

الفصل الثاني:

**المنهج الإباضي في دراسة مشكلات علم الكلام
(الذات والصفات.. الجبر والاختيار نموذجاً)**

أولاً: تمهيد

الإباضية من الفرق الكلامية التي اهتمت بقضايا ومشكلات علم الكلام . فالمذهب الإباضي قديم قدم المذاهب الأخرى ، مثل المعتزلة والأشاعرة^(١) ولهذا اهتمت الإباضية بمشكلكتي الذات والصفات والجبر والاختيار .

لم تكن الإباضية بدعاً في هذا الأمر ، بل -بالعكس- من خلال نصوص أعلامها في القديم والحديث ، يتضح أن هذه الفرقة قد بذلت قصارى جهدها في إمطة اللثام عن هذه القضايا الكلامية التي شغلت دائرة علم الكلام .

والمأمل فيما كتب عن الإباضية سواء في القديم والحديث يجد أن البعض خلط بين هذه الفرقة والخوارج مثل الشهرستاني صاحب الملل والنحل في القديم^(٢) ، والشيخ أبو زهرة في الحديث مع الأخذ في الاعتبار أن الشيخ أبو زهرة يرى أنها من أشد فرق الخوارج اعتدالاً بمعنى أنه يذهب إلى وصفه لهذه الفرقة بحقيقة الاعتدال^(٣) .

ما دعاني إلى الاحتفاء بهذا الموضوع دوافع عدة ، أنه رغم وجود العديد من الدراسات حول هذه الفرقة إلا أنها لا تمثل سوى النذر اليسير ، إذا ما قورن بالمؤلفات والمخطوطات التي ما زالت قابضة في بطون المكتبات وتحتاج إلى أيدي الدارسين والباحثين حتى نجلي الحقيقة حول فكرة هذه الفرقة .

(١) انظر في هذا الصدد: الموسوعة الإسلامية العامة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة ١٤٢٤ هـ- ٢٠٠٣ م مادة «الإباضية» ص ٣٨ (ظهر المذهب الإباضي في القرن الأول الهجري في البصرة، فهو من أقدم المذاهب الإسلامية، والتسمية كما مشهور المذهب جاء من طريق الأمويين حيث نسبوههم إلى عبد الله ابن إياض، وهو معاصر لمعاوية بن أبي سفيان وتوفي في أواخر عهد عبد الملك بن مروان وعلة التسمية تعود إلى المواقف الجدلية والسياسية التي اشتهر بها عبد الله بن إياض في تلك الفترة، ويرجع المذهب الإباضي في نشأته وتأسيسه إلى جابر بن زيد الذي أرسى قواعده الفقهية وهو فقيه محدث ومن تلاميذه عبد الله بن إياض ومرداس بن حيوة، وأبو عبيدة مسلم بن كريمة، وهذا الأخير هو الذي اكتملت صورة المذهب الإباضي على يديه، وقد توفي في خلافة أبي جعفر المنصور وإليه انتهت رئاسة الإباضية بعد موت جابر بن زيد . والإباضية يسمون أنفسهم أهل الدعوة ولم يعرفوا بالإباضية إلا بعد موت إمامهم جابر بن زيد بزمان .

(٢) انظر: الملل والنحل للشهرستاني تحقيق عبد العزيز الوكيل ص ١٣٥ .

(٣) الشيخ أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص ٧٣، دار الفكر العربي، أيضاً دكتور مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب ص ١٣٥ .

سبب آخر يضاف إلى ما ذكرته آنفاً أنني - كما قلت - حاولت الوقوف أمام نصوص
أعلامها في القديم والحديث وجهاً لوجه دون وسيط فالقراءة النصية الآمنة - فيما
نعتقد - هي خير سبيل للوصول للحقيقة .

وسيتضح لنا من خلال هذه الدراسة أن الإباضية كانت تتمتع بالروح النقدية والأصالة
معاً سيما أن أعلامها أخذوا من كل الآراء والأفكار التي تتسق مع مذهبهم وخالفوا الآراء
التي لا تتسق مع منطلقات المذهب ، وهذا ما سنشير إليه في ثانيا الدراسة .

كما أنني سأحاول في هذه الدراسة أن أشير إلى المنطلقات المنهجية عند الإباضية ،
فهي مهمة أساسية يرى الباحث أنها من أوليات المهام لسبر غور الحقيقة عندهم ولعرفة
أهم خصائص هذه الفرقة التي تميزها عن غيرها .

لكل الأسباب التي أشرت إليها ، سوف تتركز دراستي حول منهج الإباضية في
دراسة مشكلتي الذات والصفات وكذا الجبر والاختيار لما لهما من أهمية كبرى في فكر
هذه الفرقة ، وسأعول في دراستي على المنهج النقدي المقارن ، إذ إنه أقرب المناهج
ملائمة لطبيعة المشكلة المطروحة .

وحسبي أنني حاولت في هذه الدراسة أن أتكشف الحقيقة حول الموضوع فإن وفقت
فله الفضل والمنة وإن أخطأت فمن نفسي وعلى الله قصد السبيل .

وسأقسم دراستي إلى المباحث التالية :

أولاً: تمهيد .

ثانياً: لمحة عن الفرق بين الخوارج والإباضية .

ثالثاً: إشكالية المنهج عند الإباضية .

رابعاً: الوجدانية .

خامساً: مشكلة الصفات الإلهية .

سادساً: تنزيه الألوهية .

سابعاً: رؤية الله .

ثامناً: مشكلة الجبر والاختيار .

تاسعاً: الصلة بين أفعال العباد ونظرية الكسب عند الإباضية .

ثانياً: لمحة عن الفرق بين الخوارج والإباضية

كما أشرت في التمهيد تضاربت الآراء في القديم والحديث حول آراء فرقة الإباضية من حيث نسبتها للخوارج فالبعض يرى أنها: أشهر الفرق التي تنسب إلى الخوارج^(١) في حين أن المنتسبين لهذا المذهب الآن يرفضون ربطهم بالخوارج ويرون أنهم مذهب مستقل حيث إن بينهم وبين الخوارج فروقاً كثيرة، والرأي الأخير يستحق المناقشة والتحليل خاصة أن هذا المذهب له مريدون حتى يومنا هذا يسكنون في عمان وزنجبار وشمال إفريقيا^(٢).

فهناك فروق عديدة بين الإباضية والخوارج أولها أن الأصول والمنطلقات عند الإباضية تختلف عن الأصول والمنطلقات عند الخوارج فالإباضية يجيزون المناكحة بينهم وبين سائر الموحدين، والخوارج لا يجيزون التوارث بينهم وبين مخالفينهم بطبيعة الحال لأن الشرك الذي منع المناكحة والمصاهرة يمنع الموارثة^(٣).

أمر ثان: أن الإباضية اتجهت إلى خدمة الإسلام علماً وعملاً منذ ابتدأت الفتنة فاشتغلوا بالتدوين فكانوا أول من دَوَّن الحديث وإمامها جابر بن زيد أول من دَوَّن الحديث وأقوال الصحابة في ديوانه الذي وصفوه بأنه وقر بعير ثم تلاميذه من بعده وهم حملة العلم في المشرق والمغرب والخوارج جنحوا إلى إراقة الدماء وإخافة السبل وتعطيل الأحكام^(٤) في حين أن الإباضية يبتغون العدل وينشرون العمل بالكتاب والسنة والسير على منهج السياسة التي سار عليها الخلفاء الراشدون^(٥).

ويشير أحد الدارسين إلى أن كُتَّاب المقالات في العقائد أخطأوا واعتبروهم من

(١) دكتور مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب ص ١٣٥ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) أبو إسحاق إبراهيم أطفيش: الفرق بين الإباضية والخوارج ص ١٤، مكتبة الاستقامة- عمان ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠ م .

(٤) المرجع السابق: ص ١٥ .

(٥) المرجع السابق: ص ١١ .

الخوارج، وهم أبعد الناس عن الخوارج، فألصقوا بهم عدداً من الشناعات والمنكرات لا علاقة لهم بها، وقسموهم إلى عدد من الفرق، ثم جعلوا لكل فرقة منها إماماً، ثم نسبوا إلى كل إمام منهم جملة من الأقوال كافية لإخراجه من الإسلام ولا أصل لتلك الفرق ولا أولئك الأئمة، ولا لمقالاتهم عند الإباضية، بل الإباضية يبرؤون ممن يقول بذلك^(١).

ومن تلك الفرق فرقة الحفصية، وفرقة الحارثية، وفرقة اليزيدية^(٢) ثم فروعها، وكل ذلك لا صحة له، ومن الأمثلة على المقالات المنكرة التي ينسبونها إلى الإباضية قصد التشنيع ما يلي:

١- ليس بين الشرك والإيمان إلا معرفة الله وحده، فمن عرف الله وحده ثم كفر بما سواه من رسول أو جنة أو نار فهو كافر بريء من الشرك.

٢- إن الله سبيعت رسولاً من العجم، وينزل عليه كتاباً من السماء جملة واحدة.

٣- من شهد لمحمد بالنبوة من أهل الكتاب وإن لم يدخلوا في دينه وإن لم يعملوا بشريعته فهم بذلك مؤمنون.

والمطلع على كتب المقالات في العقائد يجد كثيراً من هذه الشناعات والإباضية يحكمون على من يقول بهذا وأمثاله بالشرك لأنه رد على الله وتكذيب لما علم من الدين بالضرورة^(٣).

ويبدو أن الأيدلوجيا السياسية كان لها تأثير على هذه الفرقة والخلط بينها وبين الخوارج أو على حد تعبير أحد الدارسين بقوله: على أنه ليست ثمة علاقة تربط الإباضية بالخوارج (الأزارقة والصفورية والنجدية وغيرها من فرق الخوارج) وإنما هي دعاية استغللتها الدولة الأموية لتنفير الناس عن الذين ينادون بعدم شرعية الحكم

(١) على يحيى معمر: الإباضية (دراسة مركزة في أصولهم وتاريخهم) ص ٤٠ مكتبة وهبة طبعة ١٩٨٧.

(٢) دكتور جمال رجب سيدبي، «مادة اليزيدية» (ضمن الموسوعة الإسلامية العامة) المجلس الأعلى للشتون الإسلامية (حيث يتضح من خلال العرض أن هذه الفرقة لا تنتسب إلى الإسلام الصحيح من قريب أو بعيد ومن ثم من الإجحاف نسبة هذه الفرقة إلى الإباضية ويجب تصحيح كتب الملل والنحل التي أرخت لهذا الجانب).

(٣) دكتور علي يحيى معمر: الإباضية (دراسة مركزة في أصولهم وتاريخهم) ص ٤١.

الأموي، كما جعل المحكمة (أهل النهروان) الذين هم سلف للإباضية سلفاً للأزارقة والصفيرية والنجدية من الخوارج، هو من وضع الواضعين ومن صنيع أرباب الأقلام المغرضة، مع أن الخوارج يسرون في خط معاكس مع الإباضية، يتضح ذلك من خلال المبادئ والأسس التي يقوم عليها مذهب كل من الفريقين، وللإباضية العديد من المواقف ضد الخوارج منها:

أولاً: قتال القائد الشهير المهلب بن أبي صفرة الأزدي العماني للخوارج، والمهلب وإن كان موالياً للأمويين -وهو بالطبع عمل لم يرضه الإباضية- فإن من الثابت تاريخياً أن أسرة آل المهلب كانوا إباضية، وكانوا على اتصال وثيق بالإمام جابر بن زيد الأزدي رضي الله عنه ولم يبذل المهلب في قتال الخوارج والقضاء عليهم إلا لعلمه بعدم العلاقة بينهم وبين الإباضية.

