مقدّمات العلوم الإسلامية في الفكر الإباضي المغربي:
خصائصها ووظائفها

أ.د. المبروك المنصوري، أ.د داود بورقيبة، د. سليمان الشعيلي، د. أحمد الكندي، د. صالح البوسعيدي[1]

ملخص: تمثّل مقدّمات العلوم مركز النّظر في الفكر الإسلاميّ. وصارت هذه المقدّمات في فترة تاريخيّة معيّنة منبئة عن عمق التّأصيل النّظريّ الذي أدركه الفكر الإسلاميّ في مختلف فروعه. وبما أنّ مفاصل الفكر الإسلاميّ مترابطة ترابطا تكوينيّا فإنّ المقدّمات غالبا ما تكون تأصيلا لتوجّه فكريّ كامل تنعكس أصداؤه في كلّ مفاصل العمل المقدّم له. ولكنّ تحبير المقدّمات لم يكن في حدّ ذاته عملا متأصّلا. فكثير من النصوص التراثيّة قد ولجت إلى مضامينها الفكريّة دون مقدّمات، وكثير غيرها أثقل المقدّمات بحشو أقرب إلى التّرف الفكريّ أو الإطار الاستعراضي منه إلى الفكر التّأصيلي. والفكر الإباضي في بلاد المغرب غير بعيد عن هذه الحالات جميعها. وستسعى هذه الورقة العلميّة إلى تبيان موقع المقدّمات في الفكر الإباضي واصلة إيّاها بسياقها الثّقافي والمعرفي والمذهبي أيضا، متسائلة عن سياقاتها ووظائفها: حضورا أو غيابا. ثمّ سترصد الورقة أثر التّفاعل الفكري في بلاد المغرب وستحلّل كيف ستتشكّل مقدّمات فكريّة ما إلى أن تصير مقالات منهجيّة بعد أن تستكمل أسسها ومقوّماتها. ولنا في الفكر الحزمي والرّشدي وأثرهما في الإباضيّ أبي يعقوب الوارجلاني خير مثال. وهي صلات ما كانت معتبرة في بواتق التّفاعل الفكري الإسلامي لأنّه غالبا ما كان منظورا إليها من قوامها المذهبي لا من اشتراكها الفكري بين مختلف مذاهب المسلمين.

الكلمات المفتاحية: مقدمات العلوم، الفكر الإباضي، التفاعل الفكري، نظرية المعرفة.

Abstract

The prolegomena of sciences represent a pivotal part of Islamic thought. They became, in certain historical periods, epidemics about the depth of theoretical rooting realized by the Islamic thought in various branches. Since the joints of Islamic thought are interrelated in formative form, the introductions are often the foundation of a complete intellectual orientation, which is reflected in all the chapters of the work it introduced. However, introductions have not been an inherent act. Many Arab Islamic texts have no introductions, and in many other texts introductions seems to reflect an intellectual luxury rather than a conceptual framework. Ibadi thought in the Maghreb is not far from all these cases. This paper will seek to identify the location of introductions in Ibadi thought and their functions in relation to its cultural, cognitive and doctrinal contexts. The paper will then monitor the impact of intellectual interaction in the Maghreb and will analyze how intellectual introductions were systematically formed. The paper aims at rethinking the intellectual interaction of Islamic thought which has often been seen from doctrinal sphere and neglects its collective interactional realm.

Keywords: Prolegomena, Ibadi Thought, Cultural Interaction, Epistemology.

1. المقدّمات الأصوليّة في فترة التأسيس

يُعتبر تأصيل المقدّمات في الفكر الإباضيّ المغربيّ عملا متأخّرا يعود إلى القرن الهجريّ السّادس أساسا[2]. وهو ثمرة تفاعل مباشر مع الفكرين الحزميّ والرّشديّ. وقد برع في التأصيل العلميّ للمقدّمات الفكريّة أبو يعقوب الوارجلاني في أواخر القرن الهجريّ السّادس[3]. أمّا في الفترة الّتي سبقت هذا القرن فقد تميّزت المصنّفات الإباضيّة بمنحيين اثنين:

---

[1] أنجز هذا البحث في إطار الوحدة البحثية "الفكر الإسلامي" بقسم العلوم الإسلامية، كلية التربية، جامعة السلطان قابوس.

[2] . Ulrich Rebstock, Die Ibaditen im Magrib, Die Geschichte einer Berberbewegung im gewand des Islam, Berlin, Klaus schwarz Verlag, Berlin, 1983.

[3] Miklos Muranyi, Die Rechtsbücher des Qairawaners Sahnun B. Sa^{c}id: Entstehungsgeschichte und Werküberlieferung, Stuttgart, Steiner, 1999. Miklos Muranyi, Beiträge zur geseichte des hadit- und Rechtsgelehrsamkeit der Mālikiyya in Nordafrika bis zum 5. jh. D.h, Wiesbaden,1997.

أمّا الأوّل فيتمثّل في الولوج المباشر إلى المسائل التّصنيفيّة دون العناية بالمقدّمات التّأسيسيّة لأصناف العلوم. وقد يُعزى ذلك إلى الوضعيّة الفكريّة والثّقافيّة العامّة الّتي كانت تعيشها بلاد المغرب في القرنين الهجريّين الثالث والرّابع خاصّة وما عرفته من جدل مذهبيّ ثلاثيّ تفاعليّ: بين الإباضيّة والمالكيّة[1] والإسماعليّة[2]، وتكامليّ بين فرق الإباضيّة نفسها: الخلفيّة والحسينيّة والعميريّة والنكّار[3]. فالنّاظر في "رسالة النّقض على من أنكر خلق القرآن" لمحمّد بن أفلح الرّستمي (281/ 894) و"الدّينونة الصّافية" لعمروس بن الفتح (283/ 896)، وكتاب "بدء الإسلام وشرائع الدّين" للواب بن سلام (283/ 896) وكتاب "الرّدّ على جميع المخالفين" يغلا بن زلتاف الوسياني (380/ 990) يلحظ بجلاء أنّها انصبّت مباشرة على تأصيل الأصول ومجادلة المخالف في مسائل عقديّة بعينها دون التّقديم لها. فقد اهتمّ كلّ من لواب بن سلام وعمروس بن الفتح النفوسي بتأصيل المصطلحات العقديّة بأسلوب تعليميّ تغلب عليه عبارة: "وإن قيل... فقل..." أو أسلوب جدليّ دفاعيّ يكثر فيه الاستدلال المباشر بالنصّ القرآني. يقول ابن سلام مثلا ""وإذا قيل لك ما الدّين؟ وما الإسلام؟ ومن المؤمن؟ ومن المسلم؟ فقل ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ**﴾ (آل عمران 3، 19) في كتب الله قال الله تعالى في أهل بيت لوط عليه السلام ﴿**فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ**﴾ (الذّاريات 51، 36)". ثمّ يصير ابن سلام إلى ضبط شرائع الإسلام قائلا "وإذا قيل لك ما شرائع الإسلام؟ فقل: شرائع الإسلام شهادة أن لا إله إلاّ الله وحده وإقامة الصّلاة وإيتاء الزّكاة وصيام رمضان وحجّ البيت من اِستطاع إليه سبيلا فهذا دين الله ورسوله ودين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما"[4]. ثمّ يستنتج من ذلك مؤصّلا انتماءه بذات الأسلوب "وديننا دين الجماعة من أصحاب النّبيّ عليه السلام من المهاجرين والأنصار ودين ما اِجتمعوا وتألّفوا عليه قبل اِفتراق الأمّة واِختلافها"[5]. وبما أنّ فالاِفتراق مفهوم مركزيّ عنده فإنّه يحاول أن يصل الاختيارات الإباضيّة بالفترة الّتي تسبق الافتراق لإضفاء مشروعيّة على هذه الاختيارات يقول "قلت تفسير الجماعة على ما هو؟ قال ما أجمع عليه المهاجرون والأنصار من السّنن والشّرائع قبل اِفتراق الأمّة"[6]. وأمّا الإسلام فهو "اِسم لجميع ما تعبّد الله به عباده بما أمرهم به فقد رضيه لهم عبادة وقربانا يتقرّبون به إلى الله ويدينون به. فكلّ شيء أخذوا به ممّا تعبّدهم به فهو الإسلام"[7]. وإلى قريب من هذا صار عمروس بن الفتح في الدّينونة الصّافية.

أمّا الصّنف الثّاني فهو المصنّفات الجدليّة الّتي اهتمّت أساسا بالرّد على المخالفين سواء في قضيّة واحدة-كما هو حال "رسالة النّقض على من أنكر خلق القرآن" لمحمّد بن أفلح الرّستمي، وعنوانها يبين عن مشغلها الأوحد. أمّا أسلوبها فكلاميّ جدليّ، أو في مجمل القضايا الخلافيّة –كما هو حال كتاب "الرّد على جميع المخالفين". وهو كتاب كلاميّ جدليّ اعتنى فيه يغلا بن زلتاف بالرّد المباشر على أغلب الفرق الإسلاميّة وخاصّة الجبريّة والجهميّة والمعتزلة. يقول في خاتمته "أبطلنا ما اعتلّ به جهم وما اعتلّت به المعتزلة... ولو لا ما جرّهم من التّأويل لألزمناهم اِسم الشّرك"[8]. ويقول في موضع آخر "وذلك أنّا نظرنا إلى الآيات الّتي اِحتجّت بها المعتزلة والآيات الّتي اِحتجّت بها المجبرة فضربنا بعضها ببعض... وذلك أنّ المعتزلة اِحتجّوا بقول الله ﴿اِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ (فصلت 41، 40). فهذه الآية تدلّ على أنّ الإنسان يفعل باِكتساب واِقتصاد وروية. واِحتجّ المجبرة

---

[1] *M.I. Fierro, El derecho maliki en al- Andalus; Siglos II- V/ VIII- XI, al Qantara, XII, 1991, 121. . M.I. Fierro, Baqi b. Majlad y la introducción del estudio del Hadit en al- Andalus, al Qantara, I, 1980, 201 I. M. Fierro, El alfaquí beréber Yahyà b. Yahyà, el intelegente de al- Andalus, Estudios Onomástico- Biográficos de al Andalus, VIII, ed: M. L. Ávila y M. Marín, Madrid, 1997, 269-344. I. M. Fierro,Nuevas perspectivas sobre la formación del derecho Islamico, Qantara, XXI, 2000, 511-523.*

[2] للمقارنة بين هذه الأفكار في البيئة الأندلسية انظر مثلا: M. C. Hernández, El Islam de al Andalus; Historia y estructura de su realidad social, Madrid, I.C.C.A, 1992.

