجأ إلى غار في الجهة الغربية للجبل الذي أُقيمت عليه المدينة فنُسب المكان إليها وسُمي "غار داية" أي غرداية، وكان السكان يلقبونها بـ"لالة ساهلة" ويعتبرونها من الصالحات مما دفعهم إلى بناء قبة جميلة عند مدخل المدينة تخليدًا لذكراه[2]، وقد كان سكان غرداية يتكونون من قبيلتي المذابيح والمرازيق وكانوا يعتنقون المذهب المالكي إلى جانب وجود اليهود الذين عاشوا في حي خاص بهم عُرف بـ"حارة اليهود"، وكان يُعرف عنهم تدني مستوى النظافة[3].

ثانيا. نشأة (تجننت) العطف:

تُعد العطف أقدم قرى وادي مزاب من حيث التأسيس[4]، وقد أنشأها خليفة بن أبي غُور سنة 402هـ / 1012م، وقد سكنت بها ثلاث عشرة عائلة وكانت موزعة على ثلاث عشائر داخل المدينة، هي: أولاد عيسى، وأولاد إبراهيم، وأولاد إسماعيل. وكان لأفراد هذه العشائر، دون غيرهم، الحق الحصري في استغلال محاجر الجبس الواقعة على هضبة النومرات في منطقة تُعرف باسم "تلمسانين"[5].

ثالثا. نشأة (آت بنوز) بونورة:

تقع المدينة فوق قمة جبل منفصل عن السلسلة الجبلية المجاورة لها من الجهة الشرقية والتي تحيط بها كالسور الطبيعي الحصين[6]، وتبعد عن غرداية مسافة تقدر بثلاثة كيلومترات فقط، وتتميز بأبنيتها البربرية الجميلة ذات الطابع المعماري التقليدي، ويعود تاريخ تأسيسها إلى سنة 437 هـ، وكان أولاد

[1]- سليماني أحمد، تاريخ المدن الجزائرية، دار القصبة للنشر، ص 158.

[2]- دبوز محمد علي، المرجع السابق، ص 237.

[3]- المدني أحمد توفيق، هذه هي الجزائر، مكتبة النهضة المصرية، د ط، القاهرة، 2001، ص 237.

[4]- المدني أحمد توفيق، المرجع السابق، ص 237.

[5]- بن بكير يوسف، الحاج سعيد، تاريخ بني ميزاب، دراسة اجتماعية واقتصادية وسياسية، الجزائر، 2007، ص 22.

[6]- دبوز محمد علي، المرجع السابق، ص 163.

إسماعيل هم أوائل من عمّروها، وقد استقطبت لاحقًا جماعات عديدة قدمت من جنوب المغرب الأقصى ومن جبل نفوسة وجربة وكذلك من جبال الأوراس وبني راشد ومناطق مختلفة من الجزائر[1].

رابعا. نشأة (أمليشت) مليكة:

ترجع تسمية المدينة إلى الرجال الذين قاموا بتعميرها والذين قدموا من منطقة تُعرف باسم "أمليكش" وهي قبيلة أمازيغية تنتشر في شرق الجزائر، وقد تأسست المدينة سنة 756هـ / 1355م وتُعد قريبة من "أغرم أنواداي" من الناحية الشمالية كما أنها أكثر ارتفاعًا منه[2]، وتقع المدينة على جبل شرق غرداية، ويمر وادي مزاب غربها، وكان أول من استقر بها هما أبو دحمان وبرو بن سليمان[3]، وتفصلها عن غرداية مسافة قصيرة لا تتجاوز 600 متر فقط[4].

خامسا. نشأة يزقن (أث إسجن):

تأسست المدينة سنة 720هـ / 1321م، وكان اسمها الأصلي "تافيلالت" ولا يزال هذا الاسم يُطلق على أقدم أحيائها الواقعة في الجزء العلوي منها[5]، وتبعد عن مدينة غرداية مسافة تُقدّر بحوالي كيلومترين، ويُطلق عليها لقب "رئيسة الاتحاد المزابي الدينية"، نظرًا لكون جميع سكانها من أتباع المذهب الإباضي[6].

استقبلت هذه المدينة سكان عدد من القرى المجاورة التي تم هجرها، مثل ترشين، تلات موسى، أقنوناي، وبوكياو. أما سكان موركي، فقد توزّعوا بين بونورة وبني يزقن، في حين اتجه بعض سكان التمزارت إلى بني يزقن، وبعضهم إلى بونورة، بينما استقر الباقون في منطقة غرداية حر. ويذكر الشيخ أطفيش في ما يخص أصل تسمية "بني يزقن" أن هناك جماعة تُعرف بأولاد يسقن في نواحي قسنطينة، وقد قدمت طائفة منهم إلى هذه المنطقة، فنُسبت المدينة إليهم[7].

---

[1]- دبوز محمد علي، المرجع السابق، ص 163.

[2]- بن بكير يوسف، المرجع السابق، ص 23.

[3]- دوز محمد علي، المرجع السابق، ص 165.

[4]- المدني أحمد توفيق، هذه هي الجزائر، ص 237.

[5]- بن بكير يوسف، المرجع السابق، ص 23.

[6]- المدني أحمد توفيق، جغرافية القطر الجزائرية، المرجع السابق، ص 106.

[7]- بن بكير يوسف، المرجع السابق، ص 23.

سادسا. بريان (أت إيبرقان):

بُنيت هذه المدينة في مطلع القرن الحادي عشر الهجري، أي قبل نشأة القرارة[1]، وتُعد أحدث قرى مزاب من حيث التأسيس. تبعد عن غرداية مسافة تُقدّر بـ 227 كيلومترًا[2]، وتقع فوق جبل منفصل تحيط به من الجهات الشرقية والغربية والجنوبية سلسلة جبل المالمنبعة. تمر من شرقها ثلاثة أودية تُعد من روافد وادي النسا الكبير، وهي من أكثر الأودية جريانًا في منطقة مزاب، ولهذا سُمّي المكان "بريان" نسبة إلى خصوبة تربته وغزارة مياهه. وكان سكان غرداية يقصدونه في السابق لرعي أغنامهم[3].

سابعا. نشأة مدينة القرارة:

تقع مدينة القرارة على بُعد نحو 90 كيلومترًا شمال شرق غرداية وتفصلها عن منطقة توقرت مسافة تُقدّر بحوالي 1800 كيلومتر، وقد سُمّيت بهذا الاسم نسبة إلى "زقرارة" من قبيلة زناتة[4]، أُقيمت على ربوة عالية تُحيط بها الجبال من الجهتين الشرقية والشمالية، ويعود تاريخ بدء بنائها إلى سنة 1040 هـ، وقد شُيّدت مبانيها بالحجارة الحمراء ما جعلها تُعرف باسم "القصر الأحمر"، وتُعدّ القرارة من أجمل وأبرز واحات مزاب[5] وقد استقر بها عدد من العشائر منها: المخاليف، العطاطشة، أولاد عمر، أولاد أونيس، الحرازالية، وأولاد سيدي بلقاسم، أما العشائر التي سكنت محيطها فنذكر من بينها أولاد الشرفة، مغازي، الزناخرة، وكانوا جميعًا من أتباع المذهب المالكي وقد التحق بهم لاحقًا أولاد باخة من الإباضيين، وأولاد بالة القادمين من ورجلان[6].

وفي الختام تُجسّد مدن وادي مزاب السبع نموذجًا فريدًا في الانسجام بين التخطيط العمراني والرؤية المجتمعية الإباضية، فقد شُيّدت قرى مثل غرداية والعطف بتصميم هرمي يعلو في قمته المسجد وهو ما لم يكن مجرد تكيّف مع البيئة الصحراوية القاسية بل تعبير عن رؤية دينية تضع العبادة في مركز

[1]- دبوز محمد علي، المرجع السابق، ص 166.

[2]- المدني أحمد توفيق، جغرافية القطر الجزائرية، المرجع السابق، ص 107.

[3]- دبوز محمد علي، المرجع السابق، ص 166.

[4]- ناصر ربيعة، أبو اليقضان ودوره الإصلاحي في الحركة الإصلاحية في الجزائر، رسالة ماجستير، جامعة محمد خيضر، بسكرة، ص 07.

[5]- دبوز محمد علي، المرجع السابق، ص 167.

[6]- ناصر ربيعة، المرجع السابق، ص 08.

الحياة اليومية، ويعكس هذا التخطيط الذكي توازناً بين الجانب العملي والرمزي ويكشف عن وعيٍ عميق بترابط المقدس والمعيش، وقد تحولت كل قرية إلى مجتمع متماسك يقوم على روح التعاون كما في استغلال محاجر الجبس بالعطف بشكل جماعي، أضف إلى ذلك تنوّع أصول السكان – من جبل نفوسة إلى جبال الأوراس – والذي أضاف ثراءً ثقافيًا داخل إطار مذهبي موحد فصارت كل مدينة فسيفساء حية تعبّر عن قدرة الإباضية على احتواء التنوع دون المساس بالهوية الجماعية[1].

المبحث الثاني: مفهوم الفكر العقدي:

تشكّل العقيدة الفكرية حجر الأساس في تشكيل هوية الإنسان ومساره الحياتي حيث تُؤطّر رؤيته الوجودية وتوجّه سلوكياته اليومية وتفاعلاته الاجتماعية بل وتُشكّل بوصلةً لمصيره الفردي والجماعي، وتكمن أهمية هذه المنظومة الفكرية في قدرتها على صياغة نسيج العلاقات المجتمعية عبر مراحل تاريخية متعاقبة.

المطلب الأول: مفهوم مصطلح الفكر وتطوراته التاريخية:

يُمثِّل "الفكر" مفهومًا شائكَ الاتساع تخلَّقتْ تحولاتُه الجذرية عبر التاريخ بوصفه أنشطةً إدراكيةً تشمل التحليل والتأويل وبناء الرؤى فهو لا تقتصر على الجانب الفلسفي أو الديني بل تمتد لتشكيل مفاصل العلوم والأنظمة السياسية والاجتماعية، وقد تجاوز تطورُه النمطَ التأملي الفردي ليصيرَ بنيةً معرفيةً مركبةً تُساهم في صياغة النسيج الإنساني وتشييد الحضارات.

أولا. تعريف الفكر:

يُعد الفكر نسيجًا معرفيًّا معقدًا يُشكِّل اللبنة الأساسية للوعي الإنساني حيث يتجلى في أنماط متعددة تشمل التحليل المنطقي والنقد البنّاء والإبداع التصوري، وتتولَّد هذه العمليات من تفاعل جدلي بين الخبرة الحسية والمقولات العقلية ففي الحقل الفلسفي ينكشف كمرآةٍ تعكس جوهر الوجود ومفتاحًا تأويليًا لفك شفرات العالم بينما يُوظَّف في المجال العلمي آليةً منهجيةً لبناء النماذج النظرية ورصد

[1]- ناصر ربيعة، المرجع السابق، ص 08.

الظواهر، وفي السياقات الماورائية يتحول الفكر إلى جسر تأملي لاستنطاق القيم الإنسانية والغوص في المسكوت عنه في الوجود[1].

1. الفكر في اللغة:

تنحدر لفظة "الفكر" من جذورٍ لغوية عربية ضاربة في أعماق التراث اللغوي، حيث احتلت موقعًا مركزيًّا في مصنفات اللغة ومخزونها المعجمي، مُعبِّرةً عن عملية التأمل الذهني التي تستقر في خلَد الإنسان وقلبه، فالتفكُّر – بوصفه مصدرًا للكلمة – يُجسِّد رحلةَ القلب المتأنية في عوالم الأشياء بحثًا عن اعتبارٍ أو بصيرة، حتى قيل: "ليس لي فيه فكر" لإنكار الارتباط أو الحاجة، وتتشعَّب دلالات اللفظ بين "الفِكْرة" المفردة و"الأفكار" الجمعية، مرورًا بصفة "فكّير" الدالة على المبالغة في التمعُّن[2].

يتضح من هذا التحليل أنَّ لفظة "الفكر" في الموروث العربي تُجسِّد عمليةً ذهنيةً حيويةً تُحرِّك سواكن العقل نحو استقصاء المضمون[3]، أو بتعبير أدق: "إعمال الروية في الظواهر كما تُستنطَق الفِكْرةُ"[4]، حيث يتحوَّل القلبُ إلى مرآةٍ تأمليةٍ تتنقَّل بين طبقات الأشياء باحثةً عن لباب المعاني.

يُجسِّد القرآن الكريم رؤيةً كونيةً تحوِّل الفكرَ إلى مرصدٍ روحيٍّ لاستكشاف آيات الخلق في السماوات والأرض، والغوصِ في عوالم الذات الإنسانية وأسرار الكائنات، ساعيًا إلى ترسيخ اليقين بوحدانية الخالق وتحذير العبودية الخالصة له، وهذا المنهج التأملي – بوصفه دعوةً قرآنيةً صريحةً – يرفض الاستنساخ الفكري ويحارب كل أشكال الترديد الأعمى للآراء، إذ يرى في الشرك والتيه العقائدي انزياحًا عن مسار العقلانية التي تبنى على ثنائية التأمل المنهجي والاستقراء المنطقي.

يحمل مصطلح "الفكر" ثنائية دلالية عميقة في اللغة العربية، فيشير تارةً إلى الحركة الذهنية النشطة التي يمارسها الوعي الإنساني في رحلته نحو استيعاب المفاهيم (كالتأمل والاستقصاء)، وتارةً

---

[1]– انظر: إبراهيم زكريا، هيجل أو المثالية المطلقة، ج 01، دار مصر للطباعة، د ط، 1970، ص 250.

[2]– العين للفراهيدي (5/358)، جمهرة اللغة لابن دريد (2/786)؛ تهذيب اللغة للهروي (10/116)؛ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري (2/ 783 مقاييس اللغة (4/ 446).

[3]– ابن منظور لسان العرب، ص 65.

[4]– الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 6، 1998، ص 25.

أخرى ينصرف إلى المضامين العقلية ذاتها التي تشكل موضوع البحث[1]، لكن المفهوم الأبرز يظل مرتبطًا بالعملية الإدراكية التي يحوّل فيها العقلُ المجرّدات إلى معارف ملموسة عبر آلية التفكيك والتركيب[2].

يُعَدُّ الفكرُ عمليةً ذهنيةً شاقّةً تعتمد على حفرِ طبقات الظواهر عبر أدوات التأمُّل المنهجي والتحليل المنهَج، حيث يتحوَّل العقلُ إلى ورشة عملٍ نشطةٍ تُفكِّكُ المعطيات، وتستنطقُ الخبايا المعرفية وتستخلصُ الحقائقَ من خلال سلسلةٍ من العمليات الاستدلالية المحكمة، ولا يقتصر هذا الجهدُ على مجرد التفكير السطحي، بل يتطلَّب غوصاً وجوديّاً في أعماق المفاهيم لاستكشاف جذورها وفكِّ تشابكات الإدراك.

2. اصطلاحا:

يتجاوز مصطلح "الفكر" كونه مجرد تبادلٍ ذهنيّ ليصير معملًا استدلاليًّا تُرتَّب فيه المقدمات المعرفية كقطع شطرنج[3]، بغية توليد استنتاجاتٍ تُضيء مناطقَ الظنّ أو اليقين[4]، فهو تفاعلٌ معرفيٌّ يدمج بين المسَلَّمات الفكرية في بوتقة العقل ليُنتج بلوراتٍ جديدةً من الفهم[5].

شهد مفهوم "الفكر" تحوُّلًا نوعيًّا في العصر الحديث ليُعرَّف عند المفكِّر طه جابر العلواني ك رحلة تفاعلية تتحرَّك فيها أدواتُ الإدراك الإنساني (القلب، الروح، العقل) في فضاءات المعلوم بحثًا عن المجهول، عبر عمليَّةٍ تشبه التنقيبَ الأركيولوجي في طبقات المعاني، فهذا المسارُ الفكريُّ ليس مجرد تأمُّلٍ سلبي، بل هو رقصةٌ معرفيةٌ تدمج بين تفكيك الوقائع المسَلَّم بها وتركيبِ نِسَبٍ جديدةٍ بينها[6].

يُعَدُّ المفكِّرُ مُستكشفًا وجوديًّا يَنْقُبُ في طبقاتِ الواقعِ ظاهرِهِ وباطنِهِ، مُزوَّدًا بأدواتِ التأمُّلِ العقليِّ والروحيِّ، لاستخراجِ الحقائقِ الكامنةِ في الآفاقِ والأنفُسِ، فهو يُجَاوِرُ الكونَ بمنطقِ العالِمِ ويَغوصُ

---

[1]- المرجع نفسه، ص 28.

[2]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994، ص 154.

[3]- أحمد بن محمد علي المقري الفيومي، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، د. ت، ص 248؛ الإمام الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 1، 1991، ص 25.

[4]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، 4/426.

[5]- الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الفكر العربي، بيروت لبنان، ط 1، 1405 هـ، ص 168.

[6]- طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية المعاصرة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط 2، 1993، ص 27.

في أعماقِ الذاتِ بحدسِ الحكيمِ، مُحوِّلًا الفكرَ إلى جسرٍ يربطُ بينَ الشهادةِ (المحسوس) والغيبِ (المجرَّد)[1]، فيصنعُ من عمليةِ التفكيرِ رحلةً تُضيءُ ظلماتِ الجهلِ بهالةٍ من بصيرةٍ تُجسِّدُ قولَ اللهِ: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**﴾[2].

ثانيا. تطوراته التاريخية:

لم تكن صفة "المفكِّر" حاضرةً في الخطاب القديم ولكنها تبلورت حديثًا كمرادفٍ ثقافي لـ رائد الفضاء الوجودي الذي يُحلِّقُ بعقله بين طبقات الزمان والمكان، مستخدمًا أدواتِ التحليلِ الواعي وفكِّ شيفراتِ الماضي، وقراءةِ شفراتِ الحاضرِ، واستشرافِ تداعياتِ المستقبلِ. فالإنسانُ – بفطرته – مُهندسٌ معرفيٌّ يبني تصوّراته عبر حوارٍ دائمٍ بين الذاتِ والعالمِ، إلا أنَّ هذه الرحلةَ الفكريةَ تتطلَّبُ بوصلةً أخلاقيةً (كما حددها القرآن) لضبطِ مسارِها، وتنقيةِ الأفكارِ من شوائبِ الخطأِ والانحرافِ، مما يجعلُ المفكِّرَ الحقيقيَّ – وفق المنظور الإسلامي – مُحصَّنًا ضدَّ الإنكارِ الجوهريِّ لأسسِ الإيمانِ، لأنَّ تفكيرَهَ يصيرُ انعكاسًا لانسجامِ العقلِ مع سننِ الكونِ والوحيِ.

برزت إشكالية الفكر كمحور خفيّ في النتاج الفكري عبر العصور، وإنْ توارى وراء ستار مفاهيم كـ"العقل" و"التأمل" و"التدبر"، التي شكّلت نوافذَ لفهم طبيعته. لم يكن المفهوم مجرّد لفظة جامدة، بل تحوّل إلى ممارسة حيّة تجسّدت في مسارين: التنظير الفلسفي، والتطبيق العملي، وهو ما انعكس في تعاقب التعريفات التي قدّمها العقلاء من مختلف الحقب[3].

يُعرِّف الإمام الهمذاني الفكرَ بأنه "الحالة الوجودية التي تُخلع على المرء صفة المتفكِّر"، مؤكدًا على طابعه الذاتي الذي يُمكّن الفرد من تمييز ذاته بين حالتي التأمّل واللامبالاة. ويرتكز في رؤيته على الإدراك الحسيّ، معتبرًا أن "أجلى الحقائق ما يلمسه الإنسان في أعماقه"، مُحَوِّلًا التجربة الداخلية إلى دليلٍ ملموس على حقيقة الفكر.

يُعيد الإمام الزمخشري صياغة مفهوم "النظر" ليُصبح آليةً عقليةً مركبة، فيعرِّفهُ بأنه "التأمُّل المنظّم الذي يربط المدركات لاستنباط المجهول"، مُستخدماً التشبيه الحسّي كمدخل لفهم العمليات

[1]- أنور الجندي، الإسلام والمصطلحات المعاصرة، دار الهداية، ط 1، 1997، ص 307.

[2]- سورة فصلت، الآية: 53.

[3]- عبد الجبار الهمذاني، شرح الأصول الخمسة، مطبوعات جامعة الكويت، تح: فيصل بدير عون، 1998، ص 75.

الاستنتاجية، يوضح ذلك بمثالٍ دالّ: "رؤية الدخان تؤدي إلى استنتاج وجود النار عبر مقدمتين: معرفة أن الدخان نتيجة حتمية للنار، وتأكيد وجود الدخان أمام العين"[1]، هنا يكرّس الزمخشري المنهج التجريبي كنموذجٍ للفكر، حيث تتحوّل الوقائع الظاهرية إلى مادةٍ خامٍ لبناء المعرفة.

يقدّم الإمام الغزالي رؤيةً تفاعليةً للفكر، فيصفه بأنه "الجهد الذهني لتركيب معرفتين مُسبقتين واستخراج ثالثةٍ منهما"، مُشيراً إلى طابعه التوليدي الذي يُحوّل المعلومات إلى رؤى جديدة[2]، لا يقتصر تعريفه على الجانب المنطقي بل يربط الفكر بـ "القلب" كمقرٍّ للفهم العميق، مما يدمج البُعد العقلاني بالروحي. بهذا يصوغ الغزالي معادلةً ثلاثية الأبعاد: (المعرفة + التفاعل الذهني = الإدراك المتجاوز).

يُجسِّد الفكر في الرؤية الفلسفية للإمام ممارسةً عقليةً مركبةً تذوب فيها أنوارُ البصيرةِ في ظلالِ التحليل، حيث يتحول التأملُ إلى فنٍّ في النفاذ إلى لبِّ الأفكار بوعيٍ مُتيقظٍ، بينما يرتقي التدبرُ إلى مستوى التفكُّر المستدام الذي يخترق طبقاتِ المعنى ويتتبَّع خيوطَ التداعياتِ بدقةٍ أشبهَ بالتأريخ للفكرة قبل ولادتها، وهكذا يصبح الفكرُ كونًا مُتسعًا لا يقتصر على مجرد التفكير المباشر، بل يتحوَّل إلى رحلةٍ استكشافيةٍ تستلزم الغوصَ في أعماقِ المفاهيم، وتمحيصَ التفاصيلِ بحِرصِ الباحث عن الجوهر، مما يُظهره كفعلٍ وجوديٍّ يتجاوز السطحيةَ إلى الانزياحِ نحو استنطاقِ ما خفيَ، وتفكيكِ ما استعصى على الإدراك العابر.

في مدارات الفهم الفلسفي للإمام الجويني، يَبرُز الفكرُ كـ رحلةٍ كونيةٍ داخل المختبر العقلي للإنسان، حيث يتحول "النظر" إلى فعلٍ تأسيسيٍ يُعيد تشكيلَ مبادئ الوجود عبر مرايا الوعي، فهو لا يقتصر على سَبرِ السطح بل ينغمس في تشريحِ المجردات بمنهجيةٍ أشبه بفنِّ النحت الفكري[3]، فيصنّف "النظر" إلى ضربين: رؤيةٍ صائبةٍ تُضيء مسالكَ الحقائق كالشمس في رابعة النهار، وخيالٍ مُعوَجٍ ينسجُ أوهاماً تُشبه ظِلالَ السراب. هكذا يصبح الفكرُ عند الجويني لغةً وجوديةً تَحمِل في طياتها بذورَ اليقينِ وشوائبَ الوهم، كأنما العقلُ حقلٌ تُزرع فيه الأسئلةُ قبل أن تُثمرَ إجاباتٍ.

---

[1]- جار الله محمود بن عمر الزمخشري، المنهاج في أصول الدين، مكتبة مركز بدر العلمي والثقافي، صنعاء، ص 14.

[2]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 4، دار الندوة الجديدة، بيروت، 1403، ص 425،

[3]- أبو المعالي عبد المالك الجويني: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح: أسعد تميم، ط 01، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1985، ص 25.

أما عند التهانوي، فيتحول الفكرُ إلى رقصةٍ ميتافيزيقيةٍ بين الحركةِ والسكون، حيث تُصاحبُ "الملاحظةُ" الذهنيةُ حركةَ النفسِ في تعقُّبِ المعقولات، كأنما العقلُ بحَّارٌ يُلاحقُ أمواجَ الأفكارِ بمركبةِ التأمل. هنا، يذوب التمايزُ بين "الفكر" و"النظر" في بوتقةِ التلازم[1]، فكلاهما وجهان لعملةٍ واحدةٍ: أحدهما يُعبّر عن الجهدِ الحركي لاستنطاقِ المفاهيم، والآخر يُجسّدُ لحظةَ التقاطِ الأنفاسِ الفكريةِ لرَصْدِ ما انكشف. فالفكرُ – بهذا المنظور – ليس مجردَ عمليةٍ آليةٍ، بل هو مسرحٌ وجوديٌ تُعرض عليه صراعاتُ المعنى بين الظهورِ والخفاء، بين الحركةِ المندفعةِ والرصدِ الواعي.

يُصوّر التهانوي الفكرَ كـ سيمفونية إدراكية تدمج بين إيقاعين: الحركة العقلية النشطة والسكون المراقِب الذي يلتقط أنفاسَ الأفكار في لحظةِ تكوُّنها، فالفكرُ هنا ليس مجردَ تبادلٍ بين الذهن والعالم، بل هو رقصةٌ وجوديةٌ تذوب فيها الحدودُ بين الفاعلِ والمنفعل، بين النشاطِ والتأمُّل، حتى يصير "النظرُ" مرادفًا للفكرِ في أعمقِ طبقاتِه.

أما عند عبد الرحمن الزنيدي، فيتحوَّل الفكرُ إلى مختبرٍ وجوديٍ تُختمَرُ فيه أفعالُ النفسِ ونتاجاتُها في بوتقةٍ واحدةٍ. فهو ليس فعلًا ذهنيًّا مُجرَّدًا، بل كيمياءٌ مُركَّبةٌ تبدأ بحركةِ النفسِ في فضاءاتِ المعقولاتِ (نظرًا، تأمُّلًا، تدبُّرًا، استنباطًا)، وتنتهي بصياغةِ "المعقولاتِ" ذاتِها ككائناتٍ فكريةٍ وُلِدتْ من رحمِ العقلِ البشري[2]، هكذا يُبرز التعريفُ ثنائيةَ الفكرِ الجوهريةَ: فعلٌ ديناميكيٌّ يُشبهُ نحتَ المنحوتاتِ في الهواء، ونتاجٌ فلسفيٌّ يتجسَّدُ كواقعٍ موازٍ يحملُ بصمةَ مُبدعِه. فالفكرُ هنا ليس نشاطًا مُجرَّدًا، بل هو عالمٌ مُتكاملٌ تُخلَقُ فيه المفاهيمُ، وتُحاكُ الأسئلةُ، قبل أن تتحوَّلَ إلى إجاباتٍ تُغذّي مسيرةَ الوعيِ الإنساني.

يُعرّف د. طه جابر العلواني الفكرَ كـ كيمياء وجودية تُحَوّلُ سكونَ المعاني المدفونةِ إلى عواصفَ من الأسئلةِ الحارقة، حيث تتصاعدُ رقصةٌ ثلاثيةٌ بين القلبِ النابضِ بالحدسِ، والروحِ المحلّقةِ في فضاءاتِ الغيبِ، والذهنِ المسلَّحِ بأدواتِ التحليلِ. هذه العمليةُ ليست مجردَ تردُّدٍ عابرٍ للعقلِ، بل هي ملحمةٌ استكشافيةٌ تُحوّلُ المعلومَ إلى بواباتٍ تُفتَّحُ على مجاهيلَ، واليقينَ إلى جسورٍ تُلقى فوقَ هُوَّةِ

[1]- محمد بن علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 3، دار صادر، بيروت، ص1121.

[2]- أبو زيد عبد الرحمان، حقيقة الفكر الإسلامي، ط 1، دار المسلم، الرياض، 1415، ص 10.

المجهولِ[1]، والفكرُ هنا يصيرُ نحتاً للمعنى في صخورِ الواقعِ، حيث يُستخرَجُ الحكمُ من أعماقِ التفاصيلِ، وتُنسَجُ الروابطُ بين الأشياءِ كخيوطِ ضوءٍ تربطُ الكونَ بأسرارِه. فهو ليس تفاعلاً آليّاً، بل مغامرةٌ إنسانيةٌ تَعْبُرُ حدودَ الظاهرِ لتُجسِّدَ اللحظةَ التي يتحوَّلُ فيها التأمُّلُ إلى وَمضةٍ تُنيرُ مساراتِ الوجودِ.

يحلّق الجابري في تشريحه للفكر العربي ك كيان مزدوج الوجهة أداة تشكل البنية العقلية ومحتوى يعكس الهوية الأيديولوجية فالمفاهيم التي ينسجها العقل العربي رغم انتمائها إلى المشترك الإنساني تحمل في طياتها بصمة ثقافية فريدة، كأنما المنطق الكوني يمر عبر منخل الخصوصية لينتج فكرا عربيا ليس لأنه يحمل قضايا عربية فحسب بل لأنه يعاد تشكيله داخل معمعة الواقع الاجتماعي والثقافي العربي كالنهر الذي يحفر مجراه في تربة بيئته.

وهنا تتحول الآليات الذهنية إلى لغة وجودية؛ فـ "العقلانية" و"المنطق" -رغم عالميتهما- تكتسب نبرة محلية حين تلامس ثقافة المجتمع العربي، كالضوء الذي ينكسر بألوان الزجاج الذي يعبره[2]، وهكذا يصير الفكر العربي مرآة مزدوجة: تعيد إنتاج الكوني عبر خصوصية السياق، وتصنع من الأيديولوجيا -بمعناها الواسع- إطارا يحول الأفكار إلى مشاريع حية تتنفس هموم الواقع.

يرتسم الفكر في الرؤية الإمامية كرحلة وجودية تخترق طبقات الوعي، حيث يندمج التأمل بوصفه نظرة ثاقبة تضيء زوايا الأفكار المظلمة، مع التدبر الذي يشبه غوص الغواص في بحر التفاصيل باحثا عن لآلئ العواقب الخفية، فالأول يجسد لحظة التوقف الفني أمام المفاهيم لاستكشاف أعماقها، بينما الثاني يتحول إلى مسار طويل يرصد خطى الأفكار من مهدها إلى ما بعد رحيلها، كأنما العقل هنا يلعب دور المخرج السينمائي الذي يصنع من اللقطة الفردية فيلماً كاملاً عن مصير الفكرة.

أما الفكر ككيان شمولي فيصعد عند الإمام إلى مرتبة الهندسة الروحية التي تبني عوالم المعنى عبر دمج الهدوء التأملي مع العاصفة التدبرية، فهو ليس مجرد تفاعل سطحي مع الأفكار، بل معادلة وجودية تطلب من العقل أن ينزل إلى أعماق المجردات كما المنقب عن الذهب، ممسكا بمشرط التحليل ومصباح

[1]- طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية المعاصرة، ط 01، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، هيرندن، 1994، ص 27،

[2]- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ص 51.

البصيرة، وهكذا يولد الفكر ك كائن حي يرفض التسطيح، ويفرض على صاحبه أن يعايش المفاهيم لا أن يلمسها لمسة عابرة، محولا عملية التفكير إلى طقس إبداعي يعيد تشكيل العلاقة بين الذات والعالم.

المطلب الثاني: مفهوم الفكر العقدي:

يُعرِّف العُلماء والمفكِّرون في الحضارة الإسلامية "الفِكر العَقَدي" بأنه: نسقٌ فكري متكامل، يقوم على مَجموعةٍ من الركائز المترابطة التي تشمل المبادئَ الأساسيةَ، والقواعدَ الشرعيةَ، والأحكامَ العَقَديةَ، إلى جانب الرُّؤى والمفاهيم المستمدّة من النصوص الإسلامية (القرآن والسنة)، والتي تُشكِّل في مجموعها رؤيةً شموليةً للوجود والحياة والمجتمع، ويهدف هذا الفكر إلى ترسيخ العقيدة الصحيحة، وربطها بواقع الإنسان لتحقيقِ سعادته في الدنيا والآخرة، من خلال تفسيرٍ عميقٍ لعلاقة الخالق بالمخلوق، وغايةِ الوجود[1].

أما في السياق التاريخي كان عصر النبوة محطةً تأسيسيةً لهذا الفكر؛ حيث مثّل القرآنُ الكريمُ المصدرَ الأوحدَ للتشريع، وقام النبي صلى الله عليه وسلم بدور المبيّنِ لهذه العقيدة عبر الوحي، موجّهاً أصحابه إلى التركيز على الجوانب العملية في حياة الإنسان، فإذا طرحوا تساؤلاتٍ عن أمور غيبيةٍ غير مُجدية، كان يُعلي شأنَ العِلم النافع، ويصرفُ اهتمامَهم نحو ما يُعزّزُ إيمانهم ويُصلحُ دنياهم، واستمر هذا النهجُ التربوي القائم على الواقعية والتركيز على الجوهر خلال العهد الراشدي، مما حافظ على نقاء العقيدة ووضوح منهجها.

شكَّلت المرحلة التأسيسية للإسلام محطةً للبحث في أعماق الوجود، حيث انشغل رواد الدعوة النبوية بفك شفرات العلاقة الثلاثية بين الإله والخليقة والكون، إلى جانب محاولات استكناه ما وراء الحجاب الغيبي، واتسمت تلك الحقبة بتجانس فكري ملحوظ في فهم النصوص الشرعية بفضل التزام المجتمع الناشئ بوصية القرآن بالاقتصار على المحكمات، وتوجيهات الرسول الكريم التي حذرت من الخوض في ماهية الذات الإلهية[2].

[1]- عبد الرزاق دحمون، ملامح من الفكر العقدي الأشعري لعلماء الجزائر، مجلة المعيار، المجلد 18، العدد 36، 2014، ص 05.

[2]- محمد على البحار، اتجاهات تجديد الفكر العقدي عند أهلِ السُّنَّةِ فِي العَصْرِ الحَدِيثِ الاستاذ محمد المبارك نموذجًا، مركز اثلقافث امعربيث، تركيا / إسطنتول، 2024، ص 19.

غير أن تحوُّل البُنى الجيوسياسية مع اتساع رقعة الدولة الإسلامية، وامتزاج الثقافة العربية بحضارات الفرس والروم، أفرز تحولاتٍ فكريةً جذرية، فمع تنامي ظاهرة اعتناق الإسلام من قبل شعوب ذات تراث ديني وفلسفي متنوع، بدأت تطفو على السطح إشكالاتٌ عقديةٌ هجينة، نتجت عن محاولات التوفيق بين العقيدة الإسلامية ورواسب المعتقدات السابقة، فبرزت تساؤلات من نوعية: حقيقة الشر الكوني وعلاقته بالإرادة الإلهية، وإشكالية الجبر والاختيار في ضوء القضاء والقدر، ونقاشات حول قدم العالم مقابل أزلية الخالق، إلى جانب جدليات حول التجسيد الإلهي وحُدود علم الله بالتفاصيل الدقيقة، وإمكانية حلول المطلق في المحدود.

أفرز التوسع الفكري في مرحلة تشكل المذاهب الكلامية عواصفَ من التساؤلات الهرمنيوطيقية حيث تحولت النصوص الشرعية إلى ساحاتٍ لصراعات تأويلية عميقة، فلم تعد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية مجرد نصوص تُتلى بل تحوَّلت إلى ألغاز وجودية تُختبر فيها حدود الفهم البشري أمام الخطاب الإلهي، وانبثقت إشكالياتٌ من قبيل: مدى اتساع دائرة "كل شيء" في قوله تعالى ﴿**وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عليم**﴾[1]، هل تشمل حتى المتناقضات اللامعقولة؟ أم أن الحكمة الإلهية رسمت للعلم حدوداً تتوقف عندها العقول؟

وتفاقم الجدل مع محاولات تفكيك إشكالية "الكلام الإلهي" التي أثارتها آيةُ الأمان للمشركين، حيث انشطر الفكر الإسلامي إلى تيارين: أحدهما يرى في الكلام صفةً أزليةً تلازم الذات الإلهية، والآخر يعتبره فعلاً زمنياً مرتبطاً بإرادة الخالق. لكن كلا الموقفين واجه مأزقاً وجودياً: فالقول بخلق الكلام يُحيل إلى تساؤلٍ عن ماهية "الكلام القديم" الذي لم يَزل، بينما إثبات أزلية الكلام فتح الباب أمام إشكالية تجسيد المطلق في صوت القارئ وحروف المصحف!

تميزت المرحلة التأسيسية للإسلام بتركيز الصحابة على استيعاب الأسئلة الكبرى المرتبطة بطبيعة العلاقة بين الله والإنسان والكون، بالإضافة إلى القضايا الغيبية الواردة في النصوص الشرعية[2]، وقد سادت خلال تلك الفترة وَحْدةٌ فكريةٌ ملحوظةٌ في تفسير النصوص العقدية والآيات المتشابهة، نتيجة

[1]- سورة البقرة، الآية: 282.

[2]- محمد على البحار، المرجع السابق، ص 20.

التزامهم الصارم بتعاليم القرآن الكريم التي تحذر من الخوض في المتشابهات، واتباعهم توجيهات النبي محمد صلى الله عليه وسلم التي تنهى عن التعمق في التفكير في ذات الله تعالى، مما حال دون بروز خلافاتٍ عقائديةٍ واسعةٍ.

مع اتساع رقعة الدولة الإسلامية بعد فتح بلاد فارس والروم، واختلاط الثقافات نتيجة انضمام أعداد كبيرة من غير العرب إلى الإسلام، ظهرت تحولاتٌ فكريةٌ عميقة، فقد نقل الوافدون الجديد – بثقافاتهم الدينية والفلسفية السابقة – تساؤلاتٍ عقديةً لم تكن مطروحةً من قبل، كالجَدَل حول صِفَات الخالق (كوجود الشر في الكون، وقَدَر الإنسان المسبق، وقِدَم العالم)، وحقيقة الذات الإلهية (مكانتها، ومدى علمها بالتفاصيل، وإمكانية تجليها في المخلوقات)، وهذه الأسئلة شكَّلت بذرةَ انقساماتٍ كلاميةٍ لاحقةٍ نابعةٍ من مقارنة الأفكار الإسلامية بالتراث الديني والفلسفي السابق للشعوب المندمجة في الحضارة الإسلامية.

شهدت الساحة الإسلامية تحولات فكرية عميقة نتجت عن الاصطفاف السياسي بين السلطة ومعارضيها، فاتخذ الخلاف العقدي أبعادًا أيديولوجية تجلت في[1]:

- ✓ **الصراع الجبري–العدلي**: حيث وظف الأمويون مفهوم "الجبر" كأداة شرعنة لسلطتهم، بينما روّج المعارضون لفكرة "العدل الإلهي" التي حظيت بدعم عباسي محدود زمنيًا.
- ✓ **التمرد الشيعي–الفارسي**: عبر تبني نظرية الإمامة كمرتكز لمقاومة المشروعين الأموي والعباسي.

أفرز هذا التنوع الفكري خريطة عقدية متشعبة ضمت:

1. **المحور السُّني الشامل (الذي عُرف لاحقًا بأهل السُّنة)، والذي ضمّ في داخله تيارات فكرية متنوّعة ومختلفة:**

- ✓ تيار النصويين (الأثريون): رفضوا الفلسفة الكلامية، تمثل في ابن حنبل وابن خزيمة.
- ✓ تيار الكلامي: جمع بين النص والمنطق، شارك فيه أئمة كأبي حنيفة والشافعي، ثم تطور عبر مراحل مع الكلابي والأشعري وانتهاءً بالمدرسة النظامية.

[1]– محمد على البحار، المرجع السابق، ص 22.

2. التيارات الخارجية:

- ✓ **المعتزلة:** تبنت العقلانية المفرطة رغم رفضها العام من أهل السنة.
- ✓ **الشيعة:** طوروا منظومة عقدية مستقلة.
- ✓ **الفرق الكلامية:** انشقت عن النسق السني بدرجات متفاوتة[1].

اتسم الخطاب الكلامي السني بالهجومية تجاه الخصوم، حيث شنّ رواده كالمحاسبي والباقلاني حملات نقدية ضد "بدع" الخوارج والمعتزلة، مع احتفاظهم بخصوصية منهجية تجمع بين النقل والعقل.

ويمتدُّ تطوُّرُ الفكرِ العقديّ في الإسلامِ عبرَ مراحلَ تاريخيةٍ متعاقبةٍ، بدءًا مِن تأسيسِ البنيةِ القرآنيةِ والسُّنِّيَّةِ في عصرِ النبوةِ والخلافةِ الراشدةِ، والتي ركزتْ على ترسيخِ التوحيدِ وربطِ العقيدةِ بالعملِ، ومعَ التوسعِ الجغرافيّ للدولةِ الإسلاميةِ واصطدامِها بالثقافاتِ الأخرى واجهَ العقلُ المسلمُ إشكالاتٍ فلسفيةً حولَ القدرِ وصفاتِ اللهِ وتأويلِ النصوصِ مما أدى إلى ظهورِ مدارسَ كلاميةٍ كالمعتزلةِ والأشاعرةِ، وسطَ صراعٍ بينَ منهجِ السلفِ المقيدِ بالنصّ وبينَ منهجِ المتكلمينَ المدخلِ للأدلةِ العقليةِ، وفي العصرِ الحديثِ حاولَ روادُ التجديدِ كالمبارك والندوي والغزالي الجمعَ بينَ منهجِ السلفِ في الاعتقادِ ومتطلباتِ العصرنةِ، عبرَ تقديمِ قراءةٍ عقديةٍ تتفاعلُ معَ الأسئلةِ المعاصرةِ دونَ إخلالٍ بالثوابتِ، مؤكدينَ على قدرةِ الإسلامِ على استيعابِ التحولاتِ الفكريةِ بشرطِ التمسكِ بجوهرِهِ التوحيديّ وأخلاقياتِهِ.

المطلب الثالث: تعريف العقيدة لغة واصطلاحا:

لا يُمكن اختزال قيمة الإيمان الجوهري في حياة الإنسان بمجرد كونه نعمة إلهية، بل هو القوة الخفية التي تُعيد صياغة وجود الفرد من جذوره؛ فكما تُحدّد البوصلة مسار السفينة، تُشكّل العقيدة الراسخة منظومة القيم والأفكار التي تحكم خيارات الإنسان وتَطلُّعاته، بل وتنعكس بآثارها المصيرية على مسار الأمم والحضارات عبر العصور[2]، وهذه الرؤية الكونية تكشف عن أبعادها الفلسفية والاجتماعية التي تتفاعل كموجات متلاطمة تُغيّر شكل الشاطئ رغم خفاء حركتها الظاهرية.

[1]- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح البخاري، المكتبة السلفية، مصر، ج 01، 1390هـ، ص 293.

[2]- زينب بسيوني أبو اليزيد الجغب، العقيدة الإسلامية ودورها في تعزيز منظومة القيم الاجتماعية، مجلة كلية الدراسات الإسلامية، العدد 35، ص 3539.

1. العقيدة في اللغة:

تأتي كلمة "عقيدة" اشتقاقاً من الفعل "عقد" الذي يحمل معنى الربط والإحكام، كعقد الحبل بإحكام. وعلى وزن "فعيلة"، تدل الكلمة على معنى "مَعقود" كاسم مفعول، مما يجعلها نقيضاً لكلمة "الحل". ويتسع مدلولها ليشمل معاني متعددة؛ كالوصل بين الأشياء، والجمع بين أطرافها، والتوثيق بالربط المحكم، كما في قوله تعالى: ﴿**وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ**﴾[1]، فالعقد هنا يرتبط بفعل النَّفْث (النفخ) في العُقَد السحرية، مما يعكس دلالة الربط الخفي الذي يُعقد به السحر.

أكد علماء الاشتقاق أن الأصل اللغوي للعقد هو نقيض الحل، ثم تطور استخدامه ليشمل كل ارتباطٍ مادي أو معنوي، ففي التشريع الإسلامي، استُعملت الكلمة للدلالة على الالتزامات الملزمة، كقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾[2]، أي الوفاء بالعهود والمواثيق. كما اتسع مفهومها ليشمل التوكيد القلبي، كما في قوله تعالى: ﴿**وَٱلَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدًا**﴾[3]، حيث يرتبط العقد باليمين المؤكدة. ثم غلب استعمالها في مجال الاعتقاد الجازم الذي يستقر في القلب رسوخ العقدة المحكمة، فلا يخالطه شك أو تردد، ليكون حكماً ثابتاً في الأعماق.

2. العقيدة اصطلاحا:

تُعرّف العقيدة شرعًا بأنها الجانب الاعتقادي المجرّد من الممارسات العملية في الدين، فهي تشمل الحقائق اليقينية التي يستقر عليها القلب دون أدنى شك، كالإيمان بوجود الله تعالى ووحدانيته، والتصديق بالرسل واليوم الآخر، وغيرها من الثوابت المعرفية التي تُقابل الفرعيات العملية كالصلاة والصوم[4]، وتهدف العقيدة إلى ترسيخ منظومة إيمانية داخلية تتحول إلى سمة راسخة في النفس، تدفع صاحبها إلى التسليم التام بها كحقائق مطلقة.

---

[1]- سورة الفلق، الآية: 4.

[2]- سورة المائدة، الآية: 1.

[3]- سورة النساء، الآية: 33.

[4]- الجرجاني، التعريفات، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط 2، 2003، ص 155.

تنبني العقيدة على مجموعة من المبادئ الأساسية التي تُقبل بالعقل السليم، أو تثبت بالنصوص الشرعية أو تُدرك بالفطرة الإنسانية، وعندما تستقر هذه المبادئ في القلب تولّد حالة من اليقين الاضطراري والتي تُشكّل نواة الإيمان المتجذر، وهذا الجانب التأسيسي (التوحيد) يُعتبر منبع التكاليف الشرعية كلها، إذ لا قيمة للعبادات دون إطار اعتقادي سليم[1].

تتفاوت مراتب الإيمان بدءًا من أدنى درجاتها، وهو التصديق القلبي المصحوب بالإقرار اللساني، وصولًا إلى أعلاها، حيث يصبح الاعتقاد قوة مهيمنة على المشاعر والأفكار وتتحرك الجوارح تبعًا لها في كل السلوكيات وهذا المستوى الرفيع يجعل الأفعال كلها منسجمة مع الإيمان، كحركة تلقائية نابعة من أعماق الروح، وقسّم العلماء الأحكام الشرعية إلى نوعين رئيسيين:

- ✓ **الأحكام الاعتقادية:** وهي القضايا التي تُبنى على الجزم الذهني دون ارتباط مباشر بالأفعال، مثل الإيمان بصفات الله تعالى، وقد أسس علماء الكلام علمًا خاصًا لدراستها والدفاع عنها سُمي "علم العقائد".
- ✓ **الأحكام العملية:** وتشمل الفرائض والممارسات السلوكية كالصلاة والزكاة، وهي مجال اهتمام علم الفقه.

وبهذا يُطلق مصطلح "عقيدة" مجازًا على العلم الذي يهتم بدراسة هذه الثوابت النظرية وتدوينها.

المطلب الرابع: مفهوم العقيدة عند الاباضية:

يُعرِّف الإباضية الإيمانَ بأنه بناءٌ ثلاثي الأركان؛ الاعتقاد الجازم، والإقرار اللساني، والالتزام العملي، فلا يكتمل إلا باجتماعها فالاعتقاد يمثّل الجوهرَ الروحي للإيمان ويستلزم اليقينَ بوجود الله ووحدانيته دون أدنى تردد، وهو عندهم "زيادةٌ لا تُقاس" كلما تعمقت الأدلةُ العقليةُ والنقليةُ في النفس، أما القول فيتجسد في صون الحرمات (كحرمة الدماء والأعراض) وترجمة المبادئ إلى خطاب أخلاقي، بينما يبرز العمل كساحة الاختبار الحقيقي للإيمان، حيث تُقاس صحتُه بمدى انعكاسه في الطاعات اليومية، واجتناب المنكرات، مما يجعله قابلاً للزيادة بالنوافل أو النقصان بالتقصير.

[1]- ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب، تح: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط 2، 1998، ج 1، ص 584.

ينفرد الفكر الإباضي برؤيةٍ ديناميكيةٍ للإيمان، فالجانب العملي منه (كالصلاة والزكاة) ليس مجرد تطبيق آلي، بل هو محركٌ لتطوير الذات ووسيلةٌ لارتقاء الروح، فكل عمل صالح يُضفي طابعاً تجديدياً على الإيمان، بينما المعاصي تُضعف من حيويته، وهذه الرؤية تخلق توازنًا بين الثبات الاعتقادي (الذي لا يتزعزع) والمرونة السلوكية (القابلة للتطور)، مما يجعل الإيمان سيرورةً حياتيةً مستمرة.

تُشكِّل العقيدةُ في الإسلام نظامًا معرفيًا شموليًا، يقوم على ثلاثة مرتكزات[1]:

- ✓ **الإيمان الوجداني**: استقرارُ الحقائق الغيبية (كالإلهيات والنبوات والغيبيات) في الأعماق كمسلَّماتٍ يقينية.
- ✓ **الانضباط السلوكي**: تحويلُ اليقين القلبي إلى التزام عملي بكل تفاصيل الشريعة، من الفرائض الكبرى إلى الآداب اليومية.
- ✓ **الغاية الوجودية**: توحيدُ جميع مناشط الحياة تحت مظلة "التعبد الخالص"، لتحقيق الاستسلام الكامل لإرادة الله.

تتبنى العقيدة الإباضية رؤية ثلاثية الأبعاد للإيمان، تجمع بين الاعتقاد القلبي والنطق اللساني والعمل الجسدي كأجزاء لا تتجزأ من ماهيته[2]، بينما يُقسِّم القطب اطفيش الإيمان إلى أصلٍ قلبي (التصديق) وشرطين تكاملين (الإقرار اللفظي والعمل) يربط الأول بإجراء الأحكام الدنيوية والثاني بالنجاة الأخروية[3]، وفي حين يربط اطفيش الإيمان بـ "النور الإلهي" الديناميكي الذي يتأثر بالتفكر والأعمال الصالحة أو الغفلة والمنكرات ـــما يجعله إيمانًا متقلبًا بين الزيادة والنقصانـــ تُؤكِّد الرؤية الإباضية على وحدة ثابتة بين مكونات الإيمان دون التركيز على تدرجها[4]، هكذا يتشكل الاختلاف الجوهري: إيمان تفاعلي مرهون بالسلوك عند اطفيش، مقابل إيمان كلي متكامل عند الإباضية[5].

---

[1]- مجموعة باحثين معجم مصطلحات الاباضية، ج 2، وزارة الأوقاف والشوون الديضية، عمان، 2011، ص 720.

[2]- مجموعة باحثين، المرجع السابق، ج 01، ص 67.

[3]- اطفيش محمد، شامل الأصل والفرع، تح: ابراهيم طالي، ج 01، ط 2، المطبعة العربية، غرداية، 1896، ص 23.

[4]- المصدر السابق، ص 23 - 24.

[5]- نفس الموضع.

يمثل التلازم الوثيق بين الاعتقاد الداخلي والممارسة العملية سمة محورية في الرؤية الإباضية للعقيدة، إذ ترفض هذه المدرسة الفصل بين الإيمان كحقيقة روحية والسلوك كتجسيد ملموس، فبينما يصنف بعض علمائها الأعمال الصالحة شرطًا لقوام الإيمان (لا مجرد كماله)، يبرز آخرون دورها كجسر يربط بين التصديق القلبي وثماره في الحياة الدنيا والأخروية، هذا التفاعل الديناميكي يجعل من العبادات والمعاملات مرآة تعكس عمق اليقين وتحول المسلمات الغيبية إلى برنامج حيوي يعيد تشكيل الواقع، ولا يقتصر الأمر على الإلزام الشرعي بل يغوص في أعماق النفس عبر استثارة الجانب الوجداني كقوة دافعة تحول الفعل العابر إلى طاقة روحية تستشرف الآخرة[1].

إذا كان التحليل اللغوي لكلمة "العقيدة" يكشف عن جذرها الحسي المتمثل في الإحكام والإبرام فإن الانزياح الاصطلاحي يضفي عليها بعدًا وجوديًا يربط الفكر بالحياة. ففي المدرسة الإباضية، تتحول العقيدة من فكرة مجردة إلى نسق متكامل يدمج بين التصورات العقدية (قلبًا) والتعبير عنها (لسانًا) وتفعيلها في الواقع (جوارحًا)، وهذا التكامل ينتج إيمانًا حيًا قابلًا للتصاعد أو التضاؤل تبعًا لدرجة الالتزام العملي، مستندًا إلى رؤية تعتبر العمل الصالح امتدادًا طبيعيًا للاعتقاد، لا مجرد شاهد عليه، وفي هذا السياق يطرح العلامة اطفيش رؤية تصور الإيمان "نورًا إلهيًا" يمنح السلوك الإنساني بعدًا تعبديًا، محولًا التفاصيل اليومية إلى استعداد للقاء الآخرة، وهو ما يؤكد تفوق النموذج الإباضي في الجمع بين الفكر المجرد، والواقع المعاش، والغاية الوجودية.

[1]- اطفيش محمد، شامل الأصل والفرع، المرجع السابق، ص 24.

خاتمة الفصل:

بعد التطرق إلى مجموعة من المفاهيم النظرية الهامة والمصطلحات الأساسية التي تساعد في فهم البحث العلمي بشكل أفضل يمكننا استنتاج أن التحليل العميق لهذه المصطلحات يساهم في تجلي الحدود المعرفية لموضوع دراستنا، ومن خلال ما سبق استعرضنا تطور الاباضية ونشأتها وأهم المحطات التاريخية التي مرت بها مما أظهر أهمية هذه الحقبة التاريخية في تشكيل الهوية الثقافية والسياسية للإباضية.

وتميزت الاباضية برؤية دينية تحاول أن تقدم حلاً للتحديات التي واجهت المسلمين في ذلك الوقت من خلال تأكيد على المساواة والعدالة الاجتماعية ورفض الاستبداد والظلم، وتبنت الاباضية فكرة الإمامة كنظام ديني وسياسي يمكن أن يوفر القيادة الشرعية والعدلية للمسلمين، ومن خلال دراسة مسار الاباضية نلاحظ أن هذا المذهب تمكن من إثبات تأثيره العميق على الهوية الثقافية والدينية للمناطق التي تواجدت فيها وبناء مجتمعات نموذجية اعتمدت على العدالة والتعاون والتسامح.

الفصل الأول:

الإلهيات

تمهيد:

إن العقيدة الإسلامية تمثل الدين القيم والفطرة التي فطر الله الناس عليها وتجمع بين السمو والجلال والتوافق مع العقل وتحث أولي الألباب على التفكر وتلفت الأنظار إلى آيات الأنفس والآفاق، وهذه العقيدة تعبر بوضوح عن النبوة الخاتمة والرسالة التي بعث الله عز وجل بها سيدنا محمداً رحمة للعالمين، وفي عالمنا اليوم حيث تصارعت القوى والمذاهب ووصلت إلى درجة التشبع المادي الرخيص تبرز الحاجة إلى عقيدة تدعم العلم وتمنح السعادة للنفس الإنسانية وترفع عواطف الإنسان وغرائزه إلى آفاق الملأ الأعلى، ولا يمكن أن تكون هذه العقيدة إلا عقيدة الإسلام التي ختم الله بها الرسالات، وأتم بها النعمة ورضيها ديناً إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

وفي نور هذه العقيدة تأتي هذه الدراسات في الإلهيات الإسلامية متوخية صفاء الفهم للقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة في إطار من يقظة الفكر ووعي البصيرة وإخلاص النية، وقد جاءت هذا الفصل في بحثين رئيسيين، نسعى لتقديم فهم شامل وعميق للإلهيات في العقيدة الإسلامية.

- ✓ **المبحث الأول**: وجود الله وأدلته؛
- ✓ **المبحث الثاني**: التوحيد وأقسامه؛

المبحث الأول: وجود الله وأدلته:

يختلف الاعتقاد في وجود الله من ديانة إلى أخرى ومن مفهوم إلى آخر ولكنه يشكل الأساس للديانات التوحيدية، وتوحيد الله هو المفهوم الذي يشدد على أن الله واحد ولا يوجد شريك له، وهذا المفهوم يظهر بوضوح في الإسلام في مبدأ "**توحيد الله عز وجل**" وتوحيد الله هو مفهوم يلهم العبادة والتفكير الديني والسلوك الأخلاقي في حياة الأفراد والمجتمعات الدينية.

المطلب الأول: وجود الله:

يبرز الوارجلاني منهجه في تناول إثبات الخالق عبر تركيزه على "بداهة الاستدلال بالحدث على المحدث"، حيث يرى أن إقرار العقل بوجود مُحدِثٍ لكل حادثٍ هو أمرٌ فطريٌ لا يحتاج إلى تعقيداتٍ جدلية، مُشيرًا إلى أن الخلاف الحقيقي — في نظره — لم يَكُن مع الأشاعرة الذين يتشاركون مع الإباضية في هذا الأصل، بل مع تياراتٍ فلسفيةٍ خارج الإطار الإسلامي كالدهرية والموحِّدة (المعتزلة)، الذين أنكروا صلَةَ الحدوث بالخالق أو شكَّكوا في طبيعته[1].

وهذا التوجُّه — حسب تحليل الوارجلاني — يُظهر أن جهد الإباضية في تقرير مسائل التوحيد لم ينبثق من صراعات مذهبية داخلية بين الفرق الإسلامية، بل كان دفاعًا استباقيًا عن المبادئ العقدية أمام موجات التشكيك الفلسفي التي اجتاحت العصر، مما يُبرز طابعهم الحواري مع الخارج الفكري أكثر من انشغالهم بالخلافات الداخلية. ويُؤكِّد الوارجلاني أن الإباضية — عبر هذا النهج — حافظوا على جوهر العقيدة دون الانزلاق إلى متاهات السجال الكلامي المفرط.

أولا. معرفة الله:

معرفة المعبود –سبحانه وتعالى– أنه موجود وأن اسمه الله، وأنا لا يشبه شيئا، ولا يشبهه شيء في فعل ولا صفة ولا قول، وأنه أهل التقوى وأهل المغفرة، نعرفه وصفاته بأفعاله لكن صفاته ليست غيره.

1. دليل الفطرة:

أقرب الطرق التي توصل الإنسان إلى معرفة الله تعالى فطرته السليمة التي أودعها الله فيه، «ففطرة الله في القلب كافية وحدها ليدرك الإنسان من غير أن يذكره عالم أو والد أو مُرَبِّ، فما هو إلا أن ينظر

[1]– أبو يعقوب الوارجلاني، الدليل والبرهان، تح: سالم بن حمد الحارثي، ج01، وزارة التراث والثقافة، عمان، 2006، ص 44.

إلى الأرض وما فيها وما عليها، وينظر إلى السماء والشمس والقمر، فإذا هو يَتَفَكَّرُ ويتساءل: من خلق هذا الكون العظيم الذي لا يحد ولا يتناهى؟ من الذي يسيره ويدبره؟ أي مخلوق يستطيع أن يقول: أنا أو فلان؟»[1].

2. آيات الآفاق والأنفس:

حجة الله على عباده بسيطة وكافية لترسيخ الإيمان، وهي تقطع عذر كل إنسان، لأنها متوفرة أمام ناظريه أنى توجّه وميسورة الفهم مهما تدنى مستواه المعرفي، ويكفي هذا النوع من الأدلة – رغم بساطته – لترسيخ الإيمان في قلب المتفكر المتدبر، فأنت حين تمشي على الأرض أنظر إليها تدلك على الله، وارفع رأسك إلى السماء تدلّك على الله، فالله تعالى يقيم الحجة بهذه الأشياء البسيطة التي يستوي فيها العالم والجاهل»[2].

آيات الله مبثوثة في هذا الكون البديع، قال الشيخ بيوض عن تجلي براهين الإيمان في اختلاف ألوان الناس والثمرات والدواب والأنعام...: «فسبحان الله، أين تكونت تلك الألوان وما سبب هذا الاختلاف بينها؟ ونحن لا نقول هذا تسدية للفراغ، أو تضييعا للوقت كلاً، فكل كلمةٍ نقولها إلا ويزداد بها الإنسان تعظيما الله وحبا له، واعترافا بسلطانه وقدرته، وبهذا يرسخ الإيمان في القلب»[3].

أكبر دليل على وجود الله هو هذا الكون البديع علويه وسفليه، فالإنسان يعجز أن يفهمه وأن يفسره، بل يعجز أن يفهم نفسه مجردًا عن الإيمان بوجود الله[4]، فالله هو الخالق وإليه النشور، **[أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ]**[5].

من خلال ما سبق يمكن استخلاص أن الإباضية يرون أن معرفة الله تتأسس على دليل الفطرة الذي يجعل الإنسان مدركًا لوجود الله سبحانه وتعالى بفضل الفطرة السليمة التي أودعها الله في قلب

[1]– إبراهيم بيوض، في رحاب القرآن سورة الشورى، ج 17، المرجع السابق، ص 234.
[2]– المرجع نفسه، سورة يس، ج 14، ص 156.
[3]– م ن، سورة فاطر، 13/ 495.
[4]– وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى: مدخل علمي إلى الإيمان، مكتبة الرسالة، بيروت، 1974، ص 53.
[5]– سورة الطور، الآية: 35-36.

الإنسان، بالإضافة إلى ذلك يُستخدم أيضًا دليل الآفاق والأنفس كوسيلة لترسيخ الإيمان، حيث يتأمل الإنسان في مخلوقات الله وآياته المبثوثة في الكون، مما يعزز الإيمان ويزيد من معرفة الله.

وبناءً على ذلك يمكن القول إن معرفة الله عند الإباضية تعتبر فطرية في الأساس، حيث إن الفطرة السليمة هي أقرب الطرق للوصول إلى معرفة الله، ولكن أيضًا هذه المعرفة تتعزز وتترسخ بالتأمل في الكون والتفكر في الآيات الكونية والنفسية، مما يجعل هذه المعرفة قابلة للتعمق والتوسع من خلال الأدلة والبراهين التي تظهر في العالم الخارجي.

ثانيا. أدلة إثبات الله ووجوده:

تُعد قضية إثبات وجود الله تعالى محورًا رئيسيًّا في الفكر العقدي الإباضي، وقد تناولها الأستاذ فرحات الجعبيري[1] بالتحليل والتفصيل، معتمدًا على المصادر الإباضية وردود علمائها على التيارات الفلسفية المنكرة لوجود الخالق، وفيما يلي عرضٌ مُنظَّم لأبرز الأدلة والمناقشات التي قدمها[2]:

أولًا: الأدلة العقلية على إثبات وجود الله:

تنطلق هذه الأدلة من مُسَلَّمات عقلية بحتة، خاصةً مع مُنكري الخالق والوحي، وتتمحور حول ثلاثة محاور:

1. حدوث العالم واستلزامه لخالق: العالم مُكوَّن من أجسام وأعراض (صفات زائلة)، وارتباطهما يقتضي الحدوث.

أدلة الحدوث:

✓ حركة الأجرام السماوية.

✓ تطوُّر الإنسان (كجزء من العالم).

إذا كان العالم حادثًا، فلابد من مُحدِثٍ له، وهو واحدٌ لا شبيهَ له (إذ لو أشبه المخلوقات لاحتاج بدوره إلى مُحدِث، فيتسلسل الأمر).

[1]- فرحات بن علي الجعبيري (ولد سنة 1945م): أكاديمي تونسي وأستاذ جامعي مختص في الفكر والعقيدة الإباضية أصيل جزيرة جربة، تولّى التدريس بالجامعة التونسية ونشر العديد من الأبحاث حول الإباضية في شمال إفريقيا من أبرزها: البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية، ونظام العزابة عند الإباضية الوهبية في جربة.

[2]- فرحات الجّعبيري، البعد الحضاري للعقيدة عند الاباضية، ج 02، مكتبة الاستقامة، مصر، 1987، ص 193-194.

2. استحالة تأثير الأجرام العلوية في الإنسان: إذا كانت النجوم (جمادات) لا تُؤثِّر في الأرض، فالإنسان (كائن حي وواعٍ) أولى بأن يكون مُستقلًّا بالتأثير، مما يُثبت وجود مُنظِّمٍ حكيمٍ وراء هذا النظام.

3. تناقض السفسطائيين: إنكار الحقيقة يُعدُّ إقرارًا بها، لأن المنكِر يُمارس "الحقيقة" في إنكاره، وهو تناقضٌ ذاتي.

ثانيًا: رؤية المصادر الإباضية لقضية الإلهيات: تُركِّز المصادر الإباضية على أن معرفة الله هي أول واجب على المكلَّف، وتتجلَّى في[1]:

1. ما لا يَسَعُ جهله:

- ✓ تُعد معرفة التوحيد والشرك أساسًا لا يُغفَل عنه، فمن جهل الشرك لم يعرف التوحيد.
- ✓ قول صاحب كتاب الديانات: "ندين بأن حجة الله على عباده الكتب والرسل... ومعرفة الله لا تُنال بالتفكر، بل بالاكتساب والتعليم بعد التنبيه والإخبار".

2. التمييز بين أنواع الصفات الإلهية (كما عند الجناوني):

- ✓ **الواجب:** الألوهية، الربوبية، الوحدانية.
- ✓ **الجائز:** الخلق، الإفناء، الإعادة.
- ✓ **المستحيل:** الشريك، الصاحبة، الولد.

ثالثًا: منهجية المعرفة عند الإباضية: تجمع بين الأدلة العقلية والشرعية في إثبات وجود الله:

- ✓ **أدلة عقلية:** الاستدلال بالمحدَثات على المحدِث، كالاستدلال بالبناء على الباني.
- ✓ **أدلة شرعية:** التأمل في خلق السماوات والأرض، والاسترشاد بالوحي.
- ✓ **دور التعليم:** تُنال المعرفة بالاكتساب لا بالضرورة العقلية، كما أكد الوارجلاني: "وجود الله بديهي، فالعقلاء يتفقون على أن لكل محدثٍ مُحدِثًا".

رابعًا: الرد على التحديات الفلسفية: ركز الإباضية على تفنيد الشبهات الخارجية (كالفلسفات الإلحادية) أكثر من الخلافات الداخلية بين الفرق الإسلامية، وذلك عبر:

[1]- فرحات الجّعبيري، البعد الحضاري للعقيدة عند الاباضية، المرجع السابق، ص 195.

- ✓ إثبات أن العقل نفسه يُقر بضرورة وجود خالق غير مُشابَه للمخلوقات.
- ✓ التأكيد على أن إنكار الحقائق الكونية يُفضي إلى التناقض[1].

تمثل الفقرات السابقة رؤية عقدية متماسكة للإباضية في إثبات وجود الله، وتجمع بين البعد الفطري والعقلي والكوني، حيث تنطلق من بداهة الإدراك الفطري لوجود الخالق كحقيقة غريزية في النفس البشرية، معززة بالتأمل في آيات الآفاق والأنفس التي تشكل براهين حسية على وحدانية الصانع، مع إقامة حجج عقلية صارمة كدليل الحدوث (استحالة قيام الحوادث بغير محدث) واستحالة تأثير الجمادات في تدبير الكون، ورد منهجي على الشبهات الفلسفية الخارجية (كالدهرية) عبر إثبات تناقضها الذاتي، في إطار رؤية ترفض التعقيد الكلامي المفرط، وتؤصل لمعرفة الله كواجب أول يجمع بين الضرورة الفطرية واكتساب البصيرة عبر التعليم الوحياني، مع حفاظها على التمييز بين صفات الذات الإلهية (الوجوب والجواز والاستحالة) كإطار ضابط للمنهج العقدي، مما يبرز سمة التوازن الإباضي بين العقل والنقل في بناء اليقين.

المطلب الثاني: أدلة الشيخ بيوض في وجود الله ووحدانيته:

الله سبحانه وتعالى شرع للإنسانية دينًا ليوحدوه في العبادة ولا يشركوا به شيئًا، واهتم القرآن الكريم بتوحيد الألوهية بشكل أكبر من مسألة وجود الله لأن الهدف من التشريع هو تحقيق الوحدانية، واتبع الشيخ بيوض منهج القرآن في إثبات وجود الله حيث يخاطب الفطرة والعقل والوجدان ورأى أن منهج علماء الكلام كان رد فعل ظرفي اضطر إليه علماء الإسلام للرد على الملاحدة وفلاسفة اليونان، والطريق إلى معرفة الله والإيمان به ليس عبر الشك والجدال بل من خلال التأمل في الكون وآياته كما أرشد الله في كتابه.

أولا. دليل الفطرة[2]:

إنّ أعمق السُّبل التي تَهدي الإنسان إلى معرفة الله تعالى هي الفطرة السليمة التي جَبله الله عليها، فهي ذلك النور الذي يُرشد العقل إلى التأمل في آيات الخلق، ويدفع القلب إلى الإحساس

[1]- فرحات الجّعبيري، البعد الحضاري للعقيدة عند الاباضية، المرجع السابق، ص 196.

[2]- حموز عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض وآثاره في الإصلاح، تح: محمد قاسم، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011، ص 209.

بعظمة الخالق دون الحاجة إلى تكلف أو تعقيد، "والفطرة وحدها كافية ليدرك الإنسان وجود الخالق دون الحاجة إلى توجيه من أحد، فبمجرد تأمله في الكون وما فيه من مظاهر عظيمة، يتساءل عن خالقه ومدبره، إذ لا يمكن لأي مخلوق أن يدّعي ذلك"[1].

ثانيا. آيات الآفاق والأنفس:

إن حجة الله على عباده واضحة وجلية وتتجلى في آيات الكون ونواميسه فلا يحتاج الإنسان إلى معرفة عميقة لإدراكها، إذ تكفي نظرة متأملة في مظاهر الخلق لترسيخ اليقين في قلب من يتدبر ويتفكر، "والتأمل في الأرض والسماء يكفي للدلالة على وجود الله، فهذه الآيات الكونية تمثل حجة واضحة للجميع سواء كانوا علماء أو عامة الناس"[2].

وتتجلى دلائل قدرة الله وعظمته في كل مكان من هذا الكون الفسيح، حيث ينبض الوجود بآيات تدل على وحدانيته وحكمته، ومن أروع صور هذه الآيات ذلك التنوع الهائل في خلق البشر واختلاف ألوانهم، وكذلك تباين الثمار في مذاقها وشكلها، وتعدد أصناف الدواب والأنعام التي سخّرها الله للإنسان، وقد أشار الشيخ بيوض إلى هذه الظواهر بوصفها براهين ساطعة على الإيمان، إذ لا يمكن لعاقل أن يتأملها دون أن يدرك عظمة الخالق وإبداع صنعه، "إن التأمل في اختلاف الألوان يدعو إلى تعظيم الله والتصديق بقدرته عز وجل، فالمسألة أعمق من مجرد حديث عابر بل وسيلة لترسيخ الإيمان في القلب وزيادة محبة الله عز وجل"[3].

أكبر دليل على وجود الله هو هذا الكون البديع علويه وسفليه، فالإنسان يعجز أن يفهمه وأن يفسره، بل يعجز أن يفهم نفسه مجردًا عن الإيمان بوجود الله، فالله هو الخالق وإليه النشور، **[أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بَل لا يُوقِنُونَ]**[4].

---

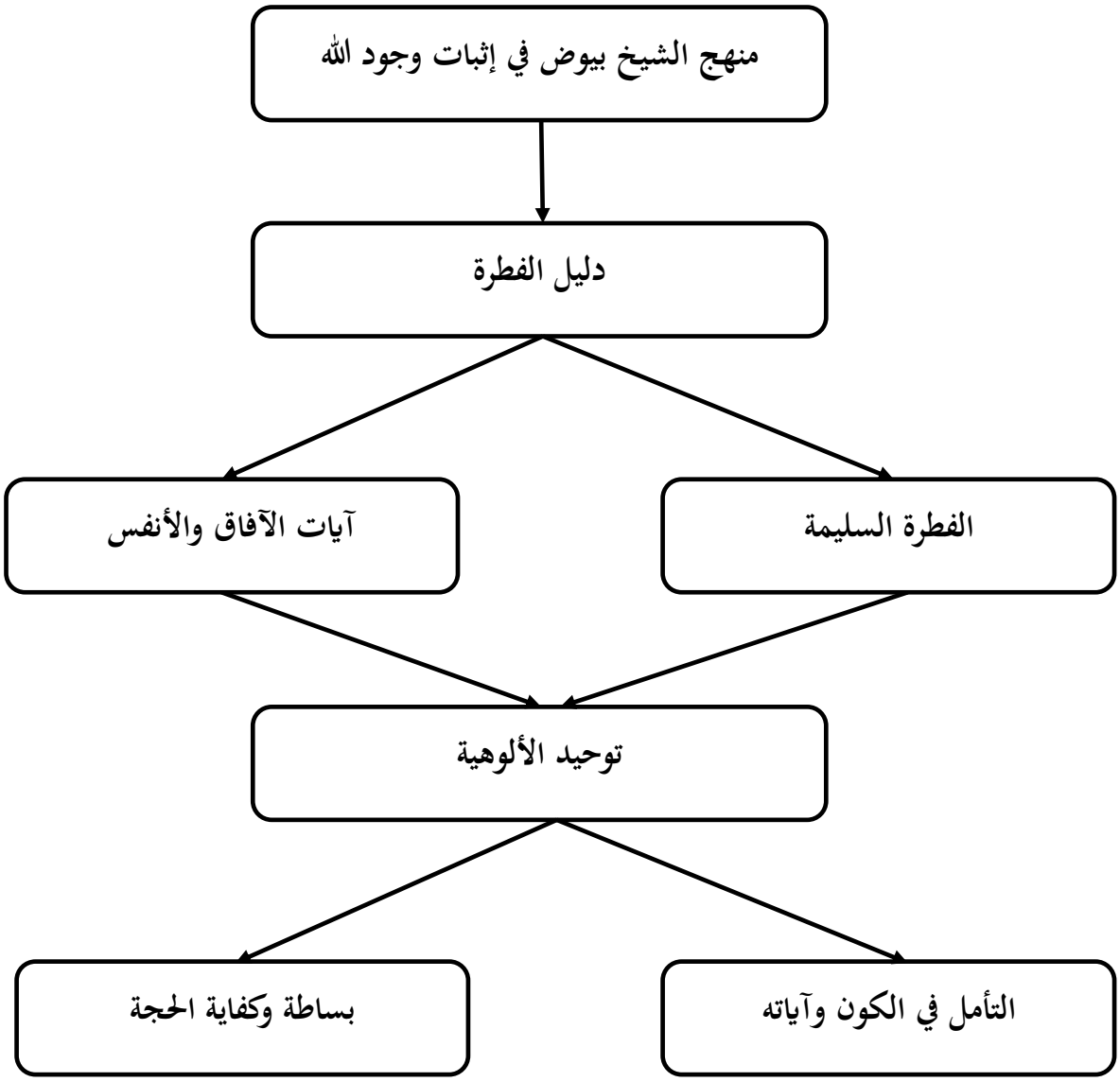
[1]- إبراهيم بيوض، في رحاب القرآن سورة الشورى، تح: عيسى بن محمد الشيخ بالحاج، ج 17، نشر جمعية التراث – القرارة، المطبعة العربية غرداية، 2008، ص 234.

[2]- إبراهيم بيوض، في رحاب القرآن سورة يس، ج 14، المرجع السابق، ص 156.

[3]- إبراهيم بيوض، في رحاب القرآن سورة فاطر، ج 13، المرجع السابق، ص 495.

[4]- سورة الطور، الآية: 35-36.

تمثل أدلة الشيخ بيوض في إثبات وجود الله ووحدانيته توجهًا تأمليًا يجمع بين الفطرة السليمة والتأمل في آيات الكون والأنفس، مستلهمًا الرؤية القرآنية التي تركز على توحيد الألوهية من خلال تنبيه الإيمان الفطري في النفس، دون الحاجة إلى تعقيدات كلامية، فهو يرى أن "دليل الفطرة" ينبع من إدراك بديهي بوجود الخالق، بينما تعزز "آيات الآفاق" هذا الإيمان عبر مظاهر التنوع والنظام الكوني، مؤكدًا أن المعرفة تبدأ من التجربة الوجودية والتفكر، لا من الشك أو الجدل، مع الحفاظ على جوهر التوحيد والابتعاد عن التفصيلات اللفظية التي تشتت العقل[1].



[1]- خالد بن ناصر بن ربيعان، دلالة الفطرة السليمة على إثبات وجود الله تعالى وربوبيته وإبطال ما يناقضه، مجلة كلية أصول الدين والدعوة بأسيوط، ج 03، العدد 41، 2023، ص 1781.

المبحث الثاني: التوحيد وأقسامه:

إن علم التوحيد هو أعظم وأسمى علوم الدين بل هو أساسها المتين، وعليه يعتمد قبول الأعمال وصحتها لأنه يتناول موضوع إخلاص العبودية لله عز وجل وحده ويتحدث عن صفات الله جل جلاله، فهو حق الله على العباد والغاية التي خلقوا من أجلها، وهذا العلم كان محور دعوة الأنبياء جميعهم فلم يرسلوا إلا لتحقيق هذا الهدف السامي وهو المفتاح الأساسي لدعوتهم.