ثانياً: كان المحدث الحجة الربيع بن حبيب الفراهيدي صاحب المسند الصحيح يبرأ الخوارج، وكان يقول فيهم: دعوهم حتى يتجاوزوا القول إلى الفعل، فإن بقوا على قولهم فخطوهم محمول عليهم وإن تجاوزوا إلى الفعل حمكنا فيهم بحكم الله.

فهذا، غيظ من فيض فهناك العديد من المواقف الصارمة التي وقفتها الإباضية ضد الخوارج، تختفي بين ركام الأحداث، وتكمن في زوايا التاريخ^(١).

وحسبنا هذه الإشارات، والتي تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن الإباضية تختلف كل الاختلاف عن الخوارج روحاً ومنطقاً ومنهجاً^(٢).

يقول عبد الله بن إباح: إنا براء إلى الله من ابن الأزرق وصنيعه وأتباعه^(٣).

وعليه فإن الإباضية لا يجمعهم مع الخوارج أي جامع ولا يربطهم بهم أي رابط في معتقداتهم وسلوكهم، والإباضية تبرأوا منهم، ووقفوا موقفاً مبايناً لهم^(٤) ورغم هذا

(١) أحمد بن سعود السياري: مقدمة أبو إسحاق إبراهيم أطفيش لكتابه الفرق بين الإباضية والخوارج ص ٣.

(٢) أبو إسحاق إبراهيم أطفيش: المرجع السابق ص ١٥.

(٣) عبد الله بن إباح: رسالة البرادي ص ١٦٥ نقلاً عن دكتور محمود بن مبارك السليمي، أثر الفكر الإباضي في الشعر العماني ص ٥٠، مكتبة الجيل الواعد.

(٤) دكتور محمود بن مبارك السليمي: أثر الفكر الإباضي في الشعر العماني ص ٥٤، مكتبة الجيل الواعد، انظر أيضاً: بكير بن سعيد أوعشت: دراسات إسلامية في الأصول الإباضية ص ٣٤-٣٧ مكتبة وهبة، =

فإن الإباضيين يرون أن تشابه المواقف أو الاتفاق لا يعني بحال وحدة المبادئ، ويقولون لا يعني أن تقارب المذاهب مصدرها واحد^(١).

ثالثاً: إشكالية المنهج عند الإباضية

لا ريب أن إشكالية المنهج من أخطر الأمور في البحث العلمي، ولدراسة مذهب أو فرقة من الفرق يتعين علينا التقاط مثل هذه القواعد المنهجية التي تساعدنا في تفهم آرائها.

ومن هنا تبدو أهمية معالم التفكير عند الإباضية وأهم خصائص هذا المنهج، سيما كما قلت آنفاً -وجود العديد من الدراسات- إلا أنها مازالت في حاجة إلى المزيد من الدرس والبحث والتمحيص، إذا ما قورن الأمر بالدراسات التي دارت حول المعتزلة والأشاعرة والماتريدية وغيرهم من الفرق الكلامية، ومن هنا فإننا نؤكد على أن معالجة هذه الإشكالية من خلال وقوفنا على تراث هذه الفرقة الفقهي والعقدي حتى نستطيع الولوج إلى ما نصبو إليه.

١ - المرونة والتسامح: من أهم القواعد المنهجية التي تشهدها الإباضية، خصلة المرونة والتسامح، وأعتقد أنها من أهم القواعد التي توصل إلى اليقين، فالإباضية ترى وجوب المرونة والتسامح في معاملة سائر فرق الأمة، وإن بلغ الخلاف بينهم ما بلغ، إذ لم يتجرأوا قط على إخراج أحد من الملة، وقطع صلته بهذه الأمة مادام يدين بالشهادتين ولا ينكر شيئاً مما علم من الدين بالضرورة بغير تأويل، أما من استند إلى التأويل -وإن كان أوهى من نسيج العنكبوت- فحسبه تأويله وأقيا له من الحكم عليه عندهم بالخروج عن حظيرة الأمة، وخلع ربة الملة من عنقه^(٢)، ومن هذا المنطلق صدر ذلك الإعلان المنصف الذي رسم مبدأ الإباضية في نظرهم إلى الأمة -من

= مريم بنت سعيد بن علي القتببة مراجعة الشيخ مبارك بن عبد الله الراشدي ص ١٢ وما بعدها مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، عمر بن الحاج محمد صالح با: دراسة في الفكر الإباضي صفحات ٤٨، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٦٠، ٦٤، ٦٦، ٧٨.

(١) في حوار مسجل مع سماحة مفتي سلطنة عمان الشيخ أحمد بن حمد الخليلي وأجرى الحوار معه في منزل سفير سلطنة عمان في دلهي السيد أحمد حمود المصري ١٥ / ٤م ١٩٨١ نقلاً عن دراسة في الفكر الإباضي: عمر بن الحاج محمد صالح با ص ٨٦.

(٢) سماحة مفتي سلطنة عمان الشيخ أحمد الخليلي: الحق الدامغ ص ١٠.

أشهر قائد إباضي وهو أبو حمزة المختار بن عوف السليمي في خطبته التي ألقاها على منبر رسول الله ﷺ، فأصاخ لها الدهر، وسجلها الزمن وخلدها التاريخ إذ قال فيها رحمه الله: إن الناس منا ونحن منهم إلا ثلاثة: مشركاً بالله عابد وثن، أو كافراً من أهل كتاب، أو إماماً جائراً^(١).

وعلى هذا القاعدة بني الإباضية حكمهم على طوائف الأمة التي زاغت عن الحق وجانبت الحقيقة في معتقداتهم، فكانوا أشد احتياطاً من إخراج أحد منهم من الملة بسبب معتقده مادام مبنياً على تأويل نص شرعي، وإن لم يكن لتأويله أساس من الصحة ولا حظ من الصواب، ومن هنا اشتد إنكار الإمام الإباضي الكبير محبوب ابن الرحيل - رحمه الله تعالى - على هارون اليماني الذي حكم بشرك المشبهة وخروجهم من الملة، وأنشأ محبوب في ذلك رسالتين جامعتين ضمنهما حججه الداحضة لرأي هارون، وجه إحداهما إلى إباضية عمان وثانيهما إلى إباضية حضرموت وأطبق الرأي الإباضي على تصويب وتخطئة هارون^(٢).

٢- العقل والنقل: آمنت الإباضية بأن الطريق العقلي يعضد الطريق الشرعي وإن كان الشرع هو الأصل الذي يعول عليه، ومن ثم ذهبوا في ذلك كل مذهب، فلقد نبذوا التقليد وراءهم ظهرياً، فالإمام الجيطالي - رحمه الله - عندما يتحدث عن التوحيد يقول: الله قديم لم يزل ولا يزال ولا يجوز ذلك في غيره، وتقول عالم لا يجهل وقدير لا يعجز وكذلك جميع الصفات على هذا الحال، لأن الله تعالى يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشوري: ١١] و﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقال: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤] فثبت بدليل الشرع وشاهد العقل أن الله لا يشبهه شيء من الأشياء في اسم ولا صفة، ولا ذات ولا فعل^(٣).

لقد التقت الإباضية مع الماتريدية، في نظرتها إلى العقل المنضبط بضوابط الشرع، في حين أن المنزع العقلي عند المعتزلة قد جاوز حده انطلاقاً من الأصول الخمسة التي

(١) أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني ٢ / ١٠٤ ط بولاق.

(٢) سماحة المفتي الشيخ الخليلي: الحق الدامغ ص ١١.

(٣) الإمام الجيطالي: قواعد الإسلام (١/ ٣٠) وما بعدها مكتبة الاستقامة الطبعة الثانية ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

انطلقوا منها في تأسيسهم للمذهب لدرجة أن الزمخشري وهو من هو في مجال التفسير قد ذهب شططا في بعض تفسيراته، نظراً لاعتماده على هذه الأصول كمنطلقات في التفسير^(١). وفي هذا الصدد يؤكد الإمام نور الدين السالمي على هذه الحقيقة بقوله: طرائق العلم ثلاثة: أحدها: العقل المحض كإدراكنا أن الواحد نصف الاثنين، وثانيها: الوجدان وهو ما يجده الإنسان في نفسه وعبر عنه بعضهم بالحس الباطن كإدراكنا الجوع والشبع والألم والراحة والحب والبغض وإنما كان هذا قسماً برأسه لأنه لا يتوقف على غيره من الطرق فالعقل وغيره فيه سواء، وثالثها: الحس الظاهر وهو خمسة أشياء أحدها السمع وهو يدرك الأصوات وثانيها البصر وهو يدرك الألوان وثالثها الشم وهو يدرك الروائح والطيبة والنتن ورابعها الذوق وهو يدرك الحلاوة والمرارة والحموضة ونحوها، وخامسها اللمس وهو يدرك الخشونة واللين واليبوسة والرطوبة واللزوجة. وزاد بعضهم طريقاً رابعاً هي التجربة وجعلها مركبة من الحس والعقل بأن شاهد الحس ذلك مرة بعد أخرى ففضى العقل به، قلنا وهو داخل تحت العقل ولا عبرة بسببه وزاد ذلك البعض أيضاً طريقاً خامساً وهو النقل قلنا: وهو داخل تحت السمع أيضاً^(٢).

وعلى هذا النهج ينقد السالمي -رحمه الله- المعتزلة فيما ذهبت إليه بقوله: إن الأئمة اختلفوا في الوجوب الذي يترتب عليه الثواب والعقاب، فذهب المعتزلة إلى أن العقل هو الموجب لذلك والشرع إما مبني لما خفي على العقل إدراكه، وإما مؤكد لما ظهر للعقل علمه فتراهم يجعلون العقل قاضياً على الشرع أي لا يرد الشرع بما يخالف العقل عندهم فترتب على ذلك وجوب مراعاة الصلاحية والأصلحية على الله تعالى وهو مذهب باطل قائله منافق ولا مشرك لأنه لا ينكر الشرع أصلاً^(٣).

(١) انظر: دكتور يوسف القرضاوي: المنهج الأمثل في التفسير، مجلة المسلم المعاصر العدد (٨٣) السنة الحادية والعشرين ص ٤٣، أيضاً بالنسبة لموقف المعتزلة من العقل يمكن الرجوع إلى العديد من المصادر التي عالجت هذا الجانب دكتور أحمد محمود صبحي في علم الكلام (المعتزلة) ص ٣٨، دكتور علي الشابي: مباحث في علم الكلام والفلسفة ص ١٨، دار بوسلامة تونس ط ٢، مستجى زادة: المسالك في الخلافات بين الحكماء والمتكلمين ص ٣٠، دكتور حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ٩٠.

(٢) الإمام نور الدين السالمي: مشارق الأنوار ١/ ١٢٢.

(٣) المرجع السابق ص ١٢٥.