[3] Werner Schwartz, Die Anfänge der Ibaditen in Nordafrika; Der Beitrag einer islamischen Minderheit zur Ausbreitung des Islams, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1983

[4] اِبن سلام، بدء الإسلام وشرائع الدين، 69.

[5] نفسه، 79.

[6] نفسه، 81.

[7] نفسه، 85.

[8] يغلا، الرّدّ على جميع المخالفين، 74- 75. فرحات الجعبيري، البعد الحضاريّ للعقيدة الإباضيّة، 471- 473.

بقول الله ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (النّحل 16، 93) وما يشبه هذه الآيات الّتي تدلّ على خلق الأفعال. فأخذنا من ذلك بالوسط. وهو أعدل القولين وأصوبهما"[1].

أمّا مصنّفو القرن الهجريّ الخامس ومنهم أبو الرّبيع سليمان بن يخلف المزّاتي (471/ 1078) صاحب كتاب "التّحف المخزونة" وأبو العبّاس بن بكر الفرسطائي (504/ 1110) مؤلف كتاب "مسائل التّوحيد"، فقد اهتمّا بتقديم تأصيليّ وإن كان مقتضبا ومرتبطا بالمسائل المدروسة بشكل مباشر كما هو حال أسلافهما في القرنين الهجريّين الثالث والرّابع.

فقد صدّر المزّاتي كتابه بتمهيد أصّل فيه أوّل الواجبات، وهي عنده معرفة الله سبحانه. ثمّ أضاف إلى ذلك مقدّمة فصّل فيها "واسع الجهل" وقسّمها كالآتي:

-ما لا يسع الناسَ جهلَه

-ما يسع جهلُه. وهو ثلاثة أقسام:

-ما يسع جهلُه إلى الورود

-وما يسع جهله إلى مجيء وقته

-وما يسع جهلُه أبدا.

أما أبو العباس أحمد بن بكر فقد كان أكثر عمقا في تأصيل "مسائل التّوحيد"، وهو عنوان كتابه. وقد شيّد أبو العبّاس رأيا جديدا قوامه اعتبار "مقالة الجزاء" ثاني المقالات العقديّة بعد "مقالة التّوحيد"، رغم أنّ الأصوليّين قد اعتادوا على رصف مقالة الجزاء ثوابا وعقابا في قسم الأخرويّات[2]. وهذه الفكرة مركزيّة لأنّها تأسيس جديد للفكر الدّينيّ ينطلق من أصول مقارنيّة. ففي المقالتين (التوحيد والجزاء) يتّفق كلّ الموحّدين مسلمين ونصارى ويهود[3]. بل إنّ من الدّيانات الوضعيّة من أقرّ الجزاء ثوابا وعقابا على كيفيّة من الكيفيّات وإن لم يثبت كونهما جنّة أو نارا أو يقرنهما بأصل التّوحيد.

ومقالة الجزاء تتأسّس في الأديان السّماويّة على مقالة التّوحيد وتكون رديفا تابعا لها[4]. وكلّ ما بينهما من إلهيّات وإنسانيّات وأخرويّات وسط لأنّه هو أيضا يستوجب ثوابا أو عقابا أي يشمله هذا المفهوم بشكل مباشر[5]. ويذهب الشّيخ أبو العباس أحمد بن بكر إلى أنّ معرفة الجنّة والنّار ممّا لا يسع جهله قائلا "وعليه (المكلف) أيضا معرفة الموت والبعث والحساب والعذاب والجنّة أنّها ثواب لأهل طاعة الله على طاعتهم لربّهم وأنّ ثوابه لا يشبهه ثواب ومعرفة النّار أنّها عقاب لأهل معصية الله على معصيتهم لربّهم وأنّ عقابه لا يشبهه عقاب وإن جهل هذا فهو مشرك والشّاك فيه مثله. وعليه معرفة أنّه ستكون دار غير هذه الدّار وهي دار الآخرة ولا يسع الشّكّ في دوامها وبقائها وإن جهل دار الآخرة فهو مشرك وكذلك إن شكّ في دوامها فهو كافر"[6]. ومن ثمّ تصبح هذه المقالة محدّدا من محدّدات الإيمان بالدّين والإنتماء إليه بل هي مختم قوامه ظاهرا ولكنّها مفتتح في كيفيّة الإقرار به. بل نكاد نذهب إلى أنّ ما سطّره الشّيخ هنا وصدّر به كتابه راجع إلى القوام الّذي به يتحدّد الدّين ومن ثَمَّ تصبح مقالة الجزاء هي أولى المقالات الواجب على المسلم الدّينونة بها، قبل مقالة التّوحيد ذاتها.

ونكاد نجزم أنّه إلى هذا المعنى صبا الشّيخ أبو العبّاس عندما أتبع المقالة السّالف ذكرها، مباشرة ودون أيّة فواصل، بمقالة التّوحيد قائلا "وعليه معرفة التّوحيد أنّه إفراد للّه وأنّ الله أمر به وأنّه طاعة وفريضة وإيمان وعدل وعليه ثواب وعلى تركه وإنكاره وجهله عقاب". وهكذا تصير في فهم الشّيخ مقالة التّوحيد في حدّ ذاتها مجرّد رديف تابع لمقالة الجزاء ومقالة الجزاء

---

[1] يغلا، الرّدّ على جميع المخالفين، 76.

[2] J. Van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra; Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1991.

[3] J. Waardenburg, *Religionen und Religion, systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1986.

[4] J. Waardenburg, *Erforschung lebendiger Weltreligionen als wissenschaftliches Abenteuer*, 80.

[5] انظر: W.A. Bijilefeld, *Islamic Studies within the Perspective of the History of Religions*, 1- 11. Charles J. Adams, *The History of Religions and the Study of Islam*, 177- 193. Fazlur- Rahman, *Approaches to Islam in religious studies*, Review essay, 189- 202.

[6] أبو العبّاس أحمد بن بكر، مسائل التّوحيد ممّا لا يسع النّاس جهله وغير ذلك من مسائل الكلام، 4.

هي المركز. والشّيخ في هذا يبني مقالة اِستيعابيّة توظّف كلّ المقالات السّابقة للإسلام في بلاد المغرب ليهيّء الإمازيغيّ للإسلام وليقرّب فكرة التّوحيد ممّن يجهلها ولا يستطيع أن يدرك الله بالكيفيّة الواردة في المنظومة الإسلاميّة.

فبدل أن ينطلق الشّيخ من هذه السلسلة الافتراضيّة: الله واحد، ووحدانيّته اقتضت الإيمان به، والإيمان اقتضى التّعبّد له، والتّعبّد اقتضى الثّواب، والإنكار اقتضى العقاب. بدلا من هذه السّلسلة الافتراضيّة ينطلق الشّيخ من مقالة "غاية الوجود البشريّ" وهي الخير والشّر: وكلّ خير عنده يقتضي ثوابا وكلّ شرّ يقتضي عقابا، وهو مهاد تتّفق فيه كلّ الشّعوب ولا يختلف فيه اِثنان مهما كان دينهما. يحافظ الشّيخ على المبدإ ويصير إلى القول إنّ الإسلام قد ضبط الخير والشّر ومن ثَمّ ضبط له ثوابا وعقابا وأوّل الخير أن تقول: لا إله إلاّ الله: التّوحيد. فإذا قلت ذلك فأنت حتمًا من أهل الخير ولك على ذلك ثواب. فإذا ضَمِنّا هذه المقالة التّوحيديّة من هذا المسلم الجديد صرنا إلى باقي الفرائض. وهذا سبب تنصيص كثير من المسلمين على أنّ من قال لا إله إلّا الله دخل الجنّة[1]. وقد وَهِمَ كلّ من عدّها تصوّرا ساذجا للإسلام لأنّها مقالة عمرانيّة استيعابيّة متأسّسة على آفاق فهم المسلم الجديد وتقبّله للّرسالة المحمّديّة. ويتدعّم ما ذهبنا إليه في قراءة فكر الشّيخ أبي العبّاس بما كان قد بناه عمروس بن الفتح الإباضي أيضا حينما جعل الثّواب والعقاب محدّدي الإيمان قائلا "وإنّما كان الإيمان إيمانا لوجود الثّواب وإنّما كان الكفر كفرا لوجود العقاب. ليس كما يقول من يقول إنّما كان الكفر كفرا لأنّه معصية وكان الإيمان إيمانا لأنّه طاعة أو قول من يقول إنّما كان الإيمان إيمانا للأمر به والكفر للنّهي عنه"[2]. وهذا رأي متفرّد ومتميّز في الفكر الإباضي المغربي. ثمّ عمّق أبو عمّار الوارجلاني في القرن الهجريّ السّادس هذا التصوّر وجعله مقدّمة لفكره وبنى عليه كلّ ما ألّف. فقد بيّن أنّ جملة هذه المقالات العقديّة مترابطة ترابطا كاملا عند كلّ الفرق والمذاهب المغربيّة. وترابطها هو الّذي ولّد سيادة الفكر الإسلاميّ، قائلا إنّه "حصل لنا من المحدث الوجود والإيجاد، ومن الوجود والإيجاد القدم والحياة. ومن حصل له القدم والحياة حصل له العلم والقدرة. ومن حصل له العلم والقدرة حصلت له الإرادة والمشيئة. ومن حصلت له الإرادة والمشيئة حصل منه الفعل لأنّه محال فاعل ليس بشاء ولا شاء ليس بمريد ولا مريد ليس بقادر وقادر ليس بعالم وعالم ليس بحيّ وحيّ ليس بموجود. وقد تضمّن قولك "الله" جميع ما يتّصف به الباري سبحانه وهذا تفسير قول الله تعالى ﴿**اللهُ لَا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُومُ**﴾ (البقرة 2، 255) فالحيّ يتضمّن الصّفات والقيوم يتضمّن التّكليف والتّصرّف. فدلّ قولنا: الله إنّه قديم وإنّه حيّ وإنّه عالم وإنّه قادر وإنّه مريد وإنّه شاء وإنّه فاعل فهذه السّبع يقتضيها قولك "الله لا إله إلاّ هو الحي" ويقتضي قولك "القيوم" الفعل وهو الخلق والتّكليف وهو الأمر والنّهي ويقتضي الأمر والنّهي الطّاعة والمعصية وتقتضي الطّاعة والمعصية الثّواب والعقاب ويقتضي الثّواب والعقاب الجنّة والنّار والجنّة والنّار يقتضيان المصير[3].وتميّز هذه الفكرة الإباضيّة هو الذي سيدفع محمّد بن تومرت مؤسّس الدّولة الموحّديّة إلى تبنّيها والتّمييز بين معانيها في رسالته "أعزّ ما يطلب"[4]. فنظمها مبتدئا بالعبادة فقال "ولا تصحّ لك العبادة إلّا بالإيمان والإخلاص، ولا يصحّ الإيمان والإخلاص إلّا بالعلم، ولا يصحّ العلم إلّا بالطّلب، ولا يصحّ الطّلب إلّا بالإرادة، ولا تصحّ الإرادة إلّا بباعث عليها. والباعث هو الرّغبة والرّهبة. والرّغبة والرّهبة بالوعد والوعيد"[5]: أي الجزاء ثوابا وعقابا.