المطلب الأول: التوحيد:

مما يترتب على الاعتقاد والإيمان بتوحيد الله تعالى الإقرار بكلمة التوحيد فما هي رؤية الإباضية للموضوع؟

1. التوحيد لغة:

وهذا اللفظ مأخوذة من مادة "وَحَدَ"، ويُطلَق "الواحد" على أصل الحساب مع وجود صيغتَي التثنية (وَاحِدَان) والجمع (أَحْدَانٌ/وُحْدَانٌ)[1].

وهذا المفهوم يشير إلى معانٍ متعددة تمتد بين الاستخدامات اللغوية والبعد العقائدي، ويعكس أيضًا مبدأ التفرد المطلق الذي لا يقبل التجزئة أو المثيل، وهذا يبرز البعد الفلسفي واللاهوتي للكلمة، حيث يرتبط مفهوم "الواحد" بفكرة الكمال والتنزه عن التعدد والنقص.

ويتضح أن هذا التعريف يجمع بين المعنى اللغوي والاصطلاحي، حيث يُشتق من لفظ "وحد" بمعاني الانفراد والتفرد[2].

ويبرز هذا التعريف تكامل المعنى اللغوي والاصطلاحي مما يضفي عليه دقة وشمولية، فهو لا يقتصر على الدلالة المعجمية بل يوضح أبعاد الكلمة من حيث الاستخدام والسياق.

[1]- ابن منظور، لسان العرب المحيط، إعداد وتصنيف يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت لبنان، 1408هـ / 1988م، مج 3، ص 887-888.

[2]- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط 2، ج 2، مطابع دار المعارف، مصر، 1973، ص 1016.

2. التوحيد اصطلاحا:

يتفق الشيخ علي معمر مع الإباضية في فهم التوحيد، حيث يؤكد أن الأساس الذي يحكم هذه المسألة[1] هو قول الله تعالى: **[لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ]**[2]، وهو يرى أن الإيمان يقوم على تنزيه الله تعالى تنزيهًا مطلقًا، فلا يماثل شيئًا، ولا يماثله شيء من مخلوقاته[3].

فالشيخ يؤكد على أن إثبات الصفات الإلهية دون تشبيه، وهي مسألة جوهرية في الفكر العقدي عمومًا حيث يتفق كثير من المتكلمين على ضرورة تنزيه الله عن مشابهة المخلوقات، مع اختلاف المدارس في كيفية فهم الصفات الإلهية بين التعطيل، والتفويض، والتأويل.

وعلى الإباضية انتهاج أسلوب التأويل في تفسير النصوص الشرعية من القرآن الكريم والسنة النبوية التي قد توحي بالتشبيه بين الله تعالى ومخلوقاته، مع الحرص التام على تنزيهه عن أي صفة نقص، وفي هذا السياق يوضح الشيخ ذلك بقوله: «الأصل العام في العقيدة الاباضية هو التنزيه المطلق للباري جل وعلا»[4].

إن الإباضية يؤسسون عقيدتهم في التوحيد والتنزيه المطلق على الآيات القرآنية الواضحة والمحكمة[5]، أي التي لا تحتمل أكثر من تفسير، والتي تؤكد أن الله تعالى منزّه عن أي تشبيه أو تجسيم، بمعنى آخر لا يعتمدون على التأويل المبني على الاجتهاد فحسب، بل يستندون مباشرة إلى الآيات

[1]- أبو حفص عمرو بن جميع، مقدمة التوحيد وشروحها، تص وتع: إبراهيم اطفيش، القاهرة – مصر، 1353هـ، ص 24-25.

[2]- سورة الشورى، الآية: 11.

[3]- علي يحيى معمر، الإباضية بين الفرق الإسلامية عند كتاب المقالات في القديم والحديث، المطبعة العربية غرداية، الجزائر، 1987، ص 408.

[4]- علي يحيى معمر، الإباضية دراسة مركزة في أصولهم وتاريخهم، مكتبة وهبة، القاهرة، 1987، ص 57.

[5]- علي يحيى معمر، الإباضية في موكب التاريخ، ط 03، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، عمان، 2008، ص 60.

القرآنية التي تدل بوضوح على أن الله ليس كمثله شيء مثل قوله تعالى: وقوله تعالى: **[لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ]**[1]، وأنه مستغنٍ عن صفات النقص أو المحدودية التي تخص المخلوقات.

وهذا النهج يعكس تمسكهم بمبدأ التنزيه المطلق، وهو رفض أي تشبيه بين الله وخلقه، انسجامًا مع النصوص القرآنية المحكمة التي يرونها دليلًا قاطعًا على صحة اعتقادهم.

أي بمعنى إثبات الصفات الإلهية دون تشبيهها بصفات المخلوقات وتنزيه الله تعالى دون إنكار أو تعطيل لصفاته[2]، أي وجوب الإيمان بصفات الله كما وردت في النصوص الشرعية، دون تشبيهها بصفات المخلوقات أو نفيها تمامًا مما يحقق التوازن بين الإثبات والتنزيه.

النصوص الشرعية التي قد يبدو ظاهرها يشير إلى التشبيه تندرج ضمن المتشابه الذي يحتمل أكثر من معنى، ولذلك ينبغي تأويلها بما ينسجم مع سياقها، مع التأكيد على تنزيه الله تعالى عن أي تشبيه، وفي هذا السياق يوضح الشيخ معمر أن هذه النصوص تُفسَّر وفق مدلولها الصحيح، مثل تأويل الاستواء بالاستيلاء، واليد بالقدرة، وغيرها من المعاني التي تتوافق مع التنزيه وسياق النص[3].

ومن الجدير ذكره ما أورده الأستاذ الجعبيري[4] في تحديده لمنهج الإباضية في التأويل حيث أوضح أنهم يجمعون النصوص التي تتضمن نفس الكلمة ويقارنون بينها، ثم يدرسون معانيها في ضوء الاستخدام اللغوي، ليختاروا التأويل الذي ينسجم مع السياق العام، وبذلك لا يمكن الاكتفاء بظاهر هذه الآيات لأنه قد يؤدي إلى التناقض، في حين أن القرآن الكريم متكامل يفسر بعضه بعضًا، وهو ما يعد دليلًا من دلائل إعجازه[5].

وتوحيد الله تعالى عند الاباضية التزموا منهجًا متوازنًا يجمع بين إثبات الصفات الإلهية كما وردت في النصوص الشرعية، وتنزيهه عن أي تشبيه أو تجسيم، يقول الشيخ معمر: "يثبتون له الأسماء

---

[1]- سورة الشورى، الآية: 11.

[2]- فرحات الجعبيري، البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية، ج 1، مكتبة الاستقامة، مصر، د ت، ص 258-263.

[3]- علي يحي معمر، الإباضية في موكب التاريخ، المرجع السابق، ص 60.

[4]- فرحات الجعبيري: باحث تونسي إباضي معاصر على قيد الحياة)، أستاذ بكلية الآداب بالعاصمة تونس مهتم بالفكر الإباضي له عدة مؤلفات أهمها: البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية.

[5]- فرحات الجعبيري، المرجع السابق، ص 277.

الحسنى والصفات العليا كما أثبتها لنفسه"[1]، وهذا ما يؤكد أنهم لا ينفون صفات الله، بل يقرّون بها وفق ما يليق بجلاله، دون أن يقعوا في التشبيه أو التعطيل، مما يميز مذهبهم بالاعتدال في العقيدة.

يتبين أن تصور الإباضية للتوحيد يتقاطع بشكل كبير مع منهج المعتزلة في تنزيه الله تعالى عن صفات الحوادث وإفراده بالكمال المطلق[2]، وهذا التقاطع بينهم في مفهوم التوحيد يعكس حرصهما على تنزيه الله تعالى عن أي نقص أو مشابهة للمخلوقات، ومع ذلك فإن لكل مدرسة منهجها الخاص في التأويل والاستدلال مما يجعل من الضروري النظر في التفاصيل الدقيقة لكل منهج لفهم الفروق بينهما.

أذا يتجلى نهج التوحيد في التفسير الدقيق للنصوص الشرعية، حيث يتم التعامل مع الآيات المتشابهة وفق سياقها ومعانيها اللغوية، بعيدًا عن الفهم الحرفي الذي قد يؤدي إلى تصورات غير منسجمة مع مبدأ التنزيه، كما أن منهج التأويل المستند إلى دراسة المعاني المتعددة للألفاظ في النصوص المختلفة يُظهر وعيًا بأهمية تكامل النصوص الشرعية وعدم الاكتفاء بظاهرها، وهذا يعزز منطقية الطرح العقدي ويؤكد انسجامه مع مقاصد النصوص الدينية، مما يجعله نموذجًا لفهم التوحيد وفق رؤية عقلانية ومنهجية.

تمثل رؤية الإباضية للتوحيد منهجًا توفيقيًا يجمع بين الإثبات والتنزيه، فيستندون إلى التأصيل اللغوي لمصطلح "التوحيد" كتفرّد مطلق لا يقبل التجزئة أو المشابهة، مع تأكيد على تنزيه الله تعالى عن التشبيه بـ"التأويل المنتظم" للنصوص المتشابهة انسجامًا مع القرآن الكريم وسياقه التنزيهي، حيث يثبتون الصفات الإلهية كما وردت دون تجسيم أو تعطيل، معتمدين على دراسة اللفظ في مواضعه القرآنية واستخدام المعاني اللغوية لتفادي التناقض، كما يوضح الشيخ معمر والجعبيري، ما يبرز تميز منطلقهم العقدي بالجمع بين الثبات على النصوص المحكمة والرفض الحاسم للمناهج الحرفية أو الفلسفية المفرطة، مع تقاطع جزئي مع بعض مذاهب التنزيه (كالاعتزال) في رفض التشبيه، واختلاف في آليات التأويل والتفسير، ليرسموا صورة متوازنة للتوحيد ترفض الاختزال الكلامي وتحفظ للذات الإلهية جلالها وكمالها.

[1]- علي يحي معمر، الإباضية بين الفرق الإسلامية عند كتاب المقالات في القديم والحديث، المرجع السابق، ص 411.

[2]- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج 01، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية الجزائر، 1990م، ص 90-216.

المطلب الثاني: أقسام التوحيد:

يُعدّ التوحيد الركيزة الأساسية في العقيدة الإسلامية، وهو يتفرع إلى أقسام عدة تعكس جوانب متعددة من العلاقة بين العبد وربه، تشمل التوحيد في الذات والأفعال والعبادة، وكذلك توحيد الأسماء والصفات. ومن خلال دراسة هذه الأقسام يتضح مدى عمق التوحيد وأثره في بناء الإيمان القلبي والسلوك العملي للمؤمن.

أولا. توحيد الذات والأفعال والعبادة:

يُقسِّم الشيخ محمد بن يوسف اطفيش التوحيد إلى قسمين أساسيين: قولٌ باللسان وعملٌ بالقلب[1]، فالنطق بالشهادة وإعلان الإيمان هو الجانب الظاهر من التوحيد بينما الاعتقاد الجازم بوحدانية الله تعالى واستحقاقه وحده للعبادة هو عمل القلب، وهو الأصل الذي تُبنى عليه سائر أعمال الإنسان في علاقته مع خالقه، وقد أكد الشيخ اطفيش أن "الاعتقاد عمل القلب" مما يدل على أن التوحيد ليس مجرد نطق لفظي، بل هو التزام داخلي وعقد قلبي راسخ.

ومن جانب التوحيد أيضًا يشير الشيخ اطفيش إلى أن من لوازم الإيمان الحق: الولاية والبراءة، أي موالاة المؤمنين الملتزمين بالعقيدة الصحيحة والبراءة من أهل الشرك والضلال، ويشمل هذا الجانب الاعتقادي أيضًا معرفة الملل والنحل وأحكامها وما يتفرع عنها من مسائل عقدية كالأقاويل العشرة وغيرها، وهي قضايا يراها الشيخ من صميم العقيدة، بل يُحذّر من إهمالها، إذ يعتبر تركها نوعًا من الشرك أو مدخلًا إليه.

كما يشدد على أهمية الولاية والبراءة المرتبطتين بالمنصوص عليهم أي أولئك الذين وردت النصوص بوجوب موالاتهم أو البراءة منهم كجزء من التوحيد العملي، لأن الانحراف في هذا الباب يُعد انحرافًا عن مقتضى التوحيد.

ويتضح من كلام الشيخ اطفيش أن التوحيد عنده ليس مجرد نظرية عقلية أو شعور وجداني بل هو منظومة متكاملة تشمل القول والاعتقاد والسلوك العملي، وتتفرع إلى أبواب متعددة من العلم

[1]- امحمد بن يوسف اطفيش، شرح عقيدة التوحيد، المرجع السابق، ص 472.

والعمل، مما يجعل التوحيد أساسًا تبنى عليه الأحكام الفقهية والشرعية، وتُقاس به مواقف المسلم في ولائه، وموقفه من العقائد المخالفة.

يقدم الشيخ محمد بن يوسف اطفيش رؤيةً متكاملةً للتوحيد تُخرجه من حيز النظري المجرد إلى حيز التطبيق الشامل، فهو يرتكز على ثنائية أساسية: الإعلان اللفظي (الشهادة باللسان) والتجذر الاعتقادي (اليقين القلبي بوحدانية الله واستحقاقه للعبادة) مع تأكيده أن عمل القلب هو الأصل الذي تنبني عليه صحة الأعمال، وهذا الربط بين الظاهر والباطن يمنح التوحيد عمقًا وجوديًا إذ لا يكفي النطق بالشهادة دون رسوخ الاعتقاد الجازم[1].

فمن مظاهر التوحيد العملي – كما أشار إليه اطفيش – أن يُعبّر الإنسان عن توحيده بطرق بديلة مثل أن يكتبه أو يشير إليه بيده أو رأسه وهذا جائز في حق من لا يستطيع الكلام بل يُعتبَر أدلّ على المقصود من بعض الأقوال المجردة، ومن ثمّ فإن إشارة الأخرس التي تدلّ على التوحيد لها حكم النطق عند غيره بشرط أن يكون القلب معتقدًا بذلك. أما من كان قادرًا على النطق ولم يتلفّظ به فاختلف العلماء في حكمه وقد رأى البعض – ومنهم اطفيش – أن توحيد القلب لا يُجزئ وحده ما لم يُصاحبه النطق إن كان المتكلم قادرًا عليه.

ويُفرّق الشيخ اطفيش بين التوحيد الواجب والتوحيد النفل؛ فالتوحيد الذي يُخرج المرء من الشرك هو فرض لا غنى عنه بينما تكرار ألفاظ التوحيد وتجديدها يُعدّ من باب النوافل لا الفروض، فالتكرار لا يُطلب وجوبًا وإنما يُستحب لما فيه من تجديد للعهد مع الله وتعميق الإيمان في القلب وهذا ما عناه بقوله إن "التجديد نفل غير واجب".

ويُنبّه اطفيش أيضًا إلى مسألة دقيقة وهي أن الأعمال الظاهرة – كالصلاة – لا يُعبّر بها عن التوحيد في ذاتها وإن كانت تعبيرًا عن الإيمان، فليس المقصود من الصلاة مثلاً أنها دليل توحيد مستقل بل هي من مظاهر التعبّد التي تُبنى على أساس الإيمان بالله عز وجل، وبناءً عليه فإن الذي يؤدي الصلاة دون توحيدٍ صادق لا يُعدّ موحِّدًا لمجرد أدائه لها إذ أن التوحيد يتقدّم سائر الأعمال ولا يُختزل في صور الطاعة.

[1]– امحمد بن يوسف اطفيش، شرح عقيدة التوحيد، المرجع السابق، ص 473.

وبهذه المعالجة الدقيقة يُرسّخ الشيخ اطفيش فهمًا مركّبًا للتوحيد، يجمع بين القول والعمل والنية ويُقيم التوازن بين الظاهر والباطن في التعبير عن العقيدة كما يُحدّد ما هو واجب وما هو مستحب، متجاوزًا التصورات السطحية أو الشكلية للتدين.

في تعقيبٍ على ما أورده الشيخ اطفيش حول التوحيد العملي يمكن القول إنه قدم رؤية دقيقة متوازنة تجمع بين الأبعاد الظاهرة والباطنة للعقيدة، فهو من ناحية يُقرّ مشروعية التعبير عن التوحيد بغير النطق لمن عجز عنه كالإشارة أو الكتابة معتبرًا ذلك معتبرًا شرعًا إذا صحبه اعتقاد القلب بل قد يرقى إلى مرتبة أبلغ من القول المجرد أحيانًا، ولكنه من ناحية أخرى يشدّد على أن القدرة على النطق تجعل التلفظ بالتوحيد شرطًا لا غنى عنه، فلا يُكتفى بالاعتقاد القلبي وحده عند التمكّن من النطق، وهو موقف يُظهر حرصه على الجمع بين سلامة الاعتقاد وصحة الإعلان.

يُؤكّد الشيخ قطب الأئمة محمد بن يوسف اطفيش على أن إدراك التوحيد في أصوله الكبرى ليس من الأمور التي يجوز للمكلّف جهلها أو إغفالها، بل هناك مجموعة من المعارف العقدية التي لا يسع المسلم جهلها، ومنها: الجمل الثلاث في التوحيد، والأقاويل العشرة، ومعرفة الملل وأحكامها، والولاية والبراءة العامة. فهذه المبادئ تمثّل البنية الأساسية للتوحيد ويجب على كل مكلّف أن يحيط بها علمًا بعد بلوغ الدعوة إليه[1].

ويُضيف اطفيش أن ما لا يسع جهله من التوحيد لا يسع كذلك تركه بعد معرفته إذ إن الإعراض عن التوحيد بعد العلم به يُعدّ من أعظم صور الكفر والإشراك، ومن الأمثلة التي يذكرها في هذا السياق: اعتقاد تعدّد الآلهة أو إنكار نبوة محمد ﷺ، أو رفض القول بإفراد الله بالصفات والأفعال، وهذه كلها – في ميزان الشرع – من صور الشرك التي لا يُعذر فيها من بلغه البيان.

كما ينبه اطفيش إلى أن جهل الإنسان بأن هذه الأقوال أو الأفعال شركٌ لا يعفيه من المسؤولية بمجرد الجهل بل يجب عليه التعلّم وطلب الحق، إلا في حال لم تبلغه الحجة بعد، فإن أنكر أحدٌ ما يدخل في صميم التوحيد – كالأقاويل العشرة – فقد وقع في الشرك وإن لم يدرك أنه شرك فذلك من قبيل الجهل المركب الذي لا يُعذر فيه دائمًا، خاصة إذا قامت عليه الحجة.

[1]- امحمد بن يوسف اطفيش، شرح عقيدة التوحيد، المرجع السابق، ص 474.

ويُفصّل اطفيش أيضًا في مسألة الشرك العملي سواء صدر عن القلب أو اللسان أو الجوارح كأن يُعبّر الإنسان بإشارة ما عن إثبات الشرك فهذا الفعل يُعدّ شركًا ولو لم يُصرّح به بلسانه، ومن هنا يقرّر الشيخ أن الشرك لا يتعلق بالنوايا فحسب بل قد يظهر في الممارسات الظاهرة التي تدلّ على إقرار التعدد أو إنكار التوحيد، ويُعتبر فاعلها مشركًا سواء علم أنها شرك أم جهل[1].

ومن هذا المنظور يتّضح أن اطفيش يُحمّل الإنسان مسؤولية أفعاله وأقواله الظاهرة والباطنة وينبه إلى أن التوحيد لا يُختزل في المعرفة الذهنية المجردة، بل يجب أن يُترجم إلى إيمان قلبي وإقرار لساني وسلوك عملي يخلو من كل مظاهر الشرك اللفظي أو الحركي أو الاعتقادي.

يؤكد الشيخ قطب الأئمة محمد بن يوسف أطفيش على أن إدراك أصول التوحيد الأساسية فريضة علمية لا يسع المسلم جهلها بعد بلوغ الدعوة محذرًا من أن الإعراض عن هذه الحقائق بعد العلم بها يُعد كفرًا وشركًا صريحًا كإنكار النبوة أو تعدد الآلهة وأن الجهل بكون أفعال أو أقوال معينة شركًا لا يُعفي من المسؤولية إلا إذا لم تبلغ الحجة، حيث يُعد الإنكار مع ذلك جاهلًا مركبًا غير معذور كما يوسع أطفيش مفهوم الشرك ليشمل الممارسات الظاهرة (القلب، اللسان، الجوارح) الدالة على الإقرار بالتعدد أو إنكار التوحيد – كالإشارات – بغض النظر عن نية الفاعل أو علمه بحكمها، مؤكدًا أن التوحيد ليس مجرد معرفة ذهنية بل التزام قلبي ولساني وسلوكي يتجسد في الإيمان والإقرار والعمل الخالي من كل صور الشرك الاعتقادي والقولي والفعلي، مما يضع مسؤولية شاملة على المكلف تجاه معتقداته وأقواله وأفعاله الباطنة والظاهرة.

ثانيا. توحيد الأسماء والصفات:

- ✓ **تعريف الاسم لغة:** وهو ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة.
- ✓ **تعريف الصفة لغة:** الأمارة اللازمة بذات الموصوف الذي يعرف بها[2].
- ✓ **تعريف الأسماء والصفات في اصطلاح الاباضية:** ما بان به الشيء عن غيره على ما هو به في ذاته ونفسه، وإن الصفة ليست وصف الواصف، وإنما الصفة شيء حقيقي وأمر ذاتي.

[1]– امحمد بن يوسف اطفيش، شرح عقيدة التوحيد، المرجع السابق، ص 474.

[2]– علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، ط 01، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، ص 110

وليست شيئا صنعه الواصف بوصفه ولا مجرد وضع لفظي، عبر عنه المعبر بتعبيره، وكذلك القول في الاسم فإنه ليس مجرد تسمية المسمى، دون أن يكون له وجود حقيقي واقعي في ذات المسمى[1].

تُؤَكِّد المدرسة الإباضية -كما يشرح الأستاذ تبغورين بن عيسى- أنَّ الأسماء والصفات الإلهية ثابتة لله تعالى بحسب ما نطق به القرآن الكريم، وجاءت به السُّنَّة النبوية، دون تحريفٍ أو تكييفٍ أو تشبيهٍ للمخلوقات، فالله تعالى مُنَزَّهٌ عن مشابهة الخلق في ذاته وصفاته، وهو الإله الواحد الخالق الرازق، الذي تجلَّت أسماؤه الحُسنى في قوله تعالى: ﴿**هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ**...﴾[2].

وتفصيلاً يرى تبغورين بن عيسى أنَّ الإباضية تلتزم بإثبات ما أثبته الله لنفسه من صفاتٍ كالعلم والقدرة والسمع والبصر، دون الخوض في الكيفية أو التأويل المجازي، عملاً بقاعدة: «الأسماء تُؤخذ بالتوقيف، والصفات تُفهم بالإثبات بلا تمثيل»، فصفات الله -عز وجل- حقيقية تليق بجلاله لا تُقاس بصفات المخلوقين، مع الالتزام بمنهج السلف في تجنب التعطيل (نفي الصفات) والتشبيه (تشبيهها بصفات المخلوقين)[3].

1. الأدلة على التوحيد في الأسماء والصفات:

أثبت القرآن الكريم في عدة مواضع توحيد الله تعالى في الأسماء والصفات وبين أنه يقوم على أسس[4]:

أ. تنزيه الله سبحانه وتعالى عن مشابهة الخلق وعن أي نقص.

---

[1]- عمار طالبي، آراء الخوارج الكلامية الموجز لأبي عمار عبد الكافي الأباضي، ج 02، موفم للنشر، الجزائر، 2013، ص 247-248.

[2]- سورة الحشر، الآية: 22-24.

[3]- تبغورين بن داوود بن عيسى الملشوطي، أصول الدين أو الأصول العشرة عند الاباضية، تح: ونيس الطاهر عامر، ط 01، مكتبة الجيل الواعد، عمان، 2005، ص 128.

[4]- فرحات بن علي الجعبيري عاشور بن يوسف، المرجع السابق، ص 27.

إن الله سبحانه وتعالى لا يماثله شيء من مخلوقاته مهما كان عظيماً أو حقيراً، مضيئاً أو مظلماً، حياً أو ميتاً، إنساً أو جناً، جماداً أو حيواناً، شمساً أو قمراً أو نجماً، سماءً أو أرضاً، وكل ما يحتويه الكون وما بينهما.

يؤكد الباحثان فرحات الجعبيري وعاشور بن يوسف في كتابهما "العقيدة" أن المخلوقات –مهما عَظُمت– لا تمتلك أدنى مشابهة لذات الله تعالى أو صفاته الكمالية، سواء في الدنيا أو الآخرة، مستدلَّيْن بقوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ**﴾[1]، مُوضِّحَيْن أن التميُّز المطلق لله في ذاته وصفاته يُلغي أيَّ تصوُّر للتشبيه أو التمثيل[2].

ويرى الجعبيري وبن يوسف أن الإيمان الحق يقتضي التسليم بما وَصَفَ اللهُ به نفسَه في القرآن، أو وَصَفَه به رسوله ﷺ في السنَّة، مع التأكيد على أن النبي لم يَخْطُ بِرأيه في هذا الباب، بل كان مُنْصاعًا للوحي المنَزَّل، استنادًا لقوله تعالى: ﴿**وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ**﴾[3]، ويُشدِّدان على أن محاولة تأويل النصوص أو تعطيل دلالتها تُخالف منهج السلف في فهم الصفات.

وينبّه الباحثان إلى وجوب صرف الفكر البشري عن الخوض في كُنْه ذات الله تعالى أو تكييف صفاته، إذ أن العقل قاصرٌ عن إدراك حقيقتها، ويُوجِّهان المؤمنَ إلى التدبُّر في الآيات الكونية الدالة على عظمة الخالق بدلًا من التعمُّق في ما لا طائلَ منه، مستشهدَيْن بقوله تعالى: ﴿**لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ**﴾[4]، ويُذكِّران بأن أسماء الله وصفاته –المذكورة في القرآن والسنَّة– توقيفيةٌ لا مجال للعقل فيها إلا التفهُّم والانقياد[5].

---

[1]– سورة الشورى، الآية: 11.

[2]– فرحات الجعبيري، عاشور يوسف، العقيدة 02، معهد القضاء الشرعي والوعظ والإرشاد، ط 04، سلطنة عمان، 1428هـ، ص 27.

[3]– سورة النجم، الآية: 03-04.

[4]– سورة الأنعام، الآية: 103.

[5]– فرحات الجعبيري، عاشور يوسف، العقيدة 02، المرجع السابق، ص 27.

قال تعالى: ﴿**هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾[1].

في هذا البيان القرآني تتجلَّى أسماء الله الحسنى والتي أشار الباحثان فرحات الجعبيري وعاشور بن يوسف في كتابهما "العقيدة" إلى أنها محور التصور العقدي للإله الحق، مؤكّدَيْن أن الإيمان بها ليس مجرد ترديدٍ لفظي، بل استيعابٌ لمعانيها وتجسيدٌ لها في السلوك.

وقد بيَّن النبي صلى الله عليه وسلم مكانة هذه الأسماء في الحديث: عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: (**إن لله تسعةً وتسعين اسماً، مائةً إلا واحداً، مَنْ أَحصاها دخل الجنة**) ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء، باب في أسماء الله تعالى، رقم الحديث 2677، يُعلق الجعبيري وبن يوسف على هذا الحديث بأن "الإحصاء" المقصود ليس العدَّ العددي، بل التفكُّر في دلالاتها، والالتزام بأخلاقها، كالتوكّل على "الرزَّاق" والاستعانة بـ"الرحيم".

ويأتي الأمر الإلهي بالدعاء بها: ﴿**وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾[2]، محذِّراً من الإلحاد فيها، وهو ما يُفسِّره الباحثان بأنه يشمل تحريف معانيها أو نفيها أو تشبيهها بصفات المخلوقين، مستندَيْن إلى قوله تعالى: ﴿**سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾[3].

❖ **ملاحظة:**

أبرز الجعبيري وبن يوسف في تحليلهما أن مصطلح "صفات الله" لم يَرِد في النصوص الشرعية (قرآنًا أو حديثًا صحيحًا)، بل ظهر في سياق الرد على الفِرَق التي أنكرت الأسماء أو أعطتها تأويلاتٍ

[1]- سورة الحشر، الآية: 22-24.

[2]- سورة الأعراف، الآية: 180.

[3]- سورة الصافات، الآية: 180.

مُلحدة، مستشهدَيْن بحديث: **(يَأتي قومٌ بعدكم يُحدُّون اللهَ حَدًّا بالصِّفة)** [رواه أبو يعلى]. ويُوضِّحان أن النصوص اكتفت بتثبيت الأسماء دون الخوض في ماهية الذات الإلهية، سدًّا لذرائع التشبيه[1].

اسم الجلالة: الله تبارك وتعالى:

في إطار دراسة أبعاد الاسم الأعظم في العقيدة الإسلامية قدَّم الباحثان فرحات الجعبيري وعاشور بن يوسف في كتابهما "العقيدة" تحليلاً مُفصَّلاً لاسم الجلالة "الله"، معتمدين على المنظور اللغوي والشرعي، حيث اعتبرا أن "الله" هو العَلَمُ الخاصُّ بالذات الإلهية الواجبة الوجود، المستحِقَّةِ لكمال الثناء والتقديس، مُؤَكِّدَيْن أن هذا الاسم يختصُّ بالمعبود الحق الذي لا تنبغي العبادة إلا له، وهو جامعٌ لصفات الألوهية والربوبية[2].

وفقاً للباحثَين يتجاوز تعريف "الله" كمجرد اسمٍ علمٍ إلى كونه مُعبِّراً عن حقيقة الذات الإلهية المنفردة بالخلق والرزق والتقدير، والتي تجتمع فيها صفات الكمال من علمٍ وقدرةٍ وإرادةٍ وحكمةٍ، كما أشارا إلى أن تسميته تعالى بـ"الله" ليست مُجرَّد اصطلاحٍ لغويّ، بل هي تَغلُّبٌ لمعنى العبودية الخالصة، حيث لا يُطلَق هذا الاسم شرعاً إلا على من استحقَّ أن يُتوجَّه إليه بالدعاء والخضوع.

أوضح الجعبيري وبن يوسف أن تفرد اسم "الله" يجعله الاسمَ الأعظمَ الذي لا يُشاركه فيه أحدٌ، مستندين إلى قوله تعالى: ﴿**هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا**﴾[3]، مؤكِّدَيْن أن حقيقة التعبُّد بهذا الاسم تتجلى في استغراق القلب في محبة الله تعالى والانقطاع عن التعلُّق بغيرِه في الخوف والرجاء، فالعبدُ –بحسب تحليلهما– لا يبلغ كمال الإيمان إلا بتحقيق مراتب التوحيد التي يُجسِّدها هذا الاسم، من خلال تصفية النية وإفراد الله بالعبودية[4].

يُعتَبر تحليل الجعبيري وبن يوسف لاسم الجلالة "الله" في كتابهما "العقيدة" جهدًا علميًّا مُتميزًا يجمع بين العمق اللغويّ والرصانة الشرعية حيث نجحا في إبراز البُعد التوحيدي الفريد لهذا الاسم، وتفرده

[1]- فرحات الجعبيري، عاشور يوسف، العقيدة 02، المرجع السابق، ص 30.

[2]- فرحات الجعبيري، عاشور يوسف، المرجع السابق، ص 27.

[3]- سورة مريم، الآية: 65.

[4]- فرحات الجعبيري، عاشور يوسف، العقيدة 02، المرجع السابق، ص 29.

بجمع صفات الألوهية والربوبية، مما يجعله جوهر العقيدة الإسلامية. غير أن هناك بعض النقاط التي تحتاج إلى إيضاح أو تعميق:

2. بيان لبعض الأسماء الحسنى:

الرحمن الرحيم:

أورد الباحثان "فرحات الجعبيري" و"عاشور بن يوسف" في مؤلَّفهما «العقيدة» تأملاً عقديًّا لاسمي الرحمن الرحيم، مستندين إلى قوله تعالى: ﴿**وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ**﴾[1]، حيث قدَّما القراءة التالية[2]:

انطلاقًا من الاشتقاق اللغوي ذهب الباحثان إلى أن صيغة الرحمن (فَعْلان) تُحمل على المبالغة الدالة على سَعَة الرحمة الإلهية الشاملة للخلق أجمعين، بينما تأتي صيغة الرحيم (فَعيل) لتركز على دوام هذه الرحمة وتجددها مع المؤمنين خاصّةً.

ووفقاً للرؤية التي قدمها الجعبيري وابن يوسف يُستلهم من هذين الاسمين مساران عمليان:

- ✓ **مسار الدعوة بالحكمة:** بالاقتداء بصفة الرحمن، يكون المؤمن رحمةً للغافلين عبر تبني أسلوبٍ تربويٍّ لطيف، يعيد توجيههم من ظلمات الجهل إلى أنوار الهداية، دون تعنيفٍ أو إقصاء.
- ✓ **مسار العدالة الاجتماعية:** بالاستجابة لصفة الرحيم، يُوجَّه المؤمن إلى تكثيف جهوده في رعاية الفئات الهشّة، سواءً بالتكافل المادي، أو السعي لإصلاح الأنظمة التي تضمن حقوقهم، مع استحضار الدعاء وسيلةً أخيرةً عند العجز عن تغيير الواقع.

وأشار الباحثان إلى أن رحمة الله المطلقة لا تُقاس بالمفاهيم البشرية النسبية، بل هي غايةٌ في الكمال؛ تُمثِّل عطاءَ الخير بلا حدود، ودفعَ الضرر بلا حساب، مما يستدعي من العبد التواضعَ في اقتباس أنوارها.

قدّم الباحثان فرحات الجعبيري وعاشور بن يوسف تأملاً عقديًّا لاسمي الله "الرحمن" و"الرحيم"، حيث فسّرا الاسمين بناءً على الاشتقاق اللغوي؛ فـ"الرحمن" (صيغة فَعْلان) تُشير إلى سَعَة الرحمة الإلهية

[1]- سورة البقرة، الآية: 163.

[2]- فرحات الجعبيري، عاشور يوسف، المرجع السابق، ص 30.

الشاملة لكل الخلق، بينما "الرحيم" (صيغة فَعيل) تُبرز دوام رحمته الخاصة بالمؤمنين، واستنبطا من هذين الاسمين مسارين عمليين: الأول يتجلّى في الدعوة بالحكمة عبر أسلوب لطيف لهداية الغافلين، والثاني في تحقيق العدالة الاجتماعية برعاية الضعفاء عبر التكافل وإصلاح الأنظمة، مع اللجوء للدعاء عند العجز.

الملك:

في كتابهما المعنون بـ"العقيدة" قدّم الباحثان فرحات الجعبيري وعاشور بن يوسف عرضًا تحليليًا لاسم الله "الملك" معتمدين فيه على النصوص الشرعية كمصدر أساس، ويجدر الإشارة إليهما في هذا السياق دون الخوض في نقد مضامينهما، وفيما يلي أبرز النقاط التي تضمّنتها دراستهما[1]:

يعرف الباحثان اسم "الملك" بأنه صاحب السيادة المطلقة والدائمة التي لا يُنازعه فيها أحد، فهو سبحانه غنيّ عن كل شيء، في حين أن جميع المخلوقات قائمة به وتفتقر إليه في وجودها واحتياجاتها. ويستشهدان بقوله تعالى: ﴿**فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ**﴾[2]، مشيرين إلى أن ملك الله يختلف جوهريًا عن مُلك البشر، إذ إنه غير خاضع للزمن أو المكان، في حين أن ملك الإنسان مستمد من إرادة الله ومحدود بآجال معينة.

يوضح الجعبيري وبن يوسف أن ملك الله يشمل الكون بأسره، بكل ما فيه من تفاصيل، فهو سبحانه وتعالى ﴿**مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ**﴾[3]، ويؤكدان أن هذا الاسم الإلهي يظهر جليًا في بسط سلطانه على الملكوت الأعلى، كما في قوله تعالى: ﴿**فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**﴾[4]، وأن الله هو المالك الحقيقي ليوم الحساب: ﴿**مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ**﴾[5]، وهو الذي يتولى تدبير شؤون الخلق كافة، كما في قوله تعالى: ﴿**مَلِكِ النَّاسِ إِلَٰهِ النَّاسِ**﴾[6].

---

[1]- فرحات الجعبيري، عاشور يوسف، العقيدة 02، المرجع السابق، ص 31.

[2]- سورة المؤمنون، الآية: 116.

[3]- سورة آل عمران، الآية: 26.

[4]- سورة يس، الآية: 83.

[5]- سورة الفاتحة، الآية: 04.

[6]- سورة الناس، الآية: 02-03.

ويشير الباحثان إلى أن التأمل في اسم "الملك" يُعيد إلى العبد وعيه بضعفه وفقره المستمر إلى عناية الله وتوفيقه إذ لا يملك من القوة شيئًا إلا بإذنه ولا غنى له عن رحمته وعطائه، فجميع الخلق ـ مهما بلغوا من سلطان أو نفوذ في الدنيا ـ يظلون خاضعين لملك الله المطلق، الذي لا يُنازعه فيه أحد، ولا يُشركه في حكمه شريك[1].

القدوس:

قال تعالى: ﴿**هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ**﴾[2]، يوضح الباحثان فرحات الجعبيري وعاشور بن يوسف في كتابهما "العقيدة" أن اسم "القدوس" يُفهم بمعنى التنزيه التام عن صفات النقص أو المشابهة للخلق، فهو المطَهَّرُ عن كل ما يُدرَك بالحواس أو يتخيله الذهن البشري، أو يَخطر في الضمير، أو يَستنتجه الفكر الإنساني، وترتبط دلالات "القدوس" و"القدس" و"التقديس" بمعاني الطهارة والبراءة من العيوب، كما في قول الملائكة: ﴿**وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ**﴾[3]، أي نُظهر تنزيهك وطهارتك[4].

ويشير الباحثان إلى أن استلهام معنى اسم "الملك" – الذي اقترن بالقدوس في الآية – يدفع العبد إلى تطهير نفسه بالتوبة، وتنقية إرادته بالأعمال الصالحة، وتزكية ماله بالزكاة والصدقة، وتخليص قلبه من كل شاغل إلا حب الله تعالى.

يؤكد الجعبيري وبن يوسف أن ما نعرفه من أسماء الله ليس حاصرًا لكل أسمائه، مستدلين بالحديث الذي كان النبي صلى الله عليه وسلم يدعو فيه: «**أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحداً من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك...**» رواه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده، رقم الحديث 3712، فالله – بحسب الآية الكريمة – استأثر بعلم مفاتيح الغيب، قال تعالى: ﴿**وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۚ وَمَا**

[1]- فرحات الجعبيري، عاشور يوسف، العقيدة 02، المرجع السابق، ص 31.

[2]- سورة الحشر، الآية: 23.

[3]- سورة البقرة، الآية: 30.

[4]- فرحات الجعبيري، عاشور يوسف، العقيدة 02، المرجع السابق، ص 32.

تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾[1]، مما يؤكد تفرد علمه المطلق الذي لا يُشاركه فيه أحد، ويشمل كل تفاصيل الوجود، من حركة ورقة إلى مصير الحبة في ظلمات الأرض.

ويختتم الباحثان بالإشارة إلى أن العلم صفة من صفات الله الكبرى، فهو المهيمن الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة، مع التأكيد على أن سائر صفاته –كالحياة والقدرة والإرادة – تتصف بالكمال المطلق، ولا يُقاس عليها بمعايير المخلوقات[2].

أسماء الله تعالى توقيفية:

ويتناول الباحثان فرحات الجعبيري وعاشور بن يوسف في كتابهما "العقيدة" مسألة أسماء الله الحُسنى بالتفصيل، مؤكِّدَين أنها توقيفيةٌ تعتمد على النصوص الشرعية دون اجتهاد بشري، ويستند هذا الرأي إلى إجماع العلماء الذي يُقرُّ بأن أسماء الله تعالى مُستمدّة من القرآن الكريم والسنة النبوية، كما يذكر عمرو التلاتي: "واتفقوا أن الله الأسماء الحُسنى"، استنادًا إلى قوله تعالى: **﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾**[3]، وقوله: **﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾**[4]، مع تأكيد السنة النبوية في الحديث: «إن لله تسعةً وتسعين اسمًا» (رواه البخاري).

ويوضح الباحثان أن الأصل في الأسماء التوقيف، لكن العلماء أجازوا إضافة أسماءٍ بشروطٍ محددة[5]:

- ✓ **الأسماء المضافة إلى مفعولاتها:** كأن يُنادى الله تعالى بصفةٍ مرتبطة بفعلٍ مذكور في القرآن، مثل: **﴿فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَىٰ﴾**[6]، أو **﴿وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا﴾**[7].

---

[1]– سورة الأنعام، الآية: 59.

[2]– فرحات الجعبيري، عاشور يوسف، العقيدة 02، المرجع السابق، ص 33.

[3]– سورة الأعراف، الآية: 180.

[4]– سورة الحشر، الآية: 24.

[5]– فرحات الجعبيري، عاشور يوسف، العقيدة 02، المرجع السابق، ص 34.

[6]– سورة الأنعام، الآية: 95.

[7]– سورة الأنعام، الآية: 96.

✓ **الأسماء المجازية:** التي تُستعمل على سبيل الاستعارة دون الحَرفية، كنداء الله بـ«يَا سَنَدِي» بمعنى الاعتماد على رحمته، مستشهدَين بالحديث: «هُوَ الصَّاحِبُ فِي السَّفَرِ وَالْخَلِيفَةُ فِي الْأَهْلِ».

أما الأسماء المستحيلة النسبة إلى الله تعالى، فهي تلك التي وردت في القرآن على وجه المشاكلة أو المقابلة مع أفعال البشر، كـ«المَاكِرِ» و«السَّاخِرِ»، لقوله تعالى: ﴿**وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ**﴾[1]، و﴿**فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ ۙ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ**﴾[2]، مع تفريق الباحثَين بين دلالتها السياقية وعدم جواز إطلاقها كأسماءٍ ذاتيةٍ لله.

ويختتم الجعبيري وبن يوسف بالإشارة إلى التداخل الدقيق بين مبحث الأسماء والصفات، رغم محاولات الفصل بينهما، مؤكِّدَين أن طبيعة الأسماء الإلهية تقتضي الربط الوثيق بين الدلالة اللفظية والمعنى العقائدي، مما يجعل أي فصلٍ بينهما إجراءً نظريًّا لا يلغي الترابط الجوهري في حقيقة الذات الإلهية[3].

مما سبق نجد أن التوحيد ليس مجرد مفاهيم عقدية مجردة، بل هو منهج حياة متكامل يربط بين الإيمان القلبي والالتزام العملي، فمثلاً عند الحديث عن توحيد الربوبية تم الربط بين الإيمان بتدبير الله للأمور وضرورة تطبيق الشريعة في الجوانب الاجتماعية والسياسية، مما يبرز دور التوحيد في بناء نظام حياتي متوازن، ولكني أرى أن هذا الجانب يحتاج إلى مزيد من التوضيح عبر أمثلة تاريخية أو معاصرة تُظهر كيف تحقق الاستقرار المجتمعي عند تطبيق حاكمية الله، وكيف يؤدي إهمالها إلى الفوضى.

وأثني على تركيز النص على مشاعر الحب والخوف من الله كأثر لتوحيد الألوهية لكني أرى أن إضافة بُعد "الرجاء" سيعزز التوازن العقدي، فالإيمان لا يكتمل إلا بجمع الخوف من عقاب الله والرجاء في رحمته، كما قال تعالى: ﴿**نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ وَ أَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ**﴾[4]، وهذا التوازن يمنع اليأس أو الغرور، ويجعل العبد يتعامل مع الله بأدب الوقوف بين الخوف والرجاء، كما أن ذكر قصص الأنبياء التي تجسّد هذا التوازن (كقصة يونس عليه السلام في الظلمات) سيدعم الفكرة بشكل عملي.

---

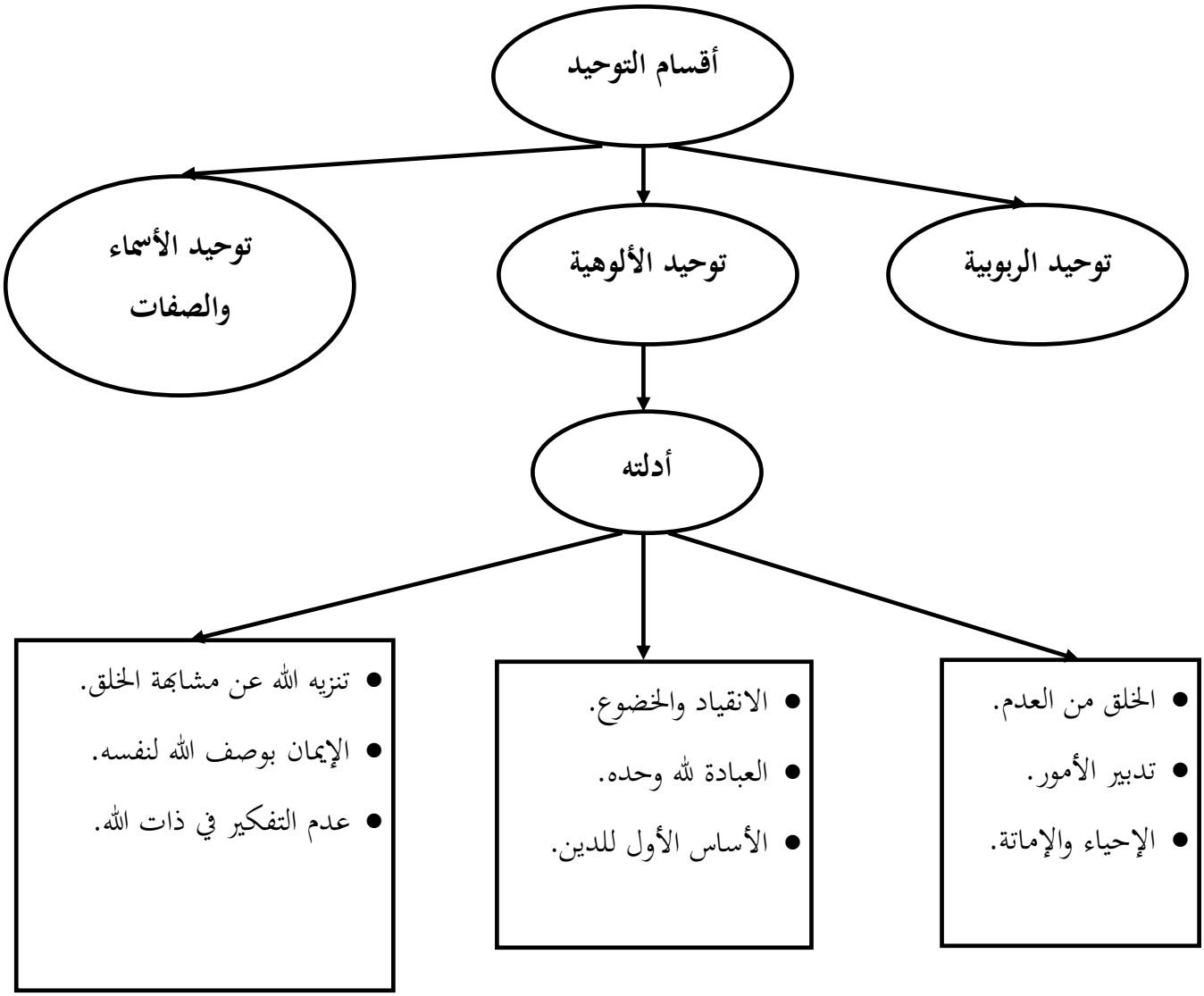
[1]- سورة الأنفال، الآية: 30.

[2]- سورة التوبة، الآية: 79.

[3]- فرحات الجعبيري، عاشور يوسف، العقيدة 02، المرجع السابق، ص 35.

[4]- سورة الحجر، الآية: 50.

إذا فالتحليلات السابقة تقدم منهجًا متكاملاً لأقسام التوحيد عند الإباضية مرتكزًا على التأصيل اللغوي والاصطلاحي، ومستندًا إلى الأدلة القرآنية في بيان توحيد الربوبية كإقرار بخلق الله وتدبيره، وتوحيد الألوهية كإفراد العبادة له، وتوحيد الأسماء والصفات كت تنزيه مطلق عن التشبيه، مع إبراز الآثار العملية لكل قسم في حياة الفرد والمجتمع، كالاعتماد على الشريعة في التنظيم السياسي والاجتماعي، وتحقيق الأمن الروحي عبر الخضوع القلبي، وتظهر هذه التحليلات وعيًا بتكامل الجانب العقدي مع السلوكي، مثل تلازم مشاعر الحب والخوف في ترسيخ العبادة، مع إشارات مقترحة لتدعيم التوازن العقدي بإدخال بُعد "الرجاء" كمكمل للخوف، وضرب أمثلة تاريخية تجسد تأثير التوحيد في استقرار المجتمعات، ما يفتح أفقًا لإثراء الطرح بربط النظرية بالتطبيق الواقعي دون الخروج عن المنظور الإباضي المعتدل في تجنب التعطيل والتشبيه، والشكل التالي يبين تفصيلًا شاملًا لأقسام التوحيد:



المطلب الثالث: ما يتعلق بالتوحيد:

بعد أن غصنا في أعماق الرؤية الإباضية للإيمان والتي تُحذر في الضمير الإنساني ضرورةَ الاعتراف بوجود الخالق وتفرده بالألوهية، يحين الوقت لشقِّ ستار النقاش نحو قضايا جوهرية تُلامس صُلب التوحيد، وهذه الرحلة الفكرية لن تكون مجرد استعراضٍ لآراء تقليدية بل انطلاقًا نحو تفكيك أبعاد التوحيد بمنظورٍ يتجاوز الثوابت مُستفهمين عن تداعياته الوجودية وأسئلته الشائكة.

أولا. التنزيه عن التشبيه:

ورد عن العالمين أبي المنذر بشير بن المنذر وأبي المؤثر الصلت بن خميس الخروصي كلام نقلته كتب الاباضية حول تنزيه الله تعالى عن الشبيه، وَأَنهُ سبحانه خلاف ما يخطر على البال، فيقول أبو المنذر: "إذا خطر ببالك خاطر في الله عز وجل أَنَّهُ يشبه شيئا، أو يشبهه شيء، فانف ذلك عنه عز وجل، فَإِنَّهُ يقول: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[1]، وإن دعاك الخاطر أن الله تعالى في معزل أو كيف هو؟ أو مثل ما هو؟ أو هو نور من الأنوار؟ وذو طول أو عرض أو جسم... فانف ذلك كله عنه عزَّ وجلَّ، فإنَّ هذه الأشياء لا تجوز منها شيء على الله تعالى"[2]، لأن الله كان ولا مكان ولا حيز[3]، وإلى قريب من هذه العبارات ذهب أبو المؤثر[4].

وإن اعترى الإنسان وسواس في صفة الباري سبحانه وتعالى، من كونه محدودا على العرش، أو على صفة كذا، أو ذا جوارح، فإن علماء الاباضية مثل محمد بن محبوب ولوّاب بن سلّام يعتبرون أنّه لا يأثم، ولا على السامع، ما لم يقطع شهادة على الله، أو يحلف عليه ويقسم أنَّهُ كذلك[5]، وينبغي أن ينزه الله عن الزوال والزيادة والنقصان والانشغال بشأن عن شأن آخر[6]، وعن كل ما يوهم النقص في ذاته جل وعلا.

---

[1]- سورة الشورى، الآية: 11.

[2]- محمد بن سعيد الأزدي القلهاتي، الكشف والبيان في الأصول وبيان فرق الأمة الكلامية، ج 01، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1980، ص 129-130.

[3]- أبو قحطان، السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان، ج 01، وزارة التراث القومي والثقافة، 1986، ص 87.

[4]- سلمة بن مسلم العوتبي، كتاب الضياء، ج 02، ط 01، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، 2015، ص 92.

[5]- سليمان بن عبد السلام بن حسان وسياني، سير الوسياني، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، 2009، ص 47.

[6]- أبو قحطان، السير والجوابات، المرجع السابق، ص 81.

يتضح من تعاليم علماء الاباضية أن تنزيه الله تعالى عن التشبيه هو من أعظم أصول العقيدة الإسلامية، ويشدد هؤلاء العلماء على أن الله عز وجل ليس كمثله شيء وهو بعيد كل البعد عن أي تصور بشري أو خيال، ويعتبرون أن الخواطر والأفكار التي قد تخطر ببال الإنسان حول ماهية الله وشكله لا يجوز قبولها بل يجب نفيها تماماً لأن الله تعالى منزه عن المكان والزمان والجسمية، كما يوضحون أن الإنسان إذا ما اعتره وساوس حول صفات الله فإنه لا يأثم ما لم ما لم يجزم بها أو يشهد عليها.

ثانيا. العبودية والربوبية:

يقر علماء الاباضية من فترة البحث أن توحيد الله يقتضي من العبد أن يتجه إلى الله بالعبادة وحده دون سواه، ويدين له بالطاعة التي شرعها[1]؛ لأن قوله: "لا إله إلا هو يعني لا معبود سواه"[2]، وعليه أن يوحده توحيد ربوبية[3].

يَبرُزُ عند علماء الاباضية أن توحيد الله لا يقتصر على الاعتقاد بوحدانيته في الوجود بل يتضمن أيضًا الالتفاف حوله بالعبادة الخالصة والطاعة الكاملة، ويجب على العبد أن يدين بأن لا إله إلا الله بمعنى أنه لا يجوز له أن يعبد إلا الله وحده ويقر له بالحكمة الكاملة على الكون والسيادة الكاملة على الناس.

ثالثا. التوكل على الله:

من تمام توحيد الله التوكل عليه حق التوكل، وعدم الرغبة إلى غيره، ولا الاستعانة على أمر الله بأحد سواه، بدليل ما يأتي[4]: قوله تعالى: ﴿**وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ**﴾[5]، ﴿**فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى**

[1]- لواب بن سلام التوزري المزاتي، الإسلام وتاريخه من وجهة نظر إباضية (بدء الإسلام وشرائع الدين)، ط 01، دار صادر، بيروت، 1985، ص 61.

[2]- هود بن محكم الهواري، تفسير كتاب الله العزيز، تح: بالحاج بن سعيد شريفي، ج 04، ط 01، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1990، ص 54.

[3]- أبو القاسم ابن إبراهيم البرادي الدمَّري، كتاب الجواهر المنتقاة فيما أخل به كتاب الطبقات، ط 01، دار الحكمة، لندن، 2014، ص 203.

[4]- لواب بن سلام التوزري المزاتي، الإسلام وتاريخه، المرجع السابق، ص 69-77.

[5]- سورة الأنفال، الآية: 20.

اللَّهِ﴾[1]، ويقول ابن سلام معقبا على الآية: "إذا بنيت رأيك على أمر قد تبين لك رشده فتوكل على الله، لا يكون اعتمادك إذا عزمت على جمعك وعُدَّتِك وأصحابك فإنك لا تطيق إلا بالله، ولكن التمس النصر والظفر من الله[2]، مثل قوله تعالى لنبينه صلى الله عليه وسلم: ﴿**وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ**﴾[3].

يؤكد علماء الاباضية أن من تمام توحيد الله تعالى هو التوكل عليه بالكامل دون الرغبة في التوكل والاستعانة على غيره، ويتضح من أقوال العلماء واستدلالهم بالآيات القرآنية أن العبد يجب أن يتوكل على الله في كل أمر يخطر على باله، متوقعًا النصر والظفر من الله عز وجل وحده.

وتناولنا في هذا المطلب جوانب عملية للتوحيد تربط بين التنزيه العقدي والسلوك العملي، فالتنزيه عن التشبيه يتجاوز نفي الصور المادية ليشمل رفض كل تصور يحصر الذات الإلهية في مكان أو زمان أو هيئة، استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾، مع تأكيد على سعة رحمة الله في عدم إلزام العبد إثماً لمجرد وسوسة النفس ما لم تتحول إلى جزم أو قسم، وينتقل مضمون المطلب إلى تجلية حقيقة العبودية التي تقتضي إفراد الله بالحكم والشرع، حيث يصير التوحيد حياة يومية تتجسد في الطاعة والانقياد، لا مجرد مصطلح عقدي، ويختتم بربط التوكل بأصل التوحيد فالاعتماد على الله وحده في تدبير الأمور وطلب النصر يعد تجريدًا للتوحيد من شوائب الوثقية الخفية، كما تجلى في عبرة غزوة حنين. هكذا تتشكل الرؤية الإباضية للتوحيد ككل لا ينفصل فيه الاعتقاد عن العمل، والتجريد عن التجريد.

[1]- سورة آل عمران، الآية: 159.

[2]- بن سلام، المرجع السابق، ص 77-78.

[3]- سورة التوبة، الآية: 25.

خاتمة الفصل:

وفي الختام نجد أن معرفة الله لا تأتي بالتفكر فقط بل بالتفكر في الآيات الكونية التي تثبت بوضوح وجود الخالق والمدبر لكل شيء، وتوضح هاته الأدلة مثل حجية الخلق وتنظيمه وعدم قدرة المخلوقات على إدارة ذواتها بما يبرهن على الحاجة الكاملة إلى الله عز وجل، بالإضافة إلى ذلك فإن معرفة الله تعالى تتعمق من خلال التفكر في الآيات والآفاق وتدبر ما خلق الله مما يوحي بأن هذا الكون ليس بدون هدف، ويؤكد هذا على أن توحيد الله ليس كمثله شيء، وأنه متفرد بذاته مما يعزز من وحدانيته والتوحيد الإلهي له بشكل شامل وكامل.

ويتجلى توحيد الله في الربوبية والخلق وفي قوانين الكون وإدارته، مما يدعونا إلى الانقياد الكامل والتوكل عليه وحده، وهذا الفصل حاولنا إيضاح أن التفكر والتدبر في آيات الله هو مفتاح للإيمان الحقيقي والتأمل العميق في وجود الخالق والمدبر لهذا الكون العظيم.

الفصل الثاني:

النبوات

تمهيد:

يتناول هذا الفصل موضوع النبوات، حيث ينقسم إلى ثلاثة مباحث رئيسية؛ في المبحث الأول، نستعرض الأنبياء والرسل، موضحين تعريفهما، الفرق بينهما، والعلاقة بين النبوة والرسالة، بالإضافة إلى عدد وصفات الأنبياء والرسل، وخصائص أولو العزم منهم، أما في المبحث الثاني سنناقش معجزات الرسل، ونوضح الفرق بينها وبين الكرامات، مع التركيز على معجزات الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، وخاصة معجزة القرآن الكريم، أما المبحث الثالث فنتناول فيه الكتب المنزلة، معرفين الكتاب والصحيفة، عددها وأسمائها، ووجوب الإيمان بها، بما في ذلك الإيمان بالقرآن الكريم ونسخه ومنسوخه.

المبحث الأول: الأنبياء والرسل:

يُعتبر تأصيل المفاهيم اللغوية والاصطلاحية من الركائز الجوهرية في منهجية البحث الأكاديمي، حيث ينبغي أن يُنطلق في أي دراسة علمية من تشريح الدلالات اللفظية والإطار المفاهيمي للقضايا المطروحة، وانطلاقًا من هذا المبدأ فقد ارتأيت في هذا المحور التركيزَ على تفكيك المكونات الدلالية لظاهرة النبوة وما يتفرع عنها من مفاهيم كالوحي والرسالة، مع إيلاء عناية خاصة لتمييز الفروق الجوهرية بين مصطلحي "النبي" و"الرسول" من خلال تحليل سياقاتها النصية والتاريخية.

المطلب الأول: تعريف النبي والرسول والفرق بينهما:

تتجلى الدقة الاصطلاحية في الخطاب القرآني عبر مخاطبة المبعوثين الإلهيين بـ "يا أيها النبي" و"يا أيها الرسول"، حيث يكمن التمايز الجوهري بين المفهومين في طبيعة المهمة المنوطة بكل منهما، فالنبوة – وفقاً للتحليل الكلامي – تُعرَّف كحالة عامة تشمل كل من أُوحي إليه بوحي إلهي، سواء أُسند إليه تكليف بنشر هذا الوحي أم ظل حبيس الذات. ب

أولا. تعريفهما:

1. لغة:

يُعرّف النبي لغةً بأنه المبلّغ عن الله تعالى، حيث يُشتق الاسم من الفعل "أنبأ" الدال على الإخبار، فصار "نبيّاً" بحذف الهمزة وفقاً لرأي الفراء. ويرى ابن منظور في "لسان العرب" (مادة: نبأ) أن صيغة "فَعيل" هنا تحمل دلالة الفاعلية، أي أن النبي هو من يُنْبِئ عن ربّه[1].

أما في "بصائر ذوي التمييز" للفيروز آبادي، فيُشار إلى تأصيل مغايرٍ يشتق "النبي" من "النُّبُو" (بمعنى العلو والارتفاع)، مؤكدا أن هذه الدلالة المكانية تعكس مكانته الروحية والاجتماعية الفريدة[2].

---

[1]- مادة (نبأ) في: لسان العرب لابن منظور: (1/ 162-163)، دار صادر، بيروت، معجم مقاييس اللغة، لابن فارس: (385/5)، النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير: (3/5-4)، مختار الصحاح: (642).

[2]- مما يعين على معرفة أصل اشتقاق كلمة النبي – البحث في لهجات العرب في النطق بها؛ ومن أهم ما يعين على استشراف لغات العرب في هذه اللفظة التماس أُسها في القراءات القرآنية؛ لهذا ذهب بعض الباحثين إلى التماس اشتقاق النبي مما ورد فيه من قراءات قرآنية تعين على الوصول إلى أصل اشتقاقها. انظر: المباحث العقدية في كتاب بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز للفيروز آبادي، للباحث جاسم داود سلمان السامرائي: (486)، (رسالة ماجستير، بكلية الإمام الأعظم بالعراق).

تتعدد الروايات اللغوية في تفسير اشتقاق لفظة "النبي"، إذ يُرجِعها بعض العلماء إلى جذر "النَّبْوَة" الدال على العلو والارتفاع، ليكون المعنى: ذلك المتسامي المكرَّم فوق الخَلق[1]، غير أن التحليل الأعمق — كما يوضح ابن تيمية — يكشف عن أصلٍ آخر يرتبط بمصدر "النَّبَأ" (الخبر الجليل)، مع الاحتفاظ بالهمزة في النطق، كما في قراءة نافع التي تثبتها: "النَّبِيء"، ويجمع ابن تيمية بين التفسيرين، مُبرِزًا أن تلقي الوحي الإلهي — بوصفه "نبأً عظيمًا" — يمنح المرسَلَ مكانةً ساميةً بالضرورة، فالاتصال بالغيب يُعلي شأن المنبِئ عنه. لكنه يُفرّق بين السموّ الذاتي — الذي قد يشترك فيه غير الأنبياء، كوصف المؤمنين في قوله تعالى: ﴿**وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ**﴾[2]، — والسموّ النابع من الوظيفة النبوية الفريدة[3].

يعود اشتقاق مصطلح "الرسول" إلى جذر لغوي يجمع بين طيّتيْن: السَّلَاسَة والتوجيه المقصود. فكما يوضح الجوهري، ويُطلق على الجمل "رَسَلٌ" لسيره الهَادِئ المطَّرِد، بينما تُسمَّى الإبل "مَراسيل" حين تُبعَثُ في اتِّجاهٍ مُحدَّدٍ بلا عَناء. وهكذا يحمل اللفظُ في طيّاته دِلالتَيْن متكاملتَيْن: الرِّفق (كما في الأمر "عَلَى رِسْلِكَ" لطلب التمهُّل)، والبَعث المنظَّم (كالإبل المرسَلة في مهمّة) [4].

ترجع أصول كلمة "الرسول" إلى مفهوم التتابع والاستمرارية في اللغة، إذ يُطلق مصطلح "الرَّسْل" على التسلسل المنتظم. من ذلك يُقال: "سارت الإبل رَسَلًا" بمعنى تتابع خطاها، كما يُوصف تدفق الأشخاص بشكل متعاقب بـ"الأرسال"[5].

2. اصطلاحا:

أوضح الشيخ بيوض رحمه الله التمييزَ الاصطلاحيَ للنبيّ بقوله: "هو من يَتنزّل عليه الوحيُ دون تكليفٍ بإبلاغه"، مُفرِّقاً بذلك بين مَن يُوحى إليه لذاته ومَن يُرسَل لدعوة الآخرين[6].

---

[1]- لسان العرب: (302/15)، معجم مقاييس اللغة: (385/5)، اشتقاق الأسماء، للزجاجي: (294).

[2]- سورة آل عمران، الآية: 139.

[3]- ابن تيمية، النبوات، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، 1985، ص 336-337.

[4]- مادة: (رسل) في المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني، ص 195.

[5]- محمد سعيدان العازمي، دلائل النبوة بين رحابة الاستدلال القرآني واختزال الفكر الكلامي دكتور، مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا، ص 6195.

[6]- إبراهيم بيوض، في رحاب القرآن، سورة يس، ج 02، المرجع السابق، ص 282.

من خلال التمييز بين المفهومين وفقًا للتصوير القرآني، يُلاحَظ أن النبي هو من يُوحى إليه بالشرع، بينما الرسول يُضاف إلى ذلك إرساله لقومٍ آخرين لهدايتهم[1]، ويُستنتج من ذلك أن الاصطفاء الإلهي شمل كليهما لتلقي الوحي، لكنَّ الدور التبليغي الخارجي) يظل السمة الفارقة للرسول.

يُعتبر الإيمان بكلِّ الأنبياء والرسل ركيزةً إيمانيةً لا تقبل التجزئة، إذ لا يجوز التمييز بينهم بحجة اختلاف شرائعهم، فجوهر رسالاتهم واحدٌ وهو توحيد الله[2]، مصداقًا لقوله تعالى على لسان كلِّ رسول: ﴿**يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ**﴾[3]، وهكذا يتجلّى التوحيد كحجر الزاوية في دعواتهم.

قدَّم الشيخ أطفيش تمييزًا اصطلاحيًّا بين النبي والرسول، فعرَّف النبي بأنه من تُنزَل عليه تشريعات إلهية تُبيِّن منهاج العبادة لله تعالى[4]، ثم أردف محدِّدًا مفهوم الرسول بأنه: النبي نفسه إذا أُؤتُمِن على تبليغ تلك التشريعات إلى الناس، فالاتصاف بصفة الرسالة يَستلزم مهمة الإبلاغ[5]، وجعل الشيخ هذا التفسيرَ المعيارَ الفاصلَ في التفريق بين المصطلحين، مؤكدًا أن هذه الرؤية هي الأقرب إلى الصواب.

يرى الأستاذ وينتن[6] أن التعريف التقليدي للشيخ أطفيش – الذي يَعتبر "النبي" مُتلقِّيًا للوحي دون تكليف بالتبليغ، و"الرسول" نبيًّا مُكلَّفًا بإبلاغ الرسالة – يُثير إشكاليةً منهجيةً، وهذا التقسيمُ يعتمد على تأويلٍ ضيقٍ للآية الكريمة: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ**﴾[7]، بينما تُستخدم كلمة "النبي" في القرآن أحيانًا بمعنى "الرسول" ذاته، كما في قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ**﴾[8]، ويُعلِّق وينتن بأن هذا الالتباسَ اللغويَّ يُشير إلى أن التمييزَ الاصطلاحيَّ بين المفهومين تطوَّر لاحقًا في الفكر الكلامي، وليس له جذورٌ قرآنيةٌ صريحة.

---

[1]- نفسه، سورة الصافات، ج 14، المرجع السابق، ص 512.

[2]- إبراهيم بيوض، في رحاب القرآن، سورة الشورى، ج 12، المرجع السابق، ص 424.

[3]- سورة الأعراف، الآية: 65.

[4]- شرح نونية المديح: (خ) مكتبة القطب (اث: 3): و: 89، ظ: 89.

[5]- المصدر نفسه.

[6]- مصطفى بن الناصر وينتن: باحث جزائري معاصر، يعمل رئيسًا لقسم العقيدة ومقارنة الأديان بجامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة، وأستاذ سابق في معهد عمي سعيد (بني يسقن – غرداية)، مشارك فعّال في الجلسات العلمية حول الفكر الإباضي.

[7]- سورة المائدة، الآية: 67.

[8]- سورة الحج، الآية: 52.

ويوافق وينتن فكرةَ أن "التبليغ" هو الفارق الجوهري بين النبي والرسول، مستندًا إلى أن جميع الأنبياء – بحسب النصوص الإسلامية – بلَّغوا رسالاتٍ لقومهم، حتى لو لم يُطلب منهم توسيع نطاق الدعوة. فمثلاً، النبي نوح (ع) – الذي يُصنَّف في الغالب كـ"رسول" – قام بنفس دور النبي إدريس (ع) – الذي يُعتبر "نبيًّا" – في تبليغ التوحيد. ويُشير وينتن إلى أن هذا التقسيمَ قد يعكس اجتهاداتٍ مذهبيةً لتنظيم التراث النبوي، لا سيما في ظل الخلافات حول عدد الرسل وأنواع الوحي.

يُؤكد وينتن أن الآية ﴿**لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ**﴾[1]، تُعبِّر عن مبدأ عقائديٍّ مثاليٍّ، لكنه يرى أن التطبيقَ التاريخيَّ لهذا المبدأ واجه تحدياتٍ، فبحسب تحليله الاختلافات في الشرائع (كشريعة موسى مقابل شريعة عيسى) تخلق تناقضًا ظاهريًّا مع فكرة "الدين الواحد"، مما دفع علماء كأطفيش إلى التركيز على "التوحيد" كقاسمٍ مشتركٍ، لكن وينتن يُشكك في إمكانية فصل التوحيد عن تشريعاته العملية، قائلاً: "إذا كان التوحيدُ هو الجوهر، فلماذا اختلفت الشرائع؟ أليس هذا التفريقُ نفسه يناقض الوحدة؟".

يلاحظ وينتن أن تعريف أطفيش للنبي بأنه "مَنْ أُنزلت عليه شريعةٌ لبيان كيفية تعبُّده" يُضيِّق مفهوم النبوة إلى الجانب التشريعي، متجاهلاً الأدوارَ الروحية والاجتماعية للأنبياء، ويُقارن هذا التعريفَ بتصوُّرات الذين يرون النبوةَ "إشراقًا قلبيًّا" قبل أن تكون تشريعًا، مما يُظهر – بحسب وينتن – أن أطفيش يسعى لتقديم رؤيةٍ قانونيةٍ للنبوة تتناسب مع الفقه الإباضي، لكنها تهمل البعدَ الوجوديَّ في رسالة الأنبياء.

يخلص وينتن إلى أن التمييزَ بين النبي والرسول – رغم شيوعه في التراث الإسلامي – يعكس محاولاتٍ لتنظيم الموروث الديني أكثرَ من كونه حقيقةً قرآنيةً مطلقةً، ويُوصي بإعادة دراسة المفهومين في ضوء السياقات التاريخية واللغوية، مع تفادي تحميل النصوص ما لا تحتمل من التفريعات الاصطلاحية. كما يُشير إلى أن التركيزَ على "التبليغ" كمعيارٍ وحيدٍ يُهمش أدوارَ الأنبياء كـ"مُصلحين اجتماعيين" و"حكماء روحيين"، مما يُفقِد النبوةَ أبعادها الإنسانية الكونية.

[1]- سورة البقرة، الآية: 285.

ثانيا. الفرق بينهما:

يُشير الأستاذ وينتن إلى أن العلماء صنفوا الأنبياء بناءً على معيارين رئيسين: الأول عِرقيٌّ (كتمييز أنبياء العرب عن بني إسرائيل) وهو تصنيفٌ تاريخيٌ يُفيد في دراسة سياقات القصص القرآني دون ارتباط مباشر بالعقيدة، والثاني وظيفيٌّ يفرق بين مَن أُرسلوا إلى الناس كافة (كالنبي محمد صلى الله عليه وسلم) ومَن خُصُّوا بأقوامهم (كأنبياء بني إسرائيل)، وقد اعتمد الشيخ اطفيش هذا التقسيم الوظيفي في شرح العقيدة، مؤكدًا أن كلا التصنيفين يُسهم في فهم تنوع الرسالات السماوية واختلاف أدوار الأنبياء، دون أن يُحدث تعارضًا مع الثوابت العقدية، مع التنويه أن هذه الآراء تعود بالأصل إلى تحليلات وينتن[1].

1. الرسل إلى كافة الناس:

يقصد بـ"الرسل إلى كافة الناس" أولئك الأنبياء الذين نزلت عليهم شرائع سماوية شاملة، مُخاطبين بها كلَّ البشر عبر الأزمنة والأماكن، دون حَصْرٍ في عِرقٍ أو مجتمعٍ محدد، ويُعتبر هذا التصنيف محلّ خلافٍ بين العلماء، حيث اختلفت الرؤى في تحديد مَن ينطبق عليهم هذا الوصف من الرسل.

ذهب الشيخ اطفيش (بالاستناد إلى كتاب «العقيدة» لأبي حفص عمرو بن جميع) إلى أن عدد هؤلاء الرسل سبعة، وهم: آدم عليه السلام، نوح عليه السلام، إبراهيم عليه السلام، موسى عليه السلام، داود عليه السلام، يوشع بن نون (خليفة موسى)، محمد صلى الله عليه وسلم، لكنه أضاف يوشع بن نون كسابعٍ للقائمة، مخالفاً ما ذكره أبو حفص الذي اعتبر عيسى عليه السلام ضمن هذه الفئة، وقد استند اطفيش في استبعاد المسيح عليه السلام إلى إنجيل متى والذي نقل عبارة: «لَمْ أُرْسَلْ إِلَّا إِلَى خِرَافِ بَيْتِ إِسْرَائِيلَ الضَّالَّةِ»، بينما أيد الشيخ أحمد الشماخي (في شرحه للعقيدة) رأي أبي حفص بضم عيسى إلى الرسل العالميين.

يثير هذا التصنيف إشكالاتٍ عِدّة عند مقاربته بالنصوص الدينية والأدلة التاريخية[2]:

[1]- مصطفى بن ناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 224.

[2]- مصطفى بن ناصر وينتن، المرجع السابق، ص 240.

- ✓ **إبراهيم وموسى وداود:** تُشير النصوص إلى أن رسالاتهم خُصصت لأقوامٍ مُحدَّدين (كبنو إسرائيل)، دون وجود دليلٍ قرآنيّ صريح على عموميتها لكل البشر.
- ✓ **آدم ونوح:** يمكن القبول بعالمية رسالتهما لارتباطهما بمرحلة التأسيس البشري (آدم كأول الأنبياء، ونوح كمرسلٍ للناجين بعد الطوفان).
- ✓ **يوشع بن نون:** إدراجه في القائمة يبدو غريباً لغياب أي ذكرٍ قرآنيّ صريح لرسالته، فضلاً عن عدم ورود اسمه في القرآن أساساً.

ويَبقى النبي محمد صلى الله عليه وسلم هو الوحيد الذي تُثبت النصوص رسالته الشاملة قطعاً، لقوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا**﴾[1]، فهذه الآية تُلغي الخلاف حول عالمية الرسالة المحمدية، بينما تظلُّ رسالاتُ مَن سواه محلَّ اجتهادٍ وتأويل[2].

هذا التحليل يعرض آراءَ الشيخ اطفيش ومناقشاتها كما وردت في مادة الأستاذ وينتن دون تعبيرٍ عن الرأي الشخصي، ووجب التنويه إلى أن الخلاف في هذه القضية يعكس اختلافَ مناهج العلماء في الجمع بين النصوص الدينية والتراث التأويلي.

2. الرسل إلى أقوام بخصوصهم:

يُؤَكِّد الأستاذ وينتن أن الغالبية العُظمى من الرسل بُعثوا إلى جماعات مُحدَّدة، دون ادعاء شمولية رسالاتهم الزمانية أو المكانية، وهو ما يجعلهُم يختلفون جوهريًّا عن الرسالة الخاتمة ذات الطابع الكوني، ويشير إلى أن العَدد الدقيق لهؤلاء الرسل وأسماءهم يظلُّ مَجالًا غامضًا في الدراسات الدينية، لِعدم ورود نصوص قطعية تُحددهم، فضلًا عن أن طبيعة بعثتهم – المرتبطة بِأزمات مجتمعاتهم – جعلت شرائعهم مؤقتة، تنتهي صلاحيتها بانتهاء الغرض منها[3].

ويرى وينتن أن الموقف العقدي يقتضي الإيمان الجازم بجميع الرسل إجمالًا، دون اشتراط التفصيل في سِيَرهم، بينما يتركّز التفصيل والإلزام الشرعي على الرسالة الأخيرة وحدها، والتي جاءت ناسخةً لما

[1]- سورة سبأ، الآية: 28.

[2]- مصطفى بن ناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 241.

[3]- مصطفى بن ناصر وينتن، المرجع السابق، ص 241.

قبلها، ومُتممةً لمسار الدعوات السماوية. ويُحذِّر من الخوض في تفاصيل لا يُسعف فيها النص الديني، مُعتبرًا ذلك خروجًا عن الجوهر العقدي الذي يُقِرُّ بالغيب ويَرفض التكهُّنات التاريخية غير الموثوقة[1].