٣- التآويل: ذهبت الإباضية إلى التآويل في معالجة قضايا الصفات وهي في هذا لم تكن بدعاً من الأمر، فلقد ذهب إلى التآويل العديد من الفرق الإسلامية كالمعتزلة والأشاعرة والماتريدية، ومن هنا فإن الإباضية تلجأ إلى التآويل في حدود ما تسمح به اللغة وفي ضوء المعايير العلمية ففي تفسير القرآن يحمل التشابه على المحكم فيؤول التشابه على ضوء ما يدل عليه المحكم، فإن لم تكن عند المؤمن الطاقة العقلية فالتآويل أسلم، فهو يفسر القرآن ما استطاع إلى ذلك سبيلاً لأن القرآن لا يضرب بعضه بعضاً ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً^(١) وفي هذا الصدد يذهب الإمام المحروقي بقوله: فاحذر أن تغتر بقول الملاحدين بلفظ ظاهر الآيات بغير معرفة حقيقة اللغة فيها واعلم أن معنى قول الله تعالى: ﴿وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [آل عمران: ٢٨] يريد عقوبته لأنه ليس له نفس كنفس المخلوقين، ومعنى الروح الأمين من قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ [الشعراء: ١٢٣] يعني به جبريل عليه السلام والله أعلم، ومعنى قوله: ﴿وَلَتَصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩] أي بحفظي وعلمي، وأما قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] [المعنى إلا هو، لا أنه يهلك سائرته ويبقى وجهه تعالى عن ذلك... إلخ]^(٢) لهذا لم ينكر الإباضية التآويل، بل حرصوا على عدم التوسع في التآويل، واستخدامه بحذر فيما تدعو إليه الحاجة، إدراكاً منهم لمغبة التوسع فيه، ومن ثم تلتقي الإباضية مع الماتريدية والأشاعرة في هذا الجانب^(٣).

٤- نقد قياس الغائب على الشاهد: هذا الدليل من الأدلة التي شغلت علماء الكلام وهو أيضاً من الأدلة التي وجه إليها سهام النقد، بعنف وضراوة في تاريخ علم الكلام، ولقد عرض له معظم المدارس الكلامية وهو في أصله مفهوم أصولي فقهي وظفه الأئمة المجتهدون واشتغلوا به ويعرف الأصوليون القياس بأن «إسناد حكم

(١) الشيخ أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص ١٧٦ دار الفكر العربي .

(٢) انظر: الشيخ العلامة: درويش بن جمعة عمر المحروقي: الدلائل على اللوازم والوسائل ص ٣٦، ٣٧ ضبط وتحقيق سليمان بن إبراهيم مكتبة الضامري للنشر والتوزيع .

(٣) انظر: دراستنا: المنهج الوسط عند الماتريدية (دراسة فلسفية مقارنة) مجلة الآداب والعلوم الإنسانية- جامعة المنيا، يناير ١٩٨٨ ص ٣٠٢.

الأصل إلى الفرع للتساوي في علة الحكم»^(١) ولكن الخطورة أن علماء الكلام أخذوا القياس بمعناه الأصولي وطبقوه على مجال الصفات والإلهيات في علم الكلام ونشأ ما نشأ من مشكلات جرت العديد من الانتقادات لمسلكتهم هذا وفي هذا الصدد ذهب الدكتور حسن الشافعي يقول: القياس الفقهي قد يكون مشروعاً ومبرراً تماماً مادام الأصل والفرع مشتركين في العلة، أي في الوصف المؤثر في استحقاق الحكم، ولدينا الوسائل المختلفة لاختبار تحقق هذا الوصف فيهما من خلال ما يعرف بمسالك العلة، أما بالنسبة للمسائل الإلهية، فكيف يمكن التحقق من اشتراك الغائب والشاهد في وصف ما أو في حكم يترتب على ذلك؟

وهل يجوز للعقل أن يطبق المقولات الإنسانية على ذات الله -تعالى- وما يتصل بها من صفات وأفعال؟ تلك هي أزمة القياس الكلامي ومع ذلك فقد استخدمه المتكلمون بعد أن استعاروه من أصول الفقه وغاب عنهم أن كل منهج يجب أن يتناسب مع الموضوع الذي يطبق فيه وشتان بين بحث موضوع الوقائع المادية، أو أفعال المكلفين وآخر موضوع ذات الله ليس كمثله شيء^(٢). وفي هذا الصدد يؤكد الإمام نور الدين السالمي على هذه الحقيقة بقوله:

لو أنه مشابيه في ذاته جاز عليه وصف مخلوقاته
إذ كل شبيهين بوجه لزم في الكل ما لذلك الوجه انتهى

ويعلق على هذا البرهان: نفي الأشباه عنه تعالى المصريح به في قوله ليس له شبه ولا نظير، وصورة البرهان لو أن للمولى عز وعلا مشابهاً في ذاته لجاز عليه جميع ما يجوز على مشابيهه، وبيانه أنه متى كان الشبه متصفاً بصفة وشابيهه فيها غيره اتصف ذلك الغير بما يلزم تلك الصفة مثال ذلك قول المجسمة: إنه تعالى جسم لا كالأجسام، وجوابهم: أنه إذا كان جسماً يجب أن يتصف بالصفات الجسمانية من طول وعرض وعمق ونحو ذلك، ومتى ما جاز عليه هذه الصفات وجب أن يكون محاطاً به محتاجاً لغيره من المكان ونحوه لأن الأجسام مفتقرة إلى

(١) دكتور يوسف القاسم: أصول الأحكام الشرعية ص ١٦٥ دار النهضة العربية ط ٢ سنة ١٩٩٤.

(٢) دكتور حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ١٧٦ مكتبة وهبة.

المحل ، وهذا معنى قول الناظم جاز عليه وصف مخلوقاته ولما كان التالي نظرياً استدل على ثبوته بقوله : إذاً كل شبهين بوجه إلخ ومعناه أن المشابهين إذا تشابها في وجه من وجوه الشبه وجب أن يتصف كل منهما بالصفات الملازمة لذلك الوجه ، لأنه هو العلة في الاتصاف بها فوجودها في بعض المشابهين دون الآخر تحكم^(١) .

وبهذا كانت الإباضية متنبهة لخطورة قياس الغائب على الشاهد الذي كانت له نتائج غير موضوعية عند علماء الكلام ، فالمعتزلة أخطأوا في قياس الله على الإنسان ، فرأوا أن الإنسان لا يفعل إلا لغاية ، وأن الناس يتفاوتون في الغايات وكلما كان الإنسان أعدل وأحكم كان أصح غاية ، وكان أصح توجيهاً لأعماله إلى هذه الغاية . فالله لا بد أن تكون له غاية ، وأن يوجه أعماله إليها وفاتهم أن هذا القياس ليس بصحيح أو على الأقل ليس بلازم فلسفياً نعلم من الله ما يمكننا من هذا الحكم ، ولو كانت له غاية كما يقولون فكيف نجرؤ على القول بأن غايته من أفعاله هي الغاية التي تخضع لها عقولنا ثم نفسر غاياته من أعماله بهذا التفسير الإنساني^(٢) .

ولا شك أن المعتزلة قد أسرفوا على أنفسهم حين غلوا في تحكيم العقل إلى حد محاولة تعليل كل فعل إلهي كأنهم قد اطلعوا على أسرار الله وحكمته في كل شيء وفاتهم قصور العقل الإنساني عن الإحاطة بالكون ومجرى القضاء فيه ، لقد كان يمكنهم الإيمان بأحكام التدبير والنظام في الكون بالإجمال دون أن يقحموا أنفسهم بالجزئيات لتعليل كل فعل إلهي وفقاً لمبدأ الصلاح والأصلح^(٣) .

هـ النقد والتمحيص في قبول الرأي: لا ريب أن الإباضية قد وقفت على مختلف الآراء عند علماء الكلام والفلاسفة ، وكان لهم موقف ورأي ، والملاحظ على الإباضية أنها لا تقبل رأياً إلا بعد نقد وتمحيص ، ويبدو أن بروز الحس النقدي من أبرز سمات المذهب الإباضي فهو لا يرتضي التقليد لآراء الآخرين مسلماً ، صحيح أننا لا ننكر أنهم قد تأثروا بالمدارس الكلامية الأخرى من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية . لكن فرق وفرق كبير بين علاقة التأثير والتأثر في جانب ما من هذه الفرقة أو تلك ، وبين

(١) الإمام نور الدين السالمي : مشارق الأنوار ، ١ / ٣٢٧ .

(٢) أحمد أمين : ضحى الإسلام ٣ / ٤٧ مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٨ .

(٣) دكتور أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ / ٣٨ .

التقليد والمحاكاة لآراء الغير ، وسوف أدلل على صحة ما أدعى فالإمام نور الدين السالمي ينتقد ابن سينا بقوله : من قال وهو جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات^(١) . كذلك ينقد الأشاعرة بقوله : لا شيء في الوجود عندنا إلا خالق ومخلوق فجميع ما سواه مخلوق له تعالى فسقط القول بالواسطة كما ذهبت إليه الأشاعرة : من أن صفات ذاته ليست هي هو ولا هي غيره قلنا : أما مدلولها فهو عين ذاته تعالى وأما ألفاظها فهي مخلوقاته تعالى فلا واسطة^(٢) .

أعتقد أننا لسنا في حاجة إلى التأكيد على أن النقد والتمحيص في قبول الرأي بدا واضحاً أنه من أخص خصائص هذه المدرسة وهو من أخص خصائص التفكير الفلسفي الكلامي الأصيل^(٣) .

رابعاً: الوحدةانية

تولى الإباضية عناية خاصة بقضية التوحيد ، فهم يذهبون بها كل مذهب من أجل إثباتها ، وتنزيهها عن مشابهة الحوادث .

ويعرف الشيخ نور الدين السالمي التوحيد :

اصطلاحاً: بمعنى الفن المدون وهو علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية مكتسب من أدلتها اليقينية .

شرعاً: أفراد المعبود بالعبادة بمعنى وحدته والتصديق بها ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً ، فليس هناك ذات تشبه ذاته تعالى ولا تقبل ذاته الانقسام لا فعلاً ولا وهماً ولا فرضاً ، ولا تشبه صفاته الصفات ، ولا يدخل أفعاله الإشراف فإن الفعل له سبحانه خلقاً وإن ينسب إلى غيره كسباً (وقيل) هو إثبات ذات غير مشبهة للذوات ولا معطلة عن الصفات^(٤) .

(١) السالمي : مشارق الأنوار ١ / ٣٥٧ .

(٢) وتجدد الإشارة إلى أن مشكلة العلم بالجزئيات من المشكلات الكبرى عند ابن سينا في ذهابه إلى القول بالعلم بالكليات ورد عليه الغزالي في كتابه المشهور «تهافت الفلاسفة» ومن هنا يتضح كم كان الشيخ السالمي متنبهاً إلى خطورة مثل هذه المشكلات ، من هنا لزم التنويه .

(٣) المرجع السابق : ١ / ٣٢٧ .

(٤) دكتور عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص ١٩ دار المعارف طبعة ثانية ١٩٨٤ .

(٤) نور الدين السالمي : مشارق الأنوار .

وهناك تعريف آخر يعزز ما ذهبنا إليه آنفاً: أما التوحيد فمعناه إفراد الرب سبحانه عن الخلق وجميع معانيهم فحقيقة المعرفة به سبحانه أن نعلم أن الأشياء لا تشبهه ولا يشبهها في جميع الجهات، في فعل ولا اسم ولا صفة ولا ذات لأنه لو شبه شيئاً من الأشياء ولو في أقل القليل لدخل عليه العجز من تلك الصفة فلهذا أوجب على المكلف أن يعرف حقيقة الوحدانية ويصفه بما يليق به من الصفات^(١).

ومن ثمَّ فإنَّ الإباضية تذهب إلى أن معرفة الله فرض واجب على كل عاقل بالغ من آدميين لا عذر له ولو كان في جرائد البحور، أو كان في الفيافي البعيدة والقفار المنقطعة والدليل على ذلك واضح، والبرهان؛ -بحمد الله- بين نير لائح من طريق الشرع ومن طريق العقل. أما من طريق الشرع فأصل التوحيد الذي عليه الاعتماد، هو أن تعرف الله أنه واحد ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] فإذا عرفت بهذه الصفة فقد عرفته وهذا بيان رأس التوحيد... وأما طريق العقل: فلا يخص ذلك إلا من رزقه الله تعالى عقلاً متميزاً يتفكر به فيما خلق الله مما يعجز الوصف عن صفته^(٢).