2. القرن الهجريّ السّادس: المقدّمات وتأصيل الأصول: يُعتبر القرن الهجريّ السّادس هو عصر تأصيل المقدّمات في الفكر الإباضيّ المغربي. وهذا الأمر راجع إلى سببين اثنين في تقديرنا.

[1] اِبن تومرت، أعز ما يطلب، 213، 268- 269.

[2] عمروس بن الفتح، الدّينونة الصّافية، 7- 8.

[3] أبو عمّار، الموجز، 1، 153.

[4] اِبن تومرت، أعز ما يطلب، 53.

[5] نفسه، 205، 214. وقد كرّر هذه المقالة في مواضع كثيرة من هذا الكتاب.

أمّا الأوّل فيتمثّل في اضمحلال حدّة الجدل المذهبيّ في هذا القرن. ويرجع ذلك إلى انتهاء السيطرة المباشرة للمذهب الإسماعيلي على بلاد المغرب إثر رحيلهم إلى مصر في منتصف القرن الرّابع، وإلى انحصار نفوذ خلفائهم الزّيريّين في القرن الخامس، ثم إلى تدمير مركز الفكر المغربي في تلك الفترة المتمثّل في القيروان إثر زحف قبائل بني هلال على إفريقيّة في منتصف القرن الهجريّ الخامس، وانكفاء الإباضيّة في جبال جنوب إفريقيّة وواحاتها، وفي واحات المغرب الأوسط.

أمّا المعتزلة المغاربة قد خبا بريق فكرهم في بلاد المغرب والأندلس، وإن كان قد وقع تنسيب خلاف المغاربة مع المعتزلة منذ منتصف القرن الهجريّ الخامس[1]. وقد برع في هذا العمل ابن حزم في مثل قوله "فالمعتزلة تنسب إلينا تجوير الله ﷻ وتشبيهه بخلقه. ونحن ننسب إليهم مثل ذلك سواء بسواء... ومن أثبت الصّفات يسمّي من نفاها نافية لأنّهم قالوا: تعبدون غير الله تعالى لأنّ الله تعالى له صفات وأنتم تعبدون من لا صفة له. ومن نفى الصّفات يقول لمن أثبتها أنتم تجعلون مع الله ﷻ أشياء لم تزل وتشركون به غيره. وتعبدون غير الله لأنّ الله تعالى لا أحد معه ولا شيء معه في الأزل وأنتم تعبدون شيئا من جملة أشياء لم تزل. وهكذا في كلّ ما اُختُلف فيه حتّى في الكون والجزء وحتّى في مسائل الأحكام والعبادات. فأصحاب القياس يدّعون علينا خلاف الإجماع وأصحابنا يثبتون عليهم خلاف الإجماع وإحداث شرائع لم يأذن الله ﷻ بها. وكلّ فرقة فهي تنتفي بما تسمّيها به الأخرى وتكفّر من قال شيئا من ذلك فصحّ أنّه لا يكفّر أحد إلاّ بنفس قوله ونصّ معتقده ولا ينفع أحد أن يعبّر عن معتقده بلفظ يحسن به قبحه. لكنّ المحكوم به هو مقتضى قوله فقط"[2]. وبهذا الفهم العميق يصدر ابن حزم قانونا خاتما قوامه أنّه "لا يمكن نصر مذهب على مذهب ولا تغليب مقالة على مقالة حتّى يلوح الحقّ من الباطل ظاهرا بيّنا لا إشكال فيه بل دلائل كلّ مقالة فهي مكافئة لدلائل سائر المقالات"[3]. وقد ذكر ابن رشد في الكشف عن مناهج الأدلّة حين حديثه عن الفرق الّتي ظنّت أنها على الشريعة الأولى أنّ كتب المعتزلة لم تصل إلى بلاد الأندلس[4].

والسّبب الثّاني يرجع إلى المقوّم الفكري الّذي أسّس عليه الموحّدون دولتهم، وقد بلغ التطوّر الفكري والفلسفي في القرن الهجريّ السّادس مبلغا عظيما. وانطلق هذا المسار منذ أواسط القرن الهجريّ الخامس خاصّة مع ابن حزم وأبي الوليد الباجي، وبلغ الذروة مع نهاية القرن الهجريّ السّادس.

3.المقدّمات الأصولية في الفكر الإباضي المغربي: يُعتبر عمروس بن الفتح أوّل من هجس بمشروع تأصيليّ لأصول الفقه في بلاد المغرب مماثل لما قام به الشّافعي، قبل أن يذيع صيت الرّسالة وينتشر الفكر الأصولي للشافعي في بلاد المغرب. ولكنّ عمروسا لم يستند إلى ما أصّله الشّافعي بل عاد إلى اللحظة التّأسيسيّة الأولى مع واصل بن عطاء فيما رواه عنه أبو هلال العسكري حين عدّه أوّل من قال "الحقّ يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق وخبر مجتمع عليه وحجّة عقل وإجماع... وكلّ أصل نجده في أيدي العلماء في الكلام وفي الأحكام إنّما هو منه"[5]. يقول الشّمّاخي في ترجمة عمروس "وبلغنا أنّه همّ وعزم أن يفرز مسائل الفروع فيبين ما استخرج من الكتاب، وما اِستنبط من السّنّة وما كان من الإجماع فيردّ كلّ شيء إلى أصله وصرف إلى ذلك وفير العناية حتّى يكون تأليفه طرازا لما صنّف في علوم الشّرائع"[6].

ومن المهمّ أن نذكر في هذا المجال أنّ ما كان عمروس بن الفتح النفوسي قد هجس به في القرن الهجريّ الثّالث أصّله أبو يعقوب الوارجلاني في القرن الهجريّ السّادس وصرّح به في قوله "... وإلى هذه الفنون (القرآن والسّنّة ورأي المسلمين) رجع

---

[1] M. C. Hernández, El Islam de al Andalus; Historia y estructura de su realidad social, 345- 359.

[2] إبن حزم، الفصل، 3، 294.

[3] نفسه، 5، 253.

[4] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، 63.

[5] النشّار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، 5، 554. ذهب الجصّاص إلى تمتين الصّلة بين الأصولَيْن. وهذا في حقيقته يرجع إلى اِستثمار ما قام به واصل بن عطاء. انظر: Marie Bernand, *Les Usūl al- Fiqh de l'époque classique ; status quaestionis*, 277. Wael B. Hallaq, A history of Islamic Legal theories; an introduction to sunni usul al- fiqh, 134- 135.

[6] الوسياني، كتاب السّير، 3.

اِختلاف النّاس في الكفر والإيمان والشّرك والإسلام والطّاعة والمعصية والفسوق والنّفاق والقول في أسماء الله ﷻ وصفاته ﷻ وأمثالها والقرآن[1]. ودعّمه أبو عمّار الوارجلاني جاعلا علم الدّين كلّه مأخوذا من هذه المعاني الثّلاثة[2].

انطلق أبو يعقوب من ذات التّأصيل الذي انطلق منه ابن حزم في تأصيله للأصول من نقد أسس القول بالإلهام والقول بالعلم الباطن والقول بالتّقليد. ورغم أنّ أبا يعقوب قد باشر تأصيل الأصول من نفس النّقطة التي ابتدأ منها ابن حزم فإنّ كيفيّة تلك المباشرة تبدو مختلفة باعتبار أنّ مفهومي الظّاهر والباطن هما مناط الخلاف[3]. وللمفهومين صلات وثيقة بقضايا الفهم والتّأويل التي كانت تشغل بال الأصوليّين المغاربة في تلك الفترة باعتبارها مستند التّفكير والإنتاج. ويبدو واضحا هنا أنّ أبا يعقوب يحلّل فهم الفهم ويدقّق نظرته إليه ليدرك كيفيّة التّعامل مع النّصّ لاستخراج الأصل الرّاجع إليه الحكم من جهة وليدرك طرائق تصريف النّصّ بشكل لا يتعارض مع "بدائه الحسّ ومقدّمات العقل" التي كان ابن حزم قد دقّقها تدقيقا منطقيّا صارما ثمّ ليدرك اختلافات المسلمين في التّعامل مع النّصّ انطلاقا من هذا الزّوج: الظّاهر والباطن.

ولئن اتّجه ابن حزم إلى نقض الأصل أي إبطال الإلهام وإبطال القول بالإمام المعصوم وإبطال التّعليم وإبطال التّقليد، فإنّ أبا يعقوب صار إلى محاولة استكناه مفهوم الباطن في أساسه. فالمنطلق واحد ولكنّ المنهج مختلف؛ إذ ذهب ابن حزم إلى نقض الأصل بينما ذهب أبو يعقوب إلى أسّ التصوّر جملة. فاستعرض مقالة الشّيعة في أنّ الله خاطب ذوي الألباب بالأمور الباطنيّة وخاطب العامّة بالأمور الظّاهرة. وشرح الارتقاء من مرتبة التّكلّيف إلى مرتبة التّخفيف بالتّبحّر في معرفة الباطن. وبيّن الوجه الباطن للعبادات كما يصوّرها الإسماعيليّون[4].