المطلب الثاني: العلاقة بين النبوة والرسالة:

تناول الباحث خضير بن بكير بابا واعمر تحليلاً لغوياً ودلالياً لمفهومي النبوة والرسالة، مُستندًا إلى أصول اللغة واختلاف الآراء حولهما، وفيما يلي عرضٌ لأبرز آرائه دون تعقيبٍ أو نقد[2]:

أبرز بن بكير أن الاختلاف في اشتقاق مصطلح "النبوة" يعود إلى الجذر اللغوي "نبأ" الذي يُفيد معنى الإخبار والإبلاغ، مُشيرًا إلى أن هذا الاشتقاق يؤكد العلاقة الوثيقة بين النبوة كمصطلحٍ ديني وبين وظيفة الإنباء والإعلام، مما يُعزِّز الدقة الدلالية للكلمة في سياقها الشرعي واللغوي[3].

أما مفهوم "الرسالة" فقد أوضح الشيهاني أنه يحمل دلالتين رئيستين في اللغة:

- ✓ **الدلالة الإلهية:** وتتمثل في الإرسال من الله تعالى إلى الأنبياء والمرسلين.
- ✓ **الدلالة التبليغية:** وتتعلق بمهمة الرسل في نقل الوحي وتبليغه إلى الناس.

اختلفت الرؤى حول طبيعة العلاقة بين النبوة والرسالة في الفكر الإسلامي، إلا أن القرآن يحدد أن جوهرهما يرجع إلى اصطفاء إلهي، لا إلى اجتهاد بشري. فالنبوة—حسب النص القرآني—هبةٌ إلهيةٌ يختص بها الله من يشاء من عباده لتلقي الوحي وحمل الرسالة، وهو ما اتفق عليه جمهور المسلمين، ولكن بعض التيارات الفلسفية والصوفية—كفكر الفارابي وابن سينا—خرجت عن هذا الإجماع بادعاء أن النبوة تُكتسب عبر مجاهدات روحية أو اتصال بالعقل الفعَّال، بينما ذهبت فرق كالكَرامية إلى أن النبوة والرسالة صفتان ذاتيتان في النبي تفرضان على الله إرساله!

وفي المقابل يقدم الباحث خضير بن بكير بابا واعمر تحليلاً للرؤية الإباضية، مستنداً إلى ما نقله الجيطالي عن أبي الربيع سليمان بن يخلف، الذي يرى أن النبوة والرسالة "حالتان اضطراريتان" كالاستطاعة في المستطيع، لا مجال لاكتسابهما بإرادة البشر، فلو كانتا مكتسبتين لتمكن أي إنسان – بمحض اختياره– أن يصير نبياً أو رسولاً، وهو ما يُناقض واقع الأنبياء الذين اختارهم الله دون سواهم.

[1]– مصطفى بن ناصر وينتن، المرجع السابق، ص 241.

[2]– خضير بن بكير بابا واعمر، الإمام إسماعيل الجيطالي وفكرة العقدي، ط 01، جمعية التراث، غرداية، 2009، ص 307.

[3]– خضير بن بكير بابا واعمر، الإمام إسماعيل الجيطالي وفكرة العقدي، المرجع السابق، ص 210.

ويشير الباحث إلى أن هذا الجدل يُحَلُّ بفهم الاختلاف الدلالي لمصطلح "الرسالة"، حيث يرى أبو يحيى زكرياء بن أبي بكر أن الخلاف لفظي؛ فمن فسر الرسالة كـ"إرسال من الله" عدها اضطراراً، ومن فسرها كـ"تبليغ من الرسول" عدها اكتساباً[1].

ويؤكد الباحث أن الإباضية—رغم تعدد آرائهم—يتفقون على أن أصل النبوة والرسالة (كاصطفاء إلهي) هو أمرٌ ضروريٌ غير مكتسب، مما يجعل الخلافات السابقة تدور حول المصطلح لا المضمون، كما يرفضون تفسيرات الفلاسفة والصوفية التي تجعل النبوة نتاجاً لعوامل بشرية، مؤكدين أنها محض فضل إلهي يمنحه الله لمن يشاء من عباده دون وساطة عقل أو خيال.

يُظهر تحليل الباحث خضير بن بكير بابا واعمر جهدًا مُتميزًا في توضيح الرؤية الإباضية لطبيعة العلاقة بين النبوة والرسالة، حيث اعتمد على مصادر تراثية كُتب الشيخ الجيطالي وأبي الربيع سليمان بن يخلف، ليُبرزَ الاتفاق الجوهري للإباضية على أن الاصطفاء الإلهي هو أصل النبوة والرسالة، مُفندًا بذلك الآراء الدخيلة التي تربطهما بالكسب البشري، كما أظهر الباحث مهارةً في تحويل الخلافات اللفظية حول المصطلحات إلى نقاط اتفاقٍ عبر الفهم الدقيق لسياقاتها اللغوية والكلامية مما يعكس عمقًا في التعامل مع التراث العقدي الإباضي وقدرةً على تقديمه بصورة مُتماسكة تُسهّل على القارئ استيعاب جوهر المسألة دون التورط في تفاصيل هامشية[2].

ومن الجدير بالذكر أن الباحث نجح في الربط بين النصوص التاريخية والرؤية التحليلية المعاصرة، فجمع بين نقل آراء الأقدمين وتفسيرها في إطارٍ منهجيٍ واضح، مؤكدًا على أن الموقف الإباضي –رغم تعدد اجتهادات أعلامه– يقف موحدًا في رفض النظريات الفلسفية والصوفية التي تُخضع النبوة لمعايير بشرية. هذا التوازن بين النقل والعقل يكرس فهمًا متينًا لمركزية الوحي في التشريع الإسلامي، ويُعيد تأكيد أن اختيار الأنبياء والرسل هو محض مشيئة إلهية، لا مجال فيها للتدخل الإنساني، مما يُسهم في حماية العقيدة من الانزياحات التأويلية التي قد تُضعف قدسية الرسالة السماوية.

[1]– خضير بن بكير بابا واعمر، المرجع السابق، ص 308.

[2]– خضير بن بكير بابا واعمر، الإمام إسماعيل الجيطالي وفكرة العقدي، المرجع السابق، ص 210.

انطلاقًا من تحليلي للمصادر اللغوية والشرعية أرى أن التمييز بين النبي والرسول يعكس محاولةً فقهيةً لتنظيم مفهوم الوحي حيث ركزت على الجذر اللغوي لكلمتَي "النبي" و"الرسول" لاستنباط الفروق؛ فالنبي من النبأ (الإخبار بالغيب) والرسول من الإرسال (حَمْل الرسالة)، ورغم شيوع الرأي القائل بأن النبي يُوحى إليه دون تكليف بالتبليغ بينما الرسول مأمور بالإبلاغ، إلا أنني أتفق مع وينتن في أن هذا التصنيفَ قد لا يعكس دقةً قرآنيةً مطلقةً، إذ يُستخدم المصطلحان أحيانًا بمعنى مترادف في النصوص.

من ناحية أخرى أعتقد أن الخلاف حول تصنيف الرسل إلى "عالميين" و"مُختصين بأقوام" يعكس إشكاليةَ تطبيق المفاهيم الحديثة (كالعالمية) على النصوص القديمة، مما قد يُحدث تعارضًا مع سياقاتها التاريخية. كما أن إدراج يوشع بن نون في قائمة الرسل العالميين – دون وجود نص قرآني صريح – يُظهر تأثرَ بعض الآراء بالتراث الإسرائيلي، وهو ما يحتاج لمراجعةٍ نقدية.

أما عن الرؤية الإباضية التي تؤكد أن النبوة والرسالة اصطفاء إلهي لا يُكتسب فأجدها تصحيحًا مهمًّا لمسار الجدل الكلامي، خاصة في مواجهة الآراء التي تربط النبوة بالمجاهدات الذاتية أو العقل المجرد، إذ تحافظ هذه الرؤية على قدسية الوحي كمصدرٍ فوق بشري. ومع ذلك، أرى أن التركيزَ على الجانب التشريعي في تعريف النبوة (كما عند أطفيش) يُقلص دور الأنبياء كحُكماء روحيين وقادة مجتمعيين، وهو بُعدٌ يحتاج لاستعادةٍ في الخطاب الديني المعاصر.

المطلب الثالث: عدد وصفات الأنبياء والرسل:

أولا. عدد الأنبياء والرسل:

اعتمد الشيخ اطفيش على رواية حديث أبي ذر الغفاري التي تذكر أن عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا، منهم ثلاثمائة وخمسة عشر رسولًا، مستندًا إلى ظاهر النص القرآني والأحاديث، لكن الأستاذ وينتن يُشير إلى أن هذا الرقم يُعدُّ اجتهادًا شخصيًّا للشيخ اطفيش، وليس نصًّا قطعيًّا في الإسلام، إذ إن القرآن لم يحدد العدد بدقة، واكتفى بالإشارة إلى وجود رسلٍ لم يُذكروا﴿**وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ**﴾[1]، ويرى وينتن أن الشيخ اطفيش وقع في

[1]- سورة النساء، الآية: 164.

تناقض منهجي حين استند إلى روايات إسرائيلية من التوراة والإنجيل لسدِّ الثغرات في القوائم النبوية، دون تمحيص نقدي، مما أدى إلى خلطٍ بين المصادر الإسلامية وغير الإسلامية[1].

يُبرز الأستاذ وينتن أن قوائم الأنبياء المطولة التي سردها اطفيش في كتبه (كـ«شرح العقيدة» و«التيسير») تعكس تأثره الواضح بالرواية اليهودية–المسيحية، خاصةً في ذكر أسماء أنبياء مثل إشعياء وحزقيال، الذين لا وجود لهم في المصادر الإسلامية الموثوقة، ويُعلّق وينتن: «لا يُعقل أن يُبنى جزء من العقيدة الإسلامية على رواياتٍ لم تُوثَّق في القرآن أو السنة الصحيحة، خاصةً مع تحذير النبي صلى الله عليه وسلم من تلقّي الإسرائيليات دون تمييز»[2].

ذهب اطفيش إلى أن النبي محمدًا كان يعلم أسماء جميع الأنبياء السابقين، مستدلًا بحديث أبي ذر، محاولًا التوفيق بينه وبين الآية التي تنفي إحاطته بأخبار بعض الرسل، لكن وينتن يرفض هذا الرأي قائلًا: «الحديث الذي استشهد به اطفيش ضعيف الإسناد، ولا يصحُّ أن يُبنى عليه اعتقادٌ عقدي، فضلًا عن أن الآية القرآنية تُؤَكِّد محدودية القَصص النبوي المذكور للرسول، مما يُفنِّد زعم الإحاطة الكاملة»[3].

ينتقد وينتن منهجية اطفيش في التركيز على الحَصر العددي للأنبياء، مع أن الغاية القرآنية من ذكرهم هي العبرة والعظة، لا الإحصاء، كقوله تعالى: ﴿**وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ**﴾[4]، فتحويل العدد إلى مسألة عقدية يُشتت المقصد الإيماني، يلاحظ وينتن أن الشيخ اطفيش تراجع لاحقًا عن تشبثه بالعدد 313 للرسل، ومال إلى رأي العلماء الذين يحذّرون من الحَصر، قائلًا: «الصحيح الإمساك عن حصر الأنبياء في عدد؛ لئلا يؤدي إلى نفي النبوة عن بعضهم»، ويرى وينتن أن هذا التراجع يُعدُّ انتصارًا للمنهج النقدي الذي يرفض الخلط بين اليقيني والظني في العقيدة[5].

[1]– مصطفى بن ناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 326.

[2]– مصطفى بن ناصر وينتن، المرجع السابق، ص 326.

[3]– مصطفى بن ناصر وينتن، المرجع السابق، ص 326.

[4]– سورة فاطر، الآية: 24.

[5]– مصطفى بن ناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 326.

يخلص وينتن إلى أن تجربة اطفيش تُقدم درسًا منهجيًّا في التعامل مع النصوص الدينية، الخطأ ليس في الاستئناس بالمرويات التاريخية، بل في رفعها إلى مرتبة اليقين دون نقد، فالعقيدة تُبنى على النصوص القطعية، لا على التأويلات البشرية القابلة للخطأ.

ثانيا. صفات الأنبياء والرسل:

أجمع العلماء على أن هناك فرقًا جوهريًا بين النبي والرسول، حيث ذهب الراجح من أقوالهم إلى أن الأنبياء هم الذين أنبأهم الله بالوحي دون أن يكلفهم بتبليغه إلى أقوامهم، بينما الرسل هم الذين أوحى الله إليهم وأمرهم بتبليغ رسالته. وبهذا، فإن كل رسول نبي، لكن ليس كل نبي رسولًا.

أما الصفات التي ميز الله بها الأنبياء والرسل، فقد اجتمعوا فيها جميعًا، حيث خصهم الله بصفات تميزهم عن سائر البشر، ومن أبرزها الصبر على الأذى الذي تلقوه من أقوامهم، والثبات على الحق رغم إنكار المكذبين، واستقامتهم المطلقة على منهج الله دون تحريف أو تبديل. وقد أشار إلى ذلك لواب بن سلام، مستندًا إلى قوله تعالى: ﴿**كُلًّا هَدَيْنَا**﴾[1]، مما يدل على أن جميعهم كانوا على صراط الهداية المستقيم. وقد تناول الأستاذ وينتن هذه القضية بالتفصيل، مؤكدًا أن هذه الصفات تشكل الأساس الذي قامت عليه مهمة الأنبياء والرسل، وهو ما جعلهم قدوة للبشرية في مواجهة التحديات والتمسك بالحق.

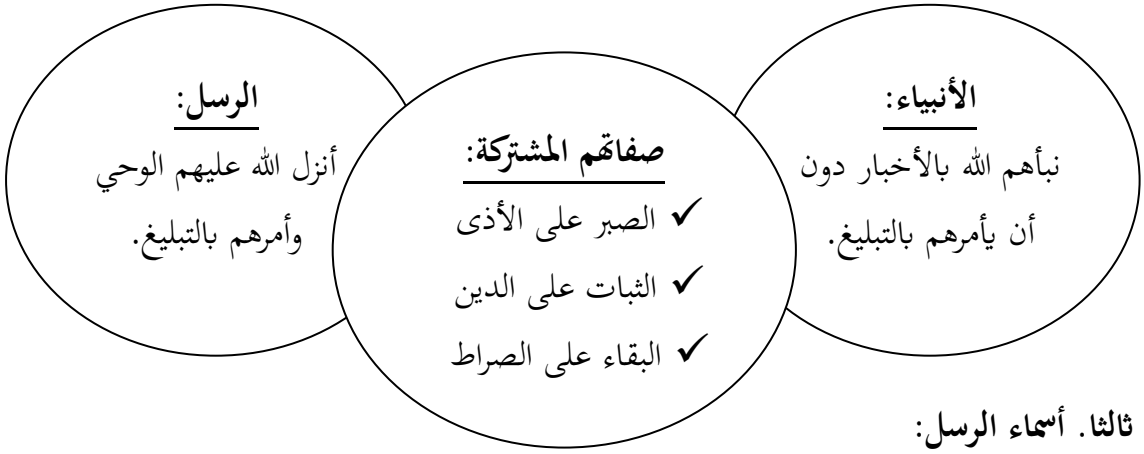
إلى جانب هذه الصفات العامة، فقد اختص الله بعض الرسل بميزات إضافية وفقًا لحكمته الإلهية. فعلى سبيل المثال أشار الأستاذ وينتن إلى أن الله بشر نبيه إبراهيم عليه السلام بأنه سيكون إمامًا للناس في الدين، ورفع منزلته بين عباده، كما جاء في قوله تعالى: ﴿**إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا**﴾[2]، وكذلك، خص الله نبيه محمدًا ﷺ بجملة من الأخلاق السامية التي جعلته نموذجًا أكمل للبشرية، كما وصفه في قوله سبحانه: ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾[3]، ويرى الأستاذ وينتن أن هذه الأخلاق لم تكن مجرد ميزة شخصية، بل كانت نعمة على أمته، إذ جعلته قادرًا على جذب الناس إلى الإيمان وترسيخ محبتهم لله تعالى.

[1]- سورة الأنعام، الآية: 84.

[2]- سورة البقرة، الآية: 124.

[3]- سورة القلم، الآية: 04.

صفات الأنبياء والرسل



ثالثا. أسماء الرسل:

يذكر الشيخ محمد بن يوسف أطفيش في مؤلفاته أن عدد الرسل المرسَلين بلغ ثلاثمائة وثلاثة عشر رسولًا، موافقًا لعدد أهل غزوة بدر، وقد فصَّل هذا العدد في كتابه "شرح نونية المديح"، ويشير إلى أن هؤلاء الرسل يشملون[1]:

- ✓ **الأنبياء الأولون:** آدم، شيت، أنوس، قينان، مهائيل، أخنوخ، إدريس، نوح، هود، صالح، إبراهيم، لوط، إسماعيل، إسحاق، يعقوب، يوسف.
- ✓ **أنبياء بني إسرائيل:** موسى، هارون، يوشع، داود، سليمان، إلياس، اليسع، يونس، زكريا، يحيى، عيسى بن مريم.
- ✓ **أنبياء العرب والعصور القديمة:** هود، صالح، شعيب، ذو الكفل، وغيرهم من الأسماء التي تكررت في الروايات التاريخية والعقدية.
- ✓ **أسماء تختص بها المصادر الإباضية:** كأسماء مثل مرداريم، وشارع، وحنظلة، وعصان، وعمرون، وغيرها مما ورد في سرد الشيخ المفصَّل.

ويختتم الشيخ أطفيش القائمة بمحمد بن عبد الله ﷺ، خاتم الأنبياء والمرسلين، مُصليًا عليه وعلى جميع الرسل[2].

[1]- امحمد بن يوسف اطفيش، شرح عقيدة التوحيد، المرجع السابق، ص 439.

[2]- امحمد بن يوسف اطفيش، المرجع السابق، ص 440.

ويضيف الشيخ أطفيش وصفًا لمواقع بعض الأنبياء في السماوات السبع وفقًا للرؤية العقدية التي يتبناها، فيذكر: آدم في السماء الأولى، ويونس في الثانية، ويحيى وزكريا في الثالثة، وإدريس في الرابعة، وهارون في الخامسة، وموسى في السادسة، وإبراهيم في السابعة.

ويربط الشيخ أطفيش بين عدد المرسلين وبين الحساب الرمزي لاسم النبي محمد ﷺ، مُستندًا إلى نظام الحروف والأعداد (البسط والجزم)، فيشرح أن تكرار حروف اسم "محمد" (الميم والحاء والدال) بطرق حسابية معينة يُنتج الرقم 313، وهو العدد ذاته الذي يُشارك عدد أهل بدر وعدد الرسل في اعتقاده[1].

من خلال تحليلي لمسألة عدد الأنبياء والرسل، أرى أن الشيخ اطفيش حاول سدَّ الفراغ في النصوص الدينية بالاستناد إلى رواياتٍ ضعيفةٍ وإسرائيلياتٍ لم تُوثَّقْ شرعًا، مما يعكس إشكاليةَ الاعتماد على المرويات التاريخية غير الممحَّصة في بناء العقائد. ورغم إدراكي لحماسه في حَصر العدد (كـ124 ألف نبي و313 رسولًا)، إلا أنني أتفق م الأستاذع وينتن في أن التركيزَ على الأرقام يُبعِدُ عن جوهر الرسالة التي أراد القرآنُ توضيحه عبر العِبرة لا الإحصاء، كما أن إدراج أسماء أنبياء من خارج الموروث الإسلامي (كإشعياء وحزقيال) أو الربط الرمزي بين عدد الرسل وأهل بدر بحساب الجُمَّل يُضعف الموقف العقدي، إذ يحوّل القضيةَ من يقينٍ قرآنيّ إلى تأويلاتٍ هشَّةٍ قابلةٍ للتفنيد. أؤمن أن الحكمةَ من عدم ذكر العدد الدقيق في القرآن تكمن في تجنيد العقل للإيمان بالغيب دون تشتيتٍ بالتفاصيل، مما يستدعي تركيزَ الجهود على استخلاص الدروس من سِيَر الأنبياء، لا التنقيب عن أسمائهم أو مواقعهم في السماوات التي لم يرد فيها نصٌ قاطعٌ.

المطلب الرابع: أولو العزم من الرسل:

تنطلق آراء الأستاذ حمو بن عيسى الشيهاني في مسألة تفاضل الأنبياء والرسل من منهجٍ حَذِرٍ، يعتمد على النصوص القطعية ويتجنب الخوض في المقارنات غير المؤَيَّدة بدليلٍ صريح. فيرى أن التفاضل بين الأنبياء أمرٌ إلهي محض، يستند إلى قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ**﴾[2]، وقوله:

[1]- امحمد بن يوسف اطفيش، شرح عقيدة التوحيد، المرجع السابق، ص 441.

[2]- سورة الإسراء، الآية: 55.

﴿**تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ**﴾[1]، مؤكدًا أن الاصطفاء والتفضيل من اختصاص الله وحده، دون أن يُدلي برأيٍ شخصي في ترتيبهم، أما فيما يخص أولي العزم من الرسل، فينفي الشيهاني وجود نصٍّ قرآني أو حديثٍ قاطعٍ يُحدد أسماءهم بشكلٍ جازم[2].

وهذا ما هو إلا اجتهادٌ علمائي وليس حقيقةً مُطلقة مستندًا في ذلك إلى غياب التصريح القرآني بأسمائهم. غير أنه يشير إلى أن بعض الآيات قد تُوحي بهذا التفضيل، كقوله تعالى: ﴿**شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ**﴾[3]، والتي يرى فيها إشارةً إلى تميُّز هؤلاء الرسل بدورهم في إقامة الدين ووحدة الرسالة.

وفي سياق تفضيل النبي محمد ﷺ، يذكر الشيهاني ما ورد في الحديث النبوي من خصائص فُضِّل بها، كإرساله لعامّة الناس، وإباحة الغنائم، ونصرته بالرعب، قائلًا: إن هذه الخصائص – وإن دلّت على مكانته – لا تُلغي الاحتكام إلى النصوص في مقارنته بغيره من الأنبياء[4].

أما في المقارنة بين النبي محمد ﷺ وجبريل عليه السلام، فيُذكّر الشيهاني بأن المسألة خلافية بين العلماء، مُحَذِّرًا من القطع برأيٍ دون دليلٍ يقيني، إذ لا يوجد نصٌّ صريحٌ يُفَضِّل أحدَهما على الآخر، وإن مال بعض العلماء إلى تفضيل النبي ﷺ لكونه مُخاطَبًا بالوحي ومَبْعوثًا للبشر[5].

أرى أنَّ منهج الأستاذ حمو بن عيسى الشيهاني في التعامل مع مسألة تفاضل الأنبياء وأولي العزم يتسم بالحكمة والاتزان فهو يُقدِّم نموذجًا لدراسةٍ شرعيةٍ تلتزم بالأدلة النصية وتتجنب الخوض في التأويلات المجردة أو الآراء الشخصية التي لا تستند إلى أساسٍ صلب، وهذا المنهجُ يُذَكِّرنا بأهمية التزام الباحث بالسَّلَف في فهم النصوص، والوقوف عند حدود ما ورد فيها، خاصةً في الأمور الغيبية التي لا مجال للعقل فيها إلا بالتسليم.

---

[1]- سورة البقرة، الآية: 253.

[2]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 301.

[3]- سورة الشورى، الآية: 13.

[4]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 301.

[5]- حمو بن عيسى الشيهاني، المرجع السابق، ص 302.

إنَّ تركيزه على أنَّ التفاضل بين الرسل أمرٌ إلهيٌ محضٌ –كما نصَّت عليه الآيات – يُعَدُّ توجيهاً مهماً لعدم الانزلاق في مقارناتٍ قد تحمل في طياتها انتقاصاً من مكانة نبيٍ ما، حتى لو لم يقصدها البعض. فالإيمان باصطفاء الله لأنبيائه ورسله يقتضي احترامَ هذه الإرادة الإلهية، والامتناع عن الخوض في التفاصيل التي لم يُجِزْها الوحي.

أما فيما يخص أولي العزم من الرسل، فإشارتُه إلى أن تحديد أسمائهم ليس قطعياً يُبرِزُ منهجاً علمياً رصيناً، يقوم على التمييز بين ما هو نصٌّ صريح وما هو اجتهادٌ تأويلي، وهذا يفتح الباب لفهمٍ أوسع لمعنى "أولي العزم"، فقد يكون العزم مرتبطاً بخصائصَ في أدوارهم أو في نوع التحديات التي واجهوها، دون حصرها في أسماءٍ بعينها، وهذا يتوافق مع روح القرآن الذي يذكر قصص الأنبياء كدروسٍ للمؤمنين، لا كمعلوماتٍ تاريخيةٍ مجردة[1].

كما أنَّ تذكيره بخلافية مسألة تفضيل النبي محمد ﷺ على جبريل عليه السلام – دون قطعٍ برأيٍ – يُعَزِّز قيمةَ الاختلاف العلمي المحتَرَم في الفقه الإسلامي، حيث يُمكن أن تتعايش الآراء المتعددة ما دامت تستند إلى أدلةٍ شرعيةٍ، حتى لو اختلفت في قوتها. وهذا المنهجُ يُفيد في تجنُّب التَّعصُّب لرأيٍ دون آخر، ويُرسِّخ ثقافةَ الحوار البنَّاء بين المذاهب والفِرق.

وفي الأخير أعتقد أنَّ هذا النهجَ التحفُّظي الذي يتبنَّاه الشيهاني ليس مجردَ حَذَرٍ علمي، بل هو تعبيرٌ عن الورع الديني الذي يخشى صاحبه أن يتحدث في دين الله بغير علم، وهو خُلقٌ يحتاجه الباحثون اليوم في زمنٍ تكثر فيه الآراء الجريئة غير المؤَسَّسة.

أتفق مع الشيخ الشيهاني في منهجه الحذر تجاه مسألة تفاضل الأنبياء، إذ يُجسِّد هذا النهجُ التزامًا عميقًا بالنصوص الشرعية ورفضًا للخوض في تأويلاتٍ لا تُبنى على أدلةٍ قطعية. فتركيزه على أن التفاضل إلهيٌ محضٌ يحمي العقيدةَ من الانزلاق إلى مقارناتٍ مجازفةٍ قد تُقلل من شأن أي نبيٍ، كما أن تحفُّظَه عن حَصر "أولي العزم" بأسماء محددةٍ دون نصٍّ صريحٍ يُذكِّرنا بأهمية التمييز بين اليقيني والاجتهادي في الأمور العقدية. هذا المنهجُ لا يعكس فقط دقةً علميةً، بل يُعبِّر عن ورعٍ دينيٍ يرفض التحدث بغير علم، وهو نهجٌ ضروريٌ في زمن تتعرض فيه الثوابتُ الدينية لتأويلاتٍ

[1]– حمو بن عيسى الشيهاني، المرجع السابق، ص 403.

المبحث الثاني: معجزات الرسل والفرق بينها وبين الكرامات:

اختار الله عز وجل بحكمته أن يربط دعوات الأنبياء الرسل بآيات ودلائل تبرهن على صدقهم وتثبت أن الرسالات التي جاؤوا بها هي وحي إلهي، وإحدى هذه الدلائل هي المعجزات وقد أولى العلماء اهتماماً كبيراً بدراستها لتأكيد صحتها وبيان دلالتها على النبوة وتفسير كيفية إعجازها.

المطلب الأول: معجزات الرسل:

العجز والمعجز والمعجزة: الضعف، والتعجيز: التثبيط، والنسبة إلى العجز.

ومعجزة النبي صلى الله عليه وسلم ما أعجز به الخصم عند التحدي، والهاء للمبالغة[1].

وفي الصحاح: العجزُ: الضعف، تقول: عجزت عن كذا بالكسر عجزًا، ومَعْجِزة ومَعْجَزَة ومَعْجِزًا ومَعْجِزًا بالفتح أيضًا على القياس.

والمعجزة: واحد معجزات الأنبياء، وأعجز الشيء أي فاته، عاجز فلانًا إذا ذهب فلم يصل إليه[2]، وهو في الحقيقة اسم فاعل مأخوذ من العجز وهو زوال القدرة عن الإتيان بالشيء من رأى أو تدبير[3].

قال الشوكاني في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِّن رِّجْزٍ أَلِيمٌ**﴾[4]، إن الكفار سعوا جاهدين في إبطال الآيات الإلهية التي نزلت على الرسل، فطعنوا فيها وشككوا الناس بصدقها، وصَدّوهم عن اتباعها، وأما معنى كلمة (مُعَاجِزِينَ) في الآية فهو يدل على أنهم كانوا يسابقون القدر الإلهي بظنهم أنهم يستطيعون الفرار من عقاب الله أو التغلب على حكمته كمن يُجاهر بإنكار البعث ويُصرّ على تكذيبه، ظانًّا أن ذلك يُنجيه من حساب الآخرة، ويُشتق المعنى من

---

[1]- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج 02، د ت، ص 181.

[2]- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، ج 03، ط 02، دار العلم للملايين، بيروت، 1987، ص 883-884.

[3]- عمر سليمان الأشقر، الرسل والرسالات، ط 02، مكتبة الفلاح، الكويت، 1983، ص 121.

[4]- سورة سبأ، الآية: 05.

مادة (عَجَزَ) في اللغة، حيث يُقال: "عَاجَزَهُ" أي سابقه أو غالبه، و"أَعْجَزَهُ" إذا فَضَلَه في السرعة أو القدرة[1].

يعرف الشيخ أطفيش المعجزة بأنها: "الحدث الخارق للعادة، الذي يظهر على يد مدعي النبوة في زمن التكليف، مقرناً بتحدي الخصوم لإثبات صدق دعواه". بينما يرى البيجوري أنها: "كل أمر خارق للعادة يظهر على يد النبي صلى الله عليه وسلم، سواء أكان مصاحباً للتحدي أم لا".

ويبرز الأستاذ حمو بن عيسى الشيهاني الخلاف الجوهري بين التعريفين؛ فالأول يشترط اقتران المعجزة بالتحدي، بينما الثاني لا يراه شرطًا، مستندًا في ذلك إلى رأي الشيخ بيوض الذي يؤكد أن التحدي هو الفيصل بين المعجزة والكرامة؛ فالأولى خاصة بالأنبياء لدعم رسالاتهم، كناقة صالح وعصا موسى، بينما الثانية تُجرى على أيدي الأولياء دون ادعاء نبوة[2].

ويَستنتج الشيهاني أنَّ الشيخ بيوض يختزل المعجزة النبوية في القرآن الكريم وحده؛ لكونه الوحيد الذي اقترن بالتحدي الصريح، كقوله تعالى: ﴿**قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا**﴾[3]، خلافا لِما يذكر من خوارق مادية (كشقّ القمر أو حنين الجذع)، التي يرى أنَّها تدخل في باب الكرامات أو الخوارق التي لا تقاس بمستوى إعجاز القرآن الكريم.

ويؤكد الشيهاني أنَّ هذا الرأي لا ينفي وقوع الخوارق الأخرى زمن النبي صلى الله عليه وسلم، بل يرفض تصنيفها كمعجزات بالمعنى الاصطلاحي؛ لأنَّ النبي لم يقيمها دليلا على نبوته خلافا لقرآنه الذي تكرر التحدي به، كما في قوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ**﴾[4].

[1]- محمد بن عبد الله الشوكاني، فتح القدير، ج 04، دار الكلم الطيب، دمشق، 1414هـ، ص 313.

[2]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 302.

[3]- سورة الإسراء، الآية: 88.

[4]- سورة العنكبوت، الآية: 50-51.

وينقل الشيهاني عن الشيخ بيوض رفضه لمن أنكر تلك الخوارق بدعوى حصر المعجزة في القرآن، قائلاً: "إنكارها قول بغير علم؛ فالنبي لم يدعها دليلاً على نبوته فكيف تنفى؟!"، وهكذا يجمع الرأي بين إثبات الخوارق النبوية وتمييزها عن الإعجاز القرآني الفريد بالتحدي والديمومة[1].

أرى أن التمييز بين المعجزة والكرامة في ضوء اشتراط التحدي أو عدمه يقدم منهجًا دقيقًا لفهم طبيعة الخوارق في السياق الإسلامي؛ فاشتراط التحدي ليس مجرد تفصيل لفظي، بل هو تأكيد على الغاية من المعجزة كدليل حاسم على صدق النبوة، يوجه العقل إلى التصديق دون التباس، وهذا يبرز حكمة الله في اختلاف أدلة الأنبياء؛ فلكل رسول معجزة تناسب قومه وثقافتهم، لكن القرآن جاء شاملاً لكل العصور، متحديًا العقل البشري في أعمق ملكاته: الفكر والبيان.

كما أن تركيز الشيخ بيوض على أن القرآن هو المعجزة الوحيدة للنبي صلى الله عليه وسلم لا يقلل من شأن الخوارق الأخرى، بل يرفع من مكانة القرآن كدليل أعظم يستوعب كل تحديات الزمان، ويبقى حجة على كل مكذب، وهنا تظهر عظمة الإسلام في توجيه الإنسان إلى التفكر والتدبر بدل الاعتماد على المعجزات المادية، التي قد تذهل العين لكنها لا تغير القناعات إلا مؤقتًا.

أضف إلى ذلك أن هذا التصنيف يحمي العقيدة من الانزلاق نحو الخرافات؛ فبينما تعتبر الكرامات دليلًا على صدق الولاية للصالحين، تبقى منفصلة عن مقام النبوة الذي يحتاج إلى برهان لا يشك فيه عاقل عبر العصور، وهذا يتوافق مع روح الإسلام العقلانية التي ترفض الأسطرة، وتجعل الإيمان مبنيًا على اليقين لا على المعجزات العابرة.

وأخيرًا فإن تأكيد الشيخ الشيهاني على أن إنكار الخوارق النبوية الأخرى قول بغير علم، يذكرنا بضرورة التوازن في التعامل مع النصوص الشرعية؛ فالإيمان بالغيب يشمل كل ما ورد في الوحي من غير تعدٍ أو تأويل يعارض النقل الصحيح، مع الحرص على عدم الخلط بين الأدلة القطعية (كالقرآن الكريم) والأحداث الخارقة التي تثبتها السيرة دون جعلها أساسًا للعقيدة.

من خلال دراستي لموضوع معجزات الرسل أرى أن التمييز بين "المعجزة" و"الكَرامة" بناءً على اقتران التحدي يُعدّ منهجًا دقيقًا لفهم أدلة النبوة، إذ يحفظ للقرآن مكانته الفريدة كمعجزة عقلية خالدة

[1]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 303.

تتحدى الإنسانية عبر العصور، بينما تُصنَّف الخوارق المادية الأخرى – وإن صحت – ضمن إطار الكرامات الداعمة لصدق النبي دون أن ترتقي لمستوى الإعجاز التشريعي والبياني للقرآن، وهذا التصنيف لا ينفي وقوع تلك الخوارق، لكنه يوجه العقل إلى التركيز على البرهان الأقوى الذي يستوعب اختلاف العقول والأزمنة، مما يحمي العقيدة من الانجراف نحو التعلق بالأساطير أو الخوارق المؤقتة، ويُرسخ الإيمان على أساس متين من التدبر واليقين، كما أن التأكيد على عدم إنكار الخوارق النبوية – كشق القمر – يُذكّر بضرورة الجمع بين إثبات النصوص الشرعية وترتيب الأولويات في فهم الأدلة، بحيث تبقى الغايةُ من المعجزاتِ إقامةَ الحجةِ على صدق الرسالة، لا إبهارَ الحواس فحسب.

المطلب الثاني: الفرق بين المعجزة والكرامة:

يُبرز وينتن أن الشيخ أطفيش يُقلل من شأن الكرامات المرتبطة بالأولياء، ويرى أن ذلك نابعٌ من سعيه لمحاربة المبالغات الصوفية التي انتشرت في زمنه، مثل تقديس مزارات الأولياء، فوفقًا لتحليل وينتن يحاول أطفيش إعادة تعريف "الكرامة الحقيقية" على أنها مرتبطة باليقين بالله والتجرد الروحي، لا بمجرد خوارقَ مادية. لكن وينتن يشكك في فعالية هذا التعريف، قائلاً إنه قد يؤدي إلى إفراغ الكرامة من مضمونها العملي، خاصةً أن أطفيش نفسه يعترف بأن الله قد يُجري خوارقَ لغير المؤمنين، مما يُضعف الربط بين الكرامة والصلاح[1].

ويتفق وينتن مع الشيخ رشيد رضا في أن إظهار الكرامات قد يكون "فتنة"، لكنه ينتقد حصر الكرامة الحقيقية في "الإخفاء والكتمان"، معتبرا أن هذا الرأي يتجاهل النماذج التاريخية لكرامات الصحابة التي ذُكرت في المصادر الإسلامية بشكلٍ علني (كإنزال المطر بدعاء عمر بن الخطاب)، ويُشير إلى أن هذا التناقض يُظهر إشكاليةً في المنهج الذي يعتمده أطفيش ورضا، حيث يُحكمان معاييرَ نظريةٍ قد تتعارض مع النصوص التأسيسية للإسلام[2].

ويخلص وينتن إلى أن تمييز أطفيش بين المعجزة والكرامة –رغم نبل مقصده في محاربة الخرافات– يعاني من اختزال مفرطٍ لمفاهيمَ معقدة في الفكر الإسلامي، فمن جهة يهمش دور الخوارق النبوية غير

[1]– مصطفى بن ناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 253.

[2]– مصطفى بن ناصر وينتن، المرجع السابق، ص 253.

المقرونة بالتحدي، ومن جهة أخرى، يُضعف قيمة الكرامات كأحد مظاهر الإيمان. ويُوصي وينتن بضرورة دراسة هذه المفاهيم في إطارها التاريخي والكلامي الأوسع، بدلًا من حصرها في شروطٍ قد لا تستوعب تنوع التجربة الدينية[1].

أثناء دراستي لرؤية الشيخ أطفيش في الفرق بين المعجزة والكرامة، أجد أن سعيه لربط الكرامة باليقين الروحي دون الخوارق المادية نابعٌ من حرصه على تجاوز المظاهر الشكلية التي قد تتحول إلى ممارساتٍ خرافية، لكنني ألاحظ أن هذا التوجه – رغم نبل مقصده – قد يُهمش دورَ الكرامات الواقعية التي وردت في السيرة النبوية وسِيَر الصحابة، كإنزال المطر بدعاء عمر، والتي تُعتبر شواهدَ عمليةً على تأييد الله لعباده الصالحين، كما أن اشتراطه "الإخفاء" في الكرامة يتعارض مع طبيعة بعض النماذج التاريخية التي أُعلنت لخدمة الدعوة، مما يستدعي مراجعةَ هذا الشرط لتتوافق مع النصوص دون إلغائها، وأتفق مع وينتن في أن المبالغة في تبسيط المفاهيم قد تُفقدها عمقها الشرعي ولكنني أرى أن تركيز أطفيش على الإعجاز القرآني كأساس للإيمان يظل خطوة مهمة لتوطيد المنهج العقلاني في مواجهة الخرافات شرط ألا يُغلق الباب أمام الإيمان بالغيب الذي تثبته النصوص الصحيحة.

المطلب الثالث: معجزات الرسول محمد صلى الله عليه وسلم:

يرى الأستاذ وينتن أن معجزات النبي محمد صلى الله عليه وسلم متعددة ومتنوعة وقد أفرد لها الشيخ اطفيش كتابًا خاصًا بعنوان "السيرة الجامعة من المعجزات اللامعة"، حيث جمع فيه الروايات المختلفة عن معجزات النبي صلى الله عليه وسلم دون أن يُخضعها لتمحيص أو تحقيق دقيق، بل اكتفى بجمعها وتوثيقها، كما أشار إلى هذه المعجزات في قصائده التي مدح فيها النبي صلى الله عليه وسلم، والتي بلغ عددها ست قصائد، ومن أجل تنظيم هذه المعجزات، يمكن تصنيفها إلى معجزة القرآن الكريم، ثم باقي المعجزات الأخرى[2].

[1]- مصطفى بن ناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 253.

[2]- مصطفى بن ناصر وينتن، المرجع السابق، ص 253.

أولا. معجزة القرآن الكريم:

يؤكد وينتن أن تركيز أطفيش على القرآن كـ"معجزة أساسية" يُبرز محاولةً لاختزال الإعجاز النبوي في بعد واحد، رغم إقراره بوجود معجزات أخرى، ويُفسر الأستاذ هذا التركيز بأنه استجابة لسياق تاريخيٍ سيطرت فيه النزعات العقلانية على الفكر الإسلامي، حيث أصبح القرآن الكريم –بوصفه نصا قابلاً للدراسة اللغوية والعقلية– أكثرَ قبولا في الحوار مع المستشرقين والمشككين، ولكنه يُشكك في منطق أطفيش القائل بأن "صرف الهمة عن معارضة القرآن الكريم" هو وجه من وجوه إعجازه معتبرا أن هذا الرأي يخلط بين الإعجاز الذاتي للقرآن الكريم والاستجابة البشرية له والتي قد تتأثر بعوامل اجتماعية أو نفسية غير مرتبطة بالإعجاز نفسه[1].

وينتقد وينتن التناقضَ الظاهري في شرح أطفيش لأوجه إعجاز القرآن الكريم، خاصةً قوله: "وبصرف الهمة عن معارضته وعارضه قليل فافتضحوا"، فبحسب وينتن إذا كان الإعجاز يُقاس بعدم القدرة على المعارضة، فكيف نفسر وجود محاولاتٍ قليلةٍ –وإن فشلت– كتلك التي ذكرها المؤرخون مثل مُسَيْلِمَة الكذاب؟! ويُعلق وينتن بأن أطفيش يحاول التوفيقَ بين نظريتين متعارضتين في التراث الإسلامي[2]:

- ✓ نظرية الإعجاز اللغوي (التي تُرجع عدم المعارضة إلى تفوق القرآن البياني).
- ✓ نظرية الصرفة (التي تُرجعها إلى منع الله الناسَ نفسيًّا من المحاولة).

ويرى وينتن أن هذا التوفيقَ يُضعف الحجةَ القرآنية، لأنه يُعيد الإعجاز إلى قوةٍ غيبيةٍ خارجيةٍ بدلًا من إثباته في النص ذاته.

يُشير وينتن إلى أن أطفيش يتعامل مع إعجاز القرآن كـ"حقيقة مطلقة" دون ربطها بالسياق التاريخي لظهور الإسلام، فمثلاً عندما يذكر أطفيش أن القرآنَ جمع علومًا لم تُجمع في كتابٍ آخر يُعلق وينتن بأن هذه العبارةَ تنتمي إلى الخطاب الدعوي الإسلامي التقليدي لكنها لا تصمد أمام النقد التاريخي المقارن، إذ أن مواضيع مثل التشريع والأخلاق موجودةٌ في كتب الأديان الأخرى، وإن اختلفت

[1]– مصطفى بن ناصر وينتن، المرجع السابق، ص 261.

[2]– مصطفى بن ناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 262.

في المنهج، ويُضيف أن اختزال إعجاز القرآن في "الإيجاز والبلاغة" يهمش أبعادًا أخرى كالإعجاز العلمي أو التشريعي الذي يُروج له مفكرو الإسلام الحديث[1].

يخلص وينتن إلى أن منهج الشيخ أطفيش في تناول معجزات النبي صلى الله عليه وسلم – رغم سعيه لتأكيد تفرد الإسلام – يعكس أزمةَ التأصيل الشرعي في مواجهة الحداثة، فمن جهة يُبالغ في جمع الروايات لتعضيد القداسة النبوية، ومن جهة أخرى يُضيق مفهوم الإعجاز ليناسب الخطاب العقلاني ويُوصي الأستاذ بضرورة فصل الدراسات العقائدية عن الحواشي الدفاعية ودراسة الإعجاز القرآني في إطار مقارناتٍ موضوعيةٍ مع النصوص الدينية الأخرى.

ثانيا. المعجزات الأخرى:

يرى الأستاذ وينتن أن الشيخ أطفيش –في كتابه "السيرة الجامعة من المعجزات اللامعة"– انخرط في عملية جمعٍ واسعةٍ للروايات التي تنسب خوارقَ إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم، دون تطبيق منهجيةٍ نقديةٍ لفحص الأسانيد أو المتن، ويُشير وينتن إلى أن هذا الجمعَ يُعبِّر عن نزعةٍ دفاعيةٍ لتقوية الهوية الإسلامية في مواجهة التحديات الفكرية في القرن التاسع عشر، لكنه يُكرِّس –وفقًا لتحليله– "ثقافة التراكم الكمي" التي تهمش الجودةَ العلميةَ لصالح الكم، فمثلاً إدراج أطفيش لرواية كلام الحمار أو طلب الظبية إطلاق سراحها –رغم تحفظه على ضعف أسانيدها– يظهر تناقضا بين نيته التوثيقية ورغبته في الحفاظ على صورة النبي كمعجز فوق النقد[2].

ويؤكد وينتن أن معظم الخوارق المذكورة (كنبع الماء من أصابعه أو إكثار الطعام) لا تستوفي شروطَ المعجزة بالمعنى الاصطلاحي (التحدي المباشر، وارتباطها بدعوى النبوة)، بل تُصنَّف –بحسب المنطق الكلامي– كـ"كرامات نبوية"، ويُعلِّق وينتن بأن توسيع مفهوم "المعجزة" ليشمل أيَّ خارقٍ مرتبط بالنبي صلى الله عليه وسلم يُضعف الحُجَّةَ المركزية للإسلام (القرآن)، ويحول الإعجازَ إلى سرديةٍ أسطورية تخدم التبرير الديني أكثر من البحثَ العلمي، كما يشير إلى أن هذا التوسيع يكرس فكرة خطيرة مفادها أن "كل خارقٍ معجزة" مما يفتح البابَ لخرافات لا ضابط لها.

[1]– مصطفى بن ناصر وينتن، آراء المرجع السابق، ص 263.

[2]– مصطفى بن ناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 264.

يبرز وينتن أن اعتماد أطفيش على روايات الآحاد (كالحديث عن انشقاق القمر) –والتي اعتمدها قبله الباقلاني والآمدي– لا يمثل دليلا قطعيا على وقوعها، خاصة مع غياب الشواهد التاريخية الخارجية (كالنقوش أو الكتابات المعاصرة)، ويضيف أن تبريرَ الباقلاني بقوله: "تناقلها أهل الآثار دون إنكار يؤكد صحتها" – هو تبرير سطحي يُغفل حقيقة أن عدم الإنكار قد يعود إلى عوامل ثقافية أو سياسية، لا إلى صحة الرواية ويعلق وينتن: "لو طبقنا هذا المنطقَ على كل الأساطير الدينية العالمية، لتحول التاريخ إلى ساحةٍ للخرافات المتنافسة"[1].

يُؤيد وينتن انتقادَ الشيخ رشيد رضا لتحوُّل سيرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى "سردٍ للغرائب"، بدلًا من كونها مصدرا للعبرة والاقتداء الأخلاقي، فبحسب تحليل وينتن فإن التركيز على خوارق مثل كلام الشاة المسمومة أو علاج عين علي يشتت الانتباه عن الرسالة الحضارية للإسلام، ويحول النبي من قائدٍ مُصلحٍ إلى "شخصية خارقة" تقدس لِما تفعله لا لِما تعلمه، ويشير إلى أن هذا الانزياح يعبر عن أزمة في الفكر الإسلامي الحديث، حيث يعاد إنتاج التراث دون تمييز بين الجوهر والزائف.

يلاحظ وينتن أن الشيخ أطفيش – رغم تحفظه على بعض الروايات (كرفضه لقصة الظبية ووصفها بـ"الخبر الموضوع") – يقع في تناقضٍ عندما يُدرجها في كتابه دون حذفها، ويُفسر وينتن هذا بأن أطفيش وقع بين مطرقة الرغبة في "التوثيق الشامل" وسندان الحفاظ على المصداقية العلمية، كما يُشير إلى أن انتقاد أطفيش لضعف بعض الروايات لا يمنع من استغلالها لاحقًا كأدلةٍ في الخطاب الدعوي، مما يُظهر ازدواجيةً في التعامل مع النصوص[2].

يخلص وينتن إلى أن جمع الشيخ أطفيش لمعجزات النبي صلى الله عليه وسلم –رغم قيمته التوثيقية– يكرس ثلاثة إشكاليات كبرى في الدراسات الإسلامية[3]:

- ✓ الخلط بين الإعجاز والكرامة، مما يُضعف الحُجَّةَ العقلية للقرآن.
- ✓ الاعتماد على روايات غير مُحقَّقة، مما يُهدد المصداقية التاريخية للسيرة.
- ✓ الانزياح عن الجوهر الأخلاقي للإسلام لصالح الترويج للخوارق.

[1]– مصطفى بن ناصر وينتن، المرجع السابق، ص 264.

[2]– مصطفى بن ناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 265.

[3]– مصطفى بن ناصر وينتن، المرجع السابق، ص 265.

- ✓ ويوصي وينتن بإعادة دراسة هذه الروايات في ضوء المنهج النقدي الحديث، وفصلِ ما هو عقائدي عن ما هو تاريخي، وتوجيهِ الاهتمام نحو البعد الحضاري لرسالة النبي صلى الله عليه وسلم.

أثناء دراستي لمعجزات الرسول ﷺ أرى أن تركيز الشيخ أطفيش على القرآن كمعجزة مركزية يعد محاولة ذكية لدعم الحجة العقلية للإسلام في عصر تسيطر فيه النزعات المادية، لكن جمعه للروايات الضعيفة حول الخوارق الأخرى – دون تمحيص نقدي – يضعف مصداقية المنهج، إذ يحوّل السيرة النبوية إلى سرد أسطوري يشتت الانتباه عن جوهر الرسالة الأخلاقية والحضارية، وأتفق مع وينتن في أن الخلط بين الإعجاز القرآني الفريد (القائم على التحدي والديمومة) وبين الخوارق العابرة (ككلام الحيوانات) يهدد التوازن بين الإيمان بالغيب والمنطق العقلي، خاصة عندما تُستخدم هذه الروايات كأدلة دفاعية تكرّس ثقافة التبرير بدل التفكر، ورغم ذلك أعتقد أن محاولة أطفيش تعكس حرصًا على تأكيد قداسة النبي ﷺ في سياق تاريخي مضطرب، لكن الأولوية اليوم يجب أن تكون لفصل الجوهر التشريعي والأخلاقي للإسلام عن الحواشي الخارقة، ليبقى القرآن نورًا هاديًا يتجاوز الزمان والمكان.

المبحث الثالث: الكتب المنزلة:

لقد منح الله عز وجل رسله معجزات تبرهن على صدق رسالتهم وترد على المشككين وأنزل عليهم كتباً فيها الشرائع والأحكام والتي كانت هداية لأقوامهم، فكان التصديق بهذه الكتب والإيمان بها جزءاً لا يتجزأ من الإيمان بالنبوة وقد تطرق علماء الاباضية ومنهم الشيخ اطفيش والشيخ بيوض إلى هذا الموضوع وأوضحوا الجوانب العقائدية المرتبطة بها مسلطين الضوء على دور الكتب السماوية في ترسيخ الإيمان وترسيخ العقيدة.

المطلب الأول: تعريف الكتاب والصحيفة:

أولا. تعريفهما:

يعرف الأستاذ حمو بن عيسى الشيهاني مفهوم "الكتاب" لغةً بأنه مشتق من المصدر "كَتَبَ"، الذي يعود إلى معنى ضم الأشياء وربطها كضم الأديم إلى الأديم بالخياطة ثم تطور استخدامه ليشمل ضم الحروف والكلمات في تركيبٍ مُعَبِّر، أما "الصحيفة"، فتُفهم في أصلها اللغوي على أنها الورقة أو الجلد الذي يُكتَب عليه، لتحمل في طياتها معاني التوثيق والحفظ.

وفي السياق الاصطلاحي يرى الأستاذ الشيهاني أن "الكتاب" في التشريعات السماوية هو الوحي المُنَزَّل الذي يحتوي شرائع الله وأحكامه، كالتوراة والإنجيل والزبور وصحف إبراهيم وموسى، مع تأكيده على مركزية القرآن الكريم كخاتمة الكتب المعتَمَدة، ويُشير إلى أن تعددية الكتب السماوية تعكس حكمة الله في مخاطبة الأمم عبر العصور، دون تقييدٍ بعددٍ محددٍ، بل بالإيمان بجنسها وما صُرّح باسمه في النصوص القطعية[1].

الشيهاني يُقدّم تعريفًا لغويًا واصطلاحيًا واضحًا لكنه يكتفي بعرض مبسط دون تعمق في المصادر اللغوية أو الاستشهاد بالمراجع المعتمدة في علوم اللغة والاصطلاح، كما يغيب في عرضه التمييز بين مفهوم "الكتاب" و"الصحيفة" في الفقه المقارن ولا يورد نقاشًا حول اختلافات المدارس الإسلامية في تفسير الكتب السماوية السابقة مما يحد من شمولية التحليل.

[1]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض وآثاره في الإصلاح، ط 01، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011، ص 305.

ويناقش الأستاذ الشيهاني مفهوم "إنزال الكتب" كدليلٍ على علوِّ منزلتها الربانية، مُؤَكِّدًا أن "الإنزال" هنا لا يرتبط بحركةٍ مكانية، بل هو تعبير مجازي عن صدورها من الله العليم الخبير، ويُوسِّع هذا المفهوم ليشمل إنزال النعم كالأنعام والحديد، كإشارةٍ إلى أن كل ما في الكون مسيَّرٌ بحكمة إلهية.

ويُبرز الأستاذ الشيهاني في تحليله أن الشيخ اطفيش لم يُفْرِد تعريفًا دقيقًا لمصطلحي "الكتاب" و"الصحيفة" في مؤلفاته، سواء من الناحية اللغوية أو الاصطلاحية، مما قد يُفسِّر –حسب رأي الشيهاني– غيابَ التركيز المنهجي على هذين المفهومين في بعض الدراسات الشرعية[1].

ويُؤكد الأستاذ الشيهاني –وفق رؤيته– أن الإيمان بالكتب السماوية لا يتطلب حصرًا في عددٍ معينٍ، بل يقوم على تصديق مجملها، مع التفصيل في ما ذُكِرَ منها في القرآن والسنة النبوية، ويُشدِّد على أن القرآن يظل المرجعَ الأسمى الذي ينسخ ما قبله ويَحفظه الله من التحريف.

الشيهاني يناقش موضوعًا مهمًا بتوسعة المعنى المجازي لـ"الإنزال" لكن التحليل يفتقر إلى الاستناد إلى مصادر تخصصية في علوم التفسير واللغة كما يغيب عنه عرض الآراء المختلفة حول مفهوم الإنزال خاصة بين الفرق الإسلامية، وكذلك نقده للشيخ اطفيش يبدو عامًا دون تقديم أمثلة محددة مما يقلل من قوة الحجة، وأخيرًا التأكيد على مكانة القرآن جاء دون تعميق في آليات النسخ أو الحفظ، مما يُبرز الحاجة إلى توسعة بحثية أكثر منهجية.

يعرف الأستاذ مصطفى وينتن مصطلح "الصحيفة" لغويا بأنها القرطاس أو الورقة المكتوبة، وجمعها صحف أو صحائف، وهي تحمل دلالة مطابقةً لمفهوم "الكتاب"، ما يجعل اللفظين متداخلين في الدَّلالة ويُستخدَمان بوصفهما مُترادفَين في السياقات العامة[2].

أما اصطلاحًا فيرى الأستاذ بأن كلا المصطلحَين ("الكتاب" و"الصحيفة") يُشيران إلى الوحي المنزَّل من الله تعالى على رسله، حيث يتضمنان الأحكامَ التشريعية والشرائعَ التي بُعِث بها كل رسول، مع تركيزه على أن وظيفة الكتابة والحفظ هي السمة الغالبة في كليهما.

[1]– نفسه، ص 306.

[2]– مصطفى بن الناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، ط 01، جمعية التراث، القرارة – الجزائر، 1996، ص 262.

يرصد وينتن أنَّ استخدام المصطلحَين في النصوص الشرعية يتفاوت بحسب السياق؛ فـ**"الصحيفة"** تُستعمل غالبًا للدلالة على الكتابة الجزئية أو المؤقتة، بينما يُحمَّل مصطلح "الكتاب" دلالةً أعمق تشمل التدوين الشامل والمرجعية التشريعية الدائمة، مع تأكيده على أن هذا التمييز لا يُخرجها عن الإطار المترادف في الجوهر.

ويُبرز الأستاذ دور هذين المصطلحَين في فهم طبيعة الوحي وكيفية حفظه حيث يشيران معًا إلى الجانب التكاملي بين الكتابة والتبليغ في نقل الشرائع، مع الإشارة إلى أنَّ هذا التلازم يُعد سمةً أساسيةً في المنهج الإسلامي لضمان حفظ النصوص من التحريف[1].

ثانيا. حاجة الناس إلى الكتب السماوية:

إن الحاجة إلى الكتب السماوية تعد من أعمق احتياجات الإنسان الروحية والاجتماعية، كما يوضح الأستاذ حمو بن عيسى الشيهاني في تحليله، فالإنسان بتركيبته المعقدة وحياته المتشابكة، لا يستطيع أن يُنظِّم شؤونه الفردية والجماعية دون مرجعية تشريعيةٍ عادلة، صحيح أن البشرية قد أبدعت عبر العصور نظماً وقوانينَ وضعيةً لضبط الحياة لكنها تظل –مهما بلغت من الدقة– عاجزة عن تحقيق الكمال والإنصاف، لكونها نتاجَ عقلٍ محدودٍ وخبرة نسبية، قد تشوبها الأهواء أو تقيدها الظروف[2].

وهنا يتجلى دور التشريع السماوي الذي يصدر عن خالق الإنسان العليم بأسراره، المحيط باحتياجاته المادية والروحية كما يؤكد الشيهاني، فالله سبحانه –وهو الخالق المدبر– وحده يملك أن يشرِع للناس ما يحقق التوازن بين متطلبات الجسد والروح، وبين حقوق الفرد والمجتمع، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿**أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**﴾[3].

ولا يقتصر دور الكتب السماوية على تنظيم الحياة فحسب، بل هي بمثابة «الفرقان» الذي يُخرِج الإنسان من ظلمات الجدل بين صوت العقل ونزوات الهوى، كما يذكر الشيهاني. فالعقل البشري ـ رغم مكانته ـ لا يستقلُّ بتمييز الحق من الباطل دون استنارةٍ بوحي السماء، كالعين التي لا تبصر في

[1]– مصطفى بن الناصر وينتن، آراء الشيخ محمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 270.

[2]– حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 306.

[3]– سورة الملك، الآية: 14.

الظلام دون نور، ولولا هداية الوحي لظلَّت البشرية تتخبط في متاهات الآراء المتناقضة، وتغرق في صراعات المصالح الضيقة.

أما السعادة الحقيقية ـ في الدنيا والآخرة ـ فلا تُكتَسب إلا باتباع المنهج الرباني، فهو التشريع الوحيد الذي يجمع بين حكمة الخالق ورحمته، كما يشير الأستاذ الشيهاني. فالله تعالى لا يُشرّع إلا ما يُصلح حياة الإنسان ويُقرّبه من غاية وجوده، ولا ينهى إلا عما يُفسد فطرته ويُبعِده عن جادة الصواب. لكنَّ الكتب السماوية السابقة ـ بحسب رأي الشيهاني ـ لم تسلم من التحريف والتبديل عبر الزمن، مما جعل القرآن الكريم –المحفوظ بحفظ الله– هو المرجعية الأخيرة والأكمل للبشرية كما جاء في قوله تعالى: ﴿**أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾[1].

الشيهاني يقدّم عرضًا مقنعًا لأهمية الكتب السماوية مع تركيز جيد على الحاجة الروحية والاجتماعية لكنه يفتقر إلى دعم التحليل بمراجع معاصرة في علم الاجتماع الديني أو الفلسفة الدينية، كما يغلب الطابع الخطابي والتقريري على الطابع النقدي أو التحليلي مع غياب عرض نقدي للمنظومات التشريعية الوضعية ومقارنة أكثر موضوعية بينها وبين التشريع السماوي، وأخيرًا حديثه عن التحريف في الكتب السابقة يحتاج إلى توثيق علمي أدق يُبرز الموقف الفقهي والتاريخي.

وأرى أن كلام الأستاذ حمو بن عيسى الشيهاني يُلامس جوهرَ الحقيقة التي تفتقدها الكثيرُ من النظم الوضعية اليوم، فالإنسان ـ بفطرته ـ يشعر بحدودِ عقلِه وقصورِ معرفتِه، خاصةً في القضايا المصيرية المتعلقة بالغاية من الوجود، والعدالة المطلقة، ومصير النفس بعد الموت، وهنا تبرزُ الحكمةُ الإلهيةُ في إرسال الكتب السماوية؛ لتربطَ الإنسانَ بخالقه، وتُخرِجَه من دائرة الاجتهادات النسبية إلى نور اليقين[2].

وأتفق مع الأستاذ الشيهاني في أن العقلَ ـ دون وَحيٍ إلهيٍّ ـ أشبهُ ببوصلةٍ بلا إبرة، قد تُوجهه الأهواءُ أو تُشوّشُ عليه الظروفُ، بينما الوحيُ يُعيدُ التوازنَ بين العقل والقلب، وبين المادة والروح، فما أحوجنا اليومَ –في زمنِ التيه الفكري والصراعات المادية– إلى العودة لهذا "الفرقان" الرباني الذي يحفظُ للإنسان إنسانيته، ويُذكّره بأن سعادته لا تكتمل إلا باتّباعِ منهجِ مَن خلقَه وهو أعلمُ بما يُصلحه.

[1]– سورة الأعراف، الآية: 54.

[2]– حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 306.

كما أؤمن بأن القرآن الكريم -بكونه الكتابَ الوحيدَ المحفوظَ من التحريف- لم يقدّم للناس مجردَ تشريعاتٍ جافة، بل صنع منهم أمةً متوازنةً، تجمع بين عبادةِ الخالقِ وإعمارِ الأرض، وتُحقِّقُ العدلَ دون إغفالِ الرحمة. وهذا ما يعجزُ عنه أيُّ نظامٍ بشريٍّ، لأنه يُركِّزُ على الظاهرِ غالباً، ويغفلُ عن تسويةِ شؤونِ القلبِ والضمير.

وفي الأخير أعتقد أن كلمات الأستاذ الشيهاني تفتحُ نافذةً للتفكيرِ في عمقِ الحكمةِ من نزولِ الكتب السماوية، ليس كمجرد نصوصٍ تاريخية، بل كمنهجٍ حيويٍّ قادرٍ على قيادةِ البشريةِ إلى برِّ الأمان، لو أدركتْهُ وعملتْ به.

في تأمُّلي لتعريفَي "الكتاب" و"الصحيفة" أرى أن التمييزَ بينهما يعكس تنوُّعَ أساليب الوحي الإلهي في مخاطبة البشر عبر العصور، فـ"الكتاب" بوصفه تشريعًا شاملًا (كالقرآن) يُمثِّلُ منهجًا متكاملاً للحياة، بينما "الصحيفة" تُجسِّدُ توجيهًا مرحليًّا أو جزئيًّا يتناسب مع ظروف أقوامٍ مُحدَّدين، وهذا التنوُّعُ يُبرِزُ حكمةَ الله في مراعاةِ اختلافِ احتياجات الأمم مع الحفاظِ على جوهر الرسالة: التوحيدُ وتهذيبُ النفس، وأتفقُ مع الشيهاني في أن الإيمانَ بالكتب السماوية لا يقتصرُ على التصديق المجرد، بل يستلزمُ تفعيلَها كمَراجعَ أخلاقيةٍ تُوازنُ بين العقل والروح، خاصةً في عصرنا حيث تُسيطرُ النظمُ الوضعيةُ التي تفتقرُ إلى العدالة الشاملة، كما أؤمنُ أن القرآنَ – بحفظه الإلهي – يظلُّ النموذجَ الأمثلَ لِكيفيةِ دمجِ التشريعِ بالحكمة، مما يجعله قادرًا على قيادةِ الإنسانيةِ نحو السكينةِ الفكريةِ والاجتماعية، لو أخلصتْ في تبني مبادئه.

المطلب الثاني: عدد الكتب وأسماؤها:

قام الأستاذ وينتن بإعادة صياغة الإشكالية القرآنية الخاصة بعدد الكتب السماوية بشكل جذري، مُبرزًا أن النص القرآني لم يُحدد رقمياً كمية الكتب أو الصحف المنزلة، بل اكتفى بالإشارة إلى بعضها كتوصيف لحِكْمَة إلهية مرتبطة بمراحل تاريخية محددة (كالتوراة لموسى والإنجيل لعيسى عليهما السلام)، وينتقد الأستاذ الموقف التقليدي للشيخ اطفيش الذي يربط بشكل حتمي بين إرسال الرسول وإنزال كتاب مكتوب، مستندا بقوله تعالى: ﴿**وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ**﴾[1]، معتبراً أن هذه الرؤية تفتقر إلى

[1]- سورة الحديد، الآية: 25.

دليل نصي قاطع، بل تُعارضها سياقات قرآنية كحالة آدم –عليه السلام– الذي لم يُنسب إليه كتابٌ مع كونَه أبا الأنبياء[1].

ويؤكد وينتن أن مفهوم "الكتاب" في الآيات القرآنية يحمل دلالات مرنة تتجاوز الحامل المادي (الورقي) مُستنداً في ذلك إلى تفسير الزمخشري الذي يُوسع دائرة المفهوم ليشمل الوحي بكل أشكاله (شفهي/تلقيني) مما يفتح الباب أمام فرضية الشرائع الشفوية أو المحدَّثة دون حاجة إلى تدوين، ويخلص إلى أن الربط بين النبوة والكتابة هو اجتهاد بشري خاضع للسياق الحضاري، وليس حكماً دينياً مطلقاً.

ويعيد الأستاذ وينتن قراءة الموقف الاعتقادي للشيخ اطفيش حول تعداد الكتب السماوية عبر عدسة نقدية، فيشير إلى أن اطفيش يُقرُّ بوجود فجوة معرفية بين العدد الضئيل للكتب المذكورة صراحةً (أربعة كتب) وبين كثرة الرسل الذين يفوقونها عدداً، ما يدفع إلى تشبيه الإشكالية بإشكالية تعداد الأنبياء غير المحدد قرآنيّاً، إلا أن الأستاذ يلفت إلى أن اطفيش – خلافاً لمنهجه الظاهري في التشكيك – ينساق وراء الموروث الكلامي الذي حوَّلَ هذه الإشكالية إلى "مسلَّمة" عبر الإجماع العلمائي على عدد محدد، مُبرراً ذلك بأن جوهر الإيمان – وفق الرؤية التقليدية – لا يرتبط بحسابات كمية، بل بالعمل بالوحي الخاتم (القرآن الكريم).

يتوقف وينتن عند التفصيل العددي الذي قدمه اطفيش لتوزيع الصحف (50 لشيت، 30 لإدريس، 10 لإبراهيم، 10 لموسى)، معتبراً إياه انعكاساً لآلية "الترميز الرقمي" التي طغت على الخطاب الديني المتأخر، حيث تُستخدم الأرقام – المفتقرة إلى سند نصي قرآني –كأداة لترسيخ الشرعية التاريخية للتراث النبوي، وأما التمييز بين "الصحف" و"الكتب" فيرى الأستاذ أنه تعسفيٌ يفتقر إلى معيارية واضحة فالنص القرآني يستخدم المصطلحين تبادليّاً أحياناً (كالحديث عن صحف موسى وإبراهيم في سورة الأعلى، بينما وردتا كـ "كتاب" في سور أخرى)[2].

[1]– مصطفى بن ناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 262.

[2]– مصطفى بن ناصر وينتن، المرجع السابق، ص 263.

ويُختتم تحليل الأستاذ بالإشارة إلى أن هذا التصنيف –رغم شيوعه– يظل اجتهاداً تأويلياً وُلد في سياق ثقافي سادت فيه "ثقافة الجمع" بين المرويات الدينية والأسطورية، وأنه يعكس –بشكل غير مباشر– محاولةً لربط الأديان السماوية في سلسلة واحدة، تُكرس مركزية النص القرآني كخاتم لها.

يُشدد الأستاذ وينتن على أن العودة إلى النص القرآني تكشف هوةً بين التصنيفات الكلامية الموروثة (كأرقام الصحف والكتب) وبين الاقتصاد القرآني في التفصيل، فالنص المقدس –بحسب تحليله– لا يُؤسس لـ "موسوعة عددية" للوحي، بل يكتفي بإبراز نماذج (كالتوراة، الإنجيل، الزبور، القرآن) دون تحديد كمّي للصحف أو توزيعها الزمني، ويُبرز وينتن أن القرآن –خلافاً لتصنيفات اطفيش– لم يذكر سوى صحف إبراهيم وموسى بشكل صريح، بينما أغفل تماماً الإشارة إلى صحف شيت أو إدريس، ما يؤكد –في نظره– أن هذه التقسيمات هي اجتهادات لاحقة انبثقت من محاولات "ملء الفراغات" التاريخية في السرد الديني لا من دلالة النص ذاته[1].

ويتساءل الأستاذ عن الجدوى من التمييز بين "الصحف" و"الكتب" في التراث الإسلامي، مُستنداً إلى أن القرآن يستخدم المصطلحين بتداخل دلالي لوصف الوحي الموجه لموسى، ما يشير إلى أن التعددية التسماتية لا تعني بالضرورة تعددية في المضمون أو الزمن، بل يذهب إلى أن هذا التكثيف الاصطلاحي (صحف/كتب/ألواح) يعكس تنوع أشكال تلقي الوحي – من ألواح مادية إلى تلقين شفوي – لا اختلافاً في الجوهر[2].

أما الإشكالية الأكثر إثارة –بحسب وينتن– فتتمثل في التعامل الانتقائي مع النصوص القرآنية، ففي حين يُفسر العلماء قوله تعالى لِيحيى: ﴿**يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ**﴾[3]، على أنه إشارة إلى التوراة (لتجنب الإقرار بكتاب جديد)، نراهم يصرون على أن صحف موسى المذكورة في القرآن شيءٌ مختلف عن التوراة، رغم عدم وجود فارق نصي يُبرر هذا الاختلاف، ويختتم وينتن بالتشكيك في المقاربة العددية ككل معتبراً إياها نتاجاً لـ "عقلية الجمع" التي سادت في العصور الوسيطة، حيث تحوَّل النص الديني إلى مادةٍ للتصنيف الكمي، كتعويض عن الغياب النسبي للتفاصيل التاريخية في القرآن، ويؤكد أن القرآن –

[1]– مصطفى بن ناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 264.

[2]– مصطفى بن ناصر وينتن، المرجع السابق، ص 265.

[3]– سورة مريم، الآية: 12.

بتركيزه على المضامين لا الأرقام– يدفع إلى قراءة متجددة للوحي، تتجاوز الحسابات الكمية إلى استنباط القيم الكونية المشتركة.

يُفكِّك الأستاذ وينتن الإشكالية العددية التي أحاطت بتصنيف الكتب السماوية، فيُبرز أن اختلاف الأرقام المذكورة ليس سوى دليل على طبيعة هذه التصنيفات كـ "نتاج تأويلي" وليس كـ "حقائق نصية"، فحتى اطفيش نفسه يعترف بوجود روايات هامشية تزيد العدد (كإضافة صحف نوح)، لكنه يستبعدها لـ "عدم شهرتها"، وهو معيار –بحسب وينتن– يعكس هيمنة "الترجيح الكَمّي" للمرويات على حساب التحقيق النقدي في أصولها[1].

ويشير وينتن إلى أن هذا التضارب العددي يكشف عن أزمة منهجية في التعامل مع المصادر الدينية، فغياب "الأدلة السمعية" (النصية) الذي يُقر به اطفيش – ويُجيز بموجبه الانسحاب من الجدل إلى "التسليم" – لم يمنع التيار السلفي لاحقاً من تبني أرقام انتقائية (كالواردة في شرح الواسطية) تحت غطاء "الإجماع العلمائي"، الذي يُعيد إنتاج التصنيفات ذاتها دون مساءلة، وهنا يطرح وينتن سؤالاً جوهريّاً: إذا كان التسليم هو الحل الأمثل –كما يدعي السلفيون– فكيف نفسر إصرارهم على حصر الكتب في خمسة (صحف إبراهيم، التوراة، الإنجيل، الزبور، القرآن) مع تجاهل صحف موسى المذكورة قرآنيّاً؟!

ويرى وينتن أن هذه المفارقة تعكس تناقضاً في المنهج السلفي الذي يُعلن التزامه بـ "اقتصاد النص" حيث يحذف ما يشاء (كصحف موسى) ويُضفي قدسية على ما يشاء (كصحف إبراهيم)، وفقاً لهرمية تخدم بناء "نسق توحيدي" مغلق، أما الإشارة إلى كتاب يحيى (التوراة) دون اعتباره كتاباً جديداً، فيُفسرها وينتن كآلية لـ "تسطيح التاريخ الديني"، وتحويل مسار الوحي إلى خطٍّ متصلٍ مُتجهٍ نحو القرآن، كمرحلة نهائية تلغي ما قبلها.

أولا. التفضيل بين الكتب:

يفتتح الأستاذ وينتن نقاشه حول "التفضيل بين الكتب السماوية" بتفكيك المسَلَّمة العقائدية التي تَرُدُّها إلى إجماع علمائي، مُشيراً إلى أن هذا التراتب الهرمي (القرآن ← التوراة ← الإنجيل ←

[1]– مصطفى بن ناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 266.

الزبور) هو نتاج "مشروع تأويلي" وُلد في سياق الصراع الحضاري بين الإسلام والأديان السابقة، وليس استنباطاً من منطوق النص القرآني، فالنص – بحسب وينتن – لم يُعرِّف "الأفضلية" بين الكتب بمقاييس كَمّية أو زمنية، بل تحدث عن وظيفتها المشتركة كـ هُدىً للناس (البقرة: 185)، مُؤكداً على وحدة المصدر (الله) واختلاف السياقات.

ويُبرز وينتن أن محاولة ربط تفاضل الكتب بتفاضل الأنبياء تنطوي على مغالطة منطقية، فالنص القرآني يرفض المقارنة بين الرسل أصلاً: ﴿**لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ**﴾[1]، كما أن الزعم بأن القرآن "أفضل" لأنه ناسخٌ لما قبله يتعارض مع مفهوم "التصديق" الذي ورد في القرآن نفسه: ﴿**مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ**﴾[2]، فالتصديق يستلزم الاعتراف بشرعية السابق، لا إلغاءها[3].

أما الادعاء بالإجماع العلمائي – الذي استند إليه اطفيش – فيرى وينتن أنه جزء من آليات "توظيف التراث" لبناء هيمنة عقائدية، فكثيرٌ من علماء السلف (كالطبري وابن تيمية) رفضوا التفضيل بين الأنبياء أصلاً، مما يُضعف فكرة الإجماع المزعوم. بل يذهب إلى أن التراتبية المذكورة (القرآن ← التوراة ← الإنجيل ← الزبور) تعكس – بشكل غير واعٍ – تراتبيةً زمنيةً معكوسةً (من الأحدث إلى الأقدم)، تُكرس فكرة "التدرج نحو الكمال" التي تخدم مركزية الإسلام كدين خاتم.

ثانيا. أسماء الكتب عربية الأصل:

يُفنِّد الأستاذ وينتن محاولات الشيخ اطفيش لتعريب أسماء الكتب السماوية (التوراة، الإنجيل، الزبور) عبر كشف الانزياحات التأويلية التي تستند إليها، فادعاء اطفيش أن "التوراة" مشتقة من "وَرَى الزند" (بمعنى الإشعال) أو "الإنجيل" من "النَّجْل" (السعة)، و"الزبور" من "الزَّبْر" (الكتابة أو الزجر)، يُعتبر – بحسب وينتن – مثالاً صارخاً على "التكلُّف الاشتقاقي" الذي يَختزل التاريخ اللغوي السامي المشترك لصالح خطاب عروبي يُضفي هالةً استثنائيةً على العربية[4].

---

[1]- سورة البقرة، الآية: 285.

[2]- سورة آل عمران، الآية: 03.

[3]- مصطفى بن ناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 266.

[4]- مصطفى بن ناصر وينتن، المرجع السابق، ص 266-267.

يُؤكد وينتن أن هذه الأسماء تنتمي إلى الجذر اللغوي السامي العام (ككلمة "توراة" العبرية المشتقة من "يَرَه" بمعنى الإرشاد، و"إنجيل" السريانية/اليونانية بمعنى البشارة، و"زبور" الآرامية بمعنى الكتابة)، وأن محاولة صبغها بصبغة عربية خالصة يتناقض مع منطوق الآية القرآنية: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ**﴾[1]، التي تُشير إلى أن الرسل – ومن ضمنهم موسى وعيسى وداوود – خاطبوا أقوامهم بلغاتهم الأصلية (العبرية، الآرامية)، وليس بالعربية[2].

ثالثا. تاريخ نزول الكتب:

يُحلِّل الأستاذ وينتن ادعاء نزول جميع الكتب السماوية في رمضان كـ "أسطورة تأويلية" وُلدت في سياق المبالغة في تعظيم الشهر الكريم، مُستنداً إلى أن القرآن – رغم تأكيده على نزوله في ليلة القدر– لم يربط أيَّ كتابٍ سابقٍ بشهر رمضان صراحةً، ويُشير وينتن إلى أن الشيخ اطفيش اعتمد على رواية للطبراني (نقلها السيوطي في الجامع الصغير) تَزعم توزيع نزول الكتب على ليالي رمضان.