دلائل الوحدانية:

أ- دليل الخلق:

تستمد الإباضية، دليل الخلق أو المخلوقات تدل على الخالق وهو دليل يجمع بين النظر القرآني والمنطق العقلي فيقول الشيخ المحروقي: انظر بعين عقلك إلى آيات القرآن الكريم... انظر في جواب إبراهيم عليه السلام حيث قال فيما حكى الله عنه ﴿رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨] لم يصفه إلا بأفعاله من إحياء الموتى، وإماتة الأحياء، ولم يصفه بطول ولا بعرض، ولا صغر ولا كبر وفي وجهة فوقية ولا تحتية ولا غير ذلك من الصفات^(٣). ومن ذلك خلق جميع الجبال الرواسي التي أرسى بها الأرض أن تميد بمن فيها لتستقر وبما خلق في هذه الجبال الرواسي من العيون الجارية، والأشجار المختلفة الألوان والطعوم، فهل يقدر على ذلك أحد غيره، أما في هذا دليل على قدرته ووحدانيته لمن له عقل^(٤)؟

(١) الجيظالي: قواعد الإسلام ١/ ٣٤.

(٢) الإمام المحروقي: الدلائل على اللوازم والوسائل ص ٢٥-٢٧ مكتبة الضامري للنشر والتوزيع.

(٣) المرجع السابق ص ٢٦.

(٤) المرجع السابق: ص ٢٧.

ب- دليل التمانع:

من الأدلة التي راقى لكثير من المتكلمين فنجده لدى المعتزلة والأشاعرة والماتريدية على حد سواء^(١) وينبنى هذا الدليل على ما جاء في كتاب الله مثل قوله تعالى : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء : ٢٣].

ويبرهن الإمام نور الدين السالمي على هذا بقوله :

لو أنه ملكه — شـارك — كان فساداً ذلك المشارك

ويعلق على شعره : هذا برهان نفي المشاركة عنه تعالى في ملكه أي مطلق التصرف من غير اعتراض عليه . . . ولو أن له تعالى شريكاً في ملكه للزم فساد ذلك الملك ، وهذا البرهان هو الذي صح به الكتاب العزيز ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ ويوضح حقيقة هذا البرهان بصورة جلية أكثر : أنه لو كان مالكين لزم أن يريد كل منهما خلاف ما يريده الآخر فيتنازعا في الأمر فيفسد الملك ، ومحال أن تتفق إرادتهما في جميع الأشياء إذ لو اتفقت في جميع الأشياء لزم أن تكون تلك الإرادة إرادة واحدة لا إرادتين ومحال أن تقوم صفة واحدة بموصوفين^(٢).

ويضرب عالمنا لذلك بمثال لتقريب المعنى بقوله : إنا نجد زيداً وعمراً مثلاً متصفين بالإرادة المتفقة والعلم المتفق عليه في العلوم فلا يلزم من اتفاق صفتيهما كونهما صفة واحدة (لأن تقول) إن إرادة كل واحد من زيد وعمرو مثلاً مثلاً غير إرادة الآخر وإن وافقهما في المراد وكذلك العلم بيان المغايرة أنهما لا يتفقان في المراد اتفاقاً تاماً ، بل قد تكون إحدى الإرادتين أقوى من الأخرى وقد تتقدم عليها في الوقت فتتبع الأخرى لاتحاد الغرض وإرادة التحكيم غير معللة بالأغراض^(٣).

وينتج عن ذلك : إن التساوي بين الإرادتين محال عقلاً ، وأما التفاوت فجائز لكن يلزم عليه أن يكون المسبوق والتابع هو المقهور العاجز ، فيكون الملك واحداً وهو الأول^(٤).

(١) انظر : دراستنا : المنهج الوسط عند الماتريدية (دراسة فلسفية مقارنة) مجلة الآداب والعلوم الإنسانية بالمتيا- يوليو ١٩٩٨ ص ٣١٨ وما بعدها .

(٢ ، ٣) السالمي : مشارق الأنوار / ١ / ٣٣٢ .

(٤) السالمي : مشارق الأنوار / ١ / ٣٣٢ انظر أيضاً سماحة الشيخ الخليلي في كتابه : صفات الله سبحانه وتعالى ص ١١ مكتبة الاستقامة ١٩٩٩ .

خامساً: مشكلة الصفات الإلهية

اهتمت الإباضية بمشكلة الصفات الإلهية أيما اهتمام وهي تقسم الصفات الإلهية إلى ثلاثة أنواع:

- الصفات الواجبة له تعالى فهي: الوجود والقدم والبقاء والحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر.

- الصفات المستحيلة عليه تعالى: فهي أضرار ما ذكرناه كالحديث والعدم والفناء والموت والجهل والعجز والإكراه والصمم والعمى ومشابهة الأجسام مطلقاً.

- الصفات الجائزة له تعالى فهي: صفاته الفعلية لجواز أن يفعلها فيوصف بها وأن لا يفعلها فلا يوصف.

ويوضح الشيخ الخليلي هذه الحقيقة بصورة أكثر وضوحاً: بأن الصفات الذاتية هي التي لا يمكن أن تجامع ضدها في الوجود والصفات الفعلية يمكن أن تجامع ضدها في الوجود مع اختلاف المحل أو اختلاف الزمن، فالصفات الذاتية: القدم، البقاء، العلم، القدرة، الإرادة، السمع، البصر، الكلام، اعتبار نفى الخرس عن الله سبحانه وتعالى هذه صفة ذاتية لا يتصور ضدها، فلا يتصور أن يكون الله تعالى حادثاً ولا أن يكون فانيّاً، ولا أن يكون جاهلاً، ولا أن يكون ميتاً، ولا أن يكون أعمى، ولا أن يكون عاجزاً، ولا أن يكون أصمّاً، ولا أن يكون أخرساً. فهذه الصفات لا يمكن أن تجامع أضرارها في الوجود، لا يمكن أن يوصف الله سبحانه وتعالى بالحياة والموت، ولا بالقدم والحديث، أو بالسمع والصمم، وبالصبر والعمى، والعلم والجهل، ولا بالقوة والعجز، وبالقوة والضعف وهذا مستحيل.

أما الصفات الفعلية: فيمكن أن تجامع أضرارها في الوجود باختلاف الزمن، يقال: أعطى الله فلاناً وضع فلاناً، المحل مختلف هذا معطى وهذا ممنوع، أو أعطى الله فلاناً في زمن كذا ومنعه في زمن كذا، أو أعطى الله فلاناً كذا ومنعه كذا، أعطاه علماً ومنعه التوفيق، أو أعطاه مالاً ومنعه الصحة. أما أن يقال: علم الله كذا وجهل كذا فليس ذلك بممكن، أو قدر على كذا وعجز عن كذا فهذا ممكن، أو أراد كذا وأكره على كذا، أيضاً هذا غير ممكن، وهكذا الشأن مع سائر صفات الذات.

ويقال أيضاً في التفرقة بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية بأن الصفات الذاتية هي التي يتصف بها الله في الأزل فهو سبحانه وتعالى متصف دائماً بالصفات الذاتية ويتصف بالصفات الفعلية^(١).

وليس بخاف أن الإباضية تلتقي مع الأشاعرة والماتريدية من حيث نظرتها إلى صفات الذات والفعل ولم تختلف مع ما ذهبوا إليه في هذا الصدد.

فالأشعرية أثبتت الصفات الإلهية وهي العلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر أزلية قائمة بذات الله. كما تنفي عن الله مشابهة المخلوقات، ووصف الصفات بأنها قائمة بالذات على الوجه الذي لا يقال فيه هي هو أو هي غيره أو بعبارة أخرى ليست عين الذات ولا غير الذات^(٢).

ولعل ما انتهت إليه الأشاعرة من أن الصفات أحوال للذات يجعلنا نطرح التساؤلات حول هذا المشكل هل تنحو الإباضية نحو الأشاعرة أم أنها إلى المعتزلة تميل خاصة أن الإباضية من المعلوم أنها كانت حريصة أشد ما يكون الحرص على قضية التنزيه للألوهية -وكما سنعرض فيما بعد- حول موقفها من رؤية الله وغيرها من قضايا كلها تصب تقريباً في قضية التنزيه.

تذهب الإباضية إلى القول بأن الصفات عين الذات بخلاف ما ذهب إليه الأشاعرة من أن الصفات أحوال الذات فيري الشيخ نور الدين السالمي رحمه الله.

صفات لذاته هي ذاته لا غيرها دلت بذلك آياته

ويؤكد على هذا المعنى بقوله: أن صفاته تعالى الذاتية عين ذاته، أي مدلول صفاته الذاتية العلية ليس غيره عز وجل، لأنها لو كانت غيره للزم إما أن تكون موجودة قبله وهو باطل لاستلزامه أن تكون الذات تعالى قبل وجود تلك الصفات غير متصفة بالكمالات فيلزم اتصافها بالنقص وإما أن تكون مقارنة له في الوجود وهو باطل لاستلزامه تعدد القدماء والقول بتعدد القدماء كفر وبه كفر النصارى^(٣).

(١) الشيخ الخليلي: صفات الله سبحانه وتعالى ص ٦ مكتبة الاستقامة ١٤١٧هـ ١٩٩٦م.

(٢) دكتور أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته ص ١٢٩ دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٩.

(٣) السالمي: مشارق الأنوار ١/ ٣٤٦.

ويفند الشيخ نور الدين السالمي أن تكون الصفات غير الذات فيرى : أنه يلزم عن ذلك أن يكون الرب محتاجاً إلى ذلك الغير ناقصاً بدونه ، تعالى الله عن ذلك وما قررناه هو مذهبنا ومذهب المعتزلة والشيعة ذهبت الأشعرية إلى أن صفات الله تعالى هي معان حقيقية قائمة بذاته زائدة عليها^(١) .

من جانب آخر يذهب الشيخ نور الدين إلى أن الخطأ في هذا المشكل ما وقع فيه القدماء من قياس الغائب على الشاهد وذلك أنهم قالوا إن العلية والشرطية والحد لا تتخلف في الشاهد والغائب ، بل هي فيهما سواء^(٢) .

وعلى هذا يمكننا القول إن الصفات عند الإباضية مجرد معان اعتبارية وحسب ، وهو أن لكل واحد من حي وقدير وحليم إلى آخرها مدلولاً تدل عليه ، وهو الذات العلية ، ومعنى يفهم منها وهو معنى الحياة والقدرة والعلم إلى آخرها ، فذلك المدلول هو عين الذات ، وهذا المفهوم هو أمور اعتبارية أي يعتبر بها نفي أضدادها ، فالمراد من اتصافه تعالى بالحياة نفي الموت عنه تعالى ومن اتصافه بالقدرة نفي العجز عنه تعالى ، ومن اتصافه بالعلم نفي الجهل عنه تعالى ، ومن اتصافه بالإرادة نفي الإكراه عنه تعالى ، ومن اتصافه بالسمع نفي الصمم عنه تعالى ومن اتصافه بالبصر نفي العمى عنه تعالى فلا إشكال .

وما ذهبت إليه الإباضية لا يعني التعطيل للصفات وذلك أن الإباضية لم ينفوا الصفات ولكنهم أثبتوها بما يتناسب مع عقيدة التنزيه عندهم ، خوفاً من الوقوف في مغبة التجسيم لله سبحانه^(٣) .