وقد بنى أبو يعقوب نظريّته على مفهوم الاقتضاء الذي كان أبو العباس أحمد بن بكر الإباضي صاحب كتاب "مسائل التّوحيد" قد أصّله. فذهب إلى نسق منطقي مترابط اعتبر فيه أنّ الحكمة الإلهيّة قد اقتضت وجود الخلق واقتضى وجود الخلق وجود العقل واقتضى وجود العقل وجود التّكليف واقتضى وجود التّكلّيف وجود الجزاء[5]. والاقتضاء يُدرك من ثلاثة أصول: الكتاب والسنّة والرّأي. وأساس الثّلاثة قسمان مركزيّان. "فأصول اللّسان اللّغة والنّحو وأصول الجنان المنطق والفقه"[6]. وهي تشكّل مجتمعة أربعة مفاصل متكاملة "إذ باللغة يكون البيان وبالنّحو يكون التّبيان وبالمنطق تظهر حجج البرهان وبأصول الفقه تظهر معاني القرآن. فنسبة صناعة المنطق إلى العقل في المعقولات كنسبة صناعة النّحو إلى اللّسان في المقولات"[7]. وهو ذات المعنى الذي كان قد أوضحه في الدّليل والبرهان[8] مستقيا هذا التّصوّر من ابن حزم أيضا. فسمّى المنطق "الميزان العقلي" ويقابله "الميزان الشّرعي". وركّبه من ثلاث مقدّمات ونتيجة انطلاقا من مستند قرآني هو محاجّة إبراهيم[9] واعتبره دليلا عقليّا وميّزه عن الدّليل الوضعي باعتبار الأوّل ضروريّا والثّاني اختياريّا مجازيّا[10].

وبما أنّ أصلي اللّسان كانا قد استقاما وكذلك المنطق في اتّساق مبانيه وصحّة معانيه فقد ركّز أبو يعقوب تركيزا مباشرا على أصول الفقه لأنّها "غير مضبوطة بكثرة الاختلاف في فصولها وقلّة الاتّفاق على أصولها وكثرة التّنازع في محصولها لأنّها

---

[1] أبو يعقوب الوارجلاني، الدّليل والبرهان، 2، 95.

[2] أبو عمّار، شرح الجهالات، 141.

[3] ذهب الوارجلاني إلى أن دليل الخطاب يقتضي نفي الحكم عمّا عدا الصّفة المتعلّق بها ثبوته. وقد قال بدليل الخطاب الشّافعي وكثير من الأشعريّة وأصحاب مالك وأهل الظّاهر. أبو يعقوب الوارجلاني، العدل والإنصاف في أصول الفقه والاختلاف، 179.

[4] نفسه، 134- 141.

[5] نفسه، 1.

[6] نفسه، 1- 2.

[7] نفسه، 2.

[8] أبو يعقوب الوارجلاني، الدّليل والبرهان، 3، 15.

[9] أبو يعقوب الوارجلاني، العدل والإنصاف في أصول الفقه والاختلاف، 27- 28.

[10] نفسه، 34.

بُنيت على أمارة وإشارة، وبراهينها مقصورة على تلويحات وتنبيهات ولم تكن براهينها عقليّات مطّردات منعكسات بحججها غير مقطوع بها ولا متّفق عليها فلذلك أردنا أن نشير إلى الطّريقة الوسطى منها"[1].

ويكاد يماثل استرسالُ فكر أبي يعقوب في مقدّمته النّموذجَ الحزميَّ أمّا منبع بعض أفكاره فرشديّ واضح. إذ اِنطلق في تحليله من تدرّج الإنسان في النّموّ منذ الولادة وكيفيّة اِكتسابه المعارف الّتي ثبت أنّ بعضها فطريّ وبعضها يحصل عبر التعلّم والمقايسة[2]. وركّز على القياس تركيزا كبيرا فميّز في حدّه بين: مذهب اللغويّين الّذين يحملونه على التّساوي، ومذهب الأصوليّين الذين يرون فيه ردّا للفرع إلى أصل لعلّة توجب الجمع بينهما، وقول الفلاسفة إنّه لا يكون إلّا نتيجة عن مقدّمتين فصاعدا[3]. يقول "وطعنت الموحّدة في هذا القياس وهو صحيح وذنّبوه أن جاء من قبل الفلاسفة وربّما لو جاء من غيرهم كان مقبولا ولا ذنب لهم إلّا فساد الأصل الّذي هم عليه"[4]. وهذا الرأي قريب ممّا نحا إليه ابن رشد في فصل المقال.

ولكنّه يثبت أنّ القياس العقليّ هو أدقّ أنواع القياس وهو يختلف عن دليل الخطاب الّذي يستعمله الفقهاء "ودليل الخطاب مختلف فيه ليس فيه ما يوجب حجّة... والقوم إنّما عوّلوا على البرهان العقلي لا الشّرعي لأنّهم لا يقولون بالشّرعي"[5]. ووظّف في الاستدلال عليه كافّة المستندات النّصيّة المتداول استعمالها ثمّ دعّمها بذكر حالات كثيرة من السنّة فيها مقايسات[6] ومن الإجماع كذلك[7].

ثمّ قسّم القياس إلى عقليّ وشرعيّ. والشّرعيّ ضربان جليّ وخفيّ والجليّ ضربان: قياس علّة منصوص عليها وقياس علّة مستنبطة والخفيّ ضربان قياس الشّبه وقياس الإستحسان[8]. ويقسّم القياس العقليّ إلى جليّ وخفيّ أيضا ويجعل أكثر معوّل القرآن على القياس العقليّ[9]. وبما أنّ بناء القياس على مفهوم التّعليل فقد أكّد أنّ طريق تقرير العلل المنصوصة أصول الشّرع: الكتاب والسنّة والإجماع وفحوى الخطاب ولحن الخطاب[10].

ويستجلي مشروعُ الوارجلاني في عمقه أحوالَ العمران وتغيّرات الزّمان ويشرّع للاجتهاد تشريعا طريفا قوامه عدم شمول النّصّ لكلّ النّوازل. وهو موقف يختلف اختلافا جذريّا عن الفهم المبني على شمول النّصّ كلّ النّوازل[11] ويختلف عن التصوّر الإسماعيلي الذي يوجب الرّدّ إلى الإمام.

وقد حكمت هذا المشروع الاجتهادي قاعدة مركزيّة تقريريّة جاء فيها "واعلم أن اجتهاد الرّأي سائغ لهذه الأمّة وله أمكنة أوّلها: في جميع النّوازل التي لم تنزل على العباد ممّا ليس لهم عهد من كتاب الله ﷻ ولا سنّة رسول الله ﷺ. فيسوغ لهم الاجتهاد بين مخطئ ومصيب. والكلّ محمول عنهم... وكلامهم على قدر عقولهم وآرائهم ليس عليهم فيه نظر كالقول في العرش والحملة والسّماوات"[12]. ووافق أبو يعقوب ابن حزم وابن رشد في تقسيمهما للمجتهدين إلى مخطئ ومصيب. ومضى

---

[1] أبو يعقوب الوارجلاني، العدل والإنصاف في أصول الفقه والاختلاف، 2.

[2] وهو منحى إبن حزم أيضا: Peter Heath, *Knowledge*, 96.

[3] أبو يعقوب الوارجلاني، العدل والإنصاف في أصول الفقه والإختلاف، 325.

[4] نفسه، 325.

[5] نفسه، 326.

[6] نفسه، 328- 329.

[7] نفسه، 330- 336.

[8] أبو يعقوب الوارجلاني، العدل والإنصاف في أصول الفقه والاختلاف، 358.

[9] نفسه، 336.

[10] نفسه، 338. والفرق بين الحكم العقلي والحكم الشّرعي أنّ الأوّل ينطرد وينعكس والثّاني قد يكون كذلك وقد لا يكون، نفسه، 341.

[11] يذهب ابن أبي زيد القيرواني مثلا إلى أنّه "ليس لأحد أن يحدث قولا أو تأويلا لم يسبقه به سلف وإنّه إذا ثبت عن صاحب قول لا يحفظ عن غيره من الصّحابة خلاف له ولا وفاق أنّه لا يسع خلافه. وقال ذلك معنا الشّافعي وأهل العراق. فكلّ قول نقوله وتأويل من مجمل نتأوّله فعن سلف سابق قلنا أو من أصل من الأصول المذكورة استنبطنا". Miklos Muranyi, *Beiträge*, 244.

[12] أبو يعقوب يوسف الوارجلاني، الدّليل والبرهان، 1، 49.

بالتّحليل خطوة جديدة انتقد فيها أحد منظّري الإباضيّة الكبار في القرن الخامس وهو أبو الرّبيع سليمان بن يخلف المزّاتي صاحب "التّحف المخزونة". فقد ذهب المزّاتي إلى القول إنّ "الدّين يجوز فيه الرّأي للعلماء ما لم يجدوه في الكتاب ولا في السنّة ولم يكن في آثار من كان قبلهم من العلماء"[1]. بينما ذهب أبو يعقوب الوارجلاني إلى أنّ المزّاتي قد قصر الاجتهاد والرّأي على النّوازل والحوادث لا غير وهي فنّ واحد من فنون النّوازل لأنّ وجوها كثيرة تحتمل الرّأي والاختلاف والاجتهاد ليست من النّوازل في شيء من الفروع والأصول بل هي إلى الأصول أقرب ومنها تفسير القرآن[2].

وعمّق نظريّته الاجتهاديّة في الجزء الثّاني من العدل والإنصاف مبيّنا رأيه في حال الأمّة ممّن لم يبلغ عقله ولا علمه مرتبة الأئمّة المتقدّمين. فأوضح أنّ طرق النّظر أربع: الكتاب والسنّة والإجماع والعقل ولا خامس إلا التّقليد... وبما أنّ التّقليد يكون حقّا كما يكون باطلا. والتّقليد الحقّ هو تقليد المعصوم فقط. ودون أن يعود إلى نظريّة الشّيعة ذكر أن لا معصوم إلا المهدي وعيسى بن مريم عليهما السّلام، فلم يبق لمن قصُرت مرتبته عن حال المجتهدين إلاّ التّقييد. "والتّقييد في الأوجه الأربعة الكتاب والسنّة ورأي المسلمين والعقل"[3]؛ أي إنّه عاد إلى الاجتهاد من حيث أوهم المتلقّي أنّه وصل به إلى التّقليد. فالتّقييد عنده ليس سوى الكتاب والسّنّة والرّأي والعقل لأنّ التّقليد غير مأمون الخطأ وليس صاحبه على بصيرة من أمره[4].

وأنكر أبو يعقوب ما صار إليه المسلمون من تشتّت ووهن فكريّين مستعيدا مضمون عبارة ابن رشد قائلا "اعلم أن الغالب على هذه الأمّة حين افترقت وتوزّعتها الأئمّة... التّقليد. فاستبصرت كلّ فرقة في مذهبها وعلى أنّهم يقضون على أئمّتهم أنّهم غير معصومين من الخطأ والزّلل فأصيبت الاثنتان والسّبعون فرقة التي ذكرها رسول الله ﷺ من جهة التّقليد لغير مأمونين من الخطأ والزّلل وتركوا البحث فيما جاءهم عن أئمّتهم عادة الله تعالى في الذين خلوا من قبلهم: تقليد الآباء والأمّهات والسّلف الصّالح والطّالح. وحصر الأسباب الملجئة إلى التّقليد في علل أهمّها أن تنقص عقول النّاس عن مبلغ عقول أئمّتهم وأن تختلف بهم الأهوية والأغذية والبلدان والأزمان فيفرطوا أو يفرّطوا[5].