يرى وينتن أن هذه الأسطورة تُكرِّس ثلاثة أبعاد إشكالية[3]:

- ✓ **البعد الإيديولوجي**: تحويل رمضان إلى فضاءٍ زمنيٍ حصريٍ للوحي، كجزءٍ من مشروع "أسلمة التاريخ الديني" السابق للإسلام.
- ✓ **البعد الميثولوجي**: إضفاء هالةٍ قدسيةٍ على التفاصيل الزمنية، كتعويض عن غياب السرد التاريخي الموثق في النص القرآني.
- ✓ **البعد الطقوسي**: تقوية الارتباط العاطفي بالشهر عبر ربطه بكل الرسالات، مما يخدم أغراضاً تربويةً واجتماعيةً معاصرة.

يخلص وينتن إلى أن هذه القضية نموذجٌ لآلية "التقديس الانتقائي" في التراث الإسلامي حيث تُوظَّف الروايات الضعيفة لتلبية حاجات رمزية أو عقائدية، ثم تُعفى من النقد تحت ذريعة عدم تأثيرها

[1]- سورة إبراهيم، الآية: 04.

[2]- مصطفى بن ناصر وينتن، المرجع السابق، ص 267.

[3]- نفسه، ص 268.

على "الأصول"، ويقترح قراءة نقدية تعيد تفكيك هذه المرويات وتفرق بين الوحي كـ مضمون أخلاقي وبين التراكم الأسطوري الذي يحيط به.

وفي تأملي لمسألة عدد الكتب السماوية وأسمائها أرى أن التركيز على الحصر العددي أو التصنيفات الزمنية يشتّت الانتباه عن الجوهر التوحيدي المشترك بينها، فالنصوص القرآنية لم تحدد أرقامًا أو تواريخ جامدة، بل أكدت وحدة المصدر والغاية. رغم ذلك، أتفهّم دوافع العلماء القدامى في محاولة تنظيم التراث عبر التقسيمات، لكن التكلّف في تعريب الأسماء أو ربط النزول بشهر معيّن يكشف عن نزعة لأسلمة التاريخ الديني، تُهمّش التنوع الثقافي للوحي، والأهم اليوم هو استعادة الرؤية القرآنية التي تركّز على القيم الكونية في الكتب السابقة، بدل الانحصار في جدليات العدد أو الاشتقاق، فالحكمة الإلهية تتجلّى في تعدّد أشكال الوحي، لا في تفاصيله الكمّية التي تظل اجتهادات نسبية.

المطلب الثالث: وجوب الإيمان بالكتب:

يرى الأستاذ وينتن أن تركيز الشيخ أطفيش على نبوة النبي محمد ﷺ كـ "نموذج مركزي" لإثبات النبوة عامةً يُعدّ مقاربةً تقليديةً تفتقر إلى الربط مع السياقات الكونية الشاملة، فالشيخ استند إلى حجة "القصور الفطري للإنسان" كمبرر لضرورة الوحي، لكن وينتن يُشير إلى أن هذه الحجة – رغم منطقيتها – لم تُستكمَل بتحليل فلسفي عميق لطبيعة "الفطرة" وعلاقتها بالوحي، مما يجعلها عرضةً لانتقادات العقلانيين المعاصرين. كما يلفت الانتباه إلى أن الربط بين ازدهار الحضارات والوحي يحتاج إلى أدلة تاريخية مُفصَّلة، وليس مجرد إشارات عامة[1].

ينتقد وينتن منهج الشيخ أطفيش في الرد على مُنكري البعثة، ويرى أن اعتماده على "الأسلوب التقليدي المجرد" دون الاستعانة بأدلة مادية (كالإعجاز العلمي في القرآن أو البُعد الاجتماعي للنبوة) يُضعف حجته في عصر يُسيطر عليه الخطاب العقلاني والمادي. ويُوضح أن الردود العقائدية – وإن كانت ضرورية – يجب أن تتطور لمواكبة شبهات كل عصر، مُقترحًا دمج أبعاد مثل "الوظيفة الأخلاقية للوحي" و"دوره في تحقيق العدالة" كحجج أكثر تأثيرًا في السياق المعاصر.

[1]- مصطفى بن ناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 268.

يُبرز وينتن إشكالية اعتماد الشيخ أطفيش على حديث أبي ذر في تحديد عدد الأنبياء، مع غياب النص القطعي في القرآن. ويُشير إلى أن هذا الموقف يُظهر تناقضًا ضمنيًا بين الإقرار باختصاص علم الله بحقيقة الأنبياء، ومحاولة الاستناد إلى روايات قد تحمل تأثيرات إسرائيلية. هنا، يقترح وينتن قراءةً متوازنةً ترفض تبني الروايات الضعيفة، مع التركيز على الغاية من إرسال الأنبياء (كالتوحيد والإصلاح) بدلًا من التفاصيل التاريخية غير المثبتة[1].

يرى الأستاذ وينتن أن الإيمان بالكتب السماوية جزء لا يتجزأ من العقيدة الإسلامية، وهو مرتبط بوجوب التصديق بالأنبياء والرسل الذين حملوا هذه الكتب، وقد أشار إلى أن القرآن الكريم لم يذكر جميع الكتب التي أنزلها الله تعالى، بل اقتصر على الإشارة إلى بعضها، مما يدل على أن المطلوب من المسلم هو الإيمان المجمل بها دون الخوض في تفاصيل لا طائل منها، وفيما يتعلق بعدد الأنبياء والرسل فإن هذه المسألة ليست من الأمور التي يمكن الجزم بها يقينًا، إذ لم يرد في القرآن أو السنة الصحيحة تحديد قاطع لعددهم، مما يجعل الأمر متروكًا لعلم الله عز وجل، كما أن كثيرًا مما ورد في هذا الشأن مستند إلى مصادر غير موثوقة، مثل روايات أهل الكتاب التي أمر النبي ﷺ بعدم تصديقها أو تكذيبها، وهذا يؤكد أن التركيز في الإيمان بالأنبياء يجب أن يكون على جوهر رسالتهم لا على تفاصيل حياتهم وأعدادهم[2].

ومن الصفات التي اتفق العلماء على ثبوتها للأنبياء كما أشار إليها الأستاذ وينتن، أنهم متخلقون بأسمى الأخلاق، ومعصومون عن الخطأ في التبليغ، أما وقوع النسيان أو الخطأ البشري في غير ما يتعلق بالوحي، فهو أمر محتمل بحكمة الله تعالى، لكنه لا يؤثر على مصداقية الرسالة. كما أنهم معصومون عن الكبائر قبل النبوة وبعدها، بينما اختلف في وقوع الصغائر، فمن العلماء من أجاز ذلك مع التنبيه إلى أنها لا تؤثر على مقام النبوة، أما التفاضل بين الأنبياء، فقد أجمع العلماء، على أن النبي محمد ﷺ هو أفضل الأنبياء جميعًا وأيده الله بمعجزات متعددة، أعظمها المعجزة القرآنية التي جمعت خصائص الإعجاز

[1]- مصطفى بن ناصر وينتن، المرجع السابق، ص 269.

[2]- مصطفى بن ناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 269.

وشروطه، فكانت دليلًا على ثبوت معجزات الرسل السابقين، وأتم الله نعمته بإنزال الكتب السماوية التي تضمنت الهداية للناس، وإن لم يتم ذكر جميعها في النصوص الشرعية[1].

وفيما يخص منهجية الإيمان بالنبوة فيرى الأستاذ وينتن أنه لا ينبغي الانشغال بالتفاصيل التاريخية التي قد تخرج عن جوهر العقيدة، فالقرآن الكريم لم يسرد قصص الأنبياء بهدف التأريخ بل لأجل العبرة والهداية

ويرى الأستاذ أن الإيمان بالكتب السماوية يمثل أحد الأركان الجوهرية للعقيدة إذ يعكس ارتباط الإنسان بالوحي الإلهي وضرورة التسليم لما أنزله الله من هداية وتشر،ع. ويؤكد أن الإيمان بالأنبياء يشمل الاعتقاد بأنهم على أكمل الصفات وأرفع الأخلاق، وأنهم أدّوا رسالاتهم بأمانة دون تقصير أو تفريط، كما يجب تنزيههم عن كل ما يخالف مقامهم النبوي، لأن نسبة الخطأ إليهم في هذا الجانب يعد افتراءً عليهم وتكذيبًا للوحي، ويبرز مفهوم العصمة كعنصر أساسي في الاعتقاد بالأنبياء، حيث يؤكد أنهم معصومون من الخطأ في التبليغ وأداء الرسالة، كما أنهم محفوظون من الكبائر قبل النبوة وبعدها، بينما قد يقع منهم الخطأ في الأمور الدنيوية التي لا تتعلق بالتشريع، وقد أشار الشيخ اطفيش إلى هذه النقطة بقوله: «والنبيء صلى الله عليه وسلم لم يبعثه الله لدقائق علم الهيئة بل للشرعيات»، ما يعني أن وظيفتهم الأساسية تتعلق بتبليغ الوحي وليس بإحاطة العلم بكل دقائق الأمور الدنيوية[2].

أما في مسألة المفاضلة بين الأنبياء فيرى الأستاذ وينتن أن هذه المسألة تظل من الغيبيات التي لا يمكن الإحاطة بتفاصيلها، سوى أنه من المتفق عليه تفضيل النبي محمد ﷺ دون أن يؤدي ذلك إلى الانتقاص من بقية الأنبياء أو المغالاة في تقديس شخصه إلى حد الإلهاء عن جوهر رسالته، وفيما يتعلق بالإيمان بالكتب، يؤكد أن التصديق بها إجمالًا هو واجب، بينما يكون الإيمان التفصيلي وفق ما ورد في القرآن الكريم، دون تجاوز ذلك إلى أمور لا دليل عليها من الوحي. ويُعد القرآن الكريم المعجزة الخالدة

[1]- مصطفى بن ناصر وينتن، المرجع السابق، ص 269.

[2]- مصطفى بن ناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 270.

للنبي محمد ﷺ، وهو المصدر الأساسي للهداية والتشريع، ما يجعل الإيمان به والتمسك بتعاليمه من صميم العقيدة الإسلامية[1].

انطلاقًا من دراستي لمسألة وجوب الإيمان بالكتب السماوية، أرى أن الجوهر العقدي يتمحور حول التسليم بوحدة المصدر الإلهي للوحي، رغم اختلاف تفاصيله الزمنية والشكلية بين الأمم، فالإيمان بالكتب – كما يرد في القرآن – ليس مجرد تصديق تاريخي، بل التزام بقيمها التوحيدية والأخلاقية التي تجلوها الرسالة الخاتمة (القرآن) كمرجع نهائي، أتفق مع التركيز على عصمة الأنبياء في التبليغ، لكني أعتقد أن المبالغة في الخوض في التفاصيل العددية أو التفاضلية بين الكتب تبعد عن المقصد الحقيقي من الإيمان بها، وهو بناء جسر روحي بين الإنسان وخالقه، كما أن التمسك بالإطار الكلي للعقيدة – دون الانجرار إلى تأويلات تختزل الغيب في تأريخ مادي – يحفظ التوازن بين العقل والنقل، ويجعل القرآن نورًا يهدي إلى الحق في كل عصر.

المطلب الرابع: الإيمان بالقرآن الكريم ناسخه ومنسوخه:

للقرآن فضل مبين على سائر الكتب لحفظ الله له مما اعتراها من التبديل والتحريف، ولقيوميته وهيمنته عليها[2]، ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ**﴾[3]، فالقرآن قيم على سائر الكتب قيم على سائر الشرائع[4].

أنزل الله القرآن الكريم هدى للناس وتأييدا لرسالة محمد صلى الله عليه وسلم، ولقد تحدى الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن فعجزوا، لذلك اعتبر الشيخ بيوض القرآن الكريم معجزة الرسول الوحيدة، أما ما يروى في سيرة النبيء صلى الله عليه وسلم من الأمور الخارجة عن مألوف البشر فيرى أنها في الحقيقة كرامات وخوارق للعادات، فلا يصدق عليها اسم المعجزة، «إذ لم يُجرها الله تعالى

[1]- مصطفى بن ناصر وينتن، المرجع السابق، ص 270.

[2]- إبراهيم بيوض، في رحاب القرآن، سورة مريم، ج 03، المرجع السابق، ص 24.

[3]- سورة المائدة، الآية: 48.

[4]- إبراهيم بيوض، في رحاب القرآن، سورة الكهف، ج 02، المرجع السابق، ص 23.

على يد نبيه صلى الله عليه وسلم على طريق الإعجاز، ولم يأت بها لإقامة الحجة والدليل على رسالته»[1].

وبما أن الإسلام خاتم الشرائع السماوية اقتضت حكمته أن يؤيد رسوله الأمي بمعجزة دائمة دوام الإنسان على وجه الأرض، فأنزل هذا القرآن، فإذا كانت معجزات الرسل مادية تذهب بذهابهم فلا يشاهدها إلا أهل ذلك الزمان، فإن معجزة القرآن متجدّدة خالدة، لا تذهب بموت النبي صلى الله عليه وسلم[2].

وفي تأملي لمركزية القرآن كمعجزة خالدة أرى أن اختصاصه بالحفظ الإلهي وتجديد تحديه عبر العصور يجعله النموذج الأمثل للإعجاز الذي يتجاوز الزمان والمكان، فلم يكتفِ الله بجعله هادياً للناس، بل جعله مهيمناً على ما سبق من كتب، ضماناً لاستمرار الرسالة التوحيدية دون تحريف، أما مسألة النسخ فيه فليست نقصاً، بل تعبير عن حكمة التشريع المتدرج الذي يراعي تطور المجتمعات، ويرسخ فكرة أن القرآن – رغم قداسته – ليس نصاً جامداً، بل منهجاً حيوياً قادراً على قيادة الإنسانية نحو الكمال الأخلاقي، وهو ما يفرض علينا تفعيل هيمنته عبر فهم متجدد يوائم بين الثوابت الشرعية ومتطلبات العصر.

المطلب الخامس: أبعاد الإيمان بالقرآن الكريم:

إن القرآن الكريم هو دستور الحياة الطيبة والسعادة الأبدية، فغايته لا تكمن في التلاوة للتبرك فحسب، بل في التطبيق العملي الذي يُحقِّق بركاته العظمى، ويؤكد الأستاذ الشيهاني نقلاً عن الشيخ بيوض أن منهج القرآن هو الصراط المستقيم الذي يُرسِّخ الإيمان في القلوب ويحركها، مستدلًّا بقوله تعالى: ﴿**اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ**﴾[3].

[1]- نفسه، سورة الشعراء، ج 07، ص 295.

[2]- نفسه، ص 294.

[3]- سورة الفاتحة، الآية: 05.

وقد تجلّى هذا المنهج في اجتهاد الشيخ بيوض لنقل الناس من مجرد الالتزام الظاهري بالقرآن إلى التخلق بأخلاقه الحضارية الفاعلة، التي تُوجِّه الإنسان نحو التعمير والتعاون[1]، كما في قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ**﴾[2].

ويشير الشيهاني إلى أن الإيمان بالقرآن يَفرض على المسلم ردَّ كل ما يتعارض معه من تشريعات بشرية، إذ يرى أن هيمنة القرآن ليست مقصورة على الكتب السماوية السابقة، بل تشمل كل القوانين الوضعية، مستندًا إلى وصف القرآن بأنه ﴿**قَيِّمًا**﴾، فكل تشريع أو فكر لا يُوافق القرآن يُرفض جملةً وتفصيلًا، سواء صدر عن شرقٍ أو غرب، كما يوضح أن هذه الهيمنة تشمل المؤمن نفسه، فهو مُلزَم بتدبر القرآن والعمل به، مما يُعزز استقلاليته عن النظم الغربية ويُذكِّره بخصوصية التشريع الإلهي[3] في قوله: ﴿**أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ**﴾[4].

الشيهاني يعرض بُعدًا هامًا من أبعاد الإيمان بالقرآن الكريم مع استشهادات مناسبة لكنه يغلب على الطرح الطابع التقريري والوعظي أكثر من التحليل العلمي، كما يفتقر إلى مناقشة التحديات الواقعية في تطبيق التشريع القرآني في المجتمعات المعاصرة ولم يوضح كيف يمكن مواجهة تعارضات القوانين الوضعية مع الشريعة بشكل عملي مما يجعل الطرح نظريًا ومثاليًا أكثر من كونه بحثًا منهجيًا تطبيقيًا.

ويؤكد الشيهاني –انطلاقًا من رؤية الشيخ بيوض– أن دور المسلم لا يقتصر على تزكية نفسه، بل يتعداه إلى الجهاد بالقران دعوةً وعملاً، استجابةً لأمر الله: ﴿**وَجَاهِدْهُم بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا**﴾[5]، وهذا الجهاد يتطلب صبرًا وحكمةً لمواجهة الشبهات وتنقية الأفكار، وهو مسؤولية العلماء والدعاة وكل حامل لرسالة القرآن، خاصة في عصرنا الذي تستوجب فيه المواجهة استخدام وسائل متطورة لنشر الحق. ويختم

[1]– حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 307.
[2]– سورة الأنبياء، الآية: 107.
[3]– حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 308.
[4]– سورة الأعراف، الآية: 54.
[5]– سورة الفرقان، الآية: 52.

الشيهاني بأن التمسك بأخلاق القرآن والجهاد به هو الطريق الأسمى لتحقيق الإصلاح الفردي والاجتماعي.

إن ما عرضه الأستاذ الشيهاني حول أبعاد الإيمان بالقرآن الكريم يثير تأملاً عميقاً في حقيقة ارتباطنا بالقرآن الكريم؛ فهو ليس نصاً تُتلى آياته فحسب، بل مشروع حي يعيد تشكيل وعي الفرد والمجتمع، وأجد في تركيزه على «التحرك بالقرآن» بدل الاقتصار على تلاوته إجابة على إشكالية يعيشها كثير من المسلمين اليوم حيث يغيب الجانب العملي التطبيقي رغم كثرة القراءة والحفظ[1].

الشيهاني يطرح رؤية تحفيزية قوية تبرز دور الجهاد بالقرآن عملياً وفكرياً، لكنه يبقى في إطار الخطاب التربوي أكثر من البحث الأكاديمي النقدي، مع غياب تفصيل الآليات العلمية لمواجهة الشبهات المعاصرة، كما لا يبرز أدوار المؤسسات التعليمية والدعوية بشكل منهجي، مما يجعل الطرح ملهمًا لكنه يحتاج إلى تعميق في الدراسات الاجتماعية والدعوية الحديثة لدعم فكرته.

كما أرى أنَّ فكرة «قيومية القرآن» التي أبرزها تفتح أفقًا مهمًّا لفهم سيادة التشريع الإلهي في زمنٍ تتدافع فيه الثقافات وتتصارع المذاهب الفكرية، فالإصرار على أن يكون القرآن هو المِحور الذي تُقاس عليه كل الأفكار – وليس العكس – يُعيد للفرد المسلم ثقته في مرجعيته، ويُحصّنه ضدَّ التبعية الفكرية العمياء.

لكنّي أتساءل – في إطار التعقيب لا النقد –: كيف نُحوِّل هذه الرؤية النظرية إلى برامج عملية تُلامس واقع الناس المليء بالتحديات؟ وكيف نجعل القرآن «قائدًا» للثورة التقنية والعلمية التي يعيشها العالم، بدلًا من أن يُنظر إليه كمنافسٍ لها؟ هنا قد نجد في تجارب التاريخ الإسلامي – كعصر النهضة العلمية في بغداد والأندلس – نموذجًا يُظهر كيف كان القرآن محرِّكًا للإبداع الحضاري حين وُظِّف فهمه في سياق العصر.

وفي الأخير أرى أن الجهاد بالقرآن الكريم الذي أكد عليه الشيخ بيوض – وفق نقل الأستاذ الشيهاني – يحتاج اليوم إلى أدوات تتناسب مع طبيعة العصر، كصناعة المحتوى الحكيم الذي يقنع العقل ويخاطب القلب، أو بناء منصات حوارية تعكس سماحة الإسلام دون تنازل عن ثوابته، فالجهاد الفكري

[1]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 309-310.

ليس مواجهة عدائية، بل إثبات بالحجة والقدوة أن القرآن صالح لكل زمان، وهو الكفيل بإصلاح النفس والمجتمع إذا أحسن فهمه وتطبيقه.

وفي تأملي لأبعاد الإيمان بالقرآن الكريم أرى أن جوهره لا يكمن في التلاوة المجردة أو الحفظ الآلي، بل في تفعيله كمنهج حياة يعيد تشكيل الفرد والمجتمع، فالإيمان الحقيقي بالقرآن يقتضي تحويل آياته إلى سلوك يومي ومرجعية توجه القرارات الفردية والجماعية، وأتفق مع فكرة "الجهاد بالقرآن" التي طرحها الشيهاني، لكنني أعتقد أن هذا الجهاد اليوم يجب أن يتخذ أشكالًا إبداعية تناسب العصر، مثل توظيف التقنية لنشر تفسيرات مبسطة، أو تصميم برامج تعليمية تفاعلية تربط القرآن بواقع الشباب وتحدياتهم، كما أن التركيز على "قيومية القرآن" كمرجعية عليا يذكرنا بضرورة رفض الانبهار بالنماذج الغربية، واستلهام الحلول من القرآن لقضايا كالعدالة الاجتماعية والبيئة، مما يجعله نورًا يضيء طريق الإنسانية جمعاء، لا المسلمين فحسب. أخيرًا، أرى أن تحدي العصر يكمن في جعل القرآن "حاضرًا" في كل مجال، من العلم إلى الفن، ليثبت أنه ليس كتاب ماضٍ، بل مشروع مستقبل متجدد.

خاتمة الفصل:

وفي الختام وباستعراضنا للنبوات ندرك بأنها ليست مجرد رسائل تاريخية بل هي ارشادات للإنسانية عبر العصور، فمن خلال نظرة عميقة لهذا الموضوع عند الاباضية تبيّن لنا أن النبوات تأتي برسائل قوية تدعو إلى الصلاح والعدل في حين تقدم الكتب المنزلة تفسيرًا وتوجيهًا لهذه الرسائل مع تركيز على بناء مجتمع يعيش في سلام وتعاون، وبفضل هذه الإرشادات نستطيع أن نجد طريقنا نحو السعادة والنجاح بما يتماشى مع إرادة الله عز وجل.

في النهاية يظل التفكير في النبوات فرصة لاستكشاف معاني الحياة وغاياتها والسعي نحو التقدم الروحي والمعرفي، فهي تذكير بأن الله عز وجل قريب ويرغب في هداية الإنسان إلى الخير وأن الحقيقة والحكمة تأتي من مصادر إلهية تتجاوز حدود الزمان والمكان.

الفصل الثالث:

السمعيات

تمهيد:

تتميّز العقيدة الإسلامية بشموليتها وتكامل أبعادها، إذ لا تقتصر على الجوانب التعبدية والمعاملاتية فحسب، بل تشمل مختلف نواحي الحياة الإنسانية، ومن أبرزها الإيمان بالغيب، الذي يُعد ركيزة أساسية من ركائز العقيدة، ويُولي هذا الفصل اهتمامًا خاصًا بالسمعيات في العقيدة الإسلامية، مع التركيز على الإيمان بالملائكة واليوم الآخر، من خلال عرض وتحليل الآراء التي قدّمها علماء الإباضية في هذا المجال. وسنتناول في هذا الإطار موضوعات متعددة، منها: تصنيفات الملائكة ووظائفهم، حكم الإيمان بهم، الأبعاد العقائدية لذلك، إلى جانب مراحل الحياة بعد الموت، انطلاقًا من البرزخ وصولًا إلى الجنة والنار. وقد تم تقسيم هذا الفصل إلى:

- ✓ **المبحث الأول**: الإيمان بالغيب (الغيبيات)؛
- ✓ **المبحث الثاني**: الإيمان باليوم الآخر؛

المبحث الأول: الإيمان بالغيب (الغيبيات):

يُمثل الغيب جزءً هاما من مسائل العقيدة والإيمان بها من أركانه الستة الواردة في حديث جبريل عليه السلام مع رسول الله صلى الله عليه وسلم: «... قال أخبرني عن الإيمان قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر...»[1].

والغيب لغة هو الشك وجمعه غياب وغيوب، وهو كل ما غاب عنك، وهو أيضا كل ما غاب عن العيون وإن كان محصلا في القلوب، وهو مأخوذ من مادة غاب غيبا وغيابا وغيبة وغيبوبة وغيوبا ومغابا ومغيبا، وتغيب أي بطن، وتغيب الرجل: سافر أو بان[2].

وعرفه الشيخ اطفيش بأنه: «ما لا يدركه الحس ولا يقتضيه بدلالة العقل»[3]، ويرى أن عالم الغيب يستحيل معرفته من غير سمع ونقل[4].

وعرف الشيخ بيوض الغيب بأنه «كُلَّ شَيْء غير موجود في عالم المحسوسات»[5].

والأزل كون الله ولا شيء في الوجود سواه؛ وإن شئت فقل استمرار وجود بلا مبدا، وإن شئت فقل عدم الخلق عن الله عدما أولا، فعدمنا الأول على هذا أزلي لا الثاني؛ وعلى التعريف الأوَّل يكون أيضا أزليا باعتبار قولنا ولا شيء في الوجود معه[6].

(هو الحي) الذي لا يتصف بالموت، فالمراد مجرد نفي الموت لا إثبات الروح والجسد وجريان الأعراض عليه تعالى عن ذلك، أو المراد لازم الحياة من الأفعال والصفات كالإرادة والقدرة والعلم؛ وذلك حصر بتعريف المسند إليه والمسند، أي: لا حي دائما إلا الله؛ وأما المكلفون فلا بد لهم من موت يصيرون به إلى الشقاوة والسعادة.

---

[1]- البخاري، كتاب الإيمان، رقم 50؛ مسلم، كتاب الإيمان، رقم 8.

[2]- ابن منظور، لسان العرب، مج 4، ص 1033.

[3]- امحمد اطفيش، هميان الزاد إلى دار الميعاد، ط 01، ج 02، مطابع سجل العرب، نشر وزارة التراث القومي والثقافة، عمان، 1980، ص 209-210.

[4]- امحمد اطفيش، تيسير التفسير، ج 02، مطبعة عيسى البابي الحلبي، نشر وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1406هـ - 1986، ص 66.

[5]- إبراهيم بيوض، في رحاب القرآن، سورة النمل، ج 08، المرجع السابق، ص 140.

[6]- محمد بن يوسف بن عيسى اطفيش، شرح عقيدة التوحيد، المرجع السابق، ص 60.

ومعنى فاعل في الأزل سيفعل، قال أبو عمار –رحمه الله–: «حدثني أبو يحي –رحمه الله– أن معنى الحي الفاعل»[1]، وقال أبو يعقوب: «الحي الفعّال، ولو قلت شيء حي غير فاعل وفاعل غير حي كذبك الوجود»[2]؛ وأما النار والريح فحركتهما مطبوعة من الله لا فعل منهما، وكذا ما أشبه ذلك؛ ولا يقال الله حي بحياة لأنه أن يوهم حياته غيره، ولا حي بلا حياة للتناقض لفظا، وكذا سائر الصفات فلو قيل حي لا بحياة هي غيره، أو حي لا بحياة حلت فيه أو قارنته لجاز.

(**لا إله إلا هو**) لا شيء هو أهل للعبادة سواه؛ (فادعوه) اطلبوه في مصالحكم الدنيوية والأخروية والدينية[3].

المطلب الأول: الإيمان بالملائكة:

يرى الأستاذ وينتن في تحليله للآيات القرآنية مثل: ﴿**لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ...**﴾[4]، و﴿**آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ...**﴾[5]، أن الإيمان بالملائكة ليس تصديقاً غيبيا منفصلا بل جزءٌ من منظومة عقدية متكاملة تعزز الوعي الأخلاقي للإنسان، حيث يمثلون حلقة وصل بين المطلق (الله) والمحدود (الإنسان)، ويجسدون قوىً غيبية تراقب الأفعال الظاهرة والباطنة، مما يرسخ مفهوم المسؤولية الفردية، كما يربط وينتن بين الإيمان بهم وفهم آلية الوحي حيث يصبح الإيمان بالملائكة مدخلا لاستيعاب الرسالات السماوية وتشكيل أخلاقيات تقوم على مراقبة الذات وإدراك الغيب كأساس للبناء العقائدي[6].

أولا. تعريف الملائكة:

لغة: أصل الكلمة: "ملاك" وخففت بحذف الهمزة لتصبح "ملك" وهو مفرد الملائكة، وهو على وزن "مَفْعَل" وقيل أن أصلها "مالك" بتقديم الهمزة على اللام من الأَلُوك وهي الرسالة، ثم قلبت

[1]– عبد الكافي الوارجلاني (أبو عمار)، آراء الخوارج الكلامية –كتاب الموجز، ج 01، موفم للنشر، الجزائر، 2013، ص 434.

[2]– يوسف بن إبراهيم بن مناد السدراتي الوارجلاني، الدليل والبرهان لأهل العقول، ط 02، ج 03، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1997، ص 13.

[3]– محمد بن يوسف بن عيسى اطفيش، المرجع السابق، ص 61.

[4]– سورة البقرة، الآية: 177.

[5]– سورة البقرة، الآية: 285.

[6]– مصطفى بن الناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 188.

فقدمت اللام فأصبحت ملاك ثم تركت همزته بكثرة الاستعمال فقيل ملك، وفي الجمع ردت الهمزة أو بقيت فقيل: ملائكة وملائك[1].

وفقًا لتحليل وينتن فإن الإيمان بالملائكة في المنظور الاباضي لا يقتصر على التصديق المجرد بوجودهم، بل يشمل فهمًا تفصيليًّا لطبيعتهم المميَّزة عن الإنس والجن، مثل عصمتهم المطلقة عن الذنوب، وعدم احتياجهم للملذات المادية، ويؤكد وينتن أن هذا الإيمان مُرتبط بشكل وثيق بالنصوص القرآنية التي جعلت الإيمان بهم ركنًا أساسيًّا في العقيدة.

يُوضِّح وينتن أن مفهوم "ولاية الملائكة" عند الاباضية يتجاوز الحُب العاطفي إلى حُب عملي؛ إذ تعني التشبُّه بأفعالهم الطاهرة، مثل الالتزام بالعبادة، ونصرة الحق، ومحاربة الشرك، ويُضيف أن الشيخ اطفيش ـــحسب رؤية وينتنـــ وسَّع هذا المفهوم ليشمل الدعوة إلى إصلاح المجتمع، وتحويل الإيمان بالملائكة إلى حافزٍ لمقاومة الظلم.

ويرى وينتن أن تأثُّر الشيخ اطفيش بالواقع الاستعماري كان دافعًا رئيسيًّا لربطه بين العقيدة والعمل الاجتماعي؛ حيث فسَّر ضعف المجتمعات الإسلامية بفصل الإيمان عن السلوك العملي، ويُبرِز وينتن في تحليله أن اطفيش جعل من رقابة الملائكة على الإنسان سببًا لمراقبة الذات، وتجنُّب الانحراف.

ويختتم وينتن تحليله بالإشارة إلى أن الإيمان بالملائكة -في المنظور الاباضي- يجب أن يكون مشروعًا نهضويًّا، فكما تساءل الملائكة عن حكمة خلق آدم تحسُّبًا للفساد، يجب على المؤمن -حسب رؤية وينتن- أن يحوِّل إيمانه إلى فعلٍ يُعلي كلمة التوحيد، ويُصلح الواقع المعيش[2].

في ضوء تحليل الأستاذ وينتن الرصين يَبرُزُ جمالُ الربط بين الإيمان بالملائكة وإصلاح المجتمع كَسِمةٍ إبداعيةٍ تُحيي الروحَ التوحيدية في العقل والحركة معًا، فتحويلُ العقيدةِ من تصوُّرٍ ذهني إلى مشروعٍ عمليٍّ يُجسِّدُ عبقريةَ الفكر الاباضي في المزج بين الثبات العقدي والمرونة الاجتماعية وكأنَّ الإيمانَ بالملائكة يصيرُ نافذةً نطلُّ منها على عالمٍ يُوحِّدُ القداسةَ بالهم الإنساني، ورؤيةُ الأستاذ لِدَور السياق التاريخي في صياغة خطاب اطفيش تُذكِّرنا بأنَّ العقيدةَ الحية لا تنفصل عن نبض الواقع، بل هي لغةٌ

[1]- جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، مج 3، دار صادر، بيروت، 1414هـ، ص 529-530.

[2]- مصطفى بن الناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 188.

حواريةٌ بين السماء والأرض، وهذا التمازجُ بين العمق الروحي والرؤية التغييرية يمنحُ الإيمانَ بهم طاقةً دفعٍ لا تنضب، تُحوّلُ الحُبَّ النظري في القلب إلى بصماتٍ ملموسةٍ في المجتمع، كأنَّ الملائكةَ نفسَها تُلهمُ المؤمنَ أن يكونَ جنديًّا للخير في ميدان الحياة.

ثانيا. وجوب الإيمان الملائكة:

تُعتبر مسألة الإيمان بالملائكة من الأركان الجوهرية في العقيدة الإسلامية وقد تناول الأستاذ مصطفى بن الناصر وينتن هذا الموضوع بعمق، مُبرزًا أبعاده العقدية والعملية وفق رؤيةٍ تَجمع بين الأصالة الفِكرية والتأثير الاجتماعي، وفيما يلي عرضٌ مُرتّب لأبرز الأفكار التي طرحها[1]:

أولًا: الأسس العقدية للإيمان بالملائكة: أكد ابن الناصر وينتن أن الإيمان بالملائكة لا يقتصر على التصديق المجرّد بوجودهم بل يشمل:

- ✓ **الإقرار بخلقهم:** فهم مخلوقات نورانية مكرمة، خُلِقوا لعبادة الله وتنفيذ أوامره.
- ✓ **تمييزهم عن غيرهم:** فهم جنس مستقل عن الإنس والجن متصفون بالعصمة عن المعاصي وغير محتاجين إلى ما يحتاجه البشر من مطالب مادية.
- ✓ **التفصيل في صفاتهم:** كمعرفة جبريل عليه السلام بوصفه رسول الوحي مع تجنب الخوض في التفاصيل الغيبية غير المذكورة في النصوص.

ثانيًا: الأثر العملي للإيمان بالملائكة: يرى ابن الناصر وينتن أن الإيمان بالملائكة ليس شعارا نظريا، بل يترجم إلى سلوك يغير واقع الفرد والمجتمع، وذلك من خلال:

- ✓ **الولاية المعنوية:** بحب ما يوافق طبيعة الملائكة من طاعة وعبادة، والترحم عليهم دون الاستغفار لهم؛ لكونهم معصومين.
- ✓ **التحفيز الأخلاقي:** إذ يستحضر المؤمن رقابة الملائكة لأعماله، فيزداد تمسكا بالهدى، ويبتعد عن المعاصي.
- ✓ **ربط العقيدة بالواقع:** حيث فسَّر الشيخ اطفيش (كما أشار الأستاذ) ولايةَ الملائكة بأنها دعوة لإعلاء قيم الإسلام في المجتمع، ومقاومة الانحدار الأخلاقي والسياسي الذي يعيشه المسلمون.

[1]- مصطفى بن الناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 200-201.

ثالثًا: التوظيف الاجتماعي للعقيدة: أبرز ابن الناصر وينتن كيف حول الشيخ اطفيش الإيمان بالملائكة إلى أداةٍ للإصلاح، وذلك عبر:

- ✓ **ربط الطاعة بالتغيير:** فحب الملائكة يعني السعي لتحقيق ما يحبونه، كانتشار العدل، وقوّة الإسلام، وهزيمة الشرك وأهله.
- ✓ **نقد الجمود الفكري:** إذ حذر من الاكتفاء بحفظ أسماء الملائكة وصفاتهم دون تفعيل دورها التربوي، مؤكدا أن الإيمان الحقيقي يُنتج حركةً إيجابية في الحياة.
- ✓ الاستجابة للتحديات: حيث رأى أن ضعف المجتمعات الإسلامية نتج عن ضعف التمسك بالعقيدة، فجعل من الإيمان بالملائكة سبيلًا لاستعادة الهوية والنهضة.

رابعًا: ضوابط التناول العقدي: نوّه ابن الناصر وينتن إلى ضرورة الالتزام بضوابط الشرع في الحديث عن الملائكة، ومنها:

- ✓ تجنُّب الخوض في التفاصيل غير المثبتة (كأعدادهم أو أشكالهم)، إلا بما ورد في القرآن والسنة.
- ✓ عدم إلزام المكلَّف بمعرفة أسماء جميع الملائكة، ما لم يَرِدْ فيها نصٌّ صريح.
- ✓ التركيز على الجوهر العملي للعقيدة بدلًا من الترف الفكري.

المطلب الثاني: أقسام ووظائف الملائكة وحكم الإيمان بهم:

أولا. أقسام الملائكة ووظائفهم:

راعى علماء الاباضية في تقسيم الملائكة الوظيفة المنوطة بهم، فقسموهم إلى قسمين:

- ✓ قسم وظيفته العبادة، فهم يسبحون الله لا يفترون.
- ✓ قسم وظيفته تنفيذ إرادة الله في الخلق وإبلاغ رسالته للأنبياء[1].

يقسم الشيخ اطفيش الملائكة إلى قسمين متبعا في ذلك الشيخ الجيطالي في كتابه «القواعد»، وهذا القسمان هما: الملائكة الكروبيون، والملائكة الروحانيون، وفي مجموع القسمين عشرة أجزاء من الملائكة.

[1]- علي يحي معمر، سمر أسرة مسلمة، معهد القضاء الشرعي والوعظ والإرشاد، سلطنة عمان، د ت، ص 64.

يشير الأستاذ وينتن في تحليله لتصنيف الملائكة إلى تقسيمين رئيسيين يعتمد في جزء منه على آراء الشيخ الجيطالي في كتابه "القواعد"، ووفقًا لهذا التصنيف تُقسم الملائكة إلى نوعين رئيسيين: الأول هو الملائكة الكروبيون، الذين يتسمون بخصائص مميزة تتعلق بقربهم من عرش الله، والثاني هو الملائكة الروحانيون، الذين يمتلكون طبيعة روحية خالصة بحيث يتميز كل نوع بخصائص خاصة تجعلهم ينفذون مهامهم الإلهية بشكل مختلف، وفي المجمل يتألف هذا التصنيف من عشرة أنواع من الملائكة، تتفاوت في أدوارها ووظائفها السماوية[1].

هذا التصنيف يعكس التنوع الكبير في المهام التي تقوم بها الملائكة وفقًا للرؤية الدينية ويبرز أهمية فهم هذا التنوع في سياق الاعتقاد الإباضي، ويُظهر أيضًا كيف أن تقسيم الملائكة إلى فئات محددة يعزز من استيعاب الدور الكبير الذي تلعبه في تنفيذ إرادة الله في الكون.

وفقًا للأستاذ وينتن فقد يُفَسَّر مصطلح "الكروبيون" على أنه مشتق من كلمة "كرب" التي تعني "القرب"، وهو ما يُشير إلى الملائكة الذين خلقوا خصيصًا للعبادة والتسبيح. هؤلاء الملائكة يتمتعون بخصائص تميزهم عن غيرهم، حيث يُعرفون بتكريسهم الكامل للعبادة، فتتمثل وظيفتهم الأساسية في التسبيح المستمر لله دون انقطاع، كما ورد في القرآن الكريم: ﴿**يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ**﴾[2]، وهذا يبرز طبيعتهم الروحانية النقية التي تجعلهم في حالة من القرب المستمر من الله، وتُعد هذه الوظيفة جزءًا أساسيًا من دورهم في الخلق الإلهي[3].

هذا التفسير يوضح الدور الخاص الذي يلعبه الكروبيون في العبادة المستمرة والتسبيح، مما يعكس مستوى عالٍ من القرب الروحي لله، ويُبرز أيضًا كيف أن هذه الوظيفة السماوية تتطلب منهم التركيز الكامل على العبادة، مما يجعلهم مثالًا للقداسة والتفاني في أداء المهمة التي خُلقوا من أجلها.

بحسب الأستاذ وينتن يفسر مصطلح "الملائكة الروحانيون" على أنهم الملائكة الذين يرتبطون بمفهوم "الروح" لا على وجه القياس الحرفي بل بمعنى الهدى والاهتداء، أو الرحمة، أو تلقي الوحي، هؤلاء

[1]- مصطفى بن الناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 195.

[2]- سورة الأنبياء، الآية: 20.

[3]- مصطفى بن الناصر وينتن، المرجع السابق، ص 196.

الملائكة، الذين يشكلون القسم الآخر من مجموع الملائكة خُلِقوا لتنفيذ أوامر الله في طاعته التامة[1]، ويتميزون بمهام متنوعة كحفظ الإنسان والمخلوقات الأخرى وتسجيل الأعمال التي يقوم بها المكلفون، بالإضافة إلى تبليغ الوحي إلى الرسل، وهم جزء أساسي من النظام السماوي الذي يساهم في الحفاظ على التوازن الإلهي في الكون[2].

يعكس هذا التصنيف تعدد المهام التي تقوم بها الملائكة الروحانيون ودورهم المحوري في تنفيذ مشيئة الله في الكون، حيث تتنوع وظائفهم بين الحفظ والإرشاد والتبليغ للأنبياء، مما يبرز مدى التزامهم التام بأوامر الله في تسيير شؤون الحياة الإنسانية والكونية على حد سواء.

يشير الأستاذ وينتن إلى أنه في تقسيم الملائكة يُراعى بشكل أساسي الوظيفة التي يقوم بها كل نوع. وفقًا لهذا التصنيف، نجد أن الملائكة تنقسم إلى نوعين رئيسيين: أولاً، الملائكة المسبّحون، الذين يتفرغون للعبادة، وثانيًا، الملائكة الذين ينفذون ما يُكلفون به من أوامر إلهية، ومع ذلك يُبيّن الأستاذ أن هذا التقسيم ليس الوحيد الموجود في الفكر الإسلامي؛ فقد قدم الغزالي تقسيمًا آخر يستند إلى محال التكليف ومكانه، حيث قسم الملائكة إلى ثلاث طبقات: ملائكة سماوية، وملائكة أرضية، وملائكة حملة العرش[3]، ويؤكد الأستاذ وينتن أنه لا يمكن تفضيل تقسيم على آخر، لأن كل تقسيم يعتمد على إحصاء أنواع التكاليف التي يُكلف بها الله تعالى الملائكة، أو على الأوصاف الواردة في النصوص المختلفة، إضافة إلى أنه لم يرد نص ديني يُلزم بتقسيم معين دون غيره.

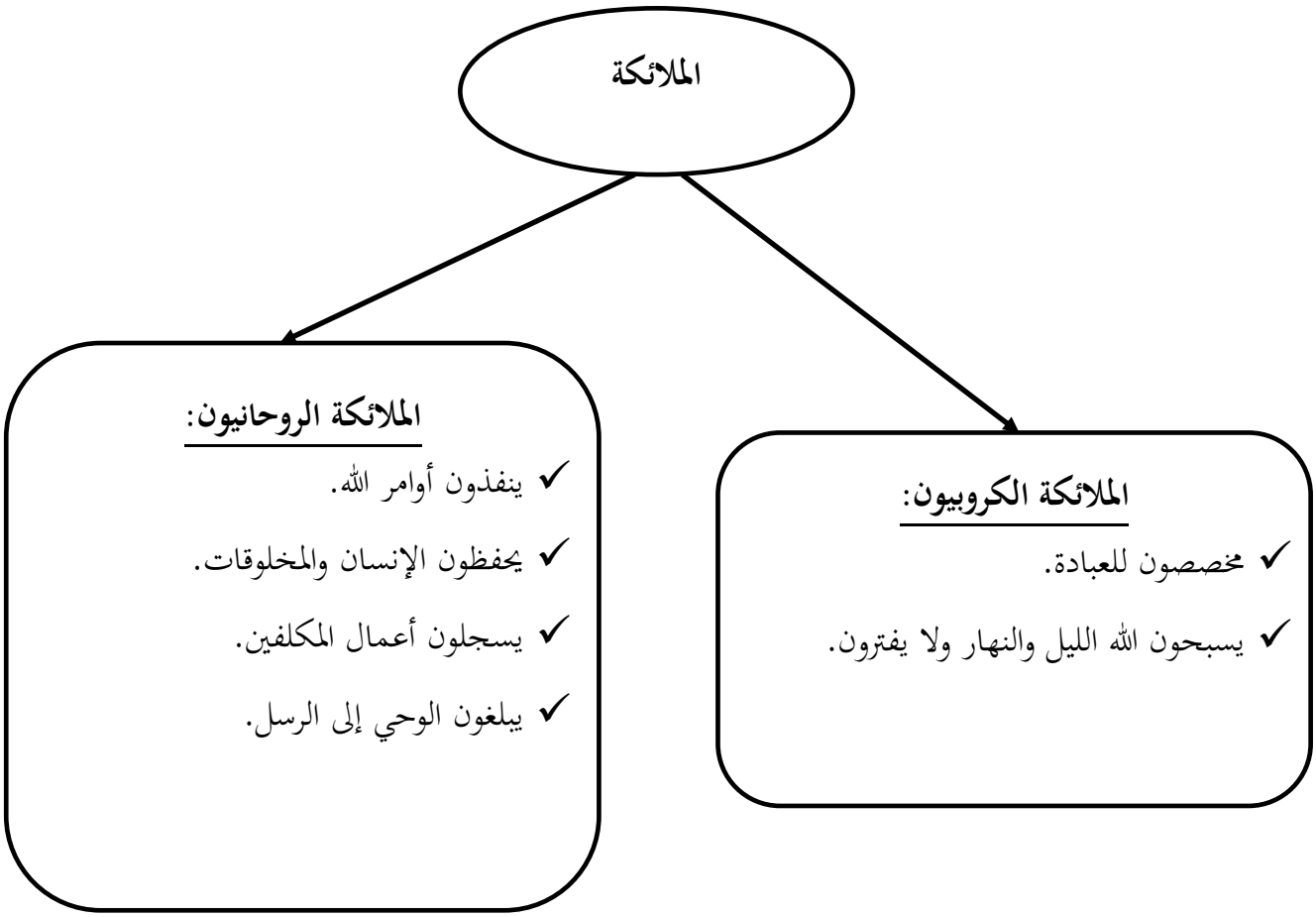
يبرز هذا التصنيف أهمية تنوع مهام الملائكة بحسب الوظائف التي يؤدونها ويُوضح مدى ارتباط تلك المهام بالتكاليف الإلهية المتنوعة، كما أن تعدد هذه التصنيفات يعكس ثراء الفكر الإسلامي في فهم موقع الملائكة وأدوارهم ويُبيّن أن هذا التنوّع لا يعني تفاضلاً بين التصورات، بل يُجسّد تعدد الوظائف التي وُكِّل بها هؤلاء الكائنات في طاعة الله وخدمته.

[1]- محمد بن يوسف بن عيسى اطفيش، المرجع السابق، ص 15.

[2]- الامام شمس الدين الذهبي، نثل الهميان في معيار الميزان، المرجع السابق، ص 417.

[3]- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 04، ط 01، دار المعرفة، بيروت، 2005، ص 384.

تقسيم الملائكة عند الشيخ اطفيش:



ثانيا. حكم الإيمان بهم:

يبين الأستاذ حمو بن عيسى الشيهاني أن الإيمان بالملائكة يعد ركنًا أساسيا في العقيدة الإسلامية، ولا يكتمل إيمان المسلم إلا به، مستشهدًا بقوله تعالى: ﴿**آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ**﴾[1]، ويؤكد الشيهاني أن إنكار وجود الملائكة أو السخرية من دورهم يعد خروجًا بيّنًا عن دائرة الإيمان، ويصل إلى مرتبة الكفر الصريح (كفر الشرك)، لا مجرد النفاق أو الجحود، وذلك لما تقرر في أصول العقيدة من ضرورة الإقرار بهم، واستنادًا إلى النصوص القرآنية الواضحة التي تثبت حقيقتهم وتُبيّن وظائفهم[2].

[1]- سورة البقرة، الآية: 285.

[2]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 254.

ويشدّد الشيهاني على أن هذا الحُكمَ ليس اجتهادا شخصيا، بل هو حقيقة شرعية تستَقى من اليقينيات التي لا تَتقبَّل التأويل أو التشكيك مما يجعل إنكارَها مُناقَضةً لأصول الإسلام القطعية.

الشيهاني يعرض موقفًا واضحًا وثابتًا في العقيدة الإسلامية بخصوص الإيمان بالملائكة مع استناد جيد إلى النصوص الشرعية لكن الطرح يفتقر إلى عرض التنوع المذهبي في فهم الملائكة أو مناقشة بعض القضايا العقدية المرتبطة (مثل طبيعتهم أو علاقة الملائكة بالإنسان)، كما أن استخدام تعابير مثل "كفر الشرك" يحتاج إلى توضيح دقيق لتجنب اللبس خصوصًا في سياق خطاب علمي يتطلب الدقة والموضوعية.

وفي الأخير وفي دراستي لموضوع الإيمان بالملائكة أرى أن التركيز على الجوهر العملي لهذا الركن العقدي يُعيدُ تشكيلَ فهمنا للعقيدة ليس كمجرد تصديقٍ غيبي، بل كقوة دافعة نحو التغيير الأخلاقي والاجتماعي. فالإيمان بالملائكة ليس اعترافًا بوجود كائنات نورانية فحسب، بل هو اعترافٌ بوجود نظامٍ إلهيٍ يربط الغيب بالشهادة، ويجعل الفردَ واعيًا بمراقبة الله عبر ملائكته في كل فعلٍ وقول، وهذا الوعيُ يُنتجُ مسؤوليةً ذاتيةً تُحفِّز على التحلي بالفضائل ومقاومة الرذائل، كما أن ربط الإيمان بالملائكة بمهامهم الوظيفية (كحفظ الأعمال وتبليغ الوحي) يُذكِّرنا بأن العقيدةَ ليست منفصلةً عن حركة الحياة، بل هي إطارٌ يوجه السلوكَ الفردي والجماعي نحو العدل والإحسان، أما التقسيمات التفصيلية لأنواع الملائكة فتُبرزُ تنوعَ الأدوار الإلهية في الكون، لكنَّ الأهمَّ هو استلهامُ روح هذه الأدوار في بناء مجتمعٍ يُجسِّد القيمَ السماوية على الأرض، دون الانشغال بالتفاصيل الغيبية التي لم يُؤذن لنا بالخوض فيها.

المطلب الثالث: أبعاد الإيمان بالملائكة والمفاضلة بينهم:

أولا. أبعاد الإيمان بالملائكة:

اعتمد الشيخ بيوّض –كما يوضّح الأستاذ حمو الشيهاني– منهجًا عمليًا يركز على الجوهر الإيماني لوجود الملائكة، متجنبًا الخوض في التفاصيل الغيبية (كطبيعة أجسادهم أو أسمائهم)، معتبرًا ذلك من الأمور التي "لا تعنينا" عقائدياً. وبدلًا من ذلك، حوّل الانتباه إلى توظيف هذا الإيمان في ترسيخ القيم الروحية والسلوكية، مُبرزًا أبعادًا خمسةً تُشكّل ركائزَ لفهم دور الملائكة في حياة المؤمن[1].

[1]– حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 256.

1. الأبعاد التطبيقية للإيمان بالملائكة:

يرى الشيهاني أن الإيمان بالملائكة ليس مجرد اعتقاداً ذهنياً، بل يُترجم إلى ممارسات يومية تُعزز التقوى، ومنها[1]:

أ. الاستعداد للآخرة كغاية عليا: يستشهد بقوله تعالى: ﴿**إِذْ يَتَلَقَّى ٱلْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ**﴾[2]، مؤكداً أن استحضار وجود الحفظة يُعين المؤمن على مراقبة أفعاله وأقواله، كـ "مسافرٍ يُعدُّ أمتعته قبل العودة إلى وطنه"، حيث تُصبح الأعمال الصالحة زاداً يُقدَّم للدار الآخرة.

ب. الولاية الروحية: يُشير إلى أن ولاية الملائكة للمؤمنين تظهر في توجيههم نحو الخير عبر الإلهام، ودعمهم في مواجهة الشهوات، مستنداً إلى قوله تعالى: ﴿**نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ**﴾[3]، فالمؤمن –حسب الشيهاني– يجد في هذه الولاية حافزاً لخدمة الإسلام ومساعدة المذنبين على التوبة.

ج. التفاعل مع النعم الإلهية: يلفت إلى أن تشريف الله للإنسان بسجود الملائكة لآدم واستغفارهم للبشر يُذكّر المؤمن بمسؤولية حمل الأمانة، ودور التواضع في تقوية الصلة بالله، مُستدلاً بقوله﴿**يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ**﴾[4].

الشيهاني يقدّم رؤية عملية ومفيدة للإيمان بالملائكة موجهة لتعزيز الجانب السلوكي وهذا تقرب جيد للأبعاد التطبيقية لكنه يغيب عنه التوضيح المنهجي في كيفية ارتباط هذه الأبعاد بالعقيدة الأساسية كما أن التركيز على آيات معينة دون استعراض شامل للآيات والأحاديث قد يُضعف شمولية الطرح، كما يفتقد إلى ذكر آراء علماء آخرين لمقارنة هذه الرؤية وتثريتها مما يحدّ من عمق الدراسة الأكاديمية.

[1]- نفسه، ص 254.

[2]- سورة ق، الآية: 17-18.

[3]- سورة فصلت، الآية: 31.

[4]- سورة الأنبياء، الآية: 20.

2. التفاضل بين الملائكة والبشر.. رؤية نقدية:

يناقش الشيهاني مسألة المفاضلة بين الملائكة والبشر بمنهجٍ عملي، فيرى أن محور التميز ليس المكان (السماء والأرض)، بل التقوى والعمل الصالح، مستنداً إلى أن[1]:

- ✓ القرب من الله لا يُقاس بالمكانة المادية، بل بالإخلاص في العبادة.
- ✓ التركيز على التفاضل غير مُجدٍ ما دامت النصوص لم تُفصّل فيه، والأولى للمؤمن أن يهتم بتزكية نفسه.

الشيهاني يقدم موقفًا متوازنًا يركّز على التقوى كمعيار للتفاضل وهو توجه إيجابي عملي لكن الطرح يبدو مقتضبًا جدًا ويفتقر إلى دعم نصي وفقهي معمق كما يغيب عنه مناقشة النظريات العقدية والفلسفية المختلفة حول طبيعة الملائكة والبشر وأسس التفاضل بينهما، مما يجعل الرؤية سطحية ولا تفي بمتطلبات البحث العلمي النقدي.

3. التثبيت الإيماني.. جسر بين الوحي والواقع:

يُبرز الشيهاني دور الإيمان بالملائكة في ترسيخ الثبات الداخلي، عبر:

- ✓ **تمييز صوت الضمير**: حيث يرى أن الصوت الداخلي الحاثّ على الخير هو إلهامٌ مَلَكي، بينما داعي الشر نزغٌ شيطاني.
- ✓ **التذكير بالعقبات والنجاحات**: فالتثبيت ليس معجزةً انقطعت، بل هو نتيجة طبيعية للسائرين في طريق الإيمان، كما يقول: "مَنْ جَاهَدَ نَفْسَهُ ابتغاءَ مرضاة الله، وَجَدَ الملائكةَ جُنْداً له".

يؤكد حمو بن عيسى الشيهاني أن الإيمان بالملائكة يُشكّل ركيزةً لبناء وعيٍ إيمانيٍ متوازن، يجمع بين التسليم بالنصوص وترجمة الاعتقاد إلى أخلاقٍ وسلوك، دون الانشغال بالجدليات التي لا طائل منها[2].

ويُؤكد الإباضية على أن الإيمان بالملائكة ركنٌ إيمانيٌ يُوجب التسليم بالنصوص الشرعية دون الخوض في الكيفيات الغيبية، واتخاذ الملائكة قدوةً في الطاعة المطلقة لله عز وجل، كما يرون أن التفاضل

[1]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 255.

[2]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 256.

الحقيقي ليس بين الخلق بل بتقوى الله والعمل الصالح، وهو ما يُحَقِّق الغاية من خلق الإنسان: عبادة الله وعمارة الأرض.

الشيهاني يعرض دورًا مهمًا للإيمان بالملائكة في التثبيت النفسي والروحي بأسلوب تربوي واضح لكنه يعتمد على تعميمات دون توثيق دقيق للمصادر الحديثية أو الفقهية التي تدعم فكرة الإلهام الملكي والتمييز بين نَزغ الشيطان والملائكة، كما أن التركيز على جانب الطاعة والسلوك يغيب عنه تحليل نقدي لأبعاد الإيمان وتأثيراته في الفكر الإسلامي المتنوع مما يجعل الطرح تقليديًا أكثر منه بحثًا نقديًا معمقًا.

ثانيا. المفاضلة بين الملائكة:

يشير الأستاذ وينتن إلى أن درجات الملائكة تتفاوت كما يتفاوت الرسل من البشر، وذلك كما ورد في قوله تعالى: ﴿**تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ**﴾[1]، لكن يبقى التفاوت بين الملائكة أمرًا غيبيًا لا يمكننا إدراكه إلا من خلال ما ثبت في القرآن أو الحديث الصحيح، وعليه يجب الإيمان بهذا التفاوت بشكل إجمالي دون الخوض في التفاصيل التي لم يرد بها نص قاطع[2].

أما فيما يتعلق بالمفاضلة بين الملائكة والبشر، فلا يوجد دليل قاطع يمكن الاعتماد عليه لتفضيل أحد الطرفين على الآخر، ورغم الخلافات المحتدمة بين بعض الفرق الإسلامية حول هذه المسألة إلا أن الأستاذ وينتن يعتقد أن الشيخ بيوض كان محقًا في دعوته لعدم الخوض في هذه القضية باعتبارها مسألة لا يمكن إثباتها عبر البحث العقلي المجرد، كما أن كل الأدلة التي يُحتج بها من الطرفين قابلة للنقد، مما يجعلها مسألة غير محورية في الاعتقاد.

وفيما يتعلق برأي الإباضية يشير الأستاذ وينتن إلى أن الشيخ أطفيش يذكر أن الإباضية يرون الملائكة مفضّلين على البشر بشكل مطلق، وذلك لأنهم لا يرتكبون المعصية، وهو ما يعزز من مكانتهم في الفكر الإباضي[3].

ويُبرز هذا النقاش التفاوت الكبير في الآراء حول مسألة تفضيل الملائكة على البشر ويعكس أهمية التأكيد على أن التفضيل بينهما هو أمر غيبي لا يُمكن البت فيه إلا بما ورد من نصوص ثابتة، كما

[1]- سورة البقرة، الآية: 253.

[2]- مصطفى بن الناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 197.

[3]- إبراهيم بيوض، في رحاب القرآن، سورة الصافات، ج 14، المرجع السابق، ص 577.

يعكس احترام كل مدرسة فكرية لمعتقدات الآخرين، لا سيما في مسألة معقدة كهذه، مما يُسلط الضوء على أهمية تجنب الخوض في مسائل لا تُعتبر من أصول الاعتقاد.

يذهب الأستاذ وينتن إلى أن المؤمن يتفوق على الملك في المنزلة، مستندًا إلى رأي الإمام شمس الدين الذهبي الذي قال: "وعندي أن المؤمن أفضل من الملك"، وقد اعتمد في هذا الرأي على عدة حجج، من بينها ما ذكره محمد بن يوسف أطفيش، حيث أشار إلى حديثٍ يفضل المؤمن على جميع الملائكة دون أن يورد نصًا صريحًا، مكتفيًا بالإشارة، كما استند إلى الحجة العقلية، حيث يرى أن الملائكة يخدمون المؤمنين والخدمة تدل على مرتبة أقل من المخدوم، وعليه فإن المؤمن الذي يواجه العديد من العوائق مثل الشيطان والنفس، يأتي بالعبادة في ظروف أكثر صعوبة، بينما الملك لا يعاني من هذه المعوقات مما يجعل طاعته أسهل، كما أن خلق الله تعالى لآدم جاء ردًا على اعتقاد الملائكة بأنهم سيكونون أكرم خلقه فكان آدم وذريته أكرم منهم، ولهذا أمر الله الملائكة بالسجود لآدم عند خلقه ولو كانوا أفضل منه لما كان لهذا الأمر وجود، وإضافة إلى ذلك علم الله تعالى آدم من الأسماء ما لم يعلمه الملائكة وبالتالي فإن الأعلم هو الأكثر فضلًا[1].

يبدو أن الرأي الذي طرحه الأستاذ وينتن يعكس عمق الفهم العقلي والشرعي في مسألة التفاضل بين المؤمنين والملائكة، فمن خلال ربطه بين الطاعة والتحديات التي يواجهها المؤمن يؤكد أن المؤمن الذي يخوض صراعًا داخليًا ومعوقات خارجية يتفوق على الملك الذي لا يواجه هذه التحديات، كما أن استدلاله بتعليم الله لآدم ما لم يعلم الملائكة يعزز من قوة هذا الرأي ويعكس مكانة الإنسان المميزة في خلق الله.

أرى أن جوهر أبعاد الإيمان بالملائكة يتجاوز الاعتقاد النظري إلى تفعيل قيم أخلاقية وروحية في الحياة اليومية، كالاستعداد للآخرة عبر مراقبة النفس، والاستفادة من الولاية الروحية للملائكة كحافز لفعل الخير، أما مسألة التفاضل بين الملائكة والبشر، فأعتقد أنها تذكرنا بتميّز الإنسان بقدرته على تجاوز التحديات باختياره، رغم تفوق الملائكة في الطاعة المطلقة، فالإيمان بالملائكة – كما يراه الشيخ

[1]- مصطفى بن الناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 197-198.

بيوض – ليس غاية في ذاته، بل وسيلة لتعميق الوعي بالمسؤولية تجاه الذات والآخرين، وبناء جسر بين الغيب والواقع يعين على تحقيق التوازن الروحي والأخلاقي.

المطلب الرابع: تعريف الجن وأصلهم:

يعرّف الأستاذ حمو بن عيسى الشيهاني الجن بأنهم خلق مستتر خفي، خلقوا من مارج من نار، وهم مكلفون كالإنس، يُثابون ويُعاقبون بحسب أعمالهم، ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿**وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ**﴾[1]، ويؤكد أن للجن قدرة على التشكّل بأشكال مختلفة، حسنة أو خبيثة، حتى لو كانوا مؤمنين، كظهورهم في صورة حية أو عنكبوت. غير أنه يعرب عن استغرابه من فكرة ارتباط أصل صورهم بالخبث حتى مع إسلامهم، مبررًا ذلك بأن الطهارة سمة للمسلم سواء كان جنيًا أو إنسيًا[2].

ويوضح الشيهاني اشتقاق مصطلح "الجن" لغويًّا من الجذر (جَنَّ) الذي يحمل معنى الستر والخفاء، مُستشهدًا بمفاهيم كـ"المجنون" (لستر عقله) و"الجنين" (لاستتاره في البطن)، مما يُبرر تسميتهم لاستحالة رؤيتهم في أصل خلقتهم، كما يفرّق بين مصطلح "الجن" العام الذي يشمل المؤمن والكافر، وبين "الشيطان" الذي يُطلق على العاصي المتمرد[3]، مستندًا إلى قوله تعالى: ﴿﴿**وَأَنَّا مِنَّا الصَّالِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَٰلِكَ ۖ كُنَّا طَرَائِقَ قِدَدًا**﴾[4].

الشيهاني يقدم تعريفا تقليديا مدعومًا بالآيات القرآنية ويبرز الفروق اللغوية بشكل جيد لكنه يغفل الاستناد إلى آراء محدثة في علم الجن وعلم النفس الديني التي قد تضيف عمقًا للموضوع، كما أن استغرابه من ارتباط صور الجن بالخبث رغم إسلامهم يحتاج إلى توضيح أعمق وربط فقهّي بالأحاديث أو آراء العلماء فيما يخص الطهارة وسلوك الجن مما يجعل الطرح سطحياً بعض الشيء من الناحية العلمية.

وفيما يخص التفاصيل الغيبية لحياة الجن، ككيفية أدائهم العبادات أو تناسلهم ينقل الشيهاني رأي الشيخ بيوض الذي يرى أن العلم اليقيني بهذه الأمور غير مُتاح للبشر، إذ لم يرد فيها نصٌّ قرآني أو حديثٌ معصومٌ يصل إلى درجة اليقين، بل هي من الغيبيات التي لا يجوز الخوض فيها بغير دليل، ويُحذر

[1]- سورة الرحمن، الآية: 15.

[2]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 257.

[3]- نفسه، ص 285.

[4]- سورة الجن، الآية: 11.

من أن التكلف في بحثها يُعد فضولًا قد يجرُّ إلى ضررٍ أكبر من نفعه، مؤكدًا أن العقيدة تُبنى فقط على ما ثبت قطعًا من القرآن والسنة الصحيحة[1].

هكذا يُقدم حمو بن عيسى الشيهاني رؤيةً متوازنةً تجمع بين النقل الشرعي والتحليل اللغوي مع تركيزه على ضبط المفاهيم واجتناب التأويلات التي تفتقر إلى دليلٍ يقيني.

الشيهاني يتبنى موقفًا معتدلا وعقلانيا يحترم حدود المعرفة الشرعية وهو موقف إيجابي يُجنب الغلو والتكلف في الغيبيات لكنه يفتقر إلى توسيع النقاش حول المواقف الفقهية المختلفة المتعلقة بالجن وأثرها على العقيدة والسلوك، كما أن الطرح يظل عامًا دون تقديم أمثلة أو نقاش معمق عن كيفية التعامل مع الغيبيات في التراث الإسلامي مما يجعل الرؤية جيدة لكنها تحتاج إلى تطوير بحثي أعمق وأوسع.

المطلب الخامس: صور تشكل الجن وديانتهم:

تتعدد الروايات حول نشأة الجن ومسيرة تشكُّلهم الديني، ومن أبرز ما أورده الشيخ محمد بن يوسف أطفيش في دراساته ما يلي[2]:

- ✓ **قصة عزازيل (إبليس) ومسيرته الروحية:** يروي الشخ أطفيش أن الجن تمرّدوا على أوامر الله وأفسدوا في الأرض، فبعث الله إليهم رسولاً فعصوه. وكان بينهم عابدٌ زاهد يُدعى "عزازيل" (المعروف لاحقاً بإبليس)، اعتزل قومه في جبلٍ بنى فيه صومعةً للعبادة، خوفاً من عذاب الله عز وجل، وبلغت عبادة عزازيل مبلغاً عظيماً حتى اشتهر بين أهل السماوات، فطلبوا رفعه إليهم للاقتداء به، ووفق الرواية فقد ارتقى عبر السماوات تدريجياً حتى اختلط بحملة العرش والملائكة الطائفين حوله، وحظي بمكانةٍ خاصةٍ كحارسٍ لمفاتيح خزائن العرش، فصار وسيطاً يُتقرب به[3].
- ✓ **رواية أُبي بن كعب عن أصل الجن:** استند الشيخ أطفيش إلى رواية أُبي بن كعب التي تفيد بأن الجن كانوا في الأصل قبيلةً من الملائكة تُدعى "بني الجان"، نزلوا إلى الأرض وتلبّسوا بالشهوات الإنسانية، فتناسلوا وصاروا سبعين ألف قبيلة، وقد كانوا جميعاً مصلحين حتى حدث التحوّل

[1]- حمو بن عيسى الشيهاني، المرجع السابق، ص 257.

[2]- امحمد بن يوسف اطفيش، شرح عقيدة التوحيد، تح: مصطفى بن الناصر وينتن، ط 01، المطبعة العربية، نهج طالبي احمد غرداية، غرداية، 2001، ص 397.

[3]- امحمد بن يوسف اطفيش، شرح عقيدة التوحيد، المرجع السابق، ص 397.

عندما اكتشف أحدهم عصير العنب المسكر، فتفشّى فيهم السكر والفساد الأخلاقي، ويُذكر أن "الحارث" (وهو إبليس) اعتزل بألفٍ من أتباعه ليعبدوا الله عز وجل، لكن الأرض استغاثت بهلاك الباقين، وبعد سلسلةٍ من المحاولات الفاشلة لإصلاحهم (كان آخرها إرسال النبي يوسف بن ياسف الذي قُتل بوضعه في مرجل زيت مغلي)، أهلكهم الله بإرسال الملائكة بقيادة الحارث نفسه الذين طاردوهم إلى الجزر البعيدة وأحرقوهم بنار السماء.

- ✓ **التحول اللغوي والديني لاسم إبليس:** ويشير الشيخ أطفيش إلى أن اسم "عزازيل" (ذو الأصل السرياني) و"الحارث" (ذو الأصل العبري) هما الاسمان الأصليان لإبليس قبل عصيانه، إذ عبد الله في الأرض 300 سنة وفي السماوات 70 ألف عام، أما تسميته "إبليس" فتعود – وفقا لبعض التفاسير – إلى إبلاسه (أي يأسه) من رحمة الله بعد الطرد، مع الإشارة إلى أن الاسم قد يكون أعجمياً غير مشتقٍّ من العربية.
- ✓ **مصير الجن بعد الصراع الكوني:** يختتم الشيخ أطفيش بذكر أن الله أمر الملائكة بمحاربة الجن المتمردين، فطردوهم إلى الجزر النائية، وخفف عنهم العبادة تكيّفاً مع طبيعتهم الجديدة، وبقي إبليس يتنقل بين السماوات والأرض مُحتفظاً بسلطته الروحية على الجن.

تمثل الروايات التي جمعها الشيخ محمد بن يوسف أطفيش نافذة ثرية لفهم التصورات الشعبية والعقدية المرتبطة بعالم الجن عند الاباضية، حيث تبرز تلاقي الأسطوري مع الأخلاقي في صياغة رؤية كونيةٍ تفسر صراع الخير والشر، فقصة عزازيل – على سبيل المثال – تقدم نموذجا لتحول العابد الزاهد إلى رمزٍ للتمرد، مما يجسد فكرة مركزية في الدين حول خطر الكِبْرِ حتى مع طول العبادة، كما أن الربط بين سقوط الجن وتفشّي الخمر يُشير إلى رؤيةٍ تربويةٍ تُحذِّر من الانزلاق الأخلاقي عبر سردٍ قصصي مؤثر، يعكس وعياً مجتمعياً بآفات المخدرات والانحرافات[1].

ولا تخلو هذه الروايات من بعدٍ إنساني عميق، فاختيار إبليس (الحارث) كشخصيةٍ معقدةٍ تجمع بين الزهد القديم والعصيان اللاحق يُذكِّر بهشاشة الإنسان أمام اختبارات الحياة، حتى لو بلغ مراتبَ روحيةً سامية، كما أن تضمين تفاصيل مثل اعتزال عزازيل قومه وصراعه الداخلي بين الخوف من

[1]– امحمد بن يوسف اطفيش، شرح عقيدة التوحيد، المرجع السابق، ص 398.

العذاب ورغبته في الطاعة يُقدِّم نموذجاً للصراع الوجودي الذي يعيشه الفرد بين الفعل والترك، أما تشبيه الجن بالملائكة الساقطين فيُثير تأملاتٍ حول طبيعة الكائنات غير المرئية ودورها الرمزي في شرح الشرور الكونية، مما يفتح الباب لتأويلاتٍ فلسفيةٍ حول مفهوم الحرية الإرادة ومصيرها.

من خلال استعراض روايات الإباضية عن الجن وتشكّلهم أرى أن هذه الحكايات تجسّد محاولة عميقة لربط الغيب بالواقع عبر سرد رمزي يشرح أصل الشرور وصراع الخير والشر، فتحول "عزازيل" من عابد زاهد إلى "إبليس" المطرود يعكس هشاشة النفس أمام الكبر حتى مع طول العبادة، مذكراً بأن التقوى الحقيقية ليست في الهروب من الفتنة بل في الثبات عليها، كما أن ربط سقوط الجن بتفشي الخمر يقدم تحذيراً أخلاقياً من الانزلاق في الملذات، بينما تشبيههم بالملائكة الساقطين يفتح باب التأمل في ثنائية الطاعة والعصيان كجزء من اختبار الإرادة الإنسانية. هذه الروايات – رغم غرابتها – تبرز وعيًا تراثيًا سعى لفهم الشر عبر حكايات توحّد بين الأسطورة والوعظ، محولة الجن من كائنات غيبية إلى رموز لفهم الصراعات الداخلية للإنسان.

المطلب السادس: اتقاء ضرر الجن:

وفي معرض تحليله لعلاقة الإنس بالجنّ يطرح الأستاذ حمو بن عيسى الشيهاني رؤية شرعية تستند إلى القرآن والسنة، مؤكدا أن الله تعالى منح الجنّ قدرات خارقة، لكنه حصر النفع والضرّ بيده وحده: ﴿**وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ**﴾[1]، وهنا يظهر التمايز بين منهج المؤمن الذي يعتصم بالله، ومن يلجأ إلى الخرافات فيقع في الشرك[2]، كما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا**﴾[3].

ويشير الشيهاني إلى جهود الشيخ بيوض في محاربة الممارسات المشبوهة لاتقاء شرّ الجنّ، كالذبح دون ذكر اسم الله أو تقديم القرابين في أماكن مُعينة، مؤكدًا أن هذه الأفعال تُعدّ انحرافًا عن التوحيد،

[1]- سورة البقرة، الآية: 102.

[2]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 258.

[3]- سورة الجن، الآية: 06.

وتقربًا للجنّ يُذكّر بعبادة الأوثان. ويستشهد بقصة إبراهيم عليه السلام مع قومه حين سخر من أصنامهم: ﴿**أَلَا تَأْكُلُونَ مَا لَكُمْ لَا تَنطِقُونَ**﴾[1]، ليبين أن هذه الخرافات امتدادٌ لضلالات الماضي[2].

الشيهاني يُحسن الربط بين العقيدة والسلوك في معالجة مسألة اتقاء ضرر الجن ويستند لنصوص قوية لكن يُلاحظ غياب التوسع في بيان أثر هذه الرؤية على الممارسات الشعبية المعاصرة كما لم يُناقش الإشكالات النفسية أو الثقافية المرتبطة بالخوف من الجن، ولا استعرض آراء المدارس الفقهية المختلفة في هذا الباب، وبالتالي يبقى الطرح توجيهيًا ووعظيًا أكثر من كونه تحليلًا أكاديميًا نقديًا متكاملًا.

ويستخلص الشيهاني من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم الحلولَ العملية لاتقاء شرّ الجنّ، كتغطية الأواني وملازمة الأذكار، مُبرزًا أن النبي كان يستعيذ بالله من شرّ الشيطان والجنّ، ويعلّم أصحابه فعل ذلك بالمعوذتين، دون اللجوء إلى السحر أو الشعوذة. ويؤكد أن التوكل الحقيقي هو الاعتصام بقوله تعالى: ﴿**وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ**﴾[3]، فالله هو الكافي وحده.

ويُفنّد الشيهاني – استنادًا إلى القرآن – زعم قدرة الجنّ على النفع أو الضرر بثلاثة أدلة:

- ✓ جهلهم بالغيب: كما في قصة موت سليمان عليه السلام، حيث لم يدرك الجنّ موته إلا بعد سقوطه: ﴿**فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ ۖ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَن لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ**﴾[4].
- ✓ عجزهم عن تحصيل القوة إلا بإذن الله: ﴿**الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا**﴾[5].
- ✓ عدم تملكهم للضرّ أو النفع: ﴿**وَإِن يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ ۚ يُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ۚ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ**﴾[6].

---

[1]- سورة الصافات، الآية: 91-92.

[2]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 258-259.

[3]- سورة الطلاق، الآية: 03.

[4]- سورة سبأ، الآية: 14.

[5]- سورة البقرة، الآية: 165.

[6]- سورة يونس، الآية: 107.

الشيهاني يقدّم معالجة جيدة تربط بين الهدي النبوي والتوحيد الخالص في التعامل مع قضايا الجن ويُحسن الاستشهاد بالنصوص القرآنية لكن الطرح يظل وعظيًا وتقريريًا دون مناقشة الإشكالات الواقعية المعاصرة مثل اللجوء للرقية أو التداخل بين العلاج النفسي والديني، كما أن الربط بين النصوص والسياق الاجتماعي الحالي ضعيف مما يحدّ من فاعلية المعالجة في خطاب نقدي علمي.

ويختتم الشيهاني بالدعوة إلى التمسك بالتوحيد الخالص، مُحذرًا من الانزلاق وراء الأوهام التي تزيد الإنسان ضعفًا، كما في قوله تعالى: ﴿**وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا**﴾[1]، مؤكدًا أن النجاة تكمن في الاتباع الحرفي لهدي النبي صلى الله عليه وسلم، والالتجاء إلى الله في الشدائد[2]، فهو الملاذ الآمن الذي ﴿**يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ**﴾[3].

ما عرضه الأستاذ الشيهاني حول اتقاء شرّ الجنّ يُذكّرنا بجوهر العقيدة الإسلامية التي تُؤسّس لعلاقة الإنسان مع الغيب على التوكل والاستعانة بالله وحده، بعيدا عن الخوف الوهمي أو الخضوع لغير الخالق، وأرى في تحليله توازنًا لافتًا بين الإقرار بقدرات الجنّ الخارقة – كما نصّ القرآن – ورفض الانسياق وراء الممارسات التي تحول هذا الإيمان إلى فزَعٍ يجرّ إلى الشرك[4].