وبعد الحديث عن وحدة الذات والصفات ، يجزنا الحديث إلى طرح الصفات الخبرية ، وهل الإباضية طبقت منهجها في تأويل الصفات الخبرية ، وهذا ما سنشير إليه في السطور القادمة ، وقبل أن نتقل إلى الصفات الخبرية يجدر بنا أن نشير إلى صفة كان

(١) السالمي : مشارق الأنوار ١ / ٣٤٧ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) السالمي : مشارق الأنوار ١ / ٣٦١ ، دكتور محمود بن مبارك السليمي : أثر الفكر الإباضي في الشعر العماني في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين ص ٨١ .

(٤) دكتور محمود بن مبارك السليمي : أثر الفكر الإباضي في الشعر العماني في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين ص ٨٠ .

للإباضية فيها رأي واجتهاد وهي صفة (الكلام) التي طالما اختلفت حولها المدارس الكلامية .

صفة الكلام:

من المشكلات التي شغلت دوائر علم الكلام، ودار السجال حولها والمشكل في صفة الكلام هو عدم التفرقة بين الكلام النفسي والكلام اللفظي المحدث المؤلف من الحروف والأصوات ويبدو أن الأشعري قد نجح في التمييز فيها .

ولقد ذهب الماتريدية تقريباً نفس المذهب وفرقوا بين الكلام النفسي ، وكلام الله المؤلف من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود، وكل ما هو كذلك فهو حادث، فكلام الله حادث .

ولم تكن الإباضية بدعاً في هذا الأمر فلقد قدم علماؤها آراءهم في هذا الصدد فهم يرون وعلى رأسهم الإمام السالمي أن الكلام صفة لله تعالى ، وأنها تكون من الصفات الذاتية الواجبة باعتبار ويراد بها نفي الخرس عنه تعالى ، وتكون من صفات الفعل الجائزة باعتبار آخر في حقه ويراد بها خلق الكلام وإيجاده^(١) .

وعلى هذا الأساس يكون القرآن كلام الله وفعلاً من أفعاله تعالى ويكون من قبيل الممكن الذي يحتمل الوجود والعدم لذاته وهو المسمى بالجائز العقلي ، وهو كغيره من المخلوقات التي يجوز في العقل وجودها وعدمها ، يقول الإمام السالمي^(٢) : (وذلك الذي يجوز في العقول وجوده وعدمه هو كالمخلوقات جميعها ، وكالقرآن والتوراة والإنجيل والزبور ونحوها ، وكداري الجزء في الآخرة ، وهذه كلها حادثة لا يجوز أن يقال بقديم شيء منها . الدليل على أنها من الممكن وجوده وعدمه أو على أنها حادثة تنقلها من حالة إلى حالة أخرى ، كتنقل القرآن من اللوح إلى سماء الدنيا ، ومنها إلى نبينا عليه الصلاة والسلام ، ومنه إلى صدور الذين أوتوا العلم ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ﴾ [٢١] في لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿[البروج : ٢١ ، ٢٢] .

ويذهب الشيخ تبغورين الملطوشى إلى أن القرآن هو كلام الله محدث مخلوق دال على خالقه وموجوده أو على حد قوله : إن القرآن كما وصفه الله بأنه مجعول ومنزول

(١) دكتور مبارك بن سيف الهاشمي : الإمام نور الدين السالمي وآراؤه في الإلهيات ص ١٥٤ .

(٢) السالمي : روض البيان (مخطوط) ص ٤٤ .

ومحدث ومخلوق، ومعنى الجعل من الله والخلق، والحدث واحد، وأجمعوا أنه بيان وكلام ومسموع ومفهوم لقول الله: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وقول المسلمين من الجن: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ﴾ [الأحقاف: ٣٠] وقولهم: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ۖ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ﴾ [الجن: ١، ٢] وقال: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠٤] وقال: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [الحاقة: ٤٠] ^(١).

ولقد ناقش سماحة الشيخ الخليلى هذه القضية مناقشة مستفيضة وانتهى إلى أن القرآن حادث مخلوق، كائن بعد أن لم يكن، كما أن القول بقدمه يفتح الباب على مصراعيه لمن يقول بجواز تعدد القدماء حتى يفضى الأمر إلى القول بقدم العالم ^(٢). ومن ثمَّ نجد أن الإباضية دفعت شبهة القدم عن كلام الله بالأدلة النقلية، ولم تقلد غيرها من المذاهب الكلامية، وهذا كان متوقعاً من الإباضية التي جعلت قضية القضايا تنزيه الألوهية عن الشبه أو الشريك.

تأويل الصفات الخبرية:

من منطلق التنزيه عند الإباضية كمقصد أساسي في مذهبهم، ذهب أيضاً إلى تبني التأويل لحل مشكلة الصفات الخبرية التي ربما توحى بالتجسيم وغيره من صفات مشبهة، ومن هنا، تقوم فلسفة الإباضية في تفسير آيات للصفات على تأويل كل ما من شأنه أن يوهم التشبيه من متشابه القرآن والسنة المطهرة، بما يتناسب مع سياق النص وينسجم مع قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

لا سيما أن اللغة محتملة لذلك التأويل ومستوعبة لذلك التفسير، فالله سبحانه وتعالى خاطب العرب بلغتهم، ولغتهم - كما هو معروف - فيها الحقيقة وفيها المجانسة بل إن العدول في كثير من الأحيان تفيض إلى جملة إشكالات يقع فيها المفسر كقوله

(١) تبغورين المشوطي: أصول الدين تحقيق دكتور ونيس طاهر ص ١٩٠.

(٢) الخليلى: الحق الدامغ ص ١٨٠.

تعالى: ﴿وَيَقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧] فلا بد من اللجوء إلى المجاز في وجه لقبول أن الوجه بمعنى الذات، فوجه الله أي ذات الله، وإلا كان التفسير الحرفي مشكلاً كما لا يخفى^(١).

ويجدر بنا أن نقف على معالجة الإباضية- لبعض الصفات الجبرية الأخرى- إذ إن ذلك يساعدنا في توضيح الصورة أكثر.

ويطرح الشيخ المحروقي لقضية التأويل في كتابه (الدلائل على اللوازم والمسائل) مبيناً خطورة القضية ولا بد من تأويل النص الديني التأويل الصحيح بقوله: فاحذر أن تغتر بقول الملحدين في تفسير أي القرآن، المتأولين فيها على غير تأويلها، أو تغتر بلفظ ظاهر الآيات بغير معرفة حقيقة اللغة فيها. واعلم أن معنى قول الله تعالى: ﴿وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [سورة آل عمران ٢٨] يريد عقوبته، لأنه ليس له نفس كنفس المخلوقين، ومعنى الروح الأمين من قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ [الشعراء: ١٩٣] يعني به جبريل عليه السلام والله أعلم. ومعنى قوله: في صفة سفينة نوح: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] أي بحفظنا وعلمنا حيث لا يخفى علينا. وقوله: ﴿وَلَتَصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩] أي بحفظي وعلمي، وأما قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] المعنى إلا هو لا أنه يهلك سائرته ويقتى وجهه تعالى الله عن ذلك، أما قوله تعالى: ﴿فَشَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] المعنى: فهناك الله، ﴿وَيَقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧] أي: ذلك بمعنى العلم^(٢).

ومنهج الإمام السالمي لا يختلف عن نهج الشيخ المحروقي في معالجة الصفات الخبرية، بل هما يمثلان الإباضية بصفة عامة خاصة في الصفات الخبرية وفيما يدل ظاهره على التجسيم في صفات الله تعالى الواردة في الكتاب والسنة واضح غاية الوضوح، أن يعتمد هذا المنهج على سياق النصف وعلى ما في اللغة من المجازات والاستعارات، تنزيهاً لله تعالى، وحرصاً على سلامه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية من التناقضات التي يتعالى عنها كلام الله وكلام رسول الله ﷺ، وحملاً لكلام الله

(١) دكتور محمود بن مبارك السليمي: أثر الفكر الإباضي في الشعر العماني في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين ص ٨٠.

(٢) الشيخ المحروقي: الدلائل على اللوازم والمسائل ص ٣٦، ٣٧.

على ما تقتضيه قواعد اللسان العربي المبني الذي شرفه الله تعالى بجعله لسان كتابه
ولسان نبيه محمد عليه أفضل الصلاة والسلام^(١).

يوضح الشيخ السالمي منهجه بقوله: (وحاصل المقام أن صفات الله لا تقاس
بصفات الخلق، ولم يكن التعبير عن صفاته إلا بالألفاظ المعروفة عند الناس، فعبر
عنها بالألفاظ المعروفة، فما كان حقيقة ثبت حقيقة، وما كان من الألفاظ مجازاً
ثبت مجازاً، وصحة التجوز العلاقة المعهودة في حق غير الله تعالى، وبالجمله فلا
يتوقف التجوز في الألفاظ على وجود مفهوماتها، بل إذا صح المجاز في موضع
العلاقة صح في غير ذلك الموضع لتلك العلاقة ما لم يمنعه مانع والله أعلم^(٢)).

ويجدر بنا أن نشير إلى بعض معالجاته لبعض الصفات الخبرية لتطبيق منهجه بقوله:
اليد الواردة في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] وفي قوله:
﴿لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدِي﴾ [ص: ٧٥] وفي قوله: ﴿مِمَّا عَمِلْتَ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ [يس: ٧١]
ونحوها من الآيات هي بمعنى القدرة لا بمعنى الجارحة فإنها وإن كانت هي حقيقة اليد
محمل الآيات عليها محال، لما يلزم من تشبيهه، وقد عرفت بطلانه^(٣). وواضح أنه
متأثر بنقد قياس الغائب على الشاهد لكن بجانب تطبيقه للتأويل.

أعتقد أن الإباضية قد تابعت الفرق الكلامية من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية
بخصوص تأويل الصفات الخبرية، بل حتى الظاهرية - مذهب ابن حزم - رحمه الله -
وهو من هو في تمسكه بالنصوص والوقوف عند ظواهرها، عند معالجته للصفات
الخبرية - لم يجد بداً من اللجوء إلى التأويل لتزويه الذات الإلهية عن التجسيم
والمشابهة^(٤).

(١) دكتور مبارك الهاشمي: الإمام نور الدين السالمي وآراؤه في الإلهيات، ص ١٨٩.

(٢) الإمام السالمي: العقد الثمين ص ٧٩ نقلاً عن دكتور مبارك الهاشمي، نور الدين السالمي وآراؤه في
الإلهيات ص ١٨٩.

(٣) الإمام السالمي: مشارق الأنوار ص ٢١٢.

(٤) انظر دراستنا: منهج ابن حزم الكلامي في دراسة مشكلتي الذات والصفات والجبر والاختيار، مجلة
دار العلوم بالفيوم العدد ٨ ديسمبر ٢٠٠٢ م.

وبعد الحديث عن الصفات الخبرية عند الإباضية يمهّد للحديث عن تنزيه الألوهية وما يتبعها من قضايا كروية الله في الآخرة التي هي قضية القضايا عن الإباضية .

سادساً: تنزيه الألوهية

تؤكد الإباضية على تنزيه الألوهية عن كل صفات النقص والتشبيه ، بل اتخذت الإباضية الأصل الأول لمذهبهم فيما يتعلق بالباري سبحانه وتعالى تنزيهه تعالى عن مشابهة الخلق استناداً إلى الآيات المحكمات من كتاب الله تعالى وما ورد في القرآن الكريم مما يوهّم التشبيه ، فإنه يجب الإيمان به أنه من عند الله ، وتأول الآيات الموهمة للتشبيه بما يقتضيه المعنى من السياق لتأويل الاستواء بالاستيلاء واليد بالقدرة وغير ذلك^(١) .