ثمّ حلّل اجتهادات عمر بن الخطاب واستنتج قائلا "فإذا ساغ هذا كلّه لعمر بن الخطاب رضي الله عنه ... فلِمَ لا يسوغ لأهل آخر الزّمان من المسلمين مع الضّرّ وكثير من محظورات الشّريعة اتّباعا لسنّة عمر وغيره ولاسيما في الشّدائد... وهذا السّحت الذي عمّ البلاد وشمل العباد والملوك الجورة الذين عكسوا الشّريعة وقلبوها ظهرا لبطن (وهذه عبارة الغزالي في أبي حنيفة في كتاب المنخول حرفيّا)"[6]. ويؤكّد هذا المعنى في موضع آخر مقارنا الفكر بأعمار البشر وتطوّر الأجناس والتّاريخ ممّا يبرز أنّ هذه المسألة صارت شاغلا كبيرا له. فجعل الرّأي حاكما على القرآن والسنّة قائلا "ثمّ بعث الله محمّدا ﷺ بشريعة إبراهيم عليه السلام فكان مبناها على الكتاب والسنّة والرّأي. والأصل الكتاب وفرعه السنّة والسنّة أصل وفرعها الرّأي والرّأي حاكم على السنّة والسنّة حاكمة على الكتاب كحالنا مع آبائنا وأبنائنا. فنحن حاكمون على آبائنا وأبناؤنا حاكمون علينا. بل الرّأي يقضي على السنّة والكتاب جميعا"[7]. ولكنّه صار إلى أنّ لذلك شروطا مقصودة لا يعلمها إلا أهل البصائر في الدّين.

وبهذا القانون الطّبيعيّ الذي يؤكّد سنّة التّطوّر في كلّ شيء يؤصّل أبو يعقوب مقالة الاجتهاد تأصيلا طريفا. عُمق هذا التّأصيل نظرة جديدة تُرْسِخ هذه المقولة في الفكر المغربيّ إرساخا غير خاضع للتّمذهب بأي حال من الأحوال. بل عماده ما كان ابن حزم وابن رشد قد توصّلا إليه وإن اختلفت المنطلقات العامّة التي بنى عليها كلّ واحد عمله وأسّس نظرته إلى

---

[1] المزّاتي، التّحف المخزونة، 157- 158.

[2] أبو يعقوب الوارجلاني، العدل والإنصاف في أصول الفقه والاختلاف، 278.

[3] أبو يعقوب الوارجلاني، الدّليل والبرهان، 2، 23- 24.

[4] نفسه، 2، 25.

[5] نفسه، 2، 99- 100.

[6] نفسه، 3، 132.

[7] نفسه، 3، 301 وما بعدها.

الشّرع وطرق النّظر فيه وتأويله تأويلا يراعي مقولات العمران وشروط انتظامه دون أن يخلّ بقوام الشّرع في أصوله وفصوله.

ولهذا حصر أبو يعقوب الوارجلاني مسالك الدّين في أربعة. يقول "واعلم أن طرق الحجّة والبرهان أربعة أوجه: الكتاب والسّنّة والإجماع والعقل. أمّا الكتاب: أن يكون البرهان فيه منصوصا أو مستخرجا فإن كان منصوصا فلا كلام. وأمّا المستخرج فيه فمحتمل، والمحتمل ساقط من يد المحتجّ إلّا أن يقع الكلام في الفقهيّات المظنونات فعند ذلك يكون المستخرج حجّة"[1]. وهو يذهب إلى أن الأصل القرآن والسنّة فرعه والأصل السنّة والرّأي فرعها وجعل الرّأي حاكما على السنّة والسنّة حاكمة على القرآن"[2].

أمّا السّوفي فقد أرجع الأصول إلى ثلاثة هي التّنزيل والسنّة ورأي المسلمين[3]. فكأنّ الإباضيّة أدركوا ضرورة اِختصار هذه الأصول إلى آليّات وفروع وقد حدث عندهم عكس ما حدث عند بعض الفرق المغربيّة الأخرى، فلئن راحت أصول تلك الفرق تتضخّم كلّما تأخّر الزّمن فإنّ الأصول الإباضيّة أُختزلت في المركز الآليّ الّذي شيّده اِبن حزم. والنّظر فيما فصّله السّوفي يمكّننا من ردّ الفروع إلى الأصول اِنطلاقا من الأمثلة الّتي قدّمها. فمن التّنزيل الصّلاة والزّكاة والصّوم وما أشبه ذلك. ومن السنّة عدد الصّلوات والرّجم والاستنجاء والختان. ومن الرّأي عقد الإمامة وعدّة المفقود وميراث الجدّتين والجلد على الخمر ثمانين"[4]. وهو في ذلك ينقل ما أورده تبغورين في الجهالات[5] مختصرا ما ذكره أبو عمّار في شرحه للجهالات اِختصارا كبيرا. يقول أبو عمّار "فعلى هذه الوجوه الثّلاثة يقوم أمر دين الله ﷻ. فمن أنكر وجها واحدا من هذه الوجوه الثّلاثة فهو كافر لأنّ الرّادّ لوجه واحد منها بمنزلة الرّادّ لجميعها.

ولكنّ هذا الرّأي لا يفهم بإطلاق بل يجب تأطيره بسياقه التّاريخيّ والمذهبيّ العامّ لأنّ الإباضيّة الأوائل يقرّون بشموليّة البيان الإلهيّ يقول عمروس بن الفتح في الدّينونة الصّافية "... وأنّ النّاس لم يختلفوا في شيء قطّ إلاّ وقد بيّنه الله لهم في كتابه"[6]. وهو رأي يفهم اِنطلاقا من الوضعيّة المعرفيّة العامّة الّتي شهدتها بلاد المغرب في القرن الهجريّ الثّالث قبل سيادة الفكر الإسماعيلي.

أمّا الرّأي الثّاني فهو وليد القرن الخامس ولكنّه شُرِح في أواخر القرن السّادس. ومنتجه، أي تبغورين، كان يفكّر في الإسماعيليّة ويردّ عليهم. أمّا شارحاه أبو عمّار والسّوفي فكانا يردّان على الظّاهريّة وإن كان تأثير الفكر الظّاهري في الفكر الإباضيّ بداية من القرن السّادس بالغا. ولكن يجب أن نفهم هذا الرّأي أيضا على أنّه ردّ على المالكيّة من جهة وعلى الفرق الإباضيّة غير الوهبيّة مثل العميريّة والحسينيّة من جهة أخرى. ومعلوم أنّ الإباضيّة يقرّون القياس. ولكنّ رفض السّوفي له هنا يجب أن يفهم على ما أوضحناه. إذ هو يعتبر أنّ من رأي المسلمين قيام شهر رمضان وما أشبه ذلك ممّا ليس له في كتاب الله ولا في سنّة رسول الله ﷺ ذكر. وليس القول في ذلك على ما قاله من خالف العدل ممن يزعم أنّ جميع ما فرض الله من دينه وأحلّ من حلاله وما حرّم من حرامه مذكور جميع ذلك في كتاب الله ﷻ. وتكلّفوا استخراجه من نصّ الكتاب وهم المتكلّفون لأنفسهم في ذلك فشبّهوا على الضّعفة ولو ردّوا ما تكلّفوه إلى العلماء من أصحاب رسول الله ﷺ ومن بعدهم من الأئمّة لكان أقرب لهم من الرّشد وأروح لعقولهم. غير أنّهم حملوا دينهم على القياس".

---

[1] نفسه، 2، 37.

[2] نفسه، 2، 95. 3، 130.

[3] المزّاتي، التّحف المخزونة، 84.

[4] السّوفي، كتاب السّؤالات، 199.

[5] أبو عمّار عبد الكافي الوارجلاني، شرح الجهالات، 232.

[6] عمروس بن الفتح، الدّينونة الصّافية، 1.

أدرك أبو يعقوب التّواشج بين الجانبين العقدي والتّشريعي إدراكا معمّقا جعله يصل بينهما متدرّجا في أصول البيان الدّينيّ ليصل الشّرعيَّ بالعقديِّ قائلا في مسائل الأئمّة العشرة "اعلم أن الله تعالى أرسل محمّدا ﷺ بالقرآن العظيم وفيه نبأ الأوّلين والآخرين وفيه الفقه في الدّين إلى يوم الدّين. فشرّع فيه أصول الفرائض وفوّض بيانها إلى الرّسول ﷺ قال الله ﷻ ﴿**وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَلَ إِلَيْهِمْ**﴾ (النّحل 16، 44). وأطلق رسول الله ﷺ عقال المسلمين في التّفقّه في فنون العلم. والأصلُ القرآنُ والسنّةُ فرعُه. والأصلُ السنّةُ والرّأيُ فرعُها. وجعل الرّأي حاكما على السنّة والسنّة حاكمة على القرآن فكثرت فنون الرّأي وهي على ثلاثة أوجه... وإلى هذه الفنون رجع اِختلاف النّاس في الكفر والإيمان والشّرك والإسلام والطّاعة والمعصية والفسوق والنّفاق والقول في أسماء الله ﷻ وصفاته ﷻ وأمثالها والقرآن"[1].

إذا، لهذه الأصول: القرآن والسّنّة والرّأي (بمختلف اصطلاحاته وتفريعاته) يرجع تقعيد العقائد وتأصيل الأصول وتفريع الفروع، وعليها يقع تحبير المقدّمات للعلمين كليهما: علم الشريعة وعلم العقيدة. والظّاهر من ترتيبها ونظمها هذا النّظم أنّها رأس أصول الفقه عند الناظرين، ولكنّها رأس لكليهما عند أبي يعقوب: أصول الدّين وأصول الفقه. ولهذا أرجع إليها أبو يعقوب لا اختلاف الفقهاء في فقههم والمفتين في فتواهم فقط، بل أرجع إليها أيضا اختلاف الأصوليين في الكفر والإيمان والأسماء والأحكام والذّات والصّفات.