إن الختام الذي يقدّمه الشيهاني موفق في تأكيد مركزية التوحيد ويُظهر وعيًا جيدًا بمخاطر الانحرافات العقدية، لكن الطرح يغلب عليه الأسلوب الوعظي ويفتقر إلى تحليل سوسيولوجي أو نفسي معمّق لسبب انتشار هذه الظواهر في الواقع المعاصر، كما أن غياب المقارنة مع جهود علماء معاصرين في معالجة الخوف من الجنّ يُضعف الجانب النقدي الأكاديمي للنص ويجعله أقرب إلى خطاب ديني تقليدي منه إلى تحليل علمي متكامل.

فالفكرة المحورية التي أثارها – كرفض الذبح لغير الله أو تقديم القرابين – تلامس واقعًا معاصرًا قد يظنُّ البعض فيه أن "الجنّ" سلطةٌ موازيةٌ لله، فيلجأون إلى طقوسٍ مُظلمةٍ بدل التمسك بالذكر والتوحيد، أعجبني تركيزه على الجانب العملي في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، كتغطية الأواني وملازمة

[1]- سورة الجن، الآية: 06.

[2]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 259.

[3]- سورة المؤمنون، الآية: 88.

[4]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 260.

الأذكار، فهي خطواتٌ بسيطةٌ تُذكِّر بأن الحماية الحقيقية تكمن في الجمع بين التوكل على الله والأخذ بالأسباب، وفي هذا ردٌّ ضمنيٌّ على من يُقللون من شأن السُّنن النبوية بدعوى أنها "رقىً تقليدية" بينما هي في الحقيقة منهجٌ متكاملٌ لدعم المناعة الروحية.

أما الأدلة القرآنية التي استند إليها – كجهل الجنّ بالغيب وعجزهم عن التحكم في النفع والضرّ – فهي تُعزز رؤيةً عقلانيةً للإيمان بالغيب، تُحرِّر الإنسان من الخوف من "القوى الخفية"، وتُعيده إلى مركزية القدرة الإلهية، وهذا يُشبه ما نراه اليوم في صراع الإنسان مع المخاوف الوجودية، حيث يبحث البعض عن الأمان في الماديات أو الفلسفات الوضعية، بينما القرآن يمنحنا إجاباتٍ شافيةً: ﴿**وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا**﴾[1].

من خلال التطرق إلى مسألة اتقاء ضرر الجن أرى أنَّ التركيزَ على التوحيدِ الخالصِ والتوكلِ على اللهِ هو حجرُ الزاويةِ في مواجهةِ أيِّ أذىً محتملٍ، سواءً من الجنِّ أو غيرِهم، فالإيمانُ بأنَّ النفعَ والضرَّ بيدِ اللهِ وحدَهُ يُحرِّرُ النفسَ من الخوفِ الوهميِّ الذي يدفعُ البعضَ إلى الشعوذةِ أو الشركِ، كما أنَّ التمسكَ بالسُّننِ النبويةِ – كالاستعاذةِ بالمعوذتينِ – يُمثِّلُ سلاحًا وقائيًّا يعزِّزُ المناعةَ الروحيةَ دون الانخراطِ في ممارساتٍ تُناقضُ العقيدةَ، أما الربطُ بينَ الذبحِ لغيرِ اللهِ وعبادةِ الأوثانِ فيُذكِّرُنا بخطرِ الانحرافِ نحوَ الخرافاتِ التي تُضعفُ التوحيدَ، وتجعلُ الإنسانَ عبدًا لِما لا يَملِكُ ضرًّا ولا نفعًا، وهكذا تُقدِّمُ الرؤيةُ الشرعيةُ حلًّا متوازنًا يجمعُ بينَ الإقرارِ بوجودِ الجنِّ ككائناتٍ مُكلَّفةٍ، ورفضِ التهويلِ المبالغِ فيهِ الذي يُحوِّلُهم إلى قوةٍ خارقةٍ تُهدِّدُ استقرارَ الفردِ والمجتمعِ.

[1]- سورة الطلاق، الآية: 02.

المبحث الثاني: الإيمان باليوم الآخر:

يُعدُّ الإيمان باليوم الآخر ركيزةً أساسيةً في البناء العقدي الإسلامي وارتبطَ حسب تحليل الأستاذ حمو بن عيسى الشيهاني ارتباطًا وثيقًا بالإيمان بالله تعالى، إذ تُظهر النصوص الشرعية من قرآن وسنة هذا الربطَ في سياق توجيه السلوك الإنساني نحو الخير واجتناب الشر[1]، فالقولُ: ﴿**إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ**﴾[2]، والحديثُ النبوي: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ...»، يُجسدان في رؤية الشيهاني آليةً تربويةً لربط العقيدة بالعمل، حيث يصبح الإيمان بالحساب الأخروي محفزًا أخلاقيًا ودافعًا للالتزام بتعاليم الدين.

الشيهاني يوفّق في إبراز العلاقة بين الإيمان باليوم الآخر والسلوك الأخلاقي ويُحسن الاستدلال بالنصوص الشرعية، لكن الطرح يبقى عامًا وتقريريًا ويفتقر إلى تفكيك دقيق لأثر هذا الإيمان في الواقع العملي للأفراد والمجتمعات.

المطلب الأول: بدء الرحلة (أطوار اليوم الآخر):

ركز علماء الإباضية على تأكيد حقيقة الموت كواقع لا مفر منه معتبرين إياه من الحقائق الواضحة التي نشهدها يومياً في حياتنا[3]، وبناءً على ذلك يرون أن الإيمان بالموت أمر مسلم به في فطرة الإنسان، وأنه لا يحتاج إلى دعوة خاصة من الأنبياء، لأن دين الله سبحانه وتعالى لا يطالب الناس إلا بالإيمان بالحقائق الثابتة.

إن تأكيد علماء الإباضية على حقيقة الموت يعكس فهمهم العميق للفطرة الإنسانية، حيث أن الموت يشكل حقيقة حتمية تشترك فيها جميع الأمم والأديان، وبالتالي فإن الإيمان بهذه الحقيقة يساهم في تقوية الوعي لدى الإنسان حول ضرورة الاستعداد لما بعد الحياة، مما يعزز روح المسؤولية والاعتبار للآخرة.

---

[1]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 261.

[2]- سورة النساء، الآية: 59.

[3]- علي يحيى معمر، سمر أسرة مسلمة، معهد القضاء الشرعي والوعظ والإرشاد، سلطنة عمان، د ت، ص 56

أولا. الموت والفناء:

تتفق المعاجم العربية القديمة والحديثة على أن الموت هو النقيض المباشر للحياة في أصله اللغوي، ومع ذلك فإن لهذا اللفظ دلالات أخرى ترتبط جميعها بمفاهيم الفناء والزوال، ويقال مات الحي موتا فارقته الحياة، ومات الشيء همد وسكن، كما جاء الموت بمعنى زوال القوة الحسية والجهالة[1].

وفي إطار دراسة مفهوم الموت عند الاباضية، قدم الباحثان فرحات الجعبيري وعاشور بن يوسف في كتابهما "العقيدة" تحليلاً متعمقًا يرتكز على مصدرين رئيسيين[2]:

أ. الموت لغةً واصطلاحًا: استند الباحثان إلى معجم "مقاييس اللغة" لشرح الأصل اللغوي لكلمة "الموت"، حيث أشارا إلى أن الجذر اللغوي (م–و–ت) يُعبِّر عن "ذهاب القوة من الشيء"، مما يُضيء البُعد الدلالي للكلمة في الثقافة العربية.

ب. الموت في الرؤية العقائدية: انتقل الباحثان إلى البُعد الشرعي، فعرّفا الموت بأنه "مفارقة الروح للجسد في الأجل المحدد عند الله سبحانه، الذي لا يقبل تقديمًا أو تأخيرًا"، مستشهدَين بقوله تعالى: ﴿**وَلَن يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا**﴾[3]، وقوله: ﴿**وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ ۖ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً ۖ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ**﴾[4].

وأكّدا أن هذه الآيات تُؤسس لتصورٍ إيمانيّ ثابتٍ عن حتمية الموت وارتباطه بالإرادة الإلهية المطلقة.

ومن المستحيل على الإنسان أن يفهم جوهر الموت بالكامل حيث أن الله تعالى قد أبقى بعلم الروح لنفسه، ومع ذلك يجب على الإنسان الإيمان بأن الموت حقيقة محتومة وأن الله عز وجل وحده هو الذي يمنح الحياة ويأخذها، ومهما بلغت قوة الإنسان فإنه لا يمكنه الهروب من هذا القدر المحتم.

---

[1]– ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق، ص 774.

[2]– فرحات الجعبيري، عاشور يوسف، العقيدة 02، المرجع السابق، ص 123.

[3]– سورة المنافقون، الآية: 11.

[4]– سورة يونس، الآية: 49.

ويقول تعالى: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**﴾[1]، فكل المخلوقات تفنى وتموت بقيام الساعة ولا يستثنى شيء منها، هذا هو معتقد الاباضية في فترة البحث الذي استنتجناه من خلال تمييزهم الفرقة الحسينية بجملة من الآراء، من بينها: إيمان الفرقة بعدم فناء عجب الذنب[2]، أخذا بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**وَيَبْلَى كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الإِنْسَانِ إِلَّا عَجْبَ ذَنْبِهِ فِيهِ يُرَكَّبُ الْخَلْقُ**»[3].

ومما يؤكد أن الاباضية لا تؤمن ببقاء عجب الذنب عدم ثبات الشيخ اطفيش على موقف واحد من نص الحديث، فقد قال بصحة الحديث، ثُمَّ عدل عن تصحيحه وذهب إلى تأويله، وفي الأخير أثبته وأوَّله بمعنى أن عجم الذنب منه يركب بعد إعادته[4].

ثانيا. ملك الموت:

تشير أبحاث فرحات الجعبيري وعاشور بن يوسف إلى أن النظام الكوني الإلهي قائم على تفويض المهام وفق إرادة الله تعالى، حيث يُوكَّل كل ملك بعمل محدد في عالم الشهادة. وفي هذا الإطار، يرى الباحثان أن ملك الموت هو أحد الملائكة المكلَّفين بقبض الأرواح نيابة عن الله[5]، مستندين إلى قوله تعالى: ﴿**قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ**﴾[6].

ويؤكدان أن عملية قبض الأرواح ليست عملاً فرديًّا، بل تُدار عبر منظومة ملائكية مُحكمة؛ فملك الموت —كما يذكر الجعبيري وبن يوسف— له أعوانٌ من الملائكة يُنفِّذون أوامر الله بتنسيق دقيق، وهو ما تُشير إليه الآية: ﴿**حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ**﴾[7].

---

[1]- سورة القصص، الآية: 88.

[2]- السوفي عثمان بن خلفية المارغني أبو عمرو، رسالة في بيان كل فرقة، دراسة وتحقيق وتعليق: د. ونيس عامر، مقال المجلة الزيتونة، ص: 299.

[3]- البخاري، كتاب تفسير القرآن باب قوله تعالى: ﴿**وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ**﴾ رقم: 4440.

[4]- مصطفى بن ناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 168.

[5]- فرحات الجعبيري، عاشور يوسف، العقيدة 02، المرجع السابق، ص 124.

[6]- سورة السجدة، الآية: 11.

[7]- سورة الأنعام، الآية: 61.

1. قبض أرواح المؤمنين:

يرصد الجعبيري وبن يوسف في تحليلهما أن النصوص الدينية تبرز تميز التعامل مع أرواح المؤمنين أثناء الوفاة، حيث تُقبض أرواحهم برفقٍ يُجسِّد رحمة الله الواسعة. ويستدلان بالآية: ﴿**الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ ۙ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمُ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾[1]، مُوضِّحَين أن هذه اللحظة –رغم صعوبتها– تُحوَّل بفضل التسديد الإلهي إلى مرحلة انتقالية مليئة بالطمأنينة، تُزفّ فيها البشرى للمؤمن بدخول الجنة[2].

ويُشدِّد الباحثان على أن هذا التفسير يُلقي الضوء على الحكمة الإلهية في جعل الموت –الذي يبدو للوهلة الأولى حدثًا مُخيفاً– بوابةً للرحمة والسلام، عبر تدخُّل الملائكة بأمر الله لتسهيل هذه الرحلة المصيرية[3].

2. قبض أرواح الكفار والظالمين:

يصف الأستاذ حمو بن عيسى الشيهاني عملية قبض أرواح الكفار بأنها حدثٌ مروّعٌ تنكسر فيه قواعد الرحمة، حيث تُنزع الروح نزعاً عنيفاً تُصاحبه ضرباتٌ مَلَكيةٌ على الوجوه والأدبار، كعلامةٍ على سخط الرب. ويُشدِّد الشيهاني على أن حالة الكفار عند الموت تُشبه الغرق في ظلماتٍ متلاحقة، تبدأ بسكرة الموت ثم تُتبع بسكرة العذاب الأشد، حيث يُدرك المحتضر فداحة ما فات ويُعاني من رعب ما سيأتي، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا ۙ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ**﴾[4].

يُبرز الشيهاني في تحليله اختلافَ المذاهب الإباضية في مسألة عذاب القبر، مُقسِّماً الآراء إلى اتجاهين:

---

[1]– سورة النحل، الآية: 32.

[2]– فرحات الجعبيري، عاشور يوسف، العقيدة 02، المرجع السابق، ص 124.

[3]– فرحات الجعبيري، عاشور يوسف، العقيدة 02، المرجع السابق، ص 124.

[4]– سورة الأنفال، الآية: 50.

أ. الاتجاه المُثبِت (جمهور الإباضية): يستند إلى آياتٍ كقوله تعالى عن آل فرعون: ﴿**ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا**﴾[1]، مؤكداً أن العرض اليومي على النار دليلٌ على عذاب ما قبل القيامة.

ب. الاتجاه النافي (أبو عمرو السوفي وآخرون): يرى أن عذاب القبر ليس من الأصول الإيمانية الواجبة، بل يُفسِّر النصوصَ القرآنيةَ تفسيراً مجازياً، كالوارجلاني والسعدي الذين يربطون العذاب بحال الروح في البرزخ لا الجسد.

ويُوضِّح الشيهاني أن هذا الخلاف الفقهي يعكس تنوعاً في منهجية الاستنباط لدى علماء الإباضية دون إنكارٍ لحجية الأدلة النقلية.

يقدّم الأستاذ الشيهاني وصفًا مؤثرًا لمشهد قبض أرواح الكفار، مستندًا إلى آيات قرآنية تُظهر شدة العذاب وسخط الرب، غير أن الطابع الإنشائي في التصوير قد يُضعف الطرح العقدي إن لم يُضبط بمصطلحات دقيقة، وفي عرضه لخلاف الإباضية حول عذاب القبر يُحسن بيان الاتجاهين الرئيسين لكن يُلاحظ غياب توضيح لمحل الخلاف بدقة، هل هو في أصل الاعتقاد أم في تفاصيل الكيفية، كما أن المقارنة مع بقية المذاهب الإسلامية كانت ستُغني التحليل.

ثالثا. إثبات عذاب القبر ونعيمه:

يُشير الباحث حمو بن عيسى الشيهاني في تحليله إلى أن الشيخ بيوض يُثبِت عذاب القبر ونعيمه كحقيقةٍ لا مراء فيها، مُستندًا في ذلك إلى قول الله تعالى في شأن آل فرعون: ﴿**النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۚ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ**﴾[2]، حيث تُظهر الآية –حسب تفسيره– تعرُّضَهم للعذاب قبل وقوع يوم القيامة.

ويؤكد الشيهاني أن هذا الرأي يتوافق مع جمهور علماء الإباضية الذين يُقرُّون بعذاب القبر، بينما يَستثني منهم أبا عمرو السوفي (صاحب كتاب السؤالات) الذي يَنفي هذه الفكرة، مما يُبرز اختلافًا داخليًّا في الرؤى العقدية ضمن المذهب الإباضي[3].

[1]– سورة غافر، الآية: 46.

[2]– سورة غافر، الآية: 46.

[3]– حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 264.

يلخّص الأستاذ حمو بن عيسى الشيهاني موقف الشيخ بيوض في إثبات عذاب القبر ونعيمه كعقيدة ثابتة مستدلًا بآية عرض آل فرعون على النار قبل يوم القيامة ويؤكد أن هذا الطرح ينسجم مع رأي جمهور الإباضية مع استثناء قلة –كأبي عمرو السوفي – ممن أنكروا عذاب القبر، مما يعكس وجود اختلاف داخلي في المذهب الإباضي حول هذه المسألة، دون أن يُخرج ذلك عن إطار التنوع في الرأي العقدي.

وتوضح هذه المسألة تباين الآراء داخل المدرسة الإباضية حول قضية عذاب القبر، مما يعكس تنوع الاجتهادات الفقهية بينهم، وبينما يثبت الشيخ بيوض العذاب على أساس أدلة قرآنية فإن رأي أبي عمرو السوفي يعكس الجدل القائم في تفسير بعض النصوص المتعلقة بالآخرة.

وفي إطار تحليله لمسائل العقيدة الإباضية يُبرز الباحث حمو بن عيسى الشيهاني رأيَينِ لافتينِ ينتميان إلى مدرسةٍ فكريةٍ داخل المذهب؛ حيث يَنقل عن العالِمين أبي يعقوب الوارجلاني وجميل بن خميس السعدي اعتبارَهُما أنَّ عذاب القبر ونعيمه ليسا من الأصول الاعتقادية التي يَجبُ الإيمان بها جزمًا كباقي أركان الإيمان بل يُصنَّفان ضمن المسائل الاجتهادية القابلة للنقاش، ويُشير الشيهاني إلى أن هذا الطرح يعكس منهجيةً خاصّةً في التعامل مع النصوص الدينية، تقوم على التمييز بين ما هو قطعي الثبوت والدلالة وما هو ظنيٌّ يحتاج إلى تأويلٍ أو توجيهٍ[1].

يُبرز الأستاذ حمو بن عيسى الشيهاني في تحليله اتجاهًا فكريًّا داخل المذهب الإباضي يمثله العالمان أبو يعقوب الوارجلاني وجميل بن خميس السعدي، حيث يعتبران عذاب القبر ونعيمه من المسائل الاجتهادية لا من الأصول الاعتقادية اليقينية، مما يُشير إلى منهجية إباضية تُميّز بين القطعي والظني في النصوص، وترتكز على التأويل والنظر العقلي في المسائل الغيبية غير المحكمة.

وفي مسألة الموت وعذاب القبر أرى أن الإيمان بحتمية الموت وتفويض أمره لملك الموت يذكر الإنسان بضعفه أمام قدرة الله دافعا إياه للاستعداد بالعمل الصالح، رغم اختلاف آراء الإباضية حول عذاب القبر بين مثبت وناف، إلا أن الجوهر يبقى الإقرار بحكمة الله في عدله، سواء أكان العذاب روحانيا في البرزخ أم جسديا بعد البعث، وهذا الاختلاف الاجتهادي يعكس غنى المذهب الإباضي في

[1]– حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 264-265.

التعامل مع النصوص، محافظا على التوازن بين التسليم الغيبي والتحليل العقلي، دون إغفال دور هذه العقيدة في ترسيخ الرقابة الذاتية والاستعداد للقاء الله عز وجل.

المطلب الثاني: حياة البرزخ:

يُعرِّف الأستاذ حمو بن عيسى الشيهاني البرزخَ في اللغة بأنه "الحاجز الفاصل بين شيئين زمنيًا أو مكانيًا"، أما اصطلاحًا فيرى أنه عالم الغيب الانتقالي الذي يبدأ بنفخة الصعق وينتهي بنفخة البعث، وهو مرحلةٌ مُحكَمةٌ تختزل فيها الأرواحُ أقدارَها انتظارًا للحساب، وتجدر الإشارة هنا إلى أن كل الأفكار المطروحة في هذا القسم تعود إلى تحليلات الأستاذ الشيهاني.

ويؤكد الشيهاني أن حقيقة البرزخ تتجاوز الإدراك البشري، إذ تُختَزل فيه مفارقات الزمن المادي؛ فالفترة بين الموت والقيامة – بحسب رأيه – قد تُدرَك كلمحةٍ أو ألفَ عامٍ بحسابات الدنيا، لكنها تظل في علم الغيب الذي استأثر الله به، كما يربط الشيهاني بين البرزخ وسُنَّة التدرج في الكون، حيث يكون انتقال الروح من عالم الدنيا الفاني إلى عالم الآخرة الخالد عبر مراحلَ غيبيةٍ تتناسب مع عدل الله ورحمته، ومن الجوانب التي أبرزها الشيهاني في تحليله[1]:

- ✓ **البرزخ كمرحلة تكثيف للجزاء الروحي**: حيث تُجسَّد الأعمالُ في صورةٍ تناسب عالم البرزخ، فينعم المؤمن بنعيم الروح، بينما تعاني الروحُ الكافرة عذابَ الفراق.
- ✓ **التفاوت البرزخي**: يرى أن نعيم البرزخ أو عذابه يختلف بحسب مراتب الناس وأعمالهم، مستندًا إلى الآية الكريمة: ﴿**وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ**﴾[2].
- ✓ **الارتباط بالبعث**: يُشير إلى أن البرزخ ليس نهاية المطاف، بل تمهيدٌ لانفجار الحقائق يوم القيامة، مما يستوجب – بحسب رأيه – مراجعةَ الإنسان لمسار حياته الدنيوية.

رغم أن الأستاذ الشيهاني قدّم تصورًا ثريًا لحياة البرزخ من منظور روحي وفلسفي إلا أن تناوله يغلب عليه الطابع التأملي دون الاستناد الكافي إلى النصوص الشرعية المفسرة بدقة مما يفتح الباب لتأويلات ذات طابع ذوقي أكثر منها علمي، كما أن تركيزه على التدرج والجزء التأويلي في مفهوم

[1]- حمو بن عيسى الشيهاني، نفسه، ص 263-264.

[2]- سورة الزلزلة، الآية: 08.

"تكثيف الجزاء الروحي" بحاجة إلى تدعيم أو تقييد برؤية أهل السنة والجماعة لتفادي الغموض أو الانزلاق إلى تصورات غير منضبطة، وبالإضافة إلى ذلك فإن بعض القضايا – كفكرة "التفاوت البرزخي" – طُرحت دون الإشارة إلى الخلافات الفقهية أو الحديثية حولها.

ويستعرض الباحث سليمان الشعيلي قضية حياة البرزخ مُستندًا إلى النصوص الشرعية، مُبرزًا اختلافَ الآراء العلمية حولها، ويبدأ تحليله بالإشارة إلى أن الفترة الزمنية بين النفخة الأولى (يوم الوقت المعلوم) ونفخة البعث تُعرف بالبرزخ، مستدلًا بقصة إبليس في القرآن؛ حيث طلب إبليس الإنظار إلى يوم البعث، فأجاب الله تعالى: ﴿**قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ**﴾[1]، ليُوضح الشعيلي أن هذه الفترة غيبيّة لا يُعلم مدتها إلا الله، وأنها تشمل مرحلة ما بعد قيام الساعة حتى البعث.

ويُشير الشعيلي إلى اختلاف العلماء في طبيعة هذه المرحلة[2]:

- ✓ **الرأي الأول**: يرى بعضهم –حسب تحليل الشعيلي– أن الكون يفنى فناءً مطلقًا بعد النفخة الأولى، فلا حياةَ خلالها، ولا عذابَ ولا نعيم، وهو ما يُفسر قول الكفار عند البعث: ﴿**قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا**﴾[3]، حيث كانوا في حالة أشبه بالسبات.
- ✓ **الرأي الثاني**: يذكر الشعيلي أن فريقًا آخر من العلماء يُرجح أن الكفار يُعذبون في البرزخ، لكن عذاب الآخرة أشد، فيظنون –لدى رؤية العذاب الأكبر– أن ما مروا به سابقًا كان نومًا.

غير أن الشعيلي يميل إلى ترجيح الرأي الأول، مستندًا إلى تعبير القرآن بـ﴿**مَرْقَدِنَا**﴾، مؤكدًا أن الأمر كله خاضع لإرادة الله وقدرته، وأن العلم اليقيني بالغيبيات لا يكون إلا بوحي[4].

ويؤكد الشعيلي في تحليله حقيقة سؤال الملكين (منكر ونكير) في القبر، مستشهدًا بقوله تعالى: ﴿**يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ**﴾[5]، مُفسرًا إياها بأنها إلهام المؤمن

---

[1]- سورة الحجر، الآية: 37-38.

[2]- سليمان الشعيلي، منهج الشيخ إبراهيم بيوض العقدي في تفسيره في رحاب القرآن عرض ودراسة، مجلة قطاع أصول الدين، العدد 07، المجلد 07، 2012، ص 439.

[3]- سورة يس، الآية: 52.

[4]- سليمان الشعيلي، منهج الشيخ إبراهيم بيوض العقدي في تفسيره في رحاب القرآن، ص 440.

[5]- سورة إبراهيم، الآية: 27.

بالإجابة الصحيحة، بينما يُبتلى الكافر بالعجز. ويستدل بالحديث النبوي: (القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار)، ليُقرر أن نعيم القبر أو عذابه يبدأ مباشرة بعد الموت، لكنه يتوقف عند النفخة الأولى، حيث يفنى الجميع، ليعودوا إلى الحياة عند النفخة الثانية.

ويختتم سليمان الشعيلي تحليله بالتأكيد على أن حياة البرزخ —بما فيها من أسئلة وعذاب أو نعيم— هي مرحلة مستقلة تسبق قيام الساعة، وأن الفترة بين النفختين مرحلة موت كامل للخلائق، لا يتخللها وجودٌ لحياةٍ سابقة، مستشهدًا بقوله تعالى: ﴿**قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ**﴾[1]، مع ترك التفصيلات الغيبية لله تعالى[2].

يُظهر تحليل الأستاذ الشيهاني لحياة البرزخ رؤيةً فلسفيةً عميقةً تربط بين الزمن المادي والغيبي، وتُبرز دورَ العدل الإلهي في مراحل الانتقال الروحي، حيث يُصبح البرزخُ جسرًا يربط بين فانية الدنيا وخلود الآخرة، وما يلفت الانتباه هنا هو تأكيده على أن البرزخ ليس مجرد "انتظار" سلبي، بل هو مرحلةٌ مُحَكَّمةٌ تُكثَّف فيها الأرواحُ تجاربَها الدنيويةَ استعدادًا للحساب، مما يُذكّر المؤمنَ بضرورة مراجعة ذاته قبل فوات الأوان، كما أن ربطه بين البرزخ وسُنَّة التدرج في الكون يُعمّق الإيمانَ بحكمة الخالق في إدارة العوالم الغيبية، ويُظهر تناسقَ المشيئة الإلهية بين حياة الإنسان المرئية والخفية.

أما تحليل الباحث الشعيلي فيُسلط الضوءَ على الجدل العلمي حول طبيعة البرزخ مُستندًا إلى النصوص الشرعية ومحاولاتِ العلماء تفسيرَها دون الخروج عن إطار الغيب، وما يُثير التأملَ هنا هو تباين الآراء حول وجود الحياة خلال الفترة بين النفختين، حيث يعكس هذا الاختلافُ سَعَةَ العلم البشري المحدود أمام الغيب المطلَق. كما أن تركيز الشعيلي على آية ﴿**مَرْقَدِنَا**﴾ كدليلٍ على حالة السبات المؤقت يُذكّرنا بأن الإيمان بالغيبيات لا يتعارض مع العقل، بل يتطلب التواضعَ لقدرة الله التي تتجاوز إدراكنا. أخيرًا، الإجماعُ على حقيقة سؤال القبر ونعيمِه أو عذابِه يُعزّز اليقينَ بأن الموت ليس نهايةً، بل بدايةٌ لحقائقَ أكبرَ تُحفّز العبدَ للاستعداد لها بعمل الصالحات.

[1]- سورة غافر، الآية: 11.

[2]- سليمان الشعيلي، منهج الشيخ إبراهيم بيوض العقدي في تفسيره في رحاب القرآن، ص 441.

أما في مرحلة البرزخ أجدها حلقة وصل غيبية تجسد عدل الله ورحمته، حيث تختبر الأرواح ثمرة أعمالها الدنيوية في صورة تتناسب مع عالم لا يُدرَك بالحواس، ورغم الجدل حول طبيعة هذه المرحلة – بين من يراها سباتًا مؤقتًا أو عالمًا للجزاء المؤقت – فإن الإيمان بها يعزز الإحساس بالمسؤولية تجاه الأعمال، ويذكر بأن الموت ليس نهاية المطاف، بل بوابة لما هو أعمق، وما أثار انتباهي هو الربط بين البرزخ وسنن التدرج الكونية، كتأكيد على أن الانتقال من الفناء إلى الخلود لا يخرج عن حكمة الله المحكمة، كما أن اختلاف الآراء حول "سؤال القبر" و"عذاب البرزخ" يعكس سعة التراث الإسلامي في استيعاب النصوص دون جمود، مع الحفاظ على جوهر العقيدة: الاستعداد للقاء الله بالعمل الصالح، واليقين بأن الغيب بيد من لا يعجزه شيء.

المطلب الثالث: قيام الساعة: البعث، الحساب والمُسائلة:

أولا. قيام الساعة:

يُركز الباحث مصطفى بن محمد ابن إدريسو في تحليله على أن نهاية الكون مرتبطة بإرادة الله المطلقة، حيث ينتقل الخلق من دار الدنيا الفانية إلى دار الآخرة، مُشيراً إلى أن النصوص الشرعية حددت سلسلةً من العلامات الدالة على اقتراب الساعة، استناداً لقوله تعالى: ﴿**فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَن تَأْتِيَهُم بَغْتَةً ۖ فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا**﴾[1]، ويستعرض ابن إدريسو في دراسته رؤية العلماء للإشارات النبوية والقرآنية التي تتنبأ بهذه المرحلة، مع تركيزه على منهجية المحدِّثين والمفسرين الإباضيين الأوائل، وأبرز العلامات التي تناولها الباحث[2]:

رغم أهمية ربط نهاية الكون بإرادة الله والنصوص الشرعية إلا أن ابن إدريسو لم يُقدّم قراءة تحليلية جديدة، بل اكتفى بتجميع أقوال العلماء دون تمحيص نقدي أو إبراز التمايز المنهجي بين الإباضيين وغيرهم، كما غابت المقارنة مع الرؤى الكلامية الأخرى، مما حدّ من الطابع الاجتهادي للدراسة.

يرى ابن إدريسو أن الحديث النبوي الوارد في صحيح البخاري عن أسئلة جبريل عليه السلام للنبي ﷺ يُشكل محوراً لفهم العلامات الخفية للساعة، حيث ذكر النبي ﷺ: «إِذَا وَلَدَتِ الأَمَةُ رَبَّهَا،

[1]- سورة إبراهيم، الآية: 27.

[2]- مصطفى بن محمد ابن ادريسو، الفكر العقدي عند الاباضية حتى نهاية القرن الثالث الهجري، جمعية التراث، غرداية، 2003، ص 327.

وَإِذَا تَطَاوَلَ رُعَاةُ الإِبِلِ البُهْمِ فِي البُنْيَانِ...»، ويُوضح الباحث أن هذه الأشراط الخمسة –المذكورة في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ...**﴾ [1]، – تُعتبر جوهرية في المنهج السلفي، حيث اقتصر ابن سلام على ذكرها دون غيرها، ربما لِما وقع في روايته من سقطٍ نصي[2].

اعتمد ابن إدريسو في تأويله على رواية الحديث دون تعمق في أبعاده الرمزية أو مقاصده، كما أن ربطه المباشر بين الأشراط الخمسة والمنهج السلفي جاء عاماً ومفتقراً للدقة، خاصة في عدم تمييزه بين التأويل السلفي والتفسير الإباضي، ولم يُبيّن أثر السقط النصي المزعوم على دلالة الحديث أو توجيهه العقدي.

ينقل ابن إدريسو عن ابن سلام حديثاً موقوفاً على معاذ بن جبل يُبرز علاماتٍ أخلاقيةً لاقتراب الساعة، مثل: «ظُهور أمراء كَذَبة، ووُزراء فُجرة، وقُرَّاء فُسَّق»، مؤكداً أن هذه الرواية تُعكس رؤيةً استباقيةً لانهيار القِيَم، وهو ما يُوافق تفسير ابن إدريسو لِما أسماه "الفتنة الغبراء" التي تُحيط بالمجتمعات[3].

رغم أن ابن إدريسو أحسن في تسليط الضوء على البُعد الأخلاقي لعلامات الساعة، إلا أن استنتاجه بوجود "رؤية استباقية لانهيار القيم" يفتقر إلى تأصيل علمي دقيق، كما أن توظيفه لمصطلح "الفتنة الغبراء" لم يُدعّم بمصادر إباضية معتبرة أو تحليل سياقي واضح، مما يُضعف الربط بين النص والتأويل.

نزول عيسى عليه السلام وظهور الدجال: يُشير الباحث إلى أن الإباضية الأوائل –كـ هود بن محكم– أَثْبَتوا نزول المسيح عيسى وظهور الدجال كعلامتين حقيقيتين دون تأويل، خلافاً لرأي السالمي الذي نفى إثبات الإباضية المتأخرين لهما. ويستدل ابن إدريسو بتفسير هود بن محكم للآية: ﴿**وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ**﴾[4]، مؤكداً أن الإباضية السابقين تمسكوا بحرفية النص.

---

[1]– سورة لقمان، الآية: 34.

[2]– مصطفى بن محمد ابن ادريسو، المرجع السابق، ص 328.

[3]– مصطفى بن محمد ابن ادريسو، المرجع السابق، ص 329.

[4]– سورة النمل، الآية: 82.

خروج الدابة: يرى الباحث أن إثبات هود بن محكم لخروج الدابة كحدثٍ ماديٍّ يُعارض التفسيرات الرمزية التي تبناها بعض المتأخرين، وهو ما يتوافق مع المنهج السني الذي ذكره البيهقي في "شعب الإيمان".

يُظهر ابن إدريسو تناقضًا منهجيًا دون مناقشته بعمق إذ ينقل إثبات الإباضية الأوائل لنزول عيسى وظهور الدجال ثم يُقابل ذلك برفض السالمي دون تحليل لتطور الفكر العقدي الإباضي أو بيان خلفيات هذا التحول، كما أن المقارنة مع المنهج السني في مسألة الدابة تفتقر للتدقيق إذ لم يوضّح الفوارق السياقية بين التفسيرين، مما يُضعف الاستنتاج ويجعله أقرب للتجميع منه للتحليل العقدي المتماسك.

ويؤكد ابن إدريسو أن علماء الإباضية –كـ هود بن محكم– التزموا بمنهجيةٍ تقوم على[1]:

- ✓ **إثبات النصوص دون خوضٍ في التفاصيل الغيبية:** كالامتناع عن تحديد كيفيات نزول عيسى أو طبيعة الدابة، انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿**وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا**﴾[2].
- ✓ **الابتعاد عن التأويلات الفلسفية:** كما في موقفهم من حديث "تَمَنّي الموت" عند رؤية القبور، حيث رفضوا تفسيره بغير ظاهره.

ويستنتج الباحث أن الإباضية الأوائل تقاطَعوا مع أهل السنة في الإيمان بالأشراط الكبرى (كطلوع الشمس من مغربها)، لكنهم اختلفوا في بعض التفاصيل الفرعية، كموقفهم من حديث "المسيح الدجال"، حيث مال المتأخرون إلى تأويله، بينما تمسك السابقون بظاهره[3].

اعتمد ابن إدريسو في تحليله على ثنائية "السابقين والمتأخرين" دون تفسير واضح لأسباب التحول في المنهج الإباضي كما أن حديثه عن تقاطع الإباضية مع أهل السنة جاء عامًا دون تمييز دقيق بين المدارس السنية المختلفة، وبالإضافةً إلى ذلك لم يُبيّن أثر هذا المنهج الظاهري في بناء العقيدة أو تفسيره ضمن سياق الفرق الكلامية الأخرى، مما يُقلل من القيمة التحليلية لاستنتاجه.

[1]– مصطفى بن محمد ابن ادريسو، المرجع السابق، ص 330.

[2]– سورة الأحزاب، الآية: 63.

[3]– مصطفى بن محمد ابن ادريسو، المرجع السابق، ص 331.

وفي إطار دراسة التطور الفكري للمدرسة الإباضية يسلط الباحث ابن ادريسو الضوء على موقفٍ فريدٍ تميز به علماؤها – وعلى رأسهم المفسِّر هود بن محكم – تجاه قضية أشراط الساعة، ويُبرز البحث أن الإباضية اعتمدوا منهجاً حرفياً صارماً في تفسير النصوص الدينية، حيث اقتصروا على ذكر ما ورد صراحةً في القرآن والسنّة النبوية، متجنبين أي تأويلٍ أو توسعٍ في تفاصيل الغيبيات، وهذا المنهج كما يُوضح ابن ادريسو، ليس انعزالاً عن السرد الديني العام، بل توافقاً جوهرياً مع الرؤية السنية التي صاغها الإمام البيهقي، والذي حصر الأشراط الكبرى في: خروج الدجال، نزول عيسى (ع)، ظهور يأجوج ومأجوج، خروج دابة الأرض، وطلوع الشمس من مغربها[1].

يُغفل ابن إدريسو في عرضه أن المنهج الحرفي الذي نسبه للإباضية لم يكن سمة مطلقة، إذ شهد تطورًا وتنوعًا بين الأوائل والمتأخرين، وهو ما لم يُعالجه بوضوح. كما أن ربطه بين المنهج الإباضي وتصور البيهقي السني يُظهر تقاربًا ظاهريًا، دون مناقشة الفروق الأصولية والمنهجية بين المدرستين، مما يجعل التوافق الذي ذكره مبنيًا على تشابه سطحي لا تحليل عقدي معمق.

ويُشير ابن ادريسو إلى أن هذه العقلانية النصية – إن جاز التعبير – تعكس إدراكاً عميقاً لدى الإباضية لحدود المعرفة البشرية، حيث يُفسَّر الامتناع عن الخوض في تفاصيل الغيب كتعبيرٍ عن الإيمان بقدسية العلم الإلهي المحفوظ. وبالرغم من أن هذا التوجه يُقلص الحيز التخييلي حول القيامة، إلا أنه – وفقاً للباحث – يُعزز الوحدة العقائدية بين المذاهب الإسلامية في القضايا الجوهرية، مُجنباً إياها الانزلاق نحو التفسيرات الأسطورية التي شهدتها بعض التيارات الكلامية المبكرة.

وبهذا يقدم ابن ادريسو نموذجاً لفهم الإباضية كجزءٍ من النسق الإسلامي العام، لا كفرقةٍ منعزلة، مستنداً إلى تشابهِهُم مع أهل السنة في تأصيل الغيبيات عبر النص دون الانزياح نحو التأويل الفلسفي أو الانزياح المذهبي.

رغم أن ابن إدريسو يُقدّم تصورًا إيجابيًا للعقلانية النصية عند الإباضية إلا أن حديثه عن "تعزيز الوحدة العقائدية" فيه قدر من التبسيط إذ يتجاهل الفروقات الجوهرية بين المدارس في تأويل الغيبيات، كما أن وصفه لبعض التفسيرات الكلامية بـ"الأسطورية" يُعد حكماً تقويمياً غير مدعوم بتحليل علمي،

[1]- مصطفى بن محمد ابن ادريسو، المرجع السابق، ص 331.

ويُضعف حيادية الطرح، وأخيرًا فإن إبراز الإباضية كجزء من النسق العام للإسلام دون توضيح حدود هذا الاندماج قد يُشوّش على الخصوصية العقدية للمذهب.

ثانيا. البعث:

وفقًا لما جاء به الأستاذ حمو بن عيسى الشيهاني فإنَّ مفهوم البعث يُستقى من قوله تعالى: ﴿**وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ**﴾[1]، حيث يُشير إلى الحقيقة الغيبية لقيام الخلائق من قبورهم حَيّين بعد النفخة الثانية في الصور، استجابةً لقدرة الله المطلقة.

ويؤكّد الأستاذ الشيهاني أنَّ البعث لا يقتصر على الروح فحسب، بل يشمل الجسدَ الحقيقيَّ للإنسان، مهما بلغت حالات فَنائه الدنيوية، كالاحتراق أو التمزُّق بوحوش الغاب. فالله—عزَّ وجلَّ—القادر على بدء الخلق قادرٌ على إعادته، عِلْمُه محيطٌ بكلِّ ذَرَّةٍ في الكون، وإرادته لا تُعجِزُها إعادةُ التركيب مهما تعاظمت الصعوبات في تصوُّر البشر[2].

هذا التفسير—كما قدَّمه الأستاذ حمو بن عيسى الشيهاني—يُجسِّد اليقينَ بقدرة الله تعالى، دون الخوض في تفاصيل خلافية أو نقدٍ للرأي، انطلاقًا من إيمانٍ راسخٍ بموعود الآخرة كما ورد في النصوص الشرعية.

تميّز طرح الشيهاني بالتأكيد على قدرة الله المطلقة في إحياء الأجساد وهو طرح سليم من الناحية العقدية غير أنه اتّسم بالطرح التقريري دون معالجة علمية موسّعة أو مقارنة بالآراء العقدية المختلفة، لا سيما في مسألة إعادة الأجساد وهي من القضايا التي خاض فيها المتكلمون كثيرًا، كما غابت الإشارة إلى أدلة السنة وآثار الصحابة مما جعل التناول أقرب إلى الموعظة منه إلى الدراسة التحليلية النقدية.

ثالثا. المحاسبة والمُسائلة:

يثير الأستاذ بلحاج قاسم بن أحمد تساؤلًا جوهريًّا: إذا كان البشر — في أنظمتهم الوضعية — يُقِرّون مبدأ المكافأة والعقاب (كالأسرة في تربيتها، أو الحكومات في قوانينها، أو حتى الشركات في

[1]- سورة يس، الآية: 19.

[2]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 266.

حوافزها)، فهل يُعقل أن يخلو النظام الكوني من هذا المبدأ؟ لكن هذا الاستدلال –رغم منطقيته الظاهرة– يَفتح الباب أمام إشكالات فلسفية عميقة[1]:

1. حدود التشبيه بين العدالة البشرية والإلهية:

إذا كان الأب أو الحاكم يكافئ ويعاقب وفقًا لمعايير نسبية (تتأثر بالجهل، التحيز، أو محدودية الإدراك)، فكيف يُمكن نقل هذه الآلية إلى عدالة إلهية مطلقة؟ أليس في هذا تشبيهٌ للمحدود بلا محدود؟ هنا يُقدّم بلحاج رؤية توفيقية مؤكدًا أن الغاية ليست تسوية العدالتين، بل استنباط "منطق الثواب والعقاب" كأساسٍ أخلاقي مشترك.

2. الثواب والعقاب: غاية أم وسيلة؟

ينتقد بعض الفلاسفة فكرة الربط الآلي بين الفعل وردة الفعل الإلهية (طاعة = جنة، معصية = نار)، باعتبارها تُختزل العلاقة بين الخالق والمخلوق في معادلة، ولكن بلحاج يُجيب بأن هذا الربط ليس تقسيطًا دنيويًّا بل هو تعبير عن حكمة إلهية تُراعي توازن الكون، وتُثبِّت القيم الأخلاقية في الوعي الجمعي.

3. مقارنة مع نظريات العدالة الأخرى:

في مقارنةٍ مع نظريات كـ"العدالة الاجتماعية" أو "العقد الاجتماعي" يظهر أن فكرة الثواب والعقاب الإلهي –كما يطرحها بلحاج– ليست مجرد ردعٍ عن الشر، بل ضمانٌ لاستمرارية الخير كقيمة مطلقة، حتى لو لم يُحقِّق نتائج ملموسة في الحياة الدنيا.

ركز تحليل ابن إدريسو على المنهج الحرفي للإباضية الأوائل في تفسير أشراط الساعة مثل خروج الدابة ونزول عيسى، مع تجنب التأويلات الفلسفية، تأكيداً على قدسية النص الغيبي وحدود المعرفة البشرية. هذا المنهج يتقاطع مع الرؤية السنية في الإيمان بالأشراط الكبرى (كطلوع الشمس من مغربها)، لكنه يختلف في تفاصيل فرعية كتأويل المتأخرين لبعض العلامات. أما البعث الجسدي —كما قدمه الشيهاني— فيستند إلى قدرة الله المطلقة على إعادة تركيب الأجساد مهما بلغ تفتتها، دون الخوض في

[1]– قاسم بن أحمد الشيخ بالحاج، الشيخ علي يحيى معمر أضواء على شخصيته وفكره، ط 01، جمعية التراث، غرداية، 2003، ص 322.

تفاصيل مادية (كإعادة المادة الأولى أم غيرها)، مما يعكس تسليماً إيمانياً بغيبيات الآخرة، ويجنب العقيدةَ إشكالاتٍ فلسفيةً قد تُضعف اليقين[1].

ركز تحليل ابن إدريسو على المنهج الحرفي للإباضية الأوائل في تفسير أشراط الساعة مثل خروج الدابة ونزول عيسى مع تجنب التأويلات الفلسفية، تأكيداً على قدسية النص الغيبي وحدود المعرفة البشرية، وهذا المنهج يتقاطع مع الرؤية السنية في الإيمان بالأشراط الكبرى (كطلوع الشمس من مغربها) لكنه يختلف في تفاصيل فرعية كتأويل المتأخرين لبعض العلامات، أما البعث الجسدي – كما قدمه الشيهاني – فيستند إلى قدرة الله المطلقة على إعادة تركيب الأجساد مهما بلغ تفتتها دون الخوض في تفاصيل مادية (كإعادة المادة الأولى أم غيرها) مما يعكس تسليماً إيمانياً بغيبيات الآخرة، ويجنب العقيدةَ إشكالاتٍ فلسفيةً قد تُضعف اليقين.

وطرح بلحاج قضيةَ المحاسبة كضامنٍ لاستقرار القيم المطلقة في الكون، مقارناً إياها بنظريات العدالة الوضعية، حيث يظهر الثواب والعقاب الإلهيان كحافزٍ داخليٍ لإتقان العدالة الدنيوية، ورغم التحديات الفلسفية – كاختلاف العدالة الإلهية المطلقة عن البشرية النسبية – يُبرز هذا الربطُ تكاملاً بين المنظورين: الغيبي والدنيوي، فالإيمان بالحساب يعمق الالتزام الأخلاقي حتى في غياب الرقابة الخارجية، ويُجنب القيمَ الانحصارَ في النفعية أو العدمية. هكذا تُقدم المحاسبةُ الإلهيةُ رؤيةً متوازنةً تُعلي من شأن العدالة كقيمةٍ كونيةٍ، دون اختزالها في معادلةٍ ماديةٍ أو فصلها عن الحكمة الإلهية[2].

أما في تأملي لمسألة قيام الساعة والبعث والمحاسبة أرى أن الإيمان بهذه المراحل الغيبية يمثل ركنًا جوهريًا في ترسيخ العدالة الإلهية المطلقة التي تتجاوز حدود الإدراك البشري، فكما ركز ابن إدريسو على المنهج الحرفي في تفسير أشراط الساعة دون تأويل، فإن التمسك بالنصوص يعزز اليقين بقدرة الله على إعادة الخلق مهما تعاظم التفتت، وهو ما أكده الشيهاني في تحليله للبعث الجسدي. وأما طرح بلحاج للمحاسبة كضامن للقيم الكونية، فيبرز تكاملاً بين العدالة الدنيوية والأخروية، حيث يصبح الإيمان بالحساب دافعًا داخليًا للالتزام الأخلاقي حتى في غياب الرقابة، مجسّدًا حكمة الله في توازن نظام الكون

[1]– حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 266.

[2]– قاسم بن أحمد الشيخ بالحاج، الشيخ علي يحي معمر أضواء على شخصيته وفكره، المرجع السابق، ص 322.

بين الظاهر والغيب، دون الوقوع في فخ التشبيه أو التعطيل، مما يذكر الإنسان بمسؤوليته تجاه أفعاله واستعداده لما بعد الموت.

مما سبق نجد أن هناك تأملاً قيمًا يربط بين الغيب والإيمان بالعدالة الإلهية لكنها تميل إلى الطابع الإنشائي أكثر من التحليل النقدي، كما أن الاعتماد على المنهج الحرفي دون مساءلة أبعاده أو مقارنته بمناهج عقلانية أخرى يُقلل من عمق الطرح، وأيضًا رغم استحضار آراء ابن إدريسو الشيهاني وبلحاج إلا أن الربط بينها جاء عامًا دون توضيح نقاط التلاقي أو التمايز بدقة، مما أضعف البناء الحجاجي للفكرة.

المطلب الرابع: الميزان والصراط:

أولا. الميزان:

تشكل قضية "الميزان" في العقيدة الإسلامية محورًا للجدل بين المدارس الكلامية، إذ تطرح تساؤلات حول طبيعته المادية أو المعنوية، وكيفية تطبيقه على الأعمال غير الملموسة. يُقدم الأستاذ بلحاج قاسم بن أحمد قراءةً نقديةً لهذه الآراء، مستندًا إلى النصوص الشرعية والمنهج التحليلي، مع إبراز أوجه الاختلاف والاتفاق بين المذاهب[1].

1. الميزان – تعدد التصورات واختلاف المناهج:

أ. المدرسة السلفية: التفسير الحرفي للميزان:

- ✓ **الرأي:** ترى المدرسة السلفية الميزان كجسم مادي ذي كفتين، استنادًا إلى الأحاديث النبوية كحديث: «فَتُوضَعُ السِّجِلَّاتُ فِي كِفَّةٍ وَالبِطَاقَةُ فِي كِفَّةٍ...».
- ✓ **النقد عند بلحاج:** يشير الأستاذ إلى أن هذا التصور يعتمد على النقل دون مراعاة الطبيعة المجردة للأعمال، لكنه يُناقش إشكالية تحويل الأعمال إلى كيانات مادية قابلة للوزن، متسائلاً عن الآلية الميتافيزيقية لهذا التحوُّل.

[1]- قاسم بن أحمد الشيخ بالحاج، الشيخ علي يحي معمر، المرجع السابق، ص 330.

ب. المدرسة الأشعرية والمعتزلة: الإيمان بالغيب دون تفصيل:

- ✓ **الرأي:** تؤمن هذه المدارس بحقيقة الميزان كوعد إلهي، دون الخوض في تفاصيله المادية، استنادًا إلى آيات مثل: ﴿**وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ**﴾[1].
- ✓ **تحليل بلحاج:** يوضح أن هذا الموقف يحافظ على الغيبيات بعيدًا عن التأويل المادي، لكنه يلفت إلى أن الإمساك عن التفصيل قد يُفقد النقاش عمقه الفلسفي، خاصة في عصر يبحث عن تفسيرات متوافقة مع المنطق الحديث.

ج. المدرسة الإباضية: الميزان كرمز للعدل الإلهي:

- ✓ **الرأي:** تُرجِع الإباضية الميزان إلى معنًى مجازي، كتعبير عن دقة الحساب الإلهي، مستشهدة بقوله تعالى: ﴿**وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا**﴾[2].
- ✓ **تأكيد بلحاج:** يؤيد هذا التوجه، مُستندًا إلى رأي الشيخ اطفيش الذي يرفض تحويل الأعمال إلى أجسام، ويرى أن التفسير المادي يُقلل من سمو العدل الإلهي. كما يستشهد بموقف الشيخ معمر الذي يصف الميزان بأنه "الفصل الحق"، معتبرًا أن التصور المادي يبدو ساذجًا في ضوء التقدم العلمي الذي كشف عن مقاييس غير مادية (كقياس الذكاء).

2. إشكالات منهجية – بين النقل والعقل: يناقش الأستاذ بلحاج التناقض الظاهري في استخدام الأدلة العقلية (كالإشارة إلى العلوم الحديثة) لتفنيد الرأي السلفي، رغم تأكيده أن مصدر المعرفة في الغيبيات هو النقل، ويُبرز هذا الإشكال في قوله: «كيف يعتمد الشيخ معمر على العلم البشري في نقاش مسألة غيبية؟»، ويُعلق بأن هذا قد يفتح الباب للخلط بين منهج النقل (في العقائد) ومنهج العقل (في العلوم التجريبية)[3].

3. نحو تصالح بين المذاهب – نقاط الالتقاء: يخلص بلحاج إلى أن الخلاف حول طبيعة الميزان لا يُلغِي الاتفاق الجوهري بين المدارس على مبدأين:

---

[1]- سورة الأنبياء، الآية: 47.

[2]- سورة الأنبياء، الآية: 47.

[3]- قاسم بن أحمد الشيخ بالحاج، الشيخ علي يحي معمر، المرجع السابق، ص 332-333.

- ✓ حتمية العدل الإلهي في الحساب.
- ✓ أن مصير الإنسان مرتبط بأعماله.

ويرى أن التركيز على هذه النقاط المشتركة أولى من الخوض في الخلافات التأويلية، خاصةً في سياق الحوار الإسلامي المعاصر.

تُظهِر أطروحات الأستاذ بلحاج قاسم بن أحمد أن الجدل حول الميزان يعكس تباين المناهج الكلامية في التعامل مع النصوص الغيبية بين التمسك بالظاهر والبحث عن المغزى، ويبقى التذكير بالعدل الإلهي كأساسٍ جامعٍ للمسلمين دون إغفال ضرورة تقديم رؤى تتلاءم مع تساؤلات العقل الحديث.

ثانيا. الصراط: تتشعب الآراء حول مفهوم "الصراط" في الفكر الإسلامي عند الأستاذ بلحاج قاسم إلى اتجاهين رئيسيين[1]:

1. الاتجاه الحسي: يرى أن الصراط جسرًا ماديًا فوق جهنم، وهو موقف السلفية والأشاعرة وبعض الإباضية، مستندين إلى نصوص قرآنية كقوله تعالى: ﴿**وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا**﴾، وأحاديث نبوية كوصف النبي صلى الله عليه وسلم لمرور الناس عليه باختلاف سرعاتهم.

2. الاتجاه المجازي: يفسره كمنهج إلهي يجب التمسك به، وهو رأي غالبية الإباضية وبعض المعتزلة، مستدلين بقوله تعالى: ﴿**اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ**﴾[2]، ومؤولين الأحاديث الواردة بما يتوافق مع السياق العقدي، كتأويل الشيخ علي معمر للصراط بـ"صعوبة الالتزام بالشريعة وسط الفتن".

يتبنى الأستاذ بلحاج موقفًا نقديًا تجاه الرأي المجازي، وخاصة تأويلات الشيخ علي معمر، حيث يشير إلى تناقضٍ في استخدام العقل لتأويل النصوص الغيبية رغم الإقرار بأولوية النقل فيها، كما يعاب على هذا الموقف – وفقًا لبلحاج – إغفال تأويل الأحاديث التي تصف الصراطَ تفصيلًا، كتلك التي تذكر "الكلاليب" و"الخطاطيف"، مما يضعف التفسير المجازي.

[1]- قاسم بن أحمد الشيخ بالحاج، الشيخ علي يحي معمر، المرجع السابق، ص 333.

[2]- سورة الفاتحة، الآية: 06-07.

مناقشة آراء بلحاج:

أولًا: إشكالية العقل والغيب: ينتقد بلحاجُ المعتزلةَ لاستخدامهم العقلَ في تأويل الصراط لكنه يغفل أن الإباضية أنفسهم يقبلون التأويلَ في مسائل العقيدة عند تعارض النص مع العقل، كمسألة رؤية الله تعالى، مما يُضعف حجته.

ثانيًا: إغفال التأويل الشامل: صحيح أن المدرسة المجازية لم تؤول جميع الأحاديث، لكن هذا لا ينفي صحة منهجها طالما أن الأحاديث المذكورة – كحديث الكلاليب – تُحمَل على الاستعارة لشدة الابتلاء في الالتزام بالدين، كما أن بعض الروايات ضعيفة السند وفقًا لمعاييرهم.

ثالثًا: مسألة الفرعية العقدية: يتجاهل بلحاج رأيَ الشيخ اطفيش الذي يصنف الخلافَ فرعيًّا لا يُكفَّرُ المخالفُ فيه، مما يُفترض به أن يُسقط شرطَ الإلزام بتفسيرٍ واحد، خاصةً مع اختلاف السياقات التفسيرية للمصطلح القرآني بين الآيات.

يُفترض بالأستاذ بلحاج – وفقًا لمنهجه – أن يلتزم بموقف الشيخ اطفيش في اعتبار المسألة فرعية، لا سيما أن الأدلة النقلية قابلة للتأويل، كالآية ﴿**وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا عَلَىٰ أَعْيُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ فَأَنَّىٰ يُبْصِرُونَ**﴾[1] والتي قد تشير إلى التسابق نحو الحق لا جسرًا ماديًا، مما يجعل الخلافَ لفظيًّا في تفسير المصطلح، لا جوهريًّا في حقيقة الصراط.

إن إصرار الأستاذ بلحاج على تخطئة المدرسة المجازية يُعدُّ خروجًا عن منهج الإباضية أنفسهم – كالشيخ السالمي الذي دعا إلى تفويض الأمر – كما أن نقده غير متسقٍ مع اعترافه بفرعية المسألة، وبالتالي، فإن الرأي الأرجح هو الجمع بين التفسيرين: فالصراط منهجٌ ربانيٌّ في الدنيا، ومحكٌّ ماديٌّ يوم القيامة، تجسيدًا لالتزام الإنسان به في الحياة الدنيا.

فيما يخص مسألتي الميزان والصراط أرى أن الجوهر العقدي يتمحور حول إقرار العدل الإلهي المطلق في محاسبة الأعمال، سواء فسر الميزان ماديا أم رمزيا، فالإيمان بحقيقة الحساب يبقى الركن الأهم، بينما الخلافات التأويلية حول الكيفية تظل ثانوية في ظل الاتفاق على المبدأ. أما الصراط، فأجد أن الجمع بين الرؤية الحسية (كجسر أخروي) والرمزية (كمنهج حياة) يعبر عن تكامل بين ظاهر النص

[1]- سورة يس، الآية: 66.

وحكمته، حيث يمثل الاختبار الأخير امتدادا طبيعيا لالتزام الإنسان بالاستقامة في الدنيا، وهذا التوازن يجنبنا الجمود على الحرفية أو الإفراط في التأويل، محافظا على قدسية الغيب مع إدراك دلالاته الأخلاقية.

المطلب الخامس: الشفاعة والمصير:

أولا. الشفاعة:

يرصد الباحث حمو الشيهاني أن المفهوم اللغوي للشفاعة يقوم على ثنائية (الفرد والضمّ) حيث يشير قوله: "الشفع نقيض الوتر"، بينما ينتقد التصور العام الذي يحصرها في "التوسل بالغير".

ومن خلال استقراء النصوص الشرعية يخلص الشيهاني إلى أن التعريف الاصطلاحي يتمثل في: "مكرمة إلهية تُعجِّل دخول المؤمنين الجنة أو ترفع من درجاتهم"، مستندًا في ذلك إلى تفسير الإمام السالمي[1].

1. قسما الشفاعة[2]:

أ. الشفاعة العامة:

- يرى الشيهاني أنها خاصة بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم وفق حديث الشفاعة الطويل.
- يلفت إلى أنها وإن شملت عموم الخلائق، إلا أن أثرها الحقيقي يقتصر على المؤمنين، مستدلًا بقوله تعالى: {**وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ**}.

ب. الشفاعة الخاصة:

ويبرز الشيهاني دورها في تعظيم المنزلة الأخروية مع تأكيده على أنها ليست تعويضًا عن التقصير بل مظهر من رحمة الله.

رغم محاولة الشيهاني تقديم رؤية تحليلية لمفهوم الشفاعة إلا أن معالجته ظلت محدودة بالمصطلح دون التوسّع في أبعاده العقدية أو عرض الخلافات بين الفرق الإسلامية حولها خاصة بين أهل السنة والمعتزلة الذين أنكروا بعض صور الشفاعة، كما أن اعتماده على تفسير الإمام السالمي فقط دون تنويع

[1]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 270.

[2]- حمو بن عيسى الشيهاني، المرجع السابق، ص 271.

المصادر التفسيرية والحديثية قد ضيّق الأفق العلمي للطرح، ويفتقر التناول إلى التوثيق النقدي للروايات خصوصًا في عرض الشفاعة العامة والخاصة.

2. شرطا الشفاعة[1]:

أ. الإذن الإلهي للشافع: يستنبط من آية ﴿**مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ**﴾[2]، أن التفويض الرباني هو الأساس، ناقدًا الممارسات الشعائرية التي تُبنى على مزاعم دون سند شرعي.

ب. الرضا عن المشفوع له: يؤكد الباحث أن شرط "الارتضاء" في قوله تعالى ﴿**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ**﴾[3]، يتجاوز النطق بالشهادة إلى التطبيق العملي، مستشهدًا بآية المنافقين {**وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ**}.

ويُركز الشيهاني على دور الإيمان بالمصير في تهذيب السلوك الإنساني، معتبرًا أن اليقين بالآخرة ركيزة أساسية لإصلاح الفرد والمجتمع. ويستدل بقوله تعالى: ﴿**وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ**﴾[4]، موضحًا أن هذا اليقين ليس مجرد تصديق، بل إيمانٌ راسخ يُترجم إلى اجتناب المنكرات والمسارعة إلى الخيرات، خوفًا من العذاب وطلبًا للرحمة[5].

طرح الشيهاني لشرطي الشفاعة قائم على استقراء جيد للآيات غير أنه يغلب عليه الطابع الوعظي أكثر من التحليل العقدي المقارن إذ لم يتطرق إلى الخلافات بين الفرق في فهم شرط "الرضا" ومعناه ولم يناقش مدى تأثير الذنوب على تحقق الشفاعة، كما أن تعميمه لنقد "الممارسات الشعائرية" التي يراها دون سند شرعي بحاجة إلى مزيد من التحديد والتوثيق تجنّبًا للغموض أو إسقاط الأحكام العامة على ممارسات قد تكون لها جذور فقهية معتبرة.

الشفاعة بيد الله وحده فلا تتحقق إلا بإذنه وفق حكمته المطلقة وهي مشروطة بشرطين أساسيين: الإذن للشافع، فلا يملك أي مخلوق الشفاعة إلا إذا أذن له الله، والرضا عن المشفوع له، فلا

---

[1]- نفسه، ص 272.

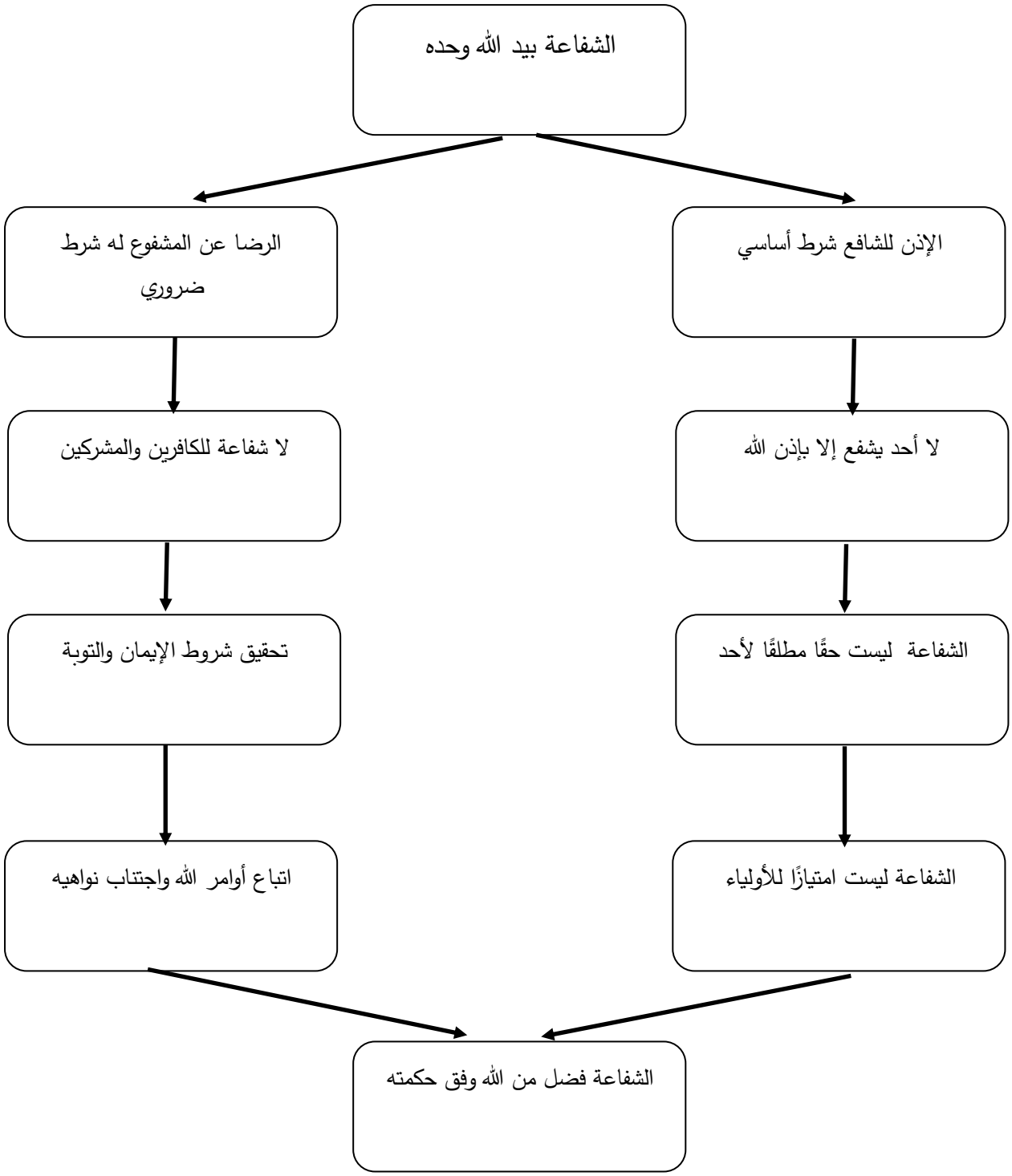
[2]- سورة البقرة، الآية: 225.

[3]- سورة الأنبياء، الآية: 28.

[4]- سورة البقرة، الآية: 04.

[5]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 273.

تُمنح الشفاعة لمن مات على الكفر أو الشرك، بل هي خاصة بالمؤمنين الصادقين، والشكل الموالي يوضح المخطط التالي باختصار شروط الشفاعة ومفهومها الصحيح مع تسليط الضوء على الفرق بين التصورات الصحيحة والخاطئة حولها:



ثانيا. المصير:

ويُبرز الشيخ حمو بن عيسى الشيهاني في تحليله أنَّ إدراك الإنسان لحقيقة المصير الأخروي يُشكِّل ركيزةً أساسيةً لضبط السلوك الإنساني وتوجيهه نحو الاستقامة، حيث يرى أنَّ قوة هذا التأثير تتناسب طردياً مع درجة اليقين بالبعث والحساب، الذي يُعتبر من أصول الإيمان التي يجب أن ترتقي إلى مرتبة "اليقين" المطلق، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿**وَبِٱلۡآخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ**﴾[1]، فاليقين بالآخرة – وفقاً للشيهاني – ليس مجرد اعتقادٍ عابر، بل هو إيمانٌ راسخ يَمنح الفردَ دافعاً داخلياً للاجتهاد في الطاعات واجتناب المنكرات، خوفاً من عذاب الله وطمعاً في رحمته[2].

ويؤكد الشيهاني –انطلاقاً من رؤية الشيخ بيوض– على أنَّ ترسيخ العلم اليقيني في القلب يُحفِّز الأعضاءَ على العمل الصالح بشكلٍ تلقائي، إذ أنَّ استحضار عواقب الأعمال في الآخرة يَمنع العبدَ من اقتراف الذنوب، مستنداً إلى قوله تعالى: ﴿**لِنَعۡلَمَ مَن يُؤۡمِنُ بِٱلۡآخِرَةِ مِمَّنۡ هُوَ مِنۡهَا فِي شَكٍّ**﴾[3]، فالشك في الحساب – بحسب تحليله – هو ما يُغري العصاةَ بالإمعان في الانحراف، بينما يُنتج اليقينُ بالجزاء نظرةً متوازنةً للحياة، تجعل المؤمنَ يُقيِّم كلَّ فعلٍ أو قرارٍ بمدى ارتباطه برضا الله أو سخطه.

يعتمد الشيهاني في طرحه للمصير على بعدٍ إيماني وأخلاقي واضح لكنه يركّز على الجانب الوعظي دون معالجة عقلية أو عقدية معمقة رغم أن قضية المصير من المسائل التي تناولها علم الكلام والفلسفة الإسلامية بتحليل دقيق، كما أن استناده إلى رؤية الشيخ بيوض جيد من حيث التواصل مع التراث الإباضي لكنه يفتقر إلى التوسّع في مقارنته مع الرؤى الأخرى ما يُضعف من القيمة الجدلية والموضوعية للنقاش.

ويستشهد الشيهاني بمواقف الصحابة كمثال عملي لارتباط اليقين بالسلوك، كقول عمر بن الخطاب: «لولا الآخرة لكان غير ما ترون»، مبيّناً أنَّ الإيمان بالغيب يُولِّد وعياً مختلفاً للوجود، يُحوِّل الدنيا إلى ممر للاستعداد للدار الآخرة، دون إهمال لعمارتها بالعمل النافع. ويُحذِّر من الفهم المشوَّه للآخرة الذي يُعارض السعيَ الدنيوي، معتبراً أنَّ الانحطاط الحضاري للأمة نتج عن فصلٍ خاطئ بين

[1]– سورة البقرة، الآية: 04.

[2]– حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 383.

[3]– سورة سبأ، الآية: 21.

"العمل للدنيا" و"العمل للآخرة"، فكلاهما – وفقاً لرؤيته – يجب أن يسيرا في خطٍّ واحدٍ يراعي شرع الله، سواء في التجارة أو الزراعة أو غيرها[1].

يختتم الشيهاني تحليله بمناقشة قصة توبة آدم عليه السلام كرمزٍ لضرورة التوبة النصوح، مُستنكراً تمنّي بعض الناس دخول الجنة دون تنصُّلٍ من ذنوبهم أو ردٍّ للمظالم. ويُذكّر بأنَّ المتاع الدنيوي الزائل لا يُقارن بعذاب الآخرة الدائم، داعياً إلى مجاهدة النفس واتقاء الشهوات التي تُبعد عن سبيل النجاة[2].

يعكس طرح الشيهاني وعيًا تربويًا وأخلاقيًا نافعًا إلا أن معالجته يغلب عليها الطابع الخطابي العام دون ضبط المفاهيم بحدودها العقدية أو تأصيلها من منطلق علمي مقارن، كما أن الربط بين الانحطاط الحضاري وسوء فهم العلاقة بين الدنيا والآخرة يبقى بحاجة إلى تحليل أعمق يعالج العوامل المركبة للتراجع الحضاري بدل اختزالها في بُعد إيماني فقط. أما قصة توبة آدم، فقد عولجت برؤية وعظية دون استثمارها في نقاش مسائل عقدية كالتوبة، الذنب، والعفو الإلهي.

ما أثار انتباهي بشكلٍ خاص هو تأكيده على أنَّ "العمل للدنيا هو نفسُ العمل للآخرة" إذا وُفِّقَ العبدُ في نيَّته واتَّبع شرعَ الله. فهذه الرؤية تُعَدُّ ترياقاً لفهمٍ خاطئٍ ساد لدى بعض الناس، ظنُّوا أنَّ الزهد في الدنيا يعني هجرَها وإهمالَ عمارتها، بينما الإسلامُ يرفض ثنائيةَ "الروحانيّ والمادّي"، ويجمع بينهما في نسقٍ متكامل، وهذا ما يحتاجُه الشبابُ اليومَ لمواجهةِ إغراءات العولمة التي تُروّج للسعادة الفورية دون اعتبارٍ للمسؤولية الأخلاقية.

كما أُعجبتُ بتركيزه على قصَّة سيدنا آدم عليه السلام كرمزٍ للتوبة والأمل، فهي رسالةٌ قويةٌ لمن يشعرون بأنَّ أخطاءهم قد قطعت طريق العودة إلى الله، فالتذكير بقدرة الرحمن على المغفرة – مع الجدِّ في العمل الصالح – يُعيد بناءَ الثقة بين العبد وربِّه، ويُجنِّبه اليأسَ الذي يُعدُّ من أخطر الأمراض النفسية في عصرنا.

[1]- حمو بن عيسى الشيهاني، المرجع السابق، ص 383.

[2]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 384.

وفي الأخير أعتقد أنَّ هذا الطرح ليس مجرد حديثٍ عن الغيب، بل هو مشروعٌ إصلاحيٌّ يُعيد تشكيلَ وعي الأفراد والمجتمعات، ويُحوِّل الإيمانَ من شعاراتٍ مجرَّدةٍ إلى برنامج عملٍ يوميٍّ يُصلح القلبَ والحياةَ معاً.

وفي الأخير يبرز تحليل الشيهاني للشفاعة والمصير عمق الرؤية الاباضية في توظيف الغيبيات لبناء سلوك إنساني متوازن حيث تتجلى حكمة الشرع في ربط اليقين بالآخرة بضبط السيرورة الحياتية فلا يقف الأمر عند حدود التصورات العقدية المجردة بل يتعداه ليصبح محورا لإصلاح الواقع الفردي والاجتماعي، وفي ظل انهماك العصر في الماديات، تظهر أهمية تأكيد الشيهاني على سلامة التصور للدارين كمفتاح لتجاوز الأزمات الروحية، وإعادة صياغة الوعي الإنساني ليكون العمل الدنيوي جزءا من العبادة بشرط صحة النية والاقتداء بالهدي الشرعي، وكما أشار بذكاء إلى قصة آدم كرمز للأمل والتوبة، فإن تذكير الإنسان بسعة رحمة الله وعدالته يخلق توازنا بين الخوف والرجاء، دافعا إلى مجاهدة النفس ومحاسبتها قبل أن تحاسب، في وقت تحتاج فيه البشرية إلى مثل هذه الرسالات.

المطلب السادس: الجنة والنار:

أ. التعريف اللغوي والاصطلاحي[1]:

1. الجنة (مفهومًا ولغةً):

اشتقاقها اللغوي من "الستر والتغطية" بسبب تكاثف أشجارها، وهو ما ذكره الأستاذ بلحاج قاسم بن أحمد في شرحه. لكن يُلاحَظ أن هذا التعريف يُركِّز على الجانب الحسّي (كحديقة مادية)، بينما يُهمِل البُعد الروحي في النصوص الدينية التي تصف الجنة كمكان للنعيم المطلَق ورِضوان الله، مما قد يُقلِّل من شمولية المفهوم.

2. النار (مفهومًا ولغةً):

يرى بلحاج قاسم أن أصل كلمة "نار" يعود إلى "النور" بالضم، لكن هذا الرأي يخالف بعض المراجع اللغوية التي تُفرِّق بين "نَار" (بفتح النون) بمعنى اللهب، و"نُور" (بضم النون) بمعنى الضوء. وهذا

[1]- قاسم بن أحمد الشيخ بالحاج، الشيخ علي يحي معمر، المرجع السابق، ص 323.

الالتباس يُضعِف التفسير اللغوي المقدَّم، خاصةً مع وجود آراء أخرى تُرجِّح أن "نار" مشتقة من الجذر "نَوَرَ" الذي يعبِّر عن الحرارة والاشتعال.

3. جهنم (خصوصية المفهوم):

يُؤكِّد بلحاج قاسم أن "جهنم" كلمة أعجمية تدل على القعر البعيد، لكن هذا الرأي غير مُجمَع عليه، إذ يرى باحثون مثل ابن فارس في "مقاييس اللغة" أنها عربية الأصل، مشتقة من "جهَنَمَ" بمعنى اشتدّ غضبًا. كما أن وصفها بأنها "لا تُعرف بالألف واللام" يحتاج إلى تدقيق، لأن النصوص الدينية ترد فيها مُعَرَّفةً مثل "جَهَنَّمَ" في القرآن.

ب. التعريف الاصطلاحي:

يُقدِّم الأستاذ مُصطفى بن الناصر وينتن تعريفا للجنّة والنار اصطلاحا والذي وضعه الشيخ اطفيش، مُوضِّحًا أنَّ الجنة في رؤيته هي دار الثواب التي أعدَّها الله لِأوليائه، تتميز بصور النعيم المطلق من قصور شاهقة، وأنهارٍ جارية، ونِعَمٍ لا تُوصَف، تجسيدًا لِرضوانه تعال،. أما النار فهي في مُقابل ذلك دار العقاب، مُصمَّمةً لِإيلام أعداء الله، حيث تُحرق الأجسادَ والأرواحَ بنارٍ يتجدَّد أوقُودُها من المجرمين والحجارة، وفقًا لِما جاء في تفسير الشيخ اطفيش[1].

يُؤكِّد وينتن أن هذا التصوير ليس مجرد وصفٍ ماديٍّ، بل يحمل أبعادًا روحيةً وعقائديةً تهدف إلى ترسيخ مبدأ الجزاء في الآخرة، بحيث تكون الجنة محفزًا للطاعة، والنار رادعًا عن المعصية. ويُشدِّد على أن هذه الرؤية تنسجم مع المنهج العقدي الإباضي في توضيح ثنائية الثواب والعقاب، دون الخوض في تفاصيل غيبية تخرج عن نطاق النصوص المثبتة.