ومن هنا يجب معرفة التوحيد بأنه إفراد الله عن الخلق وأفعالهم وصفاتهم ، ولو تشابه معهم في أقل القليل لدخل عليه العجز منه ولا يحتاج إلى ما احتاجوا^(٢) .

وتبرهن الإباضية بالبراهين المختلفة على تنزيه الألوهية منها ، البرهنة على تنزيه تعالى من صفات الأجسام وهي من الصفات المستحيلة .

إن من صفات الأجسام اللازمة لها المكان وهو على الله تعالى مستحيل ، لأنه لو كان في مكان للزم أن يكون المكان أقوى منه لأنه حامل له واللازم باطل فكذا الملزوم (ومن صفاتها) مشابهة غيرها وهي في حق الله تعالى محال لأنه لو شابهه غيره في شيء أو شابهه غيره للزمة ما يلزم المشابه من الاحتياج إلى المكان والزمان ومن الأعراض الطارئة عليه واللازم باطل والملزوم مثله^(٣) .

وإذا كنا ننفي عن الله المكان كما نتج عقلاً ، فإننا ننفي عنه أيضاً بالبرهان القاضي الزمان والمكان : لأن الله خالق لكل شيء المكان والزمان من مخلوقاته ، فلو كان يحويه المكان ويأتي عليه الزمان لاحتاج قبل خلقها إلى مكان وزمان فلا بد إما أن يكونا قد

(١) علي يحيى معمر : الإباضية في موكب التاريخ ص ٢٠ .

(٢) محمد بن يوسف أطفيش : الذهب الخالص المنوه بالعلم القاص ، طبعة المطابع العالمية بنزوى سلطانه عمان ص ٢٢ .

(٣) الإمام السالمي : مشارق الأنوار ص ٣١٠ .

وجدا قبله فيلزمه حدوثه مع تبعضه وتناهيه ، فيكون الخالق غيره أو يكون قد وجدا بعده
فيكون محتاجاً إلى حادث قد خلقه بنفسه ، ومن كان كذلك فليس بإله وإما أن يكونا
قديمين معه ليلزم تعدد القدماء وهذا باطل .

وكذلك يدعم البراهين الإمام السالمي^(١) بشعره :

سبحانه ليس له مكان يحويه جل لا ولا زمان
هكذا تعير الإباضية جل عنايتها في تنزيه الألوهية عن مشابهة المخلوقات ، كيف لا ،
وهذه القضية هي الأصل الأول لمذهبهم - كما أشرنا - ولم تكن بدعاً في هذا الأمر ،
ولعل موقف الإباضية يذكرنا بموقف ابن رشد من الأشاعرة وخاصة التنزيه^(٢) . مفرقاً
بين خطاب العامة والخاصة ويبدو أن الإباضية كانت متنبهة لخطورة المشكل ومن ثم كان
موقفهم يتسم بالحسم في قضية التنزيه .

سابعاً: رؤية الله

قضية (رؤية الله) من القضايا الشائكة عند علماء الكلام ما بين مثبت للرؤية في
الدنيا والآخرة كالأشاعرة والماتريدية والظاهرية وما بين ناف كالمعتزلة والإباضية ، وكل
فرقه تحاول أن تدعم وجهة نظرها بالحجج العقلية والنقلية ، وحسبنا في هذا المقام أن
نجلي الحقيقة حول موقف الإباضية وحقيقة مذهبهم في هذا الموضوع .

فلو نظرنا إلى موقف السلف وإجاباتهم عن التساؤل:

هل رأى النبي ربه في الدنيا؟

يذهب ابن خزيمة إلى أن الصحابة قد اختلفوا في الإجابة عن هذا السؤال ، فبعضهم
كابن عباس أثبت رؤية الرسول ﷺ لله تعالى ليلة أسري به ، وبعضهم كأبي ذر لم يقطع
في المسألة برأي حاسم وبعضهم كعائشة نفت ذلك ويشير ابن أبي العز إلى اختلاف
الصحابة في رؤية الرسول ﷺ ربه بعيني رأسه ثم يقول وأن الصحيح أنه رآه بقلبه ولم

(١) الإمام السالمي : مشارق الأنوار ص ٣١٥ .

(٢) انظر دراستنا في هذا الصدد : موقف ابن رشد النقدي من الأشاعرة (مجلة كلية دار العلوم بالفيوم العدد

(٩) ٢٠٠٣ م ص ٣٤٣) .

يره بعينى رأسه وقوله : « ما كذب الفؤاد ما رأى » (النجم) أي المرئى جبريل رآه مرتين على صورته التي خلق عليها^(١) .

من جهة أخرى : يذهب ابن أبي العز إلى رؤية الله يوم القيامة حق لأهل الجنة بغير إحاطة ولا كيفية ، كما نطق بذلك كتاب ربنا وما جاء في ذلك من الأحاديث الصحيحة ، وقد قال بثبوت الرؤية الصحابة والتابعون وأئمة الإسلام ، وأهل الحديث ، وسائر طوائف أهل الكلام المنسوبون إلى السنة والجماعة والمخالفون لهم في الرؤية : الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم من الخوارج والإمامية والزيدية والإباضية^(٢) .

إذن المشكلة كما أشرنا خلافة منذ السلف وهى من الظنيات وكل فريق له أدلته ومن ثمّ فالمسألة لم يقطع فيها برأي ! .

يقف الشيخ نور الدين السالمي موقفًا نقدياً مما ذهب إليه الأشاعرة مفنداً دعاويها في هذا الموضوع لكي ينتقل من النقد إلى البناء وحسبنا أن نشير إلى رده على حجج الأشاعرة فيقول : قد استولوا على جواز الرؤية من الظواهر السمعية بأشياء منها قوله تعالى حكاية عن الكلم ، أرني أنظر إليك ووجه استدلالهم بها على الجواز قالوا : أو لم تكن رؤيته تعالى جائزة ما سألها الكلم عليه السلام لأن سؤاله إياها إما كان نشأ عن جهل باستحالتها أو عن معرفة باستحالتها؟ والأول : محال لأن من كان جاهلاً بما يجوز على ربه وما يستحيل عليه لا يصلح أن يكون نبياً كليماً ، والثاني : أيضاً يستحيل كذلك لأنه إن عرف أنها مستحيلة فطلب ما هو مستحيل في حق مثل الكلم معصية ، ويجب الشيخ السالمي على هذه الحجة بقوله : قلنا سألها وهو يعلم استحالتها ولا يلزم من سؤاله إياها طلب ما هو مستحيل ، نعم يلزم ذلك أن لو أراد وقوعها لكنه لم يرد ، وإنما سألها لسمع الجواب باستحالتها^(٣) .

ويحلل الشيخ السالمي هذه الحجة بصورة أكثر وضوحاً وتدل على علو كعبه في تحليل الدليل النقلي فيقول : إما أن يكون أولئك القوم مؤمنين فيكفيهم إخبار موسى باستحالتها ، وإما يكونوا كافرين فلا يصدقونه ، ثانياً : أعني حيث إنه ينقل لهم أنه تعالى أجاب باستحالتها كما أنهم لم يصدقوه حين أخبرهم بذلك ، ويرد الشيخ على

(١) دكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد : الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ص ٩٤ .

(٢) المرجع السابق : ص ٩١ .

(٣) الإمام السالمي : مشارق الأنوار ص ٦٦ .

هذا التفنيد بقوله : قلنا ليس القوم بمؤمنين وأي إيمان لمن قال لنبيه : (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) ولا يلزم من عدم تصديقهم إياه في إخباره باستحالتها عدم تصديقه في إخباره أن الله أجابه باستحالتها مع احتمال أن يظهر له آية مع الجواب الثاني : كاندكاك الجبل مثلاً وأيضاً فالكليم قد اختار منهم سبعين رجلاً لذلك الميقات وكلهم قد سمعوا لن ترانى فإخباره السبعون أقوى في ظن القوم من إخباره بنفسه وأيضاً فأولئك السبعون هم الذين سألوا موسى الرؤية حين سمعوا الكلام ففاسوا صحة الرؤية على وقوع الكلام قياساً فاسداً فأخذتهم الصاعقة ومما يدل على أن موسى سألها لقومه قوله تعالى حكاية عن موسى : ﴿ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا ﴾ [الأعراف : ١٥٥] وقوله تعالى : ﴿ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً ﴾ [النساء : ١٥٣] وقوله تعالى : ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴾ [البقرة : ٥٥] فلو كان موسى عليه السلام سأل ما سألوا لو يخ كما وبخوا وهلك كما هلكوا^(١).

أظننا لسنا في حاجة إلى التأكيد على قوة حجة وتفنيد الإمام السالمي لحجج الأشاعرة ومن سار على درسهم من الفرق الأخرى .

ويذهب الشيخ السالمي إلى أن تأويل الآيات القرآنية قد خرج عن مدلوله الصحيح فيتوقف عند : ﴿ عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ ﴾ [المطففين : ٢٣] يقول : لا دلالة في الآية على رؤية الله لعدم ذكر المنظور فيها فيفسر بالنظر إلى ما أعد الله لهم من الثواب في مستقر رحمته كما أرشد إليه قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا ﴾ [الإنسان : ٢٠] .

وأما الحديث أنهم رووا عن رسول الله ﷺ ما نصه : (سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر) ويرى الإمام السالمي أن الاستدلال على ثبوت الرؤية باطل من وجوه :

١ - أنه خبر آحاد يختلف في وجوب العمل به فضلاً من إفادة العلم والعقائد من العبادات العملية وقد صرح هؤلاء القوم أن خبر الآحاد لا يثبت به الاعتقاد .

٢ - أن هذا الحديث معارض لنص الكتاب : (لا تدركه الأبصار) .

٣ - أن فيه تشبيه الرب تعالى بالقمر ليلة البدر فيلزم المستدلين به أن يكون ربهم كالبدر مستديراً منيراً من جهة مخصوصة ولا خفاء بطلانه .

(١) الإمام السالمي : مشارق الأنوار ص ٣٦٧ .

٤- ولما كان الحديث فيه تشبيه رؤيته تعالى برؤية البدر التشبيه المحض ، فإن رؤية البدر مستلزمة للجهة والمقابلة ونحوهما من لوازم الرؤية وبناء على ذلك فالحديث إما موضوع وهو الظاهر وإما متأول برؤية الثواب أو مستقر الرحمة أو نحو ذلك ، فسقط بحمد الله جميع ما تعلقوا به ﴿ وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا ﴾ [الإسراء : ٨١] .

وفي هذا الصدد يذهب السالمي بقوله :

ورؤية الباري من المحال دنيا وأخرى احكم بكل حال
لأن من لازمها التميزا والكيف والتبعيض والتحيزا
من جهة تقابل الذي نظر فهذه وما أتى به السور

من قول لا تدركه الأبصار لن تراني فانتفى الأبصار
وواضح أن الإمام السالمي يلتقي مع المعتزلة في نقده وتفنيده لمثبتي الرؤية^(١) .

ويعلق الشيخ السالمي على قول الشيخ الباجوري في قوله تعالى في حواشي الجوهرية :
والراجع عند أكثر العلماء أنه ﷺ رأى ربه سبحانه وتعالى بعيني رأسه وهما في محلها
خلافًا لمن قال حولاً لقلبه لحديث ابن عباس وغيره وقد نفت السيدة عائشة رضي الله عنها
وقوعها له ﷺ لكن يقدم عليها ابن عباس لأنه مثبت والقاعدة أن المثبت مقدم على النافي .