لهذا الفكر الإباضيّ العميق أسسه ومنطلقاته وله ما يميّزه عن غيره، ولكن له أيضا صلة دقيقة بأربعة من مفكّري الإسلام صرّح أبو يعقوب ببعضهم فيما صنّف وألمح إلى بعضهم الآخر وهم: اِبن رشد والغزالي وابن عبد البر وابن حزم. هذا ما يجعل الفكر الإباضيّ جمّاع لأفكار كثيرة. في مقالاته يلتقي أغلب مفكّري الإسلام فكريّا رغم عدم انتمائهم إليه مذهبيّا، وهذه من أهمّ مميّزات الفكر الإباضي، ولا يكاد يشاركه فيها إلّا ابن رشد.

4.المقدّمات العقديّة في الفكر الإباضي المغربي

ويُعتبر تأصيل المقدّمات العقديّة أيضا عملا متأخّرا راجعا إلى القرن الهجريّ السّادس. والتّكوين الفلسفي والكلامي المتين لأبي يعقوب الوارجلاني قد مكّنه من تسطير مقدّمة متميّزة لكتاب الدّليل والبرهان متأسّسة على رؤية جديدة قوامها كيفيّة النّظر إلى الصّلة المرجعيّة بين عالم اللّفظ وعالم المعنى. وسيستند حازم القرطاجنّي (684/ 1285) إلى هذا التّصوّر في كتابه "منهاج البلغاء وسراج الأدباء" ليبلغ به المدى في الثّقافة العربيّة حين تفصيل الحديث عن المعنى الشّعريّ والأدبيّ في صلته باللّفظ الّذي يتأسّس عليه أوّلا، وبالعالم المرجعيّ الّذي يحيل عليه ثانيا. بل إنّ كثيرا من مصطلحات حازم القرطاجنّي نجدها مبثوثة في الفكر الإباضي في نظريّة أبي يعقوب عن وجود المعاني. والأمر موكول إلى الباحثين لمزيد التّقصّي والسّبر.

وقد أقام أبو يعقوب الوارجلاني الدليل والبرهان على مقدّمة منطقيّة سمّاها "بحر الألفاظ والكلم وبحر المعاني والحكم". وقسّمها إلى: فصل في الكتابة. وفائدة في النّطق والمنطق، وفي القياس وما يتعلّق به، وفي قياس الخلف وصورته، وفي فنون الأقيسة، وباب في الأريتماطيقا، وباب في الهندسة.

وتتلخّص المقدّمة المنطقيّة لهذا الكتاب في وجوب النّظر إلى الأسماء/ المصطلحات الشرعيّة اِنطلاقا من مقاربة وجوديّة: فوجود الأسماء يقتضي ثلاثة معان: وجودها في الأعيان ووجودها في الأذهان ووجودها في اللّسان[2]. تستند أسماء الأعيان إلى مبدإ التّوقيف اللّغويّ. فأسماء الإنسان والحيوان ذاتيّة وكذلك الخمسة من العدد والأسود من اللّون. والذّاتي هو ما لا يفهم من الشّيء إلاّ بمعرفة غيره. إذ لا يفهم السّواد حتّى يفهم اللّون ولا الأربعة حتّى يفهم العدد. وبما أنّ أعمّ الأسماء الموجود فإنّ وجود الله يختلف عن وجود غيره. والإختلاف راجع إلى النّظرة إلى اللّفظ "فالأوّلون اِعتبروا الألفاظ أسماء والمتأخّرون اِعتبروا المعاني هي الأسماء. والألفاظ والمعاني بحران عظيمان زاخران لجّيّان وليس كلّ اِسم ذاتيّا ولا كلّ اِسم

[1] أبو يعقوب الوارجلاني، الدّليل والبرهان، 2، 95.

[2] نفسه، 3، 336.

لفظيّا". وإستدلّ المتناظرون في هذه القضيّة باللغة إذ أنّ أهل اللغة قد جعلوا الإسم دالاّ على الذّات والفعل دالاّ على الحركة و"الحروف عقاقير بها تظهر فائدة المعاني". وإختلف البصريّون والكوفيّون في الإشتقاق فذهب البصريّون إلى أن الإسم مأخوذ من السّموّ، وذهب الكوفيّون إلى أنّه مأخوذ من السّمة، وكلاهما دالاّن على أنّ الإسم غير المسمّى... وقال الآخرون: إنّ هذه الأسماء هي غيره لأنّها بمقتضى اللّسان والأذهان وبقي عليكم حكم الإسم في الأعيان.

وبذات التّحليل الّذي إفتتح به مقالته في التّميز بين أسماء الذّوات وأسماء الأعيان إستدلّ على أنّ أسماء الذّوات هي الأصل وأسماء اللّغات هي الفصل وللأصل فضيلة على الفصل. وإن كان التّوجّه لا محالة إلى الباري سبحانه لأسمائه وصفاته فللأفضل دون المفضول. والأفضل في حدّ الحقيقة والمفضول في حدّ المجاز. والحقائق أولى بالباري من المجازات إلاّ في موضع هنع منه الشّرع لقوله ﷻ ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ (الشّورى 42، 11). وإستدلّ الفريقان جميعا على قولهما بقول الله ﷻ ﴿**هُوَ اللهُ الّذِي لَا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشّهادة هُوَ الرحمن الرَّحِيمُ**﴾ (الحشر 59، 22) إلى قوله ﴿**يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾ (الحشر 59، 24).

أمّا الفريق الثّاني الّذي جعل الإسم غير المسمّى فإنّه إستدلّ بمبدإ التّغاير الواقع بين الحروف والأفعال والأعداد، وقد ذُكّرت وأُنّثت. ومن هنا فهي أسماء ولا تكون إلاّ غيرا لله. وقد "أراد الله ﷻ ها هنا الألفاظ دون المعاني".

وإستدلّ الفريق الثّالث بنصّ القرآن الوارد في آية ﴿**هُوَ اللهُ الّذِي لَا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ**﴾ (الحشر 59، 22) ثمّ قال ﴿**لَا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ**﴾ وليس بعد الإلهيّة إلاّ الذّات فاقتضى هذا القول الحقيقة لا المجاز ودلّ بقوله على المعاني دون الألفاظ إذ هو هو لا غيره. بينما جعلها فريق غيرهم مجازا كما يقال للشّجاع أسد وليس بأسد. ومنهم من تمسّك بالظّاهر فقالوا "تعالى ربّنا أن رغب عمّا أخبرنا به عن نفسه إلى تمثيل من دونه فنحن على الظّاهر والظّاهر على الباطن حكمه إلّا أن يقع للباطن دليل وللباطن دليل ها هنا لأنّ الله تعالى يريد بقوله: هو هو الباطن لا الألفاظ". وهذا الإحتجاج يؤدّي إلى أن قولك "الشّجاع هو الأسد" لم يرد به اللّفظ، ولا عين الأسد، ولكنّ المراد هو المعنى وهو حقيقة الإسم في ذات الله تعالى.

ومعقوليّة تحليل الوارجلاني تجلّت في إدراكه البعد العميق للجدل في هذه المقالة وما تؤدّي إليه من فهم لمقولة التّوحيد بجملته فلم يخطّئ أحدا من الفريقين "فكلا الفريقين قد أصاب هؤلاء لأنّ الألفاظ هي الأسماء والآخرون لأنّ المعاني هي الأسماء. وإقتصر هؤلاء على أبصارهم وهؤلاء على بصائرهم ومستقاهما من مكانين مختلفين: مستقى أصحاب الألفاظ والألقاب والأعلام من اللّغة ومستقى أصحاب المعاني من الشّرع".

يمثّل تحليل أبي يعقوب الوارجلاني قمّة ما وصل إليه تأصيل المقدّمات الإباضيّة في القرن الهجريّ السّادس. وهو يصدر في ذلك عن نظرة تحليليّة تقترب كثيرا من كيفيّة إنبناء الحِجَاج عند إبن رشد. وتأثير المنطق الرّشدي في تطوير المقالات العقديّة في بلاد المغرب عند كلّ الفرق كبير جدّا.ولذلك يؤصّل أبو يعقوب مقدّمات أوليّة ليقع التّناظر إعتمادا عليها تسليما:

1-لا لغة غير الّتي خوطبنا بها.

2-لا يُطلق على الباري ما لم يأذن به الشّرع.

3-مراعاة اللّسان الّذي يقع به التّناظر والتّحاور بين الفريقين ويقع البيان بين المختلفين.

ويضيف ثلاث مقدّمات أخرى:

1-أن يتّضح المعنى الّذي أراده المتناظران فيحصل حدّا أو رسما.

2-أن يستند قول الحقّ منها على البرهان الصّحيح حقيقة وتبيانا فيحصل علما ضروريّا أو عقليّا أو شرعيّا أو لغويّا. وهو هنا في حدود البرهان.

3-الإقرار بالحقّ إذا ظهر والإذعان له إذا بهر. والنّتيجة هي التّسليم.

ووافق أبو يعقوب الوارجلاني ابن حزم وابن رشد في جعل العلوم الشّرعيّة علوما برهانيّة طريق تقريرها العقل والمنطق أساسا. وهذا ظاهر في كثير من المفاهيم التحليليّة والمصطلحات التّأسيسيّة التي استقاها بشكل مباشر إمّا من ابن حزم أو

من ابن رشد يقول مثلا في المقدّمة المنطقيّة لكتاب الدّليل والبرهان "وخلق لهم العقول الوافرة ليتوصّلوا بها إلى أغراضهم في أنفسهم لإقامة أجسادهم وحفظ صورهم وليفهموا عن الله عزّ وجلّ ما خاطبهم به من أخبار الدّار الآخرة... ليسلكوا سبيل الهداية إلى المنجية إلى بلوغ السعادة الأبديّة وليسلموا من الشّقاوة الأبديّة"[1].

واعتبر أبو يعقوب أنّ "رأس العلم البرهان المنطقي وغيره من العلوم فروعه". والبرهان عنده يتعلّق بثلاثة أقسام: علوم العدد والهندسة والمنطق. واعتبر أنّ هذه العلوم الثلاثة ضروريّة. وخادمها هو الحسّ. وما وراء هذه العلوم عنده تُعتبر طلبيّة. وجميعها يرجع عنده إلى بحرين "بحر الألفاظ والكلم وبحر المعاني والحكم". وهذا عنوان مقدّمته. "فانفرد اللسان بالنطق والجنان بالمنطق، فما وليه اللسان من النطق كان بيانا وما وليه الجنان بالمعنى كان برهانا[2].