ج. إشكالية الفصل بين اللغة والاصطلاح:

يُثير استخدام بلحاج قاسم للتعريف اللغوي كأساس للتعريف الاصطلاحي إشكاليةً منهجية، إذ أن المفاهيم العقدية (كالجنة والنار) تتجاوز دلالاتها اللغوية إلى أبعاد غيبية لا تُدرَك باللغة وحدها، فمثلاً وصف الجنة بـ "دار الثواب" لا يُمكن اختزاله في "الحديقة"، بل يشمل مفاهيم كالرِّضوان والأمن الروحي، وهو ما لم يُوضَّح بشكل كافٍ.

[1]- مصطفى بن ناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 183.

أولا. أوصاف الجنة والنار:

تناول الباحث مصطفى بن محمد ابن إدريسو في دراسته أوصاف الجنة والنار كما وردت في كتابات علماء الإباضية خلال الفترة الزمنية محل البحث، مع التركيز على الجوانب الحسية والروحية لكل منهما. وفيما يلي أبرز النقاط التي أوردها[1]:

1. الجنة: اعتمد ابن إدريسو في وصفه للجنة على روايات إباضية تُركِّز على ثنائية الثواب المعنوي والنعيم المادي:

أ. النعيم الروحي:

- ✓ نقل عن لواب بن سلام الإباضي قوله: إن رائحة الجنة تُشم من مسيرة خمسمائة عام، وربط هذا الوصف بسلوكيات المؤمنين، كاشفًا أن «مَنْ حَرَمَتْ زوجَها من زينة التعطُّر والخِضاب حُرِمَتْ رائحةَ الجنة».
- ✓ أشار إلى أن هذه الرموز (كالرائحة الطيبة) تُعبِّر عن تطهير النفس من الذنوب، لا مجرد متعة حسية.

يميل ابن إدريسو في عرضه إلى توظيف الرموز الإباضية بشكل وعظي أكثر منه تحليلي خصوصًا في تفسيره لرواية لواب بن سلام، حيث يغيب التمييز بين المعنى المجازي والمعنى العقدي، كما أن ربط النعيم الروحي بسلوك فردي (كزينة الزوجة) دون سياق فقهي أو تأويلي أوسع يُظهر انتقائية في الاستدلال، ويُضعف التعميم العقدي الذي يُراد إثباته.

ب. النعيم المادي:

ذكر ابن إدريسو أن أبا عبيدة مسلم عدَّد مواد الجنة (المسك، الزعفران، العنبر، الكافور) كرموز لفَضْل الله، لكنه نبه إلى تحريم استخدامها دنيويًّا في سياق الصراع مع الأعداء، لارتباطها بالمقدَّس.

طرح ابن إدريسو لفكرة ربط مواد الجنة بالمقدّس يعكس بعدًا رمزيًا مهمًا لكنه لم يُفسّر بوضوح سبب تحريم استخدامها دنيويًا ولا قدّم تأصيلًا فقهيًا لهذا المنع في الفكر الإباضي، كما أن ربطه ذلك

[1]- مصطفى بن محمد ابن ادريسو، المرجع السابق، ص 344.

بالسياق الحربي يفتقر للتوضيح التاريخي والتحليل العقدي، مما يجعل الاستنتاج غامضًا ويقلل من عمق الطرح في مسألة النعيم المادي.

2. النار: حلَّل الباحث رؤية الإباضية للنار كتجسيدٍ لحكمة الله في العقاب، مستندًا إلى نصوص وائل بن أيوب[1]:

أ. غاية الخَلق: أوضح أن النار خُلِقَتْ انتقامًا لله من العصاة، وجزاءً على مخالفة الأمر الإلهي.

ب. طبيعة العذاب: نَقَل عن المصادر الإباضية أن عذاب النار لا يقتصر على الألم الجسدي، بل يشمل:

- ✓ **سَلب الرحمة**: بُغض الملائكة والأنبياء لأهل النار.
- ✓ **اللعنة الدائمة**: وصفهم بـ«الخالدين فيها ما دامت السماوات والأرض».
- ✓ **التكريس للعقاب**: نَفْي إمكانية التخفيف عنهم أو المغفرة.

ج. البعد النفسي: أبرز ابن إدريسو أن النار في الفكر الإباضي تُجسِّد القطيعة الأبدية مع الله، عبر إزالة صفات الرأفة والمحبة عن أهلها[2].

أرى أن تقسيم الباحث ابن إدريسو لأوصاف الجنة والنار إلى محاور (روحي/مادي، نفسي/جسدي) يُبرِزُ رؤيةً منهجيةً متوازنةً لفكر الإباضية حيث كشف عن سعيهم لربط الثواب الأخروي بسلوكيات الدنيا عبر رموز محسوسة (كالعطر والخضاب)، مما يجعل المفاهيم الغيبية قريبةً من إدراك العامَّة، كما أن تركيزه على فكرة القطيعة مع الله في عذاب النار يُعمِّقُ البُعد الأخلاقي في العقيدة الإباضية، ويجعل العقاب ليس مجرد رد فعل إلهي، بل نتيجة حتمية لاختيار الإنسان المناقض لـ«حكمة الخلق».

ومن جهة أخرى إبرازُ الباحث للرمزية في نعيم الجنة (كالربط بين الروائح الطيبة وتطهير النفس) يُشير إلى وعي الإباضية بضرورة تجاوز الحرفية في فهم النصوص وهو ما يتوافق مع سِمَة العقلانية في مدرستهم الكلامية، أما تحليله لموقف أبي عبيدة من تحريم استخدام مواد الجنة في الحرب فيكشف عن

[1]- مصطفى بن محمد ابن ادريسو، المرجع السابق، ص 345.

[2]- مصطفى بن محمد ابن ادريسو، المرجع السابق، ص 346.

رؤية تقديسية للموروث الديني، حيثُ يصبح التفريق بين المقدَّس والدنيوي ضابطًا أخلاقيًّا حتى في أدق التفاصيل.

رغم أن ابن إدريسو نجح في تقديم تقسيم منهجي لأوصاف الجنة والنار إلا أن استنتاجاته غالبًا ما تتجاوز ما تسمح به النصوص فمثلاً ربطه بين العطر وتطهير النفس أو بين تحريم مواد الجنة والحرب يفتقر لأدلة أصولية واضحة، كما أن حديثه عن "القطيعة مع الله" كعقوبة نفسية يتطلب مزيدًا من التأصيل داخل المنظومة الإباضية لا مجرد إسقاطات أخلاقية، وأخيرًا وصفه للمدرسة الإباضية بتجاوز الحرفية يناقض ما أكده سابقًا من اعتمادهم على التفسير الحرفي، مما يكشف عن تذبذب في التحليل المنهجي.

ثانيا. الخلود في الجنة والنار:

الخلود في اللغة يعني الدوام والبقاء الأبدي، وهو سمةٌ رئيسيةٌ للحياة في الآخرة، حيث تُقدَّم الجزاءات النهائية وفق عدل الله المطلق، ويُشير الشيخ حمو بن عيسى الشيهاني إلى أن الإيمان بالخلود يُعد ركيزةً أساسيةً في العقيدة الإسلامية، إذ تُبنى عليه مفاهيم الثواب والعقاب، وتتضح من خلاله حكمة الله في خلق الإنسان وابتلائه[1]، يقول الله تعالى: ﴿**وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ**﴾[2].

1. الخلود في الجنة:

أكّد الشيخ الشيهاني أن الجنة ليست مجرد جزاءٍ للمؤمنين، بل هي تتويجٌ لرحمة الله التي تَسَعُ من التمس بتقواه، وقد وصف القرآن نعيمها بأسلوبٍ يُثير الشوق ويُعزز اليقين، كقوله تعالى: ﴿**وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ**﴾[3]، ويُبرز النص القرآني تفاصيلَ رمزيةً كفتح أبواب الجنة استقبالًا لأهلها: ﴿**جَنَّاتِ عَدْنٍ مُّفَتَّحَةً لَّهُمُ الْأَبْوَابُ**﴾[4]، مما يُؤكد أن النعيم

[1]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 275.

[2]- سورة الشورى، الآية: 07.

[3]- سورة آل عمران، الآية: 133.

[4]- سورة ص، الآية: 50.

فيها يتجاوز إدراك البشر، كالأساور الفضية والحور العين، وهي أمور غيبية يُؤمن بها المسلم دون تشبيه أو تأويل.

ويرى الشيخ أن تحديد عدد الحوريات أو تفاصيلهن ليس محور الإيمان بل الثقة بوعد الله الذي يُعطي المؤمن ما يُرضي روحه ويُنسيه تعب الدنيا، مع التركيز على أن النعيم الحقيقي هو رضوان الله[1]: ﴿**سَلَامٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ**﴾[2].

يعتمد الشيهاني في تناوله للخلود في الجنة على أسلوب وعظي يُعزّز الإيمان ويثير الشوق لكنه يفتقر إلى معالجة عقدية دقيقة لمسائل مثل طبيعة النعيم أو الرد على الإشكالات التي أثارها بعض الفلاسفة أو المعتزلة حول الخلود والثواب الأبدي، كما أن رفضه للتركيز على عدد الحوريات ونحوها موقف متوازن لكنه كان يحتاج لتأصيل من كتب العقيدة أو التفسير المعتمدة لتقوية حجّته وغلبة الجانب الإنشائي في الوصف جعلت المعالجة قاصرة عن الطابع العلمي المقارن الذي يُنتظر في دراسات العقيدة.

2. الخلود في النار:

إذا كانت الجنة رحمةً فالنار تمثيلٌ لعدل الله الذي لا يُظلم مثقال ذرة، ويُنبه الشيخ الشيهاني إلى أن عذاب النار ليس مُتجانسًا، بل يتفاوت بحسب الجرم، كما في قوله تعالى عن المنافقين: ﴿**إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا**﴾[3]، مشيرًا إلى أن المضلين يتحملون أوزارهم وأوزار مَن أضلّوهم: ﴿**وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَّعَ أَثْقَالِهِمْ ۖ وَلَيُسْأَلُنَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ**﴾[4].

ويُشدّد على خطورة نشر الأفكار الضالة أو العادات المنحرفة، مؤكدًا أن الإضلال الجماعي يُضاعف العقوبة، لأنّه يُشكّل اعتداءً على حرمة المجتمع وقيمه[5].

---

[1]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 277-278.

[2]- سورة يس، الآية: 58.

[3]- سورة النساء، الآية: 145.

[4]- سورة العنكبوت، الآية: 13.

[5]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 289-290.

ركّز الشيهاني على عدل الله في عذاب النار وتفاوت مراتبها وهو طرح سليم في مضمونه لكن المعالجة افتقرت إلى التعمّق في المسائل الخلافية كمسألة خلود العصاة من أهل الكبائر وهي من أبرز مواطن الخلاف العقدي بين الفرق الإسلامية، كما أن حديثه عن أوزار المضلّين جاء عامًا دون تقييد بمستوى التكليف أو العلم وكان من الأفضل دعم هذا الجانب بمواقف المفسرين أو شروح علماء العقيدة ليتّسم التناول بالعمق والضبط لا بالتعميم.

ثالثا. مسألة الخلود:

والشيخ حمو الشيهاني في تحليله يؤكد على أن الخلود في الجنة أو النار ليس تعسفًا، بل هو انعكاسٌ لحكمة الله في جزاء كل نفسٍ بما كسبت، معتبرًا أن الإيمان بهذا اليوم يُعد دافعًا للإنسان لمراجعة أعماله والسعي نحو التوبة[1]، كما في قوله تعالى: ﴿**وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ**﴾[2].

أرى أن ما تفضل به الشيخ حمو بن عيسى الشيهاني يُذكّرنا بعظمة العدل الإلهي الذي يجمع بين الرحمة والقسوة بحكمةٍ بالغة، فالجنة ليست مجرد جائزة، بل هي تتويجٌ لرحلة إيمانٍ وعملٍ صالح، والنار ليست انتقامًا، بل هي نتيجةٌ حتميةٌ لاختيار الإنسان.

وأعتقد أن هذا التصور يزرع في النفس حافزًا داخليًّا للاستقامة، ليس خوفًا من النار فحسب، بل شوقًا إلى نعيمٍ لا يُشبهه نعيم، كما قال تعالى: ﴿**فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾[3].

يركّز الشيهاني على البعد الوجداني والتربوي لمسألة الخلود من خلال ربطه بالعدل الإلهي والدافع إلى التوبة غير أن المعالجة بقيت في دائرة الوعظ والتأمل دون التوسّع في الجدل العقدي المرتبط بإشكاليات كـ: هل الخلود في النار أبدي لكل العصاة؟ أو هل يخرج الموحدون منها؟ وهي قضايا خلافية بين الفرق تستحق الوقوف عندها، كما أن التوازن بين الرحمة والعقوبة لم يُدعّم بأدلة كافية من السنّة أو من كلام أئمة علم الكلام ما يُضعف البنية العلمية للموقف.

---

[1]- حمو بن عيسى الشيهاني، المرجع السابق، ص 290-291.

[2]- سورة آل عمران، الآية: 131.

[3]- سورة السجدة، الآية: 17.

يبرز تحليل مفهومي الجنة والنار تشعب الرؤية العقدية في الجمع بين الحسي والروحي، حيث يظهر جليا أن تصور النعيم والعذاب ليس مجرد وصف مادي، بل هو مرآة لعمق الرابطة بين السلوك الدنيوي والجزاء الأخروي، فإبراز ابن إدريسو لرمزية الروائح الطيبة في الجنة كتجلية لطهارة النفس يؤكد سعي العلماء لتجسيد المفاهيم الغيبية بصور قريبة من وعي العامة، مع حفظ القداسة المرتبطة بتلك الرموز كما في تحريم استخدامها دنيويا، وفي المقابل يكشف تنويع العذاب في النار بين الجسدي والنفسي عن رؤية شاملة ترتكز على فكرة القطيعة مع الله، مما يعزز البعد الأخلاقي للعقاب الأخروي، أما إشكالية الفصل بين التعريف اللغوي والاصطلاحي فتدل على تعقد ترجمة المفهوم الإلهي إلى لغة البشر، حيث يتعذر اختزال الجنة في "حديقة" أو النار في "نار" بمعناهما الحسي[1]، وأرى أن تأكيد الشيخ الشيهاني على تفاوت درجات العذاب والثواب يجسد رحمة الله وعدله معا، فالخلود ليس قسرا، بل هو انعكاس لحكمة الاختيار الإنساني بين التقوى والضلال، مما يجعل الإيمان بالمصير حافزا للمحاسبة الذاتية قبل الفَوْتِ.

[1]- حمو بن عيسى الشيهاني، المرجع السابق، ص 291.

خاتمة الفصل:

في ختام هذا الفصل يظهر لنا أن موضوع السمعيات يمثل أساسًا راسخًا في فهمنا لعلاقتنا بالله عز وجل وبالعالم الخارجي، فقد بحثنا في هذا الفصل بعمق حول الإيمان بالملائكة واليوم الآخر وأبرزنا كيفية تأثير هذه المفاهيم على الحياة الدينية والمعاملات اليومية لنا كمسلمين، وبيَّنا كيف تعزز هذه المعتقدات من قيمنا الأخلاقية وتوجهات السلوك الإسلامي عندنا مما يعزز من تماسك المجتمع الإسلامي وتعايشه السلمي، لذا يمكن القول إن التطرق لهذا الموضوع يمثل جزءًا حيويًا من الهوية الإسلامية ويعزز الروحانية والإيمان لدينا، مما يعزز من قدرتنا على تحمل المسؤوليات والمشاركة الفعالة في بناء مجتمعات وتحقيق العدالة والتعايش السلمي في العالم.

الفصل الرابع:

الإنسانيات

تمهيد:

يعتبر موضوع القضاء والقدر من أهم الموضوعات التي شغلت فكر المسلمين عبر العصور إذ يشكل جزءاً لا يتجزأ من عقيدتهم وإيمانهم بالله تعالى، ومن خلال هذا الفصل سنلقي الضوء على مفهوم القضاء والقدر كما ورد في الشريعة الإسلامية وسنتناول تفسير علماء الاباضية لهذا المفهوم ونستعرض أبعاده وقضاياه المتعلقة بالإيمان، بالإضافة إلى ذلك سنتناول قضية الأسماء والأحكام والكيفية التي تعامل معها علماء الاباضية في ضوء الأدلة الشرعية، وسنقسم هذا الفصل إلى:

- ✓ **المبحث الأول**: القضاء والقدر؛
- ✓ **المبحث الثاني**: الأسماء والأحكام؛

المبحث الأول: القضاء والقدر:

يُعتبر الإيمان بالقضاء والقدر أصلا من الأصول العقدية التي تَثبتُ بموجب النصوص الشرعية، كما نجد أن هذه الأخيرة تجعل الإنسان يتساءل عن حقيقة القدر، وما علاقة ذلك بقدرته على العمل والحرية فيه وهو ما سنتناوله في هذا المبحث.

المطلب الأول: تعريف القضاء والقدر والإيمان بهما:

أولا. تعريف القضاء والقدر:

أ. التعريف اللغوي:

القضاء: تعددت المعاني اللغوية لمصطلح "القضاء" في القرآن الكريم، منها:

- ✓ الحكم الفصل: كقوله تعالى: ﴿**وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ**﴾[1]، حيث يُفهم منه الأمر الإلهي المطلق.
- ✓ الإتمام والأداء: كما في قضاء الصلاة أو الأجل.

يُلاحظ أن الأستاذ بلحاج قاسم بن أحمد يُركّز في تحليله على البُعد التشريعي للقضاء، مُستندًا إلى آية الإسراء، مع إغفال الجانب التقديري الكوني الذي قد يُستفاد من آيات أخرى، مثل: ﴿**فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ**﴾[2].

القدر: يدور المعنى اللغوي حول التقدير والقياس، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ**﴾[3].

ويرى بلحاج قاسم أن التقدير مرتبط بحكمة الله في خلق الأشياء بحساب، لكنه لا يربط هذا بوضوح بالجَدَل الكلامي حول الجبر والاختيار، وهو ما يُعتَبر قصورًا في تحليله عند مقارنته بمنظور الماتريدية أو الأشاعرة[4].

---

[1]- سورة الإسراء، الآية: 23.

[2]- سورة فصلت، الآية: 12.

[3]- سورة القمر، الآية: 49.

[4]- قاسم بن أحمد الشيخ بالحاج، الشيخ علي يحي معمر، المرجع السابق، ص 285.

ب. التعريف الاصطلاحي:

- ✓ **رأي الشيخ بيوض:** يعرف القضاء بأنه "حكم الله في الأزل"، والقدر بأنه "تنفيذ هذا الحكم في الواقع"، وهو تعريف يوضح التلازم بين العلم الإلهي الأزلي والتحقق العملي، لكنه لا يَخلو من إشكالية التسيير والتخيير.
- ✓ **رأي بلحاج قاسم بن أحمد:** يضيف في تعريفه للقدر بعدا تفصيليا، فيرى أن التقدير الإلهي يشمل تفاعلَ الإنسان مع الأقدار عبر الاختيار، مستشهدًا بقوله تعالى: ﴿**لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ**﴾[1]، إلا أن طرحه يَفتقر إلى توضيح الآلية التي تجمع بين علم الله السابق وحرية الإنسان، مما يُثير إشكاليةً منطقيةً في منظوره.

إن آراء الأستاذ بلحاج قاسم بن أحمد في القضاء والقدر تُقدِّم قراءةً قرآنيةً تركِّز على التفاعل الإنساني مع الأقدار لكنها تظلُّ بحاجةٍ إلى تعميقِ الجانب العقلاني ومواجهة الإشكالات التاريخية في المذاهب الإسلامية لتكون رؤيةً شاملةً.

وقام الشيخ بلحاج قاسم بن أحمد بجمع تعريفات متنوعة لمصطلحي "القضاء" و"القدر" من مراجع مختلفة، حيث استند في عرضه إلى آراء ثلاثة علماء[2]:

أ. تعريف القضاء:

- ✓ عند الشيخ معمر: «**حكم الله على الخلق في الأزل**».
- ✓ وعند الشيخ السالمي: «**وجود المكونات في اللوح إجمالاً**».
- ✓ وعند الشيخ البوطي: «**علم الله بالأشياء كلها في الازل على ما تكون عليه في المستقبل**».

ب. تعريف القدر:

- ✓ يَرى الشيخ معمر أنه «**تنفيذ قضاء الله على المخلوقات في ما يزال**».
- ✓ ويذكر تعريف السالمي: «**وجودها في المواد تفصيلاً**».
- ✓ أما البوطي فيُعَرِّفُهُ: «**إيجاد تلك الأشياء بالفعل طبقًا لعلمه الأزلي**».

---

[1]- سورة البقرة، الآية: 286.

[2]- قاسم بن أحمد الشيخ بالحاج، الشيخ علي يحي معمر، المرجع السابق، ص 286.

بذل الشيخ بلحاج قاسم بن أحمد جهداً مشرفاً في جمع آراء علماء الإباضية وتقديمها بصورة منظمة، مما يجعل عمله مرجعاً مفيداً لمن يريد الوقوف على تعريفات القضاء والقدر في التراث الإباضي، فله منا كل التقدير والدعاء بالتوفيق في مشاريعه العلمية التي تخدم التراث العقدي الإباضي وتحافظ على إرثه العريق.

ثانيا. حقيقة الإيمان القضاء والقدر:

أشار الباحث خضير بن بكير بابا واعمر إلى أن الجيطالي اعتبر الإيمانَ بالقضاء والقدر ركيزةً جوهريةً في العقيدة الإسلامية، واجبةً على كل مكلَّف، مُستندًا في ذلك إلى نصوص شرعية منها[1]:

- ✓ حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه: عن النبي صلى الله عليه وسلم: **(لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع: شهادة أن لا إله إلا الله... والبعث بعد الموت، والقدر)** رواه ابن ماجه في سننه، كتاب المقدمة، باب في الإيمان، حديث رقم 81.
- ✓ حديث العبادة بن الصامت رضي الله عنه: حيث بيّن النبي صلى الله عليه وسلم أن إدراك حقيقة الإيمان مرتبطٌ بالإيمان بالقدر (خيره وشره)، مع التأكيد على أن ما أصاب الإنسان لم يكن ليُخطئه، والعكس.
- ✓ حديث جبريل عليه السلام: الذي أضاف الإيمانَ بالقدر إلى أركان الإيمان الستة.
- ✓ رواية جابر بن زيد رضي الله عنه: **(كل شيء بقضاء الله وقدره حتى العجز والكيس)** رواه ابن ماجه في سننه، كتاب المقدمة، باب الإيمان بالقدر، حديث رقم 81.

وحسب ما نقله الباحث خضير فإن الجيطالي أوضح أن القضاءَ والقدرَ يعنيان إدراك العبد أن كلَّ حدثٍ في الكون — خيرًا كان أم شرًا — مرتبطٌ بمشيئة الله تعالى وعلمه الأزلي، وأنه الخالق المدبِّر لكل ما في الوجود، فلا يقع شيءٌ إلا بقضائه، ولا يتجاوز المخلوقون ما قدّره الله لهم من أرزاقٍ وآجال.

وفقًا لعرض الباحث خضير فقد شدّد الجيطالي في كتابه "عقيدة التوحيد" على أن الله تعالى هو المريدُ الحكيمُ الذي لا يُعجَزُ عن شيء، ولا يُسألُ عن فعله، بينما يُسأل العبادُ عن أعمالهم. كما ربط

[1]- خضير بن بكير بابا واعمر، الإمام إسماعيل الجيطالي وفكرة العقدي، المرجع السابق، ص 299-300.

الجيطالي بين إرادة الله المطلقة وخلقه لكلِّ شيء، مؤكدًا أن الأفعالَ البشرية –من كفرٍ أو إيمان– واقعة ضمن علمه وقضائه لكن ذلك لا يُنفي عدل الله وحكمته في تقدير الأمور[1].

ونقل الباحث خضير بن بكير تحذيرَ الجيطالي من التَّعمُّق في مسائل القضاء والقدر، واعتبر ذلك من الغيبيات التي استأثر الله بعلمها، مستشهدًا بأحاديث منها:

- ✓ عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال: (**إذا ذكر القدر فأمسكوا**) رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (رقم 210).
- ✓ عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: (**اعملوا فكل ميسر لما خلق له**) رواه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، حديث رقم 2647.
- ✓ وقوله تعالى: ﴿**نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**﴾[2].
- ✓ وعلّل الجيطالي –كما أورد الباحث– هذا التحذيرَ بقصور العقل البشري عن إدراك كُنْهِ الغيب، مقارنًا ذلك بعجزه عن فهم بعض الحقائق المادية المحسوسة، فكيف بما يتجاوزها؟!

واختتم الباحث خضير عرضه بالإشارة إلى أن الجيطالي رأى في النهي عن الخوض في القدر رحمةً إلهيةً بالبشر، داعيًا إلى التركيز على العمل بما أُمِروا به، والوقوف عند حدود الوحي دون تعمّقٍ في ما سُكِتَ عنه[3].

أرى أن طرح الجيطالي –كما نقله الباحث خضير بن بكير– يلامس لبَّ الإيمان الإسلامي في توازنه بين التسليم لمشيئة الله والمسؤولية البشرية؛ فالإيمان بالقدر لا يعني جمود العبد أو تنصُّلَه من أفعاله، بل يُذكِّره بأن الله خالقُ الأسباب والمسببات، وأن عليه أن يجتهد في فعل ما أُمِر به مع ثقته بأن النتائج بيد خالقه، وهذا التكامل بين الجبر الاختياري (أو الكسب كما يسميه الأشاعرة) يُعيد ترتيب وعي المسلم بحياته، فيجمع بين التفاؤل برحمة الله وقدرته، والاجتهاد في تغيير ما يمكن تغييره، دون أن يُقعده القلق أو اليأس.

---

[1]– خضير بن بكير بابا واعمر، المرجع السابق، ص 300.

[2]– سورة الزخرف، الآية: 32.

[3]– خضير بن بكير بابا واعمر، الإمام إسماعيل الجيطالي وفكرة العقدي، المرجع السابق، ص 301.

كما أن تحذير الجيطالي من الخوض في القدر — وفق ما أورده الباحث — يبدو حكيماً في سياقه، خاصة في عصرنا الذي تُثار فيه إشكالات فلسفية قد تُربك العامّة، فالفكر البشري محدودٌ بإدراك الزمن والحيز، بينما علم الله مُطلقٌ يشمل الماضي والحاضر والمستقبل في آنٍ واحد، وهذا التحذير ليس هروباً من التفكير، بل حمايةٌ لسلامة العقيدة من فخاخ "لماذا؟" و"كيف؟" التي لا تنتهي، وتوجيهٌ للطاقة العقلية نحو العمل والعبادة، بدلاً من التيه في متاهات الغيب الذي استأثر الله بعلمه.

تبرز محاوَتي في تحليل مفهومَي القضاء والقدر تلازم العلم الإلهي الأزلي مع حرية الاختيار الإنساني، حيث يظهر جليًا أن التسليم لقضاء الله ليس تخليًا عن المسؤولية، بل هو توازن دقيق بين الثقة بحكمة الخالق والجد في عمارة الأرض، فإبراز الشيخ بلحاج قاسم للجانب التشريعي في القضاء، مع إشارته إلى تفاعل الإنسان مع الأقدار، يؤسس لرؤية عملية تجتمع فيها العبودية لله مع فاعلية الإرادة البشرية، وفي سياق تحذير الجيطالي من الخوض في غامض القدر أرى أنه توجيه حكيم لصرف الطاقة العقلية نحو العمل الصالح، بدل التوغل فيما يتعذر إدراكه، فالعقل البشري محدود بزمنه ومكانه، بينما علم الله مطلق يستوعب الأزَل والأبد، وكما أشارت المراجع العلمية إلى تعريف القضاء بأنه "حكم الله في الأزَل" والقدر "تنفيذه في الواقع" فإن تصوري لهذه الثنائية يرتبط بتجسيد الرضا بالقضاء مع السعي الدؤوب للتغيير، فكل مسلم مدعو أن يكون فاعلًا في مجتمعه، واثقًا بأن نهاية الأمور بيد من يدبر الأسباب والمسببات.

المطلب الثاني: تفسير علماء الاباضية للقضاء والقدر:

نستعرض هنا مجموعة من أقوال علماء الاباضية حول موضوع القضاء والقدر، وسنستعرض آراء متعددة توضح مواقف العلماء الاباضية وتفسيراتهم لهذه القضايا العقدية الحساسة، وتُلقي هذه الأقوال الضوء على العلاقة بين الإرادة الإلهية واختيار الإنسان، وكيف يُوازن الاباضية بين هذين الجانبين في تفسيرهم للعقيدة الإسلامية.

- ✓ يرى جابر بن زيد أن مسألة القضاء والقدر تُحسم بالرجوع إلى نصوص الوحي دون الخوض في تأويلات فلسفية. وتذكر المصادر الإباضية أن الحجاج بن يوسف الثقفي ساوره الشك حول القدر، فاعتقد أن الإنسان هو خالق أفعاله، مما دفعه إلى استشارة كاتبه يزيد بن مسلم، الذي نصحه بمراسلة جابر بن زيد في البصرة لمكانته العلمية. فجاء رد جابر بأن أمر الحجاج بإعادة

خطبته، فتكرر ذكر قوله تعالى: ﴿**مَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ**﴾[1]، فاستوعب الحجاج أن الهداية والضلال بيد الله، دون أن يعني ذلك سلب الإنسان حريته أو كونه خالقًا لأفعاله[2]، ويؤكد الباحث الجعبيري أن موقف جابر يتطابق مع موقف الصحابة الذين آمنوا بقدرة الله، وتجنبوا الخوض في تعقيدات المسألة[3].

يعكس موقف جابر بن زيد منهج السلف في التعامل مع قضايا القضاء والقدر، حيث التزم بالنصوص الشرعية دون الانجرار إلى الجدل الفلسفي، ويُظهر رده على الحجاج بن يوسف فطنة في توجيه الفكر نحو التأمل في القرآن لاستخلاص الحقائق، مما يدل على عمق فهمه وخبرته في معالجة الإشكالات العقائدية بأسلوب حكيم يجمع بين الحجة الشرعية والتوجيه العملي.

- ✓ أما أبو عبيدة مسلم فقد اعتمد منهجًا حذرًا في تناول مسألة القدر، حيث يمكن تلخيص آرائه في النقاط التالية:

  - ➢ الامتناع عن الخوض في تفاصيل القدر تفاديًا للجدل العقيم.
  - ➢ التأكيد على علم الله تعالى الأزلي المحيط بكل شيء.
  - ➢ تقديم تفصيل متوازن للمسألة من خلال التفريق بين القدر كمشيئة إلهية والمقدور كأفعال العباد.

يتجلى نهج أبي عبيدة مسلم في تناوله لمسألة القدر بين الحذر من إثارة الجدل بين العامة، والتأكيد على علم الله الأزلي، مع تقديم تحليله لمسألة القضاء والقدر عند الحاجة، خاصة في سياق المناظرات الفكرية، مما يعكس فهماً متوازناً يجمع بين العقيدة والمنهج الجدلي.

- ✓ خاض أبو عبيدة مسلم وأبو مودود حاجب الطائي مناظرات مع تلامذتهم الذين أنكروا القدر وأثبتوا استقلال العبد بأفعاله، ومن بينهم[4]، ومن بينهم حمزة الكوفي الذي استدل بنسبة الإرادة

---

[1]- سورة الأعراف، الآية: 186.

[2]- أحمد بن سعيد بن سليمان بن علي بن يخلف الدرجيني، طبقات المشائخ بالمغرب، تحقيق وطباعة إبراهيم طلاي، ج 02، 1974، ص 212.

[3]- فرحات بن علي الجّعبيري، البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية، ج 02، مكتبة الاستقامة، مصر، د ت، ص 413.

[4]- أحمد بن سعيد أبي عثمان بن عبد الواحد، بدر الدين الشماخي، كتاب السير للشماخي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1987، ص 105-120..

والمشيئة للإنسان، غير أن أبا عبيدة ردَّ عليه موضحًا أن هذه النسبة لا تتعارض مع إثبات القدر، لأن أفعال العبد تندرج ضمن علم الله المسبق، أما إنكار القدر كليةً فيفضي إلى القول بأن العبد خالق أفعاله، وهو ما رفضه[1].

ويبرز في هذا النقاش عمق الجدل حول مفهوم القدر وعلاقته بأفعال العباد، حيث سعى أبو عبيدة إلى إيجاد توازن بين إثبات إرادة الإنسان وعدم نفي القدر الإلهي، ويعكس موقفه التوجه الوسطي الذي يجمع بين المسؤولية البشرية والعلم الإلهي، مما يعكس جانبًا من دقة المدرسة الإباضية في معالجة قضايا العقيدة بعيدًا عن الغلو أو التفريط.

ويتجلى في هذا الموقف اختلاف أساليب التعامل مع المخالفين داخل المدرسة الإباضية، حيث فضّل أبو عبيدة الشدة في مواجهة نشر الأفكار المخالفة، بينما تبنّى حاجب الطائي نهجًا أكثر لينًا، ربما بدافع المسؤولية عن تأثيره السابق على حمزة. وهذا يعكس تباين المواقف بين الحزم والرفق في معالجة الخلافات العقدية[2].

ويكشف هذا الموقف عن اختلاف منهجية التعامل مع المخالفين حيث رأى أبو عبيدة في هجران حمزة وسيلة لقطع تأثيره، بينما اختار حاجب الطائي الرفق به، مما يعكس تباين الأساليب في معالجة القضايا العقدية بين الحزم والتسامح.

خطب أبو حمزة المختار بن عوف الشاري في أهل المدينة قائلاً: «يا أهل المدينة، من ادّعى أن الله يكلّف الإنسان بما يفوق طاقته، أو يطلب منه ما لم يمنحه، فقد جعل من الله عدواً، ونحن له خصوم»[3]، وفي هذا القول رفض قاطع لعقيدة الجبر ودعوة للتمسك بمبدأ المسؤولية الإنسانية[4].

[1]- الدرجيني، طبقات المشائخ بالمغرب، المرجع السابق، ص 241.

[2]- الدرجيني، طبقات المشائخ بالمغرب، المرجع السابق، ص 244.

[3]- محمد صالح ناصر، منهج الدعوة عند الإباضية، دار ناصر للنشر والتوزيع، 2013، ص 377.

[4]- مبارك بن عبد الله بن حامد الراشدي، الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة التميمي وفقهه، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان، 1993، ص 288.

ويُبرز الباحث مصطفى بن محمد ابن إدريسو في تحليله مفهومَ "الجَبْل"[1] الذي تبنّاه موسى بن يونس النفوسي وأهل جبل نفوسة، مُستندًا في ذلك إلى تفسير الجيطالي الذي عرّف العباد بأنهم «مُخلَقون ليفعلوا ما عَلِمَ اللهُ أنهم سيفعلونه قبل خَلْقِهم، دون جَبْرٍ لهم أو اكتسابٍ»، مُشيرًا إلى أن مصطلح "الجَبْل" يستمدّ مرجعيته من القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿**وَاتَّقُوا الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالْجِبِلَّةَ الْأَوَّلِينَ**﴾[2]، ويُوضّح الباحث أن هذا المفهوم يحاول الجمع بين إثبات علم الله الأزلي بأفعال العباد ونَفْيِ الجبر عنهم، رغم أنه قد يُفهم – بحسب تحليله – كصيغة مُخفَّفة للجبر، لارتباطه بفطرة الخَلْقِ وفق العلم الإلهي السابق[3].

ويرى الباحث أن الدافع وراء تبني أهل جبل نفوسة لمفهوم "الجبل" يعود إلى رفضهم لنظرية "الكَسْب" الأشعرية التي تتعارض مع الموروث العقدي الإباضي، مُستدلًّا على ذلك باتجاه إباضية عصر الدراسة إلى تفسير القضاء والقدر عبر التركيز على علم الله المسبَق، مع ما يحمله هذا التفسير من تقاطعات مع فكرة الجَبَل. غير أنه يُنبّه إلى أن هذا لا يعني انحياز الإباضية إلى الجبرية، فهم – كما يذكر – يُؤكّدون اختيار الإنسان لفعله، ولهُم نصوصٌ عديدة تردُّ على الجبرية، لكن إثباتهم لعلم الله الأزلي يُعدّ محاولةً لتجنُّب الوقوع في ثنائية "الجبر المطلق" أو "الاختيار المطلق"، ساعيًا بذلك إلى بلورة رؤيةٍ وسَطى[4].

يعرض ابن إدريسو مفهوم "الجبل" بقدر من التوازن لكنه لا يُميّز بدقة بين الفروق المفاهيمية الدقيقة بين "العلم السابق" و"الجبر المقنّع" ما يجعل تحليله عرضة للخلط بين المصطلحات العقدية، كما أن ربطه هذا المفهوم بموقف إباضية جبل نفوسة دون تتبّع تطوره في سائر البيئات الإباضية يُضيق أفق

[1]– مفهوم عقدي تبناه بعض علماء جبل نفوسة، ويعني أن الإنسان مخلوق ليفعل ما علم الله أنه سيفعله، دون أن يكون مجبورًا، مستندًا إلى قوله تعالى: ﴿**وَاتَّقُوا الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالْجِبِلَّةَ الْأَوَّلِينَ**﴾؛ وقد اعتُبر هذا المفهوم محاولة للجمع بين علم الله السابق ونفي الجبر، وإن فُهم أحيانًا كصيغة مخففة له. انظر: مصطفى بن محمد ابن إدريسو، تفسير الجيطالي، تحليل لمفهوم "الجبل".

[2]– سورة الشعراء، الآية: 184.

[3]– مصطفى بن محمد ابن ادريسو، المرجع السابق، ص 381.

[4]– مصطفى بن محمد ابن ادريسو، المرجع السابق، ص 382.

التحليل، وأخيرًا تقديمه للرؤية الإباضية كـ"رؤية وسطى" بين الجبر والاختيار جاء إنشائيًا دون اختبار جدي لمواطن التوتر أو التناقض في النصوص التي ذكرها، مما أضعف البنية الحجاجية لاستنتاجه.

ويشير الباحث إلى أن إشكالية تحديد الموقف العقدي من القضاء والقدر تعود إلى تعدد النصوص الشرعية، فبعضها يُوحي بالجبر (كالنصوص التي تُؤكِّد علم الله الشامل)، وأخرى تُبرز اختيار العبد (كالنصوص التي تحمّله المسؤولية)، مما يُوقع المفسر في التحيّز لأحد الجانبين ما لم يُراعِ التكامل بينها. ويُعلّق ابن إدريسو بأن هذا التعدد – في رأيه – يُخفي حقيقةَ القضاء والقدر كغيبٍ إلهي، بينما يبقى الاجتهاد في العمل واختيار الطاعة أو المعصية – مع الإيمان بالعلم الإلهي – هو الجوهر الذي يجب أن ينطلق منه الإنسان[1].

تحليل ابن إدريسو لإشكالية القضاء والقدر يُظهر وعيًا بتعدد الدلالات النصية لكنه يعالج المسألة بأسلوب توفيقي عام دون الغوص في الجدل الكلامي العميق الذي شهدته المدارس الإسلامية، كما أن قوله بأن "تعدد النصوص يُخفي حقيقة القضاء والقدر" يبقى طرحًا تأمليًا أكثر منه تأصيلًا علميًا إذ لا يُقدّم آلية لفهم هذا الغيب أو ضبطه ضمن منهج إباضي واضح مما يجعل استنتاجه أقرب للموعظة منه إلى الطرح العقدي المنهجي.

يتجلى في الطرح الإباضي لمسألة القضاء والقدر سعي واضح لتحقيق توازن بين إثبات علم الله تعالى الأزلي بأفعال العباد وإقرار مسؤوليتهم عن أفعالهم دون الوقوع في الجبر المطلق أو الاختيار المطلق، ويعكس تنوع الآراء بين علماء الإباضية من جابر بن زيد إلى موسى بن يونس النفوسي، مدى حرصهم على الابتعاد عن الجدل الفلسفي، مع التركيز على النصوص الشرعية في توجيه الفكر العقدي، ومع ذلك فإن محاولتهم التوفيق بين الجانبين تظل معقدة، نظرًا لطبيعة المسألة وتشعب الأدلة الشرعية مما يجعل تفسيرهم أقرب إلى المنهج النقلي منه إلى التحليل الكلامي العميق.

يبرز تناول علماء الإباضية لموضوع القضاء والقدر حرصهم على التوفيق بين الثوابت العقدية والنصوص الشرعية من جهة وواقع المسؤولية الإنسانية من جهة أخرى، حيث اتخذوا النصوص القرآنية والسنة مرجعيةً أولى لتجنب الانزلاق في التأويلات الفلسفية المجردة، كما في موقف جابر بن زيد الذي

[1]– مصطفى بن محمد ابن ادريسو، المرجع السابق، ص 383.

اعتمد على التوجيه القرآني المباشر لتفنيد شبهة الجبر لدى الحجاج الثقفي، ولم يقتصر منهجهم على الجانب النقلي فحسب بل سعوا لبناء رؤية متوازنة تجمع بين إثبات العلم الإلهي الأزلي واختيار الإنسان، عبر مفاهيم كـ"الجَبَل" التي حاولت تجاوز ثنائية الجبر والاختيار المطلق، رغم ما يحيط بها من إشكالات تأويلية، كما كشف التنوع في أساليب تعامل علمائهم – بين الحزم واللين في مواجهة المخالفين – عن مرونة في التعاطي مع الخلافات العقدية، تعكس وعيًا بواقع التعدد الفكري وضرورة الحفاظ على الوحدة المجتمعية دون تنازل عن الثوابت، وبذلك مثّل الفكر الإباضي في هذه المسألة محاولةً لاستلهام منهج السلف في التمسك بالنص مع الانفتاح على الحوار العقلاني الهادف لسد الثغرات العقدية، دون إغفال البعد العملي لمسؤولية الفرد في ظل الإيمان بالقدر الإلهي المحيط.

المطلب الثالث: أبعاد وقضايا الإيمان بالقضاء والقدر:

أولا. أبعاد الإيمان بالقضاء والقدر:

تناول الباحث حمو بن عيسى الشيهاني في تحليله لأصل الإيمان بالقضاء والقدر أبعاده العملية التي تنعكس على سلوك المؤمن، مُبرزًا كيف يُحرِّر هذا الإيمانُ الإنسانَ من التبعية للمخلوقات بالارتباط بخالقها، ويُرسِّخ في نفسه اليقين بأن الله هو مدبِّر الأمور، وأن كل ما يحدث في الكون يسير وفق تقديره الأزلي، مما يُعين المؤمن على الطمأنينة تجاه أرزاقه وأقداره. وقد استشهد الباحث بالآية الكريمة: ﴿**لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ**﴾[1]، كأساس لهذا التوجه.

وأوضح الشيهاني أن الشيخ بيوض – كما يرى – تجنَّب الخوض في مباحث ذات الله وغيب القدر، معتبرًا إياها من الأسرار التي استأثر الله بعلمها، وأن إثارة الجدل فيها لا يُثمر يقينًا إيمانيًّا، بل يُفْضي إلى الخلاف. وقد نقل الباحث عن الشيخ قوله في مسألة القدر: «ولا نذهب إلى ما وراء هذا الحد، حتى لا يشكل علينا الأمر وندخل في علم الله، وما استأثر به، والذي يجب أن نعلمه يقينًا هو أن الله تعالى لم يظلمهم...»، مُلخِّصًا موقف الشيخ في الربط بين العدل الإلهي ونفي الظلم عن الله، مع التوقف عند هذا الإطار دون توسُّع.

[1]- سورة الحديد، الآية: 23.

كما أبرز الشيهاني أن الشيخ بيوض –من جهة أخرى– أولى اهتمامًا ملحوظًا بالجانب العملي المرتبط بإرادة الإنسان وفعله، معتقدًا أن التركيز على هذا الجانب يساهم في تحقيق ثمرات ميدانية، كتحمُّل المسؤولية، والسعي في الحياة دون تواكل، مما يفتح آفاقًا لتطبيقات اجتماعية وأخلاقية تعزز دور الإيمان في حياة الفرد والمجتمع[1].

ركّز الشيهاني في تحليله على الأثر السلوكي للإيمان بالقدر وهو طرح مهم تربويًا إلا أن الاقتصار على هذا الجانب العملي جاء على حساب التعمق في الإشكالات العقدية الكبرى المرتبطة بمسألة القضاء والقدر مثل الجبر والاختيار وكسب العبد، وهي محاور كان من الواجب مناقشتها ولو بإيجاز، كما أن اعتماد موقف الشيخ بيوض في تجنّب الخوض في تفاصيل القدر يمثل توجهًا سليمًا عند العامة لكنه لا يُغني عن المعالجة العلمية في سياق بحث أكاديمي خاصة إذا كان موضوعه عقائديًا.

1. التوكل المطلوب:

يرى الشيهاني أن الإيمان بالقدر لا يعطل العمل، بل يدفع المؤمن لاتخاذ الأسباب الدنيوية والأخروية بجدٍّ وكأنها كل شيء، مع التعلق بالله وكأن الأسباب ليست بشيء. فالتوكل الحقيقي –كما يذكر– يجمع بين السعي البشري والاعتماد على الله، إذ خلق الله الأسباب وأمرنا بالأخذ بها، ويحذر من الانحراف الفكري الذي يدعو للقعود عن العمل بحجة التسليم للقدر، معتبرًا أن هذا الفهم "أدى إلى إفساد الأمة وتأخرها الحضاري[2].

قدّم الشيهاني تصورًا سليما لمفهوم التوكل، يجمع بين الأخذ بالأسباب والاعتماد على الله عز وجل وهو طرح يتماشى مع مقاصد الشريعة، غير أن تحذيره من "الانحراف الفكري" الذي عطّل الأمة لم يُدعّم بأمثلة تاريخية أو تحليلات فكرية فجاء عامًا ومفتقرًا للسند العلمي، كما أن الربط بين سوء فهم التوكل والتخلف الحضاري وإن كان وجيهًا إلا أنه بحاجة إلى تأصيل أعمق وربطه بواقع المجتمعات الإسلامية وتياراتها الفكرية المعاصرة.

[1]– حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 317.

[2]– حمو بن عيسى الشيهاني، المرجع السابق، ص 318.

2. الصبر الإيجابي:

يؤكد الشيهاني أن الصبر في الإسلام ليس استسلامًا سلبيًّا للواقع، بل هو مقاومةٌ روحيةٌ ومادية للمصائب مع الاحتساب. فالمؤمن يصبر على البلاء مع الأخذ بأسباب الخلاص منه، مدركًا أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، ويشير إلى أن بعض المسلمين حوّلوا مفهوم القضاء والقدر إلى ذريعةٍ للسلبية، بينما كان السلف يجمعون بين الصبر والعمل الفاعل[1].

يعالج الشيهاني مفهوم الصبر برؤية توازنية تجمع بين المعاناة والعمل وهو طرح متزن إلا أن النقد يوجَّه إلى غياب التأصيل الفقهي والحديثي للمفهوم، إذ لم يوضح أصناف الصبر وأنواعه، ولا ناقش ارتباطه بالإيمان بالقدر ضمن الخلاف العقدي بين الفرق، بل اكتفى بإشارة عامة إلى السلف دون إسناد أو تحليل.

3. استحقاق النصر الموعود:

يربط الشيهاني بين الإيمان بالقدر وتحقيق النصر، فالتدافع بين الحق والباطل سنةٌ إلهية، لكن النصر مرتبطٌ بشرطين: الأخذ بالأسباب المادية (كالقوة العسكرية والعلمية) والالتزام بالجانب الروحي (كالتقوى والعدل). ويستشهد بقوله تعالى: ﴿**أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ**﴾[2]، موضحًا أن هزيمة المسلمين اليوم ليست قدرًا محتومًا، بل نتيجة تقصيرهم في الجمع بين "القوة الإيمانية والقوة المادية"[3].

طرح الشيهاني لمسألة النصر موفق في ربطه بين الأسباب المادية والروحية، لكن العرض بقي وعظيًا أكثر من كونه تحليليًا، كما لم يوضح اختلاف المفسرين في مفهوم "النصر"، ولا استعرض الأسباب السياسية والاجتماعية المعاصرة للهزيمة، فبقي التفسير دينيًا صرفًا دون قراءة واقعية معمّقة.

---

[1]- نفسه، ص 319.

[2]- سورة الحج، الآية: 39.

[3]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 319.

4. الاستسلام لأحكام الله:

يوسع الشيهاني مفهوم الرضا بالقدر ليشمل الاستسلام الكامل لأوامر الله ونواهيه، فلا يقتصر على الصبر على المصائب، بل يتجاوزه إلى الامتثال الاختياري للشرع، ويضرب مثالًا بإبراهيم عليه السلام حين قال: ﴿**أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾[1]، معتبرًا أن هذا التسليم هو جوهر الإسلام الذي يميز المؤمن الحقيقي عن غيره[2].

التوسع في مفهوم الرضا ليشمل الامتثال للشرع إضافة جيدة غير أن طرحه افتقر إلى التمييز بين "الرضا" و"التسليم" وهما مفهومان متمايزان في كتب العقيدة، كما لم يُبيّن ما إذا كان الامتثال الشرعي شرطًا لكمال الرضا أم أحد مظاهره مما أضعف دقة الطرح من الناحية المفهومية.

5. الثبات على الحق:

يختتم الشيهاني بأهمية الثبات في مواجهة التحديات مستدلًّا بقوله تعالى: ﴿**إِن نَّتَّبِعِ الْهُدَىٰ مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَا**﴾[3]، ويؤكد أن اليقين بالقدر يمنح المؤمنين قوةً روحيةً تجعلهم أهلاً للنصر مهما عَظُمت التحديات، فـ"من اعتصم بالله فلن يضرّه كيد البشر".

يُبرز الشيهاني في هذه الفقرة بُعدًا معنويًا مهمًا للإيمان بالقدر وهو الثبات في وجه المحن غير أن الطرح بقي عامًا ومقتضبًا دون تحليل عميق للسياق القرآني أو للبعد التاريخي لقضية الثبات كأمثلة الأنبياء والصحابة في الابتلاء.

قراءة هذا الطرح العميق للأستاذ تذكرني بأن الإيمان بالقضاء والقدر ليس استسلامًا للواقع، بل هو قوة دافعة تحول اليقين بالله إلى فعل وإصرار وعطاء وأرى في قوله: «المؤمن يجتهد لعمارة الدارين» تلخيصًا لما نحتاجه اليوم: همّة تعانق السماء، وأقدام تثبت الأرض، ففي زمن التحديات حيث يختلط اليأس بالضجيج نجد في الإيمان بالقدر سندًا نرفع به رؤوسنا، ونبني به حاضرنا، ونستعد لمستقبل نعلم أن الله كتب له الخير ما دمنا على الحق[4].

---

[1]- سورة البقرة، الآية: 131.

[2]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 320.

[3]- سورة القصص، الآية: 57.

[4]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 321.

ثانيا. قضايا تتعلق بالقضاء والقدر: مسائل متعلقة بالقضاء والقدر:

1. الدعاء:

يرصد الباحث ابن ادريسو في تحليله العلاقة بين الدعاء والقدر، مُؤَكِّدًا أن الدعاء نفسه جزء من النظام الكوني المقدَّر، إذ يردُّ الله البلاءَ بناءً على علمه السابق بدعاء العبد. ويستشهد الباحث بنموذجين[1]:

- عمر بن الخطاب: الذي كان يدعو أثناء الطواف: «اللهم إن كنت كتبت عليَّ ذنبًا فامحه...»، مُستندًا إلى آية ﴿**يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾[2]، كما أورده الهواري في روايته.
- أبو عبيدة مسلم: الذي فسَّرَ تغيير القضاء بالدعاء عبر التمييز بين قضاء نافذ (ثابت في أم الكتاب) وقضاء مُحدَث (قابل للتعديل)، وفقًا لتوثيق الباحث.

طرح ابن إدريسو لمسألة الدعاء والقدر يعكس توازنًا بين النص الشرعي والتأويل العقدي، إلا أن استدلاله بنموذج عمر بن الخطاب دون مناقشة خلفياته المذهبية يُضعف انسجام الطرح مع الإطار الإباضي، خاصة أن الهواري نفسه لم يُفصّل في المعنى الكلامي للآية. كما أن التمييز بين القضاء النافذ والمحدَث عند أبي عبيدة يستدعي مزيدًا من التأصيل، إذ لم يوضح الباحث كيف تمّ ضبط المفهوم داخل العقيدة الإباضية دون الوقوع في ثنائية الجبر والاختيار من جديد.

2. الرزق:

ينقل ابن ادريسو الخلاف العقدي حول مفهوم الرزق[3]:

أ. رأي المعتزلة: يقتصر الرزق الشرعي على الحلال فقط، استنادًا إلى أن الله لا يُعظِّم الحرام.

ب. رأي الأشاعرة والاباضية: يشمل الرزق كافة الأشياء (حلالًا وحرامًا)، مُستدلين بأن الحرامَ نتاجُ اختيار الإنسان، لا نقصًا في رزق الله. ويذكر الباحث أن هذا التفسير تبناه:

---

[1]- مصطفى بن محمد ابن ادريسو، المرجع السابق، ص 391.

[2]- سورة الرعد، الآية: 39.

[3]- مصطفى بن محمد ابن ادريسو، المرجع السابق، ص 392.

- ✓ **عيسى بن عمير**: مُعلِّلًا بأن الله خلق الموارد الأساسية (كالماء والأرض)، لكن الإنسان هو من يحوّلها إلى حلال أو حرام.
- ✓ **ابن الحسين الأطرابلسي والفزاري**: اللذان أكدا أن إنكار شمول الرزق يُناقض عدل الله، خاصةً في حالات مَن نشأوا في بيئات مُحرَّمة.

تناول ابن إدريسو لمسألة الرزق يُظهر جهدًا في عرض التعدد العقدي لكن تحليله يظل ناقصًا من حيث تفكيك دوافع كل رأي، فقد اكتفى بعرض الأقوال دون تقييم لأثر كل تفسير في تصور العدالة الإلهية أو في بناء المسؤولية الفردية، كما أن استدلاله بكلام الإباضيين كعيسى بن عمير والفزاري جاء دون ربط واضح بالمصادر الأصولية للمذهب مما جعل الطرح أقرب إلى التجميع منه إلى النقاش العقدي المتماسك.

3. الأجل:

يحلل ابن ادريسو إشكالية الأجل[1]:

- ✓ **موقف المعتزلة**: المقتول ظُلمًا مات قبل أجله، لتحميل القاتل مسؤولية فعله كـ"خالق" له (بناءً على مبدأ خلق الأفعال).
- ✓ موقف الأشاعرة والفزاري: الموت حتمي بأجله، مستشهدين بقوله تعالى: ﴿**فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً ۖ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ**﴾[2]، ورأوا أن إنكار علم الله المسبَق بالأجل يُفقد التوحيدَ معناه.
- ✓ **الاباضية**: وفقًا لتوثيق الباحث، انحازوا للرأي الأشعري، مُشدِّدين على أن محاولة الفصل بين الأجل والحدث البشري تُفضي إلى تعطيل الحكمة الإلهية.

عرض ابن إدريسو لموقف الإباضية في مسألة الأجل جاء متأثرًا بالرؤية الأشعرية دون توضيح خصوصية التأصيل الإباضي للمسألة مما يوحي بذوبان الخصوصية المذهبية في الطرح السني، كما أن اختزاله موقف المعتزلة بتحميلهم القاتل صفة "الخالق" فيه تبسيط لموقفهم في خلق الأفعال، وأخيرًا لم

[1]- مصطفى بن محمد ابن ادريسو، المرجع السابق، ص 393.

[2]- سورة الأعراف، الآية: 34.

يُفصّل الباحث في كيفية توافق هذا الموقف مع مبدأ الاختيار والمسؤولية في العقيدة الإباضية، مما يجعل استنتاجه غير مكتمل عقديًا.

وما يُلفت الانتباه في دراسة الباحث ابن ادريسو دقَّة الربط بين النصوص الشرعية والخلافات العقدية حيث نجح في توضيح أن الجدل حول القضاء والقدر ليس مجرد صراعٍ فلسفي، بل هو انعكاسٌ لفهمٍ متوازنٍ بين حكمة الله المطلقة ومسؤولية الإنسان، ففي قضية الدعاء مثلاً بيَّن الباحث كيف أن النصوص لم تُغفل دور العبد الفاعل، بل جعلت منه جزءًا من المنظومة الإلهية التي تجمع بين العلم السابق والتغيير الممكن، مما يُعطي أملًا للمؤمن بأن سعيه ليس عبثًا، حتى لو كان القدرُ محيطًا، وهذا الجمع بين "الجبر" و"الكسب" يُذكِّر بأن الإسلام دينٌ يتجاوز الثنائيات المتعارضة إلى رحابة التكامل.

وتميز عمل الباحث بتنوع المصادر التي اعتمد عليها، من آراء السلف كعمر بن الخطاب وأبي عبيدة، إلى اختلافات المدارس الكلامية كالمعتزلة والأشاعرة والاباضية، مما يُظهر ثراءَ التراث الإسلامي في معالجة القضايا المصيرية، كما أن الاستشهاد بأقواهل العلماء مثل الفزاري وابن الحسين الأطرابلسي يعكس حرص الباحث على إبراز أن الخلافات العقدية تاريخيًّا لم تكن صراعًا جامدًا بل حوارًا حضاريًّا هدفه تقريب المفاهيم لا تعميق الفجوات، وهذه المنهجية تُعيد الاعتبارَ لدراسة العقيدة كعلمٍ حيويٍّ يتفاعل مع أسئلة الواقع، لا كمتحفٍ للأفكار الميتة.

وفي قراءتي لتحليل الباحثين حول أبعاد الإيمان بالقضاء والقدر أجد نفسي منجذبًا إلى ذلك التوازن الدقيق الذي رسموه بين اليقين بالحكمة الإلهية ومسؤولية الفعل الإنساني، حيث يظهر الإيمانُ ليس كقيدٍ يُعيق الحركة، بل كجناحين يُحلق بهما المؤمن بين السعي الدؤوب والتسليم الواعي، فالشيخ بيوض –كما وثّق الشيهاني– نجح في تجنب الانزلاق إلى متاهات الغيب المجردة، مركزًا على البُعد العملي الذي يربط القلبَ بالعمل، والفكرَ بالواقع[1]، بينما قدّم ابن ادريسو في نقاشه للدعاء والرزق والأجل نموذجًا حيًّا لتفاعل العبد مع القدر عبر أدوات الشرع، مبيّنًا أن الخلافات العقدية التاريخية لم تكن سوى محاولات لتكريس فهمٍ متكاملٍ يزاوج بين علم الله المطلق وإرادة الإنسان الفاعلة، مما يعكس غنى التراث

[1]– مصطفى بن محمد ابن ادريسو، المرجع السابق، ص 393.

الإسلامي في إنتاج رؤيةٍ وجوديةٍ ترفض الثنائيات المتعارضة، وتصنع من التوكل قوّة، ومن الصبر منطلقًا، ومن الثبات على الحق هويةً تُعيد للمؤمنين دورهم الحضاري المرتبط بإرادة السماء وإصلاح الأرض.

في ضوء تحليل الشيخ حمو بن عيسى الشيهاني لمسائل القضاء والقدر يبرز ميله إلى التركيز على البعد التربوي والسلوكي مؤكدًا على أثر الإيمان في تهذيب النفس وتحفيزها للعمل غير أن طرحه اتسم أحيانًا بالوعظية وافتقر إلى المعالجة العقدية المقارنة خصوصًا في المسائل الخلافية الكبرى، وقد أحسن في عرض موقف الشيخ بيوض الذي ركّز على التطبيق العملي للإيمان وتجنب الجدل في الغيب بينما قدّم ابن ادريسو رؤية مكمّلة تُبرز تفاعل الإنسان مع القدر عبر الدعاء والعمل مما يعكس ثراء التراث الإسلامي في تقديم تصور متوازن يربط بين علم الله المطلق ومسؤولية الإنسان، ويجعل من التوكل والصبر والثبات عناصر فاعلة في بناء الهوية الحضارية للمؤمن.

المطلب الرابع: إرادة الله وفعل الإنسان وموقف الاباضية منه:

1. إثبات الإرادة:

يستعرض الباحث حمّو بن عيسى الشيهاني رؤيةً لاهوتيةً عميقةً تُؤَكِّد أنَّ تحقُّقَ أيِّ أمرٍ في الوجود لا يتم إلا بتوجيه الإرادة الإلهية المطلقة، مُستندًا إلى قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ**﴾[1]، ويُشير الشيهاني إلى أنَّ الآيةَ لا تُحَمَّل على ظاهرها الحرفي (كـ"الكاف" و"النون")، بل تُكشف عن حقيقةٍ غيبيةٍ وهي أنَّ تعلُّقَ إرادة الله بالشيء يجعله واقعًا في لمح البصر، دون حاجةٍ إلى وسيطٍ زمني أو مادي، وهو سرٌّ إلهيٌ يُجسِّد عظمةَ الخالق وقدرتَه الفائقة على التحكُّم في الكون. ويستدل الباحث على ذلك بالآية الكريمة: ﴿**مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ**﴾[2]، ليُؤَكِّد أنَّ خَلْقَ البشر جميعاً وإحياءهم يوم القيامة يتمان بسهولةٍ تُضاهي خَلْقَ نفسٍ واحدةٍ، مما يُعزِّز فكرةَ السُّرعةِ المطلقةِ والكمالِ الإلهي في تنفيذ الإرادة[3].

[1]- سورة النحل، الآية: 40.

[2]- سورة لقمان، الآية: 28.

[3]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 310.

يعرض الشيهاني مفهوم الإرادة الإلهية بأسلوب إيماني قوي غير أن تناوله ظل وصفيًا وتعظيميًا دون أن يتعمق في الخلاف العقدي حول علاقة الإرادة بالخلق والكسب خاصةً بين الأشاعرة والمعتزلة والقدرية، كما أن تأويله لعبارة "كن فيكون" بكونها "غير حرفية" جاء دون تعليل لغوي أو استناد إلى أقوال المفسرين ما يفتح المجال للتأويل الذاتي دون ضبط منهجي، وكان من الأفضل التوسّع في بيان أثر هذه الإرادة في فهم العلاقة بين القدرة الإلهية ومشيئة العبد.

2. الإرادة والرضا:

وقد أشار الشيهاني إلى أن الإباضية يُفرِّقون بين نوعين من الإرادة[1]:

- ✓ **الإرادة الكونية (القدرية)**: وهي مشيئة الله التي تشمل كلَّ ما يحدث في الكون، خيرًا كان أم شرًّا، كالابتلاءات والاختيارات البشرية، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿**وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ**﴾[2].
- ✓ **الإرادة الشرعية (الرضا)**: وهي ما أمر الله به وحثَّ عليه، كالطاعات والفضائل، فلا يرضى اللهُ إلَّا بها، كما في قوله: ﴿**وَاللَّهُ لَا يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ**﴾[3].

ولفت إلى أن قبولَ الله لبعض الأفعال (كالكفر) كونيًّا لا يعني رضاه عنها شرعًا، بل هو جزءٌ من حكمته في ابتلاء العباد واختبار إرادتهم، مع تأكيد أن الله لم يُجبر الإنسانَ على الشر، بل سمح له باختياره ضمن نظام السنن الكونية.

تمييز الشيهاني بين الإرادة الكونية والشرعية يعكس فهمًا دقيقًا لمفهوم الإرادة في الفكر العقدي وهو طرح يتماشى مع مقولات أغلب الفرق الإسلامية لكن عرضه جاء دون ربط واضح بالخلافات الكبرى مثل موقف المعتزلة الذين ينكرون شمول الإرادة الإلهية للشرور أو الأشاعرة الذين يرون أن كل شيء بإرادة الله دون أن يستلزم الرضا، كما أن الشيهاني لم يبيّن أثر هذا التفريق في الفقه أو السلوك فبقي الطرح نظريًا لا يلامس التطبيقات العملية التي تهم الباحث في العقيدة والسلوك معًا.

---

[1]- حمو بن عيسى الشيهاني، المرجع السابق، ص 311.

[2]- سورة الإنسان، الآية: 50.

[3]- سورة غافر، الآية: 31.

3. موقف الاباضية من الفعل الإنساني:

تنقسم آراء العلماء بشأن إثبات الفعل الإنساني ونفيه إلى موقفين متباينين:

- ✓ **الموقف الأول:** ينكر بعض العلماء أي دور للإنسان في أفعاله، ويرون أن جميع تصرفاته تحدث تحت تأثير اضطراري لا إرادة له فيه، وهؤلاء هم أصحاب المذهب الجبري.
- ✓ **الموقف الثاني:** وعلى النقيض هناك من ينسب الفعل إلى الإنسان وحده، معتقدين أن الإنسان هو خالق أفعاله ومسؤول عنها بالكامل، وهؤلاء يُعرفون بالقدرية أو المعتزلة.

وكلا الطرفين غالاً في حكمه؛ ذلك أن الجبرية ركنت إلى بعض الأدلة التي تدل حسب ظاهرها على الجبر وتمسكت بها، مثل قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا**﴾[1]، دون أن تُولي وجهها إلى باقي الأدلة التي تعطي الحرية للإنسان، أما القدرية فهروبا من موقف الجبر رأوا أن ينفوا أي تدخل إلهي في فعل الإنسان، واستدلوا على موقفهم بأدلة توافق ظاهريا مذهبهم[2]، مثل قوله تعالى: ﴿**فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**﴾[3].

يقول الأستاذ حمو بن عيسى الشيهاني في تحليله لرأي الشيخ بيوض حول هذه المسألة: إن الشيخ بيوض يتبنى مبدأ "الكسب" في تفسير العلاقة بين إرادة الإنسان وقدرة الله تعالى، فهو يرى أن الفعل الإنساني يتحقق بمشيئة الله وإذنه، حيث ينسب الخلق إلى الله تعالى، بينما تنسب المباشرة إلى الإنسان، ويؤكد الشيخ بيوض أن إرادة الإنسان ومباشرته للأفعال لا تتم إلا بعلم الله وإذنه، مما يجعل الأمر كله عائدًا إلى الله تعالى، ويوضح ذلك بقوله: «فالفعل واحد، ولكنه ينسب إلى الله خلقًا، وينسب إلى الإنسان مباشرة لأنه باشره، ولكن لما كانت هذه المباشرة بإذن الله وخلقه وعلمه، كان الأمر كله لله»[4].

---

[1]- سورة الأنعام، الآية: 107.

[2]- أحمد محمود صبحي، في علم الكلام المعتزلة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1985، ص 149-150.

[3]- سورة الكهف، الآية: 29.

[4]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 313.

يعرض الشيهاني رأي الشيخ بيوض في مسألة الكسب بوضوح متبنيًا صيغة توفيقية بين الخلق الإلهي والمباشرة الإنسانية وهو طرح قريب من التصور الأشعري، غير أن التحليل افتقر إلى التمييز بين كسب الأشاعرة والمسؤولية الأخلاقية عند المعتزلة ولم يوضّح موقع الإباضية من هذا الجدل بدقة، كما أن العبارة الختامية للشيخ بيوض تعكس موقفًا عقليًا متماسكًا لكن الشيهاني لم يُعمّق مناقشتها أو يقارنها بمفاهيم بديلة مما جعل العرض تقريرياً أكثر من كونه نقدياً تحليلياً.

يُبرز الأستاذ بلحاج قاسم بن أحمد في تحليله آراءَ الإباضية حول القضاء والقدر، مُستندًا إلى ما قدمه الشيخ علي معمر في تفسيره لهذه المسألة. فبحسب العرض الذي يقدمه بن أحمد، يُقرر الشيخ علي معمر أن إرادة العبد مرتبطة بإرادة الله تعالى، وأن الإنسان لا يستطيع الفعل خارج إرادة الله الكونية، كما لا قدرة له على الامتناع عما قُدِّر له. ويشير بن أحمد إلى أن هذا التفسير يتوافق مع حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: «... تعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك...»، والذي يُلخّص الفكرةَ المركزيةَ في العلاقة بين إرادة الإنسان وقدرة الله[1].

ويوضح بلحاج أن الشيخ علي معمر عبَّر عن هذا المبدأ بقوله: «فلو أن من في السموات والأرض اجتمعوا على شيء لا يريده الله فإن ذلك الشيء لن يكون، ولو أن أهل السماوات والأرض اجتمعوا على منع شيء أراده الله لما كان لاجتماعهم أثر»، مؤكدًا بذلك أن القدرة الإلهية هي المحور الذي تدور حوله كلُّ الأفعال الإنسانية.

ويرى الشيخ اطفيش – وفق توثيق الأستاذ وينتن – أن الفعل صادر عن إرادة العبد، لكنه لا يتحقق خارج مشيئة الله الكونية، مع تأكيد أن إرادة الله لا تعني رضاه عن المعصية. ويمكن تفكيك رؤيته عبر ثلاث محاور[2]:

[1]- قاسم بن أحمد الشيخ بالحاج، الشيخ علي يحي معمر، المرجع السابق، ص 291-292.

[2]- مصطفى بن ناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 335.

أ. الإرادة الكونية الشاملة:

لا يخرج أي حدث – إيمانًا كان أو كفرًا – عن إرادة الله المطلقة، إذ يستحيل وقوع ما لم يُرِدْه، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا**﴾[1]، فالإرادة هنا تعني "القَضَاء الأزلي"، لا الإجبار أو التوجيه الأخلاقي.

ب. التمايز الجوهري بين الإرادة والأمر: يُمَيِّز اطفيش –كما يذكر وينتن – بين:

الإرادة الكونية (الخَلْقِية): وهي شاملة لكل ما يقع في الوجود، كالكفر والمعصية.

الإرادة الشرعية (الأَمْرِية): وهي ما يُطلَب من العباد امتثاله كالطاعات.

فالله أراد الكفر كواقعٍ في ملكوته، لكنه لم يأمرْ به، لذا يبقى الكافر مُخالفًا للأمر الإلهي رغم وقوع فعله ضمن الإرادة الكونية.

ج. فصل الإرادة عن الرضى:

يؤكد وينتن أن الشيخ اطفيش يُفرّق بين إرادة الله كقانون كوني، ورِضاه كقيمة أخلاقية، فالكفر – وإن وقع بإرادة الله – لا يُرضيه، لقوله تعالى: ﴿**وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ**﴾[2]، وهنا يَبرُز الفارق بين "الإرادة التكوينية" (التي تتحقق لا محالة) و"الإرادة التكليفية" (التي يثاب أو يُعاقَب عليها العبد) [3].

تأصيل الموقف الإباضي في كتابات الأستاذ وينتن:

يستند وينتن إلى تفسيرات اباضية سابقة، مثل[4]:

- **أبو عمار عبد الكافي:** الذي يرى أن إرادة الله للمعصية تهدف إلى بيان ضَآلة الإنسان أمام القدرة الإلهية، ودفعًا لِسوء الظن بوجود تعارض بين حكمته وإرادته.
- **السالمي:** الذي يشبّه الموقف بـ"سيد يأمر عبده بفعلٍ وهو يعلم عصيانه"، ليكشف عن حقيقة الاختيار البشري تحت مظلة العلم الإلهي.

[1]– سورة الأنعام، الآية: 107.

[2]– سورة الزمر، الآية: 07.

[3]– مصطفى بن ناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 355.

[4]– مصطفى بن ناصر وينتن، المرجع السابق، ص 356.

غير أن الأستاذ يُنبّه إلى أن التشبيهات البشرية (كالسيد والعبد) قاصرة عن إدراك كمال العلم الإلهي، فالله لا يُجبر العبد على المعصية، بل يُقدِّرها مع نَهْيِه عنها، ليتحمل الإنسان مسؤولية اختياره.

يُبرِز الأستاذ وينتن في تحليله اتساق الرؤية الإباضية مع منطق التوحيد عبر الجمع بين إثبات القدرة الإلهية المطلقة، والعدل في محاسبة العبد على فعله الاختياري، دون إقحام الله في ثنائية "الرضى بالشر" أو "العجز عن منعه"[1].

وفي تأملي لرؤية الإباضية حول إرادة الله وفعل الإنسان أرى أن الموقف العقدي الذي رسموه يحمل بصمة التوازن بين التمكين للإرادة الإلهية المطلقة وعدم إلغاء المسؤولية البشرية، فالشيخ بيوض – ما يوثق الشيهاني– نجح عبر مبدأ "الكسب" في تجاوز إشكالية الثنائيات الفلسفية (جبرًا واختيارًا) بتأكيد أن الفعل الإنساني وليد مشيئة مزدوجة: إرادة كونية تمنحه الوجود ضمن نظام السنن الإلهية، وإرادة شرعية تحكمه بقيم الأمر والنهي، وهذا التفريق الدقيق بين الإرادتين (الكونية والرضا) يَحول دون تحميل الله مسؤولية الشرور مع إبقاء كل حدث تحت سيطرته المطلقة، كما أن تشبيهات السالمي وأبي عمار –رغم قصورها– تجسد محاولات التراث الإباضي لتبسيط هذه المعادلة الوجودية التي تجمع بين علم الله الأزلي وحرية الإنسان المحدودة، مما يُنتج وعيًا مؤمنًا يرفض التواكل تحت ذريعة التسليم، ولا يقع في الغرور البشري بدعوى الاستقلال عن الإرادة الإلهية، بل يبقى الفرد –في هذه الرؤية– فاعلًا مسؤولًا تحت مظلة "كن فيكون".

المطلب الخامس: خلق الأفعال وموقف علماء الاباضية منه:

تعددت الآراء المنقولة عن علماء الاباضية في هذا الموضوع، حيث تسعى جميعها إلى إسناد الخلق إلى الله مع إثبات حرية الإنسان، ويمكننا استعراض هذه الآراء وفق التصنيف التالي:

1. نسبة الفعل الإنساني إلى علم الله الأزلي:

وفي دراسته لمواقف علماء الإباضية حول العلاقة بين علم الله الأزلي وفعل الإنسان أبرز الباحث مصطفى بن محمد ابن إدريسو رؤية جابر بن زيد التي تُرجِع مصير العباد إلى علم الله السابقحيث استشهد بدعاءٍ له ينص على طلب المغفرة "ممَّا سَبَقَ في عِلمه" مما سيُقدِم عليه العباد، مؤكدًا أن نهاية

[1]– مصطفى بن ناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 377.

الخلق محكومة بما قضاه الله في الأزل. ويرى ابن إدريسو أن هذه النظرة تُرسّخ فكرة الحتمية الإلهية مع الحفاظ على مسؤولية الإنسان عن أفعاله[1].

ومن جهة أخرى حلّل ابن إدريسو منهج صحار العبدي في مجادلة القدرية، حيث اعتبر صحار – وفقًا للباحث – أن الإقرار بعلم الله الشامل يُشكِّل حجةً دامغةً على خصومه، لأن إنكار هذا العلم يُعدُّ إنكارًا لصفةٍ إلهيةٍ، وبالتالي خروجًا عن الإيمان، ويُوضح ابن إدريسو أن هذه الرؤية الاعتزالية المعدَّلة تُؤسس لفلسفةٍ كلاميةٍ تدمج بين الجبر الجزئي وحرية الاختيار.

طرح ابن إدريسو هنا يُظهر محاولة للجمع بين علم الله الأزلي ومسؤولية الإنسان لكنه لم يُوضّح كيف تُوفَّق هذه الرؤية مع نفي الجبر في العقيدة الإباضية مما يجعل حديثه عن "حتمية إلهية" متناقضًا ضمنيًا مع "الاختيار"، كما أن وصفه موقف صحار العبدي بـ"الرؤية الاعتزالية المعدّلة" غير دقيق تاريخيًا ومنهجيًا لأن الإباضية – رغم اتفاقهم مع بعض نتائج المعتزلة – يختلفون معهم أصوليًا ولا يجوز اختزال فكرهم في تفرعات من المدارس الأخرى دون تأصيل مستقل.

وفي سياق متصل نقل ابن إدريسو عن أبي عبيدة موقفًا نقديًا من فكرة "القدر" كَمُسوّغٍ لسلوك العباد، حيث رأى أبو عبيدة – بحسب الدراسة – أن الإيمان بعلم الله السابق يكفي للإقرار بالقدر دون الدخول في جدلياتٍ لاهوتيةٍ عقيمة، كما أشار الباحث إلى حوارٍ دار بين أبي عبيدة ورجلٍ اعتبر مسألة العلم الإلهي "مَسائل الضعفاء"، مما يُظهر – وفق تحليل ابن إدريسو – محاولات بعض الأتباع تجنُّب الخوض في قضايا الفلسفة القدرية[2].

أما أبو عبد الله محمد بن محبوب، فقد قدّم ابن إدريسو قراءةً لموقفه من قصة ذبح إبراهيم، مُستخلصًا أن الأمر الإلهي هنا –في الرؤية الإباضية– لا ينفي علم الله المسبق بالتدخل الإعجازي لإنقاذ الولد، مما يؤكد التفريق بين الإرادة التشريعية والعلم الكوني، كما نوّه الباحث إلى أن ابن محبوب نسب خلق الأفعال جميعها (حسنها وقبيحها) إلى الله عز وجل مع تأكيده على أن العباد يكتسبونها اختيارا، في محاولةٍ –يرى ابن إدريسو– للتوفيق بين النصوص الشرعية والمنطق العقلي.

[1]- مصطفى بن محمد ابن ادريسو، المرجع السابق، ص 369.

[2]- مصطفى بن محمد ابن ادريسو، المرجع السابق، ص 370.