ويجب الشيخ بقوله : هذه القاعدة هي معتبرة في الظنيات العمليات لا العمليات
الاعتقادات^(٢) .

ويعلق سماحة الشيخ الخليلي على هذه القضية : إن صح ما يروى عن ابن عباس
رضي الله عنهما أنه قال إن رسول الله ﷺ رأى ربه فهو محمول على مزيد من المعرفة
بجلال الله تعالى وكبريائه وما تقتضيه على قلب رسوله ﷺ من أسرار وما يكشف له
من آيات تزيده يقيناً على يقينه وطمأنينة على طمأنينته ويؤيد ما قلناه أن الثابت عن ابن
عباس حسب رواية مسلم أنه قال رآه بقلبه^(٣) .

(١) انظر دراستنا : المنهج الوسط عند الماتريدية ، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية بالمنايا المجلد (٢٧) ١٩٩٨ ص ٣٣٥ وما بعدها .

(٢) الإمام السالمي : مشارق الأنوار ص ٣٨٢ .

(٣) الشيخ الخليلي : هامش مشارق الأنوار للسالمي ص ٣٨٢ .

لقد أخلص لهذه القضية علماء الإباضية في القديم والحديث إخلاصاً لا حد له ، فالشيخ الخليلي يفرد لها صفحات وصفحات في كتابه (الحق الدامغ) (وتنزيه الله سبحانه وتعالى) وغيرهما من مؤلفات مما يدل على أن هذه القضية «قضية تنزيه الألوهية» من القضايا الكلامية المحورية في الفكر الإباضي .

ويشير الشيخ الخليلي إلى جملة من الآراء تدعم ما ذهبنا إليه من قبل وتميط اللثام عن هذه القضية ، يقول : وقد ثبت عنه عليه السلام نفي رؤيته لله تعالى نفيًا صريحًا لا يدع للشك مجالاً ، فقد أخرج مسلم في صحيحه عن أبي ذر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وآله سئل : هل رأيت ربك؟ فقال نور أنى أراه؟ وفي قوله : أنى أراه استبعاد لأن يتمكن عليه أفضل الصلاة والسلام من رؤيته تعالى ، وأخرج ابن مردويه عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : أنا أول من سأل رسول الله صلى الله عليه وآله عن هذا ، فقلت يا رسول الله هل رأيت ربك؟ فقال : لا ، إنما رأيت جبريل منهبطاً ، وكيف يظن بآبن عباس رضي الله عنه أن يقول : إن النبي صلى الله عليه وآله رآه رؤية بصرية مع ما روى عنه من نفي الرؤية في الدنيا والآخرة^(١) .

ويرى الشيخ الخليلي أن البعض قد أول أي القرآن تأويلاً يخرج عن مرماء الحقيقي فمثلاً قول تعالى : ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس : ٢٦] فقد فسروا الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية مستدلين بحديث صهيب عند الشيخين مرفوعاً (إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه ، قالوا : ألم تبيض وجوهنا ، وتنجننا من النار ، وتدخلنا الجنة قال : فيكشف الحجاب ، قالوا فوالله ما أعطاهم الله شيئاً أحب إليهم من النظر إليه) ويعلق الشيخ أن لفظة الزيادة مبهمة غير دالة على الرؤية وضعاً ولا استعمالاً من قريب ولا من بعيد^(٢) .

وينتهي الشيخ الخليلي إلى رأي يفرض الاشتباك - إن جاز التعبير - حول هذا الموضوع فهو لا يرفض تجليات النور إنما الرؤية بمعناها الحرفي ولا يرفض أذواق العارفين من أهل الله الخالص وهو من أقرب الآراء إلى جادة الصواب في حدود ما قرأت في هذا الباب ، وفي حدود جهد المقل الضعيف ، فرغم كل ما قدمنا من تفنيد

(١) الشيخ الخليلي : الحق الدامغ ص ٤٢ .

(٢) الشيخ الخليلي : الحق الدامغ ص ٤٩ .

ورد على هذا الموضوع، فلن نستطيع أن نلغي أشواق العارفين، ومذاقات رجال الله الصالحين في تلقي الفيوضات الرحمانية والأنوار الإلهية حينئذ يتوارى البصر أمام البصيرة ويتجلى البرهان أمام العرفان وينمحي الظاهر أمام لغة الباطن الراقية وتبقى لغة الإشارة وتنمحي من الوجود والشهود لغة العبارة!!

يقول الشيخ: ولا ريب أن في الجنة من التجليات الربانية لأصحاب السعادة ما يفوق ما يكون في مواقف القيامة، فلا غرو إذا عبر أصدق الإنس والجن، وأبلغ العرب والعجم بالرؤية، أو نحوها من العبارات تقريباً للأفهام، وقد كان ﷺ يخاطب العرب باللسان العربي المبين الذي نشأوا عليه، فعرفوا معانيه، وأدركوا مراميها، فلا تعجبوا إذا لم يشكل عليهم هذا الخطاب.

وإذا كان العبد قد أخلص لله تعالى في هذه الدار الدنيا- مع كثافة حجب طبائعها المادية المظلمة- تترأى له في ذكره ودعائه مشاهد العظمة، وينكشف له من آيات الجلال ما يجعله يغيب عن وجوده غارقاً في عالم شهوده، مشغولاً عن نفسه بما يمده به الحق تعالى من ألطف الأنس، المتراصلة من حظائر القدس، خصوصاً في بعض الأحوال كخلوات العبادة، وفي بعض الأزمان، كليالي رمضان، وفي بعض البقاع كالحرمين الشريفين فما بالكم بالدار الآخرة التي أعدت للمتقين، حيث ترقى نفوسهم إلى أوج الكمال الإنساني.

ولا ينكر هذه المشاهد الإنسية في هذه الدار الدنيا إلا من حرم شفافية الروح، ورقة الشعور والوجدان التي يشعر بها العبد وهو ماثل بين يدي الله تعالى، داعياً وذاكراً، حتى يكون كأنه أنسه بربه يرى ذاته بأم عينيه، من غير أن يتحول تعالى عن صفته الذاتية، وهي عدم إدراكه بالأبصار، وقد سمى رسول الله ﷺ هذه المرتبة بالإحسان وذلك في قوله: (الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك) فأى عجب إذا حصل للمؤمنين الصادقين في إيمانهم، المخلصين في عملهم، ما هو أبلغ من الدار الآخرة من ذلك من التجليات الجلالية لعقولهم وقلوبهم؟ وأي بدع إن عبر عن ذلك بالرؤية مع ورود مثله في اللسان العربي^(١).

(١) الشيخ الخليلي: الحق الدامغ ص ٦٢.

وبهذا يتضح المراد بالرؤية في الأحاديث، وبه يمكن الجمع بينها وبين آيات التنزيه الناصة على منعها، ومهما يكن فإن هذه الأحاديث آحادية والآحادي لا تنهض به حجة في الأمور الاعتقادية لأن الاعتقاد وثمرة اليقين، واليقين لا يقوم إلا على الأدلة القطعية المتواترة نقلاً النصية دلالة بحيث لا تحتل تأويلاً آخر والحديث الآحادي لا يتجاوز ثبوت متنه الظن، فلذلك قال المحققون إنه يوجب العمل ولا يفيد العلم وإذا كانت هذه درجة الآحادي في الحجة فكيف إذا عورض بالنصوص القطعية من القرآن ولذلك يحكم بسقوط الروايات الصريحة في تشبيه الخالق بالخلق إذا لم يحتمل التأويل، لاستحالة أن يصدر ذلك عن رسول الله ﷺ^(١).

ثامناً: مشكلة الجبر والاختيار

تعتبر مشكلة الجبر والاختيار من المشكلات الكلامية الهامة، ولم تكن الإباضية بدعاً في هذا المجال، فلقد حاولت التوفيق بين العقل والنقل في تعادلية متزنة - كما سنعرض - ولا شك أن الإباضية قد تأثرت بالتراث الكلامي السابق عليها إلا أنها كانت لها آراء طريفة في هذا الصدد.

فالقرآن الكريم ينبهنا إلى أن للإنسان إرادة ولكن إرادته هذه إرادة محدودة، وإذا كان في القرآن آيات توحى بأن الإنسان مختار مثل قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] وقوله: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر: ٣٨] فإن هناك آيات أخرى توحى بأن الإنسان خاضع دائماً لقوة أعلى نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [التكوير: ٢٩]^(٢).

وليس ثمة تعارض بين النصوص التي توحى بالاختيار والنصوص التي توحى بالجبر، فكل مجموعة منها تعبر عن جانب واحد من جوانب علاقة الإنسان بربه فالإنسان مجبور إذا نظرنا إليه في الوجود الذي تمتد إليه قدرته واستطاعته وحقيقة الإنسان مجموع الأمرين معاً، أو شئت توضيحاً حريته داخله في دائرة أكبر هي دائرة القدر^(٣).

(١) الشيخ الخليلي: الحق الدامغ، ص ٦٢.

(٢، ٣) دكتور أبو الوفا التفتازاني: مقال الإسلام ووجودية سارتر المنشور بمجلة الجمعية الفلسفية المصرية

العدد (١) السنة الأولى ١٩٩٢ ص ٥١.

ولعل بعض التساؤلات التي تطل برأسها علينا، ما الرأي الذي تتبناه الإباضية بصدد هذا المشكل هل ستنحوتجاء المعتزلة أم الأشاعرة أم الماتريدية أم ما بين هذا وذلك؟ ويجدر بنا في البداية أن نشير إلى تعريف القضاء والقدر .

فالقول بالقضاء والقدر : أي أن نصدق على وجه الإذعان والتسليم بالقضاء والقدر كما صدقنا بالرسول والكتب والملائكة واليوم الآخر ، عملاً بقوله ﷺ لعبادة بن الصامت (إنك لن تجد ولن تبلغ حقيقة الإيمان حتى تؤمن بالقدر خيره وشره أنه من الله تعالى ، قال : يا رسول الله وكيف لي أن أعلم خير القدر وشره؟ قال : تعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك فإن مت على غير ذلك دخلت النار) الحديث رواه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده : (١٨٩) (١) .

وهناك معنى آخر هو القدر عبارة عن وجود جميع الموجودات في موادها الخارجية أو بعد حصول شرائطها واحداً بعد واحد ، وقيل إن (القضاء) هو الحكم الكلي الإجمالي على أعيان الموجودات بأحوالها من الأزل إلى الأبد مثل الحكم بأن كل نفس ذائقة الموت (والقدر) هو تفصيل هذا الحكم بتعيين الأسباب وتخصيص إيجاد الأعيان بأوقات وأزمان بحسب قابلياتها واستعداداتها المقتضية للوقوع منها ، وتعليق كل حال من أحوالها بزمان معين وسبب مخصوص مثل الحكم بموت زيد في اليوم الفلاني بالمرض الفلاني (٢) .

تاسعاً: الصلة بين أفعال العباد ونظرية الكسب عند الإباضية

كما أشرنا أن قضية الإيمان بالقدر خيره وشره من الأمور الأصلية المستقرة عند الإباضية وأن القدر من عند الله وأن الاكتساب من العبد (٣) .

وهم يرون أن الاستطاعة عرض من الأعراض ، وهي قبل الفعل بها يحصل الفعل ، وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى إحداثاً وإبداعاً ومكتسبة للعبد حقيقة لا مجازاً (٤) .