وأضاف إلى ذلك أنّ فائدة المنطق هي "إيضاح الحقّ بالقياس الصحيح المؤيّد بالبرهان الصريح". والعبارة حزميّة رشديّة بامتياز لفظا ومعنى. وحين فصّل شرح القياس وما يتعلّق به في ما تلاه من صفحات قال "اعلم أنّ القياس هو تأليف المقدّمات واستعماله هو استخراج النتائج. ونتيجة القياس الصّريح البرهان الصّحيح... وعلوم الأطفال خيال وعلوم الأغبياء أوهام وعلوم الرجال استدلال وعلوم استدلال وعلوم العقلاء برهانية. ولكلّ علطات حتى ينتهي العلم إلى العقلاء أهل البراهين النيّرة"[3]. وقسّم الأقيسة إلى خمسة أنواع: القياس البرهاني اليقيني، والقياس الفقهي الظنّي، والقياس السفسطائي الوهمي، والقياس الجدلي المغالطي والقياس الفاسد.

والطّريف هو اعتباره علم العقل والحواسّ علمين ضروريين. أمّا علم الشّرع وما يشبهه فهو من العلوم الاختياريّة[4]. يقول أبو يعقوب "ومحال أن يبرهن مبرهن على حقّ أو باطل بوجوه البرهانات لمن لا يعرف البرهان ولا يقرّ به. فإذا ما عرف وجوه البراهين وأقرّ بها أمكنك الكلام معه. فإن لم يف بالشّرطين جميعا كان الكلام معه لغوا ولا بدّ من معرفة الحقّ وإقراره به"[5] "لأنّ الحقّ لا يضادّ الحقّ بل يوافقه ويشهد له"[6] ولأنّ اختلاف النّاس في الحقّ لا يوجب اختلاف الحقّ في نفسه. وإنّما تختلف الطّرق الموصلة إليه والقياسات المركّبة عليه والحقّ في نفسه واحد"[7]. وأصل هذا التّفكير الوارجلاني والرّشدي حزميٌّ. وليست عبارة موافقة الحقّ للحقّ رشديّة كما قد يُظنّ بل هي حزميّة أعاد ابن رشد صياغتها فقط. إذ يقول ابن حزم "إنّ من رام إبطال حجّة العقل بحجّة العقل فقد رام ما لا يجده أبدا وحجّة العقل لا تبطل حجّة العقل أصلا بل توجبها وتصحّحها... وهكذا كلّ شيء صحيح فإنّه لا يوجد شيء صحيح يعارضه أبدا، هذا يعلم ضرورة. ولو كان ذلك لكان الحقّ يبطل الحقّ وهذا محال في البنية"[8]. والسّابق أصل اللّاحق أبدا. ولا طريق للحقّ سوى البرهان.

ثمّ قسّم أبو يعقوب العلوم البرهانيّة إلى ثلاثة أقسام: عقليّة ولغويّة وشرعيّة[9]. وهذا التّفصيل فرع ممّا كان قد أصّله في اعتباره علمي العقل والحواسّ علمين ضروريّين وعلم الشّرع علما اختياريّا. ولكلّ علم منها قوانينه فللعقلي قوانينه وللغوي قوانينه وللشّرعي قوانينه. ولكلّ منها حدّ ومطلع. "وعلى هذه العلوم الثّلاثة ينبني البرهان ومنها يتركّب. فمن لم يحسنها

---

[1] نفسه، 2، 108.

[2] نفسه، 2، 110- 111.

[3] نفسه، 2، 121.

[4] نفسه، 3، 218. انظر أيضا تفسيره لحديث خلق العقل وقوله "ومن العقل تفرّعت علوم المنطق آلة المتكلّمين. وعلوم المنطق برهانيّة وعلوم البرهان حقيقيّة. وعلوم العقل هي التي نهت وقطعت أن لا إله إلا الله". أبو يعقوب الوارجلاني، الدّليل والبرهان، 3، 241- 242.

[5] نفسه، 3، 4- 5.

[6] ابن رشد، فصل المقال، 15.

[7] ابن السيّد البطليوسي، الإنصاف، 27.

[8] ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 7، 196.

[9] أبو يعقوب الوارجلاني، الدّليل والبرهان، 3، 5.

ويتعرّف على طرقها استعجمت عليه براهين الدّنيا فضلا عن برهان واحد منها"[1]. وهكذا فإنّ البرهان الصّحيح في العقليات ينبني على الحدّ والقياس والطّرد والانعكاس.

وحين يطبّق هذه القواعد التأصيليّة ينطلق من فكرة أنّ بعض فرق المسلمين قد بنت مذاهبها في الصّفات "على الهروب من الواضح إلى المشكل" بجعلهم الصّفة هي الوصف والسّمة هي الوسم والعظة هي الوعظ. واعتمد على تمييز أهل اللّسان في إطلاقهم الصّفة على الموصوف، والوصف على الواصف، وتجويز النّحاة لذلك مجازا لا حقيقة. "ونحن في الحقائق". ونفوا عنه الألوان والأحوال والصّفات مثل الحياة والعلم والقدرة وأثبتوها معاني لا صفات "فهربوا من الواضح المعهود إلى المشكل المردود" و"جمعوا بين فساد اللّغة وفساد الإلهيّة" وقالوا: إنّ هذه المعاني أغيار لله وأغيار فيما بينها"[2]. ثمّ أضافوا أنّها أغيار قديمة ولا بدّ للغيريّة من "العدد والشّركة والتّباين" وأظهروا افتقار الذّات إلى هذه المعاني ثمّ قالوا لا بدّ لهذه المعاني من ذات تقوم بها هذه المعاني بمجموعها(المحلّ) ومجموعها هو الإله، مماثلا بين مقالتهم وجملة من المقالات القديمة الموسومة بالكفر.ويصوغ أبو يعقوب قانونا تأويليا متميّزا يقوم على المؤاءمة بين السّائغ واللائق في حقّ الله سبحانه، مما تجيزه قوانين اللسان العربيّ. يقول: "فإذا تناظرت الأخبار وتقاومت المعاني رُجِع بها إلى أسوغها في صفة الله تعالى وأليقها به في عدله ﷻ وحكمته وأولاها بمخاطبة العرب فيما بينها في كلامها. ويحمل جميع ذلك على ما تقتضيه دلالة القياس الّتي لا يكذب مثلها ولا يتناقض معناها إذ لا يكون في أخباره جلّ جلاله تكاذب ولا في كلامه عزّ اِسمه تناقض"[3]. وهذا قانون تأويليّ إباضيّ هامّ يحفظ تنزيه الذّات أوّلا ويحفظ وحدة النّصّ ثانيا مراعيا طاقات الفهم وقوانين اللّسان الّذي نزل به الوحي.

ويتدعّم ما صبا إليه أبو يعقوب بما أكّده أبو عمّار الوارجلاني في ذات الفترة تقريبا. وبمّا أنّ أغلب أهل التّأويل قد أخطأوا في كثير من تأويلاتهم في مصادرها ومواردها فإنّ هذا يقتضي "حمل خطاب الشّرع على المفهوم من الكلام دون المعقول وعلى السّائغ في صفة الله تعالى واللائق به والجائز في لغة العرب ممّا تقتضيه دلالة القياس دون عبارة اللفظ، ويؤكّده ما سواه من نصّ القرآن الّذي لا يعتريه تحريف التّأويل ولا يعارضه منحول التّفسير. لأنّ حمل جميع هذه الآيات والأحاديث على أظهر ظاهرها يخرج بها إلى الفحش والقبح"[4]. ورأي أبي عمّار في هذه القضيّة مشابه مشابهة كبيرة لرأي ابن رشد الحفيد. ومقالات ابن رشد وأفكاره كان لها صدى كبير بين إباضيّة وارجلان في القرن الهجريّ السّادس وما بعده.

ورغم أنّ قضايا عقديّة كثيرة كانت موطنا للخلاف بين فرق المسلمين فقد حرص الإباضيّة، اِنطلاقا من التّطوّرات العقديّة الّتي حدثت في القرن الهجري السّادس، على وسم الخائض فيها بأنّه خائض فيما لا يَعْنِي وشارع فيما لا يُغْنِي[5]. واعتبروا كثيرا من المسائل قليلة الجدوى[6]. إذ هي لا تؤثّر في العبادات ولا تنفع في ترك الحرمات[7]. وهذا منحى هامّ فيه رغبة في توجيه البحث الإسلامي إلى المسائل الفكريّة ذات الأبعاد التّعبّديّة والمعاملاتيّة مما ينفع النّاس ويسند عمرانهم ويحفظ المعاش ويضمن المعاد، لا ما اِتّصل بدقائق الكلام التي لا تُجدي ولا تُغني.

وهو رأي نجد له صدى عند اِبن حزم الظّاهري حينما صاغ قانونا قوامه التمسّك بالظّاهر "نقول ما قاله ربّنا تعالى. ونقطع أنّه حقّ يقين على ظاهره. وهو أعلم بمعناه ومراده. وأمّا الخرافات فلسنا منها في شيء ولا يصحّ هذا في خبر عن النّبيّ ﷺ. ولكنّا نقول: هذه غيوب لا دليل لنا على المراد بها. لكنّا نقول: آمنّا به كلّ من عند ربّنا"[8].

---

[1] نفسه، 3، 5.

[2] نفسه، 1، 56.

[3] نفسه، 1، 364.

[4] أبو عمّار، الموجز، 2، 267.

[5] نفسه، 1، 53.

[6] نفسه، 1، 52.

[7] نفسه، 1، 52.

[8] اِبن حزم، الفصل، 2، 291.

وتصوّر ابن حزم قريب ممّا ذهب إليه اِبن رشد حين ربط القضيّة بما يجوز تأويله وما لا يجوز قائلا "وإذا تقرّر هذا فقد ظهر لك من قولنا أن هاهنا ظاهرا من الشّرع لا يجوز تأويله، فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة... ومن هذا الصّنف آية الإستواء وحديث النّزول ولذلك قال عليه الصّلاة والسّلام في السّوداء إذ أخبرته أنّ الله في السّماء: اعتقها فإنّها مؤمنة. إذ كانت ليست من أهل البرهان"[1]. ولهذا السّبب يختار اِبن رشد الوقوف عند ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ**﴾ في الآية السّابعة من سورة آل عمران بِاعتبار وجود صنف من المتشابه في القرآن لا يعلم تأويله إلاّ الله. يقول "وبمثل هذا يأتي الجواب في السّؤال عن الأمور الغامضة الّتي لا سبيل للجمهور إلى فهمها"[2].