ولخّص ابن إدريسو رؤية أبي الحواري الداعية إلى التوقف عن الجدل في القدر والتركيز على العمل، انطلاقًا من أن العلم الإلهي لا يُلغي تكليف الإنسان، مُشيرًا إلى أن هذه الرؤية تهدف – في التحليل النهائي – إلى تجاوز الثنائيات الفلسفية بين الجبر والاختيار، والحفاظ على التوازن العقدي عند الإباضية[1].

يحاول ابن إدريسو في تحليله أن يُظهر المواقف الإباضية بوصفها وسطًا توفيقيًا بين الجبر والاختيار لكنه في كثير من المواضع يكتفي بوصف الظواهر دون تفكيكها نقديًا، فرؤية أبي عبيدة ورفضه للجدل في القدر تُعرض كحكمة عملية دون فحص لمدى اتساقها مع أصول العقيدة، كما أن نسبة خلق الأفعال لله عند ابن محبوب دون توضيح كيفية اكتسابها من العباد يجعل الطرح عرضة للتناقض أو الغموض، وأخيرًا القول بأن الإباضية "تجاوزوا ثنائية الجبر والاختيار" يبقى حُكمًا عامًا ما لم يُدعّم بتحليل منهجي لمسائل التكليف، الحرية، والتعارض بين الإرادة والعلم الإلهي في كتبهم الكلامية.

2. مشيئة الله:

يناقش الباحث مصطفى بن محمد ابن ادريسو آراء أبي عبد الله محمد بن محبوب، الذي ميّز بين مشيئة الله الكونية (التي تشمل كلَّ ما يحدث في الوجود) والأمر التكليفي (ما يُطلب من العباد فعله أو تركه). فقوله: «إن الله شاء من العباد المعاصي» لا يعني –حسب تحليل الباحث– أن الله أجبرهم على المعصية أو أمر بها، بل يشير إلى أنَّ المشيئة هنا كونيةٌ غير مرتبطة بالرضا أو الاستحسان، بدليل قول ابن محبوب: «لم نعلم أن أحداً عمل... إلا وقد شاءها الله ليس مشيئة محبة». ويؤكد ابن ادريسو أن الفصل بين المشيئة الكونية والأمر التكليفي يُجنب الوقوع في إشكالية الجبر، إذ ليس كل ما شاءه الله شرعاً أَمَرَ به[2].

يعرض ابن إدريسو تمييز ابن محبوب بين المشيئة الكونية والتكليف الشرعي بشكل متماسك ظاهريًا لكنه لا يُعالج بعمق التوتر الذي قد ينشأ من إقرار أن الله شاء المعصية دون أن يرضاها وهو ما يحتاج إلى تأصيل دقيق لتجنّب الانزلاق نحو الجبر المقنّع، كما أن اعتماد الباحث على هذا الفصل كحلّ

[1]– مصطفى بن محمد ابن ادريسو، المرجع السابق، ص 371.

[2]– مصطفى بن محمد ابن ادريسو، المرجع السابق، ص 373.

لإشكالية الجبر يبقى مبسطًا إذ لم يُبيّن كيف عالجت المصادر الإباضية هذا التعارض ضمن إطار أصولي وعقَدي متكامل مما يجعل تحليله أقرب للشرح منه للنقد العقدي المقارن.

3. توفيق الله:

ويتناول الباحث حواراً بين الإمام الربيع بن حيب وعمران الإباضي، الذي عبَّر عن إشكالية التكليف بما لا يُطاق إذا منع الله العبادَ من تحقيق المأمور، ويرى ابن ادريسو أن ردَّ الربيع بن حبيب – باستنطاق مفهوم التوفيق– يُبرز أن تفضيل الله لبعض العباد (كأبي بكر) على آخرين (كأبي جهل) ليس جبراً، بل هو تفعيلٌ لحريتهم في الاستجابة للتوفيق الإلهي أو رفضه. وبذلك يحلُّ الإشكالَ عبر تأكيد أن التوفيق لا يُلغي المسؤولية الفردية[1].

تحليل ابن إدريسو لمفهوم التوفيق في حوار الربيع بن حبيب يُظهر محاولة لفهم العلاقة بين الهداية الإلهية وحرية الإنسان لكنه لا يقدّم تعريفًا دقيقًا لمفهوم "التوفيق" في الفكر الإباضي مما يجعل الاستنتاج عامًا، كما أن طرحه أن التوفيق "لا يُلغي المسؤولية" يحتاج إلى تبرير أصولي أقوى خاصة في ظل وجود إشكالية التكليف بما لا يُطاق، فغياب التوسّع في معالجة هذا الإشكال العقدي يجعل حله المقدم أقرب إلى التبرير منه إلى تحليل علمي دقيق.

4. القدر والمقدور:

ويحلل ابن ادريسو الخلافَ بين واصل بن عطاء وأبي عبيدة مسلم في مسألة تعذيب الله على القدر (فعل الله) أم المقدور (فعل العبد)، مستنداً إلى الآية الكريمة: ﴿**وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا**﴾[2]، فبينما يرى واصل أن التعذيب على القدر (لأن الله خالق الأفعال)، يرفض أبو عبيدة ذلك ويُرجِعُ المسؤولية إلى المقدور (اختيار العبد). يوضح الباحث أن هذا الجدل يعكس تمايزَ المدرسة الإباضية (التي تميل إلى نفي الجبر) عن غيرها في تفسير العلاقة بين إرادة الله المطلقة واختيار الإنسان[3].

يعرض ابن إدريسو الخلاف بين واصل وأبي عبيدة بدقة نسبية، إلا أن تحليله يبقى سطحيًا في تفصيل الخلفية الأصولية للموقف الإباضي، فرفض أبي عبيدة للتعذيب على "القدر" بحاجة إلى توضيح

[1]– مصطفى بن محمد ابن ادريسو، الفكر العقدي عند الاباضية، المرجع السابق، ص 374.

[2]– سورة النحل، الآية: 40.

[3]– مصطفى بن محمد ابن ادريسو، الفكر العقدي عند الاباضية، المرجع السابق، ص 375.

لحدود مسؤولية الإنسان في ضوء علم الله ومشيئته وهو ما لم يُبيّنه الباحث، كما أن استخدام الآية دون تحليل لغوي أو سياقي يُضعف الاستدلال ويجعل الفرق بين "القدر" و"المقدور" في الطرح أقرب إلى الاصطلاح الجدلي منه إلى تصور كلامي متكامل.

5. مصدر المعصية:

وينقل الباحث رأيَ الإمام أبي عبيدة في نفي الجبر، حيث يؤكد أن علم الله الأزلي لا يُلزم العبادَ بفعل المعصية، بل اختيارُهم الحر هو أساس المسؤولية، ويستدل ابن ادريسو بحوار أبي عبيدة مع ابن الشيخ البصري، الذي حاول ربطَ العلم الإلهي بالجبر، فردَّ أبو عبيدة بأنَّ الإنسانَ هو من يختار الانسياق وراء هواه أو وسوسة الشيطان، بينما علم الله مجرد إحاطة سابقة باختياراتهم. ويُبرز الباحث هنا تماسكَ الرؤية الإباضية في الجمع بين العدل الإلهي وحرية الإرادة[1].

يعرض ابن إدريسو موقف أبي عبيدة بشكل منسجم مع مبادئ نفي الجبر لكن تحليله يفتقر إلى مناقشة الإشكال العميق المرتبط بكون العلم الأزلي وإن لم يُجبر إلا أنه يجعل أفعال العباد معلومة سلفًا ما قد يُضعف مفهوم "الاختيار الحقيقي" من الناحية الفلسفية، كما أن وصفه للرؤية الإباضية بأنها "متماسكة" يأتي حكميًا دون تقديم مقارنة مفصلة مع المدارس الكلامية الأخرى أو بيان التحديات التي تواجه هذا الجمع بين العدل والحرية.

وتمثل محاولات علماء الإباضية جهداً لافتاً للجمع بين الثوابت العقدية الإسلامية والمنطق العقلي، خاصة في قضية خلق الأفعال وحرية الإرادة، فمن خلال التمييز بين المشيئة الكونية الإلهية الشاملة والأمر التكليفي استطاعوا تجنب إشكالية الجبر المطلق، مع الحفاظ على سيادة العلم الإلهي الأزلي، كما أن تأكيدهم على "اكتساب" العبد لأفعاله رغم نسبتها إلى خلق الله يعكس محاولةً لاستيعاب النصوص الشرنية التي تُنسب الخلق لله، دون إلغاء مسؤولية الإنسان، وهو توازن دقيق يشبه إلى حدٍّ ما رؤى المعتزلة في العدل والحرية، لكن مع خصوصيةٍ تُبرز التزامهم بالإطار العام لعقيدة التوحيد.

[1]- مصطفى بن محمد ابن ادريسو، الفكر العقدي عند الاباضية، المرجع السابق، ص 377.

أما تركيز بعض علمائهم على تجاوز الجدل الفلسفي لصالح العمل والالتزام التكليفي، فيُظهر وعياً عميقاً بخطورة الانزلاق في متاهات القدرية أو الجبرية التي قد تُضعف الحافز الأخلاقي، وقد نجحوا – عبر مفاهيم مثل "التوفيق" و"المقدور" – في صياغة رؤيةٍ تُحافظ على العدل الإلهي دون التناقض مع حرية الاختيار، مما يجعل مواقفهم إضافةً مهمةً في تاريخ الفكر الإسلامي، تُحفِّز على إعادة قراءة التراث الكلامي بعينٍ تبحث عن التكامل بدلاً من الاصطفاف المذهبي.

وفي تأملي لمواقف علماء الإباضية في قضية خلق الأفعال أرى أن جهدهم الفكري تمحور حول بناء جسر بين سلطان الإرادة الإلهية المطلقة وحرية الإنسان المحدودة، فتمييزهم بين المشيئة الكونية (التي تستوعب كل حدث) والأمر التكليفي (الذي يربط الفعل بالثواب والعقاب) يقدم حلًا أنيقًا لإشكالية الجبر والاختيار، حيث يظل الله خالقًا لكل شيء دون أن يُحمَّل وزر اختيارات العباد، كما في رؤية أبي عبيدة الذي ربط المسؤولية بالاختيار البشري رغم سبق العلم الإلهي، وكما في تحليل ابن إدريسو للخلاف بين واصل وأبي عبيدة حول "القدر والمقدور"، الذي كشف عن سعي المدرسة الإباضية لتجنب فخ الجبرية عبر تأكيد "الكسب" كمنطقة وسطى بين الخلق الإلهي والمباشرة الإنسانية، وهذا النهج – في تصوري – يعيد تشكيل الجدل الكلامي التقليدي من صراع مذهبي إلى حوار يبحث عن التكامل بين النص والواقع، ويجعل من "التوفيق" مفهومًا جوهريًا لفهم التفاعل بين هداية السماء واجتهاد الأرض، دون إغفال أن تركيز بعض علمائهم على تجاوز الفلسفة لصالح العمل يعبر عن وعي عميق بضرورة تحويل العقيدة إلى دافع أخلاقي فاعل في الحياة.

المبحث الثاني: الأسماء والأحكام:

انطلاقًا من دراسة الباحث مصطفى بن محمد ابن ادريسو حول الإيمان ومستوياته في الفكر الإسلامي، يُلاحظ أن علماء المسلمين تناولوا مفهوم الإيمان الواجب على المكلف بمنهجية متدرجة، تربط بين الجوانب العقدية والسلوكية، ويؤكد ابن ادريسو في تحليله أن الإيمان ليس حالةً ثابتةً، بل هو مسار ديناميكي يتأثر بطاعة المرء أو معصيته، مما يفرض فهمَ مراتبه وآثاره على الأحكام الشرعية، وفي هذا السياق يرى ابن ادريسو أن الولوجَ إلى آراء علماء الإباضية في الإيمان يستلزم أولًا تحديدَ "عناصر الإيمان الجوهرية" التي اعتمدها بعض أعلام المدرسة الإباضية خلال الفترة المدروسة، والتي تُشكِّل — حسب تحليله— الإطارَ النظري المؤسِّسَ لفهم تطور المفهوم وتفاعله مع السياقات الكلامية والفقهية[1].

يفتتح ابن إدريسو طرحه عن الإيمان بنظرة عامة ومنهجية لكنه لا يُقدّم في هذه الفقرة تحديدًا واضحًا لـ"عناصر الإيمان الجوهرية" التي أشار إليها مما يجعل التحليل نظريًا أكثر من كونه تطبيقيًا، كما أن حديثه عن "ديناميكية الإيمان" يُكرر طروحات سابقة عند المعتزلة وغيرهم دون إبراز خصوصية الموقف الإباضي بوضوح، ويُلاحظ أيضًا أن ربط المفهوم بالسياقات الكلامية والفقهية جاء عامًا دون أمثلة أو تفصيل ما يُضعف القوة التحليلية للمقدمة.

المطلب الأول: مفهوم الإيمان وأقسامه:

والإيمان بالله هو الركن الأول من أركان الإيمان: عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال، قال صلى الله عليه وسلم: (**أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره**)[2].

أولا. تعريف الإيمان:

يُشير الأستاذ مصطفى بن الناصر وينتن إلى أن الإيمان في اللغة يُفيد التصديق الجازم، لكنه يُناقش التعريف المتعارَف عليه في المذهب الإباضي الذي يجمع بين التصديق القلبي والقول اللساني والعمل الجوارحي، ويوضح وينتن أن هذا التعريف الثلاثي (التصديق، القول، العمل) يُعتبر أساسًا في

[1]- مصطفى بن محمد ابن ادريسو، الفكر العقدي عند الاباضية حتى نهاية القرن الثالث الهجري، المرجع السابق، ص 393.

[2]- مسلم، كتاب الإيمان، رقم 8.

الفكر الإباضي، لكنه يرى أن تتابع هذه الأركان في الذكر يُوحي باختلاف ماهيتها عن حقيقة الإيمان الجوهرية؛ فالإيمان – بحسب تحليله – حقيقةٌ مستقلةٌ عن القول والعمل، إذ يُضافان إليه ليكتملَا به، لا ليشكّلا أصله.

ويستدلُّ وينتن على ذلك بمنطق العلماء الذين يقولون: «الإيمان لا يَتمُّ إلا بالقول والعمل»، مُبرِزًا أن هذا الطرح يؤكد أن الإيمان يَبقى أصلًا قائمًا بذاته، بينما يأتي القول والعمل مُتمِّمَين لصورته الكاملة، ويُؤَكِّد أن الفرق جوهريٌّ بين أصل الشيء (الإيمان كتصديق) وبين ما يُضاف إليه ليُصبح كاملًا (القول والعمل)، فالأول يُعبِّر عن الجوهر الثابت، والثاني يُشير إلى المظهر المتكامل[1].

وفي إطار بحثه استعرض الباحث مصطفى بن محمد ابن ادريسو تفسير هود بن محكم لمفهوم الإيمان، مشيرًا إلى أن الأخير ربط بين الإيمان والعمل بشكل جوهري في تفسيره للقرآن، ونقل الباحث عن الشيخ شريفي (مُحقق تفسير هود بن محكم) قوله: «إن الشيخ الهواري لا يفتأ يؤكد في كل مناسبة على أن الإيمان بالقول وحده لا يكفي، بل لا بد من العمل الذي يحققه ويتم به». يُوضح ابن ادريسو أن هود بن محكم عرّف الإيمان بأنه التصديق بالقلب، والقول، والعمل، مستندًا إلى أدلة قرآنية منها[2]:

يشير الباحث إلى أن هود بن محكم فسّر قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ**﴾[3]، والمقصود بأن دعوة المنافقين لاستكمال إيمانهم بالأعمال – كما فعل المؤمنون – بدلًا من اقتصارهم على القول. ويُبرز ابن ادريسو تحليل هود للسياق التاريخي، حيث كان المنافقون يَسخرون من التزام الصحابة الكامل بالدين، ويرون إيمانهم سذاجةً لاقترانه بالعمل.

وفقًا لعرض الباحث استنبط هود بن محكم من قوله تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً**﴾[4]، أي أن الإيمان الحقيقي يتطلب الوفاء بجميع تعاليم الدين دون نقصان، ويُؤكد ابن

[1]– مصطفى بن ناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 275-284.

[2]– مصطفى بن محمد ابن ادريسو، المرجع السابق، ص 393.

[3]– سورة البقرة، الآية: 13.

[4]– سورة البقرة، الآية: 208.

ادريسو أن في هذه الآية تأكيدًا على أن الثواب مرتبط بالإكمال العملي للإيمان، لا بمجرد النية أو القول[1].

عرض ابن إدريسو لموقف هود بن محكم حول الإيمان يسلّط الضوء على مركزية العمل في التصور الإباضي وهو طرح مهم لكنه يعيد تأكيد موقف معروف دون تقديم قراءة تحليلية جديدة أو نقدية، كما أن استدلاله بتفسير الآيات لم يُدعّم بمقارنة مع المدارس الأخرى لبيان خصوصية الطرح الإباضي ما أضعف الجانب الجدلي في التحليل، وأخيرًا رغم ذكره للسياق التاريخي للمنافقين إلا أن ربطه بين "سذاجة الإيمان" والعمل ظل غير مدعوم بتفصيل كافٍ من النص أو الشرح العقدي مما جعل الاستنتاج يبدو تلقائيًا أكثر منه مستدلًا.

يستعرض الأستاذ بلحاج قاسم بن أحمد في تحليله آراءَ الشيخ علي يحي معمر حول ماهية الإيمان، حيث يُعرِّف الأخير الإيمانَ بأنه: «التصديق بالخالق، ومعرفة توحيد الله وعبادته، والعمل بما يقتضيه ذلك التصديق»، ويُوضِّح بن أحمد أن هذا التعريف يربط بين الجانب العقدي والعملي في الإيمان، انسجامًا مع الرؤية الإباضية التي يَذكرها الشيخ علي يحي معمر بقوله: «الإيمان يتكون من ثلاثة أركان لا بد منها، وهي: الاعتقاد، والإقرار، والعمل»، مُؤكدًا أن هذه الأركان الثلاثة تُشكِّل وحدةً متكاملةً لا انفصام فيها، فالعمل شرطٌ لتحقق الإيمان الكامل، إلى جانب الاعتقاد القلبي والإقرار اللساني[2].

ويلفت الباحث مصطفى بن محمد ابن ادريسو الانتباه إلى أن الإباضية تُؤسِّس فهمها للإيمان على تلازمٍ ثلاثيٍ بين التصديق القلبي، والإقرار اللساني، والعمل الجوارحي، مستندين في ذلك إلى نصوصٍ شرعيةٍ تُبرز ضرورة ترابط هذه الأركان، ويستشهد ابن ادريسو بما ورد في كتاب ترتيب المسند من حديثٍ يُنسَب إلى النبي صلى الله عليه وسلم: «لا إيمان لمن لا صلاة له، ولا صلاة لمن لا وضوء له، ولا صوم إلا بالكف عن محارم الله»[3].

[1]- مصطفى بن محمد ابن ادريسو، المرجع السابق، ص 393.

[2]- قاسم بن أحمد الشيخ بالحاج، الشيخ علي يحي معمر، المرجع السابق، ص 214.

[3]- مصطفى بن محمد ابن ادريسو، الفكر العقدي عند الاباضية، المرجع السابق، ص 327.

ويشرح الباحث أن الإباضية –وفقًا لهذا الحديث– ترى أن الإيمان لا يتحقق بمجرد الاعتقاد أو النية، بل لا بد من ممارسة الشعائر التي تُجسِّده عمليًّا، مثل الصلاة والوضوء والصوم، مع الالتزام بضوابطها الشرعية، فالعمل – بحسب تحليل ابن ادريسو – هو الدليل الخارجي على صحة الإيمان، وغيابه يُفقد الإيمان كماله أو شرعيته.

تحليل ابن إدريسو لتصور الإباضية للإيمان كترابط بين القلب واللسان والعمل جاء منسجمًا مع أدبيات المدرسة لكن استدلاله بحديث "لا إيمان لمن لا صلاة له..." يعوزه التحقق من الصحة الحديثية والسياق التفسيري عند الإباضية تحديدًا إذ لم يبيّن موقفهم من هذا الحديث ولا درجته في كتبهم، كما أن طرحه لفكرة "فقدان شرعية الإيمان بغياب العمل" يحتاج إلى تفصيل أدق في ضوء تقسيمهم بين الإيمان الكامل والإسلام الظاهر حتى لا يُفهم الطرح بشكل متطرف يُقارب الخوارج.

ويُشير الأستاذ بلحاج قاسم بن أحمد إلى أن الإباضية تُؤكد على أن الإيمانَ مركبٌ لا يتجزأ من ثلاثة عناصر: التصديق القلبي، والإقرار اللساني، والعمل الجوارحي، بحيث لا يُغني أحدُها عن الآخر، بل ينتفي الإيمانُ كُلُّه بانتقاء أيِّ جزءٍ منه، ويستند بن أحمد في توضيح هذا المبدأ إلى ما ذكره الشيخ أبو نصر في تأكيده على وحدة الإيمان وعدم قَبول التجزئة، عبر قوله الشعري:

ألا كل شيء ذاهب منه بعضه ففي بعضه مستمتع للموقن

سوى الدين مهما زال منه أقله مضى كله والبعض من ذاك لا يغن.

حيث يُبرز الأستاذ أن هذا البيت يُعبِّر عن الرؤية الإباضية التي ترفض فِكرةَ "الإيمان الناقص"، فالدين – وفق تحليله – لا يقبل التقسيمَ الجزئي، بل هو كُلٌّ مُتماسكٌ تتداخل فيه الاعتقاداتُ والأقوالُ والأفعال[1].

ويُوضِّح الأستاذ بلحاج قاسم بن أحمد أن الإباضية تستند في رأيها القائل بتركيب الإيمان من التصديق والإقرار والعمل إلى أدلةٍ نقليةٍ وعقليةٍ، منها:

[1]– قاسم بن أحمد الشيخ بالحاج، الشيخ علي يحي معمر، المرجع السابق، ص 213.

1. القرآن الكريم:

قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا**﴾[1]، حيث يرى الأستاذ بلحاج أن الآية ربطت بين الخشوع القلبي (الاعتقاد) وإقامة الصلاة والإنفاق (العمل).

وقوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ**﴾[2]، مُشيرًا إلى أن الآية نزلت في تغيير القبلة، مما يؤكد – بحسب تحليله – أن "الإيمان" هنا يشمل العمل (الصلاة نحو الكعبة).

2. السنة النبوية:

قول الرسول صلى الله عليه وسلم: عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «**لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ**» أخرجه أحمد في المسند (حديث رقم 12567)، وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «**الْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ**» أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب أمور الإيمان، حديث رقم 9.

وقوله صلى الله عليه وسلم: «**الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة**...[3]» (متفق عليه)، حيث يُبرز بن أحمد أن هذا الحديث يُؤسس لفكرة تكامل الإيمان بين القول والعمل والاعتقاد.

ويشير بن أحمد إلى أن الإباضية تختلف مع الأشاعرة – أتباع أبي الحسن الأشعري – الذين يرون أن الإيمانَ هو "التصديق القلبي" دون اشتراط العمل، استنادًا إلى تأويلهم للنصوص التي تفصل بين الإيمان والعمل، كقوله تعالى: ﴿**قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا**﴾[4].

يُؤكد الأستاذ بلحاج أن الخلافَ بين الرأيين يظهر جليًّا في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه، فالإباضية – بحسب عرضه – ترى أن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية لارتباطه بالعمل، بينما يرى الأشاعرة أن الإيمانَ (كالتصديق) لا يزيد ولا ينقص، وإنما يتغير العملُ المنفصل عنه[5].

---

[1]- سورة الأنفال، الآية: 02-04.

[2]- سورة البقرة، الآية: 143.

[3]- أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب أمور الإيمان، برقم (9)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان، برقم (35)، واللفظ له.

[4]- سورة الحجرات، الآية: 14.

[5]- قاسم بن أحمد الشيخ بالحاج، الشيخ علي يحي معمر، المرجع السابق، ص 213.

ثانيا. أقسام الإيمان:

1. توحيد: هو اعتقاد ما هو توحيد والإقرار به أو اعتقاده القولان؛ ومن التوحيد ما وجب على الفور كالجمل الثلاث والأقاويل العشرة ونحو ذلك مما ذكره في الكتاب هذا، وواجب إذا سمعه وهو سائر خصال التوحيد؛ وقيل في الأقاويل العشرة ونحوها أنها توحيد يجب على غير الفور بل إذا أخذ.

2. غير توحيد: وهو فعل سائر الفروض كالصلاة والزكاة وترك ما يجب تركه إذا تركه الله، وترك المكروه الله وفعل النفل كل ذلك إيمان؛ وقال قومنا الإيمان التصديق بالقلب فقط ويؤولون تسمية سائر الأعمال الصالحة إيمانا بأنها سميت به لأنه سببها[1].

في معرض تناول مفهوم الإيمان عند الإباضية يَبرُز التركيز على التكامل بين الجوانب العقدية والعملية كسمةٍ أساسية، حيث يُؤسَّس الإيمان على ثلاثيةٍ مُترابطةٍ (التصديق القلبي، الإقرار اللساني، العمل الجوارحي) لا تقبل التجزئة، وفقًا لاستدلالاتٍ قرآنيةٍ وحديثيةٍ تُبرز أن غياب أيٍّ منها يُفقد الإيمان كمالَه أو شرعيته، ويُلامس النقاشُ الخلافَ الجوهريَّ مع الأشاعرة حول طبيعة الإيمان (ثابتٌ بالتصديق أم متغيّرٌ بالعمل)، مع إيراد أمثلةٍ تطبيقيةٍ كالصلاة والإنفاق كدليلٍ خارجيٍّ على صحته، أما في أقسام الإيمان فالتوحيد يُعتبر الركنَ الأعلى، يليه الالتزام بالفروض واجتناب المحرمات، مما يُعزِّز فكرةَ أن الإيمان سلسلةٌ متصلةٌ من الاعتقاد إلى الممارسة، لا ينفكُّ فيها الجوهرُ عن المظهر، وهو ما يُجسِّد رؤيةً شاملةً للدين ككُلٍّ مُتماسكٍ لا يقبل الانتقائية.

المطلب الثاني: زيادة الإيمان ونقصانه:

يُشير الباحث مصطفى بن محمد ابن ادريسو في تحليله إلى أن علماء الإباضية خلال فترة البحث التاريخية يُقرون بمسألة زيادة الإيمان، مُستندين في ذلك إلى مفهومهم للإيمان كقول وعمل، حيث ترتبط الزيادة بازدياد الأعمال الصالحة، استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ**﴾[2]، ويوضح الباحث أن ابن سلام –كما ينقل عنه– فسّر هذه الزيادة بأنها

[1]– امحمد بن يوسف بن عيسى اطفيش، شرح كتاب النيل وشفاء العليل، المرجع السابق، ص 471.

[2]– سورة الأنفال، الآية: 02.

تصديقٌ وإخلاصٌ وإقرارٌ بكل ما افترضه الله، مما يجعل المسألة محل إجماع بين من يرى الإيمان قولاً وعملاً أو متمِّمًا لكماله[1].

يعرض ابن إدريسو موقف الإباضية من زيادة الإيمان بوضوح لكنه يُغفل الإشارة إلى الجدل التاريخي حول هذه المسألة خصوصًا بين المرجئة والمعتزلة وأهل السنة مما يُضعف البُعد المقارن في تحليله، كما أن الاستناد إلى تفسير ابن سلام دون توضيح موقعه ضمن تطور الفكر الإباضي يجعل التوثيق ناقصًا، وأخيرًا تعبيره عن "الإجماع" قد يكون مبالغًا لأن المسألة فيها خلاف داخل بعض الاتجاهات ويحتاج التحليل إلى ضبطٍ لغوي أدق وتفصيلٍ مذهبي أوسع.

أما عن نقصان الإيمان فيُبرز ابن ادريسو أن الخلاف بين المسلمين في هذه المسألة يعود إلى الاختلاف في تعريف الإيمان ذاته، فمن يراه تصديقًا قلبيًّا فقط (كبعض الفرق الكلامية) لا يجوّز نقصانه، لأن نقص الاعتقاد يُخرج عن الإيمان. بينما يرى فريق آخر (كبعض المحدثين والشافعية) أن النقصان ممكن إذا ترافق مع تقصير في العمل، وهو ما تبنَّاه بعض متأخري الإباضية وفقًا للباحث.

لكن الباحث يُؤكِّد أن الإباضية في فترة البحث (ممثَّلين بالإمام جابر بن زيد وهود بن محكّم) رفضوا فكرة نقصان الإيمان، مستدلين بحديث: «لا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ»، حيث فسّروا ترك العمل الكبير (كالزنا) كعلامة على انعدام الإيمان لا نقصانه. ويشير ابن ادريسو إلى أن هذا الموقف يعكس رؤية الإباضية لارتباط الإيمان بالجوهر الاعتقادي، فالنقص –بحسبهم– يعني انهيارَ الأصل، لا مجرد تقليل الدرجات.

يُحسن ابن إدريسو في توضيح تعلّق مسألة نقصان الإيمان بتعريفه غير أن عرضه لموقف الإباضية بدا متجهًا نحو الحسم دون الاعتراف بتنوع الآراء داخل المدرسة نفسها خصوصًا عند المتأخرين الذين مال بعضهم إلى مراتب الإيمان، كما أن الاستدلال بحديث "لا يزني الزاني..." كان يستدعي من الباحث مناقشة خلفيته الحديثية وتأويلاته المتعددة لا الاكتفاء بتفسير واحد، وأخيرًا تقديم موقف الإباضية وكأنه نفي تام لفكرة النقص قد يُوهم بالتقارب مع الخوارج دون أن يُبيّن الفروقات الدقيقة بينهم وهو ما يضعف العمق النقدي للتحليل.

[1]– مصطفى بن محمد ابن ادريسو، الفكر العقدي عند الاباضية، المرجع السابق، ص 398.

يختتم الباحث تحليله بالإشارة إلى أن هذا الخلاف يعكس تباينًا في المنهج بين الإباضية وغيرهم في تصنيف مرتكب الكبيرة، ومدى تأثير العمل في حقيقة الإيمان أو كماله[1].

إن تسليط الباحث مصطفى بن محمد ابن ادريسو الضوء على التميُّز المنهجي للإباضية في قضية الإيمان يُمثِّل إضافةً نوعيةً لفهم الخلافات الكلامية بين المذاهب الإسلامية؛ إذ بيَّنَ بأسلوب تحليلي كيف أن رفض الإباضية المبكر لفكرة "نقصان الإيمان" لم يكن مجرد رأي عابر، بل انبنى على تصوُّرٍ عميقٍ لطبيعة الإيمان ككيانٍ اعتقادي متكامل، لا يقبل التجزئة، وهذا يُبرِزُ وعيَهم المبكر بخطورة الفصل بين العمل والاعتقاد، وهو ما يتسق مع النظرة القرآنية التي تربط بين الإيمان القلبي والسلوك العملي، كما أن تأكيده على اختلاف السياقات التاريخية بين متقدِّمي الإباضية ومتأخِّريهم في هذه المسألة يُظهِرُ دقةً في التعامل مع التطور الفكري للمذهب، مما يُعزِّزُ فهمنا لمرونة الفكر الإسلامي في استيعاب الاجتهادات عبر العصور.

يُحسن الباحث في إبراز التمايز المنهجي للإباضية غير أن وصف رفضهم لفكرة "نقصان الإيمان" بأنه "وعي مبكر بخطورة الفصل بين العمل والاعتقاد" فيه بعض المبالغة خاصة أنه لم يُدعّم بمقارنة دقيقة مع التيارات الأخرى التي عالجت المسألة بعمق أيضًا، كما أن التحليل يغلب عليه الطابع التقريري حيث يُثني على موقف الإباضية دون نقدٍ أو مساءلة لتبعات هذا الربط الصارم بين الإيمان والعمل، وأخيرًا كان من الأفضل تدعيم دعوى "مرونة الفكر الإباضي" بأمثلة أكثر تفصيلًا من نصوص المتأخرين بدل الاكتفاء بإشارة عامة.

ومن جهة أخرى يُلفِتُ التحليلُ الانتباهَ إلى البُعد الاجتماعي لرؤية الإباضية؛ فرفضهم نسب النقصان للإيمان – حتى مع ارتكاب الكبائر – قد يحمل دلالةً على سعيهم لحفظ الهوية الإيمانية للمجتمع، وتجنيبه الانقسامات الناتجة عن الحكم على الأفراد بمستويات إيمان متفاوتة، وهذا يتوافق مع سِمَة "الاعتدال" التي طالما نُسِبت إلى الإباضية في تعاملهم مع مرتكبي الذنوب، حيث يميلون إلى التمييز بين الحكم على الفعل (بوصفه معصية) والحكم على الفاعل (بوصفه مسلمًا يحتاج للتوبة) [2]، ومثل هذا

[1]– مصطفى بن محمد ابن ادريسو، المرجع السابق، ص 399.

[2]– مصطفى بن محمد ابن ادريسو، المرجع السابق، ص 340.

الطرح يفتح البابَ لدراسات مقارنة حول تأثير الرؤى الكلامية في تشكيل الممارسات الدعوية والاجتماعية للمذاهب الإسلامية.

وفي تحليلي لمسألة زيادة الإيمان ونقصانه عند الإباضية يبرز تمسكهم برؤية متماسكة تربط الإيمان بالعمل ارتباطًا وثيقًا، حيث يعتبرون الزيادة في الطاعات ترسيخًا للإيمان انسجامًا مع النص القرآني، بينما يعيدون نقصانه إلى اختلال الأصل الاعتقادي لا مجرد تراجع في المرتبة، استنادًا إلى تفسيرهم للحديث النبوي الذي ينفي صفة الإيمان عن مرتكب الكبيرة وقت الفعل، وهذا الموقف يوضح حرصهم على الحفاظ على وحدة المفهوم الإيماني ككل غير قابل للتجزئة، مما يجعل الإيمان حقيقة ثابتة إما أن تكمُل بالعمل أو تنتفي بغيابه، وهو ما يعزز رؤيتهم لتوحيد المعيار بين الاعتقاد والممارسة، ويبرز بعدًا اجتماعيًا يهدف إلى تجنب التصنيفات الداخلية التي تضعف تماسك الجماعة، محافظين بذلك على التوازن بين الثبات العقدي ومراعاة واقع البشر في سعيهم للتكامل الروحي.

المطلب الثالث: مفهوم الكفر وأقسامه:

أولا. تعريف الكفر:

1. لغة:

الكفر لغة: مأخوذ من مادة "كفر" ويشتق منها يكفر، كفرا، كفورا، كفرانا، ويقال كفر نعمة الله: أي جحدها وسترها، والكفر مشتق من الستر والتغطية[1].

وبيّن الجيطالي أن أصل الكفر في اللغة هو الستر والتغطية قال لبيد:

يعلو طريقة متنها متواتر في ليلة كفر النجوم غمامها[2]

2. اصطلاحا:

يستعرض الباحث خضير بن بكير بابا واعمر تعريفَ الجيطالي للكفر في الاصطلاح، حيث يرى الأخير أن الكفر نقيض الإيمان، ويعرّفه بأنه: "كل ما أوجب الله عليه العقاب"، ويضيف الجيطالي في موضعٍ آخر –حسب نقل الباحث– أن الكفر هو: "الاستفساد إلى ولي النعمة، فمن استفسد إليه

[1]– ابن منظور، لسان العرب، مج 3، ص 273.

[2]– أبو عبد الله الحسين، شرح المعلقات السبع، ط 2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ/1985، ص 97.

بالمساواة كان كافرًا مشركًا، ومن استفسد إليه بتضييع حقه، وارتكاب محارمه كان منافقًا كافرًا كفر نعمة"[1].

ويشير الباحث خضير إلى أن الجيطالي يفسر مصطلح "الاستفساد" بأنه: "المحاربة والقطيعة والخلاف على الله، فكأنه نقيض الاستسلام لأمر الله والخضوع له"، مُبرِزًا بذلك الجانب العملي في تحليل الجيطالي لمفهوم الكفر[2].

وينقل الأستاذ بلحاج قاسم بن أحمد في تحليله آراء عدد من العلماء حول مفهوم الكفر موضحًا أن الشيخ علي معمر يحيى يُعرِّف الكفر شرعًا بأنه "إجهار العبد بمخالفة أمر الله تعالى بمعصيته"، بينما يرى الشيخ أحمد الشماخي أن المصطلح ورد في الشرع على معنيين: الشرك والنفاق، أما الشيخ اطفيش، فيُدخل –حسب ما يذكر الأستاذ بلحاج– تدقيقًا إضافيًا في التعريف، فيربط الكفر بمنزلة مضادة للإيمان، بحيث يكون كل ما ليس بإيمان يُصنَّف كفرًا[3].

ويؤكد الأستاذ بلحاج قاسم بن أحمد أن هذه الآراء تندرج ضمن تفسيرات العلماء للمصطلح الشرعي، مع التركيز على طابعها المفاهيمي دون الخوض في الجدل التكفيري أو التطبيقات العملية.

من خلال استناد الأستاذ وينتن إلى الشيخ أطفيش يتضح أن الإيمان والكفر لا يمكن أن يتوسط بينهما أي منزلة فماذا ليس بإيمان يعد كفرًا، وذلك استنادًا إلى فهم الإيمان باعتباره تصديقًا، يقابله الكفر كإنكار، ويؤكد هذا الفهم رفض المذهب الإباضي للفصل بين الإيمان والكفر بتوسيع هذا المفهوم ليشمل الجوانب العقائدية من عدم الاعتراف بوجود مكانة وسط بين الإيمان والكفر، وقد أوضح الشماخي هذا التوجه في قوله: «وندين بأن لا منزلة بين منزلة الإيمان ومنزلة الكفر»[4]؛ وقد استندوا في ذلك إلى الأدلة القرآنية والحديث الشريف، مثل قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ**﴾[5]، حيث يبيّن التمايز بين المؤمن والكافر دون أي درجة وسطية، وكذلك قوله تعالى: ﴿**إِنَّا**

[1]– خضير بن بكير بابا واعمر، الإمام إسماعيل الجيطالي وفكرة العقدي، المرجع السابق، ص 265.

[2]– خضير بن بكير بابا واعمر، المرجع السابق، ص 366.

[3]– قاسم بن أحمد الشيخ بالحاج، الشيخ علي يحي معمر، المرجع السابق، ص 234.

[4]– عامر بن علي الشماخي، متن الديانات، المكتبة البارونية، تونس، د ت، ص 49.

[5]– سورة التغابن، الآية: 02.

هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[1]، والذي يحدد خيار الإنسان بين الإيمان والكفر، كما أن قول النبي صلى الله عليه وسلم قال، قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: (**سباب المؤمن فسق وقتله كفر**)[2] أخرجه النسائي في السنن الكبرى، حديث رقم 4112، ويعزز الفكرة نفسها حيث يشير إلى التمييز الصارم بين الإيمان والكفر من خلال الأفعال[3].

وما طرحه الأستاذ وينتن يعكس رؤية واضحة لرفض أي منزلة وسطى بين الإيمان والكفر وهي فكرة تتسم بالوضوح والصرامة من المنظور الإباضي، وهذا الموقف يعكس التفسير الدقيق للنصوص الدينية، حيث لا يعترف الإباضية بأي حالة وسط بين الإيمان والكفر، وإنما يُعتبر الإيمان والتكفير مفهومان متباينان بشكل مطلق. كما أن الأدلة القرآنية والحديثية التي استند إليها الشيخ أطفيش تدعم هذا الفهم، ما يعكس حرص المذهب الإباضي على التمسك بالتصور التقليدي للتوحيد والإيمان، وهذه الرؤية تبرز أهمية التفريق بين المعتقدات الثابتة والتصورات الوسطية التي قد تظهر في السياقات الدينية المختلفة.

ثانيا. أقسام الكفر:

بناءً على ما قدَّمه الأستاذ مصطفى بن الناصر وينتن في تحليله لتعاليم الشيخ اطفيش والمذهب الإباضي، يُمكن تعريف الكفر كمصطلحٍ يشمل كل ما يُناقض الإيمان جوهريًّا، سواءً في الاعتقاد أو الممارسة، وقد قُسِّم الكفر –حسب هذا التناول– إلى نوعين رئيسيين، ينبثق منهما تقسيمات فرعية تُحدد مواقف الأفراد ودرجات الخروج عن الإيمان، وذلك كما يلي[4]:

1. كفر النفاق: وهو كفرٌ يَخفى في الظاهر ويُبطن الكفر في الباطن، وينقسم إلى قسمين:

- ✓ **نفاق الخيانة:** وهو إظهار الإسلام مع العمل على تقويضه سرًّا، كالتآمر مع أعداء الدين.

[1]– سورة الإنسان، الآية: 03.

[2]– رواه البخاري بلفظ «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر» انظر البخاري: الإيمان: باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر رقم 48؛ المعجم المفهرس: 288/2.

[3]– مصطفى بن ناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 355.

[4]– مصطفى بن ناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 336–337.

- ✓ **نفاق التحايل**: وهو التلاعب بشرائع الدين عبر تحليل الحرام أو تحريم الحلال بغير حق، مع استمرار ادعاء الانتماء للإسلام.

2. **كفر الشرك**: وهو الكفر الصريح المرتبط بالاعتقاد، وينقسم إلى نوعين:

- ✓ **شرك الجحود**: وهو إنكار وجود الله أو إنكار أصول الإيمان الواجبة كالرسالة واليوم الآخر.
- ✓ **شرك المساواة**: وهو الاعتقاد بتساوي إلهٍ آخر مع الله في الألوهية أو الصفات، كمن يعبد غير الله مع اعترافه به.

يستعرض الأستاذ وينتن تصنيفًا دقيقًا للكفر بين كفر النفاق وكفر الشرك وهاته التقسيمات تساهم في فهم أعمق لما يمكن أن يهدد الإيمان من صور متباينة، ويمكن القول أن تقسيم الكفر إلى هذه الأنواع يعكس دقة في تصنيف الأفعال التي تخرج بالإنسان عن دائرة الإيمان، ويظهر أن كل نوع يتطلب معالجة خاصة، سواء من حيث الحكم أو من حيث تفاعلاته الاجتماعية والدينية، وهذا التقسيم يساعد على فهم التدرج في أنواع الكفر وآثاره في حياة الفرد والمجتمع[1].

إن تكرار هذه المصطلحات قد يساهم في زيادة الالتباس حول معانيها، لكنها في النهاية تعبّر عن جوانب مختلفة من نفس الفكرة، فكما أن كفر النفاق ليس سوى نوع من الكفر العام، فإن التمييز بين نفاق الخيانة ونفاق التحليل يوضح المدى الذي يصل إليه هذا النوع من الكفر في المجتمع الديني، وأما كفر الشرك فيتوزع بين الجحود والمساواة بحسب السبب وراء التوحيد أو الشرك، مما يساهم في تفصيل الفهم الديني لهذا الموضوع.

وتكتفي بعض المصادر الاباضية أحيانًا باستخدام مصطلح "الكفر" بشكل عام، مما يتركه غير واضح ويثير بعض الغموض حول المقصود به، كما أشار الشيخ اطفيش إلى هذه الإشكالية دون أن يقدم ترجيحًا بشأنها، حيث قال: «وعندي إذا أطلق أصحابنا الكفر ولم يتبين أنه شرك أو نفاق حمل على الكفر المطلق الذي ما ندري أهو عند الله إشراك أو نفاق؟»[2]، ويرجع هذا إلى أن الاباضية يعتبرون أن جميع أنواع الكفر تؤدي إلى الخلود في النار، لذا لا يرون ضرورة لتحديد الفروق إذا كان الهدف هو

[1]- مصطفى بن ناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، المرجع السابق، ص 336.

[2]- محمد بن خليل حسن هرّاس، شرح العقيدة الواسطية، ويليه ملحق الواسطية، دار الهجرة للنشر والتوزيع – الخبر، السعودية، 1415هـ، ص 72.

الإشارة إلى المصير الأخروي. ومع ذلك، في القضايا الدنيوية بين الناس، يحرصون على التفصيل في الفروق بين أنواع الكفر، خصوصًا في مسألة النفاق والشرك.

يمكن القول إن ما ذكرناه يعكس التوجه الاباضي في تفصيل مفهوم الكفر حيث تميّز بين النفاق والشرك في الأحكام الدنيوية ولكنها تلجأ إلى إطلاق مصطلح "الكفر" بشكل عام عند الحديث عن المصير الأخروي، وهذا المنهج يعكس حرصهم على التبسيط في الأمور العقائدية المتعلقة بالآخرة، مع الحفاظ على الدقة والتمييز في القضايا الدنيوية، وهو ما يعكس توازنًا بين التفصيل في الأحكام العملية والإجمال في المعاملات الإيمانية.

يتناول تحليل مفهوم الكفر وأقسامه عند الإباضية بدءًا من جذوره اللغوية كستر النعمة وجحودها، مرورًا بالتعريف الاصطلاحي الذي يربطه بنقيض الإيمان وكل ما يستوجب العقاب، ويبرز التقسيم الثنائي للكفر إلى كفر النفاق (الخفاء) بكفر الشرك (الجهر)، مع تفريعاتهما كخيانة وتحايل في النفاق، وجحود ومساواة في الشرك، مما يعكس رؤية منهجية لدرجات الانحراف عن الإيمان، ويُشدّد المذهب على حسم العلاقة بين الإيمان والكفر دون منزلة وسطى، مستندًا إلى نصوص قرآنية وحديثية تؤكد الثنائية الحاسمة بين الشاكر والكاف، كما يُلاحظ التفريق بين التعميم في الحكم الأخروي بالكفر المطلق، والتفصيل الدنيوي في أنواعه، مما يوازن بين الإجمال العقائدي والدقة العملية في التعامل مع المفاهيم الدينية.

المطلب الرابع: المعصية؛ مفهومها وأنواعها وأسبابها:

يُقدِّم الأستاذ بلحاج قاسم بن أحمد تحليلًا لمفهوم المعصية في الإسلام من خلال تعدد مصطلحاتها في النصوص الشرعية، مثل "الكبيرة" و"الصغيرة" و"اللمم" و"الفاحشة" و"الوزر"، والتي تعكس تدرجًا في خطورة الذنوب وتبعاتها. فالكبائر تشمل الجرائم المهدمة لقيم الفرد والمجتمع، بينما الصغائر قد تُغتفر بالتوبة أو الأعمال الصالحة، أما "اللمم" فيرمز إلى الهفوات العابرة. ويستند في ذلك إلى آيات قرآنية كقوله تعالى: ﴿**إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ**﴾[1]، مُبرزًا أن أسباب المعصية تكمن في الهوى، وضعف مراقبة الله، أو تأثير البيئة المنحرفة، كما في قوله: ﴿**بَلَىٰ مَن**

[1]- سورة النساء، الآية: 31.

كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[1]، مما يُظهر تراكم الذنوب كحلقةٍ مُحيطةٍ بالإنسان.

أولا. مفهوم المعصية:

المعصية –كما يوضح الأستاذ حمو بن عيسى الشيهاني– هي: «فعلٌ مُحَرَّمٌ يتعمَّد المرءُ اقترافَه باختياره، مُتجاوزًا حدود الله، وهي ظلمٌ عظيمٌ للنفس وللشرع، إذ تُعدُّ خيانةً للعهد مع الخالق». وتتفاوت درجاتُها بحسب جسامة الفعل، فأعظمُها خطرًا وأشدُّها إثمًا الشرك الأكبر الذي يهدم أصلَ الإيمان.

ويشير الشيهاني إلى أنَّ العاصيَ –على اختلاف ذنوبه– ظالمٌ لنفسه أولًا وقبل كل شيء، كما وصفه القرآن الكريم، لأن عاقبةَ الظلم تعود عليه بالهلاك الروحي والأخلاقي، أما من تُنتهك حرماتُه أو تُسلب حقوقُه، فإنَّ ظلمَ العاصي له قد يكون اختبارًا لإيمانه وصبره، فإن احتسب أجره عند الله كان له أجرُ الصابرين. ويؤكد أنَّ الحقيقة المطلقة تكمن في أن المعصيةَ جُرحٌ يُلحقه العبدُ بروحه، وخروجٌ عن المنهج الرباني الذي وضعه اللهُ لصلاح البشرية[2].

قدّم الشيهاني تعريفًا قويًا للمعصية من منظور أخلاقي وروحي مع توظيف جيد للغة قرآنية غير أن الطرح بقي إنشائيًا في بعض عباراته دون تدقيق في التصنيف الفقهي للذنوب أو التفصيل في شروط المعصية (العلم، القصد، القدرة)، كما أغفل التمييز المهم بين الكبائر والصغائر وبين المعصية في حق الله والمعصية في حق العباد، وكان من الأنسب أن يدعم هذا المفهوم بأقوال المذاهب الإسلامية أو بتصنيف العلماء كالغزالي وابن تيمية أو الجرجاني لتقوية التحليل من الناحية العقدية والفقهية.

إن الاعتقاد بأن العاصي يظلم نفسه عندما يتعدى على حقوق الآخرين يحمل أبعادًا نفسية وعملية، فمن جانب يسهم هذا الاعتقاد في تنفير الناس من المعاصي ويدفع العاصي إلى التوبة بسرعة خوفًا من الوقوع تحت وعيد الظالمين، ومن جانب آخر يعزز هذا الاعتقاد صبر المظلوم مما يجعله يصبر صبرًا جميلاً ويحتسب الأجر العظيم عند الله عز وجل.

[1]– سورة البقرة، الآية: 81.

[2]– حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 324.

ثانيا. أنواع المعصية:

تنطلق رؤية الأستاذ بلحاج قاسم بن أحمد في تحليل تقسيمات المعصية عند الإباضية من دراسة التراث الفقهي والعقدي للمدرسة، حيث يُبرز تقسيمين رئيسيين:

1. التقسيم الأول:

يركز هذا التقسيم على طبيعة العلاقة التي تنشأ عن الذنب، سواء كانت بين العبد وربه أو بين العبد وغيره من البشر، مستنداً إلى الحديث المروي في "الجامع الصحيح" للربيع بن حبيب عن النبي صلى الله عليه وسلم: «الذنوب على وجهين: ذنب بين العبد وربه، وذنب بين العبد وصاحبه. فالذنب الذي بين العبد وربه إذا تاب منه كان كمن لا ذنب له، وأما الذنب الذي بينه وبين صاحبه فلا توبة له حتى يرد المظالم إلى أهلها»[1].

ويلاحظ الأستاذ بلحاج أن هذا التقسيم يُعتبر تأصيلاً شرعياً واضحاً، لارتباطه المباشر بالنص النبوي، مما يمنحه قوة في الاستدلال الفقهي والأخلاقي.

2. التقسيم الثاني:

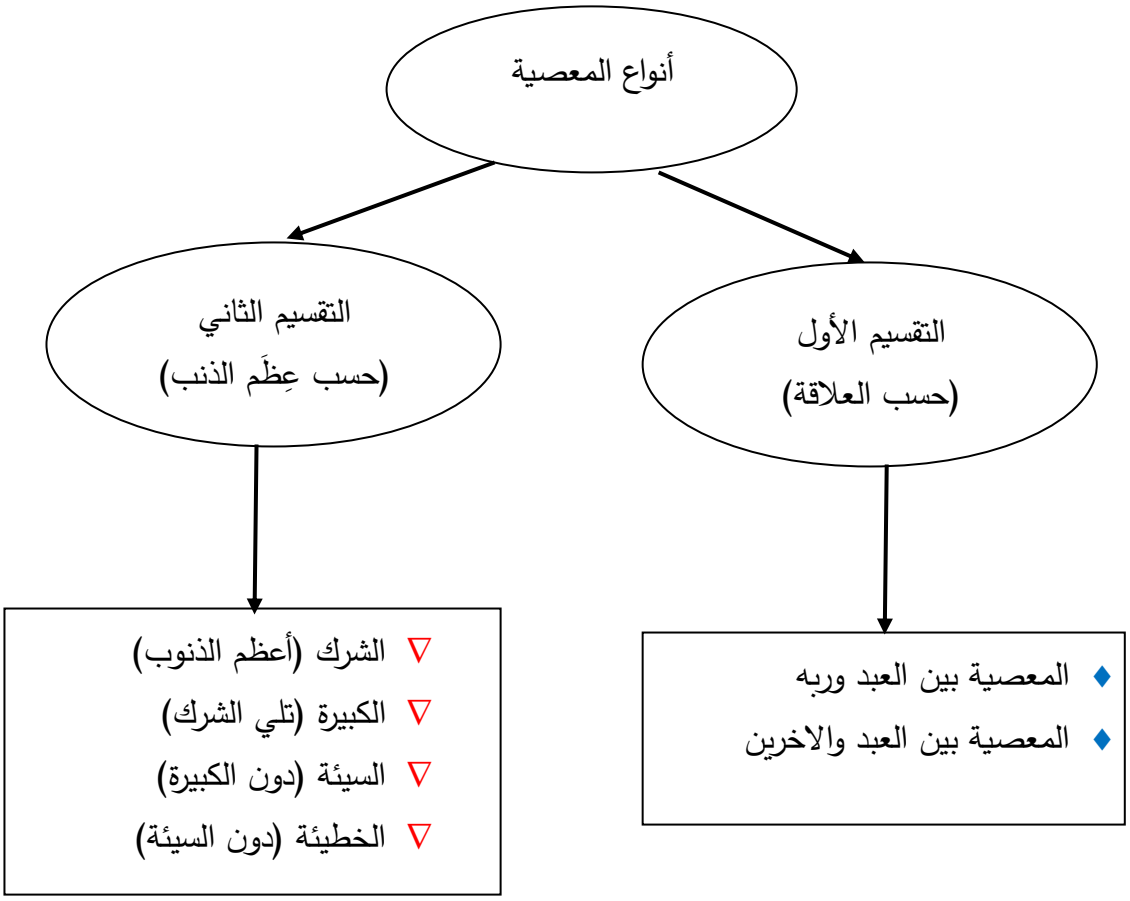
ينقل الأستاذ بلحاج عن الشيخ أبي يعقوب الوارجلاني تصنيفاً تنازلياً للذنوب بناءً على جسامتها، كالتالي: «الشرك أعظم الذنوب، والكبير دونه وفوقه المعصية، والمعصية دون الكبير وفوق السيئة، والسيئة دون المعصية وفوق الخطيئة، والخطيئة دون السيئة وفوق الكراهة، والكراهة دون الخطيئة وفوق الإباحة».

غير أن الأستاذ بلحاج يُشير إلى أن هذا التقسيم —رغم شهرته— يختلف عن سابقه؛ إذ يُعتبر اجتهاداً شخصياً للوارجلاني دون استناد صريح إلى نص شرعي يحدد مراتب الذنوب بهذا التسلسل. كما يلفت إلى أن التقسيم لم يستوعب جميع المصطلحات الواردة في النصوص الشرعية لوصف الذنوب (كاللمم والحوبة وغيرها)، بل اقتصر على الأكثر تداولاً، دون بيان المعايير التي بُني عليها هذا الترتيب، مما يجعله تصنيفاً اجتهادياً قابلاً للنقاش من حيث الدقة والشمولية.

[1]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 324.

يحرص الأستاذ بلحاج في تحليله على الجمع بين عرض التراث الإباضي وتقويمه برؤية موضوعية، مع التأكيد على أن مثل هذه الاجتهادات –وإن كانت غير معصومة– تعتبر إثراء لفهم تطور الفكر الأخلاقي في المدرسة الإباضية.

تناول علماء الإباضية المعاصي من خلال تقسيمين مختلفين حيث يميز الأول بين الذنوب المتعلقة بعلاقة الإنسان بربه وتلك المتعلقة بعلاقته مع الآخرين، وهو ما يتماشى مع النصوص الشرعية التي تفرّق بين نوعي المعصية من حيث التوبة، أما التقسيم الثاني والذي قدمه الشيخ الوارجلاني فيعتمد على تصنيف الذنوب بحسب عظمتها، إلا أنه يفتقر إلى أساس شرعي قاطع يبرر هذا الترتيب ويقتصر على اجتهاد شخصي قد لا يعكس التنوع الكامل للمفاهيم الشرعية المتعلقة بالمعصية، ويُبرز المخطط التالي هذه التصنيفات بشكل منهجي يوضح تسلسلها وترابطها، مما يسهل فهمها واستيعاب دلالاتها في السياق الفقهي والفكري:



ثالثا. أسباب المعصية:

1. الغفلة عن ذكر الله:

يُبرز الشيهاني أنَّ الغفلة عن ذكر الله تُعدُّ البوابة الأولى لوسوسة الشيطان، الذي يستغل فراغ القلب من التعبد لينفذ إلى أعماق الإنسان، فيُزيّن له المنكرات ويُغريه بالشهوات. ويستشهد بحديثٍ نبويٍّ يُوضّح طبيعة الشيطان: «إِذَا ذَكَرَ العَبْدُ رَبَّهُ خَنَسَ الشَّيْطَانُ، وَإِذَا غَفَلَ وَسْوَسَ»، فكلما طالت غفلة العبد، ضعفت مناعة قلبه، فتنزلق إرادته نحو الدنيا وتفقد الروح صلابتها أمام الإغراءات[1].

2. التعويل على التوبة:

وينقل الشيهاني تحذير الشيخ بيوض من خداع النفس بالتسويف بالتوبة، مؤكدًا أن هذا السلوك يشبه من يلقي بنفسه في الخطر متوهمًا وجود منقذ! ويضرب مثالًا صادمًا: «من يمد يده للأفعى لأن الطبيب قريب، أليس متهورًا؟». فالتوبة ليست ترخيصًا للمعصية، بل فرصة للإقلاع الفوري، والثقة المفرطة في قبولها قد تودي بصاحبها إلى الهلاك قبل أن يدرك.

3. الاستخفاف بالذنب:

ويُؤكّد الشيهاني –انطلاقا من شرح الشيخ بيوض– أنّ استصغار الذنب يُذلّل النفس للكبائر، فالمعصية تُقاس بجلال مَن تُعصى (الله)، لا بحجم الفعل، ويقدم مثالًا توضيحيًّا: «عصيان الأمر السهل مِن الوالد أشد إيلامًا مِن ترك الأمر الشاق»، فتعظيم الله في القلب سدٌّ منيعٌ ضد الاستهانة بحدوده، حتى في الأمور التي يراها الناس هينة[2].

4. الرفقة السيئة:

ويستشهد الشيهاني بقوله تعالى: ﴿**يَا وَيْلَتَىٰ لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا لَّقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي ۗ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنسَانِ خَذُولًا**﴾[3]، ليُحذِّر مِن تأثير الرفقة السيِّئة التي تُطفئ نور الإيمان، وتُبدِّل الحسرة بالأماني الكاذبة. ويُورِد تعليق الشيخ بيوض الذي يُقارن بين استحياء العاصي

[1]– حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 328.

[2]– حمو بن عيسى الشيهاني، المرجع السابق، ص 329.

[3]– سورة الفرقان، الآية: 28-29.

مِن خَلْقه واستهانته بخالقه: «أتَستحي مِن صديقك ولا تستحي مِن ربّك؟! فكيف تُضحِّي برضاه لأجل مخلوقٍ مثلك؟!»[1].

5. تعطيل نعمة العقل:

وينقل الشيهاني توجيه الشيخ بيوض للشباب بأنَّ العقل نعمة إلهية تُحمِّل صاحبها المسؤولية الكاملة عن اختياراته، فلا عذرَ لِمَن يتبع طريق الضلال بحجة الإغواء، فكما أنَّ العاقل يرفض القفز مِن مكان مرتفع لو أمره أحدٌ، فكيف يُبرِّر الانصياع لِمَن يُغرِقه في الذنوب؟! ويُشدِّد: «لا تُلقِ باللوم على الآخرين؛ فالعقل حجة عليك قبل أن يكون حجة لك»[2].

عالج الشيهاني أسباب المعصية بأسلوب وعظي مؤثر مع استشهادات موفقة من القرآن والحديث لكنه لم يُميّز بين الأسباب النفسية والاجتماعية والاعتقادية بشكل منهجي، كما أن اعتماده المكثف على أقوال الشيخ بيوض أعطى الطرح طابعًا تفسيريًا أكثر من كونه تحليليًا نقديًا، كان من الأنسب أن يعرض أيضًا مواقف الفرق العقدية من "حقيقة الذنب" وموقفهم من العصاة خاصة الفرق التي كفّرت مرتكب الكبيرة، وذلك لإغناء الطرح من زاوية علم الكلام.

6. تحميل الغاوين جميع الأوزار:

ويختتم الشيهاني بالتنبيه إلى خطورة ظنّ البعض أنَّ ذنوبهم تُحمَّل على مَن أغواهم، مستندًا إلى الآية: ﴿**وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ**﴾[3]، فكلُّ نفسٍ تُحاسَب على أفعالها، حتى لو شاركها الآخرون في الإثم. ويُورِد تحذير الشيخ بيوض: «لا تقُل 'ذنبي على رقبة مَن أضلني'، بل الذنب مُوزَّعٌ بينك وبينه، فأنت مَن قبلت بقلبك وعقلك».

بعد التأمل في هذه الأسباب التي أبرزها الأستاذ حمو بن عيسى الشيهاني أجد نفسي أمام مرآةٍ تَكشِفُ أعماقَ النفس البشرية وهشاشتها أمام مغريات الدنيا، ما أعمقَ تحذيرَه مِن جعل التوبة "بوليصة تأمين" نرتديها لفعل المعاصي! وكأننا ننسى أنَّ الحياة قد تنقضي قبل أن نرفع أيدينا بالدعاء...

---

[1]- حمو بن عيسى الشيهاني، المرجع السابق، ص 330.

[2]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 331.

[3]- سورة الأنعام، الآية: 164.

أما الاستخفاف بالذنب فذكَّرني بقول كلام السلف الصالح رضي الله عنهم:: "لا تنظر إلى صغر المعصية، ولكن انظر إلى عظمة مَن عصيت"، فكم مِن زلّةٍ صغيرةٍ كانت شرارةً لانهيار الروح! وفي زمنٍ صارَتْ فيه "الرفقة السيئة" لا تقتصر على الجلساء، بل تمتد إلى وسائل التواصل والافتراضات، يصبح تحذير الشيهاني ناقوس خطرٍ يُطالِبنا بترشيد علاقاتنا قبل أن نُغرَق في تيارات الضياع[1].

وأخيراً كم نحتاج أن نُكرِّر في قلوبنا: "اللهم أرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه، والباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه"، فالعقل نعمة، ولكنها تبقى عطيةً ناقصةً دون نور الوحي والإرادة الصادقة. فهل نُصلح قلوبنا لِنُصلح اختياراتنا؟".

طرح الشيهاني في هذه الفقرة توضيحًا مهمًّا لمبدأ المسؤولية الفردية في العقيدة الإسلامية معتمدًا على نص قرآني صريح غير أن عرضه بقي خطابيًا وموعظيًا أكثر من كونه تحليليًا أو مقارنًا ولم يتوسع في مناقشة الإشكالات العقدية المرتبطة بالتحمل الجماعي للوزر كما طرحتها بعض الفرق كالجبرية أو المرجئة.

بعد قراءة هذا التحليل لمفهوم المعصية عند الإباضية تتجلى أمامي رؤية تلامس الصراع الإنساني بين النزوع الروحي وإغراءات النفس حيث لا يقتصر فهم الذنب على الحكم الفقهي بل يمتد إلى أبعاده التربوية والنفسية، فالتأكيد على أن المعصية "جرح يلحقه العبد بروحه" يكشف أن الخطيئة ليست مجرد خرق قانوني بل مساس بجوهر التوازن الداخلي، ويلفت الانتباه تشبيه الاستخفاف بالذنب بمن يمد يده للأفعى لأن الطبيب قريب في إشارة إلى وهم التساهل برحمة الله عز وجل، كما يعزز تحذير الشيهاني من تحميل "الغاوين جميع الأوزار" قيمة المسؤولية الفردية، ويترك التحليل أثرًا في ربطه بين تصحيح القلب وإصلاح السلوك فالإقلاع عن المعصية ليس مجرد التزام بل عودة صادقة إلى فضاء العبودية الحقة.

[1]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 326.

المطلب الخامس: الأحكام المتعلقة بصاحب الكبيرة والصغيرة:

أولا. الأحكام المتعلقة بصاحب الكبيرة:

يستند الأستاذ حمو بن عيسى الشيهاني في تحليله إلى قول الله تعالى: ﴿**لِّيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا**﴾[1]، مُتسائلاً عن موقع مرتكب الكبيرة بين هذه المنازل الثلاث. يُوضّح الشيهاني أن مرتكب الكبيرة ـــوفق الرؤية الإباضية التي يتبناهاـــ موحدٌ في اعتقاده، لكنه يُسلب صفة الإيمان الكامل لتناقض أفعاله مع مقتضى التوحيد، مما يجعله في منزلة تُسَمَّى عند الإباضية "كفر نعمة"، وهي مرتبة وسطى بين الإيمان والشرك.

يُبرِز الشيهاني أن المنافق -في الاصطلاح الإباضي- ليس فقط مَن أظهر الإسلام وأبطن الكفر، بل يشمل أيضًا مَن ارتكب الكبائر مع إقراره بالتوحيد، إذ يقول: «المنافق هو مَن تخالف أعماله أقواله، فيدَّعي الإيمانَ ويُقصِّر في الواجبات أو يرتكب المحرمات». ويُشير إلى أن هذه التسمية تُطلَق عليه أيضًا "كافر كفر نفاق"، لكونه ناقض عهد الإيمان العملي دون الاعتقادي[2].

يعرض الشيهاني الموقف الإباضي من مرتكب الكبيرة بدقة ووضوح مبرزًا تمييزهم بين كفر النعمة وكفر الجحود لكنه يكتفي بنقل التصور العقدي دون مناقشة نقدية أو مقارنة معمّقة مع مواقف الفرق الأخرى كأهل السنة أو المعتزلة، كما يُلاحظ غياب بيان أثر هذا التصنيف على الأحكام الفقهية والدنيوية كحقوق المرتكب في الدنيا وحدود معاملته مما يُضعف التحليل من الناحية الاجتهادية ويجعله مقتصرًا على الجانب التنظيري العقائدي فقط.

ويُؤكِّد الشيهاني أن الخلاف بين المدارس الإسلامية في تسمية مرتكب الكبيرة هو لفظي في جوهره، موضحًا أن الإباضية يُصنّفونه في "كفر النعمة"، بينما تَعتزِلُه المعتزلة إلى "منزلة بين المنزلتين"، ويُسمّيه الأشاعرة "مؤمنًا فاسقًا"، في حين يرى ابن تيمية -كما يَنقل الشيهاني- أنه "مؤمن ناقص الإيمان"، ورغم اختلاف المصطلحات، يُجمِع الجميع -بحسب الشيهاني- على أن مرتكب الكبيرة ليس

[1]- سورة الأحزاب، الآية: 73.

[2]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 327.

مُشركًا ولا مؤمنًا كاملاً، بل هو في حالةٍ مُذبذَبةٍ تُجسّد قوله تعالى: ﴿**مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَا إِلَىٰ هَٰؤُلَاءِ وَلَا إِلَىٰ هَٰؤُلَاءِ**﴾[1].

ويُشدِّد الشيهاني على أن الإقرار بالتوحيد يَستلزم الانضباط بشرع الله، قائلاً: «مَن ادَّعى الإيمانَ ثمَّ أعرض عن أحكام الله، فقد تناقَضَ مع ذاته، وصار نفاقُه ظاهرًا في فعله». ويُلفِت إلى أن هذه الرؤية تُحافظ على التمايز بين المشرك المنكِر للتوحيد أصلاً، وبين المقِرّ به المقصِّر في التزامه، مما يَمنع الخلط بين درجات الذنب وعقوباته[2].

يعرض الشيهاني بصورة وافية موقف الفرق الإسلامية من مرتكب الكبيرة ويُظهر توافقها الجزئي لكنه يُبالغ بوصف الخلاف بأنه "لفظي" فقط متجاهلًا الآثار العملية العميقة لهذا الخلاف خصوصًا في قضايا كالوعيد، الحدود، والموقف من مرتكب الكبيرة في الدنيا والآخرة، كما أن استشهاده بالآية: ﴿**مذبذبين بين ذلك**﴾ يوهم بتعميمها على جميع التصنيفات بينما السياق القرآني خاص بالمنافقين، وكان يمكن تعميق التحليل ببيان الخلفيات الكلامية والنتائج الفقهية لكل موقف.

كما أنَّ تركيزه على وحدة المقصد بين المذاهب ـــرغم اختلاف التعبيرـــ يُذكِّرنا بأن الخلافات الفقهية والكلامية في التراث الإسلامي غالبًا ما تخدم تنويعَ الزوايا لفهم النص، لا التعارضَ الجذري معه، فالاتفاق على أن مرتكب الكبيرة ليس مشركًا ولا مؤمنًا كاملًا يُشير إلى تقاطعٍ جوهري في الرؤية الإسلامية تجاه العلاقة بين العمل والإيمان، حيث تُرفض الثنائية الحادة (إيمان/كفر) لصالح نظرةٍ أكثر تعقُّلًا تُفرّق بين كفر الاعتقاد وكفر العمل.

وأرى أيضًا أنَّ هذا الطرح –الذي يربط بين النفاق العملي ومرتكب الكبيرة– يُلامس إشكاليةً معاصرة، وهي الانفصام بين القول والفعل في حياة الكثيرين، حيث يُصبح "الإيمان" شعاراتٍ دون تطبيق، أو طقوسًا دون تأثير في السلوك. فوصفُ المنافق بأنه "مَن تخالف أعماله أقواله" تذكيرٌ بخطورةِ هذا الانفصام، ودعوةٌ إلى مراجعة الذات قبل المحاسبة الأخروية.

[1]– سورة النساء، الآية: 143.

[2]– حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 328.

وفي الأخير يُقدِّم الشيهاني –من خلال هذا التحليل– رؤيةً تُوائم بين النص الشرعي وواقع الإنسان، دون إفراطٍ في التشديد أو تفريطٍ في التهاون، مما يجعله نموذجًا لفقهٍ يعي تعقيدات النفس البشرية، ويَسعى لِردِّها إلى جادَّة التوحيد برحمةٍ وواقعية.

ثانيا. الأحكام المتعلقة بصاحب الصغيرة:

1. وصف صاحب الصغيرة بالمؤمن:

أشار الباحث مصطفى بن محمد ابن ادريسو إلى أن صاحب الصغيرة –على خلاف صاحب الكبيرة– لا يُنزع عنه اسم الإيمان، وتثبت له جميع الحقوق المترتبة على المؤمن الموفي، كما نَقَلَ عن وائل بن أيوب هذا التوجيه.

وأضاف الباحث أن هارون بن اليمان أكد أن صاحب الصغيرة لا يُوصم بالكفر أو يُخرج من دائرة الإيمان، وهو ما ينسجم مع المنظور العام لأهل السنة في هذه المسألة[1].

يعرض ابن إدريسو موقف الإباضية من صاحب الصغيرة بدقة لكن المقارنة التي عقدها مع أهل السنة بدت سطحية ولم تُدعَّم بتحليل أوجه الاتفاق والاختلاف بينهم بشكل كافٍ، كما أن اقتصاره على النقل عن وائل بن أيوب وهارون بن اليمان دون توسيع القاعدة المرجعية من تراث الإباضية يضعف الاستنتاج، والفقرة تحتاج إلى مزيد من التأصيل الفقهي والعقدي لتبرز فعليًا تميّز الإباضية أو تقاربهم مع غيرهم في هذه المسألة.

2. الحسنات يكفرن الصغائر:

بيَّن الباحث مصطفى بن محمد ابن ادريسو أن الآية الكريمة ﴿**إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ**﴾[2]، فُسِّرت في سياق تكفير الصغائر، حيث نَقَلَ عن عمروس بن فتح تفسيرَ "الحسنات" بالصلوات الخمس، مؤكدًا أنها كفارةٌ للصغائر.

[1]– مصطفى بن محمد ابن ادريسو، الفكر العقدي عند الاباضية، المرجع السابق، ص 337.

[2]– سورة هود، الآية: 144.

كما أورد الباحث حديثًا نَقَلَه هود بن محكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، والذي جاء فيه: «الصَّلَوَاتُ الخَمْسُ، وَالجُمُعَةُ إِلَى الجُمُعَةِ، كَفَّارَاتٌ لِمَا بَيْنَهُنَّ»، مُوضِّحًا أن هذا التفسير يُعَدُّ تأصيلًا شرعيًّا لمسألة تكفير الصغائر[1].

أشار الباحث مصطفى بن محمد ابن ادريسو إلى أن عددًا من العلماء قد اتفقوا على أن الحسنات التي يؤديها العبد تُكَفِّر الذنوب الصغائر، فتجعلها مغفورة ومُحَطَّطة عن صاحبها.

اعتمد ابن إدريسو في تحليله على أدلة قوية لتفسير تكفير الصغائر بالحسنات لكن عرضه جاء تقريريًا دون مناقشة الخلاف الفقهي حول إمكانية شمول التكفير للكبائر بشروط التوبة أو ما إذا كانت هذه الآيات والأحاديث تشمل كل السيئات، كما أن الاستناد إلى تفسير عمروس بن فتح وهود بن محكم يُمثل رأيًا واحدًا داخل المدرسة الإباضية وكان يمكن تعزيزه بمقارنة مواقف أخرى أو توسيع النقاش إلى المدارس الأخرى لتقوية البعد التحليلي.

3. الإصرار:

ويعكس الإصرار قوة العزيمة والثبات أمام التحديات، وهو سمة تُظهر مدى تمسك الفرد بأهدافه ومبادئه، مما يجعله عاملاً حاسمًا في تحقيق النجاح وتجاوز العقبات.

أ. الإصرار بمعنى الرغبة عن التوبة:

يتناول الباحث مصطفى بن محمد ابن ادريسو مفهوم الإصرار في سياق الرغبة عن التوبة، مستشهدًا بكلام محبوب بن الرحيل حول المعصية الصغيرة التي لا تُنزع ولاية صاحبها إلا إذا اتخذها دينًا يدعو الناس إليه ويستمر في الإصرار عليها، ويوضح الباحث أن الإصرار هنا يعني الامتناع عن التوبة، وهو ما يتفق مع رأي الفقهاء الذين أرسلوا رسالة إلى الإمام الصلت، حيث أكدوا أن من يرتكب الصغيرة ولا يتوب عنها بعد الدعوة إلى التوبة يكون قد أظهر عدم رغبته في التوبة[2].

يحسن ابن إدريسو في ربط مفهوم الإصرار بعدم التوبة مستندًا إلى أقوال معتبرة، لكن التحليل يفتقر إلى توضيح دقيق للفارق بين الإصرار الصامت (عدم التوبة) والإصرار الفعّال (الدعوة إلى المعصية)

[1]- مصطفى بن محمد ابن ادريسو، المرجع السابق، ص 338.

[2]- مصطفى بن محمد ابن ادريسو، الفكر العقدي عند الاباضية، المرجع السابق، ص 439.

مما يحدّ من وضوح المفهوم، كما أن توافقه مع رأي "الفقهاء الذين أرسلوا إلى الإمام الصلت" عرض دون تحقيق سياقي كافٍ فكان من الأفضل توضيح خلفيات الرسالة أو الموقف الجدلي المرتبط بها.

ب. الإصرار بمعنى الثبات على المعصية:

يذكر الباحث أن الإصرار قد يعني أيضًا الثبات على المعصية دون النظر إلى استحقارها أو عدمه، ويستشهد بكلام محبوب بن الرحيل الذي يوضح أن من يصر على المعصية دون أن يتخذها دينًا لا يحبط عمله ولا يكفر، لكنه يبقى في خطر بسبب إصراره، كما يشير الباحث إلى أن الإصرار في هذا السياق يرتبط بالتهاون والاستكبار على الذنب، مما يعزز فكرة الثبات على المعصية[1].

طرح ابن إدريسو لمفهوم الإصرار بمعنى الثبات على المعصية جاء موفقًا من حيث استدعاء النصوص الإباضية لكنه لم يُبيّن بوضوح الحدود الفاصلة بين "الخطر" و"الكفر" في حال الإصرار مما قد يُحدث التباسًا لدى القارئ، كما أن الحديث عن الاستكبار والتهاون كان يحتاج إلى دعم بنصوص شرعية أو أقوال أخرى من علماء الإباضية أو المذاهب المختلفة لتقوية التحليل والمقارنة.

4. الإحباط:

بحسب ما أورده الباحث مصطفى بن محمد ابن ادريسو إذا لم يكن هناك إشكال في إحباط صاحب الكبيرة مع اختلاف مفهوم الإصرار الوارد في النصوص، ذلك أن مصيره إلى النار لإتيانه الكبائر التي نهى عنها، ولوجود أدلة تؤكد هذا المصير، فإن في إحباط صاحب الصغيرة –حسب معتقد الإباضية– مشكلاً كبيراً ذلك أن مصيره لم يحدد بارتكابه للصغيرة، وإنما يورد مصيره مقترناً بالإصرار، مما يستدعي عرض مصيره حسب أقسام الإصرار، وهو كالتالي[2]:

- ✓ **إذا كان الإصرار بمعنى الرغبة عن التوبة:** فسيحيط العمل الصالح لصاحبه يوم القيامة، ذلك أن الوارجلاني أورد نصاً ذهب فيه إلى أن الإصرار هو الرغبة عن التوبة، وأكد أن مصير صاحبه إلى النار، فقال: «وأما المصر، والمعاند لربه، والمتمادي على معصيته وارتكبها عمداً، وعول أنه

[1]– مصطفى بن محمد ابن ادريسو، المرجع السابق، ص 440.