(١) الإمام السالمي : مشارق الأنوار ص ١٦٨ .

(٢) المرجع السابق : ص ١٧٠ .

(٣) على يحيى معمر : الإباضية في موكب التاريخ ص ٦١ .

(٤) الشهرستاني : الملل والنحل تحقيق عبد العزيز الوكيل ص ١٣٥ ، الموسوعة الإسلامية العامة (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية) مادة الإباضية ص ٣٩ .

وينقد الشيخ نور الدين السالمي الجبرية ومن نحا منحاهم في أن أفعال العباد ميسرة بلا إرادة كما أنه ينقد المعتزلة في إطلاق الحرية للإرادة الإنسانية وهو يرى أن التوسط فيما ذهب إليه الأشاعرة ومن سار على دربهم من أهل الاستقامة .

فهناك صنفان : صنف منهم أنكروا أن تكون أفعالها خلقاً لله تعالى ونسبوا خلقها لأنفسهم وهو مذهب المعتزلة بجميع فرقهم ، و(صنف) نفوا الكسب عنهم وأضافوا جميع أفعالهم إلى الله عز وجل على سبيل الجبر منه لهم على فعلها ورفع الاختيار عنهم فيها ، وجعلوا أنفسهم كالميت في يد المغسل وكالخيوط في الهواء تقلبه الرياح لا يستطيع امتناعاً^(١) .

وذهب أهل الاستقامة والأشعرية إلى التوسط بين الحالين فقالوا : إن أفعالنا خلق لله عز وجل وهي لنا اكتساب فنثاب ونعاقب على اكتسابها لا على خلق الله أفعالنا بدليل قوله تعالى : ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة : ٢٨٦] فالآية صريحة على أن الله تعالى هو خالق الضحك والبكاء فيهم وهو فعل لهم وهذا مبطل لمذهب المعتزلة^(٢) .

ويؤكد الشيخ تيجورين بن داود الملطوشي على حقيقة الاستطاعة بقوله : إن الاستطاعة مع الفعل ، وأن استطاعة الإيمان غير استطاعة كل فعل غير استطاعة غيره . وإن الكافر لا يستطيع الإيمان ولا يمكنه ولا يفعله في حال فعله الكفر باشتغال قوته في الكفر . وإن معنى يستطيع ويمكن ويفعل عندنا واحد . والدليل على صواب ما قلنا من كتاب الله هو أحق أن يتبع ويؤثر على غيره ، قوله : ﴿فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء : ٤٨] وقال : (ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون) يعني قبول الإيمان والبصيرة فيه وهو قول عبده الصالح موسى بن عمران عليهما السلام ، وعلى محمد نبينا أفضل الصلاة والسلام : ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف : ٦٧] فقال له موسى : ﴿سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾ [الكهف : ٦٩] فرد أمر صبره ومشيتته إلى الله^(٣) .

(١) الإمام السالمي : مشارق الأنوار ص ١٧١ .

(٢) الشيخ تيجورين الملطوشي : أصول الدين تحقيق دكتور ونيس عامر مكتبة الجليل الواعد ، أيضاً البزدوى : أصول الدين تحقيق هانزبير ، دكتور أحمد حجازي السقا المكتبة الأزهرية للتراث ص ١٢١ .

ومن منطلق مفهوم الاستطاعة يأخذ الإباضية على المعتزلة قولهم في التحسين والتقييح العقلين، فتعتقد الإباضية أن التقييح ما نهى عنه الشرع لا ما قبحه العقل فقط، لأن الحسن والقبح شرعيان وأما المعتزلة فعقليان^(١).

ويبدو أن المعتزلة في تطبيقهم لمبدأ العدل الذي جعلوه من أسس المذهب نتج عنه نتائج سلبية، ومعنى أن الله عدل عند المعتزلة أنه ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الوجوب والمصلحة. أما الإباضية فيرون أن الله عدل بمعنى أنه متصرف في ملكه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. وقد قصد المعتزلة في نظريتهم في الله أن ينزهوه عن الظلم فارتفعوا بالإرادة الانسانية، وجعلوها مسئولة عن عملها، وإن كان الإباضية يرون في ذلك تضيقاً من قدرة الله ولذلك قالوا بنظرية الكسب^(٢).

والسؤال الذي يفرض نفسه علينا في هذا الصدد هل فكرة الكسب الإباضية تتنافى مع قدرة العبد في الاختيار والتأثير، وإذا كان الإباضية يؤمنون بقدرة التأثير فما مقدار قربهم من الماتريدية في هذا الصدد؟

كما قلنا إن علماء الإباضية حيث يرون إن العبد له قدرة على الفعل وفي هذا الصدد يذهب الشيخ نور الدين السالمي إلى أن العبد له قدرة على الفعل، ولكنه لا يمكن أن يكون له قدرة على الإيجاد والخلق، فكل فعل للعبد هو مفعول لله الذي تولى إيجاده وإخراجه من العدم إلى الوجود، وليس للعبد في هذا الفعل إلا الكسب والمباشرة، بمعنى أن أفعال العباد راحلة تحت قدرتهم، وكل ما هو داخل تحت قدرتهم لا يخرج عن قدرة الله تعالى، وعلى هذا تكون الأفعال داخله تحت قدرة الله تعالى، فيكون الله تعالى قادراً على إيجاد الفعل، والعبد قادر على الفعل بقدرة حادثة، أوجدها الله منه ومعنى هذا أن فعل العبد تتعلق به قدرتان قدرة الله وقدرة العبد^(٣).

وهذا ما أكد عليه سماحة الشيخ أحمد الخليلي بقوله: والقول الفصل الذي هدى الله إليه أهل البصائر فاعتقدوه ديناً، هو أن الفعل تتعلق به قدرتان وإرادتان قدرة العبد

(١) الإمام السالمي: مشارق الأنوار ص ١٧٥.

(٢) دكتور ونيس عامر: مقدمة تحقيق أصول الدين لمؤلفه تينغورين المشطوي ص ٤٠.

(٣) دكتور مبارك الهاشمي: الإمام نور الدين السالمي وآراؤه في الإلهيات، انظر أيضاً البزدوى: أصول الدين ص ١١٠.

وإرادته ، وهما متعلقان بكسبه ولا تستقلان بإيجاده ، وقدرة الله وإرادته وهما اللتان تهيئان أسباب الكسب للعبد ، وتخلقان له الفعل عندما يريد اكتسابه حقاً أو باطلاً من غير إكراه للعبد عليه^(١) .

ويبدو لي أن الإباضية قي فهمها للكسب تقرب كثيراً من الماتريدية ، فلقد اتفقتا الأشعرية والماتريدية على أن أفعال الإنسان مخلوقة لله مكتسبة للعبد ولكنهما اختلفتا في تفسير الكسب . فالكسب عند الأشعرية كما هو مشهور الاقتران العادي بين القدرة الحادثة والفعل والقدرة الحادثة عنده لا تؤثر في الفعل أصلاً ويرى الماتريدية أن للعبد اختيار في توجيه الإرادة الحادثة إلى فعل أمر أو تركه وهذا التوجيه هو الكسب عنده ، فما لم يختار العبد فعلاً من الأفعال لا يخلقه الله تعالى^(٢) . فلو كانت الأفعال بخلق الله (دون تأثير من العبد) لبطلت قاعدة التكليف والمدح والذم والثوب والعقاب .

...

(١) الشيخ الخليلي : جواهر التفسير ص ٢٥٣ .

(٢) الإمام البيضاوي : إشارات المرام ص ٢٩٦ ، ابن عذبة : الروضة البهية ص ٢٦ .

خاتمة

١- أشارت الدراسة إلى أهم الفروق بين الخوارج والإباضية، وانتهت إلى أن الإباضية تختلف كل الاختلاف روحاً ومنطقاً عن الخوارج، فالخوارج لا يجيزون المناكحة بينهم وبين مخالفينهم وكذلك التوارث بعكس الإباضية التي ترى جواز المناكحة بينهم وبين سائر الموحدية، بخلاف الفروق الجوهرية الأخرى، ومن ثمَّ يزعم كاتب الدراسة أنه لا بد أن نجيل النظر في كتب الفرق قديماً وحديثاً، لتصح الآراء حول الإباضية ولتتمكن من الحكم الموضوعي على فكرهم.

٢- عاجلت الدراسة إشكالية المنهج عند الإباضية، ولا شك أن مثل هذا الأمر يتطلب من الدارس أن يستنطق النصوص ليستخرج من بين طياتها بعض القواعد المنهجية التي نعتقد من جانبنا تساعد في تفهم آراء هذه الفرقة من جانب، ومن جانب آخر أن المنهج إلى حد ما لا يفصل عن الموضوع ولقد انتهت الدراسة إلى بعض القواعد المنهجية مثل: المرونة والتسامح، العقل والنقل، التأويل، نقد قياس الغائب على الشاهد، النقد والتمحيص في قبول الرأي، ولا ريب أن هذه القواعد تساهم في تفهم القضايا والمشكلات.

٣- وقفت الدراسة على مشكلة الصفات الإلهية، وهي من المشكلات الكلامية التي شغلت الفرق الكلامية مثل المعتزلة والأشاعرة والماتريدية وترى الإباضية أن الصفات عين الذات وهي بهذا تتفق مع ما ذهب إليه المعتزلة بقدر ما تفرق عن الأشاعرة ويبدو أن ما حدا بهم إلى هذا المسلك هو الحرص على إثبات عقيدة التنزيه، والخشية من الوقوع في مغبة التجسيم.

٤- كانت الإباضية مخلصاً لمنهجها، لذلك نجد أن علماء الإباضية قد تبنا التأويل لمعالجة الصفات الخبرية وغيره من قضايا وهي بهذا تحاول أن تقدم لنا حلولاً للصفات الخبرية من جانب وللمحافظة على التنزيه من جانب آخر وهي في هذا لم تختلف مع المعتزلة والأشاعرة والماتريدية- بل وحتى الظاهرية- لم يسلموا من الأخذ بالتأويل، ولكن الإباضية تحذر من الغلو أو التأويل غير الصحيح أو بغير معرفة بحقيقة اللغة ومراميتها.

٥- عاجلت الدراسة قضية رؤية الله سواء في الدنيا أو الآخرة ، وانتهت إلى أن الرؤية لله غير ممكنة بناءً على رد المتشابهة من الآيات القرآنية إلى المحكم أو أن أحاديث الأحاد إذا عورضت بأدلة قطعية من القرآن فلا بد أن نسلم بالنص القرآني وفي مجمل آراء الإباضية في هذا الصدد كان لها حجيتها وسندها في القول والحكم .

٦- وقفت الدراسة على قضية الجبر والاختيار عند الإباضية ، وخاصة الصلة بين أفعال العباد ونظرية الكسب ، وانتهت إلى نتيجة مؤداها أن مفهوم الكسب عند الإباضية يقترب كثيراً من الماتريدية ، فالماتريدي يرى أن للعبد اختيار في توجيه الإرادة الحاذقة إلى فعل أمر أو تركه وهو التوجه هو الكسب عنده بخلاف الأشعري الذي يرى أن الكسب هو الاقتران العادي بين القدرة الحادثة والفعل ، والقدرة الحادثة عنده لا تؤثر في الفعل ، ومن ثمَّ نحن نميل إلى أن الإباضية أكثر ميلاً للقول بحرية الإرادة في إطار القانون الكوني العام وهذا ما رجحناه من أنهم أكثر قرباً للماتريدية عنه للأشعرية هذا بخلاف النتائج الأخرى التي يستطيع أن يلتقطها القارئ من خلال الاطلاع على الدراسة .