وما ذهب إليه ابن حزم وابن رشد نجد له صدى عند إباضيّة القرن الهجريّ السّادس، وقد بيّنه أبو يعقوب وأكّده في وجوب التّوجّه نحو الإسلام العملي. فالحرمات والعبادات هما الطّريق الموصل إلى الفوز أي الطّريق الّذي يتوجّب الخوض فيه لا الخوض في دقائق التّعقيدات الكلاميّة مما لا يُجدي ولا يُغني. وفيها تأسيس جديد لما به يتقوّم الإيمان ويحصل الثّواب: بصلاح المعاش يصلح المعاد. فيتحوّل البحث في مقالات الإسلاميّين عن الإنسان وما به يستقيم معاشه لا عن الله وكيفياته وصفاته. فتصير الإنسانيّات مركز العلم. وتقاس قيمة العلم بما يوفّره من نفع ومن صلاح للإنسان معاشا ومعادا.

ويمكن اِنطلاقا من اِستقراء هذه المقالات العقديّة أن نعُدّ القرن الهجريّ السّادس قرن التميّز التّأصيلي في الفكر الإباضي مع أبي يعقوب الوارجلاني ومع ابن رشد[3]. وتمثّل ذلك في مفصلين اِثنين:

- الرّغبة في التّمسّك بالبعد العملي في العقائد أي ما يتّصل بسعادة الدّارين وكلّ ما لا يؤسّس للأولى فلا غناء في بحثه.
- الرّغبة في صياغة تأويل يرتكز ارتكازا مطلقا وكاملا على طاقات الفهم لدى الإنسان في مختلف مكوّناتها فيكون التّأويل مواءمة بين متن النّصّ وطاقات الفهم.

الخاتمة:

نستجلي ممّا سبق أنّ تأصيل المقدّمات في الفكر الإباضيّ عمل متأخّر تعود بداياته إلى منتصف القرن الهجريّ الخامس، وقد شهد تطوّره وتجذّره في القرن السّادس أساسا، بعد تفاعله بشكل مباشر مع الفكر الحزمي والفكر الرّشديّ. وبدا لنا التّماسك الكبير لهذه المقدّمات إلى درجة يصير فيها الفصل بينها في بعض المواطن فصلا متعسّفا وإن اقتضى فعل التّفكيك هذا الإجراء. فهي حلقات متشابكة يؤدّي بعضها إلى بعض تأدية مباشرة ليصير أسّا للاِنتظام الفكريّ للجماعة الدّينيّة ومقياسا به تؤطّر فكرها وفكر مخالفيها. وقد أصّلت أغلب هذه المقدّمات للتّكامل بين أصول الدّين وأصول الفقه وأصول النّظر العقلي (المنطق والمناظرة أساسا). وصارت في تأسيسها لأغلب هذه المقدّمات إلى أنّ الاختلاف في مناط النّظر يؤدّي إلى الاختلاف في النتائج، جزئيّا أو كليّا. ولكنّها أكّدت أيضا اختلاف المناهج واتّفاق النتائج مقرّة ضمنا بأنّ "الحقّ لا يضادّ الحقّ". ولهذا صارت في أغلب تأصيلاتها إلى أنّ المخالف لا يكفَّر إلّا إذا بتر مقوّما من مقوّمات التّنزيل. أما التّأويل فلكلّ الحق في التّأويل شرط أن لا يناقض قواعد البرهان الجامعة لليقين المفضية إليه مؤكّدة على مقولة ابن حزم من أنّه "لا يمكن نصر مذهب على مذهب، ولا تغليب مقالة على مقالة، حتّى يلوح الحقّ من الباطل ظاهرا بيّنا لا إشكال فيه. بل دلائل كلّ مقالة فهي مكافئة لدلائل سائر المقالات".

---

[1] اِبن رشد، فصل المقال، 24- 25. وعن البدع انظر: M. Ibn Waddāh al Kurtubi, *Kitāb al Bida*ᶜ, Nuevaedición, Trducción, estudio e índices por M Isabel Fierro, Madrid, C.S.I.C, 1988. A. Al Turtūshi, *Kitāb al Hawādit w-al- Bida*ᶜ, Tradicción y estudio, Madrid, C.S.I.C, 1992.

[2] نفسه، 31.

[3] Anke von Kügelgen, Averoes und die arabische Moderne Anstäze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam, Leiden, 1994.

المصادر والمراجع

-ابن بكر، أبو العبّاس أحمد، مسائل التّوحيد ممّا لا يسع النّاس جهله وغير ذلك من مسائل الكلام، مخطوط، نسخة مصوّرة مكبّرة، مكتبة الأستاذ فرحات الجعبيري.

- اِبن تومرت، محمد، أعز ما يطلب، تح. عمّار الطّالبي، الجزائر، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، 1985.

- ابن حزم، أبو محمد، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط. 2، 1983.

- اِبن حزم، أبو محمد، الفصل في الملل والأهواء والنّحل، تح. محمّد إبراهيم نصير وعبد الرّحمان عميرة، بيروت، دار الجيل،1985.

- ابن رشد، أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشّريعة من اِتّصال والكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة وتعريف ما وقع فيها بحسب التّأويل من الشّبه المزيغة والعقائد المضلّة، سوريا، المكتبة المحموديّة، ط.2، 1935.

- ابن زلتاف، يغلا، الرّدّ على جميع المخالفين، كتاب الرّدّ على جميع المخالفين، تح. عمرو خليفة النّامي، نصّ مرقون، مكتبة الأستاذ فرحات الجعبيري.

- اِبن سلام، لواب، بدء الإسلام وشرائع الدين، بدء الإسلام وشرائع الدّين، تح. فيرنر شفارتس وسالم بن يعقوب الجربي، فيسبادن، فرانز شتاينز، 1986.

-ابن الفتح، عمروس، الدّينونة الصّافية، مخطوط، نسخة مصوّرة، مكبّرة، سطرا، المكتبة البارونيّة بجربة.

- البطليوسي، ابن السيّد، الإنصاف في التّنبيه على المعاني والأسباب الّتي أوجت الإختلاف بين المسلمين في آرائهم، تح. محمّد رضوان الدّاية، دمشق، دار الفكر، ط. 2، 1983.

-الجعبيري، فرحات، البعد الحضاريّ للعقيدة الإباضيّة، مسقط، مطبعة جامعة السّلطان قابوس، 1987.

- السّوفي، أبو عمر، كتاب السّؤالات، مخطوط، نسخة مصوّرة مكبّرة، مكتبة الأستاذ فرحات الجعبيري.

- المزّاتي، أبو الربيع، التّحف المخزونة في إجماع الأصول الشّرعيّة ومعانيها، تح. محمود الأندلوسي، نصّ مرقون، مكتبة الأستاذ فرحات الجعبيري.

- النشّار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط 9، 1995.

-الوارجلاني، أبو يعقوب، الدّليل والبرهان: الدّليل لأهل العقول لباغي السّبيل بنور العقول لتحقيق مذهب الحقّ بالبرهان والصّدق، تح. سالم بن حمد الحارثي، عمان، وزارة التّراث القومي والثّقافة، ط. 2، 1997.

-الوارجلاني، أبو يعقوب، العدل والإنصاف في أصول الفقه والإختلاف، تح. عمرو خليفة النّامي، نصّ مرقون، مكتبة الأستاذ فرحات الجعبيري.

- الوارجلاني، أبو عمّار، الموجز في علم الكلام، تح. عمار الطّالبي، الجزائر، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، 1978.

- الوارجلاني، أبو عمّار، شرح الجهالات: تأليف السّادات من أهل الدّعوة والقادات في الخير ذوي الكرامات لتبغورين بن عيسى الملشوطي، تح. ونيّس بن الطّاهر بن عامر، أطروحة دكتوراه المرحلة الثّالثة، تونس، كلّيّة الزّيتونة للشّريعة وأصول الدّين، 1985.

- الوسياني، أبو الربيع، كتاب السّير، تح. فرحات الجعبيري، نصّ مرقون، مكتبة الأستاذ فرحات الجعبيري.

- Adams, Charles J., *The History of Religions and the Study of Islam*, 177- 193.

- Fierro, M.I., *El alfaquí beréber Yahyà b. Yahyà, el intelegente de al- Andalus, Estudios Onomástico- Biográficos de al Andalus*, VIII, ed: M. L. Ávila y M. Marín, Madrid, 1997, 269- 344. I. M. *Fierro,Nuevas perspectivas sobre la formación del derecho Islamico*, Qantara, XXI, 2000, 511-523.

- Fierro, M.I., *El derecho maliki en al- Andalus; Siglos II- V/ VIII- XI*, al Qantara, XII, 1991, 121.

- Ibn Waddāh al Kurtubi, *Kitāb al Bida^{c}*, Nuevaedición, Trducción, estudio e índices por M Isabel Fierro, Madrid, C.S.I.C, 1988. A. Al Turtūshi, *Kitāb al Hawādit w-al- Bida^{c}*, Tradicción y estudio, Madrid, C.S.I.C, 1992.

- Rebstock, Ulrich, Die Ibaditen im Magrib, Die Geschichte einer Berberbewegung im gewand des Islam, Berlin, Klaus schwarz Verlag, Berlin, 1983.

- Van Ess, J., Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra; Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1991.

- Waardenburg, J., *Religionen und Religion, systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1986.

-Bernand, Marie, *Les Usūl al- Fiqh de l'époque classique ; status quaestionis*, 277.

-Bijilefeld, W.A., *Islamic Studies within the Perspective of the History of Religions*, 1- 11.

-Fazlur- Rahman, *Approaches to Islam in religious studies*, Review essay, 189- 202.

-Fierro, M.I., *Baqi b. Majlad y la introducción del estudio del Hadit en al- Andalus,* al Qantara, I, 1980, 201.

-Hallaq, Wael B., A history of Islamic Legal theories; an introduction to sunni usul al- fiqh, 134- 135.

-Hernández, M. C., El Islam de al Andalus; Historia y estructura de su realidad social, Madrid, I.C.C.A, 1992

-Muranyi, Miklos, Beiträge zur geseichte des hadit- und Rechtsgelehrsamkeit der Mālikiyya in Nordafrika bis zum 5. jh. D.h, Wiesbaden,1997.
-Muranyi, Miklos, Die Rechtsbücher des Qairawaners Sahnun B. Sa^{c}id: Entstehungsgeschichte und Werküberlieferung, Stuttgart, Steiner, 1999.
-Schwartz, Werner, Die Anfänge der Ibaditen in Nordafrika; Der Beitrag einer islamischen Minderheit zur Ausbreitung des Islams, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1983
-Von Kügelgen, Anke, Averoes und die arabische Moderne Anstäze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam, Leiden, 1994.
-Waardenburg, J., *Erforschung lebendiger Weltreligionen als wissenschaftliches Abenteuer*, 80.