[2]– مصطفى بن محمد ابن ادريسو، ص 441.

لا يفارقها أبداً حتى يلقى ربه، فأصر واستكبر فخاب وخسر فلقي ربه غداً في المحشر منكوساً مركوساً، فليس في هذا أيضاً مطمع، إذ لا يليق بحكمة الباري سبحانه إسعافه على إصراره».

- ✓ **إذا كان الإصرار بمعنى الثبات على المعصية:** فينبغي أن نفصل في مصير صاحب الصغيرة بين كون إصراره مع الاستحقار أو بغيره.

يُلاحظ أن الباحث أغفل التمييز الدقيق بين الإحباط والعقوبة كما لم يُوضّح أثر الإصرار على الصغيرة في ضوء النصوص الكلية بل اكتفى بنقل نصوص فردية دون تحليل أوسع أو مقاربة مذهبية مقارنة، وكذلك بقي تفصيل مصير المصر على الصغيرة ناقصًا، مما أضعف الطرح التحليلي.

بعد تتبعي لهذه التحليلات الدقيقة حول أحكام مرتكبي الكبيرة والصغيرة أجد نفسي أمام رؤية فقهية تدمج بين الصرامة في الحفاظ على قدسية التوحيد والمرونة في فهم طبيعة الإنسان الهشّة، فتصنيف مرتكب الكبيرة في منزلة "كفر النعمة" – كحالة وسطى بين الإيمان والكفر – ليس محض اصطلاح كلامي، بل تأصيل شرعي يعكس وعيًا عميقًا بثنائية الروح والمادة في كينونة الإنسان، حيث يُحافظ على حرمة الاعتقاد دون إغلاق باب الرجوع للمذنب[1]، أما تركيز الباحثين على خطورة "الإصرار" – بمعنى التمادي في الصغيرة أو الاستخفاف بها – فيكشف عن بُعد تربوي يربط بين استمرارية الذنب وتآكل الإيمان، كأنما النفس الإنسانية كالنبتة؛ إما أن تُروى بطاعة تنميها، أو تُقتلع جذورها بتمادي المعصية. ويلفت نظري هنا التشابه بين الموقف الإباضي من مرتكب الكبيرة – كفرًا عمليًا لا اعتقاديًا – وبين رؤية المدارس الأخرى التي تُجمع على أن الذنب لا يُسقط أصل الإيمان، مما يؤكد أن الخلاف اللفظي لا يُغطي على التقاطع الجوهري في الحفاظ على التوازن بين عدل الله ورحمته. ولعل الأهم في هذا السياق هو إشارة التحليل إلى الإشكالية المعاصرة لانفصام القول عن الفعل، حيث يُصبح "الإيمان" شكلًا بلا مضمون، فيُذكّرنا بأن الإسلام – في جوهره – دعوة لانسجام الظاهر مع الباطن، فلا خلاص لمصلٍّ يُقيم الصلاة ويُهمل عدلها في تعامله.

[1]– مصطفى بن محمد ابن ادريسو، المرجع السابق، ص 440.

المطلب السادس: التوبة؛ مفهومها وشروطها ومعوقاتها:

مَنَّ الله تعالى على عباده بفتح باب التوبة، وجعله مُتاحًا لكل مُذنبٍ يَشْعُرُ بثقل الذنب ورغبةٍ في التطهير، وهو ما أَكَّدَ عليه الباحث مصطفى بن محمد ابن ادريسو في تحليله لنصوص التوبة، مُبرزًا أن رحمة الله تجلَّت في عدم ربط التوبة بزمنٍ أو حالٍ إلا لحظة الغرغرة أو طلوع الشمس من المغرب، وفي هذا السِّياق يُشير ابن ادريسو إلى تأويل أبي عبد الله محبوب بن الرحيل للآية الكريمة: ﴿**وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ۛ وَأَحْسِنُوا ۛ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**﴾[1]، حيث يرى أن اليأس من رحمة الله بعد الذنب يُعمِّق الهلاك، بينما التوبة مع الإحسان في العمل تُعيد التوازن الروحي والإيماني[2].

رغم أهمية طرح الباحث لمفهوم التوبة إلا أن معالجته بدت تقريرية أكثر من تحليليّة؛ حيث لم يُفصّل في شروط التوبة أو يُقارنها بمواقف الفرق الأخرى، كما لم يُبرز بوضوح أثر التوبة في البناء العقدي الإباضي، مما جعل التناول محدودًا في العمق والجدل الكلامي.

أولا. مفهوم التوبة:

يُعرِّف الباحث ابن ادريسو التوبة بأنها "حركة وجودية تعكس رجوع العبد إلى فطرته النقية بعد صراعٍ مع الذنب"، مُستندًا إلى تعريفها اللغوي والذي يُشير إلى "التَّوْب" كعودةٍ إلى الأصل، وهو يربط بين هذا المفهوم اللغوي ورؤية الشيخ اطفيش الذي شَرَطَ لصحة التوبة الندم الفعلي والإصلاح المادي (كالكفارات) والتخلي عن الذنب، مُضيفًا أن التوبة – وفق تحليله – ليست طقسًا لفظيًا، بل تحوُّلٌ داخلي يُعيد صياغة علاقة العبد بخالقه وبنفسه[3].

ويُبرز ابن ادريسو في دراسته أن شروط التوبة الكلاسيكية (الندم، الإقلاع، العزم على عدم العودة) تُواجَه اليوم بتحدياتٍ وجودية؛ كالإدمان المادي أو الرُّوحي، أو سُلطة العادة، مما يستدعي – بحسب رأيه – توسيع مفهوم "القدرة على التغيير" ليشمل التدريج في الإقلاع، والاستعانة بمنظومة دعم (كالمجتمع والعلماء)، ويُؤكد أن هذا التفسير لا يتعارض مع وجوب التوبة الفورية، بل يُلائم واقع الإنسان

[1]- سورة البقرة، الآية: 195.

[2]- مصطفى بن محمد ابن ادريسو، الفكر العقدي عند الاباضية، المرجع السابق، ص 442.

[3]- مصطفى بن محمد ابن ادريسو، المرجع السابق، ص 447.

المعقَّد، مستدلًّا بقوله تعالى: ﴿**فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنفِقُوا خَيْرًا لِّأَنفُسِكُمْ ۗ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾[1].

قدّم الباحث تعريفًا عميقًا ووجوديًّا للتوبة إلا أن الخلط بين المفهوم الشرعي والتحليل النفسي المعاصر قد يُضعف الدقة الفقهية كما أن توسيع مفهوم التوبة ليتناسب مع التدرج قد يثير إشكالًا شرعيًّا حول شرط الإقلاع الفوري، وكان من الأجدر توضيح حدود هذا التوسيع في ضوء النصوص الشرعية وآراء العلماء.

ويُحلِّل ابن ادريسو أبرز المعوقات النفسية والاجتماعية للتوبة مثل[2]:

- ✓ **الاستخفاف بالذنب:** نتيجة ضعف الوازع الديني أو الانخراط في بيئة تُعظِّم الشهوات.
- ✓ **الاغترار بسهولة التوبة:** حيث يُصبح الاعتذارُ صيغةً مكرورةً دون تغييرٍ حقيقي.
- ✓ **اليأس من القبول:** وهو ما يراه أخطر المعوقات، مستشهدًا بتحذير ابن الرحيل من أن اليأس يُحوِّل الذنبَ إلى "هوية" يصعُب التحرر منها.

ويُضيف أن علاج هذه المعوقات يبدأ بتفعيل مفهوم المحاسبة الذاتية، وربط التوبة بفلسفة الأمل في النصوص الدينية، كقوله تعالى: ﴿**قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ**﴾[3].

أحسن ابن إدريسو في تشخيص المعوّقات النفسية والاجتماعية للتوبة، لكن التحليل يفتقر إلى التمييز بين البُعد الأخلاقي والفقهي للذنب مما قد يؤدي إلى خلط بين ضعف الشعور بالذنب كحالة نفسية وبين سقوط المسؤولية الشرعية، كما أن التركيز على الجانب الوجداني دون بيان حدود "الرجاء" قد يُفضي إلى التراخي في التوبة.

[1]- سورة التغابن، الآية: 08.

[2]- مصطفى بن محمد ابن ادريسو، الفكر العقدي عند الاباضية، المرجع السابق، ص 448.

[3]- سورة الزمر، الآية: 53.

ثانيا. شروط قبول التوبة:

في إطار بحث شروط التوبة النابعة من القلب يقدم الأستاذ حمو بن عيسى الشيهاني تحليلاً مستوحىً من أفكار الشيخ بيوض، مبرزاً ثلاثة أركان جوهرية لا تقبل التوبة إلا بها، وهي بمثابة أعمدةٍ تُعيد بناء الإيمان من جديد[1]:

1. الندم:

إن الكلمات المجرَّدة لا تكفي لتحقيق التوبة، فكما يصف الشيهاني نقلاً عن الشيخ بيوض: "البعض يظنُّ أن ترديد الأذكار بِسَبَحةٍ بين الأصابع كافٍ لغفران الذنوب، بينما عيناه تبحثان عن شهوةٍ جديدة!"، وهنا يَكمن الخلل: الندم الحقيقي هو انكسار القلب وليس حركة اللسان. فلو كان الندم شجرةً، لكانت جذورها ممتدةً في أعماق الضمير، تُنبِت عملاً صالحاً بدل الذنب. وكما في قوله تعالى: ﴿**وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَىٰ**﴾[2]، فالتوبة ليست طقساً شكلياً، بل هي ولادةٌ جديدة للإيمان.

يعرض الشيهاني مفهوم التوبة بنَفَسٍ وجداني مؤثّر يُقرّب المعنى إلى القارئ من خلال أمثلة واقعية وصور بلاغية قوية، غير أن التركيز المكثّف على "الندم" في هذا الجزء رغم أهميته جاء على حساب توضيح الركنين الآخرين (الإقلاع عن الذنب، والعزم على عدم العودة) واللذين يُفترض أن يُستكما في التحليل، كما أن بعض التعابير ـــكعبارة "ولادة جديدة للإيمان"ـــ تحتاج إلى ضبط دقيق حتى لا تَخرج عن المفهوم العقدي المنضبط للتوبة خصوصًا في السياقات الأكاديمية، ومع ذلك نجح الكاتب في إبراز التوبة كتحوُّلٍ داخلي حقيقي لا مجرّد مظهر.

2. العزم على عدم العودة إلى الذنب:

ولا يَقف الأمر عند الندم بل لا بد من عَزمٍ صادق يقطع الطريق على العودة إلى الذنب، ويُشير الشيهاني إلى أن التائب الحقيقي كالمسافر الذي يُجدّد زاده كلما تعثّر، فـ"إن زلّت قدمه، جَدَّد التوبة".

[1]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 334.

[2]- سورة طه، الآية: 82.

هذا العزم ليس وَعْداً مؤقتاً، بل هو انعكاسٌ لتجديد الإيمان، كما تُوضح الآية الكريمة: فالإيمان بعد التوبة يَمنح القوة لاختيار الهدى بعد الضلال[1].

يعتمد الشيهاني مجددًا على الأسلوب الخطابي والتصويري دون تدقيق في المفهوم الفقهي لـ"العزم على عدم العودة" إذ لا يوضح هل يُشترط أن يكون العزم حاسمًا أم يكفي غلبة الظن وهي مسألة خلافية بين الفقهاء، كما أن الاعتماد على المجاز (التائب كالمسافر) يُضعف الجانب العلمي التحليلي، ويغيب التوثيق الدقيق للآية المذكورة أو تفسيرها الفقهي الداعم.

يعرض الشيهاني مفهوم العزم على عدم العودة بلغة وجدانية جميلة ويُحسن توظيف الصورة الفنية في تشبيه التائب بالمسافر المتجدد، غير أن التحليل يفتقر إلى التأصيل الفقهي الدقيق إذ لم يُحدّد الرأي المرجّح في مسألة العزم (هل يشترط الجزم أم تكفي نية صادقة يُغلب فيها الظن؟) وهي مسألة خلافية معروفة، كما أن اعتماد الأسلوب الخطابي والمجاز (دون توثيق الآية الموحى بها أو بيان مصدرها) قد يُقلل من القيمة الأكاديمية للنص، والتوازن بين الخطاب الروحي والتحليل العلمي كان ممكنًا لو دُعّم النص بآراء فقهاء أو تفاسير معتمدة تُثبّت أركان التوبة في السياق الإباضي أو الإسلامي العام.

3. رد المظالم:

أما الركن الثالث فهو الأكثر تحدياً: إصلاح ما أفسده الذنب، فقد حذّر الشيهاني – استناداً إلى توجيهات الشيخ بيوض – من الوهم القائل بأن "الحسنات تَمحو السيّئات" دون تحقيق العدل. فلو سرق إنسانٌ مالاً، لن تُغني الصلاة عن ردّه إلى أصحابه! وهنا يتجلّى معنى قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ**﴾[2]، إذ لا تُقبل الحسنات إلا بشرط تصحيح الخطأ. فالمغفرة الإلهية تَمُرُّ حتماً عبر بوابة العدالة الإنسانية[3].

يُحسِن الشيهاني في التأكيد على شرط رد المظالم لكنه يُقدّم المسألة بطرح وعظي ينقصه التفصيل الفقهي، كبيان الفروق بين حقوق الله وحقوق العباد، وحدود وجوب الرد في كل حالة، كما أن تفسيره

[1]- حمو بن عيسى الشيهاني، المرجع السابق، ص 335.

[2]- سورة هود، الآية: 114.

[3]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 334.

للآية: ﴿**إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ**﴾ يخضع لتأويل خاص دون عرض التفسيرات المتعددة لها، مما يُضعف الحياد الأكاديمي.

الشيهاني أحسن في إبراز أهمية ردّ المظالم لكن طرحه بقي وعظيًا أكثر منه فقهيًا حيث أغفل التفصيل في التفريق بين حقوق الله وحقوق العباد، كما أن تأويله للآية اقتصر على رؤية خاصة دون عرض أقوال المفسرين مما يحدّ من الطرح العلمي المتوازن.

ثالثا. معوقات التوبة:

يُبرز الأستاذ حمو بن عيسى الشيهاني أربعة عوائق كبرى تعترض طريق التوبة النابعة من القلب، مستندًا إلى تفسيرات الشيخ بيوض للقرآن والسنة. هذه العوائق ليست حواجز مادية فحسب، بل هي فخاخٌ نفسية وروحية تُبعد الإنسان عن الإنابة إلى الله[1]:

1. تزيين الشيطان سوء العمل:

يقول الشيهاني: "الشيطان يصوّر المعصية كعملٍ مشروع، فيظن المذنب أنه يحسن صنعًا!"، مستشهدًا بقوله تعالى: ﴿**أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا**﴾[2].

هذا التزيين أشبه بِ سرابٍ يخدع الضمير، حيث يُصبح الذنب جزءًا من هوية المرء، فيرفض النصيحة ويستهزئ بالتوجيه، ويَصف الشيخ بيوض هذه الحالة بأنها "مرضٌ روحي مُزمن"، فالمصائب الدنيوية تنتهي بالموت، أما الأمراض النفسية الناتجة عن غياب الندم فتستمر عواقبها إلى ما بعد القبر. الحل؟ اليقظة الروحية، والاستعاذة بالله من شرور النفس والشيطان.

يعرض الشيهاني فكرة تزيين المعصية بطريقة مؤثرة بلاغيًا لكنه يغلب الجانب الإنشائي على التحليل العلمي كما يغيب التمييز بين التزيين النفسي الذاتي والتزيين الشيطاني في ضوء المدارس التفسيرية المختلفة، وكذلك لا يُبيّن كيف تُعالج هذه الحالة من منظور تربوي أو فقهي عملي، مما يجعل الطرح محدود الأثر من الناحية التطبيقية.

[1]- حمو بن عيسى الشيهاني، لمرجع السابق، ص 335.

[2]- سورة فاطر، الآية: 08.

الشيهاني عرض مفهوم تزيين المعصية بأسلوب إنشائي مؤثر لكن طرحه يفتقر إلى التحليل العلمي والتمييز بين التزيين الشيطاني والنفسي في ضوء المدارس التفسيرية، كما غاب عنه الجانب التربوي والفقهي العملي في معالجة الظاهرة مما قلل من القيمة التطبيقية للنص.

2. الشك في المصير:

ويُشير الشيهاني إلى أن التراخي في استحضار يوم القيامة يُضعف الوازع الأخلاقي، مستندًا إلى قوله تعالى: ﴿**أَلَا يَظُنُّ أُولَٰئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾[1]، فمن يعتقد أنه لن يُحاسَب على صغائر الأمور وكبائرها، يستسهل المعصية. لكن القرآن يربط بين خَشية الموقف العظيم وقدرة الإنسان على كبح الهوى: ﴿**وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ**﴾[2]، لذا يطالب الشيهاني المؤمن بتربية نفسه على اليقين بالآخرة، كسلاحٍ ضد الشكوك[3].

يعرض الشيهاني المعوق بشكل جيد من الناحية الوعظية، لكن يُلاحظ غياب التفصيل العقدي لمفهوم "الشك في المصير" وحدوده: هل المقصود به الشك الكلي أم ضعف اليقين؟ كما أن استخدام الآيات لم يُدعّم بتحليلٍ تفسيري دقيق أو مقارنات مع مواقف الفرق الإسلامية المختلفة من الإيمان بالآخرة، مما يجعل الطرح أقرب للتأمل الإيماني منه إلى الدراسة العلمية التحليلية.

تناول الشيهاني مسألة الشك في المصير بأسلوب وعظي مؤثر لكنه أغفل التفصيل العقدي في تحديد طبيعة الشك ولم يُدعّم الآيات بتحليل تفسيري أو مقارنات عقدية، مما جعل الطرح أقرب إلى التأمل الإيماني منه إلى المعالجة العلمية المتخصصة.

3. الاغترار برحمة الله:

ويَحذِّر الشيهاني من فهمٍ مُشوَّه لرحمة الله حيث يظن البعض أن سِعتها تعني غفران الذنوب دون توبة! ويستدل بقوله تعالى: ﴿**وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ۚ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ**﴾[4].

---

[1]- سورة المطففين، الآية: 04-06.

[2]- سورة النازعات، الآية: 40-41.

[3]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 333.

[4]- سورة الأعراف، الآية: 156.

والتقوى هنا مِفتاح الرحمة فالمغفرة ليست "بطاقة ائتمان" تُصرف دون شرط بل هي عقدٌ بين العبد وربّه: التوبة شرطٌ لتنزُّل الرحمة، ويضرب الشيخ بيوض مثالًا: "من يرمي نفسه في النار ويقول: ربي رحيم، أليس مُستهترًا؟!".

الشيهاني يُسلّط الضوء على مسألة مهمة، لكنه يختزل مفهوم الرحمة الإلهية في بُعد واحد دون مناقشة توازنها مع العدل أو استعراض مواقف المدارس العقدية (مثل المرجئة أو الخوارج) في فهمهم للرحمة والمغفرة، كما أن المثال المستخدم (رمي النفس في النار) يُبَسّط القضية بشكل مفرط ولا يرقى لمستوى التحليل العلمي الذي يُنتظر في أطروحة أكاديمية.

4. عدم الاتعاظ بالمصائب:

ويُؤكد الشيهاني أن المصائب ليست عقابًا دائمًا، بل جرس إنذارٍ إلهي، كما في قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ**﴾[1]، لكن الشيطان يُزيّن للإنسان أن يُلقي باللوم على الخارج (الحظ، الظروف، الآخرين) ليُبقيَه في دائرة الذنب، وهنا يُذكّر الشيهاني بمصير المنافقين يوم القيامة: ﴿**ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا**﴾[2]، فالنور الحقيقي يُؤخذ من الدنيا بالتوبة والعمل الصالح، لا بالتعلل بالأعذار.

طرح الشيهاني يحمل رؤية وعظية نافعة لكنه لم يُفرّق بين الابتلاء التربوي والمصيبة التأديبية في الفهم القرآني كما أن توظيف الآيات جاء بلا توضيح سياقها التفسيري الكامل، وربط مصير المنافقين بعدم الاتعاظ بالمصائب فيه تعميم غير دقيق وكان من الأفضل دعم الطرح بآراء المفسرين أو الفقهاء لتقوية الجانب العلمي.

رابعا. وقت التوبة:

يؤكد حمو بن عيسى الشيهاني – انطلاقاً من تفسيرات الشيخ بيوض – أن التوبة ليست خياراً مؤجلاً، بل هي سباق مع الزمن تُحدّد نهايته لحظة خروج الروح، وفي تحليله لهذا البُعد الزمني يقدّم رؤيةً تربط بين رحمة الله الواسعة وحتمية الموت المفاجئ:

[1]- سورة الشورى، الآية: 30.

[2]- سورة الحديد، الآية: 13.

يستشهد الشيهاني بقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا**﴾[1]، موضحًا أن "مِن قَرِيبٍ" تعني الفوريّة وليس التسويف. فالتأخير يشبه مَن يرمي بنفسه في البحر ويطلب النجاة بعد غرقه!

ويُحذِّر من مصير مَن يُشبهون فرعون الذي أراد التوبة عند معاينة الموت: ﴿**حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنتُ...**﴾[2]، فرفض الله توبته لأنها جاءت بعد فوات الوقت. هكذا يتحوّل التسويف إلى انتحار روحي!

الشيهاني قدم تأكيدًا مهمًا على ضرورة المبادرة في التوبة وعدم تأجيلها مستندًا إلى أدلة قرآنية قوية، لكن طرحه يتسم بالوعظ أكثر من التحليل العلمي العميق، حيث لم يُناقش الفروق الفقهية حول وقت التوبة وحدودها، كما لم يُعرَض آراء العلماء المختلفين في هذا الجانب مما يحد من شمولية الطرح الأكاديمي.

ويفسِّر الشيهاني "الجهالة" في الآية الكريمة ليس كعذرٍ للذنب، بل كـ حالةٍ مؤقتة يجب الخروج منها سريعاً، فالله يعطي العبد عمراً كفرصةٍ للتذكر، لكن البعض يستهلكها في التمادي، كسائقٍ يسرع نحو منحدرٍ خطرٍ وهو يُغلق عينيه!، ويستذكر كلام الشيخ بيوض: "لو علم العبد أنّ عمره هو رصيده الوحيد لاستثمر كل لحظة في الهروب من ذنوبه"[3].

الشيهاني يعالج موضوعًا محوريًا في التوبة لكن تحليله يبقى مرتبطًا بالمأثور التفسيري التقليدي دون توسيع للنظرة العقدية أو الفقهية الحديثة مثل مناقشة إمكانية التوبة في لحظات الموت أو حالات الندم القلبي الأخيرة وهي مسائل خلافيّة بين العلماء، كما يعتمد على صور بلاغية قوية لكنها تقلل من الحياد الأكاديمي مما يجعل الطرح أقرب إلى الخطاب الدعوي منه إلى البحث العلمي الموضوعي.

ويشبّه الشيهاني مُماطِل التوبة بمَن يبني بيتاً على حافة بركان، مُعتقداً أنه سيُصلحه قبل الثوران! فحقيقة الموت المجهولة – كما يذكر – تُشبه إعصاراً يأتي بلا موعد، ويستدل بقول النبي ﷺ: «أَكْثِرُوا ذِكْرَ هَاذِمِ اللَّذَّاتِ» (الموت)، فمفتاح التوبة الناجحة هو استحضار الموت كحاضرٍ لا كغائب.

[1]- سورة النساء، الآية: 17.

[2]- سورة يونس، الآية: 90.

[3]- حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض، المرجع السابق، ص 336.

ويُنهي الشيهاني إلى أن "التوبة ليست بطاقةُ "اغفر لي" تُقدّم عند المحاسبة، بل هي جواز السفر إلى النجاة"، فكما يربط الشيخ بيوض بين القبول الشرطي للتوبة والتوقيت يُذكِّر الشيهاني بأن رحمة الله مَظلّةٌ مفتوحةٌ حتى اللحظة الأخيرة، لكن من ينتظر لحظة الغرغرة كمن يطلب إنقاذاً بعد أن يبتلعه البحر!.

الشيهاني يستخدم صورًا بلاغية قوية للتأكيد على أهمية الاستعجال في التوبة لكن أسلوبه يميل إلى الجانب الوعظي أكثر من التحليل الأكاديمي الموضوعي، كما يغيب فيه توثيق دقيق للأحاديث والنصوص المفسرة ويعتمد بشكل كبير على الاستعارات دون استعراض للآراء الفقهية المتنوعة بشأن فرصة التوبة حتى اللحظة الأخيرة، ولكن الشيهاني يعالج موضوع التوبة بأسلوب بلاغي مقنع لكنه يعتمد بشكل كبير على التفسيرات التقليدية دون استحضار المناقشات العقدية أو الفقهية الحديثة، خصوصاً حول إمكانية التوبة في لحظات الموت. هذا يحدّ من عمق الطرح العلمي ويقربه أكثر إلى الخطاب الدعوي، مع ضعف في الحياد الأكاديمي والتنوع المنهجي.

خاتمة الفصل:

وفي ختام هذا الفصل يمكن القول بأن القضاء والقدر يمثلان ركنًا أساسيًا من أركان الإيمان التي لا يستقيم إيمان المسلم بدونها، وقد بيّن علماء الاباضية من خلال تعريفاتهم وتفسيراتهم المختلفة أن القضاء هو علم الله الأزلي بحال مخلوقاته بينما القدر هو تنفيذ هذا العلم في الواقع، كما أظهرت أبعاد الإيمان بالقضاء والقدر أثرًا عميقًا في حياة المسلم من خلال التوكل، والصبر، والاستسلام لأحكام الله عز وجل والثبات على الحق، وعلى الصعيد الآخر فإن عنصر الأسماء والأحكام سلطنا الضوء فيه على الفروق الجوهرية بين الإيمان والكفر وأقسام الكفر المختلفة، وما يترتب على المعصية من آثار، والتوبة وما لها من مانع من إنفاذ الوعيد إذا اجتهد فيها المذنب، وإذا لم يتب توجّه إليه الوعيد.

خاتمة

خاتمة

بعد تتبع مسار الفكر العقدي الإباضي في الجزائر تكشف الدراسة عن بنية فكرية تميّزت بالقدرة على الجمع بين الحفاظ على الهوية المذهبية والانفتاح على متغيرات الواقع المعاصر، فالفكر الإباضي لم يُختزل في كونه موروثًا تقليديًا بل تطور في إطار منظومة عقدية مرنة استندت إلى أصول راسخة واستجابت في الوقت نفسه لتحديات العصر، وقد عُرف هذا الفكر باعتداله ورفضه للغلو واعتماده على الحوار والسلم كخيار للإصلاح وهو ما تجلّى منذ البدايات على يد مؤسس المذهب الإمام جابر بن زيد، الذي أسّس لمنهج يوازن بين النقل والعقل، ويسعى إلى تقديم قراءة عقلانية للثوابت العقدية دون الوقوع في التعصب أو الجمود.

ففي الجزائر مثل الإباضية نموذجًا لصمود الهوية الدينية والثقافية عبر القرون، فبفضل نظام "العزابة" الاجتماعي، الذي يرتكز على التكافل وحفظ الحقوق، استطاعوا الحفاظ على كيانهم رغم التقلبات التاريخية، ولم يقتصر دور العقيدة عندهم على الجانب النظري، بل تحولت إلى ممارسة يومية تجسد في العدل في توزيع المياه، وإدارة الشؤون العامة بروح المشاورة، واحترام التعددية داخل المجتمع، وهذا يبرز أن التوحيد في المنظور الإباضي ليس شعارًا مجردًا، بل مشروعًا أخلاقيًا يربط بين الإيمان بالله وإقامة العدل بين الناس.

أما الإيمان بالغيب – كالإيمان بالملائكة واليوم الآخر – فلم يكن بابًا للهروب من واقع الحياة بل حافزًا لتعميق المسؤولية الفردية والجماعية، ففكرة الحساب والعقاب مثلًا، تحولت عندهم إلى رقابة ذاتية تُحوّل الأخلاق إلى سلوك عملي، كالصدق في المعاملات، والشفافية في إدارة الأوقاف، والحرص على نظافة البيئة كجزء من العبادة، كما أن ربط الإيمان بالقضاء والقدر بحرية الإرادة البشرية جعل الفرد الإباضي يدرك أنه مسؤول عن اختياراته، دون أن يُلقي باللوم على الظروف، وهو ما عزز ثقافة المبادرة والعمل في مجتمعاتهم.

وفي العصر الحديث واجه الإباضية الجزائريون تحديات جديدة كالانزياح نحو العولمة وانزياح الهويات المحلية، إلا أنهم استطاعوا – من خلال رموزهم الفكرية كالشيخ بيوض – تجديد الخطاب الديني دون قطيعة مع التراث، فمشاريع الإصلاح التعليمي، والانخراط في النضال الوطني ضد الاستعمار، وإدارة الحوار مع المذاهب الأخرى، كلها شواهد على قدرة الفكر الإباضي على تقديم إجابات عملية

لإشكالات الواقع، فالمذهب لم يُغلق باب الاجتهاد بل ظل يؤكد على ضرورة فهم النصوص الشرعية في ضوء مقاصدها مع الحفاظ على الثوابت.

وفي الأخير تقدم هذه الدراسة الفكر العقدي الإباضي الجزائري كنموذج يُلهم في زمن الاستقطابات الدينية والفكرية، فقدرته على الجمع بين الثبات على الأصول والمرونة في الفروع، وبين الانتماء الإسلامي العميق والخصوصية المحلية، تجعل منه مرآة تعكس جوهر الإسلام القائم على الوسطية والعدل، ولا شك أن استمرار هذا النموذج رهن بقدرته على تطوير أدواته، وتفعيل الحوار مع كل التيارات، ليظل جسرًا بين التراث والحداثة، وشاهدًا على أن الإسلام —حين يُفهم بمنهج متوازن— قادر على صناعة حضارة إنسانية راقية.

ومن خلال دراسة وتحليل لعقيدة الاباضية المعاصرة استطاعت الدراسة أن تتوصل إلى النتائج التالية:

- ✓ تميز الفكر العقدي الإباضي بتماسكه الداخلي واستقلاله المفاهيمي، حيث يعتمد على مصادر واضحة (القرآن، السنة، العقل)، ويقوم على أصول كالتوحيد والعدل والحرية في الاعتقاد.
- ✓ أظهر التحليل أن الإباضية يعرّفون العقيدة بوصفها التزامًا فكريًا وسلوكيًا وليس مجرد إيمان نظري.
- ✓ تمسك الفكر الإباضي بالتوحيد المطلق مع تأكيد على تنزيه الله تعالى ونفي التشبيه.
- ✓ شهدت المفاهيم تطورًا في طريقة عرضها، حيث أعاد المعاصرون — خاصة الشيخ بيوض — تقديم التوحيد بلغة عقلانية، منفتحة على قضايا الحداثة كالعلمانية والإلحاد، دون المساس بجوهر العقيدة.
- ✓ إن الفكر الإباضي يُعلي من مكانة الأنبياء ويؤكد عصمتهم، ويركز على البعد الأخلاقي للنبوة.
- ✓ وظّف علماء الإباضية مفاهيم النبوة لتأكيد الرسالة الإصلاحية في الفكر المعاصر، وتمت إعادة قراءة المعجزات بوصفها دلالات هداية لا مجرد خوارق.
- ✓ يؤمن الإباضية بالسمعيات (اليوم الآخر، الجنة، النار، الشفاعة...) لكن بتفسير عقلاني معتدل.

- ✓ أثّر الانفتاح المعرفي والتحديات المعاصرة في تقديم السمعيات بأسلوب توعوي بعيد عن التهويل، خاصة في ما يخص عذاب القبر والشفاعة.
- ✓ إن الفكر الإباضي يتمسك بمبدأ "لا جبر ولا تفويض" بل "أمر بين أمرين"، ويؤكد مسؤولية الإنسان عن أفعاله.
- ✓ تم تحديد عرض مسائل الإيمان والكفر والمعصية عبر منظور اجتماعي-أخلاقي؛ فتم التأكيد على أهمية التوبة، ورفض التكفير، والتمييز بين الأحكام الفردية والعامة.
- ✓ عالج علماء العصر كإبراهيم بيوض هذه المفاهيم بما يضمن الانسجام بين الثوابت العقدية وروح العصر.

وفي ختام هذه الرحلة البحثية، نأمل أن تسهم هذه الدراسة في تسليط الضوء على النموذج الإباضي الجزائري كتجربة عقدية معاصرة تجمع بين الاعتدال الفكري والتطبيق العملي، مع التأكيد على أن فهم هذا التراث ليس غاية في حد ذاته، بل سبيل لتعزيز الحوار المذهبي داخل الأمة الإسلامية، انطلاقًا من إيماننا بأن التنوع – حين يُدار بحكمة – يُثري الفكر الإسلامي ولا يُضعفه، إن استحضار القيم العقدية للإباضية، كالعدل والشورى والتوازن بين النقل والعقل، يُقدم إجابات عملية لتحديات العصر، من خلال نموذج جزائري أثبت أن الخصوصية المذهبية قادرة على الاندماج في النسيج الوطني دون تناقض. وهكذا يصبح استكشاف الفكر الإباضي خطوة نحو بناء وحدة إسلامية قائمة على الاعتراف المتبادل واستلهام المشتركات التي تُعيد للأمة دورها الحضاري، مع الحفاظ على أصالة الهوية في عالم تتجاذبه الصراعات الفكرية.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية:

❖ **القرآن الكريم**

أولا: الكتب:

1. أحمد بن سعيد أبي عثمان بن عبد الواحد، بدر الدين الشماخي، كتاب السير للشماخي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1987.
2. أحمد بن سعيد بن سليمان بن علي بن يخلف الدرجيني، طبقات المشائخ بالمغرب، تحقيق وطباعة إبراهيم طلاي، ج 02،1974 .
3. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح البخاري، المكتبة السلفية، مصر، ج01، 1390هـ.
4. أحمد بن محمد علي المقري الفيومي، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، د ت.
5. أحمد توفيق المدني، هذه هي الجزائر، مكتبة النهضة المصرية، د ط، القاهرة، 2001.
6. أحمد سليماني، تاريخ المدن الجزائرية، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2007.
7. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام المعتزلة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1985.
8. أنور الجندي، الإسلام والمصطلحات المعاصرة، دار الهداية، ط 1، 1997.
9. إبراهيم بيوض، في رحاب القرآن :سورة الشورى، تحقيق :عيسى بن محمد الشيخ بالحاج، ج17 ، نشر جمعية التراث – القرارة، المطبعة العربية غرداية، 2008.
10. ابن ادريسو، مصطفى بن محمد، الفكر العقدي عند الاباضية حتى نهاية القرن الثالث الهجري، جمعية التراث، غرداية، 2003.
11. البَرَادي، الجواهر المنتقاة في إتمام ما أخل به كتاب الطبقات، الكتاب والوثائق المصرية، القاهرة، د ت.
12. عبد الجبار الهمذاني، شرح الأصول الخمسة، مطبوعات جامعة الكويت، تح :فيصل بدير عون، 1998.

13. الجرجاني، التعريفات، تح :محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 2، 2003.
14. الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الفكر العربي، بيروت لبنان، ط 1، 1405 هـ.
15. الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 1، 1991.
16. الجّعبيري، فرحات بن علي، البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية، ج02 ، مكتبة الاستقامة، مصر، د ت.
17. الرازي مختار الصحاح، تحقيق :محمد خياط وحمزة فتح الله، دار البصائر، مؤسسة الرسالة، بيروت، دمشق، 1987.
18. الراشدي، مبارك بن عبد الله بن حامد، الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة التميمي وفقهه، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان، 1993.
19. أبي الربيع سليمان الباروني، مختصر تاريخ الاباضية، ط3 ، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، الأردن، 2003.
20. عبد الرحمن الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، دار مكتبة الحياة، بيروت، ج 01، 1965.
21. عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ بن خلدون، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج 07، 1978.
22. ابن الصغير، أخبار الأئمة الرستميين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986.
23. أبي العباس أحمد بن سعيد الشماخي، كتاب السير) سير علماء ومشايخ جبل نفوسة(، طبع حجر، الجزائر، د ت.
24. عبد العزيز سالم، تاريخ المغرب والأندلس، ط2 ، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 1982.
25. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 6، 1998.
26. أبو القاسم ابن إبراهيم البرادي الدمَّري، كتاب الجواهر المنتقاة فيما أخل به كتاب الطبقات، ط01 ، دار الحكمة، لندن، 2014.
27. أبي القاسم عبد الرحمان بن عبد الله ابن عبد الحكم القرشي المصري، فتوح مصر وأخبارها، مطبعة بريل، ليدن، 1930.

28. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج01 ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية الجزائر، 1990.

29. أبو المعالي عبد المالك الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح :أسعد تميم، ط 01، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1985.

30. الهرّاس، محمد بن خليل حسن، شرح العقيدة الواسطية، ويليه ملحق الواسطية، دار الهجرة للنشر والتوزيع – الخبر، السعودية،1415 هـ.

31. الوارجلاني، عبد الكافي (أبو عمار)، آراء الخوارج الكلامية – كتاب الموجز، ج 01، موفم للنشر، الجزائر، 2013.

32. الوارجلاني، يوسف بن إبراهيم بن مناد السدراتي، الدليل والبرهان لأهل العقول، ط 02، ج 03، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1997.

33. امحمد بن يوسف اطفيش:

- ✓ شامل الأصل والفرع، تح: ابراهيم طالي، ج 01، ط 02، المطبعة العربية، غرداية، 1896.
- ✓ شرح عقيدة التوحيد، تح: مصطفى بن الناصر وينتن، ط 01، المطبعة العربية، نهج طالبي احمد غرداية، غرداية، 2001.
- ✓ تيسير التفسير، مطبعة عيسى البابي الحلبي، نشر وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ج 02، 1406هـ-1986م.
- ✓ هميان الزاد إلى دار الميعاد، مطابع سجل العرب، نشر وزارة التراث القومي والثقافة، ط 01، ج 02، عمان، 1980.

34. الشيخ بالحاج، قاسم بن أحمد، الشيخ علي يحي معمر أضواء على شخصيته وفكره، ط01 ، جمعية التراث، غرداية، 2003.

35. بكير بن سعيد أعوشت:

- ✓ أضواء إسلامية على المعالم الإباضية، بيانها، حقائقها، تاريخها، المطبعة العربية، غرداية، 1999.
- ✓ ميزاب يتكلم تاريخياً – عقائدياً – اجتماعياً، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، 1993.

✓ مسلمات صالحات في روضة الإيمان (مع أحمد بن حمو كروم)، المطبعة العربية، غرداية، د ت.

36. بن بكير يوسف، الحاج سعيد، تاريخ بني ميزاب، دراسة اجتماعية واقتصادية وسياسية، الجزائر، 2007.

37. بير كوبلي، مدخل إلى دراسة الإباضية وعقيدتها، ترجمة :عمار الجلاصي، مطبعة ربانيت ماروك، المغرب، 2006.

38. تبغورين بن داوود بن عيسى الملشوطي، أصول الدين أو الأصول العشرة عند الاباضية، تحقيق: ونيس الطاهر عامر، ط01 ، مكتبة الجيل الواعد، عمان، 2005.

39. ابن تيمية، النبوات، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، 1985.

40. جار الله محمود بن عمر الزمخشري، المنهاج في أصول الدين، مكتبة مركز بدر العلمي والثقافي، صنعاء، د ت.

41. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994.

42. جيلالي بن محمد بن عبد الرحمن، تاريخ الجزائر العام مما قبل التاريخ حتى547 هـ1153/م، دارة الأمة للنشر والتوزيع، ج 1، الجزائر، 2014.

43. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 04، ط 01، دار المعرفة، بيروت، 2005.

44. أبو حفص عمرو بن جميع، مقدمة التوحيد وشروحها، تصحيح وتعليق :إبراهيم اطفيش، القاهرة – مصر، 1353 هـ.

45. حمو بن عيسى الشيهاني، الفكر العقدي عند الشيخ بيوض وآثاره في الإصلاح، ط 01، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2011.

46. خضير بن بكير بابا واعمر، الإمام إسماعيل الجيطالي وفكرة العقدي، ط 01، جمعية التراث، غرداية، 2009.

47. ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب، تح :خليل شحادة، دار الفكر، ط 02، ج 01، بيروت، 1998.

48. دبوز علي محمد، تاريخ المغرب العربي الكبير، ج 01، مؤسسة توالت الثقافية، الجزائر، 2010.

49. أبو زيد عبد الرحمان، حقيقة الفكر الإسلامي، ط 01، دار المسلم، الرياض، 1415هـ.

50. سالم بن هلال الخروسي، الفكر السياسي عند الاباضية والزيدية، ط1 ، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2006.

51. سلمة بن مسلم العوتبي، كتاب الضياء، ج02 ، ط01 ، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، 2015.

52. سليمان بن عبد السلام بن حسان وسياني، سير الوسياني، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، 2009.

53. شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ج 05، 1995.

54. طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية المعاصرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط 02، 1993.

55. أبو عبد الله الحسين، شرح المعلقات السبع، ط 02، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ/ 1985م.

56. عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، ج 1، عالم الكتب، بيروت، د ت.

57. علي بن فضال المجاشعي، شرح عيون الإعراب، تحقيق :حنا جميل حداد، مكتبة المنار، الأردن، 1985.

58. علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، ط 01، بيروت، 1983.

59. علي يحي معمر:

- ✓ الإباضية بين الفرق الإسلامية عند كتاب المقالات في القديم والحديث، المطبعة العربية غرداية، الجزائر، 1987.
- ✓ الإباضية دراسة مركزة في أصولهم وتاريخهم، مكتبة وهبة، القاهرة، 1987.
- ✓ الإباضية في موكب التاريخ، ط03 ، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، عمان، 2008.

60. عمار طالبي، آراء الخوارج الكلامية: الموجز لأبي عمار عبد الكافي الأباضي، ج 02، موفم للنشر، الجزائر، 2013.

61. عمر سليمان الأشقر، الرسل والرسالات، ط 02، مكتبة الفلاح، الكويت، 1983.

62. عمرو خليفة النامي، دراسات عن الإباضية، تر: ميخائيل خوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2001.

63. عوض خليفات، نشأة الحركة الإباضية، مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1975.

64. فرحات الجّعبيري، البعد الحضاري للعقيدة عند الاباضية، مكتبة الاستقامة، ج 02، مصر، 1987.

65. فرحات بن علي الجعبيري عاشور بن يوسف، العقيدة 02، معهد القضاء الشرعي والوعظ والإرشاد، ط 04، سلطنة عمان، 1428هـ.

66. أبو قحطان، السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ج 02، 1986.

67. لواب بن سلام التوزري المزاتي، الإسلام وتاريخه من وجهة نظر إباضية (بدء الإسلام وشرائع الدين)، ط 01، دار صادر، بيروت، 1985.

68. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مطابع دار المعارف، ط 01، ج 02، مصر، 1973.

69. مجموعة باحثين، معجم مصطلحات الاباضية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ج 02، عمان، 2011.

70. محمد الطمار، الروابط الثقافية بين الجزائر والخارج، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983.

71. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، د ت.

72. محمد عبد الفتاح عليان، نشأة الحركة الإباضية في البصرة ومناقشة عدوى تأسيس جابر بن زيد لها وعلاقتها بالخوارج، ط 01، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، 1994.

73. محمد على البحار، اتجاهات تجديد الفكر العقدي عند أهلِ السُّنَّةِ فِي العَصْرِ الحَدِيثِ الاستاذ محمد المبارك نموذجًا، مركز اثلقافث امعربيث، إسطنبول-تركيا، 2024

74. محمد عيسى الحريري، الدولة الرستمية بالمغرب الإسلامي، حضاراتها وعلاقاتها الخارجية بالمغرب والأندلس، (16 هـ – 299 هـ)، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط 03، 1987.

75. محمد بن بكير ارشوم، الواضح في التاريخ الإسلامي" المذهب الإباضي"، مطبعة تقنية الألوان، الجزائر، 1997.

76. محمد بن سعيد الأزدي القلهاتي، الكشف والبيان في الأصول وبيان فرق الأمة الكلامية، ج 01، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1980.

77. محمد بن عبد الله الشوكاني، فتح القدير، ج 04، دار الكلم الطيب، دمشق، 1414هـ.

78. محمد بن علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 03، دار صادر، بيروت، د ت.

79. محمود إسماعيل، الخوارج في المغرب الإسلامي، دار العودة، بيروت، 1976.

80. مرتضى العسكري، معالم المدرستين، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، 1990.

81. مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس تح مجموعة من المحققين، دار الهداية،ج08، د ت.

82. مصطفى بن الناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، ط 01، جمعية التراث، القرارة– الجزائر، 1996.

83. ابن منظور، لسان العرب المحيط، إعداد وتصنيف :يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت لبنان، مج 03، 1408هـ/1988م.

84. مهدي طالب الهاشم، الحركة الإباضية في المشرق العربي، دار الحكمة، لندن، 2001.

85. أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، ج 03، ط 02، بيروت، 1987.

86. هود بن محكم الهواري، تفسير كتاب الله العزيز، تح :بالحاج بن سعيد شريفي، دار الغرب الإسلامي، ج 04، ط 01، لبنان، 1990.

87. وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى :مدخل علمي إلى الإيمان، مكتبة الرسالة، بيروت، 1974.

88. أبو يعقوب الوارجلاني، الدليل والبرهان، تح :سالم بن حمد الحارثي، وزارة التراث والثقافة، ج 01، عمان، 2006.

89. يوسف بن بكير الحاج سعيد، تاريخ بني مزاب، ط1، المطبعة العربية، غرداية، 2006.

ثانيا: الأطاريح والرسائل الجامعية:

1. عبد الرحمن أبو بكر المصلح، الإباضية عقيدة وفكرا، رسالة ماجستير، قسم أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية، 1972.
2. صالح بن خلفان، مصادر الفقه الإباضي في القرنين الأول والثاني الهجري، رسالة ماجستير، جامعة الزيتونة، تونس، 2001-2002.
3. مصطفى بن حمو رشوم، الأنكحة الفاسدة في المذهب الإباضي مقارنة بالمذهب المالكي وقانون الأسرة الجزائرية، رسالة ماجستير، قسم الفقه والأصول، جامعة قسنطينة، 1999-2000.
4. ناصر ربيعة، أبو اليقضان ودوره الإصلاحي في الحركة الإصلاحية في الجزائر، رسالة ماجستير، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2012-2013.

ثالثا: مقالات المجلات وبحوث الملتقيات:

1. عبد الرحمن الجيلالي، أبو يعقوب يوسف الورجلاني وكتابة الدليل والبرهان، مجلة الأصالة.
2. عبد الرزاق دحمون، ملامح من الفكر العقدي الأشعري لعلماء الجزائر، مجلة المعيار، المجلد 18، العدد 36، 2014.
3. زينب بسيوني أبو اليزيد الجغب، العقيدة الإسلامية ودورها في تقوية منظومة القيم الاجتماعية، مجلة كلية الدراسات الإسلامية، العدد 35، د ت.
4. سليمان الشعيلي، منهج الشيخ إبراهيم بيوض العقدي في تفسيره في رحاب القرآن عرض ودراسة، مجلة قطاع أصول الدين، العدد07 ، المجلد 07، 2012.
5. عدنان عياش، جذور الإباضية في بلاد المغرب، مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب، المجلد4 ، العدد 02، 2007.
6. محمد بلغراد، الحركة الاباضية في تاهرت وسدراتة وغرداية، مجلة الأصالة، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، عدد 41، خاص بتاريخ ورقلة – سدراتة، 1977.
7. محمد سعيدان العازمي، دلائل النبوة بين رحابة الاستدلال القرآني واختزال الفكر الكلامي دكتور، مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا.

رابعا: المراقع الألكترونية:

1. https://2u.pw/fIMBjH8Z
2. https://cutt.us/XTutD

المصادر والمراجع الأجنبية:

1. Brahim Benyoucef: Le M''zab Espace Et Societe, Imprimerie Aboudaoud, El Harrach, Alger
2. ROCHE Manuelle, Le M''ZAB architecture ibadite en Algérie,librairie Arthaud, Paris 1973.

قائمة الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

رقم الآية	الآية	الصفحة
	سورة الفاتحة	
04	﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾	74
06–07	﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾	171
	سورة البقرة	
13	﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ﴾	212
30	﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾	75
81	﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾	223
102	﴿وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾	149
124	﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾	99
131	﴿أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾	196
143	﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾	215
163	﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾	73
195	﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ۛ وَأَحْسِنُوا ۛ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾	235

208	﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾	212
225	﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾	174
253	﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾	101
282	﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عليم﴾	45
285	﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِه﴾	92
	سورة آل عمران	
26	﴿مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ﴾	74
133–131	﴿وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾	184
159	﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾	80
	سورة النساء	
17	﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾	242
33	﴿وَٱلَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدًا﴾	48
59	﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾	223
143	﴿مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَا إِلَىٰ هَٰؤُلَاءِ وَلَا إِلَىٰ هَٰؤُلَاءِ﴾	230
164	﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ	97

	﴿عَلَيْكَ﴾	
سورة المائدة		
01	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾	48
48	﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾	126
67	﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾	91
سورة الأنعام		
59	﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾	75
61	﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾	155
84	﴿كُلًّا هَدَيْنَا﴾	99
95	﴿فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَىٰ﴾	76
96	﴿وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا﴾	76

103	﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾	70
107	﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾	202
	سورة الأعراف	
65	﴿يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ﴾	91
156	﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ۚ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾	241
180	﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾	71
186	﴿مَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ﴾	188
	سورة الأنفال	
04-02	﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾	214
20	﴿وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾	80
30	﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾	77
50	﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا ۙ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾	156
	سورة التوبة	

25	﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾	81
79	﴿فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ ۙ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾	77
	سورة يونس	
49	﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ ۖ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً ۖ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾	154
	سورة هود	
114	﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾	232
	سورة إبراهيم	
04	﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾	122
27	﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾	160
	سورة الحجر	
38-37	﴿قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ﴾	160
	النحل	
32	﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ ۙ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمُ	156

	﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾	
40	﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾	200
	سورة الإسراء	
23	﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾	184
55	﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾	101
	سورة الكهف	
29	﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾	202
	سورة مريم	
12	﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾	119
	سورة طه	
05	﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾	44
82	﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَىٰ﴾	229
	سورة الأنبياء	
20	﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾	138
25	﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾	70
28	﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ﴾	169

47	﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا﴾	166
107	﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾	127
	سورة الحج	
07	﴿وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ﴾	67
16	﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾	68
34	﴿فَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا ۗ وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ﴾	69
39	﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾	194
	سورة المؤمنون	
88	﴿يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ﴾	150
116	﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾	78
	سورة النمل	
82	﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ﴾	161
	سورة القصص	
57	﴿إِن نَّتَّبِعِ الْهُدَىٰ مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَا﴾	194
88	﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾	153

سورة لقمان		
28	﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾	197
سورة السجدة		
11	﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾	154
سورة الأحزاب		
38	﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾	204
73	﴿لِّيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾	223
سورة الصافات		
92-91	﴿أَلَا تَأْكُلُونَ مَا لَكُمْ لَا تَنطِقُونَ﴾	149
180	﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾	75
سورة ص		
05	﴿جَنَّاتِ عَدْنٍ مُّفَتَّحَةً لَّهُمُ الْأَبْوَابُ﴾	178
سورة الزمر		
07	﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾	200
سورة غافر		

11	﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾	159
46	﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾	156
	سورة فصلت	
31	﴿نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾	142
53	﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾	39
	سورة الشورى	
07	﴿وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾	178
11	﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾	62
13	﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾	67
30	﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ﴾	231
	سورة الزخرف	
32	﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾	187
	سورة الذاريات	

58	﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾	66
سورة الطور		
36-35	﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بَل لا يُوقِنُونَ﴾	55
سورة الحديد		
13	﴿ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا﴾	232
23	﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾	192
سورة الحشر		
24-22	﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾	73
سورة المنافقون		
11	﴿وَلَن يُؤَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا﴾	153
سورة التغابن		
02	﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾	214
سورة الطلاق		
03	﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾	149

سورة الملك		
14	﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾	115
سورة القلم		
04	﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾	99
سورة الجن		
06	﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾	149
11	﴿وَأَنَّا مِنَّا الصَّالِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَٰلِكَ ۖ كُنَّا طَرَائِقَ قِدَدًا﴾	145
سورة الإنسان		
03	﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾	214
سورة النازعات		
41-40	﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾	231
سورة المطففين		
06-04	﴿أَلَا يَظُنُّ أُولَٰئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾	231

سورة الفلق		
04	﴿وَمِن شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾	47
سورة الناس		
03-02	﴿مَلِكِ النَّاسِ إِلَهِ النَّاسِ﴾	78

الحديث	الصفحة
(إن لله تسعةً وتسعين اسماً، مائةً إلا واحداً، مَنْ أَحصاها دخل الجنة).....	71
(أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحداً من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك)	76
(إذا ذكر القدر فأمسكوا).....	187
(اعملوا فكل ميسر لما خلق له).....	187
(أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، وبلقائه، والبعث، وبالقدر خيره وشره، قال جبريل: صدقت).....	211
(لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع: شهادة أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، وأنه بعثه بالحق، والبعث بعد الموت والقدر).....	186
(كل شيء بقضاء الله وقدره حتى العجز والكيس).....	186
(لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ).....	215
(الْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ)	215
(سباب المؤمن فسق وقتله كفر).....	221

فهرس مواضيع البحث

الملخص	
مقدمة	01
الفصل التمهيدي: مفاهيم ومصطلحات	
تمهيد	14
المبحث الأول: الاباضية نشأتها ورجالها	15
المطلب الأول: النشأة والتطور	15
المطلب الثاني: الأئمة الأوائل للمذهب	17
أولا. الإمام جابر بن زيد العالم والمؤسس	17
ثانيا. الإمام أبو عبيدة المسلم بن أبي كريمة	19
ثالثا. أبو بلال مرداس بن حدير "إمام الشراة"	20
رابعا. عبد الله بن إباض المناظر عن الاباضية	20
المطلب الثالث: أهم المحطات التاريخية	22
المطلب الرابع: الاباضية في الجزائر	26
المطلب الخامس: تجمعات الاباضية في الجزائر	30
المطلب السادس: صورة مصغرة لحياة الاباضية في الجزائر	33
أولا. غرداية (تغراديت)	33
ثانيا. نشأة (تجننت) العطف	34
ثالثا. نشأة (آت بنوز) بونورة	34
رابعا. نشأة (أمليشت) مليكة	35
خامسا. نشأة يزقن (أث إسجن)	35
سادسا. بريان (أت إيبرقان)	36
سابعا. نشأة مدينة القرارة	36
المبحث الثاني: مفهوم الفكر العقدي	37

المطلب الأول: مفهوم مصطلح الفكر وتطوراته التاريخية	37
أولا. تعريف الفكر	37
1. الفكر في اللغة	38
2. اصطلاحا	39
ثانيا. تطوراته التاريخية	40
المطلب الثاني: مفهوم الفكر العقدي	44
المطلب الثالث: تعريف العقيدة لغة واصطلاحا	47
1. العقيدة في اللغة	48
2. العقيدة اصطلاحا	48
المطلب الرابع: مفهوم العقيدة عند الاباضية	49
خاتمة الفصل	52
الفصل الأول: الإلهيات	
تمهيد	53
المبحث الأول: وجود الله وأدلته	54
المطلب الأول: وجود الله	54
أولا. معرفة الله	54
1. دليل الفطرة	54
2. آيات الآفاق والأنفس	55
ثانيا. أدلة إثبات الله ووجوده	56
المطلب الثاني: أدلة الشيخ بيوض في وجود الله ووحدانيته	58
أولا. دليل الفطرة	58
ثانيا. آيات الآفاق والأنفس	59

المبحث الثاني: التوحيد وأقسامه	61
المطلب الأول: التوحيد	61
1. التوحيد لغة	61
2. التوحيد اصطلاحا	62
المطلب الثاني: أقسام التوحيد	65
أولا. توحيد الذات والأفعال والعبادة	65
ثانيا. توحيد الأسماء والصفات	68
1. الأدلة على التوحيد في الأسماء والصفات	69
2. بيان لبعض الأسماء الحسنى	73
المطلب الثالث: ما يتعلق بالتوحيد	79
أولا. التنزيه عن التشبيه	79
ثانيا. العبودية والربوبية	80
ثالثا. التوكل على الله	80
خاتمة الفصل	82
الفصل الثاني: النبوات	
تمهيد	
المبحث الأول: الأنبياء والرسل	84
المطلب الأول: تعريف النبي والرسول والفرق بينهما	85
أولا. تعريفهما	85
1. لغة	85
2. اصطلاحا	86
ثانيا. الفرق بينهما	89

1. الرسل إلى كافة الناس	89
2. الرسل إلى أقوام بخصوصهم	90
المطلب الثاني: العلاقة بين النبوة والرسالة	91
المطلب الثالث: عدد وصفات الأنبياء والرسل	93
أولا. عدد الأنبياء والرسل	93
ثانيا. صفات الأنبياء والرسل	95
ثالثا. أسماء الرسل	96
المطلب الرابع: أولو العزم من الرسل	97
المبحث الثاني: معجزات الرسل والفرق بينها وبين الكرامات	100
المطلب الأول: معجزات الرسل	100
المطلب الثاني: الفرق بين المعجزة والكرامة	103
المطلب الثالث: معجزات الرسول محمد صلى الله عليه وسلم	104
أولا. معجزة القرآن الكريم	105
ثانيا. المعجزات الأخرى	106
المبحث الثالث: الكتب المنزلة	109
المطلب الأول: تعريف الكتاب والصحيفة	109
أولا. تعريفهما	109
ثانيا. حاجة الناس إلى الكتب السماوية	111
المطلب الثاني: عدد الكتب وأسماؤها	113
أولا. التفضيل بين الكتب	116
ثانيا. أسماء الكتب عربية الأصل	117
ثالثا. تاريخ نزول الكتب	118

المطلب الثالث: وجوب الإيمان بالكتب	119
المطلب الرابع: الإيمان بالقرآن الكريم ناسخه ومنسوخه	122
المطلب الخامس: أبعاد الإيمان بالقرآن الكريم	123
خاتمة الفصل	127
الفصل الثالث: السمعيات	
تمهيد	129
المبحث الأول: الإيمان بالغيب (الغيبيات)	130
المطلب الأول: الإيمان بالملائكة	131
أولا. تعريف الملائكة	131
ثانيا. وجوب الإيمان الملائكة	133
المطلب الثاني: أقسام ووظائف الملائكة وحكم الإيمان بهم	133
أولا. أقسام الملائكة ووظائفهم	133
ثانيا. حكم الإيمان بهم	133
المطلب الثالث: أبعاد الإيمان بالملائكة والمفاضلة بينهم	138
أولا. أبعاد الإيمان بالملائكة	138
1. الأبعاد التطبيقية للإيمان بالملائكة	139
2. التفاضل بين الملائكة والبشر.. رؤية نقدية	140
3. التثبيت الإيماني.. جسر بين الوحي والواقع	140
ثانيا. المفاضلة بين الملائكة	141
المطلب الرابع: تعريف الجن وأصلهم	143
المطلب الخامس: صور تشكل الجن وديانتهم	144
المطلب السادس: اتقاء ضرر الجن	146

المبحث الثاني: الإيمان باليوم الآخر	150
المطلب الأول: بدء الرحلة (أطوار اليوم الآخر)	150
أولا. الموت والفناء	151
ثانيا. ملك الموت	152
1. قبض أرواح المؤمنين	153
2. قبض أرواح الكفار والظالمين	153
ثالثا. إثبات عذاب القبر ونعيمه	154
المطلب الثاني: حياة البرزخ	156
المطلب الثالث: قيام الساعة: البعث، الحساب والمُسائلة	159
أولا. قيام الساعة	159
ثانيا. البعث	163
ثالثا. المحاسبة والمُسائلة	163
المطلب الرابع: الميزان والصراط	166
أولا. الميزان	166
ثانيا. الصراط	168
المطلب الخامس: الشفاعة والمصير	170
أولا. الشفاعة	170
1. قسما الشفاعة	170
أ. الشفاعة العامة	170
ب. الشفاعة الخاصة	170
2. شرطا الشفاعة	171
أ. الإذن للشفيع	171

ب. الرضا عن المشفوع له	171
ثانيا. المصير	173
المطلب السادس: الجنة والنار	175
أولا. أوصاف الجنة والنار	175
1. الجنة	175
2. النار	175
ثانيا. الخلود في الجنة والنار	179
1. الخلود في الجنة	179
2. الخلود في النار	180
ثالثا. مسألة الخلود	181
خاتمة الفصل	183
الفصل الرابع: الإنسانيات	
تمهيد	185
المبحث الأول: القضاء والقدر	186
المطلب الأول: تعريف القضاء والقدر والإيمان بهما	186
أولا. تعريف القضاء والقدر	186
ثانيا. حقيقة الإيمان القضاء والقدر	188
المطلب الثاني: تفسير علماء الاباضية للقضاء والقدر	190
المطلب الثالث: أبعاد وقضايا الإيمان بالقضاء والقدر	195
أولا. أبعاد الإيمان بالقضاء والقدر	195
1. التوكل المطلوب	196
2. الصبر الايجابي	197

3. استحقاق النصر الموعود	197
4. الاستسلام لأحكام الله	198
5. الثبات على الحق	198
ثانيا. قضايا تتعلق بالقضاء والقدر	199
1. الدعاء	199
2. الرزق	199
3. الأجل	200
المطلب الرابع: إرادة الله وفعل الإنسان وموقف الاباضية منه	202
1. إثبات الإرادة	202
2. الإرادة والرضا	203
3. موقف الاباضية من الفعل الإنساني	204
المطلب الخامس: خلق الأفعال وموقف علماء الاباضية منه	207
1. نسبة الفعل الإنساني إلى علم الله الأزلي	207
2. مشيئة الله	209
3. توفيق الله	210
4. القدر والمقدور	210
5. مصدر المعصية	211
المبحث الثاني: الأسماء والأحكام	213
المطلب الأول: مفهوم الإيمان وأقسامه	213
أولا. تعريف الإيمان	213
ثانيا. أقسام الإيمان	218
1. توحيد	218

2. غير توحيد	218
المطلب الثاني: زيادة الإيمان ونقصانه	218
المطلب الثالث: مفهوم الكفر وأقسامه	221
أولا. تعريف الكفر	221
1. لغة	221
2. اصطلاحا	221
ثانيا. أقسام الكفر	223
المطلب الرابع: المعصية؛ مفهومها وأنواعها وأسبابها	225
أولا. مفهوم المعصية	226
ثانيا. أنواع المعصية	227
1. التقسيم الأول	227
2. التقسيم الثاني	227
ثالثا. أسباب المعصية	229
1. الغفلة عن ذكر الله	229
2. التعويل على التوبة	229
3. الاستخفاف بالذنب	229
4. الرفقة السيئة	229
5. تعطيل نعمة العقل	230
6. تحميل الغاوين جميع الأوزار	230
المطلب الخامس: الأحكام المتعلقة بصاحب الكبيرة والصغيرة	232
أولا. الأحكام المتعلقة بصاحب الكبيرة	232
ثانيا. الأحكام المتعلقة بصاحب الصغيرة	234

1. وصف صاحب الصغيرة بالمؤمن	234
2. الحسنات يكفرن الصغائر	234
3. الإصرار	235
أ. الإصرار بمعنى الرغبة عن التوبة	235
ب. الإصرار بمعنى الثبات على المعصية	236
4. الإحباط	236
المطلب السادس: التوبة؛ مفهومها وشروطها ومعوقاتها	238
أولا. مفهوم التوبة	238
ثانيا. شروط قبول التوبة	240
1. الندم	240
2. العزم على عدم العودة إلى الذنب	240
3. رد المظالم	241
ثالثا. معوقات التوبة	242
1. تزيين الشيطان سوء العمل	242
2. الشك في المصير	243
3. الاغترار برحمة الله	243
4. عدم الاتعاظ بالمصائب	244
رابعا. وقت التوبة	244
خاتمة الفصل	247
خاتمة	249
المصادر والمراجع	253
قائمة الفهارس	
فهرس الآيات القرآنية	263

فهرس مواضيع البحث

فهرس الأحاديث	276
فهرس مواضيع البحث	276
فهرس الأعلام	287
فهرس الأماكن والبلدان	289
الملخص	
الواجهة باللغة الإنجليزية	

فهرس الأعلام

1. الشيخ أحمد الشماخي.....	**93**	23. ابن سلام	**85**
2. الشيخ أطفيش	**02**	24. سلمة بن سعد	**24**
3. إسماعيل بن دار الغدامسي.....	**19**	25. سليمان بن يخلف	**95**
4. أنس بن مالك	**18**	26. ابن سينا	**95**
5. أبو بلال مرداس بن حدير.....	**05**	27. السيوطي	**121**
6. الشيخ بيوض	**02**	28. الشيخ شريفي	**207**
7. جابر بن زيد	**02**	29. صالح الدهان	**18**
8. الجعبيري	**02**	30. صحار العبدي	**19**
9. جعفر السماك	**19**	31. ضمام بن السائب	**18**
10. جميل بن خميس السعدي.....	**156**	32. عاصم السدراتي	**19**
11. الجناوني	**57**	33. عباد بن الأخضر	**16**
12. الشيخ الجيطالي.....	**96**	34. عبادة بن الصامت	**186**
13. الحارث بن أسد المحاسبي.....	**45**	35. ابن عباس	**18**
14. الحجاج بن يوسف الثقفي.....	**18**	36. أبو العباس القلانسي	**45**
15. أبو الحسن الأشعري	**45**	37. أبو عبيدة مسلم	**119**
16. أبو حفص عمرو بن جميع.....	**62**	38. علي يحيى معمر	**02**
17. حمزة الكوفي	**189**	39. أبو عمار	**134**
18. حيان الأعرج	**118**	40. عمران بن حطان	**16**
19. أبو داوود القبلي.....	**19**	41. عمرو بن دينار	**18**
20. الربيع بن حبيب	**19**	42. أبو عمرو السوفي	**155**
21. عبد الرحمن بن رستم	**19**	43. الفارابي	**95**
22. أبو السختياني	**18**	44. عبد الله بن إباض	**11**

45. عبد الله بن سعيد الكلابي	**45**
46. عبد الله بن وهب الراسي	**16**
47. لواب بن سلام	**83**
48. محمد الغزالي	**46**
49. محمد فاروق النبهان	**46**
50. مرداس بن أدية	**20**
51. عبد الملك بن مروان	**17**
52. أبو منصور الماتريدي	**45**
53. أبو مودود حاجب الطائي	**189**
54. موسى بن يونس النفوسي	**191**
55. نابي عبيدة	**18**
56. الشيخ أبو نصر	**208**
57. أبي نوح	**18**
58. هود بن محكم	**161**
59. أبو يحيى زكرياء بن أبي بكر	**95**
60. أبو يعقوب الوارجلاني	**54**
61. يوسف القرضاوي	**46**
62. يوسف بن ياسف	**147**

فهرس الأماكن والبلدان

أغرم أنواداي	35	غرداية	06
أقنوناي بوكياو	35	القرارة	28
الأهواز	16	قسنطينة	35
بريان	06	الكعبة	21
البصرة	02	الكوفة	15
بني ورجلان	28	ليبيا	28
بونورة	35	مصر	24
تافيلالت	35	المغرب	25
تجننت	34	مكة	21
التمزارت	35	مليانة	24
تيهرت	26	مليكة	28
جبال الأوراس	34	موركي	35
جبال بني راشد	34	وادي مزاب	29
جبل نفوسة	07	ورقلة	28
الجزائر	02	يزقن	28
الجزيرة العربية	20		
الروم	43		
سدراتة	29		
سوريا	46		
الشام	15		
طرابلس	24		
عُمان	02		

الملخص

الملخص:

نستعرض في بحثنا "**الفكر العقدي المعاصر عند إباضية الجزائر**" دراسة مفصلة للفكر العقدي في مذهب الاباضية وتأثيره في الجزائر، ونبدأ البحث بتقديم إطار مفاهيمي أساسي لفهم المذهب الإباضي وتطوره عبر العصور، مع التركيز على نشأته وتطوره التاريخي، وأبرز المحطات التي مر بها، وتأثيره على الهوية الثقافية والدينية في الجزائر، وبالتعريف بمفاهيم الفكر العقدي والعقيدة كما يفهمها الاباضية، مع تقديم تحليل دقيق لأهمية هذه المفاهيم في تشكيل الفكر الإباضي.

ثم ننتقل في الفصل الأول إلى دراسة موضوع الإلهيات في الفكر الإباضي، متناولين مفهوم وجود الله وأدلته، حيث يتم استعراض أدلة الشيخ بيوض في هذا السياق، وسنتناول أيضا توحيد الله وأقسامه مع تسليط الضوء على كيفية فهم الاباضية لتوحيد الله وعلاقته بالإيمان والتطبيقات العملية لذلك في الحياة اليومية.

أما في الفصل الثاني سنحاول تحليل مفهوم النبوة والرسالة والفرق بين النبي والرسول، بالإضافة إلى استعراض صفات الأنبياء والمعجزات التي حدثت، وكيفية تأثير هذه المعجزات والقرآن الكريم على المجتمع الإسلامي، وكذلك سنعرض أيضاً كيف أن النبوات تقدم إرشادات قوية للإنسانية وكيفية تفسيرها في ضوء الفكر الإباضي.

وفي الفصل الثالث يرتكز بحثنا فيه على الإيمان بالغيب، بما في ذلك الإيمان بالملائكة والجن وعقيدة اليوم الآخر، ونعرض فيه الأبعاد المختلفة للإيمان بالملائكة ودورهم، وكذلك اعتقادات الاباضية حول الجن وعذاب القبر والقيامة والجنة والنار، مبينين كيف أن هذه المعتقدات تعزز القيم الأخلاقية وتوجهات السلوك الإسلامي.

أما الفصل الأخير فسنتناول فيه موضوعات القضاء والقدر والأسماء والأحكام، حيث قمنا باستعراض كيفية فهم الاباضية للقضاء والقدر وتأثيرهما على سلوك الإنسان، بالإضافة إلى مفهوم الإيمان والكفر وأثر المعصية والتوبة، ثم عرجنا إلى رؤية الاباضية للتفاعل بين إرادة الله وفعل الإنسان، وتحليل مواقفهم من مفاهيم الإيمان والكفر وأحكامها.

وفي الختام نؤكد على أهمية دراسة الفكر العقدي للإباضية في تقوية فهم التنوع المذهبي داخل الإسلام وتعميق التواصل بين المسلمين، وتوضح كيف ساهم الفكر الإباضي في تشكيل الهوية الثقافية والدينية في الجزائر، وسعيه إلى ترسيخ التفاهم والوحدة بين أطياف الإسلام لتحقيق التقدم والعدالة وفقاً لمبادئ الدين الإسلامي.

الكلمات المفتاحية:

الفكر العقدي؛ الاباضية؛ العقيدة الاباضية؛ المفاهيم العقدية؛ التوحيد؛ القضاء والقدر؛ السمعيات؛ الإلهيات؛ الإنسانيات.

الملخص

Abstract:

In our research "Contemporary Doctrinal Thought among Algerian Ibadis," we present a detailed study of doctrinal thought within the Ibadhi sect and its impact in Algeria. We begin by providing a basic conceptual framework for understanding the Ibadhi sect and its development over time, focusing on its origins, historical development, key milestones, and its impact on cultural and religious identity in Algeria. We also introduce the concepts of doctrinal thought and belief as understood by the Ibadis, offering a precise analysis of the significance of these concepts in shaping Ibadhi thought.

In the first chapter, we explore the topic of theology in Ibadhi thought, addressing the concept of God"s existence and its proofs. We review Sheikh Biyoudh"s arguments in this context and also discuss the oneness of God and its divisions, highlighting how Ibadis understand God"s oneness and its relationship with faith and its practical applications in daily life.

In the second chapter, we will attempt to analyze the concept of prophethood and messengership, as well as the difference between a prophet and a messenger. Additionally, we will review the qualities of the prophets and the miracles that occurred, and how these miracles and the Holy Qur"an influenced the Islamic community. We will also discuss how prophecies provide strong guidance for humanity and how they are interpreted in light of Ibadi thought.

The third chapter focuses on belief in the unseen, including belief in angels, jinn, and the doctrine of the hereafter. We examine various aspects of belief in angels and their roles, as well as Ibadhi beliefs regarding jinn, the punishment of the grave, resurrection, paradise, and hell, showing how these beliefs enhance moral values and guide Islamic behavior.

In the final chapter, we address topics of predestination, free will, names, and judgments. We review how Ibadis understand predestination and free will and their impact on human behavior, along with the concepts of faith and disbelief, the effects of sin and repentance. We also explore Ibadhi views on the interaction between divine will and human actions, analyzing their positions on faith, disbelief, and their judgments.

In conclusion, we emphasize the importance of studying Ibadhi doctrinal thought to enhance understanding of doctrinal diversity within Islam and to deepen communication among Muslims. We highlight how Ibadhi thought has contributed to shaping cultural and religious identity in Algeria and its efforts to promote understanding and unity among various Islamic sects to achieve progress and justice according to Islamic principles.

Keywords:

Doctrinal Thought; Ibadis; Ibadhi Belief; Doctrinal Concepts; Oneness of God; Predestination and Free Will; Eschatology; Theology; Humanities.

الملخص

Résumé :

Dans notre recherche intitulée « La pensée doctrinale contemporaine chez les Ibadites algériens », nous présentons une étude détaillée de la pensée doctrinale au sein de la secte ibadite et son impact en Algérie. Nous commençons par établir un cadre conceptuel de base pour comprendre la secte ibadite et son évolution au fil du temps, en nous concentrant sur ses origines, son développement historique, ses moments clés et son influence sur l''identité culturelle et religieuse en Algérie. Nous introduisons également les concepts de pensée doctrinale et de croyance tels qu''ils sont compris par les Ibadites, en offrant une analyse précise de leur importance dans la formation de la pensée ibadite.

Dans le premier chapitre, nous explorons le thème de la théologie dans la pensée ibadite, en abordant le concept de l''existence de Dieu et ses preuves. Nous examinons les arguments de Cheikh Biyoudh à cet égard et discutons de l''unicité de Dieu et de ses divisions, en soulignant comment les Ibadites comprennent l''unicité de Dieu et sa relation avec la foi et ses applications pratiques dans la vie quotidienne.

Dans le deuxième chapitre, nous tentons d''analyser le concept de la prophétie et de la messagerie, ainsi que la différence entre un prophète et un messager. De plus, nous passons en revue les qualités des prophètes et les miracles qui se sont produits, et comment ces miracles et le Saint Coran ont influencé la communauté islamique. Nous discutons également de la manière dont les prophéties fournissent une orientation forte pour l''humanité et comment elles sont interprétées à la lumière de la pensée ibadite.

Le troisième chapitre se concentre sur la croyance en l''invisible, y compris la croyance aux anges, aux djinns et à la doctrine de l''au-delà. Nous examinons divers aspects de la croyance aux anges et leurs rôles, ainsi que les croyances ibadites concernant les djinns, le châtiment de la tombe, la résurrection, le paradis et l''enfer, en montrant comment ces croyances renforcent les valeurs morales et guident le comportement islamique.

Dans le dernier chapitre, nous abordons les sujets de la prédestination, du libre arbitre, des noms et des jugements. Nous examinons comment les Ibadites comprennent la prédestination et le libre arbitre et leur impact sur le comportement humain, ainsi que les concepts de foi et d''incrédulité, les effets du péché et du repentir. Nous explorons également les vues ibadites sur l''interaction entre la volonté divine et les actions humaines, en analysant leurs positions sur la foi, l''incrédulité et leurs jugements.

En conclusion, nous soulignons l''importance d''étudier la pensée doctrinale ibadite pour mieux comprendre la diversité doctrinale au sein de l''islam et pour approfondir la communication entre musulmans. Nous mettons en lumière la manière dont la pensée ibadite a contribué à façonner l''identité culturelle et religieuse en Algérie et ses efforts pour promouvoir la compréhension et l''unité entre les diverses sectes islamiques afin de parvenir au progrès et à la justice conformément aux principes islamiques.

Mots-clés :

Pensée doctrinale ; Ibadites ; Croyances ibadites; Concepts doctrinaux; Unicité de Dieu; Prédestination et libre arbitre; Eschatologie; Théologie; Humanités.

People"s democratic republic of Algeria

Ministry of higher education and scientific research

Amir Abd-el-Kader University of Islamic Sciences Constantine

Faculty of THEOLOGY

Ordinal Number:

Identification Number:

Department of: Doctrine and comparative religions

Specialty: Doctrine

The Contemporary Theological Thought of the Ibadis in Algeria

Thesis submitted for academic doctoral LMD
in: Specialty: Doctrine

Elaborated by the student:

Fatima OULEDYAHIA

Supervised by:

Prof. Dr. EZZAHRA LAHLAH

The discussion jury members

Name and First Name	Function	Scientific Rang	Original University

University year: 1445/1446 h – 2024-2025